

Masterthesis filosofie

Rare wereld

Over het gevoel dat de wereld contingent is

Jeroen Au

Afstudeerrichting: wijsgerige antropologie

Begeleider: dr. Sjoerd van Tuinen

Adviseur: dr. Tim de Mey

Derde beoordelaar: prof. dr. Jos de Mul

Aantal ECTS: 18

Aantal woorden: 29424

Datum: 05-11-13

INHOUDSOPGAVE

Inleidend	3
Overweging vooraf: Het gevoel van contingentie als gevoel	7
Hoofdstuk 1: Waar komt het gevoel van contingentie vandaan?	10
1.1 <i>De wereld</i> had anders kunnen zijn	10
1.2.1 Discrepantie tussen het denken en de wereld I: de eisen van de rede	10
1.2.2 Leibniziaans denken	12
1.3.1 Discrepantie tussen het denken en de wereld II: het onvermogen van het denken	13
1.3.2 Plato's Ideeënleer	15
1.4 Is de oorzaak van het gevoel van contingentie een idee of een verlangen?	17
Hoofdstuk 2: Wijzen waarop het gevoel van contingentie wordt vermeden	19
2.1 Noodzakelijk ingrediënt van het gevoel van contingentie: emotionele vervreemding	19
2.2.1 Een effect van betekenis	21
2.2.2 Betekenisgevende ideeën	22
2.3 (On)volmaaktheid	24
2.4 Contingent: betekenisloos, zonder reden, zonder grond.....	26
2.5 Niet kunnen bevatten.....	27
Hoofdstuk 3: Hoe zouden we ons moeten verhouden tot (het gevoel van) contingentie?	30
3.1 Een gevoel van belang en met filosofische betekenis.....	30
3.2 Wat de verklaring van het gevoel van contingentie ons heeft geleerd.....	31
3.3 Een verandering van perspectief: bescheidenheid en de wereld die groter dan wij is	31
3.4 Ons aanpassen aan de wereld: acceptatie en Nietzsches deugd afirmatie	32
3.5 Komen tot <i>amor fati</i>	35
3.6 iets zien als deel van jouw wereld zodat je het lief hebt	38
3.7 'Toepassing': kiezen	39
3.8 'Toepassing': interesse	41
3.9 'Gevoel van arbitrariteit'	42

Hoofdstuk 4: Is de wereld contingent?	44
4.1 Is de vraag onzinnig?	44
4.2 Een zeer beknopte geschiedenis van het woord 'contingent'	45
4.3 Waar het principe van voldoende reden op gebaseerd is	45
4.4 Het principe van factialiteit	46
4.5 Een evaluatie van Meillassoux's theorie	52
4.6 Implicaties van de ontologische mogelijkheden voor onze theorie.....	53
Hoofdstuk 5: 'Filosofische technologie' en wat ons ervan weerhoudt haar te gebruiken	56
5.1 Ik tegenover de wereld	56
5.2 Geloven in betekenisgevende ideeën	57
5.3 Wantrouwen tegenover geloof, trots tegenover wijsheid	60
Concluderend	64
Bibliografie	66

INLEIDEND

De wereld is mij wel eens vreemd voorgekomen. Ze leek dan arbitrair en ongegrond. Mijn denken had dan geen vat op haar, en ik begreep niet waarom ze was zoals ze was. Ik ervoer dan de contingentie van de wereld. Contingentie betekent: ‘niet noodzakelijk’ of ‘het had ook anders kunnen zijn’. De ervaring vertelt je dat een andere, wellicht harmonieuzere, wereld mogelijk zou moeten zijn. De ervaring dat deze wereld niet noodzakelijk is, valt wellicht samen met de ervaring dat deze wereld niet perfect is. ‘Waarom is de wereld nou zo?’ voel je in die ervaring. De ervaring van contingentie is wellicht sterk verwant met de ervaring van de ‘banaliteit van de wereld’. Misschien gaat ze wel altijd gepaard met een zekere afkeuring of distantiëring van de wereld. En misschien komt de ervaring pas naar voren wanneer iemand de situatie waarin hij zich bevindt om de een of andere reden problematisch of niet acceptabel vindt. Dit essay handelt over de ervaring of het gevoel van contingentie.

Een filosoof wil het gevoel van contingentie duiden. Oftewel: hij wil het betekenis geven; dit doet hij door het te proberen te begrijpen. ‘Betekenis geven’ betekent hier: erachter komen hoe we erover moeten denken. Of eigenlijk: erachter komen hoe we erover *kunnen* denken, omdat meerdere antwoorden mogelijk zijn. Ik ben dan op zoek naar een zo goed mogelijk antwoord. De filosoof wil over het gevoel van contingentie schrijven of denken. Het gevoel voelt diepzinnig, en bevat een oordeel dat niet zo gemakkelijk te begrijpen is. Ik wil door middel van twee hoofdvragen betekenis geven aan het gevoel. De eerste is: ‘Waar komt het gevoel van contingentie vandaan?’ en de tweede is: ‘Hoe zouden we ons tot (het gevoel van) contingentie moeten/kunnen verhouden?’ (‘Moeten’ is strikt genomen onjuist omdat er meerdere mogelijke goede houdingen te bedenken zijn. Ik zoek naar een zo goed mogelijke houding. ‘Hoe zouden we ons tot (het gevoel) van contingentie moeten verhouden?’ is daarom de vraag waar ik me op richt.)

Het onderwerp van dit essay is ook praktisch interessant. Het gevoel van contingentie bevat meer dan een neutrale opvatting over de wereld; het bevat een oordeel of veroordeling. Een neutrale metafysische opvatting zoals ‘er is een oneindig aantal mogelijke werelden’ heeft over het algemeen geen invloed op ons leven. Het gevoel van contingentie kan echter aanleiding zijn dingen te verwerpen of kan ertoe leiden dat we minder liefde voor ze ervaren. Wellicht kan dit essay de lezer helpen een beter leven te leiden dan voordat hij dit essay las, door wijze houdingen te proberen te suggereren die we ten opzichte van (het gevoel van) contingentie kunnen aannemen.

Het fenomeen dat aanleiding voor dit essay was, is eerder de ervaring van

contingentie dan contingentie zelf. Door mij met dit essay te richten op het *gevoel* van contingentie in plaats van op contingentie, wil ik niet zeggen dat contingentie in de eerste plaats een gevoel is. De reden waarom ik het gevoel van contingentie interessanter vind dan contingentie, is de zojuist genoemde praktische relevantie van het gevoel van contingentie. Het gaat me niet in de eerste plaats om de vraag ‘Is de wereld contingent?’ (Deze vraag behandel ik in hoofdstuk 4, voornamelijk door het werk *After Finitude* van Quentin Meillassoux te bespreken.) Dat zou een vraag vanuit metafysische nieuwsgierigheid zijn. Uiteindelijk gaat het me om de vraag ‘Hoe moeten we ons tot (het gevoel van) contingentie verhouden?’ (hoofdstuk 3) (Al kan het antwoord op de vraag van hoofdstuk 3, zoals we in paragraaf 4.6 gaan zien, van grote invloed zijn op het antwoord op de vraag van hoofdstuk 3.) Dit essay draait dus om contingentie in relatie tot ons leven. Dit is ook waarom ik van ‘het gevoel van contingentie’ spreek en niet van ‘de idee van contingentie’. Het gevoel van contingentie waar dit essay zich op richt, gaat in principe altijd gepaard met de idee van contingentie, zoals het gevoel van schaamte in principe altijd met de idee van schaamte gepaard gaat. (We zullen in het eerste hoofdstuk leren dat het gevoel van contingentie een emotie is aangezien het altijd gepaard gaat met propositionele inhoud.) Maar we kunnen ook de idee van contingentie hebben zonder een bijbehorend gevoel dat significante invloed kan hebben in ons leven. Het is het *gevoel* van contingentie dat iets met ons doet. Wel is het zo dat, als we filosoferen over het gevoel van contingentie, we dan vooral denken over het intellectuele en niet over het fysieke aspect van het gevoel. We zullen ons behalve bij de ‘overweging vooraf’ niet richten op het gevoel van contingentie als gevoel, maar als gevoelsmatig oordeel.

Bij de ‘overweging vooraf’ richt ik me op het gevoel van contingentie als gevoel. In hoofdstuk 1 onderzoek ik de verschillende manieren waarop het gevoel van contingentie kan optreden. In hoofdstuk 2 wijs ik op wijzen waarop het gevoel van contingentie wordt vermeden. In hoofdstuk 3 kom ik met voorstellen hoe we ons zouden moeten opstellen ten opzichte van (het gevoel van) contingentie. In hoofdstuk 4 sta ik stil bij de vraag of de wereld inderdaad contingent is. In hoofdstuk 5 ga ik in op de redenen die ons er van kunnen weerhouden ons positief ten opzichte van de wereld op te stellen.

Bij het maken van deze masterthesis ben ik het gevoel van contingentie reeds voorbij. Het gevoel van contingentie heeft mijn houding ten opzichte van de dingen beïnvloed. De afkeur voor contingentie heeft ook mijn handelen beïnvloed. Zo zou ik vroeger liever geen pet of sieraden dragen omdat ze ‘contingent’ zijn; een ‘kaal’ hoofd is neutraal (en derhalve ‘betekenisvoller’). Bij het schrijven van deze masterthesis realiseer ik me meer dat

contingentie erbij hoort; bij het filosoferen over contingentie komt als vanzelf de wijsheid naar boven drijven dat we alle contingentie voor lief moeten nemen; hierdoor voel ik me nu meer bemoedigd om bijvoorbeeld een (kleding)stijl aan te nemen.

In mijn onderzoek naar het gevoel van contingentie zal ik uiteraard gebruik maken van mijn eigen ervaringen van contingentie. Ik zal mij het gevoel van contingentie proberen te herinneren en het bij mijzelf proberen op te roepen, waarop ik het zal beschrijven en analyseren. Wellicht kun je dit ‘fenomenologie’ noemen. Ik zal concepten analyseren en creëren, theorieën vormen en attitudes (ten opzichte van contingentie) ontwerpen. Ik zal onder andere gebruik maken van de filosofieën van Leibniz en Nietzsche. Leibniz, omdat hij de filosoof bij uitstek is met een ‘verlangen naar rechtvaardiging’: hij beweert dat alles een reden heeft en legt in zijn filosofische werken uit dat dit de beste mogelijke wereld is. Deze thema’s zijn zeer relevant voor dit essay, aangezien we met het gevoel van contingentie juist gebrek aan rechtvaardiging van deze wereld ten opzichte van andere mogelijke werelden constateren of vrezen. Nietzsche, omdat hij zich onder andere richt op het thema hoe we ons in een betekenisloze wereld moeten opstellen. Hij heeft daarbij krachtige ideeën over de plaats van de mens in deze wereld en hoe we ‘ja’ kunnen zeggen tegen de wereld’.

De vraag ‘Waar komt het gevoel van contingentie vandaan?’ heeft wat weg van een psychologische vraag. Is ze wel een filosofische vraag? De manier waarop ik de vraag benader is filosofisch. Dat komt omdat mijn methode, meer dan die van de psychologie, reflectief en creatief is. De filosofische methode is creatiever in de zin dat hij vrijer is. De filosoof is vrijer in de zin dat hij (vanwege zijn abstracter of onzekerder werkterrein) zich meer speculatie kan veroorloven en vrijer is nieuwe methoden en concepten te creëren. Een psycholoog zou het fenomeen van het gevoel van contingentie meer vanuit een derde persoonsperspectief benaderen en zou meer gebonden zijn aan gevestigde theorieën en methoden. (Een socioloog zou vermoedelijk de ideeën die aan het gevoel ten grondslag liggen benaderen als ‘cultuur’ zonder hun geldigheid te beoordelen, in plaats van ze met filosofische nieuwsgierigheid te benaderen.) Terwijl een filosoof zich meer richt op begrip en creatie, richt een psycholoog zich meer op representatie. Dit essay is filosofie en geen psychologie.

De vraag ‘Hoe zouden we ons moeten verhouden tot (het gevoel van) contingentie?’ heeft minder weg van een psychologische vraag omdat de vraag om een prescriptief antwoord vraagt. Je kunt je hier echter afvragen of dit niet ‘self-help’ is in plaats van filosofie. ‘Self-help’ zegt misschien meer: ‘handel zo en je zult gelukkiger of succesvoller worden’, terwijl ik onderzoek en concludeer: ‘denk zo of verhoud je zo tot de dingen en je

zult beter leven of wijzer zijn'. Self-help is in de eerste plaats instrumenteel; terwijl ik in de eerste plaats streef naar begrip. Daarnaast is filosofie zelf-kritischer dan self-help. Dit komt onder andere omdat een filosoof naar waarheid streeft, of - indien niet gelovend in waarheid – ten minste naar een gevoel van waarheid. Een filosoof probeert zijn theorie zoveel mogelijk in overeenstemming te laten zijn met andere, door hem aangehouden, filosofische theorieën in verschillende domeinen als epistemologie en ethiek. Zo zou een filosoof die vindt dat we positieve plichten hebben – dat zijn plichten om goed te doen (zoals de positieve plicht 'iemand redden die in nood is') in tegenstelling tot plichten om geen kwaad te doen (zoals de negatieve plicht 'niet stelen') – eerder zeggen dat we ons positief ten aanzien van de wereld zouden moeten verhouden. En zo zou een filosoof (zoals ik) die niet denkt dat filosofische waarheid bestaat eerder een pragmatisch antwoord geven op de vraag wat we moeten geloven. Self-help (en ook toegepaste psychologie) zou zich vooral afvragen of een prescriptie werkt of niet. Om deze redenen is mijn essay filosofie en geen self-help.

Nu we meer bekend zijn geworden met het onderwerp van dit essay, kunnen we beginnen met het eerste hoofdstuk.

OVERWEGING VOORAF: HET GEVOEL VAN CONTINGENTIE ALS GEVOEL

Ter voorbereiding van de lezer op de rest van dit essay zullen hier een aantal opmerkingen gemaakt worden betreffende het gevoel van contingentie als gevoel. In de loop van dit essay zal duidelijker worden wat de aard van het gevoel is. Gevoelens zijn moeilijk te omschrijven, vooral als je ze niet ter plekke hebt. Een eerste belangrijke manier om een gevoel te omschrijven is door te beschrijven wat het gevoel je vertelt. Dit heb ik al in de inleiding gedaan. Een tweede belangrijke manier is door gevoelens als een negatief of positief gevoel te bestempelen. Zo heeft Spinoza de emoties ingedeeld in emoties verbonden met pijn en emoties verbonden met plezier.¹ Je zou in ieder geval kunnen zeggen dat het gevoel van contingentie eerder een droevig dan een blij gevoel is.²

Wat voor gevoel is het precies? Is het ‘alleen maar een gevoel’, een emotie, een intuïtie, of een smaakoordeel? Het verschil tussen ‘alleen maar gevoel’ - zoals jeuk bij je voet - of een emotie - zoals het gevoel dat je onrecht wordt aangedaan – is dat je bij een emotie bewust bent niet alleen van een gewaarwording in je lichaam, maar ook van een oordeel over een aspect van de wereld. (Als bijvoorbeeld pijn een oordeel zou bevatten, dan zou dat slechts een oordeel over je eigen lichaam zijn en niet over de wereld.) Een filosoof die emoties als oordelen ziet of beweert dat emoties minstens oordelen bevatten is Solomon. Dit doet hij bijvoorbeeld in zijn artikel ‘Emotions as Evaluative Judgments’ (2006); zie bijv. p. 206. Hierin beargumenteert hij dat emoties ‘oneindig’ gevarieerd en genuanceerd kunnen zijn en verfijnde noties (zoals verantwoordelijkheid) kunnen bevatten. Ook Amerikaanse filosofe Martha Nussbaum ziet emoties als oordelen, bijvoorbeeld in haar artikel ‘Emotions as judgments of value and importance’. (Zie bijv. Nussbaum, 2004, p. 188) Nussbaum neemt er haar emotie ‘rouw om moeder’ als voorbeeld; de oordelen ‘mijn moeder is dood’ en ‘mijn moeder was erg belangrijk voor me’ maken wezenlijke deel uit van de emotie. (Nussbaum, 2004, pp. 192-193) Zoals Nussbaum het verwoordt: emoties “onderscheiden zich van zowel lichamelijke lusten zoals honger en dorst als objectloze stemmingen zoals irritatie en endogene depressie”. Het gevoel van contingentie, dat het oordeel ‘de wereld is contingent bevat’, is dus niet ‘alleen maar een gevoel’ (en ook geen stemming).

Ook een intuïtie gaat over de wereld, terwijl bijvoorbeeld het gevoel van vermoeidheid slechts een perceptie is van je eigen lichaam. Is het gevoel van contingentie

¹ Baruch Spinoza. *Ethica*. Deel III, propositie 1.1, Scholium

² Het is moeilijk je voor te stellen dat iemand een vrolijk gevoel van contingentie zou hebben. Het is namelijk zo dat mensen een betekenisvolle (zie 2.4) of redelijke wereld wensen (zie 2.2) of zelfs eisen (zie 1.2).

dan een emotie of een intuïtie? In het alledaags gebruik van het woord is een intuïtie een inschatting hoe het met iets zit. In een moment vertelt het gevoel je hoe iets zit, zonder dat je precies weet wat de redenen achter het oordeel zijn. In tegenstelling tot een emotie, bestaat een intuïtie niet uit sterke lichamelijke gewaarwordingen. Zo kan een intuïtie je vertellen dat een bepaalde zak met aardappels ongeveer drie kilogram weegt. Laten we een situatie nemen waar meer op het spel zit. Je bevindt je in een kamer waarvan je weet dat er een inbreker verstopt zit, en je intuïtie vertelt je dat de inbreker in de kast zit en niet onder het bed. Daarbij zou je weliswaar ongetwijfeld een sterke lichamelijke gewaarwording voelen, maar we moeten een onderscheid maken tussen de intuïtie die je vertelt waar de inbreker zit en de angst die de situatie oproept. Als de situatie bijvoorbeeld slechts een hypothetisch geval zou zijn dat je zou worden voorgelegd om je intelligentie te testen, dan zou de emotie van angst niet aanwezig zijn. Aangezien een duidelijke lichamelijke gewaarwording deel uitmaakt van het gevoel van contingentie, is het gevoel van contingentie geen intuïtie.³

Laten we het gevoel van contingentie vergelijken met het gevoel dat iemand lelijk is. Dit laatste lijkt me geen emotie. Je zou hier kunnen zeggen dat er sprake is van een oordeel, maar dat de lichamelijke gewaarwording die met het gevoel gepaard gaat niet sterk genoeg is om het gevoel als emotie te doen gelden. Wat is het gevoel dat iemand lelijk is dan wel? Een smaakoordeel. Zoals het gevoel dat een ijsje lekker is. Het gevoel dat de wereld contingent is lijkt intenser dan het gevoel dat iemand lelijk is, maar minder intens dan het gevoel dat je onrecht wordt aangedaan. Maar zou dat niet alleen maar komen omdat er bij onrecht voor de desbetreffende persoon meer op het spel staat? Daarnaast lijkt het gevoel van contingentie meer verwant aan het gevoel van nostalgie – een emotie en geen smaakoordeel – dan aan het gevoel dat een ijsje lekker is.⁴ Bevat een smaakoordeel niet te weinig inhoud om een gevoel van contingentie te zijn? Een smaakoordeel vertelt je doorgaans alleen of iets je bevalt of niet. De (letterlijke) significantie van het gevoel van contingentie wijst erop dat het gevoel

³ Mijn doel is hier niet voor altijd vast te stellen of het gevoel van contingentie als een intuïtie of emotie moet worden gezien, maar de lezer te informeren wat voor gevoel ik voor ogen heb in dit essay. Het is mogelijk dat het gevoel van contingentie niet als één emotie gezien dient te worden, maar als een intuïtie die gepaard kan gaan met negatieve emoties zoals teleurstelling of walging. Als het gevoel van contingentie eigenlijk op de intuïtie zou slaan, dan zou dit essay niet gaan over de ‘intuïtie dat de wereld contingent is’, maar over de (emotionele) veroordeling van de wereld als gevolg van de intuïtie dat de wereld contingent is. De emotionele component – of hij nou los van of als onderdeel van het eigenlijke gevoel van contingentie moet worden gezien – maakt wezenlijk deel uit van het onderwerp van dit essay.

⁴ Er is twijfel mogelijk of het gevoel van contingentie een emotie of een smaakoordeel is. De vergelijking die ik in paragraaf 1.3.1 zal trekken tussen het gevoel van contingentie en het gevoel van het sublieme lijkt een aanwijzing te zijn dat het gevoel van contingentie, net zoals het gevoel van het sublieme, een smaakoordeel is. (Al maakt Kant een onderscheid tussen smaakoordeel en schoonheidsoordeel, en valt het gevoel van het sublieme onder ‘schoonheidsoordeel’.) Wellicht kan het gevoel van contingentie tussen een emotie en een smaakoordeel in zitten.

van contingentie een emotie is.

HOOFDSTUK 1: WAAR KOMT HET GEVOEL VAN CONTINGENTIE VANDAAN?

1.1 De wereld had anders kunnen zijn

Hoe is het gevoel van contingentie te duiden; waar komt hij vandaan? We zullen in dit hoofdstuk zien dat de bron ervan in de discrepantie tussen de wereld en het denken ligt.

Het gevoel van contingentie heeft vooral betrekking op de wereld in de meest algemene zin van het woord of op onze `persoonlijke leefwereld` en niet zozeer op specifieke dingen. Niet zozeer de trui die ik draag of de lunch die ik eet hadden anders kunnen zijn, maar het geheel der dingen. Je zou het gevoel bijvoorbeeld kunnen hebben op de achterbank in de auto op de snelweg met je familieleden; het gevoel van contingentie heeft dan niet betrekking op bijvoorbeeld de kleur van de achterbank, maar op de gehele situatie, misschien wel je gehele leven. In dit voorbeeld heeft het gevoel van contingentie in de eerste plaats betrekking op je `persoonlijke leefwereld`, maar tegelijkertijd toch ook op de wereld in het algemeen. Het is immers de hoedanigheid van de wereld die je `persoonlijke leefwereld` mogelijk maakt. En voor jou *is* jouw leefwereld de wereld. Het gevoel kan ook in de eerste plaats betrekking hebben op de wereld in het algemeen in plaats van op je eigen leven. Wat dan als contingent wordt ervaren is dan niet bijvoorbeeld dat die ene steen hier staat in plaats van daar, maar bijvoorbeeld dat er bomen zijn in de wereld, dat het in de wereld regent, dat Afrika bestaat of zelfs dat de natuurwetten zijn zoals ze zijn. De hoedanigheid van deze wereld dus. Maar in dit geval is de wereld tegelijkertijd *jouw* (leef)wereld. `De wereld in algemene zin` en `persoonlijke leefwereld` lopen dus in elkaar over.

Het lijkt niet zo te zijn dat we een andere wereld hebben ervaren, en dat we daarom voelen dat deze niet de enige mogelijke is. (Al zullen we zien dat we waarschijnlijk eerder het gevoel van contingentie krijgen als we in een vreemde omgeving komen of zijn geweest.) Je zou kunnen zeggen dat het gevoel van contingentie een oorsprong heeft in onze constitutie.

1.2.1 Discrepantie tussen het denken en de wereld I: de eisen van de rede

Ons denken meent het soms beter te weten dan de wereld. De wereld zou dan aan diens eisen moeten voldoen. Ik heb het nu nog niet over het fenomeen dat we de wereld toetsen aan wat we er `moreel` van zouden verwachten of aan een denkbare wereld die voor ons het beste zou zijn. We eisen ook van de wereld dat ze in haar hoedanigheid – los van onze belangen of waarden – redelijk is of in overeenstemming is met de rede.

We herkennen de zojuist genoemde tendens in de wetenschap, zoals de Belgische

filosofe Isabelle Stengers laat zien in haar artikel 'Breaking the Circle of Sufficient Reason'.⁵ Wetenschappers geloofden dat de hemellichamen in cirkels bewegen in plaats van in ellipsen. Dat kwam volgens Stengers omdat de cirkel op de een of andere manier een perfectere vorm voor ons is dan een ellips.⁶ (Stengers, 1997, p. 21) Als cirkels perfecter zijn dan ellipsen, waarom zouden de hemellichamen dan niet in cirkels bewegen?⁷ We zouden de gedachte achter de overtuiging dat de banen van de hemellichamen cirkelvormig zijn kunnen formuleren als: 'het is redelijk dat de hemellichamen in cirkels bewegen'. (Oftewel: 'de wereld is in overeenstemming met onze rede'.) Stengers noemt dit 'a priori oordelen' (Stengers, 1997, p. 21)

De wetenschappers namen aan dat de banen van de hemellichamen cirkelvormig zijn, totdat Johannes Kepler, vertrouwend op de wiskunde, demonstreerde dat de hemellichamen in ellipsen bewegen. (Stengers, 1997, p. 21) De wereld bleek niet aan de verwachtingen te voldoen.⁸ Het lijkt me dat de verwachting dat de wereld in overeenstemming is met de verwachtingen van onze rede ook ten grondslag lag aan Einsteins uitspraak: 'God dobbelt niet'.⁹ Einstein *weet* niet dat de er geen willekeur in de natuur heerst, het zou hem 'onredelijk' voorkomen als dat wel het geval zou zijn; dit is dus op basis van bepaalde 'a priori verwachtingen'. Het verlangen dat ten grondslag ligt aan de hier besproken verwachting van de wereld formuleert Stengers als "[...] het verlangen een rationele wereld te ontdekken die a priori begrijpelijk is [en] de wond te dichten die geopend is door Keplers ellipsen. [...] het verlangen de gebroken eenheid tussen de krachten van de rede en de redenen van de wereld te reconstitueren." (Stengers, 1997, p. 22, eigen vertaling)

Je ziet dat we bepaalde verwachtingen van de wereld hebben. Ik gebruik de sterkere

⁵ Dit artikel is het tweede hoofdstuk van haar boek *Power and Invention* (1997).

⁶ Is dit waarom het woord 'ellips' in het Grieks 'tekortschieten' betekent? Bron: [http://nl.wikipedia.org/wiki/Ellips_\(wiskunde\)](http://nl.wikipedia.org/wiki/Ellips_(wiskunde))

⁷ Wellicht kan de genoemde overtuiging van de wetenschappers ook verklaard worden door het feit dat de hemellichamen als perfecte entiteiten werden gezien. Toen de hemellichamen nog als perfecte entiteiten werden gezien, dachten mensen dat de hemellichamen volmaakte bollen waren. Toen er met een telescoop werd bewezen dat er kraters op een hemellichaam te vinden waren, wilden sommigen dat daarom niet geloven. Dit is nog een voorbeeld van 'de eisen door onze rede van de wereld'. Blijkbaar is een bol zonder krater volmaakt en een bol met kraters onvolmaakt, waarom eigenlijk? Omdat kraters 'contingent' zijn? Dit lijkt analoog aan het voorbeeld in de inleiding waarbij een hoofd versierd door sieraden als contingent wordt ervaren en een hoofd zonder sieraden niet. Wat zou achter beide voorbeelden van 'contingentie' zitten?

⁸ Wellicht is hetzelfde gebeurd toen Copernicus ontdekte dat de aarde niet het middelpunt van het heelal is, en toen Darwin demonstreerde dat de mens van de aap afstamt. Ook in deze gevallen komt de wereld niet overeen met onze verwachtingen ervan, maar in deze gevallen speelt ook iets anders een rol: onze neiging onszelf als het centrum van de wereld te zien. Stengers zelf vergelijkt Kepler met Freud en treft bij beide "een wond toegebracht op het menselijk narcisme" (Stengers, 1997, p. 21, eigen vertaling) aan.

⁹ Een van de boodschappen in de tekst van Stengers is dat natuurkundigen nog altijd het denken boven de ervaring plaatsen en daarom het fenomeen van 'de pijn van de tijd' ontkennen, maar dat wellicht hier een einde aan zal komen; maar dit is voor ons niet van belang. (Stengers, 1997, p. 24)

bewoording ‘eis’, omdat ten eerste onze verwachting geen emotioneel neutrale is: wij *willen* dat de wereld in overeenstemming is met onze rede en weigeren haast het omgekeerde te geloven (zoals blijkt uit de toon van Einsteins uitspraak), ten tweede is het teleurstellend als blijkt dat de wereld niet aan onze verwachtingen beantwoordt. De wereld voldoet niet altijd aan onze verwachtingen of eisen. De wereld verschijnt dan in een contingent licht; we zien geen reden waarom de wereld is zoals ze is. Een manifestatie van discrepantie tussen het denken en de wereld kan een gevoel van contingentie teweeg brengen.

1.2.2. Leibniziaans denken

Hetzelfde ‘verwachtingsvol denken’ dat we in de vorige paragraaf zagen vinden we terug bij Leibniz. De verwachting dus, dat de wereld overeenkomt met (wat) ons denken (ervan zou verwachten). Zie bijvoorbeeld het volgende citaat naar aanleiding van het opmerken dat alle organismen ontspruiten uit zaadjes en dus een gradueel in plaats van een radicaal begin hebben:

“En aangezien dieren over het algemeen niet volledig geboren worden in conceptie of voortplanting, gaan ze niet volledig ten onder in wat we de dood noemen, want het is *redelijk* dat wat niet van nature begint, ook niet eindigt in de orde van de natuur.”(Leibniz, 1989, p. 209; eigen vertaling en nadruk)

¹⁰ ‘Het zou redelijk zijn als de wereld zus of zo zou zijn’, is typisch ‘Leibniziaans denken’.

Het volgende citaat is eveneens illustratief voor Leibniz’ denken:

“En het is verrassend dat we, door alleen de efficiënte oorzaken in ogenschouw te nemen, of door materie in ogenschouw te nemen, geen *reden* kunnen geven voor de wetten van beweging die in onze tijd ontdekt zijn, waarvan sommige ik zelf heb ontdekt.”(Leibniz, 1989, p. 211; eigen vertaling en nadruk)

Achter beide bovenstaande citaten van Leibniz schuilt de overtuiging dat de wereld door en door redelijk is. Het principe van voldoende grond, of het principe van voldoende reden, is dan ook een van Leibniz’ belangrijkste metafysische principes. (Zie bijv. Leibniz, 1989, p. 217) Daarnaast wijst Heidegger erop dat Leibniz de eerste was die dit principe expliciet verhief tot het belangrijkste principe. (Heidegger, 1975, pp, 208-209) Het principe van

¹⁰ Leibniz beargumenteert hier dat een organisme in wezen oneindig lang bestaat: het kan massa verkrijgen of bij de dood ineens heel veel massa verliezen, maar blijft (in gewijzigde vorm) voortbestaan.

voldoende grond stelt dat er voor alles een reden is. Er is een reden waarom dat wat er is er is, en waarom dat wat is is zoals het is. Sterker nog, er is voor alles voldoende reden waarom het zo is en niet anders. (Leibniz, 1989, p. 210) We zagen dat dit volgens Leibniz zelfs geldt voor de wetten van beweging. Bij het tweede citaat gaat het erom dat alles een reden heeft. Bij het eerste citaat gaat het om een redelijk principe. In het volgende citaat schrijft Leibniz over het idee van Descartes dat slechts mensen zielen hebben en de rest van de natuur niet:

“Het heeft lang voor mij belachelijk geleken te veronderstellen dat de natuur der dingen zo arm en flauw is geweest dat ze alleen zo’n miezerige massa van lichamen op onze aardbol, zoals menselijke lichamen, van zielen heeft voorzien, terwijl ze die ook aan alles had kunnen geven, zonder haar ander doeleinden in de weg te zitten.”(Leibniz, 1989, p. 168)

Om wat voor soort redelijkheid gaat het hier? Schuilt hier niet het principe van voldoende grond? Er is meer reden om alle lichamen zielen te geven dan om slechts menselijke lichamen zielen te geven. En daarom is dat eerste gebeurd. De denkbeweging hier is dezelfde als degene achter Leibniz’ fameuze stelling dat dit de beste mogelijke wereld moet zijn. Hier zien we nogmaals een argumentatie gebaseerd op de idee van een wereld die in beginsel redelijk is.¹¹

Ik haal Leibniz hier ter voorbeeld aan: een groot denker wiens denken gekenmerkt is door de idee dat de wereld in beginsel redelijk is (of door het verlangen dat de wereld in beginsel redelijk zou moeten zijn) en dat er een reden is achter alles in de wereld.

Niet alleen wetenschappers of filosofen, iedereen kan de neiging hebben te eisen van de wereld dat zij redelijk is. Dit soort denken hoeft niet per se expliciet of bewust bij ons aanwezig zijn. Ieder kan (impliciet of onbewust) eisen van de wereld dat die overeenkomt met wat we er redelijkerwijze van zouden verwachten, of verlangen in een redelijke wereld te leven.

Het gevoel van contingentie kan optreden als we verlangen dat de wereld redelijk is, terwijl we gebrek aan redelijkheid aantreffen.

1.3.1 Discrepantie tussen het denken en de wereld II: het onvermogen van het denken

Er is een andere manier waarop discrepantie kan ontstaan tussen de het denken en de wereld.

¹¹ De wereld van Leibniz is ook harmonieus en rechtvaardig. Dit komt omdat God de wereld heeft geschapen vanuit Zijn wijsheid en goedheid. (Leibniz, 1989, o.a. pp. 35, 36 en 38) (Zie 2.3 over de theodicee van Leibniz.)

Hierbij is het niet zozeer zo dat er bepaalde verwachtingen van de wereld zijn, waaraan de wereld niet lijkt te voldoen. Eerder is het hierbij zo dat we geen vat kunnen krijgen op een bepaalde gewaarwording, zonder dat we weten wat de gewaarwording dan haar contingent karakter zou doen verliezen. Als we denken aan de banen van de planeten bijvoorbeeld, dan zou cirkelvormigheid het contingent karakter van de banen kunnen opheffen. Maar er zijn gevallen waarbij we het gevoel van contingentie krijgen, terwijl we geen idee hebben van wat er ‘mis’ zou zijn met het scenario. We kunnen dan door de limieten van ons denken geen vat krijgen op de wereld. Gaat het dan om de limieten van de faculteit van de rede? Misschien gaat het zoals we hierna zullen zien om de limieten van de faculteit van het voorstellingsvermogen. Laten we echter de vraag wat voor aspect van ons denkvermogen precies tekort komt om de wereld te kunnen vatten onbeantwoord laten. Het zou veel meer (non-filosofisch¹²) onderzoek vereisen en lijkt voor ons niet van significant belang.

Kant schreef over het schone en het sublieme. Hij schreef dat bij schone natuur (of een mooi kunstwerk) de natuur (of het kunstwerk) in harmonie is met ons voorstellingsvermogen¹³, en dat er bij sublieme natuur spanning is tussen de natuur en ons voorstellingsvermogen. (Kant, 2009, p. 137) Bij dat eerste herkennen we orde of harmonie in het scenario. Kant noemt als voorbeeld van dingen die schoon kunnen zijn bloemen, vogels en muziek. (Kant, 2009, p. 119) Bij een subliem kunstwerk of sublieme natuur is het scenario te chaotisch of veelzijdig en kunnen we het scenario juist niet goed vatten. Dat roept vervolgens onlust op, maar kan tegelijkertijd lust veroorzaken.¹⁴ Denk bijvoorbeeld aan een scenario hoog in de bergen. Het beeld van grote bergwanden met veel reliëf overrompelt ons, maar de ‘onvatbaarheid’ van dat beeld brengt ons ook zekere lust. Kant noemt als voorbeeld onder andere de oceaan. (Kant, 2009, p. 163) Kant meende dus dat het wel eens voorkomt dat de wereld (of een scenario) ‘teveel’ of ‘te groot’ voor ons is om te vatten (met ons voorstellingsvermogen), en dat dat een ervaring van het sublieme kan veroorzaken. We stellen ons bij het sublieme het onbegrensde voor. (Kant, 2009, p. 136)

Ik denk dat de ervaring van het sublieme gepaard kan gaan met een ervaring van contingentie. Want als we bijvoorbeeld zo’n subliem bergscenario zien, kunnen we dan niet

¹² Lijkt het immers niet achterhaalt zoals bijv. de zeventiende-eeuwse filosofen met pretentie van verschillende faculteiten te spreken? Het lijkt erop dat ons denken niet zo in elkaar zit dat het strikt in faculteiten ingedeeld kan worden. En het lijkt er in ieder geval op dat we, als we zouden willen weten welke aspecten van het denken precies betrokken zijn bij een gevoel van contingentie, niet zouden volstaan met filosofische analyse, maar dat er bijv. neurologisch onderzoek nodig zou moeten zijn.

¹³ Eigenlijk heeft Kant het over de harmonie tussen het verstand en het voorstellingsvermogen. (Burnham, 2001, 2a)

¹⁴ Dit is zo omdat de aanblik van het verhevene ons naar de ideeën van absolute totaliteit of absolute vrijheid leiden. (Kant, 1999 p. 150; Burnham, 2001, 2.c)

ervaren dat er geen reden lijkt te zijn waarom het landschap (of de wereld) is zoals het is?¹⁵

Het hier besproken ‘mechanisme’ kan (ook) optreden als we alleen het gevoel van contingentie krijgen – dus zonder dat we het sublieme ervaren. We ervaren dan een scenario dat niet goed te bevatten is door ons voorstellingsvermogen zonder dat het de lust en onlust die horen bij de ervaring van het sublieme opwekt. Omdat het scenario ons voorstellingsvermogen te boven gaat, komt het chaotisch over en ervaren we het als redeloos of contingent. Terwijl het gevoel van het sublieme nauw verwant lijkt aan het gevoel van contingentie, lijkt het gevoel van schoonheid nauw verwant aan het tegendeel van het gevoel van contingentie: als iets in harmonie is met ons voorstellingsvermogen, ervaren we dan niet een zekere ‘perfectie’ of ‘noodzaak’ daarin? Er lijkt dan een grond voor waarom iets is zoals het is. Kants idee over de ervaring van schoonheid en het sublieme blijkt dus ook toepasbaar op de ervaring van noodzakelijkheid en contingentie.¹⁶

1.3.2 Plato's Ideeënleer

Als we stilstaan bij Plato's theorie van de Ideeën, dan herkennen we in Plato's denkbeweging elementen die bij het gevoel van contingentie horen. Ten eerste het onderscheid tussen de gevarieerde wereld van de dingen en de wereld van de vormen (dat bij Plato bewust aanwezig is als idee, maar bij het gevoel van contingentie onderdeel uitmaakt van de verklaring ervan), en ten tweede het bestempelen van verscheidenheid als ‘imperfect’ (op basis van de discrepantie tussen de wereld van de dingen en de wereld van de vormen, zoals we zullen zien). Plato heeft niet over zichzelf gezegd dat hij het gevoel van contingentie heeft gehad, maar op basis van aspecten van zijn Ideeënleer valt af te leiden dat het goed mogelijk is dat Plato dat gevoel heeft gehad. We zullen Plato bestuderen als (mogelijk) voorbeeld van een denker wiens denken beïnvloed is door het gevoel van contingentie.

Volgens Plato bestaat er van alle soorten dingen een Idee in de wereld van Ideeën. (Ik spreek hier van ‘Ideeën’, maar ik zou ook van ‘Vormen’ kunnen spreken. (Kenny, 2004, p. 50)) Plato heeft het niet over ‘idee’ in de hedendaagse betekenis als iets in onze gedachten, maar als een transcendente entiteit - oftewel iets dat de wereld overstijgt en los van onze

¹⁵ Terwijl het schone wijst op een zekere doelmatigheid in het ding in kwestie, lijken we bij het sublieme ondoelmatigheid te ervaren in het ding in kwestie, volgens Kant. (Burnham, 2001, 2.c; Kant, 2009, pp. 137, 138)

¹⁶ Vraag: maar waarom zouden we dan, bij een discrepantie tussen wereld en voorstellingsvermogen, soms geen gevoel van het sublieme krijgen en wel het gevoel van contingentie? Het zou kunnen dat het mechanisme dat Kant beschrijft niet precies hetzelfde is als het mechanisme waar ik naar verwijs. Maar het gaat er uiteindelijk om dat we een idee hebben van hetgeen er aan de hand is bij het gevoel van contingentie. En de vergelijking met Kant is hier in ieder geval verhelderend.

gedachten bestaat. Er zijn bijvoorbeeld vele stoelen in de wereld. Correspondierend bij de soort `stoel` is er een Idee van de stoel. Hetzelfde geldt bijvoorbeeld voor `paard`, maar ook bijvoorbeeld voor eigenschappen en relaties zoals `grootheid`, `goedheid` (zie de zevende brief van Plato, geciteerd in: Kenny, 2004, p. 50) en `zus zijn van`. De Ideeën zijn volmaakt, in tegenstelling tot de dingen zelf. Ze zijn niet alleen volmaakt omdat ze kwalitatief volmaakt zijn¹⁷ – de Idee van een stoel is een perfecte stoel, maar ook volmaakt omdat ze alleen bestaan uit dat wat alle dingen van de soort gemeen hebben en geen `overbodige` eigenschappen hebben. Paarden in de wereld van de dingen wijken allemaal af van de Idee van het paard: ze hebben allemaal eigenschappen die niet bij de Idee horen: vlekken, onnodige haren, een asymmetrisch lichaam, bulten, zwellingen etc. Daarom zijn ze onvolmaakt. Vergeleken met de wereld van Ideeën is de wereld van de dingen slechts een schaduw. De wereld van Ideeën bevat meer werkelijkheid en meer waarheid. (Kenny, 2004, p. 205) We leven in een schijnwereld.

Bij het gevoel van contingentie en bij Plato's Ideeënleer heeft de onvatbaarheid van de gevarieerde wereld een centrale plaats. Bij het gevoel van contingentie is er sprake van een wereld die te verscheiden is om gevat te kunnen worden: ons voorstellingsvermogen komt te kort. 'Voorstellingsvermogen' was maar een voorgesteld begrip. We weten niet precies wat er te kort komt. Je zou ook kunnen zeggen dat onze concepten of ideeën te beperkt zijn. De wereld kan slechts zeer beperkt gevat worden in onze concepten. We hebben bijvoorbeeld het concept van een eikenboom, maar elke eikenboom is uniek en we hebben geen concept voor elke individuele eikenboom. Juist datgene dat ontsnapt aan onze concepten kan het gevoel van contingentie veroorzaken. Onze concepten zijn beperkt en de wereld lijkt onbeperkt. In ieder geval kan je 'concept' als synoniem zien voor 'Idee' of 'Vorm'; de woorden komen op hetzelfde neer. Plato maakt een onderscheid tussen de wereld van verschillen en de wereld van Vormen. De wereld van verschillen is een wereld van schijn en de wereld van Vormen is de bron van kennis. Je ziet hier een parallel tussen Plato's Ideeënleer en het gevoel van contingentie.

Er treedt echter een probleempje naar voren: concepten zijn ideeën in onze hoofden, terwijl Plato het over Ideeën – metafysische entiteiten – had. Plato spreekt zelf natuurlijk niet van de limieten van ons denken; het is voor hem de wereld van de objecten zelf die imperfect is. We gaan echter niet uit van de Ideeënleer en draaien het om: Plato ervaart de wereld als imperfect vanwege de beperktheid van zijn concepten. Dus ook al had Plato het over Ideeën

¹⁷ De Ideeën staan in hiërarchie tot elkaar. Het hoogste idee is het Goede en alle Ideeën danken hun bestaan eraan: ze zijn Ideeën omdat ze perfectie bezitten. (Kenny, 2004, p. 207)

als transcendente objecten, wij zien de Ideeën als ideeën in onze hoofden en daarom konden we zojuist Vormen gelijk stellen aan concepten.

Het onderscheid tussen de wereld van de verschillen en de Ideeënwereld is niet de enige parallel. De tweede parallel tussen de Ideeënleer en het fenomeen van het gevoel van contingentie is de verwerping van de wereld van verschillen en de voorkeur voor de wereld van vormen. Deze parallellen zijn opmerkelijk. Op basis van deze parallellen valt op te merken dat het goed mogelijk is dat Plato met het gevoel van contingentie te maken heeft gehad.

Op wat voor manier zou Plato het gevoel van contingentie hebben gehad? Op de eerst genoemde wijze van discrepantie tussen denken en wereld zoals bij Leibniz het geval was? Of op de tweede genoemde wijze van discrepantie tussen denken en wereld zoals bij Kant het geval was? Bij Plato gaat het over de veelzijdigheid van de zintuiglijke wereld die ons bevattingsvermogen te boven gaat. En we hebben reeds de vergelijking gemaakt tussen Plato's Vormen en Kants voorstellingsvermogen. Het gaat bij Plato dus om de tweede vorm van discrepantie.

Is deze vorm van 'discrepantie tussen het denken en de wereld' - van Plato zowel als Kant - wel zo anders als de vorm waarin er eisen aan de wereld worden gesteld door de rede (zoals we hebben besproken in 1.2)? Ze zijn erg verwant zijn aan elkaar, dus op een dieper niveau komen ze wellicht op hetzelfde neer. We hebben echter meer reden aan te nemen dat ze verschillend zijn dan dat ze anders zijn, en daarom blijft het onderscheid staan. Bij de eerste vorm zijn er specifieke eisen van de wereld en bij de tweede vorm weten we niet wat de contingentie zou kunnen opheffen.

1.4 Is de oorzaak van het gevoel van contingentie een idee of een verlangen?

Is er bij de hiervoor besproken twee vormen van discrepantie tussen denken en wereld sprake van een 'idee' of een 'verlangen'? Is het zo dat we het idee hebben dat de wereld aan onze verwachtingen kan of zou moeten voldoen, waardoor we het gevoel van contingentie krijgen als de wereld niet aan die verwachtingen voldoet? Of gaat het eerder om het verlangen dat de wereld aan onze verwachtingen voldoet? (Zo kunnen we de verwachting hebben dat mensen zich altijd redelijk gedragen – weer een verwachting die helaas niet wordt beantwoord.) 'Verlangen' en 'idee' gaan hand in hand: een verlangen naar iets roept een bijbehorend idee op, en ideeën leiden tot verlangens. Wat voor een verlangen je ook hebt, bij het bewust worden daarvan krijg je vaak een bijbehorend idee. We kunnen ons voorstellen dat dit niet gebeurt als we niet precies weten wat we verlangen en geen grip op het verlangen kunnen

krijgen; er kan dan een verlangen zijn zonder bijbehorend idee. Een idee hoeft niet per se tot een verlangen te leiden en kan los van een verlangen bestaan. Echter, het idee dat de wereld aan onze verwachtingen zou moeten doen, zonder een bijbehorend verlangen, leidt niet tot het gevoel van contingentie. (Zonder verlangen is er geen gemis en ook geen emotie.) Terwijl een verlangen dat de wereld aan onze verwachtingen zou moeten doen aanwezig kan zijn zonder dat we dat ons beseffen, en dus wellicht zonder het bijbehorend idee. Er is voorafgaand het gevoel van contingentie dus altijd sprake van het verlangen dat de wereld in overeenstemming is met onszelf. Soms, maar niet altijd, kan daarbij ook het *idee* aanwezig zijn dat de wereld in overeenstemming kan of zou moeten zijn met onszelf. Misschien is het altijd zo dat het verlangen in een redelijke wereld te leven van nature aanwezig is bij iemand die het gevoel van contingentie krijgt; het zou ook kunnen zijn dat dat verlangen bij sommigen pas geboren wordt door een idee (dat de wereld redelijk kan of zou moeten zijn).

We hebben in dit hoofdstuk kennis genomen van twee wijzen waarop het gevoel van contingentie tot stand kan komen. Het gevoel kan tot stand komen als er discrepantie ontstaat tussen de rede en de wereld of tussen het voorstellingsvermogen en de wereld. In het volgende hoofdstuk zal ik de verklaring voor het gevoel van contingentie aanvullen, door te wijzen op twee voorwaarden voor het tot stand komen van het gevoel van contingentie.¹⁸

¹⁸ De ‘wijzen waarop het gevoel van contingentie wordt vermeden’ die ik in het volgende hoofdstuk bespreek zou je in termen van voorwaarden voor het tot stand komen van het gevoel van contingentie kunnen zien. Een voorwaarde voor het tot stand komen van het gevoel van contingentie is dat de wijzen waarop het gevoel van contingentie wordt vermeden afwezig zijn.

HOOFDSTUK 2: WIJZEN WAAROP HET GEVOEL VAN CONTINGENTIE WORDT VERMEDEDEN

Terwijl ik in het volgende hoofdstuk filosofische ideeën zal aanreiken die betreffen hoe we de negatieve effecten van het gevoel van contingentie kunnen beperken, zal ik de lezer in dit hoofdstuk attenderen op een aantal manieren waarop het gevoel van contingentie wordt vermeden die in het alledaagse leven te vinden zijn.

2.1 Noodzakelijk ingrediënt van het gevoel van contingentie: emotionele vervreemding

We hebben een verklaring voor het gevoel van contingentie. Maar wanneer treedt het gevoel wel of niet op? Om het gevoel te krijgen is een emotionele afstand nodig: er moet sprake zijn van `emotionele vervreemding`. Een verliefd persoon zou zijn geliefde meestal niet als contingent ervaren; een uitgehuwelijkt persoon zou zijn nieuwe partner wel zo kunnen ervaren. Een kind, dat opgegroeid is in één huis, zal het huis waarschijnlijk niet als contingent ervaren; een kind dat na lange tijd in hetzelfde huis te hebben gewoond verhuist naar een nieuwe woning zal haar misschien wel zo ervaren. Dit is wat ervaring en inleving ons vertellen. Het is verleidelijk ook verwerping als een voorwaarde voor het gevoel van contingentie te beschouwen. Een situatie die wordt verworpen wordt door de persoon in kwestie als contingent ervaren; daarnaast kan het gevoel van contingentie leiden tot verwerping (van iets of van een situatie). Echter, we kunnen ons voorstellen dat emotionele vervreemding tot het gevoel van contingentie kan leiden zonder dat er sprake is van verwerping. Ik zou het gevoel van contingentie en de verwerping van iets als losstaande dingen willen zien. We kunnen ons voorstellen dat we het gevoel van contingentie krijgen, zonder de stap te zetten naar een overtuiging of verwerping. Een gevoel is iets wat we vooral passief ondergaan, terwijl verwerping een beslissing of zelfs een actie is. Het is niet zo dat we dingen verwerpen zonder een keuze daarin te hebben. (Wellicht is het volgende een correcte analogie: iemands uiterlijk in eerste instantie als lelijk ervaren betekent nog niet een negatieve houding ten opzichte van dat uiterlijk aannemen¹⁹; we kunnen ons identificeren met het desbetreffende oordeel, maar we kunnen ook ons er tegen verzetten. Zo kan je proberen de desbetreffende persoon vanuit een ander perspectief te zien, zodat je hem als minder lelijk

¹⁹ Iemands uiterlijk (in eerste instantie) als lelijk ervaren zou ik niet bestempelen als het verwerpen van dat uiterlijk. Als ik dat wel zou doen, dan zou ik een onderscheid kunnen maken tussen 'gevoelsmatige verwerping' of 'fysieke verwerping' en 'emotionele verwerping' of 'verwerping als instelling'. Iemands uiterlijk als (in eerste instantie) als lelijk ervaren valt dan onder 'gevoelsmatige verwerping' of 'fysieke verwerping'.

ervaart; of je kunt je eigen oordeel wantrouwen; of je kunt ervoor kiezen diegene niet vanwege zijn lelijkheid te verwerpen en desondanks van hem te houden.) (We zullen in het volgende hoofdstuk leren waarom contingentie geen reden hoeft te zijn voor verwerping.)

We hebben het net gehad over het krijgen van het gevoel van contingentie als iets dat je overkomt. Het is voor mij (enigszins) mogelijk door te willen ‘de contingentie van de wereld te voelen’. Is vervreemding dan wel een voorwaarde voor het gevoel van contingentie? Wat zijn de voorwaarden voor het oproepen van het gevoel van contingentie? We kunnen ons moeilijk voorstellen dat je liefde voor iets voelt en tegelijk voelt dat datgene contingent is, of dat je vertrouwdheid met iets voelt en tegelijk zijn contingentie voelt. We voelen dat liefde of vertrouwdheid en gevoel van contingentie als water en olie zijn: ze gaan niet samen. Daarnaast is het zo dat als je van iets houdt, datgene dan vertrouwd voelt. Als iets vertrouwd voelt, treedt daarbij geen vervreemding op. Aangezien vervreemding een voorwaarde is voor het gevoel van contingentie, zal er ook geen gevoel van contingentie optreden. (Zelfs als vervreemding geen voorwaarde, maar slechts een element is van het gevoel van contingentie, is het zo dat liefde – dat vertrouwdheid impliceert – en gevoel van contingentie niet tegelijk aanwezig kunnen zijn.) In ieder geval is dus de afwezigheid van het positieve gevoel van liefde of vertrouwdheid nodig voor het oproepen van het gevoel van contingentie. Je moet ze minstens even aan de kant zetten om de contingentie te kunnen voelen. Om de contingentie van een geliefde of vertrouwde persoon te voelen zou je voor even de persoon moeten objectiveren en emotioneel afstand moeten nemen. Uiteindelijk is vervreemding dus toch nodig: als ik me probeer in te leven in de contingentie van de wereld, moet ik proberen afstand te nemen van de wereld en in te zien hoe vreemd de wereld is.

Ik zal twee voorbeelden van een ervaring van contingentie die ik heb gehad geven. De eerste betreft een ervaring van contingentie die ik in mijn (vroeg) tienerjaren had toen ik in Ermelo woonde. Ik had in mijn kindertijd bijna uitsluitend in Utrecht (bij mijn opa en oma) gewoond. Later verhuisde ik naar Ermelo om bij mijn ouders te wonen. De nieuwe woning voelde als een vreemde omgeving. Daarnaast was ik ook een tijdje ongelukkig over mijn situatie. Toen ervoer ik (wel eens) mijn situatie/mijn leven/de wereld als contingent. Doordat de omgeving vreemd voelde kon ik gemakkelijk voelen dat de plek waar ik leefde ‘geen grond had’ en dat ze contingent was. ‘Waarom zou ze zo moeten zijn?’ Ik kon me bovendien wel iets volmaakter voorstellen. Door onvrede was het des te makkelijker om te klagen: ‘Waarom moet ik op *deze* plek volwassen worden?’ Verwerping kan het gevoel van contingentie dus stimuleren. Het tweede voorbeeld betreft een ervaring van contingentie tijdens een vakantie in Hong Kong. Daarbij was niet zo zeer sprake van ontevredenheid

(hoewel misschien wel een beetje, in de vorm van een ‘ervaring van imperfectie’), als wel van een gevoel van vreemdheid. En ik zou het gevoel van contingentie eerder hebben gehad op een moment waarop het heel druk was; de ‘wanordelijkheid’ van een situatie versterkt het gevoel van contingentie samen met haar vreemdheid. Deze voorbeelden ondersteunen mijn stelling dat emotionele vervreemding een noodzakelijk ingrediënt is voor het gevoel van contingentie.

De ervaring leert ons dus dat (verwerping en) vervreemding bij het gevoel van contingentie hoort (of horen). Kan het gevoel misschien toch optreden zonder vervreemding en met alleen verwerping? Ik denk bijvoorbeeld aan iemand die zijn leven lang kok is geweest (en die dus vertrouwd is met zijn beroep), maar die het feit dat hij kok is komt te verafschuwen (en verwerpt). Zou zo iemand niet zijn ‘kok-zijn’ als een contingent aspect van zijn leven ervaren? Ja, maar is hier niet ook sprake van vervreemding, ondanks dat hij ‘vertrouwd is met zijn beroep’? Dit voorbeeld – als het realistisch is – laat zelfs zien dat slechts emotionele vervreemding genoeg is om het gevoel van contingentie te geven: er is hier immers geen ‘discrepantie tussen denken en wereld’ zoals we hierboven hebben besproken, terwijl er wel een emotionele afstand is. Het gaat er dus om of je wel of niet samenvalt met de wereld. Als je samenvalt met de wereld, ben je in harmonie met de wereld, ben je vertrouwd met de wereld en is de wereld deel van jou. Het gaat bij het gevoel van contingentie dus uiteindelijk niet om discrepantie tussen het denken en de wereld, maar tussen het zelf en de wereld. De discrepantie tussen het zelf en de wereld heeft dan een cognitieve en/of een emotionele component.²⁰

2.2.1 Een effect van betekenis

Betekenis en gevoel van contingentie hebben alles met elkaar te maken. Als iets betekenis heeft, dan zit er een reden achter of is er samenhang. Bij het gevoel van contingentie voelen we juist dat de dingen geen grond hebben en dat er geen samenhang is. In de inleiding zei ik dat ik sieraden contingent vond en een ‘kaal hoofd’ betekenisvoller. Ik zocht altijd al naar betekenis in dingen. Ik realiseer me dat ik dat eigenlijk nog steeds doe – zonder dat ik me daar altijd bewust van ben. Mijn denken legt de wereld nog altijd een ‘sluier van betekenis’ op, ook al meen ik ‘voorbij het gevoel van contingentie’ te zijn. Ik eis bijvoorbeeld van de wereld dat zij goed van aard is en behandel haar alsof ze dat is. Ik kan hier niet aan ontkomen. Waarom niet? Ik betrap mezelf op de weigering, die nog altijd in mijn hart

²⁰ Liefde is juist emotionele nabijheid. We zullen het in het volgende hoofdstuk meer over liefde hebben.

aanwezig is, in een volledig betekenisloze wereld te geloven.²¹ In het volgende paragraaf zullen we dit verlangen naar betekenis herkennen in de cultuur.

Contingentie en betekenis gaan, zoals contingentie en liefde, moeilijk samen. Niet slechts liefde houdt het gevoel van contingentie op afstand, ook betekenis doet dat. Een voorbeeld van het verlangen naar betekenis is het verlangen dat ‘het verhaal van de Ware liefde’ waar is of de neiging in het ‘verhaal’ te geloven. Waarom willen we erin geloven? Een reden is dat we onze geliefde dan minder als contingent ervaren en dat we dan makkelijker van de betreffende persoon kunnen houden. Een ander voorbeeld van hoe betekenis contingentie kan weghouden is het geval van een bakker wiens voorouders allemaal succesvolle bakkers waren geweest. Al zou hij geen liefde ervaren voor zijn beroep, als hij zijn werk zou beschouwen als een voortzetting van een traditie, en als hij zijn keuze voor het zijn beroep als bakker daarmee met een zekere noodzaak zou ervaren, zou zijn beroep betekenis in zich dragen, wat het gevoel van contingentie zou kunnen weghouden. Nog een voorbeeld betreft een moslima die me vertelde dat ze gelooft dat alles wat haar overkomt de wil van God is; alles is voorbestemd. Zelfs als ze de wereld als chaotisch en onbegrijpelijk zou ervaren, zou ze vanwege de betekenis in haar wereld waarschijnlijk geen last krijgen van het gevoel van contingentie. Naast gebrek aan liefde kan ook gebrek aan betekenis als een voorwaarde voor het gevoel van contingentie worden gezien.

2.2.2 *Betekenisgevende ideeën*

Om te illustreren waar ik bij ‘betekenis’ aan denk en om duidelijk te maken hoe ‘betekenis’ nog steeds een stevige plek in onze cultuur heeft, zal ik hier een aantal opmerkelijke ‘betekenisgevende ideeën’ bespreken. We hebben in de vorige paragraaf al de idee van de Ware liefde en de idee van het voorbestemde lot genoemd die voorbeelden zijn van ‘betekenisgevende ideeën’.²² Een betekenisgevend idee dat verwant is aan de idee van de Ware liefde is de idee van de Droom. ‘Het verhaal van de Droom’ zegt dat ieder mens een Droom heeft, die voor een belangrijk gedeelte deel uit maakt van de zin van zijn leven, die hij wel of niet kan volgen. Jij en ik hebben allebei iets wat we heel graag zouden willen bereiken (al weten we misschien nog niet wat dat is?). Als we het lef zouden hebben onze Droom proberen te vervullen, zouden we al vanwege het proberen zelf gelukkig worden. Alle drie betekenisgevende ideeën zijn terug te vinden in bijvoorbeeld de werken van de schrijver

²¹ In 5.2 zullen we ingaan op de kwestie of we het recht hebben te geloven wat we willen.

²² We beschouwen hier een ‘betekenisgevend idee’ als een ‘strategie’ tegen het gevoel van contingentie. Het zou ook kunnen, zoals ik had opgemerkt in 1.4, dat een betekenisgevend idee soms de rol van ‘oorzaak’ speelt, door in ons een verlangen naar een betekenisvolle wereld op te roepen.

Paulo Coelho. Zo is de idee van de Droom het hoofdthema van zijn (bekende) roman *De Alchemist*. Daar wordt de idee de ‘Eigen Legende’ genoemd. Een ander idee die Coelho uitdraagt wordt als volgt uitgedrukt in *De Alchemist*: “Als je iets wilt, spant het hele universum samen om ervoor te zorgen dat je je droom verwezenlijkt”. Deze idee wordt door Nietzsche ‘een groot gevaar van geestelijke onvrijheid’ (Nietzsche, 1999, p. 163) genoemd in het tweede aforisme van het vierde boek van *De Vrolijke Wetenschap*: ‘277 Persoonlijke voorzienigheid’.

“Pas nu [– als we een zeker hoogtepunt in ons leven hebben bereikt –] [...] dringt de gedachte aan een persoonlijke voorzienigheid zich allernadrukkelijkst aan ons op, en heeft daarbij de beste voorspreekster, de evidentie, op haar hand, nu wij duidelijk constateren dat alle, alle dingen waarmee wij in aanraking komen, ons voortdurend *tot voordeel strekken*. Het leven van elke dag en elk uur schijnt niets meer te willen dan opnieuw die stelling te bewijzen; wat het ook zij, slecht of goed weer, het verlies van een vriend, een ziekte, een verdachtmaking, het uitblijven van een brief, [...]: het blijkt direct ofwel zeer spoedig daarna een ding dat ‘niet ontbreken mocht’, –het is vervuld van diepe zin en nut, juist *voor ons!* Bestaat er een gevaarlijker verleiding [...]? (Nietzsche, 1999, pp. 163-164)²³”

Zelfs Nietzsche, die de dood van God aankondigde, voelde de aantrekkingskracht van het geloof in ‘een wereld die goed voor je is’. Nietzsche verwierp het als een illusie, Coelho omarmt het als een waarheid. Ten slotte wil ik een vijfde opvallende idee in *De Alchemist* aanstippen. Dit is de idee van ‘de Taal van de wereld’. Het is de idee dat de wereld soms tot ons spreekt door middel van tekens of symbolen.²⁴ Ze is een idee dat bestaat onder de mensen. Zo hoorde ik over een oma die begon te huilen toen ze een liedje met de tekst ‘over honderd jaar zijn we allemaal dood’ hoorde, omdat ze dacht dat het over haar ging. Dit soort denken komt ook voor in bijvoorbeeld de roman *De Ondraaglijke Lichtheid van het Bestaan* door Milan Kundera. Voor het personage Tereza staan boeken voor ‘het hogere’ en muziek gecomponeerd door Beethoven voor ‘het avontuurlijke’; beide is waar ze naar verlangt. Door een reeks van toevalligheden – zoals het bij haar verschijnen met een boek op een plaats waar je dat niet zou verwachten op een moment waarop Beethoven uit de radio klinkt – denkt ze

²³ Nietzsche verklaart dit fenomeen door het als gevolg te zien van “onze eigen praktische en theoretische behendigheit in het uitleggen en ordenen van de gebeurtenissen” en door het te zien als ‘de wonderbaarlijkste harmonie van onze dwaze hand’ (Nietzsche, 1999, p. 164))

²⁴ In *De Alchemist* wordt beweerd dat we naarmate we verder van het pad van onze Droom raken, we minder tekens van de Taal van de wereld zullen tegen komen.

dat Tomas voor haar bestemd is en begint ze een relatie met hem.

‘De Taal van de wereld’ is nog een idee die niet samengaat met een volstrekt betekenisloze wereld. Hij is ook een idee waarvan Nietzsche zou willen dat we hem zouden loslaten. Nietzsche verzucht dat het, gezien de aard van de menselijke natuur, millennia zou kunnen duren voor ieder zou aanvaarden dat de wereld onverschillig en chaotisch is en niets met de mensen te maken heeft.²⁵ Het lijkt erop dat het besproken verlangen naar betekenis de oorzaak is van het feit dat we niet allemaal vinden dat de wereld betekenisloos en contingent is. Als we allemaal bij voorbaat als een feit zouden aanvaarden dat de wereld volstrekt contingent is, zou het gevoel van contingentie dan niet zijn problematisch karakter verliezen? Maar wij willen betekenis; wij willen niet dat de wereld waarin we leven betekenisloos is en daarom verafschuwen sommigen van ons contingentie en kan het gevoel van contingentie ertoe leiden dat we de wereld veroordelen. Nietzsche probeert in zijn filosofie een antwoord te vinden op de vragen hoe we affirmerend zouden kunnen leven in een betekenisloze en contingente wereld. We zullen in het volgende hoofdstuk ingaan op zijn antwoord, nadat we er ook andere mogelijke benaderingen hebben onderzocht.

2.3 (On)volmaaktheid

Er is een manier waarop we ervaren dat er geen reden achter de wereld is die we nog/bijna niet expliciet behandeld hebben. Daarbij ervaren we dat de wereld te onvolmaakt is om redenen voor haar bestaan te hebben. Ik bedoel hier niet dat de wereld (meta)fysisch verschilt van wat we ervan zouden verwachten (zoals in 1.2 het geval was), maar dat het leven niet overeenkomt met ons beeld van hoe het leven er idealiter uit zou zien. (Zo kan iemand ervaren dat er geen reden is waarom de wereld is zoals ze is omdat het in zijn leven steeds tegen zit.) We zouden dit ‘morele onvolmaaktheid’ kunnen noemen, zoals Leibniz dat doet. Leibniz definieert morele perfectie (in onderscheid met metafysische perfectie) als ‘perfectie ten opzichte van geesten’. (Leibniz, 1989, p. 153) Als we het gevoel van contingentie krijgen vanwege morele imperfectie is er teveel ‘lelijkheid’ of ellende in de wereld; er is dan teveel dat verwerpelijk is en dat niet past in ons beeld van een ‘goede wereld’ of ‘mooie wereld’.²⁶

²⁵ Zie bijv. de openende aforismen van het derde boek van *De Vrolijke Wetenschap*: 108 ‘Nieuwe gevechten’ samen met 109 ‘Laten wij oppassen!’ (Nietzsche, 1999, pp. 119-120).

²⁶ Het leven nu in Nederland is veel volmakter dan tijdens de middeleeuwen, bijvoorbeeld toen de pest en daarmee de dood significant aanwezig was, niet waar? Is de ellende in die tijd de reden dat het christendom zo belangrijk was? Vanwege de onvolmaaktheid zou er dan meer behoefte zijn aan betekenis en verantwoording van gebeurtenissen in het leven.

Is het tegelijk zo dat, omdat de meesten toen gelovig waren, men in een betekenisvolle wereld leefde en het probleem van contingentie niet zo aanwezig was als in de moderne tijd?

Als een Schepper de wereld had gemaakt, zou ze niet zo zijn geworden.

Het is bekend dat Leibniz in zijn boek *Théodicée* verdedigde dat we leven in de beste wereld die mogelijk is. ‘Theodicee’ betekent letterlijk ‘rechtvaardiging van God’. Ellende in de wereld kan het bestaan van God ongeloofwaardig maken. Door te laten zien hoe de ellende in de wereld te rechtvaardigen valt, kan ook het geloof in God gered worden. Twijfelen aan het bestaan van God vanwege de morele imperfectie van de wereld lijkt is een oud filosofisch probleem. We zagen in 1.2.2 dat Leibniz beweerde dat alles zielen heeft omdat er meer reden is om alles zielen te geven dan om slechts mensen zielen te geven. Ik merkte op dat dit dezelfde beredenering is als degene achter de bewering dat dit de beste mogelijke wereld moet zijn. Er is meer reden om een betere wereld te creëren dan een minder goede wereld, dus is dit de beste mogelijke wereld. Ik realiseer me dat dezelfde denkbeweging verscholen kan zitten achter de denkbeweging van de vaststelling van de imperfectie van de wereld naar de vaststelling dat er geen reden is waarom de wereld is zoals ze is (en de vaststelling dat God niet bestaat). Als dit niet de beste mogelijke wereld is, is er überhaupt geen reden waarom de wereld is zoals ze is. Want als er een reden zou zijn, waarom zou er dan niet voor de beste mogelijke wereld zijn gekozen? Het is alles of niets. Ofwel dit is de beste mogelijke wereld, ofwel er is helemaal geen reden achter de wereld. We zien hiermee nog een reden waarom Leibniz het nodig achtte te rechtvaardigen dat dit de beste wereld is die mogelijk is. Als dit niet de beste wereld die mogelijk is zou zijn, dan zou er geen reden achter de wereld zijn, en zou het principe van voldoende grond sneuvelen. Om terug te keren naar het punt: als we de wereld als contingent ervaren vanwege haar imperfectie, dan doen we dat (soms) (vaak impliciet) op grond van het principe van voldoende grond.

Leibniz’ visie dat deze wereld de beste mogelijke is, is een krachtig antwoord op de dreiging van contingentie. Leibniz leert ons het volgende. Deze wereld is de beste mogelijke en de ‘lelijkheid’ en ellende vormen slechts een deel van de wereld. Ze zijn een logisch gevolg van de orde van de wereld. Als je naar het groter geheel kijkt, dan zie je dat de wereld gerechtvaardigd is. En zo hoor je te kijken, aangezien een schilderij er ook lelijk uitziet als je haar van te dichtbij bekijkt. God heeft het bittere in het leven gezet zodat we het zoete kunnen waarderen, zoals een componist dissonanten in zijn muziekstuk gebruikt om het geheel beter te laten klinken. (Leibniz, 1989, p. 153) De wereld in haar geheel is in harmonie. Deze wereld is de beste mogelijke en is daarom niet contingent.²⁷ Ook de hiervoor besproken

²⁷ We zullen in 5.1 zien dat de idee van Leibniz dat dit de beste mogelijke wereld is niet alleen een manier is om de wereld betekenisvol te laten verschijnen, maar ook om haar te rechtvaardigen, zodat we haar niet afkeuren.

‘betekenisgevende ideeën’ zijn instrumenten om de idee van contingentie en het gevoel van contingentie te vermijden. In het volgende hoofdstuk zullen we echter onderzoeken wat we moeten doen als deze ‘rechtvaardigings- of betekenisstrategieën’ niet werken. Hoe zouden we moeten omgaan met (het gevoel van) contingentie? Maar eerst een aantal ‘algemene’ opmerkingen over (het gevoel van) contingentie.

2.4 Contingent: zonder reden, zonder grond, betekenisloos

‘Contingent’ is ‘niet noodzakelijk’. ‘Contingent’ betekent niet per se ‘niet fysisch causaal noodzakelijk’ of ‘niet logisch noodzakelijk’. De betekenis van ‘contingent’ is breder in mijn gebruik van het woord. Leibniz gebruikt het woord ‘contingent’ in de zin ‘niet logisch noodzakelijk’; dat wil zeggen: ‘een andere wereld is denkbaar’. (Leibniz, 1989, p. 28²⁸) Zo is het contingent, oftewel niet logisch noodzakelijk, dat Adam van de verboden vrucht at in de Tuin van Eden. Het is denkbaar dat Adam niet van de vrucht at. Leibniz zegt dat de wereld contingent is. (Leibniz, 1989, p. 28) Echter, tegelijkertijd propageerde Leibniz het principe van voldoende grond. Daarmee beweerde hij dat alles een reden heeft; niets is zonder grond. Er is een reden waarom de wereld is zoals ze is. Ik gebruik het woord contingent in de zin ‘zonder reden’ of ‘zonder grond’. Als ik zeg: ‘de wereld is contingent’, dan bedoel ik: ‘er is geen reden waarom de wereld is zoals ze is’. In mijn zin van het woord is Leibniz’ wereld helemaal niet contingent, juist ver daarvan.

Ik gebruik ‘contingent’ in een ruimere zin dan Leibniz, omdat de ervaring van contingentie niet slaat op ‘niet logische noodzakelijkheid’. Er is zoveel dat niet logisch noodzakelijk is. Mijn beroep, mijn naam, mijn woonplaats etc. Een ervaring die ons vertelt dat onze geliefde niet logisch noodzakelijk is doet ons niet zoveel; een ervaring die ons vertelt dat er geen reden is voor de relatie of dat de relatie betekenisloos is wel. Het is deze laatste ervaring waar het om draait en daarom gebruik ik ‘contingent’ in de bredere zin (‘zonder reden’ of ‘zonder grond’).²⁹

Voor mij kan het woord ‘contingent’ ook ‘betekenisloos’ betekenen. Een betekenisloos beroep is een contingent beroep. Een ervaring van betekenisloosheid is een ervaring van contingentie. Als je ervaart dat iets contingent is, dan ervaar je dat er geen reden is waarom iets is zoals het is, dat het geen grond heeft, of dat het geen betekenis heeft. Leibniz’ wereld is

²⁸ Hier drukt Leibniz het als volgt uit: ‘contingent’ betekent dat iets niet uit de essentie van de wereld volgt, of dat de ontkenning van iets niet resulteert in een contradictie.

²⁹ ‘Gevoel van redeloosheid’ lijkt dus een meer gepaste term te zijn dan ‘gevoel van contingentie’. (In 3.9 zullen we leren dat de term ‘gevoel van arbitrariteit’ even goed gebruikt kan worden als de term ‘gevoel van contingentie’.)

ook niet contingent in de zin ‘betekenisloos’. Leibniz’ filosofie wijst juist op afschuw voor een betekenisloze wereld. Zo bestaat er volgens Leibniz niet zoiets als een lege ruimte waar de wereld in zou liggen. Want er zou dan geen reden zijn waarom de wereld op de plek liggen waar ze ligt en niet bijvoorbeeld vijf centimeter naar rechts of vijf centimeter naar links; onacceptabel!³⁰ (Leibniz, 1989, pp. 328-329) (Net zo onacceptabel als bijvoorbeeld het zetten van een tatoeage van een banaan op de linkerwang; ik denk dat Leibniz dat nooit zou hebben gedaan, daar was simpelweg geen reden voor.)

‘Betekenisloos’ en ‘zonder reden’ zijn verwante ideeën. ‘Betekenis’ betekent ‘iets waar iets naar verwijst’. (Er zit ook immers niet voor niets het woord ‘teken’ in het woord ‘betekenis’?) Als je vraagt: ‘Wat is de betekenis van deze wereld?’, dan vraag je naar iets waar deze wereld naar verwijst. Ook als je vraagt naar een reden, vraag je om een verwijzing naar iets. Daarom betekenen ‘Wat is de betekenis van deze wereld?’ en ‘Wat is de reden achter deze wereld?’ bijna hetzelfde.

2.5 Niet kunnen bevatten

Wat hebben ‘gebrek aan betekenis’ (2.2), ‘emotionele vervreemding’ (2.1), ‘het niet kunnen bevatten van een waarneming’ (1.3) en ‘het niet kunnen bevatten van een structuur van de wereld zelf’ (1.2) met elkaar gemeen? Ik heb hiervoor ‘discrepantie tussen zelf en wereld’ en ‘discrepantie tussen denken en wereld’ in de mond genomen. We zouden ook kunnen zeggen dat er bij alle vier sprake is van ‘het niet kunnen bevatten van iets’. Zie ‘schema 1’ in deze paragraaf. Ik zal bij alle vier fenomenen uitleggen dat het gaat om het niet kunnen bevatten van iets.

Als iets ‘betekenisloos’ voor ons is, dan kunnen we het niet goed bevatten, in de zin dat het geen plaats heeft in ons leven als verhaal. We kunnen begrijpen dat iets een belangrijke plaats inneemt in het leven van een ander, terwijl datgene *ons* toch niets zegt. We nemen weer het voorbeeld van de kok die zijn hele leven kok is geweest, maar die zijn baan als contingent ervaart. Hij is volledig bekend met zijn werk, en kan zijn werk als fenomeen goed bevatten. Dat zijn baan contingent voelt, kan komen doordat zijn baan weinig betekenis voor hem heeft: hij kan hem niet fatsoenlijke plaatsen in zijn leven. Als hij echter zou geloven dat alles in zijn leven voorbestemd is, zou hij zijn baan beter kunnen plaatsen in zijn leven, en zou zijn baan meer betekenis hebben.

³⁰ Belangrijker voor Leibniz is dat je dan meerdere niet onderscheidbare zaken zou hebben (wat een overtreding is van zijn principe van de identiteit van het niet onderscheidbare). (Leibniz, 1989, o.a. p. 329 en p. 33)

We hebben gezien dat liefde het gevoel van contingentie kan weghouden. Van iets waar we liefde voor voelen, kunnen we duidelijk zijn plaats in onze (leef)wereld bevatten. Liefde geeft iets een ‘centrale’ plaats in onze wereld. We begrijpen nu beter waarom liefde en contingentie niet samen gaan. Bij liefde voelen we de waarde van iets voor ons. Waarde voelen voor iets, is sterker dan slechts weten dat iets waarde voor ons heeft. Dat is een reden waarom ik in ‘schema 1’ ‘betekenis’ en ‘liefde’ naast elkaar heb geplaatst in plaats van ‘betekenis’ en ‘waarde’ naast elkaar.

Als een fenomeen te groot is om door ons voorstellingsvermogen bevat te worden, waardoor we dat als contingent ervaren, is er duidelijk sprake van ‘het niet kunnen bevatten van iets’.

Wanneer de wereld anders blijkt te zijn dan we op basis van onze rede van haar zouden verwachten, lijkt er geen reden te zijn waarom de wereld is zoals ze is. Als de hemellichamen in cirkels zouden bewegen, dan zouden we dat begrijpen: de cirkel is voor ons symbool van volmaaktheid. Maar als we ontdekken dat ze in ellipsen bewegen, dan stort ons ‘mooie wereldbeeld’ in; ellipsen, wat een contingentie! We kunnen dat dan niet bevatten.

Het gevoel van contingentie komt dus uiteindelijk neer op het onvermogen de wereld te bevatten.

Schema 1

Iets kunnen bevatten			
Iets heeft betekenis (een zaak of persoon een plaats kunnen geven in je leven als verhaal)	Iets wekt liefde op (de waarde van iets voor jou kunnen voelen)	Iets kan als waarneming bevat worden (harmonie tussen waarneming en voorstellingsvermogen)	Iets kan bevat worden door de rede (harmonie tussen a priori oordelen en bevindingen)

Hieronder nog een keer schematisch:

Schema 2

A: niet kunnen bevatten met de rede³¹

³¹ We kunnen hieronder scharen het niet kunnen bevatten met de rede op metafysisch vlak (1.2) en op moreel vlak (2.3).

B: niet kunnen bevatten met het voorstellingsvermogen

C: emotioneel niet kunnen bevatten

D: qua betekenis niet kunnen bevatten

Een gevoel van contingentie treedt op als: A & C & D, B & C & D, C & D³².

Als het onvermogen de wereld te bevatten de bron is van het gevoel van contingentie, heeft iedereen dan dat gevoel? En is het 'hoe dommer de persoon, des te eerder krijgt hij het gevoel van contingentie'? Ik zou zeggen juist 'hoe slimmer de persoon, des te eerder krijgt hij het gevoel van contingentie'. Want het is de arrogantie met betrekking tot het eigen denken die hier een rol speelt. De domme persoon denkt eerder: 'Het is niet de schuld van de wereld, het is mijn eigen onvermogen'. De slimmerik denkt eerder: 'Het is niet ik, het is de wereld!' en 'De wereld is in gebrek! Zij zou moeten beantwoorden aan de rede.' Onze houding is van invloed op het wel of niet krijgen van het gevoel van contingentie.³³

³² Bijv. bij de kok in paragraaf 2.1.

³³ De filosoof is degene die met zijn denken alles wil vatten. Daarom ben ik geneigd te denken dat de filosoof extra gevoelig is voor gevoelens van contingentie. Is het niet ook zo dat de filosoof de zoeker naar betekenis is? De filosoof is tegelijk degene die een oplossing kan bieden voor het probleem van contingentie.

HOOFDSTUK 3: HOE ZOULDEN WE ONS MOETEN VERHOUDEN TOT (HET GEVOEL VAN) CONTINGENTIE?

3.1 Een gevoel van belang en met filosofische betekenis

‘Het is maar een gevoel, zoals het genot van een ijsje of nostalgie gevoelens zijn. Is het dan wel waard stil te staan bij hoe we ermee zouden moeten omgaan?’, zou de lezer zich kunnen afvragen. Het gevoel van contingentie is een gevoel met filosofische betekenis, terwijl het behaaglijke gevoel bij het eten van een ijsje niet veel filosofische betekenis in zich draagt. Wellicht is nostalgie een gevoel dat enigszins betekenis in zich draagt en het object van filosofisch onderzoek waard is. Maar terwijl nostalgie slechts iets zegt in de trant: ‘wat was het vroeger fijn’, zegt het gevoel van contingentie: ‘wat is de wereld contingent’. In de ervaring van contingentie zit een metafysisch en esthetisch³⁴ oordeel over de wereld besloten; de wereld komt in een bepaald licht te staan. Dit maakt het *mogelijk* door te filosoferen iets met dat gevoel te doen. De ervaring van contingentie is verbonden met onze verhouding tot de wereld en kan invloed hebben op hoe we in het leven staan. Dit maakt het ook filosofisch *interessant* het gevoel van contingentie te duiden. Daarom is het zinnig te vragen: ‘Wat is een wijze manier om met het gevoel om te gaan?’ Het is ook een zinnige vraag omdat we bij het gevoel een grotere emotionele afstand ervaren (en kunnen krijgen) tot de wereld. Dat kan een probleem zijn. Het gevoel van contingentie kan ook invloed hebben op ons gedrag. Het lijkt me dat we gelukkiger en meer geëngageerd zijn als we ons één voelen met de wereld of als we de wereld niet verwerpen.

Wat is een wijze verhouding tot (het gevoel van) contingentie? Specifieker zal ik me in dit hoofdstuk afvragen hoe we ons tot (het gevoel van) contingentie kunnen verhouden zodat ons leven er niet door belemmerd wordt. In het vorige hoofdstuk heb ik al manieren besproken waarop we het gevoel van contingentie kunnen vermijden of laten verdwijnen. Ik zal in 3.6 nog zo’n manier bespreken. Ik zal in dit hoofdstuk vooral bespreken hoe we kunnen denken als we toch het gevoel van contingentie krijgen. Hoe kunnen we van de wereld houden ondanks de contingentie die we menen te voelen?

³⁴ Er zijn voor zover ik weet twee soorten oordelen die relevant kunnen zijn bij het gevoel van contingentie: esthetisch en ethisch. Er kan in ieder geval sprake zijn van een esthetisch oordeel. Dit is duidelijk na 1.2 en 1.3. Wat als we de wereld contingent ervaren vanwege morele imperfectie van de wereld? Ook dan is er sprake van een esthetisch oordeel. We vinden dan de wereld lelijk vanwege de morele imperfectie. Het is dan niet zo dat we de wereld contingent vinden op basis van morele verontwaardiging, maar op basis van esthetische verontwaardiging (op basis van morele verontwaardiging). (We zouden een betekenisloze wereld niet bestempelen als ‘slecht’, omdat we dan de wereld verantwoordelijk zouden houden, maar we zouden haar wel bestempelen als ‘lelijk’, zoals we dat met andere objecten doen.) Het gevoel van contingentie dat ik bespreek is altijd een metafysisch en esthetisch oordeel.

3.2 Wat de verklaring van het gevoel van contingentie ons heeft geleerd

Het gevoel van contingentie komt van een verlangen de wereld te vatten dat gefrustreerd wordt. Het is dus niet zo dat we voelen dat er geen reden is waarom de wereld is zoals ze is door middel van een of ander geheimzinnig zintuig. Het gevoel bevat eigenlijk geen (metafysische) informatie over de wereld, maar is een uiting van het gebrek aan redenen voor de wereld die we kunnen vinden. We weten niet of het zo is dat de wereld werkelijk contingent is waardoor we haar niet kunnen vatten, of dat de wereld wel degelijk redenen heeft voor haar hoedanigheid, maar we geen greep op ze kunnen krijgen. (Ik kan echter niet uitsluiten dat het mogelijk is te voelen dat er geen reden is voor de hoedanigheid van de wereld.) We kunnen dus eigenlijk niet op basis van het gevoel van contingentie de wereld veroordelen. We zullen echter in de rest van dit hoofdstuk onderzoeken wat we moeten doen als we toch luisteren naar het gevoel dat de wereld contingent is.

3.3 Een verandering van perspectief: bescheidenheid en de wereld die groter dan wij is

Ik heb geen last meer van het gevoel van contingentie. Misschien verlies je het (ver)oordelend gevoel als je je bedenkt dat het niet de wereld is die imperfect is waardoor we het gevoel van contingentie hebben, maar dat de discrepantie tussen het zelf en de wereld de bron ervan is. Zelfs als de wereld eigenlijk geen redenen voor haar hoedanigheid zou hebben, is dat nog geen reden haar erom te veroordelen. Het kan voor ons onbehaaglijk voelen als de wereld geen redenen voor haar hoedanigheid lijkt te hebben, maar we hoeven de afwezigheid van redenen niet als een gebrek van de wereld aan te zien. Zijn we wel in de positie de wereld te veroordelen? Het is zinniger ons bescheiden op te stellen ten aanzien van de wereld en in te zien dat de wereld groter is dan wij.

Ook Nietzsche vindt dat we de wereld niet zouden moeten veroordelen:

“De hele houding van ‘mens *tegen* wereld’, de mens als ‘wereld-ontkennend’ principe, de mens als maatstaf alle dingen, als wereldrechter, die uiteindelijk het bestaan zelf in zijn weegschaal legt en te licht bevindt [...], – we beginnen al te lachen als we ‘mens *en* wereld’ naast elkaar zien staan, gescheiden door de sublieme aanmatiging van het woordje ‘en’!”³⁵

³⁵ Hoewel het hier is alsof Nietzsche een dergelijk antropocentrisch wereldbeeld als optie volledig verwerpt, heeft de context waarin dit citaat te vinden is een haast tegenovergestelde boodschap. In het aforisme waarin dit citaat te vinden is, met het kopje ‘346 Ons vraagteken’, vraagt Nietzsche zich af of we, bij het verwerpen van een voor ons inzichtelijke wereld, niet nihilistisch zouden worden. Het antropocentrische wereldbeeld is weliswaar in ieder geval nihilistisch, het zorgt er wel voor dat we ‘thuis zijn in de wereld’, en het is

(Nietzsche, 1999, p. 211)

Nietzsche zegt dit echter niet in de eerste plaats omdat we veel kleiner zijn dan de wereld, maar vooral omdat het voor hem vanzelfsprekend is dat de wereld ‘onmenselijk’ is, en niets met de maatstaven te maken heeft waarmee de mens haar beoordeelt. Het is vanwege dit laatste absurd de wereld te veroordelen. Dit is niet mijn positie omdat het voor mij niet vanzelfsprekend is dat de wereld volstrekt betekenisloos en goddeloos is. Voor sommigen zal dit wel het geval zijn; zij leren dus van Nietzsche dat ze hun eventuele veroordeling over de wereld zouden moeten loslaten omdat zij zouden moeten weten dat hun verlangen naar een redelijke wereld absurd is.

Bij de mentaliteit ‘de wereld is groter dan ik’ wordt de onvatbaarheid van de wereld al gauw als de rijkdom van de wereld gezien.³⁶ Als je je realiseert dat je de wereld niet kan bevatten, dan kan je de wereld nemen zoals ze is. Je leeft dan zonder ‘verwachtingen hoe de wereld zou moeten zijn’. We kunnen dan verscheidenheid gaan waarderen, in plaats van degraderen, zoals Plato deed.

3.4 Ons aanpassen aan de wereld: acceptatie en Nietzsches deugd affirmatie

Ons realiseren dat we ons bescheiden ten aanzien van de wereld moeten opstellen kan de weg naar aanvaarding open maken. We kunnen dan gemakkelijker onze eisen loslaten en onze positie om te veroordelen opgeven. Bij de realisatie dat de wereld groter is dan wij begrijpen we dat het niet de wereld is die moet veranderen voor ons, maar dat wij het zijn die ons moeten aanpassen aan de wereld. (Ik wil niet zeggen dat we passief moeten zijn in de wereld en niet actief moeten streven naar een betere wereld. Ik bedoel dat we de dingen niet (emotioneel) moeten verwerpen of niet minder van de dingen moeten houden vanwege hun contingentie. Misschien kan het zijn dat contingentie op twee manieren een rol kan spelen als we iets verwerpen. Ten eerste kunnen we iets verwerpen puur vanwege het ervaren van de contingentie ervan en ten tweede kunnen we iets verwerpen omdat we enerzijds ontevreden over iets zijn en anderzijds de contingentie ervan ervaren.) We zien dat we gelukkiger zouden zijn en betere levens zouden leiden als we het contingente aspect van dingen in ons leven zouden accepteren. Het is wijs het leven en de wereld te omarmen; we zijn dan meer tevreden en tonen meer inzet. (Zie 5.3 voor mijn argumentatie waarom het wat betreft het gevoel van

misschien zelfs de reden waarom we het zolang hebben uitgehouden.

³⁶ Leibniz vond dat de beste wereld de wereld is met de meeste diversiteit (samen met de grootste orde); ook hij wilde dus verscheidenheid waarderen. Misschien gebruikte hij het o.a. net als ik als correctie op een eerst afkeurende reactie ten aanzien van de onvatbare verscheidenheid van de wereld.

contingentie wijs is niet vast te houden aan de waarden ‘kritische attitude’ en ‘trots’, die eventueel daarbij een rol kunnen spelen.) We kunnen verder inzien dat contingentie bij het leven hoort. We zien daarmee in dat het alleen de bedoeling kan zijn (of: ‘dat de wijsheid wil’) dat we die contingentie accepteren. Enerzijds weten dat je haar moet accepteren en anderzijds beseffen dat contingentie accepteren ‘erbij hoort’ helpt bij het actief accepteren van contingentie.³⁷

Nietzsche, die in zijn filosofisch werk een positieve houding ten aanzien van de wereld probeert te vinden, heeft het niet over ‘wijsheid’ die ons vertelt ons positief tot de wereld te verhouden. Hij heeft het eerder over ‘instinct’ of ‘gevoel’.³⁸ En het gaat hem eerder om vitaliteit dan geluk.³⁹ Toch komt zijn boodschap over affirmatie veel overeen met mijn boodschap in de vorige alinea.

Nietzsche probeert ons voor te bereiden op het leven in een betekenisloze wereld. Nietzsche had de dood van God verkondigd. Niet alleen het geloof in de christelijke God begon onhoudbaar te worden, alles wat ermee vergroeid was - de metafysica en de moraal - zou ook instorten. De wereld zou haar betekenis verliezen. Het zou volgens Nietzsche echter nog een tijdje duren voor de gevolgen van de dood van God zich werkelijk zouden manifesteren. Voorlopig leefden de mensen door alsof er niets aan de hand was, tot op de dag van vandaag. Al wordt er, zoals we in het vorige hoofdstuk hebben gezien, nog volop betekenis toegekend aan de wereld, het is ongetwijfeld zo dat betekenis minder vanzelfsprekend is dan eeuwen geleden. (Tot nu toe heb ik geschreven alsof het gevoel van contingentie van alle tijden is. Ik denk echter wel dat cultuur significante invloed heeft op de

³⁷ Contemporaine Franse filosoof Camus vindt het niet alleen een uitgemaakte zaak dat de wereld irrationeel is (“welk onberekenbaar gevoel berooft nu de geest van de slaap die hij nodig heeft om te leven?” en “men voelt zich een vreemdeling in een wereld beroofd van illusies” (Camus, 1962, p. 13)), hij vindt ook dat het evident is dat we naar een begrijpelijke wereld verlangen. (De ervaring van deze tegenstrijdigheid noemt Camus het gevoel van het absurde.) Hij vindt dat we in een illusie zouden geloven of ons helder verstand zouden verliezen als we het irrationele zouden aanvaarden (of als we ‘contingentie zouden accepteren’). Op deze manier ons verlangen naar ‘eenheid’ ontkennen, of ontkennen dat de wereld irrationeel is, nadat we het absurde hebben ingezien noemt Camus ‘filosofische zelfmoord’ omdat een gedachte zichzelf daarmee ontkent. (Camus, 1962, p. 62). Zijn voorstel is heldhaftig ervoor te kiezen onze absurde situatie onder ogen te zien en ervoor te kiezen te blijven leven - zoals Sisyphus, uit de Griekse mythologie, die zijn absurde lot overwint door hem te aanvaarden. (Camus, 1962) Ik heb echter niet zo’n pessimistisch wereldbeeld als Camus. Nietzsche, die we nu zullen bespreken, heeft een vergelijkbare visie met Camus. Echter, voor Nietzsche is het een kwestie van ‘affirmeren en het willen van ons lot’ in plaats van ‘een wanhopige situatie tolereren’.

³⁸ Bijv. in het voorwoord uit 1886 bij *De Geboorte van de Tragedie*: “Het was de moraliteit waartegen mijn instinct zich met dit dubieus boek keerde, lang geleden; het was een instinct dat zich achter het leven schaarde, en dat voor zichzelf een fundamenteel tegengestelde doctrine en waardering van het leven ontdekte – puur artistiek en anti-christelijk.”

³⁹ Zo schrijft Nietzsche dat alle filosofie en kunst opgedeeld kan worden in een genees- en hulpmiddel voor hen die lijden aan een overvloedig vitaal leven en in een genees- en hulpmiddel voor hen die lijden aan een gereduceerd vitaal leven. Nietzsche plaatst de eerste categorie boven de laatste. (Zie aforisme 370 ‘Wat is romantiek?’ in *De Vrolijke Wetenschap*.)

mate waarin het gevoel van contingentie voorkomt.)

Nietzsche wil dat we ons leven affirmeren, ook als hij ons betekenisloos schijnt. Toen ik het volgende citaat van Aurelius tegenkwam, dacht ik eerst dat ook Aurelius pleitte voor het omarmen van contingentie: “Pas jezelf aan aan de omgeving die je lot is geworden, en toon ware liefde aan de mede-sterfelingen waarmee het lot je heeft omringt.” (Aurelius, boek 6: 39, 1964, p. 69, eigen vertaling) ‘Lot’ moet hier echter niet gelezen worden als ‘toeval’, maar letterlijk: als ‘Goddelijke voorzienigheid’. Een betekenisvol en gerechtvaardigd lot is niet zo moeilijk te aanvaarden. Het kan problematisch worden bij een contingent lot. Nietzsches deugd is houden van wat ons overkomt, ook al zien we de wereld als redeloos en vol met lijden. Nietzsches “formule voor grootsheid in een menselijk wezen”⁴⁰ is ‘*amor fati*’: houden van je lot.

Waarom is het groots om te kunnen houden van je lot? Vooral omdat het lot zoveel betekenisloos lijden in zich draagt. Het gevoel van contingentie zou, zoals we hebben vernomen in 3.3, resultaat kunnen zijn van waargenomen morele imperfectie. Het zou echter ook metafysische imperfectie kunnen zijn dat ons ervan weerhoudt van de wereld te houden. We moeten toegeven dat als we ons slechts over onze metafysische afkeuring heen hoeven te zetten, dat niet zo heldhaftig lijkt als Nietzsche het beschrijft. Dat betekent niet dat Nietzsches deugd voor ons niet bruikbaar is.

Voor Nietzsche is de ideale mens iemand die tegen alles ‘ja’ tegen zegt. ‘*Amor fati*’ wordt door Nietzsche beschreven als ‘ja zeggen’.

“*Amor fati*: dat zal van nu af aan mijn liefde zijn! Ik wil geen oorlog voeren tegen al wat lelijk is. Ik wil niet aanklagen, ik wil niet eens aanklagers aanklagen. [...] En, alles bij elkaar en in het groot: ooit wil ik nog eens uitsluitend iemand zijn die ja zegt!” (Nietzsche, 1999, p. 163, aforisme 276)

Waarom zou je haat koesteren tegen de wereld als dat geen zin heeft? De wereld of het leven niet ontkennen en zo min mogelijk het oneens zijn met de wereld bevordert onze levenskracht op aarde. Als je net als Nietzsche het leven en vitaliteit waardeert, dan lijkt er geen reden te zijn niet liefde voor het lot te willen.⁴¹

Het gedachte-experiment van de ‘eeuwige wederkeer’, waar Nietzsche veel belang

⁴⁰ Geciteerd in Han-Pile, 2009, p. 224.

⁴¹ De vraag wat ons kan tegenhouden van het lot (of de wereld) te *willen* houden, zal ik behandelen in het zesde hoofdstuk.

aan hechtte, is in deze context nuttig en krachtig: stel dat op een dag een demon naar je toe zou komen, en de demon zou je vertellen dat je leven (zelfs dit maanlicht dat door de bomen schijnt en deze spin) al eeuwig is herhaald en zich tot in de eeuwigheid zal herhalen, hoe zou je dan reageren? (Zie aforisme 341 uit Nietzsches *Die Fröhliche Wissenschaft*.) Het is een krachtige test of we ons (betekenisloos, immers eeuwig herhalend?) leven inclusief al onze fouten, vergissingen en pijn affirmeren.

We zijn van het inzicht dat we ons bescheiden ten opzichte van de wereld moeten opstellen gekomen tot het inzicht dat we een contingente wereld zouden moeten affirmeren. Omwille van een gelukkiger – bij Nietzsche gaat het om een *vitaler of levenskrachtiger* – leven zouden wij contingentie moeten aanvaarden. (Wat is het verschil tussen ‘gelukkig’ en ‘levenskrachtig’? Bij ‘gelukkig’ gaat het vooral om tevredenheid. Bij ‘vitaal’ gaat het vooral om de (positieve) energie en intensiteit waarmee iemand leeft. Iemand die een zeer alledaags, risicoloos en monotoon leven lijdt kan, wellicht vergelijkbaar met een schaap, een gelukkig hoewel niet vitaal leven lijden. Affirmatie bevordert geluk *en* vitaliteit.) *Amor fati* houdt in: liefhebben ondanks (ongegronde) imperfectie⁴². Dit is makkelijker gezegd dan gedaan; kan Nietzsche ons een bepaalde manier leren om tot liefde voor het lot te komen? Deze kwestie zullen we nader onderzoeken in de volgende paragraaf.

3.5 *Komen tot amor fati*

Béatrice Han-Pile onderzoekt in haar artikel ‘Nietzsche and Amor Fati’ of en hoe het mogelijk is zoals Nietzsche voor ogen heeft van ons lot te houden. Han-Pile vertelt dat er weinig secundaire literatuur lijkt te zijn dat geweid is aan specifiek ‘*amor fati*’. (Han-Pile, 2009, p. 224) Een deel van de verklaring is dat de term, als Han-Pile het goed heeft, slechts zeven keer in Nietzsches geschriften voorkomt, waarvan vier keer in de gepubliceerde literatuur. (Han-Pile, 2009, p. 224) Dit is een reden waarom we uit Nietzsches geschriften niet direct kunnen opmaken hoe we van ons lot kunnen houden. Toch probeert Han-Pile een antwoord te vinden op de vraag hoe het mogelijk is van iets te houden dat afstotelijk of tenminste deels afstotelijk is.

Han-Pile probeert meer begrip van *amor fati* te krijgen door te onderzoeken wat voor soort liefde ze is. Han-Pile maakt (onder andere en vooral) een onderscheid tussen liefde als ‘*eros*’ en liefde als ‘*agape*’. Bij erotische liefde houden we van iets vanwege de

⁴² ‘Ongegronde imperfectie’, of met andere woorden ‘ervaren contingentie’. ‘Ongegronde imperfectie’ is bijna, maar niet helemaal, een pleonasme. Imperfectie hoeft namelijk niet ongegrond te zijn. (Een imperfecte situatie kan bijv. bepaald zijn door God.) Als iets ongegrond/contingent voelt, dan voelt het wel meestal imperfect.

aantrekkelijke eigenschappen ervan. Agapische liefde heeft als oorspronkelijke betekenis de ongemotiveerde liefde van God. Zoals Han-Pile het uitdrukt: met erotische liefde ‘houden we van iemand of iets *omdat we ze waarderen*’, met agapische liefde ‘waarderen we iemand of iets *omdat we van ze houden*.’ (Han-Pile, 2009, p. 227, eigen vertaling) Bij agapische liefde kennen we waarde aan iets toe. (Han-Pile, 2009, p. 227)

Han-Pile merkt op dat *amor fati* opgevat als (pure) erotische liefde problematisch is omdat ons lot (deels) afstotelijk kan zijn. Ze schrijft dat het gedachte-experiment van de eeuwige wederkeer het ons mogelijk maakt ons leven in haar geheel te beoordelen en tot de conclusie te komen dat ons lot waardevol is. *Als we tot de conclusie komen dat ons leven waardevol is, dan kunnen we erotisch van haar houden. Ons leven als waardevol beoordelen en van haar willen houden leidt er echter niet per se toe dat we daadwerkelijk van hem houden. Willen is een puur actief element, terwijl (erotische) liefde deels een passief element is.* (Han-Pile, 2009, p. 231) Als *amor fati* (pure) erotische liefde zou zijn, dan zouden we onszelf er dus niet toe kunnen zetten van het lot te houden. Han-Pile vindt het correcter *amor fati* op te vatten als agapische liefde. Als we dit doen, dan erkennen we de mogelijkheid van een afstotelijk lot te houden, aangezien agapische liefde niet afhankelijk is van de waarde van het object. (Han-Pile, 2009, p. 232) Verder zijn er in de omschrijving van *amor fati* in het volgende citaat van Nietzsche twee agapische elementen te vinden. “Ik wil meer en meer leren als mooi te zien wat noodzakelijk is in dingen; dan zal ik een van hen zijn die de dingen mooi maakt. *Amor fati*: laat dat mijn liefde zijn vanaf nu!” (geciteerd in Han-Pile, 2009, p. 232, eigen vertaling van Han-Piles vertaling) Het eerste agapische element is dat er sprake is van een ‘agapische transfiguratie van de waarde van de dingen door onze liefde voor ze’ (Han-Pile, 2009, p. 233) Het tweede element is een suggestie van passiviteit in de wens ‘laat dat vanaf nu mijn liefde zijn!’ Als *amor fati* agapische liefde is, dan is het probleem hoe we haar tot stand kunnen laten komen.

Han-Pile zegt dat aangezien ten eerste Nietzsche *amor fati* niet werkelijk kan beschrijven omdat je pas weet hoe het is als je het zelf hebt meegemaakt, en ten tweede *amor fati* als agapische liefde niet tot stand kan komen door het alleen maar te willen, er geen *de iure*⁴³ antwoorden zijn op de vraag hoe je *amor fati* tot stand kan laten komen. (Han-Pile, 2009, p. 235) Han-Pile geeft ons wel twee mogelijke antwoorden op basis van Nietzsches geschriften. De eerste is de gedachte van de eeuwige wederkeer. Die gedachte kunnen we niet alleen beschouwen als ‘test of we ons leven werkelijk affirmeren’ of als ‘overkoepelend

⁴³ ‘*De iure*’ is het tegenovergestelde van ‘*de facto*’, en betekent ‘algemeen geldig’.

perspectief van waaruit we ons leven in zijn geheel kunnen beoordelen', maar ook als 'een (ingebeeld) scenario waarin we daadwerkelijk ons leven kunnen affirmeren'. Het gedachte-experiment biedt ons de gelegenheid ons hele leven voor ons te zien en 'ja' te zeggen tegen de eeuwige herhaling ervan. Het internaliseren van het scenario is op zichzelf iets dat existentiële verandering teweeg kan brengen, waarbij ons wordt getoond wat wij ten opzichte van ons leven voelen (Han-Pile, 2009, p. 235), maar waarbij we onszelf ook kunnen verplichten in het licht van deze ervaring te leven (Han-Pile, 2009, p. 236). Het heeft een 'performatieve dimensie'. (Han-Pile, 2009, p. 235) Han-Pile wijst erop dat Nietzsche zegt dat het gedachte-experiment 'je zou kunnen veranderen zoals je bent en je wellicht zou kunnen verpletteren'. Of het ons daadwerkelijk zou veranderen of niet is niet helemaal aan ons, maar we kunnen er wel invloed op hebben, bijvoorbeeld door het scenario serieus te nemen en door het scenario intens te internaliseren. (Han-Pile, 2009, p. 236) Het tweede mogelijke antwoord op de vraag hoe *amor fati* tot stand kan komen is: door middel van lijden. Langdurige en intense pijn nodigt ons uit iets dat negatief is toch te affirmeren. Het kan ons open stellen voor het houden van ons lot. Daarvoor is dan wel moed en morele kracht voor nodig. (Han-Pile, 2009, pp. 236-239)

Ik denk dat het houden van ons lot minder problematisch is als nu lijkt. Ik denk dat *amor fati* een erotisch element heeft: de liefde voor het lot hoeft niet zomaar uit de lucht te vallen, het kan ermee beginnen dat we van het leven willen houden (omdat we waarde in het leven zien).⁴⁴ Het agapische element van *amor fati* dat de waarde van dingen transfigureert hebben we in significante mate zelf in de hand. Als we van het leven willen houden, dan zullen we proberen positief naar het leven te kijken zodat we het kunnen affirmeren. Een veronderstelling van mij in dit essay is dat we invloed kunnen hebben op onze ervaring van de wereld door de manier waarop we ons (bewust) ten aanzien van de wereld opstellen. Onze ervaring van de wereld wordt uiteraard ook beïnvloed door andere factoren zoals onze fysieke gezondheid en ons sociaal welbevinden. Daarom kan je je ervaring van de wereld proberen te beïnvloeden door bijvoorbeeld te sporten of door meer vrienden te maken. In dit essay gaat het er echter om hoe we het gevoel van contingentie met *filosofie* te lijf kunnen gaan. Nogmaals: hoe tot *amor fati* te komen? Door oefening in het aanpassen van onze mentaliteit.⁴⁵ In verband met *amor fati* lijkt Nietzsche, als hij praat over affirmatie ondanks

⁴⁴ Van het leven houden omdat je een reden hebt van het leven te houden is nog steeds affirmatie. Dit in tegenstelling tot van het leven houden omdat het leven eigenschappen heeft die onze liefde ervoor opwekken.

⁴⁵ Het gaat te ver hier uit te leggen hoe 'mentale oefening' werkt. En ik zou me dan wellicht te dicht begeven bij de psychologie.

afstotelijke dingen, vooral te denken aan pijn en lijden. Wij hebben het eigenlijk makkelijker als wij alleen te maken hebben met contingentie. Als het ons gelukt is door middel van bescheidenheid ten aanzien van de wereld contingentie niet meer als negatief aspect te zien, dan hoeven we alleen nog iets dat nu ‘neutraal’ is geworden te affirmeren. En als het ons niet direct lukt contingentie zelf niet meer negatief te zien, dan moeten we dat blijven proberen. Het agapische element van *amor fati* dat wil tot liefde verandert in liefde hebben we weliswaar nooit volledig in de hand, met volharden kunnen we ver komen.⁴⁶ Het begint dus met het opgeven van onze kritische positie, als we vervolgens besluiten het leven te omarmen, dan kan liefde uiteindelijk vanzelf volgen. Mentale oefening kan het gat dat zit tussen willen liefhebben en liefhebben waarover Han-Pile schrijft overbruggen.⁴⁷

3.6 Iets zien als deel van jouw wereld zodat je het lief hebt

Laten we zaken die we als ‘vreemd’ ervaren, waardoor we ze als contingent ervaren en een (emotionele) afstand tot hen vormen, zien als deel van onze wereld. Je kunt bijvoorbeeld een gevoel van contingentie krijgen als er een auto langs rijdt waaruit Turkse/Arabische muziek klinkt. Het komt vreemd aan. Maar als je je zou voorstellen dat je zelf een Turk/Arabier zou zijn, dan zou je je direct kunnen voorstellen dat je van de muziek zou kunnen genieten. Dat komt omdat je, als je een Turk/Arabier zou zijn geweest, de muziek als ‘de jouwe’ zou beschouwen. Wellicht is het mogelijk bewust iets dat aanvankelijk ‘vreemd’ is, te beschouwen als deel van je eigen wereld, zodat je datgene leert lief te hebben. Stel je voor dat je bent verhuisd naar een buurt waar je je niet thuis voelt; je kunt je voorstellen dat je je eigen buurt direct minder ‘vreemd’ zou ervaren als je haar zou omarmen als *jouw* buurt. Als je tegen je buurt zou aankijken als ‘jouw buurt’, zou je het dan niet direct met meer liefde beleven? Het lijkt hier sterk het geval te zijn dat je iets pas lief kan hebben als je het je vertrouwd maakt en als het diens aspect van vreemdheid verliest. En door lief te hebben kan het gevoel van contingentie verdwijnen of minstens niet storend worden.⁴⁸ Het gevoel van

⁴⁶ We moeten ons bewust zijn van het feit dat niet iedereen even gemakkelijk zijn percepties beïnvloedt, en dat er mensen zijn die amper in staat zijn zichzelf ertoe te zetten anders over de wereld te denken. Stengers pleit voor het bewust zijn van het bestaan van de minder geprivilegieerden, wanneer je filosofeert, in haar artikel ‘William James. An Ethics of Thought?’ (2009); vertaald door Andrew Goffey; te vinden in *Radical Philosophy*, no. 157, pp. 9 – 19. Zo zou je, wanneer je filosofeert over de vrije handeling, rekening kunnen houden met het bestaan van de ‘armen’ ‘denken ‘voor’ hen’ en ‘denken onder de test van hun aanwezigheid’.

⁴⁷ Ik zal hierna ‘agapisch liefhebben’ ‘affirmeren’ noemen en ‘erotisch liefhebben’ ‘liefhebben’.

⁴⁸ We lijken onverwachts iets significant te leren over liefde zelf: liefde kan pas optreden nadat iets je niet meer vreemd voorkomt en als je het als de jouwe beschouwt? Dit lijkt irrelevant voor ons onderwerp nu, maar is wel verdere reflectie waard. Kan je pas houden van een persoon als die niet (meer) ‘vreemd’ voor je is? (Seksuele liefde, vriendschap.) Kunnen we hiermee ook meer inzicht krijgen in het fenomeen

contingentie kan je dus mogelijk te lijf gaan door dingen te zien als deel van jouw wereld.

Dit is niet slechts een ‘trucje’; is het niet ook ‘waar’ dat alles deel van jouw wereld is? Dingen niet beschouwen als deel van jouw wereld is eigenlijk ‘wereldontkennend’. Ook de vreemde aspecten van de wereld als onderdeel zien van jouw wereld is dus niet alleen wijs omdat het tot een betere situatie leidt, dat je daarmee tegemoet komt aan de ‘waarheid’ maakt het meer wijs.

Een factor die bijdraagt aan het gevoel van contingentie is, denk ik, als je in een situatie terecht komt waar je zelf niet voor hebt gekozen. Bijvoorbeeld als je met je ouders mee verhuist naar een nieuwe omgeving. Misschien komt dat omdat iets dan makkelijker is af te wijzen. Belangrijker is, denk ik, dat je iets dan minder snel ziet als ‘je eigen’. ‘Accepteer het dan alsnog als deel van jouw wereld; het is immers werkelijk deel van jouw wereld’, lijkt dan de juiste reactie te zijn. Omgekeerd lijkt actief kiezen voor je lot inderdaad het gevoel van contingentie te verminderen. Doordat je zelf voor iets gekozen hebt, heeft het meer betekenis en kan je het beter bevatten. Waarom ervaar je iets dat ‘vreemd’ is als minder contingent als het deel van jouw wereld is? Als het deel van jouw wereld is, heeft het meer betekenis (, zie 2.5), kan je het beter bevatten en ervaar je het als minder contingent(, zie 2.5).

Ik heb hier een manier gepresenteerd om iets dat als contingent wordt ervaren lief te gaan hebben: door datgene te beschouwen als deel van jouw wereld. Ik moet opmerken dat proberen anders te voelen en anders te denken niet genoeg hoeven te zijn om de (contingente) wereld lief te hebben. Je zult wellicht ook anders moeten leven. Het gaat te ver in dit essay in te gaan op dit laatste. Mijn doel is uiteindelijk uitwerken hoe je je zou moeten verhouden tot contingentie, niet hoe je de wereld kan affirmeren of liefhebben.

3.7 ‘Toepassing’: kiezen

We kunnen een keuzeoptie als contingent ervaren. In 1.1 had ik gezegd dat het gevoel van contingentie vooral betrekking heeft op de wereld in plaats van specifieke dingen. In plaats van op het ervaren van contingentie richten we ons in deze en in de volgende paragraaf op het ervaren van iets specifiek als contingent. In deze paragraaf gaat het om het feit dat de afkeer voor contingentie ons keuzegedrag negatief kan beïnvloeden. Ten eerste kan hij de verscheidenheid van de opties die we bereid zijn in overweging te nemen beperken, en ten tweede kan hij ons ervan weerhouden de beste keuze te maken. De boodschap zal weer zijn dat we ons niet door het gevoel van contingentie moeten laten belemmeren.

‘vreemdelingenhaat’? (En kunnen deze ideeën hulp bieden bij het ervoor zorgen dat bewoners meer van hun buurt houden?)

Ik onderscheid twee categorieën van contingente opties. Ik zal het eerst hebben over de eerste. Dit zijn opties waar we geen affiniteit mee hebben of waar we niet bekend mee zijn.⁴⁹ Ze zijn in ons leven betekenisloos. Ze voelen vreemd voor ons, behoren niet tot onze (leef)wereld. Het lijkt goed soms eerder voor iets te kiezen waar we bekend mee zijn of affiniteit mee hebben dan voor iets dat ons niets zegt, maar laten we in ieder geval open staan voor het vreemde. Dat zou onze wereld vergroten. We kunnen ons openstellen voor deze contingente opties op de manier die we hebben besproken in 2.6: door alles op te vatten als deel van onze (leef)wereld; het vreemde is dan slechts het nog niet ontdekte. We hebben in 2.3 al de mogelijkheid genoemd alle verscheidenheid te zien als een toevoeging van rijkdom aan de wereld. Dat de wereld ons te boven gaat, is niet alleen reden tot bescheidenheid, maar ook tot vreugde. Dit zou een avontuurlijke houding ten aanzien van de wereld zijn. Is een avontuurlijke houding een affirmatie van (emotionele) afstand? Het is eerder zoals ‘alles beschouwen als deel van jouw wereld’ een opheffing van afstand. Je kunt juist van avontuur houden als je alles als (onontdekt) deel van jouw wereld ziet. Het vreemde wordt daarmee niet afstotelijk, maar aantrekkelijk. De avonturier is ‘thuis’ in de wereld. Het (emotioneel) verre is hem juist (emotioneel) nabij. Met een ‘avontuurlijke houding’ laten we ons niet belemmeren door gevoelens van contingentie.

De tweede categorie contingente opties die ik onderscheid bestaat uit opties waar we bekend mee zijn en waar we een positief gevoel bij hebben, maar die ons toch contingent voorkomen. Ze komen ons dan contingent voor omdat het ons niet goed lukt er betekenis in te zien. We moeten onze ‘wil tot betekenis’ dan niet ons laten verhinderen te kiezen voor iets waar we een goed gevoel bij hebben. Misschien kan ik het onderwerp van deze masterthesis als voorbeeld gebruiken. Ik wilde eerst een onderwerp nemen dat gerelateerd was aan de filosofie van Nietzsche. Dit was deels een keuze vanuit het denken: Nietzsche leek mij namelijk een ontzettend belangrijke filosoof. Ik had uiteindelijk voor het onderwerp van deze thesis gekozen omdat ik er een goed gevoel bij had. Vanwege een ‘meta-beweging’ weerhield het toch wel contingente karakter van dit onderwerp mij er niet van voor het onderwerp te kiezen: bij het denken aan het gevoel van contingentie kwam als vanzelf het besef dat contingentie aanvaard dient te worden en kon ik met vertrouwen dit onderwerp kiezen.⁵⁰

⁴⁹ Heb ik een deel van de verklaring gevonden voor het fenomeen ‘onbekend maakt onbemind’? Onbekende zaken kunnen contingent overkomen.

⁵⁰ Misschien is het ook zo dat je niet voorafgaand betekenis moet zoeken (in het stadium van kiezen), maar achteraf betekenis moet zoeken (in het stadium van een verhaal vertellen over je leven). Je kunt bijv. als Chinees twijfelen tussen het doen van de Braziliaanse sport ‘capoeira’ of de Chinese sport ‘wing chun’. Stel, je vindt capoeira leuker, maar je denkt: ‘ik ben Chinees, dus is het betekenisvoller wing chun te kiezen’. Als je dan inderdaad wing chun kiest, dan zoek je patronen in je leven waarvan je op basis daarvan een

Ergens is het misschien zo dat juist filosofen last hebben van de ‘wil tot betekenis’ en ‘afkeer voor contingentie’... Bij het kiezen van een studie was voor mij een reden filosofie te kiezen dat vele andere studies zo specifiek (en contingent) zijn. Filosofie was algemeen en betekenisvol. (Daarnaast vond ik haar gelukkig ook leuk en voelde ik affiniteit.) Nu ik ‘voorbij het gevoel van contingentie ben’, ben ik veel eerder bereid een ‘contingente’ studie te nemen als ik daar een positief gevoel bij heb: de afkeer voor contingentie is maar een product van ons denken, alles is uiteindelijk van waarde. ‘Dé wijsheid van contingentie’ zegt: ‘omarm contingentie’. Deel van ‘de wijsheid van contingentie’ zegt: ‘alles kan waarde hebben’.⁵¹

3.8 *‘Toepassing’: interesse*

Voor heel veel zaken heb ik weinig interesse gehad. Het gevoel van contingentie heeft daarbij een rol gespeeld. Veel zaken hadden weinig betekenis voor mij en voelden contingent. Bij het horen van de naam ‘Senegal’ bijvoorbeeld voelde ik totaal geen interesse. Het woord kwam mij vreemd voor, ik had er geen enkele connectie mee. Daarnaast zijn er zoveel landen, teveel om allemaal te onthouden. Mede omdat ik er nu meer overtuigd van ben dat alle kennis van de wereld nuttig is, en mede omdat ik nu alle details van de wereld als deel van de wereld zie, en ik de hele wereld als het ware als mijn ‘thuis’ beschouw, heb ik gelukkig nu wel interesse in ‘contingente’ zaken.

Misschien is gebrek aan interesse voor de wereld eerder aanwezig bij een filosoof. Feiten zijn bij voorbaat contingent. Een filosoof is bijvoorbeeld eerder geïnteresseerd in de vraag of een koninkrijk dan wel een democratie beter is, dan bijvoorbeeld de vraag of het feit dat een land aan de kust ligt invloed heeft op zijn neiging een koninkrijk of democratie te

beslissing maakt (om een ‘mooi verhaal’ van je leven te maken). Maar ‘patronen leggen’ en ‘een verhaal construeren’ is eigenlijk een zeer flexibele bezigheid. Als je capoeira zou nemen, zou je terugblikkend er ook ‘betekenis’ aan kunnen toekennen, door bijv. te zeggen: ‘ik ben een echte wereldburger (geweest)’.

Betekenis zoeken en een verhaal willen, ik heb in 2.5 al gesuggereerd dat deze zaken samen hangen. (Er is een bekende filosoof geweest die de mens als ‘het verhalende wezen’ heeft gekarakteriseerd.) Waarom willen we betekenis? Omdat betekenis zorgt voor orde en voor het vatten van zaken. Zo kunnen we beter omgaan met de wereld. Ik moet denken aan het fenomeen dat ik niet houd van de Nederlandse vlag omdat ik niet weet wat de kleuren betekenen. De vlag komt mij betekenisloos en willekeurig over. Het is ook niet eens zo dat de kleuren in harmonie zijn o.i.d. Maar waarom is dit zo? Wat zou er veranderen als de constitutie van de vlag voor mij meer betekenis zou hebben? Ik zou de vlag kunnen begrijpen... Het zou beter een plaatsje in mijn wereld kunnen krijgen. Ik zou het kunnen plaatsen. Je zou zeer goed kunnen zeggen: de mens is een structurerend, ordenend dier. Maar misschien is structurering / betekenisgeving karakteriserend voor het leven in het algemeen. Ook een coherent verhaal van ons leven maken draagt bij aan ons (zelf)begrip.

⁵¹ Dit doet denken aan de mentaliteit in Leibniz’ filosofie, waarbij alles in de wereld ertoe doet, ook de allerkleinste dingen.

Daaruit blijkt liefde voor de wereld. Betekent echte liefde voor de wereld niet ook geïnteresseerd zijn in elk detail van de wereld?

zijn. Een filosoof is geboeid door begrip in plaats van door feiten. De interesse voor de wereld en respect voor de feiten mag ook een filosoof echter niet verliezen. Omdat we de wereld boven ons denken moeten plaatsen, en niet, zoals Plato, ons denken boven de (zintuiglijke) wereld moeten plaatsen.

3.9 'Gevoel van arbitrariteit'

We hebben tot nu toe van 'contingentie' gesproken, maar hadden we niet van 'arbitrariteit' moeten spreken? Is er bij het voorbeeld van `Leibniz met een banaan-tattoo op de wang` uit paragraaf 2.4 bijvoorbeeld niet eerder sprake van arbitrariteit dan contingentie?

'Arbitrair' betekent 'willekeurig', 'eigendunkelijk'. 'Arbitrair' slaat op menselijke handelingen. Voor arbitraire handelingen is geen rechtvaardiging of logische reden. Het is 'zomaar' een keuze. Toch betekent het niet precies hetzelfde als willekeurig. Zo zou je een klas schoolkinderen bij een opdracht kunnen opdelen in groepjes op basis van achternaam. Als de achternaam niet gerelateerd is aan de opdracht, dan is dat een arbitraire keuze, maar geen willekeurige keuze. Een resultaat dat willekeurig is, is namelijk onvoorspelbaar. Een willekeurige indeling van een klas schoolkinderen zou zijn bijv. het op basis van worpen met een dobbelsteen de kinderen indelen in groepen. 'Arbitrariteit' is een breder begrip dan 'willekeur': iets dat willekeurig is is arbitrair (want niet vanuit relevante principes), maar iets dat arbitrair is hoeft niet willekeurig te zijn.⁵²

En wat is het verschil tussen `arbitrair` en `contingent`? Je zou in een bos niet zeggen: `de plaats waar deze boom staat is arbitrair`. Je zou wel zeggen: `de plaats waar deze boom staat is contingent`. De natuur kan namelijk niet iets arbitrairs doen (en dus ook niet iets willekeurigs). Als de natuur iets arbitrairs zou kunnen doen, zou dat impliceren dat ze vanuit redenen of principes kan handelen. En slechts levende wezens kunnen dat. (Ik spreek nu zonder metafysische pretenties.) Je zou in een park wel kunnen zeggen: `de plaats waar deze boom staat is arbitrair`, omdat een boom in een park doorgaans geplaatst is door mensen.

Echter, als we zeggen 'er is geen reden waarom de wereld is zoals ze is', dan zeggen we eigenlijk iets raars. Waarom zou de natuur, die leven bevat, maar zelf levenloos is, redenen hebben? Ik zal hierna hier nog verder op ingaan, maar je zou kunnen stellen dat als je mag zeggen 'er is geen reden waarom de wereld is zoals ze is', dat je dan ook mag zeggen 'de wereld is arbitrair'. Waarom zou je de eerste rare uitspraak wel kunnen zeggen en de tweede niet? We moeten, denk ik, toegeven dat je er ook voor zou kunnen kiezen om 'de

⁵² <http://en.wikipedia.org/wiki/Arbitrariness> en <http://en.wikipedia.org/wiki/Random>

ervaring dat de wereld contingent is' te formuleren als 'de ervaring dat de wereld arbitrair is'. Eigenlijk komt de betekenis van mijn 'brede opvatting van contingentie' (zie eventueel nogmaals 2.4) erg dichtbij de betekenis van het woord 'arbitrair'. In mijn beleving drukt de term 'gevoel van contingentie' iets beter het gevoel uit dan de term 'gevoel van arbitrariteit'. De ongewone categorie waarin dit 'oordeel' over de wereld valt, rechtvaardigt dat er een keuze wordt gemaakt over de bewoording.

We hebben antwoorden gevonden op de vraag van dit hoofdstuk. We zouden ons niet negatief moeten laten beïnvloeden door het gevoel van contingentie dat ons vertelt dat de wereld contingent en daarmee imperfect is. We kunnen de wereld niet veroordelen om haar contingentie, omdat het gevoel van contingentie wellicht vooral iets zegt over de beperktheid van ons bevattingsvermogen. En we zouden de wereld niet moeten veroordelen, ten eerste vanwege onze nietigheid ten opzichte van de wereld. Ten tweede zouden wij aan de ene kant het gevoel van contingentie moeten negeren en aan de andere kant contingentie moeten accepteren, omdat dit ten goede komt aan onze liefde voor de wereld en daarmee voor ons geluk of onze vitaliteit. Door voor deze laatste dingen te kiezen, kunnen we ernaar streven de wereld te affirmeren: liefhebben ondanks bijvoorbeeld contingentie. Het aanvaarden van contingentie komt ook ten goede aan onze moed te kiezen en onze interesse voor wereldse zaken.

HOOFDSTUK 4: IS DE WERELD CONTINGENT?

Iemand krijgt het gevoel van contingentie omdat hij de wereld niet kan bevatten. Dat hij de wereld niet kan bevatten, kan aan hem liggen of aan de wereld. (Het kan zijn dat ik geen redenen kan vinden voor de hoedanigheid van de wereld omdat die redenen er niet zijn, maar het kan ook zijn dat ik die redenen niet kan vinden vanwege mijn eigen beperkingen.) Zoals gezegd is het, afgaande op het gevoel alleen, lastig te zeggen welke het geval is. In dit hoofdstuk zullen we ingaan op de kwestie of de wereld contingent is of niet. We zullen daarbij dus niet afgaan op het gevoel van contingentie, maar ons vooral richten op de beredenering van filosoof Quentin Meillassoux.

4.1 Is de vraag onzinnig?

Is de vraag ‘Is de wereld contingent?’ eigenlijk een zinnige vraag? We zouden ons wat bij de redenen voor de hoedanigheid voor de wereld voorstellen, als we denken aan een (‘menselijke’) God die achter de wereld zit. Het is echter niet gemakkelijk je iets voor te stellen bij de redenen achter de hoedanigheid van de wereld zonder de idee van een (menselijke) God. We zouden het idee dat de wereld contingent is echter wel kunnen begrijpen. Het betekent gewoonweg dat de wereld is zoals ze is, zonder dat er enige rechtvaardiging voor haar hoedanigheid is. We begrijpen dus een eventueel positief antwoord op de vraag en kunnen in ieder geval een bepaald soort negatief antwoord op de vraag begrijpen. (Bijvoorbeeld: ‘De wereld is niet contingent. De wereld is zo, zodat God ons kan beproeven’.) Als er een zinnig, want begrijpelijk, antwoord op de vraag mogelijk is, dan is ook de vraag zinnig.

4.2 Een zeer beknopte geschiedenis van het woord ‘contingent’

Nu we ons gaan wagen aan metafysica, kan het nuttig zijn kort in te gaan op de geschiedenis van het woord ‘contingent’. Aristoteles bedacht het woord (*endechomenon*) om aan te geven dat een propositie over een toekomstige gebeurtenis, zoals een zeegevecht, noch waar, noch onwaar is. Propositionen over het verleden zijn waar of onwaar, maar propositionen over de toekomst zijn contingent. Boethius vertaalde het woord naar het Latijn als ‘*contingens*’ (de Mul, 2006, p. 56). Duns Scotus gaf het de betekenis die het nu heeft. Echter, hij gebruikte het begrip slechts in de context van de kwestie over de vrije wil. (Op het moment dat iemand iets

deed, had hij ook iets anders kunnen doen.)⁵³ Nu duidt het een ontologische categorie aan en wordt het toegepast op de wereld zelf: op het moment dat iets gebeurde, had er ook iets anders kunnen gebeuren. (de Mul, 2006, p. 36).

4.3 Waar het principe van voldoende grond op gebaseerd is

Als we zouden weten dat de wereld redelijk is, dan zou de vraag of de wereld contingent is beantwoord zijn. Als de wereld redelijk is, dan is ze - met ons gebruik van het woord 'contingent', zoals uitgelegd in 2.4 - niet contingent. Er is een ontologisch principe dat stelt dat de wereld redelijk is: het principe van voldoende grond. Het principe houdt in dat alles in de wereld een reden heeft waarom het is zoals het is. Waar kan je een dergelijk principe op baseren? Hoe kan je weten dat er een reden is waarom de wereld is zoals ze is? Het lijkt erop dat het uiteindelijk op geloof neerkomt. Het is doorgaans tegelijk een eis. Er is dan de overtuiging dat de wereld wel redelijk *moet* zijn. De wereld *moet* wel ergens op gebaseerd zijn.

Meillassoux legt echter uit dat het principe van voldoende grond filosofisch berust op het ontologisch argument. (Bij een ontologisch godsbewijs wordt het bestaan van God afgeleid uit de definitie van God.) Als je stelt dat er voor alles een reden is, dan stel je dat er uiteindelijk voor elke reden die er is ook een reden moet zijn, zodat je uiteindelijk in een oneindige regressie terecht komt. De oplossing werd gezocht in een entiteit die de reden voor haar bestaan in zich draagt (en dus geen verdere reden buiten zichzelf nodig heeft) en die de ultieme reden voor alles is. Filosofen dachten te kunnen bewijzen dat deze entiteit bestaat, door middel van het ontologisch godsbewijs. Deze entiteit is God, en haar essentie bevat haar existentie, zodat het een contradictie zou zijn haar bestaan te ontkennen. (Leibniz leidt expliciet het bestaan van God uit Zijn essentie af en laat zelf weten dat hij daarmee voorkomt dat 'er geen vooruitgang wordt geboekt' in de serie van redenen (Leibniz, 1989, pp. 217-219)). Meillassoux leert dat onder andere Kant heeft uitgelegd dat je het bestaan van iets niet kan bewijzen uit een definitie, omdat een contradictie alleen kan optreden tussen een bestaand object en zijn predicaat. (Meillassoux, 2008, pp. 31-33) Iets dat niet bestaat kan geen contradictie veroorzaken. "Wijs ik het subject samen met het predicaat af, dan ontstaat er geen tegenspraak; want er is niets meer, dat tegengesproken kan worden."⁵⁴ Het is dus

⁵³ Bij Duns Scotus is sprake van 'synchronische contingentie' en bij Aristoteles van 'diachronische' of 'logische contingentie'. Bij Aristoteles verandert wat contingent of noodzakelijk is door de tijd: een gebeurtenis was contingent voor het gebeurde, maar werd noodzakelijk toen het gebeurde. Bij Duns Scotus is modaliteit onafhankelijk van de tijd: ook op het moment dat iets gebeurde had het niet kunnen gebeuren.

⁵⁴ Geciteerd door Meillassoux en o.a. te vinden in: Immanuel Kant. 1956. *Kritik der Reinen Vernunft* 2,

mogelijk dat het principe van voldoende grond – evenals het bestaan van God – voor sommige filosofen (zoals Leibniz) niet (louter) een kwestie van geloof, maar (deels) een kwestie van bewijs is geweest. Vanuit het bestaan van God en zijn essentie als perfect kunnen we ons voorstellen dat er doorgeredeneerd kan worden naar het principe van voldoende grond. Aangezien het ontologisch godsbewijs – en ook elk ander bewijs van een entiteit dat geschied vanuit een definitie – haar overtuigingskracht heeft verloren, is het voor ons in ieder geval een kwestie van geloof geworden.

Geloof in het principe van voldoende grond kan, zoals we hebben gezien, gebaseerd zijn op geloof in God (of de eis dat God bestaat). Als je gelooft dat God bestaat, dan is het daarmee ook mogelijk te geloven in het principe van voldoende grond. ‘God zou geen onredelijke wereld scheppen.’, is dan de redenering. We kunnen ons echter ook voorstellen dat je ook in het principe van voldoende grond kan geloven op grond van (eis aan de wereld of) geloof in de wereld. ‘Ik geloof in de redelijkheid van de wereld; ik kan mij niet voorstellen dat ik geboren zou zijn in een onredelijke wereld.’ of: ‘Ik geloof in deze wereld; er moet daarom een God zijn die haar heeft gemaakt, en die ook de redenen achter haar fundeert.’ Terwijl er geen bewijs is voor het principe van voldoende grond, denkt Meillassoux bewezen te hebben dat het omgekeerde principe, ‘het principe van factialiteit’, waar is. We zullen ons nu richten op een werk waarin wordt getracht aan te tonen dat er juist geen reden is waarom de wereld is zoals ze is.

4.4 Het principe van factialiteit

Bij het bestuderen van het werk *After finitude. The Necessity of Contingency*⁵⁵ van de hedendaagse filosoof Quentin Meillassoux voelt de lezer zich uitgedaagd een positie in te nemen. Ik denk omdat het werk, zonder de vragen uit de weg te gaan en zonder ervoor terug te deinzen expliciet te zijn, de enige juiste antwoorden probeert te vinden. Welnu, hoe beargumenteert Meillassoux de contingentie van de wereld?

Sinds Kants filosofie haar impact op de filosofische traditie maakte, is het, volgens Meillassoux, in de filosofie breed geaccepteerd dat wij geen kennis kunnen hebben van de wereld zoals ze op zichzelf is. (Meillassoux, 2008, pp. 3-4) (Kant noemt alle filosofie voor hem ‘dogmatische filosofie’ en noemt zijn filosofie en alle toekomstige filosofie die hem volgt ‘kritische filosofie’.) Kant deed de filosofen beseffen dat al onze ervaring van de wereld fundamenteel bemiddeld is. Kant wees ons op ons kenvermogen, dat de vorm bepaalt waarin

⁵⁵ *Werkausgabe Band IV*. Frankfurt am Main : Insel Verlag Wiesbaden. (A594//B622) P. 530
Ik heb gebruik gemaakt van de Engelse vertaling van het van herkomst Franse werk.

de wereld aan ons verschijnt. Na Kant werden ook andere media waardoor we de wereld ervaren, ‘ontdekt’, waaronder de taal (Meillassoux, 2008, p. 6). Deze media verschaffen ons toegang tot de wereld, maar niet zonder de wereld vervormd te presenteren. Met de term ‘correlatie’ duidt Meillassoux een van de correlaties aan tussen het denken en de wereld. Zo heb je de correlatie tussen subject en object en de correlatie tussen taal en dat waar naar wordt verwezen door de taal. (Meillassoux, 2008, pp. 5-6) Het correlationisme is de naam die Meillassoux gebruikt om alle filosofische posities aan te duiden die uitgaan van Kants inzicht, en die uitsluiten dat we ofwel onszelf, ofwel de wereld, los van de correlatie kunnen kennen. (Meillassoux, 2008, p. 5) Meillassoux probeert in zijn werk een uitweg uit dit correlationisme te vinden. Volgens het correlationisme zou het niet epistemologisch verantwoord zijn te spreken over een wereld voordat de mensheid bestond. In de wetenschap wordt dit weliswaar gedaan, maar de correlationisten beweren dat zulke uitspraken in de wetenschap een diepere betekenis hebben: ze zijn slechts waar *voor ons*. (Meillassoux, 2008, p. 13) Meillassoux wil aantonen dat we door middel van wiskunde wel degelijk over het absolute kunnen spreken. Met ‘het absolute’ wordt datgene bedoeld dat onafhankelijk van mensen bestaat. De strategie die Meillassoux gebruikt om dit te bereiken is door eerst te laten zien hoe het mogelijk is überhaupt iets te weten komen over het absolute.⁵⁶ Meillassoux wil hierbij niet, zoals dogmatici, het absolute bereiken door vanuit een noodzakelijk wezen te redeneren. Ik heb in de vorige paragraaf al het voorbeeld gegeven van het ontologische godsbewijs van Leibniz. We hebben daar gezien dat Kant heeft aangetoond dat een dergelijk bewijs niet mogelijk is. Meillassoux noemt zijn eigen positie speculatief: hij verdedigt wel het bestaan van iets dat los van de correlatie bestaat, maar doet dat in tegenstelling tot de dogmatici/metafysici niet door te beargumenteren dat iets noodzakelijk bestaat. Kant, die een zwakke variant van het correlationisme verdedigde, stelde dat er wel een wereld buiten de mens is, ook al zouden we er niets over kunnen weten. De sterke variant van het correlationisme stelt dat wij ook niet kunnen weten of er überhaupt iets buiten de correlatie bestaat. Beide varianten van correlationisme probeert Meillassoux te weerleggen.

Meillassoux wijst op het verschil in betekenis tussen ‘contingentie’ en ‘facticiteit’. Als we zeggen dat iets contingent is, dan zien we dat de dingen anders hadden kunnen zijn. Het regent, maar het had ook niet kunnen regenen; of: de man loopt daar, maar had dat ook een paar stappen naar links kunnen doen. Iets is ook contingent omdat iets eindig is, iets kan vernietigd worden. Dit in tegenstelling tot de ‘onveranderlijke dingen’ van de wereld: de

⁵⁶ Dit doet Meillassoux in de eerste drie hoofdstukken van zijn boek, welke ik hier behandel.

natuurwetten en de logische principes. Deze zijn niet contingent. Ze zijn niet eindig; tenminste, we weten niet of de natuurwetten eindig zijn op een manier waarop we wel weten dat een glas uiteindelijk ten onder zal gaan. We weten niet of ze anders hadden kunnen zijn. We stuiten daarom niet op hun contingentie, maar wat Meillassoux noemt hun ‘facticiteit’. Terwijl contingentie zegt: ‘ik weet dat het anders had kunnen zijn’, zegt facticiteit: ‘ik weet niet waarom het is zoals het is’. (Meillassoux, 2008, p. 39) Facticiteit duidt niet op kennis van de realiteit, maar op onze fundamentele onwetendheid. In feite stuiten we hiermee op onze fundamentele eindigheid. De onveranderlijke dingen – de natuurwetten en logische principes – zijn als het ware de kaders van onze wereld: we kunnen niet zien wat eronder ligt. We kunnen niet achter de natuurwetten of logische principes kijken; deze zijn de grenzen van onze eindige wereld.

Een manier waarop sommige filosofen in reactie op correlationisten het absolute hebben verdedigd is door de correlatie zelf als absoluut te zien. Ze geven dan toe dat wij niets weten over de wereld buiten de mens, niet eens of er een wereld buiten de mens bestaat, maar willen dan wel aannemen dat de wereld zoals we haar ervaren, oftewel de correlatie, absoluut is. Ze stellen dan dat een bepaald aspect van de correlatie, dat zij noodzakelijk achten, absoluut is. Zo was Schopenhauer het met Kant eens dat al onze ervaring bemiddeld is en dus niet tot kennis van het absolute leidt. Echter, Schopenhauer maakte een uitzondering en stelde dat een bepaald aspect van onze ervaring, onze ervaring van de wil, wel degelijk toegang biedt tot kennis van het absolute. Onze wil is volgens Schopenhauer onderdeel van de wereldwil, die ten grondslag ligt aan alle fenomenen. Via de ervaring van onze wil ervaren we de wereldwil, en hebben daarmee kennis van iets absoluuts. Filosofen zoals Schopenhauer zijn in feite dus ook een type metafysici aangezien ze een entiteit (zoals onze wil) noodzakelijk achten. Ik zal hierna naar ze refereren als ‘zij die de correlatie verabsoluteren’. De gedachte van de facticiteit van de wereld wordt tegen deze positie gebruikt. De idee van de facticiteit weerlegt deze positie door te stellen dat er ook bij de correlatie sprake is van facticiteit: we weten niet waarom ze is zoals ze is en daarom kunnen we ook niet weten of ze absoluut is. (Zie Meillassoux, 2008, p. 51-52)

Meillassoux stelt dat er maar een weg uit deze situatie lijkt te zijn: op de een of andere manier de facticiteit zelf verabsoluteren, om zodoende toch kennis van het absolute (theoretisch) toe te laten. Meillassoux past dezelfde strategie toe als degene die werd toegepast door hen die de correlatie zelf verabsoluteerden. We moeten facticiteit niet zien als duidend op onze onwetendheid, maar juist als kennis (van het absolute). “[...] facticiteit zal onthuld worden als kennis van het absolute, omdat we in het ding op zichzelf terug gaan

stoppen wat wij foutief als het onvermogen in het denken zagen.”(Meillassoux, 2008, p. 53, eigen vertaling) Dat we geen reden kunnen vinden waarom de wereld is zoals ze is, komt niet door onze beperkingen, maar komt doordat ‘onrede’ de ultieme eigenschap is van de wereld. Dat er geen reden is waarom de wereld is zoals ze is, betekent dat ze elk moment zonder reden zou kunnen veranderen. Alles is in principe mogelijk. Zo verklaren we waarom we nooit de reden achter de dingen hebben gevonden: die zijn er nooit geweest. Het principe van voldoende grond heeft gefaald omdat hij altijd onjuist is geweest.

Meillassoux toont aan waarom de correlationist zal altijd moeten toegeven dat facticiteit absoluut is. Tegen de positie van de (dogmatische) metafysicus, de positie van degene die de correlatie zelf verabsoluteert en Meillassoux’s positie zal de sceptische correlationist zeggen: ‘Luister, we weten helemaal niks (want we zitten ‘opgesloten’ in de correlatie waarvan we de aard niet weten), elk van jullie positie is even goed mogelijk. Daarom is mijn positie de juiste: dat we niks weten van het absolute, niet eens of er een absolute bestaat.’ De speculatieve filosoof reageert door te stellen dat de sceptische correlationist met diens positie toegeeft dat het absolute mogelijk is en derhalve denkbaar is. Als je zegt dat het absolute denkbaar is, dan zeg je dus dat iets dat niet correlatief aan de mens is denkbaar is. De speculatieve filosoof zegt dan dat de sceptische correlationist hem daarmee gelijk heeft gegeven. Als de sceptische correlationist reageert met: ‘nee, want jouw positie is even ‘waar’ of ‘mogelijk’ als de positie van de metafysicus en van degene die de correlatie verabsoluteert’, dan zegt de speculatieve filosoof daarop dat de metafysicus zichzelf tegenspreekt: als je zegt dat ze allemaal mogelijk zijn, dan zeg je tegelijkertijd dat het absolute van de metafysicus en van de correlationist niet mogelijk zijn. “De correlationist doet het tegenovergestelde van wat ze zegt.”(Meillassoux, 2008, p. 58, eigen vertaling) Door alle opties open te houden, kies je eigenlijk al voor de speculatieve positie. Hoe dan ook moet je dus toegeven dat er iets absoluuts is. Of je zegt dat alles mogelijk is en dat dus het noodzakelijke niet mogelijk is, of je zegt dat alles mogelijk is *slechts voor ons*, maar dan verabsoluteer je de correlatie. Gezien de metafysische positie niet meer houdbaar is, aangezien ze berust op een ontologisch bewijs waarvan we sinds Kant weten dat hij niet mogelijk is, en de positie die de correlatie zelf verabsoluteert niet meer geldig is vanwege het argument van facticiteit, is enige overgebleven positie degene die contingentie zelf verabsoluteert. De kern van het argument van de correlationist is dat wij niet zouden kunnen weten of het absolute denkbaar is omdat we het absolute niet kunnen denken. We kunnen niet buiten de correlatie denken. De correlationist zou niet op deze positie zijn gekomen zonder de idee van het absolute. De prijs van het scheiden van de correlatie en de wereld op zichzelf is

dat men eerst zal moeten inzien dat er een wereld op zichzelf is los van onze waarneming van de wereld. Men moet toegeven dat de mogelijkheid van het non-correlationele absoluut is – en niet slechts een mogelijkheid voor ons- , pas dan kan men zeggen dat alle posities even mogelijk zijn. Dat laatste kan men alleen zeggen ook als men aanneemt dat we het hebben over een absolute mogelijkheid van openheid en niet een openheid slechts uit onwetendheid. Zou er slechts sprake zijn van een openheid uit onwetendheid, dan zou de openheid geen absolute mogelijkheid zijn, zou je niet kunnen *denken* dat die openheid mogelijk is en zou de positie van de sceptische correlationist, die alles open houdt, niet mogelijk zijn.

Een mogelijke tegenwerping van de sterke variant van correlationisme is dat Meillassoux zich met zijn beredenering impliciet beroept op het principe van non-contradictie. Terwijl het weliswaar zo is dat we contradictie niet kunnen denken, dit neemt niet weg dat het mogelijk is dat de werkelijkheid contradictoer is. Meillassoux beargumenteert echter dat contingente dingen aan de voorwaarde moet voldoen dat ze niet contradictoer zijn. Als ze contradictoer zouden zijn, zouden ze noodzakelijk zijn. Stel namelijk dat een contradictorische entiteit zou bestaan, dan zou ze niet kunnen verdwijnen, omdat ze altijd tegelijk haar tegendeel is. Zou ze niet zijn, dan zou ze tegelijk zijn. Omdat een noodzakelijk wezen niet kan bestaan, kan ook een contradictorische entiteit niet bestaan. Hiermee beweert Meillassoux te hebben aangetoond dat het principe van non-contradictie absoluut waar is. (Meillassoux, 2008, pp. 66-71)

Meillassoux beweert te hebben aangetoond dat facticiteit absoluut is. Eerst een woordje over terminologie. Meillassoux zegt dat het eigenlijk contingentie is die absoluut is. Facticiteit houdt in dat we niet kunnen weten waarom de zaken zijn zoals ze zijn, en ook niet of ze noodzakelijk dan wel contingent (veranderlijk) zijn. Contingentie houdt in dat de dingen werkelijk anders kunnen zijn dan ze zijn. (Toch is er dan nog een subtiel verschil tussen de contingentie van de empirische zaken en de contingentie van de wereld: als het gaat om de contingentie van de empirische zaken weten we dat ze ooit zullen teloorgaan, terwijl we bij de contingentie van de wereld slechts weten dat het mogelijk is dat de wereld teloorgaat, maar niet of dat daadwerkelijk zal gebeuren.⁵⁷) De door Meillassoux ingenomen positie is derhalve dat contingentie noodzakelijk is: we *weten* dat er geen reden is waarom de wereld is zoals ze is.⁵⁸ Wat betekent dit? Dit betekent dat het in principe mogelijk is dat de ‘onveranderlijke dingen’ zouden veranderen (uiteeraard zonder reden) of dat de wereld (zonder reden) zou kunnen ophouden met bestaan. Het absolute is een vorm van chaos (Meillassoux,

⁵⁷ Meillassoux, 2008, p. 62

⁵⁸ Zie Meillassoux, 2008, pp. 54 tot en met 59 voor de argumentatie.

2008, p. 64); met andere woorden: de fundamentele structuur van de werkelijkheid is chaotisch.

Nogmaals een woordje over terminologie. Meillassoux maakt een onderscheid tussen ‘facticiteit’ en ‘factialiteit’. Factialiteit slaat op de non facticiteit van facticiteit. Het is niet slechts een feit dat de wereld contingent is. Het enige noodzakelijke in de wereld is contingentie zelf. Met andere woorden: het is onmogelijk dat er een noodzakelijk wezen zou bestaan. (Meillassoux, 2008, p. 60) Ook God zelf – als hij zou bestaan – is contingent en zou zonder reden kunnen verdwijnen. Het verschil tussen deze positie en de positie van absolute onwetendheid is dat we bij deze positie dus wel degelijk iets zeker weten: iets dat noodzakelijk is, is onmogelijk.⁵⁹ We hebben volgens Meillassoux dus kennis van “de absolute waarheid van een principe van onrede”(Meillassoux, 2008, p. 60, eigen vertaling) of wat Meillassoux liever ‘het principe van factialiteit’ noemt (Meillassoux, 2008, pp. 79-80).

Er valt nog op te merken dat Meillassoux het zeer kort heeft over de ‘intellectuele intuïtie’ dat de wereld contingent is. (Meillassoux, 2008, pp. 82-83). Is dit ‘het gevoel van contingentie’ waar we het in dit essay over hebben? Het lijkt erop dat dit niet zo is. Meillassoux zegt dat we met de ‘intellectuele intuïtie’ via het denken toegang hebben tot de “contingentie die noch zichtbaar noch waarneembaar is” (Meillassoux, 2008, p. 82, eigen vertaling), zoals wij met het denken toegang hebben tot “de chaos die de schijnbare continuïteit van de waarnemingen onderligt” (Meillassoux, 2008, p. 82, eigen vertaling). Deze vergelijking met het idee dat de structuren van de wereld elk moment kunnen veranderen suggereert dat de intellectuele intuïtie erg intellectueel is en niet zo gevoelsmatig. Daarnaast zegt Meillassoux dat Platonisme en anti-Platonisme inzicht in het veranderlijke hebben geassocieerd met perceptie, terwijl ze inzicht in het onveranderlijke geassocieerd hebben met het intellect, en dat Meillassoux nu heeft aangetoond dat het intellect ons inzicht biedt in het veranderlijke. Daar komt bij dat Meillassoux zegt dat de contingentie van de wereld niet waarneembaar is. Het lijkt er dus niet op dat Meillassoux suggereert dat we kunnen *voelen* dat de wereld contingent is. Het is niet duidelijk waarom hij dan het woord ‘intuïtie’ gebruikt. (En zelfs als hij wel die suggestie geeft, onderbouwt hij zijn stelling niet.) We zullen in 4.6, nadat ik een evaluatie heb gegeven van Meillassoux’s theorie, nader ingaan op de implicaties van Meillassoux’s ideeën voor de door ons tot dusver gevormde theorieën.

⁵⁹ In de rest van het hoofdstuk demonstreert Meillassoux dat we verder ook kunnen weten dat er iets (buiten de mens) bestaat en dat het principe van non-contradictie waar is. Daarna demonstreert Meillassoux dat ook wiskundige kennis absoluut is. Maar dit is niet meer voor ons van belang.

4.5 Een evaluatie van Meillassoux's theorie

Heeft Meillassoux bewezen dat de wereld contingent is? Mijn positie is in feite de positie van de agnosticus of correlationist die Meillassoux beschrijft. Meillassoux meent dat de agnosticus de speculatieve (oftewel Meillassoux's) positie moet innemen. Meillassoux vraagt zich eerst af hoe het mogelijk is te denken zoals de agnosticus dat drie verschillende posities mogelijk zijn, waarvan een van die posities stelt dat alleen haar eigen positie mogelijk is. (Meillassoux, 2008, p. 58) Dat is volgens Meillassoux niet mogelijk, dus moet je als agnosticus toegeven dat de posities die stellen dat alleen hun eigen positie klopt niet kloppen. Maar stel, er zijn posities A, B, en C. A zegt: 'Alleen ik heb gelijk.' B zegt: 'Alleen ik heb gelijk.' C zegt: 'Alleen ik heb gelijk.' A, B, of C hebben gelijk. Ik weet niet welke. Waarom kan ik (als agnosticus) niet zeggen dat ze alle drie mogelijk zijn, zelfs als elk van hen zegt dat alleen haar eigen positie klopt?

Meillassoux zegt dan dat de uitspraak 'alles is mogelijk' door de agnosticus absoluut is. Je kunt namelijk niet zeggen dat ze slechts absoluut voor ons is. Dan zouden de mogelijkheden niet absoluut maar correlatief zijn, en zou je de positie innemen die de correlatie zelf verabsoluteert. Je moet volgens Meillassoux dus zeggen: 'dat is allemaal werkelijk mogelijk' of 'dat is allemaal absoluut mogelijk'. Zoals Meillassoux zelf zegt is dit "de crux" van zijn argumentatie (Meillassoux, 2008, p. 58). Je moet volgens Meillassoux ook bijvoorbeeld van het leven na de dood of van de dood zelf zeggen dat ze allebei 'absolute mogelijkheden' zijn, dus mogelijkheden van zaken die niet slechts in gedachten bestaan. (Meillassoux, 2008, p. 57) Maar als je van mogelijkheden zegt dat ze 'absoluut' zijn, dan zeg je dat ze echt zijn en niet slechts mogelijkheden zijn uit onwetendheid.

De fout die Meillassoux hier maakt is - en dit is dan mijn crux - is de verwarring van 'de mogelijkheid van iets absoluuts' met de 'absolute mogelijkheid van iets'. Dat eerste betekent dat een bepaald iets dat los van het denken bestaat (leven na de dood bijvoorbeeld) mogelijk is. (Met 'de mogelijkheid van is absoluuts' wordt dus niet bedoeld 'de mogelijkheid van iets noodzakelijks'.⁶⁰) Dat tweede betekent dat iets absoluut mogelijk is, dus mogelijk niet uit onwetendheid maar uit kennis. Het kernbegrip hier is 'absolute mogelijkheid'. De uitspraak 'alles is mogelijk' heeft twee mogelijke betekenissen. De eerste mogelijke betekenis duidt op onwetendheid. Stel dat we het hebben over een zonnestelsel ver ver weg. We weten helemaal niets van dat zonnestelsel. We zeggen dan: 'alles is er mogelijk'. De tweede mogelijke betekenis is de betekenis die Meillassoux wil hanteren. Die duidt op kennis. De

⁶⁰ Op bijv. pagina 7 beschrijft Meillassoux 'absoluut' als 'iets dat los van ons denken bestaat'.

uitspraak drukt dan een ontologisch principe uit: alles kan elk moment gebeuren. Je ziet dat als we deze uitspraak in de tweede betekenis zouden toepassen op het zonnestelsel, we iets heel anders zouden zeggen: namelijk dat dat zonnestelsel op de een of andere manier pure chaos is. Als we zeggen dat leven na de dood mogelijk is, dan hebben we het over de mogelijkheid van iets dat los van ons kan bestaan. Meillassoux denkt onterecht ons erop te betrappen dat wij het dan hebben over een absolute mogelijkheid in de ontologische zin die hij gebruikt.

Meillassoux concludeert: “Met andere woorden, men kan niet onrede – wat de gelijke en onverschillige mogelijkheid van elke eventualiteit is – als slechts relatief aan het denken denken, want alleen door haar als een absolute te denken kan men elke dogmatische these de-absoluteren.”(Meillassoux, 2008, p. 59, eigen vertaling) Hier stelt Meillassoux de ‘gelijke en onverschillige mogelijkheid van elke eventualiteit’ gelijk aan ‘onrede’. Dit is alleen het geval als de ‘gelijke en onverschillige mogelijkheid van elke eventualiteit’ een absolute mogelijkheid, of een mogelijkheid gebaseerd op kennis, is. We zien nu dat er geen sprake is van een absolute mogelijkheid, maar slechts van een mogelijkheid van iets dat absoluut is. Meillassoux’s conclusie is dus onterecht.

We hebben gezien dat Meillassoux’s argumentatie voor het principe van factialiteit onjuist is. Hij heeft niet bewezen dat het principe van factialiteit waar is (als je al zoiets kan bewijzen). Dit neemt echter niet weg dat het mogelijk is dat dit principe op de een of andere manier de werkelijkheid het best benadert. In principe zijn het principe van voldoende grond en het principe van factialiteit allebei mogelijk. Om preciezer te zijn, zijn het principe van voldoende grond en het principe van *contingentie* allebei mogelijk. Aangezien Meillassoux’s redenering voor de contingentie van de wereld niet geldig is, is er geen reden aan te nemen dat het noodzakelijk is dat de wereld contingent is, en is er daarmee geen reden te geloven in het principe van *factialiteit*. We zullen nu onderzoeken wat de implicaties voor onze theorieën tot dusver zijn als het eerste principe waar is, en wat de implicaties zijn als het tweede principe waar is.

4.6 Implicaties van de ontologische mogelijkheden voor onze theorie

Maakt het voor onze theorieën uit of de wereld contingent is of niet? Met `onze theorieën` denk ik aan wat betreft de verklaring van het gevoel van contingentie dat het komt door ons onvermogen de wereld te bevatten en wat betreft de houding die we ten opzichte van het gevoel van contingentie zouden moeten aannemen dat we ons contingentie moeten

aanvaarden en de wereld moeten omarmen. Wat zijn de implicaties voor onze theorie als de wereld redelijk zou zijn en wat zijn de implicaties voor onze theorie als de wereld contingent zou zijn? We gaan de mogelijkheden langs.

Stel dat we nooit te weten zullen kunnen komen of de wereld contingent is of niet. Onze theorie blijft onaangeroerd. Ze hangt niet af van de kennis of de wereld contingent is of niet.

Stel dat de wereld in feite redelijk is; er is een ultieme reden of er zijn redenen waarom de wereld is zoals ze is. Wat betekent dit voor onze verklaring van het gevoel van contingentie? De wereld is redelijk, maar onze vermogens zijn te beperkt om de redenen te vatten. Daarom krijgen wij het gevoel dat de wereld contingent is. De redelijkheid van de wereld is compatibel met de verklaring.

Wat betekent dit voor de houding die we ten aanzien van het gevoel van contingentie moeten aannemen? `Het gevoel van contingentie is slechts ons onvermogen de wereld te vatten. Er is daarom geen reden de wereld te verwerpen`, was wat we vaststelden. We hebben echter des te meer reden de wereld te aanvaarden als ze in feite redelijk blijkt te zijn. Zij die een redelijke wereld wensen kunnen tevreden zijn. Ze hebben de wereld vals beschuldigd.

Als de wereld redelijk is, houdt onze theorie stand.

Stel dat de wereld in feite niet redelijk of contingent is. Is ons gevoel van contingentie dan in feite een gevoel dat ons iets leert over de wereld? Dus een vermogen en niet zoals we stelden een onvermogen? We hebben deze vraag hoofdzakelijk al in 3.2 beantwoord. We kunnen wel sterk het gevoel hebben dat er geen reden is waarom de wereld zo is, het gevoel is niet zo sterk dat het geen twijfel laat dat de wereld toch niet redeloos is. Een ervaring van contingentie krijgen is iets anders dan *weten* dat de wereld werkelijk redeloos is. Wij kunnen geen reden vinden achter de wereld, en `toevallig` is het zo dat de wereld werkelijk geen reden heeft. Ik kan echter niet uitsluiten dat we met het gevoel van contingentie wel degelijk een eigenschap van de wereld waarnemen. De contingentie van de wereld is compatibel met mijn verklaring van het gevoel van contingentie, maar opent de mogelijkheid dat ik ernaast zit.

Wat betekent een contingente wereld voor onze theorie over de houding die we moeten aannemen ten opzichte van het gevoel van contingentie of ten opzichte van contingentie zelf? De wereld voldoet niet aan de eisen van ons denken. Het idee dat wij te nietig zijn eisen aan de wereld te stellen geldt nog steeds. Het lijkt wijzer ons aan te passen aan de wereld, in plaats van vast te houden aan idealen die nooit verwezenlijkt kunnen worden. We kunnen de afkeer voor contingentie als een gebrek in ons zien, in plaats van als

een gebrek in de wereld. Onze theorie staat. Beter: ze *kan* staan. Want bij nader inzien ligt hier een keus besloten. Als de wereld contingent is, dan kan je er ook anders tegenaan kijken.

Wat is het ander mogelijk perspectief? Je zou kunnen zeggen: `Aha, de wereld is dus toch contingent! Onze veroordeling was terecht. Het ligt niet aan ons, het is dus toch de wereld.` Je zou kunnen zeggen dat door de houding aan te nemen die we besproken hebben, iets in onszelf verraden. We wensen of eisen dat de wereld redelijk is. De wereld is niet redelijk, maar contingent. We houden niet van contingentie. We mogen de wereld dus verwerpen omdat we gelijk hebben dat ze contingent is. Als een ijsje vies smaakt, dan mogen we het ijsje verwerpen. Als de wereld `vies` blijkt, waarom zouden we de wereld dan niet mogen verwerpen? Toegeven aan de wereld omdat er niets aan te doen is, en omdat we nou eenmaal gelukkiger worden van het laten varen van onze eisen of kritiek is een verraad van ons vermogen eisen te stellen aan de wereld en waarden op te stellen. We zullen in paragraaf 5.3 dieper ingaan op dit dilemma.

Nu we de mogelijkheden langs zijn gegaan, blijkt dat de ontologische posities slechts mogelijke gevolgen voor onze theorie hebben als de wereld contingent is (zoals Meillassoux beweert). Het is niet zo dat onze visie dan van de baan is, maar als je overtuigd zou zijn van de contingentie van de wereld en als je zou vasthouden aan je ideaal van redelijkheid, dan is het mogelijk onze visie betreft `houding ten aanzien van contingentie` te verwerpen. Of filosofie ons bij deze kwestie kan adviseren zullen we in het volgende hoofdstuk zien.

HOOFDSTUK 5: 'FILOSOFISCHE TECHNOLOGIE' EN WAT ONS ERVAN KAN WEERHOUDEN HAAR TE GEBRUIKEN

5.1 Ik tegenover de wereld

Wat gebeurde er als een Europese middeleeuwer ontevreden was over de wereld? Wat voor gevolgen had het voor zijn houding ten aanzien van de wereld als zijn familieleden waren gestorven aan de pest? Zou hij de wereld haten? Als de middeleeuwers werkelijk gelovig waren, dan zouden ze niet durven God (en de wereld) te veroordelen. (Daarnaast zou het lijden in deze wereld gerechtvaardigd zijn door hun geloof in het leven in de hemel na dit leven. Dit leven zou slechts secundair zijn, waardoor het niet nodig zou zijn de wereld te veroordelen voor ellende in dit leven.) Was het toeval dat juist Leibniz, filosoof aan het begin van de moderniteit, een theodicee schreef? Vermoedelijk niet. Bij Descartes, eerste moderne filosoof, verscheen het subject in de filosofie, dat weliswaar niet de 'goedheid' van zijn wereld evalueerde, maar wel de 'waarachtigheid' van zijn wereld evalueerde. In Descartes' filosofie staat de mens tegenover de wereld, de mens die de wereld afstandelijk bekijkt en keurt. Misschien is het sinds Descartes dat de Europese mens zich groot genoeg voelde de wereld te veroordelen. Leibniz' theodicee moest God beschermen tegen deze 'hoogmoed' van de mens. Een andere mogelijke aanvullende verklaring waarom juist Leibniz een theodicee schreef is dat in de periode waarin hij leefde, ook wel 'de barok' genoemd, een 'crisis van de theologische rede' aan de gang was. (Deleuze, 1993, p. 76) Het filosofische probleem van lijden in de wereld in aanwezigheid van God was een probleem dat al lang bestond. Vanwege de crisis volstonden echter de rechtvaardigingen die tot dan toe naar voren gebracht werden niet meer en was een uitvoerige rechtvaardiging gebaseerd op nieuwe principes, zoals die van Leibniz, nodig. (Deleuze, 1993, p. 78)⁶¹

Stengers heeft gesuggereerd dat Nietzsches idee van de eeuwige wederkeer van hetzelfde een 'hamer tegen ressentiment' is en dat hetzelfde geldt voor Leibniz' idee dat dit de beste mogelijke wereld is.⁶² Zou het kunnen dat er bij een verwerping van de wereld naar aanleiding van het gevoel van contingentie sprake kan zijn van ressentiment ten aanzien van de wereld? Wat is ressentiment? Haat in onmacht. Nietzsche introduceerde de term in de filosofie om de haat van machtelozen jegens machtigen aan te duiden. Ook bij onvrede met

⁶¹ Op de ineenstorting van de theologische rede volgde niet zo heel lang geleden de ineenstorting van de menselijke Rede, waardoor, zoals in Nietzsches filosofie, de wereld als willekeurig en principeloos wordt gezien. (Deleuze, 1993, p. 76)

⁶² De analogie tussen de idee van de eeuwige wederkeer en de idee van de beste mogelijke wereld komt uiteindelijk van twintigste-eeuwse Franse filosoof Gilles Deleuze.

de wereld bevinden we ons in een machteloze situatie tegenover iets dat groter dan wij is. De wereld is contingent en imperfect, en we kunnen er niks tegen doen. Het zou goed kunnen dat er bij het gevoel van contingentie soms sprake is van ressentiment. Is Leibniz' idee inderdaad een hamer tegen ressentiment? In Leibniz' essay *Confessio Philosophi* wordt een dialoog tussen een filosoof en een theoloog gehouden. De filosoof beschrijft de haat tegenover God en de wereld van mensen die gedoemd zijn juist vanwege die haat. Hun ellende is volledig aan henzelf te wijten, omdat ze zelf kiezen voor hun haat die in feite onnodig is. Ze zijn echter gefrustreerd en moeten hun woede ergens kwijt, en daarom haten ze God. Dit wordt vergeleken met iemand die gefrustreerd wordt door problemen met het maken van een wiskundesom, waarop hij de wiskunde veroordeelt. Als we denken aan deze beschrijving van de wanhopige en machteloze haat tegenover de wereld van gedoemde mensen, dan zien we dat 'een hamer tegen ressentiment' een correcte omschrijving is van Leibniz' idee. Nietzsches idee helpt ons de wereld te affirmeren en kan wellicht ook omschreven worden als een hamer tegen ressentiment. Nietzsches hamer en Leibniz' hamer werken verschillend. Leibniz geeft ons een argument waarom we de wereld zouden moeten liefhebben. Nietzsche presenteert ons met een gedachte-experiment waarmee we de mogelijkheid hebben de wereld te affirmeren. Wellicht kan de idee van de eeuwige wederkeer ook als argument worden opgevat. De idee onderstreept het gewicht van dat wat er is; 'dit leven doet ertoe, dus je kunt er maar beter 'ja' tegen zeggen'. Het scenario nodigt ons dus uit de wereld te affirmeren. Bij Leibniz wordt de wereld gerechtvaardigd; bij Nietzsche wordt ze geaffirmeerd.⁶³ Ik heb in dit essay vooral Nietzsche gebruikt om een antwoord te vinden op de vraag hoe we de wereld kunnen omarmen. Sommigen kunnen zich echter misschien meer vinden in de Leibniziaanse manier zich te verzoenen met de wereld. Is het in onze tijd nog een optie te geloven in Leibniz' idee om zo vrede te hebben met de wereld?

5.2 Geloven in betekenisgevende ideeën

Voor de mensen die hun maatstaven voor de wereld niet willen opgeven, kan het een optie zijn te geloven in betekenisgevende ideeën. (We hebben in 2.2.2 het onderwerp 'betekenisgevende ideeën' behandeld.) Door te geloven in bijvoorbeeld persoonlijke voorzienigheid of dat deze wereld de beste mogelijke is, kunnen ze emotionele afstand,

⁶³ Ik citeerde in 3.4 Aurelius: "[...] toon ware liefde aan de mede-stervelingen waarmee het lot je heeft omringt." Ook Aurelius lijkt liefde te stimuleren door te rechtvaardigen of betekenis te geven. Aurelius lijkt hier te zeggen: 'Houd van jouw medemensen, omdat er een reden is waarom ze in je leven zijn.' Bij een oproep tot affirmatie zou je oproepen tot liefde ondanks contingentie. 'Houd van je medemensen, omwille van een intenser leven.'

vanwege het gevoel van contingentie, met de wereld voorkomen. Als we ontevreden zijn over de wereld en we zouden ons door te geloven in ‘betekenisgevende ideeën’ beter voelen, zou dat dan mogen?

In het filosofische essay *The Ethics of Belief* (1877) wordt door Engelse filosoof William Clifford beargumenteerd dat we niet vrij zijn ongegronde overtuigingen te vormen. Cliffords principe luidt: ‘het is altijd, overal en voor iedereen fout iets te geloven op grond van onvoldoend bewijs’. Dit komt omdat de kans groot is dat zonder voldoende bewijs ergens in geloven leidt tot valse overtuigingen, die op hun beurt kunnen leiden tot ongelukken. Clifford geeft het voorbeeld van een booteigenaar die op irrationele wijze denkt dat die dag zijn boot niet zou zinken, en hiermee de dood van de passagiers teweeg brengt. Clifford heeft een punt. Zelfs overtuigingen die schijnbaar geen raakvlak met de praktijk hebben, zoals geloof in een persoonlijke God, kunnen uiteindelijk praktische gevolgen hebben. Geloven in een ongegrond idee kan ertoe leiden dat iemand steeds meer bereid is in andere ongegronde ideeën te geloven. Zo kan het idee van een persoonlijke God leiden tot geloof in ‘de Taal van de wereld’. (2.2.2) Dit laatste idee heeft zeker consequenties voor ons handelen. Denk aan het voorbeeld dat ik gaf in 2.2.2 uit de roman *De Ondraaglijke Lichtheid van het Bestaan*. Als Tereza niet open stond voor dit idee van ‘de Taal van de wereld’, dan was ze minder blindelings meegegaan met Tomas en had ze een meer afgewogen en wellicht betere beslissing kunnen nemen.

Cliffords tijdgenoot en filosofisch pragmatist William James reageerde op Cliffords essay met zijn eigen essay *The Will to Believe* (1896). Daarin beargumenteerde hij dat we het recht hebben in bepaalde hypothesen te geloven. Dit is bij beslissingen tussen twee hypothesen die ten eerste ‘gedwongen’ zijn – in zulke gevallen is niet beslissen hetzelfde als niet geloven – en die ten tweede pas voor jou waar kunnen zijn, als je er in eerste instantie in gelooft. Zo kan het zijn dat je je in eerste instantie open moet stellen voor God, voordat het ‘bewijs’ zich zal tonen of voordat je overtuigd kan raken van het bestaan van God. En zo moet je soms geloven dat je succes zult hebben, voor je werkelijk succes kunt hebben.⁶⁴ Door niet te geloven vanwege onvoldoend bewijs kan je jezelf de mogelijkheid ontnemen van iets kennis te hebben of zelfs iets waar te maken.

Ook Leibniz’ idee dat dit de beste mogelijke wereld is, is een idee waar je in moet geloven om de vruchten ervan te kunnen plukken. Stengers suggereert in haar essay ‘The Ecology of Practices’ dat Leibniz’ idee eigenlijk geen kwestie van geloof is, maar van een

⁶⁴ Zie bijv.: William James. 1979. *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*. Cambridge, Massachusetts en London, England: Harvard University Press. Pp. 27-29, p. 80.

“testende ervaring”(Stengers, 2005, p. 188). Stengers spreekt van ‘Leibniziaanse technologie’. ‘Technologie’ is een middel om iets te bereiken. Als je een idee als technologie beschouwt, dan wordt je beslissing het idee als waar aan te nemen of niet door meer gemotiveerd dan slechts interesse voor de waarheid. Het gaat er voor Leibniz niet om of zijn idee waar is of niet, maar om het effect van de overtuiging. Stengers schrijft dat wat ‘waarheid’ en ‘technologie’ onderscheidt ethiek is. Technologie brengt verantwoordelijkheid met zich mee, terwijl waarheid juist verantwoordelijkheid ontnemt. (Stengers, 2005, p. 188) Als je besluit in Leibniz’ idee te geloven, dan zal je ook je gehele leven moeten aanpassen aan dat geloof. Zoals Stengers het formuleert: “je kunt niet deze wereld affirmeren als de beste mogelijke zonder jezelf te verplichten alles dat bij die overtuiging hoort te denken en te voelen.”(Stengers, 2005, p. 188)

De pragmatische insteek bij Stengers vinden we ook bij Deleuze. Deleuze schrijft dat het Pascal, bij zijn gok dat God bestaat, en Kierkegaard, bij zijn geloof in God door middel van een ‘sprong’, niet zozeer ging om de transcendente waarheid, maar om het immanente leven. Zij meenden transcendentie te hebben gevonden in immanentie, maar uiteindelijk veranderden ze de immanentie zelf. Deleuze schrijft dat de ideeën van Pascal en Kierkegaard het leven intensiveren, en dat de intensiteit van het leven uiteindelijk het enige criterium is waarmee je levens zou moeten beoordelen.⁶⁵

Wat weegt zwaarder, het nadeel van de mogelijke onvoorzienbare nadelige praktische gevolgen van mogelijk valse overtuigingen of het voordeel van een positieve instelling in of een intensivering van het leven? Laten we zeggen dat dit per persoon verschilt en dat elke persoon voor zichzelf moet afwegen wat over het geheel genomen het beste is. Wat wijs is verschilt per situatie. (Zie de volgende paragraaf.) En dit is precies wat, volgens Stengers, Leibniz zou adviseren. “Leibniz schreef dat het enige morele advies dat hij kan geven ‘*dicur hic*’ was: vertel waarom je gekozen hebt dit te zeggen, of te doen, in precies deze situatie.”(Stengers, 2005, p. 188)⁶⁶ (Al lijkt het zo dat, voor iemand die geloof nodig heeft, de intensivering van het leven sterk kan opwegen tegen de mogelijke nadelige gevolgen van het hebben van een onjuiste overtuiging. Voor iemand die geloof niet nodig heeft is het misschien beter, zoals Nietzsche voor ogen had, de wereld te affirmeren zonder gebruik te maken van ‘bijgeloof’. Nietzsches idee van de eeuwige wederkeer heeft in dat geval als ‘hamer tegen ressentiment’ de voorkeur boven Leibniz’ idee dat dit de beste mogelijke wereld is.

⁶⁵ Gilles Deleuze & Felix Guattari. 1994. *What is Philosophy?* Vertaald door Hugh Tomlinson en Graham Burchill. London / New York: Verso. Pp. 73-75

⁶⁶ Leibniz gebruikt de term ‘*dicur hic*’ in zijn werk *Confessio Philosophi*.

Nietzsches idee werkt namelijk louter als argument en performatieve idee, niet als geloof.

5.3 *Wantrouwen tegenover geloof, trots tegenover wijsheid*

Er zijn mensen met het gevoel van contingentie die de wereld verwerpen, en er zijn mensen die hun eis dat de wereld redelijk is niet willen loslaten. Voor sommigen van hen zijn betekenisgevende ideeën ongeloofwaardig. Wellicht zijn er onder hen *ook* mensen die niet eens een poging willen wagen in betekenisgevende ideeën te geloven. Wat houdt al deze mensen tegen vrede te willen met de wereld?

We zouden ‘als een dwaas’ onvoorwaardelijk van de wereld kunnen proberen te houden. Dit vereist echter geloof dat de wereld deugt. Er is bijvoorbeeld de mogelijkheid dat er een ‘demon’ achter de wereld is en dat we van een wereld zouden houden die onze liefde niet verdient. Descartes’ idee dat mogelijk een demon ons in een schijnwereld laat leven is niet alleen maar een argument waarom deze wereld wellicht schijn is, maar ook een argument waarom deze wereld wellicht slecht is.⁶⁷ Er zijn mensen die hun oordeel over de wereld niet willen loslaten, omdat het voor hen voelt alsof er werkelijk iets mis is met de wereld. Ze kunnen mijn oproep tot bescheidenheid (in 3.3) bekritisieren door te stellen dat ik daarbij lijkt te veronderstellen dat de wereld in beginsel goed is. Bij hen is er een vermoeden aanwezig dat de wereld verworpen zou moeten worden. Er zijn ook mensen die hun negatief oordeel over de wereld weliswaar (willen loslaten of) hebben losgelaten, maar toch niet de stap naar affirmatie werkelijk kunnen zetten omdat ze bang zijn de wereld ten onrechte te affirmeren. ‘Verdient de wereld werkelijk mijn volledige affirmatie?’ De eerste categorie mensen houdt vast aan de waarde van hun morele oordeel. De tweede categorie mensen houdt vast aan de waarde van hun kritische houding.

Hanna Arendt beargumenteert dat een van de twee nachtmerries van het moderne tijdperk is dat een demon die ons geschapen heeft ons voor de gek houdt, door ons geschapen te hebben met een verlangen naar waarheid terwijl we haar nooit zouden kunnen vinden. (De andere nachtmerrie is dat ons leven een droom is.) Deze nachtmerrie is zeer verwant aan de

⁶⁷ Twintigste-eeuwse filosofe Hannah Arendt schrijft dat Leibniz’ idee dat dit de beste mogelijke wereld is, een reactie was op Descartes’ idee van een misleidende demon, en niet gericht was op het bewijzen van het bestaan van God – dit laatste was evident, maar op het bewijzen van de goedheid van God. (Arendt, 1998, pp. 280-282) Leibniz’ idee stelt dus niet alleen dat deze wereld mooi is, maar ook dat ze goed is. Leibniz helpt ons te geloven in de wereld door het geloof in de goedheid van de wereld te onder woorden te brengen en een ‘structuur’ te geven. Niet willen geloven dat dit de beste mogelijke wereld is vanwege het gevoel dat dit niet een goede wereld is, is een paradoxale situatie. (Hier geldt het in 5.2 genoemde inzicht van James dat je in sommige gevallen in eerste instantie in iets moet geloven voor het zich als waar kan tonen.) Maar door het stellen van iets tegenover dit gevoelsmatig wantrouwen, door Leibniz, voelen we ons uitgenodigd een stap richting geloof te zetten.

nachtmerrie dat een demon ons er in luist de wereld te affirmeren door een wereld gecreëerd te hebben die eigenlijk verwerpelijk is, maar waarin een mens het meeste succes heeft als hij de wereld affirmeert. Arendt leert dat deze nachtmerries voortkomen uit de Cartesiaanse twijfel die in de moderne cultuur heerst. In het moderne tijdperk ontsnapt niets aan de twijfel. (Arendt, 1998, 275) Volgens Arendt is de moderne tijd begonnen toen Galilei met een telescoop aantoonde dat de aarde om de zon draait in plaats van andersom. Dit betekende dat onze zintuigen geen betrouwbaar middel meer waren tot waarheid; ook onze rede was dat niet meer, aangezien we in de illusie zouden zijn gebleven dat de zon om de aarde draait als de telescoop - een instrument - niet was uitgevonden. (Arendt, 1998, pp. 261, 275) (Cartesiaanse twijfel was de onmiddellijke reactie op de demonstratie van Galilei. Bron: Arendt, 1998, pp. 260-261) “Pas nu, nu het erop lijkt dat, had de mens nooit de telescoop uitgevonden, wij voor altijd bedrogen zouden zijn, worden de intenties van God werkelijk onbegrijpelijk.” (Arendt, 1998, p. 281, parafraze) Arendt leert ons dat ons wantrouwen ten aanzien van de wereld geen randfenomeen maar een centraal fenomeen in onze cultuur is. Het is een onvermijdelijk gevolg van het feit dat we de wereld niet meer kunnen kennen. Sinds de moderne tijd zijn er geen evidenties meer, maar geldt ‘*de omnibus dubitandum est*’ – ‘aan alles moet getwijfeld worden’. (Arendt, 1998, p. 275)

Wat betreft de oplossing voor ons wantrouwen ten aanzien van de wereld wil ik hier een analogie maken met Kierkegaards sprong. Zonder bemiddeling van de rede maakte hij de sprong naar geloof in God. Voor geloof dat de wereld goed of in ieder geval niet slecht is, is in sommige gevallen ook een sprong vereist. We kunnen ons dan wel beseffen dat we pas van de wereld kunnen houden als we de sprong maken, om hem te maken zullen we moed moeten hebben en het risico moeten lopen dat we het mis zullen hebben. (In de passage van Deleuze en Guattari waarnaar in de vorige paragraaf naar werd verwezen, schrijven Deleuze en Guattari dat in onze tijd wellicht het probleem van geloof in God veranderd is in het probleem van geloof in de wereld.) De sprong naar geloof in de wereld is een ‘loslaten van onszelf’ en een overgave aan de wereld.⁶⁸

Naast wantrouwen in de wereld en de overtuiging dat de wereld verwerpelijk is, is er nog een mogelijke reden waarom mensen hun negatief oordeel over de wereld niet willen loslaten. Wanneer je geloof in de wereld hebt en contingentie niet als een verwerpelijke eigenschap van de wereld beschouwt, is je afkeer voor contingentie hooguit een smaakgevoel. Zelfs dan kan het echter zijn dat je vasthoudt aan je oordeel. Zoals ik in 4.6

⁶⁸ Arendt vermeldt dat Kierkegaard zijn sprong vanuit Cartesiaanse twijfel maakte. (Arendt, 1998, 275)

opmerkte voelt tegen hun gevoel ingaan voor sommigen als zelfverraad. Ze kunnen denken: ‘Wat als ik mijn ongeluk op de koop toe neem en bij mijn veroordeling van de wereld wil blijven?’ Wat zit er achter dit verzet? Het is trots. ‘Liever vasthouden aan mijn eigen maatstaven dan toegeven aan de wereld.’ Wellicht kan een analogie getrokken worden met het fenomeen dat sommigen een innerlijk verzet voelen tegen je best doen in de wereld. Sommigen willen uit trots zich liever niet voluit inspinnen en het beste van hun leven maken. Dit omdat het dan zou zijn alsof ze slaven van de wereld zijn. ‘Ja, de wereld eist van ons dat wij ons uiterst best doen. Maar ik wil niet. Wat blijft er van onze vrijheid, onze zelfbeschikking, over als wij toegeven aan de wereld?’ Ze willen niet aanvaarden dat ze eigenlijk niet veel keus hebben en zich moeten schikken naar de wereld. Wat zit er achter dit fenomeen en achter het verzet tegen het affirmeren van de wereld? In beide gevallen staat op het spel hoe belangrijk we in deze wereld zijn. Als we toegeven aan de wereld, dan zijn onze maatstaven en daarmee wijzelf blijkbaar niet zo belangrijk. Je oordeel loslaten is buigen voor de wereld, en dat kan als een inbreuk op de eigen trots worden ervaren. De vraag is nu: waarom zou iemand de wereld affirmeren ten koste van zijn trots, kritische attitude, of moreel oordeel?

Het antwoord op de vorige vraag is: omdat iemand veel meer waarden heeft dan die van zijn trots, kritische attitude of moreel oordeel. Op basis waarvan beoordelen we of we iets moeten doen of niet? Op basis van onze waarden. De wereld affirmeren is gunstig voor ons geluk en succes in het leven. En dit is uiteindelijk gunstig voor het welzijn van de maatschappij. De meeste van onze waarden zullen samenhangen met ons welzijn en succes. Het welzijn van mijzelf hangt samen met bijvoorbeeld het welzijn van mijn kinderen, van de maatschappij, van andere mensen etc. Ik heb in paragraaf 3.4 gezegd dat het wijs is de wereld te affirmeren. Wat is wijsheid? Wijsheid houdt rekening met het geheel. Wat in zijn geheel genomen het beste is om te doen, dat wil zeggen rekening houdend met alle criteria, is wijs. Daarom staat wijsheid voor de meeste mensen boven de waarheid. Als het wijs zou zijn in iets te geloven dat niet waar is, dan zouden we dat moeten doen. Zo staat wijsheid ook boven filosofie. Als het wijs zou zijn op te houden met filosoferen, dan zouden we dat moeten doen. We moeten inzien dat ‘trots’ of ‘kritische attitude’ slechts een van onze waarden zijn, en dat we omwille van onze andere waarden de wereld moeten affirmeren.⁶⁹ (Verder laat ik buiten

⁶⁹ In de vorige paragraaf sprak ik van ‘dic cur hic’. Het is mogelijk dat er mensen zijn die aan hun trots relatief een enorme waarde toekennen, maar voor de meesten zullen hun belangrijkste waarden verbonden zijn met hun welzijn en succes. ‘Dic cur hic’ geldt wellicht wel als antwoord op de vraag of we de wereld zouden moeten affirmeren door in betekenisgevende ideeën te geloven, maar niet op de vraag of we vrede zouden moeten hebben met de wereld, zoals Leibniz, zoals we hebben gezien, zou beamen.

beschouwing of de hier besproken ‘behoud van de trots’ wel een waarde zou moeten zijn. We hebben in paragraaf 3.3 al geleerd hoe je afstand zou kunnen doen van deze trots.)

Voor sommigen is een moreel oordeel van doorslaggevend belang. Trouw zijn aan een moreel oordeel kan voor sommigen belangrijker zijn dan geluk en welzijn. Tegen de mensen onder hen die zich zeker en groot genoeg voelen de wereld moreel te veroordelen heb ik, na wat ik in 3.2 en 3.3 heb gezegd, niets meer te zeggen.

De wereld verwerpen heeft over het geheel genomen een negatieve invloed op ons leven. Als je werkelijk ‘ja’ wilt zeggen tegen het leven, dan zou je moeten doen wat nodig is ten behoeve van het leven. (We begrijpen hiermee ook beter wat de betekenis is van ‘affirmatie van het leven’.) Als je een ‘ja-zegger’ ten opzichte van het leven bent, dan zou je moeten proberen je te verzoenen met de wereld, en kan je gebruik maken van de filosofische instrumenten die ik in dit essay heb aangereikt.⁷⁰ Als je echter ‘nee’ wilt zeggen, dan kan ik slechts nog zoals de filosoof en theoloog uit de dialoog in *Confessio Philosophi* mijn schouders op halen. Het zou je eigen keus zijn, je bent vrij je te voegen bij de ‘gedoemde personen van de wereld die (God en) de wereld vervloeken’.

⁷⁰ Voor Nietzsche is een ware ‘ja-zegger’ iemand die ‘ja’ zegt tegen het leven zonder een rechtvaardiging van het leven nodig te hebben. Voor mij is iemand die ten behoeve van het leven gelooft in een God ook een ‘ja-zegger’.

CONCLUDEREND

Gevoelens van contingentie leiden er vaak toe dat we geen liefde voor iets voelen, of zelfs iets verwerpen. Ik heb in dit essay onderzocht hoe we ons tot (gevoelens van) contingentie zouden moeten verhouden. Eerst heb ik geprobeerd het gevoel van contingentie te begrijpen.

Bij een ‘fenomenologie’ van het gevoel van contingentie leerde ik dat we bij een gevoel van contingentie de wereld niet goed kunnen bevatten. Ten eerste kan het gebeuren dat de wereld anders is dan we van haar op basis van de rede zouden verwachten, en ten tweede kan het gebeuren dat de wereld erg ‘chaotisch’ overkomt. In relatie tot dat eerste, wees ik op het (gefrustreerd) *verlangen* in de wetenschap en filosofie dat de wereld overeenkomt met de verwachtingen van de rede, en herkende in dit fenomeen het gevoel van contingentie. In relatie tot dat tweede, herkende ik in Kants theorie van het sublieme en in de spanning tussen de veelzijdige wereld van de dingen en de beperkte wereld van de Vormen in Plato’s Ideeënleer het fenomeen ‘de wereld is te groot voor ons bevattingsvermogen’, en gebruikte ik ze om het gevoel van contingentie begrijpelijker te maken. Het gevoel van contingentie betekent afstand tot de wereld. Terwijl ik in hoofdstuk 1 vooral de nadruk legde op discrepantie tussen *denken* en wereld, zagen we in hoofdstuk 2, door ons situaties voor te stellen waarin iemand het gevoel van contingentie heeft, dat gebrek aan liefde en betekenis deel uitmaakt van die afstand. Ik noemde ‘emotionele vervreemding’ (en verwerping) een ‘noodzakelijk ingrediënt’ van het gevoel van contingentie, dat wil zeggen: vervreemding is tegelijk voorwaarde en onderdeel van deze emotie (of dit smaakgevoel).

Het hebben van het gevoel dat de wereld ongegrond of betekenisloos is, kan reden zijn tot verwerping van de wereld of verwerping van de wereld rechtvaardigen. We kunnen de wereld eigenlijk niet veroordelen op basis van het gevoel van contingentie, omdat dit gevoel van arbitrariteit niet een waarneming betreffende de wereld behelst, maar het mislukken van een poging de wereld te bevatten. Zelfs als we met het gevoel van contingentie de contingentie van de wereld waar zouden nemen, dan zouden we ons nog moeten beseffen dat we te nietig zijn de wereld te veroordelen. We zouden betere levens leiden als we contingentie zouden accepteren. Ik heb in mijn essay eenzelfde doel als Nietzsche in zijn filosofie: een aanval inzetten op het ‘nee zeggen’ tegen het leven (vanwege contingentie). Ik heb dan ook Nietzsches filosofie van het ‘ja zeggen’ besproken. Ik heb een artikel dat door Han-Pile is geschreven geraadpleegd om nader te onderzoeken hoe we de deugd affirmatie kunnen verkrijgen. We leerden het onderscheid tussen ‘iets waarderen omdat je het liefhebt’ en ‘iets liefhebben omdat je het waardeert’. Bij *amor fati* gaat het erom dat je ervoor *kies*t je

leven lief te hebben. Han-Pile vertelt dat er geen vaste wegen naar *amor fati* zijn. Een besproken hulpmiddel is Nietzsches idee van de eeuwige wederkeer, die ons een scenario biedt waarin we ‘ja’ tegen ons leven kunnen zeggen. Ik stelde dat je met het oefenen in het aanpassen van je mentaliteit een heel eind kan komen. Daarna adviseerde ik bij het kiezen het vreemde avontuurlijk te benaderen en genoeg afstand te nemen van ons ‘verlangen naar betekenis’, en wees ik op het risico op desinteresse.

‘Is de wereld contingent?’ Deze metafysische vraag probeerde ik te beantwoorden in hoofdstuk 4. Als de wereld niet contingent zou zijn, zou verwerping van de wereld vanwege haar ‘contingentie’ in ieder geval onterecht zijn. Er is echter geen bewijs dat het principe van voldoende grond waar is. De overtuiging dat de wereld niet contingent is, is dus een kwestie van geloof. Meillassoux beweert te hebben bewezen dat de wereld contingent is; we hebben geprobeerd zijn theorie nauwkeurig te onderzoeken. We moesten echter concluderen dat zijn redenering faalt. We weten dus niet of de wereld contingent is of niet.

Naast affirmatie van de wereld is ook rechtvaardiging van de wereld een mogelijke strategie om de wereld te omarmen. Omdat het mogelijk is te geloven in een betekenisvolle wereld, vroeg ik me in hoofdstuk 5 af of we zouden mogen geloven in betekenis om vrede te kunnen hebben met de wereld. We leerden dat geloof ons leven kan intensiveren en dat het om deze reden juist kan zijn te geloven in betekenis. We hebben in hoofdstuk 3 Paulo Coelho’s ‘filosofie’ als voorbeeld genomen van ‘betekenisgevend denken’ en als voorbeeld van een denkwereld die volledig tegemoetkomt aan het verlangen tot betekenis. Daarnaast heb ik er Leibniz’ idee dat dit de beste mogelijke wereld is uiteengezet. We leerden in hoofdstuk 5 dat we Leibniz’ idee in plaats van als geloof, ook als filosofische technologie kunnen beschouwen.

Ik heb niet uitgesloten dat we met het gevoel van contingentie *weten* dat de wereld arbitrair is; het is in ieder geval mogelijk dat iemand ervan overtuigd is dat de wereld arbitrair is. In het laatste hoofdstuk kwam ik tot de (‘fenomenologische’) analyse dat iemand kan weigeren de wereld te *willen* liefhebben of affirmeren ten eerste omdat hij denkt dat de wereld slecht is, of/en ten tweede omdat hij het gevoel heeft dat hij inbreuk zou doen op zijn trots als hij zijn oordeel over de wereld zou loslaten. Tegenover dat eerste heb ik, naar analogie met Kierkegaards sprong, geloof in de wereld gezet. Tegenover trots heb ik wijsheid gezet; we zouden niet vanwege één waarde inbreuk moeten doen op zoveel andere waarden die we hebben. Ondanks gevoelens van contingentie, zouden we de wereld moeten liefhebben of affirmeren.

BIBLIOGRAFIE

- Arendt, Hannah. 1998. *The human condition*. Chicago: University of Chicago press. Pp. 182-183, pp. 248-284.
- Aurelius, Marcus. 1964. *Meditations*. Vertaald door Maxwell Staniforth. Penguin books
- Bachner, Saskia. 2008. *Contingency in Iris Murdoch's 'Under the net'*. Grin verlag. Pp. 1-6
- Bauman, Zygmunt. 1991. *Modernity and ambivalence*. Polity press. Pp. 1 – 17, pp. 231 - 238
- Came, Daniel. 2006. 'The aesthetic justification of existence.' In: Ansell Pearson (ed.). *A companion to Nietzsche*. Blackwell publishing Ltd
- Camus, Albert. 1962. *De myte van Sisyfus*. Vertaald door C.N. Lijzen. Amsterdam: uitgeverij De bezige bij
- Deleuze, Gilles. 2001. *Pure immanence. Essays on a life*. Vertaald door Anne Boyman. New York: Zone books
- Foucault, Michel. 1988. 'Technologies of the self'. In: Luther H. Martin et al (eds.). *Technologies of the self. A seminar with Michel Foucault*. London: Tavistock publications. Pp. 16- 49
- Glas, G. 1993. *Ontheemd-zijn, contingentie en zin. Over de mogelijkheid de oorspongsloosheid te denken*. Rijks Universiteit Leiden. (Rede uitgesproken bij de aanvaarding van het ambt van bijzonder hoogleraar Reformatorische Wijsbegeerte.)
- Han-Pile, Béatrice. 2009. 'Nietzsche and amor fati'. In: *European journal of philosophy*. 19:2. Blackwell publishing Ltd. Pp. 224-261.
- Heidegger, Martin. 1975. *The principle of ground*. Vertaald door Keith Hoeller.
- Janaway, Christopher & Ken Gemes. 2012. 'Life denial versus life-affirmation: Schopenhauer and Nietzsche on pessimism and ascetism'. In: Bart Vandenabeele (ed.). *A companion to Schopenhauer*. Wiley-Blackwell
- Kant, Immanuel. 2009. *Kritiek van het oordeelsvermogen*. Vertaald door Jabik Veenbaas en Willem Visser. Amsterdam: Uitgeverij boom
- Kenny, Anthony. 2004. *Ancient philosophy*. Oxford: Clarendon press
- Leibniz, G.W. 1989. *Philosophical essays*. Vertaald en bewerkt door Roger Ariew en Daniel Garber. Indianapolis & Cambridge: Hackett publishing company
- Mul, Jos de. 2006. *De domesticatie van het noodlot*. Kampen: Uitgeverij Klement. Pp. 34-36, 56-58

- Meillassoux, Quentin. 2008. *After finitude. An essay on the necessity of contingency*. Vertaald door Ray Brassier. London & New York: Continuum
- Nietzsche, Friedrich. 1979. *Voorbij goed en kwaad. Voorspel van een filosofie van de toekomst*. Vertaald door Thomas Graftdijk. Amsterdam: Uitgeverij de arbeiderspers
- Nietzsche, Friedrich. 1980. *De genealogie van de moraal. Een strijdschrift*. Vertaald door Thomas Graftdijk. Amsterdam/Antwerpen: Uitgeverij de arbeiderspers.
- Nietzsche, Friedrich. 1999. *De vrolijke wetenschap. ('la gaya scienza')* Vertaald door Pé Hawinkels. Amsterdam & Antwerpen: Uitgeverij de arbeiderspers
- Nietzsche Research Group (Nijmegen). 2004. *Nietzsche-Worterbuch. Band 1: Abbréviatur – einfach*. Berlin: Walter de Gruyter GmbH & Co.
- Nussbaum, Martha. 2004. 'Emotions as judgments of value and importance'. In: R. C. Solomon (ed.). *Thinking about feeling*. Oxford university Press. Pp. 183-199
- Plato. 1993. *Symposium and phaedrus*. Vertaald door Benjamin Jowett. New York: Dover publications, inc.
- Schopenhauer, Arthur. 1903. *On the fourfold root of the principle of sufficient reason and on the will in nature*. (Herziende editie.) Vertaald door Karl Hillebrand. London: George Bell and sons
- Sissen, Edward O. 1948. 'What is philosophy? A proposed definition.' In: *Philosophical review*. 57: 2. Pp. 167-175.
- Sloterdijk, Peter. 1987. *Critique of cynical reason*. Vertaald door Michale Eldred. Minneapolis/London: University of minnesota press. Pp. iivi - iiivi
- Solomon, R. C. 2006. 'Emotions as evaluative judgments'. In: *True to our feelings: what our emotions are really telling us*. Oxford university press. Pp. 203-217
- Stengers, Isabelle. 1997. *Power and invention*. Minneapolis & London: University of Minnesota press. Pp. 21-32.
- Stengers, Isabelle. 2005. 'Introductory notes on an ecology of practices'. In: *Culturalstudiesreview*. 11:1. Pp. 183-196
- Stengers, Isabelle. 2009. 'William James. An ethics of thought?' Vertaald door Andrew Goffey. In: *Radical philosophy*. No. 157. Pp. 9-19
- Tuinen, Sjoerd van. 2013. 'Difference and speculation. Heidegger, Meillassoux and Deleuze on sufficient reason'. In: Alain Bealieu et al. (eds). *Deleuze and metaphysics*. Lanham, MD: Lexington books. (Zal verschijnen in 2013.)
- Van Dijk, Marianne M. 2012. 'Gods centrifuge. Interview met Sjoerd van Tuinen.' In:

Filosofie magazine. No. 7-8. Pp. 92-93

Willemsen, Harry (red.). 1992. *Woordenboek filosofie*. Assen/Maastricht: Van Gorcum

Websites:

Burnham, Douglas. 2001. <http://www.iep.utm.edu/kantaest/#H2>. Geraadpleegd op: 16-11-12.

Panza, Chrisopher (vermoedelijk). <http://www2.drury.edu/cpanza/aristotleseabattle.html>.

Geraadpleegd op: 01-03-13.

Terlouw, Arjen. 2011. <http://qualitativetheology.wordpress.com/2011/04/12/paul-helm-on-synchronic-contingency/>. Geraadpleegd op: 29-04-13.

Wolfendale, Pete. 2010. <http://deontologistics.files.wordpress.com/2010/05/essay-on-transcendental-realism.pdf>. Geraadpleegd op: 30-04-13.