



ATHEÏSTISCHE
RELIGIOSITEIT

•

*Een pragmatische
analyse in de geest van
William James,
Erich Fromm en
Leo Apostel*

~

Wim Van Moer

AMSTERDAM UNIVERSITY PRESS

Atheistische religiositeit

A decorative border with a repeating floral and vine motif, featuring heart-shaped leaves and circular scrollwork, framing the central text.

ATHEÏSTISCHE
RELIGIOSITEIT

•

*Een pragmatische
analyse in de geest van
William James,
Erich Fromm en
Leo Apostel*

~

Wim Van Moer

AMSTERDAM UNIVERSITY PRESS

Ontwerp omslag: Studio Ron van Roon, Amsterdam
Ontwerp binnenwerk: Sander Pinkse Boekproductie, Amsterdam

ISBN 978 90 8964 462 6
e-ISBN 978 90 4851 758 9 (pdf)
e-ISBN 978 90 4851 759 6 (ePub)
NUR 730

© W. Van Moer / Amsterdam University Press, Amsterdam 2012

Alle rechten voorbehouden. Niets uit deze uitgave mag worden verveelvoudigd, opgeslagen in een geautomatiseerd gegevensbestand, of openbaar gemaakt, in enige vorm of op enige wijze, hetzij elektronisch, mechanisch, door fotokopieën, opnamen of enige andere manier, zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de uitgever.

Voor zover het maken van kopieën uit deze uitgave is toegestaan op grond van artikel 16B Auteurswet 1912 jo het Besluit van 20 juni 1974, Stb. 351, zoals gewijzigd bij het Besluit van 23 augustus 1985, Stb. 471 en artikel 17 Auteurswet 1912, dient men de daarvoor wettelijk verschuldigde vergoedingen te voldoen aan de Stichting Reprorecht (Postbus 3051, 2130 KB Hoofddorp). Voor het overnemen van gedeelte(n) uit deze uitgave in bloemlezingen, readers en andere compilatiewerken (artikel 16 Auteurswet 1912) dient men zich tot de uitgever te wenden.

Aan haar die mij het meest dierbaar is: Veerle Ryckmans

INHOUD

Voorwoord – Prof. dr. Else Walravens	9
Inleiding – Atheïstische religiositeit: contradictio in terminis?	13
Kruisvuurgesprekken – Een situatieschets van het hedendaagse atheïsmedebat	20
De discipelen van het nieuwe atheïsme	28
Verlichting en pragmatisme – over ‘reflective transcendence’	31
Echo’s van diepreligieuze ongelovigen...?	38
Twijfel, methode en uitgangspunten – Introductie van het pragmatisme	58
Twijfel, irritatie en methode	61
Toepassing van Peirce’ pragmatisme – falen van de methode	70
Realisme versus nominalisme – Peirce versus James	73
James’ humanisme. Het onuitwisbare spoor van het menselijke serpent	76
Enkele concrete voorbeelden van de jamesiaanse pragmatische methodiek	87
Ervaring en concept – Analyse van de religieuze ervaring	94
Documents humains en de humanistische matrix	95
Het empirisch criterium	101
De formule	104
Zalig zijn de gelukkigen van geest	107
Betreffende zieke zielen, morbide geesten en gespleten zelden	112
Over de existentiële gespletenheid van de mens	114
Unificatie door ommekeer	120
William James’ gespleten theorie van het zelf	125
Neurobiologie en religiositeit	129

Vrome vruchten en de transcendentierichting	141
Ervaring en concept	147
Onvermijdelijke constructies en kritiek op de over-beliefs	150
Mystiek en transcendentiegraden	155
Lachgasreligiositeit en rotte vruchten	161
De noëtische kwaliteit van de mystiek	167
Atheïsme, spiritualiteit en gebed	170
Analysekader	175
Toepassing van het analysekader – Drie documents humains	178
Casestudie 1: Jean Claude Bologne – de kosmische versmelting	178
Casestudie 2: Richard Jefferies – natuur en religiositeit	180
Casestudie 3: Jean Marie Gustave Le Clézio – materie en mystiek	192
Conclusie en reflectie – Ontdekkingen in terra incognita	206
Het blijvende belang van de kritische reflectie	206
Het belang van een humanistische methode	207
Religiositeit als onderdeel van het menselijke ervaringspalet	209
Epiloog – Kritische evaluatie en actuele uitstraling	214
Varianten vandaag	215
Een blinddoek over het hart	224
Nawoord – Prof. dr. Jean Paul Van Bendegem	233
Dankwoord van de auteur	236
Literatuurlijst	238
Register	249

VOORWOORD

Prof. dr. Else Walravens

Atheïsme is een begrip met een negatieve connotatie. Het is primordiaal door een ontkenning gedefinieerd: een atheïst is iemand die zonder een god is of, actiever, het bestaan van God of van goden loochent. Orthodoxe theïstische tegenstanders van het atheïsme hebben betoogd dat de in hun ogen reeds absurde theoretische ontkenning van een transcendente God bovendien gepaard gaat met een praktisch atheïsme. Het atheïsme zou met andere woorden negatieve ethische implicaties hebben. In de visie van de orthodoxe theoloog en gelovige is de transcendente God inderdaad niet alleen de oorsprong van de werkelijkheid en haar wetmatigheid, maar eveneens een voorzienigheid die zingevend is, het goede vertegenwoordigt en de grondslag is van de moraal. Wie zonder god is ondergraaft volgens hen meteen elk ethisch referentiekader waardoor de atheïst een bedreiging vormt voor de maatschappij. Niet zelden worden overmoed, kwaadaardigheid en een hang naar wetteloosheid en losbandigheid de drijfveren van het atheïsme genoemd. Zo verkrijgt het atheïsme een bijkomende negatieve – nu in ethische zin – bijklank.

Van hun kant hebben expliciete atheïsten zich niet beperkt tot het geven van theoretische argumenten waarmee ze proberen aan te tonen dat er geen bovennatuurlijke verklaringen voor het ontstaan van de wereld en de wetmatigheid van de natuur vereist zijn. Hun verklaringen en hun drijfveren hebben eveneens een ethische dimensie: hun kritiek van het godsbestaan is ingebed in een overkoepelende religiekritiek die erop uit is uitwassen en kwalijke aspecten van godsdiensten zoals fanatisme, exclusie, machtsmisbruik door de clerus, vijandigheid tegen het aardse leven en de lichamelijkeheid, een pessimistische mensvisie, onderdrukking van de vrijheid van denken, obstructie van wetenschappelijke, maatschappelijke en ethische vooruitgang te onthullen. Deze en andere overwegingen wijzen erop dat ook bij atheïsten de overtuiging leeft dat hun standpunt niet alleen theoretisch maar ook ethisch het betere is. Hun godsloochening is voor een groot gedeelte ingegeven door negatieve kenmerken van de godsdiensten en de erop gefundeerde kerken.

Het antagonisme tussen gelovigen en atheïsten is zeker in de seculiere, pluralistische en naar tolerantie strevende democratieën inmiddels sterk afgenomen. Toch zijn die tegenstelling en de negatieve wederzijdse inschatting, niet geheel verdwenen. Bovendien breekt de strijd af en toe opnieuw in alle hevigheid los. Het conflict uitgelokt door de opkomst van nieuw religieus fundamentalisme alsook de polemiek naar aanleiding van de recente scherpe godsdienstkritiek van de *New Atheists* (Dawkins, Dennett, Harris, Hitchens) zijn daar illustraties van. Naast alle openlijke of sluimerende tegenstellingen tussen overtuigde gelovigen en expliciete atheïsten, lijkt er niettemin iets te zijn – opnieuw een negatie – waarover ze het eens zijn: dat atheïsme en religiositeit elkaar uitsluiten.

Het thema van het boek van Wim Van Moer is nu precies die paradoxaal lijkende atheïstische religiositeit. Wim Van Moer is wat ik een atheïst van de eerste generatie noem. Hij is christelijk opgevoed, is een tijd gelovig, maar verliest tijdens zijn jeugd zijn geloof. Dat verlies gaat niet gepaard met een zware existentiële crisis, maar wordt eerder ervaren als een bevrijding die nieuwe horizonten opent. Levensbeschouwelijke kwesties blijven Van Moer wel boeien wat zich vertaalt in een grote interesse voor filosofie. Het is in de loop van zijn universitaire studies in de wijsbegeerte dat hij het denken van de humanistische en atheïstische Leo Apostel leert kennen. Hij ontdekt via die lectuur dat er zo iets als een atheïstische religiositeit zou bestaan wat hem intrigeert en verwart, omdat die combinatie hem, kersverse atheïst, helemaal niet vanzelfsprekend lijkt hoewel ze hem wel aanspreekt. Zo is de idee gerijpt om te onderzoeken of atheïstische religiositeit effectief mogelijk is en zo ja, wat daarvan dan de invulling en de diepere betekenis is. Het voorliggende boek biedt een glashelder en doorwrocht antwoord op die vragen.

Als uitgangspunt voor zijn onderneming neemt Wim Van Moer het religiefilosofische denken van de pragmatische filosoof William James, van de filosoof en psychoanalyticus Erich Fromm en van de reeds vermelde logicus en filosoof Leo Apostel. De keuze voor deze methodische invalshoek wordt overtuigend gelegitimeerd, maar wordt niet als de enig mogelijke voorgesteld. De vernuftig opgebouwde argumentatie is in essentie een dynamische, originele uitwerking en synthese van wat de drie vermelde auteurs over de religiositeit hebben geschreven. Ze krijgt haar beslag in een voor het verder onderzoek bruikbaar model of analysekader dat de diverse aspecten van het fenomeen religiositeit in kaart brengt. De spil van de hele redenering is de beschrijving van de religieuze ervaring door William James. Het resultaat van deze fenomenologische analyse levert een omschrijving op die breekt met de gedachte dat religiositeit noodzakelijkerwijs gericht is op een bovennatuurlijke, transcendente kracht of God wat betekent dat religiositeit ook niet-theïstisch kan zijn. Aan de hand van Fromms en Apostels reflecties over de religiositeit zonder God wordt die idee verder ontwikkeld.

Een aantrekkelijk aspect van deze boeiend geschreven wetenschappelijke

studie is dat ze niet louter theoretisch blijft. In de loop van zijn onderzoek heeft Wim Van Moer een aantal fascinerende beschrijvingen verzameld van religieuze ervaringen van uitgesproken atheïsten. Drie daarvan worden in het boek uitvoerig en op een levendige manier weergegeven. Zoals korte illustraties in James' uiteenzetting ook al aanduiden, blijkt atheïstische religiositeit een realiteit te zijn. Wat Van Moer al in het eerste hoofdstuk opmerkt is dat zelfs diverse van de antigodsdienstige *New Atheists* vage vormen van religiositeit beamen. Dat is niet de enige merkwaardige vaststelling van deze verrassende studie die in het verlengde van eerder onderzoek een verhelderend licht werpt op wat wel en wat niet tot de kern van de religiositeit in het algemeen behoort en op wat de aard en de uitwerkingen zijn van de niet-theïstische religiositeit.

Else Walravens
juli 2012

INLEIDING

Atheïstische religiositeit: contradictio in terminis?

De centrale vraagstelling in dit boek is ontstaan uit een onschuldige *irritation of doubt*; een irritatie of prikkeling ten gevolge van een twijfel. Deze term komt van Charles Sanders Peirce (1839–1914), in een aantal opzichten de voorganger van William James (een van de hoofdfiguren in dit boek), die twijfel contrasteert met geloof. Wanneer we iets geloven, wanneer we overtuigd zijn van iets, dan kunnen we op basis van die overtuiging overgaan tot handelen. Twijfel, aan de andere kant, staat zoiets niet toe, maar vormt doorgaans de stimulus tot verder onderzoek, totdat de twijfel wordt weggenomen. “The irritation of doubt causes a struggle to attain a state of belief.” (Peirce, 1978, 231) Later kom ik uitgebreid terug op Peirce en James (1842–1910), voorlopig tracht ik alleen een punt te maken. De *irritation of doubt* komt voor op alle vlakken van het menselijke leven: in wetenschappelijk onderzoek, zowel als in dagelijkse overwegingen (zal ik de taxichauffeur betalen met pasmunt of niet?) De twijfel die de kop op stak rond het concept van de ‘atheïstische religiositeit’, was de rechtstreekse aanleiding tot dit onderzoek.

Alhoewel we als (mens)wetenschappers toch een zekere afstand ten opzichte van het te onderzoeken thema moeten bewaren (vooroordelen niet al te veel laten gelden, voorzichtig gestelde hypotheses volwaardig testen...), blijft er toch vaak een (vage) band met een aantal persoonlijke motieven. Mijn persoonlijke achtergrond was die van de christelijke traditie, meer bepaald van het rooms-katholicisme. Die godsdienstige levensbeschouwing werd echter nooit op een autoritaire manier aan mij opgedrongen en daarvoor kan ik mezelf alleen maar gelukkig prijzen. Mits de nodige discussies, met onderbouwde argumenten, werd het me toegestaan een eigen weg te zoeken. Centraal in de zopas genoemde traditie staat uiteraard de bovennatuurlijke godheid. Door de geschiedenis van het menselijke denken heen werd er getracht om die godheid (en zijn bestaan) te bewijzen: kosmologische, ontologische en logische godsbewijzen werden aangevoerd en even vaak ook weerlegd. Misschien speelden ethische bezwaren wel de hoofdrol in mijn persoonlijke breuk met de traditie

en met het geloof in zulke godheid. Die breuk gaf vooreerst een zekere genoegdoening, er was geen sprake van een diepe geloofscrisis. Wat dat betreft kon ik makkelijk Francis Jeanson (1922–2009) volgen, die in het artikel ‘De transcendentie aan het werk’ de volgende evolutie schetst:

Ik ben atheïst: *zonder God*, volgens de etymologie, waarbij het voorvoegsel *a* een ‘berovende’ functie heeft. [...] Wat mij betreft, ik voel daarin geen enkel gemis. God bestaat niet, dat is alles; en zelfs niet zijn afwezigheid. Zijn ‘dood’ heeft mijn leven niet getekend: opgevoed in het katholieke geloof (doop, catechismus en eerste communie), heb ik een tijdlang geloofd dat ik leefde in verbondenheid met dat grote Bewustzijn dat men mij geleerd had te respecteren; tegen de tijd dat ik twaalf jaar werd, verdween dit zonder drama, verdriet of lawaai uit mijn eigen bewustzijnsveld; [...]. (Jeanson, 1966, 19)

Zo dacht ook ik – zij het op iets latere leeftijd – verlost te zijn van alles wat met religie te maken had. Toegegeven, ik had basale noties van het boeddhisme, waar er geen verwijzingen naar een godheid zijn (alleszins niet in de oorspronkelijke versie), maar ik voelde geen noodzaak om het ene kader door een ander te vervangen. Daarnaast, in het artikel over het boeddhisme (in het boek *Wat met God?*) beweert Adriaan Peel (1927–2009) dat, omdat het boeddhisme geen verwijzingen naar het godsbestaan kent, het dit godsbestaan niet kan aanvaarden of verloochenen. “Het is bijgevolge geen theïsme, en zelfs geen atheïsme zoals maar al te vaak én verkeerdelijk naar voren wordt gebracht.” (Peel, 1999, 205)

Voor eens en voor altijd verlost van religie, dus... Tot ik in contact kwam met de ideeën en geschriften van Leo Apostel (1925–1995), in het bijzonder diens *Atheïstische spiritualiteit* (postuum uitgebracht, 1998). Als volslagen atheïst, daarbij expliciet voortbouwend op de traditie van de Verlichting, acht hij vormen van niet-theïstische spiritualiteit zonder enige twijfel mogelijk (Apostel, 1998, 27) en voelde hij zich er ook toe aangetrokken. Dat was dus de start van de twijfel en de irritatie.

De centrale onderzoeksvragen in dit boek kunnen enigszins neutraal en eenvoudig geformuleerd worden: “Wat is dan die atheïstische spiritualiteit? Kan het wel bestaan? En zo ja, hoe dienen we het dan te begrijpen? Wat zijn de bestaansvoorwaarden? Is het geen contradictio in terminis?”

Wat meteen opvalt wanneer we dieper graven in het thema, is de veelheid aan woorden en concepten. Ik geef hier slechts enkele voorbeelden: *La religion de l'athée* (1922) van Jules Sageret, *Religion without Revelation* (1928) van Julian Huxley, *Le spiritualisme athée* (1966) van Pierre Lance, Jean Claude Bolognes *Le mysticisme athée* (1995), Robert C. Solomons *Spirituality for the Skeptic. The Thoughtful Love of Life* (2002), *L'esprit de l'athéisme. Introduction à une spiritualité*

sans Dieu (2006) van André Comte-Sponville of *Een kreet van geluk in de woestijn. Over de religieuze gevoelens van een kerkelijk ongelovige* (2007) van Paul Schrevers. Daarbij laat ik dan nog de geschriften van Apostel even onvermeld, alsook de meer 'verdoken' verwijzingen naar dit (of aanverwante) thema(ta) door Erich Fromm, Ursula Goodenough, Marcel Minnaert, Anne Provoost et cetera... Daar kom ik later uitgebreid op terug. Wat betekenen al deze woorden en concepten? Draait het om religie of religiositeit (is er een verschil?), gaat het over spiritualisme of spiritualiteit (idem dito) of over mystiek? Deze nieuwe vragen zijn onvermijdelijk verbonden aan de eerste reeks vragen. Die veelheid aan termen zorgt voor een zekere verwarring, maar mag ons ook op een ander niveau niet misleiden: in vergelijking met andere wijsgerige onderwerpen is het fenomeen van wat ik voorlopig gemakkelijks halve als atheïstische religiositeit omschrijf, kwantitatief weinig aanwezig en weinig ten volle systematisch uitgewerkt; ook al kunnen we zeer dankbaar gebruikmaken van Apostels terreinverkenningen en verklaringen en een aantal studies die daaruit volgden. Deze verhandeling zal een aantal kernthema's uitwerken waartoe Apostel de aanzet gaf. De nodige rode draden zullen aanwezig zijn en bepaalde afbakeningen zullen aangebracht worden. Immers, zoals ik zo dadelijk nog zal betogen (en nog meermaals zal beklemtonen) is het onderzoeksgebied van de filosofie en kritiek van de religie verbonden met een zekere mistigheid, hier en daar steunend op, zoals Walter Terrence Stace (1886–1967) het uitdrukt, *tentative hypotheses*. Ik zal echter alles in het werk stellen om de *flou artistique* niet te cultiveren en zo verhelderend mogelijk te werk gaan.

De laatste jaren kunnen we een stijgende belangstelling vaststellen betreffende de niet-theïstische spiritualiteit. Ik verwijs hier, zonder uitpuittend te willen zijn, naar Robert C. Solomons *Spirituality for the Skeptic* (2002), André Comte-Sponvilles *L'esprit de l'athéisme. Introduction à une spiritualité sans Dieu* (2006), *Een kreet van geluk in de woestijn. Over de religieuze gevoelens van een kerkelijk ongelovige* (2007) van Paul Schrevers, *Geloven en weten. Pleidooi voor een sober atheïsme* (2010) waarin L.M. de Rijk religiositeit formeel loskoppelt van godgelovigheid, en artikelen als die van John Bishop (2010) en Paul Voelker (2011).¹ Toch wordt internationaal gezien het debat vooral beheerst door de scherpe discussies tussen de zogenaamde *New Atheists* (en het *New Atheism*) en hun tegenstanders. De explosie aan religiekritische en atheïstische geschriften van wetenschappers en denkers als Richard Dawkins (°1941), Daniel C. Dennett (°1942), Sam Harris (°1967) en Christopher Hitchens (1949–2011) valt op zich alleen maar te waarderen. De polemieken die daardoor ontstaan (en die eveneens tot op zekere hoogte hun nut hebben) dreigen mijns inziens wel bepaalde vragen te bedekken en perspectieven te verhullen. Ik ben er weliswaar van overtuigd dat dit niet

1 Zelfs de populariserende wijsgeer Alain de Botton mengt zich in het debat met zijn *Religion for Atheists: A Non-Believer's Guide to the Uses of Religion* (2012).

opzettelijk gebeurt – de opkomst van godsdienstig fanatisme, creationisme en intelligent design (met de nodige politieke en maatschappelijke gevolgen) vraagt nu eenmaal om een verhoogde aandacht en een kritische scherpte.

In het eerste hoofdstuk, getiteld ‘Kruisvuurgesprekken – een situatieschets van het hedendaagse atheïsmedebat’ presenteer ik een dwarsdoorsnede van deze situatie (zonder alle spelers in extenso op te voeren). Drie grote spelers, te weten het pluralisme, het monotheïsme en het atheïsme, worden gekaderd in de context van de hedendaagse, vaak verhitte, debatten. Tegelijkertijd zal ik, als onderzoeker, de nodige kritische afstand inbouwen, omdat situaties in de praktijk vaak complexer zijn dan wat men kan vernemen uit gesprekken en artikelen. Die afstand creëer ik aan de hand van Hilary Putnams (°1926) intrigerende essay *Enlightenment and Pragmatism* (2001). Mede daardoor kan ik me ook, net als Leo Apostel, verplaatsen in de traditie van de Verlichting en de vrijdenkerij en tegelijkertijd ‘vernieuwen’. Trouwens, vernieuwing en herdenken lijken me intrinsiek verbonden met dat verlichtingsdenken zélf, zodat ‘traditie’ en ‘vernieuwing’ niet leiden tot onoverkomelijke tegenspraken. Om het met de woorden van Apostel te zeggen: “Leven is niet herhalen. Voortzetten is niet steeds hetzelfde doen.” (Apostel, 1998, 23)² Evenzeer, denk ik, kan men uit Immanuel Kants (1724–1804) geschrift *Beantwortung der Frage: was ist Aufklärung?* (oorspronkelijk 1783) een verwante boodschap halen. Bepaalde verbanden tussen het verlichtingsdenken en het pragmatisme zullen daarbij aangehaald worden, zonder deze naïef en kritiekloos op dezelfde hoop te gooien.

Reflective transcendence, zoals we nog uitgebreid zullen zien, bestaat uit een bepaalde attitude, een houding die een zekere kritische afstand neemt ten opzichte van de ons aangereikte overtuigingen, ideeën en praktijken en heel kortdaat de vraag stelt: “Waarom zou dat zo zijn?” Wanneer we die kritische afstand aannemen, dan merken we op dat zelfs auteurs als Dawkins, Dennett en Harris spreken over vormen van religiositeit en spiritualiteit. Zij werken – met uitzondering van Sam Harris – dit thema nauwelijks uit, maar het stemt alleszins tot nadenken. Rode draad daarbij is steeds de nadruk op een soort ervaring. Opnieuw steekt hier die *irritation of doubt* de kop op: wat is dan die ervaring waarvan sprake is? Wat zijn haar kenmerken? Dit leidt tot een significante herformulering van de oorspronkelijke onderzoeksvraag: indien die zogenaamde ‘religieuze ervaring’ de kern vormt, kunnen we deze ervaring dan op voldoende wijze bestuderen en analyseren? Indien dit het geval is, dan kunnen we van daaruit misschien ook nagaan of zulke ervaring ‘beschikbaar’ is voor atheïsten.

2 Of bijvoorbeeld Cornelis Verhoeven (1999, 99): “Traditie is eerder gericht op een voortzetting in de vorm van vernieuwing dan op dogmatisch behoud van een nooit uitgepakt en geïnterpreteerd erfgoed.”

Om van de *irritation of doubt* verlost te raken, stel ik aan het begin van het tweede hoofdstuk 'Twijfel, methode en uitgangspunten – introductie van het pragmatisme' voor om een methode te hanteren; met name het pragmatisme. Dit pragmatisme werd ooit door Peirce zelf voorgesteld als een weg uit de twijfel; later zal hij dit tot *pragmaticisme* herbenoemen, om zijn versie duidelijk af te bakenen van die van William James, John Dewey en Ferdinand Canning Scott Schiller. Ik zal duidelijk maken dat ook ik goede redenen heb om over te schakelen op James' invulling van de pragmatische methode. Zijn invulling is, zoals ik zal uitleggen, nominalistisch en gestoeld op een humanisme. Hij wenste vanuit een humanistische matrix (cf. Dooley, 1975) de mens te bestuderen zoals hij werkelijk functioneert. Dit impliceert onmiddellijk een nuancering van de methode. Het is noodzakelijk deze methode te analyseren en onder de knie te krijgen. James wenst deze immers toe te passen op zoveel mogelijk gebieden van het menselijke leven; ook op het religieuze: "Pragmatism is willing to take anything, to follow either logic or the senses and to count the humblest and most personal experiences. She will count mystical experiences if they have practical consequences." (James, 1979b, 44) Dat is dan ook fundamenteel wat hij doet in zijn magnum opus *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature* (oorspronkelijk gepubliceerd in 1902).

In het derde hoofdstuk, 'Ervaring en concept – analyse van de religieuze ervaring', volgen we dit op de voet. Voor alle duidelijkheid: de aandachtige lezer zal wellicht al opgemerkt hebben dat *Pragmatism* is verschenen ná *The Varieties*. Toch valt mijn anachronistische lectuur ten zeerste te verantwoorden. Vermits James' religieboek doordrongen is van de pragmatistische methodiek, doen we er goed aan deze eerst beter te leren kennen, zodat we haar werking in de *Varieties* duidelijk kunnen traceren. Op die manier dien ik een goede zaak: immers, wat onderzoekt James in dat laatstgenoemde boek? De titel suggereert uiteraard al voldoende – en een analyse van de religieuze ervaring was nu net datgene wat ik nodig had.

Wel moeten we er ons van vergewissen dat James' analyses meer dan een eeuw oud zijn. Ondertussen bestaan er heel wat nieuwe onderzoeken en bevindingen, nuanceringen en expliciteringen. Een aantal daarvan komt in dit boek aan bod, voornamelijk in de vorm van secundaire, ondersteunende en interpreterende literatuur. Zo duidt Leo Apostel Erich Fromm (1900–1980) aan als iemand die in zekere zin de centrale ideeën van William James verder ontwikkelde. Apostel zelf vermeldt dit kort en ik maak er dus graag gebruik van om dit verband verder uit te werken. De ideeën van Apostel zelf zullen ook als verdere verdieping en verrijking aangewend worden. Deze 'driehoek' James-Fromm-Apostel, is enorm verhelderend voor mijn thema. De gedeelde premisse is zonder twijfel het humanistische uitgangspunt en ook de analyses van de fenomenologie van de religieuze ervaring lopen sterk parallel.

Ook op natuurwetenschappelijk vlak is sinds de publicatie van *The Varieties* enorm veel veranderd. We mogen ons dus niet doodstaren op louter wijsgerige en/of psychologische invalshoeken. Zo was er (en is er nog steeds) heel wat te doen rond de neurologische en neuropsychische analyses van de religiositeit. Ik ga deze discussies geenszins uit de weg, al zal de uitwerking ervan beperkter blijven. Het kan namelijk een thema op zich vormen en wanneer men een specialisme betreedt dat niet het zijne is, dient men een zekere bescheidenheid te bewaren. Door middel van onderzoeken met behulp van MRI-, fMRI- en SPECT-scans pogen Andrew Newberg, Eugene d'Aquili en Vincent Rause een specifiek licht op de neurologie van de religieuze ervaringen te werpen. Zulke bevindingen kunnen en mogen we niet negeren — al zijn hun *wijsgerige* implicaties en conclusies kort door de bocht en ietwat onkritisch. In hun *Why God won't go Away. Brain Science and the Biology of Belief* (2001) refereren zij eveneens aan William James, wat meteen zorgt voor een duidelijke integratie van dit onderdeel in het grotere geheel van dit onderzoek. Zo beweren zij het volgende:

James rightly understands that the essential mechanics of the mystical experience — [...] — is rooted in something deeper and more primal than theology or scriptural revelation. But it's doubtful he would ever guess that those mechanisms are wired into the human brain, [...]. (Newberg, d'Aquili, Rause, 2001, 106–107)

Met zekerheid kunnen we deze bewering inderdaad niet helemaal nagaan, maar ik durf eigenlijk wel te stellen dat James vermoedens in die richting had. Ik zal dat trachten aan te tonen in het verloop van dit boek. Op het eerste gezicht is het een enorme uitdaging om te controleren of James' analyses nog overeind blijven in het licht van het hedendaagse wetenschappelijk onderzoek. Blijft ook zijn methode nog hanteerbaar? De antwoorden zijn, wat mij betreft, redelijk verrassend.

Als laatste onderdeel van dit hoofdstuk onderneem ik een poging tot synthese en dit in de vorm van een analysekader van de fenomenologie van die ervaring die men religieus noemt. Daaruit moet dan duidelijk worden welke plaats er is weggelegd voor 'God' (of algemener, het supranatuurlijke) in die ervaring. Indien ik in mijn opzet slaag moet dit derde hoofdstuk en het analysekader de voorgaande *irritation of doubt* wegnemen en (meer) duidelijkheid scheppen in uitdrukkingen als 'religiositeit', 'spiritualiteit', 'mystiek' en wat dies meer zijn.

Het vierde hoofdstuk, 'Toepassing van het analysekader — drie documents humains', gaat verder in de jamesiaanse traditie, door de theorie te toetsen aan de praktijk. Bij aanvang van de *Varieties* laat James daarover het volgende verstaan: 'The *documents humains* which we shall find most instructive need not then be sought for in the haunts of special erudition — they lie along the beaten highway; [...]' (James, 1985a, 12–13). In dit hele boek worden her en der ver-

schillende voorbeelden aangehaald, maar in het vierde hoofdstuk komt dit tot een hoogtepunt, in de vorm van drie meer diepgaande gevalstudies; in casu Jean Claude Bolognes *Le mysticisme athée* (1995), *The Story of My Heart. My Autobiography* uit 1883 van Richard Jefferies (1848–1887), en *L'extase matérielle* (1967) van Jean Marie Gustave Le Clézio (°1940). Er is voor deze voorbeelden gekozen omdat de daarin vervatte uitingen en ervaringen buiten het orthodoxe kader lijken te vallen. Het zelfontworpen analysekader wordt opgesteld om deze onorthodox aandoende vormen te bestuderen en verhelderen. Hoewel deze case-studies uitvoerig geanalyseerd zullen worden, zal ik tegelijkertijd ook trachten een zekere kernachtigheid na te streven. Zeker in het geval van Richard Jefferies kan nagenoeg elke illustratie of ieder citaat verdubbeld worden.

Het vijfde hoofdstuk vormt een korte en kernachtige conclusie. Na deze conclusie volgt nog een epiloog die voornamelijk tot doel heeft een kritische evaluatie en een verdere actualisering van het onderzochte thema te tonen. Beide componenten vinden we uitgesproken terug in *The Varieties of Religion Today. William James Revisited* (2002) van de Canadese filosoof Charles Taylor (°1931). Dit boek stelt de niet onbelangrijke vraag of William James' wijsgerige analyses van de religie ons vandaag de dag nog iets bij te brengen hebben. Met andere woorden: wat is de actualiteit van zijn opvattingen en ideeën? Deze kwestie kunnen we niet uit de weg gaan.

Een minder gekend (maar wel duidelijk aanwezig) aspect van James' leven en filosofie, is zijn vrij uitgesproken anarchistische stellingname. James heeft weinig expliciet politieke teksten geschreven, maar enkele essays geven duidelijk zijn anti-imperialistische en anarchistische sympathieën weer. Vooral gedurende het laatste decennium van zijn leven is er een radicalisering in zijn denken waar te nemen. Vanaf dan, zo schrijft Menand: "He may have come to think of his pragmatism and his pluralism as philosophical expressions of his anti-imperialism and antiracism, [...]" (Menand, 2002, 379) Vergissen we ons echter niet: pluralisme en pragmatisme, zo stelt Louis Menand terecht, waren al veel langer James' stokpaardjes, maar pas vanaf de late jaren negentig van de negentiende eeuw krijgen ze een meer politiek en maatschappijkritisch profiel aangemeten. Tijdens die laatste jaren van radicalisering geeft James wel de lezingen die later aanleiding zullen geven tot de *Varieties* en *Pragmatism*. Vooral in laatstgenoemd boek is de verwijzing naar het anarchisme nogal expliciet (cf. James, 1979b, 20–23). Dit geeft uiteraard een specifieke ondertoon aan die geschriften en opnieuw zit James' diepgewortelde humanisme daar voor een groot deel tussen. Samen met onder andere John Robert Shook, betrokken bij het seculier humanisme in de Verenigde Staten, probeer ik tot een mogelijke positionering te komen, waarmee we opnieuw het hedendaagse debat kunnen induiken. In dat laatste deel van de epiloog wordt de toon daarom noodgedwongen wat persoonlijker en geëngageerder.

KRUISVUURGESPREKKEN

Een situatieschets van het hedendaagse atheïsmedebat

«Mystique»? «Athée»? Comment justifier ce singulier mariage? Le paradoxe, on me l'a fait comprendre, heurte le croyant aussi bien que l'athée.

JEAN CLAUDE BOLOGNE, *LE MYSTICISME ATHÉE*, 1995, 13

In het academisch debat, die strijd met woorden, concepten en argumenten, kan men tegenwoordig een sterke polarisering waarnemen. Dit verbale strijdperk wordt in het artikel 'Christian God-talk while listening to atheists, pluralists and Muslims' door Ted Peters grondig geschetst. Men kan volgens hem voornamelijk een triade waarnemen, die wordt gevormd door de atheïsten, de pluralisten en de moslims.³ Vaak kan men niet spreken van een constructieve discussie, maar eerder van een: "[...] cacophony of voices, each saying something different.", wat leidt tot een *crossfire conversation* (Peters, 2007, 84). Hij wil in zijn artikel deze verschillende posities in kaart brengen en vooral nagaan welke dreigingen zij inhouden voor een christen die zijn stem aangaande bepaalde christelijke geloofspunten wil laten horen in dit vaak harde debat. De oplossing die Peters voor de christenen aanreikt, is voor dit boek van geen belang. Samen met Peters zal ik evenwel de verschillende standpunten aanhalen, maar vooral langer stilstaan bij het atheïsme. Ik ben me eveneens zeer bewust van het feit dat er nog meer 'spelers' op het veld zijn, met andere meningen en visies. Dit deel dient derhalve slechts als voorbereiding op de analyse die later volgt.

"Pluralists respect every religion," dixit Peters (Peters, 2007, 85). Het pluralisme presenteert een zekere houding jegens godsdiensten en religies en legt daarbij vooral de nadruk op een nieuwe relatie met de eigen religieuze traditie en de re-

3 Peters zelf schrijft en spreekt vanuit een christelijk standpunt. Zo blijkt uit de volgende passage: "[...] I would like to assess the threats to a Christian who would like to stand up for certain commitments about God." De meest belangrijke verbintenis die kan aangegaan worden, is volgens hem het christelijke geloof dat God genadig is (Peters, 2007, 85).

ligieuze buren. Pluralisten staan bijzonder afkerig ten aanzien van religieus imperialisme en intolerantie en streven daarentegen naar een vorm van tolerantie en gelijkheid. “Such equality can be affirmed if all will affirm the equal validity of the diverse ways in which God is experienced and worshipped and obeyed.” (Peters, 2007, 85) Sprekend over het pluralisme dienen we echter een duidelijk onderscheid te maken tussen de *descriptieve* en de *prescriptieve* vorm.

De descriptieve vorm beschrijft letterlijk de hedendaagse situatie van religieuze diversiteit. Alan G. Padgett bevestigt Peters’ beschrijving: “Religious pluralism is a sociological fact: there are lots of religions in the world today, and there is a plurality of faiths on our little planet.” (Padgett, 2007, 395) Meer nog: mensen met verschillende geloofsovertuigingen leven en werken samen. Ook Marc Campine ziet in dat binnen eenzelfde administratief gebied een enorme verscheidenheid aan godsdiensten, religies en levensbeschouwingen kunnen voorkomen, wat uiteraard leidt tot een zeer bijzondere situatie van interactie en confrontatie (Campine, 2008, 49–50). Daarnaast is er het prescriptieve pluralisme, dat volgens Peters een ideologie is, gekenmerkt door twee fundamentele principes: ten eerste, op metafysisch vlak: “[...] all religious beliefs are finite perspectives on a single transfinite reality.” (Peters, 2007, 88) Ten tweede wordt op ethisch vlak van alle leden van de verschillende geloofsgemeenschappen gevraagd om de andere als gelijkwaardig te beschouwen, eveneens op basis van het eerder geschetste metafysische fundament (Peters, 2007, 88).

Een groot pleitbezorger voor zo’n vorm van pluralisme is de Engelse religiefilosof John Hick (1922–2012). Religieuze leiders – en bij uitbreiding alle aanhangers van een specifieke traditie – zouden moeten bekeerd worden tot de grondslagen van het pluralisme. Zo schrijft hij:

So the bottomline, I am suggesting, is this: we should live wholeheartedly within our own faith, so long as we find it to be sustaining and a sphere of spiritual growth, but we should freely recognize the equal validity of the other great world faiths for *their* adherents, and we can also be enriched by some of their insights and spiritual practices. We should not see the other religions as rivals or enemies, or look down upon them as inferior, but simply as different human responses to the divine reality, formed in the past within different strands of human history and culture. (Hick, 2001, 6)

Belangrijke vraag blijft echter hoe die ommekeer zich moet voltrekken en hoe men bijvoorbeeld aan een moslim kan duidelijk maken dat Allah evenwaardig is aan Yahweh of sunyata (de leegte) van de zenboeddhisten...?

Daar waar de pluralisten de aanspraken van alle religies respecteren (uitgezonderd de absolutistische, extremistische varianten), respecteert de islam volgens Ted Peters de beweringen van slechts één religie; met name, de eigen bewerin-

gen (Peters, 2007, 85). Daaruit volgt onmiddellijk een ongemakkelijke verhouding van de islam ten opzichte van andere religies en godsdiensten, ten opzichte van de pluralisten, en, uiteraard, ten aanzien van de atheïsten.

Ten opzichte van het christendom is waarschijnlijk de eenheid en uniciteit van God het grootste en moeilijkste twistpunt. "Islam champions the oneness of God." (Peters, 2007, 91) In soera Al-Ichlaas (soera 112:1–5) lezen we inderdaad de volgende bevestiging: "Zeg: 'Allah is de Enige. Allah is zichzelf-genoeg, Eeuwig. Hij verwekte niet, noch werd Hij verwekt. En niemand is Hem in enig opzicht gelijk.'" Het verwijt van de islam aan het adres van het christendom is dat deze laatste in feite een (impliciet) tritheïsme aanhangt, daar de christenen spreken van de Heilige Drievuldigheid (God de Vader, God de Zoon en de Heilige Geest) en derhalve de eenheid en uniciteit van God niet bevestigen. Vanuit het islamitisch standpunt is het duidelijk: een dergelijke driedeling is niet consistent met Gods absolute eenheid: "[...] the strict oneness of God denies all plurality within divinity. This oneness is a simple oneness, in the philosophical sense of simplicity." (Peters, 2007, 92) Soera An-Nisa (soera 4:172) bevestigt:

O, mensen van het Boek, overdrijft in uw godsdienst niet en zegt van Allah niets dan de waarheid. Voorwaar, de Messias, Jezus, zoon van Maria was slechts een boodschapper van Allah [...]. Geloof dus in Allah en Zijn boodschappers en zegt niet: "Drie (in één)." [...] Voorwaar, Allah is de enige God. Het is verre van Zijn heiligheid, dat Hij een zoon zou hebben.

De twee andere monotheïsmen (jodendom, christendom) zijn in de ogen van de islam niet alleen onduidelijk, zij zijn ook onvolledig, omdat de Koran de finale revelatie is die God aan de mensheid heeft geschonken. Zij is dus per definitie de meest volledige en meest ware (ultiem ware) godsdienst. Soera Ali-Imraan (soera 3:4): "Hij heeft u het Boek met de waarheid nedergezonden, vervullende, hetgeen eraan voorafgaat en Hij zond voordien de Torah en het Evangelie als leiding voor het volk en hij heeft de Forqaan geopenbaard."⁴ Vandaar dus de moeilijke verhouding tegenover de twee andere grote monotheïstische wereldgodsdiensten, maar ook ten aanzien van de pluralistische opvatting. Die moeilijke verstandhouding pluralisme versus islam hebben we reeds toegelicht, maar Peters haalt nog een ander argument aan: religieus pluralisme vraagt om een brede variëteit aan geloofssystemen, met elk hun eigen godheid/godheden, te tolereren en zelfs te accepteren. Maar aangezien er geen andere God dan Allah kan zijn, bewerkstelligt die tolerantie in zekere zin: "[...] a form of subjective polytheism." (Peters, 2007, 91) De vraag is, nogmaals, of de islam het pluralisme ooit zal kunnen omarmen en aanvaarden.

4 Forqaan (het onderscheid) is een andere naam van de heilige Qor'aan.

De islam is, net als de joodse en christelijke godsdienst, een monotheïsme. De afstand ten opzichte van het a-theïsme (zonder God) kan dus niet groter zijn. Dit atheïsme is volgens Peters de derde 'gesprekspartner' in het debat; een gesprekspartner die geen enkele bewering, van welke religie dan ook, respecteert. Meer nog: "Of the three contemporary competitors who want to be heard, the most threatening to Christianity is atheism." (Peters, 2007, 85) Maar zoals we nog zullen zien, gaapt er eveneens een diepe kloof tussen de atheïsten en de pluralisten en tussen de atheïsten en *eender welk* monotheïsme. 'Een diepe kloof' is dan in feite nog een understatement; volgens Peters zijn atheïsten ronduit gevaarlijk: "If atheists would simply gather together quietly for non-worship, they would be harmless to others." Maar: "[...] the new breed of atheists is absolutist, fundamentalist, and evangelical in its approach to non-religion." (Peters, 2007, 86) De evangelische atheïsten, zoals zij door hem worden genoemd, willen religie verbannen en in de plaats daarvan een verwetenschappelijkt atheïsme introduceren. De goede boodschap is in deze te begrijpen als een ware kruistocht⁵ tegen oubollige godsdienstige geloven en de komst van een nieuwe vrijheid door rationalisme en wetenschap. Allan G. Padgett reageert in zijn artikel 'On atheism, pluralism and science: a response to Ted Peters' op de claim dat het atheïsme geen enkel respect zou hebben voor de religies. Ik lees zijn reactie vooral als een poging om de soms harde taal van Peters in te dammen en om verdere polemisering tegen te gaan. Doch, Padgetts reactie is nogal lauw: "Atheism does not have to be anti-religious, and coming from a family of atheists myself I know from personal experience that many atheists are simply uninterested in religion – [...]" (Padgett, 2007, 394) Vanuit eigen ervaring is het volgens Padgett daarom *empirically false* dat atheïsten geen enkele religie respecteren (Padgett, 2007, 295). Immers, wat wordt er bedoeld met het woordje 'respect'? Volgens hem gebruikt Peters dit woord zodanig breed dat het alles en niets kan betekenen. Padgett hanteert het derhalve als volgt: "[...] accepting another system of believe as *reasonable* even when one believes parts or even all of it to be false." (Padgett, 2007, 395) Op basis van die invulling acht hij het voor zichzelf bijvoorbeeld mogelijk om het taoïsme te respecteren ook al is hij: "[...] intellectually confident that monotheism of some kind, for example, is a rationally superior religious perspective compared to scientism, polytheism, and pantheism [...]" (Padgett, 2007, 395) Het lijkt me echter een moeilijke spreidstand te zijn, wanneer men enerzijds een geloofssysteem dat verschilt van het eigen geloof als *redelijk* wil aanvaarden en er anderzijds *intellectueel zeker* van is dat de eigen visie *rationeel superieur* is. Hoewel Padgett dus een poging lijkt te ondernemen om de scherpe kantjes van het debat af te vijlen, slaagt hij daar volgens mij niet in met deze vage invulling van 'respect'. Zijn opzet is te dubbelzinnig en te zwak wanneer we het vergelijken met de denkbepelden van sommige

5 Peters gebruikt hier letterlijk het woord *crusade*. Zie Peters, 2007, 87.

hedendaagse atheïsten. Ongetwijfeld is Michel Onfray, die in 2005 zijn *Traité d'athéologie. Physique de la métaphysique* publiceerde, hét speerpunt van een uitgesproken non-conformistisch atheïsme — of, om het in zijn eigen woorden te stellen, een *atheïstisch atheïsme*.

Net als Ted Peters gaat Onfray ervan uit dat de dood van God niet voltrokken is. Volgens Peters is dat een goede zaak: “[...] God is news.” (Peters, 2007, 84) Hoe Onfray daarover denkt laat zich raden: “A l'évidence, l'annonce de la fin de Dieu a été d'autant plus tonitruante qu'elle était fausse...” (Onfray, 2005, 40) Om de dood van God waarlijk hard te maken hebben we bewijzen nodig, zekerheden, aldus Onfray, maar die zijn er simpelweg niet. God is dood noch sterven: “Ni mort ni mourant parce que non mortel.” (Onfray, 2005, 40) En dat valt bijzonder eenvoudig te verklaren: God behoort niet tot het rijk der sterfelijke wezens; hij hoort volgens Onfray thuis tussen mythes en sprookjes — en mythes of sprookjes kunnen niet sterven of weerlegd worden:

Or Dieu relève du bestiaire mythologique, comme des milliers d'autres créatures répertoriées dans des dictionnaires aux innombrables entrées, entre Déméter et Dionysos. Le soupir de la créature opprimée durera autant que la créature opprimée, autant dire toujours... (Onfray, 2005, 41)

God, aldus Onfray, is van menselijke makelij; gefabriceerd om de doodsangst en de angst voor het niets tegen te gaan. God is dus een uitvlucht en een uitvlucht kan niet gedood worden. En dat brengt Onfray tot een niet zo rooskleurige vaststelling: vermits er onder de mensen altijd wel een aantal zal zijn dat die doodsangst niet aankan, zal God altijd blijven rondwaren: “Le dernier dieu disparaîtra avec le dernier des hommes. Et avec lui la crainte, la peur, l'angoisse, ces machines à créer des divinités.” Jammer maar helaas, gaat hij verder: “Nous sommes à des années-lumières d'un tel progrès ontologique.” (Onfray, 2005, 42) Daarmee geeft Onfray onmiddellijk aan zijn eigen radicaal-atheïstische positie te kennen. God behoort namelijk tot een andere ontologische realiteit, een spiritueel rijk, dat desalniettemin een grote — volgens Onfray meer bepaald een zeer nefaste — invloed heeft op de dagelijkse realiteit van de mens. De immanentie, het hiernumaals, wordt beheerst door de transcendentie; het hiernamaals. Vandaar de inzet van zijn antigodsdienstig traktaat: “Une physique de la métaphysique, donc une réelle théorie de l'immanence, une ontologie matérialiste.” (Onfray, 2005, 35) In het debat tussen atheïsten, pluralisten en moslims (zoals geschetst door Ted Peters) staat Onfray dus lijnrecht tegenover het pluralisme en de islam. Beide nemen het bestaan aan van een metafysische realiteit, die het immanente transcendeert. Onfray zweert dit af en pleit voor een volslagen materialistische ontologie. Maar zoals hij zelf toegeeft, zijn we nog lichtjaren verwijderd van zo'n ontologische sprong voorwaarts. Alhoewel onze tijd aandoet als een post-christelijk — of, bij uitbreiding, posttheïstisch — tijdperk, gaat Onfray uit van

het tegendeel: “L’époque semble athée, mais seulement aux yeux des chrétiens ou des croyants.” (Onfray, 2005, 73). “En revanche,” zo gaat hij verder, “elle demeure chrétienne, et beaucoup plus qu’il n’y paraît.” (Onfray, 2005, 76). Onze tijd is nog steeds doordrongen van een joods-christelijke epistèmè. Dat laatste is een term die hij ontleent aan het oeuvre van Michel Foucault en waarmee bedoeld wordt op: “[Un] dispositif invisible mais efficace de discours, de vision des choses et du monde, de représentation du réel, qui verrouillent, cristallisent et durcissent une époque sur des représentations figées.” (Onfray, 2005, 80) Hoe dat in zijn werk gaat en wat hij daarmee bedoelt, kan Onfray het best illustreren aan de hand van een voorbeeld (Onfray, 2005, 80–82), in casu, de manier waarop de (westerse) mens zijn lichamelijke bekijkt en beleeft. Ons vlees is christelijk en ons lichaam wordt bekeken door een platonisch-christelijke bril: een verheven, immateriële ziel versus een vuig lichaam, dat op zichzelf reeds gehiërarchiseerd is – onder en boven de gordel; vulgaire geslachtsdelen en nobel hart, verheven verstand. Dit heeft dan weer een grote invloed op de manier waarop we ziekte en gezondheid, pijn en lijden zullen beschouwen en op de manier waarop we ziekte, pijn en lijden zullen verhelpen of genezen:

De sorte que la chirurgie ou la pharmacologie, la médecine allopathique et les soins palliatifs, la gynécologie et la thanatologie, l’urgentisme et l’oncologie, la psychiatrie et la clinique subissent la loi judéo-chrétienne sans visibilité particulièrement nette des symptômes de cette contamination ontologique. (Onfray, 2005, 81)

Hij refereert in deze onder andere aan het *Handvest van de werkers in de gezondheidszorg* van het Vaticaan, dat transgenetica, therapeutisch klonen, euthanasie en dergelijke scherp veroordeelt, op basis van een ethiek, afgeleid uit een niet-materialistische ontologie. Zorgverleners zijn er zich vaak niet bewust van dat hun handelen onzichtbaar geïndoctrineerd is door die joods-christelijke epistèmè. Het atheïsme heeft onder andere tot taak dit te ontmaskeren en bloot te leggen.

De inspiratie voor een volwassen en degelijk atheïsme vindt Onfray bij de zogenaamde *Ultras des Lumières*, grote, maar helaas in vergetelheid geraakte denkers uit de periode van de Verlichting.

Atheïsme is een historisch gekleurde term. Vaak sloeg het op mensen die de gevestigde goden of godsdienst in twijfel trokken (of misschien zelfs verworpen) maar daarom niet per se zonder een god leefden. Epicurus werd beschuldigd van atheïsme, maar hij noch zijn latere volgelingen ontkenden het bestaan van de goden. Spinoza, een pantheïst en dus geen atheïst, kende gelijkaardige problemen. Maar in feite was zijn enige misstap: “[...] défaut d’orthodoxie juive.” dixit Onfray (Onfray, 2005, 54). Op 27 juli 1656 werd hem de toegang tot de synagoge ontzegd en werd hij geëxcommuniceerd op beschuldiging van kette-

rij. Dit leidt Onfray tot de volgende gedachte: “[...] l’athée, avant de qualifier le négateur de Dieu, sert à poursuivre et condamner la pensée de l’individu affranchi, [...]” (Onfray, 2005, 55)

Waar en wanneer vinden we dan een (eerste) échte atheïst? Iemand die onverdrot en ondubbelzinnig het niet-bestaan van God bevestigt en uitroept? Volgens Onfray is het wachten op Jean Meslier (1664–1729), de priester van Etrépigny, een ontegenwoordig klein dorpje in de Ardennen. Deze held van het atheïsme laat na zijn dood een geschrift achter – dat thans bekend staat als *het Testament* – waarin:

[...] il conchie l’Eglise, la Religion, Jésus, Dieu, mais aussi l’aristocratie, la Monarchie, l’Ancien Régime, il dénonce avec une violence sans nom l’injustice sociale, la pensée idéaliste, la morale chrétienne doloriste et professe en même temps un communalisme anarchiste, une authentique et inaugurale philosophie matérialiste et un athéisme hédoniste d’une étonnante modernité. (Onfray, 2005, 59)

Het zijn zulke denkers met wie Onfray zich identificeert: Jean Meslier, Sylvain Maréchal, Paul Henry Thiry baron d’Holbach, maar ook met latere figuren als Ludwig Feuerbach en Friedrich Nietzsche. De stelling die hij daarna inneemt, is bijzonder scherp en kan als archetype dienen van wat Ted Peters een *crossfire conversation* noemt. Daar waar de laatstgenoemde de dialoog nog wenst aan te gaan, zal Onfray een zeer duidelijke lijn trekken. De les die hij naar eigen zeggen van Nietzsche heeft geleerd is: tussen de drie monotheïsmen kunnen we niet willen kiezen (Onfray, 2005, 66). Daarmee verzet hij zich tegen de eigenaardige tweedeling die ontstaan is in het denken en het discours van velen, na de aanslagen op de WTC-torens van 11 september 2001: kiezen tegen de islam is kiezen voor het judeo-christianisme. Niets is echter minder waar:

[...] non pas judéo-christianisme occidental, progressiste, éclairé, démocratique contre islam oriental, passéiste, obscurantiste, mais monotheïsmes d’hier contre athéisme de demain. Non pas Bush contre Ben Laden, mais Moïse, Jésus, Mahomet et leurs religions du Livre contre le baron d’Holbach, Ludwig Feuerbach, Friedrich Nietzsche et leurs formules philosophiques de déconstruction radicales des mythes et fictions. (Onfray, 2005, 70–71)

Deze visie maakt van Onfray natuurlijk een zeer moeilijke, zo niet onmogelijke partner in de dialoog. Van respect is hier weinig sprake; zeker niet in de zin die Padgett eraan gaf. Voor Onfray is het onmogelijk om religieuze en godsdienstige geloofssystemen als redelijk te beschouwen. Het meest toegeeflijke wordt hij in de volgende passage: “Tant que la religion reste une affaire entre soi et soi,

après tout, il s'agit seulement de névroses, psychoses et autres affaires privées. On a les perversions qu'on peut, tant qu'elles ne mettent pas en danger ou en péril la vie d'autrui." (Onfray, 2005, 29) De drie monotheïstische godsdiensten zijn dus alle in hetzelfde bedje ziek en moeten gedeconstrueerd worden om die ziekte tot in de kern aan te pakken. Ondanks het hoge polemische gehalte van deze passages is de presentatie van Onfray niet geheel onbruikbaar. Vanuit zijn eigen christelijke visie poneerde Peters de islam als een mogelijk probleem (een uitdaging) voor het christelijke geloof en dus als partner in een dialoog (of pluriloog). Maar gezien het feit dat de drie grote monotheïsmen slechts varianten zijn op een gemeenschappelijk thema, lijkt het mij billijker deze drie monotheïsmen – vanzelfsprekend met het in acht nemen van hun specifieke culturele verschillen – als één blok te beschouwen. Dat is in feite ook wat Onfray doet en daarom, geruggesteund door zijn geliefkoosde ultraverlichte denkers, zijn *atheologisch programma* opstelt: "[...] la contre-allée de la théologie, le chemin qui remonte en amont le discours sur Dieu pour en examiner les mécanismes de plus près afin de découvrir l'envers du décor d'un théâtre planétaire saturé de monothéismes." (Onfray, 2005, 34)

Volgens Ted Peters nu is er een verborgen verband tussen de pluralisten en de atheïsten (Peters, 2007, 90). De pluralisten zetten zich, net als de atheïsten, af tegen absolutisme en fundamentalisme. "On the surface, atheists and pluralists appear to be polar opposites. But when the dust settles, they both hold the same disrespect toward specific claims of each specific religious tradition." (Peters, 2007, 90) Deze redenering vind ik nogal kort door de bocht. Het is inderdaad waar dat pluralisten en atheïsten een gedeelde afkeer hebben van geweld en religieus extremisme, maar het is even duidelijk dat beiden wel degelijk van elkaar verschillen in hun metafysische en ontologische aannames én in hun ethische houding ten opzichte van de verschillende godsdiensten. Een pluralist als John Hick gaat nog steeds uit van het bestaan van een ultieme en transcendente realiteit en beschouwt elke godsdienst als een specifieke vertaling van de verhouding tot en interpretatie van die realiteit. Voor Onfray is zulks evenzeer een achterwereld. Hick toont zeker en vast respect voor de verschillende religieuze systemen, die allemaal gelijkwaardig zijn. Ook Onfray scheert ze over dezelfde kam, maar dan in negatieve zin en zonder al te veel respect. Te veel tolerantie en gelijkschakeling van de religies en de godsdiensten zal volgens hem ook leiden tot een valse lekenstaat, waarin 'godsdienstig denken' en wetenschappelijk denken naast elkaar kunnen staan als gelijkwaardige alternatieven. Zulke neutraliteit en zulk relativisme is een luxe die we ons niet meer kunnen permitteren, beweert hij:

A l'heure où se profile un ultime combat [...] pour défendre les valeurs des Lumières contre les propositions magiques, il faut promouvoir une laïcité post-chrétienne, à savoir athée, militante et radicalement opposée à tout

choix de société entre le judéo-christianisme occidental et l'islam qui le combat. Ni la Bible, ni le Coran. (Onfray, 2005, 281)

Van een toenadering van het atheïstisch atheïsme van Onfray en het pluralistische denken van een John Hick te spreken, lijkt me dus ietwat overmoedig.

De discipelen van het nieuwe atheïsme

De kritische filosofie van de religie kan dus bijzonder scherp worden. Wat Peters eerder omschreef als het evangelisch atheïsme, slaat in feite op een nouvelle vague van het atheïsme vanuit Angelsaksische hoek. Het slaat op een verzameling van atheïstische bestsellers. Men notere bijvoorbeeld *The End of Faith. Religion, Terror and the Future of Reason* (2004) en *Letter to a Christian Nation* (2006) van Sam Harris; *The God Delusion* van Richard Dawkins (2006); *Breaking the Spell. Religion as a Natural Phenomenon* (2006) van Daniel C. Dennett en ten slotte het bijzonder polemische werk *god is not Great. How Religion Poisons Everything*⁶ uit 2007 van de hand van Christopher Hitchens. De nieuwe atheïsten krijgen voldoende weerwoord van auteurs als John F. Haught (*Deeper than Darwin. The prospect of religion in the age of evolution* (2004); *Is nature enough? Meaning and truth in the age of science* (2006) en recenter nog *God and the new atheism. A critical response to Dawkins, Harris and Hitchens* (2008)) en Alister McGrath (*The Dawkins delusion? Atheist fundamentalism and the denial of the divine* uit 2007). Ook zij schuwen de harde woorden niet en dragen hun steentje bij aan de *crossfire conversation*. Zo publiceerde Haught een artikel met de titel 'Amateur atheists. Why the new atheism isn't serious' waarin hij de eerder opgesomde nieuwe atheïsten beschouwt als een stelletje amateur-filosofen en hun ideeën bestempelt als *tame stuff* (Haught, 2008, 22). In het bijzonder ergert hij zich aan de oppervlakkigheid en zelfs de oubolligheid van deze amateur-atheïsten. Hij vindt hun ideeën zelfs zo waardeloos dat hij ze weigerde op te nemen in zijn cursus over 'The problem of God':

My fellow instructors and I were convinced that our students should be exposed to the most erudite of the unbelievers. Our rationale was that any mature commitment that intelligent young people might make to a religious faith should be critically tested by the very best opponents. The recent books by Richard Dawkins, Sam Harris and Christopher Hitchens would have never made the required-reading list. (Haught, 2008, 22)

Feuerbach, Marx, Freud, Nietzsche, Sartre en Camus daarentegen vormen pas échte uitdagingen voor het denken. Problematisch volgens Haught is vooral het

6 Ik neem Hitchens' spelling letterlijk over.

feit dat een Dawkins bijvoorbeeld uitgaat van een sciëntisme en de idee dat wetenschap de kwestie rond het bestaan van God kan oplossen. Dat sciëntisme is volgens Haught een *self-contradictory* systeem. Immers, men mag niet vertrouwen op geloof om iets aan te nemen; nochtans is het sciëntisme daar zelf schuldig aan: “There is no set of tangible experiments or visible demonstrations that could ever scientifically prove the statement to be true.” (Haught, 2008, 22) Bovendien gaan de nieuwe atheïsten uit van een zekere gemakzucht: op het moment dat het atheïsme wint en religie volledig verwijderd is, kunnen we gewoon doorgaan met ons leven. De vraag is natuurlijk: hoe kan het atheïsme wereldwijd aanslaan en religie vervangen? Ik verwijs hier naar Onfray die wel degelijk inziet dat zolang er mensen zijn, er ook religie en godsdienst zal zijn. Bovendien, dixit Haught, worden de volle consequenties van een volslagen atheïsme niet volledig doordacht. Alsof het niets aan een mensenleven zou veranderen wanneer men God annuleert. De oude atheïsten, bijvoorbeeld Nietzsche en Sartre, zagen in dat het atheïsme omarmen zwaar en lastig is. Ontegensprekelijk verwijst Haught hier onder andere naar de beroemde passage ‘der tolle Mensch’ uit het derde boek van Nietzsches *Die fröhliche Wissenschaft*, alwaar de dolle mens zich realiseert wat de gevolgen van de deïcide zijn:

Wie vermochten wir uns das Meer auszutrinken? Wer gab uns den Schwamm, um den ganzen Horizont wegzuwischen? Was taten wir, als wir diese Erde von ihrer Sonne losketteten? Wohin bewegt sie sich nun? Wohin bewegen wir uns? Fort von allen Sonnen? Stürzen wir nicht forwährend? Und rückwärts, seitwärts, vorwärts, nach allen Seiten? Gibt es noch ein Oben und ein Unten? Irren wir nicht wie durch ein unendliches Nichts? (Nietzsche, 1980, 127)

Eens de restricties, dogma's en onwaarheden, opgelegd door de godsdiensten zijn weggevaagd en hun sluitstuk, God, verdwenen is, verdwijnt ook de ultieme zingevingshorizon, het ijkpunt, de richtlijn. En wie kan dat aan, zonder op surrogaten terug te vallen? “Ist nicht die Grösse dieser Tat zu gross für uns?” vraagt Nietzsche zich daarom af (Nietzsche, 1980, 127). De nieuwe atheïsten liggen van die vraag niet wakker volgens Haught. Nadat de monotheïsmen finaal verdwenen zijn, blijft alles zoals tevoren. Dezelfde waarden en normen (bijvoorbeeld altruïsme), maar dan zonder enige referentie aan goddelijke geboden (Haught, 2008, 24–25). Dit soort atheïsme zou volgens Haught Nietzsche en Camus of Sartre doen walgen. Het is softcore en niet-consistent:

If you are going to be an atheist, the most rugged version of godlessness demands complete consistency. Go all the way and think the business of atheism through to the bitter end. This means that before you get too comfortable with the godless world you longed for, you will be required by the

logic of any consistent skepticism to pass through the disorienting wilderness of nihilism. (Haught, 2008, 26)

Maar volgens hem ontgaat dit alles de nieuwe atheïsten volledig – ergo: te zacht, te oppervlakkig en amateuristisch.

Gregory R. Peterson laat in ‘Why the new atheism shouldn’t be (completely) dismissed’ een iets genuanceerder geluid horen (zoals de titel dat reeds suggereert). Ook hij merkt vooreerst op dat de werken van Dawkins, Dennett en Harris vaak even sterk voorzien zijn van retoriek en polemieken dan van diepgaande argumenten en laat zich daarbij (ook niet vreemd van enig sarcasme) het volgende ontvallen: “To read the recent works on the evil of religion [...] is to expose oneself to heavy doses of hyperbole, sarcasm and outrage, sometimes all in the same paragraph.” (Peterson, 2007, 803) Hij onderscheidt minstens drie centrale thema’s in het nieuw-atheïstische oeuvre (Peterson, 2007, 804–805). Daarmee kan de opvatting van Haught – over het zogenaamde amateurisme van de nieuwe atheïsten – toch genuanceerd worden. Peterson meent immers het volgende:

For most religion-and-science scholars, the likely action will be to read the reviews, perhaps listen to an interview or two on public radio, and then go on with one’s life and research, secure in the knowledge that much of what these books contain is not sophisticated enough to bother with. (Peterson, 2007, 803)

Maar het volledig links laten liggen van die werken beschouwt hij als een fout. Volgens hem spelen de boeken in op een gevoel van onvrede met religieus fundamentalisme (christelijk én islamitisch), vooral na de aanslagen van 11 september 2001. Eerst en vooral is er het topic van het religieuze geweld. Het kan onmogelijk worden ontkend dat dagelijks gevallen van religieus geïnspireerd geweld de wereld verontrusten. Theologen zowel als filosofen en critici van de religie moeten de vragen die daardoor worden uitgelokt niet ontwijken. Is ‘religieus geweld’ verschillend van geweld tout court? Waarom zijn sommige individuen zo vatbaar voor haatoproepen? Is geweld inherent aan elke religieuze traditie? Een tweede onderwerp is het gebruik van evolutionaire en cognitieve wetenschappen om dat religieus geweld – en religie in het algemeen – te verklaren. Zo publiceerde Sam Harris, samen met Sameer A. Sheth en Mark S. Cohen een artikel in *Annals of neurology*, onder de titel ‘Functional neuroimaging of belief, disbelief and uncertainty’, waarin de auteurs trachten te differentiëren tussen geloof, ongeloof en onzekerheid op het niveau van de hersenfuncties en het hersenonderzoek. Hoewel Peterson de analyses van een Dawkins of Dennett niet (volledig) volgt, stellen zij door hun cognitieve benaderingen wel een interessante vraag, namelijk: waarom is er überhaupt zoets als religie? “Despite

their many faults, I would suggest that Dawkins and Dennett are right that there is a scientific side to the story, even though their intuitions on the completeness of that story are misguided.” (Peterson, 2007, 805) Ten slotte wordt er in het nieuwe atheïsme de aloude vraag gesteld naar de relatie tussen religie en moraliteit. Met andere woorden, is de godsontkenner – de ontkenner van de hoogste morele wetgever – dan ook noodzakelijkerwijze een immoreel persoon? Deze discussie is reeds eeuwenoud. Onder andere Pierre Bayle verdedigde in de zeventiende eeuw reeds de stelling dat atheïsme en immoralisme niet noodzakelijk met elkaar verbonden zijn.⁷ Peterson meent echter dat de nieuwe lichtung atheïsten deze misvatting willen tegengaan door extreme overcompensatie: niet alleen menen zij dat atheïsten moreel verantwoorde personen zijn, maar dat: “[...] a morality based on atheism is superior to one based on theistic religion.” (Peterson, 2007, 805) Desalniettemin is dit een legitieme vraag, die weliswaar zou moeten worden ontkoppeld van de claim op superioriteit. Wetenschappers kunnen de evolutie van het altruïsme bestuderen. Men kan zich ook de vraag stellen hoe en op welk punt naturalistische en supranaturalistische morele kaders van elkaar verschillen. Om deze drie redenen mag het nieuwe atheïsme niet achteloos gepasseerd worden. Hoewel de retoriek volgens Peterson soms academisch onaanvaardbaar is, toch ziet hij een interessante discussie en zelfs hoop op een “[...] more fruitful dialogue.” (Peterson, 2007, 805)

Verlichting en pragmatisme – over ‘reflective transcendence’

Tot op dit punt is er dus nog helemaal niets gezegd over de atheïstische religiositeit. De kruisvuurgesprekken tussen de verschillende deelnemers aan het religiedebat lijken dit in feite niet echt toe te staan. Het is inderdaad betreurenswaardig dat door de toenemende agressiviteit van bepaalde godsdienstige kampen en als antwoord daarop de vaak vurige fulminaties van de atheïsten, het onderzoek aan sereniteit verliest en dreigt te verzanden in ongenueanceerde zwart-witredeneringen. De lezer zal het mij vergeven indien ik vooralsnog weiger mee te gaan in deze polemieken. Immers, wat dan te denken van de volgende uitspraak: “Niet-theïstische spiritualiteit is mogelijk, omdat transcenderen zonder bovennatuur, zonder Transcendentie mogelijk is.” (Apostel, 1998, 29) Louter op basis van wat Onfray poneert, is deze uitspraak geen knip voor de neus waard. Als Hitchens beweert dat religie alles vergiftigt, wat moeten we dan maken van Apostels uitgangspunt dat hij (Apostel) elke klassieke religieuze leer

⁷ Zie bijvoorbeeld de ‘Erste Klarstellung’ in *Historisches und kritisches Wörterbuch*: “Wer sich über meine Behauptung, es habe Atheisten und Epikureer gegeben, die den Großteil der Götzendienner an Sittlichkeit übertrafen, empört hat, wird gebeten, sämtliche Bemerkungen, die ich jetzt vortragen werde, gut zu erwägen.” (Bayle, 2003, 571)

verwerpt en toch, als atheïst, het religieuze leven aanvaardt en ervaart (Apostel, 1998, 45)? Apostel heeft deze problematiek destijds zelf ook goed aangevoeld – getuige daarvan dit citaat:

De ‘gewone’ atheïst zal die ervaringen [de religieuze ervaringen] afdoen als vormen van illusie, autosuggestie, zelfhypnose, waardoor het wereldbeeld egocentrisch en narcistisch wordt vervalst. Voor zover ze niet theologisch orthodox zijn, zal de ‘gewone’ religieuze mens er oneigenlijke, pathologische of hysterische vormen van parareligie in zien. Wie atheïsme en religie samen ziet, moet zich dus op twee fronten verdedigen. (Apostel, 1998, 101)

Er lijkt tegenwoordig nog maar weinig veranderd te zijn. Indien ik me zonder kritische afstandelijkheid in het kruisvuurgesprek zou gooien, dan lijkt het samengaan van atheïsme en religie op het eerste gezicht onmogelijk; indien ik zou meegaan in het ongenuanceerde kruisvuurdebat, moet ik de stellingen van Apostel a priori als zinledig beschouwen. Negeer ik dan eveneens het in 2006 gepubliceerde *L'esprit de l'athéisme. Introduction à une spiritualité sans Dieu* van André Comte-Sponville, evenals Paul Schrevers' *Een kreet van geluk in de woestijn. Over de religieuze gevoelens van een kerkelijk ongelovige* uit 2007. En wat met het zeer recente *De kunst buiten het zelfde treden. Naar een spiritueel atheïsme* (Coe-ne, 2008) of de al ietwat oudere publicaties van Pierre Lance, *Le spiritualisme athée* (1966) en Jean Claude Bologne *Le mysticisme athée* (1995)? Zijn deze publicaties allemaal uitingen van – om het in Apostels woorden te herformuleren – oneigenlijke en pathologische vormen van parareligie? Illusies van ‘politiek incorrecte’ atheïsten?

Het wordt dus tijd om in deze kwestie een lijn te trekken, vanuit een uitgangspunt dat wars is van alle dogmatismen en geen enkele kant kiest in die ongenuanceerde debatten. In een vrij recente publicatie, getiteld *Enlightenment and pragmatism* tracht Hilary Putnam een houding te verwoorden die in deze kwestie bijzonder handig kan zijn. Hij benoemt deze houding als *reflective transcendence*, wat neerkomt op: “[...] standing back from conventional opinions, on the one hand, and the authority of Revelation (i.e., of literally and uncritically accepted religious texts or myths) on the other and asking ‘Why?’.” (Putnam, 2001, 13) Alhoewel hij die *reflective transcendence* beschouwt als de basale grondslag van de westerse filosofie als zodanig, komt zij volgens hem via bepaalde auteurs en in bepaalde tijdsgewrichten explicietier tot uiting. Eerst en vooral via Plato, of beter gezegd, in de attitude van Socrates.

In de dialoog *Euthyphro* (over de vroomheid) vindt hij daarvan een goed voorbeeld. Kort samengevat komt het in die dialoog op het volgende neer: Socrates en Euthyphro ontmoeten elkaar nabij de Koningshal, op de markt in Athene, waar rechtszaken betreffende godsdienst en cultus werden bepleit. Socrates moet aldaar een rechtszaak bijwonen waarin hij de beklagde is; ene Meletus

beschuldigde hem immers van ‘bederving van de jeugd’ (Plato, 1999, 327). Euthyphro verbaast zich over die aanklacht en hoopt op een goede afloop voor Socrates. Die goede afloop wenst hij ook zichzelf toe in zijn eigen rechtszaak. In die zaak is hij echter de aanklager die niemand minder dan zijn eigen vader van doodslag beschuldigt (Plato, 1999, 329). Een typisch socratische reactie volgt: “De meeste mensen weten vast niet waar daar het recht ligt. En het is niet aan de eerste de beste gegeven, denk ik, om in zo’n zaak correct te handelen. Daarvoor moet men zeker al een heel eind op de weg van de wijsheid zijn gevorderd.” (Plato, 1999, 329–330) Een zelfgenoegzame Euthyphro bevestigt voor zichzelf die vordering. Volgens hem draait het allemaal om vroomheid en onvroomheid en gegeven de context van de doodslag is het volgens Euthyphro – die naar eigen zeggen een nauwkeurige kennis over de vroomheid bezit – niet meer dan correct om zelfs tegen zijn bloedeigen vader te pleiten (Plato, 1999, 330–331). Socrates vraagt daarom onmiddellijk naar Euthyphro’s definitie van wat vroom en wat zondig is. Euthyphro zal zich beroepen op mythologische verhalen: zo heeft Zeus ook ooit diens eigen vader Kronos in de boeien geslagen, omdat hij zijn eigen kinderen had verslonden. Als Zeus, die door de mensen toch beschouwd wordt als de meest volmaakte, meest rechtvaardige en meest wijze der goden zo’n handeling verricht, dan moet ook Euthyphro’s gelijkaardige handeling ten opzichte van zijn vader rechtvaardig, vroom en wijs zijn (Plato, 1999, 332–333). Maar Socrates hecht weinig of geen geloof aan zulke verhalen (dat was net de achterliggende reden van zijn rechtszaak) over goden en hun twisten. In een poging zijn visie kracht bij te zetten beweert Euthyphro dat hij nog veel meer voorbeelden van gelijkaardige gevallen kan aanhalen. Maar zo’n opsomming van vrome en onvrome daden zal weinig zoden aan de dijk brengen, want Socrates vraagt naar de *essentie* van de vroomheid, niet naar particuliere voorbeelden (Plato, 1999, 333–334). In de dialoog die zich verder ontspint is Euthyphro ervan overtuigd dat: “[...] vroom is, wat de goden dierbaar is; wat hen niet dierbaar is, is zondig.” (Plato, 1999, 334) Socrates plaatst heel wat kanttekeningen bij deze redenering, maar het hart van de discussie – zoals ook Putnam opmerkt – ligt bij de listige vraag die door Socrates geopperd wordt (maar tevens onbeantwoord blijft): “[...] wordt het vrome door die goden bemind omdat het vroom is, of is het vroom omdat het door hen bemind wordt?” (Plato, 1999, 338–339)

Volgens Putnam is dit *reflective transcendence* in volle werking: een opsomming geven van handelingen die door conventie als vroom of zondig worden beschouwd (inclusief een verwijzing naar het goddelijke voorbeeld) is geen afdoende antwoord op de vraag naar de essentie van het vrome of het onvrome. Deze wijsgerige attitude, die door Socrates reeds wordt gehanteerd, combineert een zoektocht naar rechtvaardigheid enerzijds én een zoektocht naar kritisch denken anderzijds.

Of course, Euthyphro, in his own way, seeks justice; indeed, he is convinced that no one knows better than himself what the demands of justice are. What Euthyphro fails to appreciate is the need to connect the aspiration to justice with the practice of critical and independent thinking, without which the search for justice can so easily become – as it indeed does in Euthyphro’s case – a cover for fanaticism. (Putnam, 2001, 13)

Het is frappant maar we kunnen de attitude die hier door Socrates aan de dag wordt gelegd, ook toepassen op het reeds geschetste religiedebat: immers, wanneer Onfray zich inlaat met het opsommen van een hele reeks atheïsten (Meslier, d’Holbach, Maréchal...) en hun daden en geschriften, kunnen we ons afvragen of dit nu in essentie hét atheïsme is en dé kritiek op dé religiositeit. Zoals ik reeds vermeldde, zou Apostels uitspraak over de transcendentie binnen de immanentie dan a priori verkeerd en te verwerpen zijn. Eveneens is dit van toepassing op Haught: via het opsommen van een lijstje ‘grote atheïsten’ maakt hij van de nieuwe atheïsten lichtvoetige amateurs. Maar is dat werkelijk zo? In beide gevallen is er misschien meer sprake van polemieken dan van ware *reflective transcendence*.

In de periode van de Verlichting, grosso modo de zeventiende en de achttiende eeuw, ziet Putnam de *reflective transcendence* opnieuw volop aan het werk. Deze periode vertoont opvallende parallellen met wat hij noemt de ‘platonische Verlichting’: “[...] the same aspiration to reflective transcendence, the same willingness to criticize conventional beliefs and institutions, and to propose radical reforms.” (Putnam, 2001, 15) De opkomst van de nieuwe wetenschappen (Newton) zorgde voor het aanwakkeren van de kritische houding ten overstaan van conventionele overtuigingen en de invloed van het natuurrecht en de sociale contracttheorieën ondersteunden de vraag naar sociale en maatschappelijke hervormingen. De overeenkomsten zijn volgens Putnam duidelijk:

The similarities between the Platonic enlightenment and the seventeenth and eighteenth century Enlightenment extend farther: there is the same enthusiasm for the new science (in Plato’s case, enthusiasts for Euclidean geometry) and there is the same refusal to allow questions of ethics and political philosophy to be decided by an appeal to religious texts and/or myths. (Putnam, 2001, 17)

Een volgende periode van Verlichting, een periode die nog dient volbracht te worden, ziet Putnam in het ontstaan en de opkomst van het pragmatisme. Hij spreekt dan ook van de ‘derde’ Verlichting oftewel *the pragmatist enlightenment* (Putnam, 2001, 17). Ook deze Verlichting promoot de *reflective transcendence* en toont zich een nonconformistische boodschapper van radicale hervormingen. In de figuur van John Dewey ziet Putnam een exponent van

deze attitude⁸; daar hij een *criticism of criticisms* uitdraagt. Daarmee doelt hij op een *reflective transcendence* in het kwadraat: ten eerste de kritiek van gevestigde waarden en heersende ideeën, maar eveneens de kritiek van *de manier* van het bekritisieren van die waarden en ideeën (Putnam, 2001, 17–18). Desalniettemin zijn er ook verschillen: de politieke ideeën van het pragmatisme zijn niet gelijk aan die van de Verlichting. Bovendien zullen vele pragmatisten ook de ‘Rede’, die zo belangrijk is bij Plato en bij vele verlichtingsdenkers – de Rede die vastgekoppeld wordt aan het kritische denken – anders benaderen, omschrijven en invullen. Daar waar die Rede in de traditionele zin beschouwd werd als een menselijke faculteit om tot onveranderlijke waarheden te komen, maakt Dewey gewag van ‘intelligentie’ en haar toepassing op problemen. Die zal niet meer leiden tot een set van onveranderlijke waarheden, want, dixit Putnam: “Pragmatism in general (and not only Deweyan pragmatism) is characterized by being simultaneously *fallibilist* and *anti-skeptical* [...]” (Putnam, 2001, 20)

Putnam maakt duidelijk dat er een overeenkomst bestaat tussen de Verlichting (in enge, historische zin) en het recente pragmatisme. Die overeenkomst slaat op een zekere attitude en kritische houding:

[...] the act of standing back from conventional beliefs, received opinions, and even received practices, and asking a penetrating: “Why should we accept this as right?” At certain crucial moments in history, the result is a profound reevaluation of our ways of thinking, which we may call “enlightenment”. (Putnam, 2001, 31)

Putnam is niet de enige die deze verbanden opmerkt. Ook Robert B. Brandom spreekt in zijn artikel uit 2004 ‘The pragmatist Enlightenment (and its problematic semantics)’ over het pragmatisme als een tweede Verlichting (Brandom gaat, in tegenstelling tot Putnam, niet in op Plato of Socrates’ attitude). De overeenkomsten tussen de ideeën van Brandom en Putnam aangaande pragmatisme en de Verlichting zijn bijzonder frappant.⁹ Net als Putnam meent Brandom dat voor de pragmatisten de rede even belangrijk is als voor *les philosophes* uit de zeventiende en achttiende eeuw. Die rede is in beide gevallen geschoeid op de leest van de wetenschappen. Het verschil ligt hem echter in het wetenschappelijke paradigma: in de zeventiende en achttiende eeuw was dit duidelijk newtoniaans geïnspireerd, wat voor de pragmatisten niet meer zal gelden. Daarom zullen zij dus een andere invulling van ‘de rede’ hebben:

For the original Enlightenment, explaining a phenomenon (occurrence,

8 Zoals we nog zullen zien mogen we William James in deze kwestie evenmin onderschatten. Zowel qua *reflective transcendence*, als qua sociale hervormingen (zijn anarchisme).

9 Brandom verwijst in zijn artikel echter niet naar Hilary Putnams Spinoza-lectures.

state of affairs, process) is showing why what *actually* happened *had* to happen that way, why what is actual is (at least conditionally) *necessary*. By contrast, for the new pragmatist enlightenment, it is possible to explain what remains, and is acknowledged as, *contingent*. Understanding whose paradigm is Newton's physics consists of universal, necessary, eternal principles, expressed in the abstract, impersonal language of pure mathematics. Understanding whose paradigm is Darwin's biology is a concrete, situated narrative of local, contingent, mutable practical reciprocal accommodations of particular creatures and habitats. (Brandom, 2004, 2)

We zullen later nog zien hoe belangrijk dat darwinistische paradigma is voor William James.

Net als Putnam komt Brandom tot de conclusie dat het pragmatisme een ontologisch fallibilisme is (ook wel mutabilisme genoemd). Een wet zien de pragmatisten slechts als statistisch, ergo, verandering is en blijft mogelijk. De pragmatisten, aldus Brandom, zijn naturalisten:

[...] but they saw themselves confronting a new sort of nature, a nature that is fluid, stochastic, with regularities the statistical product of many particular contingent interactions between things and their everchanging environments, hence emergent and potentially evanescent, floating statistically on a sea of chaos. (Brandom, 2004, 3)

De auteur somt nog meerdere overeenkomsten en verschillen op (hij betreft er tevens nog de Romantiek bij) maar dit in detail verder weergeven, zou ons te ver leiden. Wat echter wel van belang is, is dat ook Brandom de attitude die door Hilary Putnam werd omschreven als *reflective transcendence* duidelijk waarneemt:

[...] the pragmatists always thought of themselves as offering friendly amendments in support of the basic philosophical mission of *rethinking inherited ideas of rationality, understanding, agency, and self, in the light of the very best contemporary scientific understanding of the natural world*. (Brandom, 2004, 6. Mijn cursivering.)

In feite ziet Apostel deze basale attitude reeds duidelijk tot uiting komen in Immanuel Kants opstel *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*

Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Selbstverschuldet ist diese

Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht am Mangel des Verstandes, sondern der Entschliessung und des Mutes liegt, sich seiner ohne Leitung eines anderen zu bedienen. (Kant, 1977, 53 en Apostel, 1993, 171–172)

Daarmee heeft Kant het beroemde *sapere aude*, het ‘durf te weten’ of het ‘heb de moed u van uw eigen verstand te bedienen’ tot lijfspreuk en slagzin van de Verlichting (in nauwe historische zin), maar ook tot leidmotief van de *reflective transcendence* (de Verlichting in brede zin, als attitude) gemaakt. Het spreekt vanzelf dat in deze context dogmatische ideeën van de Kerk – en de georganiseerde godsdiensten in het algemeen – deze denkwijze tegengaan en wanneer Onfray zich van zijn eigen verstand bedient om die ideeën aan de kaak te stellen door middel van zijn atheologie, is hij dus volledig in zijn recht. Maar veel minder vanzelfsprekend is het kritiekloos overnemen van zijn visie en zijn argumenten. Ik deel persoonlijk in Onfrays atheïsme, maar het zou me niet meer dan een onmondige apostel maken indien ik zijn ideeën zonder meer zou overnemen; zeker niet wanneer er andere meningen circuleren. Zouden we a priori het onfrayaanse gedachtegoed dat atheïsme en transcendentie niet kunnen samengaan overnemen, dan zondigen we tegen deze regel van de kritische afstand. Daarom volg ik eerder Kant, wanneer hij het volgende stelt:

Ich sage: das ist ganz unmöglich. [...] Ein Zeitalter kann sich nicht verbünden und darauf verschwören, das folgende in einen Zustand, darin es ihm unmöglich werden muss, seine (vornehmlich so sehr angelegentliche) Erkenntnisse zu erweitern, von Irrtümern zu reinigen und überhaupt in der Aufklärung weiter zu schreiten. (Kant, 1964, 57–58)

Deze houding verklaart ook meteen waarom Apostel zich in zijn *Atheïstische spiritualiteit* zowel bedient van (méér nog: zich inschakelt in) de Verlichting als van William James’ pragmatisme. We hebben immers zonet aangetoond dat de grondtoon van deze stromingen, zeg maar ‘de geest’ van deze denkers, fundamentele verwantschappen vertoont. Apostel, die zichzelf in de verlichtingstraditie plaatst en deze ook is blijven verdedigen (zie onder andere *Gebroken orde. De vergeten toekomst van de filosofie*, pagina 171 e.v.), beseft dat vanuit historisch oogpunt de vijandschap tussen Verlichting en spiritualiteit/religiositeit redelijk groot is, maar tegelijkertijd ziet hij een mogelijk samengaan wanneer de juiste kritische houding wordt aangenomen. De verlichtingstraditie laat het net toe te breken en tegelijkertijd toch trouw te zijn. Dit werd reeds gesuggereerd in bovenstaand citaat van Kant. In de woorden van Apostel klinkt dat als volgt: “Leven is niet herhalen. Voortzetten is niet steeds hetzelfde doen. Soms zal het voortzetten van een deel van de traditie het fusioneren met andere tradities nodig maken, en soms zal trouw erin bestaan te breken.” (Apostel, 1998, 23) Op die manier kan ik me evenzeer bedienen van de Verlichting én van het pragma-

tisme — zij het dan meer specifiek van hun gedeelde kritische, *reflective transcendence*, in plaats van voorbeelden en leerstellingen te herhalen.

Maar ook ten aanzien van een auteur als John Haught, die het nieuwe atheïsme zonder meer als gebakken lucht bestempelt, neem ik dezelfde kritische afstand in. In plaats van louter op zijn woorden af te gaan, lijkt het me meer zinvol die nieuwe atheïsten zelf eens onder de loep te nemen. Daar leren we dan enkele nuanceringen kennen die toch wel uiterst relevant zijn voor de vraag naar het bestaan, de aard en de mogelijkhedenvoorwaarden van de atheïstische religiositeit.

Echo's van diepreligieuze ongelovigen...?

Indien we de polemieken laten voor wat ze zijn, dan valt het op dat zelfs binnen het nieuwe atheïsme bij tijd en wijle een iets genuanceerdere boodschap te lezen is. Met name Richard Dawkins besteedt in zijn *The God delusion* enige aandacht aan wat hij omschrijft als *deeply religious non-believers*. Hij legt uit dat het daarbij gaat om een 'quasi-mystieke respons' ten aanzien van de natuur en de kosmos en dat zulke respons niet vreemd is onder wetenschappers en rationalisten, vaak atheïsten (Dawkins, 2007, 31). Dit is een belangwekkende uitspraak, daar mystiek en wetenschap en rationaliteit vaak als totaal incompatibel worden gedacht. Bertrand Russell, een denker die we hoegenaamd geen gebrek aan onwetenschappelijkheid en irrationaliteit kunnen verwijten, geeft in *Mysticism and Logic* (meer bepaald in het titelessay) echter een gelijkaardige boodschap mee: "But the greatest men who have been philosophers have felt the need both of science and of mysticism: the attempt to harmonize the two was what made their life [...]." (Russell, 1953, 9)

Dawkins poneert dus een zekere nuance, al mogen we ons terecht afvragen wat die mystieke respons dan wel mag zijn en vooral, wat een 'quasi'-mystieke respons dan mag betekenen. Een visie op de mystiek zal later in dit boek zeker gegeven worden; laten we voorlopig even meegaan in Dawkins' uiteenzettingen. Om het punt van de quasi-mystieke respons te verduidelijken, citeert hij niemand minder dan Albert Einstein: "I don't try to imagine a personal God; it suffices to stand in awe at the structure of the world, insofar it allows our inadequate senses to appreciate it." (Dawkins, 2007, 31) Ook in Carl Sagan's *Pale blue dot* vindt Dawkins de nodige ondersteuning: "A religion, old or new, that stressed the magnificence of the Universe as revealed by modern science might be able to draw forth reserves of reverence and awe hardly tapped by the conventional faiths." (Dawkins, 2007, 33) Wat hier door Sagan wordt aangehaald, een oude of nieuwe religie, die de nadruk legt op de grootsheid en de pracht van het universum, klinkt misschien wat bevreemdend, toch bestaan er voorbeelden van. Voorbeelden zelfs, die zeer dicht tegen het atheïstische aanleunen.

Zowel in *Die Welträtsel* als in *Der Monismus, als Band zwischen Religion und Wissenschaft* geeft de auteur, Ernst Haeckel (1834–1919), tekst en uitleg. *Der Monismus* is in feite een samenvatting van zijn belangrijkste natuurwysgerige denkbeelden (van monistische inslag) – vandaar de ondertitel *Glaubensbekenntniss eines Naturforschers*. Zijn doel in dit geschrift is tweeledig: ten eerste, uitdrukking geven aan de redelijke wereldbeschouwing – wat het monisme volgens hem is – die volgens een logische noodzakelijkheid door de laatste vorderingen van de op het eenheidsbeginsel rustende natuurkennis wordt opgedrongen (Haeckel, 1893, 7–8). Ontegensprekelijk hebben we hier dus te maken met een onderzoeker die de natuurwetenschappen – en hun toenmalige stand van zaken – ernstig neemt, ja zelfs als vertrekpunt poneert. Ten tweede wil hij de verbanden tussen die wetenschap en religie aanhalen, waardoor gevoel en verstand kunnen verzoend en bevredigd worden (Haeckel, 1893, 8). We kunnen ons thans afvragen of dat ‘gevoel’ waarvan hier sprake is, datgene is wat Dawkins bedoelt met een ‘quasi-mystieke respons’.

Het basale uitgangspunt van Ernst Haeckel is het monisme, oftewel *ein Geist in allen Dingen* (Haeckel, 1893, 9). Daarmee doelt hij op het grondbeginsel van eenheid zowel tussen anorganische en organische natuur, de vage grenzen tussen planten- en dierenwereld en tussen dieren- en mensenrijk, evenals op de eenheid tussen natuur- en geesteswetenschappen. Samenvattend: “[...] immer bleibt ihr gemeinsamer Grundgedanke die kosmische Einheit [...]” (Haeckel, 1893, 10) Dat monisme mag tevens als culminatiepunt gezien worden, want door de geschiedenis van het menselijke denken heen ontwaart hij ook dualismen (Plato, christendom...) en pluralismen (wat wij eerder zouden omschrijven als polytheïsme). Al deze dualistische en pluralistische stelsels delen in een zekere vorm van antropomorfisme (God of goden schetsen naar menselijk voorbeeld) en antropocentrisme (de mens in het centrum aller dingen). De ontwikkelingen der wetenschappelijke kennis vagen deze denkbeelden weg volgens Haeckel en daardoor komt hij tot de volgende conclusie:

Eine allgemeine historisch-kritische Vergleichung sämtlicher religiösen und philosophischen Systeme ergiebt als Hauptresultat, dass jeder grosse Fortschritt der tieferen Erkenntniss eine Ablösung vom überlieferten Dualismus (oder Pluralismus) bedeutet, eine Annäherung an den Monismus. (Haeckel, 1893, 13)

Onontbeerlijk ter ondersteuning van zijn monistische opvattingen acht Haeckel het aannemen van ‘bezielde atomen’ (beseelten Atomen), een idee dat we al opmerken bij Demokritos of in Lucretius Carus’ *De rerum natura*.¹⁰ Alhoewel

10 Haeckel schrijft: “Unsere heutige Physik und Chemie hat ja die von DEMOKRITOS zuerst aufgestellte atomistische Hypothese ganz allgemein angenommen, indem sie alle Körper als aus

hij toegeeft dat hij en andere onderzoekers de finesses van het bestaan en het gedrag der atomen (nog) niet volledig kennen – we schrijven immers de negentiende eeuw – toch moet het monisme terug te voeren zijn op het feit dat alle verschijnselen, zonder uitzondering, te reduceren zijn tot een samenspel der atomen (*Mechanik der Atome*) en waarbij dat samenspel verklaarbaar is aan de hand van een aantal duidelijke natuurwetten (Haeckel, 1893, 14–15). Het mag stilaan duidelijk zijn dat Haeckel het geheel der dingen tracht terug te voeren op een basaal aantal immanente principes, van natuurwetenschappelijke aard. Zo komt hij ten slotte tot de zeer cruciale vraag: “Waar zit God?” en poneert hij dientengevolge zijn ‘monistische godsvoorstelling’: “[...] welche allein mit der geläuterten Naturerkenntniss der Gegenwart sich verträgt, erkennt ‘Gottes Geist in allen Dingen’.” (Haeckel, 1893, 33) Zulk een visie staat vanzelfsprekend haaks op het klassieke monotheïsme of polytheïsme, want ‘god’ wordt eigenlijk als niet meer beschouwd dan als de som van al wat is: “[...] man kann demnach ‘Gott’ auch als die unendliche Summe aller Naturkräfte bezeichnen, als die Summe aller Atomkräfte und aller Aetherschwingungen.” (Haeckel, 1893, 33) In feite lijkt dit neer te komen op een vorm van pantheïsme, wat ook gedeeltelijk door Haeckel wordt toegegeven, daarbij vooral refererend aan Giordano Bruno en Spinoza.

Op dit punt aangekomen mogen we ons zeer terecht afvragen wat dan die ‘god’ van Haeckel eigenlijk nog betekent. Dawkins wijst op hetzelfde probleem: hoe ver zijn we hier verwijderd van het atheïsme (Dawkins, 2007, 40)? En ook Haeckel zelf ziet dit in. In zijn tijd, meer dan nu nog, was het ‘atheïsme’ of ‘atheïst’ een scheldwoord en een verwijt; maar hij kaatst meteen de bal terug:

Wer freilich die Anbetung von alten Kleidungsstücken und Wachspuppen, oder das gedankenlose Ableiern von Messen und Rosenkränzen für wahre christliche Religionsübung hält; wer an wunderthätige Reliquien glaubt und Verziehung seiner Sünden durch Ablassgelder und Peterspfennige erkaufte, dem überlassen wir gern seine Ansprüche auf “allein selig machenden Religion”; diesen Fetischdienern gegenüber wollen wir gern als “Atheisten” gelten. (Haeckel, 1893, 34)

Dat hij dit atheïsme niet beschouwt als een al te groot verwijt, is te merken wanneer Haeckel Schopenhauers dictum ‘Pantheismus ist nur ein höflicher Atheismus’ graag overneemt in *Die Welträtsel* (Haeckel, s.a., 179). Bovendien, zo kan men daaraan toevoegen, wat is nu de meerwaarde van zo’n gedachtegang als ‘de wereld is God’? Wat wordt er meer verklaard door de ‘som van alle atoomkrachten en alle aethertrillingen’ tot God te benoemen? Weinig of niets... Daar-

Atomen zusammengesetzt betrachtet und alle Veränderungen auf Bewegung solcher kleinster discreter Teilchen zurückführt.” (Haeckel, 1893, 14)

om lijkt het me niet toevallig dat Haeckel zich op Schopenhauer beroept. In het hoofdstuk 'Einige Worte über den Pantheismus' in *Parerga und Paralipomena* schrijft Schopenhauer immers het volgende: "Gegen den Pantheismus habe ich hauptsächlich nur Dieses, dass er nichts besagt. [...] Ob ihr sagt »die Welt is Gott«, oder »die Welt ist die Welt« läuft auf Eins hinaus." (Schopenhauer, 1977, 112) En het is dat atheïsme dat Haeckel ziet samenvallen met het monisme van de moderne natuurwetenschap, stellend dat er geen godheid (godheden) bestaat (bestaan) (Haeckel, s.a., 179). Pantheïsme is dus een mooie verpakking om de ware toedracht van de inhoudelijke boodschap wat meer salonfähig te maken. In de woorden van Dawkins: "Pantheism is sexed-up atheism.", het woordje 'God' is een poëtisch synoniem voor de natuurwetten (Dawkins, 2007, 40).

Het verwijt dat het monisme goddeloos is gaat hand in hand met nog een andere beschuldiging; namelijk dat het "[...] die Poesie zerstöre und die Gemüthsbedürfnisse des Menschen nicht befriedige [...]" (Haeckel, 1893, 34) Samen met de al eerder aangehaalde zozegde a priori immoraliteit van de atheïst, komt vaak de beschuldiging dat het atheïsme de wereld totaal onttovert en demystificeert. Vandaar dat het ook bijzonder eigenaardig klinkt wanneer Dawkins toch spreekt van een quasi-mystieke respons ten aanzien van die wereld. Maar ook hierop kan Haeckel antwoorden, waardoor ik stilaan tot mijn punt kan komen. Laat ik meteen het meest treffende citaat ter illustratie invoegen:

Mögen wir die Pracht des Hochgebirges oder die Zauberwelt des Meeres bewundern, mögen wir mit dem Fernrohr die unendlich grossen Wundern des gestirnten Himmels, oder mit dem Mikroskop die noch überraschender Wunder des unendlich kleinen Lebens betrachten, überall öffnet uns die Gott-Natur eine unerschöpfliche Quelle ästhetischer Genüsse. [...] Jetzt gilt es, dem mächtig fortschreitenden Menscheingeiste endlich die Augen zu öffnen; es gilt ihm zu zeigen, dass die wahre Naturerkenntniss nicht allein seinem grübelnden Verstande, sondern auch seinem sehnen-den Gemüthe volle Befriedigung und unversieglige Nahrung zuführt. (Haeckel, 1893, 35)

Met in het achterhoofd Dawkins', Einsteins en Sagans eerder aangehaalde citaten, is dit een uitspraak die kan tellen. Echter, in *Die Welträtsel* stelt Haeckel het nog explicieter. Onder de hoofdstuktitel 'modern natuurgenoet' (*moderner Naturgenuss*) keert het thema van de oneindige rijkdom der natuur, het schone en het verhevene van haar onuitputtelijke overvloed en de menselijke respons daarop, terug. Let vooral op het taalgebruik:

[...] die Ehrfurcht, mit der wir das wundere Wirken der Energie in der bewegten Materie untersuchen, die Andacht mit welcher wir die Geltung des allumfassenden Substanz-Gesetzes im Universum *verehren*, — sie alle sind

Bestandteile unseres Gemütslebens, die unter den Begriff der “natürlichen Religion” fallen. (Haeckel, s.a., 215)

Die natuurlijke religie/godsdienst kent eveneens heilige plaatsen, want: “[...] überall findet er seine ‘Kirche’ in der herrlichen Natur selbst.” (Haeckel, s.a., 216)

Het aanhalen van Haeckels gedachtegoed deed ik niet met het oog op het duiden van de accuraatheid van diens ideeën (dat is al bij al een heel andere discussie), noch om de mogelijke actualiteit ervan te betogen. Veeleer deed het dienst als illustratie van wat Dawkins de quasi-mystieke respons op de natuur en het universum noemt. Voor velen zal Haeckels betoog als niet meer dan een filosofische curiositeit overkomen. Toch was het de oprechte getuigenis van een wetenschapper en om dit stuk over Haeckel af te sluiten, wil ik graag de overtreffende trap aanhalen, door Haeckel zelf beschreven in ‘Remarques et éclaircissements’, toegevoegd aan de Franse vertaling van *Die Welträtsel* (*Les énigmes de l’univers*). Sta me toe dit verbazingwekkende stuk in extenso te citeren – het beoordelen ervan laat ik aan de lezer over.

Onder het lemma ‘L’église moniste’ betoogt Haeckel dat de praktische kant van het menselijke zinnelijke leven en van de politieke orde, vroeg of laat van de monistische natuurreligie een cultus zal vereisen, net zoals dat bij andere religies het geval was/is. Aan de nieuwe (monistische) theologen vraagt hij om via een rationele, niet-gewelddadige manier, de cultus te enten op de reeds bestaande kerken binnen het christelijke ecclesiastische systeem (Haeckel, 1903, 456):

De même que l’Eglise chrétienne a transporté ses grandes fêtes annuelles aux anciens jours des fêtes païens, l’église moniste leur rendra leur destination primitive découlant du culte de la nature. Noël sera de nouveau la fête solsticiale d’hiver, la Saint-Jean, la fête du solstice d’été. A Paques, nous ne fêterons pas la résurrection surnaturelle et impossible d’un crucifié mystique, mais la noble renaissance de la vie organique, la résurrection de la nature printanière après le long sommeil de l’hiver. A la fête d’automne, à la Saint-Michel, nous célébrerons la clôture de la joyeuse saison de l’été et l’entrée dans la sévère et laborieuse période de l’hiver. (Haeckel, 1903, 456)

En hij drijft het graag nog wat verder:

Le service divin du *dimanche*, qui toujours, à titre de jour primitif de repos de l’édification et du déclassement, a suivi les six jours de la semaine de travail subira dans l’église moniste un perfectionnement essentiel. Au lieu de la foi mystique des miracles surnaturels interviendra la *science* claire des véritables merveilles de la nature. Les églises considérées comme lieu

de dévotion ne seront pas ornées d'images des saints et de crucifix, mais des représentations artistiques tirées de l'inépuisable trésor de beautés que fournit la vie de l'homme et celle de la nature. Entre les hautes colonnes de dômes gothiques qui sont entourées des lianes, les sveltes palmiers et les fougères arborescentes, les gracieux bananiers et les bambous rappelleront la force créatrice des tropiques. Dans de grands aquariums au-dessous des fenêtres, les gracieuses méduses et les siphonophores, les coreaux et les astéries enseigneront les formes artistiques de la vie marine. (Haeckel, 1903, 456)

Niet alleen de overvloed van het natuurlijke leven kan een inspiratiebron betekenen voor sommige wetenschappers om tot religieuze responsen te komen. Ook de mensheid als geheel kan dat zijn; ik verwijs hierbij naar Auguste Comtes *religion de l'humanité*.

Ten slotte wil ik in de context van de quasi-mystieke responsen nog Marcel G.J. Minnaerts 'De visie van een atheïst' aanhalen. Deze Belgische wetenschapper (1893–1970) was doctor in de biologie, wiskunde en natuurwetenschappen en in zijn oeuvre richtte hij zich vooral op de astrofysica. Ook in dit voorbeeld hoeven we dus niet te twijfelen aan de wetenschappelijke eruditie van de auteur. Zijn wereldbeeld, zoals door hemzelf geschetst, vertrekt, net als bij Haeckel, van een klein aantal eenvoudige natuurwetten, waarmee een ontelbaar aantal andere verschijnselen te beschrijven is (Minnaert, 1966, 38) en die bewezen kunnen worden door miljoenen waarnemingen en proeven. "Ons wereldbeeld wordt hierdoor nog grootser, nog eenvoudiger, het brengt eenheid en harmonie tussen het Heelal op de kleinste, ons toegankelijke schaal, en tussen het Heelal in zijn grootst verkenbare afmetingen.", klinkt het (Minnaert, 1966, 39). Toegegeven, op het gebied van de allerkleinste deeltjes (de elektronen, bijvoorbeeld), heerst er een onzekerheid, maar toch kunnen de wetenschappers precies de waarschijnlijkheid aangeven dat een elektron straks hier of daar zal aankomen. Dit leidt hem naar de vaststelling dat in zulk wereldbeeld geen plaats is voor een wezen dat tegen deze natuurwetten zou kunnen ingaan. Ook levende wezens, organismen zoals planten, dieren en mensen, ziet hij als een uiterst complex 'samenstel van atomen' (opnieuw, denk aan Haeckel) die dan weer dezelfde wetten gehoorzamen als diegene die werkzaam zijn in 'levenloze' stoffen (Minnaert, 1966, 40–41). Samenvattend, stelt Minnaert, dat onze daden (bijvoorbeeld het uitsteken van een hand) verlopen met een volkomen gedetermineerdheid; op dezelfde wijze dus als bijvoorbeeld een vallende steen of een schommelende slinger, namelijk kracht = massa x versnelling (Minnaert, 1966, 42). Opnieuw komt hier het mogelijke verwijt op de proppen dat zo'n visie totaal emotioneel en uitsluitend verstandelijk bevredigend zou zijn. Minnaert merkt dit zelf op, maar riposteert onmiddellijk: "Bij nadere overweging blijkt weldra, dat ook de gevoelsinhoud van zulk een wereldbeeld rijk en bezielend en gelukbrengend is."

(Minnaert, 1966, 44) Ook hij wordt verrukt door de esthetische harmonie en de grootsheid van het moderne wereldbeeld:

Om de diepe indruk van een sterrenhemel te ondergaan, hoeft men er God niet bij te halen. De ontzaglijke schaal van het Heelal, de eenheid der natuurwetten die dat Heelal tot in zijn verste verten beheersen, de bijna 'voelbare' evolutie, waardoor in de loop van onvoorstelbaar lange tijdperken de materie en de straling in elkaar overgaan en in steeds maar nieuwe vormen verschijnen – dat is allemaal zoveel grootser dan wat de religie zich op kinderlijke wijze had voorgesteld. (Minnaert, 1966, 44–45)

Maar nog meer dan dat, vervolgt Minnaert, wil de religieuze mens gevoelens beleven van goed en kwaad, het gevoel hebben zich te kunnen beroepen op een centraal punt voor zijn handelingen en verlangt hij naar een leven na de dood. Wel, zo meent hij – en dat is een punt dat door de meeste gelovigen gemist wordt – de atheïsten worden door net dezelfde gevoelens beroerd:

Het komt mij voor dat het *die* gevoelens zijn, die de religieuze mens beleven wil. – De gelovigen schijnen echter niet in te zien dat wij, atheïsten, door deze zelfde gevoelens bezielde worden, terwijl die gevoelens voor ons niet zo maar op onbegrijpelijke wijze in de mens zijn ontstaan maar hun begrijpelijke oorsprong hebben in de groei van de mens en van de mensheid. (Minnaert, 1966, 45)

Wat dat leven na de dood betreft, ziet Minnaert een vorm van onsterfelijkheid in het feit dat onze daden, onze woorden en gedachten, de dingen die we achterlaten, nooit compleet verloren gaan, omdat:

[...] al de daden van ons leven hebben ingewerkt op de mensen in onze omgeving, die op hun beurt iets van die invloed hebben doorgegeven aan weer andere mensen. Geen van onze daden, woorden of gedachten gaat verloren, geen *kàn* er verloren gaan. Daarin vinden wij onze volstrekt zekere onsterfelijkheid. (Minnaert, 1966, 47)¹¹

¹¹ Zulke opmerkingen worden vandaag vaak gebruikt in burgerlijke afscheidsplechtigheden, maar eveneens in expliciet vrijzinnige rouwplechtigheden. Vergelijk ook met de gedachtegang van de Nederlandse socialist en vrijdenker A.H. Gerhard (1858–1948): “Maar innig voel ik het, dat de kracht tot dragen, de steun en troost in smart niet ontbreekt aan den eerlijken zoeker naar waarheid, wien alle Godsgeloof is ontvallen, als hij maar geheel vertrouwd is geworden met het denkbeeld, dat ieder mensch niets is dan een blad aan den boom der mensheid en hoevele bladen er ook vallen, de boom blijft leven en ieder voorjaar bloeit en groent hij opnieuw. Een mensch is gestorven, *opdat* de mensch leve.” (Gerhard, 1949, 115)

Een zekerheid in het leven kan Minnaert niet vinden in een God, maar wel in een geborgenheid in de mensheid en: “Onze zekerheid is de volstrekte betrouwbaarheid der natuurwetten.” (Minnaert, 1966, 47) Dit alles is een schitterende illustratie van een tendens die zeer scherp werd opgemerkt door William James; in zijn *The Varieties of Religious Experience* schrijft hij onder andere het volgende: “‘Science’ in many minds is genuinely taking the place of religion. Where this is so, the scientist treats the ‘Laws of nature’ as objective facts to be revered.” (James, 1985a, 54)

De *reflective transcendence* heeft ons slechts op basis van één kleine opmerking van de kant van Dawkins reeds enkele belangrijke nuances getoond. Klaarblijkelijk, wanneer we Einstein, Sagan, Haeckel en Minnaert volgen, is die quasi-mystieke respons op de natuur een gevoel of ervaring die niet zo vreemd is.

Richard Dawkins geeft toe dat hij zelf in zijn geschriften vaak inspeelt op de wonderbaarlijke natuur en de specifieke respons daarop, waardoor hij maar al te vaak omschreven wordt als *a deeply religious man* (Dawkins, 2007, 33). Maar, zo vraagt hij zich terecht af, verzanden we dan niet in een terminologische vaagheid. Dat neemt niet weg dat Dawkins de ‘einsteiniaanse’ religiositeit heeft aangehaald omwille van een zeer specifieke reden, namelijk: “[...] to distinguish what can be called Einsteinian religion from supernatural religion.” (Dawkins, 2007, 33–34) Dit leidt ons dan onmiddellijk naar de vraag of het bij Einstein en gelijkgestemden zou kunnen gaan om een vorm van *naturalistische* religiositeit; met andere woorden, een religiositeit zonder referentie aan iets wat buiten of boven het universum zou staan. Nog anders gesteld: een religiositeit binnen de immantie. Zo arriveren we bij een mogelijke nieuwe ambiguïteit: wat te verstaan onder naturalisme? In zijn wijsgerig woordenboek definieert Anthony Flew deze term als volgt: “In general, the philosophical believe that what is studied by the non-human and human sciences is all there is, and the denial of the need for any explanation going beyond or outside the Universe.” (Flew, 1984, 240) In deze filosofische zin van het woord slaat het dus op het tegenovergestelde van supranaturalisme. Ook Dawkins volgt een gelijkaardige redenering (Dawkins, 2007, 34–35). We kunnen dus concluderen dat indien *Einsteinian religion* bestaat en geponeerd wordt als tegenovergesteld aan *supernatural religion*, het in de visie van Dawkins blijkbaar mogelijk is om, vertrekkend van een expliciet naturalistisch standpunt, tóch religieus te zijn.

Om dit met een voorbeeld te staven haalt hij de geschriften van de celbiologe Ursula Goodenough (°1943) aan (auteur van onder andere *The Sacred Depths of Nature*). Dawkins schrijft over haar:

She loves churches, mosques and temples, and numerous passages in her book fairly beg to be taken out of context and used as ammunition for supernatural religion. She goes as far as to call herself a ‘Religious Natural-

ist'. Yet a careful reading of her book shows that she is really as staunch an atheist as I am. (Dawkins, 2007, 34)

Zowel in het zonet vermelde boek als in het recentere artikel 'Religious Naturalism and Naturalizing Morality' (Goodenough, 2003) geeft zij aan dat zij werkt en leeft vanuit een "[...] nontheistic religious orientation in the natural and aesthetic world." (Goodenough, 2003, 102) Zij merkt helder en duidelijk op dat vooral het adjectief 'religieus' nogal problematisch kan zijn. Zij meent dat er drie dimensies aan *religion* gekoppeld kunnen worden: ten eerste een theologische dimensie, handelend over godsconcepten; vervolgens een spirituele dimensie, waar subjectieve ervaringen van het sacrale centraal staan en ten slotte een morele dimensie, die beschrijft hoe men het beste 'goed' kan zijn en handelen (Goodenough, 2003, 102). Ergo:

The religious naturalism of my book [*The Sacred Depths of Nature*], therefore, might more accurately be described as spiritual naturalism; I tell of our scientific understandings of who we are and how we got there, and I respond with such sensibilities as belonging, communion, gratitude, humility, assent and awe. (Goodenough, 2003, 102)

Dit alles dus in een nontheïstische context.

In een vroeger artikel (uit 2001), getiteld 'Vertical and Horizontal Transcendence', wordt de discussie nog interessanter. Goodenough lijkt bepaalde vormen van transcendentie te aanvaarden. Meer nog: zowel een horizontale vorm als een *verticale* vorm blijkt mogelijk. Zij poneert dat 'transcendentie' een van de belangrijkste thema's van zowel monotheïstische als Aziatische religieuze tradities vormt. In haar opstel uit 2001 wil zij die verticale en horizontale vormen verklaren vanuit de perspectieven van de esthetica en via het concept 'hiërarchie'. Beide vormen acht zij van groot belang binnen het religieuze leven (Goodenough, 2001, 22).

Net als 'religieus' zijn 'esthetica' of 'esthetisch' vage woorden; een brede vlag die heel wat ladingen kan dekken. Goodenough grijpt daarom terug naar de etymologische wortels om duidelijkheid te scheppen. Esthetica komt van het Griekse *aisthesis* en een *aisthetes* is iemand die waarneemt of (be)merkt. In het Engels wordt dit vaak vertaald als *to perceive*, wat dan weer connotaties heeft met het Latijnse *percipere*, dat volgens haar staat voor "[...] to take hold of, feel, comprehend." (Goodenough, 2001, 22) Daarom interpreteert zij *aesthetics* "[...] as being about our particular human form of perception, [...]" (Goodenough, 2001, 22) en zij behept dit met vier specifieke aspecten. Ten eerste gaat de esthetica over *orde*. Kunstwerken zijn volgens haar vakkundig gepland en tonen een zekere structuur. Zelfs wanneer het gaat om improvisatie, zoals bij sommige jazzcombo's, "[...] the players are in fact listening to and for one another's

structures and then developing their own response.” (Goodenough, 2001, 22) Ten tweede is er de *coherentie*, nauw aansluitend bij orde, maar er niet volledig mee samenvallend. Wat voor de ene waarnemer coherent lijkt, is dat voor een andere dan weer niet. Dat heeft vaak te maken met een zekere voorkennis, met het geoefend zijn in een specifiek gebied (denk maar aan wiskundigen die het hebben over de elegantie van een mathematische formule) of smaak (dodecafonie is voor de ene luisteraar herrie, voor de andere een gevorderde vorm van samenhang), waarbij smaak door oefening kan beïnvloed worden:

Some may fail to find a Jackson Pollack, say, coherent, but most will be able to distinguish a Pollack from a canvas of randomized drips as the more integrated, the more intelligible of the two. Even when we are quite unable to articulate what it is that we find intelligible about a work, we are nonetheless able to stammer that it all somehow comes together for us. (Goodenough, 2001, 23)

Vervolgens is er het aspect *schoonheid*, dat zij, in navolging van Whitehead, vastlegt als de synthese tussen orde en vernieuwing, tussen harmonie en contrast, eenheid en verscheidenheid (Goodenough, 2001, 23). Als laatste perspectief beweert zij dat de esthetica ook een *doel*, een *plan* heeft – zelfs al is dat doel enkel het nastreven van schoonheid. Het ene gedicht gaat over treurnis, het andere over vreugde; het ene schilderij verkent pasteltinten om licht te scheppen, het andere reduceert het geschilderde object tot een aantal rudimentaire vlakken... met andere woorden, er is sprake van een plan, een doel. Nu is het volgens Goodenough zo dat verticale transcendentie, in de zin van “[...] subsuming dailiness under some sort of paradigm or norm, some absolute dimension, [...]” alles te maken heeft met de vier zonet opgesomde aspecten van orde, coherentie, schoonheid, planmatigheid: “There is a seamlessness about a transcendent worldview that is of the same quality as a Beethoven string quartet.” (Goodenough, 2001, 23) Ook zal smaak hier een rol spelen, want de ene visie op transcendentie wordt door bepaalde individuen als zinvol beschouwd, door andere dan weer niet. Hoe legt zij het verband tussen het esthetische (en de vier aspecten daarvan) en de transcendentie? Bij een transcendentie binnen een theïstische context gaat het duidelijk over een god of meerdere goden die ontwerpen en plannen (orde, harmonie, planmatigheid) en die daarbij een zekere schoonheid wensen te scheppen (of die schoonheid zélf uitstralen). In niet-theïstische context daarentegen gaat het om het volgende: “The cosmos, experienced transcendentally, is about order, coherence, beauty and purpose because these are our aesthetic foundations.” (Goodenough, 2001, 23) Meer bepaald ziet zij ook de concretere natuur als inspiratiebron voor zo’n verticale transcendentie: “[...] the soaring Alps, the magnificent sunset, the spectacular waterfall – where we encounter pattern, order, and outrageous beauty.” (Goodenough, 2001, 26)

Verticale transcendentie presenteert derhalve volgens haar dan ook een zekere hiërarchie, waarbij ze hiërarchie definieert als eender welk systeem: “[...] that employs a classification by rank, [...]” (Goodenough, 2001, 24) Zo’n visie, zulke hiërarchie, vinden we terug in straatbendes, politieke structuren, op het schoolplein... Het komt eveneens terug in de religie: in de uit haar afgeleide kunst en architectuur (denk bijvoorbeeld aan kerktorens), in de rituelen (deelnemen aan de eucharistie is dichterbij God komen) als in haar metaforen en beeldspraken (de *zondeval*, van hoog naar laag). Zoals al geïllustreerd in de voorgaande citaten biedt ook de natuur hier voldoende inspiratie om verticaal te transcenderen, zonder daarom per se in een supranaturalisme te verzeilen.

Maar hoe zit het dan met de *horizontale* transcendentie? Uit het voorgaande blijkt immers dat er vooral gesproken wordt over ‘opklimmen’, ‘op-’ of ‘overstijgen’, of kortweg ‘naar boven’, ‘omhoog’, wat in overeenstemming is met de etymologie van het woord *trans-cendere*. Is horizontale transcendentie dan geen oxymoron, vraagt Goodenough zich af (2001, 25)? Dat hoeft niet per se zo te zijn. Meer nog: al lijkt op het eerste gezicht de verticale transcendentie – ook wanneer dit binnen de natuur blijft – logisch(er) en correct(er), bij nader inzien moet Goodenough toegeven dat heel veel van wat in de natuur aanwezig is die verticaliteit niet kan bewerkstelligen: “Most of nature is messy – the rainforest is thick and impenetrable, the swamp is infested, the field is tangled, the river floods and rages.” (Goodenough, 2001, 26) Daarom moeten we een horizontale transcendentie zoeken die in overeenstemming is met onze menselijke aard en met de manier waarop de natuur zich het meest frequent manifesteert. De esthetica van zo’n horizontale transcendentie ontwaart zij in de beleving en ervaring van een kind dat opgaat in de natuur. Dat opgaan heeft weinig te maken met de Alpen, een bloedmooie zonsondergang, orde, harmonie of doel. Het gaat eerder om het volgende:

The delight is with the particular: the ladybug crawling on the rock, the fuzzy moss, the tickly dunegrass, the mucky mud by the river. Children connect with the immediate and become part of it. The mud isn’t messy, or rather, its messiness is what makes it wonderful. (Goodenough, 2001, 26)

Deze vorm van esthetische beleving staat niet in verband met orde, harmonie of doelmatigheid, maar gaat eerder over *participation in, and relationship with* de omgeving. Besluitend stelt zij dan ook: “We can therefore say that the aesthetics of horizontal transcendence is about responding to the nature of nature with attunement and participation and delight.” (Goodenough, 2001, 26) Een kind vertoont dit gedrag spontaan, maar voor volwassenen is dat een ander paar mouwen. Tijdens het opgroeien en de opvoeding van het kind komt het regelmatig in conflict met de keiharde realiteit, te weten, dat de natuur in feite totaal contingent is (onvoorspelbaar en steeds veranderlijk). Ook de mens en diens

plaats in de natuur (volgens Goodenough is dat geen centrale plaats) is contingent. Dit werkt uiteraard verwarrend en een zoektocht naar zin(geving) ontstaat, waarin men vooral de contingentie zo sterk mogelijk tracht te bezweren. Opnieuw wordt er dus een hiërarchie aangebracht: dit staat hoger dan dat, x is meer zinvol, want minder contingent dan y... In deze context betekent hiërarchie (Goodenough volgt hiermee de verklaring van de theoloog John F. Haught) dat alle dingen hun oorsprong (*archè*) in het domein van het sacrale (*hier*) vinden, waarbij het sacrale staat voor het niet-contingente, het afgezonderde onveranderlijke en dientengevolge hoger in rang komt te staan. In deze optiek wordt het vooral gebruikt binnen een orthodox theologisch kader van verticale transcendentie, waarbij er een Sacralisator wordt voorondersteld die de dingen heiligt en ze daardoor van hun contingentie ontdoet (Goodenough, 2001, 27). Hoe kan Goodenough dit alles recupereren binnen haar non-theïstisch kader? Hoe kan zij spreken van een hiërarchie van de horizontale transcendentie?

[But] if we are considering the use of transcendence to mean a horizontal orientation, thereby rotating the concept by 90 degrees, then sacredness must also be reconfigured. If we are to sacralize nature, *as she comes to us*, then this entails rotating the concept of hierarchy by 180 degrees and locating our *arche* in the *hier* of the natural world. (Goodenough, 2001, 27)

Hierdoor komt de mens niet enkel tot een diepere, meer sacrale beleving van het universum, de aarde en de natuur, maar ook tot een heroriëntering van de status van de menselijke levensvorm. Net als in de klassieke religiositeit brengt dit ook een beloning met zich mee, maar dan niet in een hiernamaals: “[...] the reward of a horizontal orientation is the homecoming.” (Goodenough, 2001, 28) Om af te ronden stelt Goodenough – zoals ik reeds bij aanvang van deze paragraaf heb aangegeven – dat de horizontale en verticale transcendentie niet mogen worden beschouwd als een of-ofverhaal, maar als een en-enverhaal gezien moeten worden:

We can learn – or rather, re-access – our childhood wonder and exaltation in the messy contingency of the horizontal, seeking not to order it but to experience it. Horizontal transcendence is not about hierarchy; it is about being part of the whole, being alive at all. It is infused with humility. Vertical transcendence is all about hierarchy, but interestingly, it also generates humility, albeit by a different path. As we are up-lifted, be it by a magnificent mountain or a choral performance or an encounter with the divine, so too we are humbled, overwhelmed with gratitude. (Goodenough, 2001, 30)

Dit alles blijft steeds passen binnen een non-theïstisch kader, want, zo meent zij, of wij deze ervaringen (zij gebruikt de wat gekleurde uitdrukking *states of grace*) van transcendentie toeschrijven aan Gods plan of aan de gang van de evolutie, is al bij al van secundair belang en een individuele keuze.

Zodoende krijgen we een ander beeld van de verhouding tussen atheïsme en transcendentie. Toegegeven, de voorgaande passages bevatten redelijk eigenzinnige denkbeelden, maar dit toont aan dat er blijkbaar toch een ‘grijze zone’ waar te nemen is, waar religiositeit en atheïsme misschien kunnen verzoend worden.

Ook een andere discipel van het nieuwe atheïsme, Sam Harris, heeft meer dan duidelijk gevoel voor nuance. In zijn boeken en artikelen heeft hij een nietsontziende kritiek op het theïstische geloof en de vermengingen van godsdienst en politiek. Zijn *Letter to a Christian Nation* mag als speerpunt gelden en dient volgens hem om secularisten te wapenen tegen die politieke en sociale moeizucht van de godsdiensten (Harris, 2008, viii). Ook de titel van zijn eerder verschenen boek *The End of Faith. Religion, Terror and the Future of Reason* laat weinig twijfel bestaan omtrent zijn intenties. Toch reserveert hij in dat boek een heel hoofdstuk over bewustzijn en meditatie. Meditatie – waarschijnlijk de meest bekende spirituele praktijk – vraagt volgens Harris niet om a priori een geloof in een godheid te accepteren.

De kern van *elke* religie bevat een claim over de menselijke bestaanswijze: het is mogelijk onze ervaring van de wereld radicaal te transformeren (Harris, 2004, 204). Die ervaringen zijn eerder zeldzaam (alleszins weinig gekend). We eten, drinken, gaan slapen, werken... maar toch, ervaringen die buiten deze sfeer vallen zijn mogelijk. Doch: “The problem with religion is that it blends this truth so thoroughly with the venom of unreason.” (Harris, 2004, 204) Neem het christendom als voorbeeld. Het was niet genoeg dat Jezus een innerlijk getransformeerd man was die tijdens de Bergrede (zie bijvoorbeeld Mattheüs 5–7) zijn meest diepgaande belijdenis uitsprak. Neen, hij moest en zou nóg meer zijn; de zoon van God, geboren uit een onbevleete ontvangenis en bovendien onsterfelijk. Dit ‘gif van het onredelijke’ maakt dat een mogelijk voorbeeld voor de mens en voor de dagelijkse praktijk van de mens, voor altijd buiten bereik zal blijven. Daardoor houden zijn leringen op concrete levenswijzen te zijn en worden ze niet meer dan sprookjes (Harris, 2004, 204). Maar dan volgt een bijzonder opmerkelijke paragraaf: “But a more profound response to existence is possible for us, and the testimony of Jezus, as well as that of countless other men and women over the ages, attests to this. The challenge for us is to begin talking about this possibility in rational terms.” (Harris, 2004, 204)

Wat Harris hier dus beweert, is dat aan de basis van alle religies – en meer bepaald bij monde van hun profeten en wijzen – een diepe respons ten aanzien van ons bestaat ligt en dat deze respons rationeel bestudeerd kan worden. In

combinatie met het voorgaande, namelijk dat de grote religies en godsdiensten dit vaak met onredelijkheid en irrationaliteit hebben vergiftigd, impliceert dit in feite dat het gaat om een zeer menselijke respons, die ons iets kan bijdragen, ons iets oplevert, wanneer het in de juiste context wordt geplaatst. Het lijkt Harris daarbij vooral te gaan om een queeste naar geluk. Om gelukkig te zijn heeft een mens de voldoening nodig van een aantal basisbehoeften: voedsel en drank om onze honger te stillen en onze dorst te lessen, nood aan kledij en onderdak ter bescherming. Ook het gezelschap van andere mensen, het uitoefenen van een aangename en zinvolle job en af en toe de broodnodige ontspanning worden door Harris aan het lijstje toegevoegd. Maar, zo vraagt hij zich af, zijn deze dingen *voldoende* om gelukkig te zijn? Meer zelfs, kijkend naar de Indische yogi's – die alle familiebanden opzeggen en een zeer ascetisch leven in meditatie doorbrengen – kan men zich de vraag stellen of zij wel *noodzakelijk* zijn voor ons geluk. Klaarblijkelijk niet, zo luidt het antwoord. Er bestaat een vorm van geluk die alle frustraties van het dagelijkse leven overstijgt. De woorden 'spiritualiteit' en 'mystiek' komen hier op de proppen – woorden die, ondanks hun vaak vage invulling en genante connotaties, toch niet helemaal onbruikbaar lijken, mits ze in de juiste context worden beschouwd. Door het veelvuldige misbruik en de vaagheid van deze termen lijken ze volgens Harris immers niet altijd de juiste lading te dekken, namelijk: “[...] that there is a form of well-being that supersedes all others, indeed that transcends the vagaries of experience itself.” (Harris, 2004, 205) Omdat er geen volwaardige alternatieve termen bestaan, zal hij de klassieke woorden en begrippen blijven gebruiken, weliswaar in een beperkte zin. Bij Harris gaat het niet om de genezende krachten van kristallen, ontvoeringen door aliens of communicatie met engelen en geesten. Integendeel gaan de meeste spirituele leren over een vorm van geluk die meer voorstelt dan het lid zijn van een gemeenschap, het consumeren van plezier of het voortbrengen en opvoeden van kinderen. “Some version of this insight seems to lie at the core of many of our religions, and yet it is by no means always easy to discern among the articles of faith.” (Harris, 2004, 206) Het specifieke inzicht waar Harris het in dit citaat over heeft, heeft te maken met onze bewustzijnstoestand(en) en een (eventuele) transformatie daarvan.

Als individu leven we continu in de eenzaamheid van onze eigen geest: mijn plezier en mijn pijn zijn, in extremis, belevingen die zich alleen aan mij voordoen. Spirituele praktijken worden vaak voorgesteld als een antwoord op deze toestand: “The underlying claim here is that we can realize something about the nature of our consciousness in this moment that will improve our lives.” (Harris, 2004, 206) Ons bewustzijn (de toestand waarin onze gedachten, emoties en de idee van ons 'zelf' ontstaan) wordt niet altijd veranderd door wat het kent of weet, zo leren ons de spirituele lessen: “Many spiritual teachings allege that if we can recognize our identity as consciousness itself, as the mere witness of appearances, we will realize that we stand perpetually free of the vicissitudes of

experience.” (Harris, 2004, 206) Vele spirituele tradities lijken te suggereren dat wij onze relatie ten opzichte van onze bewustzijnsinhouden kunnen veranderen en daardoor onze ervaring van de wereld kunnen transformeren. Daarenboven: “It is also clear that nothing need be believed on insufficient evidence for us to look into this possibility with an open mind.” (Harris, 2004, 207) Lees: God, bijvoorbeeld, is hier geen noodzaak en ook atheïsten hebben er belang bij dit te bestuderen.

Om dit verder te duiden staat Harris nog wat langer stil bij het fenomeen van ons bewustzijn. Na de weerlegging van het cartesische lichaam-geestdualisme lijkt er een algemene consensus te bestaan over het feit dat er tussen lichaam en geest, tussen bewustzijn en de fysische wereld geen kloof bestaat. Daardoor komen vele wetenschappers tot een fysicalisme, wat onder meer betekent dat het menselijke mentale leven een gevolg is van de werking van onze hersenen. Ergo: wanneer die hersenen stilvallen (sterven) valt ook de stroom van ons zijn stil en niets overleeft na de dood. Harris reageert hier echter op een zeer kritische en genuanceerde manier: wat er na de dood gebeurt, dat weet men niet. Hiermee wil hij geen lans breken voor een naïef geloof in een onsterfelijke ziel; veeleer wil hij duidelijk maken dat de idee dat ons brein het bewustzijn produceert een hedendaags wetenschappelijk geloofsartikel is en dat “[...] the place of consciousness in the natural world is very much an open question.” (Harris, 2004, 208) De drogreden waaraan de wetenschappers zich vergrijpen is de zogenaamde *reportability*. Het bewustzijn kan – tot op heden – alleen benaderd worden vanuit subjectieve rapporteringen naar aanleiding van bepaalde stimuli. Maar om het bewustzijn daarom volledig in termen van die uiterlijke tekens te definiëren, gaat voor Harris een stap te ver (Harris, 2004, 208–209). Over onszelf als mensen weten we veel (vooral vanuit anatomisch, fysiologisch en evolutionair standpunt), maar betreffende bewustzijn tasten we nog in het duister. Onze hersenen, als objecten in de wereld, zeggen niets over onze bewustzijnsinhouden en omgekeerd, onze ervaringen geven ons slechts kennis van die verwerkte ervaring. Daaruit trekt Harris de volgende – naar eigen zeggen – redelijke conclusie: “[...] that the domain of our subjectivity constitutes a proper (and essential) sphere of investigation into the nature of the universe: as some facts will be discovered only in consciousness, in first-person terms, or not discovered at all.” (Harris, 2004, 209) En dat is waar de spiritualiteit in het spel komt, want spiritualiteit omschrijft hij als: “Investigating the nature of our consciousness directly, through sustained introspection, [...]” (Harris, 2004, 209) Het is duidelijk voor Harris dat de transformatie van onze ervaringen (stel, na veertig dagen en veertig nachten in de woestijn) het gevolg is van veranderingen in onze bewustzijnsinhouden. De geschiedenis van de menselijke spiritualiteit is niets anders dan een geschiedenis van onze pogingen om de uitingen van ons bewustzijn te verkennen en aan te passen (via methodes, zoals het gebed, de meditatie, het vasten...):

There is no question that experiments of this sort can be conducted in a rational manner. Indeed, they are some of our only means of determining to what extent the human condition can be deliberately transformed. Such an enterprise becomes irrational when people begin making claims about the world that cannot be supported by empirical evidence (Harris, 2004, 210).

Cruciaal in deze hele spirituele onderneming is de status van ons 'zelf'. In feite is er weinig of geen reden om het bestaan van een autonoom, controlerend zelf aan te nemen. In fysische termen zijn we niets anders dan een systeem dat in continue verbinding staat en energie en materie uitwisselt met het grotere systeem van de aarde, het universum. Als metafoor gebruikt Harris het volgende beeld: wij zijn niet meer onafhankelijk van de natuur, als de lever van ons lichaam (Harris, 2004, 210). Ook ons lichaam zelf zit vol leven dat wij niet bewust controleren: de bifidobacteriën in onze darmflora het bevel geven hun werk te doen, is inderdaad een ijdele bezigheid. Idem dito voor ons mentale zelf en onze keuze voor een bepaalde kledij, onze verlegenheid, onze seksuele voorkeuren en verlangens... De grens tussen wat waarlijk en autonoom uit ons zelf komt en wat door buitenaf wordt ingegeven (door reclame, culturele vooroordelen, talige normen enzovoort) valt moeilijk te trekken. "And yet, this feeling of being a self persists." meent Harris (Harris, 2004, 211).

Wat bedoelen we met die 'ik' of dat 'zelf'? Volgens Harris ontstaat de *sense of self* als een soort product van de hersenen die de eigen voorstellingsacten voorstelt. We zien de wereld rondom ons niet gewoon, maar we krijgen veeleer het idee van een 'iemand' die ziet, *a one who sees* (Harris, 2004, 212). We zien niet louter een sfeer, een samenraapsel van ervaringen, we eigenen ons die ervaringen toe. Doch, zo meent hij, het is niet omdat dit onze algemene, dagelijkse toestand is, dat dit ook de enige, noodzakelijke toestand is:

It is, after all, conceivable that a creature could form a representation of the world without forming a representation of *itself* in the world. And, indeed, many spiritual practitioners claim to experience the world in just this way, perfectly shorn of self (Harris, 2004, 212).

Banale neurofysiologische bevindingen bevestigen deze bewering¹²: het is niet door wat neuronen *zijn* maar door wat ze *doen*, dat zij ons in staat stellen te horen, ruiken, denken, voelen... Al deze functies die het gevolg zijn van onze

12 We hebben reeds eerder aangehaald dat Sam Harris inderdaad ook actief is op het terrein van de (wijsbegeerte van de) neurowetenschappen. Later komen we nogmaals terug op de neurobiologie en -wetenschappen. Met name op de subject-objectrelatie en de opheffing daarvan, wordt nog ingegaan.

hersenactiviteiten hebben een procesmatig karakter, en dat geldt eveneens voor ons gevoel van een zelf te zijn. En, vermits een proces gestopt kan worden, kan ook dat gevoel van zelf gestopt worden. Dat gevoel van *loss of self* is niet eens zó zeldzaam als men zou denken: “This experience is characterized by a sudden loss of subject/object perception: the continuum of experience remains, but one no longer feels that there is a knower standing apart from the known.” (Harris, 2004, 212–213) Desalniettemin is deze subject-objectrelatie een dagelijkse realiteit: u leest dit stuk, er is een ‘u’ en er is een stuk tekst, dat uiteraard anders is dan, verschilt van ‘u’. Een gevolg van dit dualisme is dat alle mensen zichzelf beschouwen als separate zelden, eenzaam en alleen en daarom ook vaak ongelukkig (Harris, 2004, 214). Dientengevolge concludeert Harris:

It would seem that a spirituality that undermined such dualism, through the mere contemplation of consciousness, could not help but improve our situation. Whether or not greater number of human beings will ever be in a position to explore this terrain depends on how our discussion on religion proceeds. There is clearly no greater obstacle to a truly empirical approach to spiritual experience than our current belief in God. (Harris, 2004, 214)

Dit is op zijn minst een opmerkelijke stelling, want spiritualiteit en mystiek¹³ worden hier zonder moeite verbonden met atheïsme, ja, het atheïsme wordt zelfs als uitgangspunt voor een gezonde en redelijke spiritualiteit geponeerd.

Voor de westerse wijsbegeerte en religieuze tradities zijn op het punt van een ‘gezonde’ spiritualiteit in grote mate in gebreke gebleven. Daar lag de nadruk immers op een nooit afhoudende zoektocht naar de waarheid, naar die ene God, en niet zozeer op de persoonlijke transformatie door de bevrijding van het illusoire zelf. Als een gevolg daarvan zijn we (of althans velen onder ons) in de ogen van Harris conceptueel niet in staat te begrijpen wat de grote oosterse spiritualiteiten trachten te leren. Toegegeven, ook in Azië zijn er valse profeten en in het Westen vinden we af en toe wel een verlichte ziel (ik denk persoonlijk dan aan een Meister Johannes Eckhart, om maar een voorbeeld te geven), maar:

[...] when the great philosopher mystics of the East are weighed against the patriarchs of the Western philosophical and theological traditions, the difference is unmistakable: Buddha, Shankara, Padmasambhava, Nagarjuna, Longchenpa, and countless others down to the present have no equivalents in the West (Harris, 2004, 215).

13 Harris gebruikt de termen ‘spiritualiteit’ en ‘mystiek’ als onderling verwisselbaar. Zie Harris, 2004, 205.

Het pleit wordt volgens Harris duidelijk beslecht in het voordeel van de oosterse spiritualiteit. Om zijn punt kracht bij te zetten gaat Harris over tot een experiment: met gesloten ogen neemt hij een willekeurig geschrift uit een stapel boeken van en over oosterse wijsheid en selecteert hij daaruit een tekst ad random. De wijsheid die uit die tekst blijkt, zo volslagen willekeurig gegrepen uit een heel aanbod, verschilt dag en nacht in helderheid en diepgang met het gros van de teksten uit de Bijbel of de Koran.

De oosterse wijsheden werden (en worden) volgens Harris voornamelijk bereikt door meditatie, een oefening die hij beschouwt als de meest valabele manier om ons bewustzijn en de bewustzijnsinhouden te bestuderen, bewerken en veranderen. Hij omschrijft meditatie in het algemeen als: “[...] techniques of introspection that aim at uncovering the intrinsic properties of consciousness [...]” (Harris, 2004, 217) en meer specifiek doelt hij op middelen (*means*) die kunnen aangewend worden om onze *sense of self* en het daaruit vloeiende subject-objectdualisme in onze perceptie en cognitie kunnen doen verdwijnen, terwijl we ons toch bewust blijven van de stroom der ervaringen. Een obstakel daarbij is het denken en vaak wordt dan ook aangenomen dat meditatie een gedachteloze toestand moet opleveren. Dat is slechts gedeeltelijk correct, dixit Harris: een tijdelijk opheffen van onze dagelijkse gedachtegang is soms het resultaat van meditatie, maar niet het enige of uiteindelijke doel. Veleer gaat het om: “[...] breaking our identification with them, so that we can recognize the condition in which thoughts themselves arise.” (Harris, 2004, 217) Het fundamentele inzicht dat vele westerse wetenschappers en filosofen missen – en dat de oosterse spiritualiteit wél doorhad – is dat men het denken niet dient te beschouwen als hét toonbeeld van bewust leven. Gedachten zijn een praktische noodzaak, maar het falen om gedachten als gedachten te erkennen, geeft aanleiding tot het expliciteren van een (gevoel van) ‘ik’. Aan dat ‘ik’ hangt al ons lijden en onze ontevredenheid. Het opheffen van dat ‘ik’ en de subject-objectdualiteit geeft dus, zoals Harris al meerdere malen betoogde, een andere ervaring van de wereld, een ervaring die ons, naar zijn zeggen, gelukkiger kan maken. Dát is de kern van wijsheid verscholen in vele, zo niet alle religies. Maar al te vaak werd die kern vertekend door irrationele denkbeelden: “It is on this front that the practice of meditation reveals itself to be both intellectually serious and indispensable.” (Harris, 2004, 218) Dit zijn toch wel zeer genuanceerde gedachten, komende van een atheïst wiens boeken omschreven worden als *a genuinely frightening book* of als *a sustained nuclear assault*.¹⁴

14 Op de blog van Sam Harris (d.d. 27 juni 2012) kunnen we lezen dat hij werkt aan een boek in verband met spiritualiteit. In de entry ‘In Defense of “Spiritual”’ laat hij weten dat hij een precies taalgebruik wenst te ontwikkelen in verband met het woord *spiritual*, omdat: ‘[...] many atheists now consider “spiritual” thoroughly poisoned by its association with medieval superstition.’ (zie: www.samharris.org/blog/item/a-plea-for-spirituality. Laatst geraadpleegd op 04 juli 2012).

Daniel C. Dennett, vooral bekend als bewustzijnsfilosoof, heeft het óók over spiritualiteit, al is dat maar zeer kort. Toch kunnen we stellen dat zijn analyse op bepaalde punten overeenstemt met de ideeën van Dawkins en Harris. Ook hij komt in zijn *Breaking the Spell. Religion as a Natural Phenomenon* tot de conclusie dat spiritualiteit niet onverzoenbaar hoeft te zijn met atheïsme. Op zijn minst vooronderstelt spiritualiteit geen enkel geloof in een godheid of een aanname van supranatuurlijke realiteiten.

Dennetts vertrekpunt is de algemene verwarring die er heerst rond de woorden en uitdrukkingen 'spiritualiteit', 'spiritualisme' of 'spiritueel' en 'materialisme'. Materialisme kan enerzijds beschouwd worden in de min of meer populaire betekenis van het woord: streven naar roem, geld en bezit. Anderzijds is er de wetenschappelijke en wijsgerige betekenis, waarmee men bedoelt dat men alle fenomenen en verschijnselen tracht uit te leggen zonder zich te beroepen op immateriële dingen, zoals bijvoorbeeld ectoplasma, ziel en God (Dennett, 2006, 302). Het tegengestelde van deze tweede interpretatie is het dualisme, dat stelt dat er twee afzonderlijke substanties zijn: materie en 'iets anders', geest, bijvoorbeeld. Wat dat andere 'iets' dan juist is, is niet altijd duidelijk. Doordat die woorden en betekenissen vaak onkritisch door elkaar gehaspeld worden, ontstaat er een foute redenering: "[...] if you don't think you have an immortal soul, then you don't believe you'll get your reward in heaven, so... you might as well go for whatever you can get in this material world." (Dennett, 2006, 302) Aldus ontstaat het idee dat wie het materialistisch principe aanhangt op basis van een wetenschappelijk of wijsgerig standpunt en dientengevolge zoiets als een immateriële ziel ontkent, daarom noodzakelijkerwijs een op geld en bezit beluste egoïst moet zijn. De twee betekenissen van 'materialist' of 'materialisme' worden dus – al dan niet kwaadwillig – op een hoop gegooid, met alle gevolgen van dien. Als men dan vraagt, zo stelt Dennett, wat het tegenovergestelde is van zo'n materialisme, dan luidt het antwoord in negen van de tien gevallen: 'spiritueel'.

Zoals reeds meerdere malen aangehaald, verbaast ook Dennett zich erover dat diegenen die de mond vol hebben van 'spiritualiteit' of 'spiritueel zijn', in feite niet goed weten waarover ze het hebben en dat de term zowat alle mogelijke invullingen kan krijgen: de mens heeft er een diepe nood aan, voor sommigen wordt dit opgevuld door de traditionele godsdiensten, anderen zoeken hun heil in new-age-toestanden, nog anderen menen dat de nood gelenigd kan worden met een hobby, zich inzetten voor een goed doel of gewoon een goeie pot *football*. Niemand kan uitleggen wat die 'diepe nood' dan in feite is. Sommigen trachten er zich nogal gemakkelijk vanaf te maken met een drogredenering: "Als je moet vragen wat het is, dan zal je het nooit te weten komen." Voor Dennett – en ik geef hem daarin gelijk – volstaat zo'n antwoord niet (Dennett, 2006, 303). Met een fantastische en scherpe parodie weet Dennett de geest te vatten van vele antwoorden die vaag blijven, maar die volgens sommigen toch moeten volstaan. Vele antwoorden gaan immers als volgt:

Spirituality is, you know, like, it's like paying attention to your soul or having deep thoughts that really move you, and not just thinking about who's got nicer clothes and whether to buy a new car and what's for dinner and stuff like that. Spirituality is *really caring* and not being just, you know, *materialistic* (Dennett, 2006, 303).

Anders en korter gesteld: je kan geen goed mens zijn, tenzij je een spiritueel leven hebt (Dennett, 2006, 303). Dennett wil echter niet in die parodie blijven steken. Hij komt 'de spiritueel' tegemoet en probeert helder en duidelijk uit te leggen wat zij slechts al stamelend proberen te expliciteren:

What these people have realized is one of the best secrets of life: let your *self* go. If you can approach the world's complexities, both its glories and its horrors, with an attitude of humble curiosity, acknowledging that however deeply you have seen, you have only scratched the surface, you will find worlds within worlds, beauties you could not heretofore imagine, and your own mundane preoccupations will shrink to *proper* size, not all that important in the greater scheme of things (Dennett, 2006, 303).

Frappant is dat het in dit citaat opnieuw gaat om het laten gaan van het 'zelf', een andere soort van ervaring nastreven, een ander perspectief creëren, zoals bijvoorbeeld Sam Harris reeds uitlegde. Daarbij bevestigt Dennett nog eens dat dit geen makkelijke *oefening* is (cf. de meditatie van Sam Harris), maar ze loont zeker en vast de moeite. Dit is volgens Dennett waar het in 'spiritualiteit' omdraait en "[...] it has nothing at all to do with believing in an immortal soul, or in anything supernatural." (Dennett, 2006, 303) Materialisten zullen waarschijnlijk moeten leren leven met de idee dat zij bestempeld worden als *bad guys* (wegens geen ziel en geen God) en de spirituelen zullen zich altijd aan de kant van het goede plaatsen. Het is echter duidelijk dat dit berust op een flagrante vergissing. Het zal een bijzonder moeilijke opgave worden deze – ondertussen cultureel zwaar vastgeroeste – gedachte aan te vechten en recht te trekken.

TWIJFEL, METHODE EN UITGANGSPUNTEN

Introductie van het pragmatisme

Einsichten werden am spätesten gefunden; aber die wertvollsten Einsichten sind die Methoden.

FRIEDRICH NIETZSCHE, *DER ANTICHRIST*, 1980, 1173

“Omdat we over ongewone, en soms verbazende en verwarrende vormen van spiritualiteit willen spreken, moeten we eerst duidelijk voor ogen hebben wat we bedoelen.” (Apostel, 1998, 24) Dit citaat kunnen we reeds zeer snel bij aanvang van Apostels *Atheïstische spiritualiteit* lezen en mag dan ook geïnterpreteerd worden als een waarschuwing. Wat willen we thans duidelijk voor ogen krijgen? Vele vragen zijn immers onopgelost: wat houden religiositeit, spiritualiteit, mystiek en transcendentie juist in? Waar trekken we de scheidlijnen (als die er al zijn)? Welke vormen vallen er ‘binnen’ en welke vormen worden uitgesloten? Wat betekent die quasi-mystiek nu werkelijk en wat is het verschil dan met ‘volledige’ mystiek? Gaat het om een ‘overweldigd’ zijn door de grootsheid van het heelal en de aldaar heersende wetten, zoals bij Einstein en Minnaert? Of gaat het om intense ervaringen van het hooggebergte, watervallen en zeeën, waarin de mens zich kan verliezen, zoals Goodenough suggereert om aldus tot een *green spirituality* te komen (cf. Goodenough, 2001)? Of volgen we Ernst Haeckel en diens schoonheidsgedachte ten aanzien van de wonderen van de onderwaterwereld en de sterrenhemel? Is het dan noodzakelijk dit ook collectief en ritueel te beleven en mensen op te voeden in deze gedachten? Moeten we de kerken herinrichten voor erediensten tussen bananenbomen en aquaria gevuld met kwallen en koralen? Is de transcendentie waarover Apostel het heeft dezelfde als bij Goodenough of Harris? Wat met het ‘verliezen van het zelf’? Grijpen we daarvoor het best naar oosterse vormen van spiritualiteit en de daartoe ontwikkelde meditatiemethodes en technieken? Harris ziet daar inderdaad toekomst in en koppelt dit aan een queeste naar het menselijke geluk. Komen

we dan niet binnen het gebied van de ethiek en het goede leven? Er moet dus meer gebeuren dan uitsluitend een aantal mogelijke voorbeelden op te sommen en een paar korte verklaringen aan te geven. Kortom, door de *reflective transcendence* worden meer vragen opgeworpen dan antwoorden geboden. Dit is echter géén stap achteruit, maar noopt tot diepgaander onderzoek. We hebben de discussie duidelijk losgewerkt en daardoor komt het een en ander bovendien. Zoals vaak dienen polemiek en zwart-witredeneringen als een verregaande complexiteitsreductie die het denken meer stillegt dan stimuleert. Het gevolg lijkt echter wel dat er een terminologische vaagheid ontstaat.

Ook zeer recente publicaties die dit thema – al dan niet zijdelings – aanraken, maken de zaken complexer door woorden en omschrijvingen te introduceren, zonder veel verdere uitleg. Neem bijvoorbeeld het in 2008 gepubliceerde pamflet van Anne Provoost *Bemide ongelovigen. Atheïstisch sermoen*. In dat pamflet spreekt zij zich voornamelijk uit over de nogal lakse houding van vele ongelovigen, vrijzinnigen en atheïsten ten aanzien van de snel oprukkende extremistische tendensen binnen het geloof of ten aanzien van de opkomst van het intelligent design. In haar woorden klinkt dat dan als volgt:

Onze omgang met de thema's van geloof en ongelooft is frivoof en ontwijkend, onze argumentatie mist slagkracht en diepgang, vaagheid is troef. We verwarren tolerantie tegenover andersdenkenden met het kritisch onderbouwen van onze eigen opvatting. Een denkgebied dat blijft hangen in gemeenplaatsen maakt zich kwetsbaar, het zal in geen tijd worden veroverd door filosofieën die plausibeler concepten aandragen. (Provoost, 2008, 11)

Alhoewel ik deze houding en het appel dat daar van uitgaat zeker weet te waarderen, moet ik eveneens toegeven dat ik ook heel wat bedenkingen heb bij haar verdere verhoog. Als terminologische vaagheid 'troef' is binnen het discours van de vrijdenkers en ongelovigen, dan geldt dat in feite ook voor Provoost zelf. Zij tracht namelijk een onderscheid in te voeren, of, in haar woorden, 'gradaties van (on)gelovigheid', opdat men een beter beeld zou krijgen van het levensbeschouwelijke spectrum. Dit leidt dan tot wat zij noemt een 'religiometer' (Provoost, 2008, 17). Die meter loopt van 1 tot en met 10, waarbij op nummer 1 de volbloed atheïsten prijken: "Je staat in de wereld, maar je hebt op geen enkele manier het gevoel dat je deel uitmaakt van wat je 'een groter geheel' zou noemen." (Provoost, 2008, 18) De tiende graad, het andere extreme uiterste van de religiometer, is gereserveerd voor een vorm van religiositeit die mogelijk in conflict kan komen met de burger- en mensenrechten. Die graad laat zich als volgt omschrijven:

Omdat 'God' zijn doelstellingen op aarde alleen door de mens kan bereiken, zet hij jou in om zijn wetten en regels te openbaren, toe te lichten ('te spreken in tongen'), te implementeren, af te dwingen. In een doorgeschooten vorm kan dit betekenen dat hij jou als instrument inschakelt om op te treden wanneer iemand de door 'God' voorgeschreven visie en wetten niet aanvaardt. (Provoost, 2008, 20–21)

Het is echter de tweede graad die opnieuw voor de nodige verwarring en vaagheid zorgt. Die tweede graad is, aldus Provoost, nog steeds atheïstisch en adeïstisch, maar er is een klein verschil ten aanzien van graad 1:

Je leeft met het gevoel dat je deel uitmaakt van een groter geheel, je voelt verbondenheid, maar je gelooft geen moment dat het grotere geheel afhangt van een kracht die buiten de wetten van de natuurkunde valt. Als in situaties van zogenaamde singulariteit de natuurwetten niet meer opgaan, is er voor jou nog geen sprake van iets bovennatuurlijks, wel van andersoortige, aan relativiteit onderhevige natuurwetten. (Provoost, 2008, 18–19)

Laten we even deze woorden en omschrijvingen wikken en wegen. De manier waarop zij het woord religie of *religio* hanteert in 'religiometer' duidt op een mogelijke etymologische oorsprong van *religio*, met name op *religare*, wat zoveel betekent als 'vastbinden, vastmaken'. In de tweede graad voelen atheïsten zich verbonden met een groter geheel. Maar welk groter geheel? En bovendien, wat is dat 'gevoel van verbondenheid'? Een sterk gevoel van collegialiteit, waarbij de afdeling of werkvloer van een bedrijf toch een groter geheel vormt tegenover de individuele werknemer; valt dat ook onder deze noemer? Sterker nog: met in het achterhoofd de mogelijke etymologie van het woord, schrijft zij eerder in haar pamflet: "Graad 2 onderscheidt zich van graad 1 omdat een (niet-religieuze) spiritualiteit zijn intrede doet." (Provoost, 2008, 18) Hoe moet men dan de verbondenheid zien, als deze niet-religieus is? Vanwaar plots het woord 'spiritualiteit'? Wat betekent dat verder en waarin verschilt het van religieus? De onduidelijkheid neemt nog toe wanneer men het volgende citaat in acht neemt:

Verder zal duidelijk zijn dat niet alles wat religie wordt genoemd een hoge graad haalt op de schaal. Het boeddhisme, bijvoorbeeld, doet zich al voor vanaf graad 2. Velen bestempelen het boeddhisme dan ook niet als een godsdienst, maar als een levensfilosofie. (Provoost, 2008, 18)

Wanneer we deze passage nauwkeurig analyseren, wordt het ontegensprekelijk duidelijk dat het boeddhisme als voorbeeld wordt geciteerd van 'niet alles wat religie wordt genoemd'. Waarom dan daarna spreken van het boeddhisme dat

‘niet als *godsdienst*’ wordt bestempeld, maar wel als ‘levensfilosofie’? Gaat het hier nu om religie, godsdienst, levensfilosofie of spiritualiteit? Provoost laat dus duidelijk een opening voor atheïstische spiritualiteit (graad 2) en versterkt in zekere zin mijn pleidooi voor een *reflective transcendence* ten aanzien van polemische debatten. Maar wederom wordt de kwestie niet beslist, ja, zij wordt er zelfs veel onduidelijker door, doordat het resulteert in een wirwar van omschrijvingen en een opeenstapeling van woorden en terminologieën die meer verduisteren dan verhelderen.¹⁵

Indien ik aan deze onduidelijkheid wens te ontsnappen, dan lijkt het noodzakelijk een zo sterk mogelijke analyse van al deze concepten en woorden door te voeren. Zoals ik in het vervolg van dit hoofdstuk zal betogen, moet ik daarvoor op zoek gaan naar een methode; een methodiek die op de religiositeit kan worden toegepast. Het pragmatisme – die ‘stroming’ die door Putnam wordt beschouwd als een derde, nog te voltrekken Verlichting – kan die methode leveren.

Twijfel, irritatie en methode

De geschiedenis en ontwikkeling van een wijsgerig denkbeeld of filosofische stroming is steeds bijzonder complex en contextgebonden. Een zekere complexiteitsreductie doorvoeren bij het introduceren van zo’n denkbeeld is dan ook een noodzaak. Het ligt immers niet in mijn bedoeling een totale *status quaestiones* van het pragmatisme op te stellen. Dat zou ons te ver leiden en bovendien is dat werk al verricht, onder andere in het schitterende boek van Louis Menand, *The Metaphysical Club* en andere academische werken die een overzicht van de geschiedenis van het pragmatisme uitwerken. We mogen dus niet van de hoofdzaak afgeleid worden, maar desalniettemin is een korte en historisch-kritische benadering van deze denkrichting aangewezen. Bovendien krijgen we dan een beter zicht op de specifieke plaats van het *jamesiaanse* pragmatisme. Dit is van groot belang, aangezien dit een centrale plaats in mijn verdere betoog zal innemen. In John Deweys artikel ‘The Development of Pragmatism’ wordt er vooral ingegaan op de wortels van het pragmatisme, op hoe deze stroming door William James werd uitgebreid en wat de verschillen zijn tussen de voorgenoemde drie denkers (Dewey, 1998, 3). Marcuse bevestigt het feit dat pragmatisme onderling nogal wat verschillen kent:

15 Ik ben mij er ten zeerste van bewust dat Provoosts publicatie een ‘pamflet’ betreft en dat een pamflet noopt tot het hanteren van een bepaalde (schrijf)stijl. Hierdoor kan mijn kritiek misschien wat minder sterk klinken. Echter, men kan zich evenzeer afvragen of de discussie omtrent religie, godsdienst, spiritualiteit, atheïsme en wat dies meer zij, moet behandeld worden in een pamflet.

Die entscheidenden Impulse amerikanischen Philosophierens im zwanzigsten Jahrhundert werden allenthalb mit den Namen »Pragmatismus« etikettert; er ist eher verdeckend als offenbarend. Unter der Decke der berühmten Benennung leben mindestens drie recht unabhängige Tendenzen, die sich in drie Denkern manifestierten: CHARLES S. PEIRCE, der die Methode dieses Denkens bestimmt und den Namen geschaffen hat; WILLIAM JAMES, der diese Richtung popularisiert und weltberühmt gemacht hat; JOHN DEWEY, der die Konsequenzen für Erziehung und Politik gezogen und aus dem Pragmatismus so etwas wie eine amerikanische Weltanschauung gebildet hat. (Marcuse, 1959, 26)

Ondanks die individuele verschillen merkt Marcuse toch ook enkele gemeenschappelijke kenmerken op, gemeenschappelijke kenmerken die al eerder werden aangestipt door Putnam en Brandom: geen enkele der pragmatisten erkent waarheden die niet controleerbaar zijn. Indien er toch sprake is van 'waarheid', dan is dat slechts *een* waarheid (een voorlopige en veranderbare, aanpasbare bevinding; denk aan het ontologisch fallibilisme oftewel het mutabilisme) en, ten slotte, wetenschap en filosofie zijn één (Marcuse, 1959, 26). Ook John Dewey ziet in Charles Sanders Peirce de grondlegger van het pragmatisme. Charles Peirce was de zoon van de destijds bekende wiskundige Benjamin Peirce en heeft zich zelf ook intensief met de wetenschap in het algemeen en de wiskunde en de logica in het bijzonder beziggehouden.¹⁶ Dat juist Peirce aan de basis van het pragmatisme ligt, geeft natuurlijk de nodige onderbouw aan de gedachte dat deze filosofie een exclusief Amerikaanse conceptie was/is. Daar valt — terecht — heel wat voor te zeggen. Voor velen is dat tevens de basis van een kritiek op het pragmatisme, als zou het een louter Amerikaanse en dus strikt kapitalistische filosofie zijn, zonder enige vorm van diepgang. Ik denk dat dat verwijt reeds ten dele is tegengesproken door voorgaande uitweidingen over het pragmatisme en het zal ook nog tegengesproken worden door wat komt. John Dewey geeft echter ook enkele nuancerings aan. Wederom duikt de band met de Verlichting (in nauwe zin) en het verlichtingsdenken (in brede zin) op, daar Peirce zeer sterk onder de invloed van Immanuel Kants denken heeft gestaan: "The term 'pragmatic', contrary to the opinion of those who regard pragmatism as an exclusively American conception, was suggested to him [Peirce] by the study of Kant." (Dewey, 1998, 3)

De invloed van Peirce' wiskundige en wetenschappelijke achtergrond is ook te merken in zijn pragmatisme. In feite is het niet overdreven te stellen dat hij dat pragmatisme ontwikkelde als een logische maxime — een *methode* die voor-

16 Tegenwoordig lijkt het pragmatisme en het pragmatistische denken steeds meer erkend te worden binnen de wetenschap(sfilosofie). In verband met Peirce, zie Van Moer, 2007a, 303, in verband met James' invloed op Niels Bohr en Wolfgang Pauli, zie Gerritsen, 2007a, 4.

al binnen de logica en de wetenschappen van nut zou kunnen zijn: “A certain maxim of Logic which I have called Pragmatism has recommended itself to me for divers reasons and on sundry considerations.” (Peirce, 1978, 13) Rein Gerritsen, een groot kenner van het pragmatisme in het algemeen en William James in het bijzonder, bevestigt dit:

De belangstelling van Peirce ging voornamelijk uit naar wetenschappelijke methodes en wiskunde. Hij ontwikkelde het pragmatisme vooral als een betekenis­theorie die onderzoek doet naar de betekenis van wetenschappelijke begrippen, met als doel in zijn achterhoofd om niet alleen de wijsbegeerte maar heel het maatschappelijk leven te enten op het wetenschappelijk denken. (Gerritsen, 2004, 104)

In de jaren zeventig van de negentiende eeuw bestond er aan de universiteit van Chicago een groep van denkers en onderzoekers die samenkwamen onder de naam ‘The Metaphysical Club’, met als doel de wijsgerige discussie. De leden van dit filosofische genootschap – onder andere Charles Sanders Peirce, Chauncy Wright, Nicolas St John Green – kwamen nu eens samen in de vertrekken van Peirce, dan weer in die van William James. Een van die leden, St John Green, bleek – zo leren we uit een brief van Peirce – nogal vaak door te drammen op het belang van Alexander Bains¹⁷ definitie van het geloof: “That upon which a man is prepared to act.” Peirce was ervan overtuigd dat met deze uitspraak St John Green mag worden beschouwd als de eigenlijke grond­legger van het pragmatisme, daar hij pragmatisme ziet als niet meer dan een gevolgtrekking en uitbouw van deze slagzin (zie onder ander Perry, 1996, 129 en Peirce, 1978, 7–8). Omdat de filosofische discussies binnen dat wijsgerige genootschap in snelle en vlugge bewoordingen gehouden werden, kreeg Peirce naar eigen zeggen het idee om enkele notities te maken als bewijs voor het bestaan van de club, zo deze ooit ter ziele zou gaan: “[...] lest the club should be dissolved, without leaving any material *souvenir* behind, I drew up a little paper expressing some of the opinions that I had been urging all along under the name of pragmatism.” (Peirce, 1978, 8) Enkele jaren later werden die notities gepubliceerd als artikelen in verschillende wetenschappelijke tijdschriften (onder andere in *Popular Science Monthly* en *Revue Philosophique*) onder de titels ‘The Fixation of Belief’ en ‘How to Make our Ideas Clear’. Laatstgenoemde artikel geldt voor velen

17 Alexander Bain (1818–1903) was een Schots denker en een vriend van John Stuart Mill. Volgens Louis Menand stelt Bain deze definitie van geloof voor in zijn *The Emotions and the Will* uit 1859. Peirce meent dat St John Green daar zijn mosterd heeft gehaald, maar volgens Menand is het meer plausibel dat hij geïnspireerd werd door James Fitzjames Stephens (een rechtsgeleerde, 1829–1894) werk *A General View of the Criminal Law in England* (uit 1863). Zie daarvoor Louis Menands *The Metaphysical Club* (2002), pp. 225 e.v.

nog steeds als het 'eerste geloofsartikel' (Gerritsen, 2007, 23. Voetnoot 1). Over het belang van dat essay schrijft Ludwig Marcuse het volgende: "Es ist unumgänglich, angesichts die Vielfältigkeit der Pragmatisten, auf den Essay van 1878 zurückzugehen." (Marcuse, 1959, 37) Zoals ik reeds eerder vermeldde, is het pragmatisme geen monolithisch blok en doen we er dus goed aan vooreerst naar de bron te gaan. Hoe gewichtig ook dat artikel uit 1878 – ik wens aan te vangen met het in 1877 gepubliceerd 'The Fixation of Belief', omdat een aantal passages uit 'How to Make our Ideas Clear' naar dat eerdere artikel verwijzen.

In 'The Fixation of Belief' is het Peirce vooral te doen om de dynamische relatie tussen twijfelen en geloven. Op het eerste gezicht zijn er tussen deze twee termen (die fundamenteel ook twee menselijke houdingen weergeven) heel wat verschillen. Een praktisch verschil tussen beide is dat datgene waarin een mens gelooft de verlangens gidst en de handelingen vormgeeft. Peirce illustreert dit aan de hand van een concreet voorbeeld (Peirce, 1978, 230); dat van de Assassijnen. Deze ismaëlitische sekte, gesticht door Hassan Al-Sabbah, stortte zich in oorlog, dood en vernieling na het geringste bevel van hun leider, omdat zij geloofden dat hun trouw en gehoorzaamheid aan de leider en diens bevelen voor eeuwige gelukzaligheid in het hiernamaals zou zorgen. Indien de leden van deze sekte de leider en de bevelen zouden hebben betwijfeld, zouden ze, dixit Peirce, nooit tot zulke acties en handelingen overgegaan zijn. "So it is with every belief, according to its degree. The feeling of believing is a more or less sure indication of there being established in our nature some habit which will determine our actions. Doubt never has such an effect." (Peirce, 1978, 230) Integendeel, twijfel is veeleer een ongemakkelijke toestand waaruit de mens zich liefst zo snel mogelijk wenst te bevrijden, door naar een toestand van geloof te streven. Deze onplezierige en vooral oncomfortabele toestand van twijfel noemt Peirce ook wel eens *the irritation of doubt* (Peirce, 1978, 231). Door deze irritatie, deze prikkeling als het ware, wordt een proces gestart om tot geloof te komen. Dit proces, dat door hem getypeerd wordt als een worsteling, noemt hij *inquiry*.

Thus, both doubt and belief have positive effects upon us, though very different ones. Belief does not make us act at once, but puts us into such a condition that we shall behave in some certain way, when the occasion arises. Doubt has not the least such active effect, but stimulates us to inquiry until it is destroyed. (Peirce, 1978, 231)

Met de twijfel begint dus het onderzoek, dat pas zal eindigen wanneer de twijfel is weggenomen en 'geloof' in de plaats komt. Nota bene dat Peirce het in deze dus niet heeft over het bereiken van een 'waar' geloof of een ware opinie (of dé Waarheid), maar over het bereiken van een geloof dat voldoende stabiliteit verschaft om als basis voor het handelen te dienen.

Hence, the sole object of inquiry is the settlement of opinion. We may fancy that this is not enough for us, and that we seek, not merely an opinion, but a true opinion. But put this fancy to the test, and it proves groundless; for as soon as a firm belief is reached we are entirely satisfied, whether the belief be true or false. [...] The most that can be maintained is, that we seek for a belief that we shall *think* to be true. (Peirce, 1978, 232)

Volgens Peirce bestaan er verschillende wegen, methodes, om tot een stabiele opinie te komen. De zogenaamde *methods of fixing belief* (Peirce, 1978, 233).

Ten eerste is er *tenacity* (vasthoudendheid). Op individueel vlak kan dit een zeer handige, doch weinig flatterende manier van geloofsfixatie vormen. Men zou immers deze manier kunnen omschrijven als de ‘struisvogeltactiek’ en die komt neer op het vasthouden aan de eigen overtuigingen, altijd en overal. Men zal vooral de eigen mening continu blijven herhalen: “[...] dwelling on all which may conduce to that belief, and learning to turn with contempt and hatred from anything that might disturb it [?]” (Peirce, 1978, 233–234) Deze eenvoudige en zeer directe methode wordt door veel mensen gehanteerd, aldus Peirce. Vaak wordt deze methode toegepast in religieuze of godsdienstige aangelegenheden, waar de ene partij het geloof of de argumenten van de andere partij simpelweg niet onder ogen wenst te zien en dus zijn kop in het zand steekt. Immers, een andere mening kan potentieel gevaarlijk zijn, want mogelijk ondermijnend voor de eigen opvattingen. “When an ostrich buries its head in the sand as danger approaches, it very likely takes the happiest course. It hides the danger, and then calmly says there is no danger; and it feels perfectly sure there is none, why should it raise its head to see?” (Peirce, 1978, 235)¹⁸ Of zo’n methode aan te raden valt of daartegen compleet laakbaar is, valt hier buiten de kwestie. Peirce stelt dat als een individu op die manier wil leven, het een egoïstische ingreep zou zijn om dat individu van irrationaliteit te beschuldigen, alleen op basis van het feit dat zijn methode van geloofsfixatie niet overeenstemt met de onze. Doch, in de praktijk zal deze methode zeer moeilijk vol te houden zijn. Peirce meent dat: “The social impulse is against it.” (Peirce, 1978, 235) De mens leeft – enkele heremieten niet te na gesproken – ook grotendeels in een sociale context en dus interactief. In het dagelijkse sociale leven komt hij daarom noodzakelijkerwijze in confrontatie met andere meningen, waarvan hij op een gegeven ogenblik moet (durven) toegeven dat zij eveneens goed onderbouwd en degelijk beargumenteerd zijn. Hij zal zich derhalve realiseren dat er andere meningen dan de zijne bestaan, maar dat deze op gelijke hoogte met de eigen opvattingen kunnen staan:

¹⁸ Het dient opgemerkt te worden dat struisvogels niet *echt* het hoofd in het zand steken. De metafoor berust op een feitelijke vergissing, maar wordt nog zo algemeen gebruikt (cf. struisvogelpolitiek) dat de redering niet aan kracht verliest.

This conception, that another man's thought or sentiment may be equivalent to one's own, is a distinctly new step, and a highly important one. [...] Unless we make ourselves hermits, we shall necessarily influence each other's opinions; so that the problem becomes how to fix belief, not in the individual merely, but in the community. (Peirce, 1978, 235)

Ten tweede kan een geloof vastgelegd worden door middel van de *method of authority* (autoriteit, gezag). Deze tactiek wordt door Peirce ook wel eens de 'pek-en-verentactiek' genoemd. In plaats van het individu te laten denken, denkt de staat (of een bepaalde instelling) voor het individu. Instituten worden in het leven geroepen om de juiste meningen en doctrines te propageren en te herhalen, zodoende dat jonge geesten voldoende gekneed worden. Alle tegen-gestelde meningen – meningen die niet overeenstemmen met de institutionele waarheden – worden verborgen gehouden of monddood gemaakt:

Let all possible causes of a change of mind be removed from men's apprehensions. Let them be kept ignorant, lest they should learn of some reason to think otherwise than they do. [...] Then, let all men who reject the established belief be terrified into silence. Let the people turn out and tar-and-feather such men, or let inquisitions be made into the manner of thinking of suspected persons, and when they are found guilty of forbidden beliefs, let them be subjected to some signal punishment. (Peirce, 1978, 235–236)

Met andere woorden, het juiste geloof wordt door een bepaalde instelling aan de grote massa mensen opgelegd, vaak met geweld (impliciet of expliciet). Uiteraard denken we hierbij aan de historische christelijke inquisitie, maar ook aan hedendaagse vormen van autoritair religieus geweld van sommige moslimextremisten. Deze manu militari-methode kan, net als de voorgaande, volgens Peirce niet worden volgehouden, ook al kan het lang duren vooraleer ze wordt opgegeven. Theologische en politieke doctrines hebben er inderdaad handig gebruik van gemaakt en op basis daarvan heel wat van de massa gedaan gekregen:

But in the most priestridden states some individuals will be found who are raised above that condition. These men possess a wider sort of social feeling; they see that men in other countries and in other ages have held to very different doctrines from those which they themselves have been brought up to believe; and they cannot help seeing that it is the mere accident of their having been taught as they have, and their having been surrounded with the manners and associations they have, that has caused them to believe as they do and not far differently. (Peirce, 1978, 238)

Door het relativiseringsvermogen van zulke individuen en door de twijfel die aldus ontstaat over de geëikte patronen en doctrines, worden de waarheidsinstituten stilaan aangetast. Koppige aanhankelijkheid aan een doctrine, alleen omwille van de doctrine zelf, moet opgegeven worden – een nieuwe methode om meningen vast te leggen moet bedacht worden.

Die derde methode is de *a priori method* en is, ten opzichte van de vorige twee methodes een meer intellectuele en meer respectabele optie (Peirce, 1978, 241). Zij tracht voornamelijk het toevallige, het willekeurige en grillige uit ons denken te weren en dientengevolge om tot onwankelbare uitgangspunten te komen, waarop de mens dan zijn ideeën kan baseren. In plaats van koppig vast te houden aan het eigen denken (de eerste methode) of blindelings de autoriteit van een andere te aanvaarden (de tweede methode) draait het in deze vooral om de vrije conversatie en gedachtewisseling tussen mensen en hun meningen, waaruit geleidelijk aan een zekere harmonie zal ontstaan (Peirce, 1978, 238). Maar ook die vlieger zal in extremis niet opgaan. In het artikel 'Pragmatisme en de status van de wetenschap. Peirce contra Dewey' verwoordt Herman de Regt het als volgt: "De inzet is nog steeds om de contingentie in opvattingen tegen te gaan, maar dit wil niet zo lukken omdat de *a priori* methode afhankelijk is, in zekere zin, van de smaak van de denker die de premissen voorstelt binnen het systeem waarin de opvattingen gefixeerd worden." (de Regt, 2007, 7) Smaak is volgens Peirce steeds een zaak van wat op een gegeven moment in de mode is en dus in zekere mate contingent *blijft*: "It makes of inquiry something similar to the development of taste; but taste, unfortunately, is always more or less a matter of fashion, and, accordingly metaphysicians have never come to any fixed agreement, [...]" (Peirce, 1978, 241) In feite, zo concludeert hij, is deze methode niet zo verschillend van, bijvoorbeeld, de tweede. Toegegeven, in deze derde methode komen de staat of een staatsinstituut niet tussenbeide in het opleggen van de correcte opvattingen, maar andere toevallige, willekeurige oorzaken dan weer wel. Zo stelt Peirce vast dat de keuze tussen monogamie of polygamie een individuele keuze is, los van eender welke inmenging van de staat... althans, zo lijkt het op het eerste gezicht:

But when I come to see that the chief obstacle to the spread of Christianity among a people of as high culture as the Hindoos has been a conviction of the immorality of our way of treating women, I cannot help seeing that, though governments do not interfere, sentiments in their development will be very greatly determined by accidental causes. (Peirce, 1978, 242)

De aprioristische benadering loopt dus ook spaak op een zekere contingentie. Met name over het *vastleggen* van die *a priori's* bestaat geen ultieme, onafhankelijke eensgezindheid. In zijn monografie over Peirce vat Cornelis de Waal het als volgt samen: "In sum, none of the three methodes described will result in a

secure belief. Their failure, however, suggests what kind of method to pursue. In all of the above methods, it is *we* who determine what is to be decided and what is not.” (De Waal, 2001, 34) Dat bracht Peirce ertoe om te zoeken naar een methode waardoor het geloof kon vastgelegd worden door niets menselijks, maar door *some external permanency* waarop ons denken geen effect heeft (Peirce, 1978, 242). Die methode moest bovendien voor ieder mens dezelfde conclusies geven. Met andere woorden, het moest een universele methode zijn. Uiteindelijk wordt de voorkeur gegeven aan de wetenschappelijke methode (*method of science*). Wat deze dan juist inhoudt komen we te weten in het artikel ‘How to Make our Ideas Clear’, waar eveneens *the pragmatic maxim* zal uitgewerkt worden.

Dit essay vangt in feite aan met een zeer basale vraag: “Wat is dat dan, duidelijkheid?” Peirce toont er zijn onvrede met de oudere, logisch-theoretische onderscheiden tussen ‘duidelijk’, ‘helder’ (*clear*) en ‘onduidelijk’, ‘duister’ (*obscure*) en tussen *distinct* en *confused*:

A clear idea is defined as one which is so apprehended that it will be recognized wherever it is met with, and so that no other will be mistaken for it. If it fails of this clearness, it is said to be obscure. This is rather a neat bit of philosophical terminology; yet, since it is clearness that we are defining, I wish the logicians had made their definition a little more plain. (Peirce, 1978, 248)

In het verleden heeft een aantal grote wijsgeren zich beziggehouden met het onderzoek naar en het definiëren van duidelijke ideeën, maar in de ogen van Peirce zijn zij mislukt in hun opzet. In concreto doelt hij op Descartes en Leibniz. Hun ideeën omtrent *clearness* en *distinctness* worden door hem doorverwezen naar *our cabinet of curiosities* (Peirce, 1978, 251), omdat de tijd aangebroken is om op zoek te gaan naar nieuwere en betere methodes, methodes die *zelf* liefst zo helder en duidelijk mogelijk zijn. “The very first lesson that we have a right to demand that logic shall teach us is, how to make our ideas clear; and a most important one it is, depreciated only by minds who stand in need of it.” (Peirce, 1978, 251)

Teruggrijpend naar de terminologie uit ‘The Fixation of Belief’ worden we er door Peirce aan herinnerd dat: “[...] the action of thought is excited by the irritation of doubt and ceases when belief is attained, so that the production of belief is the sole function of thought.” (Peirce, 1978, 252–253) *Doubt* en *belief* lijken vooral op termen die voornamelijk thuishoren in een religieus discours. Peirce, echter, gebruikt ze om de aanvang en het einde van een vraagstuk aan te duiden, wat ook de inhoud van het vraagstuk moge wezen. Twijfel en geloof vinden immers ook plaats in bijzonder triviale situaties. Aan het einde van een taxirit dien ik de chauffeur te betalen. De prijs bedraagt €15. Terwijl ik mijn portefeuille neem, denk ik na, ik twijfel: zal ik betalen met gepaste munt, of geef ik de

chauffeur een briefje van € 20? Bij de geringste twijfel of ‘irritatie’, bij het minste dat ons aanzet tot nadenken over hoe ik zal handelen (in casu: hoe zal ik betalen?) is er dus sprake van *doubt* en *belief*. Mijn denken schiet dus als het ware in actie en zal pas tot rust komen nadat er gehandeld werd: “Thought in action has for its only possible motive the attainment of thought at rest; and whatever does not refer to belief is no part of the thought itself.” (Peirce, 1978, 255) Rest er natuurlijk de voor de hand liggende vraag wat dan *belief* oftewel *thought at rest* wel mag zijn? Peirce onderscheidt drie eigenschappen van *belief*: ten eerste zijn we ons ervan bewust; ten tweede brengt het de irritatie van de twijfel tot rust en ten slotte legt het een *rule of action* vast. Deze *rule of action* wordt ook wel eens *a habit* genoemd (Peirce, 1978, 255). Dat laatste is van cruciaal belang. Denken leidt uiteindelijk tot geloof, een moment van rust, maar dit zal ons toekomstige denken wederom beïnvloeden, net doordat *beliefs* ook *rules for action* zijn. In Peirce’ woorden: “The essence of belief is the establishment of a habit; and different beliefs are distinguished by different modes of action to which they give rise.” (Peirce, 1978, 255) Hoe verhoudt dit alles zich nu tot de oorspronkelijke vraagstelling van Peirce’ opstel over hoe onze ideeën kunnen verhelderd worden? Wel, om voor ogen te krijgen wat een idee inhoudt, om daar duidelijkheid in te scheppen, moeten we simpelweg nagaan welke *habits* er geproduceerd worden, “[...] for what a thing means is simply what habit it involves.” (Peirce, 1978, 257) De Regt parafraseert: “Een verschil in betekenis is dus een verschil in *praktijk*. Wanneer twee verschillende ideeën geen verschil maken voor ons handelen, dan is het één idee (twee keer uitgedrukt).” (De Regt, 2007, 7) Nemen we een voorbeeld ter illustratie (een voorbeeld dat trouwens door Peirce zelf gegeven wordt), namelijk dat van de doctrine van de transsubstantiatie.

Het orthodoxe katholieke geloof schrijft voor dat tijdens de offergang de hostie (het brood) en de wijn niet alleen *symbolisch*, maar ook *werkelijk* het vlees en bloed van Jezus Christus worden. Met andere woorden, de substantie van het brood en de wijn zijn veranderd, letterlijk. Maar ons idee van wat we geloven wat brood of wijn is, is afhankelijk van de effecten van het brood en de wijn op onze handelingen. Zo deze nu werkelijk na de formuleringen en rituele handelingen van de priester transsubstantiëren in het lichaam (het vlees) en het bloed van Christus, dan moeten ook de eigenschappen veranderen (immers, het is een andere substantie) en moet dit ook totaal andere effecten hebben op onze handelingen; het zou dus een *praktisch* verschil moeten opleveren. Maar er kan simpelweg worden vastgesteld dat dat niet zo is. Na de vermeende transsubstantiatie heeft het alcoholische druivensap nog steeds dezelfde effecten: “[...] and we can consequently mean nothing by wine but what has certain effects, direct or indirect upon our senses; and to talk of something as having all the sensible characters of wine, yet being in reality blood, is senseless jargon.” (Peirce, 1978, 257–258) Er is dus, met andere woorden, geen enkel praktisch verschil tussen de wijn voor en na de rituele handelingen, dus kan het onmogelijk voor

iets anders staan van voor gewoon wijn. Tenslotte zal Peirce zijn pragmatische maxime in een finale versie presenteren: "Consider what effects, that might conceivably have practical bearings, we conceive the object of our conception to have. Then, our conception of these effects is the whole of our conception of the object." (Peirce, 1978, 258) Zodoende kunnen we Peirce' twee artikelen samenbrengen, want het is bij uitstek in de wetenschap, of beter gezegd, in de wetenschappelijke methode (de vierde methode), dat men op zoek gaat naar de praktische consequenties van onze ideeën, door middel van het experiment. Ook Herman de Regt komt, in het eerder geciteerde artikel, tot dezelfde conclusie (de Regt, 2007, 7) en Marcuse laat eveneens verstaan: "Das Experiment im weitesten Sinne des Wortes ist die wissenschaftlich raffinierte Technik des Probierens. PEIRCE schlug vor, die Begriffe, mit denen wir operieren, auszuprobieren, auf dass sich zeige, was in ihnen steckt." (Marcuse, 1959, 40)

Toepassing van Peirce' pragmatisme — falen van de methode

In eerste instantie heeft het pragmatisme, met zijn onderliggende houding van *reflective transcendence*, ervoor gezorgd dat ik, dankzij die houding, een goede reden had om het geblokkeerde en vaak gepolemiseerde religiedebat open te breken, zonder daarbij onmiddellijk een kant te moeten kiezen. Dusdoende is het duidelijk geworden dat er over de atheïstische religiositeit wel degelijk iets kan en mag gezegd worden. Dit leverde echter wel een terminologische vaagheid op en derhalve een situatie van twijfel. Twijfel, zoals Peirce duidelijk heeft opgemerkt, kan niet als dusdanig blijven bestaan. De *irritation of doubt* is enerzijds waardevol, omdat die me zal aanzetten tot het oplossen, het wegnemen van die twijfel, om uiteindelijk *thought at rest* te verkrijgen. In casu zou dit er op moeten neerkomen dat ik de twijfel rondom wat men verstaat onder religiositeit, spiritualiteit en aanverwante zaken, kan wegnemen. Anders gezegd, dat ik deze concepten en ideeën tracht te verhelderen. Ik poneerde dan ook dat het zeer waarschijnlijk zou zijn om een methode te selecteren en te gebruiken, om die irritatie van de twijfel weg te nemen. Opnieuw is het Peirce die die methode levert, met name onder de vorm van het pragmatisme. En dat dit een methode is heb ik reeds duidelijk gemaakt in wat voorafging. In een brief aan Francis C. Russell zet Peirce dit nog eens extra in de verf:

Obstinate disputes in philosophy are maintained by life presenting itself under diverse aspects. ... My great word is that the thing to go your bottom dollar on should not be a doctrine but a method. For a vital method will correct itself and doctrines too. Doctrines are crystals, methods are ferments. (Geciteerd in de Waal, 2001, 27)

Het lag in zijn bedoelingen om de betekenis van nagenoeg alles aan die pragmatische methodiek te onderwerpen. Ik heb dit geïllustreerd met het voorbeeld van de leer der transsubstantiatie. De volgende stap lijkt dan ook bijzonder evident: indien ik de irritatie van de twijfel omtrent de onduidelijkheden rond concepten zoals spiritualiteit, religieuze ervaring, transcendentie en dergelijke meer wil wegwerken, dan hoef ik uitsluitend de pragmatische methode toe te passen. Vervolgens kan ik nagaan of al deze concepten al dan niet compatibel zijn met het atheïsme. Het besluit kan daarna zeer eenvoudig zijn: ja, er is compatibiliteit of net niet.

Ik neem, bij wijze van een eerste test, Ursula Goodenoughs notie van (verticale en horizontale) transcendentie ten aanzien van de natuur. Dat concept der transcendentie is volgens haar het (of toch een van de) belangrijkste thema(ta) van westerse en oosterse religies. Zoals we in het eerste hoofdstuk hebben gezien, past het ook binnen haar niet-theïstische religieuze opvattingen. In de concrete natuur ziet zij enerzijds een mogelijkheid tot verticale transcendentie (orde, schoonheid, harmonie ... in de majestueuze Alpen, een prachtige zonsondergang of een immense waterval). Anderzijds is er een mogelijke horizontale transcendentie in het kinderlijk opgaan in de natuur zoals ze is. De vraag is nu, is er aan de natuur iets veranderd ná die beleving, ná die transcendentie? Of in de woorden van Peirce: zijn er *conceivable results*? Vooraleer te antwoorden, ga ik nog verder met een voorbeeld dat Goodenough zelf geeft, het voorbeeld van 'Juanita'. Juanita is een kennis van Goodenough, een vrouw van Spaanse afkomst, die opgroeide in de South Bronx, een verstedelijkt gebied in New York. De moeder van Juanita was bijzonder bang van alles wat zich buiten dat verstedelijkte gebied bevond en vooral van de ongerepte (en dus onbekende en oncontroleerbare) natuur. Die angst bracht ze van jongsaf aan over op haar dochter. Maar Juanita, ondertussen getrouwd en zelf moeder van een negen maanden oude dochter, wenste die overgeërfde angst niet op haar eigen dochter te projecteren. Bij een bezoek aan Goodenough, die een huis in een zeer bosrijke omgeving bezit, en het daaropvolgende uitstapje naar het strand, verging Juanita van de angst: "‘There’s nothing here,’ she stammered. ‘It’s empty. I’m so so scared.’" (Goodenough, 2001, 30) Maar stilaan overwint ze haar angsten en Goodenough geeft weer wat er daarna gebeurde:

[She] slowly calmed and opened, at first insisting that she sit as close as possible to the protecting dune but then slowly, slowly, inching her blanket forward until, in an act of affirmation that moved me to tears, she walked to the water’s edge, put her bare feet in the ocean, and then leaned over and put her baby’s feet in the ocean. A horizontal baptism in the crucible of vertical faith. (Goodenough, 2001, 31)

Ik stel nu de oorspronkelijke vraag opnieuw: zijn er *conceivable results* op te merken na deze ervaringen van – volgens Goodenough althans – transcendentie? Neen, de oceaan is en blijft gewoon de oceaan; er is geen verschil tussen de natuur vóór en ná de transcendentie. Dientengevolge is het, vanuit peirceaans standpunt, *senseless jargon* om op die manier over de transcendentie ten aanzien van de natuur te praten.

Toegepast op Dawkins' quasi-mystieke responsen ten opzichte van de natuur en het universum, een uiting van de zogenaamde einsteiniaanse religiositeit, komen we noodgedwongen tot dezelfde conclusie. Wanneer Einstein beweert dat het religieuze gevoel van de wetenschapper: “[...] takes a form of rapturous amazement at the harmony of natural law, [...]” (Einstein, 1973, 40) zien we ook hier geen praktische verschillen. Neemt men gewoon de natuurwetten voor wat ze zijn of aanschouwt men ze met verrukte verbazing, er verandert praktisch gezien niets – de natuurwetten blijven de natuurwetten; verrukt of niet, $e=mc^2$. Volgens de maxime van Peirce voegen quasi-mystiek of *rapturous amazement* hier dus niets toe.

Doch, men kan zich in deze terecht afvragen of Dawkins, Einstein, Goodenough en de anderen ook werkelijk bedoelen dat er iets externs verandert. Wanneer Goodenough praat over de transcendentie, dan lijkt dit eerder te handelen over een gevoel, een ervaring van het belevende individu. Ook Einstein spreekt in feite in zulke termen, want het gaat over een *religious feeling* in de vorm van een *rapturous amazement*; een gevoel, wederom, dat dus in het belevende individu schuilt, *niet* in de natuurwetten zélf. Wanneer we kort enkele voorbeelden in herinnering brengen, krijgen we duidelijk voor ogen wat ik bedoel.

Sam Harris is expliciet wanneer hij beweert dat *a more profound response to existence is possible for us* en dat de kern van alle religies erin bestaat een uitspraak te doen over onze menselijke bestaanswijze en dat het mogelijk is *to have ones experience of the world transformed*. Volgens Dennett is spiritualiteit een ervaring van het verliezen van het ‘zelf’. Aan de basis ligt dus steeds een ervaring... een specifieke religieuze of spirituele ervaring? Bij Haeckel komt het misschien iets minder expliciet tot uiting, maar ook bij hem is er sprake van intense bewondering en schoonheidsgenot. Het eerder aangehaalde voorbeeld van George Minnaert is veel duidelijker: hij spreekt immers over de grootsheid van het heelal en de diepe indruk van de sterrenhemel die hij daarvan ondergaat. Niet het heelal verandert door die indrukken – zoals de wijn niet transsubstantieert door enkele formules en handelingen van de priester. Het lijkt eerder dat het individu verandert, of, alleszins, naar eigen voelen en ervaren een interne verandering ondergaat. In alle voorgaande voorbeelden – en later zullen er nog meer illustraties volgen – is het duidelijk dat de kern van de zaak steeds draait om een (subjectieve) beleving, een *ervaring*. Bij Ursula Goodenough gaat de verticale, niet-theïstische transcendentie om “The cosmos, *experienced* transcendently [...]” (Goodenough, 2001, 23; mijn cursivering). Wederom de nadruk op de (of

een) ervaring. Ook Provoost, in alle onduidelijkheid, spreekt over een *gevoel* van verbondenheid, in de tweede graad van de religiometer. In 2007 verscheen een boek van de hand van Paul Schrevers, met als titel *Een kreet van geluk in de woestijn. Over de religieuze gevoelens van een kerkelijk ongelovige*. Ook hier die specifieke nadruk. Leo Apostel heeft lang voor mij dit leidmotief, deze rode draad zeer duidelijk bemerkt. In *Gebroken orde. De vergeten toekomst van de filosofie* schrijft hij in die zin zeer duidelijk:

Het is een feit dat vooral het religieuze ervaringsfeit bron en kern is van elke religieuze bepaling. De religieuze rituelen, samenlevingsvormen, theologieën en ethische regels die daaruit voortvloeien zijn zelden authentiek. Meestal vervalsen ze de religieuze inhoud zelf, waaruit ze stammen. Elke wijsbegeerte die het religieuze fenomeen wil begrijpen is dan ook aan zichzelf verplicht eerst de religieuze ervaring adequaat te begrijpen. (Apostel, 1993, 235)

Ik heb dit hoofdstuk aangevangen met een citaat van Apostel, waarin wordt gevraagd om duidelijk voor ogen te krijgen wat we bedoelen met spiritualiteit, religiositeit en aanverwante concepten. Ik ben tot de conclusie gekomen dat dit inderdaad hoogstnoodzakelijk is. Bovendien, zo blijkt nu, is de kern de zogenaamde religieuze ervaring. Apostel dwingt ons tot een adequaat beschrijven van die ervaring. Maar het lijkt er stevig op dat Peirce' principe hieraan voorbijgaat.

Realisme versus nominalisme – Peirce versus James

Dat wordt inderdaad bevestigd door Cornelis de Waal, onder andere in zijn boek *On pragmatism*. Zoals we hebben gezien, faalt de doctrine van de transsubstantiatie voor de pragmatische test – de wijn is en blijft de wijn. Op een gelijkaardige manier wordt de 'transcendentie ten aanzien van de natuur' niet weerhouden – de natuur is en blijft gewoon de natuur. Maar, eerder heb ik gewaarschuwd voor het feit dat men het pragmatisme niet mag zien als een monolithisch geheel. Peirce is dan wel de grondlegger, zo bevestigen ook Dewey en Marcuse, maar William James zet deze stroming verder door en wanneer hij zich buigt over de doctrine van de transsubstantiatie, komt hij tot een conclusie die *totaal* tegenovergesteld is aan die van Peirce.

Interestingly, William James reached the opposite conclusion, arguing that transsubstantiation does have practical effects and is thus pragmatically meaningful, even though the underlying philosophical concept of substance has none and must be dismissed as meaningless. (De Waal, 2005, 21)

Aan de hand van deze kwestie zal het stilaan duidelijk worden hoe Peirce en James er een andere interpretatie van het pragmatisme op nahouden. In Peirce zijn variant van het pragmatisme worden de effecten gekoppeld aan het onderwerp van onze concepten. Maar bij James' herformulering kregen we een nuance, die desalniettemin een (wijsgerige) wereld van verschil betekent. Veel heeft te maken met het feit dat James de pragmatische maxime dichter bij het praktische leven (zeg maar, het alledaagse, het zeer concrete) van de mens wilde brengen (De Waal, 2005, 29). In een van zijn vroege essays, getiteld 'Philosophical Conceptions and Practical Results' (1898) schrijft James het volgende:

I think myself that it [Peirce' pragmatische principe] should be expressed more broadly than Mr. Peirce expresses it. The ultimate test for us of what a truth means is indeed the conduct it dictates or inspires. But it inspires that conduct because it first foretells some particular turn to our experience which shall call for just that conduct from us. And I should prefer for our purposes this evening to express Peirce' principle by saying that the effective meaning of any philosophical proposition can always be brought down to some particular consequence, in our practical experience, [...]. (James, 1992, 1080)

Laten we thans opnieuw het voorbeeld van de transsubstantiatie bekijken. In tegenstelling tot Peirce vindt James dat de transsubstantiatie wél enige pragmatische waarde bezit. In *Pragmatism. A New Name for some Old Ways of Thinking*, zal James deze discussie opnieuw opnemen. Eerst en vooral geeft hij toe dat het substantiebegrip zoals dat besproken en afgelijnd werd in oude, scholastieke disputen totaal irrelevant is voor onze dagelijkse praktijk en in die zin geen enkele pragmatische meerwaarde bezit (James, 1979b, 46–47). Maar tijdens de eucharistie dan weer zeker wel. Hoewel de substantie van de wijn (hetzelfde geldt uiteraard voor het brood) voor onze zintuigen niet verandert:

[...] a tremendous difference has been made, no less a one than this, that *we who take* the sacrament, now feed upon the very substance of divinity. The substance-notion breaks into life then, with tremendous effect, if once you allow that substances can separate from their accidents, and change these latter. This is the only pragmatic application of the substance-idea with which I am acquainted, and it is obvious that it will only be treated seriously by those who already believe in the 'real presence' on independent grounds. (James, 1979b, 47; mijn cursivering)

James bereikt dus een andere, tegenovergestelde conclusie dan Peirce; niet omdat hij Peirce' theorie verwerpt, maar anders interpreteert, uitbreidt en breder toepast. De Waal legt het als volgt uit: "Thus, for James, the 'pragmatic value' of

the notion of transsubstantiation is not, as with Peirce, related to the conceivable practical consequences related to the proces of transsubstantiation itself, but to the practical consequences that believe in it has for the *person* who believes it.” (De Waal, 2005, 37)

Deze discussie betreffende de verschillende interpretaties van het pragmatisme is terug te voeren op een verschillend onderliggend uitgangspunt: Peirce beschouwde zichzelf als een realist, daar waar James een veel nominalistischer standpunt hanteerde. Ook John Dewey bevestigt dit expliciteit (Dewey, 1998, 5). In de omschrijving van Peirce’ vierde methode, de wetenschappelijke, was zijn invalshoek reeds zeer duidelijk. We lezen bij Peirce immers het volgende: “To satisfy our doubts, therefore, it is necessary that a method should be found by which our beliefs may be determined by *nothing human*, but *by some external permanency* – by something upon which our thinking has no effect.” (Peirce, 1978, 242; mijn cursivering)

In een voetnoot voegt hij daar dan nog aan toe: “But which, on the other hand, unceasingly tends to influence thought; or in other words, by something Real.” Het mag duidelijk zijn uit deze citaten dat het volgens Peirce in de wetenschappelijke methode – die samenvalt met zijn pragmatische maxime – draait om een van de mens onafhankelijke realiteit. Peirce hangt dienaangaande een realistische positie aan (zie ook De Waal, 2001, 35) die hij als volgt laat samenvatten:

Our external permanency would not be external, in our sense, if it was restricted to one individual. It must be something which affects, or might affect, every man. And, though these affections are necessarily as various as are individual conditions, yet the method must be such that the ultimate conclusion of every man shall be the same. (Peirce, 1978, 242–243)

In extremis wordt het individu dus volledig buitenspel geplaatst. Peirce gaat uit van *Reals of Real things* die volledig onafhankelijk zijn van de individuele menselijke mening, maar die gaandeweg, door intens (en gemeenschappelijk) onderzoek toch kunnen worden blootgelegd. Peirce geloofde, dixit Cornelis de Waal, dat wanneer een groep van onderzoekers iets bestudeert wat onafhankelijk is van datgene wat elk van hen er over denkt, zij uiteindelijk tot *one shared belief* zou komen (De Waal, 2001, 36).

William James gaat niet mee in deze opvattingen, zoals ook Rein Gerritsen correct inziet. James is een individualist: “Het zijn individuele denkwijzen die op de eerste plaats komen in James’ pragmatisme, met een goede tweede plaats voor maatschappelijke belangen.” (Gerritsen, 2004, 105) James richtte zich voornamelijk tot het individu en diens relatie tot de wereld waarin het leeft. Hij kan daarom geen realiteit aanvaarden die onafhankelijk is van het menselijke denken, in tegenstelling tot Peirce. Zo schrijft James bijvoorbeeld: “When we

think of reality 'independent' of human thinking, then, it seems a thing very hard to find." (James, 1979b, 119)

James' humanisme. Het onuitwisbare spoor van het menselijke serpent

Thans wil ik de pragmatische methode, en meer bepaald James' variant op het peirceaanse principe, verder toelichten. Het humanistische facet is daarbij van doorslaggevend belang: het zal nog meer verduidelijken op welke manier James' denken verschilt van dat van Peirce; het zal later een verband leggen met Erich Fromm en van pivotaal belang blijken voor de analyse van de religieuze ervaring. Dat ik dit humanistische element er uitlicht is geen arbitraire keuze. Ik vind daarvoor ondersteuning in de grondige studie *Pragmatism as Humanism. The Philosophy of William James* (1975) van Patrick Kieran Dooley. De auteur maakt zich in dat geschrift immers sterk dat James' filosofie in essentie een filosofie is van de mens (ik zou daar ook aan toevoegen: voor de mens), een humanisme (Dooley, 1975, 2). Alhoewel James nooit tot een volledige systematisering van zijn wijsgerige opvattingen is gekomen – vele van zijn boeken zijn door hem verzamelde en bewerkte voordrachten en lezingen – vormt dit volgens Dooley geen onoverkomelijk probleem om toch enkele centrale en steeds wederkerende elementen waar te nemen. Een van die belangrijke kernpunten is de zogenaamde 'humanistische matrix': "[...] we have found that much of James' infamous vagueness and looseness can be alleviated if his treatment of specific problems is placed in the proper matrix. That matrix is his theory of man." (Dooley, 1975, 6) Deze matrix berust volgens Dooley op twee grote pijlers; ten eerste zijn *interactionist view of man*, die vooral in zijn vroege psychologische werken aan bod komt. In de tweede pijler gaat het volgens Dooley om James' idee omtrent *the whole man*, de gehele mens, waarmee hij wetenschappers en filosofen wil waarschuwen voor een al te nauwe en artificiële opvatting van de mens. Uitsluitend een nadruk leggen op onze overlevingsdrang of onze esthetische ervaringen of onze ethische neigingen, zal steeds een verwrongen en beperkt beeld van de mens opleveren. "Hence," schrijft Dooley:

when James refers to the demands or the exigencies or the experiences of "the whole man", he has in mind a notion of man which includes all the desires and interests of man, be they practical, aesthetic, ethical, or religious. Hence, the "whole man" is James' way of referring to his position that the totality and variety of human experiences must be incorporated into an adequate concept of man. (Dooley, 1975, 8)

Deze matrix, steunend op de twee voornoemde pijlers, is steeds aanwezig – soms impliciet, dan weer expliciet – in James' werk. Zo ook in *Pragmatism* uit

1907. Volgens Dooley vinden we in dat boek – alsook in latere geschriften – een uitwerking van James' volwassen humanistische filosofie. Refererend aan *Pragmatism* schrijft hij daarom: “[...] his own distinctive interpretation of pragmatism (which he calls ‘humanism’) is based on and is a direct development of, his psychological, ethical and religious analysis of the nature of man.” (Dooley, 1975, 3)

James' pragmatisme, aldus Dooley, presenteert zowel een theorie over de betekenis van woorden en concepten (*a theory of meaning*), als een theorie over de waarheid (*a theory of truth*). Met dat eerste, de betekenistheorie, sluit hij dus aan bij zijn voorganger Charles Peirce: in allereerste instantie is het pragmatisme een *methode*:

The pragmatic method is primarily a method of settling metaphysical disputes that otherwise might be interminable. Is the world one or many? – fated or free? – material or spiritual? – here are notions either of which may or may not hold good of the world; and disputes over such notions are unending. (James, 1979b, 28)

Willen we duidelijkheid krijgen over de betekenis van een woord, een concept of een metafysische notie, dan moeten we kijken naar de praktische gevolgen van dat woord, concept of die notie en onze reacties daarop: “Our conception of these effects, whether immediate or remote, is then for us the whole conception of the object, [...]” (James, 1979b, 29) Dit impliceert meteen dat het pragmatisme van James een adogmatische visie hanteert; een visie die zich afkeert van verbale oplossingen, vastgeroeste principes, gesloten systemen en slechte a prioriredeneringen. James keert zich daarmee tegen wat men een metafysische gemakzucht zou kunnen noemen: de raadsels van het universum vastleggen in een soort van magische formule is niet voldoende:

‘God’, ‘Matter’, ‘Reason’, ‘the Absolute’, ‘Energy’ are so many solving names. [...] But if you follow the pragmatic method, you cannot look on any such word as closing your quest. You must bring out of each word its practical cash-value, set it at work within the stream of your experience. (James, 1979b, 31–32)

Onmiddellijk wordt hiermee James' individualisme zeer duidelijk op de voorgrond geplaatst. Het gaat immers om ‘*your experience*’, in tegenstelling tot Peirce' meer abstracte en realistische visie. Ook Dooley stelt dit vast (Dooley, 1975, 119) en hiermee sluipt het menselijke serpent stilaan binnen. In zekere zin bevestigt James dit zelf wanneer hij refereert aan Giovanni Papini's¹⁹ metafoor

19 Giovanni Papini (1881–1956) kan beschouwd worden als de spil van wat De Waal *the Floren-*

van de hotelcorridor: beschouw de kamers van een hotel als de verschillende theorieën over de werkelijkheid. In de ene kamer schrijft iemand een atheïstisch manifest, in een andere kamer wordt er gebeden, in een volgende kamer bevindt zich een chemisch laboratorium... Als methode ligt het pragmatisme tussen al die kamers, als ware het een corridor. Het pragmatisme zal dus niet bevestigen dat deze of gene kamer de juiste visie op de wereld heeft, maar stelt dat iedereen uit zijn kamer moet komen om de eigen visie aan het werk te zetten:

“No particular results then, so far, but only an attitude of orientation, is what the pragmatic method means. *The attitude of looking away from first things, principles, ‘categories’, supposed necessities; and of looking towards last things, fruits, consequences, facts.*” (James, 1979b, 32)

Dit laatste, die *fruits* en *consequences*, zullen later, wanneer we James’ analyse van de religieusiteit in detail bespreken, van een zéér groot belang zijn.

Het pragmatisme zet theorieën aan het werk om na te gaan welk praktisch verschil zij maken. Volgens James is dat allemaal *nihil nove sub sole*. Het is in feite niet meer dan bepaalde aspecten van andere (oudere) wijsgerige ideeën samenbrengen (vandaar ook de ondertitel): met het utilitarisme deelt het de hang naar de praktische aspecten, met het positivisme deelt het de afkeer van metafysische abstracties en met het nominalisme de nadruk op het particuliere (James, 1979b, 32). Opnieuw valt het verschil op met Peirce. Tot zover de pragmatistische methode.

Het particularistische en humanistische facet wordt nog duidelijker wanneer James het pragmatisme als waarheidstheorie uiteenzet. Toen wetenschappers, denkers en filosofen voor het eerst wetten ‘ontdekten’ (mathematische, fysische, chemische...) waren zij zo verbluft over de schoonheid en de eenvoud ervan dat ze dachten dé Universele Wetten te hebben ontcijferd:

But as the sciences developed farther, the notion has gained ground that most, perhaps all, of our laws are only approximations. The laws themselves, moreover, have grown so numerous that there is no counting them; and so many rival formulations are proposed in all branches of science that investigators have become accustomed to the notion that no theory is absolutely a transcript of reality, but that any one of them may from some point of view be useful. (James, 1979, 33)

Ik refereer op dit punt graag aan de eerdere bespreking van Putnam en Brandom

tine pragmatist movement noemt. In een essay uit 1903 (‘Death and Resurrection of Philosophy’) argumenteert deze Italiaanse denker dat wijsgerige principes alleen waarde hebben in zoverre zij ons toestaan te veranderen (cf. De Waal, 2005, 71).

in het vorige hoofdstuk, aangaande het fallibilisme. James trekt hier immers de notie van één universele waarheid in twijfel, op basis van het eertijds opkomende wetenschappelijke paradigma (het darwinistische model). Voor hem zijn theorieën *man-made languages* en bestaan er dus ook tal van uitdrukkingen en ‘dialecten’. In deze kwestie bewierookt hij graag zijn collega-pragmatisten Ferdinand Canning Scott Schiller²⁰ en John Dewey, die op basis van dezelfde vaststellingen een pragmatische waarheidsopvatting poneerden. Volgens hen, rapporteert James, is de waarheid van een ‘idee’ hetzelfde als de waarheid in de wetenschappen en “[...] *that ideas (which themselves are but parts of our experience) become true just in so far they help us to get into satisfactory relation with other parts of our experience, [...]*” (James, 1979b, 34) Waarheid wordt derhalve *instrumentele* waarheid. Volgens James hebben zijn collega’s bijzonder werk verricht wanneer zij onderzochten hoe een individu nieuwe en/of andere meningen aanneemt. Zij bekeken dit namelijk procesmatig; ieder individu heeft steeds een voorraad aan bestaande (dus oude) meningen, maar komt ook steeds in contact met nieuwe ervaringen, tegengestelde meningen, schijnbaar incompatibele feiten. Daardoor komt een individu – en zijn denken – plots onder druk te staan: “The result is an inward trouble to which his mind till then had been a stranger, and from which he seeks to escape by modifying its previous mass of opinions.” (James, 1979b, 35) Dit is echter geen eenvoudige aangelegenheid, want volgens James zijn wij dienaangaande eigenlijk oerconservatieve neofoben. Dit valt relatief makkelijk te verklaren: wanneer waarheid als instrumenteel wordt geponeerd, dan betekent dit dat de oudere waarheid (waarheden) die moeten worden verlaten, ooit voor een (waarschijnlijk redelijk lange) tijd hebben gefunctioneerd. Een mens zal dus zo lang mogelijk willen vasthouden aan zijn oude opvattingen. Meer nog, hij zal pogen zoveel mogelijk van de oude waarheid overeind te houden en de nieuwe meningen er zachtjesaan op willen enten. Volgens James wordt in deze een ‘maximinregel’ gevolgd: nieuwe waarheid “[...] *marries old opinion to new fact so as ever to show a minimum of jolt, a maximum of continuity.*” (James, 1979b, 35) Hoe beter een theorie of idee dit probleem van maximum en minimum oplost, hoe ‘meer waar’ zij wordt. Opnieuw wordt de individualistische invalshoek stevig benadrukt: “We say this theory solves it on the whole more satisfactorily than that theory; but that means more satisfactorily to *ourselves*, and *individuals* will emphasize their point of satisfaction differently. To a certain degree, therefore, everything here is plastic.” (James, 1979b, 35. Mijn cursiveringen)

Op basis van deze stellingen – de functionele waarheid en de plasticiteit – wordt het pragmatisme wel eens verweten zeer simplistisch en oppervlakkig

20 Ferdinand Canning Scott Schiller (1864–1937) was een filosoof met Duitse roots maar studeerde te Oxford. Hij is bekend van geschriften zoals *Riddles of the sphinx*, *Humanism* en *Plato or Protagoras?*.

te zijn; in de zin van 'waar is wat werkt' en dus 'vandaag denk ik zus en morgen denk ik gewoon zo'. Zo eenvoudig is het helemaal niet en James bevecht die kritiek dan ook zeer fel. De oude waarheden spelen immers een grote rol en een individu is geneigd om hen extreem loyaal te zijn. Maar soms is een herschikken (James spreekt van *rearrangement*) noodzakelijk. Een nieuwe mening of opvatting leunt derhalve op oude waarheid en moet de nieuwe feiten kunnen grijpen. Dat dit met succes gebeurt is afhankelijk van individuele appreciatie, het is een subjectief proces (James, 1979b, 36). Het gaat dus niet om het simpelweg aanvaarden van het 'nieuwte van de dag'. Vooraleer zulks geschiedt, wordt er heel wat gewikt en gewogen. James noemt deze waarheidsfunctie — het verenigen van de oude opvattingen met verse meningen en feiten — ook wel eens de *marriagefunction*. Anders gesteld: iets *wordt* waar, wanneer die functie bevredigend werkt. In de woorden van Dooley: "James argues that truth is not a static relation between our ideas and reality, rather, truths are 'made' [...]." (Dooley, 1975, 122)

Aldus komt James tot de volgende conclusie: waarheid die onafhankelijk van ons denken bestaat (cf. Charles Peirce), waarheid die zomaar gevonden of ontdekt wordt, waarheid die niet te kneden valt naar menselijke noden en verzuchtingen, kortom, de Alleenzaligmakende Waarheid is een dood hart. Een waarheid kan inderdaad verstenen in een individu, maar die verstening en verstarring geldt niet als het algemene karakter van de waarheid. Ergo: "The trail of the human serpent is thus over everything." (James, 1979b, 37) Net als Schiller wil James aan deze opvatting de naam *humanism* toekennen, doch volgens hem verdedigt het pragmatisme precies hetzelfde.

Zoals reeds meerdere keren werd vastgesteld, is het pragmatisme in allereerste instantie een methode. Door de specifieke invulling die James eraan geeft (nominalistisch, individualistisch en humanistisch) gaat hij enkele theses afleiden die het pragmatisme goedgezind zijn. Zo die van het *noëtisch pluralisme*. Deze these stelt dat zelfs het meest uitgebreide kennisveld nog onwetendheid kan bevatten, dat kennis aldus kan groeien/accumuleren en dat er verschillende plausibele denkwijzen over de wereld bestaan. James poneert dit niet zomaar als een dogma, maar geeft een treffende verantwoording: "The very fact that we debate this question shows that *our knowledge* is incomplete at present and subject to addition." (James, 1979b, 82) Waar komen die toevoegingen dan vandaan? Hoe groeit kennis? "To begin with, our knowledge grows *in spots*." (James, 1979b, 82) Gerritsen vertaalt dit correct als 'lokaal' (Gerritsen, 2005, 108) en er blijven dus steeds stukken en brokken van de oude kennis over. De nieuwe kennis sijpelt binnen (*soaks in*), zegt James, conform wat ik reeds eerder schreef. Het gebeurt zeer zelden dat nieuwe kennis zomaar, ruwweg, binnenvalt en alles omverwerpt. Het wordt zeker niet uitgesloten, maar het is eerder uitzondering dan regel. Veeleer wordt nieuwe informatie bewerkt en verwerkt, geschaafd en gepolijst tot het compatibel is met de al bestaande opvattingen: "New truths

thus are resultants of new experiences and of old truths combined and mutually modifying one another.” (James, 1979b, 83) Op basis van deze vaststelling presenteert James de volgende stelling, een omschrijving van wat hij *common sense* noemt: “[...] *our fundamental ways of thinking about things are discoveries of exceedingly remote ancestors, which have been able to preserve themselves throughout the experience of all subsequent time.*” (James, 1979b, 83) Echter, die *fundamental ways of thinking* worden door James niet als de enige juiste manieren van denken opgevat. Waren we kreeften of bijen geweest, dan hadden we waarschijnlijk hele andere conceptuele schema’s, maar minstens even nuttig voor de organisatie van onze ervaringen. Dit klinkt banaal, maar hij geeft een nog treffender voorbeeld (uit de analytische geometrie): daar waar Euclides meetkundige figuren definieerde aan de hand van hun intrinsieke relaties, zal Descartes later een systeem opstellen gebaseerd op coördinaten – een systeem dat verschilde van dat van Euclides en uiteindelijk ook veel vruchtbaarder bleek. Het euclidische systeem is dus lange tijd gangbaar en werkbaar gebleken, maar die lange tijd betekent niet ‘tot in de oneindigheid’. Vandaar: “All our conceptions are what the Germans call *Denkmittel*, means by which we handle facts by thinking them.” (James, 1979b, 84) Die *Denkmittel*, onze conceptuele schema’s, blijken ook geen eeuwige garanties. Wat er meestal gebeurt, aldus James, is dat de mens een systeem van concepten opstelt (categorieën, classificaties, labels) die we dan als raamwerk gebruiken om onze ervaringen te interpreteren, te labelen. Als onze indrukken en ervaringen hun plaats eenmaal hebben toebedeeld gekregen in het conceptuele systeem, worden ze ‘begrepen’. Volgens James bestaat er nu een veelheid aan zulke conceptuele schema’s en raamwerken en de meest voorkomende zijn: “Thing; The same or different; Kinds; Minds; Bodies; One Time; One Space; Subjects and attributes; Causal influences; The fancy; The real.” (James, 1979b, 85) Deze concepten, overvloedig aanwezig in onze *common sense* lijken dus bijzonder stabiel en quasi-permanent. Maar als we dit goed en wel bekijken is er geen enkele reden om aan te nemen dat ook die schema’s gehanteerd werden om iets anders dan omwille van hun functionaliteit:

In other words, they may have been successfully *discovered* by prehistoric geniuses [...]; they may have been verified by the immediate facts of experience which they first fitted, and then from fact to fact and from man to man they may have *spread*, until all language rested on them and we are now incapable of thinking naturally in any other terms. (James, 1979b, 89)

In praktisch opzicht hebben deze concepten hun nut bewezen, maar er kan ook een ‘vervreemding’²¹ optreden, wanneer zij te fel voorbij de grenzen van het

21 Het idee van ‘conceptvervreemding’ zal later nog een belangrijke rol spelen; zeker wanneer ik het gedachtegoed van Erich Fromm zal introduceren.

nuttige worden geduwd en dientengevolge tot onafhankelijke en onveranderbare entiteiten verworden. Dit gebeurt vaak in het 'kritische denkniveau' van bepaalde filosofen of in het wetenschappelijke denken. 'Atomen', 'ether' en dergelijke meer worden voorbij de *common sense* geduwd en tot onzichtbare, ontastbare dingen gemaakt. "The common-sense categories one and all cease to represent anything in the way of *being*; [...]" (James, 1979b, 91) James is echter geen naïeveling en ziet in dat ook dat wetenschappelijke denken heel nuttig is. Wetenschappers poneren en definiëren bepaalde hypotheses en via logisch redeneren, leiden zij daar bepaalde gevolgen uit af die zich onder specifieke omstandigheden kunnen voordoen. Wanneer zij die omstandigheden creëren (door een experiment, bijvoorbeeld), komen die gevolgen als vanzelf aan het licht. Op die manier ontstaan zeer praktische en nuttige gevolgen: nieuwe medicijnen, de metro, de telegraaf... (James, 1979b, 91). Vanuit zijn noëtisch pluralisme kan James echter geen onderscheid maken tussen het *common sense* niveau, het kritische denkniveau of het wetenschappelijke denken. Als *common sense* 'meer waar' zou zijn, waarom wordt dit dan door de wetenschappers omgevormd tot punten, coördinaten en formules? Maar ook omgekeerd, als de wetenschap meer waar zou zijn, waarom is er dan zoveel kritiek op dat denken vanuit – bijvoorbeeld – de wetenschapsfilosofie? James verwijst wat dat laatste betreft onder anderen naar Ernst Mach en Pierre Duhem. De wetenschapsfilosofische kritiek beweert immers dat de wetenschappelijke entiteiten en coördinaten niet letterlijk genomen moeten worden – het is slechts *alof* zij bestaan: "We can cipher fruitfully with them; they serve us wonderfully; but we must not be their dupes." (James, 1979b, 92) Er is dus geen ultieme slotsom: *common sense* werkt beter in het ene perspectief, wetenschap vanuit een ander:

There is no simple test available for adjudicating offhand between the diverse types of thought that claim to possess it. Common sense, common science or corpuscular philosophy, ultra-critical science, or energetics, and critical or idealistic philosophy, all seem insufficiently true in some regard and leave some dissatisfaction. It is evident that the conflict of these so widely differing systems obliges us to overhaul the very idea of truth, for at present we have no definite notion of what the word may mean. (James, 1979b, 93–94)

James kan slechts nogmaals pleiten voor een instrumentele vorm van waarheidsopvatting: theorieën zijn instrumenten, "[...] mental modes of *adaptation* to reality [...]" (James, 1979b, 94)

Vermits James nu op een punt is gekomen waarop hij niet definitief kan uitmaken welke theorie of welk conceptueel schema 'meer waar' is, moet hij zich wel afvragen wat waarheid dan eigenlijk is. Opnieuw zal hij een pragmatische visie

op de waarheid hanteren en daarmee de verdediging van Schiller en Dewey bepleiten.

Waarheid, heel eenvoudig gesteld, is een eigenschap van een idee: komt een idee overeen (is er sprake van *agreement*) met de realiteit (*reality*), dan is het waar; indien niet, dan is het vals (dus niet waar). Een pragmatist zal echter zeer specifiek willen weten wat dan *agreement* en *reality* betekenen (James, 1979b, 96). Een populaire notie stelt dat ideeën de werkelijkheid kopiëren en James gaat daar gedeeltelijk in mee. Indien we onze ogen sluiten en denken aan een balpen, dan verschijnt er een redelijk getrouwe kopie; zeg maar een mentaal beeld. Maar welk idee kopiëren we wanneer we denken aan de veerkracht van het veertje waarmee de punt van de balpen in en uit de huls kan geklikt worden? “You perceive that there is a problem here.” dixit James, en hij vervolgt: “When our ideas cannot copy definitely their object, what does agreement with that object mean?” (James, 1979b, 96) Het kopiëstandpunt (en aanverwante standpunten) duiden op een statische en inerte relatie: op een gegeven moment ‘weet’ je, ‘bezit’ je kennis en daarmee uit. Een mens komt dan in een soort van epistemologisch equilibrium terecht. Wanneer de pragmatist zich de vraag stelt: “Stel dat dit idee of geloof waar is”, dan vraagt hij in feite naar welk concreet verschil de waarheid van dat idee of geloof maakt in iemands leven. Zijn antwoord luidt:

True ideas are those that we can assimilate, validate, corroborate and verify. False ideas are those that we can not. That is the practical difference it makes to us to have true ideas; that, therefore, is the meaning of truth, for it is all that truth is known-as. (James, 1979b, 97)

Deze thesis zal hij verdedigen en opnieuw wordt het duidelijk dat een idee waar *wordt*; meer bepaald door een gebeurtenis. “Its verity is in fact an event, a process: the process namely of its verifying itself; its *verification*. Its validity is the process of its *valid-ation*.” (James, 1979b, 97) Illustreren we dit aan de hand van een voorbeeld dat door James zelf gegeven wordt: u bent verdwaald in een bos. Plots ontdekt u een hekwerk en u denkt: “Dit is ongetwijfeld mensenwerk en dit moet leiden naar een boerderij of iets dergelijks.” U vervolgt dus uw weg langs de hekken en u ziet in de verte inderdaad een hoeve (of een huis...). Aldus wordt uw idee van de hoeve geverifieerd. Gerritsen becommentarieert deze passage:

Dit, aldus James, is het meest primitieve voorbeeld van wat een correspondentierelatie met de werkelijkheid inhoudt. [...] In de meest primitieve gevallen valt de verificatie van een idee samen met de waarheid ervan, maar dat gebeurt pas op het moment dat de denker een bepaalde actie onderneemt. (Gerritsen, 2004, 118)

Een idee dat ons op een voldoende en bevredigende manier van een bepaalde ervaring naar andere ervaringen leidt wordt geverifieerd, *wordt derhalve waar*:

Primarily, and on the common-sense level, the truth of a state of mind means this function of *a leading that is worth while*. When a moment in our experience, of any kind whatever, inspires us with a thought that is true, that means that sooner or later we dip by that thought's guidance into the particulars of experience again and make advantageous connexion with them. (James, 1979b, 98–99)

Gerritsen schreef in zijn becommentariëring correct dat het voorbeeld door James gegeven een 'primitief geval' is. Ook James onderkent dit. Neem nu bijvoorbeeld een wandklok. U en ik, wanneer we dit object aan de muur zien hangen, nemen voor waar aan dat het een wandklok is, zonder echter te gaan verifiëren of het binnenwerk (de radertjes, de veertjes...) wel aanwezig zijn. Is dat dan een voorbarige aanname? Neen, aldus James, want de meeste van onze waarheden zijn indirect geverifieerde waarheden: "We use it as a clock, regulating the length of our lecture by it." (James, 1979b, 99) En dat volstaat om te zeggen dat het waar is dat wat we daar zien een klok is, ook zonder de directe verificatie: "Verifiability of wheels and weights and pendulum is as good as verification. For one truth-process completed there are a million in our lives that function in this state of nascency." (James, 1979b, 99–100) De waarheid leeft volgens James grotendeels op krediet en dat bespaart ons heel wat tijd en moeite. Dit wordt allemaal nog eens in de hand gewerkt doordat in onze wereld de dingen in soorten bestaan – derhalve wordt de directe verificatie toegepast op één (of een klein aantal) specimen en daarna geëxtrapoleerd en toegepast op andere specimen, zonder directe verificatie.

Tot nog toe heeft James het alleen gehad over concrete en tastbare objecten, maar wat met pure mentale ideeën? Ook in deze zaken gelden dezelfde processen en patronen: "We relate one abstract idea with another, framing in the end great systems of logical and mathematical truth, under respective terms of which the sensible facts of experience eventually arrange themselves, so that our external truths hold good of realities also." (James, 1979b, 101) Neem bijvoorbeeld de volgende abstracte idee: "Wanneer een oorzaak zich voordoet, begint ook het gevolg." Zo'n abstracte propositie beweert dat voor eender welke oorzaak die men ontwaart, het gevolg ook steeds het geval zal zijn. Directe verificatie is daarvoor niet nodig. *Agreement* is dus meer dan het louter kopiëren en dit leidt James tot de volgende conclusie:

Any idea that helps us to *deal*, whether practically or intellectually, with either the reality or its belongings, that doesn't entangle our progress in frustrations, that *fits*, in fact, and adapts our life to the reality's whole set-

ting, will agree sufficiently to meet the requirement. It will hold true of that reality. (James, 1979b, 102)

James keert zich hiermee radicaal tegen de rationalistische opvatting dat waarheid een stabiele en onafhankelijke realiteit is die ontdekt moet worden. De pragmatische opvatting van de waarheid is eerder een notie van *waarheden* die *in rebus* worden gemaakt en allen slechts één gemeenschappelijk element kennen: zij werken, functioneren, naar behoren (James, 1979b, 104). Een rationalist hanteert een *ante rem* notie van de waarheid, een waarheid die steeds was en altijd hetzelfde zal zijn. Maar, dixit James:

Ptolemaic astronomy, euclidean space, aristotelian logic, scholastic metaphysics, were expedient for centuries, but human experience has boiled over those limits, and we now call these things only relatively true, or true within those borders of experience. (James, 1979b, 107)

En dat betekent meteen een groot verschil, want volgens James is ervaring steeds in beweging en derhalve ook onze waarheden. Deze opvatting wordt door James nog in kracht bijgezet, wanneer hij het heeft over het humanisme.

In het hoofdstuk 'Pragmatism and humanism', valt James met de deur in huis: "All the great single-word answers to the world's riddle, such as God, the One, Reason, Law, Spirit, Nature, Polarity, the Dialectic Process, the Idea, the Self, the oversoul, draw the admiration that men have lavished on them from this oracular rôle." (James, 1979b, 115) En idem dito voor *the Truth*. Dé Waarheid is in de ogen van William James een abstracte notie van waarheden in het meervoud. Hij trekt de vergelijking met wetten versus de Wet. Vaak wordt er over de Wet gesproken, alsof het een of andere onveranderlijke, eeuwige entiteit betreft; maar wie even verder nadenkt, merkt onmiddellijk dat de Wet (of beter, de wetten) steeds evolueren: nieuwe regels worden opgemaakt en aangepast aan een veranderd tijdsbeeld en verschuivingen in mentaliteit; oude wetten die niet meer van toepassing lijken worden afgeschaft. Conform zijn vorige bevindingen constateert James dat een wet wordt opgemaakt door ervaringen. Mutatis mutandis voor de waarheid: "Our rights, wrongs, prohibitions, penalties, words, forms, idioms, beliefs are so many new creations that add themselves as fast as history proceeds." (James, 1979b, 116) Het gaat hier dus om *man-made products* en samen met Schiller gaat James ervan uit dat "[...] to an unascertainable extent our truths are man-made products too. Human motives sharpen all our questions, human satisfactions lurk in all our answers, all our formulas have a human twist." (James, 1979b, 117) James betoogt hier dus de *plasticiteit* van de wereld en de kneedbaarheid van onze waarheden. De wereld is *hulei* (àëç), en wij, als mensen, kneden er iets concreets uit.

Deze humanistische positie wordt door James hartstochtelijk verdedigd en geëxpliciteerd. Men zou kunnen stellen dat zo'n radicale *hulei*-opvatting van de realiteit leidt tot onontwarbare, chaotische voorstellingen. Doch, meent James, er is een aantal min of meer vast elementen: ten eerste, onze gewaarwordingen. Deze overvallen ons, worden ons als het ware 'opgedrongen'. Een mens wordt dus continu dingen gewaar en die gewaarwordingen zijn op zich genomen waar noch vals; "[...] they simply *are*." (James, 1979b, 117) Vervolgens zijn er de relaties tussen onze gewaarwordingen en onze ideeën en ten slotte zijn er onze *previous truths*, waarmee elke nieuwe gewaarwording rekening moet houden. "Now however fixed these elements of reality may be, we still have a certain freedom in our dealings with them. That they are is undoubtedly beyond our control; but which we attend to, note, and make emphatic in our conclusions depend on our own interests; [...]" (James, 1979b, 118) Omdat er dus verschillende *interests* bestaan, zijn er ook verschillende waarheidsformules. We lezen dezelfde feiten anders, zegt James. Voor een Engelsman staat 'Waterloo' gelijk aan een overwinning, voor een Fransman staat hetzelfde feit gelijk aan een smadelijk verlies. Dát de slag van Waterloo heeft plaatsgevonden is eenvoudigweg een feit, wát die slag voorstelt, hoe iemand die slag 'leest' of 'beleeft', is afhankelijk van het (individuele) perspectief. "What we say about reality depends on the perspective into which we throw it. The *that* of it is of its own; but the *what* depends on the *which*; and the which depends on *us*." (James, 1979b, 118) Kort samengevat: we ontvangen de realiteit als een blok marmer, maar wij kappen en houwen er de beelden uit. Ook voor onze meest ver doorgedreven abstracties (zoals logica, wiskunde...) geldt deze homo mensura-these, waardoor James concludeert dat we dus tevergeefs zoeken naar een realiteit onafhankelijk van ons menselijke denken, omdat het menselijke serpent overal sporen nalaat. James hanteert in deze echter geen doorgedreven (neo)kantianisme, met een verschil tussen noumenaal en fenomenaal, omdat hij ervan uitgaat dat de 'categorieën' waarmee wij de realiteit bewerken (de conceptuele schema's) evenmin een soort van pre-existente realiteit vormen. Ook zij vormen zich gradueel en kunnen dus veranderen. Evenzeer maakt hij hiermee duidelijk dat het zeer moeilijk is om een radicale scheidslijn te trekken tussen subjectief en objectief: "Does the river make its banks, or do the banks make the river?" (James, 1979b, 120) Hij voelt bijzonder goed aan dat deze redeneringen heel wat vragen opwerpen en geeft verder nog enkele voorbeelden ter verduidelijking van zijn these: is een schaakbord opgemaakt uit een witte achtergrond met zwarte vlakken, of eerder omgekeerd? In de sterrenhemel zien wij figuren, wij groeperen die sterren en geven er een naam aan: is *the Great Bear* als naam voor een bepaalde groep 'meer waar' of 'beter' dan *the Dipper*? Onmogelijk om dit uit te maken. Vandaar:

We break the flux of sensible reality into things, then, at our will. We create the subjects of our true as well as of our false propositions. [...] altho

the stubborn fact remains that there is a sensible flux, what is *true of it* seems from first to last to be largely a matter of our own creation. (James, 1979b, 122)

Deze 'humanistische' visie is volgens James volledig identiek aan wat het pragmatisme beweert: "The world stands really malleable, waiting to receive its final touches at our hands. [...] Man *engenders* truths upon it." (James, 1979b, 123)

Enkele concrete voorbeelden van de jamesiaanse pragmatische methodiek

In de vorige paragrafen werd vooral de theoretische 'fundering' van het pragmatisme volgens James uiteengezet. Deze meer theoretische benadering was nodig om het verschil met Peirce' principe te verklaren en om het humanisme in James' denken bloot te leggen. Maar voor James is het pragmatisme in allereerste instantie een methode, die pas in volle werking kan treden wanneer zij in de praktijk wordt ingeschakeld.

We weten inmiddels dat het jamesiaanse pragmatisme een instrumentele visie op de waarheid hanteert. In die zin hanteert het pragmatisme zelf geen dogma's of doctrines, maar duidt het veeleer op een soort van attitude: "*The attitude of looking away from first things, principles, 'categories', supposed necessities; and of looking towards last things, fruits, consequences, facts.*" (James, 1979b, 32) Laten we deze ideeën eens toespitsen op het heikele probleem van het zogezegde *design in nature*, oftewel het poneren van een goddelijke, intelligente ontwerper. Sommigen voeren aan dat er in de natuur (en bij uitbreiding in het ganse universum) een goddelijk en voorafgepland ontwerp is. Het kan niet anders zijn; kijk maar naar de specifieke constitutie van de specht. De specht is zo gemaakt dat hij perfect in de wereld past: de stand van zijn poten en klauwtjes is zo ontworpen dat hij makkelijk op een boom kan rusten en zijn scherpe bek en lange tong zijn dusdanig gecreëerd dat hij zonder problemen de schors van een stam kan openprikken en de insecten die eronder schuilen kan wegzuigen:

Thus the woodpecker's bill, tongue, feet, tail, etc., fit him wondrously for a world of trees with grubs hid in their bark to feed upon. [...] Such mutual fitting of things diverse in origin argued design, it was held; and the designer was always treated as a man-loving deity. (James, 1979b, 56)

Zo eenvoudig leek deze stelling tot echter het darwinisme deze theorieën op de helling zette. De 'ontwerpen' kunnen evenzeer in termen van adaptatie, kansen, toeval en *fit results* gesteld worden. Bovendien wordt de notie van een goede ontwerper tegengesproken: voor de specht is het inderdaad voordelig om

zo makkelijk aan voedsel te geraken, doch: “To the grub under the bark the exquisite fitness of the woodpecker’s organism to extract him would certainly argue a diabolic designer.” (James, 1979b, 57) Het hoeft geen betoog dat dit de theologen en de voorstanders van een goddelijke ontwerper in een lastig parket bracht, zodat er een strijd ontstond van de ene visie tegen de andere: ofwel accepteert men een ontwerp, ofwel accepteert men een blind mechanisme. Gaandeweg gingen theologen echter meer en meer van Darwins argumenten accepteren en incorporeren, zonder dat zij daarbij een ultieme ontwerper verwerpen.²² Toegegeven, die schepper werd niet meer voorgesteld als een oude man met een lange witte baard, maar als het ultieme beginpunt van een reeks enorm complexe ontwerpen en veranderingen. Het gevolg is dat die ontwerpen onbegrijpelijk worden voor ons menselijke bevattingvermogen: “The *what* of them so overwhelms us that to establish the mere *that* of a designer for them becomes of very little consequence in comparison.” (James, 1979b, 58) De ingewikkelde mengeling van goede en slechte (kwade) ontwikkelingen overstelpt ons, zodat een kosmische ontwerper die dit alles zou bewerkstelligd hebben, evenzeer onbevattelijk wordt. Ergo: “The mere word ‘design’ by itself, we see, has no consequences and explains nothing. It is the barrenest of principles.” (James, 1979b, 58) Pragmatisch gezien is het begrip *design* te abstract en in feite een nietszeggend begrip; het is, in James’ bewoordingen *a blank cartridge* (James, 1979b, 58). Wie blijft volhouden dat er een ontwerper móet zijn, bij voorkeur een intelligente goddelijke ontwerper, kan er alleen een pragmatisch voordeel uithalen, wanneer het in de concrete individuele ervaring een verschil maakt, waardoor ook de individuele handelingen beïnvloed worden: “If not a blind force but a seeing force runs things, we may reasonably expect better issues. This vague confidence in the future is the sole pragmatic meaning at present discernible in the terms design and designer.” (James, 1979b, 59) De pragmatische betekenis die aldus aan *design* wordt toegeschreven is dus heel wat anders dan de poging een wetenschappelijk fundament daarvoor te vinden.

In feite geeft hij dezelfde redenering aangaande ‘God’, ‘theïsme’ en ‘materialisme’. Het materialisme gaat uit van de stelling dat de natuurwetten de gang der dingen regeren. Alle ‘hogere’ en meer complexe fenomenen kunnen in termen van ‘lagere’ en meer eenvoudige wetten worden geanalyseerd. Daartegenover staat dan het ‘theïsme’ – of bij uitbreiding het spiritualisme – waarin gesteld wordt dat de loop der dingen in extremis door een theos of een geestelijk iets wordt ge- of bestuurd (James, 1979b, 49). Welke van de twee nu in feite juist is, komt vaak neer op een esthetische voorkeur: voor de ene is de materie vuig en vuil, en het geestelijke puur en nobel. Overtuigde materialisten zullen daarentegen beargumenteren dat de materie in staat is om (bijvoorbeeld) voor een tijd de unieke en geraffineerde vorm van een menselijk wezen aan te nemen. Aldus

22 Denk ook heden nog aan het intelligent design.

blijft die metafysische kwestie onbeslist. Daarom vraagt James om de pragmatistische methode toe te passen en dus om de volgende vragen te stellen: "What do we *mean* by matter? What practical difference can it make *now* that the world should be run by matter or by spirit?" (James, 1979b, 50) Eerst en vooral wijst hij op een nogal curieus feit: kijkend naar het verleden, met andere woorden, retrospectief, maakt deze ganse discussie geen jota verschil. Wat bedoelt hij daar exact mee? Om dit te duiden introduceert hij een gedachte-experiment: stel, de wereld stopt op dit eigenste ogenblik, er is geen sprake meer van enige vorm van toekomst. Theïst en materialist zullen dan allebei even succesvol het ontstaan en de verandering van de wereld kunnen uitleggen. Vermits er geen toekomst meer is en er dus geen praktische verschillen meer gemaakt kunnen worden, kan men de pragmatistische methode niet meer toepassen: "Concepts for him [de pragmatist] are things to come back into his experience with, things to make us look for differences. But by hypothesis there is to be no more experience and no possible differences can now be looked for." (James, 1979b, 50) Op dat punt is er dus tussen theïsme en materialisme geen praktisch verschil meer en is het vooral een ledig verbaal dispuut wanneer men tracht uit te maken welke van de twee nu beter of correcter is. Prospectief daarentegen (in tegenstelling tot het gedachte-experiment dat retrospectief redeneerde) kan God voor sommigen een belofte inhouden en dan wel in deze zin:

A world with a God in it to say the last word, may indeed burn up or freeze, but we then think of him as still mindful of the old ideals and sure to bring them elsewhere into fruition; so that, where he is, tragedy is only provisional and partial, and shipwreck and dissolution not the absolutely final things. (James, 1979b, 55)

Voor sommige mensen staat God voor een *moral holiday*, een punt waarop zij vertrouwen vestigen, een concept dat hen positief door hun ervaringen kan helpen. 'God' wordt dus door het pragmatisme niet bewezen als een objectief bestaand wezen, zijnde of entiteit of wat dan ook. 'God' kan enkel en alleen *pragmatisch waar* zijn en zoals we reeds zagen is de jamesiaans-pragmatistische waarheid een *individuele aangelegenheid*: "The truth of 'God' has to run the gauntlet of all our other truths. It is on trial by them and they on trial by it." aldus James (James, 1979b, 56).

We komen hiermee op een zeer belangrijke en intrigerende denkpijpe: het is immers niet geheel onmogelijk dat een individu tijdens zijn leven gaandeweg het concept 'God' niet meer bruikbaar zal vinden, om welke redenen dan ook. En dus zonder God, *a-theos*, zal verder leven, indien hem dat beter doet aansluiten op de stroom van zijn ervaringen. Het pragmatisme koestert dus geen a priori vooroordelen ten opzichte van de theologie en haar abstracte formules: "[...] so long as you get about among particulars with their aid and they actually carry

you somewhere. [...] *If theological ideas prove to have a value for concrete life, they will be true, for pragmatism, in the sense of being good for so much.*" (James, 1979b, 40) Dit impliceert uiteraard niet dat het pragmatisme eender wat kritiekloos aanvaardt. Het is noodzakelijk om steeds een onderscheid te maken tussen wat het pragmatisme *toelaat als zijnde pragmatisch waar* en datgene, hoe weinig ook, wat met het pragmatisme *samenvalt*: in het geval van James' variant op het peirceaanse principe is dat het (noëtisch) pluralisme, de open toekomst in een onaf universum, een humanisme en een instrumentele waarheidsvisie. Zo kan je als pragmatist het katholicisme *toelaten* op basis van de voorgaande criteria, maar het zelf absoluut *niet accepteren* of onderschrijven. James zelf is ook erg individualistisch ingesteld en zal het derhalve ook moeilijk kunnen tolereren dat het ene individu (of groep) een ander individu (of groep) zal trachten te overheersen.

Keren we nog even terug naar de pragmatische analyse van het godsconcept. We hebben reeds gesteld dat het pragmatisme zulk een concept kan toelaten, gegeven het feit dat het voor een individu 'werkt' en 'bruikbaar' is. Slechts op die manier is God waar, 'bestaat' God voor het individu in kwestie. Toch kunnen de pragmatische analyses en kritieken van bepaalde theologische concepten vlijmscherp worden. Naarmate we nog meer vorderen in de lectuur van James' *Varieties* zal dit zéér duidelijk worden. Voorlopig stellen we ons tevreden met zijn ontleding van de zogezegde metafysische en morele attributen van God, zoals die in de (klassieke) theologie en in het christelijke geloof gepresenteerd en gedefinieerd worden. James gaat daarop in in het hoofdstuk 'Philosophy' van zijn *Varieties*.²³

Vooreerst richt hij zich op de zogenaamde godsbewijzen. En die bewijzen zijn legio: het argument vanuit de eerste oorzaak, het ontwerpargument, het morele argument, het ontologisch godsbewijs, het argumentum ex consensu gentium²⁴... En dan zijn er nog de 'logische' godsbewijzen van Gödel, Hartshorne, Plantinga. Maar zij kunnen allemaal tegengesproken worden (zie bijvoorbeeld Van Bendegem, 1997b). Net als James zal ik op deze kwestie niet veel dieper ingaan en het dus zeer kort houden. Op het eerste gezicht zou men kunnen stellen dat wanneer een godsbewijs wordt tegengesproken, net die tegenspraak voldoende zou moeten zijn om mensen op andere ideeën te brengen. Dit valt zeker en vast niet uit te sluiten, maar de praktijk (en de pragmatische theorie) wijst uit dat zulks in vele gevallen een zeer moeizaam en krampachtig

23 Ik zal dit hoofdstuk in kader brengen en contextualiseren. Voorlopig is het geen probleem dit stuk er even uit te lichten, vermits het sterk parallel loopt met zijn bevindingen in *Pragmatism*.

24 Dit argument stelt dat geloof in God zo wijdverspreid is dat het wel deel móet uitmaken van het menszijn en dus objectief waar is. Maar over welke God hebben we het dan? Bovendien is deze redenering onderhevig aan de problemen van de naïeve verificatie (Van Bendegem, 1997a, 126) want dit argument moet bijvoorbeeld ook opgaan voor mensen uit het verleden en daarover kan men niet met zekerheid spreken.

proces is. De kans dat een tegenbewijs niet aanslaat, is niet onbestaand. Dit is volledig consistent met wat James vertelde in *Pragmatism* over de menselijke neofobie en de conservatieve houding bij het vormen van nieuwe waarheden: immers, het godsbewijs heeft voor vele individuen waarschijnlijk gedurende lange(re) tijd gewerkt en dat plots verlaten is daarom niet makkelijk. In de *Varieties* schrijft hij: “The fact is that these arguments do not but follow the combined suggestions of the facts and of our feeling. They prove nothing rigorously. They only corroborate our preëxistent partialities.” (James, 1985a, 346–347) De godsbewijzen bewijzen in feite twee keer niets: wie weinig of niet van Gods bestaan overtuigd was, zal er dan ook weinig of niet enthousiast van worden; voor wie reeds in God geloofde, was het bewijs principieel onnodig en sommige gelovigen zullen bij bepaalde argumenten ook geen aansluiting vinden op hun dagelijkse ervaringen in de praktijk. Op pragmatische grondslag, nogmaals, valt de uitwerking van een godsbewijs *nooit* uit te sluiten, maar als universele bewijskracht stelt zij nihil voor. Consistent met *Pragmatism* stelt James aangaande de godsbewijzen daarom het volgende: “If you have a God already whom you believe in, these arguments will confirm you. If you are atheistic, they fail to set you right.” (James, 1985a, 345)

Het laat zich raden dat wanneer wijsbegeerte en systematische theologie zo weinig slagkracht vertonen als het neerkomt op het bewijzen van het bestaan van God, dat zij betreffende zijn attributen ook niet van doorslaggevende aard zullen zijn. Bekijken we eerst even de *metafysische* attributen van God. Op de hoogste sport staat Gods manier van zijn. God bestaat – en daarin verschilt Hij van alle door Hem geschapen wezens – *a se*. En, zo meent James, “From this ‘a-se-ity’ on God’s part, theology deduces by mere logic most of his other perfections.” (James, 1985a, 347) God is dus *zijn eigen oorzaak*, Hij wordt niet door iets anders bepaald en is dus het onbegrensde zijn zelf. Daarom is Hij ook oneindig perfect, waaruit dan logischerwijze volgt dat Hij één en eenvoudig is; het oneindig perfecte kan immers niet verdeeld zijn. God is tevens spiritueel. Zou Hij namelijk uit fysieke (onder)delen bestaan, dat moet er een kracht verondersteld worden die deze delen samenhoudt en combineert wat dan weer in contradictie is met Zijn *a-se-ity*. Wanneer een mens spreekt over Gods kracht(en) en handelingen, dan is dat simpelweg gesproken en bepaald vanuit ons begrensde, menselijke begripsvermogen: “In God all these points of view fall into absolute identity of being.” (James, 1985a, 347) Daaruit volgt dan weer zijn onbeweeglijkheid, Hij is door en door pure act (*actus purus*). Zou Hij nog iets (wat dan ook) van zichzelf moeten actualiseren (overgang van potentie naar act), dan is er sprake van winst of verlies (toevoegen of weglaten), wat dan weer in tegenspraak is met Zijn perfectie (perfectie is immers ‘af’, het staat geen toevoeging of verlies toe). En zo gaat James nog een tijdje verder met het samenvatten van de door de systematische theologie vastgelegde metafysische attributen van God (James, 1985a, 348–349). Hij presenteert dit als voorbeeld van de ortho-

doxe wijsgerige theologische redeneringen om deze dan te onderwerpen aan het pragmatisme. Zijn conclusie is bijzonder eenvoudig:

If, namely, we apply the principle of pragmatism to God's metaphysical attributes, strictly so called, as distinguished from his moral attributes, I think that, even were we forced by coercive logic to believe them, we still should have to confess them to be destitute of all intelligible significance. (James, 1985a, 351)

Neem nu die *a-se-ity*, God als Zijn eigen oorzaak, het ongebonden zijn aan tijd en ruimte, Zijn ondeelbaarheid et cetera. Hoe vinden zulke verheven attributen op enigerlei manier aansluiting op ons menselijke leven?

And if they severally call for no distinctive adaptations of our conduct, what vital difference can it possibly make to a man's religion whether they be true or false? [...] Pray, what specific act can I perform in order to adapt myself the better to God's simplicity? Or how does it assist me to plan my behavior, to know that his happiness is anyhow absolutely complete? (James, 1985a, 352)

Wat dan met de *morele* attributen van God? Vanuit pragmatisch standpunt zou het vermoeden kunnen rijzen dat deze morele eigenschappen toch veel meer aansluiting kunnen vinden op ons concrete menselijke leven. Goedheid en rechtvaardigheid (onder andere) zijn immers ook voor ons werkelijk bepalend voor onze dagelijkse handelingen. Hier zouden de theologen volgens James een solide basis voor de religiositeit kunnen uitpuren: "But verily, how stands it with her arguments? It stands with them as ill as with the arguments for his existence." (James, 1985a, 353) Het scholastieke argument om Gods goedheid te funderen op het argument dat er in God geen niet-zijn is, is volgens James *simply silly* en zal niemand ooit werkelijk overtuigen. Veel woorden maakt hij er dan ook niet meer aan vuil: "We must therefore, I think, bid a definitive good-by to dogmatic theology." (James, 1985a, 354)

Met deze uiteenzetting omtrent en de uiteindelijke verwerping van de dogmatische en scholastische theologie, komen we eigenlijk tot het hart van James' redeneringen over de religie en kunnen we duidelijk een kernvraag stellen. Deze vraagt luidt dan als volgt: als religie weinig of geen van doen heeft met zulke vormen van theologie, met wat dan wel? Waar ligt het kloppend hart van de religie? In de woorden van James:

What keeps religion going is something else than abstract definitions and systems of concatenated adjectives, and something different from faculties of theology and their professors. All these things are after-effects,

secondary accretions upon those phenomena of vital conversation with the unseen divine, of which I have shown so many instances, renewing themselves in *sæcula sæculorum* in the lives of humble private men. (James, 1985a, 352)

Zonder verder op de zaken vooruit te lopen, wordt uit dit citaat wederom duidelijk hoe sterk James' humanisme en individualisme wel is (*private humble men*). Bovendien, die *vital conversation* waarover hij spreekt vindt plaats in niets anders dan in de *religieuze ervaring*. Het ganse boek (*The Varieties*) is dan ook een uiteenzetting en een wijsgerig-psychologische analyse van die religieuze ervaring. Daarmee wordt tevens Leo Apostels uitspraak (eerder in dit hoofdstuk) bevestigd: het religieuze ervaringsfeit is bron en kern van de religieuze bepaling. In zijn bespreking van James' *Varieties* zegt Apostel daarom ook het volgende: "De door William James beoogde empirische theologie is een studie van *de objectieve eigenschappen van het object van religieuze, spirituele en mystieke ervaringen*. In zijn spoor ben ik van mening dat dit de enig mogelijk theologie is." (Apostel, 1998, 103) James zelf poneert in *Pragmatism* dat het pragmatisme zich uitermate leent voor een analyse van die ervaringen, namelijk: "Pragmatism is willing to take anything, to follow either logic or the senses and to count the humblest and most personal experience. She will count mystical experiences if they have any practical consequences." (James, 1979b, 44)

Als dusdanig wordt het duidelijk dat de noties opgeworpen door Harris, Dawkins, Dennett, Goodenough, Apostel en anderen – namelijk, de nadruk op de ervaring binnen de religiositeit, van groot belang zijn. Door een pragmatische analyse van die religieuze ervaring kan er misschien duidelijkheid gecreëerd worden in al die terminologische vaagheid en verwarring (religie, mystiek, transcendentie, spiritualiteit, verbondenheid...) en theologische tot zelfs ecclesiastische uitbouw (denk aan Haeckel). Dooley beweert dat voor William James: "[...] religious experiences are not a sham, nor are they mysterious, therefore unanalyzable; rather they are human experiences which are amenable to psychological explanation." (Dooley, 1975, 92–93)

Vandaar dat dé kernvraag voor ons thans wordt: zijn die religieuze ervaringen mogelijk voor de atheïst; voor diegene voor wie God niet bestaat? Als de religieuze ervaringen slechts menselijke ervaringen zijn, zijn deze dan ook 'ter beschikking' van de atheïst – toch ook maar een mens? Deze vragen zullen pas kunnen beantwoord worden door een grondige analyse van die ervaringen, waardoor de vraag gedeeltelijk kan geherformuleerd worden tot: is 'God' een noodzakelijk element van de religieuze ervaring? Is 'God' (of bij uitbreiding: iets bovennatuurlijks) intrinsiek met zulke ervaringen verweven?

ERVARING EN CONCEPT

Analyse van de religieuze ervaring

N'espérons point que l'univers change quelque chose à quoi que ce soit, qu'il s'agisse de ses lois, de ses aspects, de ses phénomènes ou de son caractère. C'est nous seuls qui changerons et le verrons peut-être autrement qu'aujourd'hui lorsque nous serons sortis de nous-mêmes.

MAURICE MAETERLINCK, *DEVANT DIEU*, 1937, 105

Tot nog toe heb ik een vrij eigenzinnige, anachronistische lezing van James' werk gehanteerd; eerst *Pragmatism* en nu pas de *Varieties*. Ook thans, bij de analyse van het laatstgenoemde werk, zal mijn lectuur ongewoon zijn. Ik opteer immers voor een achterwaartse lezing; te beginnen met hoofdstuk 20, getiteld 'Conclusions'. Men moet namelijk weten dat James' grote religieboek een bundel van bewerkte lezingen is en het bezit wat mij betreft een zeer specifieke structuur. Een eerste richtsnoer hebben we reeds in ons bezit: we hebben, dankzij het vorige hoofdstuk, een inzicht in James' pragmatische methode en we kennen zijn humanistische matrix. Een tweede richtlijn is dan de achterwaartse lectuur van de *Varieties*. In het laatste hoofdstuk geeft hij immers een schets van zijn arbeid; men zou in zekere zin kunnen spreken van een 'definitie' die de kern van zijn onderzoek weergeeft. In wat volgt zal ik aanvangen met die definitie en van daaruit terugwerken. Uiteraard zal ik, daar waar nodig, James' bevindingen aanvullen en actualiseren. Bij Apostel lezen we daarover het volgende: alhoewel de *Varieties*, samen met het werk van Schleiermacher en Otto tot de meest geciteerde werken van de twintigste-eeuwse godsdienstwetenschap behoort, hebben we: "[...] op dit ogenblik de verdere uitwerking van William James' werk nog niet ter beschikking. Het behoort nog tot de toekomst." (Apostel, 1998, 104) Desalniettemin, nog steeds volgens Apostel, is hij niet echt zonder opvolgers gebleven. In die context verwijst hij naar de psychoanalyticus, filosoof en humanist Erich Fromm (1900–1980). Alhoewel het onderzoek en de bevindingen van Fromm op bepaalde vlakken minder diepgravend zijn, vormen ze toch enerzijds een bevestiging en anderzijds een actualisering én explicite-

ring van James' denken. Dixit Apostel: "Toch zijn de wezenskenmerken van het religieuze die tot de erkenning van de volwaardigheid van religieus atheïsme of atheïstische religie leiden bij Fromm in wezen dezelfde als bij James." (Apostel, 1998, 105) Ik zal het dan ook niet nalaten de ideeën van Fromm in te voeren daar waar nodig. De ultieme bedoeling is om, gebaseerd op William James' grondige onderzoek en in combinatie met de nodige actualisering tot een plausibele herformulering te komen van de wezenskenmerken van de religieuze ervaring in de vorm van een analysekader.

Documents humains en de humanistische matrix

Ik verlang echter nog verder te gaan dan het louter opsommen van bepaalde aanvaardbare wezenskenmerken van de religieuze ervaring. Vooreerst zal uit die opsomming moeten blijken dat 'God' of een supranatuurlijke realiteit niet per se inherent moet zijn aan die ervaringen. Het laatste citaat van Leo Apostel lijkt zulks reeds te suggereren. *Indien* dat zo is, dan moet het mogelijk zijn om dit onderzoek nog verder te voeren: we zouden dan normaliter orde op zaken moeten kunnen stellen in de verwarringen van het eerste hoofdstuk – wat proberen Dawkins, Dennett, Harris, Goodenough, Provoost en anderen uit te drukken? Daarna kan het misschien nóg verder gedreven worden: is het mogelijk om, als we de wezensbepaling van de religieuze ervaring zo afdoende mogelijk omschreven hebben, deze toe te passen op concrete voorbeelden? Kan, met andere woorden, de analyse *toegepast* worden? De aandachtige lezer zal opmerken dat ik door de introductie van zulke praktische toetsstenen verder werk 'in de geest' van William James. James zelf werkte vanuit de observatie van concrete gevalstudies: beschrijvingen en neergeschreven verslagen van individuen die gewag maakten van hun religieuze ervaringen. Uit het vorige hoofdstuk is zéér duidelijk gebleken dat hij weinig of geen heil zag in religieuze instituten en hun dogmatiek. Reeds bij de prille aanvang van de *Varieties* herhaalt James diezelfde boodschap nog eens opnieuw:

If the inquiry be psychological, not religious institutions, but rather religious feelings and religious impulses must be its subject, and I must confine myself to those more developed phenomena recorded in literature produced by articulate and fully self-conscious men, in works of piety and autobiography. (James, 1985a, 12)

Merk opnieuw hoe cruciaal het was om in het voorafgaande zijn individualisme en humanistische matrix te expliciteren. In dit citaat wordt het immers onmiddellijk duidelijk dat het ganse religieboek vanuit deze matrix is geschreven en kan begrepen worden. James zal zich voortdurend beroepen op wat hij noemt

documents humains, (auto)biografieën, dagboeken en overpeinzingen van mannen en vrouwen die een hoogstpersoonlijke getuigenis betreffende hun religieuze ervaringen afleggen:

The *documents humains* which we shall find most instructive need not then be sought for in the haunts of special erudition — they lie along the beaten highway; and this circumstance, which flows so natural from the character of our problem, suits admirably also your lecture's lack of special theological learning. (James, 1985a, 12–13)

Indien nu zou blijken dat religieuze ervaringen mogelijk zijn voor atheïsten — doordat God niet intrinsiek in die ervaringen aanwezig is — kan ik dan ook *documents humains* voorleggen waarin zich dat uit?

Persoonlijke, menselijke documenten vormen bij James dus het uitgangspunt. Het tweede hoofdstuk 'Circumscription of the Topic' borduurt daar op voort. Conform onze eerdere bevindingen aangaande James' gedachtegoed: wordt onmiddellijk duidelijk dat hij zich afkeert van abstracte definities en verbale oplossingen. Dit komt volledig overeen met zijn invulling van het pragmatisme. Hij schrijft dan ook het volgende: "Most books on the philosophy of religion try to begin with a precise definition of what its essence consists of." Veelal gaat het volgens hem dan om *would-be* definities en alleen dat feit al zou ons tot de volgende overweging moeten dwingen: "Meanwhile the very fact that they [de definities] are so many and so different from one another is enough to prove that the word 'religion' cannot stand for any single principle or essence, but is rather a collective name." (James, 1985a, 30) De gedachte dat er één vast principe van religie moet bestaan (zeg maar: dé Essentie) is in James' ogen de val waarin elke absolutist en dogmaticus vroeg of laat trapt en hij wil die val dan ook zo goed mogelijk ontwijken. Vergelijk het even met 'regering'. Wat betekent dat? Een antwoord zou kunnen zijn 'autoriteit', maar even goed 'een systeem van wetten', 'politie', een combinatie van die elementen en ga zo maar door. Het antwoord op de vraag zal grotendeels afhangen van aan wie men die vraag stelt — die persoon zal antwoorden al naargelang de hem gekende context. Abstracte ideeën komen daar niet altijd aan te pas:

Enjoying an intimate acquaintance with all their particularities in turn, he would naturally regard an abstract conception in which these were unified as a thing more misleading than enlightening. And why may not religion be a conception equally complex? (James, 1985a, 30–31)

Bij uitbreiding geldt deze redenering evenzeer voor 'religieuze gevoelens'. Vele psychologieën en filosofieën trachten dat te zuiveren tot een specifieke entiteit. James gaat met die opvatting niet akkoord. Ook hier geldt dezelfde overweging:

volgens de ene analyse hebben religieuze gevoelens iets te maken met een ‘gevoel van afhankelijkheid’ (*feeling of dependence*), een andere analyse kent het toe aan angst (zoals we hebben gezien komt deze overweging voor bij Michel Onfray), weer een andere analyse verbindt het met het seksuele leven en ga zo maar door (James, 1985a, 31). Opnieuw moet de variëteit aan verklaringsmoedellen volstaan om ons te realiseren dat *religious sentiment* moeilijk naar één specifiek ding kan verwijzen. Religieuze afhankelijkheid, religieuze angst of religieuze liefde is de gewone menselijke emotie plus een religieus object. Dit wil zeker *niet* zeggen dat religieuze ervaringen of gevoelens niet bestaan of onecht zouden zijn. Het wijst er volgens James slechts op dat ze niet kunnen worden gereduceerd tot een specifieke instantie. De rijkdom van de verschillende *documents humains* bewijst dit en vandaar natuurlijk ook de titel van het boek:

As concrete states of mind, made up of a feeling *plus* a specific sort of object, religious emotions of course are psychic entities distinguishable from other concrete emotions; but there is no ground for assuming a simple abstract ‘religious emotion’ to exist as a distinct elementary mental affection by itself, present in every religious experience without exception. (James, 1985a, 31)

James trekt die redenering steevast consequent door. Immers, als niet de emotie te specificeren valt, dan misschien wel het *religieuze object*? Ook hier komt men van een koude kermis thuis: “[...] there might conceivably also prove to be no one specific and essential kind of religious object, and no one specific and essential kind of religious act.” (James, 1985a, 31) Dusdoende maakt James het zich niet makkelijk: als pragmatist wil hij alles bestuderen en als psycholoog/filosoof met een humanistische inslag wil hij dan ook zonder a priori’s de menselijke ervaringen, neigingen en gedragingen ten volle onderzoeken. Onvermijdelijk – en dat geeft hij zelf trouwens toe – wordt op die manier een zeer breed en complex onderzoeksgebied blootgelegd. Alles overzien en in detail bespreken is daarom niet mogelijk. In zijn eerder gecreëerde afbakening individueel versus institutioneel vindt hij een voorlopig vertrekpunt. Het institutionele staat voor het dogmatische en het voorgekauwde, het ‘wees-religieus-op-deze-en-geen-andere-manier’. Men vindt gelijkaardige overwegingen over het fenomeen ‘instituut’ bij de Nederlandse filosoof Cornelis Verhoeven. In zijn opstel ‘Symbool en crisis’ schrijft hij het volgende:

Het instituut dan is vooreerst het andere ten opzichte van de persoonlijke ervaring. Het instituut als zodanig kent het persoonlijke niet, dus ook niet het denken, het gevoel, het idealisme. Het is op de eerste plaats kader; het is het vastgelegde, gesedimenteerde en kent dus de vrijheid niet. Het instituut is het onpersoonlijke. (Verhoeven, 1998, 70)

Toch heeft het op de persoon betrekking, zij het dan vooral in negatieve zin: de persoon gaat eronder gebukt, het tiranniseert hem. Alles wat geïnstitutionaliseerd wordt, kan tirannieke trekken gaan vertonen, zelfs de naastenliefde, dixit Verhoeven:

De hoogste toppen van het denken en voelen worden in het instituut beknut en afgemaaid om te passen in het kader en daar te gehoorzamen aan de zeer bepaalde wetten, die het mechanisme van het instituut beheersen. Het persoonlijke wordt in het instituut geclicheerd en voor reproductie beschikbaar gemaakt. (Verhoeven, 1998, 71)

Alhoewel Verhoeven deze uiteenzetting weergeeft binnen een discussie omtrent de crisis van het symbolisch denken (het instituut vernielt de multi-interpretabiliteit van een symbool, door het te reduceren tot één juiste interpretatie) is deze gedachtegang zonder enige moeite over te brengen op William James' bedoelingen. Het institutioneel-onpersoonlijke zou ons volgens James weinig bijbrengen. Het gaat daar inderdaad om het mechanische en het reproduceerbare. Ook al verschilt het ene instituut wel van het andere, toch streeft men binnen elk instituut naar beknutting en afvlakking: "Worship and sacrifice, proceedings for working on the dispositions of the deity, theology and ceremony and ecclesiastical organization, are the essentials of religion in the institutional branch." (James, 1985a, 32) Hij benoemt dit als een soort van 'externaliteit', de kunst van het gunstig stemmen der goden. Maar deze externaliteit verschilt dag en nacht van het vurig-persoonlijke. Priesters, sacramenten, kerkelijke organisaties en andere *go-between*s zakken al bij al naar een tweede plaats. In de persoonlijke religie (of misschien beter: de persoonlijke religieuze beleving) gaat het van hart tot hart; het is dát wat James wenst te bestuderen:

I speak not now of your ordinary religious believer, who follows the conventional observances of his country, whether it be Buddhist, Christian, or Mohammedan. His religion has been made for him by others, communicated to him by tradition, determined to fixed forms by imitation, and retained by habit. It would profit us little to study this second-hand religious life. (James, 1985a, 15)

Voor James is het meest interessante onderwerp de eigen en persoonlijke beleving. Deze diep persoonlijke ervaringen vinden we alleen in individuen voor wie religie geen saaie gewoonte is, maar, integendeel, bestaat als een *acute fever* (James, 1985a, 15). Ook in het gebied van de religie laat het menselijke serpent zijn sporen na: "Churches, when once established, live at second-hand upon tradition; but the *founders* of every church owed their power originally to the fact of their direct personal communion with the divine." (James, 1985a,

33) Vermits die *direct personal communion* geldt als primordiaal, zal James zich verder uitsluitend bezighouden met concrete voorbeelden van zulke uitingen; voorbeelden van wat hij omschrijft als “[...] personal religion pure and simple.” (James, 1985a, 32). Hij is zich daarbij onmiddellijk bewust van de mogelijke kritiek op die invalshoek: is het individuele niet slechts een deel van religie? Religie omvat toch ook de organisatie, daar waar het persoonlijke eerder ’s mensen geweten of moraliteit is? Opnieuw, zo stelt James, indien we de kant van deze kritiek opgaan, komen we in een verbale discussie terecht, een dispuut omtrent naamgeving (James, 1985a, 33). De primordiale blijft dus nog steeds bij het individuele en het persoonlijke liggen. Maar, zo beweert hij, men zou ook nog kunnen opwerpen dat magie, bijvoorbeeld, chronologisch gezien nog vóór de persoonlijke belevingen komt, wat weer een heel ander licht op de zaak werpt. James formuleert twee weerleggingen: ten eerste beweren vele antropologen dat magie en religie niet samenvallen; zij stellen zich beiden zelfs tegenover elkaar (James, 1985a, 33). Opmerkelijk is echter dat hij verder niet aangeeft waarom zij elkaars tegengestelden zouden zijn. Alhoewel: wie magie en religie wenst te vergelijken, moet vooreerst weten waar zij voor staan – en het achterhalen van de wezensbepaling van religie is nu net de opzet van het ganse boek. Ten tweede, waarom zou magie per se moeten gezien worden als ‘primitieve religie’ en niet als ‘primitieve wetenschap’ bijvoorbeeld? Op die manier wordt het wederom een verbaal dispuut.

James geeft vervolgens een voorlopige omschrijving van religie weer:

Religion, therefore, as I now ask you arbitrarily to take it, shall mean for us *the feelings, acts, and experiences of individual men in their solitude, so far as they apprehend themselves to stand in relation to whatever they may consider the divine.* (James, 1985a, 34)

Deze omschrijving geeft inderdaad heel wat stof voor discussie. In eerste instantie vallen James’ humanisme en individualisme zeer sterk op: het gaat immers om *individual men in their solitude*, ten opzichte van *whatever they may consider the divine*. Het kan niet ontkend worden dat deze voorlopige omschrijving een zekere openheid van geest weergeeft maar het hoeft eveneens weinig betoog dat er een zeker probleem de kop opsteekt; te weten bij het woordje *divine*. Bij voorbaat lijkt een onderzoek naar de atheïstische religiositeit uitgesloten. Ook Apostel heeft deze spanning opgemerkt (Apostel, 1998, 97). We mogen William James echter niet onderschatten. Immers, ook hij beseft maar al te goed dat er denksystemen bestaan die men doorgaans als religieus bestempelt, maar die toch geen godheid aanvaarden. Het meest bekende voorbeeld – dat dan ook door James wordt aangehaald – is het oorspronkelijke boeddhisme. Weliswaar bestaan er vertakkingen en stromingen waarin Boeddha aangezien en vereerd wordt als een godheid: “[...] but in strictness the Buddhistic system is

atheistic.” (James, 1985a, 34) James vindt het een absurde en een vooringenomen gedachte om deze uitingen van boeddhisme niet als religieus te bestempen, simpelweg omdat er weinig of geen God in voorkomt. Integendeel, beweert hij, zijn de ervaringen en handelingen van de volgelingen van deze stromingen niet te onderscheiden van deze van de meest vurige christen. Dit leidt hem dan naar de volgende conclusie: “We must therefore, from the experiential point of view, call these godless or quasi-godless creeds ‘religions’; [...]” wat dan weer een uitbreiding van de term ‘divine’ met zich meebrengt, “[...] as denoting any object that is godlike, whether it be a concrete deity or not.” (James, 1985a, 36) Opvallend is opnieuw James’ bijna onconventionele openheid van geest, die nu weldegelijk een opening laat voor atheïstische vormen van religiositeit.

We worden nu in deze kwestie direct geplaagd door een nieuwe, zeer terechte, bedenking; een bedenking die trouwens door James zelf wordt opgeworpen: wanneer we gaan spreken van *godlike*, dan wordt dat wel een heel erg breed, misschien zelfs een vaag, begrip. Ergo, wat maakt iets tot iets ‘godachtig’? Goden, aldus James, worden opgevat als overkoepelende (*overarching*) en omvatende (*enveloping*) krachten of entiteiten. Zij vormen als het ware datgene wat in een mensenleven het alfa en omega uitmaakt, het eerste en het laatste woord: “Whatever then were most primal and enveloping and deeply true might at this rate be treated as godlike, and a man’s religion might thus be identified with his attitude, whatever it might be, towards what he felt to be the primal truth.” (James, 1985a, 36) Deze redenering laat zich makkelijk transformeren tot: de reacties en attitudes ten opzichte van een voor het individu meest diepe en overkoepelende waarheid, noemen we de religie van een individu. Hoewel James deze optie op zich verdedigbaar acht, vindt hij ze ook weer te breed. Er bestaan immers verschillende soorten van reacties en attitudes: “There are trifling, sneering attitudes even towards the whole of life; and in some men these attitudes are final and systematic.” (James, 1985a, 37) Het zou te ver gaan om zulke snerende en soms zelfs denigrerende attitudes mee onder ‘religieus’ te rekenen, hoewel het op zich genomen legitieme manieren zijn om in het leven te staan. Vandaar dat James onze aandacht wil vestigen op religieuze ervaringen als zijnde *plechtstatige* ervaringen:

There must be something solemn, serious, and tender about any attitude which we denominate religious. [...] So I propose – arbitrarily again, if you please – to narrow our definition once more by saying that the word ‘divine’, as employed therein, shall mean for us not merely the primal and enveloping and real, for that meaning if taken without restriction might well prove too broad. The divine shall mean for us only such a primal reality as the individual feels impelled to respond to solemnly and gravely, and neither by a curse nor a jest. (James, 1985a, 39)

Samenvattend kunnen we stellen dat James op deze manier in de eerste twee hoofdstukken van zijn boek al enkele lijntjes uitwerpt om reeds min of meer een idee te geven van in welke richting hij zal zoeken, welke fenomenen hij onder de loep zal nemen in het vervolg van zijn studie en ook waarom.

Het empirisch criterium

Vooraleer we volop tot de kern kunnen doordringen, dienen we nog te duiden op de pragmatistische grondslag van het ganse boek. Uit ons voorbereidend werk weten we nu zeer goed wat dit voor James betekent en dankzij de anachronistische lectuur zullen we zeer snel de pragmatistische motieven in *The Varieties* kunnen ontwaren. James zal het desalniettemin bij aanvang betitelen als zijn 'empiristisch criterium' (*empiricist criterion*), maar refereert later zeer duidelijk aan Charles Sanders Peirce, aan Peirce' principe en het pragmatisme.

De voorgaande paragraaf heeft duidelijk James' humanisme en zijn humanistische invalshoek geschetst. Geïnteresseerd in *the whole man*, in het hele gamma aan menselijke ervaringen en verzuchtingen, is hij dus ook bijzonder geïnterigeerd door het fenomeen van de menselijke religiositeit: "To the psychologist the religious propensities of man must be at least as interesting as any other of the facts pertaining to his mental institution." (James, 1985a, 12) Eveneens in de voorgaande paragraaf heb ik duidelijk gemaakt wat de gevolgen zijn van deze invalshoek en hoe dit James noopte de religieuze neigingen en ervaringen van de individuele mens te bestuderen en niet zozeer de instituten en ecclesiastische organisaties. Daaruit kunnen twee cruciale vragen rijzen die voor James tot een verschillende orde behoren. Primo, wat zijn die religieuze ervaringen en neigingen? Secundo, wat is hun wijsgerige relevantie? Tot de eerste orde behoren vragen als: "[...] what is the nature of it? how did it come about? what is its constitution, origin, and history?" En tot de tweede categorie: "[...] What is its importance, meaning, or significance, [...]?" (James, 1985a, 13)

Een antwoord formuleren op de eerste soort van vragen noemt hij een 'existentieel oordeel'; antwoorden op de tweede soort noemt hij een 'spiritueel oordeel' of, iets duidelijker in Duitse termen (James gebruikt deze letterlijk), een *Werthurtheil* [sic], een waardeoordeel. In de periode waarin James leefde en schreef was vooral het medisch materialisme in volle opmars, een reductionistische redenering die alles teruggedraaide op – zoals de naam al suggereert – medische en organische verklaringen. Het visioen van Paulus die op weg was naar Damascus werd dan gezien als het gevolg van een epileptische aanval, om maar een voorbeeld te geven. "And medical materialism then thinks that the spiritual authority of all such personages is succesfully undermined." (James, 1985a, 20) Maar, we voelen aan dat dit wellicht iets te kort door de bocht is.

Het originele en verfrissende aan James' aanpak is dat hij het medisch materi-

alisme gedeeltelijk gelijkgeeft. We doen er goed aan ons te herinneren dat James een grondige wetenschappelijke opleiding had genoten, dat hij colleges heeft gevolgd bij de fysioloog Emile DuBois-Reymond (1818–1896) en de natuurkundige Hermann Helmholtz (1821–1894) (zie onder andere Gerritsen, 2004, 15 e.v.) en – uiteindelijk – zal afstuderen als fysioloog/arts aan Harvard Medical School (Perry, 1996, 77). Het kan daarom ook geen kwaad om even kort James' genuanceerde positie ten aanzien van de wetenschap toe te lichten. Het begin van zijn carrière was doorspekt met grondige wetenschappelijke scholing: chemie, fysiologie, anatomie en bovendien was zijn eerste, zeer belangrijke werk *The Principles of Psychology* volwaardig wetenschappelijk gestoeld (Croce, 1995, 9). Ofschoon het overduidelijk is dat hij in latere werken kritisch is ten aanzien van de wetenschap, moet deze kritiek in de juiste context gezien worden.

Wanneer James zijn studies aanvat in 1861 is Charles Darwins meesterwerk *On the Origin of Species* pas twee jaar gepubliceerd en – dat hoeft geen betoog – *talk of the town*. Net als vele medestudenten en professoren verwelkomt James de naturalistische grondslag van dit werk. De uitleg die door Darwin werd verschaft, zonder referentie aan een goddelijke controle of een godsdienstig doel in de natuur werd door James als overtuigend aangevoeld: “[...] as a way to attain genuine knowledge without the intellectually deadening effects, as he perceived them, of tradition and authority.” (Croce, 1995, 11) Dit deed echter nooit James' sympathie of interesse voor religie tanen, dixit Croce, niettegenstaande hij overtuigd bleef van de noodzaak van een neutrale wetenschap. James leek zich vooral aangesproken te voelen door de – op het eerste gezicht – bescheidenheid van de wetenschap en van de wetenschappelijke methode, tegenover het dogmatische en autoritaire van de godsdienstige beweringen.

Groot was dan ook zijn afkeer van wetenschappelijke absolutisten – James noemt, onder andere in *The Will to Believe*, Thomas Henry Huxley (1825–1895) en William Kingdon Clifford (1845–1879) – die zonder meer poneerden dat de wetenschap alles zou oplossen en iedere kwestie met een eenvoudig ja of neen zou kunnen beslechten. Zijn kritiek op hen – noem hen sciëntisten – is tweeledig: zij brengen alle mogelijke kwesties bij elkaar als zijnde vatbaar voor strikt wetenschappelijke analyse (een reductionisme dus) en, in plaats van wetenschap te zien als een vorm van constant en open onderzoek, worden ze militant en dogmatisch (Croce, 1995, 18).

Onder invloed van het al eerder aangehaalde fallibilisme weigerde James mee te gaan in die tendens van ultieme zekerheid. Het is dan ook die tendens die door James onder vuur wordt genomen en niet zozeer de wetenschap op zich. Dit brengt Croce tot de volgende conclusie:

By training and practice, James was a member of the modern temple of science, but he remained an iconoclast, refusing to believe that science can achieve certainty, while readily pointing out the provisional and probabil-

istic, yet plausible and useful, nature of scientific theories. (Croce, 1995, 20–21)

Croce is niet de enige die deze interpretatie opwerpt. Ook Hans Joas, auteur van *The Genesis of Values*, meent dat William James een onderscheid maakt tussen de scientistische ideologie en hoe wetenschap (of de wetenschappelijke methode) in de praktijk werkt. In die zin schrijft hij: “Certainly, James argues, science does not supply any ultimate certainties; but when it produces plausible explanations it makes succesful action possible.” (Joas, 2000, 38) Deze genuanceerde wetenschapsfilosofische visie vinden we ook in de *Varieties* terug. Zo schrijft hij in die context het volgende: “Modern psychology, finding definite psycho-physical connections to hold good, assumes as a convenient hypothesis that the dependence of mental states upon bodily conditions must be thorough-going and complete.” (James, 1985a, 20) Voor de ideeën van het medisch materialisme zijn dus heel wat argumenten aan te voeren. De enige maar tegelijk serieuze en diepgaande bedenking die James daarbij formuleert is de verwarring tussen het existentieel oordeel en het waardeoordeel. Beter gezegd: de idee die in het medisch materialisme ontstaat, is dat het existentiële oordeel (zijnde de fysiologische grondslag) meteen ook als waardeoordeel geldt. Niets is voor James minder waar. Als het algemene postulaat van de psycho-fysische verbinding geldt – wat aannemelijk is – dan zijn *al* onze mentale toestanden organisch gefundeerd. En vandaar: “Scientific theories are organically conditioned just as much as religious emotions are; [...]” (James, 1985a, 20)²⁵ Het beoordelen van een religieuze ervaring als minderwaardig of onwaardig zelfs, omdat ze gebaseerd zou kunnen zijn op een organische dispositie is, ten eerste, een verwarring, omtrent existentieel oordeel en waardeoordeel en berust, ten tweede, vaak op het vooroordeel het religieuze en zijn (eventuele) waarde ten gronde te richten omdat men een medisch-wetenschappelijke verklaring superieur acht. Croce merkt dezelfde houding op in James opvattingen (Croce, 1995, 18). James’ antwoord hierop – waarmee hij de fysiologische grondslag gedeeltelijk aanvaardt – is een *ad hominem*, een reductie van het reductionisme. Alles, dus niet alleen het religieuze, heeft een organische basis: “They are equally organically founded, be they religious or of non-religious content.” (James, 1985a, 21) Een bepaalde geestestoestand ontleent dus geen waarde aan de organische dispositie, neen, de waarde die we ergens aan hechten komt van twee andere dingen: omdat we er een onmiddellijk genoeg in scheppen, “[...] or else it is because we believe to bring us good consequential fruits for life.” (James, 1985a, 21; mijn cursivering) De metabolismen en fysiologische processen die daaraan ten grondslag liggen, blijven voor ons zelfs grotendeels onbekend. Daarentegen is het dus de onmiddellijke genoegdoening of de dienstbaarheid van een erva-

25 Zie ook Van Moer, 2007b, 23–24.

ring voor onze noden die hen 'waar' of 'goed' maken (James, 1985a, 21–22). We merken hier onmiskenbaar een aantal pragmatische motieven. Toegegeven, 'onmiddellijk genoeg' en 'dienstbaarheid' kunnen vaak op gespannen voet leven met elkaar. Het eerste gaat vaker over de korte termijn, het laatste meer over lange(re) termijn. Dronkenschap kan, op het moment zelf, vrij plezierig zijn, maar de dag nadien wijst vaak anders uit. Zo kunnen ook diep emotionele momenten op het ogenblik zelf van groot belang zijn en heel erg 'waar' lijken, maar niets sluit uit dat men dit naderhand toch verwerpt of zich ervoor schaamt. Niets van dit alles berust op de waarheid van de fysiologische grondslag, doch wel op de gevolgen van een ervaring of handeling.

Als fysioloog en als arts wenst James de medisch-materialistische basis niet per se uit te sluiten, maar wil hij slechts de dogmatische uitwassen daarvan aan banden leggen: "It is clear that the origin of the truth would be an admirable criterion, [...] if only various origins could be discriminated from one another [...]" (James, 1985a, 24) Want inderdaad, naast de medische grondslag voor een religieuze ervaring zijn er nog andere mogelijke oorsprongen: onmiddellijke intuïtie, pontificale autoriteit misschien, een hogere geest die bezit neemt van het individu... En zelfs al kan het zwart op wit bewezen worden dat religiositeit een fysiologisch of neurologisch fundament²⁶ heeft, dan nog zegt dat weinig over de waarde ervan. "In other words, not its origin *but the way in which it works upon the whole*, [...]" kan een valide test vormen om de waarde van een religieuze ervaring te bepalen (James, 1985a, 24). Dit is wat James zijn *empiricist criterion* noemt; het kijken naar feiten en gevolgen, niet naar beginselen. Dat James dus de religieuze ervaring wenst te beoordelen aan de hand van de gevolgen, aan de hand van *good consequential fruits for life* is dus niets anders dan een toepassing van de pragmatistische methodiek. Hij schrijft dan ook: "At any rate you must all be ready now to judge the religious life by its results exclusively, [...]" (James, 1985a, 26)

De formule

Het zou weinig waardevol zijn om louter James' analyses en besprekingen te volgen. Dat zou grotendeels neerkomen op een herhalingsoefening en bovendien moeten we ons dan – voor een goed begrip – door de vele casestudies werken. Ik opteer daarentegen voor een iets directere aanpak die wat meer houvast biedt, vertrekkende van een achterwaartse lectuur. Het is immers mijn bevinding dat het leeuwendeel van James' religieboek gelezen kan worden als een for-

²⁶ Ik vermeld expliciet 'neurologisch', omdat James het hoofdstuk waaruit we thans citeren de titel 'Religion and neurology' heeft meegegeven. In een latere paragraaf kom ik nog uitgebreid terug op de kwestie van een mogelijk neurologisch fundament.

mule. Ik bedoel daarmee dat de lezingen III tot en met XVII delen zijn van een som, waarvan elk deel de uitgebreide bespreking omvat van een specifieke fase of eigenschap van de religieuze ervaring. Het twintigste hoofdstuk – tevens ook het laatste en daarom getiteld ‘Conclusions’ – geeft naar James’ eigen zeggen een anticlimax weer, omdat het vooral een *dry analysis* is, waarin hij probeert:

[...] to reduce religion to its lowest admissable terms, to that minimum, free from individualistic excrescences, which all religions contain as their nucleus, and on which it may be hoped that all religious persons may agree. That established, we should have a result which might be small, but would at least be solid; and on it and round it the ruddier additional beliefs on which the different individuals make their venture might be grafted, [...]. (James, 1985a, 397)

Mijn aanpak om met deze nucleus aan te vangen is misschien wat onorthodox, maar dit zal duidelijke onderzoekslijnen verschaffen.

De meest essentiële elementen van de religieuze ervaring zijn volgens James ten eerste *the divided self and the struggle*, ten tweede *the change of personal centre and the surrender of the lower self*, vervolgens *the appearance of exteriority of the helping power*, ten vierde *our sense of union with it* (dit is *union* met de *helping power*) en ten slotte *feelings of security and joy*. Deze kern heeft hij gedistilleerd uit jarenlang onderzoek en uit de analyse van honderden pagina's aan *documents humans*. James vervolgt door te zeggen: “One need only add such specific details as will adopt it to various theologies and various personal temperaments, and one will then have the various experiences reconstructed in their individual forms.” (James, 1985a, 401) Nota bene dat James dit niet laat gelden als een onwrikbare definitie, maar eerder als een ietwat droge opsomming van de voornaamste fases en eigenschappen van een religieuze ervaring zoals zij zich voordoet aan de concrete individuen (fenomenologisch dus), al wordt er wel abstractie gemaakt van de specifieke individuele inkleuring. Deze inkleuring is immers niet essentieel, de inkleuring construeert de variëteiten. Deze variëteiten zijn meestal het resultaat van de tussenkomst van het menselijke intellect. James zou met zichzelf in tegenspraak komen indien hij dat aspect zou negeren of ontkennen. Uiteraard werkt het intellect mee in de religieuze aangelegenheden, maar daarin vinden we ontelbare varianten die door vergelijkende studies kunnen benaderd worden, maar verder weinig of geen vaste kern overlaten. “The theories which Religion generates, being thus variable, are secondary; and if you wish to grasp her essence, you must look to the feelings and the conduct as being the more constant elements.” (James, 1985a, 397) Hij kent de religieuze theorieën dus een secundaire plaats toe, wat consistent is met wat we eerder zagen. Hij benoemt deze secundaire uitwassen ook wel eens als *over-beliefs* of *after-effects*.

Ik beweer dus enigszins oneerbiedwaardig dat de ganse *Varieties* gelezen kan worden als een grote optelsom, waarbij nagenoeg ieder hoofdstuk (of een bundel van hoofdstukken) overeenkomt met een van de termen uit de formule:

1. *The divided self and the struggle* kunnen we terugvinden in de lezingen VI en VII, zijnde 'The sick soul' en vooral in lezing VIII, getiteld 'The divided self, and the process of its unification'.
2. *The change of personal centre and the surrender of the lower self* wordt voornamelijk besproken in de lezingen IX en X onder de titels 'Conversion' en 'Conversion – concluded'.
3. *The appearance of exteriority of the helping power* komt mijns inziens ter sprake in 'The reality of the unseen', zijnde lezing III.
4. *The sense of union with it* wordt geanalyseerd in de belangrijke lezingen XVI en XVII, 'Mysticism'.
5. *Feelings of security and joy* komt her en der verspreid aan bod, maar krijgt een diepgaande bespreking in de lezingen XI, XII en XIII, getiteld 'Saintliness' en in 'The value of saintliness', lezingen XIV en XV.

Zowel in de hoofdstukken over mystiek als in hoofdstuk XVIII ('Philosophy') worden de eerdergenoemde *over-beliefs* – dat wil zeggen, de intellectuele uitwerkingen – alsmede de fenomenen van *fanaticism* (wat wij nu eerder als religieus fundamentalisme zouden omschrijven) en theologisch dogmatisme besproken. Beide fenomenen zijn verbonden met die *over-beliefs*.

Jamesiaans gezien kunnen we dus spreken van een religieuze ervaring wanneer min of meer aan de volgende factoren wordt voldaan: er bestaan individuen die een gespletenheid van het zelf en/of van het zelf met iets 'anders' (iets 'meer') ervaren. Dit maakt hun leven tot een moeizaam, ongemakkelijk en, in extreme gevallen, problematisch gegeven. Deze individuen worstelen met zichzelf en hun positie in het universum en de (individuele) religieuze ervaring is een van de mogelijkheden om die worsteling stop te zetten (geheel of gedeeltelijk, permanent of tijdelijk).

Daardoor kunnen we dan ook spreken van een ommekeer (*conversio*) naar aanleiding van die religieuze ervaring, een kanteling in/van het gespleten zelf. Die ommekeer komt vaak na een ervaring van vereniging met een andere, vaak als 'hogere' omschreven, realiteit. Deze realiteit die buiten het individu lijkt te bestaan, bestaat in de beleving van het individu dan ook echt. Let wel, ik schrijf zeer duidelijk *in de beleving*. Er wordt dus niet beweerd dat deze *helping power* ook een apart ontologisch statuut zou of moet hebben, los van die individuele beleving. Zoals we zullen zien spreekt James in die context van *human ontological imagination*. Die ervaringen van eenwording met datgene wat het individu overstijgt, kan volgens James gradueel gebeuren (*lysis*) of zeer abrupt geschieden (*crisis*). Deze *crisis* is het hoogst in de abrupte, spontane mystieke ervaring.

De gevolgen van die ervaring(en), de zogezegde *good consequential fruits for life*, zijn gevoelens van opluchting, vreugde, veiligheid, geborgenheid... waardoor de worsteling zal ophouden te bestaan en het voorheen gespleten individu geheel wordt.

Ik wil er thans al de aandacht op vestigen dat in deze benadering en omschrijving nergens expliciet sprake is van een goddelijke of bovennatuurlijke interventie. Het is een omschrijving van de meest voorkomende elementen van een religieuze ervaring; een *menselijke* ervaring. Het zijn de theorieën, de intellectuele uitbouw, die later zullen strijden om een antwoord op wat die *helping power exact* is en hoe die werkelijk bestaat: "They all agree that the 'more' really exists; though some of them hold it to exist in the shape of a personal god or gods, while others are satisfied to conceive it as a stream of ideal tendency embedded in the eternal structure of the world." (James, 1985a, 401) Nogmaals, zij maken de variëteit aan verschijningsvormen van het menselijke religieuze leven. Een definitieve en alleenzaligmakende vorm poneren of verkiezen is dus in feite vals, daar de onderliggende ervaringen gelijkaardig zijn. Dit is dus een zeer beloftevolle positie van waaruit we nu onbevooroordeeld en legitiem de vraag kunnen stellen of (individuele) atheïsten ook 'onder die formule kunnen vallen'. In de woorden van William James:

It would never do for us to place ourselves offhand at the position of a particular theology, the Christian theology, for example, and proceed immediately to define the 'more' as Jehovah and the 'union' as his imputation to us of the righteousness of Christ. (James, 1985a, 402)

Dat, aldus James, zou oneerlijk zijn ten opzichte van de andere religies én bovendien een *over-belief*.

In wat thans volgt ga ik de formule en de verschillende onderdelen van die formule verder expliciteren. Ik zal bovendien, zoals reeds gezegd, daar waar nodig aanvullen, actualiseren en kritische bedenkingen maken.

Zalig zijn de gelukkigen van geest

Zoals reeds is gebleken uit het voorgaande korte overzicht is het vertrekpunt een zekere gespletenheid van/in het individu. De hele uiteenzetting betreffende de religieuze ervaring (ommekeer, unificatie, gevolgen) lijkt van daaruit een aanvang te nemen. In zijn verhandeling reserveert James inderdaad slechts twee korte lezingen voor de zogenaamde *religion of healthy-mindedness*; de tegenpool van de religiositeit der zieke zielen en gespleten zelden. Een tegenpool, voornamelijk wat het aanvangspunt betreft, want in feite komt dit onderscheid neer op een verschillend individueel temperament of karakter. Ik wil daarom

vooral nog even stilstaan bij deze gezonde geesten, zodat we de nuance duidelijk kunnen vatten.

Individueen die onder deze categorie kunnen worden ondergebracht, zijn in feite *healthy-minded* van nature. Hun temperament kan omschreven worden als een soort van temperament dat het voor een individu (quasi-)onmogelijk maakt om te lijden. Het gaat om individuen in de welke: “[...] the tendency to see things optimistically is like a water of crystallization in which the individual’s character is set.” (James, 1985a, 109) Wat meer rudimentair uitgedrukt gaat het in deze concrete gevallen om *die-hard* blijmoedigen en onverbeterlijke optimisten voor wie het goede alomtegenwoordig is. James zelf bevestigt dat dit in sommige individuele gevallen in extreme mate aanwezig kan zijn: “In some individuals optimism may become quasi-pathological.” (James, 1985a, 75) Zij lijken bijna verdoofd (*a kind of congenital anaesthesia*) en voelen zelfs geen voorbijgaand moment van pijn of droefheid. Een typisch voorbeeld van een dergelijke casus is volgens James de beroemde Amerikaanse poëet Walt Whitman (1819–1892). Verwijzend naar de Canadese psychiater Richard Maurice Bucke (1837–1902), auteur van *Cosmic Consciousness. A Study in the Evolution of the Human Mind* en kennis van Whitman, geeft James een voorbeeld van deze attitude:

He [Walt Whitman] said to me one day (I forget now in what connection): “I have imagined a life which should be that of the average man in average circumstances, and still grand, heroic.” There is no doubt that such an ideal had been constantly before his mind, and that all he did, said, wrote, thought and felt, had been and were, from moment to moment, molded upon it. His manner was curiously calm and self-contained. He seldom became excited in conversation, or at all events seldom showed excitement; he rarely raised his voice or used any gestures. I never knew him to be in a bad temper. He seemed always pleased with those about him. (Bucke, 1969, 219)

Whitman, vooral bekend als dichter die zijn inspiratie uit de natuur haalde, was ook, aldus Bucke, zeer betrokken op die natuur: wandelingen maken, dieren geluiden aanhoren, de geur en het zicht van wilde bloemen. Ietwat cynisch zou men kunnen reageren dat dit toch niet zo uitzonderlijk is. Bucke en James willen echter duiden op een diepere, allesovertreffende beleving van die natuur. Zo vervolgt Bucke over Whitman: “All natural objects seemed to have a charm for him; all sights and sounds, outdoors and indoors, seemed to please him. He appeared to like (and I believe he did like) all the men, women and children he saw [...]” (Bucke, 1969, 221) Dit temperament, doordrongen van een doorgedreven en verdraagzaam optimisme (*tolerant optimism*; Bucke, 1965, 222) vormt de trekken van wat James een *healthy-mind* noemt. Zulke geestestoestand bepaald Whitmans dagelijkse doen en laten en ook zijn poëzie wordt mede gekenmerkt

door een houding die: “[...] ends up by persuading the reader that men and women, life and death, and all things are divinely good.” (James, 1985a, 76)²⁷

In sommige individuen huist dus een aangeboren en bijna onverwoestbaar gevoel van geluk, enthousiasme en vreugde, zodat zij ramp en tegenspoed weigeren te erkennen of aanvaarden: “We find such persons in every age, passionately flinging themselves upon their sense of the goodness of life, [...]. From the outset their religion is one of union with the divine.” (James, 1987, 78) De nadruk wordt hier duidelijk gelegd op *from the outset*, wat impliceert dat een zieke ziel die vreugde en dat optimisme niet vanaf het begin bezit. Zich baserend op Francis W. Newmans (1805–1897) boek *The soul. Its Sorrows and its Aspirations* trekt James dus een scheidslijn tussen deze twee verschillende perspectieven en noemt hij de individuen die tot de categorie van de *healthy-mindedness* behoren ook wel *the once-born*; de zieke zielen daarentegen noemt hij *the twice-born*. Deze benamingen maken duidelijk dat de eerste categorie in feite vanaf hun natuurlijke geboorte (hun ‘eerste’ geboorte) in een vreugdevolle vereniging met het goddelijke vertoeven. Voor de tweede categorie echter zal dit pas geschieden na een tweede geboorte, door een ommekeer. In de woorden van Newman zelf: “God has two families of children on this earth; *the once born* and *the twice born*; [...].” (Newman, 1849, 89) De *once born* omschrijft hij dan als diegene: “[...] of amiable natures and soft affections, perhaps also very susceptible to natural beauty, who approach religion altogether on its sunny side.” (Newman, 1849, 96) Zij houden zich niet bezig met verregaande metafysische speculatie of diepgaande introspectie: “Hence, they are not distressed by their own imperfections [...].” (Newman, 1849, 97) en hij vervolgt: “Of human sin they know perhaps little in their own hearts and not very much in the world; and human suffering does but melt them to tenderness.” (Newman, 1849, 97) James neemt dus deze tweedeling van Francis William Newman over en beweert dat een *healthy-minded* optimisme kan gecultiveerd worden tot een religieuze houding (James, 1985a, 80), waarbij het individu van meet af aan het gevoel heeft in vereniging met het goddelijke te leven. Consistent met zijn eerste, preliminaire definitie van religie en het goddelijke houdt hij ook nu weer dat goddelijke zeer breed. Herhalen we nogmaals dat het goddelijke in deze context staat voor een voor het individu primordiale realiteit waartegenover het zich plechtig verhoudt. Deze zo goed als inhoudsloze omschrijving laat James toe om zowel Franciscus van Assisi (1182–1226) als Spinoza (1632–1677) te beschouwen als individuen van een *healthy-minded* karakter. Frappant is dat eveneens een Denis Diderot (1713–1784) door James tot die groep wordt gerekend. Sterker nog: “[...] many of the leaders of the eighteenth century anti-christian movement were of this optimistic type. They owed

27 In deze context wil ik erop wijzen dat Leo Apostel de geschriften van Whitman leest als een expliciete vorm van niet-theïstische/naturalistische spiritualiteit (Apostel, 1998, 110–114).

their influence to a certain authoritativeness in their feeling that Nature, if you will only trust her sufficiently, is absolutely good.” (James, 1985a, 73) Dit is op zijn minst een bijzonder intrigerende opmerking. James zelf gaat er verder niet op in, maar er bestaan aanwijzingen die zijn inzichten in deze kwestie wel eens zouden kunnen bevestigen. In *Contre-histoire de la philosophie. Les ultras des Lumières*, het vierde deel van Michel Onfrays alternatieve geschiedenis van de wijsbegeerte, wordt een aantal van deze radicale antichristelijke denkers uit de achttiende eeuw besproken. Figuren als Jean Meslier, baron d’Holbach (1723–1789), Julien Offray de La Mettrie (1709–1751) passeren er de revue. Hun denken wordt door Onfray omschreven als een ultraradicaal denken en de negatie van al wat destijds als algemeen aanvaarde norm gold (te weten, een christelijk en aristocratisch model van wereld en maatschappij). Vier slagwoorden kunnen dit samenvatten: atheïsme, materialisme, hedonisme en (politiek-maatschappelijke) revolutie. Deze vier kenmerken hangen onherroepelijk samen, het ene geeft het andere een hand: het uitgekookte materialistische wereldbeeld bepaalt dat een observatie van het universum, de wereld en de natuur geen goddelijke revelatie toont, maar eerder een geheel aan materiële processen. Atheïsme en materialisme hangen in casu zeer sterk samen: “Tout dans le réel se réduit à la mécanique des particules.” wat dan leidt tot het volgende idee: “La nature doit fournir le modèle à suivre.” (Onfray, 2007, 37–38) Dat geeft dan weer aanleiding tot een hedonistische levenshouding:

Puisque Dieu ne fais pas loi, mais que tout obéit à la nature, tâchons d’en prendre des leçons, regardons-la, examinons-la, et voyons ce qu’elle nous dit pour notre gouverne. Les animaux le montrent, les enfants aussi: plaisir et douleur sont les mouvements naturels conducteurs de notre action. (Onfray, 2007, 38)

De natuur wordt dus effectief de leidraad voor de menselijke handel en wandel. Dit hedonistische vertrouwen op en inleven in de natuur herstelt volgens Onfray: “[...] les désirs, les passions, les plaisirs, les pulsions, la volupté, la joie, le bonheur.” (Onfray, 2007, 39), wat het tegenovergestelde is van de deprimerende christelijke opvattingen. Een complexloze *énergie jubilatoire* neemt de overhand.

In het boek van Sylvain Maréchal (1750–1803) *Dictionnaire des athées anciens et modernes* vinden we daar een treffend voorbeeld van. Zo schrijft hij dat de ware atheïst in feite terugkeert naar de oermens, naar de eerste natuurmens die, dixit de auteur, niet in God geloofde:

Son champ paraissait à ses yeux tout l’univers. Règlant ses occupations sur le marché du soleil et sur la fécondité de la terre, ses bras et son coeur faisaient toute sa fortune et tous ses plaisirs. Ne soupçonnant rien au-dessus de la voûte étoilée du ciel, rien au-dessous de la couche végétale, du sol

qu'il cultivait, l'homme d'alors existait, étranger aux sciences et aux vices, aux vertus sociales et aux forfaits, mais tout à la nature, tout à l'innocence. (Maréchal, 2008, 5)

En vandaar: "L'athée est l'homme de la nature." (Maréchal, 2008, 6) Hubert Dethier merkt bij Julien Offray de La Mettrie een gelijkaardige opvatting op, wat weer de ideeën van James lijkt te ondersteunen. Voor La Mettrie, auteur van onder andere het befaamde *L'homme machine*, is het bestaan van het heelal alleen te verklaren vanuit de samenwerking van mechanische krachten en niet vanuit iets theologisch (Dethier, 1995, 114). Dit materialisme leidt volgens La Mettrie tot een antidotum voor de misantropie. Voor de mens kan het universum, nadat men de theologie vaarwel heeft gezegd, een *lieu plein de délices* zijn, omdat hij dan pas goed beseft dat hij aanwezig is, dat hij een onderdeel is van dat innemend spektakel dat het universum wel is (Dethier, 1995, 116–117).

In deze passages uit de geschriften van Maréchal en La Mettrie valt op dat zij neigen naar het temperament dat door James omschreven werd als *healthy-mindedness*. Het mag duidelijk wezen dat hun reacties teder, plechtig en vreugdevol zijn, ten opzichte van een primordiale realiteit, een eerste en laatste waarheid (in casu de natuur of, bij uitbreiding, het universum). James zelf geeft aan dat de antichristelijke denkers van de achttiende eeuw onder die categorie van *healthy-mindedness* vallen.²⁸

Een gewoon leven bevat naast goede ook slechte elementen. De gezonden van geest laten de kwade elementen vaak links liggen, alsof ze niet bestaan. Omwille daarvan vindt James de *twice born* veel interessanter. Hij bedoelt dit echter niet negatief, integendeel. Het menselijke religieuze leven is bijzonder divers en die diversiteit moet geaccepteerd worden. Een van die aspecten is de *religion of healthy-mindedness*. Desalniettemin zal James die piste verlaten om zich dan verder te kunnen concentreren op de tegenpool:

[...] as a mere matter of program and method, since the evil parts are as genuine parts of nature as the good ones, the philosophical presumption should be that they have some rational significance, and that systematic healthy-mindedness, failing as it does to accord to sorrow, pain, and death any positive attention whatever, is formally less complete than systems that try at least to include these elements in their scope. (James, 1985a, 137–138)

In het artikel 'William James, Mind-cure, and the Religion of Healthy-mindedness' van Donald F. Duclow wordt dat als volgt geherformuleerd: "His central

²⁸ In hoeverre dit volledig zo is, in hoeverre dit nu écht religieus is, is voer voor een diepgaand onderzoek.

criticism is that healthy-minded religion sidesteps tragedy.” (Duclow, 2002, 52)

Bij de *twice born*, zo zal blijken, moet er eerst nog een proces, een beweging plaatsvinden, waardoor het individu *uiteindelijk* ook tot vreugde en geluk zal komen. Dit ganse proces maakt dat deze variant veel interessanter is en meer inzichten te bieden heeft dan de variant van de *once born*. Duclow bevestigt mijn redenering. *Healthy-minded* religie is inderdaad slechts *een* variatie binnen het religieuze leven; waardevol maar onvolledig: “Indeed, if it were complete *Varieties* would be a much shorter book.” (Duclow, 2002, 51) Hij merkt eveneens op dat een reflectie over de tegengestelde variant der zieke zielen belangrijker is, omdat daardoor *divided self*, *conversion*, *saintliness* en *mysticism* in beeld komen en bespreekbaar worden. *Healthy-mindedness* is dus op twee manieren beperkt: “First, it forms one type among others, and hence its vision is necessarily incomplete. Second, the healthy-minded cannot acknowledge the need for the journey that sick should and divided selves undertake.” (Duclow, 2002, 51)

Betreffende zieke zielen, morbide geesten en gespleten zelden

We moeten wel voorzichtig zijn met deze scheidslijn tussen *once-* en *twice-born*, *healthy-minded* en *sick soul*. James geeft immers zelf toe dat de meeste mensen wel een beetje van beide elementen bevatten (James, 1985a, 139–140). Ook Ralph Barton Perry bevestigt dit: “It is true that he introduced distinctions such as ‘once-born’ and ‘twice-born’, for purposes of classification. But he attached little importance to them, [...]” (Perry, 1996, 261) Veel liever, aldus nog steeds Perry, laat hij de persoonlijke documenten spreken waarbij uiteraard de meest uitgesproken gevallen duidelijkheid scheppen. Die visie paste James ook toe op de zieke zielen.

In tegenstelling tot de *healthy-minded* individuen zullen de zieke zielen eerder *morbid-minded* zijn. Zij zullen de kwade en negatieve elementen des levens niet minimaliseren maar eerder maximaliseren. De negatieve elementen worden aanschouwd als kern van het mensenleven. Ook hier bestaan vanzelfsprekend verschillende gradaties en verschillende niveaus van complexiteit (James, 1985a, 114). Opnieuw zullen we in de studie van deze types geconfronteerd worden met extreme gevallen, maar algemeen kan gesteld worden dat het leven van elk individu negatieve en pijnlijke momenten bevat. Men moet al de *sky-blue optimistic gospel* (James, 1985a, 115) van de *once-born* aanhangen om dit niet te vatten, maar:

Even if we suppose a man so packed with healthy-mindedness as never to have experienced in his own person any of those sobering intervals, still, if he is a reflecting being, he must generalize and class his own lot with that of others; and, doing so, he must see that his escape is just a lucky chance and no essential difference. (James, 1985a, 116)

Volgens James zijn die negatieve intervallen en ervaringen dus van groot belang (*pivotal* zelfs) en moeten we nagaan welke invloed dit heeft op de religiositeit van een individu.

Zoals reeds gesteld, zijn er verschillende gradaties aan te treffen binnen de zieke zielen. Een eerste 'niveau' geeft het besef weer dat de goede momenten des levens doorspekt worden met tegenslagen. Een redelijk nuchtere, vrij realistische analyse van een soort van besef dat het leven zich voltrekt met ups en downs. Een mooi voorbeeld van zo'n attitude vindt James in een uitspraak van Robert Louis Stevenson, auteur van onder andere *Dr. Jekyll and Mr. Hyde*, die het volgende stelde: "Our business is to continue to fail in good spirits." (in James, 1985a, 117, voetnoot 6) Pijnlijk en morbider – en dus van een hoger niveau – wordt het wanneer zelfs de goede momenten overschaduwed en vergiftigd worden door het allesovertreffende besef dat het leven uiteindelijk leidt naar de dood, dat gezondheid uiteindelijk wordt afgewisseld met ziekte. Nog erger wordt het wanneer deze tristesse en *world-sickness* gepaard gaat met angst, depressie, ontmoediging et cetera. Dit zijn extreme gevallen die zelden of nooit in de religieuze sfeer zullen voorkomen of blijven bestaan. James haalt daarbij een voorbeeld aan van een patiënt uit een Franse instelling om dit te illustreren (James, 1985a, 125).²⁹ James legt uit dat die casus weergeeft dat in zware gevallen van *morbid-mindedness* er géén *religious direction* op te merken valt (James, 1985a, 125–126). Wat hij daarmee precies bedoelt wordt duidelijker uit een algemene uiteenzetting in verband met de menselijke *sense of value*.

"It is notorious", aldus James, "that facts are compatible with opposite emotional comments, since the same fact will inspire entirely different feelings in different persons, and, at different times in the same person; [...]" (James, 1985a, 126) Met deze opmerking keert hij zich dus tot een thema dat pas in *Pragmatism*, zoals we reeds zagen, geëxpliciteerd werd. Meer bepaald denken we aan de humanistische these. Probeer maar eens, zo maant hij zijn publiek annex lezers aan, om de wereld 'naakt' voor te stellen – zonder onze voorkeuren, zonder enige vorm van oordeel of inkleuring. Zulks lijkt totaal onmogelijk. Integendeel, de wereld waarin wij als individuen leven is een combinatie van feiten en inkleuringen. In zo'n samengestelde wereld (*compound world*) zijn: "[...] the physical facts and emotional values in indistinguishable combination." (James, 1985a, 127) Zo is het dus niet onmogelijk dat er zich tijdens het leven van een individu perspectiefwisselingen voltrekken, gebaseerd op een veran-

29 Deze patiënt schrijft als volgt: "I suffer too much in this hospital, both physically and morally." Hij gaat gebukt onder slapeloosheid, vreselijke visioenen, ondraaglijke pijnen en angst-aanvallen. Daarbij vraagt hij zich af: "Where is the justice in it all! What have I done to deserve this excess of severity?" Om te besluiten: "O God! what a misfortune to be born! Born like a mushroom, doubtless between an evening and a morning; [...]. Yes, indeed, there is more pain in life than gladness – it is one long agony until the grave."

dering in individuele inkleuring van de feiten. Vaak heeft dit zelfs geen rationele grondslag maar irrationeel is het ook weer niet. Een treinhalte is wat hij is; we stappen erop of van de trein. Maar voor wie bij een bepaalde halte voor het eerst zijn toekomstige echtgenote heeft ontmoet, kan dit beeld helemaal anders ingekleurd worden. "So with fear, with indignation, jealousy, ambition, worship. If they are there, life changes." (James, 1985a, 127) Zulke veranderingen en perspectiefwisselingen komen tot ons als *pure gifts of the spectator's mind*, meent James (James, 1985a, 126). Net dit punt blijkt zeer cruciaal te zijn in zijn redeneringen. Voorbeelden van melancholici passeren de revue, onder andere Leo Tolstoy (pp. 128–131), John Bunyan (pp. 131–133) en Henry Alline (pp. 133). Zij maken lange momenten door van melancholie, anhedonie, tristesse en wat dies meer zij, maar allen: "[...] saw the light again, [...]." (James, 1985a, 133) Bij deze individuen is er sprake van een ommekeer:

When we come to study the phenomenon of conversion or religious generation, we shall see that a not insignificant consequence of the change operated in the subject is a transfiguration of the face of nature in his eyes. A new heaven seems to shine upon a new earth. (James, 1985a, 127)

In pathologische gevallen lijkt zulke ommekeer uitgesloten.

De zieke zielen – en hun eventuele 'genezing' – is nu wat James in het bijzonder wenst te analyseren. Wat is die ommekeer, bijvoorbeeld? Hoe manifesteert dit zich? Wat wordt er uiteindelijk door bewerkstelligd? In al deze gevallen (gevallen van ommekeer in een zieke ziel) lijkt het volgende adagium te gelden: "[...] the man must die to an unreal life before he can be born into the real life." (James, 1985a, 138) Vandaar dan ook het idee van *twice-born*.

Eerst en vooral moet James de psychologische grondslag van zo'n zieke ziel en de tweede geboorte verklaren – zijnde de gespletenheid van het zelf (*the divided self*), oftewel stap één van de formule.

Over de existentiële gespletenheid van de mens

De zieke zielen daarentegen vormen een complexe groep; zij zullen een tweede keer geboren moeten worden vooraleer tot geluk te komen.³⁰ Zijn analyse is

30 Voor de volledigheid: er bestaat een hele discussie omtrent de vraag naar William James' eigen geestestoestand. Het is duidelijk dat James géén *healthy-mind* was. Zo is het algemeen bekend dat James een zwakke fysieke gezondheid had, wat een invloed had op zijn mentale gezondheid. Het is ook (vrij algemeen) bekend dat een van de casussen waarnaar hij verwijst in het hoofdstuk 'The divided self' van *The Varieties* uit zijn eigen leven gegrepen is maar werd toegeschreven aan a *French correspondent* (zie het voorwoord van Martin E. Marty in James, 1985b, pp. xxi-xxii). Maar

in feite redelijk nuchter: “The psychological basis of the twice-born character seems to be a certain discordancy or heterogeneity in the native temperament of the subject, [...]” (James, 1985a, 140) Deze toestand laat zich onder de algemene noemer *the divided self* samenvatten en is, in vele gevallen, een toestand die ervaren wordt als een die niet kan blijven bestaan. Vaak is er sprake van een mentale of psychische spreidstand. Afhankelijk uiteraard van hoe groot die spreidstand is, wordt ook het ongemak groter.

De onsamenhangendheid van ons innerlijke zelf, van die *inner constitution*, is in feite iets wat ons allemaal kan overkomen. Bij onze geboorte, zo meent James, zijn we innerlijk nog een chaos; chaos als tegenovergesteld aan orde. Tijdens ons leven moet die chaos daarom ook uitgerecht worden:

Now in all of us, however constituted, but to a degree the greater in proportion as we are intense and sensitive and subject to diversified temptations, and to the greatest possible degree if we are decidedly psychopathic, does the normal evolution of character chiefly consist in the straightening out and unifying of the inner self. (James, 1985a, 142)

Het ene individu kan daar al wat gevoeliger voor zijn dan het andere; de ene persoon kent een vlekkeloze uitlijning vanaf het begin, anderen blijven langere tijd rondwalen in die gespletenheid, maar zullen het uiteindelijk overstijgen; nog anderen zullen nooit tot dat punt komen en blijven in de chaos. In de levensloop en de uiteindelijke bekering (‘ommekeer’ of ‘omwenteling’) van Aurelius Augustinus (354–430), wat uitgesproken aan bod komt in diens *Confessiones*, vindt James een uitgelezen voorbeeld van een zieke ziel die opnieuw geboren zal worden. Augustinus zal uiteindelijk een ommekeer ondergaan om terecht te komen in *the smooth waters of inner unity and peace*, dixit James (James, 1985a, 146). Zulk een ommekeer omvat echter een gans proces (*the proces of unification*).

James doet weinig of geen moeite om de grond of oorzaak van die gespletenheid in het zelf van een individu te achterhalen, laat staan dat hij een verklaring zoekt die zou kunnen gelden als ultiem. Toch refereert hij her en der aan auteurs en boeken over de psychologie van het karakter die ook melding maken van zulke fenomenen en er verklaringen voor trachten te zoeken. Uiteraard zijn dat

in *hoeverre* was hij echt een *divided self* en waar uit zich dat het best? Richard M. Gale meent in *The Divided Self of William James* (1999) dat de gespletenheid zich het meest duidelijk uit in het contrast tussen enerzijds James’ meer pragmatische en melioristische kant – door Gale het ‘prometheïsche’ in James’ karakter genoemd – en zijn meer passieve en mystieke kant anderzijds. Volgens diezelfde Gale is James’ geschrift *The Will to Believe* een duidelijke uiting van het eerste. Ludwig F. Schlecht daarentegen argumenteert dat beide tendensen elkaar niet hoeven te bestrijden en vindt daarvan ook bewijs in *The Will to Believe*. Ik volg graag Schlecht (Zie zijn ‘Mysticism and Meliorism: The Integrated Self of William James’ uit 2001).

boeken — zoals Emile Paulhans *Les caractères* — die destijds relevant en actueel waren. Het ware dus niet slecht indien we ons ervan zouden vergewissen of er meer hedendaagse auteurs bestaan die hierover hun licht laten schijnen, en dat dan vooral in verband met dit onderzoek. Frappant in deze context zijn de werken van de Duitse psychoanalyticus, humanist en filosoof Erich Fromm. Ik stelde reeds, bij monde van Leo Apostel, dat de wezenskenmerken van de religieuze ervaring bij James en Fromm sterk met elkaar verwant zijn.

In het boek *You Shall be as Gods. A Radical Interpretation of the Old Testament and its Tradition* (oorspronkelijk 1966) heeft Fromm het over vijf hoofdkenmerken van de religieuze ervaring (of, in zijn eigen terminologie, de 'x-ervaring'). De lijst der kenmerken is niet noodzakelijk exhaustief en Fromms onderzoek dienaangaande is niet zo diepgaand³¹ als dat van James. Beide analyses vullen elkaar echter mooi aan: daar waar Fromm meer aan de oppervlakte blijft, is James vollediger en vice versa; daar waar men het vanuit James impliciet over de atheïstische religiositeit kan hebben is Fromm dan weer explicieter. Toch is het bijzonder opmerkelijk dat ook Fromm de basis van een religieuze ervaring laat aanvangen bij een worsteling van/in het individu: "The first characteristic element is *to experience life as a problem*, as a question that requires an answer." (Fromm, 1967b, 58) Het gaat hier dan niet om triviale probleempjes, zoals bijvoorbeeld in de file staan en waarschijnlijk te laat komen op het werk. Veeleer gaat het om een diepe existentiële kreet, een diepe gewaarwording van een gespletenheid binnenin zichzelf. Opvallend is dat ook Fromm een duidelijk onderscheid maakt tussen individuen die van zulke toestand weinig of helemaal geen last hebben en zij die er werkelijk onder lijden. De eerste noemt hij de *non-x person* en doet ons vooral denken aan James' *healthy-minded* individuen. Zo schrijft Fromm dienaangaande: "He [dus, de *non-x person*] is — at least consciously — satisfied with finding the meaning of life in work or pleasure or power or fame [...]" (Fromm, 1967b, 58) Fromm spreekt hier niet expliciet over een godsdienstig of religieus voorbeeld, maar het laat zich raden dat sommigen kunnen leven in overeenstemming met hun godsdienst en hun godheid zonder innerlijke ruptuur. Zulke individuen ervaren niet *the pain of separateness* of een zekere *disquiet about the existential dichotomies of life* (Fromm, 1967b, 58). Met dat laatste lijkt Fromm te suggereren dat zo'n gespletenheid een deel van de *condition humaine* is; iets waar we allemaal mee te maken krijgen, zij het dan in mindere of meerdere mate al naargelang het individu in kwestie. Opnieuw is de parallel James-Fromm opmerkelijk. In *You Shall be as Gods* gaat Fromm niet verder in op die dichotomieën. We moeten ons wenden tot *Escape from Freedom* en het vervolg op dit boek *Man for Himself — An Inquiry into the Psychology of Ethics* voor meer tekst en uitleg.

In dat laatstgenoemde werk spreekt Fromm over de *existential dichotomies in*

31 Dat geeft hij trouwens zelf toe, p. 57.

Man en plaatst hij die in de evolutionair-biologische geschiedenis van de mens; zowel op het niveau van de soort als op individueel niveau. Ten opzichte van het dier heeft de mens een specifieke biologische zwakte, met name zijn weinig instinctief adaptief vermogen aan de hem omringende wereld (Fromm, 1967a, 48). Wanneer een dier zich niet aan zijn omgeving kan aanpassen, zal het uitsterven. Een dier verandert de omgeving niet (alloplasticiteit), maar past zichzelf aan aan de nieuwe omstandigheden (autoplasticiteit). In die zin leeft het dan ook in harmonie: “[...] not in the sense of absence of struggle but in the sense that its inherited equipment makes it a fixed and unchanging part of its world; it either fits in or dies out.” (Fromm, 1967a, 48) Hoe minder volledig die instinctieve uitrusting is, des te meer hersenontwikkeling er is, waardoor er meer en meer capaciteit tot leren ontstaat. Net dat is het wat de mens typeert en hem daardoor tegelijkertijd nieuwe kwaliteiten en mogelijkheden verschaft, verschillend van het dier:

[...] his awareness of himself as a separate entity, his ability to remember the past, to visualize the future, and to denote objects and act by symbols; his reason to conceive and understand the world; and his imagination through which he reaches far beyond the range of his senses. (Fromm, 1967a, 48)

In *Escape from Freedom* klinkt het gelijkaardig: de mens emergeert van een toestand van eenheid met de hem omringende wereld naar een bewustzijn van zichzelf als losse, individuele entiteit; los van zijn omgeving en andere entiteiten/individuen (Fromm, 1941, 24). Dit proces is uiteraard een gebeuren van heel lange duur en bovendien geschiedde dat ook geleidelijk. Uiteindelijk zal dit proces, deze ontwikkeling en het loskomen van de oorspronkelijke bindingen, een hoogtepunt bereiken. Dit hoogtepunt wordt door Fromm aangeduid met de term *proces of individuation* (Fromm, 1941, 24). Die individuatie is zowel een vloek als een zegen; een zwaard dat aan twee kanten snijdt. De primaire bindingen impliceren immers een gebrek aan vrijheid en individualiteit, maar bieden anderzijds wel een bepaalde zekerheid en een oriëntatie. Het individuatieproces brengt dus ook een – in de woorden van Fromm zelf – *growing aloneness* voort. Immers: “This separation from a world, which in comparison with one’s own individual existence is overwhelmingly strong and powerful, and often threatening and dangerous, creates a feeling of powerlessness and anxiety.” (Fromm, 1941, 29) De menselijke kwaliteiten die het resultaat zijn van onze biologische evolutie – de bewustwording van onszelf als afgescheiden entiteit, onze mogelijkheid om ons verleden en onze toekomst te visualiseren, rede, verbeelding – verbreken dus de initiële harmonie die zo karakteristiek is voor het dierlijke bestaan. Dit maakt de mens tot een vleesgeworden anomalie: hij is en blijft een deel van de hem omringende wereld en onderworpen aan de natuurwetten,

doch hij overstijgt ook die natuur. Fromm weet deze moeilijke situatie mooi te verwoorden: “He [de mens] is set apart while being a part; he is homeless, yet chained to the home he shares with all creatures.” (Fromm, 1967a, 49) Door zijn zelfbewustzijn realiseert de mens zich zijn zwakheden, de grenzen van zijn bestaan en kan hij zelfs zijn eigen dood visualiseren, waardoor hij in een permanente en onvermijdelijke toestand van onevenwicht blijft. Desondanks – of, net daardoor – wordt de mens ook gedwongen om naar oplossingen voor deze toestand te zoeken. In het ideeëngoed van Erich Fromm is deze fundamentele bestaanscontradictie de motor van een mogelijke verdere ontwikkeling en zelfontplooiing:

Having lost paradise, the unity with nature, he has become the eternal wanderer (Odysseus, Oedipus, Abraham, Faust); he is impelled to make the unknown known by filling in with answers the blank spaces of his knowledge. He must give account to himself and to the meaning of existence. (Fromm, 1967a, 50)

Er is dus sprake van een ruptuur ten opzichte van het grotere geheel, die op haar beurt wederom een breuk teweegbrengt in het individuele zelf (een *inner split*); een situatie die doet denken aan een spreidstand die zeer moeilijk houdbaar is: “The emergence of reason has created a dichotomy *within* man which forces him to strive everlastingly for new solutions.” (Fromm, 1967a, 49; mijn cursivering)

Deze dichotomie, die gespletenheid van de menselijke natuur, noemt Fromm de *existential dichotomy*: “[...] they are contradictions which man cannot annul but to which he can react in various ways, relative to his character and his culture.” (Fromm, 1967a, 50) De meest fundamentele dichotomie is deze tussen leven en dood. Sterven is voor de mens nu eenmaal onvermijdelijk en dit beïnvloedt op diepgaande wijze zijn leven. Als een reactie daarop heeft de mens op verschillende manieren getracht zijn sterfelijkheid een plaats te geven of, verder nog, te negeren; bijvoorbeeld door de introductie van een vorm van onsterfelijkheid en een leven in een hiernamaals. Dit geeft dan weer aanleiding tot een nieuwe dichotomie: daar waar de mens, elk individu, volgens Fromm de drager is van een enorme plasticiteit, realiseert hij zich dat hij, doordat zijn individuele bestaan eindig is, niet al die mogelijkheden zal kunnen actualiseren:

Man’s life, beginning and ending at one accidental point in the evolutionary proces of the race, conflicts tragically with the individual’s claim for the realization of all of his potentialities. Of this contradiction between what he could realize and what he actually does realize he has, at least, a dim perception. (Fromm, 1967a, 51)

In feite trekt Fromm een parallel tussen de toestand en de emergentie en individuatie van de mens als soort enerzijds en de levensgeschiedenis van een enkel individu anderzijds: "A child is born when it is no longer one with its mother and becomes a biological entity separate from her." (Fromm, 1941, 25) In eerste instantie gaat het daar om een puur fysieke scheiding; het scheiden van twee lichamen. Stilaan zal het kind zich gaan realiseren dat het een entiteit op zich is, omringd door andere entiteiten. Dit heeft een neurologische en fysieke grondslag, maar ook de opvoeding zal daar een rol spelen. Dit proces, dixit Fromm, gaat gepaard met een hoop frustraties, geboden en verboden (bijvoorbeeld tussen moeder en kind, kind en leerkracht, kind en gezagsinstellingen...) waardoor het zelf van het kind gevormd wordt (Fromm, 1941, 26). Dit resulteert in dezelfde anomalie als die ter hoogte van de soort: het kind wordt steeds meer en meer vrij om zich individueel te ontwikkelen, maar verliest daardoor de originele banden die veiligheid en zekerheid schonken. Opnieuw een medaille met twee kanten... In het beste geval, aldus Fromm, zal elke stap in de scheiding 'gecounterd' worden door een stap in de richting van de groei van het zelf: "This does not occur, however. While the proces of individuation takes place automatically, the growth of the self is hampered for a number of individual and social reasons." Dit heeft gevoelens van onmacht, angst, isolatie als resultaat (Fromm, 1941, 31). In de woorden van James zou men dus kunnen stellen dat het zelf niet altijd op een bevredigende manier uitreicht. Merk de parallel met James' commentaar: "The psychological basis of the twice-born character seems to be a certain discordancy or heterogeneity in the native temperament of the subject, an incompletely unified moral and intellectual constitution." (James, 1985a, 140) De innerlijke constitutie van de ene is harmonieus, van de andere niet.

Dit geeft meteen weer een andere parallel tussen James en Fromm, namelijk de idee dat zij allebei de religieuze ervaring zien als een manier, een weg, om de gespletenheid van het zelf te overstijgen en te helen. James' voorbeeld van Aurelius Augustinus' bekering is typerend. Na de worsteling van het gespleten zelf is er een ervaring (we laten thans nog even in het midden wat die ervaring dan is) en daarna is er opluchting, vreugde en geluk(zaligheid). Bij Fromm klinkt het gelijkaardig dat de x-ervaring een overstijgen is van het gespleten zelf: "[...] leaving the prison of one's own selfishness and separateness; [...]" (Fromm, 1967b, 60)

Nog een derde analogie wordt duidelijk: zowel James als Fromm meent dat die religieuze ervaring slechts *een* piste is om het gespleten zelf te overstijgen. Alhoewel het onze *condition humaine* is (op het niveau van de soort) om in een zekere anomalie te leven, toch zijn er heel wat mensen die daar weinig of geen last van hebben. Naar alle waarschijnlijk is hun zelf harmonieus ontwikkeld, of besteden zij weinig aandacht aan de vage gevoelens van ongemak die ze misschien zo nu en dan eens ervaren. Fromm bevestigt dat sommige individuen helemaal geen last lijken te hebben van die dichotomieën (Fromm, 1967b, 58).

En bovendien, voor wie er wel last van heeft, zijn er verschillende mogelijke reacties. Dit lezen we zowel in *You Shall be as Gods* en in *Man for Himself*: “He can appease his mind by soothing and harmonizing ideologies. He can try to escape from his inner restlessness by ceaseless activity in pleasure or business.” (Fromm, 1967a, 53) De x-ervaring is een van de andere mogelijkheden. Bij James lezen we iets gelijklopends. Opluchting, vreugde, rust en geluk:

[...] religion is only one of the ways in which men gain that gift. [...] the proces of remedying inner completeness and reducing inner discord is a general psychological proces, which may take place with any sort of mental material, *and need not necessarily assume the religious form*. (James, 1985a, 146; mijn cursivering)

In ieder geval, de religieuze ervaring is een van de mogelijkheden die een proces van unificatie inhoudt. James vult dit nog verder aan met een belangrijk commentaar: in (oudere) medische termen werd gesproken van twee mogelijkheden om tot heling te komen: abrupt (*crisis*) of geleidelijk (*lysis*). Idem dito voor de innerlijke unificatie — die kan er ofwel abrupt, spontaan en plots komen, ofwel geleidelijk aan (James, 1985a, 152–153).

Samenvattend kunnen we concluderen dat, wat betreft het gespleten zelf, de ideeën van William James en Erich Fromm compatibel zijn en elkaar aanvullen. Men kan stellen dat de zieke zielen lijden onder hun gespletenheid en dat die toestand voor hen op de voorgrond van hun bestaan aanwezig is. Gevoelens van discordantie, rusteloosheid, onvolkomenheid en wat dies meer zij dringen zich aan het individu in kwestie op. De religieuze ervaring vormt *een mogelijke oplossing*. Die oplossing ligt in de *conversion*, in de ommekeer.

Unificatie door ommekeer

James vangt dit hoofdstuk aan met verschillende mogelijke invullingen van *conversion* (van het Latijnse *convertere*, wat omkeren, omwenden, keren naar, richten op betekent), gaande van *to be regenerated*, *to receive grace* tot *to gain assurance*. Voor hem is het echter duidelijk dat al deze omschrijvingen staan voor: “[...] the proces, gradual or sudden, by which a self hitherto divided, and consciously wrong inferior and unhappy, becomes unified and consciously right superior and happy, [...]” (James, 1985a, 157) Opvallend is opnieuw dat deze algemene definitie volledig losstaat van het feit of de ommekeer al dan niet toe te schrijven valt aan een goddelijke (in de strikte, orthodoxe zin) ingreep. In zijn bespreking van William James vat Leo Apostel dit allemaal nuchter samen als het proces waarbij na een min of meer lange periode waarin lijden en zwakte centraal staan, de ommekeer een kwalitatieve transformatie zal bewerkstellingen

(Apostel, 1998, 99). James zal dit proces zo minutieus mogelijk beschrijven in termen van algemeen menselijke, psychologische motieven. De insteek is voor James het fenomeen van ‘associatie’ – te verstaan als het feit dat de menselijke ideeën en doelen diverse interne groepen vormen, relatief onafhankelijk van elkaar. Elk doel dat de mens zich voor ogen stelt zal een specifieke groep van ideeën rond zich associëren. Dit impliceert dat: “When one group is present and engrosses the interest, all the ideas connected with other groups may be excluded from the mental field.” (James, 1985a, 160) Zo heeft ieder individu verschillende doelen, die verschillende interessevelden doen opleven en verschillende groepen van ideeën met zich meebrengen. James geeft een goed voorbeeld dat ik thans wens over te nemen: individu x is de president van de Verenigde Staten van Amerika. Specifieke doelen worden vooropgesteld (in casu vooral sociale, politieke en maatschappelijke doelen) die uiteraard bepaalde ideeën rond zich zullen verzamelen. Wanneer nu ditzelfde individu zijn vishengel, tent en kampeergerei verzamelt en naar een afgelegen meer trekt voor een rustige vakantie, dan verandert zijn systeem van ideeën van kop tot teen: de presidentiële bekommernissen worden op de achtergrond gedrukt, naar de marges van zijn *mental field* en op de voorgrond komt de ervaren visser, met zijn eigen doelen, ideeën en associaties. Wat luchthartiger uitgedrukt, kan men stellen dat hij even een ander mens wordt. Geheel arbitrair is mijn uitdrukking niet. James sluit namelijk de mogelijkheid dat een dergelijke verandering permanent wordt helemaal niet uit: “If now he [de president] should never go back, and never again suffer political interests to gain dominion over him, he would be for practical intents and purposes a permanently transformed being.” (James, 1985a, 161)

In het merendeel van de gevallen door het leven van een individu zijn zulke overgangen zeer snel, weinig ingrijpend en in feite normaal te noemen. Als schrijver van dit boek heb ik specifieke doelen; specifieke ideeën worden daarmee geassocieerd. Maar wanneer ik straks een warme avondmaaltijd voor mijn echtgenote bereid, wordt dat even naar de achtergrond gedrukt (zonder uiteraard volledig te verdwijnen) en komen er andere doelen en associaties op de proppen. Zulke *alterations* noemt James daarom ook geen echte transformaties; “[...] but whenever one’s aim grows so stable as to expel definitively its previous rivals from the individual’s life, we tend to speak of the phenomenon, and perhaps to wonder at it, as a ‘transformation’.” (James, 1985a, 161) Uit het voorgaande is het duidelijk geworden dat ook in deze kwestie verschillende gradaties bestaan. Een milde vorm is bijvoorbeeld het simultaan bestaan van twee – of meer – doelen, waarvan het ene vooropgesteld wordt en het andere zo nu en dan eens doorbreekt. De president die in een vergadering af en toe mijmert over de visvakantie die voor de deur staat, is daar een voorbeeld van. Alhoewel zijn concentratie op het eerste ligt, valt het tweede hem af en toe te binnen. Dit brengt James tot de volgende, algemene vaststelling: “As life goes on, there is a constant change of our interests, and a consequent change of place in our sys-

tems of ideas, from more central to more peripheral, [...]” en vice versa (James, 1985a, 161). Het menselijke bewustzijn wordt door James opgevat als opeenvolgingen van bewustzijnvelden. Elk veld kent een deel dat als focaal dienst doet, van waaruit doelen worden opgesteld en het individu drijft tot, aanzet tot, actie. In feite bepaalt dit – vaak onbewust – ons perspectief: vandaag staat ‘dit’ centraal en dientengevolge wordt ‘dat’ bijkomstig; ‘dat’ doen we ‘dan’ wel, ‘dit’ moet ‘nu’ gebeuren. “Things hot and vital to us to-day are cold to-morrow. It is as if seen from the hot parts of the field that the other parts appear to us, and from these hot parts personal desire and volition makes their sallies.” (James, 1985a, 162) James noemt zulke *hot parts* ook wel de *centres of our dynamic energy*.

Dit alles zijn min of meer dagelijkse, doorsnee menselijke fenomenen. In de zieke zielen, de gespleten zelden, daarentegen, is er sprake van een continu onevenwicht, een voortdurend oscilleren van het ene naar het andere centrum zonder dat er ooit sprake is van enige vorm van rust van waaruit men consequent of daadkrachtig kan handelen. Met andere woorden, door het feit dat het zelf niet volledig is uitgerecht, zodat er geen (min of meer) vast centrum van handelen en persoonlijke energie is, zullen de gespleten zelden rusteloos zijn, vermoeid door het heen en weer gesleur. Niet zelden spreekt James in die context over anhedonie. Aldus James:

Now there may be great oscillation in the emotional interest, and the hot places may shift before one almost as rapidly as the sparks that run through burnt up paper. Then we have the wavering and divided self we heard so much of in the previous lecture. (James, 1985a, 162)

Wanneer nu deze gespleten individuen toch – meestal plots; *crisis* – permanent overslaan naar en gaan handelen vanuit een specifiek systeem én wanneer die verandering religieus van aard is, pas dan wil James het een *conversion* noemen; een term die ik thans zal blijven vertalen als ‘ommekeer’. Het punt van waaruit een individu doorgaans handelt, die *hot place* in zijn bewustzijn met rondom de groep van ideeën waaraan hij zich wijdt en van waaruit hij werkt, vat James dan samen onder de noemer *the habitual centre of his personal energy*. Het bepaalt uiteraard in grote mate het bestaan, zeg maar de levenswandel van een individu of hij vanuit het ene centrum handelt, dan wel vanuit een ander. Het is zo’n *habitual centre* dat de gespleten zelden in eerste instantie ontbereren, met alle gevolgen en ongemakken vandien. “To say that a man is ‘converted’ means, in these terms, that religious ideas, previously peripheral in his consciousness, now take a central place, and that religious aims form the habitual centre of his energy.” (James, 1985a, 162)

De aandachtige lezer bemerkt zonder twijfel het problematische van de zonet geciteerde passage. Op het eerste gezicht is die zeer duidelijk: een gespleten zelf wil die gespletenheid overstijgen. Het fenomeen van de ommekeer die een

al dan niet permanente transformatie in de vorm van een unificatie van het zelf tweewebbrengt, biedt daartoe de mogelijkheid. Maar James maakt zeer duidelijk dat de religieuze ommekeer slechts *een* mogelijkheid is. Meer nog, we spreken pas echt van een *conversio*, van een ommekeer, wanneer *religious ideas* deze uitrichting bewerkstelligen. Deze passage bevat dus, als was ze een wiskundige vergelijking, een onbekende: wat zijn dan die *religious ideas* en *religious claims* waarover hij het heeft? Om dat te weten te komen moeten we, net als in een vergelijking, de onbekende afzonderen. Ik kom daar zo dadelijk op terug; vooreerst moeten we het proces van de ommekeer nog iets verder analyseren. Indirect zal dit voor een oplossing zorgen.

James laat in het midden *hoe* die shifts van *the habitual centre of energy* kunnen gebeuren. De psychologie, zo meent hij, kan dit niet accuraat genoeg beschrijven. Een nieuwe perceptie, een emotionele schok, een organische verandering, een mystieke ervaring... het blijft (voorlopig) giswerk. Wat wel duidelijk is, is dat er twee belangrijke wijzen van ommekeer bestaan; te weten *the volitional type* en *the type of self-surrender* (James, 1985a, 170). De uitleg daaromtrent is vrij eenvoudig en beschrijft een zeer klassiek voorbeeld uit de psychologie en uit het dagelijkse leven. Het overkomt ons allemaal dat we ons de naam van iemand proberen te herinneren, dat die naam, zoals de uitdrukking het wil, op het puntje van de tong ligt, maar dat we er uiteindelijk toch niet uitkomen. Het kan zijn dat men de naam uiteindelijk vindt door erover na te denken, door het gezicht van de persoon in kwestie voor de geest te halen, in de context van een ontmoeting te plaatsen, te relateren aan andere personen, enzovoort. Men zoekt dus opzettelijk en op basis van de eigen wilskracht (*volitional* dus). Maar even vaak lukt dat ook niet, de naam wil ons maar niet te binnen schieten. Vaak gebeurt het dan dat we de kwestie uit onze gedachten verbannen (het levert toch niets op) en we gaan verder met de orde van de dag. Later op de avond valt die naam ons plots te binnen. "Some hidden proces was started in you by the effort, which went on after effort ceased, and made the result come as if it came spontaneously." (James, 1985a, 169) Dit spontane noemt James dan *self-surrender*, omdat de krampachtige concentratie was weggevallen. In het proces van de ommekeer en de unificatie vallen gelijkaardige patronen op te merken. James stelt vast dat bij een transformatieve verandering van het *volitional* type dit proces vaak gradueel is, opbouwend, stap voor stap en bij het *self-surrender* type komt dit vaak zeer plots en abrupt. Hij verbindt hier dus de manieren van ommekeer met het eerder gemaakte onderscheid tussen *lysis* en *crisis*. Dit onderscheid is niet radicaal:

Even in the most voluntarily built-up sort of regeneration there are passages of partial self-surrender interposed; and in the great majority of all cases, when the will has done its uttermost towards bringing one close to the complete unification aspired after, it seems that the very last step

must be left to other forces and performed without the help of its activity.
(James, 1985a, 171)

Samengevat komt het er dus op neer dat een individu met een gespleten zelf de unificatie kan zoeken of het kan hem overkomen; maar in beide gevallen is er steeds een moment waarop dit (gespleten) zelf wordt opgegeven (zich overgeeft), wat cruciaal blijkt voor de unificatie. Opnieuw is er een overeenkomst met de kenmerken die Fromm toeschrijft aan de x -ervaring:

More specifically, the x attitude can be described in the following terms: a letting go of one's "ego", one's greed, and with it, of one's fears; a giving up the wish to hold onto the "ego" as if it were an indestructible, separate entity; a making oneself empty in order to be able to fill oneself with the world, to respond to it, to become one with it, to love it. (Fromm, 1967b, 59)

In navolging van Edwin Diller Starbuck (1866–1947) meent James dat men in de theologie suggereert dat zulks gebeurt door Gods interventie, daar waar de fysiologie eerder meent: "Let one do all in one's power, and one's nervous system will do the rest." (James, 1985a, 173) De twee stellingen handelen over hetzelfde feit. Voor James is dit van cruciaal belang, de zelfovergave is een "[...] vital turning-point of the religious life [...]." (James, 1985a, 173) Die zelfovergave, zeker wanneer zij plots en spontaan komt: "[...] bursts through all barriers and sweeps in like a sudden flood." (James, 1985a, 177) Daardoor lijkt het inderdaad dat dit gevoel niet vanuit het individu zelf komt maar 'van buitenaf', waardoor het vanzelfsprekend bijzonder vatbaar wordt om gekoppeld te worden aan zoiets als een goddelijke gratie, bijvoorbeeld. James stelt daarom een buitengewoon doorslaggevende vraag: "What, now, must we ourselves think of this question?" Is het fenomeen van de unificatie en kwalitatieve transformatie (de ommekeer) een mirakel en een gift van een godheid of een strikt natuurlijk, fysiologisch proces? Een ding staat daarbij als een paal boven water: wat de onderliggende verklaring ook moge zijn, de gevolgen ervan zijn *divine*; te weten, gevoelens van intense vreugde, geluk en rust (James, 1985a, 188). Het is eigenlijk tegen James' pragmatische instelling in dat hij toch een poging onderneemt om een (mogelijke) oplossing voor deze kwestie te suggereren. Maar aangezien die vraag zo cruciaal is, doet hij het toch. Zijn oplossing – die ik niet deel – ligt in een theorie betreffende het onderbewuste deel van het zelf van een individu. Ik zal een kort overzicht geven van zijn ideeën dienaangaande, maar daarbij onmiddellijk ook aantonen dat die ideeën niet hoeven te worden overgenomen en dat James ze vooral handig kan gebruiken voor zijn eigen zaak. Ik zal vervolgens een alternatief presenteren om daarna verder te gaan met de religieuze ervaring zelf.

William James' gespleten theorie van het zelf

James leefde, wat betreft het psychologisch onderzoek, in bijzonder boeiende tijden. Referenties aan collega-psychologen en -filosofen (het onderscheid is niet altijd even strikt) zoals Richard Maurice Bucke, James Henry Leuba (1867–1946) en Edwin Diller Starbuck zijn legio en hij was ook op de hoogte van *the wonderful explorations* van Alfred Binet (1857–1911), Pierre Janet (1859–1947), Josef Breuer (1842–1925) en Sigmund Freud (1856–1939) (James, 1985a, 191). Onvermijdelijk oefende dit alles een grote invloed uit op James' denken; een denken dat bijzonder beducht was voor dogmatismen van eender welke soort en dus steeds openstond voor aannemelijke alternatieven en waarschijnlijke nieuwigheden. Zo ook met de opvattingen omtrent het onderbewuste van het zelf, van een individu, al spreekt hij zelf liever van een *subliminal self* of een *ultra-marginal life* van het zelf. Het probleem in deze kwestie is dat James nooit een doorslaggevend pleidooi houdt voor die opvattingen. In *The Varieties* wordt duidelijk dat hij inderdaad de voorkeur geeft aan de theorieën van een subliminaal zelf, maar, zoals George William Barnard weergeeft in zijn omvangrijke boek *Exploring Unseen Worlds. William James and the Philosophy of Mysticism*, heeft James gedurende zijn carrière meerdere opvattingen van het zelf geponereerd:

In the *Principles*, James claimed that the self is epiphenomenal, transitory, and completely intertwined with the physical body. In his essay "Human Immortality," James explored the tantalizing possibility of the self's connection with a mother-sea of consciousness. In *The Varieties*, James [...] offered the mediating theoretical construct of the subliminal self. In the *Essays on Radical Empiricism*, the self dissolved into a nondualistic fusion of subject and object, but then, later, in *A Pluralistic Universe*, the self reemerged, this time cosmic in scope. (Barnard, 1997, 148)

Het baat ons bijzonder weinig om al deze opties opnieuw de revue te laten passeren. Enkele punten aanstippen uit zijn *Principles of Psychology* om deze te contrasteren met de ideeën uit *The Varieties* zal volstaan. In de *Principles* zet James zich inderdaad af tegen het idee van eender welke vorm van subbewustzijn. Een gedachte is een gedachte, een gevoel is een gevoel. Dit alles bestaat steeds op een bewust niveau – als dat niet zo zou zijn, dan bestond het ook niet (Barnard, 1997, 171). Bij James lezen we daarover het volgende:

Each of them [i.e. een gedachte, een gevoel...] is a conscious fact; none of them has any mode of being whatever except a certain way of being felt at the moment of being present. It is simply unintelligible and fantastical to say, because they point to the same outer reality, that they must therefore be so many editions of the same 'idea,' now in conscious and now in 'un-

conscious' phase. There is only one 'phase' in which an idea can be, and that is a fully conscious condition. If it is not in that condition, then it is nothing at all. (James, 1981, 174)

Dit punt is vrij duidelijk en expliciet. Barnard merkt terecht op dat James die centrale redenering nooit volledig heeft verlaten maar eerder heeft uitgebreid (Barnard, 1997, 171). Daarvoor baseerde James zich op casestudies van patiënten met amnesie, hypnotische gevallen en hysterici. Aldus zullen zijn opvattingen evolueren in de richting van een theorie van een subliminaal of transmarginaal zelf. In overeenstemming met zijn eerdere idee over het zelf dat handelt vanuit een quasi-stabiel centrum (behalve dan bij de zieke zielen), poneert hij rond dat centrum het bestaan van een moeilijk te definiëren veld; een beetje te vergelijken met zoiets als een magnetisch veld (James, 1985a, 189). Dit is dus een verandering ten opzichte van zijn ideeën in de *Principles of Psychology*. Zo stelt hij:

[...] in certain subjects at least, there is not the consciousness of the ordinary field, with its usual centre and margin, but an addition thereto in the shape of memories, thoughts and feelings which are extra-marginal and outside of the primary consciousness altogether, but yet must be classed as conscious facts of some sort, able to reveal their presence by unmistakable signs. (James, 1985a, 190)

Het verschil met de uitspraken uit de *Principles* is opvallend. James vervolgt zijn uiteenzetting door te stellen dat individuen met een sterk ontwikkeld ultra-marginaal leven bijzonder vatbaar zijn voor 'invallen' vanuit die marge in het bewuste zelf. In verband met het proces van de unificatie implementeert hij deze bevindingen als volgt: de unificatie en ommekeer is dus niet noodzakelijkerwijze een ingreep van God of een godheid:

[...] but rather a simple psychological peculiarity, the fact, namely, that in the recipient of the more instantaneous grace we have one of those Subjects who are in possession of a large region in which mental work can go on subliminally, and from which invasive experiences, abruptly upsetting the equilibrium of the primary consciousness, may come. (James, 1985a, 193)

In eerste instantie kunnen we stellen dat James' conclusies hier de naturalistische kaart trekken en dus een strikt psychologische verklaring verschaffen voor het fenomeen van de *conversio*.

Toch moeten we mijns inziens deze ideeën met een kritische blik durven bekijken; temeer omdat hij later, in zijn concluderende hoofdstuk, nogmaals terugkomt op dit subliminale zelf. Eerder formuleerden we reeds duidelijk James'

wetenschappelijke achtergrond (die trouwens zeer sterk aanwezig is in de *Principles*). Maar zijn afkeer van dogmatisme (en dus ook van sciëntisme) dreef hem vaak tot kritiek en elke mogelijkheid, elke opvatting moest volgens hem bekeken durven worden. Zo merkt George William Barnard op dat James tijdens zijn leven meer en meer gevoelig werd voor bepaalde religieuze aanspraken. Later – in *The Varieties* en *A Pluralistic Universe* – zo zegt Barnard: “[...] James began to stress the theoretical possibility of an underlying connection between the self and a transnatural dimension of reality, [...]” (Barnard, 1997, 149) Maar we moeten goed luisteren naar James zelf, we dienen nauwkeurig te lezen wat hij schrijft. In zijn conclusies werpt James op dat zijn ideeën betreffende het subliminale zelf dienen als *hypothese*. Het enige dat hij wenst te doen, is een idee presenteren dat volgens hem wetenschappelijk houdbaar is. De psychologie van het zelf moet daarvan de basis vormen. Vanuit het subbewuste vallen (tenminste, in sommige gevallen) stukken, suggesties en herinneringen het bewustzijn binnen waardoor het subject een gevoel van externaliteit ondergaat. Het zijn de theologieën die dit concreet invullen en benoemen al naargelang hun denominatie. Dat is wat James een *over-belief* noemt. Dit klinkt (en grotendeels is het dat ook) zeer ruimdenkend, er is immers voor elk wat wils: men kan de ommekeer psychologisch/wetenschappelijk verklaren en de theologen kunnen rustig verdergaan met hun werk, namelijk het namen plakken op die ommekeer. Lezen we echter nog wat verder in dat afsluitende kapittel, dan lijkt het toch ietwat problematischer te worden. Daarin poneert James namelijk het volgende: “The further limits of our being plunge, it seems to me, into an altogether other dimension of existence from the sensible and merely ‘understandable’ world.” (James, 1985a, 406) Ook daar mag je een willekeurige naam opplakken, dixit James, bijvoorbeeld *supernatural*. Duidelijk is in alle geval dat het voor hem gaat over een *transnatural dimension*, zoals ook Barnard het analyseert. Het is die transnatuurlijke dimensie die via het subliminale zelf (die *further limits of our being*) inwerkt op ons eindig persoontje en – in specifieke gevallen – de transformatieve verandering tweeebrent. Zo vervolgt hij: “[...] that which produces effects within another reality must be termed a reality itself, [...]” (James, 1985a, 406) Die realiteit wordt door James dan als ‘God’ benoemd. Het lijkt er behoorlijk op dat we nu vast komen te zitten. Er is immers sprake van boven- of transnatuurlijke realiteiten die inwerken op het individu en zijn subliminale zelf. Vooral dat eerste is dus enorm problematisch vanuit het atheïsme.

Einde van het verhaal? Neen... en William James heeft zelf de sleutel in handen. Barnard is geneigd om James te volgen en suggereert dat wie de theorie van James aanneemt en uitwerkt, religieuze en mystieke ervaringen meer dan waarschijnlijk aan transnatuurlijke invloeden zal toeschrijven (Barnard, 1997, 211). Wat Barnard echter niet vermeldt, is dat James’ theorie over die transnatuurlijke realiteiten *zelf een over-belief is!* Het is bovendien James zelf die deze zaak toegeeft:

If I now proceed to state my own hypothesis about the further limits of this extension of our personality, I shall be offering my own over-belief – though I know it will appear a sorry under-belief to some of you – for which I can only bespeak the same indulgence which in a converse case I should accord to yours. (James, 1985a, 405)

Waarna dus de reeds geciteerde stukken over die transnatuurlijke realiteit volgen. De hele constructie van het subliminale zelf als oorzaak van de ommekeer is dus perfect plausibel wanneer men ook die specifieke *over-belief* erbij neemt. Maar dat is en blijft een overgeloof en dus een persoonlijke kwestie en – pragmatisch gezien – alleen van waarde voor James zelf. Zoals Barnard toegeeft, kan ik me niet van de indruk ontdoen dat James via deze constructie van het zelf, een transmarginaal zelf en een transnatuurlijke realiteit, de kloof die hijzelf als zo pijnlijk ervaren tussende wetenschap en het religieuze, op een bepaalde manier probeerde te overbruggen (Barnard, 1997, 148).

Rekening houdend dus met James' persoonlijke ideeën en opvattingen hoeven we deze theorie niet per se te volgen. Dit betekent daarom niet dat alles wat totnogtoe door James werd geanalyseerd, komt te vervallen. Ik volg uitsluitend zijn *over-belief* en zijn constructie van het subliminale zelf om die *over-belief* te ondersteunen niet. Bovendien geeft James zelf ook toe dat het materiaal waarop hij zijn ideeën baseert *rather limited* en *excentric* is (James, 1985a, 190).

Ik zou nu de korte piste kunnen nemen en stellen dat we die oorzaken dan maar moeten laten voor wat ze waard zijn en verdergaan met de ervaringen en hun gevolgen. Die weg zou, zeker vanuit pragmatistisch standpunt, vrij legitiem zijn. Toch wil ik hier kiezen voor de langere piste. Ik heb daarvoor een aantal goede argumenten. Ten eerste, het meest zwakke argument, is dat James, ondanks zijn pragmatisme, toch ook uitstapjes maakt naar de oorzaken. Zeker wanneer we die oorzaken en zijn *over-belief* verwerpen, blijven we met een vrij onaangenaam gevoel zitten; een manco als het ware. Ten tweede, hebben we het reeds meerdere malen gehad over James' bekommernis (die ik dan weer wel deel) om steeds te spreken over *the whole man*; steeds de gehele mens en al zijn ervaringen, verzuchtingen en werkingen voor ogen te houden. James doet dat dan ook op basis van het voor hem beschikbare en interpreteerbare materiaal. Maar, zoals zopas nog gezegd, was dat materiaal vrij nieuw, onvolledig, redelijk excentriek en misschien zelfs suggestief.

Het kan onmogelijk ontkend worden dat de wetenschap in de honderd jaren na James' overlijden een enorme vooruitgang heeft geboekt en mogelijkheden heeft getoond die destijds ondenkbaar waren. Die wetenschappelijke theorieën waarover ik het heb, betreffen in het bijzonder de neurobiologie. De neurobiologie wordt door William James zelf gesuggereerd, maar verder weinig of niet uitgewerkt. Sprekend over de zelfovergave in het proces van de ommekeer merkt James inderdaad op dat een theïstische verklaring de kwalitatieve transformatie

toeschrijft aan de gratie Gods. Het pantheïsme doet het nauwere, individuele zelf opgaan in een groter zelf. Ten slotte, zo lezen we in een voetnoot:

The medico-materialistic explanation is that simpler cerebral processes act more freely when they are left to act automatically by the shunting out of physiologically (though in this instance not spiritually) 'higher' ones, which, seeking to regulate, only succeed in inhibiting results. (James, 1985a, 96–97; voetnoot 23)

Barnard suggereert dat deze drie standpunten de spanningsvelden zijn die men in James' denken altijd wel ergens terugvindt. James zelf kiest géén favoriet uit deze drie (Barnard, 1997, 180). Ik heb echter zopas aangetoond dat James op-teert voor een, zeg maar, vierde mogelijkheid, waar een bepaalde wetenschappelijke component samengaat met iets transnatuurlijks en aldus, voor zichzelf een eigen *over-belief* creëert om de spanning op te lossen. Wanneer we nu toch de derde optie van naderbij bekijken – en vooral de hedendaagse ontwikkeling daarvan – dan zal dat onverwachts zeer vruchtbaar blijken.

Neurobiologie en religiositeit

De boeken en artikelen van Andrew Newberg en diens collega's behoren tot de top van het experimenteel empirisch onderzoek naar religieuze en mystieke ervaringen op basis van neurologische gegevens. In zijn artikel 'Putting the Mystical Mind Together' (2001) geeft hij een kort overzicht van de bedoelingen en een stand van zaken van zijn studies.

De bedoeling van zijn werk is het ontwikkelen van een framework om religieuze ervaringen te testen, te plaatsen en te begrijpen. Ietwat overmoedig stelt hij dat dit gebeurt met het oog op "[...] to uncover the true nature of our universe and how we relate to it." (Newberg, 2001, 501) In datzelfde artikel nuanceert hij die boodschap later wel door te stellen dat de eerste belangrijke stappen werden gezet, doch: "[...] we must also acknowledge that there is a tremendous future to such research and that any model of religious or spiritual experiences will necessarily be altered and advanced as more research is performed." (Newberg, 2001, 505) Drie grote onderzoekslijnen kunnen onderscheiden worden: ten eerste het naar de ontwikkeling van het best mogelijke neurologische/neuropsychologische model van religieuze ervaringen. Ten tweede het uitvoeren van empirische studies om dat model te valideren en aan te passen daar waar nodig en ten slotte de filosofische en theologische implicaties trekken uit die analyses (Newberg, 2001, 502). Het kernidee daarbij is dat een religieuze ervaring een *powerful and transformative experience* is – wat ons reeds onmiddellijk aan de commentaren van William James, Erich Fromm en Leo Apostel doet denken –

maar dat er ook rekening gehouden moet worden met een verscheidenheid aan verschijningsvormen daarvan, gaande van milde vormen tot extreme vormen, met: “[...] a tremendous diversity of experiences, within traditions, across traditions, within individuals, and across individuals, [...]” (Newberg, 2001, 503) Ook hier komt direct een connotatie met James voor de geest, want wat drukt dit anders uit dan een besef van de enorme *varieties of religious experiences*?

Startpunt is echter steeds het inzicht dat de hersenen de rol van bemiddelaar van onze ervaringen krijgen toebedeeld. Dit sluit uiteraard geenszins de invloed van culturele of maatschappelijke factoren uit; veeleer legt het mogelijke verbanden tussen die invloeden enerzijds en de neuropsychologische processen anderzijds (Newberg, 2001, 506). Naast een ware stortvloed aan artikelen (vaak geconcentreerd op een deelvraag of een deelonderzoek) zijn er twee grote publicaties in de vorm van boeken te vermelden: *The Mystical Mind: Probing the Biology of Religious Experience* (in samenwerking met Eugene d’Aquili) en *Why God won’t Go Away: Brain science and the Biology of Belief* (in samenwerking met d’Aquili en Vince Rause). Het eerstgenoemde boek dateert van 1999 en is, dixit Newberg zelf, iets academischer dan het tweede. Belangrijker is echter te weten dat het tweede boek (uit 2001) in de kern gelijk blijft aan zijn voorganger, maar tevens veel meer *up-to-date references* kent, gebaseerd op meer recente onderzoeksmethodes zoals *positron emission tomography* (PET), *single photon emission computed tomography* (SPECT) en meer referenties naar andere, gelijkaardige wetenschappelijke en wijsgerige onderzoeken geeft (zoals onder andere verwijzingen naar Antonio Damasio). De experimenten van Newberg en co betreffen dus het zogezegde *neuroimaging*, het in beeld brengen van de werkingen van onze hersenen door middel van zeer gespecialiseerde (scanning)apparatuur.

De basale beweegreden om dit onderzoek te starten was niets anders dan een gevoel van wijsgerige verwondering. In een vroeg artikel (1998) getiteld ‘The Neuropsychological Basis of Religions: Or Why God won’t Go Away’ verbazen d’Aquili en Newberg zich erover dat God en godsdienst nog steeds niet verdwenen zijn, ondanks de enorme wetenschappelijke vooruitgang en de daarmee gepaard gaande inzichten. Aan het eind van de achttiende eeuw dacht men dat dankzij die vooruitgang en de opkomst van meer algemene en betere educatie het einde van de godsdienst ingeluid was. Godsdienst is weliswaar teruggedrongen, zeker in bepaalde contreien, maar van verdwijnen is geen sprake. Vandaar de verwondering: waarom gaat God niet weg? Vanuit hun specifieke achtergrond gaan deze neurowetenschappers op zoek naar een mogelijk antwoord.

In de paper uit 1998 poneren zij twee neuropsychologische mechanismen in de vorm van *operatoren* als doorslaggevend: een causale operator en een holistische operator. Een cognitieve operator is een netwerk van hersenweefsel met specifieke functies (d’Aquili en Newberg, 1998, 190), voornamelijk hogere corticale functies zoals de abstractie van algemeen uit particulier, de perceptie van ruimtelijke en temporele opeenvolging van gebeurtenissen in de waarge-

nomen realiteit, het ordenen van elementen in causale ketens die op hun beurt verklarende modellen van de wereld opleveren, et cetera. Het aanmaken van causale ketens wordt automatisch toegepast op elke strook van de realiteit en functioneert bijna als een mathematische operator:

It organizes that strip of reality into what is subjectively perceived as causal sequences back to the initial terminus of that strip. In view of that apparently universal human trait, under ordinary circumstances, of positing causes for every given strip of reality, we postulate that if the initial terminus is not given by sense data, the causal operator automatically generates an initial stimulus. (d'Aquili en Newberg, 1998, 191)

Goden, geesten, krachten van welke vorm dan ook, zijn zulke *causative constructs* opgemaakt door de causale operator. Anders gesteld, mensen hebben, gegeven normale omstandigheden, zo goed als geen andere keuze dan het ponezen van een initiële oorzaak voor een bepaalde strook van de realiteit. Die oorzaak kan dan tot mythe verheven worden, sociaal beleefd worden, het resultaat zijn van een loutere individuele reflectie enzovoort. Zolang de mens zich bewust is van de contingentie van zijn bestaan in een vaak grillig en onvoorspelbaar universum, zullen er constructies op poten gezet worden om die contingentie te beperken, verwijderen of beheersen: “[...] it is highly probable that people will always generate gods, spirits, powers, demons, or other entities as first causes to explain what they observe.” (d'Aquili en Newberg, 1998, 192)

Zoals reeds gezegd zijn cognitieve operatoren netwerken van hersenweefsel met specifieke, vooral hogere corticale functies. De discussie wordt pas echt interessant (en veel relevanter met betrekking tot ons onderzoek en James' en Fromms bevindingen) wanneer d'Aquili en Newberg beweren dat die hogere functies enerzijds een zegen zijn – ons abstract denkvermogen zorgt ervoor dat we de onmiddellijkheid kunnen verlaten en dat we kunnen na-denken – maar anderzijds ook een vloek: het bewustzijn van onze eigen sterfelijkheid en van de contingentie van het bestaan steekt de kop op. Ergo: “This is the basis of the existential anxiety that all humans bear within them.” (d'Aquili en Newberg, 1998, 192) Wat hier door de auteurs beschreven wordt is in feite een neurologische grondslag voor de bevindingen van William James en vooral Erich Fromms al eerder aangehaalde *growing aloneness* en de existentiële dichotomieën in de mens. Fromms idee om dit in te bedden in de biologische evolutie van de mens is daarenboven ook correct, vermits die hogere corticale functies pas laat in onze ontwikkeling verschijnen en daarom voornamelijk specifiek menselijk zijn. Nu zou er volgens de auteurs ook een neuropsychologisch mechanisme bestaan dat tot gevolg heeft dat er een ommekeer ontstaat in het individu waardoor die existentiële gespleten situatie overwonnen wordt en de angst komt te vervallen. De holistische operator is daarvoor verantwoordelijk. “Thus,

it is easy to see why self-transcendence is highly prized. To a greater or lesser extent it makes an individual invulnerable to the exigencies of life and to the effects of evil in the world.” (d’Aquili en Newberg, 1998, 197) Dat heeft verdacht veel weg van wat James tracht te omschrijven: na de religieuze ervaring wordt het individu niet meer heen en weer geslingerd, maar is het standvastiger, rustiger en opgewekter. Volgens de studie van de auteurs laat een dergelijke intense ervaring zich omschrijven als *a feeling of oneness with the universe*, wat leidt tot meer grip en controle. Grip en controle *niet* op het niveau van het individu zelf maar meer fundamenteel (d’Aquili en Newberg, 1998, 198). Het is nu mijn bewering dat de ‘controle’ herwonnen wordt door die religieuze ervaring (die dus een duidelijke neurologische grondslag heeft) die ervoor zorgt dat het individu zich opnieuw *geheeld* zal voelen. Het is dat wat Fromm benoemt als *at-one-ment*: “[...] a letting go of one’s ‘ego’, one’s greed, and with it, of one’s fears; [...]” (Fromm, 1967b, 59) – een mooie woordspeling.³² In jamesiaanse termen is dat de *surrender of the lower self*. Zoals we net hebben gesteld, sluit James deze medisch-materialistische aanpak, waarbij hogere, inhiberende cerebrale processen worden geblokkeerd, niet per se uit. Lectuur van het boek *Why God won’t Go Away* in combinatie met het artikel ‘The Neuropsychologie of Aesthetic, Spiritual, and Mystical States’ (2000) geeft verrassende en onthullende resultaten.

Treffend aan dit laatste artikel is dat Eugene d’Aquili en Andrew Newberg spreken van een *Aesthetic-Religious Continuum*, een continuüm van ervaringen gekenmerkt door een toenemend gevoel van *wholeness*. Om dit te duiden spreken ze vooreerst van negen *primary epistemic states* (d’Aquili en Newberg, 2000, 41) waarvan er zes verwijzen naar kennis van de wereld bestaande uit veelvoudige, onderscheidbare realiteiten; drie andere verwijzen naar toestanden onder de noemer *Absolute Unitary Being* oftewel AUB, gekenmerkt door een afwezigheid van verschillende, onderscheidbare zijnden, tot zelfs het complete wegvallen van de subject-objectverhouding toe. Van de eerste zes kennistoestanden zijn er drie stabiel en drie labiel. Onder dat laatste verstaan ze dan: “[...] irregular relationships between the elements of discrete reality often caused by drugs or various forms of psychosis or dementia.” (d’Aquili en Newberg, 2000, 41) Deze toestanden worden verder niet bestudeerd, maar we kunnen alvast afleiden en onthouden dat deze labiele toestanden niet samenvallen met de AUB, waar de religieuze ervaringen zich bevinden. Van de drie stabiele toestanden wordt de eerste gekenmerkt door *neutral affect*. Dit is de gewone, doorsnee menselijke zijnswijze, ook wel *baseline reality* genoemd: “[...] the baseline state, involves the perception of discrete realities comprising the world that are related to each other in regular and predictable ways.” (d’Aquili en Newberg, 2000, 42) Zo’n

32 *Atonement*, afgeleid van het werkwoord *to atone*. *To atone*, letterlijk vertaald, betekent ‘verzoenen’. *Atonement* is dus ‘verzoening’. Door Fromms specifieke spelling van het woord kan men het echter ook interpreteren als ‘een-zijn’, ‘eens-zijn’.

toestand is voor de meeste individuen (onder normale omstandigheden) de dagelijkse toestand. Maar er bestaan nog twee andere percepties van de realiteit, stabiel en met onderscheidbare zijnden, die minstens even echt en overtuigend zijn – zij het dat ze wat zeldzamer voorkomen: “They differ from baseline reality only in affective valence, positive or negative, as opposed to neutral, which usually suffuses the perception of the world.” (d’Aquili en Newberg, 2000, 42) Aan de ene kant wordt het overheersende affect gekenmerkt door: “[...] an elevated sense of well-being and joy, in which the universe is perceived to be fundamentally good and all its parts are sensed to be related in a unified whole.” Het universum en de plaats van het individu dat deze toestand ervaart, worden als zinvol beschouwd (d’Aquili en Newberg, 2000, 42). De auteurs beschrijven hier in feite niks anders dan wat James omschreef als *healthy-mindedness*. Ik trek deze conclusie niet onzorgvuldig, want, net als James, verwijzen d’Aquili en Newberg naar Richard Maurice Bucke en diens boek *Cosmic Consciousness* als illustratie en studie van deze toestand. Diametraal tegenover deze zijswijze staan individuen, aldus de auteurs, die gebukt gaan onder een sluier van negativisme: “[...] a sense of exquisite sadness and futility, as well as a sense of the incredible smallness of human beings in the universe, the inevitable existential pain generated by being in the world, and the suffering inherent in the human condition.” (d’Aquili en Newberg, 2000, 42–43) Dit is de toestand van de gespleten zelden en de zieke zielen, van de *morbid-mindedness*.

De zijswijze van de gezonden van geest wordt uiteraard gekenmerkt door verschillende inkleuringen, interpretaties en intensiteiten. De auteurs noemen het daarom ook een van stijgende *wholeness*, van *greater experience of unity over diversity* om uiteindelijk te culminereren in een ervaring die zij *Absolute Unitary Being* noemen. Daar ‘aangekomen’ is er sprake van een andere ‘kentoestand’: “There are no longer any discrete entities that relate to each other. The boundaries of entities within the world disappear, and even the self-other dichotomy is totally obliterated.” (d’Aquili en Newberg, 2000, 43) In de klassieke uitdrukking heet dit dan de mystieke ervaring.

In *Why God won’t Go Away* proberen d’Aquili, Newberg en Rause tekst en beeld te geven bij deze fenomenen. Een van hun talrijke experimenten bestaat uit het meten van de hersenactiviteit bij ervaren mediterende boeddhisten. Robert, een testpersoon, is al jaren bezig met Tibetaanse meditatie en dat gegeven is van groot belang. De onderzoekers willen namelijk het piekmoment van de meditatie meten en in beeld brengen. Dit moment is subjectief, dus moet de proefpersoon signaleren wanneer het eraan komt. Voldoende ervaren mediteerders kunnen dat zonder al te zeer afgeleid te worden. Robert zal aan een touwtje trekken dat verbonden is met de vinger van Newberg, zodra het hoogtepunt er aankomt. Eens dat gebeurd is, wordt er een radioactieve contraststof bij Robert ingespoten (het infuus was reeds aangebracht). Robert beëindigt dan de meditatie en wordt onmiddellijk gescand door een SPECT-scan. Een dergelijk

apparaat kan de radioactieve emissies registreren en daardoor een beeld geven van de hersenactiviteit. Als algemene regel geldt daar: “Increased blood flow to a given part of the brain correlates with heightened activity in that particular area, and vice versa.” (Newberg, d’Aquili en Rause, 2001, 3) De onderzoekers merken bij Robert een ongewone activiteit in het bovenste deel van de achterzijde van de hersenen, dat bekend staat als de wandbeenkwab (pariëtale kwab). De onderzoekers noemen dit ook wel eens *orientation-association area*, het oriëntatie-associatiegebied (OAG). Dit gebied van de hersenschors is hoofdzakelijk verantwoordelijk voor de oriëntatie van het individu in de fysische ruimte, daarbij hoeken en afstanden calculerend. Bovendien:

To perform this crucial function, it must first generate a clear, consistent cognition of the physical limits of the self. In simple terms, it must draw a sharp distinction between the individual and everything else, to sort out the you from the infinite not-you that makes up the rest of the universe. (Newberg, d’Aquili, Rause, 2001, 5)

Om zulks te doen moet er een constante stroom van zenuwpijners ontvangen worden vanuit alle zintuigen. Dit gebeurt met een enorme snelheid, gedurende elk moment van het leven. Vóór de meditatie (*baseline*) was dit gebied bij Robert in volle actie, er was sprake van *furious neurological activity*, wat op de scans wordt weergegeven als flitsende rode en gele vlekken. Ná de meditatie – dus, zo goed als op het piekmoment en kort daaropvolgend – is dit gebied getekend door “[...] dark blotches of cool greens and blues – colors that indicate a sharp reduction in activity levels.” (Newberg, d’Aquili en Rause, 2001, 6) De these van de onderzoekers na het vaststellen van deze gegevens luidt als volgt: het oriëntatie-associatiegebied werkt even hard als voorheen, maar de inkomende zintuiglijke impulsen lijken geblokkeerd. Het gebied blijft actief, zoekend naar de limieten van het zelf. Maar daarvoor is er juist die zintuiglijke input nodig. Zonder die invoer kunnen de grenzen niet vastgesteld worden: “In that case, the brain would have no choice but to perceive that the self is endless and intimately interwoven with everyone and everything the mind senses.” (Newberg, d’Aquili en Rause, 2001, 6) Dit stemt overeen met vele beschrijvingen van mystieke ervaringen: het totale een-zijn, de zogenaamde *sentiment océanique* (cf. Romain Rolland), het opgaan van een druppel in de zee. Bij zeven andere gevallen van Tibetaanse meditatie waren de resultaten virtueel gelijk. Eenzelfde test, uitgevoerd op intens biddende Franciscaner nonnen gaf dezelfde resultaten. Zij spraken alleen van een vereniging met en een opgaan in God. Robert verwoordde het als de overname van een eenvoudiger deel van zichzelf: “It is what remains when worries, fears, desires and all other preoccupations of the conscious mind are stripped away.” (Newberg, d’Aquili en Rause, 2001, 2)

Iets meer uitleg over die associatiegebieden (waaronder dus het OAG) is aan

de orde. Het zenuwstelsel van de mens is opgebouwd uit neuronen, in lange ketens met elkaar verbonden. Neuronen voeren zintuiglijke informatie naar de hersenen en dit in de vorm van biljoenen elektrochemische reacties. Eenmaal in de hersenen aangekomen wordt die informatie 'gerangeerd': optische informatie gaat naar het visuele centrum van de hersenen, geuren naar de olfactorische circuits enzovoort. Vooreerst is er een primaire verwerking, die de data omvormt tot ruwe, voorlopige percepties. Vervolgens is er een verfijnde, secundaire verwerking. De bewerkte zintuiglijke informatie gaat dan naar de *association areas* voor zeer vergevorderde verwerking: in tegenstelling tot de twee eerste bewerkingen verbinden, 'associëren', deze gebieden info en data uit verschillende delen van de hersenen:

At this highest level, information from a single sense is integrated with information from all the other senses to create the rich, multidimensional perceptions that form the buildingblocks of consciousness. The association areas eventually tap into memory and emotional centres to allow us to organize and respond to the exterior world in the most complete way possible. (Newberg, d'Aquili en Rause, 2001, 25)

Al deze gebieden hebben slechts één uiteindelijk doel: ons vatten van de wereld verrijken door objecten te identificeren en te bepalen wat onze emotionele, cognitieve en gedragsmatige respons zal zijn (Newberg, d'Aquili en Rause, 2001, 27). De auteurs onderscheiden – vooral dan in verband met de religieuze ervaringen – het visuele, het aandachts-associatie-, het oriëntatie-associatie- en het verbaal-conceptueel associatiegebied als belangrijk. Zoals reeds gesteld is het oriëntatie-associatiegebied verantwoordelijk voor de bepaling van de grenzen van het zelf. Er bestaan twee van zulke gebieden, een in elke hersenhelft. Extreem exact kan men over deze werkingen nog niet spreken – het onderzoek dienaangaande gaat verder. Duidelijk is echter wel het volgende: “[...] the left orientation area creates the brain's spatial sense of self, while the right side creates the physical space in which that self can exist.” (Newberg, d'Aquili en Rause, 2001, 28) Een onderscheid tussen wat 'ik' en 'niet-ik' is dus, dat bij ervaren beoefenaars van meditatie en gebed en tijdens een mystieke ervaring lijkt weg te vallen. Newberg, d'Aquili en Rause besteden dan ook de nodige aandacht aan dit fenomeen van de mystieke ervaring. Kernachtig samengevat handelt het over een ervaring van absolute eenheid met *iets* hoger of groter dan het zelf (Newberg, d'Aquili en Rause, 2001, 101). 'Iets', verschillend van cultuur tot cultuur, van groep tot groep en zelfs van individu tot individu. Vele tradities stelden dan ook systemen van training voor om tot die staat te geraken: gebeden, rituelen, vasten, mortificatie, meditatie... De auteurs geven een overzicht van verschillende uitingen en praktijken over culturen en individuen heen en komen dan tot de volgende vaststelling: “The first step in attaining mystical union is to quiet

the conscious mind and free the spirit from the limiting passions and delusions of the ego.” (Newberg, d’Aquili en Rause, 2001, 103) Is dit niet hetzelfde als wat Fromm beweerde over de x-ervaring als: “[...] leaving the prison of one’s own selfishness and separateness; [...]” (Fromm, 1967b, 60)? Is dit niet wat James bedoelde wanneer hij beweerde dat “[...] self-surrender has been and always must be regarded as the vital turning-point of the religious life, [...]” (James, 1985a, 173)? Newberg en zijn collega’s ondernemen een poging om dit te ondersteunen op basis van concreet en hedendaags wetenschappelijk onderzoek:

Like all experiences, moods, and perceptions, these unitary states are made possible by neurological function. More specifically, they are the result of the softening of the sense of self and the absorption of the self into some larger sense of reality that we believe occurs when the brain’s orientation area is deafferented, or deprived of neural input. (Newberg, d’Aquili en Rause, 2001, 113–114)

Zulks was duidelijk het geval bij Robert tijdens en kort na diens meditatie-sessie. Net als in het eerder aangehaalde artikel (cf. d’Aquili en Newberg, 2000) spreken de auteurs in dit boek van een continuüm, van een *unitary continuum* om precies te zijn. Startpunt is de *baseline state of mind*: “[...] we eat, we sleep, we work, we interact with others, and while we are consciously aware that we are, in some fashion, connected to the world around us [...], we experience that world as something from which we are clearly set apart.” (Newberg, d’Aquili en Rause, 2001, 115) Dat laatste klinkt zeer bekend: Fromm had het reeds over de mens als *set apart while being a part* van de wereld (zie Fromm, 1967a, 49). Maar, verder bewegend op de lijn van het continuüm wordt dit onderscheid vaak minder duidelijk: opgaan in het gejuich van de spionkop tijdens een voetbalwedstrijd, in de tonen van een symfonie of opgeslokt worden door een kunstwerk³³ kan dit alles bewerkstelligen. Neurologisch gezien gebeurt er hetzelfde bij een mystieke ervaring, alleen lijkt dat laatste véél intenser te zijn, waarbij: “[...] their intensity is determined by the degree to which the orientation is blocked from neural flow.” (Newberg, d’Aquili en Rause, 2001, 115–116)

Als volleerde wijsgeren stellen de onderzoekers zich eveneens de vraag van waar dan de diversiteit aan religieuze/mystieke ervaringen komt. De boeddhist spreekt van een opgaan in het niets, de christelijke mysticus smelt samen met God, terwijl er technisch-filosofisch en neurologisch slechts één AUB kan bestaan. Dit is in wezen de vraag van James, waar ook Fromm het over heeft. Frappant is hoe parallel het antwoord van Newberg, d’Aquili en Rause loopt

33 In het artikel uit 2000 gaan d’Aquili en Newberg veel dieper in op kunst en kunstervaring. Vandaar ook de benaming *aesthetic-religious continuum*. Ik ga hier verder niet op in. Ik verwijs echter wel naar d’Aquili en Newberg, 2000, 40–45.

met dat van William James. Zo menen zij: “What’s important to understand, is that these differing interpretations are unavoidably distorted by *after-the-fact* subjectivity.” (Newberg, d’Aquili en Rause, 2001, 123; mijn cursivering) In wezen is dit niks anders dan wat James bedoelt met de *after-effects*. Opnieuw weten de auteurs een neurologisch fundament als verklaring van dit feit op te roepen: het verbaal-conceptueel associatiegebied. Dit gebied, op het kruispunt van de wandbeenkwab, slaapbeenkwab en achterhoofdbeenkwab is vooral verantwoordelijk voor het genereren van abstracte concepten en ze te verbinden met de taal:

The verbal conceptual association area is extremely important for all of our mental functioning, and it should come as no surprise that it is equally important in religious experience, since almost all religious experiences have a cognitive or conceptual component — that is, some part that we can think about and understand. (Newberg, d’Aquili en Rause, 2001, 31)

Maar dit komt steeds *post factum*, het factum zijnde de ervaring. Om even James aan het woord te laten over deze kwestie: de mens is ook een denkend wezen, ons intellect participeert in al onze functies. De ons omringende context (cultureel, opvoeding, persoonlijke situaties...) oefent daar een invloed op uit. Bovendien interageert de mens met zijn omgeving en met anderen. Er wordt dus ook gecommuniceerd.

Wat volgt er nu uit deze vaststellingen? Enkele merkwaardige en interessante verbanden tussen het neurologisch onderzoek van Newberg en co en James’ en Fromms bevindingen. Frappant is dat het vertrekpunt steeds lijkt te handelen over de existentiële gespletenheid van de mens. Fromm spreekt over (existentiële) dichotomieën, James heeft het dan weer over gespleten zelden en zieke zielen. Fromm kadert dit in de algemene evolutie van de mens(heid). Evolutie en ontwikkeling brachten de mens in een eigenaardige positie: we blijven steeds een deel van de natuur, de wereld en de evolutie, maar tegelijkertijd kunnen we ons daar ten dele aan onttrekken door onze toegenomen intellectuele capaciteiten; we kunnen na-denken, reflecteren. De neurologen bevestigen die stelling — onze hogere corticale capaciteiten zijn tegelijkertijd een zegen en een vloek: we kunnen problemen oplossen, abstract nadenken, vooruitzien en anticiperen. Zo realiseren we ons echter ook onze eigen eindigheid en sterfelijkheid, kunnen we rampen zien aankomen et cetera. Nemen we een eenvoudig voorbeeld: tijdens een zwangerschap kan men heel wat medische problemen opsporen. Dat is een positief gevolg van alle kennis die we op dat gebied hebben kunnen vergaren. Tegelijkertijd echter geeft dit ook een soort van druk en spanning: wat als de dokters deze of gene afwijking ontdekken? Gisteren was de baby duidelijk en voelbaar in beweging, vandaag nog niet. Is dat normaal of moet er een arts geraadpleegd worden? Zulke overwegingen geven een gesple-

tenheid weer, gepaard gaand met een zekere onrust. De neurologen, James en Fromm maken dit tot uitgangspunt van de religieuze ervaring; een ervaring die een einde kan maken aan die rusteloze toestand. Onthouden we wel uit James' en Fromms onderzoekingen dat, ten eerste, niet elk individu deze gespletenheid (even sterk) ervaart, en, ten tweede, dat de religieuze ervaring niet de enige uitweg is. De zwangere vrouw, bijvoorbeeld, kan gewoon – eventueel na enig getwijfel – een arts raadplegen. De gespletenheid bestaat dus in gradaties, hoewel zij de existentiële toestand is van ieder individueel mens. Doch, er bestaan individuen voor wie die toestand in extremis de dagelijkse beleving uitmaakt. De neurologen situeren zulke individuen aan gene zijde van de *baseline reality*; een toestand die zij typeren als melancholisch, angstig en waar de existentiële pijn en vertwijfeling het ganse bestaan kleuren. James' zieke zielen 'lijden' aan deze toestand, van *slight* en *whimsical* tot extreme discordantie. Hun *inner self* raakt niet uitgerecht – is dat nooit geweest of is daar door omstandigheden naar geëvolueerd – en ze slingeren heen en weer, doelloos, lusteloos en rusteloos. Fromm spreekt in gelijkaardige termen. De religieuze ervaringen, zijnde *een* uitweg, kunnen soelaas brengen. Het individu zal erdoor ge-heeld worden, een ommekeer wordt teweeggebracht. In Fromms termen is dat *at-one-ment*. De ervaringen die zo'n individu meemaakt getuigen allemaal van het opgaan in een groter geheel, waardoor zij arriveren in een ge-heel-de toestand, vergelijkbaar met die van de *healthy-minded*: positief, energiek, zinvol.

Zoals ik probeerde aan te tonen, introduceerde William James een theorie van het subliminale zelf (gebaseerd op de toenmalige psychologische bevindingen) om een middenweg te kunnen bewandelen tussen wetenschap en religie. De religieuze ervaring 'valt' het individu te binnen vanuit de uithoeken van diens bewustzijn. James' hoogstpersoonlijke overtuiging, die hij, nota bene, niet opwerpt als algemene verklaring, bestond uit het onderzoek naar de mogelijkheid van een soort van transnatuurlijk reservoir dat inwerkt op het subliminale zelf. De reden waarom ik het onderzoek van d'Aquili en Newberg heb aangehaald, is mijn eigen hypothese dat alles wat James en Fromm beschrijven kan ondersteund worden door neurobiologische bevindingen. De optie van eender welke transnatuurlijke dimensie hoeft daarbij niet aanvaard te worden. Het dient te worden gesteld dat Newberg en zijn collega's in het afsluitende hoofdstuk van *Why God won't Go Away* nadenken over de mogelijkheid dat er een ultieme realiteit zou kunnen bestaan die zich aandient in de religieuze en mystieke ervaringen. Ze raken er echter niet volledig wijs uit en het verstoort mijns inziens de rest van het boek.³⁴ Ik poneer voorlopig dat – om hun woorden

34 Volgens de auteurs zijn de ervaringen van mystici *neurologically real*. Zij stellen zich echter ook de vraag of het hier alleen gaat om neurale functies en *blips and flashes* die men kan registreren door middel van zeer gesofisticeerde apparatuur of dat, in extremis, de hersenen toch het materiële bestaan kunnen ovestijgen, "[...] and experience a higher plane of being that actually exists?"

te gebruiken – het religieuze (in welke vorm dan ook) het resultaat is van een neurologisch mechanisme, gegeneerd door specifieke hersenactiviteiten. Rik Pinxten omschrijft en bevestigt, wanneer hij over Newberg en d'Aquili schrijft, mijn opvattingen als volgt:

[...] die hersenwerking vult zo een fysiologische voorwaarde in om het religieus en spiritueel gedrag te kunnen hebben. [...] Als onderzoeker en als atheïst kan ik enkel met deze onderzoeker samen blij zijn, dat we nu eindelijk enig inzicht krijgen in wat de biologische en de neurologische voorwaarden zijn voor wat nog steeds een vaag en verwarrend domein van menselijke activiteit is, namelijk dat van religie en spiritualiteit. (in Coene, 2008, 233–234)

Inderdaad, de simplistische conclusie die vaak getrokken wordt, is dat men een gebied in de hersenen heeft ontdekt 'waar God woont'. Niets is minder waar – ik volg hierin nog steeds Pinxten – het gaat louter om die gebieden in de hersenen die actiever worden wanneer mensen gedrag vertonen of ervaringen hebben die men doorgaans samenvat onder de noemer bidden, mediteren of religieus. Het is niet nodig van deze ervaringen meer te willen maken dan wat ze zijn. Zoals Dawkins in *The God Delusion* de woorden van Douglas Adams gebruikt: "Isn't it enough to see that a garden is beautiful without having to believe that there are fairies at the bottom of it too?"

Omgekeerd geldt evenzeer: de hele overweging in verband met de neurologische grondslagen doet verder niks af aan James' of Fromms vaststellingen. De redenering dat alles 'slechts' neurologisch is (of misschien zelfs afwijkend te noemen is) is een verkeerd waardeoordeel. De neurologische grondslag is een existentieel oordeel, een vaststelling van de oorsprong die de waarde niet hoeft te bepalen. De kwantumfysische theorieën zijn eveneens geworteld in onze hogere denkcapaciteiten. De smaak van een lekkere peer kan evenzeer neurologisch verklaard worden. Is de peer daarom minder lekker? Herinneren we ons het pragmatische onderscheid dat James maakte tussen existentieel oordeel en waardeoordeel: aan de vruchten herkent men de boom. Opnieuw is dat empirisch criterium van groot belang. Het is niet omdat hedendaags wetenschappelijk onderzoek serieuze aanwijzingen geeft over de neurologische grondslagen van

(Newberg, d'Aquili en Rause, 2001, 140) Alhoewel de neurologen toegeven dat hun onderzoek begon vanuit de veronderstelling dat: "[...] Nothing can be more real than the material universe within which all real things are contained.", toch werden ze verrast door hun bevindingen en besluiten ze dat: "[...] mystics may be on to something, that the mind's machinery of transcendence may be in fact a window through which we can glimpse the ultimate realness of something that is truly divine." (Newberg, d'Aquili en Rause, 2001, 140–141) Desalniettemin geven ze zelf ook onmiddellijk toe dat dit *a terrifically unscientific idea* is – een uitspraak die ik volledig onderschrijf.

de religieuze ervaring dat die ervaringen waardeloos worden. William James' honderd jaar oude criterium anticipeert nog steeds op deze context en ongewild (of, zonder het te beseffen?) hanteren d'Aquili, Newberg en Rause in hun boek exact hetzelfde principe. Zij leveren daarmee het mooiste bewijs van de actualiteit en scherpzinnigheid van James' denken en dientengevolge van het feit dat dit onderzoek op een degelijk en vruchtbaar spoor zit.

Waarom, zo vragen zij zich af, zouden deze religieuze ervaringen geen hallucinaties zijn? Of waanvoorstellingen? Zij stellen immers vast dat epileptische aanvallen evenzeer te traceren zijn in de wandbeenkwab en dat zij in sommige gevallen gepaard gaan met het horen van stemmen of zelfs een gevoel van Gods aanwezigheid (Newberg, d'Aquili en Rause, 2001, 110). Ergo, zo zou men kunnen veralgemenen, alle mystici zijn epileptici. Dat is ietwat kort door de bocht. Ten eerste, mystieke of religieuze ervaringen zijn zeldzaam, daar waar epileptische aanvallen (bij mensen die eraan lijden, uiteraard) veel frequenter zijn en zelfs met een bepaalde regelmaat komen (meerdere keren per week of zelfs per dag). Bovendien zullen epileptici hun ervaringen na een aanval afschilderen als: "[...] a mistake of the mind." (Newberg, d'Aquili en Rause, 2001, 112) Voor iemand met een religieuze ervaring is dat niet zo: "This sense of realness does not fade as they emerge from their mystical states, and it does not dissipate over time." (Newberg, d'Aquili en Rause, 2001, 112) In dezelfde lijn maar verder doorgedreven zou men kunnen stellen dat zij die religieuze ervaringen hebben gekend toch wel ergens een neurale kortsluiting of een psychose vertonen. Het zouden, kortweg, *delusions* kunnen zijn tengevolge van een storing in het brein. Zich baserend op een paper van J.L. Saver en J. Rabin (1997) stellen de neurologen het volgende: mystici en psychoten reageren totaal anders op hun ervaringen. De eerste spreekt van *serenity* en *wholeness*, de tweede groep daarentegen is "[...] often confused and terribly frightened." (Newberg, d'Aquili, Rause, 2001, 109) Beide groepen ervaren tijdelijk een breuk met de gewone, *baseline* realiteit, maar: "For mystics, this period of withdrawal is welcomed and even longed for. [...] For the psychotic, however, withdrawal from normal reality is an involuntary and usually distressing occurrence" (Newberg, d'Aquili, Rause, 2001, 109–110) Psychoten worden daardoor tot sociale isolatie gedwongen en functioneren niet meer in het dagelijkse leven. Hun ervaringen sluiten niet meer aan op de gewone realiteit, zij kunnen er geen afstand meer van nemen. Mystici wel. Ten slotte, zo stellen Newberg, d'Aquili en Rause, zullen de psychotici hun hallucinaties verbinden aan hun ego: zij zijn uitverkorenen Gods, zij lijden aan "[...] inflated egotistical importance [...]" daar waar bij de religieuzen sprake is van "[...] a loss of pride and ego, a quieting of the mind, and an emptying of the self [...]" (Newberg, d'Aquili en Rause, 2001, 110)

Om dit stukje te besluiten: de *gevolgen* en de *waarde* die aan de gevolgen van zulke ervaringen worden toegekend, verschillen drastisch bij religieuzen en psychoten of neuroten. Dit bevestigt James' oorspronkelijke uitgangspunt,

met name het *empiricist criterion*. In het hoofdstuk over bekering ('Conversion') schrijft hij daarom nogmaals: "If the *fruits for life* of the state of conversion are good, we ought to idealize and venerate it, even though it be a piece of natural psychology; if not, we ought to make short work with it, no matter what supernatural being may have infused it." (James, 1985a, 193) Dat het een volledig naturalistische (strikt immanente) aangelegenheid kan zijn, hoop ik thans te hebben verduidelijkt. Hoe staat het dan met die *fruits*? Waarover gaat dat dan concreet?

Vrome vruchten en de transcendentierichting

De gevolgen van een religieuze ervaring worden door James samengevat onder de noemer *saintliness*. In een voetnoot maakt hij duidelijk dat die noemer een nogal ongemakkelijke bijklank heeft, ja zelfs *a flavour of sanctimoniousness* (schijnheiligheid) met zich meedraagt. Desalniettemin houdt hij zich aan deze uitdrukking vast (James, 1985a, 219; voetnoot 10). Al bij al zijn het de concrete gevolgen die tellen en niet zozeer de benaming. Het zal ondertussen wel duidelijk zijn dat James nooit voor een conventionele of orthodoxe invulling kiest. In het hoofdstuk 'Conversion – concluded' laat hij verstaan, bij monde van zijn collega Edwin Diller Starbuck, dat het effect van een ommekeer gelijkstaat aan vrij constante *changed attitude towards life*, al kunnen fluctuaties nooit uitgesloten worden (James, 1985a, 208–209). De rijpe vruchten van het vrome moeten we in die veranderde attitude zoeken. Een individu komt als herboren uit zijn voorgaande rusteloze en versplinterde toestand.

James onderscheidt vier herkenbare punten ten gevolge van zulke ommekeer. Zij maken dat een individu een nieuwe *habitual centre of personal energy* vindt om van daaruit te handelen en te leven. Ik herinner de lezer eraan dat het juist dit centrum was dat de zieke ziel ontbeerde.

Het eerste punt is waarschijnlijk het meest belangwekkende: "A feeling of being in a wider life than that of this world's selfish little interests; and a conviction, not merely intellectual, but as it were sensible, of the existence of an Ideal Power." (James, 1985a, 219–220) In het christendom, zo vervolgt James, zal die *Ideal Power* vanzelfsprekend gerelateerd worden aan de christelijke god. Maar herinner u James' zeer brede invulling van *the divine* als *godlike*, of dat nu over concrete godheden handelt of niet. Die *Ideal Power* waarover hier sprake is, is dus niets anders dan een voor het individu beleefde *primal reality*; het alfa en omega in diens leven. Lees ik niet te veel in deze omschrijving? Ik maak me sterk dat dit niet het geval, daar James meent dat, naast het idee van een god: "[...] abstract moral ideals, civic or patriotic utopias, or inner visions of holiness or right may also be felt as the true lords and enlargers of our life, [...]" (James, 1985a, 220) Met andere woorden, een ommekeer wordt steeds toegeschreven

aan 'een iets', een helpende kracht, een overtreffend geheel, een *enlarger of our life*. Apostel schrijft terecht over deze passage dat James verschillende 'hogere machten' als waarschijnlijk beargumenteert: het grote onderbewustzijn (James' eigen *over-belief*, al zou dan de term 'subbewustzijn' beter gekozen zijn), het volk, ethische idealen, misschien zelfs het leven en de stoffelijke kosmos (Apostel, 1998, 100). Dit getuigt mijns inziens van het feit dat die *helping power* niet noodzakelijk gezien hoeft te worden als de hulp van een bovennatuurlijke entiteit. Nóg intrigerender is de uitgebreide voetnoot (beslaat praktisch een ganse bladzijde) die James toevoegt in dit kader. Een andere plausibele *enlarger of our life* kan volgens hem ook teruggevonden worden in *the enthusiasm of humanity*. Zo schrijft hij: "The 'enthusiasm of humanity' may lead to a life which coalesces in many respects with that of Christian saintliness." (James, 1985a, 220; voetnoot 12) Het overtreffende geheel kan dus op vele manieren geïnterpreteerd worden; de ervaring en haar gevolgen zijn essentieel gelijkaardig, maar de (late-re) inkleuringen niet. De al eerder geciteerde Erich Fromm beschrijft hetzelfde in het vijfde kenmerk van de x-ervaring:

The *x* experience can also be called one of transcendence. But here again we find the same problem as in the case of the word "religious". "Transcendence" is conventionally used in the sense of God's transcendence. But as a human phenomenon we deal with transcending the ego, leaving the prison of one's selfishness and separateness; whether we conceive of this transcendence as one toward God is a matter of conceptualization. The experience is essentially the same whether it refers to God or not. (Fromm, 1967b, 59–60)

Dat we ook bij James de ervaring als een menselijk fenomeen moeten lezen, heb ik reeds omstandig aangevoerd (cf. P.K. Dooley). Net als Fromm omschrijft James het 'transcenderen' – ook al gebruikt hij niet letterlijk dit woord – in de volgende punten die *saintliness* bepalen. In het eerste punt lezen we al dat het handelt over het zich opgenomen voelen in een *wider life*. Het derde punt stelt het volgende vast: "An immense elation and freedom, as the outlines of the confining selfhood melt down." gevolgd door, ten vierde, "A shifting of the emotional centre towards loving and harmonious affections, towards 'yes, yes,' and away from 'no,' where the chains of the non-ego are concerned." (James, 1985a, 220) In de ervaring verlaat het individu zijn voorheen zieke toestand en gespleten zelf en overstijgt het dit dankzij de helende werking van een voor hem overtreffend geheel, dat niet op een enkele wijze – en al zeker niet exclusief theïstisch – gezien mag worden. Samen met Apostel wil ik deze *enlargers of our life* benoemen als de mogelijke *transcendentierichtingen*. Transcendentie dus te omschrijven als het overstijgen van het eigen zelf, voorheen tragisch gespleten, in de richting van een groter geheel. Die ervaring heeft tot gevolg dat het indi-

vidu zal 'ge-heeld' worden. De specifieke richting die dit bewerkstelligt is dat wat James *godlike* noemt, omdat het het individu overkoepelt. Niet zelden zal het individu dit als eerste en laatste punt van zijn handelingen gaan beschouwen en dientengevolge lokt het plechtige en serene reacties uit (immers, het individu werd erdoor geheeld). Apostel noemt de beweging die in deze ervaring voorkomt ook wel eens *decentratie* of *ego-decentratie* en schrijft daarover het volgende:

De decentratie brengt met zich mee dat de concentratie op het belang van de eigen persoon, eigen groep, eigen cultuur, eigen taak ophoudt, en wordt opgenomen in de meer omvangende gerichtheid op de verzorging van de hele werkelijkheid. Dit heeft dan weer tot gevolg dat de innerlijke vrijheid wordt ervaren; men is niet langer de gevangene in de eigen cel. (Apostel, 1998, 33)

Onder andere verdwijning of vermindering van de doodsangst (deel van de *condition humaine*) treden dan op. We lezen bij Erich Fromm, als hij het heeft over het vierde kenmerk van de x-ervaring: "[...] a letting go of one's 'ego', one's greed, and with it, of one's fears; [...]" (Fromm, 1967b, 59) Het is bijzonder frappant hoe er een mooie driehoek kan gevormd worden tussen de ideeën van James, Fromm en Apostel.

Nog een woordje meer uitleg over die *enlargers* van het leven van een individu; over de transcendentierichtingen dus. Voor William James is dit het cruciale en meest karakteristieke element van het religieuze leven. Precies de aanwezigheid van zo'n transcendentierichting in de ervaring maakt dat we het religieus zullen noemen. Het gaat over *an unseen order* en het zich harmonieus afstemmen op die orde. "This belief and this adjustment are the religious attitude in the soul." (James, 1985a, 51) Kenmerkend is dat hij dit bekijkt als een psychologische eigenaardigheid van de mens.

Al onze attitudes en gedragingen (moreel, praktisch, emotioneel, religieus...) komen volgens James voort uit objecten die de mens als bestaand ervaart, zij het reëel of ideëel. Zij lokken reacties uit. Een belediging kan pijn doen op het moment dat ze wordt uitgesproken, maar zij kan zelfs pijnlijker worden in onze herinnering, wanneer de belediging nog slechts een gedachteobject is. Zo is het ook gesteld met de objecten van het religieuze leven, dixit James. Zij bestaan vaak uitsluitend als gedachte-objecten (James, 1985a, 51). Op dit punt wordt James weer de volbloed pragmatist-humanist. Op het eerste gezicht lijken 'ziel' of 'onsterfelijkheid' weinig tot geen *conceivable results* op te leveren. James bevestigt inderdaad dat het scholastieke substantiebeprijp loos is (James, 1979b, 46–47), behalve voor individuen voor wie het een bepaalde praktische waarde kan hebben in het eigen leven. Zo ook voor 'God' bijvoorbeeld. Zulke *unintelligible objects* hebben — en hij gebruikt thans Kants woorden letterlijk — een waarde

in *praktischer Hinsicht* (James, 1985a, 52). Opnieuw herkennen we het empirisch criterium; de nadruk op de gevolgen die uitgelokt worden door een – in casu vaak ideëel – object. Idem dito voor atheïstische genootschappen: “In those various churches without a God which to-day are spreading through the world under the name of ethical societies, we have a similar worship of the abstract divine, the moral law believed in as an ultimate object.” (James, 1985a, 54)

Er bestaan werkelijk voorbeelden van wat James daar aanhaalt. Een bijzonder belangwekkende illustratie vinden we bij de reeds eerder geciteerde Sylvain Maréchal, die ooit het programma opstelde van de *cultes et lois d'une société d'hommes sans Dieu*. De tekst van dit programma – inclusief inschrijvingsformulier – werd door Jean-Pierre Jackson opgenomen in diens bewerking van Maréchals *Dictionnaire des athées anciens et modernes* (uit 2008). Daarin lezen we dat de cultus van mannen zonder God slechts één object heeft: *la Vertu*. Deze deugd wordt aanbeden en bewonderd (*adorer*) onder het motto: “PRATIQUEZ LA VERTU, POUR ELLE ET POUR VOUS-MÊMES.” (Maréchal, 2008, 345) Dit is zeer duidelijk het ideële object van de cultus. Als materieel object wordt er een *Grand Livre* bijgehouden waarin alle eerbare zaken van en voor de mensheid worden bijgehouden. De vrouwen (nota bene *jeunes et pures*) worden verantwoordelijk gehouden voor het verzorgen van bloemen en verbranden van parfums rond dit boek. En verder: “Leur Religion [van *les hommes sans Dieu*] est cette Piété naturelle qui fait compatir aux malheurs d'autrui, et qui porte à se rassembler pour travailler en commun à y mettre un terme.” (Maréchal, 2008, 347) Allerlei voorschriften worden aangestipt (onder andere over wie lid mag worden, waar en hoe er wordt samengekomen...), een hymne (*Hymne à la Vertu*) wordt opgesteld, een ontwerp voor een officieel zegel wordt ingevoerd... Net als Ernst Haeckels ideeën en voorstellen is dit een eigenaardigheid, een curiosum waaraan weinig of geen gehoor en gevolg werd gegeven. Desalniettemin heeft dit in de concrete beleving van een individu bestaan en is het een atheïstische illustratie van James' *reality of the unseen*. Men zou het mij inderdaad kunnen verwijten dat deze voorbeelden weinig opvolging hebben gekregen en dus weinig waardevol zijn. Het eerste deel van dit argument is terecht en correct. De waarde ervan echter is minstens dit: de nuances betreffende het religieuze leven van de mens worden groter en we leren daardoor af te stappen van al te enge interpretaties. Of men zich aangesproken voelt door die illustraties of niet doet principieel niets terzake. De vraag was vooreerst of atheïstische voorbeelden mogelijk zijn en bestonden of bestaan.

Een illustratie die duidelijk veel meer bijval heeft gekend, vinden we bij de zogenaamde *Religious Humanist Movement* en haar verschillende *Humanist Manifesto's*. Het eerste manifest werd opgesteld door Roy Wood Sellars (1880–1967), een professor in de wijsbegeerte (onder andere University of Michigan) en werd destijds ondertekend door 34 professors, schrijvers et cetera in de lente van 1933 (Rockefeller, 1991, 449–450). Zij schaarden zich onder de vlag van het

religieuze humanisme: “It affirms the worldview of evolutionary naturalism and rejects supernaturalism, deism, theism, personal immortality, and the dualism of mind and body.” (Rockefeller, 1991, 450) Religie staat in casu voor de queeste naar het goede leven in dienst van de ganse mensheid. Een van de meest merkwaardige ondertekenaars van deze eerste versie was niemand minder dan John Dewey (1859–1952) die in 1934 *A common faith* schreef; een boek dat inhoudelijk aansluit op dit manifest en door Leo Apostel wordt ondergebracht onder de titel ‘onbewust atheïstische analytische theologie’ (Apostel, 1998, 131). Een veertigtal jaar later verschijnt er een tweede manifest, deze keer opgesteld door de (thans nog steeds bekende) Paul Kurtz en Edwin H. Wilson. Opnieuw is het doel de mensheid en de menselijkheid te bevorderen met alle mogelijke middelen, te weten, door middel van de kunst, de filosofie, de wetenschap...³⁵

Een van de ondertekenaars is Sir Julian Huxley, broer van Aldous Huxley en kleinzoon van Thomas Henry Huxley. Dit gegeven geeft aanleiding tot een bijzondere bedenking. In *The Will to Believe* trekt James fel van leer tegen grootvader Huxley, omdat deze zijn wetenschappelijk agnosticisme aan de mensheid wil opdringen en geen oog heeft voor wat de religieuze hypothese in het leven van een individu kan betekenen. Nog geen tachtig jaar later is kleinzoon Huxley de grote leverancier van een vorm van religieus humanisme door middel van geschriften als *Religion without Revelation* (oorspronkelijk 1929; herzien in 1956/57) en *Essays of a Humanist* (1964), met als centraal thema het transhumanisme – een samengaan van wetenschap, humanisme en religiositeit.

Voldoende voorbeelden dus van hoe abstracte en ideële objecten een belangrijke rol kunnen spelen in het menselijke leven. “All sorts of higher abstractions bring with them the same kind of impalpable real.” (James, 1985a, 53) En James zelf citeert een case waarin het individu zulk ‘ontastbaar reële’ ervaart, gepaard gaand met een enorme intensiteit en *a quality of joy*, doch: “My friend, as it oddly happens, does not interpret these latter experiences theistically, as signifying the presence of God.” (James, 1985a, 57)

De verdienste van James ligt volgens mij in het feit dat hij wijst op de grote variatiebreedte van de mogelijke *enlargers of our life*. Zoals we hebben gezien, kan de mens dit interpreteren als God, maar ook vinden in abstracte ethische idealen, in patriotisme, in de mensheid als geheel of in de natuurwetten. De ervaringen en de gevolgen ervan lopen gelijk en uiteindelijk verlenen zij de waarde. De sterkte ligt verder nog in dit volgende citaat. Na het weergeven van talrijke gevalstudies over die ongeziene realiteit zegt James: “Such is the human ontological imagination, and such is the convincingness of what it brings to

35 Nog een derde humanistisch manifest verschijnt in 2003, opnieuw onder impuls van Paul Kurtz. De term ‘religieus’ verdwijnt. Ondertekenaars zijn onder andere Oliver Stone, Ilya Prigogine en Richard Dawkins. De drie manifesten zijn thans ook te raadplegen op de website van de American Humanist Association.

birth.” (James, 1985a, 66) Ik lees dit graag als het feit dat men er niet hoeft van uit te gaan dat die realiteit van het ongeziene of ontastbare noodzakelijkerwijze een apart ontologisch statuut moet worden toebedeeld; in de zin van ‘daar is echt een andere zijnslaag’. Het is voldoende dat het voor het belevende individu bestaat ‘als echt’ in *praktischer Hinsicht*. De abstracte idealen van ethische genootschappen hoeven daarom geen platonische entiteiten te zijn. De verdienste van Fromm en Apostel is dat zij deze gedachten expliciteren en uitbreiden. Of de transcendentie geschiedt richting God, is een kwestie van *hineininterpretieren*, het is een specifieke conceptualisering, dixit Fromm. Apostels bijna geniale inzicht was dit uit te breiden naar alle mogelijke van ons onafhankelijke en ons overstijgende realiteiten omdat de gevolgen toch gelijk zijn:

We kunnen ons transcenderen door contact met concrete landschappen (zeeën, bergen, wouden, stromen, meren, vlakten), concrete andere organismen, én zelfs concrete mineralen en kristallen, door contact met de hemel en de sterren, door contact met andere culturen en met andere periodes. We kunnen ons ook overstijgen door ons in te leven in de leefwereld van andere personen, en door ons te laten verzinken in diepere lagen van ons zelf.

Idem dito voor (niet-)seksuele liefde, wiskundige formules... (Apostel, 1998, 28–29). Het is op die manier dat Apostel beweert dat transcenderen zonder bovennatuur mogelijk is.

Ik wil nu mijn beweringen verder expliciteren en beargumenteren. Zij luiden als volgt: de transcendentierichting – in welke vorm dan ook – is een *over-belief*, een post factum interpretatie. De richting vervult de functie van overtreffend geheel waardoor het individu zich geheel zal voelen. De grondslag ervan, zo heb ik eerder betoogd, ligt in bepaalde hersenfuncties. Waaraan men die ervaring kleeft, is in feite van secundair belang. Wanneer we later Richard Jefferies’ natuurbeleving zullen bestuderen, dan zullen we kunnen vaststellen dat vooral de natuur en de kosmos aan zijn ervaringen gekoppeld worden. Net als met het probleem van de transsubstantiatie zal hier wezenlijk geen verschil in de natuur of de kosmos optreden, maar des te meer in de beleving en in het persoonlijke bestaan van Jefferies. Opnieuw vind ik ondersteuning voor dit standpunt bij Erich Fromm. Net als William James en Leo Apostel meent Fromm dat het vertrekpunt van een studie van de religie moet aanvangen bij het religieuze beleven, bij de ervaring.

Ervaring en concept

Via de twee sleuteltermen *ervaringssubstraat* en *concept* wenst Fromm aan te tonen dat 'God' tot de tweede categorie behoort en dus niet essentieel verweven is met het eerste; met de ervaring. Een concept, in frommiaanse zin dienen we als volgt te verstaan: "Words and concepts referring to phenomena related to psychic or mental experience develop and grow – or deteriorate – with the person to whose experience they refer. They change as he changes; they have a life as he has a life." (Fromm, 1967b, 17) In de psychologie en humanistische opvattingen van Fromm – en dit loopt parallel met James' ideeën – is een mens geen gesloten systeem dat voor eeuwig en drie dagen onveranderlijk is vastgelegd. In het essay 'Humanism as a Gobal Philosophy of Man' wordt dit bevestigd. Wat, zo vraagt Fromm zich af, zijn de belangrijkste principes van dat humanisme?

[...] first, belief in the unity of the human race, that there is nothing human which is not found in every one of us; second, the emphasis of man's dignity; third, the emphasis of man's capacity to develop and perfect himself; and fourth, the emphasis on reason, objectivity and peace. (Fromm, 1984, 43)

De mens wordt aldus getypeerd als een wezen dat kan leren, in contact komt met nieuwe situaties en dingen dient te herzien ten gevolge van die veranderende situaties. Vermits de mens een heel leven lang verschillende ervaringen kan opdoen, kan daaruit ook een ongelofelijke hoeveelheid aan concepten ontstaan. Zij kunnen mettertijd ook evolueren, genuanceerder worden en meer schakeringen kennen. Een voorbeeld: een jongen van zes kan tegen zijn moeder zeggen: "Ik hou van jou." Diezelfde jongen maar dan pakweg tien jaar later kan dezelfde woorden uitspreken tegen zijn eerste liefde. De woorden blijven dezelfde, maar de gevoelens voor zijn geliefde zijn niet dezelfde als die voor zijn moeder. Het concept 'houden van' of 'liefde' wordt dus uitgebreider en geschakeerder, omdat de jongen in kwestie in zijn leven andere nuances van de liefde (of van de liefdeservaring) opdoet:

[...] that concepts have their own lives, and that they grow, can be understood only if the concepts are not separated from the experience to which it refers – it loses its reality and is transformed into an artefact of man's mind. The fiction is thereby created that anyone who uses the *concept* is referring to the substratum of *experience* underlying it. (Fromm, 1967b, 18)

En daar kan het ook fout lopen. Het is zeer goed mogelijk dat concepten *niet* mee evolueren met het individu of met een groep individuen. Dan treedt er volgens Fromm *conceptvervreemding* op:

Once this happens – and this proces of alienation of concepts is the rule rather than the exception – the idea expressing an experience has been transformed into an ideology that usurps the place of the underlying reality within the living human being. (Fromm, 1967b, 18)

Wat zijn nu de mechanismen van zulke conceptvervreemding? Drie hoofdmotieven kunnen volgens Fromm onderscheiden worden (Fromm, 1967b, 19–21). Ten eerste, is de mens bang om zich volledig aan de ervaring over te geven? Immers, dat betekent ook een verlies van rationele en bewuste controle. Ten tweede maakt Fromm duidelijk dat een concept nooit adequaat de ervaring waarnaar het verwijst tot uitdrukking kan brengen. Een individu kan naar zijn ervaring verwijzen door middel van concept a of symbool b. Een hele groep kan dat concept a of symbool b overnemen – om een eventuele gemeenschappelijke ervaring mee aan te duiden – maar voor geen enkel individu zal a of b een nauwkeurige weergave zijn van de ervaring. Anders gesteld, een concept is altijd een benadering. Ten slotte typeert Fromm het menselijke denken als steeds fragmentarisch. Dit brengt onzekerheid met zich mee en daarom verlangt de mens naar een systematisch en totaal-zeker kennen. Hij zal daarom geneigd zijn die fragmentarische kennis aan te dikken, op te vullen, uit te bouwen in een poging om tot onwankelbare zekerheid te komen. Concepten krijgen daardoor vaak het statuut van entiteiten die absolute zekerheid bieden voor iedereen. Fromm haalt een klein voorbeeld uit de politiek aan: toen de Franse burgerij ten tijde van de Franse Revolutie vocht voor haar eigen vrijheid, werd Dé Vrijheid geponeerd als algemeen geldend beginsel voor alle mensen – iedereen verlangde naar dezelfde vrijheid op dezelfde manier. Dat werd althans verondersteld.

Deze wijsgerig-psychologische bedenkingen omtrent ervaring, conceptualisering en de mechanismen van conceptvervreemding worden daarna door Fromm getransponeerd in de sfeer van het religieuze. In de geschiedenis en ontwikkeling van de religieuze concepten merkt hij immers ook duidelijke processen van conceptvervreemding op. In Fromms radicaal humanisme wordt de nadruk gelegd op de eenheid van de mensheid, de capaciteit van de mens om zijn eigen ontwikkeling te bevorderen en “[...] to arrive at inner harmony and at the establishment of a peaceful world.” (Fromm, 1967b, 13) En, zo vervolgt hij later: “God’ is one of many different poetic expressions of the highest value in humanism, not a reality in itself.” (Fromm, 1967b, 18–19) Het is een contextueel bepaalde uitdrukking van een innerlijke ervaring. Op bepaalde ogenblikken in de ontwikkeling en geschiedenis van de mensheid begon de mens te beseffen (al bij al fragmentarisch) dat hij het probleem van het menselijke bestaan (de eerder aangehaalde existentiële dichotomieën) zou kunnen oplossen door de ontwikkeling van de eigen menselijke vermogens. Harmonie kan benaderd of bereikt worden door het ontwikkelen van liefde en rede, niet door de uitsluiting daarvan:

[...] he [de mens] gave this new vision, this x , many names: Brahman, Tao, Nirvana, God. [...] The nature of these different concepts depended on the economic, social, and political bases of the respective cultures and social classes, and on the patterns of thought arising from them. (Fromm, 1967b, 21)

Ook in het boek *The Art of Loving* komt deze gedachtegang expliciet aan bod: “[...] to me the concept of God is only a historically conditioned one, in which man has expressed his experience of higher powers, his longing for truth and for unity at a given historical period.” (Fromm, 1963, 55) Uit deze citaten valt duidelijk op te maken dat Fromm de pluraliteit aan religieuze concepten aanvaardt, gegeven het feit dat zij contextueel bepaalde uitdrukkingen zijn van diepgaande menselijke ervaringen. Die concepten en benamingen vormen voor Fromm geen aparte ontologische realiteit (bijvoorbeeld in de vorm van een bovennatuur). Hubertus Mynarek, in *Das Gericht der Philosophen. Ernst Bloch, Erich Fromm, Karl Jaspers über Gott, Religion, Christentum, Kirche*, bevestigt dit:

Für Fromm steht zweifelsfrei fest: Es gibt keinen Gott als eine von der menschlichen Psyche unabhängige, in und an sich existierende Wirklichkeit. Gott ist ein Produkt der menschlichen Psyche, ein von ihr geschaffenes Symbol für alles Mögliche, ihr bedeutsam Erscheinende. (Mynarek, 1997, 79)

Doch, een verregaande conceptvervreemding is binnengeslopen in het religieuze leven van de mens. De ‘ x ’, hoe men die ook conceptualiseerde, werd in vele gevallen verabsoluteerd en de systeembouwers gingen ijverig aan de slag om die grote menselijke ervaringen uit te bouwen met verzinsels en vooronderstellingen. Conceptvervreemding treedt dus op en dit kan zelfs institutionele en klerikale vormen aannemen die nog verder van de oorspronkelijke ervaring vervreemden en het *concept* als de oorsprong zullen benaderen. Verder lezen we:

[...] as soon as the thought system becomes the nucleus of an organisation, bureaucrats arise who, in order to keep power and control, wish to emphasize the differences rather than that which is shared, and who are therefore interested in making fictitious additions as important, or more so, than the original fragments. (Fromm, 1967b, 21)

In het reeds geciteerde *The Art of Loving* gaat Fromm nog een stapje verder in het duidelijk maken van de problemen die een dergelijke conceptvervreemding oproept. In tegenstelling tot wat het leeuwendeel van het westerse religieuze gedachtegoed poneert – zeg maar de klassieke, orthodoxe theologie, waar de nadruk vooral ligt op de fictieve aanvulling rond God – ligt in het mysticisme

en in een aantal oosterse religieuze tradities de klemtoon voornamelijk op een zekere ervaring en een attitude:

In religious development this led to the formulation of dogmas, endless arguments about dogmatic formulations, and intolerance of the 'non-believer' or heretic. It furthermore led to the emphasis on 'believing in God' as the main aim of a religious attitude. (Fromm, 1963, 59)

Dit leidde Fromm dan weer tot de uiterst cruciale vraag die in *You Shall be as Gods* expliciet gesteld wordt, te weten: is de religieuze ervaring noodzakelijk verbonden met een theïstisch concept? Het antwoord is overduidelijk:

I believe not; one can describe a "religious" experience as a human experience which underlies, and is common to, certain types of theistic, as well as nontheistic, atheistic, or even antitheistic conceptualizations. What differs is the conceptualization of the experience, not the experiential substratum underlying various conceptualizations. (Fromm, 1967b, 55–57)

Of, geherformuleerd, kan men stellen dat de ervaring en haar gevolgen tellen, niet de transcendentierichting. Toch blijft die richting wel van belang, omdat zij in de beleving van het individu geconceptualiseerd wordt als datgene wat de helende ervaring (mee) bewerkstelligde. De richting heeft dus een pragmatische functie.

Onvermijdelijke constructies en kritiek op de over-beliefs

James formuleert het niet zo expliciet, maar toch is zijn analyse dienaangaande grotendeels gelijkaardig. In de *Varieties of Religious Experience*, meer bepaald in het hoofdstuk 'Philosophy', stelt James nadrukkelijk de volgende vraag: "[...] Is the sense of divine presence a sense of anything objectively true?" (James, 1985a, 340) Misschien kan de wijsbegeerte ons helpen deze vraag te beantwoorden. Op dat punt aangekomen herhaalt James zijn oorspronkelijk adagium: ervaren is de diepere bron van de religiositeit. Filosofische en/of theologische constructies zijn slechts secundair. Secundair, weliswaar, maar net als Fromm ziet hij die uitbouw als spontaan en onvermijdelijk (James, 1985a, 342). Waarom is dat dan zo? Wel, trouw aan zijn idee dat de gehele mens moet worden bestudeerd om een zo volledig mogelijk beeld van onze handel en wandel te krijgen, komt hij tot de volgende vaststelling:

We are thinking beings, and we cannot exclude the intellect from participating in any of our functions. [...] Both our personal ideals and our reli-

gious and mystical experiences must be interpreted congruously with the kind of scenery which our thinking mind inhabits. (James, 1985a, 342)

En net als bij Fromm is de contextuele bepaling ook volgens James van groot belang: “The philosophical climate of our time inevitably forces its own clothing on us.” Meer nog: “[...] we must exchange our feelings with one another, and in doing so we have to speak, and to use general and abstract formulas.” (James, 1985a, 342) Denken we hierbij ook aan Newberg en zijn collega’s, die dit baseren op het *verbal conceptual association area*. Aldus, stelt James – volledig gelijklopend met Fromm – zullen *conceptions* en *constructions* een onvermijdelijk en noodzakelijk deel van de religiositeit uitmaken. “Religious experience, in other words, spontaneously and inevitably engenders myths, superstitions, dogmas, creeds and metaphysical theologies, and criticisms of one set of these by the adherents of another.” (James, 1985a, 342). Net als Fromm meent James dat een en ander te maken heeft met een zucht naar *all-inclusive* en rigoureuze stabiele kennis. En, net als Fromm en de neurologen, ziet hij die concepten als het resultaat van interpretatie, als “[...] operations after the fact, consequent upon religious feeling [...]” (James, 1985a, 342) Dát zijn de fameuze *over-beliefs* waarover ik het reeds had: “These speculations must, it seems to me, be classed as over-beliefs, buildings-out performed by the intellect into directions of which feeling originally supplied the hint.” (James, 1985a, 341) Hun waarheid is slechts pragmatisch waar – daarom niet waardeloos maar zeker en vast niet objectief en universeel waar. In het hoofdstuk ‘The value of saintliness’ schrijft James iets gelijkaardigs. De factor die bepalend is in het construeren van goden was/ is voornamelijk psychologisch; zo’n constructie had immers een persoonlijke waarde: “[...] they chose him for the value of the fruits he seemed to them to yield.” (James, 1985a, 264) Ook daar kunnen problemen optreden; problemen die we reeds eerder bij Fromm vermeld zagen. James geeft in feite een kleine dialectiek van de ontwikkeling van een religie/godsdienst. Zoals thans duidelijk is, is religie voor James in eerste instantie een zeer intieme en persoonlijke aangelegenheid. Uiteraard zijn er individuen wier persoonlijke belevingen bijzonder diepgaand en intens blijken, waardoor zij over die ervaringen willen communiceren. Dit gebeurt dan noodgedwongen in een terminologie die – in het beste geval – kan aansluiten bij maar nooit kan samenvallen met de originele ervaring. Die communicatie (verbaal en/of schriftelijk) is natuurlijk ook meer publiek toegankelijk en dat kan discipelen aantrekken. Volgens James zijn dit de eerste heterodoxe fases: een *genuine first-hand religious experience* zal vaak (zo niet altijd) als afwijkend en ketters bestempeld worden door de heersende orthodoxie. Wanneer een groepje zich rond het ketterse individu vormt, is er sprake van een *labeled heresy*. Vervolging is vaak hun deel. Indien de fase van vervolging overleefd wordt en de ketterse leer aanstekelijk blijft, zal de heterodoxe groep sterker en meer georganiseerd worden en zelf evolueren tot een

orthodoxie: “[...] and when a religion has become orthodoxy, its day of inwardness is over: the spring is dry; the faithful live at second hand exclusively and stone the prophets in their turn.” (James, 1985a, 270) Het is me opgevallen dat deze uitleg parallellen vertoont met de visie van Charles S. Peirce in het opstel ‘What is Christian Faith?’ Ook voor Peirce begint religie met een persoonlijke ervaring die voor hem een product is van fenomenologische contemplatie (De Waal, 2001, 59). Wat dan volgt is vaak niet meer of niet minder dan een degeneratie. In eerste instantie vormt de ervaring de kern van het religieuze. “It is when this experience fades or needs to be transmitted to others that the religion begins to degenerate.” (De Waal, 2001, 59) De kern wordt dan een discours *over* de ervaring. Anderen kunnen dat discours over die ervaring gaan vertrouwen, gebaseerd op het vertrouwen dat die persoon over het algemeen kan opwekken. Een verzameling van geloven en aannames wordt de kern die volledig loskomt van de originele ervaring én van het individu dat die ervaring had. Ergo: “Since the religion is now captured in a set of beliefs, it is this particular belief set that needs to be defended. Since the beliefs it contains are eventually to be sustained by reason, the religion tends to degenerate again further by becoming increasingly abstract.” (De Waal, 2001, 60) en dan is het hek helemaal van de dam:

This business gets into the hands of theologians: and the ideas of theologians always appreciably differ from those of the universal church. They swamp religion into fallacious logical disputations. Thus, the natural tendency is to the continual drawing tighter and tighter of the narrowing bounds of doctrine, until, [...] the vital spark of inspiration becomes finally quite extinct. (Peirce, 1989, 306)

Ik wil nogmaals duiden op Sam Harris’ ideeën waarin duidelijk gesteld wordt dat: “[...] a more profound response to existence is possible for us, and the testimony of Jesus, as well as that of countless other men and women over the ages, attests to this.” (Harris, 2004, 204) Net als Harris verwijst James naar Jezus maar ook naar Boeddha, Mohamed, George Fox en anderen als voorbeelden van zo’n mogelijke diepere houding. Deze individuen hebben inderdaad vele volgelingen aangetrokken en zijn daardoor ‘institutioneel’ gegroeid. Harris vraagt om die *profound response to existence* in termen van rationaliteit te bespreken en (wetenschappelijk) te onderzoeken en niet, zoals zo vaak gebeurt is, het vergif van de onredelijkheid te laten binnensluipen. Wat hij daarmee bedoelt is dat de *ervaringen* van – neem bijvoorbeeld – Jezus *op zich* voldoende zijn; dat zij getuigen van een legitieme beleving en dat dit niet versterkt moet worden door verhalen over onsterfelijkheid en mythologieën van een maagdelijke geboorte. Het tegendeel is veeleer waar: door een teveel aan onredelijkheid houden die ervaringen op leringen te zijn voor het concrete leven. In pragmatistische termen gesteld: op die manier sluiten de verhalen, credo’s en dogma’s niet meer aan

op het concrete leven van een individu en kunnen ze weinig praktisch verschil maken. Men neemt ze aan *at second hand*. James gebruikt termen als het ‘vergif van de onredelijkheid’ niet, omdat een *over-belief* nog altijd ergens bij een individu mogelijk een weerklank kan vinden en dus ‘pragmatisch waar’ kan zijn. Desalniettemin is zijn kritiek op de *over-beliefs* en de mogelijke negatieve gevolgen daarvan, vlijmscherp. Inderdaad, James legt voornamelijk de nadruk op de *fruits for life* maar de nuance is wel: het moeten *good consequential fruits* zijn. En dat is niet altijd het geval: “The plain fact is that men’s minds are built, as has been often said, in water-tight compartments. Religious after a fashion, they yet have many other things in them besides their religion, and unholy entanglements and associations inevitably obtain.” (James, 1985a, 270–271) James wil hiermee uitdrukken dat religie zéér sterk kan ontaarden. Niet omwille van wat zij intrinsiek is, maar omwille van de twee kwade broertjes die het religieuze leven kunnen verstoren: *the spirit of corporate dominion* en *the spirit of dogmatic dominion*. Dat laatste is het gevolg van een overrijverige intellectuele uitbouw: “[...] the passion for laying down the law in the form of an absolutely closed-in theoretic system.” (James, 1985a, 271) Dit doet ons sterk denken aan Fromms kritiek. De twee kwade broertjes tesamen resulteren in *the ecclesiastical spirit* met alle (negatieve) gevolgen vandien.³⁶

In jamesiaanse en frommiaanse zin zijn zulke bewegingen zowel onvermijdelijk (het intellect speelt immers steeds mee) als ongunstig (wanneer zij fanatiek worden en alleenzalmakendheid proclameren). Vandaar ook James: “The fruits of religion, in other words, are, like all human products, liable to corruption by excess.” (James, 1985a, 272) Vermits deze uitbouwsels onvermijdelijk zijn moet men vooral naar de excessiviteit ervan kijken. Indien individuen niet zouden spreken en schrijven over hun ervaringen, dan bestond de wereld uit miljarden stommen. Het wordt echter problematisch wanneer een individu meent dat zijn eigen overgeloof juist is, universeel waar is en dat alle anderen zich daaronder moeten scharen. In Fromms woorden is dit conceptvervreemding en ideologisering. Voor James wordt het gevaarlijk wanneer individuen ‘uit balans’ raken: “Spiritual excitement takes pathological forms whenever other interests are too few and the intellect too narrow.” (James, 1985a, 273) Zo spreekt hij over *Fanaticism*, de onevenwichtige vorm van *Devoutness*. Een individu mag uiteraard toegewijd zijn aan de eigen ervaringen, maar fanatisme is toewijding doorgedreven tot krampachtige extremen. “When an intensely loyal

36 Ik herinner de lezer op dit punt aan Ernst Haeckel. Hoe eigenaardig zijn diepgaande belevingen van de natuur(wetten) ook klinken; het kan niet ontkend worden dat zij als beleving legitiem zijn. Waarschijnlijk waren de vruchten ervan voor Haeckel zeer talrijk en bevredigend. Maar hij vervalt in een soort van dogmatisme door zijn ervaringen om te zetten in plannen voor een *église moniste*. In het verlengde daarvan kunnen we waarschijnlijk hetzelfde zeggen voor Sylvain Maréchal’s atheïstische deugdencultus.

and narrow mind is once again grasped by the feeling that a certain superhuman person is worthy of its exclusive devotion, one of the first things that happens is that it idealizes the devotion itself." (James, 1985a, 273) Eender wat die devotie doet toenemen wordt door de fanatiekeling goedgekeurd, zelfs: "[...] death is looked on as gain if it attract his grateful notice; [...]" (James, 1985a, 273) Ik hoef de recente en hedendaagse trieste voorbeelden wat dit betreft niet verder bij naam te noemen. Ook James somt een hele reeks aan negatieve instanties op – herhalen is overbodig. "So," zo besluit hij dan, "when 'freethinkers' tell us that religion and fanaticism are twins, we cannot make an unqualified denial of the charge." (James, 1985a, 74) In het afsluitende hoofdstuk 'Conclusions' bevestigt James deze gedachte nogmaals. De overgeloven maken het religieuze leven rijker, diverser en interessanter. Zij zijn, zoals gezegd, onvermijdelijk. Maar daar komt een belangrijke bedenking bij: "[...] we should treat them with tenderness and tolerance so long as they are not intolerant themselves." (James, 1985a, 405)

Het fanatisme kan, hoe raar dat ook klinkt, ook een 'zacht exces' voortbrengen. Dit is eveneens een intrigerende notie. James bedoelt hiermee inderdaad een vorm van fanatisme, zij het dat dit niet (rechtstreeks) leidt tot intolerantie en bloedvergieten. Eerder is het zo dat een individu alleen nog liefde zal voelen voor zijn *over-belief* en alle medemenselijkheid laat vallen wegens onwaardig. "When the love of God takes possession of such a mind, it expels all human loves and human uses." (James, 1985a, 275) Met een neologisme benoemt hij dit als de *theopathic condition*. Op de voorgaande bladzijden besprak ik reeds de karakteristieke ervarings-elementen van de vroomheid. Dit zijn de *inner conditions* (zoals ze zich aan het individu voordoen), maar er zijn ook praktische gevolgen: ascetisme, versterking van de ziel, liefdadigheid enzovoort. *Charity* bijvoorbeeld is de beweging die ontstaat wanneer een toenemende gerichtheid op *fellow-creatures* ontstaat. Bij Apostel (1998, 33) lezen we al dezelfde overweging en Fromm spreekt in gelijkaardige termen: "For the x person, man alone is an end and never a means." De ganse innerlijke transformatie is gericht op een ontwikkeling van het eigen mens-zijn (tevorens onmogelijk wegens een gespleten zelf) en dat van de anderen (Fromm, 1976b, 58–59). Daarom noemt James de excessen in deze toestand zeer ongezond. Gelijkaardige gevolgen zijn te merken in *purity* en *ascetism*. De ervaring van ommekeer geeft het gevoel dat het individu gezuiverd wordt; het wordt immers herboren. Dit kan leiden tot het idee dat alles wat doet denken aan het oude leven moet uitgeklaard, uitgepuurd worden. Vandaar excessen zoals zelfkastijding, een terugtrekken uit de maatschappij... James keurt deze buitensporigheden op zich zeker niet goed, omdat zij tot stand komen door – en tot op zekere hoogte dus uitingen zijn van – een bepaald sociaal-maatschappelijk klimaat. Zo meent hij dat extreme voorbeelden van ascetisme, zelfkastijding en heremietengedrag begrepen moeten worden in hun context. In de vijftiende en zestiende eeuw was de rooms-katholieke kerk niet bepaald bezig met sociale rechtvaardigheid, waardoor: "[...] to

leave the world to the devil whilst saving one's own soul was then accounted no discreditable scheme." (James, 1985a, 283) Heden liggen de zaken enigszins anders. Ook Fromm merkt dit op: naar aanleiding van de ervaring ontstaat een waardenschema, met als hoogste waarde zelfontwikkeling (dankzij het helen van het zelf) en het ontplooiën van liefde en mededogen. De rest wordt ondergeschikt gemaakt. Volgens Fromm impliceert dit *niet noodzakelijkerwijze* een ascetisme, maar het leven en de waarden die men in dat leven zal hanteren worden wel herschikt (Fromm, 1967b, 58). In dezelfde context waarschuwt James ons nogmaals voor de mogelijke excessen van deze herschikking en pleit hij voor het genuanceerd en kritisch bekijken van ieder individueel geval:

But, as we saw, all these things together do not make saints infallible. When their intellectual outlook is narrow, they fall into all sorts of holy excesses, fanaticism or theopathic absorption, self-torment, prudery, scrupulosity, gullibility, and morbid inability to meet the world. By the very intensity of his fidelity to the paltry ideals with which an inferior intellect may inspire him, a saint can be even more objectionable and damnable than a superficial carnal man would be in the same situation. We must judge him not sentimentally only, and not in isolation, but using our own intellectual standards, placing him in his environment, and estimating his total function. (James, 1985a, 294–295)

Besluitend kunnen we stellen dat de religieuze ervaring leidt naar een bepaalde herschikking van waarden, een zelfontwikkeling en een gerichtheid op de ontwikkeling van anderen. In de gevalstudies zullen we zien dat, om het met Apostels woorden te omschrijven, de ‘meer omvangende gerichtheid op de verzorging van de hele werkelijkheid’ een vaak voorkomend praktisch gevolg is van de religieuze ervaring.

Mystiek en transcendentiegraden

Net als William James heb ik er lange tijd over gedaan vooraleer tot dit thema te komen. Het is echter onvermijdelijk hierop in te gaan — James beweert immers dat: “[...] personal religious experience has its root and centre in mystical states of consciousness; [...]”, wat de studie van de mystiek tot een *vital chapter* maakt (James, 1985a, 301).

Laten we meteen eerlijk zijn: James’ noties omtrent de mystiek zijn nogal vaag. Ook George William Barnard moet dit toegeven. In zijn omvangrijke studie *Exploring Unseen Worlds. William James and the Philosophy of Mysticism* lezen we daarover het volgende:

James's construction of his mystical ladder is not without its weak points. One of the major difficulties is that he never clearly states the criteria by which he determines the degree of "religiosity" of specific experiences, making it seem at times almost arbitrary whether a certain type of experience is "higher" or "lower" on the mystical ladder. (Barnard, 1997, 23)

Door dat laatste onderscheid wordt eveneens de indruk gewekt dat *higher* synoniem zou zijn met 'beter' wat helemaal niet James' bedoeling was. James stelt inderdaad een ladder van de mystiek voor, met op de hoogste sport *religious mysticism pure and simple* (James, 19875a, 312). Barnard betoogt verder dat James niet wilde vervallen in overdreven abstractie en catalogisering, maar dat hij voornamelijk de ervaring zelf wilde laten spreken. Zodoende tracht hij ons de ogen te openen voor een gans spectrum aan mystieke ervaringen (Barnard, 1997, 37). Ik geef Barnard ten dele gelijk. Ik heb al meermaals benadrukt dat James er inderdaad niet op uit was strikte categorieën te vinden en dat, in het algemeen, het religieuze leven van de mens niet scherp te omlijnen valt. Dat mag echter geen vrijgeleide vormen om vaagheid te cultiveren. Ook James weigert dat – zoals reeds uiteengezet – maar toch kan ik me niet van de indruk ontdoen dat hij zich zo nu en dan weinig moeite getroost om de vaagheid te beperken. Ik zal thans, met de nodige omzichtigheid, wél een poging ondernemen. Verschillende zaken moeten daarbij in acht genomen worden.

We dienen gewoon te durven toegeven dat James niet altijd even duidelijk is. Bij aanvang van dit boek heb ik al gesteld dat ik James *gebruik*. Dit is dus niet louter een 'intern onderzoek' van James' filosofie, waardoor ik aanvulling en verbeteringen kan aanbrengen. Het is mijn overtuiging dat men op de lagere sporten van de mystieke ladder tevergeefs gaat zoeken naar grote en complete verbanden. Zo gaat de op een na laagste sport over het zogenaamde *déjà-vu*-gevoel, een gevoel van: "[...] having 'been there before,' [...]" (James, 1985a, 304) Het is hoegenaamd niet duidelijk waarom James dit op de ladder der mystiek plaatst. Ook Barnard geeft dit toe: "[...] (why *déjà-vu* is on the ladder at all is a mystery in itself)," en verder meent hij "[...] even James had to recognize that these moments of *déjà-vu* are 'intrinsically insignificant'." (Barnard, 1997, 24) Een hogere sport beschrijft meer extreme gevallen van *déjà-vu*-achtige toestanden. Opnieuw weer een heel aantal vraagtekens bij deze manoeuvre: "[...] it is not so clear why James decided that this experience was more mystical than receiving insight from works of art or being powerfully affected by the beauty of nature." (Barnard, 1997, 24) Het is inderdaad frappant dat James *receiving insight from works of art* opneemt in de ladder van de mystiek. Bij mij groeit daardoor het vermoeden dat hij op zoek was naar een spectrum aan mystieke ervaringen. Toegegeven, dat spectrum blijft bij hem zeer vaag, maar het is intrigerend dat hij, net als Newberg en d'Aquili, de verscheidenheid laat aanvangen met kunst (of beter, ervaringen naar aanleiding van kunst), waardoor de piste van

een esthetisch-religieus continuüm van laatstgenoemde auteurs aan plausibiliteit wint. Het absolute hoogtepunt van het continuüm is de mystieke ervaring, waarbij het individu overgaat in een staat van *Absolute Unitary Being*. Bij James vinden we dezelfde vaststelling: op de hoogste sport bevindt zich, zoals reeds geschreven, *religious mysticism pure and simple* en in een cruciale passage vermelden we wat er daar volgens James geschiedt:

This overcoming of all the usual barriers between the individual and the Absolute is the great mystic achievement. In mystic states we both become one with the Absolute and we become aware of our oneness. This is the everlasting and triumphant mystical tradition, hardly altered by differences of clime or creed.

Die ervaring, zo vervolgt hij, vinden we terug in het hindoeïsme, het neoplatonisme, het whitmanisme, bij de sufi's enzovoort (James, 1985a, 332). Dat is het punt dat door Newberg en co de AUB wordt genoemd: die kentoestand (*epistemic state*) waarin subject en object, zelf en ander niet langer te onderscheiden vallen maar in elkaar overvloeien.

Volgens Barnard was de indeling op de ladder van de mystiek voor James meer dan waarschijnlijk van ondergeschikt belang (Barnard, 1997, 36) wat gedeeltelijk ook de vaagheid kan verklaren. Toch leren we hieruit een belangrijk feit: niet de exacte indeling van de ladder is van significante betekenis, maar wel het feit dat er *gradaties qua intensiteit* van een religieuze ervaring bestaan. Net zoals er een veelheid aan transcendentierichtingen is, is er ook sprake van een waaier aan intensiteiten van transcendentie. Mijs inziens is het dat wat Leo Apostel bedoelt met *transcendentiegraden*: "Er zijn dus vele 'transcendentierichtingen' en ook vele 'transcendentiegraden', variërend van een tijdelijke gegrepenheid naar een mystisch [sic] verzonkenheid." (Apostel, 1998, 28–29) De complexiteit van de religieuze ervaring wordt aldus duidelijk: elke transcendentierichting kan in theorie gepaard gaan met elke mogelijke transcendentiegraad.

James zal het echter niet nalaten om een fenomenologie van de meest voorkomende 'eigenschappen' van een mystieke ervaring op te stellen. Die fenomenologie is opzettelijk kort en sober; het betreft als het ware de gemeenschappelijke kern van die ervaringen, los van hun specifieke 'overgeloven'. Stellen we ons dus vooreerst de vraag of de kern die door William James werd beschreven wel accuraat genoeg is. Een eerste argument in het voordeel van James berust op het feit dat zijn studie gebaseerd is op een zeer uitgebreid aantal voorbeelden en casestudies. Hij ging in deze niet over een nacht ijs. Dat blijkt ook uit het feit dat *The Varieties* een standaardwerk is geworden. Dit punt wordt eveneens bevestigd door tal van hedendaagse auteurs die op het vlak van religie en mystiek hun autoriteit mogen laten gelden. Michel Hulin, bijvoorbeeld, opent zijn in-tussen klassiek geworden boek *La mystique sauvage* met de opmerking dat sinds

James' onderzoek de studies omtrent het religieuze fenomeen en de mystiek zeer duidelijk in aantal zijn toegenomen; maar: "Notre compréhension intime du phénomène s'est-elle aiguisée à proportion?" Hij betwijfelt dat sterk (Hulin, 1993, 5). Later in dat boek herhaalt hij nogmaals hetzelfde punt: "Les travaux consacrés à la mystique [...] se sont multipliés depuis un siècle, sans qu'il soit possible d'affirmer pour autant que notre compréhension du phénomène mystique ait réellement progressé, disons depuis W. James." (Hulin, 1993, 191) In het vervolg zal ik Michel Hulin, samen met nog enkele andere bronnen, citeren om James' bevindingen te ondersteunen, hier en daar wat aan te vullen, maar de 'kern volgens James' blijft onveranderd en actueel.

Volgens James wordt een mystieke ervaring eerst en vooral gekenmerkt door *ineffability*, onuitspreekbaarheid. Een negatief kenmerk dus. "It follows from this that its quality must be directly experienced; it cannot be imparted or transferred to others." (James, 1985a, 302) Dit punt corroboreert met het voorgaande: hoewel de ervaring fundamenteel onvertaalbaar is, wordt er wel veel over gesproken en geschreven. Het intellect komt hier immers tussen. Doch, vele mystici maken duidelijk dat zij slechts verwijzen naar de ervaring en niet de ervaring zélf beschrijven. In het beste geval wordt zij omschreven, vaak door middel van metaforen en oxymorons. Hulin bevestigt dat er bij mystici "[...] une incapacité à traduire en mots ce qu'ils ont ressenti [...]" bestaat (Hulin, 1993, 50). Vaak wordt die onmogelijkheid toegedicht aan de grenzen en beperkingen van onze taal. Vandaar, opnieuw, het gebruik van metaforen en oxymorons. Volgens James beslaat het tweede kenmerk een zekere *noetic quality* van de ervaring. Alhoewel het ervaringen zijn die moeilijk uitgedrukt kunnen worden, 'reveleren' ze iets aan het individu, een zekere kentoestand is het gevolg (James, 1985a, 302). James geeft weinig tekst en uitleg aangaande dit punt, maar mits enig puzzelwerk vinden we een waarschijnlijke verklaring. De noëtische kwaliteit die aan de mystieke ervaring wordt toegekend, heeft mijns inziens alles te maken met de specifieke aard van die ervaring (en ik herhaal bij deze James' woorden): "This overcoming of all the usual barriers between the individual and the Absolute [...]" (James, 1985a, 332) Hulin onderscheidt drie mogelijke 'bewegingen' van die eenwording tussen subject (individu) en object (*the Absolute* in James' terminologie, de transcendentierichting in onze terminologie): ten eerste, het object wordt geabsorbeerd door het subject. Ten tweede, het subject lost op in de transcendentierichting en ten slotte, een flux tussen beide bewegingen (Hulin, 1993, 38–39). Deze toestand is anders dan de doorsnee kentoestand; het is – in de woorden van Newberg en d'Aquili – een andere epistemische toestand, verschillend van de *baseline reality*, die klaarblijkelijk een diepe en niet volledig bepaalbare (daarom onuitspreekbare) indruk achterlaat. Zo stelt Hulin: "Dans la majorité des cas, l'effet de rupture est lié à la soudaineté même de modification du paysage mental, [...]" (Hulin, 1993, 48–49) Volgens Apostels interpretatie – en ik volg hem daarin, omdat, onder andere, Fromm dit ook aantoon

– kan die ‘kennis’ of misschien beter dat ‘inzicht’ toegeschreven worden aan de overstijging van het gespleten zelf. Ik citeer Apostel dienaangaande uitgebreid:

In die ervaring [de mystieke ~] hebben we ons bevrijd van wat ons gezichtsveld beperkte. Omdat we geluk zochten en lijden wilden vermijden vanuit een beperkt ik, ging onze aandacht selectief naar een deel van de werkelijkheid (dat ons kon dienen of bedreigen). [...] In de ervaring die we beschrijven begrijpen we dat het verschil tussen ik en niet-ik, tussen geluk en lijden, tussen belangrijke en onbelangrijke aspecten van de werkelijkheid juist de grondverginging en de grondschuld is die ons, als ze wordt opgeheven, toestaat alle zijn in al zijn aspecten vanuit alle mogelijke gezichtspunten ‘todo modo’ te ervaren zoals het is. (Apostel, 1998, 180)

Zulke ervaringen leiden volgens Apostel tot immense vreugde. We zagen reeds eerder dat James een gelijkaardig standpunt inneemt. En Hulin bevestigt: “Cet-te félicité, d’abord, est sans objet. A la différence des joies «mondaines» [...]. Elle ressemble à la floraison d’un cactus en plein désert: inopiniée, improbable, magique.” (Hulin, 1993, 50)

Een mystieke ervaring is volgens James steeds van voorbijgaande aard, zeg maar ‘vluchtig’. Hij omschrijft ze dan ook als *transient*: “Mystical states cannot be sustained for long. Except in rare instances, half an hour, or at most an hour or two, seems to be the limit beyond which they fade into the light of common day.” (James, 1985a, 302) In de verschillende gevalstudies zal dit inderdaad bevestigd worden. Hulin vult dit kenmerk nog wat aan. Een spontane mystieke ervaring kondigt zich vaak aan als een ruptuur in de gewone tijdsbeleving; “[...] un dépassement du temps, du moins du temps tel qu’il est ordinairement vécu.” (Hulin, 1993, 46) In de meeste gevallen is de mystieke ervaring zeer kort, maar achteraf wordt die breuk met de normale gang van zaken vaak omschreven als langdurig, zelfs als een eeuwigheid. Tijdens de ervaring zelf, zo merkt Hulin terecht op, zal het belevende individu helemaal niet in zulke termen denken, volledig geabsorbeerd zijnde in de ervaring zelf. Post factum is er vaak de beschrijving van een totaal anders ervaren tijd of duur ten opzichte van de werkelijk gepasseerde tijd (Hulin, 1993, 49).

Vaak, zo geeft James het volgende kenmerk weer, zijn zulke ervaringen spontaan, *interruptive* en worden ze gekenmerkt door *passivity* (James, 1985a, 302–303). Hier komt het onderscheid tussen *lysis* en *crisis* weer op de proppen. In vele gevallen zal zo’n ervaring plots en spontaan komen, waardoor het individu de indruk krijgt gegrepen te worden door die ervaring en daardoor passief die ervaring lijkt te ondergaan. Spontaan en passief wil echter niet zeggen, aldus Hulin, dat zij geen oorzaak zouden hebben. Er zijn volgens hem *facteurs déclanchants* in het spel: “Par exemple [...] on peut déjà présumer sans grand risque d’erreur que la solitude, l’état de convalescent, l’errance en forêt, etc.,

représentent des conditions favorables à la venue de l'expérience." (Hulin, 1993, 49) Ook James heeft iets dergelijks opgemerkt maar gaat daar verder niet te diep op in. Wanneer hij over *religious mysticism pure and simple* spreekt, meent hij het volgende: "Certain aspects of nature seem to have a peculiar power of awakening such moods. Most of the striking cases which I have collected have occurred out of doors." (James, 1985a, 312–313) We zullen hier zeker nog voorbeelden van ontmoeten. Desalniettemin sluit James niet uit dat een mystieke ervaring kan worden gezocht, voorbereid kan worden: "[Although] the oncoming of mystical states may be facilitated by preliminary voluntary operations, as by fixing attention or going through certain bodily performances, or in other ways which manuals of mysticism prescribe; [...]" (James, 1985a, 302–303) We hebben reeds een voorbeeld gezien in het werk van Newberg, d'Aquili en Rause van hoe de oefeningen van proefpersoon Robert hem tot een mystieke ervaring leidden. Maar steeds, of de ervaring nu voorbereid wordt of spontaan komt, is er dat punt van gegrepenheid en lijdelijkheid waarop het zelf wordt opgegeven en overstegen, aldus James. Laten we nog even stilstaan bij de 'gezochte' vorm.

Herinneren we ons nog dat Sam Harris zich positief uitsprak over (onder andere) meditatie en andere spirituele lessen en technieken. "Indeed, they are some of our only means of determining to what extent the human condition can be deliberately transformed." (Harris, 2004, 210) Er lijkt dus een correlatie te bestaan tussen de ervaring (ervaringen van zelfoverstijging en eenwording) en het zoeken naar of het zich richten op die ervaring. Apostel heeft mijns inziens deze correlatie scherp doorzien. In *Atheïstische spiritualiteit* lezen we het volgende:

Mystiek is een piekervaring,³⁷ spiritualiteit een strategie: de meeste vormen van mystiek liggen ingebed in een spiritualiteit en de meeste vormen van spiritualiteit leiden tot mystiek, maar er bestaat spiritualiteit zonder mystiek en mystiek zonder spiritualiteit. (Apostel, 1998, 36)

Onder 'mystiek zonder spiritualiteit' verstaan we dus de spontane, wilde en 'ongezochte' vorm. Maar Apostel weet het nóg duidelijker te vatten wanneer hij spiritualiteit als volgt definieert: "Een systematische houding en strategie gericht op ervaringen die onze relatie met de diepste realiteit belichamen." (Apostel, 1998, 36) Het deel 'ervaringen die onze relatie met de diepste realiteit belichamen' lijkt bijna overgenomen te zijn uit James' preliminaire definitie van religiositeit: "[...] *the feelings, acts, and experiences of individual men in their solitude, so far as they apprehend themselves to stand in relation to whatever they may consider the divine.*" (James, 1985a, 34) We hebben reeds afdoende betoogd dat die *divine* of, in Apostels woorden 'diepste realiteit' géén exclusieve inhoudelijke invulling

37 Tevoren omschreef Apostel de mystiek als een paroxysme, nu als een piekervaring en later (zie Apostel, 1998, 90) als een 'asymptoot'.

moet krijgen, maar dient te worden beschouwd als datgene wat voor een individu het eerste en laatste is waarmee hij kan of wil samenvallen en daardoor zichzelf kan of wil overstijgen/decentreren. Dat blijkt nogmaals uit Apostels definitie van mystiek als een intuïtieve kennis van en partiële of totale eenwording met een object of proces dat de diepste realiteit is (Apostel, 1998, 36). Tot slot wil ik erop wijzen dat Apostel later in zijn werk (zie 1998, 177) spiritualiteit omschrijft als *premystiek*, wat volledig overeenstemt met zijn eerdere bevindingen. Ik volg hem hierin volledig, maar wens dit tevens, onder de impuls die uitgaat van William James, nog verder uit te breiden.

Mijn suggestie is daarom om alle systematische houdingen en strategieën in hun verschillende vormen (oefeningen, gebed, meditatie...) gericht op de religieuze ervaring (al dan niet tot een hoogtepunt gedreven) als spiritualiteit te omschrijven. Zij gaan dus vooraf aan de ervaring, vandaar *premystiek*. Even vaak volgen er ook reflecties op de ervaring, bijvoorbeeld in de vorm van teksten, autobiografieën (vaak *spirituele* autobiografieën genoemd), niet zelden worden de ervaringen overdacht ná de ervaring zelf. Regelmatig wordt er ook vanuit de opgedane ervaring gehandeld. Dat is dus *postervaring*, met andere woorden, *postmystiek*. Ook dat zou ik onder de noemer van spiritualiteit willen vatten. In die zin is James' definitie van religiositeit zeer volledig, omdat hij er reeds *acts* in opnam. Met Apostel kan dit als volgt omschreven worden: in eerste instantie is spiritualiteit een praktijk gericht op de ervaring met het oog op het (her)beleven van die ervaring; in tweede instantie is het eveneens een theorie die de praktijk verklaart en ordent (Apostel, 1998, 106). Pre- en postervaring dus.

Een waarschuwing is hier wel op haar plaats: de technieken of strategieën gericht op de ervaring hebben niet noodzakelijkerwijze die ervaring tot gevolg. In die context meent Apostel het volgende: "De mystieke ervaring kan door geen enkele techniek magisch worden geproduceerd; het essentiële van elke weg bestaat juist in wachten en werken, in frustratie en eenzaamheid." (Apostel, 1998, 194) Anders gesteld: wanneer een individu een spontane mystieke ervaring heeft gekend, kan er nooit gegarandeerd worden dat die ervaring opnieuw bereikt zal worden via een gebed of door meditatie.

Lachgasreligiositeit en rotte vruchten

De mystiek of beter gezegd, de mystieke ervaring, kan niet magisch worden afgedwongen, zo stelden we net. Dit is een intrigerend punt: nu we reeds grotendeels op de hoogte zijn van de verhoudingen tussen religieuze en mystieke ervaring (en spiritualiteit) en we al een verduidelijkt zicht hebben op de fenomenologie ervan, kunnen we even ingaan op een kwestie die door William James wordt aangehaald wanneer hij sprak over de ladder van de mystiek. Hij verwijst daarbij naar: "[...] the consciousness produced by intoxicants and

anaesthetics, [...]”, gaande van alcohol en lachgas tot chloroform (James, 1985a, 307). Het is algemeen bekend dat na de inname van bepaalde hoeveelheden alcohol (afhankelijk van het percentage en van persoon tot persoon), persoonlijke en sociale remmingen lossen worden of volledig wegvallen. Net als religieuze ervaringen lijkt alcohol de ja-functie te stimuleren. Ook het inhaleren van lachgas zorgt volgens James voor “[...] the sense of a profound meaning [...]” alhoewel dat wanneer men de roes verlaat na de uitwerking van het product, “[...] if any words remain over in which it seemed to clothe itself, they prove to be the veriest nonsense.” (James, 1985a, 307). James geeft zelf toe deze ervaringen niet honderd procent te kunnen plaatsen, maar lijkt wel van mening dat er een soort autoriteit van uitgaat. Er is dus, naar aanleiding van die ervaring, toch nog een bepaalde twijfel. Die twijfel vinden we ook bij een van de casestudies die hij aanhaalt. John Addington Symonds, onder invloed van chloroform, vraagt zich af of zijn ‘ervaringen’, zijn ‘revelaties’, echt waren of eerder een abnormale breinwerking, een delusie (in James, 1985a, 311).

Indien we het *empiricist criterion* blijven aanhouden en we dus kijken naar de gevolgen van ervaringen, dan kunnen we de volgende vraag stellen: zijn ervaringen onder invloed van drugs gelijk aan religieuze (mystieke) ervaringen? In het hoofdstuk ‘De l’extase à l’angoisse’, in het tweede deel van ‘Paradis en enfers artificiels’ van *La mystique sauvage* gaat Michel Hulin op deze kwestie door: “[...] les plus hautes expériences accessibles à l’homme traduiraient seulement l’action mécanique, ou plutôt chimique, sur le cerveau de substances identifiables, synthétisables, transportables, négociables.” (Hulin, 1993, 133) Voor wie het jamesiaanse empirische criterium niet volgt, kan daarmee de kwestie afgesloten worden: zulke hoge, nobele ervaringen kunnen onmogelijk door vuige chemische producten veroorzaakt worden; het betreft dus een afwijking en/of (zelf-)bedrog. Wij volgen het criterium wél en vermits we zopas gepleit hebben om sterk rekening te houden met de neurologische fundamenteën van de religieuze ervaringen, moeten we ons thans afvragen of drugs dezelfde effecten kunnen hebben (vermits zij toch ook inwerken op de hersenen). James laat al aanvoelen dat zulks niet onmogelijk lijkt. Welke implicaties heeft deze vaststelling? Is deze vaststelling wel correct?

Hoewel drugs en hun uitwerkingen onderling uiteraard kunnen verschillen, merkt Hulin wel op dat ze meer gemeenschappelijke dan individuele kenmerken vertonen (Hulin, 1993, 111–112. Voetnoot 1). Als *soubassement commun* stelt hij drie elementen voorop: “Désagrégation ou distortion du schéma corporel, dérive des repères dans l’espace et le temps, apparition d’une véritable osmose entre l’intérieur et l’extérieur, [...]” (Hulin, 1993, 124) Deze elementen kunnen voorkomen in ervaringen die gaan van weinig tot zéér intens. Toegegeven, de thematiek ‘drugs en religiositeit’ is thans minder prominent aanwezig en besproken. Dat was ooit anders: in de jaren 60 van de vorige eeuw waren drugs en psychedelische ervaringen als spirituele verrijking hete hangijzers. Denken we

daarbij onder andere aan Timothy Francis Leary (1920–1996) en diens ‘Harvard Psilocybin Project’ en Sidney Cohens (1910–1987) *Drugs of Hallucination* (1965). Uit dat laatstgenoemde boek haalt Hulin een lang citaat aan om een zeer intense drugservaring te duiden. Daaruit blijken vier dominante thema’s: ten eerste het gevoel van een onwankelbare sereniteit (*une sérénité inébranlable*), vervolgens worden daaraan gevoelens van kosmische eenheid gekoppeld (*unité profonde du cosmos*), ten derde de indruk dat men is teruggekeerd naar een echtere, meer natuurlijke toestand waarvan men tevoren afgescheiden was en ten slotte de idee dat ons doorsnee bewustzijn ‘arm’ is (Hulin, 1993, 126). Hulins conclusie is zeer duidelijk en voor dit onderzoek van groot belang:

A ce stade de notre enquête, il paraît difficile de rejeter l’expérience de la drogue hors du champ de la mystique, au moins dans sa version «sauvage». Tous les caractères repérables dans les formes spontanées, ou paraissant telles, de l’extase se retrouvent en effet ici: la soudaineté, le depaysement radical, la sensation d’être soustrait au cours normal du temps, la certitude intuitive d’être entré en contact avec un Réel d’ordinaire caché, la joie surabondante, la sérénité, l’émerveillement. (Hulin, 1993, 133)

De kwestie lijkt dus vrij eenvoudig: drugservaringen en religieuze ervaringen lopen gelijk; er is weinig tot geen praktisch verschil tussen beide. In die zin past dan ook Thomas De Quinceys (1785–1859) enthousiaste uitroep in *Confessions of an English Opium-eater*:

[...] here was the secret of happiness, about which philosophers had disputed for so many ages, at once discovered; happiness might now be bought for a penny, and carried in the waistcoat-pocket; portable ecstasies might be had corked up in a pint-bottle; and peace of mind could be sent down in gallons by the mail-coach. (De Quincey, 1898, 67)

Naar onze problematiek vertaald: indien de gevolgen gelijk lopen en er dus geen praktisch verschil is tussen religieuze ervaringen en ervaringen naar aanleiding van drugs, dan is de religieuze (of zelfs mystieke) ervaring beschikbaar in poedertjes en pilletjes of in de opiumpijp. Dit trekt vanzelfsprekend Apostels idee van de onmogelijkheid tot het ‘magisch afdwingen’ van dergelijke ervaringen compleet in twijfel.

Wanneer we de studie verder drijven en de drugservaringen nog wat nauwkeuriger bekijken, dan blijkt de kwestie toch complexer te zijn. Een eerste, kleinere indicatie van verschil vinden we in de duur van een drugservaring. We hebben reeds gezien dat een religieuze ervaring vluchtig is (*transient*). Het individu lijkt wel een eeuwigheid te beleven, maar in feite gaat het meestal om zeer korte episodes. Volgens Hulin is het met een drugservaring enigszins anders

gesteld: “Elle peut s’étendre sur plusieurs heures, voire plusieurs jours, alors que la plupart des EMC sont fugitifs, surgissant et disparaissant à l’improviste.” (Hulin, 1993, 111)³⁸ Maar de verschillen reiken nog verder.

Het blijft een fascinerend gegeven dat drugservaringen zich vaak in religieuze terminologie laten vertalen en dat wordt des te fascinerender wanneer we merken dat er, fenomenologisch gezien, ook weinig onderscheid mogelijk lijkt tussen een religieuze ervaring en een drugservaring. Hulin vraagt zich daarom af hoe het komt dat drugservaringen een dergelijke paradijselijke belofte suggereren: “[...] *comment*, c’est-à-dire par quelle voie, la drogue parvient à suggérer, voire à imposer subitement, cette vision du monde à des esprits qui, laissé à leur cheminement intérieur naturel, ne l’auraient sans doute jamais découverte.” (Hulin, 1993, 137) Een ding is daarbij evident: de suggestie komt niet via een intellectuele weg, omdat drugs het intellect, de intellectuele functies, compleet verstoren en overhoop werpen. “Nul raisonnement, donc, intervient ici. Il y règne une sorte d’évidence immédiate, qui n’a pas à se justifier, et contre laquelle le sujet se trouve, pour un moment, sans défense.” (Hulin, 1993, 138) Met andere woorden, het is pas in tweede instantie dat de drugservaring kan vertaald worden in filosofische of godsdienstige termen. Daarom scheidt Hulin ook de studie van de effecten van drugs op het organisme van hun *contenu philosophico-religieux*.

Alhoewel de psychofysische gevolgen van drugs afhankelijk zijn van welke soort drug men inneemt (en uiteraard van de hoeveelheid, en verschillend van individu tot individu, zelfs van moment tot moment) is er een grootste gemene deler, beweert Hulin: “[...] c’est leur influence paralysante sur la volonté.” Men wordt na inname, voor een tijd, *inapte à l’action* (Hulin, 1993, 139). Verschillende drugs bewerkstelligen dit op een verschillende manier en Hulin geeft een uitgebreid aantal voorbeelden in verband met hasj, LSD, mescaline... De gevolgen lopen gelijk: “[...] il [het individu onder invloed] cesse de se comporter en «être des lointains».” (Hulin, 1993, 140), wat op zich enorme psychologische gevolgen met zich meebrengt. De fascinerende, verleidelijke kant van de drugsmedaille is dat zij het principe van de realiteit verplettert en wegvaagt en het vervangt door het lustprincipe.³⁹ Om tot actie over te gaan, om te handelen, dienen we doelen te viseren, moeten we wikken en wegen, berekenen. Daarvoor is een psychische tonus nodig (net zoals een spiertonus nodig is om ons lichaam recht op te houden). Deze tonus, het woord duidt het al aan, vraagt inspanning en veroorzaakt dientengevolge ook bekommernissen. Drugs, of correcter geformuleerd, drugservaringen, bevrijden ons daarvan. Ietwat voorzichter uitgedrukt, stelt Hulin: “[...] elle produit *au moins l’apparence* d’un véritable réenchantement du monde.” (Hulin, 1993, 142; mijn cursivering)

38 EMC: *états modifiés de conscience*.

39 Hulin bedient zich hier inderdaad van een freudiaans vocabularium.

We zagen al, zowel bij James en Fromm als bij Apostel, dat de religieuze ervaring wél aanzet tot actie, net wél de dagelijkse, gewone realiteit opnieuw in ogenschouw neemt en er in verder werkt. Het kan zijn dat James, in zijn enthousiasme, in verband met *intoxicants* en *anaesthetics* bepaalde (fenomenologische) verbanden zag tussen drugservaringen en religieuze ervaringen, maar het grotere geheel van zijn eigen criteria uit het oog verloor. Bovendien, zijn preliminaire definitie van de religie betreft de *feelings, acts, and experiences*, waarbij de onmogelijkheid van het verdere handelen en ageren naar aanleiding van een drugservaring zich dus buiten de definitie plaats (vermits er dus geen *acts* meer zijn). Leo Apostel formuleert dit zeer scherp:

Ervaringen met behulp van hallucinogene of scheikundige producten willen de ervaring domineren en controleren [...] en verminderen de mogelijkheid om ze in de alledaagse praktijk te laten doorwerken [...], doordat ze het vermogen tot actie aantasten, en omdat ze, door hun onvoorbereide intensiteit, de inschakeling in het globaal levensplan onwaarschijnlijk maken. (Apostel, 1998, 186)

Denk aan het relaas van J.A. Symonds, die geen raad wist met zijn chloroformervaringen.

Hulin gaat door met zijn kritisch onderzoek en stelt dat: “La drogue tient des promesses qu’elle n’a pas faites.” En dat is nu de keerzijde van de medaille: “C’est que le ver est caché dans le fruit, [...]” (Hulin, 1993, 143) Drugservaringen geven slechts de indruk dat het individu ‘alles begrepen’ heeft en boven de gewone, menselijke realiteit staat. Anders gezegd, dit ‘alles begrepen’ hebben is een benadrukken van het ego en dus fundamenteel tegengesteld aan de egodecentratie, die zo belangrijk is in religieuze ervaringen. Wederom scherp opgemerkt door Apostel: “Drugsextasen, geëxalteerde gemoedstoestanden en visionaire belevenissen zijn het tegendeel van spiritualiteit, religie en mystiek, juist omdat die het ik maximaliseren en de zelfoverstijging, het buiten zichzelf treden, onmogelijk maken.” (Apostel, 1998, 88)

De kritiek stapelt zich verder op. De ervaringen door middel van hallucinogene producten die tot nog toe door Michel Hulin werden bestudeerd, vormen in feite een minderheid: “[...] elle [een drugservaring] apparaît pratiquement assimilable à un type d’expérience mystique «naturelle» de grande intensité. Mais il s’agit plutôt là d’une situation idéale et exceptionnelle.” (Hulin, 1993, 145) In het overgrote deel van de gevallen creëren drugservaringen, naast de verlamming van de wil en de onmogelijkheid tot handelen, een klimaat van nervositeit en angst. Er is dan ook weinig verbeelding voor nodig om te begrijpen dat *un climat de tension et d’angoisse* weinig appelerend is en de ja-functie van de mens weinig tot niet zal stimuleren. We kunnen dit onder andere toeschrijven aan wat Apostel schreef over de ‘onvoorbereide intensiteit’ van zulke ervaringen. Hulin

verwoordt dit als de contradictie tussen het enerzijds zo veel mogelijk willen reizen in de nieuwe ervaringen, en in de psychedelische landschappen, maar tegelijkertijd het willen vasthouden aan het oude, gekende en vertrouwde ik, als een soort van *point d'appui*:

[...] en somme, il voudrait «voyager» le plus loin possible vers les profondeurs inexplorées du monde intérieur et, en même temps, conserver son identité personnelle, comme un terme fixe de référence, au sens propre un garde-fou, au milieu du flot chaotique des impressions nouvelles et extraordinaires. (Hulin, 1993, 145)

Deze twee 'werelden', de extatische, die verschijnt naar aanleiding van drugs en de 'dagelijkse', zijn incompatibel; een van beide wordt in twijfel getrokken (cf. opnieuw Symonds) wat inderdaad naast verlamming ook twijfel en angst met zich meebrengt. Met deze soort van ervaringen, volgens Hulin *parfois proprement infernales*, kan het individu niets aanvangen. Er is geen moment van overgave, geen verdere (positieve) handeling.

Toegegeven, dát de angst optreedt en in welke mate, is opnieuw afhankelijk van verschillende factoren, maar altijd ligt zij op de loer; zij is de achtergrond (*l'arrière-plan*) van de psychedelische ervaring.⁴⁰ Waarom is dat zo? In plaats van een complete transformatie van het zelf te hebben ondergaan (cf. *conversio*) kan het individu helemaal niets ondernemen op basis van ervaringen die zo vreemd, bevreemdend en vervreemdend zijn, met als gevolg dat er geen terugkoppeling mogelijk is naar de gewone realiteit. In die zin zijn drugservaringen loze beloften; bij een gespleten individu kan de religieuze ervaring een antwoord zijn (als ze komt). Een drugservaring geeft een antwoord op een vraag die niet werd gesteld en op een manier die buiten alle bruikbare proporties ligt. Drugs, aldus Michel Hulin, ontregelen ons interactiesysteem met de externe realiteit, waardoor onze mentale mechaniek ontspoord. Angst is een reactie daarop (Hulin, 1993, 148–149). De 'psychedelische mens' verliest oriëntatie ten aanzien van de dagelijkse realiteit. We snappen nu veel beter de ambiguïteit van drugservaringen:

D'un côté, comme on a vu, ce confinement dans le pur présent du non-agir et du non-project ouvre grandes les portes de l'extase. Mais il faut pour cela que le besoin de se projeter soit, pour une cause ou pour une autre, momentanément supprimé ou à tout le moins affaibli. S'il ne l'est pas — et ce sera souvent le cas pour l'homme qui n'a pas été transformé par une pratique spirituelle — une résistance apparaît et le confinement dans le présent vient à être vécu comme une atroce contrainte. (Hulin, 1993, 150)

40 Men zou eveneens kunnen stellen dat de verslavingsgraad van drugs ook tegengesteld is aan de zelfovergave en — vooral — de egodecentralisatie.

We kunnen dus stellen dat William James, wat betreft de korte passages over intoxicerende middelen in de *Varieties*, zich blijkbaar vooral heeft laten leiden door die ene zijde van de medaille; daar waar, wanneer we het gehele raamwerk van zijn filosofie in ogenschouw nemen, drugservaringen – met hun paralyserende invloed op het handelen, de concentratie op het ego, de angst en het gebrek aan een unificerende ommekeer – een onvoldoende halen op de pragmatistische test. De vruchten van de boom blijken in dit geval rot te zijn.

De metafoor die Hulin gebruikt, geeft een mooie omschrijving van dit alles: “L’homme abusé par la drogue est semblable à un acteur qui jouerait sur la scène le rôle d’un saint et s’identifierait à son rôle à point d’oublier, le temps de la représentation, la médiocrité de sa vraie personnalité et de se sentir l’âme d’un saint.” (Hulin, 1993, 144) De *saintliness* naar aanleiding van een drugservaring is slechts een rol; het is er niet gekomen door een ware ommekeer – toch een fundamenteel gegeven in de religiositeit. Vandaar ook het gebrek aan ‘doorwerking’ van dergelijke ervaringen in het dagelijkse leven. In die zin kunnen we dan ook aansluiten bij de opmerking uit het essay ‘Do drugs have Religious Import?’ van Huston Smith in *LSD: the Consciousness-expanding Drug*: “Drugs appear able to induce religious experience; it is less evident that they can produce religious lives.” (Smith, 1966, 167)

De noëtische kwaliteit van de mystiek

Thans dienen we nog op een andere vraag te antwoorden. Bijzonder intrigerend aan de mystieke ervaring is die ‘noëtische kwaliteit’ waarover James het al had. Waarover dit punt juist gaat, is tot op dit ogenblik niet voor de volle honderd procent duidelijk. Uit onze voorgaande bevindingen kunnen we vaststellen dat de specifieke neurologische activiteit die aan de basis ligt van zulke ervaringen hier de oorzaak van is.⁴¹ Het volledig vatten ervan kan waarschijnlijk alleen door het beleven ervan; noemen we dat voorlopig even het ‘mysterie’ van de religieuze ervaring of van het mystieke paroxysme. Maar is dat iets mysterieus in de zin van een superieure waarheid die gereveleerd wordt? In een theïstische context zou dit misschien makkelijker op zo’n manier kunnen worden geïnterpreteerd: God en ik vallen samen, op die manier vat ik Zijn waarheid. In atheïstische gevallen is dat uiteraard uitgesloten, maar ook dan doet zich de vraag voor naar het gezaghebbende karakter van die ervaringen. James was zich van deze problematiek bewust en stelt dan ook dezelfde vraag (James, 1985a, 335). Zijn antwoord valt uiteen in drie delen. Daaruit zal nogmaals zijn pragmatische, humanistische en vooral individualistische invalshoek blijken.

41 Hieruit ontstaat een andere intrigerende vraag: wat veroorzaakt die specifieke neurologische activiteit?

Ten eerste, zo stelt hij vast, zijn die mystieke ervaringen duidelijk gezaghebbend voor de individuen die dit hebben meegemaakt. Zij hebben dit ervaren en ze leven ernaar. Dit kan ons verbazen en we kunnen het zelfs verafschuwen, maar: "If the mystical truth that comes to a man proves to be a force that he can live by, what mandate have we of the majority to order him to live in another way." (James, 1985a, 335) Het is niet omdat wij die ervaringen niet delen en/of kennen dat ze een ander niet gegund zouden zijn.

Ten tweede, zo vervolgt James onmiddellijk en met minstens even veel klem: "No authority emanates from them which should make it a duty for those who stand outside of them to accept their revelations uncritically." (James, 1985a, 335) Met deze opmerking weerlegt James dus een veralgemening van de autoriteit van een mystieke ervaring en opent hij de weg voor 'niet-mystieken' om dit fenomeen aan een kritische blik en studie te onderwerpen. Mystici, aldus James, hebben in geen enkel geval het recht om hun eigenaardige ervaringen aan anderen op te leggen (James, 1985a, 336). Er bestaat een bekend argument om de autoriteit van religieuze of mystieke ervaringen te veralgemenen: de (schijnbare) gelijkaardigheid van de ervaringen over tijd en ruimte heen. Dat maakt dat zij onmogelijk verkeerd kunnen zijn en dit zou wel eens kunnen wijzen op een diepere (of hogere, of meer absolute) waarheid. Het enige waar deze redenering op neerkomt, meent James, is op een *appeal to numbers* en: "[...] the appeal to numbers has no logical force." (James, 1985a, 336) Aanvullend zou ik nog durven stellen dat, zelfs al kunnen een aantal casussen opgesomd worden van gelijkaardige ervaringen verspreid over verschillende tijdperken en geografische plaatsen, het aantal individuen mét mystieke ervaringen nog steeds ver onder het aantal 'niet-mystieken' ligt. Toegegeven, uit de religieuze of mystieke ervaringen kan wel een kern gedistilleerd worden, maar, aldus James, het blijft toch opletten: "[...] even this presumption from the unanimity of mystics is far from being strong." (James, 1985a, 336) Wat volgt is zijn pleidooi voor een pluralisme van aan elkaar gerelateerde doch uiteenlopende ervaringen. Mijns inziens is het dat wat Leo Apostel bedoelt wanneer hij over de pluraliteit en de variatiebreedte van James' werk schrijft (Apostel, 1998, 104). James vraagt ons om de ganse variatiebreedte in ogenschouw te nemen: niet louter de grote, gekende, min of meer geaccepteerde mystici of mystieke stromingen maar de *larger mass*. Ervaringen konden ascetische vormen aannemen in christelijke figuren, Sankhya is dualistisch geïnspireerd tegenover de monistische Vendanta, er bestaan pantheïstische visies tegenover zeer personalistische versies of bekijk Walt Whitman, Edward Carpenter en Richard Jefferies tegenover de christelijke varianten. Het punt is:

[...] that the mystical feeling of enlargement, union, and emancipation has no specific intellectual content whatever of its own. It is capable of forming matrimonial alliances with material furnished by the most diverse

philosophies and theologies, provided only they can find a place in their framework for its peculiar emotional mood. We have no right, therefore, to invoke its prestige as distinctively in favor of any special belief, [...] (James, 1985a, 337)

De mystieke ervaring, hoogtepunt van de religieuze ervaring, is dus in die zin 'neutraal'; zij wordt ingekleurd door het individu (en diens specifieke culturele/maatschappelijke/... context). Thans begrijpen we ook beter waarom Leo Apostel meent dat er in het werk van James geen wijsgerige exclusiviteit tegenover religieus atheïsme bestaat. Opnieuw is in die zin James een grote voorloper van bijvoorbeeld Erich Fromm (zoals opgemerkt door Apostel), die dit specifieke thema expliciteerde. Ook Walter Terrence Stace denkt in dezelfde richting. In *Mysticism and Philosophy* schrijft hij dan ook dat de mystiek ten prooi is gevallen aan *mystery, miracle mongering, hocus-pocus* en verwarring met georganiseerde religie/godsdienst en derhalve dus ook met theïsme. We moeten aan die neveligheid durven voorbijgaan: "All that we can do is to try gradually to overcome the prejudices which it tend to arouse." (Stace, 1961, 16) Een idee dat door James reeds meer dan een eeuw geleden werd gevat. Immers, aldus Stace: "[...] although many mystics have been theists, and others pantheists, *there have also been mystics who were atheists.*" (Stace, 1961, 15; mijn cursivering) Thans begrijpen we hoe dat mogelijk is. En ook Michel Hulin heeft deze tendens begrepen: in zijn boek bestudeert hij eveneens de getuigenissen van *des laïcs*, niet uit een misprijzen voor de bekende en meer orthodoxe religieuze figuren maar vanuit:

[...] un choix méthodologique inspiré par le souci de retrouver, autant que faire se peut, le sens immanent de l'expérience extatique, en deçà des multiples et complexes réinterprétations qui en ont été proposées dans le cadre des grandes religions de salut. (Hulin, 1993, 15)

Merk ook op hoe James, in het laatste citaat, trouw blijft aan zijn pragmatisme. Uit de studie van *Pragmatism* — en de epistemologische opmerkingen in dat boek — hebben we geleerd dat een nieuw idee slechts traag en moeizaam groeit op de oude, bestaande waarheden (denk aan de maximinregel). Ook wat de religieuze ervaringen betreft lijkt dit zo te zijn: zij slaan pas aan, worden pas 'waar' voor het individu wanneer *they can find a place in their framework for its peculiar emotional mood*. Daaruit volgen twee conclusies: primo, het valt niet uit te sluiten dat er individuen bestaan (hebben) die zulke ervaringen hebben (gehad), maar deze niet kunnen (konden) laten aansluiten op hun bestaande epistemologisch kaderwerk. Met andere woorden, de *noetic quality* moet ook passen binnen de bestaande ideeën. Secundo, het is duidelijk dat wanneer die ervaringen dienen ingepast te worden in de bestaande ideeënkaders, dat men

de maximinregel toepast en derhalve vaak een interpretatie zal hanteren die sociaal-maatschappelijk aanvaardbaar is.⁴²

Ten slotte besluit James dat alhoewel een mystieke ervaring geen gezag heeft omwille van het feit dat het een mystieke ervaring is, zij toch iets waardevols lijkt aan te brengen: “As a rule, mystical states merely add a supersensuous meaning to the ordinary outward data of consciousness.” (James, 1985a, 338) Dit wil geenszins zeggen dat die ervaringen de feiten uit de wereld tegenspreken of nieuwe feiten zouden toevoegen. Het draait veeleer om een soort van ‘influx’: “They are excitements like the emotions of love or ambition, gifts to our spirit by means of which facts already objectively before us fall into a new expressiveness and make a new connection with our active life.” (James, 1985a, 338) Het is duidelijk dat James zich eens te meer concentreert op de *gevolgen* van de ervaring: “They [mystieke ervaringen] appeal to the yes-function more than to the no-function in us.” (James, 1985a, 330) Het hoeft ons geenszins te verbazen dat de gevolgen van een mystieke ervaring dus dezelfde zijn als die van een religieuze ervaring – immers, het eerste is het hoogtepunt van het laatste.

Atheïsme, spiritualiteit en gebed

Tot slot wil ik nog even stilstaan bij het gebed. Naast meditatie (wat vaak een meer oosterse connotatie heeft) is het gebed een van de belangrijkste en meest gekende vormen van spiritualiteit. Ik haal deze instantie expliciet aan, omdat we deze later nog zullen ontmoeten in de gevalstudies en dan moeten we uiteraard een verklaring van dat fenomeen kunnen geven. Dus, indien de religieuze ervaring ook openligt voor atheïsten, dan zo ook de technieken en strategieën om (mogelijk) tot die ervaring te komen. Vermits het gebed zo’n techniek is, dan is uiteraard de volgende, dwingende vraag: kan een atheïst ook gebruikmaken van het gebed? Volgens Leo Apostel wel (Apostel, 1998, 140), maar er moet in deze toch een zeer belangrijke nuance gemaakt worden.

Verschillende auteurs, onder wie ook William James in *The Varieties*, Julian Huxley en Walter Terrence Stace, duiden op het verschil tussen een doorsnee gebed voor beter weer of een goed rapport en het genre van bidden zoals dat aangewend werd/wordt door mystici. James noemt het eerste *petitional prayer* en het laatste *orison*, waarin het vooral lijkt te gaan om de methodische elevatie van de ziel tot God. Volledig in de geest van ons onderscheid tussen spiritualiteit als een geheel van technieken en de ervaring zelf meent James het volgende: “Through the practice of orison the higher levels of mystical experience may be attained.” (James, 1985a, 322) *Petitional prayer*, smeekbedes voor beter weer

42 Wanneer we Bolognes *Le mysticisme athée* kort zullen spreken, zal dit punt mooi geïllustreerd worden.

of een geslaagd doctoraat kunnen we buiten beschouwing laten. Dat is slechts één mogelijke vorm van bidden. In de bredere zin (typisch jamesiaans) gaat het over: “[...] every kind of inward communion or conversation with the power recognized as divine, [...]” (James, 1985a, 365) waardoor het geheel verschoven wordt naar een psychologisch en emotief niveau. Stace neemt als het ware dit ganse idee over:

Prayers, or “orisons,” as they are called, as understood by the Christian mystics, aim primarily at communion, or Union, with what they take to be a Divine Being, and are not requests for favors — except, of course, in so far as such Union is itself regarded by the mystic as the supreme favor which a human being can seek. Such orisons constitute steps in the ladder of spiritual exercises which lead to the desired goal of mystical consciousness. (Stace, 1961, 24)

In die zin zijn *petitional prayers* een gecorrumpeerde vorm van oprechte *orison*. “Prayer,” dixit Stace, “properly understood, is another name for these spiritual efforts to reach up to mystical experiences.” Naast het gebed, zo laat hij verder weten, bestaan er nog vele andere *mental exercises* (Stace, 1961, 25). In *Religion without Revelation* schrijft Huxley in gelijkaardige termen: “[For] if prayer is a mere petition, nothing should matter so long as it is in due form, and reaches its destination. All the other functions of prayer, however, are in reality functions of contemplation and meditation rather than petition.” (Huxley, 1958, 141) De psychologische mechanismen van authentiek gebed zijn in feite een verfrissing en versterking van het innerlijke leven van een individu. James meent zowat hetzelfde: in het authentieke gebed plaatst het individu zich — door middel van een innerlijke conversatie — ten opzichte van zijn diepste realiteit om aldus een wederzijdse transactie aan te gaan. Volgens James is het zeer goed mogelijk dat de effecten van deze houding louter subjectief zijn, maar van (pragmatische) waarde is natuurlijk het effect voor het individu en het verschil voor en na dat gebed: “The outward face of nature need not alter, but the expressions of meaning in it alter. It was dead and is alive again.” (James, 1985a, 373)

Verdere bestudering van andere vormen van spirituele technieken, het onderscheid maken tussen bijvoorbeeld gebed en meditatie (indien er een onderscheid zou zijn), nagaan of rituelen eveneens onder deze categorie zouden kunnen vallen et cetera, zou zonder meer interessant zijn, maar valt buiten het bestek van dit boek. Bovendien zullen de casestudies voornamelijk spontane vormen van religieuze/mystieke ervaring weergeven. Alleen het gebed komt meer uitgesproken aan bod, vandaar ook de uitwijding over dit thema.

De lezer vraagt zich misschien af of mijn indeling en interpretatie betreffende ‘spiritualiteit’ niet wat te enggeestig en eenzijdig is. Ik zal trachten aan te tonen dat er goede redenen bestaan om deze piste te volgen. Naar het einde toe zal

ik een herformulering voorstellen om zodoende de beloofde duidelijkheid te scheppen.

Anno 2006 verschijnt er een interessant boek van de hand van de Franse wijsgeer André Comte-Sponville, getiteld *L'esprit de l'athéisme. Introduction à une spiritualité sans Dieu*, waarin hij ons thema duidelijk behandelt. Slagwoord hier zal dus vooral 'spiritualiteit' zijn. De these van Comte-Sponville is eenvoudig: kan men het stellen zonder religie? Ja, vrij gemakkelijk zelfs. Staat dit dan gelijk aan het ontkennen van spiritualiteit? Volgens Comte-Sponville niet. De conclusie daaruit valt moeiteloos te trekken: van een atheïstische religie kan geen sprake zijn, van een spiritualiteit zonder God echter wel. Zijn redenering gaat als volgt. Wat is religie? "La notion est tellement vaste, tellement hétérogène, qu'il est difficile d'en donner une définition tout à fait satisfaisante." (Comte-Sponville, 2006, 14) Zoveel is ondertussen voor ons ook duidelijk. Men verwacht dan een moeilijke zoektocht naar een werkbare definitie. Niets is minder waar want twee bladzijden later lezen we:

J'appelle «religion» tout ensemble organisé de croyances et de rites portant sur des choses sacrées, surnaturelles ou transcendentales (c'est le sens large du mot), et spécialement sur un ou plusieurs dieux (c'est le sens restreint), croyances et rites qui unissent en une même communauté morale ou spirituelle ceux qui s'y reconnaissent ou les pratiquent. (Comte-Sponville, 2006, 15)

Met deze omschrijving breidt hij in feite de definitie van Emile Durkheim (1858–1917) uit. Waarom die benadering? Om geen bijzondere reden. Men citeert haar zo vaak, omdat ze zo verhelderend is, aldus de auteur (Comte-Sponville, 2006, 15). Zijn uitbreiding zou dus op zijn minst even verklarend en verhelderend moeten zijn, maar op de vraag of het boeddhisme nu al dan niet een religie is antwoordt hij: "Je n'en suis pas certain." (Comte-Sponville, 2006, 16) Ondanks zijn gewaagde definitie kan James die vraag wél beantwoorden.

Comte-Sponville lijkt eerder te kiezen voor een sociologische invalshoek, meer de groep bestuderend in plaats van het individu. Een dergelijke zaak is wat mij betreft zeker legitiem, alleen vind ik het hoogst eigenaardig om te kiezen voor een invalshoek omdat men hem vaak citeert. Comte-Sponville vervolgt: religie slaat op bovennatuurlijke zaken (transcendente zaken horen daarbij), in het bijzonder op een god of meerdere goden. Wie zulke bovennatuurlijkheid niet aanvaardt kan aan de religie voorbijgaan (*peut se passer de religion*). Toch is er voor zulke mensen een spiritualiteit voorhanden om de eenvoudige reden dat *spiritualité* niets meer of minder is dan *la vie de l'esprit*, waarbij 'esprit' staat voor datgene wat ons tot mens maakt. Volgens Comte-Sponville is dat dan ook te belangrijk om alleen over te laten aan priesters en mollahs. "Ne pas avoir de religion, ce n'est pas une raison pour renoncer à toute vie spirituelle."

(Comte-Sponville, 2006, 146) Dat geestelijke leven vormt hij dan om een of andere reden om tot *une partie de notre vie intérieure* (Comte-Sponville, 2006, 147).

Waarom doet hij dat? Omdat men het heden vaak als zodanig begrijpt. Dat innerlijke leven slaat dan op onze relatie met het absolute, het oneindige, het eeuwige. Voor de atheïst betekent dit louter het ontkennen van het bovennatuurlijke van dat absolute; “[...] c’est nier que l’absolu soit Dieu.” (Comte-Sponville, 2006, 148) Dat absolute kan verschillende invullingen krijgen, zoals daar zijn: “[...] l’ensemble de toutes les conditions (la nature), de toutes les relations (l’univers), qui englobe aussi tous les points de vue possible ou réel (la vérité) [...]” (Comte-Sponville, 2006, 148) De mens is een wezen dat openstaat ten opzichte van dat absolute en dat is volgens hem dan spiritualiteit als te onderscheiden van religie. Maar *hoe* staat de mens dan ten opzichte van dat absolute? *Hoe* werkt die verhouding dan? Herinner u dat Comte-Sponville vooreerst beweerde dat *spiritualité* staat voor het leven van de geest. In die zin treffen we reeds een manco aan in zijn redenering. Indien namelijk de mens zich kan openstellen voor het absolute, dan is dat niet steeds een louter geestelijke aangelegenheid. Apostel had dit al goed doorzien: spiritualiteit kent in ieder geval ook een somatische component — denk maar gewoon aan houdingen als knielen, biddend de handen vouwen, de lotushouding bij een meditatie (zie Apostel, 1998, 106). Eigenaardig is echter wel dat Comte-Sponville dan plots de wending maakt naar *la vie intérieure*. Dientengevolge zet hij de volgende redenering op: het innerlijke leven van de mens stelt hem open voor het absolute; de metafysica bestaat erin die opening naar het absolute te denken, de spiritualiteit: “[...] à l’expérimenter, à l’exercer, à la vivre.” (Comte-Sponville, 2006, 147) Plots is daar dan toch weer die nadruk op het beleven en het ervaren.

Het hoeft ons dan ook niet te verbazen dat hij enkele bladzijden later over de mystiek en over *le sentiment océanique* zal praten (cf. Comte-Sponville, 2006, 151–154 en 161–166). Concreet concludeert hij dat die *sentiment* geen dogma of geloofsact inhoudt en aan geen enkele religie toebehoort. Wel integendeel: “C’est une expérience.” (Comte-Sponville, 2006, 164) Naar het einde van zijn boek wordt de nadruk op die ervaring wel heel erg groot. Hij gaat dan zelfs zo ver dat hij zijn eigen, eerste mystieke ervaring meedeelt.

Rond zijn vijfentwintigste levensjaar wandelt hij door een bos in het noorden van Frankrijk niet ver van de Belgische grens. Het was een nachtelijke wandeling, samen met enkele vrienden. Blijkbaar maakte dat een grote indruk op de jonge filosoof: de vriendschap, het vertrouwen, de duisternis, de immense nachtelijke hemel: “Et soudain... Quoi? Rien: Tout! Pas de discours. Pas de sens. Pas d’interrogations. Juste une surprise. Juste une évidence. Juste un bonheur qui semblait infini. Juste une paix qui semblait éternelle.” (Comte-Sponville, 2006, 167) Zelfs nu, wanneer we nog geen volledig raster betreffende de religieuze ervaring hebben uitgetekend, valt op hoe we de themata uit de bevindingen van James, Fromm, Hulin en Apostel kunnen herkennen: er is het plotse en sponta-

ne gegrepen worden (*soudain, une surprise*), het moeilijk onder woorden te brengen (*pas de discours*), een zekere noëtische kwaliteit (*juste une évidence*). Hoewel de ervaring buiten alle gewone tijdservaring lijkt te vallen (*une paix qui semblait éternelle*), duurde – zo beseftte hij pas achteraf – die ervaring slechts zeer kort: “Cela dura peut-être quelques secondes.” (Comte-Sponville, 2006, 168) Inderdaad, van korte duur en moeilijk te vatten, maar, zoals al gesteld, drong ze zich op als een zekere betekenis. Zo blijkt ook uit de volgende uitspraken: “Plus de jugement de valeur: rien que le réel.” Of nog: “Il n’y avait que la vérité, mais sans phrases.” (Comte-Sponville, 2006, 168) Net zoals James en Apostel beweerden, is voor Comte-Sponville die ervaring een hoogtepunt, een paroxysme: “Cela faisait comme un point d’orgue, mais éternel, sur un accord parfaitement juste, qui serait le monde.” (Comte-Sponville, 2006, 167) De typerende vervaging van subject en object wordt eveneens besproken:

Le ciel étoilé au-dessus de moi, immense, insondable, lumineux, et rien d’autre en moi que ce silence, que cette lumière, comme une vibration heureuse, comme une joie sans sujet, sans objet (sans autre objet que tout, sans autre sujet qu’elle même), rien d’autre en moi, dans la nuit noire, que la présence éblouissante de tout! (Comte-Sponville, 2006, 167; mijn cursivering)

En de gevolgen? “Paix. Immense paix.” Of nog: “J’étais bien. J’étais étonnamment bien!” (Comte-Sponville, 2006, 167–168) Het gaat wel degelijk om een ervaring, in zijn terminologie dan een ‘spirituele’ ervaring, die hij verder door zijn leven heeft meedragen: “[...] je l’avais senti et expérimenté, en effet cela fit en moi comme une révélation, mais sans Dieu.” (Comte-Sponville, 2006, 169) De gebeden uit zijn jeugd hadden te veel woorden, zo schrijft hij. De ervaring echter was een waarheid *zonder* woorden, “[...] comme une conscience sans ego, comme un bonheur sans narcissisme.” (Comte-Sponville, 2006, 169) De ego-decentratie of zelftranscendentie is ook hier dus een gegeven.

Dit persoonlijke relaas staat echter weinig of niet stil bij de gespletenheid. Deze gespletenheid, zo hebben we gezien, is nochtans een cruciaal element in het hele proces van de religieuze ervaring. Desalniettemin kunnen we in de beschrijvingen van Comte-Sponville toch ook sporen van die existentiële gespletenheid terugvinden, al lijkt hij zich dat vooral pas na de ervaring te realiseren. Vooreerst zijn er de verschillende referenties aan het ervaren van een zekere eenheid of eenwording: “Ce sentiment océanique tel que le décrivent Romain Rolland ou Freud, ne m’est pourtant pas inconnu.”, dixit de auteur. Het waren ervaringen *d’être un avec le Tout* en *d’une unité* (Comte-Sponville, 2006, 166). Zoiets kan moeilijk geschieden indien de toestand die aan de eenwording voorafgaat niet op voorhand ervaren of achteraf aanvoeld wordt als zijnde gespleten. Zo vertelt hij ook het volgende over die ervaring(en): “Plus d’ego, plus de séparation, plus de représentation [...]” (Comte-Sponville, 2006, 169) En na-

derhand, wanneer de ervaring wegebt: “Les mots revenaient, et la pensée, et l’ego, et la *séparation*...” (Comte-Sponville, 2006, 169; mijn cursivering) Hoewel we dus geen overduidelijke omschrijving gepresenteerd krijgen van die *séparation*, toch is ze aanwezig en toch wordt de toestand van eenwording als cruciaal ervaren. Met deze vaagheid moet de onderzoeker naar de religiositeit steeds rekening blijven houden, uitgezonderd in de meest expliciete praktijkgevallen.

Het spijtige aan Comte-Sponvilles geschrift is dat hij dit prachtige *document humain* pas op het einde van zijn essay weergeeft, terwijl het toch pivotaal in zijn leven was en van groot belang is om de rest van zijn uiteenzettingen te kunnen vatten. Jammer en vreemd genoeg geeft hij weinig andere gevalstudies weer (Spinoza komt voor hem dicht in de buurt) en noemt hij weinig of niets van William James (of Erich Fromm). Nochtans heeft hij wel Michel Hulins werk gelezen en wordt het door hem geciteerd. Hij zou dus via die weg minstens het belang van James moeten kennen. Misschien had hij dan zijn werk wat anders aangevraagd en net als James de georganiseerde religie als tweedehands gezien, als uitgroei van originele ervaringen en had hij niet de ietwat geforceerde tweedeling religie versus spiritualiteit hoeven hanteren. Nochtans komt hij op een gegeven moment vrij aardig in de buurt: “Toute religion relève, au moins pour une part, de la spiritualité; mais toute spiritualité n’est pas forcément religieuse.” (Comte-Sponville, 2006, 147) Er lijkt dus een besef te bestaan dat spiritualiteit (in zijn visie) aan religie voorafgaat; dat het alleszins authentieker, origineler, ‘echter’ is. Maar daarbij vergeet hij dat de ervaringen van theïsten, zoals Aurelius Augustinus, Theresa van Avila of Meister Johannes Eckhart, parallel lopen met de zijne. Enkel de *transcendentierichting* verschilt. Toegegeven, zoals dat met vele zaken het geval is, kan ook het religieuze totaal ontaarden en vervreemden van de menselijke leefwereld. Comte-Sponville maakt daar mijns inziens de fout ‘religie’ louter te zien als datgene wat begaan is met het bovennatuurlijke. Door ‘spiritualiteit’ dan te introduceren vermijdt hij uiteraard die term en lijkt hij voor de atheïst iets totaal nieuws te openbaren. Maar eenmaal op het terrein van de mystiek aangekomen, is de ervaring plots niet meer te omzeilen. Indien zijn studie James meer had betrokken was hij misschien tot het besef gekomen dat die ervaringen gedeeld worden door theïsten, pantheïsten en atheïsten en dat zulks in de meest brede zin tot het religieuze leven van de mens behoort.

Analysekader

De religiositeit, zo is gebleken, is bijzonder complex. De tijd is thans aangebroken om uit die complexiteit toch een plausibel en hanteerbaar kader te vormen. We zullen daarbij zo omzichtig mogelijk te werk gaan en de bevindingen van de verschillende auteurs samenbrengen in de vorm van een besluit. Dit besluit zal de complexiteit en de rijkdom van de religiositeit beperken tot een ‘kern’. Net

als James ben ik me bewust van het feit dat die kern misschien mager en droog zal ogen en voor verder onderzoek en verdere aanpassingen vatbaar is. Nadien wil ik aantonen dat die nucleus bruikbaar is en haar nut en probleemoplossend vermogen zal bewijzen bij de analyse van de verschillende *documents humains*.

1. Religiositeit, het geheel van het menselijke religieuze leven, vormt een deel van de menselijke ervaringswereld.
2. In de religiositeit draait het in eerste instantie om een ervaring. Die ervaring omhelst in de meeste gevallen een proces dat door het individu doorlopen wordt.
 - 2.1 In het merendeel van de gevallen is er bij individuen die gewag maken van religieuze ervaringen vooreerst een lijden aan een gespleten zelf vast te stellen. Het ondervindt een pijnlijke afgescheidenheid van het zelf met dat wat het zelf omringt en dientengevolge zijn er ook rupturen binnen het zelf. Deze toestand is een aspect van de *condition humaine*, gevormd door de existentiële dichotomie(ën) van de mens.
 - 2.2 Hoewel het draait om een algemeen menselijke toestand, wordt deze niet door elk individu even diepgaand of accuut ervaren. Sommigen schijnen er ongevoelig voor. Voor diegenen echter voor wie deze breuklijnen pijnlijk op de voorgrond treden, is het duidelijk dat die gespletenheid overkomen moet worden. Zij worden geplaagd door rusteloosheid, ontevredenheid, angsten, stuurloosheid...
3. Het overwinnen van deze situatie kan spontaan en abrupt doorbreken (*crisis*) of langzaam rijpen (*lysis*) en kan zelfs opzettelijk opgezocht worden – weliswaar zonder garantie op succes.
4. De religieuze ervaring is *een* manier om uit dat lijden aan de existentiële dichotomieën te ontsnappen. Er bestaan nog andere mogelijkheden.
 - 4.1 De religieuze ervaring wordt gekenmerkt als een ervaring van contact met een voor het individu diepste, meest ware realiteit.
 - 4.2 In die zin kunnen we de religieuze ervaring verstaan als een ervaring van (zelf)transcendentie en ego-decentratie. De transcendentie waarvan sprake is, slaat niet op een bovennatuurlijke realiteit – zij ligt in de ervaring zelf. Door het contact met die diepste realiteit wordt het gespleten zelf overstegen en neemt de concentratie op het ego af.
 - 4.3 Die 'diepste realiteit' bezit geen exclusieve inhoudelijke invulling. Zij kan van individu tot individu verschillen en wordt post factum aan de ervaring gekoppeld. 'God' (of andere supranatuurlijke entiteiten of realiteiten) is dus niet intrinsiek aanwezig in de religieuze ervaring. Het kan handelen om zichtbare realiteiten (de natuur, de sterrenhemel...) of onzichtbare rea-

liteiten (God, de kracht van de natuur...). We noemen deze realiteiten ook *transcendentierichtingen*.

4.4 De zelftranscendentie kent niet alleen een variëteit aan richtingen maar tevens verschillen qua intensiteit. Dit noemen we *transcendentiegraden*.

4.5 Het meest extreme geval – het paroxysme – qua intensiteit is wat doorgaans als een mystieke ervaring wordt benoemd. Zij wordt voornamelijk gekarakteriseerd door:

a. de totale eenwording van individu en transcendentierichting; het onderscheid tussen subject en object verdwijnt compleet; we kunnen eveneens onderscheiden dat:

- de transcendentierichting volledig door het individu geabsorbeerd wordt,
- omgekeerd, het individu volledig oplost in de transcendentierichting,
- er een flux is tussen beide bewegingen.

b. De onmogelijkheid tot het volledig juist formuleren van de ervaring. Zij is nooit compleet ver-taal-baar.

c. De ervaring bezit een zekere noëtische kwaliteit.

d. Zowel in de spontane, abrupte vorm als in de gezochte vorm is er steeds een moment van gegrepenheid, van lijdelijkheid.

e. De ervaring is van voorbijgaande aard en meestal bijzonder kort. Daar waar die ervaringen (meestal) van korte duur zijn, is er toch vaak sprake van een gevoel van breuk in de gewone tijdsbeleving.

5. Hoewel de ervaringen eerder zeldzaam zijn, kennen zij een enorme doorwerking in het dagelijkse leven van het individu. Er ontstaat een ommekeer (*conversio*) van en in het zelf; het voordien gespleten zelf wordt geheeld.

5.1 Na de religieuze ervaring is er sprake van een immense rust, gelukzaligheid, opluchting... en wordt het individu overspoeld door golven van nieuwe energie.

5.2 In vele gevallen zal het individu na de ommekeer niet meer louter ge-ego-centreerd leven maar gedecentreerd, vanuit de transcendentierichting – *sub specie transcensus*. De concentratie op het ego neemt sterk af of valt volledig weg en het individu zal zich richten op (het heil van) het grotere geheel. Ervaren en handelen hangen dus samen.

6. Onder de klassieke noemer spiritualiteit vatten we alles samen wat pre- en postervaring is. Te verstaan als alle technieken en strategieën (gebed, meditatie...) die gericht zijn op het zoeken naar, het willen benaderen of (her)beleven van de ervaring (methodische cultivering); eveneens als alle reflecties op die ervaring (interpretatie, schrijven van autobiografieën...).

7. Voor deze ervaringen bestaat een neurologisch fundament.

TOEPASSING VAN HET ANALYSEKADER

Drie documents humains

Homo sum, humani a me nihil alienum puto.

TERENTIUS, CA. 195–159 V.CHR.

Casestudie 1: Jean Claude Bologne — de kosmische versmelting

Beginnen we met een kleine gevalstudie. In *Le mysticisme athée* deelt Jean Claude Bologne⁴³ zijn ervaringen en de zoektocht ernaar mee. Bologne, een atheïst, verhaalt over zijn mystieke ervaringen en blijft, zelfs na die ervaring, een overtuigd atheïst: “Qu’était-il, ce feu qui m’a mis en marche vers un horizon où tant de chercheurs d’absolu ont épuisé leurs pas? Non, pour moi, il n’avait pas, ne pouvait pas avoir nom «Dieu».” (Bologne, 1995, 11) Op het hoogtepunt van zijn ervaringen was er een absolute stilte, waar hij, als atheïst, toch op gelijke voet stond met de theïstische mysticus: “C’est dans ce silence que moi, l’athée, je suis allé le rejoindre.” (Bologne, 1995, 13) Voor hem is het duidelijk dat de mystieke ervaring een ervaring is van direct contact met een diepe/diepste realiteit, met een soort van absolutum. Voor de ene is dat God, “Mais d’autres absolus, d’autres infinis existent, qui justifient une approche athée.” (Bologne, 1995, 14) Bemerkt het thema van *over-beliefs* en transcendentierichtingen. Zijn eerste ‘inwijdingen’ in de mystieke ervaring kwamen er dankzij de poëzie (in het bijzonder Mallarmé) en de muziek (bijvoorbeeld Beethoven), pas later was er een totale kosmische ervaring. Zo geeft hij te verstaan dat hij de poëzie van

43 Jean Claude Bologne (°1956) werd geboren te Luik maar bezit de Franse nationaliteit. Hij studeerde Romaanse filologie aan de Université de Liège. Hij heeft lange tijd gewerkt als literair criticus voor *La Wallonie* en was van 2002–2008 secretaris-generaal van de *Société des Gens de Lettres*. Hij is auteur van verschillende romans en essays.

Mallarmé bestudeerde, daarbij vertrekkend vanuit een vooringenomenheid. Het hermetisme van deze dichter sprak hem in feite weinig of niet aan. Tot op een gegeven moment:

Les portes s'ouvraient; sans le savoir, j'étais arrivé à la dernière. Et soudain, une infinitésimale secousse électrique – les lignes ont blanchi – la page nourci – une couronne obscure s'agrandissait devant mes yeux, jusqu'à réduire le monde à un point minuscule – confetti – tête d'épingle – néant. Un vide Total accompagné d'une éruption de volupté telle que je n'en avais jamais connu. (Bologne, 1995, 16–17)

De auteur kan zich niet meer herinneren hoe lang deze ervaring duurde – het leek zeer lang, maar hij twijfelt helemaal niet aan het feit dat die extase slechts enkele seconden betrof. De thematiek van de *transiency* (William James) en de scheuring en vervorming van tijd en ruimte (Michel Hulin) dienen zich hier aan. Voor Bologne was het zonder meer duidelijk dat het een extatische ervaring was: “J'étais immense et éternel, baigné de la joie la plus pure.” (Bologne, 1995, 17) Kort daarop volgde het verlangen deze ervaringen te herbeleven. De *facteurs déclanchants* waren in casu poëzie en muziek, maar pas later kwam de volle ervaring (door hem omschreven als *fusion cosmique* en *fusion avec le monde*). Deze ervaringen waren bijzonder zeldzaam. Hij weet dit prachtig te duiden: “Je me rappelle l'incroyable euphorie qui m'a saisi, un jour de printemps, et qui m'a figé sur place, étourdi, la tête dans l'insoutenable bleu du ciel, la main déchirée et insensible dans un buisson clôturant des terrains maraîchers.” (Bologne, 1995, 21) Opvallend is hier het duidelijke effect van de natuur als opwindende factor. Opnieuw is er de ervaring met als extatisch hoogtepunt een fusie met de ganse wereld. Na deze uitzonderlijke ervaring brak Bologne een takje van de struik als herinnering aan die ervaring en plaatste het thuis in een vaas. Telkens als hij een dergelijke ervaring zou hebben, zou hij een nieuw takje toevoegen. Hij zou er ook eentje wegnemen bij elke *crise de désespoir*. Maar, zo vervolgt de auteur:

Depuis ce jour, la brindelle est restée solitaire, mais n'a jamais quitté le vase. Cette brève fusion cosmique ne s'est jamais renouvelée ; aucune joie ne m'a paru suffisante pour marquer d'un autre signe le calendrier de mes expériences. Mais du même coup, j'ai guéri les crises d'angoisse que je traversais à l'époque: mesurées à la minuscule brindille qui résumait ma vie, elles devenaient soudain insignifiantes. (Bologne, 1995, 22)

Uit deze passage valt zonder twijfel af te leiden dat Bologne een voorafgaande worsteling met zichzelf moet gekend hebben, maar erg gedetailleerd gaat hij daar niet op in. Dankzij de – in zijn eigen woorden – kosmische ervaringen die hij doorleefd heeft, begon hij te leven vanuit een ander perspectief en namen

de angsten af. Dat die 'kosmische ervaring' mag worden gekenmerkt als een mystieke ervaring is duidelijk: het waren 'fusies' met het geheel of met de wereld. Bovendien, en dat blijkt mooi uit de voorgaande citaten, waren zij eerder kort en zeldzaam. Hij zal ook op zoek gaan naar manieren om ze te herbeleven. Zijn eerste ervaringen waren spontaan, vanaf dan begon er een gerichte zoektocht naar het herbeleven: "J'inventais des sons biscornus, des syllabes sans signification sur lesquelles je me concentraï longuement." (Bologne, 1995, 26) Ook ademhalingstechnieken en meditaties worden aangewend. Hij amuseerde zich wel, maar kwam nooit meer in de buurt van de ervaringen. Daarna ving hij aan met een studie van de christelijke mystici, van het boeddhisme en van hindoeschriften, lectuur van atheïsten (bijvoorbeeld Georges Bataille)... doch zonder resultaat:

Quelques conférences, beaucoup d'écriture, plus encore de lecture: je croyais avoir définitivement tourné la page de l'expérience. C'est le moment qu'elle a choisi pour revenir. Tout simplement, sans doute, parce que je ne la cherchais plus. (Bologne, 1995, 30)

Deze kleine casus bevestigt reeds duidelijk de kernpunten van William James, Erich Fromm, Michel Hulin en Leo Apostel. Bologne is niet altijd even expliciet en gedetailleerd, maar toch is er sprake van een existentiële worsteling, het overwinnen van die worsteling door een verregaande religieuze ervaring (in casu dus *mystieke* ervaring), de gevolgen van immense vreugde en het afnemen van angst, de moeilijkheid van het vatten van deze ervaring, een zoektocht (en hier ook het falen ervan) naar manieren om die ervaring opnieuw te bereiken of te cultiveren. In de casestudies die volgen zijn de verschillende componenten vaak veel duidelijker.

Casestudie 2: Richard Jefferies – natuur en religiositeit

(John) Richard Jefferies was een laat-victoriaanse schrijver, die zijn aandacht vooral richtte op de natuur, het landelijke leven, het beschrijven van landschappen en (lokale) geschiedenis.

Biograaf Edward Thomas schrijft dat Jefferies reeds als kind gedurende korte tijd (enkele minuten) alles achter zich liet, de natuur in trok om aldaar onbelemmerd te kunnen nadenken (Thomas, 1909, 181). Thomas citeert ook uit Jefferies' 'January in the Sussex Woods' (in *Life of the Fields*) waarin hij uiting geeft aan een *migratory impulse*. Twee keer per jaar voelt hij de neiging om weg te trekken – in de lente en de herfst: "Go I must, and go I do, somewhere; if I do not, I am soon unwell." (in Thomas, 1909, 179) Zijn favoriete dwaalplaatsen waren, in eerste instantie, de omgeving van Coate, de Marlborough Downs, Burderop

Woods en, zijn meest uitgesproken favoriet, Liddington Hill. Het is deze heuvel die vermeld wordt in zijn werk *The Story of My Heart*.

Jefferies' leven ging met ups en downs, voornamelijk downs. In 1866 werd hij reporter bij de *North Wiltshire Herald* en in 1868 bij de *Wiltshire and Gloucestershire Standard*. Zijn artikelen besloegen voornamelijk agriculturele aangelegenheden en de lokale geschiedenis. Zijn eerste roman, onder de titel *The Scarlet Shawl* (1874) werd een flop. In 1875 en 1877 volgden respectievelijk *Restless Human Hearts* en *World's End*, die het een ietsje beter deden. In deze periode schreef hij ook erg veel artikelen voor verschillende kranten en magazines. Vele daarvan werden gebundeld – zo is bijvoorbeeld *The gamekeeper at home* (1878) een verzameling van teksten die oorspronkelijk in de *Pall Mall Gazette* verschenen. Dit boek kende wel succes.

Vanaf de jaren tachtig richtte Jefferies zich weer op fictie en verbeelding. Gelijktijdig werd hij in 1888 getroffen door fistula (ook bekend als pijpzweer of buisweer) en moet hij verschillende ingrepen ondergaan. Het leek vooreerst beter te gaan maar daarna ging het opnieuw bergafwaarts en werd hij geplaagd door ziektes en pijn. Toch verschenen in die periode zijn meest populaire boeken – kinderboeken in feite – zoals *Wood Magic* (1881) en *Bevis* (1882). Later volgden er nog meer fictieboeken: in 1884 *The Dewey Morn* en het nogal pessimistische, science fictionachtige *After London* (1885).

Pal daar tussenin, in 1883, verscheen het enigmatische *The Story of My Heart: My Autobiography*. Hoewel het toentertijd negatief onthaald werd door het grote publiek, werd het boek sindsdien verschillende keren herdrukt. Stellen we ons vooreerst de vraag wat de status van dit boek is. Immers, Jefferies schreef vooral fictie en fantasie, hoe kunnen we weten of dit werk ook niet het resultaat is van loutere verbeeldingskracht?

Vooreerst is er de titel en de ondertitel, die bijzonder rechtlijnig klinken. Dat is uiteraard slechts een indicatie en geen doorslaggevend argument. Wie een doorsnee autobiografie verwacht, komt dan ook van een koude kermis thuis. C.J. Longman – destijds de uitgever – schrijft in het voorwoord bij de tweede editie (in 1891, hernomen in de editie van 2002) in dit verband: er worden weinig of geen historische momenten uit Jefferies' leven besproken (zoals bijvoorbeeld geboorte, jeugd, huwelijk, reizen). “It is an outpouring of Jefferies' innermost soul.” (in Jefferies, 2002, 11) In een bijzonder kleurrijke taal rapporteert hij over de belangrijkste episodes van zijn meest oprechte levenservaringen. Zoiets schreef hij trouwens zelf aan Longman in een brief van 17 juni 1883: “My book is a real record – unsparing to myself as to all things – absolutely and unflinchingly true.” (in Jefferies, 2002, 12) Het betreft dus geen fictie, maar een relaas van ervaringen en gedachten gebouwd op die ervaringen. Thomas plaatst dit boek qua stijl en inhoud in feite tussen zijn vroegere journalistieke rapporteringen en zijn latere fictie:

But the mood, the very vocabulary, of these early country books was against the revelation of which he was in search; the matter of those books could be the subject of everyday talk, while it is likely that he said not a word of his innerlife until he wrote 'The story of my heart.' The form of fiction, however, in 'Wood magic' and in 'Bevis' put Jefferies more at his ease, and he could say of Bevis what he could not yet say of himself. But now, at the age of thirty-four, [...] he was not shy of speaking out in his own person, [...]. (Thomas, 1909, 178)

Dit maakt dat Jefferies' autobiografie een pure, persoonlijke aangelegenheid is, *a confession* (Thomas, 1909, 181). Amper vier jaar na het verschijnen van die autobiografie stierf Jefferies en sinds die publicatie worden zijn onthullingen vaak aangehaald door wijsgeren, psychologen en religiewetenschappers. Vele werken over de mystiek bevatten referenties aan Jefferies' leven of citaten uit zijn oeuvre.

De reeds eerder geciteerde Richard Maurice Bucke wijdt enkele passages aan hem in *Cosmic Consciousness*; in Evelyn Underhills uitgebreide studie *Mysticism* passeert hij eveneens de revue; F.C. Happold wijdt een hoofdstuk aan hem in *Mysticism. A Study and Anthology*; in *La mystique sauvage* van Michel Hulin komt hij eveneens aan het woord. Allen zijn overtuigd van Jefferies' oprechtheid aangaande de door hem beschreven ervaringen. In feite kunnen we Richard Jefferies zijn eigen zaak laten bepleiten. Aan het einde van het boek schrijft hij immers:

I have been obliged to write these things by an irresistible impulse which has worked in me since early youth. They have not been written for the sake of argument, still less for any thought of profit, rather indeed the reverse. They have been forced from me by earnestness of heart, and they express my most serious convictions. (Jefferies, 2002, 122)

Die *irresistible impulse* waarvan sprake is, slaat op zijn ervaringen die hem al vroeg in zijn jeugd overvielen. Meer dan zeventien jaren gaan voorbij vooraleer hij zijn autobiografische zielenroerselen op papier krijgt. Gedurende die ganse tijd werden die ervaringen overpeinsd (Jefferies, 2002, 122). Zoals James liet verstaan, zal het individu in vele gevallen zijn ervaringen duidelijk willen vatten, conceptualiseren en aldus willen communiceren. Bij Jefferies is dit pertinent aanwezig, waardoor ook duidelijk wordt hoe indrukwekkend zijn ervaringen geweest moeten zijn. We raken op die manier onmiddellijk een punt uit het analysekader aan, te weten de onvertaalbaarheid van de ervaring. "Again and again I made resolutions that I would write it, in some way or other, and as often failed. I could express any other idea with ease, but not this." (Jefferies, 2002, 122–123). Zo zal hij zich door het geschrift heen her en der bedienen van een

orthodox theologisch vocabularium: *soul, soullife, prayer, immortality...* Maar, aldus de auteur:

One of the greatest difficulties I have encountered is the lack of words to express ideas. By the word soul, or psyche, I mean that inner conscious which aspires. By prayer I do not mean a request for anything preferred to a deity; I mean intense soul-emotion, intense aspiration. The word immortal is very inconvenient, and yet there is no other to convey the idea of soul-life. (Jefferies, 2002, 123)

Ziel (*soul*) of *psyche* zijn voor Richard Jefferies synoniemen; *psyche* wordt ook wel eens omschreven als het innerlijke leven van de mens, als de ziel die verlangt om vrij te zijn:

[...] psyche, the soul that longed to be loose. I would write psyche always instead of soul to avoid meanings which have become attached to the word soul, but [sic] it is awkward to do so. Clumsy indeed are all the words the moment the wooden stage of commonplace life is left. (Jefferies, 2002, 18)

Jefferies is evenmin aan de aandacht van William James ontsnapt. Volgens hem is zijn autobiografie een “[...] wonderful and splendid mystic rhapsody.” (James, 1985a, 337; voetnoot 60); een boek dat, dixit James, samen met de schrijfsels van Walt Whitman en Edward Carpenter (onder andere diens *Towards Democracy*) mag gerekend worden tot een soort van mystiek die enorm verschilt van de christelijke mystieke uitingen. Hij omschrijft deze visies en hun auteurs als *naturalistic pantheists* (James, 1985a, 337).⁴⁴ Deze omschrijving zou wat verwarring kunnen zaaien: was Jefferies dan een pantheïst? Ik durf te stellen dat dit niet het geval was. Apostel heeft volgens mij zeer duidelijk gevat waar het bij Jefferies om draait. Hij typeert hem als een atheïst, een materialist en tegelijkertijd als een mysticus, wat in feite resulteert in een niet-pantheïstische, atheïstische natuurspiritualiteit/-mystiek, al naargelang waar men de nadruk op wenst te leggen (Apostel, 1998, 108 en 110). Inderdaad, het is niet omdat de natuur een pivotale rol speelt in de ervaringen van Jefferies, dat er per se sprake moet zijn van een pantheïsme.

44 Cf. het artikel over ‘Pantheïsme’ in *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*: “A. Proprement, doctrine d’après laquelle tout est Dieu, Dieu et le monde ne font qu’un ; ce qui peut s’étendre en deux sens fondamentaux: 1° Dieu est le réel, le monde n’est qu’un ensemble de manifestations ou d’émanations n’ayant ni réalité permanente, ni substance distincte. Tel est, par exemple, le pantheïsme de SPINOZA. 2° Le monde est seul réel, Dieu n’est que la somme de tout ce qui existe. [...] On l’appelle souvent pantheïsme naturaliste, pantheïsme matérialiste.” (Lalande, 1968, 732–734)

Jefferies zal zich ten opzichte van de traditionele religie en ook ten aanzien van een godheid uiterst kritisch uitlaten. Zijn meest positieve uiting over *a deity* luidt dat hij meer en beter verlangt dan de traditionele godheid. Zoals ik reeds stelde in Van Moer (2009a, 42) moet deze 'meer' niet per se gezien worden als een nieuwe soort godheid. Integendeel zelfs. Jefferies poogt op basis van zijn ervaringen, die *hors catégorie* waren, ook ideeën *hors catégorie* te opperen. Dit resulteert in een soort van conceptueel iconoclasme. Sinds het ontstaan van de mensheid zijn er volgens hem slechts drie ideeën geopperd met betrekking tot het innerlijke leven van de mens: de ziel, de onsterfelijkheid en een godheid (Jefferies, 2002, 44). "They do not suffice me. I desire to advance further, and to wrest a fourth, and even still more than a fourth, from the darkness of thought." (Jefferies, 2002, 44) En daarna gaat hij verder in de beste jamesiaanse en frommiaanse zin:

The original three ideas of the Cavemen became encumbered with superstition; ritual grew up, and ceremony, and long ranks of souls were painted on papyri waiting to be weighed in the scales, and to be punished or rewarded. These cobwebs grotesque have sullied the original discoveries and cast them into discredit. Erase them altogether, and consider only the underlying principles. (Jefferies, 2002, 48)

Zeker de *deity* moet eraan geloven. Zijn redeneringen tegen het godsbestaan worden onderbouwd door twee belangrijke motieven: enerzijds een anti-ontwerpargument en anderzijds een anti-teleologisch argument.

De eerste overweging wordt gefundeerd op Jefferies' vaststelling dat er in de ganse natuur – bij uitbreiding in het gehele universum – niets humaan, niets menselijks te vinden is. "On the contrary, a great part, perhaps the whole, of nature and of the universe is distinctly anti-human." (Jefferies, 2002, 50) Hij bedoelt zeker niet inhumaan (onmenselijk), maar eerder zoiets als buitenmenselijk (*outré-human*); voorbij en buiten het menselijke. Een ontwerp of planning kan hij er niet in ontwaren. De aarde, aldus de auteur, zal hem geen voedsel schenken of drank brengen wanneer hij hongerig of dorstig is. Alhoewel hij enorm veel van de aarde en van de natuur houdt, toch zal diezelfde aarde hem te pletter doen slaan als hij van een klif tuimelt. Idem dito wat betreft de zon en de zee: "Those who have been in an open boat at sea without water have proved the mercies of the sun, and of the deity who did not give them one drop of rain, dying in misery under the same rays that smile so beautifully on the flowers." (Jefferies, 2002, 49) In dit citaat vinden we reeds een sneer naar de godheid. Bovendien kunnen we vaststellen dat de rol van de natuur in Jefferies niet die is van een naïeve, fetisjistische aanbidding.

Ondanks zijn kritische bemerkingen is dit geen snerende of sarcastische attitude ten aanzien van de natuur zelf (wat in tegenspraak zou zijn met een van

James' criteria), maar wel ten aanzien van (de idee van) een godheid die alles geschapen zou hebben. Bekijk ook eens padden, insecten of de wezens uit de diepzee: "[...] they are outside, they are ultra and beyond." (Jefferies, 2002, 50) Aldus volgt zijn conclusie:

There being nothing human in nature or the universe, and all things being ultra-human and without design, shape, or purpose, I conclude that no deity has anything to do with nature. There is no god in nature, nor in any matter anywhere, either in the clods on the earth or in the composition of the stars. (Jefferies, 2002, 53)

Geen God of godheid, geen geest of intelligentie heeft dit universum geschapen of bestuurt het; eerder een soort brute kracht. "I cease therefore, to look for deity in nature or the cosmos at large, or to trace any marks of divine handiwork." (Jefferies, 2002, 53) Ik denk dat dit een pantheïsme, zowel als een theïsme, uitsluit. Men zou inderdaad nog kunnen beargumenteren dat die kracht waarvan ik zopas sprak misschien kan worden gedeïficeerd. Niets is minder waar: "I search for traces of this force which is not god, and is certainly not the higher than deity of whom I have written. It is a force without a mind." Die kracht is *absolutely devoid of consciousness*, aldus nog de schrijver (Jefferies, 2002, 53–54).

Betreffende het anti-teleologische argument, meent Jefferies dat alles in het leven van de mens bij toeval (*by chance*) geschiedt. Er is geen ultiem doel waartoe alles dient en al zeker niet een doel dat gepland is door een godheid. "A man bathes in a pool, a crocodile seizes and lacerates his flesh. If any one maintains that an intelligence directed that cruelty, I can only reply that his mind is under an illusion." (Jefferies, 2002, 94) Achter deze redenering gaat eveneens een morele argumentering schuil: zij die kwaad doen worden niet altijd gestraft en zij die goed (proberen te) doen krijgen niet altijd de gepaste beloning. Wie onvoorwaardelijk aan het omgekeerde vasthoudt, bedriegt zichzelf:

This is an illusion almost equal to the superstition of a directing intelligence, which every fact and every consideration disproves. How can I adequately express my contempt for the assertion that all things occur for the best, for a wise and beneficent end, and are ordered by humane intelligence! (Jefferies, 2002, 94–95)

Zou een god verantwoordelijk zijn voor alles wat er thans reilt en zeilt, dan zou die veracht moeten worden. "One should always despise the fatuous belief in such a deity." (Jefferies, 2002, 54) Alles gebeurt door toeval, ergo: "I cease, therefore, to look for traces of the deity in life, because no such traces exist." (Jefferies, 2002, 55) Deze passages leiden Arthur F. Thorn in *The Life-worship of Richard Jefferies* tot het volgende, ondubbelzinnige commentaar:

It is perfectly clear that Richard Jefferies had no use whatever for the Christian God, or, indeed, any other God. The very idea of a "God" repelled his intelligence: insulted his sense of life. Jefferies was a complete and positive atheist: his sense of cosmic reality of human existence made the idea of a personal God ridiculous. Of what possible use could a God be? Where in Nature is there to be found any evidence of the "loving Father" of the Christians? [...] It is then that Jefferies slings the whole paraphernalia of orthodox religion, gods, altars, sacrifices, crosses, halos, etc., etc., into the abyss of nothingness. For him they have no possible conceivable meaning or relation to truth. Jefferies wanted no "God" — he had advanced mentally beyond the crude concepts of the caveman. [...] Jefferies was a true freethinker, but he was also a creative freethinker. (Thorn, s.a., 38–39)

Zoals reeds gesteld, voltooide Richard Jefferies zijn autobiografie in 1833. Hij heeft er lange tijd over gedaan om alles op papier te krijgen: de ervaringen waarvan sprake dateren van een veel vroeger tijdstip; te weten van ongeveer zeventien jaar eerder:

After all this time and thought it [het autobiografische geschrift] is only a fragment, and a fragment scarcely hewn. Had I not made it personal I could scarcely have put it into any shape at all. [...] I am only too conscious of its imperfections, for I have as it were seventeen years of consciousness of my own inability to express this idea of my life. (Jefferies, 2002, 123)

Hoe moeilijk vertaalbaar zijn ervaringen ook waren, hoe *fumbling* hij zich ook moet uitdrukken, de ervaringen en alles wat daar groeide, namen uiteindelijk een centrale plaats in zijn leven in en werkten door in zijn dagelijkse bestaan. Ook Edward Thomas laat dat verstaan: "'The Story of my Heart' is a confession, a description, of the stages by which he reached the ideas of his later life." (Thomas, 1909, 181) Het kan bijna niet mooier wanneer Jefferies zijn geschrift laat aanvangen met een beschrijving van zijn existentiële toestand, die als het ware perfect voldoet aan zowel James' als Fromms criterium van het rusteloze en gespleten zelf:

In the glow of youth there were times every now and then when I felt the necessity of a strong inspiration of soulthought. My heart was dusty, parched for want of the rain of deep feeling; my mind arid and dry, for there is a dust which settles on the heart as well as that which falls on a ledge. [...] A species of thick clothing slowly grows about the mind, the pores are choked, little habits become a part of existence, and by degrees the mind is inclosed in a husk. (Jefferies, 2002, 17)

In dit citaat is zeker het woord *husk* van groot belang – *husk* (dop, schil, bolster) duidt op de aanwezigheid van een gevoel van verstikking, afgeslotenheid, afgescheidenheid. Hetzelfde kan gezegd worden van *a species of thick clothing* die rond zijn geest blijkt te hangen. Even opvallend is dat hij die verstikking ook weergeeft door middel van een uitdrukking die verwijst naar het somatische niveau: *the pores are choked*. Uitingen van ongemak, rusteloosheid, een ‘gebrekkelig’ zelf en afgescheiden zijn duiken regelmatig op in de autobiografie.

Het opstellen van de tekst bleek een bijzonder moeilijke opgave en Jefferies kan zich – zo geeft hij zelf toe – niet steeds de exacte volgorde der gebeurtenissen herinneren. Het is echter wel duidelijk dat die existentiële malaise de oorsprong was van alles wat nog zou volgen. Zoals we al zagen, waren er reeds momenten in zijn vroege kinderjaren dat hij ‘weg moest’, om even de gedachten te kunnen verzetten. Zo spreekt hij in zijn boek (2002, 56) over dagen zo lang geleden dat hij zich het exacte moment of de precieze datum niet meer kan herinneren. Wel leek het voor hem noodzakelijk: “[...] to get away from the endless and nameless circumstances of everyday existence, which by degrees build a wall about the mind so that it travels in a constantly narrowing circle.” (Jefferies, 2002, 72–73) Opnieuw de gevoelens van verstikking en rusteloosheid. Wat later kan hij zich het volgende nog voor de geest halen:

There was a time when a weary restlessness came upon me, perhaps from too-long-continued labour. [...] The inner nature was faint, all was dry and tasteless; I was weary for the pure, fresh springs of thought. (Jefferies, 2002, 75)

Let opnieuw op de metafoor van *a wall* die zich rond de geest lijkt op te trekken. Er is in deze citaten ook sprake van een leven dat zich lijkt te voltrekken in steeds kleinere en nauwere cirkeltjes, en van een vermoeiende rusteloosheid. Deze *weary restlessness* is een samengaan van een soort van anhedonie met tegelijkertijd een zekere rusteloosheid. Zulks is typerend voor de existentiële gespletenheid. In principe kan de religieuze ervaring hier dus een ommekeer in teweegbrengen en het individu opnieuw verkwikken. Vandaar dat James de religieuze ervaring ook wel eens *sthenic affections* noemt: “[...] an excitement of the cheerful, expansive, ‘dynamogenic’ order which, like any tonic, freshens our vital powers.” (James, 1985a, 397)

My work was most uncongenial and useless, but even then sometimes a gleam of sunlight on the wall, the buzz of a bee at the window, would bring the thought to me. [...] There was a wrenching of the mind, a straining of the mental sinews; [...]. Weariness, exhaustion, nerve-illness often ensued. (Jefferies, 2002, 29)

Het is niet ongewoon dat mensen hun dagelijkse job van tijd tot tijd vervelend vinden en gespannen raken, maar bij Jefferies valt de ongewone spanning zeer duidelijk op. Frappant is evenzeer dat hij in deze passages vermeldt dat zelfs in die momenten van zware druk de herinnering aan zijn belevingen doorwerken en hem positief beïnvloeden. Er zijn ook passages te lezen waaruit de diepe existentiële gespletenheid meer algemeen naar voren komt. Zo schrijft hij bijvoorbeeld:

Centuries of thought have failed to reconcile and fit the mind to the universe, which is designless, and purposeless, and without idea. I will not endeavour to fit my thought to it any longer; I find and believe myself to be distinct — separate; and I will labour in earnest to obtain the highest culture for myself. (Jefferies, 2002, 53)

In deze passage wordt zeer duidelijk gewag gemaakt van *separate*. Bovendien is er een allusie op een gewilde, weloverwogen inspanning om deze toestand te boven te komen.

Een vaak wederkerend fenomeen in vele van deze citaten is het vurige verlangen om de kwellende situatie te overschrijden; zij kan en mag niet langer blijven bestaan: *parched for the want of the rain of deep feeling of weary for the pure, fresh springs of thought*. Inderdaad, zoals we reeds bij monde van James en Fromm suggereerden, zal de meerderheid van de mensheid die onrustige toestand zoals ze bij Jefferies aan bod komt, niet of weinig accuut ervaren. Bij hem is er echter duidelijk sprake van een verlangen tot overstijgen van die situatie. Zo geeft hij het volgende te verstaan:

When this [dus, de rusteloosheid, de gespletenheid] began to form I felt eager to escape from it, to throw it off like heavy clothing, to drink once more at the fresh fountains of life. An inspiration — a long deep breath of the pure air of thought — could alone give health to the heart. (Jefferies, 2002, 17)

Vooraf — maar niet uitsluitend — de natuur, het verwijlen in de natuur (wandelen, zwemmen, rusten) en de gevolgen daarvan zijn voor Jefferies van groot belang. Vele mensen zullen beamen dat een fikse wandeling in het bos of in een park hen deugd doet. Het wordt echter snel duidelijk dat ‘het contact’ tussen Jefferies en de natuur niet van een doorsnee aard is. Zijn ervaringen doen hem beseffen hoe beperkt zijn ego in feite wel is: “Let my soul become enlarged; I am not enough; I am little and contemptible.” en het verlangen, ja zelfs de noodzaak tot overstijgen van deze situatie is zeer groot: “I desire a greatness of soul, an irradiance of mind, a deeper insight, a broader hope.” (Jefferies, 2002, 22) Tegelijkertijd lijkt de natuur die uitweg te bieden. Zo kunnen we onder andere het volgende lezen:

There was a hill [de fameuze Liddington Hill] to which I used to resort at such periods. The labour of walking three miles to it, all the while gradually ascending, seemed to clear my blood of the heaviness accumulated at home. On a warm summer day the slow continued rise required continual effort, which carried away the sense of oppression. (Jefferies, 2002, 17)

In dit stukje tekst is er wederom sprake van een zwaarte en van verdrukking, maar tegelijkertijd het besef dat dit kan achtergelaten worden. Daar waar de natuur en verschillende elementen van de natuur de rol van transcendentierichting(en) lijkt (lijken) te vervullen, merken we ook dat er verschillende gradaties voorkomen. Het is, zoals ik al stelde, enorm moeilijk om duidelijke scheidslijnen te trekken, maar wanneer we goed luisteren naar Jefferies' woorden, dan wordt het toch mogelijk om enige verschillen op te merken. Wanneer hij Liddington Hill verder bestijgt, vestigt hij onze aandacht op het volgende:

Moving up the sweet short turf, at every step my heart seemed to obtain a wider horizon of feeling; with every inhalation of rich pure air, a deeper desire. The very light of the sun was whiter and more brilliant here. By the time I had reached the summit I had entirely forgotten the petty circumstances and the annoyances of existence. (Jefferies, 2002, 18)

Ik zou de transcendentiegraad hier eerder als laag bepalen – aanwezig maar laag. Vele mensen vergeten immers de *petty circumstances* van hun leven tijdens of na een fikse wandeling langs de kustlijn. Vergeten we echter niet dat het bij Jefferies om meer draait dan enkel *petty circumstances* en dat zal zich eveneens uiten in graden van zelfoverstijging die extremer van aard zijn. Zo bijvoorbeeld: “The great sun burning with light; the strong earth, dear earth; the warm sky; the pure air; the thought of ocean; the inexpressible beauty all filled me with a rapture, an ecstasy, an inflatus. With this inflatus, too, I prayed.” (Jefferies, 2002, 20) Frappant is ook de idee dat Jefferies het gebed – waarvan we zagen dat het niet *petitional* is en niet gericht is tot een godheid – zal aanwenden na die ervaringen in een poging de ervaringen te kaderen en/of opnieuw te benaderen. Er is dus sprake van een vorm van spiritualiteit.⁴⁵ We lezen ook nog: “By all these I prayed; I felt an emotion of the soul beyond all definition; prayer is a puny thing to it, and the word is a rude sign to the feeling, but I know no other.” (Jefferies, 2002, 19) En nog: “[...] I prayed by the sweet thyme, whose little flowers I touched with my hand; by the slender grass; by the crumble of dry chalky earth I took up and let fall through my fingers.” (Jefferies, 2002, 19) Deze en nog andere passages zouden misschien de indruk kunnen wekken dat Jefferies evolueert in de richting van een naïef natuurfetisjisme. Apostel merkt deze pro-

45 Bij uitbreiding kan de gehele autobiografie onder dit punt geplaatst worden.

blematiek ook duidelijk op, maar weerlegt mijns inziens correct en duidelijk de mogelijke kritiek:

[...] *geen pantheïstisch aanbidden van de Al-Natuur gebeurt hier*; wel een duidelijke verruiming van het menselijk bewustzijn. Eerst ontmoet de mens de veelheid van natuurkrachten en wordt erdoor verdiept en gezuiverd. Vervolgens, als het ware gegroeid, worden deze hem overtreffende krachten tot grote gebeden. (Apostel, 1998, 109)

Bovendien lijkt Jefferies erin te slagen om op basis van die 'gebeden' toch een zekere graad van transcendentie te bereiken:

[...] I wrestled and laboured, and toiled in might of prayer. The prayer, this soul-emotion was in itself – not for an object – it was a passion. I hid my face in the grass, I was wholly prostrated, I lost myself in the wrestle, I was rapt and carried away. (Jefferies, 2002, 20)

Tot slot kunnen we aanstippen dat die zelftranscendentie tot een hoogtepunt zal komen; dat Jefferies lijkt op te gaan in of samen te vallen met de transcendentierichting:

I was sensitive to all things, to the earth under, and the star-hollow round about; to the least blade of grass, to the largest oak. They seemed like exterior nerves and veins for the conveyance of feeling to me. Sometimes a very ecstasy of exquisite enjoyment of the entire visible universe filled me. (Jefferies, 2002, 122)

In deze passage is er enerzijds sprake van het individu dat opgaat in (of het verlengde wordt van) de transcendentierichting (*They seemed like exterior nerves and veins...*), maar anderzijds is er ook sprake van de transcendentierichting die opgaat in het individu (de laatste zin). In een andere passus blijkt duidelijk dat Jefferies geabsorbeerd wordt door de transcendentierichting (althans, in zijn ervaring):

Sometimes on lying down on the sward I first looked up at the sky, gazing for a long time till I could see deep into the azure and my eyes were full of the colour; then I turned my face to the grass and thyme, placing my hands at each side of my face so as to shut out everything and hide myself. Having drunk deeply of the heaven above and felt the most glorious beauty of the day, and remembering the old, old sea, which (as it seemed to me) was but just yonder at the edge, I now became lost, and absorbed into the being or existence of the universe. (Jefferies, 2002, 21)

In het vervolg van dit gedeelte wordt de overstijging van de gespletenheid zeer expliciet: “I felt down deep into the earth under, and high above into the sky, and farther still to the sun and stars. Still farther beyond the stars into the hollow of space, *and losing thus my separateness of being came to seem like a part of the whole.*” (Jefferies, 2002, 21; mijn cursivering)

Is er, na al deze ervaringen, eveneens een ommekeer vast te stellen in het leven van Jefferies? Met andere woorden, werken deze ervaringen door in zijn dagelijkse bestaan? Vooreerst zijn er de onmiddellijke gevolgen, zoals een gevoel van rust, vrede, vreugde en eenheid. Verschillende passages maken er gewag van. Zo bijvoorbeeld, liggend in de velden, laat hij het volgende verstaan: “Dreamy in appearance, I was breathing full of existence; I was aware of the grass blades, the flowers, the leaves on hawthorn and tree. *I seemed to live more largely through them*, as if each were a pore through which I drank.” (Jefferies, 2002, 24; mijn cursivering) Het volgende citaat sluit daar perfect bij aan: “That I might take from all their energy, grandeur, and beauty, and gather it into me. That my soul might be more than the cosmos of life.” (Jefferies, 2002, 24) Zulke voorbeelden komen vaak voor door het hele autobiografische geschrift heen. De gevolgen laten zich echter ook als volgt vertalen:

In the bitter cold of spring, when north wind blackened everything, I used to come now and then at night to look from under the bare branches at the splendour of the southern sky. The stars burned with brilliance, [...]. *They lifted me — they gave me fresh vigour of soul.* (Jefferies, 2002, 58–59; mijn cursivering)

Uiteindelijk is de doorleving zo vergevorderd dat het een deel van zijn bestaan wordt; de kentering, de ommekeer wordt permanent. De nu volgende zinsnede geeft dat zeer mooi aan:

The same prayer comes to me at this very hour. It is now less solely associated with the sun and sea, hills, woods, or beauteous human shape.⁴⁶ It is always within me. It requires no working; no renewal; it is always with me. I am it; the fact of my existence expresses it. (Jefferies, 2002, 31)

We schreven reeds in het analysekader dat door deze ommekeer de concentratie op het ego afneemt (of zelfs volledig kan wegvallen) waardoor het individu zich beter kan (zal) richten op het grotere geheel. Zowel James, Fromm als Apostel geven deze beweging weer.

⁴⁶ *Beauteous human shape*: de vorm van de mens – of van het menselijke lichaam – blijkt voor Jefferies eveneens een mogelijke transcendentierichting te zijn. Verschillende passages in het boek getuigen daarvan.

Jefferies' natuurbeleving en mystieke ervaringen, brengen hem tot deze uitspraak:

But that which is thoughtlessly credited to a non-existent intelligence should really be claimed and exercised by the human race. [...] We must do for ourselves what superstition has hitherto supposed an intelligence to do for us. Nothing whatsoever is done for us. [...] The first and strongest command (using the word to convey the idea only) that nature, the universe, our own bodies give, is to do everything for ourselves. (Jefferies, 2002, 96)

Wat hem tot de volgende overweging brengt:

It would be a delight and pleasure to me to do something every day, were it ever so minute. To reflect that another human being, if at a distance of ten thousand years from the year 1833, would enjoy one hour's more life, in the sense of fulness of life, in consequence of anything I had done in my little span, would be to me a peace of soul. (Jefferies, 2002, 101)

Om uiteindelijk te concluderen:

I hope succeeding generations will be able to be idle. I hope that nine-tenths of their time will be leisure time, that they may enjoy their days, and the earth, and the beauty of this beautiful world; that they may rest by the sea and dream; that they may dance and sing, and eat and drink. I will work towards that end with all my heart. (Jefferies, 2002, 111–112)

Casestudie 3: Jean Marie Gustave Le Clézio — materie en mystiek

“In het uiterste geval”, zo schrijft Leo Apostel,

kan een intellectueel materialist een zekere spiritualiteit ontwikkelen: een recent voorbeeld is een Frans wijsgeer, aanhanger van Lucretius' atomisme, die voortbouwend op aanduidingen van Lucretius zelf de contemplatie van de zin- en ordeloze chaos van atomen uitwerkt tot een instrument van vrede, gelatenheid, stilte en aanvaarding. (Apostel, 1998, 106)

In dit citaat verwijst Apostel mijns inziens naar de Franse schrijver en denker Jean Marie Gustave Le Clézio en diens boek *L'extase matérielle* (oorspronkelijk uit 1967). In een eerder opstel ('Mysticisme, ritueel en atheïsme', te vinden in Apostel, 1998, 39–84) haalt Apostel ook nog kort dit boek aan. Volgens hem is: “Dit opmerkelijke boek [is] in tal van zijn aspecten een zuiver voorbeeld van

atheïstisch mysticisme.” (Apostel, 1998, 51) Buiten de zonet geciteerde passages werkt Apostel dit niet verder uit – een reden te meer om dit thans wel te doen.

Jean Marie Gustave Le Clézio stamt uit een oud Bretoens geslacht: “Le 27 floréal de l’an VII un Breton s’embarquait à Lorient avec femme et enfant pour l’île de France, devenue l’île Maurice, l’île de rêve de *Paul et Virginie*.” (Onimus, 1994, 11)⁴⁷

Hoewel hij geboren werd te Nice, op 13 april 1940, bezit Jean Marie Gustave nog steeds de dubbele nationaliteit: de Franse en de Mauritiaanse. Reeds op zeer vroege leeftijd begint hij te schrijven: “[...] dès treize ans l’essentiel de *L’inconnu sur la terre* et du *Déluge* est déjà ébauché!” (Onimus, 1994, 12) In 1963, dus op amper drieëntwintigjarige leeftijd, debuteert hij met *Le procès-verbal*, volgens Onimus “[...] quelque chose d’absolument nouveau, une écriture étrange, audacieuse, [...]” (Onimus, 1994, 7) Dit boek eindigt op de shortlist van de Prix Goncourt en Le Clézio zal er uiteindelijk de Prix Renaudot mee winnen. Het zal lang niet bij die ene prijs blijven: met *L’extase matérielle* wint hij in 1998 de Prix Prince Pierre de Monaco. Tot de andere laureaten van deze prijs behoren onder anderen Eugène Ionesco (1963), Marguerite Yourcenar (1972) en Françoise Sagan (1985). Naar aanleiding daarvan wordt het boek in een luxe-editie in 2000 exemplaren gedrukt. Vergeten we ten slotte niet dat hij in 2008 de Nobelprijs voor Literatuur heeft gewonnen.

Sinds zijn debuut heeft Le Clézio tientallen romans, essays, reisverhalen en kinderboeken geschreven en gepubliceerd. Laten we vooral niet té catalogerend te werk gaan, zo laat Onimus verstaan, immers: “[...] ces vieilles catégories éclatent au contact de textes inclassables, proche du conte, du journal et de la poésie, dont la fraîcheur sauvage ne cesse d’étonner.” (Onimus, 1994, 7)

Zoals we zullen zien, heeft Le Clézio het niet echt begrepen op systematiseringen. Wel is het zo dat zijn ervaringen kunnen worden geanalyseerd met behulp van het door mij opgestelde analysekader. Het ligt dus geenszins in mijn bedoeling van Le Clézio een profeet van het atheïstisch mysticisme te maken. Het loont echter wel de moeite zijn ervaringen en visies te bestuderen. Er een *bilan prudent et modeste* van opmaken, zoals Onimus het stelt, is zeker haalbaar.

Over de boeken van Le Clézio, over zijn literaire scheppingen, is reeds een heleboel geschreven. Het valt uiteraard volledig buiten het bestek van dit boek om daar een samenvatting van te geven. We kunnen ons echter wél dezelfde vraag stellen als bij Richard Jefferies: indien Le Clézio vooral een romancier is,

⁴⁷ *Floréal*, de bloemenmaand, was de achtste maand van de Franse revolutionaire kalender. Omgezet zou het gaan om donderdag 16 mei 1799. *Paul et Virginie* (1787) is een roman van Jacques-Henri Bernardin de Saint-Pierre.

hoe kunnen we dan zeker weten dat *L'extase matérielle* geen louter fictie is? In *Le Clézio – Une écriture prophétique* (2001) laat de auteur Ook Chung het volgende duidelijk verstaan: “*L'Extase matérielle* constitue une nouvelle avancée, ne fût-ce que sur le plan formel, puisqu'il s'agit cette fois-ci d'un essai, dans lequel l'auteur professe directement ses valeurs et sa philosophie de vie, sans le truchement de la fiction.” (Chung, 2001, 104) Chung staat niet alleen met dit idee. Om zijn opvatting kracht bij te zetten, citeert hij Jennifer Waelti-Walters, die een gelijkaardige boodschap meegeeft:

L'Extase matérielle marque une nouvelle étape dans l'œuvre de Le Clézio ; il a quitté le monde de la fiction pour exposer dans un essai sa philosophie personnelle. [...] Et là réside peut-être son plus grand intérêt, car le livre fournit la clé des symboles et des images récurrentes dans ses écrits, en expliquant ce qu'il signifie pour l'auteur. (in Chung, 2001, 119; voetnoot 1)

We zijn dus gerechtigd het boek, dat inderdaad door Le Clézio zelf als een *essai* wordt aangeduid, te benaderen als een oprechte weergave van zijn persoonlijke ervaringen.

Een startpunt vinden in dit boek is allesbehalve vanzelfsprekend. Alhoewel het vele duidelijke en rechtlijnige passages bevat, is er ook een aantal experimentele stukken (zoals bijvoorbeeld het louter opsommen van namen van auteurs, cf. pagina's 234–236). Toch lijkt het me dat de titel van het essay afdoende de kern van de zaak weergeeft: er is sprake van een extase, zowel geconnoteerd aan een zich te buiten treden als aan vreugde, en die extase is ondubbelzinnig gelieerd aan de materie. Ik heb reeds bij monde van Onimus laten weten dat het klasseren of het catalogeren bij of van Le Clézio zeer moeilijk is: “Le Clézio est bien trop attaché à sa liberté créatrice pour tolérer la moindre tentative de systématisation [...]” (Onimus, 1994, 7–8) Zo is er volgens Onimus in het oeuvre van deze schrijver een principe aanwezig dat zich in feite niet door systematisering kan laten vangen: het Leven. “Un mot fréquent: le mot Vie. Le sens du mot n'est guère explicité, mais il surgit chaque fois que l'auteur veut exprimer l'épaisseur de l'authentique, la totalité de l'être-au-monde [...]” (Onimus, 1994, 21) Leven slaat op vibrerend, op dynamisme. Daarentegen: “Ce qui n'est pas vie n'est fait que de déchets, de mécaniques, d'abstractions, de cendres.” (Onimus, 1994, 21) Leven, dat is felheid (*un brasier*). Le Clézio heeft het niet begrepen op abstractie, want abstracties verwijderden zich van de felheid, weg van *l'élan de la flamme*, zoals Onimus het stelt, het koelt af en valt stil. Deze opvatting heeft zonder meer iets heraclitisch: “Tout est en train de se produire, renouvelant sans repos son avènement. [...] Ce chaos n'était pas calme, ce silence ne pouvait pas être silencieux. C'était la guerre ininterrompue, [...]” (Le Clézio, 1998, 26) Wat de zaak des te frapperend maakt, is dat hij dat voortdurende worden, dat elan toeschrijft aan de materie: “Les formes changent, bien sûr, mais la matière subsiste. Le spi-

rituel est une rêverie, une «visitation» qui profite de nos moments de faiblesse.” (Onimus, 1994, 30) De woorden van Le Clézio laten wat dit betreft weinig aan de verbeelding over: “La beauté de la vie, l’énergie de la vie ne sont pas de l’esprit, mais de la matière.” (Le Clézio, 1998, 47) Op die manier komen we te weten wat voor de schrijver het alfa en omega vormt, de eerste en laatste realiteit: de bruisende, levende materie.

De citaten van Onimus en Le Clézio stellen duidelijk dat *l’esprit* ondergeschikt is aan de materie. Meer zelfs volgens Onimus: het spirituele is een dromerij. Dit heeft uiteraard een aantal implicaties. Op ontologisch vlak is er dus louter materie, niets meer en niets minder. Dat betekent, aldus Onimus, dat we niet moeten zoeken naar een *arrière-pays* (zeg maar een achterwereld); zulks is immers een illusie. Apostel was dus correct met zijn (zeer korte) typering van Le Clézio – in *L’extase matérielle* is er duidelijk *une conviction matérialiste* (Onimus, 1994, 29), het materialisme is zijn *point d’ancrage* (Chung, 2001, 110). “Pour Le Clézio, les pensées ne forment pas un arrière-monde métaphysique dont la substance serait au-delà de la matière ; l’existence n’est qu’une «sécrétion de cette matière»” (Chung, 2001, 110). Volgens Chung gaat het zelfs zover dat het materialisme van Le Clézio leidt naar de negatie van God. Een volledige en uitgesponnen, met zware argumenten ondersteunde verantwoording van het atheïsme zal men echter tevergeefs zoeken. Desalniettemin zijn er passages waarin Le Clézio zich zeer kritisch uitlaat ten aanzien van het godsbestaan in het algemeen en godsdienst in het bijzonder. Ook in andere geschriften (*Le livre des fuites* en *L’inconnu sur la terre*) lijkt dit het geval te zijn, zo leren we bij Onimus –. “Aussi les questions sur Dieu, sur l’après-mort sont-elles sans importance: mauvaises questions puisque sans réponse possible.” (Onimus, 1994, 30) Dat maakt daarom van Le Clézio nog steeds geen volbloed atheïst, het laat echter wel toe om met een grote waarschijnlijkheid te stellen dat de religiositeit die in *L’extase matérielle* ontwikkeld wordt nergens behoefte heeft aan een orthodoxe godheid en al zeker niet aan een achterwereld, een bovennatuur of een supernatuurlijke realiteit. Immers, er is alleen de materie. Die opvatting moeten we ook aan de mensheid durven uitleggen, oordeelt Le Clézio. We moeten vooral eerlijk durven zijn en de waarheid spreken: “Puisque les paradis sont inutiles, puisqu’il n’y a rien à espérer hors du monde, pourquoi chercher dans l’abstrait?” (Le Clézio, 1998, 146) Onmiskienbaar een kritiek op de orthodoxe godsdienstige opvattingen in het bijzonder, maar eveneens zijn afkeer van abstractie in het algemeen. Voor hem telt enkel het steeds veranderende leven, door Chung omschreven als een geloof (*une foi*) in die stroming (*un courant*): “[...] comme on parle d’un courant électrique.” (Chung, 2001, 115) En hij gaat zelfs verder in die omschrijving – daarbij citerend uit *L’extase matérielle*: “Le Clézio commence par une profession de foi athée: «J’ai vu qu’il fallait refuser le ciel» [...]” (Chung, 2001, 111) Zo komen we vlot tot de meest kritische passages uit het boek. “L’idée de Dieu, après tout, est-ce si doux? Est-ce vraiment une promesse? Il n’y a pas

de religion qui ne soit fondamentalement *terroriste*, c'est-à-dire fondée sur la peur, sur la cruauté, sur la malédiction." (Le Clézio, 1998, 191–192) In een verdere passage schrijft hij niet louter meer over de doorsnee religie maar specifiek over het monotheïsme:

Le monothéisme, issu des cultes solaires, exige l'écrasement du vivant. Le spectacle qui nous y est montré avec tant d'intensité, avec tant d'incandescence, est un spectacle du supra-intelligible. Sous l'oeil unique et féroce qui fixe la terre, c'est le règne de l'ordre vengeur, du destin, de la damnation. (Le Clézio, 1998, 194–195)

Net zoals het abstracte en het mechanische, verdrukt en vernietigd de orthodoxe godsdienst de mens en het levende. Het abstracte en het mechanische zijn nauw verbonden, zo ziet ook Onimus het. Ze zijn gelijkaardig, ze vervullen eenzelfde taak: "[...] diviser la tâche en autant de parties qu'il le faudra, puis construire sur les éléments une structure claire et distincte." Voor Le Clézio is zoiets pure horror. "[...] elle stérilise, elle pétrifie la vie, [...]" (Onimus, 1994, 65) Ook God lijkt zo'n abstractie, de godsdienst zo'n mechanisme. In feite wordt dit zeer mooi door Le Clézio zelf aangegeven:

Depuis des siècles l'obscurité s'est appesantie sur le monde. Où est Dieu? Sous quel amas d'intelligence et de civilisation humaines se cache-t-il? Où est la vie? Comme si la vérité était le résultat d'une addition! Combien de générations de philosophes, de mathématiciens, de littérateurs, de poètes, de théologiens il va nous falloir tuer! Combien de systèmes et de raisons faudra-t-il immoler pour comprendre seulement ce problème: Un petit garçon jette des cailloux, à la plage, sur le manche en fer d'un parasol. De temps en temps, il vise juste, et un caillou frappe le métal en résonnant. Quand le jeu sera terminé, pourra-t-on considérer qu'il y avait un rythme dans les jets de cailloux? Qu'un caillou sur douze, par exemple, devait toucher la cible? Ou bien fait-il seulement dire: «C'était. Puis c'est fini»? (Le Clézio, 1998, 153)

Waar het dus in feite op neerkomt is: leef. Zich volledig laten opgaan in, overgeven aan het leven, weg van het abstracte: "S'intégrer totalement, joyeusement au monde sensible qui nous environne, [...]" en die wereld is veel groter, dieper en rijker dan wat we ervan vernemen door onze opvoeding, onze cultuur of onze taal (Onimus, 1994, 22). Alles wat er is, dienen we aan te wenden om diep en intens te leven, om ons te voeden:

La culture n'est pas une fin. [...] L'homme doit se servir d'elle pour se former, non pour s'oublier. Surtout, il ne doit jamais perdre de vue que, bien

plus important que l'art et la philosophie, il y a le monde où il vit. Un monde précis, ingénieux, infini, lui aussi, où chaque seconde qui passe lui apporte quelque chose, le transforme, le fabrique. (Le Clézio, 1998, 45–46)

Ook Onimus merkt deze passage op en voegt er een interessant commentaar aan toe: echte cultivering is niet abstract, “[...] elle naît de l'expérience.” (Onimus, 1994, 64; mijn cursivering) Hierdoor wordt het geheel zeer intrigerend: we weten thans dat Le Clézio zich opgesloten voelt in het abstracte, het mechanische en dat daartegenover het dynamische leven staat. Over welke ervaringen van dat volle leven spreken we dan? Bovendien krijgt het geheel nog meer diepgang van belang voor dit boek, wanneer we Le Clézio aan het woord laten over de taal. De taal, zoals we reeds zagen, is een thematiek die in de mystiek en de mystieke ervaringen vaak aan bod komt:

Mis à part le rôle analytique du langage, qui permet la psychologie, n'y a-t-il pas pour l'homme d'autres moyens d'accéder à la synthèse finale? N'existe-t-il pas d'autres possibilités d'entrer directement en rapport avec le monde, sans l'exprimer, sans le morceler? (Le Clézio, 1998, 116)

Het is ondertussen duidelijk genoeg dat de taal binnen het onderzoek naar religie en mystiek – en binnen de geschriften van de mystici zelf – een problematisch karakter vertoont. Tussen taal en ervaring bestaat geen mooie 1:1-relatie; de ervaring is steeds meer, beter, anders, diepgaander, rijker. Toch zien de mystici zich vaak genoodzaakt dit halfslachtige instrument te gebruiken. In Le Clézio's geval is het niet anders. Taal is er nu eenmaal, de mens bedient zich continu van de taal – hoe kan hij ook anders? Ook Le Clézio onderhoudt er een dubbelzinnige relatie mee: in de grond bestaat er bij hem weinig of geen zorg over communicatie; hij wil zich immers niet inlaten met *débris étrangers*. “Tout cela n'est que duperie. Et pourtant, c'est vrai, j'utilise. Je me sers. Je puise dans un domaine éparpillé, multiforme, mécanique.” (Le Clézio, 1998, 35) Door middel van het mechanisme van de taal blijft hij verbonden met de externe wereld; neemt hij er aan deel. Dat geeft eveneens aanleiding tot het problematische: “Mais cette synthaxe, cette logique comportent leur part d'oubli ; si je ne peux jamais être pur, si je ne peux jamais parler une langage pure, qui rende parfaitement compte au caractère unique de mon expérience, du moins suis-je au-delà de la pureté.” (Le Clézio, 1998, 36) Le Clézio spreekt hier over het unieke karakter van zijn ervaringen. Uniek, want ze behoren enkel hem toe; uniek ten opzichte van de taal, die steeds een gedeeltelijke of slechte ver-taal-ing kan geven. Die ervaringen zijn het leven – een grotere extase dan leven bestaat er in feite niet volgens Le Clézio: “Rien ne permet de la traduire, car elle ne se traduit pas en mode sommaire.” (Le Clézio, 1998, 40)

Het leven, hier en nu, dat is actie, dat is *l'instant précis qui bouge toujours*. Ieder woord is als een nagel die in het laken van het leven geslagen wordt om het steeds strakker aan te trekken. Precies daarom dienen we onze woorden bijzonder zorgvuldig te kiezen. Buiten de taal bestaan er nog tal van andere factoren die het volle leven beperken: de cultuur, de anderen... Een mens bestaat immers niet alleen: er bestonden miljarden mensen vóór Le Clézio, ook nu bestaan er miljarden en vele zullen nog volgen. Uit hen, uit hun creaties, komt eigenlijk alles voort: de kleur van zijn haar, de vorm van zijn neus, zijn naam et cetera. Door al deze mensen – van wie we er misschien op een gans leven maar drie of vier écht intiem kennen – wordt hij gevormd. “Voilà. Ce sont eux qui m'ont créé. Je leurs dois tout.” (Le Clézio, 1998, 37) Evengoed zal hij ook anderen vormen.

Cultuur is een andere, mogelijk beperkende factor. Wat is dat dan, ‘gecultiveerd zijn’? Grieks kennen? Poëzie kunnen citeren? Kunst begrijpen? “Dans cette vie, tout est important.” (Le Clézio, 1998, 43) Daartoe behoort onder andere ook weten hoe vaak iemand ziek was of hoeveel vrouwen iemand heeft bemind. “Certes, le produit des esprits des hommes n'est pas négligeable. Lire Shakespeare, connaître l'œuvre de Mizogushi est aussi important.” (Le Clézio, 1998, 45) Alles is dus van belang, maar cultuur – of een deelaspect daarvan – boven alle andere dingen verheffen is een vorm van snobisme en begaat de fout andere aspecten te maskeren of zelfs te negeren. Wie vandaag Huysmans leest, leest De Sade niet. Cultuur – in de lengte en in de breedte – is dus voor Le Clézio géén doel (*une fin*) maar voeding: “La culture est une nourriture, parmi d'autres, une richesse malléable qui n'existe qu'à travers l'homme.” (Le Clézio, 1998, 45) Daarom vindt hij het leven zo'n belangrijke aangelegenheid: “Etre vivant est une chose sérieuse. Je la prends à cœur. Je ne veux pas qu'on déguise, qu'on affabule.” (Le Clézio, 1998, 45) Aansluitend daarbij probeert hij dit idee te vatten in een mooie, poëtische omschrijving, waarin hij stelt dat de hoek van een tafel soms meer realiteit bevat dan de geschiedenis van een ganse beschaving.

Vol en authentiek leven, daar draait dus alles om. Nochtans wordt dit volle leven door allerlei zaken (taal, systemen, anderen, cultuursnobisme) bedreigd en gereduceerd. Dit brengt Le Clézio tot een soort van evaluatie van de condition humaine, die ons zeer bekend in de oren zal klinken: “Etre né, c'est être plongé dans un univers étroit, où les influences sont sans nombre, où chaque détail, chaque seconde qui passe sont importants, laissent leurs traces. *C'est donc souffrir.*” (Le Clézio, 1998, 37; mijn cursivering) Door geboren te worden raken we – door de taal, de abstracties enzovoort – afgescheiden van de ware realiteit, gespleten als het ware. Die realiteit, zoals we eerder zagen, is de felle stroom van de materie. Het boek vangt dan ook aan met een reflectie over ‘het leven voor de geboorte’ en zal eindigen met een beschouwing over het leven na de dood. Het middendeel beslaat het leven hier en nu. Het boek is dus in feite een triptiek; elk luik overeenkomstig met een bepaalde fase:

NIETS (geboorte) LEVEN NU (sterven) NIETS

Quand je n'étais pas né, quand je n'avais pas encore renfermé ma vie en boucle et que ce qui allait être ineffaçable n'avait pas encore commencé d'être inscrit ; quand j'appartenais à rien de ce qui existe, que je n'étais pas même conçu, ni concevable, que chaque hasard fait de précisions infiniment minuscules n'avait pas même entamé son action ; quand je n'étais ni du passé, ni du présent, ni surtout du futur ; quand je n'étais pas ; quand je ne pouvait pas être ; détail qu'on ne pouvait pas apercevoir, graine confondue dans la graine, simple possibilité qu'un rien suffisait à faire dévier de sa route. (Le Clézio, 1998, 11)

In de algehele harmonie van alle materie ligt hij verstopt en verborgen als mogelijkheid. Stilaan is er groei, wording, een stuk van de potentialiteit wordt actualiteit. "C'est de ce temps et de ce lieu sans visage que je suis venu. Dans ce chaos, dans ce chaos calme et complet, j'ai baigné durant des siècles sans nombre." (Le Clézio, 1998, 15) Op zich is dat niets bijzonders, toch niet voor de materie en het universum; zulke creaties en negaties gebeuren voortdurend. Het universum is onfeilbaar: "[...] avec ou sans moi, il est minutieux, il ne lui manque rien." (Le Clézio, 1998, 17) Nochtans is deze stilte, die harmonie, die *plénitude obscure et dense* niet vreemd of irreëel. Zij bestond, bestaat op dit eigenste moment en zal altijd bestaan. Zij is ook datgene wat het hier en nu uitmaakt: "Ce vide n'est pas étranger. [...] C'est elle que je touche de mes mains, et cette manière brusquement surgie du zéro est celle qui compose mon corps et mon esprit." (Le Clézio, 1998, 18)

Verlaten we nu even Le Clézio's treffende proza, dan kunnen we samenvattend stellen dat de materie er steeds is geweest. In die materie bestaat alles in potentie en wanneer bepaalde potentialiteiten geactualiseerd worden (een stoel, een boek, een filosoof...), dan zal dit later opnieuw vergaan en ontbinden in de oceaan van materie. Hieruit blijkt nogmaals Le Clézio's materialisme. In principe is er dus geen (groot) verschil tussen de drie fases die ik eerder aanhaalde. Ons bestaan hier en nu is een bepaalde constellatie van materie; materie die steeds was en zal zijn. Dat is fundamenteel het drama van het bestaan: "La fatalité d'être vivant, sur terre, sorti du néant, jeté dans le chaos brutal et fanatique de l'existence." Dat drama is onze *condition*, onze *nature*, zoals hij het zelf stelt (Le Clézio, 1998, 38). Als koude, harde waarheid geldt dat wij niets meer zijn, "[...] que des passages. De fugitives figures, écrans de fumée où se projettent les lumières de vraie vie." (Le Clézio, 1998, 40). Vlieden en veranderen zijn de principes van het leven – wat uiteraard angstaanjagend is (kan zijn). Le Clézio bekent dat hij daar zelf soms last van heeft en zijn heil zoekt in abstractie en systemen: "Maintenant, dans la peur de retomber de nouveau dans l'angoisse du néant, je préfère la beauté brillante et vaine du système abstrait." (Le Clé-

zio, 1998, 89). Die systemen en abstracties zijn in het beste geval tijdelijke oplossingen, vaak zelfs doorspekt met goede bedoelingen (zoals een pacifistische ideologie), maar vervallen al snel tot remmingen, beperkingen in plaats van hulpmiddelen. Er wordt steeds meer en meer afstand van het scheppende leven genomen, wat leidt tot een gespletenheid, onrust en ongemak:

Le grotesque tragique, c'est quand on a cessé de créer ses idées pour les vivre. Lentement, [...], j'ai produit autour de moi une zone d'habitudes et de goûts. Mais ce qui autrefois me servait en quelque sorte de moteur, ce qui m'aidait à vivre, maintenant s'est durci et me freine. (Le Clézio, 1998, 189)

Een van de doelen van *L'extase matérielle* is het zoeken naar een duurzaam contact met die flux, met de materie, zonder in het abstracte te vervallen. Zoeken dus, met alle mogelijke middelen naar *la voie de la communication avec la matière* (Le Clézio, 1998, 187). Daarom zoekt hij onvermoeibaar naar een vlezige taal (*un langage incarné*) of naar andere middelen om de absolute vereniging, het contact met de diepste realiteit te bereiken, zonder die realiteit te vermorzelen of te verkappen. Bestaat dit wel? Misschien door een soort van onmiddellijke intelligentie? “Esprit proche de la mystique, fascination, émotion profonde et vitale dont l'aboutissement est dans le tout ineffable, grandiose, un tout si vaste et si vibrant qu'il en devient voisin du rien?” (Le Clézio, 1998, 116)

De auteur lijkt hier aarzelend op zoek naar een weg, een manier of methode om een bepaalde ervaring te (her)belevén. In de benadering van ons kader kunnen we dit 'spiritualiteit' noemen (pre-mystiek, in de woorden van Apostel). De gehele *L'extase matérielle* mag daar als een uiting van gezien worden. Wat meer is, Le Clézio duidt hier in feite impliciet op ervaringen die hij zelf heeft meege maakt; ervaringen die naar alle waarschijnlijkheid de bron zijn waarop hij zijn boek en zijn visie heeft gebaseerd. Wanneer die ervaringen zich voordoen (plots en spontaan – *tout à l'heure, tout soudain*) voelt hij zich buiten tijd en ruimte getrokken. Zelfs in de meest banale omstandigheden werd hij erdoor overvallen. Zo vertelt hij over die ene gelegenheid, zijn voeten wassend aan de wastafel. Met grote zorg en veel zeep ging hij te werk; op de achtergrond weerklinkt wat accordeonmuziek. Plots en zonder duidelijk aanwijsbare aanleiding: “[...] je n'ai plus pu rien faire. J'ai été paralysé sur place, étonné d'être ainsi frappé, [...] Je n'avais pas de pensées. [...] C'était l'espace dépouillé des sentiments du langage, la matière cubique, calme, *telle quelle*.” (Le Clézio, 1998, 81) Deze ervaring heeft onmiskenbaar een aantal karakteristieken van een mystieke ervaring – met andere woorden, van een religieuze piekervaring. Dit wordt nog duidelijker in de volgende passage: “C'était le vide ineffable, infini, éternel, le silence et la dureté du rocher, là, la platitude. [...] Pris par la paix, pétrifié, stupifié. Sorti de ma vie, de ma pauvre vie d'homme ici, *et confondu avec tout*. Connaissant le néant.” (Le Clézio, 1998, 81; mijn cursivering) Hij waagt het wel eens om deze ervaringen

een connotatie van *tristesse* mee te geven (wat in contrast met onze voorgaande beweringen zou zijn), maar slechts met een specifieke bedoeling; met name om uit te drukken dat het terugkeren naar het dagelijkse gewone hem wat moeilijk valt. Het zijn deze ervaringen die hem leiden naar het fundamentele inzicht (er is dus sprake van een noëtische kwaliteit) dat: “Tout fuit, tout coule, tout fond longuement.” (Le Clézio, 1998, 82). Hij geeft nog twee gelijkaardige incidenten weer (zij het minder gedetailleerd beschreven. Cf. pp. 84–85).

Her en der in het boek geeft hij nog losse referenties naar die ervaring. Zo schrijft hij bijvoorbeeld: “Quand les choses se sont montrées à vous, un jour, telles qu’elles sont, quand elles ont enfin offert leur spectacle glacé et pulluant, on ne peut plus oublier.” (Le Clézio, 1998, 109), waaruit we een (her)vormend en helend effect mogen afleiden. Inderdaad, nog verder in het essay, omschrijft hij deze ervaringen (soms noemt hij ze ook *une aventure*) als ‘grote momenten’: “Ces grands moments qui me sont donnés parfois, [...]” (Le Clézio, 1998, 186) Hieruit, en uit de vorige citaten, blijkt ook de gegrepenheid (de ervaringen worden hem ‘geschonken’) en het ogenblik van overgave. De gevolgen zijn dus ook positief (*grands moments*), een soort van “[...] douce ivresse d’être là, présent.” (Le Clézio, 1998, 186) of zoals hij eerder in het boek aangeeft: “J’en reviens à la fois accablé et libéré.” (Le Clézio, 1998, 83) Opvallend in deze laatste uitspraak is het paradoxale taalgebruik – een oxymoron in feite: overstelpt én bevrijd.

Het lijkt bijna onvoorstelbaar en een frequent verschijnsel kan men het niet echt noemen, maar, gebaseerd op zijn ervaringen, komt Le Clézio tot een zingeving binnen het eeuwige en op zich zinloze spel van de materie. De materie die vloeit zonder waarom geldt als zijn ultieme realiteit, zijn alfa en omega, ten opzichte waarvan hij zich verhoudt. Die verhouding is oprecht, respectvol en lijkt hem zelfs plezier en voldoening te schenken. Hoewel hij zichzelf – in feite net als alle andere verschijnselen – beschouwt als een passant, een stipje in het grote geheel, toch trekt hij zich daaraan op, toch heeft dit geen deprimerend effect. Integendeel, kunnen we in het volgende lezen:

J’ai cet infini jouissable de l’instant présent, durci en moi, un vrai diamant qui flamboie dans mon corps. J’ai la parcelle du tourbillon en moi, du tourbillon fulgurant, en moi, c’est vrai, en moi qui ne suis rien, qui ne suis qu’une poussière. (Le Clézio, 1998, 141)

Net als woorden die als nagels in de stroming worden geklopt, zo kunnen we uit deze passage opmaken dat hij zichzelf ook als een nagel ziet, die ooit, op een specifiek moment en op een specifieke plaats in de stroom van het leven werd geslagen. Binnen duizend jaar blijft niets meer van hem over. Deze gedachtegang, zo laat hij ons weten, zouden we ons in feite steeds moeten voorhouden; als een dagelijks te herhalen gebed.

[...] nous le disions et le répétons chaque jour, avec la joie absolue de la vérité: nous ne sommes rien. Nous ne sommes rien. Nous ne sommes rien. Comme une prière à se rappeler chaque jour: comment l'homme est pris sur la terre, englué dans sa parcelle de boue, écrasé par les éléments et par lui-même. [...] Comme une prière à dire dans la solitude, ni pour demander, ni pour remercier, mais pour être humble. (Le Clézio, 1998, 49)

Verder wordt er op de thematiek van het gebed niet ingegaan maar net als bij Richard Jefferies en conform de ideeën van James, Stace en anderen, wordt er niets aanbeden, wordt er niets gevraagd en gedankt, maar gaat het om een innerlijke conversatie met de ultieme realiteit. Er is dus geen sprake van een *petitional prayer*.

De ideeën die Le Clézio propageert, lijken hard en koud, maar toch is er hier duidelijk sprake van een *joie*, van een *infini jouissable*. Hieraan koppelt hij de op zijn minst eigenaardig te noemen idee van een 'materiële onsterfelijkheid', die hem verbondenheid schenkt met het al, met alle andere materie. Het blijft een vreemde gedachte om binnen een atheïstische context te spreken over onsterfelijkheid, daar dit concept immers zo sterk gelieerd is aan de godsdienst en een min of meer duidelijk hiernamaals, vaak met een persoonlijk voortbestaan. Toch zagen we eerder al mijmeringen over onsterfelijkheid bij Marcel Minnaert. Ook Le Clézio zoekt geen achterwerelden, hij heeft niets anders nodig dan het immense leven hier en nu. "Je culmine maintenant." (Le Clézio, 1998, 146) zo schrijft hij en binnen duizend jaar is het de beurt aan anderen om te culminereren. We moeten dit niet benijden of er jaloers om worden, wij hebben thans immers hetzelfde 'genot'. Dit leidt hem tot de gedachte dat wij hier zijn zonder reden (*gratuit*), maar dat is géén synoniem voor absurd (Le Clézio, 1998, 147). Bovendien is die *gratuité* prachtig: "Elle est à la fois le point de départ et le point d'arrivée, l'ascension qui se déroule et se suffit à elle même, [...]" (Le Clézio, 1998, 147) De mens, als deeltje in dit geheel, moet daar nu net rust zoeken. Het heeft geen zin heil te zoeken in imaginaire en illusoire paradijzen, maar wel kunnen (moeten?) we onze conditie durven aanvaarden en exploreren. "Voilà le spectacle qui nous attend peut-être un de ces jours. L'admirable spectacle de la matière rejointe, qui nous dire doucement vers une sortie de rêve exact." (Le Clézio, 1998, 164). Vanuit het spektakel van de materie zijn we opgegroeid en in dat spektakel zullen we opnieuw opgenomen worden. Deze opvatting kan Le Clézio zelfs tot een zeker optimisme brengen. Alhoewel binnen duizend jaar niets meer van hem zal overblijven (geen gedachte, geen herinnering, geen teken of gebeente), toch zal hij niet sterven. "J'habiterai encore les particules en action, je pourrai encore modifier les événements." (Le Clézio, 1998, 142) Dát is de bijna onvoorstelbare kracht van het leven. Het bewuste ik is slechts een ontmoeting die op een dag opnieuw verspreid zal zijn in de schuit der elementen (*la barque des éléments*). Het leidt hem ook tot overpeinzingen en inzichten die niet

gecentreerd zijn vanuit of rondom het ego: alles komt immers uit die elementaire deeltjes en alles keert er naar terug:

Mes fils et mes filles sont partout: là, dans le fer, dans l'eau, dans l'espace. Fils de la fonte et du cuivre, fils des chiens et des perroquets, enfants que je fais naître dans le polyester et dans le sel. Fils, tous fils, à moi, rebondissement de ma faible force elle-même venue d'ailleurs. Passage, fuite, route horizontale sans fins et sans espoir. [...] Et moi-même, reviendrai-je un jour? Oui, je le sais, je me retrouverai bientôt dans la barque des éléments, et chaque bribe vivra éparpillée. (Le Clézio, 1998, 143)

Dit leven ligt tussen dat-van-voor-de-geboorte en dat-van-na-de-dood: "Tout abonde. Tout est là. Présent, dans la joie invincible de la précision absolue." (Le Clézio, 1998, 150)

De idee van een materiële onsterfelijkheid leidt Le Clézio tot een vorm van optimisme; zijn ervaringen van de materie kunnen dus gerust – om de woorden van William James nogmaals aan te wenden – als *sthenic affections* beschouwd worden. Het brengt hem tot een religiositeit van de materie, tot opvattingen omtrent de transcendentie zonder ooit de immanentie te verlaten. Dat laatste is trouwens intrinsiek onmogelijk volgens Le Clézio: er is materie, niets anders dan materie. Het niets, dat onbegrijpelijke en voor velen blijkbaar angstaanjagende idee, is voor hem in feite onmogelijk. De materie vult alles, alles is er het resultaat van, ja zelfs datgene wat wij onze 'geest' noemen (Le Clézio, 1998, 227). Hoe moeten we dan dat niets denken? Is het dan zo dat voor hij er was (voor hij als individu geboren werd) er niets was? Hoe zou zoiets mogelijk zijn? Dit brengt hem tot de volgende overwegingen: "Etre, ce n'est donc pas être vivant. La vie, la mort sont des modalités sans importance, comme végétal ou minéral. La vie et la mort sont des formes qu'adopte la matière, parmi tant d'autres." (Le Clézio, 1998, 228) In die zin is er dus materiële onsterfelijkheid: de materie die hem thans vormt zal na zijn dood opgaan in andere configuraties, in andere modaliteiten. Er vergaat dus niets. Meteen brengt deze gedachtegang ons naar een vrolijke verwondering betreffende het hier en nu – met andere woorden, betreffende de configuratie van materie zoals hij die nu beleeft; een verwondering omtrent *la force de ce qui est*. Dat is dan de ware *extase matérielle* (of dat kan het zijn voor wie het aanvaardt): "C'est ici que se trouve le plus grand espoir des hommes, vraisemblablement: c'est ici que peut commencer leur transfiguration, leur extase matérielle: jamais rien ne disparaîtra." (Le Clézio, 1998, 228)

De auteur biedt dus, op basis van zijn ervaringen, een intellectuele uitbouw aan, die de vorm van een spiritualiteit aanneemt. Iedereen kan deze weg volgen, indien dat gewenst wordt, maar revolteren, zich ertegen verzetten blijft evenzeer een mogelijkheid. Le Clézio, zonder dus in een dogmatisme te vervallen, bezingt evenwel het spel van de materie. Ik kies mijn woorden ('spel van de

materie') zorgvuldig en niet willekeurig: "La matière dont je suis fait joue son ballet sans raison." (Le Clézio, 1998, 253) Zo ook het vlees, het vuur, het marmer, petroleum, steenkool... "Ils jouent. Ils combinent leurs forces." (Le Clézio, 1998, 253–254) Deze opvatting komt al eerder in het boek voor. De wereld, zo laat hij verstaan, is een spel met vele facetten, overal zien we die spelletjes aan de gang: in achteloos weggegooid papier, in lucifers, in het geluid van een tikkend horloge, in de lichten van een auto, in de borsten van een vrouw... (Le Clézio geeft ongeveer vier pagina's voorbeelden; cf. pp. 209–213). "Partout où je porte mes yeux, partout où je pense, ce ne sont que les facettes, les éclats, les points aiguës, multicolores, les cases préparées, les dessins marqués, tatoués! Partout! Les jeux sont innombrables [...]." (Le Clézio, 1998, 209) Hij maant ons dan ook vriendelijk aan om dit spel mee te spelen, zonder ophouden. Dit is een belangrijk gegeven, vermits dit volgens hem een weg naar het geluk kan zijn. Vele individuen vluchten in (de gedachte van) een hiernamaals (metafysisch of sociaal), ze vluchten naar een engagement om zich in te zetten voor anderen. Die engagementen zijn in feite slechts lokvogels: bang om zich als individu in te zetten vlucht men in een bedrieglijk collectief. Men zet zich dus niet zomaar in voor een ander maar als een ontsnapping aan zichzelf. Le Clézio is echter duidelijk wat dat betreft: wie zichzelf verloochent, verloochent het leven. De mens moet mens durven zijn. "[...] c'est le sens qu'il faut donner à ce destin qui n'en est pas vraiment un, le sens d'un travail dont l'objet premier est de travailler." (Le Clézio, 1998, 258) We dienen dus een ander soort geluk te zoeken. De les die hij ons wil meegeven, is dat het geluk misschien begint wanneer men stopt met tegen de wereld te vechten en zich er te rusten legt (*se couche sur lui*), wanneer "[...] qu'on joue soi-même, avec son corps, son esprit, et le corps et l'esprit de la matière voisine." (Le Clézio, 1998, 259) Er wordt hier duidelijk gealludeerd op een leven vanuit de ego-decentratie, zoals we het noemden: sub specie transcensus. Wie volledig mens durft te zijn en speelt net als alle andere materie, kan die materie leren kennen en ermee samenvallen:

A force d'être soi, à force d'être soi dans le drame étroit, il se peut que cet homme dépasse tout à coup le seuil de sa prison et vive dans le monde entier. Ayant vu avec ses yeux, il verra avec les yeux des autres, et avec les yeux des objets. [...] Par le singulier, il touchera peut-être à l'universel. Mais il le touchera réellement, dans ce monde, dans sa forme, dans ce temps manifestés. (Le Clézio, 1998, 259)

Ondanks de transcendentie blijft de nadruk zéér expliciet op het immanente liggen. De transcendentie ligt dus in de ervaring zelf.

Zoals ik reeds aanhaalde, is *L'extase matérielle* een drieluik. Een 'begin' (voor dit leven nu), een midden (het hiernumaals) en een 'einde' (na dit leven nu). Begin- en eindpunt zijn dus in feite gelijkaardig. Wanneer het midden, wanneer

dit leven eindigt, stopt het spel: “Le jeu finira.” (Le Clézio, 1998, 290) Die dood moeten we niet haten, het is gewoon een feit. Het verschil, de pijnlijke afstand tussen zelf en wereld houdt dan op, smelt weg. En hoewel alles verder stroomt, hoewel de wereld zal blijven bestaan zonder Le Clézio of Van Moer, hoewel alles voortduurt na ons individuele leven, zullen we dat zelf uiteraard niet beseffen: “La nappe dense et noire retombera d’un seul coup, et je ne le saurai même pas.” (Le Clézio, 1998, 265) De materiële onsterfelijkheid – misschien is ‘onvergankelijkheid’ een betere, meer accurate omschrijving – gaat dus niet gepaard met behoud van bewustzijn. Het leven, dat middendeel, is in feite een passage van oneindigheid naar oneindigheid. Dat maakt het hier en nu van zo’n groot belang; dat besef zou in feite de motor van ons spel moeten zijn. De bestemming, het paradijs, het *au-delà* van de mens, is het *ici*. En de dood, zoals reeds gesteld, is niet de vijand, maar vervolledigt de cyclus: van oerzee naar oerzee. Aldus besluit Le Clézio zijn essay:

En marche vers les cendriers et les tables, en marche, descendant vers les plaques de fonte, vers les trottoirs de ciment, vers les arbustes et les cailloux poussiéreux, en route vers le grouillement des molécules indestructibles, je m’enfonce dans le sol, je disparais, je disparais, je quitte... Sans le savoir, sans lutter, puisque je le veux, j’ai commencé le long voyage de retour vers le gel et le silence, vers la matière multiple, calme et terrible ; sans le comprendre, mais en étant sûr que je le fais, j’ai commencé le long voyage religieux qui ne se terminera sans dout jamais. (Le Clézio, 1998, 315)

CONCLUSIE EN REFLECTIE

Ontdekkingen in terra incognita

Te veel is de religieuze ervaring onder mythologische voorstellingen bedolven geraakt. Deze mythen zijn ethisch, wijsgerig noch religieus (!) nodig of aanvaardbaar.

APOSTEL, 1993, 240

De centrale onderzoeksvragen die ik aan het begin van dit boek formuleerde, luidden: wat kunnen we verstaan onder atheïstische religiositeit? Kan dit wel bestaan of betreft het een contradictio in terminis? Wat zijn er de bestaansvoorwaarden en verschijningsvormen van? Bovendien stelde ik vragen bij de vaak vage terminologie die aangaande deze thematiek wordt gehanteerd: spiritualiteit, religiositeit, mystiek, transcendentie... Dienen we dit niet te verhelderen of is het allemaal één pot nat?

In de loop van het boek heb ik deze vragen beantwoord: ik heb verduidelijking gebracht in termen als spiritualiteit, religiositeit, mystiek et cetera. Ik heb aangetoond dat atheïstische religiositeit geen contradictio in terminis is wanneer men een juist begrip van deze uitdrukking hanteert. Dat juiste begrip heb ik gevat in een analysekader dat kan worden toegepast op concrete gevalstudies. Met andere woorden, naast een bepaling van de bestaansvoorwaarden, heb ik eveneens verschillende verschijningsvormen aangebracht en geduid.

Het blijvende belang van de kritische reflectie

Hoe broodnodig een scherpe filosofie en kritiek van de religie vandaag de dag ook is, toch konden we vaststellen dat de kruisvuurgesprekken in het hedendaagse religiedebat vaak ook een verdoezelend effect hebben. Dawkins, Dennett en Harris hebben het ondanks hun vlijmscherpe uitvallen naar de godsdiensten en de theologie toch ook over 'ervaringen' die men doorgaans onder de noemers van religiositeit, spiritualiteit en mystiek zou onderbrengen en geven daarbij geen volledig negatief oordeel. Hun besprekingen van dit thema blijven echter

wel te kort; met misschien een kleine uitzondering voor Sam Harris.

Het actuele atheïsmedebat miskent deze ervaringen en discussieert voornamelijk over concepten. In de polemieken draait het om het al dan niet bestaan van God, het godsdienstig geweld en verhoudingen tussen (georganiseerde) godsdienst en de publieke sfeer. Stuk voor stuk belangwekkende punten die zeker aandacht verdienen en moeten worden aangekaart.

Het is echter dankzij Hilary Putnams *reflective transcendence* dat we een spoor vonden om uit die verhitte debatten te ontsnappen en even konden stilstaan bij die eigenaardige ervaringen waarover zelfs atheïsten praten. We zagen deze niet alleen opduiken bij Dawkins, Dennett en Harris, maar ook bij andere wetenschappers en denkers — ik noem bijvoorbeeld Marcel Minnaert en Ursula Goodenough. In eerste instantie kunnen we vaststellen dat de eeuwenoude kritische reflectie, zo eigen aan de wijsbegeerte, heden nog niets aan slagkracht heeft moeten inboeten.

Het belang van een humanistische methode

Deze eerste indicaties gaven onmiddellijk aanleiding tot een volgende opmerking: wanneer er gesproken wordt over die eigenaardige (religieuze) ervaringen, waarover hebben we het dan in feite? Aan woorden, concepten en terminologie geen gebrek: gaande van *a quasi-mystical response to nature and the universe* en *Einsteinian religion*, van *religious naturalism* en *vertical and horizontal transcendence* tot (niet-religieuze) spiritualiteit op religiometers of de claim dat de kern van elke religie aanspraak maakt op indringende, transformatieve ervaringen (cf. Harris). Echte duidelijkheid wordt daardoor niet gecreëerd; veeleer komen we terecht in een maalstroom van terminologische vaagheid, die aanleiding geeft tot twijfel en irritatie. Om die twijfel en irritatie weg te nemen, leek het me aangewezen een methode te vinden die de conceptuele vaagheid kon verklaren.

Op het eerste gezicht leek Peirce' pragmatische maxime een uitweg te bieden. Het was namelijk zijn bedoeling om met behulp van een strikte methodiek de ideeën waarvan wij gebruikmaken te verhelderen. Wat bedoelen we met x wanneer we x gebruiken of erover spreken? Zijn opvatting luidde: kijk naar de praktijk. Immers, de betekenis van een ding (idee, concept, voorwerp) hangt samen met de gewoonte waarmee het verbonden is. Dit werd met een voorbeeld geïllustreerd: er is geen praktisch verschil tussen brood en wijn (voor de handeling) en 'het lichaam en bloed van Jezus Christus' (na de handeling). Daar waar de orthodoxe leer van de transsubstantiatie immers meent dat er een werkelijke verandering plaatsvindt (dus niet louter symbolisch) wijst er in de praktijk niets op dat dit het geval zou zijn. De idee van de transsubstantiatie is dus waardeeloos, daar er geen praktische verschillen te vinden zijn in het brood en in de wijn.

We transposeerden deze methode op de uitingen van onder andere Haeckel, Minnaert, Einstein en Goodenough. Marcel Minnaert meent dat de religieuze mens zoekt naar zekerheid en geborgenheid. Daarvoor heeft men echter geen godheid nodig; de diepe indruk van een sterrennacht, de bijna voelbare evolutie en de zekerheid van de natuurwetten kunnen evenzeer dienstdoen, net als het gevoel van geborgenheid in het geheel der mensheid. Doch, met of zonder die gevoelens, sterren zijn en blijven gewoon sterren. Idem dito voor de quasi-mystieke responsen ten aanzien van het universum waarover Dawkins het heeft: het universum is en blijft gewoon het universum. Volgens de peirceaanse maxime voegen quasi-mystiek of zoiets als *rapturous amazement* niets toe.

We hadden makkelijk kunnen besluiten dat hiermee de kous af was. Doch, daar waar Peirce kijkt naar veranderingen in de externe realiteit, kunnen we vaststellen dat in alle geciteerde gevallen er steeds sprake is van een eerder *innerlijke* verandering. Samen met Leo Apostel kwam ik daarom tot de conclusie dat we inzake het religieuze in eerste instantie dienen te kijken naar het religieuze *ervaringsfeit*. Dit speelt zich af binnen het individu en niet in de externe realiteit. Peirce' visie en methode gaan hieraan voorbij.

Via William James vonden we een valabele onderzoekspiste om deze kwestie op een afdoende manier te bestuderen. Ten eerste leverde hij ons ook een methode, eveneens het pragmatisme, maar dan geschoeid op een humanistische leest. Ten tweede besteedde hij in zijn *Varieties* voldoende aandacht aan dat religieuze ervaringsfeit. Trouw aan zijn vriend en leermeester, noemt hij het pragmatisme ook wel *Peirce's principle* en keert hij zich af van abstractie, van verbale oplossingen, van slechte a priori redeneringen en van gesloten systemen en zogezegd onveranderlijke principes. Zijn specifieke inkleuring van die methode onderscheidt hem echter van Peirce' invalshoek, doordat hij kijkt naar de verschillen die gemaakt worden op individueel niveau. Brood en wijn ondergaan geen werkelijke transsubstantiatie, maar voor de individuen die het sacrament tot zich nemen, wordt op individueel en persoonlijk niveau mogelijk een verschil gemaakt.

James' filosofie is, zo toonde ik aan, een filosofie van de mens, een humanisme. In dat humanisme van James is het daarenboven van groot belang om *the whole man* te bestuderen zoals hij werkelijk denkt, handelt en functioneert. Alle ervaringen moeten bestudeerd en besproken worden, zo niet krijgt men een scheefgetrokken en verarmd mensbeeld. Het pragmatisme van William James is bereid om met alles rekening te houden, om alles aan een kritisch onderzoek te onderwerpen; ook de religiositeit.

Op die manier konden we tot de kern van ons onderzoek komen: een onderzoek naar die zogenaamde religieuze ervaringen gebaseerd op een methode met een duidelijk humanistische inslag en met als doel conceptuele vaagheid op te helderen en trachten te analyseren wat die religieuze ervaringen dan wel zijn.

Religiositeit als onderdeel van het menselijke ervaringspalet

In het derde hoofdstuk heb ik daarom ook de uitdaging aangenomen die analyse door te voeren. Met James' grondige onderzoek als ruggengraat en – in hoofdzaak – aangevuld met de bevindingen van Fromm en Apostel, formuleerde ik een analysekader, waaruit we het volgende kunnen concluderen.

Het kader zoals ik het heb neergeschreven, is een beschrijving in algemene termen van het meest complete geval van een religieuze ervaring. Het omvat het proces van het gespleten zelf en het verlangen naar het overkomen van die toestand door middel van een ervaring (in verschillende gradaties van intensiteit) van contact (zelftranscendentie/egodecentratie) met een voor dat individu primordiale realiteit (transcendentierichting) om aldus te resulteren in een doorwerking in het dagelijks leven van het individu. Daarna kan men eventueel op zoek gaan naar het (her)beleven van die ervaring of het willen vatten ervan in een persoonlijk document. Er is dus sprake van een ommekeer (*conversio*) in het individu, van gespleten naar ge-heeld.

Een eerste bedenking hierbij is dat men als onderzoeker voornamelijk afhankelijk is van die schrijfsels. Van individu tot individu zal de rapportering van die ervaring dus kwalitatief en kwantitatief verschillen. Zo was het relaas van André Comte-Sponville zeer mooi geformuleerd en konden we een heel aantal aspecten verduidelijken: het plotse en abrupte van de ervaring, het gevoel van eenwording, de rust en de vreedzaamheid, het verkwikkende effect en de blijvende indruk. Doch, op het eerste gezicht weinig of geen informatie betreffende het lijden aan een gespleten zelf – de toestand van verscheuring leek niet zo acuut. Dat wil niet zeggen dat die toestand niet aanwezig was: Comte-Sponville wenste er misschien niet over te schrijven of zij was misschien te zwak aanwezig. Het is in die zin dat meer extreme gevallen ons interesseren; zij zijn immers duidelijker. Wanneer zij minder extreem worden moet er altijd opgelet worden voor te verregaande interpretatie en moeten we soms ook durven toegeven dat bepaalde ervaringen onduidelijk blijven.

Een volgende bedenking handelt eveneens over die gespletenheid. Volgens Fromm behoort die toestand in feite tot onze *condition humaine*. We hebben daarbij ook vastgesteld dat hedendaags neurobiologisch en -psychologisch onderzoek daarvoor een wetenschappelijk fundament kan aanbieden. Vermits deze dichotomieën tot onze menselijke conditie behoren, mogen we besluiten dat iedereen, in *min of meerdere* mate, hieraan onderhevig is. Deze vaststelling is belangrijk. Erich Fromm heeft daarentegen expliciet gewezen op het fenomeen van de *non-x persons*, individuen die de diepe gespletenheid niet of slechts vaag of zeer zelden ervaren. Daaruit kunnen we afleiden dat religieuze ervaringen geen noodzakelijke elementen zijn in het leven van een individu. Ik kom hierop zo dadelijk nog terug.

Wanneer de religieuze ervaring een individu ertoe aanzet hierover te rapporteren, dan kan de onderzoeker daarop terugvallen. Het valt echter niet uit te sluiten dat het individu zich liever in een totaal stilzwijgen hult. De motieven daaromtrent kunnen verschillen; gaande van de angst om verkeerd begrepen te worden tot het willen zwijgen uit respect voor de ervaring of simpelweg omdat men het onmogelijk vindt de intensiteit van de ervaring uit te drukken in een voorgekauwd vocabularium. Indien Jean Claude Bolognes angst om, als atheïst, verkeerd begrepen te worden hem ervan had weerhouden over zijn eigen ervaringen te schrijven, dan hadden we nu een waardevol document minder. Idem dito voor Comte-Sponville uiteraard, die initieel niets aan zijn vrienden vertelde over zijn ervaringen. Het is daarom aannemelijk dat er meer gelijksoortige ervaringen bestaan, maar waarvan we geen verslag hebben.

Een volgende bedenking handelt over de gevolgen van zulke ervaringen. Het is zonder meer duidelijk dat zij iets toevoegen aan het leven van een individu. Dat wil echter geenszins zeggen dat die ervaring *moet* worden nagestreefd om van het leven iets waardevols te maken. Dat zou hetzelfde zijn als beweren dat het leven alleen waarde heeft indien men kinderen op de wereld heeft gezet of indien men weet wat het is om verliefd te zijn. Precies daarom heb ik, middels James en Fromm, de nadruk gelegd op het feit dat de religieuze ervaring *slechts een manier is, een weg is*. Het ligt dus geenszins in mijn bedoeling iedereen aan te zetten tot zulke ervaringen, omdat anders het leven minder betekenisvol zou zijn. De religieuze ervaring voegt iets toe aan het leven van het individu, maar dat is geen te veralgemenen kwestie. Ook het feit dat deze ervaringen beschikbaar zijn voor de atheïst zegt verder weinig of niets over het atheïsme. Het is niet zo — dit wens ik zeer sterk te benadrukken — dat het atheïsme incompleet is wanneer het niet religieus is, of dat elke atheïst een religieuze ervaring moet nastreven om een beter of meer volledig atheïst te zijn!

Richten we onze aandacht vervolgens even op de meest cruciale fenomenologische eigenschap van de ervaring; te weten het gevoel van contact, van samenvallen met een voor het individu primordiale realiteit. We hebben dit in het analysekader omschreven als een transcendentierichting en er geen enkele exclusieve inhoudelijke invulling aan toegekend. In de loop van dit boek heb ik proberen duidelijk te maken dat 'God' een concept is dat op die ervaring kan gekleefd worden. Anders gesteld, 'God' is een richting in dewelke een individu zichzelf kan transcenderen. James vroeg zich immers ook reeds af *of the sense of divine presence* waarvan sprake is in vele religieuze ervaringen tevens refereert aan een objectieve waarheid of realiteit. Hoewel zowel James, Fromm als Apostel duidelijk benadrukt dat in de religie het ervaringsfeit van primordiaal belang is, toch zijn we ook denkende wezens. Meer nog, denkende wezens binnen een specifieke socioculturele context. Vandaar dat volgens James zowel onze persoonlijke idealen als mogelijke religieuze en mystieke ervaringen streng moeten worden geïnterpreteerd in overeenstemming met de ons omringende context,

waaruit onmiddellijk volgt dat het ons omringende filosofische klimaat zich aan ons opdringt. Anders gezegd, volgens de opvattingen van James is het onvermijdelijk dat op religieuze ervaringen, concepten, dogma's en theologieën geënt worden. Vermits onze context eeuwenlang van christelijk-theïstische (of breder: monotheïstische) aard is geweest, valt het dan ook makkelijk te begrijpen dat individuen hun ervaringen zullen aankleden volgens de mode van de heersende cultuur. Vandaar ook de initiële indruk van een *contradictio in terminis* bij een uitdrukking als 'atheïstische religiositeit'.

Dit geeft dan weer aanleiding tot een nieuwe conclusie: indien 'God' slechts een concept is, een overgeloof dat geen noodzakelijk element vormt van de religieuze ervaring, zijn religieuze ervaringen dan in principe niet intrinsiek atheïstisch? Op het eerste gezicht lijkt dat een logische conclusie te zijn, toch beantwoord ik die vraag negatief. Wel is het zo dat het correct is om van atheïstische religieuze ervaringen te spreken, maar dit kan alleen binnen een context die dominant theïstisch was (is). Men kan dus stellen dat de religieuze ervaringen van een atheïst fenomenologisch gezien niet verschillen van die van een theïst. Slechts de transcendentierichting verschilt. Vergeten we immers niet dat we in onze gevalstudies hebben kunnen vaststellen dat er ook hier overtreffende gehelen genoemd worden: de natuur(wetten), het universum, de materie... Apostel (1998, 28) had dus gelijk toen hij pleitte voor een pluraliteit aan transcendentierichtingen. Anders gesteld, ook bij de atheïstische vormen van religieuze ervaringen zijn er overgeloven.

Staan we verder nog even stil bij de volgende bedenking: naast een veelheid aan transcendentierichtingen, bestaat er ook een gradatie qua intensiteit van ervaring. Het blijft een moeilijke, misschien zelfs onmogelijke opdracht om in deze kwestie nette verdeellijnen te trekken. We hebben gezien dat James een poging heeft ondernomen een 'ladder' op te stellen, maar hijzelf en commentatoren van zijn werk geven toe dat die poging op niets is uitgedraaid en weinig concreet heeft toegevoegd. We weerhouden ons er dus van een gelijkaardige poging te ondernemen en het moet voorlopig volstaan vast te stellen dat er een gradatie bestaat — naar alle waarschijnlijkheid een continuüm van in elkaar overvloeiende intensiteiten, culminerend in de meest intense vorm, de 'mystieke' ervaring oftewel het totale een worden met de primordiaal geachte realiteit. Dat wil zeggen dat een religieuze ervaring steeds duidt op een ervaring van 'meer een worden' met een diepste realiteit en dientengevolge een 'meer een worden' van het zelf. Wel is het zo dat zowel James als Apostel menen dat er zoiets bestaat als een piek in die ervaring, een paroxysme, waarbij er sprake is van een totale eenwording van individu en transcendentierichting en een wegvallen van de subject/object verhouding. Doorgaans noemt men dit een mystieke ervaring.

Men kan zich echter afvragen: wie voelt zich zo nu en dan niet eens verbonden met iets wat het zelf overstijgt? Men dient echter rekening te houden met het ganse proces: de voorafgaandelijke gespletenheid, de ommekeer en de ge-

volgen van dat proces. James benadrukt in zijn eerste definitie van de religie ook de *acts* van de individuen. Naast de ervaring van contact met een overtreffend geheel zijn ook de veranderingen in het individu en zijn handelingen als gevolg van die ervaring van groot belang. De gespletenheid valt weg, het individu ondervindt een revitalisering, maar bovendien neemt de concentratie op het ego af en zal het individu het dagelijks leven anders waarnemen en aanpakken. Zowel Fromm als Apostel merkt dit op. Volgens de laatstgenoemde auteur zal elke authentieke beleving doorwerken in het alledaagse leven. Ik vatte het samen in de uitdrukking van *leven sub specie transcensus*; een leven vanuit en gebaseerd op de transcendentierichting (welke dan ook). Volgens Fromm hoeft dit geenszins een vlucht uit de realiteit te betekenen, maar toch hebben we, samen met James, gezien dat ook hier (gevaarlijke) excessen kunnen ontstaan, zoals bijvoorbeeld de theopatische conditie of religieus extremisme.

We kunnen best nog even stilstaan bij de buitensporigheden van zulke ervaringen. We hebben vastgesteld dat de gevolgen van een religieuze ervaring op individueel vlak voornamelijk omschreven worden als geluk(zaligheid), opwekkend en verkwikkend. Dat was voor William James van het grootste belang; hij besteedde er dan ook veel aandacht aan. Zoals we hebben gezien, heeft hij eveneens duidelijk gemaakt dat binnen de sfeer van het religieuze het intellectuele een rol speelt: daardoor wordt – zo goed als onvermijdelijk – de religieuze ervaring uitgebouwd. De relatie van een individu tot de voor hem diepste realiteit is in eerste instantie een ervaringsrelatie van intieme aard. Doch, de mogelijkheid bestaat dat iets dergelijks intellectueel uitgebouwd wordt en dat er ook sprake kan zijn van een fysieke, morele en rituele relatie tot die realiteit. Ergo, uit de persoonlijke religiositeit kunnen naderhand theologieën, filosofieën en ecclesiastische organisaties ontstaan. Dat laatste valt niet onder James' onderzoeksdomein, maar belangrijk is te beseffen dat hij de mogelijkheid ervan niet uitsluit. Derhalve kunnen we besluiten dat ook de atheïst op basis van zijn ervaringen deze verder zou kunnen uitwerken in de richting van een volledige filosofie, een spiritueel systeem of een organisatie. Die mogelijkheid valt theoretisch niet uit te sluiten – de vraag naar de haalbaarheid en de wenselijkheid ervan is een geheel andere kwestie. Jean Claude Bologne noch Richard Jefferies of André Comte-Sponville maakt er gewag van of toont er enig verlangen naar in dat opzicht. Betreffende de wenselijkheid kunnen we zeer kort zijn: hoewel James, Fromm en Apostel duidelijk maken dat de intellectuele component onvermijdelijk is en dat theologieën, organisaties en kerken op zich moeilijk te vermijden zijn, ze zijn allen ervan overtuigd dat deze uitbouwsels de oorspronkelijke ervaring vernietigen.

Maar we kunnen ook denken aan de zogenaamde 'zachte excessen', waarover James schreef: die vorm van (persoonlijk, ongeorganiseerd) fanatisme, waarbij uitsluitend aandacht overblijft voor het overgeloof en al wat rest minderwaardig wordt geacht (*theopathic condition*). We hebben echter aangetoond

dat het karakteristieke gevolg van de religieuze ervaring en een leven sub specie transcensus juist daaruit bestaat dat men zich meer gaat richten op de verzorging van de hele werkelijkheid. James en Fromm denken in dezelfde tendens.

Een leven doordrongen van zulke ervaringen zou aanleiding kunnen geven tot het duidelijk willen vatten van of het herbeleven van die ervaringen. Men kan die ervaringen bespreken, meedelen, vastleggen in geschriften of met behulp van technieken (gebed, meditatie, rituelen) trachten te benaderen. Samen met Apostel hebben we deze uitingen onder de noemer 'spiritualiteit' samengevat; waarmee we bedoelen dat het, in tegenstelling tot de spontane ervaring, een zich bewust richten is op de vele vormen van zelfoverstijging die mogelijk zijn, met gebruik van allerlei mogelijke technieken, gedurende vele jaren, zodat de ervaringen kunnen blijven doorwerken. Ik vatte het samen als pre- en post-ervaringsmogelijkheden. Er zijn dus verschillende technieken mogelijk, maar zoals we zagen in het geval van Jean Claude Bologne is het toepassen van zulke technieken geen garantie op succes. Op die veelheid aan technieken ben ik verder niet ingegaan. Alleen bij het gebed ben ik blijven stilstaan, gezien het belang ervan in Richard Jefferies' gevalstudie.

Hoewel het analysekader duidelijke richtlijnen bevat die de studie van de religieuze ervaring en de interpretatie van de persoonlijke documenten dien-aangaande moet vergemakkelijken en begeleiden, is het duidelijk dat deze toepassing met de nodige voorzichtigheid en flexibiliteit moet geschieden. Dankzij dit kader is het mogelijk om te spreken over de intensiteit van een ervaring, al zal de exacte bepaling van die intensiteit niet altijd bepaald kunnen worden. Desalniettemin kunnen we nu stellen in welke zin een 'mystieke' ervaring verschilt van een religieuze ervaring. We zouden ook in staat moeten zijn om er de 'spiritualiteit' uit te halen. We weten dat spiritualiteit niet steeds aanleiding zal geven tot een religieuze of mystieke ervaring of omgekeerd. Met andere woorden, we kunnen ondanks de steeds wazige grenzen van het menselijke religieuze ervaringsleven toch op een efficiënte manier gebruikmaken van termen als 'religieuze ervaring', 'mystiek', 'spiritualiteit', '(zelf)transcendentie' en wat dies meer zij. Laten we dit gemakkelijksheidshalve samenvatten onder de noemer 'religiositeit'.

Er zijn dus nog voldoende pistes voor verder onderzoek en dat is minstens even belangrijk als het verkrijgen van duidelijke antwoorden. Ten aanzien van de open toekomst zijn verdere aanvullingen, verfijningen en verbeteringen niet uit te sluiten. We dienen dit dan ook niet te zien als een mislukking van de huidige stand van zaken, maar eerder, in de geest van de Verlichting en het pragmatisme, te beschouwen als een 'voorlopige ontwetendheid'.⁴⁸

48 Vrij naar Michael Gregorio in *Kritiek van de criminele rede* (2009, 26).

EPILOOG

Kritische evaluatie en actuele uitstraling

In deze epiloog wil ik nog een aantal problemen en bedenkingen bespreken die bij de lezer kunnen opkomen na het doornemen van dit onderzoek. Dit houdt een kritische (zelf)reflectie in en bovendien zal de actuele uitstraling van de jamesiaanse benadering in de verf worden gezet.

In de loop van dit boek is meermaals gebleken hoe groot de impact van James' ideeëngoed was en is. Het geschrift heeft het statuut van een mijlpaal, een kentering binnen het domein van de filosofie, kritiek, psychologie en sociologie van de religie. George Cotkin schrijft in *William James, Public Philosopher* (1990) daarover het volgende: "While the once-familiar names and massive tomes of many nineteenth-century philosophers gather their expected amounts of neglect and dust, the personality and ideas of William James (1842–1910) continue to compel our attention." (Cotkin, 1990, 1) James lijkt als geen ander de problemen en verzuchtingen van de moderniteit te hebben aangevoeld. In dit boek heb ik daarenboven trachten aan te tonen hoe die inzichten van James aansluiting vinden bij nog meer hedendaagse tendensen en vragen.

De impact van James' ideeëngoed valt nauwelijks te onderschatten. Steeds vertrekkend vanuit de humanistische matrix observeerde en analyseerde hij de menselijke natuur, de menselijke handelingen en gedragingen, om van daaruit verder te werken en suggesties te geven. Daarbij ging hij voornamelijk methodisch te werk. Deze werkwijze leidde hem niet tot grote systemen, maar eerder tot op observatie gebaseerde, voorlopig geldende en werkbare hypothesen. Juist daarom leek het me van belang verder te werken in James' geest. We kunnen/moeten aan de slag met zijn ideeën en daarbij aanpassingen niet vrezen; ook niet wanneer zou blijken dat onze eigen aanpassingen zouden moeten worden aangepast. Wanneer we de menselijke natuur verder willen leren kennen, dan is deze aftastende manier misschien niet eens zo'n slechte werkwijze.

Varianten vandaag

De Canadese wijsgeer Charles Taylor (°1931) heeft een poging ondernomen om James' geschrift te actualiseren en kritisch te bespreken en dit voornamelijk met in het achterhoofd de vraag naar wat we bedoelen met uitspraken als "We leven thans in een seculier tijdperk". Wat houdt deze uitspraak in? Wat zegt dit over de plaats van de religie? In een poging om deze vragen te beantwoorden zal William James een bondgenoot blijken. Zijn geschriften zijn brandend actueel, bijna visionair te noemen (Taylor, 2003, v). Taylor presenteert dit in zijn Gifford Lectures in 1999 – dit is de lezingenreeks waaraan James ooit deelnam en die aanleiding zou geven tot de *Varieties*. In 2002 werden Taylors lezingen voor het eerst gepubliceerd, hetzij honderd jaar na het verschijnen van de *Varieties*, onder de veelzeggende titel *Varieties of Religion Today. William James Revisited*. Dit boekje mag beschouwd worden als het prelude op het in 2007 verschenen *A Secular Age* waarvan, zo zegt de auteur zelf, de hoofdstukken I tot en met III samenvallen met de inhoud van het werk uit 2002 (Taylor, 2007, ix).⁴⁹ Sterk overtuigd van de actualiteit van James' religieboek lezen we daarin het volgende: "In fact it turns out to have a lot to say. It is astonishing how little dated it is. Some of the detail may be strange, but you easily think of examples in our world that fit the themes James is developing." (Taylor, 2003, 3) Men zou haast vergeten, zo gaat hij verder, dat het een geschrift is dat honderd jaar oud is. Ik voeg daar graag aan toe dat met de kern van James' ideeëngoed niet alleen actuele voorbeelden kunnen worden geduid, maar evenzeer onbekende (of minder gekende) fenomenen belicht kunnen worden. Ik denk in casu uiteraard aan de atheïstische religiositeit. Vanzelfsprekend mogen we in deze niet té naïef worden: er zijn *blind spots* in zijn relaas, zo geeft ook Taylor toe, maar dat versterkt alleen het pleidooi om aan de slag te gaan. Het versterkt mijn aanpak tot uitbouwen en aanpassen.

Zoals we zelf meermaals vaststelden, ziet Taylor de hoofdargumentatie van James vervat in de tegenstelling tussen individueel en georganiseerd, waarbij het laatste als tweedehands geldt. "So the *real* locus of religion is in individual experience, and not in corporate life." (Taylor, 2003, 7) Taylor scherpt dit punt nog aan; een dergelijke visie is volgens hem: "[...] very much at home in modern culture." (Taylor, 2003, 9) De verdienste van de Canadese filosoof is dan ook dat hij dit in een breder socio-historisch kader weet te plaatsen.

Reeds vanaf de late middeleeuwen ontstaan er bewegingen die meer en meer de nadruk leggen op persoonlijke toewijding tegenover het collectieve en het georganiseerde. In die context spreekt Charles Taylor bijvoorbeeld over

49 Een aantal van Taylors meest invloedrijke boeken (*Sources of the Self* en *A Secular Age*) zou aan deze slotbeschouwingen kunnen toegevoegd worden als verdere ondersteuning van mijn betoog.

the Brethren of the Common Life, maar evenzeer kunnen we de Broeders van de Vrije Geest aanhalen (niet te verwarren!), zoals bijvoorbeeld Hubert Dethier opmerkt: “[Zij] waren individualisten en buiten hun eigen ervaringen erkenden ze geen enkel gezag.” (Dethier, 1994, 251) Dit bekrachtigt de geest van James’ gedachtegang. Vooral vanaf de reformatie wordt de gedachte van een meer persoonlijke toewijding prominent, aldus Taylor:

The point of declaring that salvation comes through faith was radically to devalue ritual and external practice in favor of inward adherence to Christ as Savior. It was not just that external ritual was of no effect, but that relying on it was tantamount to a presumption that we could control God. (Taylor, 2003, 9–10)

We begrijpen nu des te meer wat James bedoelt wanneer hij de georganiseerde godsdienst vooral bestempelt als “[...] an external art, the art of winning the favors of the gods.” (James, 1985a, 32) Daartegenover staat het individu dat zijn religie ‘serieus’ neemt, gebaseerd op zijn persoonlijke ervaringen. Deze tendens is niet alleen in het christendom aanwezig, maar ook in het hindoeïsme (cf. bhakti) en de islam (cf. sufisme). William James’ ideeën handelen voornamelijk over zulke strekkingen en overwegingen.⁵⁰

Vooraleer hij op de actualiteit van James’ denken ingaat, formuleert Charles Taylor een aantal punten van kritiek. We nemen deze punten zeer ter harte, want zij zullen uiteindelijk bijdragen tot een nog beter begrip van het voorgaande.

Het is vrij evident dat James’ focus in de *Varieties* sterk westers gericht is. Volgens Taylor is dit feitelijk geen al te groot discussiepunt, maar we moeten ons toch wel vergewissen van de impact van die focus. Zo beweert David Tracy in ‘Dialogue with the Other. The Inter-religious Dialogue’ dat James inderdaad een goede interpretatie geeft van de varianten der religieuze ervaringen, maar aan de andere kant: “His candidates for religious pluralism, however generous for the early twentieth century, seem now clearly limited, Western, even parochial.” (Tracy, 1990, 38) Dit verwijt is niet echt nieuw. In zijn voorwoord bij de *Varieties* merkt John E. Smith deze tendens eveneens op. James lijkt sterk gefocust op (Amerikaanse) protestantse bekeringen en voorbeelden. Deze bewering is niet volledig onterecht, maar wel kort door de bocht. Aldus Smith:

While it is true that James showed the greatest interest in that type of piety, it must not be forgotten that he also wrote at length concerning a number of forms of Catholic spirituality and of mysticism, including not

⁵⁰ We doen er goed aan om in de marge even te duiden op het feit dat Taylor zélf een samengaan van beide tendensen mogelijk en zelfs wenselijk acht (cf. Taylor, 2003, 16).

only Christian forms but those of Indian, Buddhist, and Islamic origin as well. (in James, 1985a, xviii)

James richtte zich vooral op een analyse van de religie zoals wij dit fenomeen kennen/kennen. Positief geïnterpreteerd zouden we kunnen stellen dat dit een eerste stap is in de hoogstnoodzakelijke terreinafbakening. Het studiegebied van de filosofie en kritiek van de religie is bijzonder omvangrijk en het lijkt me een ijdele bezigheid alles te willen vatten. De negatieve interpretatie zou kunnen zijn dat we James beschuldigen van een zekere enggestigheid. Die vlieger gaat niet echt op; dat geeft ook Taylor toe. Veleer het tegenovergestelde is het geval: de combinatie van James' *wide sympathy* en *unparalleled phenomenological insight* maakt zijn werk uniek (Taylor, 2003, 21–22). James besteedt uitgebreid aandacht aan zowel George Fox als aan John Wesley; anderzijds wordt er lange tijd stilgestaan bij Aurelius Augustinus en Therese van Avila. Bovendien zijn er de referenties aan het boeddhisme, al-Ghazali, yogapraktijken... Ik zou zelfs meer durven stellen: de uitbreiding van James' definitie van de religie en zijn zeer brede nuancering van het begrip *divine* in die definitie, komt er door en wordt geïllustreerd aan de hand van het boeddhisme, zodat het mogelijk wordt om ook atheïstische invullingen te geven. Tegenwoordig, in een tijdperk van welig tierende new age-toestanden en verschillende vormen van ietsisme, wordt er graag en vaak met het boeddhisme (of, algemener, oosterse filosofieën) geflirt. Ik spreek me thans niet uit over de legitimiteit van die koppelingen – zij behoorden niet tot dit onderzoek. Wat hopelijk wel duidelijk is geworden – en wat minstens even waardevol is – is dat men niet noodzakelijk naar zulke vormen moet grijpen om inzicht te krijgen in de atheïstische religiositeit. James' baanbrekende verkenningswerk speelde zich dan misschien hoofdzakelijk af binnen de *North Atlantic world*, zoals Taylor (2003, 20) het formuleert, tegelijkertijd heeft dit de mogelijkheid gecreëerd om minder gekende tendensen bloot te leggen en dit, voornamelijk, door de religiositeit tot het palet van de menselijke ervaringswereld te rekenen. Net als Taylor heb ik in het voorgaande mijn blik vooral op het Westen gericht, maar thans mogen we besluiten dat die beperking eveneens een zekere verrijking heeft opgeleverd.

Een tweede punt van kritiek ligt in het feit dat James vooral in de protestantse traditie met een hoog oplopend individualisme denkt, waardoor hij het katholicisme en, algemener, het ecclesiastische als mogelijke *religious connection* niet of weinig wist te waarderen. Die religieuze connectie is dan te verstaan als: “[...] the link between the believer and the divine (or whatever), [...]” (Taylor, 2003, 23) Ook Smith merkt dit op: James maakt weinig of geen onderscheid tussen *religious community* en *organized religion* (in James, 1985a, xix). In deze kunnen we dan ook Taylor moeilijk volledig ongelijk geven, al zou ik het eerder als een kwestie van persoonlijke gevoeligheid en nuancering durven bestempen. James geeft inderdaad niet hoog op van ecclesiastische uitbouwsels, maar

tegelijkertijd kan hij, op basis van zijn humanistisch-pragmatisme niet ontkennen dat een individu zin kan vinden in zo'n organisatie. Er duiken in deze wel verschillende probleempunten op: vaak heeft een individu niet de vrije keuze om zich tot deze of gene godsdienst of denominatie te keren (of van af te keren) gebaseerd op het dogmatisme van die organisatie in kwestie. Een tweede gevaar schuilt in het feit dat een georganiseerde groep zich als alleenzaligmakend kan gaan beschouwen. Denk aan de twee *spirits of dominion* die we al eerder bespraken. Zulke gevaren zijn zelfs aanwezig in de individuele religiositeit, daar waar toewijding aan de eigen ervaringen kan overslaan in ongebreideld fanatisme. James lijkt inderdaad de kansen op nefaste uitwassen vooral hoger in te schatten wanneer ze binnen een georganiseerde vorm ontstaan. Persoonlijk vind ik dit een van James' sterkere punten, maar we moeten misschien de nuancering aandurven om onderscheid te maken tussen een religieuze gemeenschap en een ecclesiastische organisatie. Dat is ongetwijfeld een thema op zich en brengt heel wat bedenkingen mee.

Hierop aansluitend formuleert Taylor een derde punt van kritiek. De georganiseerde religie krijgt al bij al een tweedehandsstatuut en zo ook de theologie. Ooit was zij de (zelfverkleerde) koningin der wetenschappen, maar vanuit jamesiaans standpunt speelt zij geen centrale rol meer in het religieuze leven. Opnieuw een juiste opmerking van Taylor, maar ik zie dit wederom als een positief punt. Vanzelfsprekend worden ervaringen gekaderd door concepten en een vocabularium. Een minimum aan expliciete formulering is noodzakelijk, stelt Taylor: "The faith, the hope are *in something*." (Taylor, 2003, 26) En uiteraard is een vocabularium (mede) sociaal bepaald, ergo, de individuele ervaring ondergaat sociale invloed. James geeft dat zelf trouwens ruiterlijk toe: conceptualisering is onvermijdelijk, alleen is en blijft de vraag welk *statuut* en welke daaraan verbonden sociaal-maatschappelijke rol men daaraan toekent: een absolute waarheid of een overgeloof – pragmatisch waar en misschien toelaatbaar indien niet fanatiek. Uiteraard is er die sociale beïnvloeding wanneer men een ervaring kadert. Echter, een cruciale vraag uit het jamesiaanse gedachtegoed lijkt me nu net: kunnen we zulke kaders toelaten als algemene, universele waarheden? Het antwoord is zonder enige twijfel negatief.

Tot slot kunnen we ons samen met Taylor afvragen of deze punten van kritiek James' centrale thesis – te weten, de primordialiteit van de individuele ervaringen – ondergraven? Mijn weerwoorden gaven het al wat aan, maar ook Taylor geeft in deze een duidelijk, kort en bondig antwoord: "Not at all." (Taylor, 2003, 28) Veeleer opent het de vraag of een ervaring niet legitiem kan zijn wanneer zij beleefd wordt in een meer georganiseerde context:

We could imagine a sect in which the individual's relation to God is everything; and yet people are brought into contact with God through revival meetings. They come to conversion at that climatic moment of deci-

sion when the preacher calls on people to come forward and declare their faith. This can be a white-hot experience, but in what sense is it individual? (Taylor, 2003, 29)

Natuurlijk valt zo iets niet uit te sluiten, maar het gevaar van een organisatie blijft toch steeds de neiging tot overheersing, verdrukking en loze beloften. Mensen kunnen inderdaad overtuigd raken door de ervaringen en getuigenissen van anderen, maar het komt me voor dat een van de punten van James' betoog draait om het aantonen dat die getuigenissen (zijnde conceptualisering) ook moeten aansluiten op het (individuele) ervaringsleven; anders kunnen ze nooit 'werken'. Zelfs al zouden ze werken, dan nog zijn ze slechts pragmatisch waar. Dit punt is me na herhaaldelijke lezing en overpeinzing duidelijk geworden: door de primauteit bij de doorleefde ervaring te leggen kan James eigenlijk (grotendeels) voorkomen dat bepaalde fanatici of kwakzalvers hun ideeën makkelijk gaan verkopen. De religieuze ervaring komt er niet zomaar door woorden te herhalen of ideeën over te nemen, ze moet ook aansluiten op het individu. Zo mag Richard Jefferies wat mij betreft zijn ervaringen tot in den treure herhalen en uitschreeuwen of zelfs een georganiseerde beweging stichten, mij appelleert het persoonlijk geenszins. Daarenboven, wanneer we de overgeloven een significante sociale en maatschappelijke rol gaan toebedelen, belanden we op een potentieel gevaarlijke piste.

Dit gezegd zijnde: "What does he have to tell us about religion today?" (Taylor, 2003, 63) Taylor zal dit opnieuw kaderen in een breder historisch overzicht, waarin hij de plaats van het religieuze in de maatschappij belicht. Belangrijk daarbij is de steeds verdergaande secularisering van de publieke sfeer. We laten ons kort meevoeren door Taylors analyse om er later enkele besluiten uit te trekken.

In het verleden – Taylor neemt de middeleeuwen als archetypisch voorbeeld – was het publieke leven volledig verbonden met, zelfs doordrongen van, het goddelijke en de godsdienst. Denk aan de christelijke theocratie. Echter, de manier waarop die verbinding werd verstaan, heeft enkele veranderingen gekend. In de middeleeuwse visie was er sprake van een betoverde wereld (*enchanted world*) met een duidelijke notie van het sacrale en het profane. Sacraal kan dan staan voor bepaalde plaatsen (een kerk), bepaalde tijdstippen (feestdagen, hoogtijdagen) en bepaalde handelingen (de mis opdragen), waar het goddelijke duidelijk aanwezig is (Taylor, 2003, 65). Nog verder terug in de geschiedenis vinden we archaïsche samenlevingen (cf. het oude Egypte) waar religie gewoonweg verweven is met de rest. In zulke archaïsche maatschappijen: "[...] the whole set of distinctions we make between the religious, political, economic, social, etc., aspects of our society ceases to make sense." (Taylor, 2007, 2) In de middeleeuwse, christelijke samenleving was het goddelijke (God) duidelijk aanwezig in de sacrale

loci. Die sacraliteit had bovendien een specifiek statuut: zij was a priori gegeven (zoals de platoonse entiteiten). Het politieke lichaam kon tegen deze sacraliteit aan schurken, waardoor het zelf een zweem van 'hoger bestaan' kreeg. "Or to talk a slightly different language, in these earlier societies the kingdom existed not only in ordinary, secular time, in which a strong transitivity rule held, but also in higher times." (Taylor, 2003, 65). Dit type van maatschappelijke organisatie wordt door Charles Taylor *paleo-Durkheimian* genoemd; een type waar de staat in een ontische afhankelijkheid ten opzichte van God staat (Taylor, 2003, 75–76).

Vanaf de zestiende eeuw is er een verschuiving merkbaar. Door toenemende onttovering, vooral in protestantse landen, ontstaan er andere relaties ten opzichte van kosmos en gemeenschap. De doorbraak van het newtoniaanse paradigma is in deze volgens Taylor doorslaggevend. Aldus zal een type ontstaan dat hij neodurkheimiaans noemt. Centraal staat de notie van ontwerp (*design*): het universum is niet meer betoverd, er is geen mogelijkheid meer dat het hogere zich in de wereld manifesteert – mirakels zouden immers de natuurwetten moeten doorbreken. Dit impliceert uiteraard niet dat God plots zal verdwijnen:

But there still is, with someone like Newton himself, for instance, a strong sense that the universe declares the glory of God. This is evident in its design, its beauty, its regularity, but also in its having evidently been shaped to conduce to the welfare of God's creatures, particularly of ourselves, the superior creatures who cap it all off. (Taylor, 2003, 66)

De koning als staatshoofd is dan wel niet meer de connectie met (of incarnatie van) het goddelijke, maar de maatschappij kan wel ingericht worden naar de regels van het goddelijke ontwerp: "God is present as the designer of the way we live." (Taylor, 2003, 68) De mensen beginnen zich meer en meer te zien als *one people under God*. In deze mentaliteit heeft dwang geen zin meer; de religieuze keuze is vrij, zodat op die manier binnen het maatschappelijk bestel een plaats ontstaat voor verschillende 'gezindten', *denominations*:

Denominations are like affinity groups. They don't see their differences from (at least some) others as make-or-brake, salvation-or-damnation issues. Their way is better for them, may even be seen as better tout court, but doesn't cut them off from other recognized denominations. (Taylor, 2003, 73)

Metaforisch uitgedrukt zouden we kunnen stellen dat de verschillende gezindten allerlei stromingen zijn binnen een grotere zee. Met die grotere zee wensen zij niet te breken. Op die manier ontstaat er volgens Taylor een minder gestructureerd gevoel van behoren tot een groter geheel: denominatie x bevat niet alle gelovigen, de samenleving wél – vandaar opnieuw: *one people under God*, zonder

een overheersende staatsreligie. “Indeed, insofar as the divine design includes freedom, this can be interpreted as calling for an openness to a plurality of denominations.” (Taylor, 2003, 74)⁵¹ Aldus voltrekt zich een evolutie van paleo-naar neodurkheimiaans. In de paleofase is de connectie van het individu met het sacrale gevormd door het zich verbinden met een kerk die in principe co-existeert met de staat. In de neofase kiest men een denominatie, waardoor men tot een meer ongrijpbare, moeilijker te vatten (*elusive*) kerk behoort; zijnde de verzamelde aanwezigheid van alle gezindten (Taylor, 2007, 486).

Men zou al snel kunnen oordelen dat William James perfect binnen deze laatste tendens valt. Doch, Taylor meent dat de draagkracht van James’ ideeën veel verder en dieper gaat; zij zijn nog meer hedendaags. We hebben immers gezien dat James zelf toegeeft zich niet thuis te voelen in eender welke particuliere denominatie. Bovendien hebben we duidelijk aangetoond – onder andere met behulp van Richard Brandons artikelen – dat het naturalisme van de pragmatisten niet gestoeld is op het newtoniaanse paradigma. Het hoeft ons dientengevolge niet te verwonderen dat Charles Taylor voor James een meer ‘visionaire’ rol weggelegd ziet. Met de jaren zestig als groots scharniermoment, meent Taylor een nieuwe religieuze fase te ontwaren, een culturele revolutie, “[...] and one that James in a sense prefigured.” (Taylor, 2003, 80) Reeds vanaf de late achttiende eeuw (de romantiek) en gedurende de negentiende eeuw ontstaat er een cultuur van een expressief individualisme, dat tegenwoordig meer en meer een massafenomeen wordt. Dit noemt hij dan ook de *culture of authenticity*:

I mean the understanding of life that emerged with the Romantic expressivism of the late eighteenth century, that each of us has his or her own way of realizing one’s own humanity, and that it is important to find and live out one’s own, as against surrendering to conformity with a model imposed from outside, by society, or the previous generation, or religious or political authority. (Taylor, 2003, 83)

Deze tendens neemt volgens hem nog steeds toe, al is ze in het ene milieu explicieter aanwezig dan in het andere; sterker bij jongeren dan bij ouderen. Dit ex-

51 Een bedenking terzijde: kan deze ontwikkeling meteen ook niet verklaren waarom vele Amerikanen het (nog steeds) zo moeilijk hebben met atheïsten? Zij vallen in feite niet onder het befaamde adagium en dus in zekere buiten de samenleving, buiten *one people under God*. In die zin is de uitspraak van president Barack Obama in zijn *Inaugural Address* op zijn minst bijzonder opmerkelijk te noemen. Als eerste vermeldde hij ook ongelovigen als volwaardig deel van Amerika’s *patchwork heritage*: “For we know that our patchwork heritage is a strength, not a weakness. We are a nation of Christians and Muslims, Jews and Hindus, and non-believers.” www.whitehouse.gov/blog/2009/01/21/president-barack-obamas-inaugural-address (laatst geraadpleegd op 15 april 2012).

pressief individualisme wordt gereguleerd door John Stuart Mills *harm principle*, dat stelt dat: “[...] no one has a right to interfere with me for my own good, but only to prevent harm to others.” (Taylor, 2003, 90) Gegeven deze conclusie, wat zijn dan de implicaties voor de religie? Taylor zal dit als de postdurkheimiaanse fase omschrijven. In het postdurkheimiaanse stelsel kan men gerust alle denominaties weigeren en verwerpen, of, door het de facto sociologisch pluralisme, kiezen voor een kader of stroming die niet tot de ‘oorspronkelijke cultuur’ behoren. Volgens Taylor leidt dit tot een *unlimited pluralism*: “My spiritual path has to respect those of others; it must abide by the harm principle.” (Taylor, 2003, 101)

De zichtbare, bijna meetbare resultaten van deze verschuiving zijn, primo, een toename van individuen die zich atheïst of agnost noemen en, secundo, een toename van niet-praktiserende gelovigen. Eveneens ontwaart men een toename van het aantal individuen dat in ‘iets’ gelooft. Ten slotte is er een stijgende belangstelling waar te nemen voor ‘exotische’ religies en voor vroeger ondenkbare en onhoudbare posities: “[...] for example, they consider themselves Catholic while not accepting many crucial dogmas, or they combine Christianity with Buddhism, or they pray while not being certain they believe.” (Taylor, 2003, 107)⁵² Deze postdurkheimiaanse wereld lijkt veel op William James’ anticipaties: “Individuals make what they can of their ‘religious experience,’ without too much concern for how it all fits together at the level of society or how it affects the fate of different churches.” (Taylor, 2003, 111)

Te midden van die bonte verzameling aan richtingen, invullingen en kaders, treffen we dan ook de atheïstische religiositeit als *mogelijkheid*. In dit boek heb ik trachten aan te tonen dat we via William James maar met de nodige explicitering en actualisering die mogelijkheid kunnen ontsluiten, bestuderen en begrijpen. Het is van groot belang deze weg te beschouwen als een mogelijkheid. Het atheïsme op zich kan volstaan en de daaraan gekoppelde religiositeit behoort tot de mogelijkheden binnen de postdurkheimiaanse wereld. Atheïsme aanvullen met religiositeit is géén noodzaak. Er ligt inderdaad een ‘meer’ of meerwaarde in de atheïstische religiositeit, maar die geldt louter voor het individu in kwestie, niet voor het atheïsme op zich.

Taylor stelt echter dat we James niet mogen oversimplifiëren. Zoals hij eerder al betoogde, meent Taylor dat het jamesiaanse paradigma te weinig aandacht besteedt aan het sociale en gemeenschappelijke aspect. Ik heb daarop geantwoord dat dit in feite een van James’ sterkere punten is. Eigenlijk bevestigt Taylor ten dele mijn idee. Toegegeven, meer en meer individuen zullen volgens de eigen inzichten en naar eigen, persoonlijke ervaringen leven. Dit wil niet zeggen dat iedereen dat zál doen. Voor velen zal er een affiniteit met een kerk of een organisatie blijven bestaan. “Many people will find themselves joining

52 Een prachtig voorbeeld van zo’n geheel eigenzinnige positie is terug te vinden in Klaas Hendrikses boek *Geloven in een God die niet bestaat. Manifest van een atheïstische dominee* (2007).

extremely powerful religious communities, because that's where many people's sense of the spiritual will lead them." (Taylor, 2003, 112) Maar nogmaals, de kracht van James' betoog ligt in het feit dat zulke organisaties een tweederangsstatuut toebedeeld krijgen, die inderdaad voor velen zinvol kan zijn in het ontwikkelen van hun expressieve zelf. De rol van die uitbouwswels, *over-beliefs*, moet dan ook – daar wens ik voor te pleiten – slechts daartoe beperkt worden. Er kunnen – en er *zullen* waarschijnlijk altijd – sociale connecties blijven, maar de scheiding van die connecties van de staat moet bewaard blijven. Zo lijkt Taylor het ook te stellen: "In a post-Durkheimian world, this allegiance will be unhooked from that to a sacralized society (paleo style) or some national identity (neo style); but it will still be a collective connection." (Taylor, 2003, 112) Een feitelijke vaststelling dienaangaande is dat we in een bijzonder complexe wereld met bijzonder complexe samenlevingen terecht komen. In het verleden is afdoende gebleken hoe moeilijk het is om in die complexiteit een evenwicht te vinden: soms werden andersgelovigen in bepaalde mate getolereerd of met wat goede wil werden bepaalde ketterse groeperingen oogluikend toegestaan. Veel vaker echter waren onverdraagzaamheid en gewelddadige vervolging hun deel. Spijtig genoeg dienen we vast te stellen dat dit niet alleen tot het verleden behoort. In een *post style* wereld kunnen zelfs individuen respect opeisen voor de weg die zij hebben gekozen, wat de complexiteit alleen maar versterkt. Er zijn, om het met een boutade te stellen, evenveel wegen als individuen. De complexiteit is dus gigantisch en de zoektocht naar een *modus vivendi* wordt allesbehalve eenvoudig. Tegelijkertijd dienen we ook vast te stellen dat er nog steeds neodurkheimiaanse samenlevingen bestaan, ja misschien zelfs paleoversies. Het gevaar bestaat dat zij zich meer en meer verdrukt zullen voelen door het expressieve individualisme, door de postdurkheimiaanse samenlevingen, wat uiterst gevaarlijke situaties kan opleveren. Denk maar aan het extremisme van bepaalde christelijke groeperingen in de Verenigde Staten (cf. het opblazen van abortusklinieken) of het moslimextremisme. Van deze zaken moeten we ons rekenschap durven geven.

Het is een optie om te pleiten voor een pragmatisch pluralisme met als grondslag James' tolerantie voor de overgeloven, zolang die overgeloven zélf niet intolerant worden. In dat soort van pluralisme, gefundeerd op die tolerantie ligt meteen ook de hoofdzenw van het probleem: de gedachte dat de religieuze/godsdienstige kaders het statuut van een overgeloof toebedeeld krijgen is voor vele aanhangers van die kaders een aanfluiting, een degradatie. Dit pragmatisch pluralisme gaat nog een stap verder dan het metafysisch pluralisme van John Hick dat het feit dat er nog wordt gesproken over een metafysische entiteit die verschillende gezichten krijgt in de verschillende culturen en godsdiensten, reeds als een stap te ver beschouwd. Toch zie ik persoonlijk weinig andere, haalbare opties. De gedachte dat het eigen denkkader op gelijke hoogte kan staan met dat van anderen is voor velen blijkbaar te veel gevraagd. "Nous

sommes tous pétris de faiblesses et d'erreurs; pardonnons-nous réciproquement nos sottises, c'est la première loi de la nature." schrijft Voltaire onder het lemma 'Tolérance' van zijn *Dictionnaire philosophique* (Voltaire, 1964, 362–363). Deze bescheidenheid blijkt nog steeds geen gemeengoed te zijn. Toch heeft misschien ook Michel Onfray een punt en kunnen we ons afvragen of die bescheidenheid en tolerantie per definitie ook neutraliteit moeten inhouden. Kunnen we zulks volhouden ten aanzien van alle kaders? De boodschap die James ons meegeeft, namelijk niet-tolerant zijn ten opzichte van intolerante overgeloven, lijkt me daarom ook springlevend. Weliswaar zal die boodschap moeten worden ingevuld met onze actuele context (wie en wat is intolerant?). Toegegeven, deze problematiek is uiterst complex en heeft wat van een mijnenveld, maar een alternatief in de zin van een terugkeer naar paleo- of neodurkheimiaanse toestanden, lijkt me op zijn minst gezegd ongewenst. In die zin leven we dan ook nog steeds, zoals Immanuel Kant het al wist te vertellen, in een tijdperk van Verlichting en niet (nog lang niet?) in een verlicht tijdperk.

Een blinddoek over het hart

Ik meen te mogen stellen dat de actualiteit van William James' gedachtegoed een feit is. Het kan dan ook niet anders of dit ideeëngoed heeft een aantal implicaties. In deze paragraaf onderneem ik een poging om enkele van die gevolgen te schetsen. Daarbij zal de toon wat subjectiever worden.

Ik heb op verschillende plaatsen in dit boek kort verwezen naar het anarchistische karakter van het jamesiaanse denken. Die karakterisering is niet hol; zij heeft wel degelijk een fundering. Zo verduidelijkt Rein Gerritsen: "James schaarde zich, gedurende de laatste tien jaar van zijn leven, openlijk aan de zijde van de anarchisten, geïnspireerd als hij was door het werk van Tolstoj." (Gerritsen, 2004, 128) In *Pragmatism* uit James zijn sympathie expliciet. In zijn ontevredenheid met het idealistische optimisme vindt James een bondgenoot in de anarchistische schrijver Morrison Isaac Swift (1856–1946), om te revolteren tegen: "[...] the airy and shallow optimism of current religious philosophy [...]." (James, 1979b, 20) Swift had in zijn pamflet *On Human Submission* een hele rits artikelen verzameld (uit kranten, tijdschriften) over ongelukkige individuen, gewone mensen, die in het dagelijkse leven smadelijk ten onder gingen. James citeert Swifts voorbeeld van John Corcoran, een bediende die zijn werk verloor als gevolg van een ziekte. Om de huur te kunnen betalen en zijn vrouw en zes kinderen te eten te kunnen geven, struint hij (geplaagd door ziekte) de stad af en vindt hij even werk als *city snowshoveler*. Al snel dient hij dit op te geven wegens te ziek. Corcoran keert naar huis terug om aldaar zijn hongerige gezin aan te treffen én een *notice of dispossession*. De volgende ochtend pleegt hij zelfmoord. Deze keiharde realiteit staat in schrill contrast met uitspraken van professoren

als Royce en Bradley, die de aanwezigheid van het kwaad en van pijn wegredeneren door middel van een abstract idealistisch wereldbeeld. James voegt er ter illustratie een citaat van Royce aan toe: “The very presence of ill in the temporal order is the condition of the perfection in the eternal order [...]” (James, 1979b, 21) Morrison Swift reageert heftig op zulke opvatting en James geeft openlijk toe dat hij *a good deal* met deze reacties sympathiseert, al vindt hij zijn eigen anarchisme minder hard dan dat van Swift. Volgens James pleit Swift zonder meer voor een totale annihilatie van de religie, wegens vals optimisme en onderdrukking. James zal zulks niet ontkennen, maar is toch genuanceerder. Zijn pragmatisme draagt dit uit. Is dat mogelijk? Is een scherpe kritiek te combineren met enige zin voor nuance?

Er valt een en ander over te zeggen wanneer we, opnieuw, James' humanisme in ogenschouw nemen. Ik heb dit al meermaals op de voorgrond geschoven en ik sta met die interpretatie niet alleen. De titel van John Shooks artikel in *Free Inquiry* (van december 2008/januari 2009) spreekt boekdelen: 'A Great Humanist: William James'. James' humanisme is geen holle abstractie of een louter theoretische positie, het heeft ook te maken met een reële menslievendheid. Die filantropie vinden we tevens benadrukt in de Ralph Barton Perry's biografie van James. Volgens Perry loopt deze liefde voor de mensheid parallel met James' pluralisme: de erkenning van de innerlijke betekenisvolheid van individuele levens in al hun (soms bijna onbegrijpelijke) diversiteit in combinatie met: “[...] his absolutely unrelenting condemnation of inhumanity.” (Perry, 1996, 379) Vanuit dit pluralisme begrepen kunnen we natuurlijk zeer snel de actualiteit van James' denken vaststellen, zoals Charles Taylor dat doet aan het einde van zijn *Varieties of Religion Today*:

In some sense religious “experience,” the beginning intimations and intuitions that we feel bound to follow up, is crucial as never before, wherever we end up taking them in our divergent spiritual lives. It is because he saw this with such intensity, and could articulate it with such force, that James's book lives on so strongly in our world. (Taylor, 2003, 116)

Leidt James' attitude dan niet tot een soort van 'laissez-faire-pluralisme'? Een toestand van alles kan en alles mag? Niet helemaal. Om dat goed te vatten, moeten we James wat scherper durven stellen. Het humanisme van William James is inderdaad de kampioen van “[...] human experience in all its plurality and variety.”, zoals Shook (2008/2009, 52) het stelt. Maar tegelijkertijd houdt dit ook een duidelijke waarschuwing in: “The grave mistake, James warns us, is to first assume that truth and reality must be unitary and unchanging.”, waardoor men de eigen ervaringen wel eens als absoluut zou kunnen gaan beschouwen (Shook, 2008/2009, 52). Wanneer we deze overwegingen binnen James' meer socio-politieke gevoeligheden durven te plaatsen, dan krijgen we (mis-

schien) nog een verrassende wending. Auteurs als Frank Lentricchia (*Ariel and the Police. Michel Foucault, William James, Walter Stevens*, 1988), Deborah J. Coon (“‘One Moment in the World’s Salvation’”: Anarchism and the Radicalization of William James’, 1996), James Kloppenberg⁵³ en James Livingston zijn hier al op verkenning geweest. In deze context zijn James’ essays ‘On a Certain Blindness in Human Beings’ en ‘What Makes a Life Significant’ van groot belang. Beide essays vinden we terug in *Talks to the Teachers on Psychology: And to the Students on some of Life’s Ideals*; gebaseerd op lezingen en oorspronkelijk gepubliceerd in 1899.

Pragmatism bevat, zoals we reeds aanhaalden, passages die zich afzetten tegen abstractie en systematisering. James’ gehele wijsgerige denken is een verzet tegen het monistisch idealisme, tegen de idee dat er van het universum een soort van *édition de luxe* zou bestaan en tegen de idee dat deze (onze) wereld vuil, vals en fout is:

So the world according to James is a geography of practices adjacently placed: a heterogeneous space of dispersed histories, related perhaps by counterpoint, or perhaps utterly disrelated — a cacophony of stories — but in any case never related in medley. (Lentricchia, 1988, 110)

Overkoepelende metanarratieven, zo gaat hij verder, elimineren de heterogene pluraliteit. Dit alles reflecteert in een socio-politieke attitude die zich nog het best laat omschrijven als antiautoritair. Ik meen dat er in dit boek voldoende argumenten te vinden zijn om deze uitspraak te staven. Lentricchia staat overigens niet alleen met deze gedachte. In *A Companion to Pragmatism* is een artikel opgenomen van de hand van Richard Rorty met als titel ‘Pragmatism as Anti-authoritarianism’. Daarin lezen we:

There is a useful analogy to be drawn between the pragmatists’ criticism of the idea that truth is a matter of correspondence to the intrinsic nature of reality and the Enlightenment’s criticism of the idea that morality is a matter of correspondence to the will of a Divine Being. The pragmatists’ anti-representationalist account of belief is, among other things, a protest against the idea that human beings must humble themselves before

53 In 2007 was het exact honderd jaar geleden dat William James’ *Pragmatism* gepubliceerd werd. Aan Harvard University werd toen een colloquium georganiseerd *William James and Josiah Royce a Century Later. Pragmatism and Idealism in Dialogue*. De lezing van James Kloppenberg ‘James’s Pragmatism and American Social Thought, 1907–2007’, is een schitterend voorbeeld van de politieke en sociaal-maatschappelijke bekommernissen van James. Deze lezing valt integraal te bekijken op internet via: www.hds.harvard.edu/jamesroyce2007/videos/kloppenberg.html (laatst geraadpleegd op 15 april 2012).

something non-human, whether the Will of God or the Intrinsic Nature of Reality. (in Margolis, Shook, 2006, 257)⁵⁴

Rorty besteedt de rest van zijn artikel voornamelijk aan de opvattingen van John Dewey, maar zoals Lentricchia en anderen duidelijk maken, is dit antiautoritaire karakter ook aanwezig bij William James – niet louter op theoretisch niveau maar tevens in de praktijk. Na de inval van de Verenigde Staten in Cuba en de Filippijnen (1898) en de toename van het militarisme en imperialisme, raakt James meer en meer betrokken bij de New England Anti-Imperialist League en zal hij fel van leer trekken tegen zijn ex-leerling en toenmalig president Roosevelt. Zijn sympathie voor iemand als Swift is daarom volgens Deborah J. Coon niet toevallig; het markeert een duidelijke radicalisering van James' denken, waarbij hij zich verzet tegen grote krachten en partij trekt voor individuen en kleine groepen. Alleen al op basis daarvan kunnen en mogen we James niet beschouwen als een apolitieke denker, zoals dat in het verleden wel eens beweerd werd (Coon, 1996, 71–72). Een pivotale tekst waarin James zijn ongenoegen laat blijken, is het zopas genoemde 'On a Certain Blindness in Human Beings'. De blindheid waarvan sprake: "[...] is the blindness with which we all are afflicted in regard to the feelings of creatures and people different from ourselves." (James, 1992, 841) In zekere zin kunnen we deze toestand niet vermijden, we zijn allemaal beperkte wezens en we voelen vooral het belang aan van onze eigen situatie en onze eigen verzuchtingen. Maar *iedereen* voelt dat van *zichzelf*: "Hence the falsity of our judgments, so far as they presume to decide in an absolute way on the value of other persons' conditions or ideals." (James, 1992, 841) De blinde hoek ten aanzien van alle vreugde behalve die van onszelf, lijkt dan de prijs die we moeten betalen. Doch, wanneer we dit harde, externe standpunt zouden opgeven en inzicht winnen in de innerlijke werelden zo verschillend van ons, dan krijgen we een ander waardenschema, gericht op het onvervreembare en onaantastbare zelf. Wie teksten van Richard Jefferies leest (James haalt in dit essay expliciet *The Story of My Heart* aan) zal misschien denken: wat een tijdsverspilling! Wat kopen we daarvoor? In die reactie merken we de blinde hoek in volle werking. "Yet in what other *kind* of value can the preciousness of any hour, made precious by any standard, consist, if it consist not in the feelings of excited significance like these, engendered by someone by what the hour contains?" (James, 1992, 950) Wat die betekenis van bepaalde ideeën of gevoelens is, dat blijft misschien wel een diep geheim, maar die ideeën en gevoelens maken het leven betekenisvol. Begrijpen dat wij allemaal blind zijn, is niet alleen vanuit een louter speculatief standpunt een interessante gedachte, zo schrijft James in 'What Makes a Life Significant', het heeft ook enorme praktische gevolgen:

54 Bemerkt opnieuw de intrigerende parallellen tussen *bepaalde aspecten* van het verlichtingsdenken en *bepaalde aspecten* van het pragmatisme, zoals eerder in dit boek aangestipt werd.

It is the basis of all our tolerance, social, religious, and political. The forgetting of it lies at the root of every stupid and sanguinary mistake that rulers over subject-people make. The first thing to learn in intercourse with others is non-interference with their own peculiar ways of being happy, provided those ways do not assume to interfere by violence with ours. No one has insight into all the ideals. No one should presume to judge them off-hand. The pretension to dogmatize about them in each other is the root of most human injustices and cruelties, and the trait in human character most likely to make the angels weep. (James, 1992, 861)

Dit punt bevestigt volledig de slotconclusie van 'On a Certain Blindness' en geeft James' pleidooi voor pluralisme, tolerantie en individuele vrijheid weer, die volgens Coon de kern vormen van zijn latere werk. Dit perspectief werpt ook een specifiek licht op zijn religiekritiek in *The Varieties*; dit boek werd immers geschreven en gepubliceerd tijdens het laatste decennium van zijn leven – zijn meest geradicaliseerde periode (Coon, 1996, 73).

James' basale opvattingen in verband met moraliteit en sociale rechtvaardigheid hebben volgens Coon betrekking op het individuele, het kleine en het spontane. Het was zijn grote bekommernis om aan te tonen én aan te klagen dat organisaties en instituten tijdens hun groei steeds onpersoonlijker en onverschillig worden voor persoonlijke en individuele noden en verzuchtingen. Werkend aan zijn Gifford Lectures: "[...] he frequently linked his anti-imperialist thinking with his developing philosophical ideas about the dangers of rationalism and absolute idealism, which he characterized as 'the Absolute.'" (Coon, 1996, 87) En dat Absolute was, dixit Coon, James' steno voor het Absoluut Goede, Ware, Schone en God. In een brief aan Elizabeth G. Evans wordt dit kort samengevat als: "Damn great empires! – including that of the Absolute." (in Coon, 1996, 87) Dit brengt hem vervolgens tot het voor ons reeds gekende onderscheid tussen georganiseerde religie en het individueel religieuze. "While individual revelation was spontaneous and genuine, the church tended to codify prophecy and revelation, making it secondhand and sterile for other people. Furthermore, it prescribed how people should act, think, and believe." (Coon, 1996, 89) Zoiets kan alleen de blinde vlekken verder cultiveren. Voor James was de redenering vrij eenvoudig: vasthouden aan het Absolute, in het eeuwige bestaan van God en aanvaarden dat er kwaad is in de wereld, is toegeven dat het kwade eeuwig is: "If God was eternal, then so was Evil. But if one abolished the Absolute and allowed for a pluralistic, changing world, there was no longer any philosophical necessity for what had always existed historically." Op zijn minst wordt een wereld zonder menselijk lijden filosofisch mogelijk (Coon, 1996, 90).

Het valt daarom ook gemakkelijk te begrijpen waarom John Robert Shook, onder andere verbonden aan de Amerikaanse Council for Secular Humanism, een artikel aan James wijdt in *Free Inquiry* met als titel 'A Great Humanist'. Met

zijn oog voor individuele aspiraties, zijn verdraagzaamheid voor verschillen in opvattingen op voorwaarde dat deze zelf niet onverdraagzaam worden, zijn afkeer van menselijk lijden en zijn streven naar een betere wereld, in combinatie met een niet mis te verstane kritiek op dogma's en institutionalisering, is het zeker niet overdreven deze uitzonderlijke denker zo'n titel te verlenen. In zijn denken vinden we een fijnzinnige balans tussen tolerantie voor onvermijdelijke verschillen en een radicale kritiek op alles wat dat verschillende wenst te egaliseren in naam van het eigen gelijk. Zijn opvatting, stevig verankerd in de humanistische matrix roept ons op: "[...] to tolerate, respect, and indulge those whom we see harmlessly interested and happy in their own ways, however unintelligible these may seem to us." (James, 1992, 860)

Dit leidt niet zonder meer tot een kritiekloze aanvaarding van eender welk verschil. Shook heeft dit duidelijk gevat. James' functionele benadering van de religiositeit brengt ook deze factor volledig in de menselijke, aardse sfeer en kijkt of het een positief verschil kan maken. "Consistent with James's disdain for dictatorial systems of reason detached from human experience, he had no use for any theological apologetics for dead dogma and no toleration for any religious creeds imposed on living contingencies." (Shook, 2008/2009, 52) Net als alle andere factoren in het menselijke leven moet religie ook de humanistische matrix doorlopen en als zij faalt, dan is kritiek op zijn plaats. "In particular," zo stelt Shook het, "James complained about theistic doctrine under which God's goodness guarantees that everything that happens is always for the greater good." (Shook, 2008/2009, 53) Zo iets leidt tot immobilisme, lethargie en fatalisme. Ook excessen en fanatisme worden stevig bekritiseerd; de kwade praktische en intellectuele broertjes van religie (*the spirit of corporate dominion* en *the spirit of dogmatic dominion*) corrumperen het menselijke religieuze leven en James geeft hen dan ook, zoals we zagen, een genadeloos pak billenkoek. De ecclesiastische geest, som van de twee kwade broertjes, is een voorbeeld van een "[...] absolutely closed-in theoretic system." Aldus James (in 1985a, 271) met als gevaar dat: "If we mistake our rationalized ideologies for hard realities, people get crushed under the weight of dogma, tradition and authority." (Shook, 2008/2009, 53) Spijtig genoeg zijn we in deze tijd nog veel te vaak getuigen van deze excessen, wat uiteraard een terecht scherpe kritiek uitlokt van denkers als Onfray, Dawkins, Harris en anderen. Deze kritieken, waarover we het aan het begin van dit boek reeds hadden, zijn dus mijns inziens geoorloofd en noodzakelijk. De polemiek die aldus ontstaat, dreigt echter zelf weer sterk te generaliseren en stoot op haar eigen blinde vlek, doordat men soms overgaat tot stigmatiseren. James probeert, ondanks zijn harde kritiek, een zekere verdraagzaamheid in te bouwen daar waar het gaat om factoren die het leven van een individu significant maken. In dat opzicht, meent Shook: "James was simultaneously the most tolerantly curious and skeptically critical of philosophers." (Shook, 2008/2009, 53) James' opvattingen dwingen ons dus uiteindelijk om elkaar, als mensen met

de verzuchting naar een betekenisvol leven, in de ogen te kijken en ons te realiseren dat we allemaal onderweg zijn naar die betekenisvolheid, zonder de ultieme waarheid te bezitten: “[...] neither the whole truth, nor the whole of good, is revealed to any single observer, although each observer gains a partial superiority of insight from the peculiar position in which he stands.” (James, 1992, 860) Daarom is het ook mogelijk om, zoals Shook, vanuit een seculier humanisme met James een hele weg af te leggen, zonder te vervallen in slappe middelmatigheid. Vanuit dit standpunt kan men de tolerante verdediger en kritische bevrager worden van het betekenisvolle leven, hoe complex deze zaak ook is. Als James ons iets leert, dan is het wel dat die complexe werkelijkheid onze menselijke realiteit is. Met betrekking tot de religieuze ervaring komt dit mooi tot uiting in ‘A Secular Humanist Declaration’, destijds opgesteld door Paul Kurtz – een uiting die ik op persoonlijke titel wens te onderschrijven en die mijns inziens niet incompatibel is met de geest van dit boek:

As secular humanists, we are generally skeptical about supernatural claims. We recognize the importance of religious experience: that experience that redirects and gives meaning to the lives of human beings. We deny, however, that such experiences have anything to do with the supernatural. We are doubtful of traditional views of God and divinity.⁵⁵

Het moet dus mogelijk zijn om, met de nodige kritiek, toch een gepast respect te tonen voor de religieuze ervaring; vermits zij behoort tot de sfeer van de menselijke ervaringen. Daaruit rijst nog een andere, belangrijke bedenking. James heeft expliciet geduid op de religieuze ervaring als *mogelijkheid*, als een weg. Behoeden we ons er dus voor deze ervaringen – ook beschikbaar voor de atheïst – aan te prijzen als een noodzakelijke voorwaarde voor het uitdiepen of ‘verbeteren’ van het atheïsme. De religieuze atheïst is niet meer of beter dan de ‘gewone’ atheïst; beiden zijn facetten van de complexe realiteit, met elk een eigen betekenisvolheid. Het verwijt van John Haught aan het adres van de amateur-atheïsten, namelijk dat zij zonder een god in een absurde wereld terecht komen, mag ons niet verleiden tot de idee dat een religieus atheïsme hét antwoord zou zijn. Veeleer zegt het iets over Haughts blinde vlek ten aanzien van Dawkins, Dennett en anderen.

In een uitzonderlijk mooie brief aan Thomas W. Ward (een van James’ beste vrienden)⁵⁶ van januari 1868, geeft James mijns inziens een glimp weer van wat

55 Tekst te raadplegen op: www.secularhumanism.org/index.php?section=main&page=declaration (geen paginering; laatst geraadpleegd op 15 april 2012).

56 De vader van Thomas, Samuel Ward, was de bankier van de Jamesfamilie. Thomas Ward en William James hebben samen, onder leiding van Louis Agassiz, een wetenschappelijke expeditie in Brazilië ondernomen. Zie Menand (2002, 119–220).

een betekenisvol leven kan zijn voor iemand die God heeft opgegeven, zonder gewag te maken van diepgaande, transformerende religieuze ervaringen. Het toont volgens mij James' enorme veelzijdigheid en zijn empathische vermogen aan. Op het ogenblik van schrijven is James 26 jaar en uit die brief blijkt reeds zijn humanisme en menslievendheid. Ik wil, tot slot van deze epiloog, een passage uit deze brief uitgebreid citeren – hij is van een grootse schoonheid.

All I can tell you is the thought that with me outlasts all others, and onto which, like a rock, I find myself washed up when the waves of doubt are weltering over all the rest of the world; and that is the thought of my having a will, and of my belonging to a brotherhood of men possessed of a capacity for pleasure and pain of different kinds. For even at one's lowest ebb of belief, the fact remains empirically certain (and by our will we can, if not *absolutely* refrain from looking beyond that empirical fact, at least practically and *on the whole* accept it and let it suffice us) – that men suffer and enjoy. And if we have to give up all hope of seeing into the purposes of God, or to give up the idea of final causes, and of God anyhow as vain and leading to nothing for us, we can, by our will, make the enjoyment of our brothers stand us in the stead of a final cause; and through a knowledge of the fact that that enjoyment on the whole depends on what individuals accomplish, lead a life so active, and so sustained by a clean conscience as not to need to fret much. Individuals can add to the welfare of the race in a variety of ways. [...] You may open a road, help start some social or business institution, contribute your mite in *any* way to the mass of the work which each generation substracts from the task of the next; and you will come into *real* relations with your brothers – with some of them at least. [...] At least, when you have added to the property of the race, even if no one knows your name, yet it is certain that, without what you have done, some individuals must needs be acting now in a somewhat different manner. You have modified their life; you are in *real* relation with them; you have in so far forth entered into their being. And is that such an unworthy stake to set up for our good, after all? [...] So that it seems to me that a sympathy with men as such, and a desire to contribute to the weal of a species, which, whatever may be said of it, contains All that we acknowledge as good, may very well form an external interest sufficient to keep one's moral pot boiling in a very lively manner to a good old age.

Dit is *een* modus om in het leven te staan, zo geeft James toe; niet de enige manier. Blijkbaar heeft hij er zelf ook de kracht van ondervonden:

I confess that, in the lonesome gloom which beset me for a couple of months last summer, the only feeling that kept me from giving up was that

by waiting and living, by hook or crook, long enough, I might make my *nick*, however small a one, in the raw stuff the race has got to shape, and so assert my reality. (in James, 1920, 130–132)

Met een combinatie van al deze gedachten en ideeën moet het mogelijk zijn om opnieuw in de kruisvuorgesprekken te duiken. Op die manier is de cirkel (althans deze van dit boek) voorlopig rond.

NAWOORD

Prof. dr. Jean Paul Van Bendegem

Als academici zijn we ons allemaal zeer wel bewust van de functie van een nawoord in een boek met het klassieke gevolg dat ze niet altijd worden gelezen. De auteur in kwestie verleent zijn 'goedkeuring' als *peer* aan de tekst en dat volstaat. Maar af en toe wordt van deze regel afgeweken en dan krijgt men een nawoord zoals dit voorgeschoteld. Ik wil namelijk van deze ruimte gebruikmaken om mijn diepe betrokkenheid te schetsen, niet alleen met het onderwerp maar met een van de behandelde auteurs, namelijk Leo Apostel. De kwaliteiten van Wim Van Moer zijn in het voorwoord tot dit boek reeds aan bod gekomen, maar wat ik wens te benadrukken is het enorme belang van dit werk voor het continueren van de intellectuele erfenis van Apostel.

Materiële nalatenschap neemt in principe ruimte en tijd in, kan al of niet verdwijnen, kan al of niet geregistreerd worden, maar je mag aannemen dat het er is of niet is. Intellectuele nalatenschap daarentegen is een bijzonder complexe materie. De boeken, de tijdschriften, de brochures, ..., ook al zijn ze allemaal terug te vinden in bibliotheken en archieven, toch maken zij de erfenis niet uit. Ik heb het uiteraard over inhoud, wat betekent dat het kernprobleem is uit te maken hoe inhoud over generaties heen wordt doorgegeven. Zeker twee mogelijkheden liggen voor de hand. De filosoof heeft tijdens zijn of haar levensloop een bepaald programma opgestart en is zelf niet in staat geweest om de taak te voltooien; dus zijn er leerlingen gevormd die deze opdracht voortzetten met een mogelijke voltooiing als na te streven eindpunt. Kenmerkend is dat de leerlingen een roepnaam krijgen die moet verwijzen naar de meester, ofwel door de eigennaam (kantiaan, al of niet neo, heideggeriaan, wittgensteiniaan, kuhniaan, ...) ofwel door het programma (rationalist, logisch positivist, ethisch consequentialist, ...). In deze zin zijn er noch apostelianaan noch is er een programma met een of ander label. De tweede mogelijkheid is dat de filosoof een specifiek probleem heeft geformuleerd dat erkend wordt als belangrijk en derhalve als label de naam van de filosoof heeft meegekregen. De voorbeelden zijn legio: het scheermes van Occam, de demon van Laplace, de Chinese kamer van Searle, Rawls' sluier van

onwetendheid, de paradox van Russell, de Tarski waarheidsconventie, ... Ook in deze zin is er geen 'Apostels X' te vinden, voor om het even welke X.

Er is echter nog een derde mogelijkheid. De filosoof in kwestie heeft een bepaalde methode gehanteerd en de leerlingen, die eigenlijk dat label niet hoeven opgeplakt te krijgen, hanteren deze methode in hun eigen werk. Dit is precies wat Apostel heeft gerealiseerd. Nu is het natuurlijk levensgevaarlijk om in een paar trefwoorden een karakterisering ervan te willen presenteren. Laat ik daarom er één element uitlichten dat relevant is voor dit boek. Zijn denken is altijd gekenmerkt geweest door een diep verlangen naar synthese. Ik besef terdege dat dit een overgebruikte term geworden is met vele misleidende zo niet lege ladingen maar voor hem betekende dit het samenbrengen van wat men gewoonlijk denkt als tegengesteld en onverzoenbaar. Die poging tot samenbrengen hoeft lang niet altijd een succes te zijn, maar op zijn minst heb je geprobeerd om een kader te creëren waarin een confrontatie en een vergelijking mogelijk wordt. Onverzoenbaarheid hoeft de dialoog niet uit te sluiten, zeer integendeel.

Een sterke beïnvloeding van deze vorm van synthetisch denken heb ik van Leo Apostel meegekregen op het vlak van de (formele) logica. Keer ik terug naar de jaren zeventig aan de universiteit, dan was er een duidelijke oppositie tussen logica en argumentatietheorie. Idealiter zou de eerste de tweede volledig in zich opnemen met het verdwijnen ervan als onvermijdelijk gevolg. Apostel, zelf beïnvloed door zijn leermeester Chaïm Perelman, zag aan de ene kant de autonomie van beide domeinen, maar ook de rol die zij voor elkaar konden betekenen als inspiratiebron en meer. Anders gezegd, reeds als student in de wijsbegeerte (met een wiskundige achtergrond) leerde ik dat een argument en een bewijs best van elkaar worden onderscheiden, maar wel degelijk relevant zijn voor elkaar. Vandaag zien we talrijke interacties van deze aard, maar Apostel verdedigde deze opvatting al in de jaren vijftig en zestig.

Het is diezelfde vorm van synthetisch denken die aan de basis ligt van zijn zoektocht naar een atheïstische spiritualiteit of religiositeit en die een van de hoofdthema's van dit boek vormt. De ongelovige, agnost of atheïst, kan toch moeilijk iets te maken hebben met de gelovige, in alle mogelijke varianten denkbaar? Dienen zij elkaar niet te bestrijden? Of kunnen zij juist met elkaar in dialoog treden om elkaars wereld te kunnen begrijpen? Meer zelfs, delen zij niet meer met elkaar dan zichzelf doorgaans beweren, in het volle besef dat er fundamentele verschillen blijven? De spirituele beleving van de atheïst is anders dan die van de gelovige, maar dit staat een vergelijkbaarheid niet in de weg, bijvoorbeeld wat betreft de wegen naar die ervaring toe. Deze vorm van synthetisch denken is een uitdaging en hard werk en heeft voor alle duidelijkheid niets van doen met de benadering van de in dit boek aangehaalde Alain de Botton die in zijn *Religion for Atheists* een veredelde vorm van 'buurtje leen' beoefent. De atheïst neemt uit religie mee 'wat leuk is'. Niets kan verderaf staan van het denken van Leo Apostel.

Aan jouw 'leerlingen' een methode meegeven is, filosofisch gesproken, één van de mooiste zaken die een 'leermeester' kan realiseren. Maar de kans is niet groot dat je er de eeuwigheid mee haalt. Hoewel velen in Vlaanderen – Diderik Batens, Rik Pinxten, Marc De Mey, Werner Callebaut, de betreurde Koen Raes, Freddy Mortier, Erik Weber, Joke Meheus, om slechts deze filosofen te noemen – Apostels intellectuele erfenis in zich dragen, is de expliciete zichtbaarheid in hun werk niet altijd zo evident. Daarom is wat Wim Van Moer in dit boek heeft gerealiseerd vanuit deze kijk zo belangrijk. Door Apostel te plaatsen in een intellectuele traditie die mee door William James is bepaald (en uiteraard horen we te discussiëren over de correctheid van deze these!), heeft Van Moer een bijdrage geleverd tot die zichtbaarheid. Waarvoor dank van deze 'leerling'.

DANKWOORD VAN DE AUTEUR

De eenzame maar tegelijk aangename denk- en schrijfarbeid was niet mogelijk geweest indien niet een heel aantal mensen hun steun en vertrouwen had uitgesproken.

In eerste instantie wens ik mijn ouders te bedanken, die op alle mogelijke vlakken steeds bereid waren mij te hulp te komen. Zonder hen was het zelfs niet mogelijk geweest om ooit aan een universitaire studie te beginnen en dan was ook dit werk ongeschreven gebleven. Bij uitbreiding geldt deze dankbaarheid ook voor mijn grootouders. Ook mijn schoonouders waren steeds begaan met mijn werk.

De promotor van dit werk, prof. dr. Else Walravens, verdient een zeer prominente plaats in dit dankwoord. Als niemand anders verstaat zij de kunst van het juiste evenwicht tijdens een begeleiding: de promovendus de nodige vrijheid en creativiteit gunnen en tegelijk kritische commentaren en aanvullingen leveren. Een formule die wat mij betreft perfect werkt.

Mijn dankbaarheid gaat ook uit naar de Vakgroep Wijsbegeerte en Moraalwetenschappen van de Vrije Universiteit Brussel, met een bijzondere vermelding voor de titularissen voor wie ik de voorbije jaren mocht werken: prof. dr. Johan Stuy, prof. dr. Jean Paul Van Bendegem en prof. dr. Marc Van den Bossche. Om allerlei redenen wens ik eveneens prof. dr. Gustaaf Cornelis expliciet te vermelden en te danken.

Bijzondere dank aan Jeroen Sondervan en iedereen van Amsterdam University Press die betrokken was bij de uitgave van dit boek.

In de loop der jaren hebben vele mensen interesse getoond voor mijn project en zijn zij steeds bereid geweest te helpen. Aan hen ben ik veel verschuldigd: prof.

dr. Daniel Acke, Tinneke Beeckman, Ester Bertrand, dr. Rudy De Keyzer, David De Wilde, Jo Dirix, Katty Elias, Karen François, dr. Rainer Funk van het Internationale Erich Fromm Gesellschaft, Rein Gerritsen en de Nederlandse Stichting voor Wijsgerig Pragmatisme, Catherine Gobert, Esther Goudsmit, prof. dr. Logi Gunnarsson en het William James Center (Universität Potsdam), prof. dr. Daniel Helminiak, prof. dr. John L. Hochheimer, prof. dr. Ton Jorna, Jimmy Koppen, dr. Patrick Lannie, Bart Libbrecht, Jens Ottoy, Wouter Peeters, Rik Röttger, prof. dr. William (Bill) Schmidt, Paul Schrevers, prof. dr. Kerstin Shands, prof. dr. Jeffrey Tyssens, prof. dr. Jef Van Bellingen, die me jaren geleden de boeiende wereld van de religiekritiek liet ontdekken, Emilie Van Daele, Robrecht Vandemeulebroecke, Yoni Van Den Eede, Marina Van Haeren en de (ex-)collega's van de Unie Vrijzinnige Verenigingen/deMens.nu, Bart Van Kerkhove, Chris Verougstraete, Luc Vogels, Clément Vidal, prof. dr. Michel Weber.

LITERATUURLIJST

- Acke, D. (1998) D'un Dieu improbable. Remarques sur la religion chez Cioran, in: Stuy, J. en E. Walravens (red.) *Denken als openheid. Liber amicorum Hubert Dethier*, Brussel, VUBPress.
- Algoet, P. (2004) Een atheïstische kijk op religie en spiritualiteit, in: *Mensen onderweg*, 1, 22–27.
- Anastasi, M.W. en A.B. Newberg (2008) A preliminary study of the acute affects of religious ritual on anxiety, in: *The Journal of Alternative and Complementary Medicine*, 14(2), 163–165.
- Apostel, L. (1993) *Gebroken orde. De vergeten toekomst van de filosofie*, Leuven, Kritak.
- (1998) *Atheïstische spiritualiteit*, Brussel, VUBPress.
- (2002) Vrijzinnige rituelen. Een gesprek met Leo Apostel [1925–1995] uit de uvv archieven, in: *Antenne*, 20(3), 18–24.
- , R. Pinxten, R. Thibau en F. Vandamme (1982) *Religious atheism?*, Gent, E. Story-Scientia.
- Augustinus, A. (1997) *Belijdenissen*, vert. Gerard Wijdeveld, Amsterdam, Ambo.
- Barnard, G.W. (1997) *Exploring unseen worlds. William James and the philosophy of mysticism*, Albany, State University of New York Press.
- Baumrin, S. (2008) Antitheism and morality, in: *The philosophical forum*, 39(1), 73–84.
- Bayle, P. (2003) *Historisches und kritisches Wörterbuch. Eine Auswahl*, übersetzt und herausgegeben von Günter Gawlick und Lothar Kreimendahl, Hamburg, Felix Meiner Verlag.
- Benatar, D. (2006) What's God got to do with it? Atheism and religious practice, in: *Ratio*, 19(4), 383–400.
- Bergson, H. (2001) *L'évolution créatrice*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Bishop, J. (2010) Secular Spirituality and the Logic of Giving Thanks, in: *Sophia*, 49, 523–534.

- Bologne, J.C. (1995) *Le mysticisme athée*, Monaco, Éditions du Rocher.
- Bordogna, F. (2007) Inner division and uncertain contours: William James and the politics of the modern self, in: *British Journal for the History of Science*, 40(4), 505–536.
- Brandom, R.B. (2002) When philosophy paints it blue on gray: irony and the pragmatist enlightenment, in: *Boundary 2*, 29(2), 1–28.
- (2004) The pragmatist enlightenment (and its problematic semantics), in: *European Journal of Philosophy*, 12(1), 1–16.
- Bucke, R.M. (1969) *Cosmic consciousness. A study in the evolution of the human mind*, new introduction by George Moreby Acklom, New York, E.P. Dutton.
- Campine, M. (2008) *De wereld, mijn(t)huis. Essays verzameld door Wim Van Moer en Jean Paul Van Bendegem*, Brussel, VUBPress.
- Capps, D. (2007) Augustine's *Confessions*: the story of a divided self and the process of its unification, in: *Pastoral psychology*, 55(5), 551–569.
- Chrétien, J.-L. (2007) *La joie spacieuse. Essai sur la dilatation*, Paris, Les Éditions de Minuit.
- Chung, O. (2001) *Le Clézio. Une écriture prophétique*, Paris, Imago.
- Clark, Th. W. (2002) Spirituality without faith, in: *The Humanist*, 62(1), 30–35.
- Coene, G. (red.) (2008) *De kunst buiten het zelf te treden. Naar een spiritueel atheïsme*, Brussel, VUBPress.
- Comte-Sponville, A. (2006) *L'esprit de l'athéisme. Introduction à une spiritualité sans Dieu*, Paris, Éditions Albin Michel.
- Coon, D.J. (1996) "One moment in the world's salvation": anarchism and the radicalization of William James, in: *The Journal of American History*, 83(1), 70–99.
- Cotkin, G. (1990) *William James, public philosopher*, Baltimore, London, The Johns Hopkins University Press.
- Cowper Powys, J. (2004) *La religion d'un sceptique* suivi de *Anatole France*, traduit de l'anglais par Judith Coppel-Grozdanovitch, Paris, Librairie José Corti.
- Croce, P.J. (1995) William James's scientific education, in: *History of the human sciences*, 8(1), 9–28.
- D'aquili, E.G. en A.B. Newberg (1993) Religious and mystical states: a neuropsychological model, in: *Zygon*, 28(2), 177–199.
- (1998) The neuropsychological basis of religions, or why God won't go away, in: *Zygon*, 33(2), 187–201.
- (2000) The neuropsychology of aesthetic, spiritual, and mystical states, in: *Zygon*, 35(1), 39–51.
- Dawkins, R. (2007) *The God delusion*, London, Black Swan.
- De Botton, A. (2012) *Religion for Atheists: A Non-Believer's Guide to the Uses of Religion*, London, Penguin UK.
- De Quincey (1898) *Confessions of an English opium-eater*, Boston, D.C. Heath & Co. Publishers.

- De Regt, H. (2007) Pragmatisme en de status van wetenschap. Peirce contra Dewey?, in: *Filosofie*, 17(1), 6–10.
- De Rijk, L.M. (2010) *Geloven en weten. Pleidooi voor een sober atheïsme*, Amsterdam, Uitgeverij Bert Bakker.
- De Waal, C. (2001) *On Peirce*, Belmont, Wadsworth.
– (2005) *On pragmatism*, Belmont, Wadsworth.
- Dennett, D.C. (2006) *Breaking the spell. Religion as a natural phenomenon*, London, Penguin Books.
- Dethier, H. (1994) *De beet van de adder*, deel I, *De leerstoelen der deugd. Heterodoxen en ketters in de middeleeuwen*, Brussel, VUBpress.
– (1995) *De geschiedenis van het atheïsme*, Antwerpen, Baarn, Hadewijch.
– (2003) Filosofische religiositeit: enkele kenmerken en tendensen, in: *Antenne*, 21(3), 6–11.
- Dewey, J. (1962) *A common faith*, New Haven, London, Yale University Press.
– (1998) The development of American pragmatism, in: Hickman, L.A. en Th.M. Alexander, *The essential Dewey*, Volume 1, *Pragmatism, education, democracy*, Bloomington, Indianapolis, Indiana University Press.
- Dixon, Th. (1999) Theology, anti-theology and atheology: from Christian passions to secular emotions, in: *Modern theology*, 15(3), 297–330.
- Dooley, P.K. (1975) *Pragmatism as humanism. The philosophy of William James*, Totowa, New Jersey, Littlefield, Adams & Co.
- Duclos, D.F. (2002) William James, mind-cure, and the religion of healthy-mindedness, in: *Journal of Religion and Health*, 41(1), 45–56.
- Dupré, L. (1999) On the intellectual sources of modern atheism, in: *International Journal for Philosophy of Religion*, 45, 1–11.
- Einstein, A. (1973) *Ideas and opinions*, London, Souvenir Press.
- Ferry, L. (2002) *Qu'est-ce qu'une vie réussie?* Paris, Bernard Grasset.
- Fiala, A. (2009) Militant atheism, pragmatism, and the God-shaped hole, in: *International Journal for Philosophy of Religion*, 65, 139–151.
- Flam, L. (1962) *Verleden en toekomst van de filosofie*, Amsterdam, Antwerpen, Wereldbibliotheek.
- Flew, A. (1984) *A dictionary of philosophy*, New York, St. Martin's Press.
- Friedman, J.I. (1986) The natural God: a God even an atheist can believe in, in: *Zygon*, 21(3), 369–388.
- Fromm, E. (1941) *Escape from freedom*, New York, Toronto, Rinehart & Company.
– (1963) *The art of loving*, London, Unwin.
– (1967a) *Man for himself. An inquiry into the psychology of ethics*, New York, Fawcett.
– (1967b) *You shall be as gods. A radical interpretation of the Old Testament and its tradition*, New York, Chicago, San Francisco, Holt, Rhinehart and Winston.

- (1984) *On disobedience and other essays*, London, Melbourne and Henley, Routledge & Kegan Paul.
- Gale, R.M. (1999) *The divided self of William James*, Cambridge, Cambridge University Press.
- (2004) William James and John Dewey: the odd couple, in: *Midwest Studies in Philosophy*, xxviii, 149–167.
- Gerhard, A.H. (1949) *Vrijdenker/socialist en opvoeder*, een keur van zijn opstellen, verzameld en ingeleid door P. Spigt met een voorwoord van M.A. Reinalda, Amsterdam, De Arbeiderspers.
- Gerritsen, R. (2004) *James*, Rotterdam, Lemniscaat.
- (2007a) Ten geleide, in: *Wijsgerig perspectief*, 47(4), 4–5.
- (2007b) Waar is wat werkt, in: *Filosofie*, 17(1), 19–25.
- (2008) De onsterfelijke Mill. Paul Feyerabend over pragmatisme, pluralisme en het naturalisme, in: *Wijsgerig perspectief*, 48(3), 18–30.
- Goodenough, U. (2001) Vertical and horizontal transcendence, in *Zygon*, 36(1), 21–31.
- (2003) Religious naturalism and naturalizing morality, in: *Zygon*, 38(1), 101–109.
- Gregorio, M. (2009) *Kritiek van de criminele rede*, vert. Arthur De Smet, Amsterdam, Antwerpen, Querido.
- Griffin, D.R. (2002) Naturalism: scientific and religious. Scientific naturalism, the mind-body relation, and religious experience, in: *Zygon*, 37(2), 361–380.
- Groot, G. (2006) *Het krediet van het credo. Godsdienst, ongelooft, katholicisme*, Amsterdam, Uitgeverij SUN.
- Haeckel, E. (1893) *Der Monismus als Band zwischen Religion und Wissenschaft. Glaubensbekenntnis eines Naturforschers*, Bonn, Verlag von Emil Strauss.
- (1903) *Les énigmes de l'univers*, vert. Camille Bos, Paris, Librairie C. Reinwald.
- (1913) *De wereldraadselen. Populaire studiën over monistische filosofie*, vert. M.H. Flothuis, Baarn, Hollandia.
- (s.a.) *Die Welträtsel: gemeinverständliche Studien über monistische Philosophie*, Leipzig, Kröner.
- Happold, F.C. (1990) *Mysticism. A study and an anthology*, Harmondsworth, Middlesex, Penguin Books.
- Harris, S. (2004) *The end of faith. Religion, terror and the future of reason*, New York, London, W.W. Norton and Company.
- (2008) *Letter to a Christian nation*, New York, Toronto, Vintage Books.
- , S.A. Sheth en M.S. Cohen (2008) Functional neuroimaging of belief, disbelief and uncertainty, in: *Annals of Neurology*, (63)2, 141–147.
- Haight, J.F. (2003) *Deeper than Darwin. The prospect for religion in the age of evolution*, Colorado, Oxford, Westview Press.
- (2008) Amateur atheists. Why the new atheism isn't serious, in: *Christian Century*, (February), 22–29.

- Helminiak, D.A. (2005) A down-to-earth approach to the psychology of spirituality an century after James's *Varieties*, in: *The humanistic psychologist*, 33(2), 69–86.
- (2006) Sex as a spiritual exercise, in: *Reflections*, Spring, 4–11.
- (2006) The role of spirituality in formulating a theory of the psychology of religion, in: *Zygon*, 41(1), 197–224.
- Hendrikse, K. (2008) *Geloven in een God die niet bestaat. Manifest van een atheïstische dominee*, Amsterdam, Nieuw Amsterdam.
- Hick, J. (1985) *Problems of religious pluralism*, London, MacMillan Press.
- (2001) Is Christianity the only true religion, or one among others? beschikbaar als pdf op John Hicks persoonlijke website (www.johnhick.uk.org/article2.pdf), 1–6. Laatste geraadpleegd op zaterdag 17 juli 2010.
- (2004) The Real and it's personae and impersonae, beschikbaar als pdf op John Hicks persoonlijke website (www.johnhick.uk.org/thereal.pdf), 8 niet-genummerde pagina's. Laatste geraadpleegd op zaterdag 17 juli 2010.
- (2005) Religious pluralism and Islam, beschikbaar als pdf op John Hicks persoonlijke website (www.johnhick.uk.org/article11.pdf), 1–16. Laatste geraadpleegd op zaterdag 17 juli 2010.
- en P.F. Knitter (eds.) (2005) *The myth of Christian uniqueness. Toward a pluralistic theology of religions*, Eugene, Oregon, Wipf & Stock publishers.
- Hickman, L.A. (1998) *Reading Dewey. Interpretations for a postmodern generation*, Bloomington, Indianapolis, Indiana University Press.
- Hitchens, Chr. (2007) *god is not Great. How religion poisons everything*, New York, Twelve.
- Hulin, M. (1993) *La mystique sauvage. Aux antipodes de l'esprit*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Hulselmans, J. en P. Marynissen (1966) *Ontmoetingen met de Heer*, Turnhout, Uitgaven Brepols.
- Huxley, J. (1933) *What dare I think? The challenge of modern science to human action and belief*, London, Chatto and Windus.
- (1958) *Religion without revelation*, New York, The New American Library of World Literature.
- (1960) *Knowledge, morality & destiny*, New York, The New American Library of World Literature.
- (1969) *Essays of a humanist*, Harmondsworth, Middlesex, Penguin Books.
- James, H. (1920) *The letters of William James*, edited by his son Henry James in two volumes, volume I, Boston, The Atlantic Monthly Press.
- James, W. (1979a) *The will to believe and other essays in popular philosophy*, Cambridge, Massachusetts, London, Harvard University Press.
- (1979b) *Pragmatism*, Cambridge, Massachusetts, London, Harvard University Press.

- (1981) *The principles of psychology*, Volume I, Cambridge, Massachusetts, London, Harvard University Press.
- (1982) *Essays in religion and morality*, Cambridge, Massachusetts, London, Harvard University Press.
- (1985a) *The varieties of religious experience. A study in human nature*, Cambridge, Massachusetts, London, Harvard University Press.
- (1985b) *The varieties of religious experience. A study in human nature*, edited with an introduction by Martin E. Marty, Harmondsworth, Middlesex, Penguin Books.
- (1987) *Writings 1902–1910. The varieties of religious experience, Pragmatism, A pluralistic universe, The meaning of truth, Some problems of philosophy, Essays*, New York, The library of America.
- (1992) *Writings 1878–1899. Psychology: briefer course, The will to believe and other essays in popular philosophy, Talks to the teachers on psychology and to students on some of life's ideals, Selected essays*, New York, The library of America.
- (2005) *Pragmatisme. Een nieuwe naam voor enkele oude denkwijzen*, vertaald, ingeleid en geannoteerd door Rein Gerritsen, Diemen, Veen Magazines.
- Jay, M. (2006) *Songs of experience. Modern American and European variations on a universal theme*, Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press.
- Jeanson, F. (1963) *La foi d'un incroyant*, Paris, Éditions du Seuil.
- (1966) De transcendentie aan het werk, in: *Euros, Europees tijdschrift ten dienste van de mens en zijn cultuur* (thema: *Atheïsme*), Hilversum, Antwerpen, Uitgeverij Paul Brand, nummer 7–8, 17–25.
- Jefferies, R. (2002) *The story of my heart. My autobiography*, with an introduction by Jeremy Hooker, Foxhole, Dartington; Totnes, Devon, Green Books.
- Joas, H. (2000) *The genesis of values*, translated by Gregory Moore, Cambridge, Polity Press.
- Kant, I. (1977) *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik I*, Werkausgabe Band XI, Frankfurt am Main, Surhkamp.
- Knight, D. (2000) Higher pantheism, in: *Zygon*, 35(3), 603–612.
- Koopman, C. (2005) William James's politics of personal freedom, in: *Journal of Speculative Philosophy*, 19(2), 175–186.
- (2006) Pragmatism as a philosophy of hope: Emerson, James, Dewey, Rorty, in: *Journal of Speculative Philosophy*, 20(2), 106–116.
- Kruijthof, J. (2001) *Het humanisme. Over de klassieke erfenis, de interne verdeeldheid, de toets van de praktijk en de actuele waardecrisis*, Berchem, EPO.
- Kurtz, P. (ed.) (1980) A secular humanist declaration, oorspronkelijke gepubliceerd in *Free Inquiry*, thans integraal te herlezen op: www.secularhumanism.org/index.php?section=main&page=declaration. Laatst geraadpleegd op maandag 19 juli 2010.

- Lance, P. (1966) *Le spiritualisme athée*, Paris, La septième aurore.
- Lalande, A. (1968) art. Panthéisme, in *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France, 732–734.
- Le Clézio, J.M.G. (1998) *L'extase matérielle. Essai*, Monaco, Éditions du Rocher.
- Le Lannou, J.-M. (2006) *Expériences de l'immensité. Lectures philosophiques*, Paris, Hermann.
- Lentricchia, F. (1988) *Ariel and the police. Michel Foucault, William James, Wallace Stevens*, Sussex, The Harvester Press.
- Lepp, I. (1964) *Psychoanalyse van het moderne atheïsme*, vert. Johan van Wilsum, Antwerpen, Utrecht, Het Spectrum.
- Luckmann, Th. (1972) *The invisible religion. The problem of religion in modern society*, New York, The MacMillan Company.
- Madsen, C. (2003) A terrible good: William James, Charles Williams, and divided consciousness, in: *Crosscurrents*, 53(3), 378–388.
- Maeterlinck, M. (1937) *Devant Dieu*, Paris, Bibliothèque-Charpentier.
- Marcel, G. (1944) *Homo viator. Prolégomènes à une métaphysique de l'espérance*, Paris, Éditions Montaigne.
- Marcuse, L. (1959) *Amerikanisches philosophieren. Pragmatisten, Polytheisten, Tragiker*, Hamburg, Rowohlt.
- Maréchal, S. (2008) *Dictionnaire des athées anciens et modernes*, annotations et texte établi par Jean-Pierre Jackson, Paris, Éditions CODA.
- Margolis, J. en J.R. Shook (eds.) (2006) *A companion to pragmatism*, Oxford, Blackwell Publishing.
- Mauthner, F. (1963) *Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande*, 4 volumes, Hildesheim, Georg Olms Verlagsbuchhandlung.
- Menand, L. (2002) *The metaphysical club. A story of ideas in America*, New York, Farrar, Straus and Giroux.
- Minnaert, M.G.J. (1966) De visie van een atheïst, in: *Euros, Europees tijdschrift ten dienste van de mens en zijn cultuur* (thema: Atheïsme), Hilversum, Antwerpen, Uitgeverij Paul Brand, nummer 7–8, 38–50.
- Mynarek, H. (1997) *Das Gericht der Philosophen: Ernst Bloch, Erich Fromm, Karl Jaspers über Gott, Religion, Christentum, Kirche*, Essen, Verlag die Blaue Eule.
- N.N. (2004) *De heilige Qor'aan*, Islamabad, Surrey, Islam international publications.
- Newberg, A., E. D'aquili en V. Rause (2001) *Why God won't go away. Brain science and the biology of belief*, New York, Ballantine Books.
- Newberg, A.B. (2001) Putting the mystical mind together, in: *Zygon*, 36(3), 501–507.
- en J. Iversen (2003) The neural basis of the complex mental taste of meditation: neurotransmitter and neurochemical considerations, in: *Medical Hypotheses*, 6(12), 282–291.

- en B.Y. Lee (2005) The neuroscientific study of religious and spiritual phenomena: or why God doesn't use biostatistics, in: *Zygon*, 40(2), 469–489.
- , M. Pourdehnad, A. Alavi en E.G. D'aquili (2003) Cerebral blood flow during meditative prayer: preliminary findings and methodological issues, in: *Percceptual and Motor Skills*, 97(2), 625–630.
- Newman, F.W. (1849) *The soul, her sorrows and her aspirations: an essay towards the natural history of the soul as the true basis of theology*, London, John Chapman.
- Nietzsche, F. (1980) *Der Antichrist. Fluch auf das Christentum*, Werken in sechs Bänden, vierter Band, München, Wien, Carl Hanser Verlag.
- (1980) *Die fröhliche Wissenschaft*, Werken in sechs Bänden, dritter Band, München, Wien, Carl Hanser Verlag.
- Obama, B.H. (2009) *Inaugural Address*, transcriptie van de toespraak te vinden op www.whitehouse.gov/blog/2009/01/21/president-barack-obamas-inaugural-address. Laatst geraadpleegd op maandag 19 juli 2010.
- Olsen, E.J. (2005) Not giving the skeptic a hearing: pragmatism and radical doubt, in: *Philosophy and phenomenological research*, LXX(1), 98–126.
- Onfray, M. (2005) *Traité d'athéologie. Physique de la métaphysique*, Paris, Grasset & Fasquelle.
- (2007) *Contre-histoire de la philosophie 4. Les ultras des Lumières*, Paris, Bernard Grasset.
- Onimus, J. (1994) *Pour lire Le Clézio*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Padgett, A.G. (2007) On atheism, pluralism and science: a response to Ted Peters, in: *Dialog: A Journal of Theology*, 46(4), 394–396.
- Pawelski, J.O. (2003) Is healthy-mindedness healthy?, in: *Crosscurrents*, 53(3), 404–412.
- Peebles Burch, S. (2007) On atheism: a response to Ted Peeters, in: *Dialog: A Journal of theology*, 46(4), 390–393.
- Peel, A. (1999) Boeddisme, in: Van Kerckhove, Chr. (ed.) *Wat met God?*, Antwerpen, Humanistisch Vrijzinnige Dienst.
- Peirce, C.S. (1978) *Collected papers of Charles Sanders Peirce*, Volume 5 and Volume 6, *Pragmatism and pragmaticism* and *Scientific metaphysics*, edited by Charles Hartshorne and Paul Weiss, Cambridge, Massachusetts, The Belknap Press of Harvard University Press.
- Perry, R.B. (1996) *The thought and character of William James*, Nashville, London, Vanderbilt University Press.
- Peters, T. (2007) Christian God-talk while listening tot atheists, pluralists and Muslims, in: *Dialog: A Journal of Theology*, 46(2), 84–103.
- Peterson, G.R. (2007) Why the new atheism shouldn't be (completely) dismissed, in: *Zygon*, 42(4), 803–806.
- Philipse, H. (2004) *Atheïstisch manifest. Drie wijsgerige opstellen over godsdienst en moraal en De onredelijkheid van religie. Vier wijsgerige opstellen over godsdienst*

- en wetenschap*, met een woord vooraf van Ayaan Hirsi Ali, Amsterdam, Bert Bakker.
- Pihlström, S. (1997) The prospects of transcendental pragmatism: reconciling Kant and James, in: *Philosophy today*, 41(3), 383–393.
- Plato (1999) *Euthyphro of over de vroomheid*, Verzameld werk, deel I, nieuwe, geheel herzien uitgave van de vertaling van Xaveer De Win, Kapellen/Baarn, Pelckmans/Agora.
- Progoff, I. (1957) *The cloud of unknowing*, New York, Delta Book.
- Provoost, A. (2008) *Beminde ongelovigen. Atheïstisch sermoen*, Amsterdam, Antwerpen, Querido.
- Putnam, H. (2001) *Enlightenment and pragmatism*, Assen, Van Gorcum.
- Reeves, H. (1999) *L'espace prend la forme de mon regard*, Paris, Éditions du Seuil. – (2000) *Les artisans du huitième jour*, Bruxelles, Alice Éditions.
- Rockefeller, S.C. (1991) *John Dewey. Religious faith and democratic humanism*, New York, Columbia University Press.
- Rowe, W.L. (1995) Religion within the bounds of naturalism: Dewey and Wieman, in: *International Journal for Philosophy of Religion*, 38(1–3), 17–36.
- Russell, B. (1953) *Mysticism and logic: and other essays*, Melbourne, London, Baltimore, Penguin Books.
- Ryan, A. (1997) *John Dewey and the high tide of American liberalism*, New York, London, W.W. Norton & Company.
- Sageret, J. (1922) *La religion de l'athée*, Paris, Payot.
- Schillebeeckx, E. en L. Apostel (1988) (A)theïstische spiritualiteit, extra nummer van het *Tijdschrift voor Geestelijk Leven*.
- Schilpp, P.A. en L.E. Hahn (1989) *The philosophy of John Dewey*, Carbondale, Southern Illinois Press.
- Schlecht, L.F. (1997) Re-reading 'The will to believe', in: *Religious Studies*, 33(2), 217–225. – (2001) Mysticism and meliorism: the integrated self of William James, in: *The philosophical forum*, xxxii(3), 253–263.
- Schopenhauer, A. (1977) *Parerga und paralipomena: kleine philosophische Schriften*, Zürich, Diogenes.
- Schrevers, P. (2007) *Een kreet van geluk in de woestijn. Over de religieuze gevoelens van een kerkelijk ongelovige*, Brussel, VUBpress.
- Schweiker, W. (2005) The varieties and revisions of atheism, in: *Zygon*, 40(2), 267–276.
- Shook, J.R. (2008/2009) A great humanist: William James, in: *Free Inquiry*, 29(1), 52–53.
- Shusterman, R. (2005) William James, somatic introspection, and care of the self, in: *The philosophical forum*, xxxvi(4), 419–440.

- Smith, H. (1966) *Do drugs have religious import?*, in: Solomon, D. (ed.) *LSD: the consciousness-expanding drug*, Introduction by Timothy Leary, New York, G.P. Putnam's Sons.
- Smith, J.E. (1994) *Quasi-religions. Humanism, Marxism and Nationalism*, London, MacMillan Press.
- Solomon, R.C. (2007) *Spirituality for the skeptic. The thoughtful love of life*, New York, Oxford, Oxford University Press.
- Spinoza, B. (1979) *Ethica*, vertaald en van verklarende aantekeningen voorzien door Nico van Suchtelen, Amsterdam, Wereldbibliotheek.
- Staal, F. (1975) *Exploring mysticism. A methodological essay*, Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press.
- Stace, W.T. (1961) *Mysticism and philosophy*, London, MacMillan & Co.
- Starbuck, E.D. (1914) *The psychology of religion: an empirical study of the growth of religious consciousness*, preface by William James, London, The Walter Scott Publishing Co.
- Surin, K. (1990) Towards a 'materialistic' critique of religious pluralism: An examination of the discourse of John Hick and Wilfred Cantwell Smith, in: Hamnett, I. (ed.) *Religious Pluralism and Unbelief. Studies Critical and Comparative*, London, New York, Routledge.
- Taylor, Ch. (2003) *Varieties of religion today. William James revisited*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.
- (2007) *A secular age*, Cambridge, Massachusetts, Belknap Press of Harvard University Press.
- Tessitore, J. (2008) The 'sky-blue' variety: William James, Walt Whitman, and the limits of healthy-mindedness, in: *Nineteenth-century literature*, 62(4), 493–526.
- Thomas, E. (1909) *Richard Jefferies. His life and work*, London, Hutchinson & Co.
- Thorn, A.F. (s.a.) *The life-worship of Richard Jefferies*, London, The Pioneer Press.
- Tracy, D. (1990) The question of criteria for inter-religious dialogue: on revisiting William James, in: *Dialogue with the other. The inter-religious dialogue*, Louvain, Peeters Press, Louvain theological & pastoral monographs (1), 27–47.
- Van Bendegem, J.P. (1997a) *Inleiding tot de moderne logica. Een terreinverkenning*, Brussel, VUBPress.
- (1997b) *Tot in de eindigheid. Over wetenschap, new age en religie*, Antwerpen, Baarn, Hadewijch.
- Van Buuren, M. (2007) *De innerlijke ervaring. Essays over waarneming, beeld en geheugen*, Groningen, Historische Uitgeverij.
- Van Der Horst, P.W. (1999) De eerste atheïst, in: *Nederlands theologisch tijdschrift*, 53(1), 42–49.

- Van Moer, W. (2007a) Over de verschillende perspectieven op de wiskundige praktijk, in: *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte*, 99(4), 301–304.
- (2007b) De atheïst en het religieuze leven van de ander. Enkele lessen van William James uit de *Varieties of religious experience* als een poging tot beter wederzijds begrip, in: *Wijsgerig perspectief*, 47(4), 19–31.
- (2007c) Pragmatisme: filosofie van de toekomst?, in: *Filosofie*, 17(1), 2–5.
- (2008) De x-ervaring. Een analyse van de atheïstische religieuze ervaring, in: Coene, G. (red.) *De kunst buiten het zelf te treden. Naar een spiritueel atheïsme*, Brussel, VUBpress.
- (2009a) On at-one-ment. A treatise concerning religious atheism and radical humanism. Putting Erich Fromm to the test, in: *Fromm Forum*, 13, 35–43.
- (2009b) Religiositeit op mensenmaat. De pragmatisch-humanistische visie van William James als opstap naar de atheïstische religiositeit, in: Van Den Bossche, M. en R. Vandemeulebroecke (red.) *Humanismen. Filosofische beschouwingen over diversiteit en pluraliteit*, Brussel, VUBpress.
- en J.P. Van Bendegem (2009c) Afscheid van een homo viator. De wereld, mijn thuis. Over de verzamelde essays van Marc Campine, in: *Het vrije woord*, 54(1), 31.
- Verhoeven, C. (1998) *Rondom de leegte*, Budel, Damon.
- (1999) *Het alziend oog. Essays over spiritualiteit en tijdgeest*, Budel, Damon.
- Voelker, P. (2011) Materialist Spirituality? in: *Zygon*, 46(2), 451–460.
- Voltaire (1964) *Dictionnaire philosophique*, chronologie et préface par René Pomeau, Paris, Garnier-Flammarion.
- Zaehner, R.C. (1978) *Mysticism. Sacred and profane*, London, Oxford, New York, Oxford University Press.

REGISTER

A

Absolute Unitary Being 132, 133, 157
Aesthetic-Religious Continuum 132
after-effects 105, 137
Agassiz, Louis 230
Alline, Henry 114
anarchisme 19, 35, 225
Apostel, Leo 14, 15, 16, 17, 31, 32, 36,
37, 58, 73, 93, 94, 95, 99, 109, 116,
120, 121, 129, 142, 143, 145, 146, 154,
157, 159, 160, 161, 165, 168, 169, 170,
173, 174, 180, 183, 189, 190, 191, 192,
193, 195, 200, 206, 208, 209, 210,
211, 212, 213, 238
atheïsme 14, 15, 16, 20, 23, 25, 26, 28,
29, 31, 32, 34, 37, 38, 40, 41, 50, 54,
56, 61, 71, 95, 110, 127, 169, 192, 195,
210, 222, 230, 239, 240, 244, 248
atheïst 14, 25, 26, 32, 40, 41, 43, 55,
93, 110, 139, 170, 173, 175, 178, 183,
195, 210, 211, 212, 222, 230, 244,
247, 248
at-one-ment 132, 138, 248
Augustinus, Aurelius 115, 119, 175,
217

B

Bain, Alexander 63

Barnard, George William 125, 126,
127, 128, 129, 155, 156, 157
Bayle, Pierre 31
Bishop, John 15
Bologne, Jean Claude 19, 20, 32, 178,
179, 180, 212, 213
Botton, Alain de 15
Brandom, Robert B. 35, 36, 62, 78
Breuer, Josef 125
Bruno, Giordano 40
Bucke, Richard Maurice 108, 125,
133, 182
Bunyan, John 114

C

Campine, Marc 21, 248
Camus, Albert 28, 29
Carpenter, Edward 168, 183
Chung, Ook 194, 195
Clifford, William Kingdon 102
Coene, Gily 32, 139
Cohen, Sidney 30
Comte, Auguste 15, 32, 172, 173, 174,
175, 209, 210, 212
Comte-Sponville, André 15, 32, 172,
173, 174, 175, 209, 210, 212
conceptualisering 146, 148, 218
conceptverreemding 81, 147, 148,
149, 153

condition humaine 116, 119, 143, 176,
198, 209
conversio 106, 123, 126, 166, 177, 209
Coon, Deborah J. 226, 227, 228
Cotkin, George 214
crisis 97, 98, 106, 120, 122, 123, 159,
176, 179
Croce, Paul Jerome 102, 103

D

d'Aquili, Eugene 18, 130, 131, 132, 133,
134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 156,
158, 160
Dawkins, Richard 15, 16, 28, 29, 30,
31, 38, 39, 40, 41, 42, 45, 46, 56, 72,
93, 95, 139, 145, 206, 207, 208, 229,
230
decentratie 143, 174, 204
Dennett, Daniel 15, 16, 28, 30, 31, 56,
57, 72, 93, 95, 206, 207, 230
De Quincey, Thomas 163
Dethier, Hubert 111, 216, 238
Dewey, John 17, 34, 35, 61, 62, 67, 73,
75, 79, 83, 145, 181, 227, 240, 241,
242, 243, 246
d'Holbach, Paul Henry Thiry 26, 34,
110
dialectiek van de ontwikkeling van
een religie/godsdienst 151
dichotomie 118, 176
divided self 105, 106, 112, 114, 115,
122, 239, 241
divine 21, 28, 49, 93, 98, 99, 100, 109,
124, 141, 144, 150, 160, 171, 185, 210,
217, 221
Dooley, Patrick Kieran 17, 76, 77, 80,
93, 142
drugs 132, 162, 163, 164, 166, 167, 247
drugservaring 163, 164, 165, 166, 167
dualisme 54, 56
Duclow, Donald F. 111, 112

E

Eckhart, Johannes 54, 175
ego 124, 132, 136, 140, 142, 143, 165,
167, 174, 176, 177, 188, 191, 203, 204,
212
Einstein, Albert 38, 45, 58, 72, 208
empirisch criterium 101, 139, 144
enlarger of our life 142
Epicurus 25
ervaringssubstraat 147

F

facteurs déclanchants 159, 179
fanatisme 16, 153, 154, 212, 218, 229
Feuerbach, Ludwig 26, 28
Flew, Anthony 45
Freud, Sigmund 28, 125, 174
Fromm, Erich 15, 17, 76, 81, 94, 95,
116, 117, 118, 119, 120, 124, 129, 132,
136, 137, 138, 142, 143, 146, 147, 148,
149, 150, 151, 154, 155, 158, 165, 169,
173, 175, 180, 188, 191, 209, 210, 212,
213, 237, 244, 248

G

Gale, Richard M. 115
gebed 52, 135, 161, 170, 171, 177, 189,
201, 202, 213
Gerritsen, Rein 62, 63, 64, 75, 80, 83,
84, 102, 224, 237, 243
gespletenheid 106, 107, 114, 115, 116,
118, 119, 120, 122, 137, 174, 176, 187,
188, 191, 200, 209, 211
gespleten zelf 106, 119, 120, 122, 124,
142, 154, 159, 176, 177, 186, 209
God 14, 18, 20, 21, 22, 23, 24, 26, 28,
29, 38, 39, 40, 44, 45, 48, 50, 52, 54,
56, 57, 60, 77, 85, 88, 89, 90, 91, 92,
93, 95, 96, 100, 109, 110, 113, 126,
127, 130, 132, 133, 134, 136, 138, 139,
142, 143, 144, 145, 147, 148, 149, 150,
154, 167, 170, 172, 176, 178, 185, 186,

195, 196, 207, 210, 211, 216, 218,
219, 220, 221, 222, 227, 228, 229,
230, 231, 238, 239, 240, 242, 244,
245
godheid 13, 14, 22, 41, 50, 56, 99, 116,
124, 126, 184, 185, 189, 195, 208
godsbewijs 90
Goodenough, Ursula 15, 45, 46, 47,
48, 49, 58, 71, 72, 93, 95, 207, 208
Gregorio, Michael 213
growing aloneness 117, 131

H

Haeckel, Ernst 39, 40, 41, 42, 43, 45,
58, 72, 93, 153, 208
Happold, F.C. 182
Harris, Sam 53
Harris, Samuel 15, 16, 28, 30, 50, 51,
52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 72, 93, 95,
152, 160, 206, 207, 229
Haight, John F. 28, 29, 30, 34, 38, 49,
230
healthy-mindedness 107, 109, 111,
112, 133, 240, 245, 247
Hick, John 21, 27, 28, 223, 247
Hitchens, Christopher 15, 28, 31
Hulin, Michel 157, 158, 159, 160, 162,
163, 164, 165, 166, 167, 169, 173,
179, 180, 182
humanisme 17, 19, 76, 85, 87, 90, 93,
99, 101, 145, 147, 148, 208, 225, 230,
231, 243
Humanistische matrix 17, 76, 94, 95,
214, 229
human ontological imagination 106,
145
Huxley, Julian 14, 102, 145, 170, 171

I

individualisme 95
individuatie 117, 119

irritation of doubt 13, 16, 17, 18, 64,
68, 70

J

James, William *passim*
Janet, Pierre 125
Jeanson, Francis 14
Jefferies, Richard 19, 146, 168, 180,
181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188,
189, 190, 191, 192, 193, 202, 212,
213, 219, 227, 247
Joas, Hans 103

K

Kant, Immanuel 36, 37, 62, 224, 246
Kloppenbergh, James 226
Kurtz, Paul 145, 230

L

Lalande, A. 183
La Mettrie, Julien Offray de 110, 111
Lance, Pierre 14, 32
Leary, Timothy Francis 163, 247
Le Clézio, Jean Marie Gustave 19,
192, 193, 194, 195, 196, 197, 198,
199, 200, 201, 202, 203, 204, 205,
239, 245
Lentricchia, Frank 226, 227
Leuba, Henry 125
Livingston, James 226
lysis 106, 120, 123, 159, 176

M

Maeterlinck, Maurice 94
magie 99
Marcuse, Herbert 61, 62, 64, 70, 73
Maréchal, Sylvain 26, 34, 110, 111,
144
Marty, Martin E. 114, 243
Marx, Karl 28
materialisme 56, 88, 101, 103, 110, 111,
195, 199

materialist 56, 89, 183, 192
McGrath, Alister 28
meditatie 51, 52, 55, 57, 133, 134, 135,
160, 161, 170, 171, 173, 177, 213
Menand, Louis 19, 61, 63, 230
Meslier, Jean 26, 34, 110
Minnaert, Marcel 15, 43, 44, 45, 58,
72, 202, 207, 208
monisme 39, 40, 41
morbid-minded 112
Mynarek, Hubertus 149
mystiek 15, 18, 38, 51, 54, 58, 72, 93,
106, 155, 156, 157, 160, 161, 165, 167,
169, 173, 175, 182, 183, 192, 197, 200,
206, 208, 213

N

naturalisme 45, 221, 241
natuur 38, 39, 41, 42, 45, 47, 48, 49,
53, 71, 72, 73, 87, 102, 108, 110, 111,
118, 137, 146, 153, 176, 179, 180, 183,
184, 188, 189, 211, 214
neurobiologie 53, 128
neuroimaging 30, 130, 241
neurologie 18
Newberg, Andrew 18, 129, 130, 131,
132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139,
140, 151, 156, 157, 158, 160
Newman, Francis W. 109
Nietzsche, Friedrich 26, 28, 29, 58
noëtische kwaliteit 158, 167, 174, 177,
201
nominalisme 73, 78

O

ommekeer 21, 106, 107, 109, 114, 115,
120, 122, 123, 124, 126, 127, 128, 131,
138, 141, 154, 167, 177, 187, 191, 209,
211
once born 109, 112
Onfray, Michel 24, 25, 26, 27, 28, 29,
31, 34, 37, 97, 110, 224, 229

Onimus, Jean 193, 194, 195, 196, 197
onsterfelijkheid 44, 118, 143, 152, 184,
202, 203, 205
orison 170, 171
over-beliefs 105, 106, 150, 151, 153,
178, 223
overstijgen 48, 115, 119, 122, 142, 146,
161, 188

P

Padgett, Aan G. 21, 23, 26
pantheïsme 40, 129, 185
pantheïst 25, 183
Papini, Giovanni 77
Peirce, Charles Sanders 13, 17, 62, 63,
64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73,
74, 75, 76, 77, 78, 80, 87, 101, 152,
207, 208, 240, 245
Perry, Ralph Barton 63, 102, 112, 225
Peterson, Gregory R. 30, 31
Peters, Ted 20, 21, 22, 23, 24, 26, 27,
28, 245
petitional prayer 170, 202
PET (positron emission
tomography) 130
Plato 32, 33, 34, 35, 39
pluralisme 16, 19, 20, 21, 22, 24,
80, 82, 90, 168, 222, 223, 225, 228,
241
pragmatisme 16, 17, 19, 31, 34, 35, 36,
37, 58, 61, 62, 63, 70, 73, 74, 75, 77,
78, 79, 80, 87, 89, 90, 92, 93, 96,
101, 128, 169, 208, 213, 218, 225,
227, 241
Prigogine, Ilya 145
primary epistemic states 132
proces of individuation 117, 119
Provoost, Anne 15, 59, 60, 61, 73, 95
Putnam, Hilary 32, 33, 34, 35, 36, 61,
62, 78, 247

R

Rabin, J. 140
Rause, Vincent 18, 130, 133, 134, 135,
136, 137, 139, 140, 160
Realisme 73
Reflective transcendence 16
Regt, Herman de 67, 69, 70
religieuze ervaring 163
Religieuze ervaring 16, 17, 71, 73, 76,
93, 94, 95, 103, 104, 105, 106, 107,
116, 119, 120, 124, 129, 132, 138, 140,
141, 150, 155, 157, 161, 164, 165, 166,
167, 169, 170, 173, 174, 176, 177, 180,
187, 206, 209, 210, 211, 212, 213,
219, 230, 248
religiometer 59, 60, 73
religiositeit 13, 15, 16, 18, 31, 34, 37,
38, 45, 49, 50, 58, 59, 61, 70, 72, 73,
78, 92, 93, 99, 101, 104, 107, 113, 116,
129, 145, 150, 151, 160, 161, 162, 167,
175, 176, 180, 195, 203, 206, 208,
211, 212, 213, 215, 217, 218, 222, 229,
240, 248
religiositeit 13, 211
Religious Humanist Movement 144
Rijk, L.M. de 15
Rockefeller, Steven C. 144, 145
Rolland, Romain 134, 174
Rorty, Richard 226, 227, 243
Russell, Bertrand 38, 70

S

Sagan, Carl 38, 45, 193
Sageret, Jules 14
saintliness 106, 112, 141, 142, 151, 167
Sartre, Jean-Paul 28, 29
Saver, J.L. 140
Schiller, Ferdinand Canning Scott 17,
79, 80, 83, 85
Schlecht, Ludwig F. 115
Schopenhauer, Arthur 41
Schrevers, Paul 15, 32, 73, 237

sciëntisme 29, 127
Sellars, Roy Wood 144
Shook, John Robert 19, 225, 227, 228,
229, 230
Smith, Huston 167, 216, 217, 247
Socrates 32, 33, 34, 35
SPECT (single photon emission
computed tomography) 18, 130,
133
Spinoza, Benedictus de 25, 35, 40,
109, 175
spiritualiteit 14, 15, 16, 18, 31, 37, 51,
52, 54, 55, 56, 57, 58, 60, 61, 70, 71,
72, 73, 93, 109, 139, 160, 161, 165,
170, 171, 172, 173, 175, 177, 189, 192,
200, 203, 206, 207, 213, 238, 246,
248
Stace, Walter Terrence 15, 169, 170,
171, 202
Starbuck, Edwin Diller 124, 125, 141
Stephens, James Fitzjames 63
Stevenson, Robert Louis 113
St John Green, Nicolas 63
Stone, Oliver 145
subliminaal zelf 125
sub specie transcensus 177, 204, 212,
213
Swift, Morrison Isaac 224, 225, 227
Symonds, John Addington 162, 165,
166

T

Taylor, Charles 19, 215, 216, 217, 218,
219, 220, 221, 222, 223, 225
Terentius 178
the ecclesiastical spirit 153
theologie 89, 90, 91, 92, 93, 111, 124,
145, 149, 206, 218
theopathic condition 154
the spirit of corporate dominion 153,
229

the spirit of dogmatic dominion 153,
229

Thomas, Edward 102, 145, 163, 180,
181, 182, 186

Thorn, Arthur F. 185, 186

Tolstoy, Leo 114

Tracy, David 216

transcendentie 14, 24, 34, 37, 46, 47,
48, 49, 50, 58, 71, 72, 73, 93, 146,
157, 176, 190, 203, 204, 206, 213, 243

transcendentiegraden 155, 157, 177

transcendentierichting 141, 143, 146,
150, 157, 158, 175, 177, 189, 190, 191,
209, 210, 211, 212

transformatie 51, 52, 54, 120, 123, 124,
128, 154, 166

transsubstantiatie 69, 71, 73, 74, 146,
207, 208

twice born 109, 111, 112

U

unificatie 107, 120, 123, 124, 126

V

Van Bendegem, Jean Paul 90, 236,
239

Van Moer, Wim 62, 103, 184, 205,
239

Verhoeven, Cornelis 16, 97, 98

Verlichting 14, 16, 25, 31, 34, 35, 37,
61, 62, 213, 224

Voelker, Paul 15

Voltaire 224

W

Waal, Cornelis de 67, 68, 70, 73, 74,
75, 78, 152

waarheidstheorie 78

Walravens, Else 9, 236

Ward, Samuel 230

Ward, Thomas W. 230

Whitman, Walt 108, 109, 168, 183,
247

Wilson, Edwin H. 145

X

x-ervaring 116, 119, 120, 124, 136, 142,
143, 248

Z

zelfovergave 124, 128, 166

zieke zielen 107, 109, 112, 113, 114,
120, 122, 126, 133, 137

