



Afstudeerscriptie Universiteit voor Humanistiek

# De welwillende mens

Een afstudeeronderzoek naar het fenomeen inspiratie

Student: Jacob Oeverbeek  
Begeleider: dr. Joachim Duyndam  
Meelezer: dr. Laurens ten Kate  
Datum en plaats: 13 november 2008

## **Vogelman**

Wanneer hij op de rand staat

Naar de camera kijkt

Het oog almachtig dat hem ziet

En dan de stap maakt

In zijn dromen vliedt hij

Jubelend op Parijs

Slechts een fractie van seconde biedt hem

Uitzicht op het paradijs

Het gat was 32 centimeter diep.

*Ton Delemarre*

# INHOUDSOPGAVE

## **1. Inleiding**

|                               |   |
|-------------------------------|---|
| Aanleiding .....              | 5 |
| Probleemstelling.....         | 8 |
| Opzet van het onderzoek ..... | 9 |

## **2. De Inspiratie-ervaring**

|   |    |
|---|----|
| 2.1 Het begrip inspiratie.....                        | 11 |
| 2.2 The Experience of Being Inspired .....            | 15 |
| 2.2.1 De inspiratiebron.....                          | 16 |
| 2.2.2 Een empirisch fenomenologische definiëring..... | 19 |
| 2.2.3 De entheostische werking.....                   | 24 |
| 2.3 Besluit.....                                      | 30 |

## **3. Over het zijn-in-Sferen**

|  |    |
|--|----|
| 3.1 Over Peter Sloterdijk .....                              | 32 |
| 3.2 Een theorie van Sferen.....                              | 34 |
| 3.3 Sfeervorming als werking van de inspiratie-ervaring..... | 37 |
| 3.4 Besluit.....   | 43 |

## **4. Onrustig is het hart**

|                                   |    |
|-----------------------------------|----|
| 4.1 Het leven van Augustinus..... | 46 |
| 4.2 Een existentiële onrust.....  | 49 |
| 4.3. Verschillende bewegers.....  | 50 |
| 4.4 Sferische kwaliteiten.....    | 56 |
| 4.4.1 Verblijfbaarheid.....       | 56 |
| 4.4.2 Bestendigheid.....          | 58 |
| 4.4.3 Concentreerbaarheid.....    | 60 |
| 4.5 Besluit.....                  | 64 |

|  |    |
|--|----|
| <b>5. Slotbeschouwing</b>                |    |
| 5.1. Terugblik .....                     | 67 |
| 5.2 Vrijheid.....                        | 69 |
| 5.3. Relevantie voor de Humanistiek..... | 71 |
| 5.4. Slotwoord .....                     | 76 |
| <br>                                     |    |
| <b>Bibliografie</b> .....                | 78 |

---

# 1. INLEIDING

‘Op een avond komt ons hele volkje om  
niet door kwik of door vergif of door de bom,  
Maar door een slaapdrank die een vreemde mogendheid  
over de beeldbuis en het avondblad verspreidt.’  
HERMAN VAN VEEN, Zingende doden

## DE AANLEIDING

Deze scriptie handelt over de ervaring van inspiratie. Een gebeuren dat van oudsher alleen ten deel viel aan profeten, kunstenaars en musici. Mensen die bij grootse scheppingsdaden verwezen naar een bron buiten zichzelf. Of dit nu een god, demon, muze of overleden voorouder was, steeds werd de inspirator ontvangen als vreemde bezoeker die de gastheer aanzette tot grote creatieve daden, waarvan er vele in ons collectieve geheugen gegrift staan. Werken van Bach en Mozart behoren tot deze sfeer der zeldzamen, maar ook Nietzsche’s Zarathoestra, waarvan de auteur expliciet zegt dat het een werk van inspiratie is geweest, geniet nog steeds aanzien<sup>1</sup>.

In onze dagen is de inspiratie-ervaring echter vanuit deze ijle hoogten afgedaald naar de ruimten van ons alledaags bestaan. Van schoenmaker tot manager, van kantinejuffrouw tot directeur, iedereen gebruikt de term inspiratie wel eens in zelfreflexieve vorm. Zij wordt de ene keer gehanteerd om uit te drukken wat ons heeft gedreven om een bepaalde handeling te verrichten en een andere keer wordt zij gehanteerd om aan te geven hoe wij ergens op zijn gekomen. Of het nu gaat om een woonblad dat ons aanzette tot het herinrichten van de slaapkamer of de manager die zijn personeel op bijzondere wijze motiveerde, bij dit soort invloeden drukken wij ons stevast uit in termen van inspiratie. Door naar de inspiratiebron te wijzen laten we zien wie of wat ons in beweging heeft gezet. Maar al is de inspiratie-ervaring nog zo genormaliseerd en is de gast in onze seculiere samenleving ontdaan van elk hemelsferisch odeur, er blijft in haar duiding toch iets zichtbaar van een aan ons zelf vreemde, van buitenaf komende bezoeker.

---

<sup>1</sup> Nietzsche, 2000, p. 99

Het is opmerkelijk dat een dergelijke normalisering van de inspiratie-ervaring zo onproblematisch doorgang heeft gevonden in een samenleving als de onze, waar vreemde aantastingen van de wil normaal gesproken uitermate worden gevreesd. Dat er weet is van deze angst, daarvan getuigt het filmgenre van de horror, het domein waar men gezegend is met een fijne neus voor het angstzweet van de mens. Dit doet zij wanneer er als doeltreffendste angstverwekkers wezens worden ingezet als de vampier, de zombie en het buitenaards organisme. Hebben deze wezens namelijk juist niet met elkaar gemeen dat zij de mens, hetzij door bloedvermenging, een beet of blik, op zodanige wijze *besmetten* dat het slachtoffer gaat willen wat het monster wil? Wat in de regel niets anders betekent dan dat de mens ook zelf verwordt tot monster. Wij lijken hier banger voor te zijn dan voor onze eigen sterfelijkheid. Dat wordt duidelijk wanneer de dood – eens gezien als laatste vijand – in dit soort scenario's vaak wordt aangegrepen als allerlaatste redmiddel. Vermoedelijk vrezen wij deze aantastingen zo omdat in ons een vermoeden leeft dat de wil op één of andere wijze ons wezen uitmaakt. Zelfs al ligt er onsterfelijkheid in het verschiet, zoals bij slachtoffers van een vampirische beet, toch betekent dit niets op het moment dat de wil die in ons haar huisvesting zoekt niet herkend wordt als de onze. Zou een vreemde mogendheid die onze wil op mysterieuze wijze kan beïnvloeden hierom niet meer bestreden worden dan de meest onderdrukkende bezetter? We verkiezen gevangenschap immers boven slavernij, bang als we zijn om te storten in een welwillende afgrond. Want is dit niet het kenmerk van de ware slaaf: willen wat de meester wil? Maar – om terug te keren naar ons onderwerp – is dit niet precies wat er gebeurt bij de inspiratie-ervaring? Wordt niet juist onze wil door de inspiratiebron in beweging gebracht, zodat wij – van buitenaf aangezet – welwillend worden? Zou een dergelijke inval in het bastion van het Zelf daarom niet op meer verzet moeten stuiten?

Men zou kunnen aanvoeren dat de invloeden waar het bij de inspiratie-ervaring om draait, helemaal niet als indringend of vijandelijk worden ervaren, maar juist als graag geziene gasten worden verwelkomd, juist als ingangzetters worden gezocht. En inderdaad, wanneer we de marketingmachines – die immers zijn afgesteld op de behoeften en verlangens van de mens – als betrouwbare gids aanvaarden, dan blijkt dat inspiratie in veel domeinen wordt gekwalificeerd als een begeerd iets, als positieve eigenschap en daarmee

als publiekstrekker. Geen enkel zelfrespecterend managementcentrum zal het daarom nalaten om in de advertenties te laten weten dat hun programma's – niet één uitgezonderd – bijzondere inspirerende werking hebben. Maar ook beurzen, boeken en intellectuele gezelschappen versieren graag hun tooi met enkele soortgelijke veren. En zelfs in de schaarse wetenschappelijke studies die de inspiratie-ervaring zelf bestuderen, treedt – zoals we zullen zien – deze ervaring naar voren als een positief gebeuren dat noodzakelijk wordt geacht voor zin en richting in het menselijk bestaan.

Maar zijn er in de menselijke geschiedenis geen voorbeelden te over van zeer inspirerende leiders waar juist dit motiverend vermogen destructief bleek te zijn? Denk aan Cambodja, Liberia of Bosnië. De vernietigende uitwerking trof bij al deze inspiraties natuurlijk in de eerste plaats de slachtoffers, maar ook voor de geïnspireerden bleek het vuur maar al te vaak van verterend soort te zijn. En wanneer de Bijbelse profeet Jeremia het uitschreeuwt: *'Vervloekt zij de dag waarop ik ben geboren, de dag dat mijn moeder baarde, nooit worde die gezegend!'*<sup>2</sup>, dan doet hij dit niet naar aanleiding van één of andere vreselijke ramp, maar door belagende inspiratieaanvallen van God en de gevolgen die deze voor hem hadden. Wanneer de roes van het inspiratiemoment is verdwenen en de bezoeker weer derwaarts is gegaan, dan blijft het menselijk wezen in dit soort gevallen vaak verdoemd achter met in zijn lege handen alleen nog maar de gebroken scherven van zijn bestaan. Één ding is duidelijk: van het jubelkarakter waarmee de inspiratie-ervaring in onze tijd wordt ontvangen, is in deze gevallen weinig zichtbaar. Eerder lijkt er iets te gebeuren als bij de junk, die na het uitwerken van zijn zelfgewilde shot ontwaakt, met in zich een schreeuwende leegte, waarvan hij niet beseft dat juist de drugs deze heeft uitgehold.

Er is dus iets vreemds aan de hand met het fenomeen van inspiratie of in ieder geval met onze waardering ervan. Hoewel men achter deze ervaringsmogelijkheid op zijn minst een rood vraagtekentje zou verwachten, staat er een sussende groene krul. De inspiratie-ervaring wordt niet gevreesd maar gezocht en mensen reizen af naar trainingscentra, voorstellingspodia en beurszalen in de hoop om door inspiratie uit onwrikbare plaatsen te

---

<sup>2</sup> Jeremia 20: vs 14. (Naardense Bijbel)

worden gelicht. Daarbij verdringen de inspirators elkaar, allemaal gericht op dit ene doel: de vraag naar inspiratie te bevredigen.

## DE PROBLEEMSTELLING

Dit afstudeeronderzoek heeft als doel wél een rood vraagtekentje te plaatsen achter de inspiratie-ervaring. De bovenstaande overwegingen doen namelijk vermoeden dat dit merkwaardige fenomeen niet bij voorbaat moet worden begrepen als probleemloze positieve kracht, maar allereerst als *vatbaarheid van de mens voor invallen van buiten af*. De positieve interpretatie van de inspiratie-ervaring zal – willen we goed zicht op haar krijgen dus aanvankelijk moeten worden uitgesteld, totdat hier eventueel reden toe is. De mogelijkheid dat de motiverende bewegingen niet *ipso facto* een positief effect voor het subject inhouden, vuurt het belang van de vraagstelling trouwens alleen nog maar meer aan. De aanname dat de mens niet altijd begin van haar bewegingen hoeft te zijn is dan ook een werkhypothese van dit onderzoek. Deze wordt overigens snel bevestigd door het empirisch fenomenologisch onderzoek dat we in hoofdstuk 1 zullen tegenkomen. Door van hieruit te vertrekken staat ons wel een vraag naar het wezen van de mens te beantwoorden. Hoe is het namelijk mogelijk dat zij op één of andere manier een *gastvrij* huis is? In het onderzoeksverslag zullen we zien dat deze mogelijkheid alles van doen heeft met haar wijze van bestaan.

De kijkrichting van het onderzoek is hiermee gegeven. Het uiteindelijke doel is namelijk niet zozeer een beschrijving te geven van de essentiële kenmerken van de inspiratie-ervaring, maar veel meer om een antwoord te formuleren op de vraag op welke wijze deze *vatbaarheid voor externe invallen* dient te worden begrepen.

De **doelstelling** van dit onderzoek is dan ook dat het wil bijdragen aan meer inzicht aangaande de inspiratie-ervaring. Daarbij wil ik zeker zicht krijgen op de gevolgen van deze ervaring voor de menselijke existentie. Om tot dit kennisdoel te komen hanteren wij de **vraagstellingen** (1) op welke wijze de inspiratie-ervaring dient te worden begrepen en (2) welke gevolgen deze ervaring heeft voor het menselijk wezen. Met dit *menselijk wezen* bedoel ik de individuele mens in haar zijn, zoals aan de hand van de bronauteurs nog nader zal worden toegelicht.



## OPZET VAN HET ONDERZOEK

Om de vraag te beantwoorden hoe de inspiratie-ervaring dient te worden begrepen begin ik deze scriptie met de doordenking van de resultaten van een empirisch fenomenologisch onderzoek naar de inspiratie-ervaring zelf. Hierin worden een aantal kwaliteiten van deze ervaring beschreven. De leidende vraag tijdens onze bespreking zal zijn hoe het geïnspireerde subject dit fenomeen ervaart en welke kwaliteiten zij omhelst. Deze vragen zijn goed te beantwoorden door middel van empirisch fenomenologisch onderzoek, juist omdat men zich daarmee bezig houdt met de inhoud van ervaringen in zoverre en op de wijze waarop die zich aan het bewustzijn voordoen<sup>3</sup>. Ik maak in dit eerste hoofdstuk daarnaast gebruik van andere literatuurbronnen om deze resultaten beter te kunnen interpreteren

Deze bespreking geeft ons voldoende grond om ons in het vervolg ook bezig te gaan houden met de tweede vraag van de probleemstelling: welke gevolgen heeft de inspiratie-ervaring voor het menselijk wezen. Ik maak voor beantwoording van deze vraag gebruik van het werk van de filosofen Peter Sloterdijk (1947) en Aurelius Augustinus (354 - 430). Ik heb juist het werk van deze twee denkers bestudeerd omdat zij de menselijke existentie op zodanige wijze begrijpen, dat het fenomeen inspiratie daarin een plaats kan krijgen. Sloterdijk, de denker uit ons tijdsgewricht, doet dit expliciet en via zijn werk zullen we dan ook de verschuiving naar de meer ontologische vraagstelling van dit onderzoek in gang zetten. Augustinus doet deze explicitering in mindere mate, maar we zullen zien dat ook hij de menselijke existentie op zodanige wijze begrijpt dat door bestudering hiervan de werkingen van de inspiratie-ervaring op de menselijke existentie beter kunnen worden begrepen.

Ik heb me tijdens dit afstudeerproject ook bezig gehouden met de Franse denker Blaise Pascal (1623 – 1662). Dit voornamelijk omdat hij in zijn werk ‘*Gedachten*’<sup>4</sup> de staat van de mens duidt als een *zijnsverstrooiing*<sup>5</sup>. Omdat in het denken van Augustinus – zoals we zullen zien – de *zijnsverstrooiing* geduid kan worden als een werking van een bepaald soort

---

<sup>3</sup> Maso, 2004, p. 13

<sup>4</sup> Pascal, 1997

<sup>5</sup> Zie bijvoorbeeld (Pascal, 1997, pp. 18,33,57,58,172,211,387)

inspiratiebron vermoedde ik sterk dat bestudering van Pascal's *'Gedachten'* ons ook dichter bij het gestelde kennisdoel zou brengen. Maar na dit werk grondig te hebben bestudeerd bleek dat hij nergens – impliciet of expliciet – vanuit een inspirationeel perspectief te werk gaat. De Franse denker ziet de verstrooiing meer als gevolg van een angstig niet onder ogen durven te zien van de ware zijnsstaat van de mens – een wezen dat haar plaats niet meer terug kan vinden. Voor bereiking van het kennisdoel bleek het werk van Pascal daarom niet bruikbaar te zijn.

Het is overigens jammer dat ik geen ankerplaatsen in Pascal's werk heb kunnen vinden. Dit omdat er anders een mooie spreiding van auteurs in de geschiedenis van het Westerse denken zou zijn verkregen. Augustinus aan het begin, Pascal – een tijdgenoot van Descartes – in het midden en aan het eind de hedendaagse denker Sloterdijk. Zo zou het mogelijk zijn geworden een stroming in het Westers denken op te laten lichten die wel degelijk rekenschap geeft van een inspirationale ervaringsmogelijkheid. Deze lijn is nu wel te trekken maar zij zal er uitzien als een boog, steunend op twee pilaren: Augustinus en Sloterdijk.

In de scriptie volg ik de stappen van het onderzoek. In het eerste hoofdstuk zullen we ons daarom ook bezig houden met de onderzoeksresultaten van het gebruikte empirisch fenomenologisch onderzoek, die ik dus mede met behulp van andere literatuurbronnen zal interpreteren. Vervolgens vragen wij ons via het werk van Sloterdijk af hoe wij de gevonden werkingen moeten begrijpen als gevolgen voor de menselijke existentie. Daarna bezien we welke inzichten mijn bestudering van het werk van Augustinus hebben opgeleverd. In de slotbeschouwing zal ik naast een samenvattende conclusie aangeven welke relevantie dit onderzoek heeft voor de wetenschap van de Humanistiek.

---

## 2. DE INSPIRATIE-ERVARING

‘Niet ooit en hebbe ik vrij gezongen,  
Maar vogelvrij, waar hier waar daar,  
Als uit eene aangeroeerde snaar,  
Is woord en dicht en deun te gaar,  
Van ’s zelfs mij uit de ziel gesprongen!’

GUIDO GEZELLE

Voordat wij ons met het werk van Sloterdijk en Augustinus bezig gaan houden zullen wij ons eerst richten op de inspiratie-ervaring zelf. Hoe wordt deze ervaring van oudsher begrepen en welke kwaliteiten omvat zij? Dit zullen vragen zijn die centraal staan in de komende paragrafen. Het uiteindelijke doel van dit eerste hoofdstuk is om via beschrijvingen van deze ervaring een antwoord te kunnen formuleren op de eerste vraagstelling van dit onderzoek: op welke wijze dienen wij de inspiratie-ervaring te begrijpen. We zullen beginnen bij een etymologische grondslag van het begrip zelf. Daarna zullen we de resultaten van een empirisch fenomenologisch onderzoek naar het fenomeen inspiratie aan de hand van verschillende andere bronnen doordenken, om zo uiteindelijk tot een eigen definiëring van dit fenomeen te komen, die – zo zullen we zien – de weg opent naar het werk van Sloterdijk en Augustinus.

### 2.1 HET BEGRIP INSPIRATIE

Volgens het Etymologisch Woordenboek van het Nederlands is het begrip *inspiratie* van oorsprong een Latijns leenwoord. Het stamt af van *inspirare* dat letterlijk *inblazen* betekent. Hiermee verwijst het begrip dus naar een handeling waarbij adem een voorwerp wordt ingeblazen. Voorwaarde om object van dergelijke pneumatiek te zijn is wel dat het lijdend voorwerp de adem moet kunnen bevatten. Daarnaast moet zij kunnen meegeven aan de beweging die de inspiratie in gang zet. Een zeepbel kan worden ingeblazen omdat zij een meebewegende plaats biedt aan de geïnspireerde adem. Een steen daarentegen doet dit niet en kan om die reden ook niet worden geïnspireerd.

In de medische wereld spreekt men bij beademingsinterventies bijvoorbeeld van inspiratie in letterlijke zin. Door middel van een externe al dan niet machinaal aangestuurde

*motivator* wordt het lichaam bij deze ingrepen weer opnieuw *in beweging gebracht*. Het beademde lichaam is voor deze re-animatie vatbaar omdat ook zij plaats biedt voor de adem en meegeeft aan de pneumatische beweging. Wanneer blijkt dat het lichaam de ademhalingscyclus – waarvan de inspiratie een wezenlijk deel is – zelf in stand kan houden wordt er met de externe animatie gestopt. Dit gebeurt ook wanneer er kan worden aangenomen dat het lichaam de beweging niet en nooit meer zelf zal gaan voltrekken. De patiënt overlijdt na stopzetting dan ook.

Daarmee wordt zichtbaar dat er voor het lichamelijk bestaan een zekere noodzakelijke kinetiek kan worden aangegeven. Met het woord *kinetiek* – dat ik later meer zal gebruiken – bedoel ik beweging of dat wat op beweging betrekking heeft. Zonder de ademwinnende *beweging* is leven in biologische zin immers niet mogelijk. Wie ooit wel eens een mensengeboorte van dichtbij meemaakte heeft door dit belang weet van de opluchting wanneer het kindje door middel van een uitgestelde ademteug het eerste teken van leven geeft. De beweging van ademen betekent leven, stilheid de dood.

Naast deze letterlijke betekenis gebruikt men het begrip *inspiratie* ook in metaforische zin. De term wordt op deze wijze ingezet om de voor ons relevante inspiratie-ervaring aan te duiden. Het Bijbelse scheppingsverhaal in Genesis wordt veelal als funderend voor deze betekenis gezien<sup>6</sup>. Het gaat hierbij dan in het bijzonder om het tweede hoofdstuk waarin beschreven wordt hoe God de mens schiep: *'En de HEER God vormde de mens van stof uit de aarde en blies in zijn neus adem van leven. Zo werd de mens tot levende ziel'*<sup>7</sup>. Op het eerste gezicht wordt hier in redelijk eenduidige termen een letterlijke inblazingshandeling weergegeven: de HEER God, demiurg van de hemelen en aarde, boetseert uit de roodkleurige aarde een *golem* of kleipop, en blaast deze vervolgens in met zijn levensverwekkende adem. In deze tekst lijkt dus helemaal geen funderende verwijzing naar de ons zo bekende inspiratie-ervaring te schuilen. Pas wanneer we de oorspronkelijke woordbetekenissen blootleggen wordt het metaforisch gebruik – dat dit vers omsluit als een tweede huid – zichtbaar. De Hebreeuwse term *nshama* (נְשָׁמָה), dat ik hier vertaalde met

---

<sup>6</sup> Zie bijvoorbeeld (Kris, 1952, p. 291) of (Rourke, 1983, p. 9)

<sup>7</sup> Genesis 2: 7 (eigen vertaling)

*adem*, betekent namelijk ook *geest*. Later zullen we ons in de scriptie bezig houden met de vraag hoe we deze uiterst ongrijpbare substantie in inspirationale termen moeten begrijpen. Één ding wordt nu al wel zichtbaar: God heeft de roodbloedige mens in ieder geval niet met een scheikundig weer te geven mengsel ingeblazen, maar met levensverwekkende geest. Volgens deze scheppingsact is de mens een wezen dat door middel van een geestesinspiratie *nefesh chaya* ( נֶפֶשׁ חַיָּה ) werd. Zij werd een levende ziel doordat God haar levensverwekkend pneuma inblies<sup>8</sup>.

De nauwe verbondenheid tussen adem en geest in de Hebreeuwse taal komt ook tot uitdrukking in het begrip *ruach* ( רוּחַ ). Dit woord dat in het Nederlands normaliter met *geest* wordt vertaald kan namelijk ook begrepen worden als *adem* of *wind*. Ook in de andere klassieke talen vinden we deze verkleefdheid tussen adem en geest. Een sprekend voorbeeld hiervan treffen we aan in het Evangelie van Johannes. Dit oorspronkelijk in het Grieks geschreven Bijbelboek verhaalt aan haar einde over een bijzondere inspiratiegebeurtenis door Jezus bij zijn discipelen. Johannes drukt zich op de volgende wijze uit: ‘*Hij blies in hen en zei tot hen: “Ontvang heilig pneuma”*’<sup>9</sup>. De nauwe en vanzelfsprekende betekenisverwantschap is in deze tekst uiterst helder. Dit omdat Johannes hier zonder twijfel een handeling van letterlijke inspiratie beschrijft terwijl met het Griekse *Pneuma Hagion* ( Πνεῦμα Ἅγιον ) en ook in de Vulgaat<sup>10</sup> het Latijnse *Spiritus Sanctus* niets anders bedoeld kan worden dan de Heilige Geest<sup>11</sup>. Het *spiritus* uit ons begrip inspireren verwijst dus naar zowel geest als adem. We zouden letterlijke inspiratie dan kunnen vertalen als *inblazen* en metaforische inspiratie als *begeesteren*<sup>12</sup>.

Uit de nauwe verbondenheid tussen deze twee betekenissen lijkt in ieder geval te kunnen worden afgeleid dat het *pneuma* of de *geest* van oudsher begrepen is als iets dat het

---

<sup>8</sup> In het Hebreeuwse denken heeft de mens dus geen ziel - in tegenstelling tot het ons zo bekende mensbeeld waarin de trits *ziel, geest en lichaam* een belangrijk rol speel – maar is hij een levende ziel; een door geestinblazingen vervuld lichaam.

<sup>9</sup> Johannes 20:22 zoals vertaald in (Ouweneel, 2007, p. 93)

<sup>10</sup> De Editio Vulgata is de belangrijkste Latijnse Bijbelvertaling. Zij is vertaald door Hiëronymus, één van de vier grote kerkvaders van het westen, in opdracht van Paus Damasus. De vertaling kwam tot stand tussen 390 en 405 na Christus.

<sup>11</sup> Ouweneel, 2007, p. 93

<sup>12</sup> Omdat begeesteren te boek staat als germanisme, besloot ik - toen ik dit hoofdstuk schreef - het woord niet verder te gebruiken. Achteraf zou ik - door de loop van het onderzoek - deze keus niet hebben gemaakt.

innerlijke van de mens in beweging brengt op een wijze zoals de adem dit bij het lichaam doet. De inspiratie-ervaring is dan die ervaring waarbij het gaat om van buitenaf komende geestesbewegingen zoals het bij letterlijke inspiraties gaat om van buitenaf komende ademinblazingen.

Dit vinden we terug in de verschillende woordenboekdefinities. Het Groot Woordenboek der Nederlandse taal definieert de inspiratiedaad bijvoorbeeld als een handeling die *de geest gaande maakt*. En ook het Woordenboek der Nederlandsche Taal van het Instituut voor Nederlandse Lexicologie geeft een soortgelijke definitie wanneer zij inspiratie weergeeft als *'iemand bezielen, de krachten en gaven van zijn geest gaande maken, opwekken'*<sup>13</sup>.

En net als bij letterlijke inspiratie moet er bij metaforische inspiratie gezegd worden dat een meebewegende plaats bieden voor deze inblazing een noodzakelijk vereiste is om object van deze handeling te kunnen zijn. Het lijdend voorwerp van de inspiratiehandeling moet met andere woorden vatbaar zijn voor bewegingen die via geestesinblazingen in gang worden gezet. Zij moet een plaats of afzetpunt bieden voor de pneumatische dynamiek De mens – daar zij geïnspireerd kan worden – moet, naast dat zij een *pneumakinetisch* wezen kan worden genoemd, op één of andere wijze grond bieden aan de in gang zettende beweging. Zoals we hebben gezien wordt in de woordenboekdefinities de geest zelf als object van deze beweging verondersteld. Die is het immers die gaande wordt gemaakt? Hiermee wordt zij in deze definities begrepen als een onsubstantieel autonoom deel van de mens zoals wij haar herkennen in de trits ziel, geest en lichaam. Echter, in de uiteenzetting hierboven wordt duidelijk dat we bij de inspiratie-ervaring om etymologische redenen de in beweging zettende invloed zelf ook geest moeten noemen. De adem van een metaforische inspiratie is geest. En net zoals de zuurstof bij een machinaal aangestuurde inspiratie niet hetzelfde kan zijn als de in beweging gezette longen, lijkt de motiverende geest niet hetzelfde te kunnen zijn als datgene dat zij in beweging brengt. Tenminste daar gaan we van uit. We zullen in de scriptie de veilige weg bewandelen door deze vraag net als de daarmee samenhangende vraag hoe geest dient te worden begrepen uit te stellen.

---

<sup>13</sup> Instituut voor Nederlandse Lexicologie, 2007

Daarnaast kunnen we misschien zeggen dat de noodzakelijkheid van de lichamelijke ademwinnende kinetiek haar innerlijke equivalent heeft. Dit wordt wel gesteld door Rourke, een empirisch fenomenologische onderzoekster die we in de volgende paragraaf tegen zullen komen. Zij laat zien dat ook hier beweging leven betekent:

‘Inspiration has the same effect on the personality as breathing does on the body. It is an action that sustains continuing life. It is a power that takes hold or has an effect on the way a person lives’<sup>14</sup>.

Nu we hebben gezien in welke richting het begrip inspiratie vanuit haar etymologische grondslag wijst, zullen we ons in de komende paragrafen bezig houden met de vraag hoe dit fenomeen wordt waargenomen door mensen die bewust bij deze ervaring hebben stilgestaan. Hoe wordt de van buiten af komende geestesinblazing met andere woorden ervaren door het geïnspireerde subject zelf en wat leert dit ons over inspiratie?

## 2.2 THE EXPERIENCE OF BEING INSPIRED

Als vertrekpunt en kader van deze bespreking zullen we het onderzoeksverslag *The Experience Of Being Inspired* van Patricia Rourke nemen<sup>15</sup>. Deze onderzoekster heeft zich namelijk intensief bezig gehouden met de inspiratie-ervaring vanuit een empirisch fenomenologisch perspectief<sup>16</sup>. Zij heeft de ervaring van het geïnspireerd worden zelf als onderzoeksobject genomen. Dit in tegenstelling tot vele andere discoursen waar de vraag naar inspiratie altijd als afgeleide wordt gesteld<sup>17</sup>. Rourke heeft geprobeerd de essentiële eigenschappen van deze ervaring te beschrijven, zoals deze zich voordeden aan de betrokkenen. Voor dit onderzoek werd er aan eenentwintig volwassenen gevraagd om tijdens een periode van vier maanden alert te zijn op ervaringen van inspiratie en – wanneer

---

<sup>14</sup> Rourke 1983, p. 10

<sup>15</sup> Rourke, 1983

<sup>16</sup> Dit type onderzoek vindt haar grondslag in het werk van Husserl en Merleau-Ponty. Meer achtergrondinformatie is te vinden in het boekje *De rijkdom van ervaringen. Theorie en praktijk van empirisch fenomenologisch onderzoek* (Maso, 2004)

<sup>17</sup> Bijvoorbeeld in het theologische domein waar de inspiratie-ervaring uitsluitend ter sprake komt in relatie tot en als onderdeel van het vraagstuk naar de autoriteit van de Bijbel (zie bijvoorbeeld (Abraham, 1981) of (Bemmelen, 1987)). Rourke stelt aan het eind van haar literatuurstudie zelfs dat zij in het geheel geen andere onderzoeken heeft kunnen vinden die de inspiratie-ervaring op zichzelf hebben onderzocht.

deze zich voordeden – hierover te reflecteren in een logboek. Elke deelnemer werd tijdens de duur van dit onderzoek twee maal geïnterviewd en deze gesprekken duurden per keer minimaal één uur. De resultaten van deze interviews en de logboeken dienden als dataverzameling voor de analyseerfase. Dit alles deed Rourke via de zogeheten heuristische methode, ontwikkeld door Moustakas en Craig. Kenmerkend aan deze methode is de benadrukking van de wetenschapper als primair onderzoeksinstrument voor het beschrijven en begrijpen van menselijke ervaringen<sup>18</sup>. Zij heeft bij het benaderen van potentiële deelnemers opzettelijk gekozen voor volwassenen die niet noodzakelijk dichter, muzikant of kunstenaar hoefden te zijn. Het ging haar namelijk om de algemene inspiratie-ervaring zoals die kenbaar is in het leven van gewone mensen.

### 2.2.1 DE INSPIRATIEBRON

Allereerst over de oorsprong van de inspiratie: Rourke geeft in haar onderzoek aan dat de bron van inspiratie door de verschillende respondenten steeds als van buiten af komend wordt geduid<sup>19</sup>. Sommige deelnemers geven aan dat zij werkelijk een van buitenaf komende invloed van God of van één of andere mysterieuze kracht ervaren. Anderen duiden de oorsprong van de beweging in één of andere grote levensgebeurtenis, zoals de geboorte van een kind of de dood van een geliefde. Weer anderen voelen zich bewogen door een dynamiek die zij ervaren in contact met andere mensen. De oorsprong van de inspiratie wordt in verschillende gevallen dus verschillend geduid, maar steeds hebben zij wel gemeen dat zij buiten het Zelf liggen.

Dit staat haaks op vermoedens van een onderzoeker zoals de psychoanalyticus Ernst Kris. Deze probeert namelijk aan te tonen dat de inspiratiebron gelokaliseerd moet worden in het onderbewuste van het geïnspireerde subject zelf. Dit doet hij in een essay over de inspiratie-ervaring bezien als fase in het creatieve proces<sup>20</sup>. Volgens hem is het hele inspiratieconcept een animistische verklaring voor een ervaring die in wezen neerkomt op psychologische mechanieken van projectie en introjectie. Door middel van dit soort

---

<sup>18</sup> Meer over deze heuristische methode is te vinden in het boek ‘*The Touch of Loneliness*’ van Moustakas (Moustakas, 1975).

<sup>19</sup> Rourke, 1983, p. 167

<sup>20</sup> Kris, 1952



processen zouden bepaalde problematische gedachte-inhouden in het onderbewuste kunnen doorbreken naar het bewuste<sup>21</sup>. Door deze namelijk uit het onderbewuste eerst buiten het Zelf te projecteren, worden blokkades die tussen het onderbewuste en het bewuste liggen omzeild. Deze blokkades kunnen bijvoorbeeld innerlijke tegenstrijdigheid of schuldgevoelens zijn. Door de projectie wordt het nu mogelijk om de problematische gedachte-inhouden via introjectie hun weg te laten vinden naar het bewuste. Dit laatste zou dan ervaren worden als inspiratie.

Gevallen hiervan ziet Kris bij de onheilspellende profeten. De Godsman zelf ziet door scherp inzicht naar welk noodlot het volk op weg is, maar de last die hij moet dragen wanneer de boodschap vrijwillig en op eigen titel zou worden gebracht weegt te zwaar. Uitstoting, woede en spot zouden zijn deel zijn. Op het moment dat de profeet deze donkere boodschap van God ingeblazen krijgt wordt de actief handelende daad omgezet in een ervaring waarbij er meer sprake is van het passief ondergaan van een openbaring die hij vervolgens dan wel moet vertellen. De spanningsvolle gedachte-inhoud wordt op zodanige wijze niet meer gezien als van zichzelf maar als komende van buitenaf<sup>22</sup>.

Kris stelt dat ook bij creatieve daden soortgelijke processen zich afspelen. De blokkades worden dan veelal gevormd vanwege een problematische verhouding met de ouders. Voor de wetenschapper die zich altijd met zijn vader in een competitieve strijd verweekeld voelde, kan een doorbrekend inzicht bijvoorbeeld als niet uit te voeren genadeslag worden ervaren. Wanneer via de genoemde psychologische processen het inzicht nu als inspiratie wordt ontvangen, dan worden de blokkades omzeild. De onderzoeker is hier immers alleen maar passieve ontvanger?

Om deze visie op de inspiratie-ervaring te onderbouwen verwijst hij naar onderzoeken die laten zien dat tijdens het creatieve proces het scheppend subject zich niet altijd bewust hoeft te zijn van de doorwerking van zijn denken. Wanneer iemand zich bijvoorbeeld intensief met een bepaald intellectueel probleem heeft bezig gehouden en deze werkzaamheden onderbreekt voor een ontspannende boswandeling, dan kan hij in zijn

---

<sup>21</sup> Kris, 1952, p. 293

<sup>22</sup> Dat dit mechanisme in ieder geval bij de meeste Bijbelse profeten niet het hier gehoopte resultaat heeft, zien we aan de soms vreselijke lotgevallen die hen ten deel vielen.

onderbewuste toch doorgaan met dit denkwerk. Op het moment nu dat in zijn onderbewuste een oplossing wordt gevonden kan de doorbraak naar het bewuste zo heftig en vreemd worden ervaren dat het begrijpbaar is dat de bron in deze gevallen veelal buiten het Zelf wordt gezocht.

Al biedt deze psychoanalytische visie zeker een mogelijke verklaring voor de inspiratiegevallen die kunnen worden opgevat als fase in een creatief proces of voor die gevallen waar specifieke kennis wordt geopenbaard, toch kan zij weinig met die inspiratie-ervaringen waarbij de bron van inblazing onmiskenbaar buiten het eigen Zelf is gelegen. Dit zoals in het volgende citaat uit één van de logboeken uit het onderzoek van Rourke gebeurt:

‘The words of my teacher seemed tailor-made for me. I know they are not or were not, but they seemed to push me. They drew me out of this energyless state, this plugged up place. I’m feeling a change take place.’<sup>23</sup>.

In dit kleine voorbeeld is de bron van inspiratie duidelijk een soort van invloed die uitgaat van de leraar en niet een van binnenuit komende beweging. Dit is ook het geval in veel van onze hedendaagse inspiratie-ervaringen zoals bij het inspirerende woonblad of de in gang zettende manager. De vatbaarheid voor bewegingen van buitenaf kan met andere woorden lang niet altijd terug worden herleidt naar de schimmige gewelven van het onderbewuste.

Een andere vraag die na lezing van dit werk van Kris rijst is of hij de inspiratie-ervaring soms niet verwart met een staat van trance. Dit lijkt zeker te gebeuren wanneer hij tijdens een poging om de inspiratie-ervaring klinisch te duiden hieraan epileptische kenmerken toedicht<sup>24</sup>. Een belangrijk onderscheid tussen inspiratie en trance is namelijk dat het in het laatste geval gaat om ervaringen waarbij elke vorm van menselijk agentschap is verdwenen. Dit terwijl er bij de inspiratie-ervaring misschien wel sprake is van een verandering in dit agentschap maar nooit van complete annulering<sup>25</sup>. Eerder lijkt het zo te zijn dat het menselijke agentschap in deze ervaringen juist wordt bekrachtigd. De invloed van een

---

<sup>23</sup> Rourke, 1983, p. 111

<sup>24</sup> Kris, 1952, p. 292

<sup>25</sup> Carpenter, 1987, p. 258

inspiratie vindt met andere woorden grond in het Zelf terwijl bij gevallen van trance een ander Zelf zich lijkt te manifesteren in het lichaam. Juist de vreemdsoortige epileptische kenmerken getuigen misschien nog wel het meest van deze verdringing van het eigen Zelf en daarmee op een staat van trance.

Een ander wezenlijk verschil tussen inspiratie en trance wordt daarnaast zichtbaar in een antropologische studie die N.K. Chadwick deed naar profetie en dichtkunst. Zij geeft aan dat *trance* – in tegenstelling tot inspiratie – niet iets is waar men van nature vatbaar voor is. Zij vond namelijk dat in culturen waar het zienschap nog gezien wordt als een belangrijke spirituele praktijk, de sjamaan van kinds af aan wordt getraind om de staat van trance te kunnen bereiken. Daarmee wordt duidelijk dat deze ervaringsmogelijkheid dus niet als gave wordt ontvangen – uitzonderingen daargelaten<sup>26</sup>. Het onderscheidend kenmerk van de ziener en *normale* mensen is dan veelal het verlangen om een contemplatief leven te leiden.

Dat Ernst de visie waarbij inspiratie wordt opgevat als werkelijke invallen van buitenaf als animistisch afdoet en zijn visie als meer wetenschappelijk presenteert, is voor ons in ieder geval geen reden om de dagelijkse inspiratie-ervaring niet verder vanuit dit perspectief te bevragen. Dit ook om de simpele reden dat een doordenking van een empirisch waar te nemen ervaring, die de mogelijkheid van een buitenempirische oorsprong niet uitsluit, vanuit wetenschappelijk oogpunt niet per definitie ondergeschikt is aan een verklaring die dit wel doet. Integendeel: Ernst lijkt uit te gaan van een niet geëxpliciteerde vooronderstelling, namelijk van een zijsonmogelijkheid voor niet-empirisch te duiden entiteiten, een aanname waar de wetenschap met geen mogelijkheid uitspraken over kan doen.

## 2.2.2 EEN EMPIRISCH FENOMENOLOGISCHE DEFINIËRING

Om nu de inspiratie-ervaring empirisch te kunnen duiden geeft Rourke met behulp van de verzamelde data aan het eind van haar onderzoek de volgende definitie:

‘It [JO:Inspiratie] is the experience of an impelling and compelling power which brings about felt-illumination, integration of sensations, thoughts feelings, and responses,

---

<sup>26</sup> Chadwick, 1942, p. 51

leading to a transformation of one's intentional system and a transcendence of limitations.'<sup>27</sup>

Wanneer we deze dichtbepakte definitie nauwkeurig gaan bekijken zien we allereerst dat ook empirisch fenomenologisch duidelijk wordt dat mensen tijdens de inspiratie-ervaring een werkzame kracht ervaren die hen vigoureuus en op moeilijk weerstaanbare wijze aanzet tot bepaalde handelingen, die hen dus in beweging zet. Hierin herkennen we moeiteloos de etymologisch geduide pneumatische kinetiek. Het volgende citaat is een voorbeeld van hoe de dwingende druk van deze ervaring beschreven wordt in de logboeken: 'Mark was standing by the wall smoking, Something about his demeanor told me that his chin was dragging. I started to walk on, *but found myself literally turned around by some force*. I found myself saying, "Mark, can I help you?"'<sup>28</sup>. De protagonist koos hier duidelijk niet voor de weergegeven toenadering. Volgens de beschrijving werd zij immers door één of andere kracht als een marionet omgedraaid en in de richting van de jongen geduwd. De kracht wordt volgens Rourke dan ook vaak ervaren als een gebod of noodzakelijkheid. Iets waar geen 'nee' tegen te zeggen is. Een respondent beschreef de inspiratie-ervaring bijvoorbeeld als volgt: 'Being inspired is feeling a power take over in you. It is a very demanding power. I try to escape it, but it is a vain attempt.'<sup>29</sup> Een ander drukte zich uit met de woorden: 'It is a must. It, the inspiration, attaches itself to an idea, an insight. It is a painful must, like gas pains.'<sup>30</sup>. De dynamiek doet zich aan het geïnspireerde subject voor als een uitdrukking van wil waar wel gehoor aan moet worden gegeven. Het handelen lijkt aangezet te worden door iets anders *willends* dat opgevat wordt als gebod. De aandrang heeft een doordringende werking op het Zelf en de oorsprong van de handelingen die het gevolg zijn van de inblazing worden waarschijnlijk door deze onafwendbaarheid meer aan de inspiratiebron toegeschreven dan aan het eigen Zelf. Terwijl het toch het subject is dat handelt, wordt dit gedaan in een omvattend gevoel van lijdzaamheid, in een houding van

---

<sup>27</sup> Rourke, 1983, p. 169

<sup>28</sup> Rourke, 1983, p. 103 (cursivering JO)

<sup>29</sup> Rourke, 1983, p. 110

<sup>30</sup> Rourke, 1983, p. 112

een vreemd soort passieve activiteit. Dezelfde passieve activiteit die Kris dus zag als onbewust gewenst ervaringsgevolg in zijn psychoanalytische verklaring.

De reden nu dat het geïnspireerde subject geen ‘nee’ tegen de beweging kan zeggen is omdat zij de beweging zelf is gaan willen. Dat wordt onder meer duidelijk in de volgende beschrijving van één van de respondenten: ‘It [JO: inspiratie] is the felt-sense of a strong attraction. It is a tending toward some desire. I am so quickly drawn into the experience – into wish, want, will – that I have very little consciousness of choice.’<sup>31</sup> In het onderzoeksverslag noemt Rourke dit ‘wensen, willen en zullen’ de *intentionele stroom*. Intentioneel in die zin dat deze beweging van de wil steeds op iets betrokken is. Willen is altijd *iets* willen. De beweging die de inspiratie-ervaring uitmaakt bevindt zich dus juist te midden van deze stroom. Elk gevoel van keuze is spoorloos want de keus is vervat in de beweging zelf. Friederich Nietzsche schrijft hier in zijn werk *Ecce Homo* het volgende over:

‘Met het geringste restje bijgeloof in je zou je inderdaad de voorstelling dat je niet meer dan incarnatie, niet meer dan mondstuk, niet meer dan medium van hogere machten bent, nauwelijks van je kunnen afzetten. Het begrip openbaring, in die zin dat er ineens, met onuitsprekelijke zekerheid en finesse, iets zichtbaar, hoorbaar wordt, geeft de feitelijke toedracht goed weer. Je hoort, je zoekt niet; je neemt, je vraagt niet wie er geeft; als een bliksem flitst een gedachte op, onafwendbaar, zonder aarzeling in de juiste vorm, – ik heb nooit een vrije keus gehad.’<sup>32</sup>

De vraag uit de vorige paragraaf welk afzetpunt het menselijk wezen nu tijdens de inspiratie-ervaring biedt wordt hiermee dus beantwoord. De moeilijk weerstaanbare aantrekkingskracht die de beweging op het geïnspireerde subject heeft, getuigt er immers van dat de motiverende kracht in de menselijke wil haar aangrijpingspunt heeft gevonden. Daarmee is het dus de wil zelf die door het dynamische pneuma in beweging wordt gebracht en maakt het pneuma de mens welwillend.

---

<sup>31</sup> Rourke, 1983, p. 159

<sup>32</sup> Nietzsche, 2000, p. 99

De openbaring waar Nietzsche over spreekt werd ook door een aantal respondenten vaak als verlichtende vonk gezien waarmee hun inspiratie-ervaring begon. Deze werd ervaren als een plotseling inzicht of als een gelukkige inval. Belangrijk is dat het hier niet uitsluitend gaat om een zaak van het intellect maar om een *het subject appelerende revelatie* die vormend is voor de gehele wijze waarop zij in de wereld staat. Het is met andere woorden een geestelijk, lichamenlijk en emotioneel ondervinden dat samengevat kan worden in de uitdrukking *zich realiseren*. Het inzicht is betrekkelijk op het hele zijn van het subject. Het is geen objectieve verhouding maar een intentionele spanningsboog waar het subject wordt ingezogen. Het inzicht dat bij de inspiratie misschien als gave wordt ontvangen laat zich daarmee gauw kennen als opgave juist omdat de influistering wordt ontvangen als imperatief. Rourke geeft de intentionele beweging die begint met de openbaring dan ook weer met het | zien – willen – kunnen – zullen |<sup>33</sup>. Nietzsche beschrijft de gedwongen wilsbeweging met deze woorden: ‘Alles gebeurt in de hoogste mate onvrijwillig, maar als het ware in een stormachtig gevoel van vrijheid, van onafhankelijkheid, van macht, van goddelijkheid.’<sup>34</sup>

De ervaring wordt door haar subjecten vaak beschreven als gaande gepaard met een gewaarwording waarin alle dingen samenvallen of ‘passen’. Men ervaart de wereld en zichzelf daarin als een plaats waar alles is op een wijze die niet anders kon zijn, ‘zonder aarzeling in de juiste vorm’, zoals Nietzsche het uitdrukt<sup>35</sup>. En in het slot van zijn beschrijving – en daarmee hebben we deze zowat geheel weergegeven– drukt hij de werking die in dit onderzoek als deze integratie is benoemd uit met de woorden:

‘De onvrijwilligheid van het beeld, van de gelijkenis is het merkwaardigst; je hebt geen idee meer wat beeld, wat gelijkenis is, alles presenteert zich als de meest directe, de meest juiste, de meest simpele manier van uitdrukken. Het lijkt werkelijk, om aan een woord van Zarathoestra te herinneren, alsof de dingen zelf naderbij komen en zich voor een gelijkenis aanbieden (– 'hier komen alle dingen liefkozend op je woorden af en vleien je: want ze willen op je rug rijden. Op elke gelijkenis rijd je hier naar elke

---

<sup>33</sup> Rourke, 1983, p. 164

<sup>34</sup> Nietzsche, 2000, p. 99

<sup>35</sup> Nietzsche, 2000, p. 99

waarheid. Hier springen de woorden en woordschrijven van alle zijn open; alle zijn wil hier woord worden, alle worden wil van jou leren spreken –)'<sup>36</sup>.

De inspiratie-ervaring maakt dat het geïnspireerde subject zichzelf daarbij getransformeerd voelt. Dit kwam in het onderzoek van Rourke naar voren als het denken of voelen op nieuwe wijze, als een veranderde houding. Maar het duidelijkst werd men de verandering gewaar in de eerder genoemde intentionele stroom. De wil beweegt zich door en tijdens de inspiratie-ervaring in nieuwe richtingen. Een respondent beschrijft het als volgt: 'The experience of being inspired is the felt-sense of the dynamic movement from one stage of intentionality to another. Being inspired is a spontaneous experience of the unity of my cosmos in intentionality. It is experiencing a strong impulse that engenders wishes that turns to wants that move my will.'<sup>37</sup>. Bijkomend is dat de nieuwe wil het subject ook ervaren beperkingen en begrenzingsen doet overstijgen. Er is een gevoel dat men het willen ook kan, alleen al omwille van de sterkte waarmee deze kracht hierin wordt ervaren. Er is dus sprake van een soort van *empowerment*.

Rourke vond als laatste dat de inspiratie-ervaring een bewustzijnverhogende kwaliteit in zich droeg. Die werd ervaren als het uitvergroting van een bepaald levensaspect. Dit werd intenser, helderder, dieper, scherper, schrijnender en had meer impact op de persoon<sup>38</sup>. Deze inspiratie-ervaringen hebben hierin dus een dieper contact met het leven als gevolg. Dit komt men ook tegen in onderzoeken die naar het fenomeen inspiratiebron zijn gedaan. Mariëlle Cuijpers, een voormalig studente aan de Universiteit voor Humanistiek, schreef in haar afstudeerscriptie: 'Inspiratie geeft nieuwe levensruimte, het verruimt. Iemand krijgt door een inspiratiebron meer bekendheid met de zin van het leven of er gaat een breder licht op de tot dan toe bestaande werkelijkheid schijnen. Hierdoor kan de heelheid van het bestaan ervaren worden ondanks de aanwezig gevoelde gebrokenheid...'<sup>39</sup> Zij noemde haar scriptie dan ook 'Inspiratiebron, toegang tot het volle leven'. Ook Ton Jorna, onderzoeker aan dezelfde universiteit stelt vanwege deze levensintensiverende eigenschap: ' Geen mens

---

<sup>36</sup> Nietzsche, 2000, p. 99

<sup>37</sup> Rourke, 1983, p. 140

<sup>38</sup> Rourke, 1983, p. 164

<sup>39</sup> Cuijpers, 2004, p. 25

kan echter zonder inspiratiebron door het leven, wil zijn leven zin en richting krijgen<sup>40</sup>. Dat doet hij in een onderzoek naar de aard en betekenis van het fenomeen inspiratie op basis van de nagelaten geschriften van Etty Hillesum. Hij geeft aan dat Etty Hillesum tijdens en door het lezen van haar inspiratiebronnen dichter in contact kwam met de dingen om haar heen.

De inspiratie-ervaring is nu niet alleen via haar etymologie maar ook via een empirisch fenomenologische beschrijving te duiden als een fenomeen waarbij een moeilijk weerstaanbare kracht de wil van het menselijk wezen in beweging zet met een nieuwe gerichtheid op een wijze die vormend is voor haar gehele zijn in de wereld.

### 2.2.3 DE ENTHEOSTISCHE WERKING

Wanneer men stelt dat de inspiratie-ervaring vormend is voor het *zijn in de wereld* dan lijkt deze vorming ook begrepen te kunnen worden als geestelijke plaatsverandering. Het lijkt met andere woorden alles te maken te hebben met *levensruimte*. Om hier beter zicht op te krijgen zullen we ons in het vervolg richten op het in de vorige paragraaf besproken intensiverende kenmerk van de inspiratie-ervaring. Rourke drukt dit in haar onderzoek een aantal keren uit met de term enthousiasme. Dat enthousiasme op één of andere wijze verbonden is met inspiratie is voor de meeste mensen geen verrassing. Wanneer een bepaalde debatavond inspirerend heeft gewerkt, dan ligt het voor de hand dat de geïnspireerde toehoorder een bepaalde mate van enthousiasme aan de dag legt. Hij gaat bewogen naar huis.

In een studie die Eike Barmeyer deed naar het concept van de Muze laat hij zien waar het verband tussen enthousiasme en inspiratie moet worden gezocht. Hij schrijft namelijk:

‘Pneuma und Enthusiasmus gehören zueinander; ihr Verhältnis könnte näher bestimmt werden als Verhältnis zwischen Ursache und Wirkung; durch das göttliche Pneuma stellt sich die enthusiastische Ergriffenheit ein. Wird in einem Text nur die enthusiastische

---

<sup>40</sup> Jorna, 2000, p. 13



Ergriffenheit erwähnt, so assoziiert der antike Autor (und Zuhörer) immer auch die vorangegangene Berührung durch das göttliche Pneuma.<sup>41</sup>

Hier wordt dus duidelijk dat enthousiasme in de inspiratie-ervaring begrepen moet worden als één van de uitwerkingen van de pneumatische kracht zelf. Het pneuma of de geest is het die ons in een staat van enthousiasme brengt. Iets dat eigenlijk ook al zichtbaar werd in de empirisch fenomenologische beschrijving van Rourke.

Maar hoe we enthousiasme nu in verband moeten brengen met het veranderen van onze levensruimte of ons *zijn in de wereld* wordt pas echt duidelijk in één van de oudst filosofische verhandelingen die we over inspiratie tot onze beschikking hebben. Ik doel hier op de beschrijving die Plato geeft in een dialoog tussen Socrates en de Griekse dichter en rapsode Ion. Daarin bevraagt Socrates de arme rapsode over de oorsprong van diens vermogen om goed te kunnen spreken over Homerus. In het betreffende gedeelte legt Socrates Ion aan de hand van een prachtig beeld uit op welke wijze de inspiratie-ervaring dient te worden begrepen:

‘Dat is namelijk niet vakkennis wat jou in staat stelt goed te spreken over Homerus, zoals ik juist al zei, maar het is een goddelijke kracht die jou in beweging brengt, zoals bij de steen die Euripides 'Magnesisch' noemt en die de meesten 'Heracleïsch' noemen. Want die steen trekt niet alleen zelf de ijzeren ringen naar zich toe, maar legt in die ringen ook een kracht, zodat zij op hun beurt juist datzelfde teweeg kunnen brengen als de steen, namelijk andere ringen aantrekken, zodat er soms een hele ketting van ijzeren ringen en voorwerpen aan elkaar hangt. En bij al die voorwerpen is de kracht afhankelijk van die steen. Zo brengt ook de muze door haar eigen invloed bezieling teweeg in mensen; en van de andere kant ontstaat er onder invloed van die bezielde mensen een keten van andere bezielden.’<sup>42</sup>

---

<sup>41</sup> Barmeyer, 1968, p. 91. Dit werk zou voor het paper – en voor het denken over inspiratie in het algemeen - een zeer interessante bron kunnen zijn mits het in de tekst gebruikte voor mij moeilijk toegankbare Duits een meer gedegen studie ervan niet zou verhinderen.

<sup>42</sup> Plato, 1994, p. 66

De werking van een inspiratie door een Muze wordt in dit citaat weergegeven met het Nederlandse woord *bezieling*. In het oorspronkelijke Grieks gebruikt Plato het woord *entheos* ( ενθεος ) waar ons woord enthousiast vandaan komt. Dit kan vertaald worden als *met de god in zich* en als *in de god*, zoals Cornelis Verhoeven, die in een essay over inspiratie en spiritualiteit dit citaat ook aanhaalt, laat zien. Hij is echter van mening dat de vertaling ‘*met de godheid in zich*’ hier voor de hand ligt en besteedt geen aandacht aan de tweede betekenis, die van *in de godheid*<sup>43</sup>. Ook de etnomusicoloog Gilbert Rouget geeft in een studie naar de relatie tussen muziek en trance aan dat *entheos* op tweeërlei wijze kan worden opgevat. Maar hij sluit de tweede plaatsbepalende betekenis daarna zelfs uit. Als argument hiervoor geeft hij aan dat *entheos* nooit wordt gebruikt om een lichaamsuittredende beweging van de ziel naar een plaats in God te duiden<sup>44</sup>. Maar wanneer we het beeld dat Plato geeft op ons in laten werken dan wordt zichtbaar dat ook bij Plato de *pneumatische kinetiek* een centrale rol speelt in de inspiratiehandeling. De magnesische steen brengt immers met een onweerstaanbare en sterke kracht de ijzeren ring in beweging. Voorwaarde van de beweging is wel – net zoals zichtbaar werd in alle andere tot nu toe gebruikte beelden – dat de ring vatbaar moet zijn voor de motiverende kracht en dat zij moet kunnen meebewegen. Een magneet zal een houten ring nooit van zijn plaats krijgen en een vastgeklonken ijzeren ring evenmin. Belangrijk is nu: wanneer de ring in beweging wordt gebracht is het dan niet zijn plaats die verandert? En is het daarmee niet de ring die zijn plaats zoekt in de steen en niet de steen in de ring? Het is inderdaad duidelijk dat met *entheos* geen zielsuittreding van het lichaam wordt bedoeld. Maar het is – als we het beeld van Plato serieus nemen – ook helder dat de keuze voor de eerste vertaling een zeker betekenisverlies als gevolg heeft en wel die van de plaatsverandering van het geïnspireerde subject. Willen we recht doen aan het beeld dan moet *entheos* dus eigenlijk wel topologisch worden begrepen. Vanuit dat perspectief is de vertaling *in de godheid* juist dan *met de god in zich*. Alleen wanneer we *Entheos* opvatten in haar dubbele betekenis kunnen we dus deze reikwijdte van het gegeven beeld en daarmee die van de inspiratiegebeurtenis voor ogen krijgen. Hier moeten we wel in het achterhoofd houden dat *theos* in *Entheos* in de

---

<sup>43</sup> Verhoeven, 1999, p. 55

<sup>44</sup> Rouget, 1985, p. 190

eerste plek verwijst naar de inblazende instantie en niet zozeer naar een entiteit met goddelijke eigenschappen. Dat het recht op het uitoefenen van inspiratieve beroepen in onze samenleving – in tegenstelling tot die van Plato – niet alleen voorbehouden is aan goden maakt dat wij *theos* in deze context dus moeten opvatten als welke inspiratiebron dan ook.

Met dit alles wordt duidelijk dat het enthousiast worden in de inspiratie-ervaring op zodanige wijze begrepen moet worden dat het geïnspireerde subject wil en gaat verblijven in datgene dat hem inspireert. We zien hiermee tegelijkertijd dat het bij pneumatische kinetiek nooit gaat om willekeurige of bewust gekozen richtingen maar altijd om *richtingbepaalde* plaatsveranderingen. De magneet zal de ring altijd in de richting van *zichzelf* trekken. De geestelijke aangezette beweging is met andere woorden altijd een *meebewegen* in de richting van de inspiratiebron zelf. De inspirator bepaalt de richting niet, hij *is* de richting. De manager die zijn personeel wil inspireren tot meer teamspirit en meer bedrijfsinzet zal dit alleen kunnen doen wanneer hij zichzelf ook in die richting beweegt. Wij kunnen de ander alleen maar in die richting inspireren waarheen wij zelf ook bewegen. De geïnspireerde richting is met andere woorden niet manipuleerbaar maar gegeven met de inspiratiebron zelf. Augustin Bea, kardinaal en theoloog, laat in een uiteenzetting over de openbaringsdoctrine van de Rooms Katholieke Kerk met een Bijbelse verwijzing naar inspiratie deze *kinetische bepaaldheid* op mooie wijze zien. Hij gebruikt hiervoor de tweede brief van de apostel Petrus en wel het volgende vers: ‘Want de profetie werd voorheen niet voortgebracht door de wil van een mens, maar heilige mensen van God, door de Heilige Geest gedreven, hebben ze gesproken.’<sup>45</sup> Het gaat in deze tekst dan om *feromenoi* (φερομενοι), het Griekse woord voor ‘*gedreven*’. Bea schrijft hierover: ‘Das Wort “getrieben” entspricht dem griechischen pherómenoi, ein Wort, das man z. B. für das vom Wind und von den Wellen getragene Schiff gebraucht.’<sup>46</sup> Zoals de wind een zeilboot dus in haar eigen richting drijft, zo wordt het geïnspireerde subject door het pneuma ook noodzakelijkerwijs in diens eigen richting gedreven.

---

<sup>45</sup> 2 Petrus 1:21 zoals vertaald in de herziening van de Statenvertaling

<sup>46</sup> Bea, 1966, pp. 149-150. Zie ook (Ouweneel, 2007, p. 337).

Verhoeven vestigt in zijn essay daarnaast de aandacht op de aanstekende werking van deze *entheostische* staat. En inderdaad maakt Plato met het beeld van de heracleïsche steen duidelijk dat iemand die door een inspiratie-ervaring enthousiast is geworden andere mensen ook met deze bezieling kan *bismetten* of aansteken. Rourke, die deze werking ook tegenkomt, drukt het als volgt uit: ‘They catch spirit as one might catch a cold’<sup>47</sup>. Er gaat van het geïnspireerde subject zelf een bepaalde aantrekkingskracht uit naar de plaats waar deze eerst zelf door de bepaalde pneumatische kinetiek is gebracht. Het geïnspireerde subject is hiermee te begrijpen als *kanaal* of *medium* voor het pneuma waarin deze zich bevindt. Verhoeven haalt hier – met niet al te veel geestdrift – de *mimetische begeerte* aan uit het werk van René Girard. Deze Franse denker richt zich via dit concept vooral op de aanstekelijke werking van het menselijk begeren. Verhoeven schrijft hierover:

‘Mogelijk zijn mensen inderdaad zo en willen ze bedrogen worden of willen ze, zoals René Girard een heel oeuvre vol beweert, alleen maar iets wat anderen al hebben en om geen andere reden dan dat anderen het hebben. Pas dat bezit is inspirerend en wekt de begeerte op; maar zij zien de dingen alleen met de ogen van anderen. Girard noemt dat de ‘mimetische begeerte en ziet daarin het meest fundamentele menselijke verlangen.’<sup>48</sup>.

Doordat Girard achter veel – of misschien wel achter alle – menselijke verlangens deze mimetische begeerte bloot probeert te leggen ontkent hij volgens Verhoeven hun authenticiteit. Het gewicht en de rijkdom van de dingen zelf – waarnaar de mens authentiek kan verlangen – worden namelijk terug geleid naar het gewicht en het blind ervaren gezag van een mens. Een uitvoerige bespreking van Girards werk valt jammer genoeg buiten de draagwijdte van deze scriptie en we kunnen hier dan ook niet met zekerheid vaststellen of Girard in zijn werk deze reducerende verplaatsing inderdaad voor ogen heeft. Wel kunnen we zeggen dat deze herleiding naar de mens als grond van de dingen niet inherent is aan de aanstekelijke werking van de staat van *entheos* die door de inspiratie-ervaring wordt veroorzaakt. Want het ‘gezag van de mens’ is in deze ervaring altijd een afgeleide omdat zij – zoals we net zagen – in de aansteking begrepen moet worden als kanaal of medium van

---

<sup>47</sup> Rourke, 1983, p. 167

<sup>48</sup> Verhoeven, 1999, pp. 58-59

de pneumatische beweging. Zij kan alleen brengen in die pneumatische plaats waarin zij zelf eerst is gebracht. Of zoals Plato het uitdrukt: ‘Bij al die voorwerpen is de kracht afhankelijk van die steen.’<sup>49</sup>. Iets dat we ook bij Jorna zien wanneer hij over Toon Hermans als inspiratiebron schrijft:

‘Voor zijn conferences, zijn liedjes, zijn gedichten, zijn schilderijen, putte hij uit een bron voorbij het eindige ik, en in die zin was zijn werk persoonsoverstijgend, zowel voor Hermans zelf als voor zijn toehoorders en toeschouwers. Toon Hermans was een bemiddelaar tussen de situaties van alle dag en de schoonheid van de bron. Hij bracht bronnen van leven aan de oppervlakte waar mensen naar verlangen. In zijn presentatie en unieke vormgeving herkenden zijn publiek en zijn lezers iets van de schoonheid en de tragiek van hun eigen leven en dat van alle mensen.’<sup>50</sup>.

Hiermee wordt zichtbaar dat de inspiratie-ervaring mensen samen lijkt te kunnen brengen naar één plaats. De inspiratie-ervaring heeft een gemeenschapsvormende of – in negatieve zin– massavormende werking. Iets waar we in het volgende hoofdstuk nog bij stil zullen staan.

Een laatste zaak die het beeld van de Heracleïsche steen duidelijk maakt is dat de inspiratiebron niet kiest voor de inspiratiehandeling, maar dat de inspiratie gewoonweg gebeurt. De steen kiest niet voor de in beweging zettende werking maar deze aantrekkingskracht is gegeven met zijn wezen. De inspiratie-ervaring lijkt hiermee ook niet iets te zijn waarvoor men kan kiezen maar eerder iets dat gebeurt wanneer men zich begeeft in de nabijheid van dergelijke inspiratiebronnen. Een inzicht dat haaks staat op de hedendaagse opvattingen over de inspiratie-ervaring waar zij immers als manipuleerbaar product of attractie wordt verkocht.

Of en in welke mate het subject zich bewust is van de inspiratie lijkt hierbij af te hangen van de richtingsverandering. Een ring die zich al enige tijd in de richting van dezelfde magnetische steen beweegt zal de magnetische aantrekkingskracht na zeer korte tijd niet

---

<sup>49</sup> Plato, 1994, p. 66

<sup>50</sup> Jorna, 2000, p. 35

meer bemerken. Een ring die zich – door beïnvloeding van een andere steen – in geheel nieuwe richtingen gaat bewegen wel.

## 2.3 BESLUIT

We hebben dankzij etymologische, empirisch fenomenologische en filosofische inzichten kunnen zien dat de ervaring van inspiratie begrepen moet worden als een moeilijk weerstaanbare en in haar richting bepaalde pneumatische kinetiek die bij het subject een intentionele stroom in gang zet en daarmee een vormende en plaatsveranderende werking heeft op diens *zijn in de wereld* waarbij zijzelf vervolgens zelf gaat werken als kanaal voor dit pneuma. Om het in iets toegankelijker Nederlands te zeggen kan men stellen dat tijdens de inspiratie-ervaring mensen worden bewogen door een aantrekkingskracht van geest waardoor zij willen en gaan verblijven in de plaats van de inspiratiebron. Daarmee wordt de *levensruimte* veranderd. Dit heeft een aanstekelijke of besmettende werking op anderen.

De werking op het subject die Rourke begrijpt als een *transformatie* – als een verandering van vorm bij het subject – lijkt door de duiding van de *entheostische werking* eerder te moeten worden begrepen als een pneumatische *translocatie* – als een verandering van geestelijke plaats. Bij de geïnspireerde wordt door de inspiratiebron immers een plaatsveranderende beweging aangezet – in de richting van de inspiratiebron zelf. En zoals in de overwegingen bij het beeld van Plato zichtbaar werd, lijkt de inspiratie-ervaring een fenomeen te zijn waarvan de werking niet altijd bewust hoeft te worden ervaren. Ook is het niet iets waarvoor men kan kiezen. Eerder moet zij begrepen worden als een onvermijdelijkheid die plaatsvindt op momenten wanneer wij ons begeven in de nabijheid van inspiratiebronnen. Het gebeurt gewoon.

De zoekrichting voor een beter begrip van het fenomeen van inspiratie lijkt in de scriptie hiermee te verschuiven van een bijzondere ervaring naar iets dat zich afspeelt op ontologisch niveau. Van iets dat zelden gebeurt naar iets dat op één of andere wijze wezenlijk is aan ons mens-zijn. Dit lijkt zeker te gelden voor samenlevingen waarvan de interieurs vol zijn met in bewegingbrengende en richtingsversterkende mediakanalen en dus in een samenleving als de onze. Met het begrip *kanalen* bedoel ik overigens niet alleen

televisiekanalen, maar alle leidingen waarmee de diverse media hun boodschap verspreiden.

Wat hierbij belangrijk is om te beseffen is dat we in niets van onze overdenkingen enige grond vinden voor een rechtvaardiging van de algemeen voorkomende positieve waardering van deze ervaring. Zeker, inspiratie kan de mens brengen in plaatsen waar deze het leven in al haar diepte, zinvolheid en gewicht kan ervaren. Maar zoals we net zagen hangt de wijze waarop iemands *zijn in de wereld* wordt gevormd af van de richting waarin de inspiratiebron zich begeeft. Het hangt met andere woorden af van het pneuma dat zij zelf ademt. Een inspiratiebron hoeft niet noodzakelijkerwijs *toegang tot het volle leven* te verschaffen. Integendeel, de pneumatische plaats waarin deze zich bevindt, kan zich ook ver van elk leven bevinden. Men zou kunnen zeggen dat het dus het *soort* water in onze Hippocrenen is, dat de richting bepaalt<sup>51</sup>. Een zoete waterbron lest de dorst, maar een zoute waterbron niet. De inspiratie-ervaring op zichzelf moet dan niet als positief maar als ambivalent worden begrepen. Zij kan zowel positieve als negatieve uitwerking hebben. Dat we tot nu toe bijna geen negatieve uitwerkingen van de inspiratie-ervaring zijn tegengekomen komt door de – bij voorbaat negatief uitsluitende – positieve waardering zelf. Inspiratie die het menselijk wezen afsluit van levensbronnen zal met andere woorden niet gauw inspiratie worden genoemd. Terwijl het om precies dezelfde essentiële kenmerken en daarmee om precies dezelfde ervaringsmogelijkheid gaat.

De taak die nu voor ons ligt is om een filosofische bevestiging te zoeken van de vermoedens dat het bij de inspiratie-ervaring gaat om de oplichting van één of ander ontologisch gegeven in ons ervaringspectrum. In hoofdstuk twee zullen we dit doen via het denken van de Duitse filosoof Peter Sloterdijk

---

<sup>51</sup> De Hippocrene (paardenbron) was een bron op de Helikon in Boeotië die evenals de andere bronnen daar, de Aganippe en de Pirene, heilig was voor de Muzen en Apollon. Deze bron bracht hen en dichters in het algemeen in dichterlijke vervoering en is daarom de bron van dichterlijke inspiratie. Tegenwoordig is de Hippocrene omgeven door een muur uit de oudheid en heet Kryopegadi (koude bron). Bron: <http://nl.wikipedia.org/wiki/Hippocrene>. Zie ook "Hippocrene" A Dictionary of Phrase and Fable. Edited by Elizabeth Knowles. Oxford University Press, 2006. Oxford Reference Online. Oxford University Press.

---

## 3. OVER HET ZIJN-IN-SFEREN

‘I do not need the globe to play to me; for I can sing. I could not sing at all before.  
Now I go about everywhere through Fairy land, singing till my heart is like to break,  
just like my globe, for very joy at my own songs.  
And wherever I go, my songs do good, and deliver people.  
And now I have delivered you and I am so happy.’  
GEORGE MACDONALD, *Phantastes*

We zijn dit hoofdstuk binnengekomen na een redelijk turbulente vlucht. Turbulent in de zin dat onze koers naar een beter begrip van de inspiratie-ervaring door de woelige inzichten van het vorige hoofdstuk aardig in richting is veranderd. Immers, de inspiratiemogelijkheid doet zich niet langer voor als een speciale ervaring waar een mens voor moet leren open staan – zoals in hedendaagse opvattingen over deze ervaring het geval is<sup>52</sup> – maar zij laat zich meer en meer vermoeden als een verwijzing naar één of ander ontologisch gegeven. Het voornaamste doel van dit hoofdstuk zal dan ook zijn om de werkingen van de inspiratie-ervaring vanuit een ontologisch perspectief in beeld te krijgen. Zoals ik al eerder heb aangegeven zullen we dat in eerste aanzet doen met noties uit het werk van Peter Sloterdijk. Om die reden geef ik eerst een aantal biografische opmerkingen over deze opvallende denker.

### 3.1 OVER PETER SLOTERDIJK

Peter Sloterdijk is in 1947 geboren als zoon van een Duitse moeder en een Nederlandse vader. Hij studeerde filosofie, germanistiek en geschiedenis aan de Universiteit van München en promoveerde in 1975 aan de Universiteit van Hamburg. In 2001 werd Sloterdijk benoemd tot rector van de Staatlichen Hochschule für Gestaltung te Karlsruhe. Na zijn *‘Kritiek van de Cynische rede’* van 1983 is hij niet meer weg te denken van het filosofisch toneel. Dit betekent niet dat hij onomstreden is. Een artikel op Wikipedia geeft hiervan een mooie anekdote:

---

<sup>52</sup> Bijvoorbeeld (Cuijpers, 2004, p. 55)



‘Sloterdijks aforistische, literaire stijl ergert veel van zijn lezers, die wat meer houvast wensen of verwachten dat Sloterdijk met conclusies komt aanzetten. Zo ook oud-eurocommissaris Frits Bolkestein, die Sloterdijk in een debat openlijk aanviel op zijn theorieën en de waarde van zijn filosofisch werk: "Pure fantasie, professor!" en "u presenteert helemaal geen theorie, uw boek is een verzameling bon mots, anekdotes, verhalen!"<sup>53</sup>.

Een trefzekere uitdrukking van deze tot ergernis opwekkende schrijfstijl vinden we in een recensie van Ger Groot:

‘ Bij Sloterdijk is alles groot, gretig, breed en overdadig. Hij beweegt zich op de meest uiteenlopende terreinen, van architectuur tot theologie en van krijgskunde tot klimatologie. Zijn taalvirtuositeit leeft zich uit in barokke neologismen en een verbluffende stijl, waardoorheen Sloterdijk een verrassende simpele gedachte probeert duidelijk te maken – die niettemin belangrijk genoeg is om wat versiering te rechtvaardigen.’<sup>54</sup>

Een andere reden voor zijn omstredenheid is dat Sloterdijk zich nauwelijks houdt aan de voor het wetenschappelijk debat geldende richtlijnen binnen disciplines als filosofie, geschiedenis, literatuur, psychologie en politicologie. Dit terwijl hij zich wel met deze disciplines bezighoudt. Een voorbeeld hiervan is dat hij in zijn werk bijna nooit expliciet in dialoog gaat met andere onderzoekers, terwijl talloze impliciete verwijzingen in zijn werk te vinden zijn<sup>55</sup>.

Zijn populariteit heeft niet onder deze kritieken te lijden. Samen met Rüdiger Safranski, een andere bekende Duitse filosoof, heeft hij zelfs zijn eigen praatprogramma op de Duitse staattelevisie getiteld ‘*Das Philosophische Quartett*’. Hierin praten zij met twee gasten over thema’s als ‘*geluk in het leven*’, ‘*wat is links?*’ en ‘*hoe Duits zal Duitsland zijn?*’. Een programma dat in ons Nederlands medialandschap jammer genoeg niet voor is te stellen.

---

<sup>53</sup> [http://nl.wikipedia.org/wiki/Peter\\_Sloterdijk](http://nl.wikipedia.org/wiki/Peter_Sloterdijk), geraadpleegd op 8 mei, 2008. Zie voor dit betreffende debat ook het krantenartikel ‘*Filosofendebat / ‘Professor Sloterdijk, u fantaseert*’ in de Trouw van 14 maart 2006.

<sup>54</sup> Groot, 2004

<sup>55</sup> Adelson, 1984

### 3.2 EEN THEORIE VAN SFEREN

Door de bijzondere schrijf- en denkstijl is de wereld van Sloterdijk ook een plek waarin men gemakkelijk kan verdwalen. Bij bestudering van zijn werk heb ik mij dan ook gericht op die noties die ons vermoeden grond geven dat het bestaan van de mens op inspiratieve wijze plaatsvindt. Deze noties zijn te vinden in Sloterdijk's theorie van de Sferen. En al zijn de eerste aanzettingen voor dit denkwerk al terug te vinden in eerdere essays<sup>56</sup>, toch vindt de formulering hiervan voornamelijk plaats in het boek '*Sferen*'<sup>57</sup>. We zullen dit hoofdstuk beginnen met een korte weergave van de hoofdlijnen van deze theorie.

Hoewel het werk '*Sferen*' bijna duizend pagina's telt is de hoofdthese van het boek verrassend kort weer te geven. Wat Sloterdijk via allerlei wegen probeert duidelijk te maken is namelijk dat de mens niet bestaat op een wijze die bij Descartes haar uitdrukking vond in het 'Cogito ergo sum' – ik denk dus ik ben – maar dat het bestaan altijd begrepen moet worden als een zijn in sferen. De mens is niet omdat zij denkt, maar zij is op extatische wijze, zij is uitgaande in sferische plaatsen. Deze plaatsen moeten begrepen worden als krachtvelden die ontstaan tussen het bestaende subject en die- of datgene waarop deze sferisch betrokken is. Waar in een cartesiaanse voorstelling de mens dus weergegeven kon worden als enkelvoudig denkpunt, begrijpt Sloterdijk het zijn van de mens als bij voorbaat gehuld in sferische relaties. De mens moet in haar bestaan daarom altijd begrepen worden als een bi – of multipolair wezen, als een altijd tegenover zijnde. Het in sferen zijn houdt in dat de mens ek-sisteert in de ruimte die door dit tegenover zijn wordt uitgespannen. Zij gaat uit in de tussenruimte die ontstaat tussen haar en haar tegenpool of -polen. Daarmee is de vraag naar het zijn in eerste instantie niet een vraag naar het wie of wat van de mens, maar naar diens waar.

Wanneer de mens in de wereld is, verblijft zij dus altijd in door polaire spanning uitgespannen binnenruimtelijkheden. Wanneer wij bij het menselijk bestaan nu spreken over binnenruimtelijkheden, dan moet er tegelijkertijd ook een buitenruimtelijkheid zijn. Men kan immers alleen ergens binnen zijn wanneer er ook een buiten bestaat. En wezenlijk

---

<sup>56</sup> Bijvoorbeeld het essay '*De dwingende reden om samen te zijn*' in (Sloterdijk, Mediatijd, 1999)

<sup>57</sup> Sloterdijk, *Sferen*, 2005

aan de sfeervorming is dat zij ons afschermt voor datgene dat buiten wordt gesloten. De periferie van de sfeer werkt hierbij als *immuunsysteem*. Een treffend beeld hiervan is de atmosfeer, die ons beschermt tegen de angstaanjagende vreemdheid van de Ruimte.

Daarmee kan de sfeer niet worden opgevat als onverwoestbare ruimteschepping. Het is volgens Sloterdijk hoogsteigen aan deze plaats dat haar schaal kan en wordt verbroken door provocaties van de buitenwereld. Dat wordt ook duidelijk in Sloterdijk's weergave van het Bijbelse scheppingsverhaal en de daarop volgende Oercatastrofe. De Oersfeer, die tussen de HEER God en de roodbloedige mens was uitgespannen, kon niet verbroken worden zolang de twee polen zich uitsluitend op elkaar bleven richten. De bipolaire gerichtheid mocht niet onderbroken worden. Volgens Sloterdijk gebeurde dit wel doordat 'Adam, de afleidbare, bezweek voor een tweede, van nevenstemmen uitgaande inspiratie van de kant van de slang en de vrouw'<sup>58</sup>. Hij richtte zich naar iets van buitenaf waardoor de sfeer werd opengebroken. Sloterdijk plaatst deze Oercatastrofe aan het begin van de menselijke geschiedenis die hij dan ook begrijpt als sferologisch ontwikkelingsdrama. Door het uiteenspatten van de oorspronkelijke bel lekte een overweldigend Buiten binnen waar een veelheid, vreemdheid en onwezenlijkheid is, die voor de eenzame pool op het eerste gezicht nooit eigen en meebezielend kan worden. Toch is de herinnering aan de eerste sfeer voldoende om het vermogen wakker te roepen dat deze *allogria* – deze vreemdheid – tot eigenheid kan maken – om de sfeer te dichten, maar de mens bevindt zich vanaf nu wel op een voortschrijdende weg van openscheuring en dichting.

In het werk '*Sferen*' schetst Sloterdijk deze ontwikkelingsgang van de mens en leest hij de menselijke geschiedenis dus als een geschiedenis van sferenbouwers. Dit doet hij door in het eerste deel – geheel getrouw aan zijn stijl – via de meest uiteenlopende contexten de sferische gang te duiden. Uitgestoten vanuit de baarmoeder, waar een eerste 'microsfeer' zich tussen het kindje en de placenta – en daarmee de moeder – had gevormd, hervindt het kind zich in de veilige sferen van gezin, familie en stam. Maar ook de sfeer tussen psychoanalyticus en patiënt, tussen twee geliefden en tussen een heilige en diens God zijn voor Sloterdijk object van overdenking. In het tweede deel duidt de denker een

---

<sup>58</sup> Sloterdijk, *Sferen*, 2005, p. 59

ontwikkelingsgang aan naar steeds grotere, meer omsluitende ‘macrosferen’ tot uiteindelijk de ultieme alomvattende Godsfeer wordt gedacht. Aan het eind van dit deel stelt Sloterdijk dat deze sfeer gedoemd is om verbroken te worden. Dit omdat in de theologie en de klassieke metafysica van deze sfeer geëist werd dat zij oneindig was. Een sfeer zonder Buiten kan niet zijn. God moest in deze opvatting oneindig, mateloos en absoluut zijn en tegelijk beschikbaar blijven als nabije en persoonlijke beschermer<sup>59</sup>. Het Christendom veronachtzaamde met andere woorden God als primaire sferenbouwer door deze te veroneindigen. Hoe – na het einde van de grote verhalen – het antropologische landschap eruit is gaan zien werkt Sloterdijk uit in zijn derde deel ‘*Schäume*’<sup>60</sup>.

Dat de mens op sferische wijze bestaat is zo wezenlijk en daarmee zo vanzelfsprekend dat – wanneer men er oog voor heeft gekregen – het in elke menselijke betrekking kan worden bespeurd maar tegelijkertijd onttrekt het zich steeds ook weer aan ons gezichtsveld. Ons taalgebruik alleen al doet bijvoorbeeld een sferische zijnswijze vermoeden wanneer we zeggen dat er op een zeker feestje een gezellig sfeertje hing. Deze sfeer wordt immers door de betrokkenen zelden verklaard door de fysieke ligging van de betreffende plaats, maar haar verklaring wordt eerder gezocht in de muziek, de mensen en de aankleding. Maar ook wanneer we een alledaagse praktijk als het televisiekijken vanuit dit perspectief bezien dan is het tekenend dat de plaats waarin de mens existeert grotendeels wordt bepaald door het technisch toestel en haar weergaven dan door de ruimte waarin de mens zich fysiek bevindt. De eenzaamste huiskamer kan veranderen in een warme omgeving, wanneer men maar de juiste film heeft gekozen. Een ander voorbeeld van sferische ruimtelijkheden zijn de ligplaatsen op het drukke strand met hun onzichtbare omheiningen. De mensen bevinden zich op die kuststrook fysiek misschien wel allemaal in één plaats, maar deze valt – vanuit de ervaring bezien – uiteen in tien tot honderdtal kleine privéruimtes die – naast de breedte van de handdoek – alleen maar sferisch worden afgescheiden. Een laatste voorbeeld waarmee de sferische zijnswijze van de mens kan worden aangegeven betreft het reizen per schip. Op een bepaalde zeiltocht viel het me namelijk binnen dat de plaats waar ik mij die

---

<sup>59</sup> Kusters & Smeets, 2003

<sup>60</sup> Het derde deel ‘*Schäume*’ – waarvan in maart 2009 een Nederlandse vertaling uit zal komen - kan gezien worden als een analyse van onze huidige cultuur, maar zal in deze scriptie om pragmatische redenen buiten beschouwing worden gelaten.

dagen bevond misschien wel als lijn op een zeekaart kon worden uitgetekend, maar het was tegelijkertijd ook zo dat ik mij steeds bevond in één plaats: namelijk in de sfeer die uitgespannen werd tussen de menselijke polen van het reisgezelschap. Of het schip nu in de haven van IJmuiden lag of in die van het Engelse Southwold, ik verkeerde gevoelsmatig steeds in dezelfde plaats.

### 3.3 SFEERVORMING ALS WERKING VAN DE INSPIRATIE-ERVARING

Als we nu stil staan bij de vraag op welke wijze de sfeervormende relatie tussen de polen moet worden begrepen, dan wordt al snel duidelijk welke relevantie Sloterdijk's theorie van de sferen heeft voor ons kennisdoel. De wederzijdse betrokkenheid tussen de ene en de andere pool moet namelijk opgevat worden als zijnde een betrokkenheid tussen geïnspireerde en inspiratiebron. Deze conclusie dringt zich al op in Sloterdijk's Berlijnse Rede van 1997<sup>61</sup>. Daarin stelt Sloterdijk namelijk het volgende:

‘Ik wil mijn vermoedens toetsen dat naties zoals wij ze kennen mogelijk niets anders zijn dan effecten van omvangrijke psycho-akoestische enceneringen, waardoor in feite pas kan samengroeien wat samen luistert, wat samen leest, wat samen televisie kijkt, wat zich samen informeert en opwindt.’<sup>62</sup>

Wat in dit citaat en in de hele rede duidelijk naar voren komt is dat volgens Sloterdijk het samengroeien van sociale eenheden begrepen moet worden als een – in de termen van deze scriptie – entheostische werking op grote schaal. Het samen zijn in een sociale eenheid is dus het gevolg van een samen geïnspireerd worden door dezelfde inspiratiebronnen. De voortgedrevenen worden samen gebracht en verkeren in dezelfde pneumatische plaats, zij zijn samen in één uitgespannen sfeer.

Dat we de sfeervormende bipolaire betrokkenheid inderdaad als inspiratierelatie moeten opvatten wordt nog duidelijker na lezing van de twee verhalen die in het begin van *'Sferen'* zijn opgenomen en waarin allebei een inspirationale handeling centraal staat. Allereerst is

---

<sup>61</sup> Deze rede is als essay gepubliceerd met de titel *'De dwingende reden om samen te zijn'* in (Sloterdijk, Mediatijd, 1999, pp. 7-39)

<sup>62</sup> Sloterdijk, Mediatijd, 1999, p. 22

daar de literaire schets van het bellenblazend kind. Vanuit het perspectief van de bellenblazer maakt Sloterdijk duidelijk hoe er tussen de inspirator en de geïnspireerde een bezielde ruimte ontstaat, die extatisch door de polen wordt bewoond, tot op het moment dat de zeepbel uiteenspat. Het tweede verhaal is een hervertelling van de Bijbelse mensschepping, die ook Sloterdijk gebruikt om het één en ander duidelijk te maken.<sup>63</sup>. Zoals we in een eerdere bespreking van deze Bijbeltekst zagen wordt de mens een levende ziel doordat de HEER God het kleimaaksel inblaast met levensverwekkende geest. Maar Sloterdijk's gebruik van deze tekst gaat iets verder. Door zijn gegeven ademtocht treedt de Schepper volgens hem namelijk buiten zichzelf en verblijft deze *bij* en *in* het schepsel. De mens beantwoordt deze inspiratie door deze ademtocht werkelijk te gaan *ademen*. De voortdurende betrokkenheid die dit ten gevolg heeft vormt de sfeer. Een ruimte die dus wordt gecreëerd door expiratie van de Schepper, respiratie door het schepsel en conspiratie door beiden.

Vanuit het door Sloterdijk geboden sferisch perspectief kunnen we zien dat de inspiratie-ervaring inderdaad wezenlijk is aan de menselijke zijswijze omdat één van haar werkingen de sfeer vormt. Vanuit deze context zullen we de bijzondere inspiratie dan ook begrijpen.

Met zijn nadruk op deze extatische wijze van bestaan kunnen wij dankzij Sloterdijk ook een antwoord formuleren op de vraag die in het vorige hoofdstuk open bleef staan, namelijk hoe wij *geest* dienen te begrijpen. Sloterdijk drukt het zelf zo uit:

“Wat volgens de traditie geest wordt genoemd is dus door sfeervorming van oorsprong ruimtelijk uitgespannen. In haar grondvorm is de sfeer een tweelingbel, een ellipsoïde geestes- en belevingsruimte met minstens twee polair naar elkaar toegewende en bij elkaar behorende bewoners.”<sup>64</sup>

Sloterdijk geeft hier aan dat het begrip *pneuma* op een gehele eigen ruimtelijkheid duidt. Zelfs het simpelste gegeven in een pneumatische ruimte moet meteen al een minstens tweeledige of tweepolige grootheid zijn.

---

<sup>63</sup> Sloterdijk, *Sferen*, 2005, pp. 25-41

<sup>64</sup> Sloterdijk, *Sferen*, 2005, p. 25

‘Geïsoleerde punten zijn alleen in de gehomogeniseerde ruimte van de meetkunde en het verkeer mogelijk, werkelijke geest daarentegen is altijd al geest in en tegenover geest’<sup>65</sup>.

Wat in dit citaat zichtbaar wordt is dat de gedachte van de mens als enkelvoudig denkpunt alleen maar mogelijk is in de ruimte van het denken. Werkelijk zijn is echter altijd een uitgespannen zijn. De duiding van de *entheostische staat* in paragraaf 1.2.3 is hiermee in overeenstemming. Dat zij wordt opgevat als een *pneumatisch translocatie* strookt met andere woorden met Sloterdijk’s ruimtelijke opvatting van *Geest*.

Wanneer we *geest* nu zo gaan begrijpen wordt het duidelijk dat deze term zich niet zo goed leent voor een verwijzing naar het verstandelijke vermogen van de mens. Iets waar het wel vaak voor wordt gebruikt. Helderder zou het zijn wanneer we dit laatste met de term *rede* of *denkvermogen* weergeven. Dit zou ook meer recht doen aan het onderscheid tussen de Griekse begrippen *pneuma* en *nous* (νοῦς).

Zoals we zagen in het citaat uit Sloterdijk’s Berlijnse Rede hoeft de pneumatische plaats zich overigens niet te beperken tot een tussen twee personen uitgespannen ruimtelijkheid, maar de sfeer kan ook families, stammen en zelfs hele naties omvatten. Wat samen ademt, wordt samengebonden met banden zo sterk dat mensen bereid zijn hiervoor te sterven. Daar de kanalen van de moderne media in ons technisch economisch bestel zo bezien de samendrijvende pneumatische luchtstromen van onze maatschappij vormen maakt dat Sloterdijk aan het eind van ‘*Sferen*’ aangeeft dat *airconditioning* het ruimtelijk politieke grondthema van het komend tijdperk zal worden. Door blootgesteld te worden aan dezelfde mediale visuele en auditieve boodschappen smelten mensen samen in gezamenlijke verblijfruimtes. Belangrijk is het wel om te beseffen dat volgens dit onderzoek het samendrijvende *pneuma* juist in de intentionele wil haar kinetiek inzet. Zij drijft mensen samen in sociale eenheden door hun wil in beweging te zetten. Daarmee kan de moderne massamedia – zeker als instrument van de markt – ook een hordevormende werking op

---

<sup>65</sup> Sloterdijk, *Sferen*, 2005, p. 32

onze samenleving hebben. Met *horde* bedoel ik hier dan een willende massa. In zijn werk ‘*Tijd van Onbehagen*’<sup>66</sup> licht bij de filosoof Verbrugge deze mogelijkheid als volgt op:

‘We kunnen niet volhouden dat het nazisme in Duitsland een beweging was waarvoor de Duitsers geheel autonoom hebben gekozen. Wie de verleidelijke en zwaar symbolische lading aanvoelt van de massamanifestaties van deze beweging, beseft dat het hier gaat om een *sferische macht* die mensen in vervoering brengt, zodat ze worden meegesleept door iets wat ze zelf niet meer meester zijn en niet meer ten volle beseffen...dat er in een cultuur krachten los kunnen breken die destructief van aard zijn en soms zelfs sterker zijn dan iemands keuzevrijheid, is een realiteit waarvan we ons momenteel onvoldoende rekenschap geven...Het opwellen van culturele, en dus mensen-samenbindende krachten maakt hoe dan ook duidelijk dat er uitdrukkelijk ‘bovenindividuele’ motieven in het menselijke leven meespelen.’<sup>67</sup>

Verbrugge spreekt hier dus in feite over de *entheostische* werking van een inspiratiebron die inwerkt op de massa. Volkeren en natiën kunnen worden gevormd en worden daarmee in beweging gezet, zonder dat de individuen hier zelf bewust voor hebben gekozen. Het – zoals Sloterdijk het uitdrukt – samen lezen, samen kijken en samen luisteren, vormt zelf de dwingende reden tot samen zijn. Verbrugge verwoordt hier een gevolg van onze inspirationale vatbaarheid en benadrukt de gevaarlijke kanten hiervan. Verder kunnen we opmaken dat dit gegeven op gespannen voet staat met het moderne mensbeeld waarin deze naar voren treedt als een autonoom en vrij wezen. Verbrugge is van mening dat wij in gevallen waar deze *transsubjectieve kracht* zich manifesteert in het geheel niet meer over autonomie kunnen spreken. Wat de mens dan beheerst, is een kracht die deze als persoon overstijgt en zelfs negeert. In zich huist een *onpersoonlijke* kracht, die haar tot meester is en de persoon tot slaaf maakt, zodat het leven niet meer echt in handen wordt gehouden en de persoon chaotisch wordt voortgedreven<sup>68</sup>.

---

<sup>66</sup> Verbrugge, 2004

<sup>67</sup> Verbrugge, 2004, pp. 258-259 (cursivering JO)

<sup>68</sup> Verbrugge, 2004, p. 260



Het woord *slaaf* stuit in onze Westerse samenleving – waarin de vrije wil als wimpel in de vlag fungeert – tegen de borst, maar zoals we in de inleiding al stelden is een slaaf niets meer of minder dan iemand die wil en handelt onder invloed van een andere wil. En al kunnen we ons niet uitgebreid met het werk van Girard bezig houden, toch begint zijn stelling – die we in het essay van Verhoeven tegenkwamen – dat ‘we pas datgene willen wat de ander wil’ in aannemelijkheid te winnen. Wanneer we namelijk zeggen dat wij, wanneer we *in de wereld zijn*, altijd *in sferen zijn*, dan zegt dat – zoals we zagen – niets anders dan dat wij in onze intentionele stroom worden aangezet om datgene te willen en te doen waartoe het *pneuma* in de sfeer ons toe drijft. Daaruit moeten we concluderen dat onze wil door onze zijnswijze altijd wordt gedreven door een ander *willen*. Wil is daarmee dus altijd aangezette wil. We zagen al dat Verhoeven’s tegenwerping dat door deze redenering het gewicht van de dingen verplaatst wordt naar een louter menselijk gezag niet relevant is omdat de mens als geïnspireerd pneumatisch kanaal ook altijd opgevat moet worden als afgeleide.

We moeten – met Verbrugge – ook stellen dat door het ambivalente karakter van de inspiratie-ervaring de hordewerking niet enkel destructief hoeft te zijn. Mensen kunnen aangezet worden tot prachtige handelingen. Jammer genoeg zijn de vernietigende gevolgen zoals bij Nazi-Duitsland, de Balkan en de recente geschiedenis van Afrika alleen wel vele malen groter dan de relatief kleinschalige gevolgen van een opbouwende werking zoals die van mediaspektakels Live Aid of het eerbetoon aan Hazes in de Arena.

Iets dat we vanuit de Sferologie graag overnemen in onze overwegingen is de werking van de sfeer als immuunsysteem. De pneumatische plaats wordt volgens Sloterdijk omsloten door een uitspansel dat alles dat niet pneumatisch meeademt buitensluit. Het noodzakelijke en enige vereiste om aanwezig te kunnen zijn in de sfeer is dan het ademen van het *pneuma* en dus datgene te gaan willen en te doen wat het *pneuma* wil. Nergens kunnen we deze pneumatische constellaties treffender uittekenen dan in datgene wat in oude tijden de *conspiratie* of het *samen ademen* is genoemd. De pneumatische kring, die gevormd wordt door het gedeelde geheim van de willenden sluit meedogenloos alles uit dat niet deelt in deze ademtocht. Verkeert een welwillende nog niet in de conspirationele sfeer dan lijkt het willen alleen al genoeg te zijn om een weg en venster naar de sfeer te openen.

Maar voor iemand wiens wil door tegengestelde pneumatische bewegingen wordt gedreven is de uitsluiting onmiskenbaar en kan er geen opening worden gevonden. De arme vrouw die in de eens zo warme huiskamer nu kille *Ektostische* winden voelt waaien kan maar niet begrijpen waarom haar in werkelijkheid overspelige echtgenoot haar negeert alsof zij *Buiten* zou zijn. De sfeer van trouw is verbroken en een bekentenis zou alleen maar nog een bevestiging zijn van dit gevoelde feit.

De sferisch gevormde uitspansels of afscheidingen lichten daarnaast tragisch op wanneer zij wit ingekleurd zijn als marges van de dagbladpagina's. Door deze vorm van *telecommunicatie* is het mogelijk om aan de ontbijttafel de leefwereld in te stappen van een verscheurde vader die met zijn armen het levenloze lijk van zijn kind omklemt, om direct daarna – gescheiden door een periferie van nog geen halve centimeter – geheel in beslag te worden genomen door de berichtgeving van de laatst gehouden oefenwedstrijd voor het EK voetbal. De mogelijkheid hiervan raakt aan iets dat de Franse denker Pascal *verstrooidheid* of *verscheurdheid* van het bestaan noemen. Pascal vraagt zich in één van zijn pensees af:

‘Hoe is het mogelijk dat deze man, die om de dood van zijn vrouw en zijn enige zoon zoveel verdriet heeft, en die om die belangrijke rechtszaak zoveel zorgen heeft, op dit moment helemaal niet verdrietig is en zozeer van deze pijnlijke en verontrustende gedachten bevrijd lijkt te zijn? Dat hoeft ons niet te verbazen. Ze hebben zojuist een bal voor hem opgegooid en hij moet die naar zijn medespeler terugslaan. Hij is bezig hem te vangen terwijl hij van het dak valt, zodat hij een kaats kan winnen. Hoe kunt u verwachten dat hij gedachten besteedt aan zijn zaken terwijl hij deze andere zaak moet afhandelen? Dit is toch wel iets dat het verdient zo'n grote persoonlijkheid bezig te houden en iedere andere gedachte uit zijn geest te verdrijven!’<sup>69</sup>.

Het extatisch uitgaan in een bezielde binnenruimte betekent dus ook dat men wordt afgesloten, wordt opgenomen in de ervaring. De bewoonde plaats kan daarmee niet anders ervaren worden als het *al*.

---

<sup>69</sup> Pascal, 1997, p. 262

### 3.4 BESLUIT

Na dit alles kunnen we in ieder geval stellen dat we genoeg grond hebben gevonden om het fenomeen inspiratie en haar werkingen als antropologisch gegeven te kunnen beschouwen. In Sloterdijk's denken treedt de mens immers naar voren als een wezen dat altijd existeert in pneumatische plaatsen, in sferen, die gevormd worden door de werking van in nabijheid gelegen inspiratiebronnen. Hierdoor werd inspiratie ook zichtbaar in haar fundamenteel relationele status, waarbij de relatie tussen het geïnspireerde subject en de inspiratiebron als ontologisch moet worden begrepen. Dat nabijheid sinds de telecommunicatieve mogelijkheden relatief moet worden opgevat is duidelijk. We hebben ook filosofische grond gevonden voor ons vermoeden dat het bij de bijzondere inspiratie-ervaringen gaat om waarneembare gevolgen van het *sferisch zijn* in de wereld. We kunnen deze ervaring nu dan ook duiden als door onze sferisch gevormde schaal gebroken geestesadem, waardoor we nieuw of vernieuwd pneuma gaan ademen en op deze wijze worden gebracht in een andere sfeer. Alle werkingen van de inspiratie-ervaring duiden op dit proces van scheuring en dichting: de pneumatische kinetiek met haar vormende werking op het *zijn in de wereld*, de nieuwe wil die wij in ons vinden, de transformatie, het gevoel van transcendentie en de aanstekelijke entheostische staat. We hebben met andere woorden werkelijk te maken met een pneumatische translocatie.

Tot nu toe hebben we de inspiratie-ervaring en haar werkingen als neutraal gegeven beschouwt en hebben we ons zoveel mogelijk onthouden van normatieve uitspraken. Wel hebben we gezien dat het wezen van de mens gevormd wordt door haar *zijn in sferen*. En daarbij werd duidelijk dat de wijze waarop dit bestaan wordt gevormd afhankelijk is van het pneuma dat de sfeer heeft uitgespannen. Hiermee wordt ook duidelijk dat de mens – zoals Verbrugge het uitdrukt – beheerst wordt door bovenpersoonlijke motieven. Niet alleen de eigen verlangens zetten de persoon in beweging maar ook de wijde uitgespannen sferen van de sociale eenheden drijven de mens tot willen en – als gevolg daarvan – tot handelen.

Het wordt langzamerhand duidelijk dat deze overwegingen op gespannen voet lijken te staan met het in onze samenleving dominante mensbeeld dat de mens postuleert als een autonoom en authentiek wezen, een existentie met een *vrije* wil. Maar wanneer we – met Girard – zeggen dat een wil juist datgene is dat door een andere wil in beweging kan

worden gezet dan lijkt hier veel meer een visie op te lichten waarin mensen zijn als ‘wolken die door een wervelwind worden voortgedreven’<sup>70</sup>. We gaan ons in het volgende hoofdstuk bezig houden met de vraag hoe we de uitwerkingen van de pneumatische existentiële vorming nu kunnen kwalificeren. Welke gevolgen heeft het verkeren in een door bepaald pneuma uitgespannen sfeer nu voor het wezen van de mens zelf. Wanneer we dit doen zullen we uiteraard ons oog moeten richten op het ambivalente karakter van de inspiratie-ervaring.

Terwijl ik overigens hiermee bezig was, kwam het bij me op dat – als de wil aangezet wordt door wil – dit ook zichtbaar moest zijn in de krachtigste wildrijvers van onze tijd: de reclamespotjes op televisie. Toen ik de spotjes vanuit dit perspectief bezag werd duidelijk dat inderdaad de sterkste reclames het te willen product of dienst niet alleen als te begeren object visualiseren, maar dat in de beelden ook altijd of de op het product gerichte wil zelf zich manifesteert of een koppeling gemaakt wordt tussen het product en een bij de kijker als aanwezig veronderstelde wil. Er is in deze spotjes met andere woorden altijd een bij voorkeur voldaan en willend subject of een gegarandeerde wilsopwekker aanwezig. Denk bijvoorbeeld aan de commercial waar het door de bouwvakker achtergelaten *blikje cola* door een meute vrouwen wordt begeerd of de *Fa*-reclames, waarin de begeerte van de veronderstelde welwillende mannelijke kijker wordt gebruikt om de wil van de kopende vrouw aan te zetten. Maar ook de bestuurder van een nieuw model auto wordt als willend voldaan gepresenteerd. Hij wordt door de reclamemakers gepresenteerd als iemand die – in beweging en op koers – verblijft in datgene dat hij wil.

---

<sup>70</sup> 2 Petrus 2: 17 (uit de Herziene Statenvertaling)

---

## 4. ONRUSTIG IS HET HART...

'Want waar uw schat is, daar zal ook uw hart zijn.'

JEZUS CHRISTUS in Lukas 12: 34

Nu aangetoond is dat de inspiratie-ervaring begrepen moet worden vanuit een ontologisch perspectief, zullen wij ons in dit hoofdstuk bezig houden met bepaalde noties uit het werk van de kerkvader en denker Aurelius Augustinus. We doen dit omdat we bij deze kerkvader aanknopingspunten vinden die het mogelijk maken om te spreken over de kwaliteiten van de sferische plaatsen in relatie tot het menselijke wezen. Op deze wijze hoop ik uiteindelijk een antwoord te kunnen formuleren op de tweede vraagstelling van dit onderzoek: welke gevolgen heeft de inspiratie-ervaring voor het menselijk wezen? Wanneer het zo is dat de menselijke existentie altijd begrepen moet worden als een *in sferen* zijn, dan is dit een zeer relevante vraag, zeker voor een normatieve wetenschap als de Humanistiek.

Om bij het beantwoorden van deze vraagstelling gebruik te kunnen maken van Augustinus' denken, zullen we eerst moeten aantonen dat de kerkvader de zijnswijze van de mens zodanig begrijpt dat die aansluit bij deze scriptie. Ziet Augustinus de mens met andere woorden als *pneumatisch kinetisch* wezen dat existeert in de geanimeerde binnenruimten waar het pneuma haar bracht?

Nadat deze aansluiting is gemaakt, zullen we bezien aan de hand van welke kwaliteiten Augustinus de verschillende inspiratiebronnen waardeert. Hier moet wel worden opgemerkt dat ik in deze scriptie Augustinus' noties buiten hun eigen specifieke context behandel. Veel van zijn uitspraken over de mens doet hij namelijk vanuit een christelijk levensbeschouwelijk kader. Augustinus vindt er geen doekjes om: hij vindt zijn maatstaf in de God zoals die zich heeft geopenbaard in de Bijbel. In onze tijd is echter voor velen *de mens de maat*<sup>71</sup> geworden, waardoor een hedendaagse aansluiting met Augustinus' denken waarschijnlijk zal worden bemoeilijkt. Om deze aansluiting te vergemakkelijken zal ik mij

---

<sup>71</sup> Slagzin van de Humanistische Omroep, die deze weer ontleent aan Protagoras (± 490-420 v. Chr.), een Griekse sofist. Een weerlegging van deze stelling is te vinden in Plato's *Theaetetus*. Een Engelstalige vertaling van deze dialoog tussen Socrates en Theaetetus vindt men via: <http://classics.mit.edu/Plato/theatu.html>.

beperken tot Augustinus' kwalificerende noties en zal ik zijn normatieve bewegingen hier niet mee voltrekken. Dit is mogelijk omdat ik vanuit de probleemstelling zicht wil krijgen op de gevolgen van het fenomeen inspiratie voor de menselijke existentie en daarom genoeg heb aan de sferische kwaliteiten.

Het eerste dat wij in dit hoofdstuk gaan doen is kort het leven van Augustinus langslopen. Niet alleen omdat het aardig is om een menselijke glimp achter deze bekende – en voor sommigen beruchte – kerkvader op te vangen, maar ook omdat wij in latere paragrafen de vriendschapsopvatting van Augustinus zullen gebruiken om een aantal zaken duidelijk te maken. En goed zicht op deze opvattingen is alleen mogelijk wanneer de eigen levensontwikkeling van Augustinus hierbij wordt betrokken<sup>72</sup>. Ik baseer deze biografische schets voornamelijk op gegevens uit wat wel Augustinus autobiografie is genoemd: '*De Belijdenissen*'<sup>73</sup>.

#### 4.1 HET LEVEN VAN AUGUSTINUS

Aurelius Augustinus (354 – 430) wordt geboren in Thagaste, een kleine provinciestad in het huidige Algerije. Hij groeit daar op als zoon van een kleine landeigenaar. Deze man, Patricius genaamd, koestert hoge verwachtingen van zijn kind en zal gedurende diens hele jeugd grote financiële offers brengen zodat Augustinus' intellectuele ontwikkeling doorgang kan vinden. Patricius, zelf lid van de plaatselijke gemeenteraad, voorziet voor zijn zoon namelijk een roemrijke politieke loopbaan. En zo kwam het dat Augustinus al op jonge leeftijd grammatica en retorica ging studeren in de nabij gelegen plaats Madaura. Maar doordat de investeringen de financiële draagkracht van de trotse vader te boven gingen, werd Augustinus na enige tijd weer teruggehaald naar Thagaste. In afwachting van de door zijn vader ingezamelde geldmiddelen voor een langer studieverblijf in Carthago, verdoet hij dat jaar zijn tijd met rondslechteren en met het uithalen van kattenkwaad.

Na deze periode van gedwongen studieonderbreking vervolgt Augustinus zijn opleiding in Carthago. Het is hier waar hij het boek '*Hortensius*' leest, een voor ons verloren gegaan

---

<sup>72</sup> Dit is één van de belangrijkste conclusies uit het werk *Friendship in Saint Augustine*, (McNamara, 1958).

<sup>73</sup> Augustinus, *Belijdenissen*, 1997

werk van de Romeinse redenaar Cicero. Het vurig verlangen naar onsterfelijke wijsheid dat dit bij de jonge student aanwakkert maakt dat er in zijn hart een grote onrust ontstaat.

Deze gemoedstoestand is kenmerkend voor de tijd na zijn afstuderen, waarin Augustinus retorica doceert in Thagaste. Augustinus zoekt antwoorden op de grote levensvragen en tijdens deze zoektocht wordt hij vergezeld door een aantal jonge vrienden. Zij zijn allen vurige aanhangers van het Manicheïsme<sup>74</sup>. Nadat één van zijn innigste vrienden sterft, drijft wanhoop hem uit zijn woonplaats en Augustinus vlucht naar Carthago omdat zijn ogen de verloren vriend minder zoeken waar ze hem niet met regelmaat hebben gezien. In deze periode raakt Augustinus ook meer en meer teleurgesteld in de leer van de Manicheeërs en in haar voornaamste vertegenwoordigers. Hij en zijn vrienden worstelen met de grote leerstellingen van deze levensbeschouwing en komen er achter dat niemand de twijfelachtigheden en vragen kan wegnemen.

Na enige tijd in Carthago de *Artes Liberales* te hebben onderwezen besluit Augustinus om naar Rome te verhuizen. Hij komt hier voornamelijk toe omdat de leerlingen in Carthago hem met bonte ordeverstoringen het lesgeven bijna onmogelijk maakten. Maar na enige tijd in Rome te hebben onderwezen komt hij erachter dat deze studenten wanbetalers zijn. Iets dat maakt dat Augustinus, toen er bij de stadsprefect een verzoek uit Milaan kwam voor een leraar in de retorica, uit eigen beweging naar deze post heeft gesolliciteerd. Met hulp van invloedrijke Manicheeërs lukt het hem om aangenomen te worden. In Milaan vormt hij samen met zijn goede vrienden Alipius en Nebridius, zijn moeder Monica en zijn zoon Adeodatus – die hem allen gevolgd zijn – een hechte woongemeenschap.

Het is daar dat de oude onrust bij Augustinus weer ontvlamt en hem bijna te veel wordt. In deze tijd verlaat hij – door de groeiende intellectuele onvrede – ook de sekte der Manicheeërs en sluit hij zich aan bij de Katholieke kerk. Niet omdat hij plotseling christen

---

<sup>74</sup> In het Manicheïsme wordt de wereld niet geregeerd door één perfect wezen, maar door een balans tussen goede en kwade krachten. In deze leer wordt de Duivel - i.p.v. als de personificatie van het kwaad - gezien als in een positie van macht, vergelijkbaar met die van God. Deze leer stamt uit het Zoroastrisme - staatsgodsdienst van het Persische Rijk - en werd aangehangen door de Manicheeërs, volgelingen van de Persische leraar Mani. Tussen de derde en de vijfde eeuw na Christus was het Manicheïsme het invloedrijkst. Augustinus zal later één van de grootste bestrijders van deze religie worden. (Bron: "Manichaeism" *The Oxford Dictionary of Philosophy*. Simon Blackburn. Oxford University Press, 2008. *Oxford Reference Online*. Oxford University Press)

is geworden maar de pragmatisch ingestelde Augustinus ziet, zolang hij nog geen richtinggevende waarheid heeft gevonden, de katholieke kerk als een – door zijn ouders aangeraden – veilige schuilplaats. Op deze wijze komt hij onder het gehoor van de Milaanse bisschop Ambrosius. In de eerste instantie spreekt alleen de retoriek van de bisschop hem aan, maar naarmate de tijd vordert opent zijn hart zich ook voor de inhoud. Langzamerhand raakt Augustinus overtuigd van de waarheid van het christelijk geloof. Na een tijd van worsteling komt hij er op wonderlijke wijze<sup>75</sup> toe zich af te keren van zijn oude op genot gerichte levenswandel en besluit zich te laten dopen. Kort daarna besluit Augustinus om zijn functie als hoogleraar neer te leggen en gehoor te geven aan het verlangen om zich terug te trekken uit de maatschappij en zijn leven te wijden aan de dingen van God.

In de paasnacht van het jaar 387 worden Augustinus (hij was toen drieëndertig), zijn zoon Adeodatus (die op dat moment vijftien was) en zijn vriend Alypius door Ambrosius gedoopt. Vlak daarna besluit Augustinus terug te keren naar het ouderlijk bezit in Thagaste om met zijn dierbaren samen te wonen, met het heilig besluit om Gods nut te dienen. Monica overlijdt in Ostia – waar ze overwinterden voor de oversteek naar Afrika.

Aan de woongemeenschap die Augustinus met zijn vrienden vormt komt begin jaren negentig abrupt een eind wanneer hij, tijdens een bezoek aan de havenstad Hippo, gegrepen wordt door het kerkvolk om hen als priester te dienen. Dat Augustinus een dergelijk voorval al vreesde bekent hij in één van zijn vele preken. Hij vertelt dat hij – door zijn relatieve bekendheid – die plaatsen meed waar de functie van bisschop vacant was om zo te voorkomen dat hij door het volk naar voren werd geschoven. Toch herkent Augustinus in deze gebeurtenis de hand van zijn Heer en geeft hij zijn verdere leven gehoor aan deze – iets wat hardhandige – roeping.

De bisschop Valerius staat Augustinus toe om in de tuin van het kerkcomplex een plaats te bereiden voor zijn woongemeenschap. Deze zal door Augustinus' aanstelling wel van karakter veranderen. Was zij eerst een gemeenschap van gelijkgestemde vrienden, nu ging zij steeds meer bestaan uit geestelijken. Nadat bisschop Valerius gestorven is volgt

---

<sup>75</sup> Deze geschiedenis is te lezen in (Augustinus, Belijdenissen, 1997, pp. 180-189)



Augustinus hem op en komen er een aantal nieuwe verantwoordelijkheden op de schouders van de voormalig hoogleraar terecht. Pastorale zorg, leiding geven aan de clerici en armenzorg zijn daar maar een kleine selectie van. In het jaar 430, terwijl de Vandalen aan de poorten van Hippo staan, overlijdt Augustinus op vijfenzeventigjarige leeftijd.

## 4.2 EEN EXISTENTIËLE ONRUST

Na dit biografisch uitstapje wenden wij ons weer tot het scriptieonderwerp. De eerste vraag die wij zouden beantwoorden is of Augustinus, wat betreft zijn visie op de zijnswijze van de mens, aansluit bij deze scriptie. Denkt hij de mens met andere woorden als een wezen dat existeert in door inspiraties gevormde pneumatische ruimten?

Zoals eerder aangegeven speelt bij Augustinus' spreken over de mens altijd wel de relatie tot de christelijke God ergens op de achtergrond mee. Deze verhouding vormt voor hem met andere woorden de plankenvloer van zijn ontologisch toneel. Wanneer de bisschop dus over de mens spreekt, spreekt hij bijna altijd over diens Schepper. Dit wordt onmiddellijk zichtbaar in de eerste regels van de *'Belijdenissen'*<sup>76</sup>. Wij lezen daar namelijk: '...Onrustig is ons hart, totdat het zijn rust vindt in u.'<sup>77</sup>. In deze bekende zinsnede laat Augustinus niets te raden over. Het menselijk wezen wordt gekenmerkt door een existentiële onrust, totdat zij tot rust komt in God. Wanneer we willen weten hoe Augustinus het menselijke wezen denkt, dan is dit fundamentele zijnsgegeven ondanks de normatieve stellingname een goede plaats om te beginnen: *het menselijk wezen is zichzelf niet genoeg*<sup>78</sup>. We zouden kunnen zeggen dat bij de bisschop het menselijk verlangen niet samen valt met haar existentie. Doordat de bisschop dit vaststelt kunnen wij de cartesiaanse monografische voorstelling van de mens als enkelvoudig denkpunt al doorgestreept tot een lijn, tot een verbindingzoekende beweging. De mens is ook bij Augustinus een wezen dat uitgaat in de tussen zichzelf en haar begeerde object uitgespannen meervoudigheid.

Maar om nu te concluderen dat het ontbreken van de relatie met God zelf oorzaak van deze onrust is zou niet correct zijn. In het Dertiende boek van de *'Belijdenissen'* laat hij

---

<sup>76</sup> Augustinus, *Belijdenissen*, 1997

<sup>77</sup> Augustinus, *Belijdenissen*, 1997, p. 7

<sup>78</sup> Dit stelt hij letterlijk in (Augustinus, *Belijdenissen*, 1997, p. 322)

namelijk zien dat de bron hiervan niet direct gelegen is in de verhouding tot God, maar dat de ziel deze juist moet zoeken in haar eigen wijze van bestaan<sup>79</sup>. De ziel van de mens, zo stelt de bisschop, zit namelijk zo in elkaar dat zij voortgedreven wordt door haar eigen gewicht. En het wezenlijke van gewicht moet – volgens Augustinus – worden begrepen als iets dat niet alleen maar naar beneden wil, maar voor alles als iets dat haar plaats zoekt te vinden. Zoals een ijzeren mok door het gewicht onderin het watervat zal eindigen, zo vindt de olie hierdoor haar plaats bovenin. De existentiële onrust nu wordt veroorzaakt wanneer de ziel zich niet daar bevindt waar haar gewicht haar wil hebben. Het gewicht heeft zogezegd een drijvende werking op het wezen.

De bisschop vervolgt door te zeggen dat het gewicht van de ziel haar liefde is. Hierdoor wordt de mens *de wereld in* gestuwd. Zij komt dus alleen tot rust wanneer zij *is* in datgene dat zij begeert. Dit existentiële bewegingskenmerk van de mens verwoordt Augustinus als dat: ‘...de mens wil vertoeven en haar rust verlangt te vinden in dat wat haar dierbaar is.’<sup>80</sup>. Hier zien we dat ook bij Augustinus de wil moet worden begrepen als aangrijpingspunt bij pneumatische translocaties. Zij is het die ons plaats in de wereld uitmaakt, daar we door haar gedreven worden naar de plaats van het gewilde.

### 4.3. VERSCHILLENDE BEWEGERS

Wanneer wij – om aansluiting bij de scriptie te vinden – ons nu afvragen of deze wil bij de kerkvader door inspiraties of geestblazingen kan worden aangezet en ons dus afvragen of de inspiratie-ervaring ook bij Augustinus vormend is voor de existentie van de mens, dan vinden we in de beginregels van het Dertiende boek van de ‘*Belijdenissen*’ hiervoor een eerste aanwijzing. Daar lezen we namelijk:

‘Ik roep u aan, Heer God, u mijn barmhartigheid, u die mij hebt geschapen en die mij, toen ik u vergeten was, niet hebt vergeten. Ik roep u aan, ik roep u binnen in mijn ziel, die gij bereid maakt u op te nemen door het verlangen dat gij haar hebt ingeademd...’<sup>81</sup>

---

<sup>79</sup> Vanaf (Augustinus, *Belijdenissen*, 1997, p. 322)

<sup>80</sup> Augustinus, *Belijdenissen*, 1997, p. 88

<sup>81</sup> Augustinus, *Belijdenissen*, 1997, p. 317

In het perspectief van deze scriptie licht natuurlijk onmiddellijk het woord ‘*ingeademd*’ op. Dat het hier niet om een te vrije vertaalkeuze gaat wordt duidelijk wanneer we in de Latijnse grondtekst<sup>82</sup> op deze plaats het woord ‘*inspirasti*’ aantreffen. Augustinus schrijft hier zonder twijfel dat hij via een geestinblazing verlangend in beweging is gezet.

Het hierdoor ontstane en door deze scriptie bekrachtigd vermoeden dat we het *opnemen van God* bij Augustinus moeten opvatten als entheostische werking van Gods geest wordt bevestigd in een onderzoek dat J.J. Verhees deed naar de pneumatologie van deze bisschop. Daarin laat Verhees namelijk zien dat deze eenwording bij Augustinus zodanig begrepen moet worden dat de Heilige Geest de gelovige brengt in de plaats waar deze kan verkeren bij God<sup>83</sup>. Deze werking vinden we ook in Augustinus’ eigen schrijven terug op het moment dat hij stelt: ‘Zegt men namelijk dat uw Geest op iemand rust, dan doet Hij die iemand rust in Hem vinden.’<sup>84</sup>. Door een inblazing van geest wordt een verlangen of wil in de mens gebracht, die de ziel drijft naar de plaats van haar inspiratiebron. Bij Augustinus is deze werking dus zeer letterlijk *entheostisch* dat wil zeggen *in God* te noemen. Dat het ook voor Augustinus bij een geestinblazing juist om de *wil* gaat kunnen we verder opmaken uit zijn onderling uitwisselbaar gebruik van de termen *geest* en *wil*, van de termen *spiritus* en *voluntas*. Wij lezen namelijk:

‘Als er bijvoorbeeld geschreven staat dat *uw goede geest* over de wateren zweefde, dan betekent dat niet dat hij door de wateren gedragen werd, alsof die wateren datgene waren waarop hij rustte.... Neen, *uw onverderfelijke, onveranderlijke wil*, die zelf in zichzelf aan zichzelf genoeg is, *die wil* zweefde boven dat leven dat gij hadt gemaakt.’<sup>85</sup>

De geestinblazing vindt juist een aangrijpingspunt in de wil omdat zijzelf als *wil* moet worden begrepen. Zij is – zoals in een eerder hoofdstuk al duidelijk werd – altijd *willend* pneuma en drijft zodanig, als de wind, altijd in eigen richting.

---

<sup>82</sup> Ik gebruik voor de Latijnse tekst (Augustinus, Confessions, Vol. 1: Introduction and Text, 1992)

<sup>83</sup> Verhees, 1968, pp. 206-207

<sup>84</sup> Augustinus, Belijdenissen, 1997, p. 319

<sup>85</sup> Augustinus, Belijdenissen, 1997, p. 319 (cursivering JO)

Augustinus reduceert de Heilige Geest door deze kinetische opvatting overigens niet tot anonieme wetmatigheid<sup>86</sup>. Integendeel, hij lijkt deze beweging juist als wezenlijk te veronderstellen aan de Heilige Geest terwijl hij haar tegelijkertijd blijft zien als datgene dat wij in onze naaste *persoonlijkheid* noemen. Hierdoor worden wij bij de kerkvader bevestigd in een intuïtie die in de inleiding verwoordt werd als dat de wil ons wezen uitmaakt.

Dat het bij Augustinus niet noodzakelijk de geest van God hoeft te zijn, die de *anima* – het Latijnse woord dat Augustinus gebruikt en dat gewoonlijk wordt vertaald met *ziel* – met een beweging van wil in gang zet en deze op zodanige wijze in zichzelf doet verkeren, wordt duidelijk wanneer Augustinus drie begeerten onderscheidt die hij ook als aanzetters van de zielsbewegingen opvat. Hij ontleent deze aan de eerste brief van de apostel Johannes, die daar schrijft:

‘Want al wat in de wereld is, namelijk de begeerlijkheid des vleses, en de begeerlijkheid der ogen, en de grootsheid des levens, is niet uit den Vader, maar is uit de wereld.’<sup>87</sup>

Deze drie ook wel johanneïsche begeerten genoemd leest Augustinus als respectievelijk de wellust, de hang naar kennis en de hoogmoed<sup>88</sup>. Hier wordt zijdelings duidelijk dat bij Augustinus van een dualisme tussen ziel en lichaam geen sprake kan zijn. De *anima* is ook lichamenlijk en wordt in haar existentie daarmee voortgedreven door dat wat via onze zinnen binnenkomt. De zintuiglijke werking bij de eerste begeerte is evident, maar ook de tweede begeerte beschrijft Augustinus vaak als een begeerte van een zintuig, namelijk die van de ogen.

Bij de duiding van deze begeerten als drijvers van de wil treffen we iets soortgelijks aan als bij de Joods-Franse filosoof Emmanuël Levinas, wanneer deze spreekt over het *despotisme van de zintuigen*. Deze ziet hij namelijk als:

---

<sup>86</sup> Zie hiervoor bijvoorbeeld (Augustinus, *On the Holy Trinity*, 1980, p. 23)

<sup>87</sup> 1 Johannes 2:16 (Statenvertaling, 1637)

<sup>88</sup> Augustinus, *Belijdenissen*, 1997, p. 335

‘... de oorsprong van de tirannie. Door de onbegrijpelijke eenheid van de rede met de dierlijkheid, een eenheid die ten grondslag ligt aan hun onderscheid, wordt de autonomie een scherts.’<sup>89</sup>

De *besmetting* van de rede met de zintuigen, die Augustinus in ieder geval bij twee van de drie begeerten als *de weg waar langs* ziet, kunnen ook volgens Levinas de wil in de ziel aanzetten:

‘De ware heteronomie begint, als gehoorzaamheid niet langer een gehoorzaam bewustzijn is, maar een innerlijke neiging wordt. Het uiterste geweld schuilt in deze hoogste zachtheid. Een slavenziel bezitten wil zeggen dat men niet beledigd en niet door geboden geleid kan worden. Liefde tot de meester vervult de ziel dan zozeer dat deze geen afstand meer neemt. De vrees vervult de ziel dermate dat men die vrees niet eens meer ziet, omdat men vanuit die vrees ziet. Dat men slavenzielen kan maken is niet alleen de pijnlijkste ervaring van de moderne mens, maar misschien wel de weerlegging van de menselijke vrijheid.’<sup>90</sup>

Bij deze wijsgeer wordt het gebod van de zintuigen niet meer door het denken opgevat als daad van gehoorzaamheid aan iets dat buiten de eigen wil is gelegen, maar wordt zij door de slavenziel in zichzelf als wil hervonden. Men kiest niet voor gehoorzaamheid, maar is reeds *welwillend* geworden.

In het verlengde hiervan zouden we kunnen stellen dat zelfs de *nous*, als denkvermogen van de mens, door deze besmetting van de zinnen niet volledig vrij is van de aanzettende werking van de inspiratiebron. Het denken zelf beweegt in ieder geval ten dele mee met de via de zinnen geïnspireerde wilsbeweging. Levinas’ vermoeden dat hierin de weerlegging van de menselijke vrijheid is gelegen, vindt in deze scriptie – wanneer vrijheid gedefinieerd wordt als zelfbeschikking over de eigen wil – weerklank.

Door de aandacht van Augustinus voor de zintuiglijke weg van de begeerten wordt duidelijk dat ook deze zielsbewegingen hun oorsprong niet vinden in de menselijke *anima*,

---

<sup>89</sup> Levinas, 2003, p. 108

<sup>90</sup> Levinas, 2003, p. 108

maar dat zij eveneens invloeden zijn, die van buitenaf onze wil in beweging zetten. Deze begerlijkheden komen immers *vanuit de wereld*. De mens is ook hier bij Augustinus geen beweger, maar bewegende. Dit wordt nog duidelijker in een klein werkje waar Augustinus het over deze begeerten heeft:

‘De duivel heerst over hen die houden van het tijdelijke goed dat zich hier in de zichtbare wereld bevindt. Niet dat hij de heer van deze wereld is, nee, hij is de heerser over de begeerten die zijn gericht op alles wat voorbijgaat. Dat verklaart waarom zij die zich niet om de eeuwige God bekommeren, maar van het onbestendige en veranderlijke houden, aan de duivel zijn onderworpen. De wortel van alle kwaad is immers de begeerte. Door zich daaraan over te geven zijn sommigen van het geloof afgedwaald en hebben ze zichzelf veel leed berokkend. Dat is de begeerte die de duivel gebruikt om in de mens te heersen en zijn hart gevangen te houden. Zo vergaat het allen die van deze wereld houden. Maar keren we ons met heel ons hart van deze wereld af, dan zetten we de duivel eruit. Ja, zo is het! Keren we ons af van de verleidingen, de uiterlijke praal en de engelen van de duivel, dan keren we ons af van de duivel zelf, de heerser over deze wereld.’<sup>91</sup>

Het is duidelijk dat wat Augustinus hier stelt alleen maar grond vindt binnenin zijn of een soortgelijk normativerend metafysisch kader en het is duidelijk dat deze bewering zinloos is binnen elk ander. Niettemin zien we hiermee duidelijk dat bij Augustinus de beheersende factor van de begeerten niet in de mens, maar daarbuiten is gelegen.

Voordat we ons bezig gaan houden met de kwalificering van de verschillende genoemde inspirators van het menselijk wezen, zullen we de hiervoor benoemde buiten het Zelf gelegen aanzettende wilsbewegingen nog via een andere weg belichten. En nu op zodanige wijze dat een antropocentrisch ingestelde lezer er waarschijnlijk meer aansluiting bij kan vinden. Wij doen dit via een vriendschapservaring die Augustinus geeft in het tweede boek van zijn *‘Belijdenissen’*. Zij staat bekend onder de naam *‘de Perendiefstal’*.

---

<sup>91</sup> Augustinus, *De strijd van een christen*, 2006, p. 39

Zoals vermeld heeft de kerkvader tijdens zijn studie een jaar thuis gezeten vanwege een financieel tekort. De ervaring waar het ons om gaat vond plaats in die periode. Zijn vriendschappen stonden in die tijd voornamelijk in het teken van het hebben van zoveel mogelijk plezier. In de betreffende nachtelijke geschiedenis steelt de jonge student samen met vrienden wat peren. Augustinus is er heel duidelijk in: dit doet hij niet om zijn hongerige maag te stillen maar louter en alleen omdat samen kwaad doen plezier oplevert. Een eigenaardig en voor ons zeer relevant feit van deze reflectie is dat de Augustinus die zich in heel de Belijdenissen nooit op verzachtende omstandigheden beroept, dat hier wel doet. De bisschop stelt wel tot vier keer toe dat hij deze immorele handeling niet zou hebben gedaan, ware het niet dat hij in de aanwezigheid van deze vrienden verkeerde. Alleen zou hij de peren nooit en te nimmer hebben gestolen! Augustinus schrijft zelfs:

'O diep vijandige vriendschap, ondoorgrondelijke verleiding van het mensenhart, belustheid om bij wijze van spel en grappigheid schade aan te richten, drang naar het benadelen van anderen zonder enig eigen voordeel, zonder enige wraakzucht, alleen maar doordat er gezegd wordt: 'Kom, dat gaan we doen!' en men zich dan schaamt om niet onbeschaamd te zijn!<sup>92</sup>.

De daad zelf stelt misschien weinig voor en men zou het hele gebeuren kunnen afdoen als onschuldig tijdverdrijf. Maar Augustinus legt in zijn schrijven een menselijke tendens bloot die volgens hem alles behalve onschuldig is. Volgens de Duitse filosoof Rüdiger Safranski is dit de hoofdzaak van deze beschouwing, namelijk dat de jonge Augustinus in deze gebeurtenis het kwaad wil om het kwaad zelf<sup>93</sup>. Hiermee neemt de bisschop volgens Safranski stelling tegen de antieke filosofie. Daar wordt immers gezegd dat, al doet iemand het slechte, hij hiertoe gedreven wordt door het goede dat hij voor zichzelf wil. Omdat de kwaaddoener geen helder zicht heeft op het goede doet hij het verkeerde. Augustinus stelt echter dat hij het kwaad wilde omwille van het kwaad zelf. Safranski kenmerkt Augustinus' overdenkingen daarom als een verdieping in de vrijheid van de geest en geeft aan dat de bisschop daarbij stuit op de afgronden van het Kwaad. Het is die vrijheid, die enerzijds naar

---

<sup>92</sup> Augustinus, Belijdenissen, 1997, p. 61

<sup>93</sup> Safranski, 1998

deze kwaadwillende afgronden leidt en anderzijds de extatische hoge vlucht van de ziel mogelijk maakt<sup>94</sup>.

Safranski gaat in zijn bespreking echter niet in op een voor ons zeer relevant feit. Augustinus is namelijk uitsluitend *kwaadwillend* geworden door het *samen willen* met zijn vrienden. Hij zou immers alleen nooit tot deze handeling zijn gekomen. De bisschop verwoordt dit als dat zijn begeerlijkheid geprikkeld werd door zich *aan medeplichtige zielen te wrijven*<sup>95</sup>. Door statisch geladen spanning werden de jongens in beweging gebracht. De vrijheid om voor het kwaad te kiezen – die Safranski bij Augustinus onderkent – moet bij de bisschop dan wel begrepen worden als een bewegingsvrijheid die sferisch kan worden aangezet. Want zonder de duivel en zijn ouwe moer erbij te hoeven halen wordt het bij de kerkvader ook hierin duidelijk: begeerte wordt aangestoken: door de wereld, door vrienden en bij Augustinus toch ook weer door de duivel.

#### 4.4 SFERISCHE KWALITEITEN

Nu we bij Augustinus verschillende inspirators hebben kunnen omlijnen is de volgende stap om te bezien op welke wijze de bisschop deze kwalificeert met betrekking tot de menselijke existentie. We zagen hiervoor al dat Augustinus de wilsbewegingen die door de begeerten in gang worden gezet niet al te gunstig waardeert. Maar zoals al eerder duidelijk werd, proberen we de hier gepoogde waardering van de verschillende inspiratiebronnen niet te aarden in Augustinus' metafysisch dus normativerend kader, maar is het doel een zo breed mogelijke toepasbaarheid van zijn sferische kwalificeringen te realiseren door ons uitsluitend te richten op een beschrijving van de verschillende kwaliteiten.

##### 4.4.1 VERBLIJFBAARHEID

Een eerste kwaliteit komen we bij Augustinus op het spoor in zijn duiding van de menselijke onrust als zijnstoestand. De mens verwacht dat het voorwerp van zijn begeerte hem een zielsplaats zal bieden en daarmee dat zijn *anima* daar tot rust komt. Een sferisch kwalitatieve parameter die hieruit is af te leiden is die van *verblijfbaarheid*. Wanneer we de

---

<sup>94</sup> Safranski, 1998, p. 41

<sup>95</sup> Augustinus, Belijdenissen, 1997, p. 60



door Augustinus geduide verblijfplaatsen of *sferen* met het oog op deze parameter bezien, dan kunnen we – zoals we al eerder aangaven – de plaats waar de Heilige Geest zijn geïnspireerden brengt, kwalificeren als verblijfbaar. We zagen in het reeds eerder gegeven citaat immers dat de geïnspireerde anima volgens Augustinus inderdaad kan verblijven en rust vindt in het goddelijke pneuma.

We zien echter dat Augustinus de kwaliteit van verblijfbaarheid van die plaatsen waar de begeerten naar drijven heel anders beoordeelt. Hij schrijft namelijk:

‘Laat mijn ziel u loven vanwege die dingen, o God, Schepper van alle dingen, maar laat haar niet in liefde er verkleefd aan raken, onder de invloed van de lichamelijke zinnen. Want die dingen gaan waarheen ze gingen, naar het niet-zijn, en zij verscheuren de ziel met verderfelijke verlangens, aangezien de ziel wil vertoeven en haar rust verlangt te vinden in dat wat haar dierbaar is. Daarvoor bieden echter die dingen geen plaats, omdat ze geen bestand hebben: ze vluchten heen en wie houdt ze bij met zijn lichamelijke zintuigen? Of wie grijpt ze, zelfs als ze tegenwoordig zijn?’<sup>96</sup>

Met dit citaat wordt zichtbaar dat de kerkvader van mening is dat de plek waarheen de ziel door de begeerten gedreven wordt niet van die orde is dat de ziel daarin zou kunnen verkeren. Deze plaatsen beschikken met andere woorden niet over de voor rust vereiste verblijfskwaliteit. Zij zijn te vluchtig, te onbestendig. Door de uiterste vergankelijkheid verblijft de ziel, wanneer zij bijvoorbeeld eindelijk de verlangde roem of het begeerde bezit in bereik heeft, niet in rust maar wordt bijna onmiddellijk opgeschrikt door angst<sup>97</sup>. Angst om te verliezen, omdat de zaken die zij heeft verkregen zo vergankelijk zijn als morgendauw. De ene dag ontvangt de ziel de roem die heel de levensinrichting bepaalde en de andere dag wordt zij vergruisd. Het ene moment is zij gefortuneerd, maar door een aantal tegenslagen kan het zo zijn dat zij op het andere moment volledig berooid is.

Daarmee is volgens de bisschop nog niet alles gezegd, want naast deze angst wordt het verblijf van de ziel nog meer onmogelijk gemaakt door een verhevigd begeren naar meer

---

<sup>96</sup> Augustinus, *Belijdenissen*, 1997, p. 88

<sup>97</sup> Augustinus, *Van Aangezicht tot Aangezicht*, 2004, p. 283

van het onverzadigende waarin zij verkeert<sup>98</sup>. Dit is volgens Augustinus een ijzeren wet: wie veel heeft, begeert veel. Immers, de pneumatische plaats zelf is *willend* en vuurt de verlangende ziel alleen nog maar meer aan. Het is als met zout water. Het lest de dorst niet maar holt haar uit. Op deze wijze wordt de *anima* onderdanig aan deze zaken, zij wordt slaaf en wordt opgenomen door de voorbijgaande wereld en zij wordt gelijkvormig aan die wereld<sup>99</sup>. De plek die de *anima* zocht om daar in rust te wonen blijkt een plaats te zijn waar de ziel voortdurend wordt verschrikt door angst om te verliezen en daarnaast wordt ze bij het bereiken van deze willende *fata morgana* onverbiddelijk en met verhevigd verlangen weer voortgedreven naar een nieuwe *niet hier gelegen* mirage van rust.

#### 4.4.2 BESTENDIGHEID

Maar om nu te stellen dat Augustinus het goddelijke pneuma als enige pneuma ziet dat beschikt over voldoende verblijfskwaliteit is – misschien tegen verwachting in – niet juist. Dat wordt duidelijk in een beschrijving uit boek IV van de ‘*Belijdenissen*’. Hierin blikte de kerkvader terug op één van zijn vriendschappen uit de periode dat hij net retorica doceerde in Thagaste. Zijn vriendschappen dienen in deze periode niet Augustinus’ behoefte aan plezier, maar staan voornamelijk in het teken van de zoektocht naar Waarheid<sup>100</sup>. Hij ontmoet in Thagaste een oude bekende uit zijn jeugd en doordat ze zoveel gemeenschappelijke belangstellingen hebben worden zij snel beste vrienden. Hij schrijft over deze soort van vriendschap:

' Samen praten, samen lachen, elkaar vriendelijk ter wille zijn, samen boeken in mooie taal lezen, samen speels zijn en samen ernstig worden, bij tijd en wijle van mening verschillen zonder haat, alsof iemand het oneens was met zichzelf, en juist door die schaars voorkomende onenigheid fleur geven aan de eensgezindheid van meestal, iets aan of van elkaar leren, bedrukt naar de afwezige vrienden verlangen, verblijd de aankomende ontvangen: door deze en soortgelijke tekens, uit harten vol liefde en

---

<sup>98</sup> Zie hiervoor bijvoorbeeld (Augustinus, *Van Aangezicht tot Aangezicht*, 2004, p. 189) of (Augustinus, *Van Aangezicht tot Aangezicht*, 2004, p. 283)

<sup>99</sup> Augustinus, *Belijdenissen*, 1997, p. 335

<sup>100</sup> Hadot, 1986, pp. 287-293

wederliefde naar buiten tredend door mond en tong en ogen en duizend heerlijke gebaren, als met brandbare stoffen de zielen in gloed zetten en die vele zielen maken tot één.<sup>101</sup>

Het samen lachen, samen lezen, samen ernstig worden doet denken aan Sloterdijk's citaat uit het tweede hoofdstuk waarin duidelijk werd dat de *dwingende reden om samen te zijn* werd uitgemaakt door de sfeervorming die ontstaat tijdens het samen worden geïnspireerd. In deze beschrijving laat Augustinus zien dat hij een microvariant van dit proces ontwaart in zijn vriendschappelijke betrekkingen. Hij en zijn vriend zijn door eenzelfde gemeenschappelijkheid namelijk samen één *anima* in twee lichamen geworden en zij houden deze samensmelting op spanning door steeds uiting te geven aan deze betrekking. Zij delen dezelfde zielsbewegingen. In zijn beschrijving wordt het duidelijk dat Augustinus daarmee inderdaad een zielsverblijf gevonden had. Zijn ziel vond rust doordat hij verkeerde in datgene dat hij liefheeft, hij verkeerde in de ziel van zijn vriend. Door de wederzijdsheid van de liefdesband vormden de twee vrienden elkaar tot woning. De bezielde binnenruimte wordt door een gedeelde liefdesbetrekking tussen de twee vrienden uitgespannen. Augustinus expliciteert: 'Ook de vriendschap tussen mensen is bekoorlijk door de dierbare band, vanwege de eenheid uit vele zielen.'<sup>102</sup>

Deze ervaring is overigens funderend voor een inzicht dat Augustinus steeds bij zich zal dragen. De liefde tussen vrienden smelt zielen tot één en brengt ze samen in één plaats. Hier klinkt het adagium namelijk al door dat later in de *Orderegel*<sup>103</sup> van Augustinus haar plaats zal vinden: '*één van hart en één van ziel*'.

Maar deze plaats heeft volgens Augustinus voor de ziel één groot manco en dat is deze: anders dan de sfeer waarin de Heilige Geest haar geïnspireerden brengt, kan deze menselijk uitgespannen sfeer vergaan. Dat wordt pijnlijk duidelijk wanneer Augustinus verhaalt over het vreselijkste dat hem kon gebeuren: de dood van zijn vriend. In zijn reflecties op dit grote verlies wordt namelijk iets zichtbaars dat wij als Sloterdijk's scheuren van de sferen kunnen begrijpen. Één van de polen wendt zich af – niet door gehoorgeving aan vreemde

---

<sup>101</sup> Augustinus, *Belijdenissen*, 1997, p. 87

<sup>102</sup> Augustinus, *Belijdenissen*, 1997, p. 56

<sup>103</sup> Augustinus, *De regel van Augustinus*, 2005

neveninspiraties – maar door een onafwendbaar sterven. Augustinus schrijft namelijk dat toen deze vriend stierf, hij voor zichzelf tot een rampzalige plek verwerd, waar hij 'niet vertoeven en evenmin wegkomen kon'<sup>104</sup>. Hij had het gevoel dat hij zijn ziel 'in het zand had uitgestort'<sup>105</sup>. De plaats waar Augustinus in rust existeerde – de plaats die hij samen met zijn vriend als *bipolaire wezens* had uitgespannen, hield op te bestaan. De sferische binnenruimte werd onbewoonbaar verklaard en wanneer Augustinus zijn ziel in die plaats ter ruste wil leggen, valt zij in het lege en stort weer terug op zichzelf<sup>106</sup>.

Mensen kunnen door gedeelde inspiratie tot woning voor elkaar zijn. Zij kunnen verblijven in het gemeenschappelijke. Maar deze plaats is vatbaar voor verderf. Zij is vergankelijk. Volgens Augustinus kleurt dit weten deze plaats bij voorbaat al zwart in en kan de ziel door deze wetenschap toch niet geheel en al haar rust vinden. Augustinus belijdt over de ziel die in deze plaatsen verkeert:

'Ik was ongelukkig, en ongelukkig is iedere ziel in de boeien van de liefde voor vergankelijke dingen: verliest ze die, dan wordt ze verscheurd en dan wordt ze het ongeluk gewaar, dat haar ook reeds ongelukkig maakt alvorens ze die dingen verliest.'<sup>107</sup>

Deze plaatsen worden alleen al door dit weet hebben van vergankelijkheid van te voren zwart ingekleurd en maken de mens daardoor ongelukkig. Hieruit kunnen we onze tweede sferische kwalitatieve parameter afleiden n.l. die van *bestendigheid*.

#### 4.4.3 CONCENTREERBAARHEID

In Augustinus' schrijven vinden we naast de kwaliteiten van *verblijfbaarheid* en *bestendigheid* nog een andere sferische kwalificering. Om hier goed zicht op te krijgen moeten we eerst wat langer stilstaan bij een van de begeerten uitgaande inspirationale werking. Ik doel op de verscheurende werking die zij volgens Augustinus op de menselijke *anima* heeft. In haar *existentie* moet de ziel volgens hem dan ook niet als éénduidig en als

---

<sup>104</sup> Augustinus, Belijdenissen, 1997, p. 86

<sup>105</sup> Augustinus, Belijdenissen, 1997, p. 86

<sup>106</sup> Augustinus, Belijdenissen, 1997, p. 86

<sup>107</sup> Augustinus, Belijdenissen, 1997, p. 85

in één plaats worden begrepen maar is zij verstrooid in het vele. De ziel wordt versplinterd door een velerlei aan wilsbewegingen.

En niet alleen de begeerten zijn hier debet aan maar ook de tijdservaring is een oorzaak van deze verscheuring. Om dit laatste goed te begrijpen moeten we beseffen dat de tijd, wanneer Augustinus hierover spreekt<sup>108</sup>, niet opdoemt als afzonderlijke zijnsdimensie, maar als een drievoudige geestelijke perceptie van de creatuurlijke veranderlijkheid. Doordat de door ons gekende werkelijkheid volgens Augustinus door God de Schepper is gevormd uit ongevormdheid kent zij veranderlijkheid. De perceptietrits van deze veranderlijkheid bestaat nu uit een *verwachten*, een *gade slaan* en een *herinneren* van wat zich door deze verandering aan onze zintuigen aanbiedt. Wanneer wij tijdsverlopen denken, dan denken wij dus geen uitgestrektheden van tijd maar uitgestrektheden van geest. Augustinus beklagt zich in het elfde boek van de ‘*Belijdenissen*’ met de volgende woorden:

‘Heer, mijn Vader, gij zijt eeuwig [JO: dus onveranderlijk], maar ik ben de tijden in verspat, wier orde ik niet ken, en in wilde wisselingen worden mijn gedachten uiteengereten, de binnenste ingewanden van mijn ziel...’<sup>109</sup>

Martin Heidegger noemt dit – onder andere toen deze Duitse filosoof in 1921 een reeks colleges over Augustinus gaf<sup>110</sup> – de *factische levenservaring*<sup>111</sup>. De mens is door deze facticiteit niet één in het ene, maar veel in het vele.

Nu kan er in Augustinus’ schrijven een sferische kwaliteit geduid worden die te maken heeft met deze factische levenservaring. In het goddelijk pneuma wordt de menselijke existentie – in tegenstelling tot de versplintering van de begeerte – namelijk weer bij elkaar geraapt. Wij zien dat bijvoorbeeld in het volgende citaat:

‘...gij zoetheid die niet teleurstelt, zoetheid vol geluk en zekerheid, zoetheid die mij verzamelt uit de verstrooiing waarin ik versplinterd en verscheurd ben, doordat ik mij afwendde van u, de ene, en in het vele vervluchtigde.’<sup>112</sup>

---

<sup>108</sup> Augustinus, *Belijdenissen*, 1997, p. 272

<sup>109</sup> Augustinus, *Belijdenissen*, 1997, p. 287

<sup>110</sup> Heidegger, 1979

<sup>111</sup> Blans, 2005

God verzamelt Augustinus uit de verstrooiing waarin hij door tijdelijkheid en begeerlijkheid in verkeerde. Dat hij dit samenbrengen werkelijk op entheostische wijze denkt, wordt ondermeer duidelijk in het slot van *'De Trinitate'*<sup>113</sup> :

'When, therefore, we shall have come to Thee, these very many things that we speak, and yet come short, will cease; and Thou, as One wilt remain "all in all". And we shall say one thing without end, in praising Thee in One, ourselves also made one in Thee.'<sup>114</sup>

In God wordt de mens één. Daar gebracht door de werking van de Heilige Geest wordt de mens bijeengeraapt uit zijn existentiële verscheurdheid. Deze kwalitatieve parameter zou ik in deze scriptie die van *concentreerbaarheid* willen noemen. De menselijke *anima* wordt in deze geestelijke plaats immers *samengetrokken tot één punt*.

Door het laatste citaat kan misschien de indruk zijn gewekt dat deze existentiële concentratie bij Augustinus een *uiteindelijke* bestemming is, dat wij in deze plaats niet kunnen bestaan dan na een *definitieve* overgang. Niets is bij de bisschop minder waar. Dat wordt duidelijk in zijn schrijven over de vriendschappen na zijn bekering. De menselijke sfeer – die uitgespannen wordt tussen vrienden – kan namelijk haar eerder geduide tekortkomingen overkomen. Tot dit inzicht komt Augustinus nadat hij door de inspiraties van de Heilige Geest in het goddelijk pneuma tot rust is gekomen. Hij merkt dat zijn vriendschappelijke betrekkingen hierdoor ook worden veranderd. In zijn schrijven noemt hij deze vriendschap wel de *Vera Amicitia*, de Ware Vriendschap. Augustinus stelt zelf het duidelijk wat deze vriendschap inhoudt door te zeggen dat er pas sprake is van een dergelijke vriendschap wanneer God het bindmiddel is tussen de mensen die Hem aanhangen met de liefde die in hun harten is uitgestort door de Heilige Geest. In de Ware Vriendschap hebben vrienden elkaar dus lief met én in het *liefdespneuma* van God. De vrienden bevinden zich beiden, om het in termen van deze scriptie te zeggen, in een eeuwige sfeer die ingeblazen wordt door Gods liefdesadem. In een brief schrijft hij over de kwaliteiten van deze goddelijk tussen mensen uitgespannen sfeer:

---

<sup>112</sup> Augustinus, Belijdenissen, 1997, p. 51

<sup>113</sup> Augustinus, On the Holy Trinity, 1980

<sup>114</sup> Augustinus, On the Holy Trinity, 1980, p. 228

‘Upon the love of such friends I readily cast myself without reservation, especially when chafed and wearied by the scandals of this world; and in their love I rest without any disturbing care: for I perceive that God is there, on whom I confidingly cast myself, and in whom I confidingly rest. Nor in this confidence am I disturbed by any fear of that uncertainty as to the morrow which must be present when we lean upon human weakness, and which I have in a former paragraph bewailed. For when I perceive that a man is burning with Christian love, and feel that thereby he has been made a faithful friend to me, whatever plans or thoughts of mine I entrust to him I regard as entrusted not to the man, but to Him in whom his character makes it evident that he dwells: for God is love, and he that dwells in love dwells in God, and God in him<sup>115</sup>’<sup>116</sup>

Deze bekentenis van Augustinus laat zien dat voor de kerkvader het inspirerende pneuma voelbaar en tastbaar wordt in ruimten die omspannen worden door menselijke polen. In de gemeenschap van samen geïnspireerden wordt het pneuma werkelijk plaats. Maar ook de voorwerpen van de begeerten kunnen volgens Augustinus in het goddelijk pneuma *genoten* worden. Dit wordt duidelijk in een laatste citaat:

‘Het woord zelf roept dat gij terug moet keren; en de plaats van de onverstoorbare rust bevindt zich daar, waar de liefde niet wordt verlaten indien zij zelf niet verlaat. Zie, die tijdelijke dingen gaan heen om andere in hun plaats te laten komen en om het aardse geheel uit al zijn delen te laten bestaan. “Maar ik”, zegt het woord van God, “ga ik soms ergens heen weg?” Dáár moet gij uw verblijf opslaan, dáár moet gij alles onderbrengen wat gij vandaar hebt, mijn ziel, zeker nu gij door bedrieglijkheden zo gehavend zijt. Breng bij de waarheid alles onder wat gij van de waarheid hebt, en gij zult niets kwijtraken, en wat verrot aan u is zal weer gaan bloeien en al uw kwalen zullen genezen en wat aan u vervalpt zal weer vorm krijgen en nieuwe kracht, hecht met u verbonden, en

---

<sup>115</sup> 1 Joh 4 : 16

<sup>116</sup> Brief 73, 3 t/m 10

het zal u niet omlaag brengen naar waar het neerdaalt, maar standvastig en blijvend met u zijn bij Hem, die steeds standvastig is en blijvend, God.’<sup>117</sup>

## 4.5 BESLUIT

We hebben in dit hoofdstuk kunnen zien dat Augustinus de mens inderdaad opvat als existing in pneumatisch uitgespannen plaatsen. Wat bij Augustinus duidelijk wordt, duidelijker dan bij Sloterdijk, is dat de sfeervormende relatie tussen geïnspireerde en inspiratiebron begrepen moet worden als de relatie tussen de geïnspireerde en de wil of het gewilde van de inspiratiebron. De mens wordt willend door een inblazing van willende geest en daarmee wordt de translocatie in gang gezet. Voor Augustinus is het dus de gerichtheid van de wil bepalend voor de sfeervorming.

Vervolgens hebben we geprobeerd een antwoord te geven op de belangrijkste vraag van dit hoofdstuk: welke sferische kwaliteiten kunnen er met het werk van Augustinus in handen worden geformuleerd? Dit om op deze wijze zicht te krijgen op de gevolgen van de inspiratie-ervaring voor de menselijke existentie. We hebben gezien dat er bij Augustinus sprake is van drie te onderscheiden kwaliteiten: die van verblijfbaarheid, van de bestendigheid en van concentreerbaarheid.

Een uitgebreide kwalitatieve analyse van de inspiratiebronnen in onze hedendaagse samenleving aan de hand van de bij Augustinus geduide parameters, zou een inspanning zijn die het bestek van deze afstudeerscriptie te boven zou gaan. Men zou de verschillende kanalen moeten lokaliseren, de dominante bezetters hiervan definiëren en de gerichtheden van wil moeten navolgen. Dit zou waarschijnlijk een onderzoek op zichzelf vergen. Maar om niets over deze vraag te stellen zou jammer zijn. Dit omdat het interessant is om op te merken dat de voornaamste hedendaagse bezetters van deze inspiratiekanalen – die van het technisch economisch bestel – de hier beschreven kwaliteiten tegenovergesteld normativeren als Augustinus dat doet. Wanneer wij bijvoorbeeld bezien hoe de eerste kwaliteit – die van *verblijfbaarheid* – wordt genormeerd door de dominante mediabezetter, dan komen we erachter dat daar geen ruimte is voor een hoge mate van sferische

---

<sup>117</sup> Augustinus, Belijdenissen, 1997, p. 89



verblijfbaarheid. De inblazers zijn immers voor de eigen instandhouding gericht op het aanvuren van het verlangen. De ziel mag niet op haar plaats komen, zij mag niet *verblijven*. De vraag – welke dan ook – zou immers verstommen. De technische mediakanalen worden doorblazen met *pneuma* dat steeds opnieuw de wil naar nieuwe plaatsen moet drijven – wil de inblazer zelf het leven niet laten. Het *nooit hier gelegene* is met andere woorden één van haar levensvoorwaarden. Dit in schril contrast met de door hun gehanteerde bezweringsformules die juist kracht putten uit woorden als *eens en altijd*, *enige*, *definitief* en *voorgoed*.

Maar ook de tweede beschreven kwaliteit – die van *bestendigheid* – wordt door dit bestel niet positief ingeschaald. De economische levensduur van de voorwerpen waarop de drijvende bewegingen gericht zijn – en die via de begeerten worden ingeblazen – is immers bijna altijd korter dan haar technische levensduur. De plaats van rust moet voortijdig worden verlaten omdat er alweer een *nieuwe wind* is gaan waaien. En dit ook weer in tegenstelling met een spreuk als ‘...*die nu nog langer meegaat*’.

En wanneer we als laatste de kwaliteit van *concentreerbaarheid* onder het voetlicht brengen, dan zien we dat ook deze negatief wordt gewaardeerd door de belangrijkste bezetters van onze wilskanalen. Immers, wanneer er in het menselijk wezen ruimte voor een vraag wordt gevonden, dan worden de mijnwerkers van het reclamebureau onmiddellijk geactiveerd om deze vraag in te graven. Dit niet om deze leegten schrijnend achter te laten of om ze geheel te vervullen. Deze mijnwerken worden uitgevoerd met het doel om hier een toneel te kunnen plaatsen waarop de ritmische bewegingen van het vraag- en aanbodspel kunnen worden uitgevoerd als nooit voltooide dans.

De kwaliteiten die Augustinus noodzakelijk acht voor het tot rust brengen van de ziel worden door ons technisch economisch bestel negatief geschat, omdat de mens voor het voortbestaan van dit bestel onrustig moet blijven. De inrichting van onze samenleving heeft deze existentiële onrust gecultiveerd en heeft van de nood een deugd gemaakt. Dit volgens Augustinus wel met als gevolg een verwording en eenwording met deze wereld en een verlating van de bron van het Leven: God.

Zoals ik aan het begin van het hoofdstuk al stelde zijn normatieve overwegingen – ook over dit soort *wezenlijke* zaken – in een wetenschappelijke context als deze niet op hun

plaats. We zien immers alleen al door deze korte kwalificerende schets van de dominante inspiratiebronnen van deze tijd, dat de sferische kwaliteiten door dit bestel op tegenovergestelde wijze worden gewaardeerd dan door Augustinus gebeurt. Deze waarderings kunnen alleen genormativeerd worden vanuit een metafysische context. Een context die voor haar aanneming geen grond vindt op basis van uitsluitend wetenschappelijke overwegingen, maar voor een belangrijk deel op basis van aanneming. Vandaar dat wij het hier houden bij deze kwalitatieve duiding en de normativerende stap in andere ruimtes dan hier zullen maken.

---

## 5. SLOTBESCHOUWING

‘...al degenen die over mensen willen spreken  
zonder gewag te maken van hun inspirators en intensiveerders,  
of wat hetzelfde is, van hun media,  
[zijn] alleen al door de benaderingswijze  
aan hun thema voorbijgeschoten...  
PETER SLOTERDIJK in *Sferen*<sup>118</sup>

Nu we het einde van het onderzoeksverslag naderen zullen we ons moeten bezinnen op de vraag in hoeverre de doelstelling van het onderzoek is gehaald en haar vraagstellingen zijn beantwoord. Dit zullen we in de slotbeschouwing dan ook doen. Daarnaast zal ik aangeven waar de relevantie van dit onderzoek kan liggen voor de Humanistiek als menswetenschap.

### 5.1. TERUGBLIK

Als doelstelling heeft dit onderzoek om bij te dragen aan meer inzicht aangaande de inspiratie-ervaring. Ik hoopte dit te bewerkstelligen door twee vragen te beantwoorden. Allereerst zocht ik een antwoord op de vraag op welke wijze de inspiratie-ervaring dient te worden begrepen. Vervolgens wilde ik weten welke gevolgen deze ervaring heeft voor het menselijk wezen.

We hebben – met de resultaten van Rourke’s empirische fenomenologisch onderzoek als startpunt – de inspiratie-ervaring kunnen definiëren als een moeilijk weerstaanbaar en in haar richting bepaalde pneumatische kinetiek, die bij het subject een intentionele stroom in gang zet – waarmee de wil dus als aanzetpunt werd begrepen – en daarmee een vormende en plaatsveranderende werking heeft op diens *zijn in de wereld*. Dat ontologisch aspect hebben we aan de hand van Sloterdijk kunnen articuleren in termen van sferen. Hiermee werd duidelijk dat dit fenomeen begrepen kon worden als het ervaren van de sferische zijswijze van de mens. Zij is – zo zagen wij – die ervaring waarbij de mens een ingrijpende pneumatische translocatie doormaakt. Haar geestelijke verblijfplaats verandert. Het is de ervaring van periferische scheuring en dichting, van sferische vernieuwing. We

---

<sup>118</sup> Sloterdijk, *Sferen*, 2005, p. 33

zagen ook dat – wanneer er geen sprake is van een bewust doorgemaakte inspiratie-ervaring – we dan nog voortdurend pneumatisch worden ingeblazen, ook dan worden wij steeds geïnspireerd. Ons *zijn* is immers *in sferen*. Wij verkeren in een plaats die gevormd is en uitgespannen blijft door inspiraties. Daarmee zagen we dat het bij de inspiratie-ervaring niet gaat om een fenomeen dat slechts sommigen ten deel valt, dat het domein is van dichters, schilders en profeten, maar dat het hier gaat om een ervaring die wezenlijk is aan ons mens-zijn.

Wij hebben bij Rourke en bij Augustinus gezien dat het de wil is die als aangrijpingspunt voor deze inspirationale werkingen moet worden begrepen. Door de wezenlijkheid van de ervaring moeten we begrijpen dat het hier niet gaat om het heftige begeren van de enkeling of om het verheven transcenderende verlangen van de fanaticus – maar juist om de alledaagse wil die elk moment in ons werkzaam en voelbaar is – die altijd ons zijn in de wereld vormen zal. Zij wordt in de inspiratie aangezet en houdt daarmee onze vatbaarheid voor de pneumatische kinetiek in. De mens komt spanningsvol in beweging omdat ze zoekt te verblijven in datgene wat ze wil. Het geïnspireerde subject zoekt door de entheostische werking van de inspiratie haar geestelijke verblijfplaats in het pneuma dat haar inspireert. We hebben via Augustinus gezien dat dit pneuma zelf ook altijd willend is. Daarmee werd duidelijk dat Geest altijd drijft in de richting die zij is, zoals de wind ook altijd in haar eigen richting zal drijven. Dat er in de marketingsector weet is van dit gegeven is te zien in haar boodschappen doordat er altijd of een op het product of dienst gerichte wil zich zal manifesteren of er een koppeling zal worden gemaakt tussen het product en een bij de doelgroep aanwezig veronderstelde wilsbeweging.

We hebben daarnaast kunnen zien dat de entheostische werking ervoor zorgt dat we zelf ook kanalen worden van het ingeademde pneuma. Het subject wordt door het pneuma dus niet alleen in diens eigen richting gedreven, maar zij verwordt – door *welwillend* te worden – zelf ook tot kanaal van deze wil.

Nadat bleek dat de wilsgerichtheid van de mens vormend is voor haar existentie werd het tijdens het onderzoek mogelijk om te bezien welke gevolgen de inspiratie-ervaring heeft voor het wezen van de mens. We konden ons dus bezig houden met het tweede deel van onze vraagstelling. Via Augustinus hebben we een aantal verschillende sferische

kwaliteiten kunnen onderscheiden. Dit waren de kwaliteiten van *verblijfbaarheid*, *bestendigheid* en van *concentreerbaarheid*. Via deze kwalificerende handvaten kan aangegeven worden welke gevolgen een bepaalde inspiratiebron voor het geïnspireerde subject heeft. Zoals we tijdens een schetsmatige kwalitatieve analyse in het besluit van hoofdstuk 4 zagen, zullen deze kwaliteiten door de dominante mediabezitters waarschijnlijk heel anders worden gewaardeerd dan door Augustinus werd gedaan.

## 5.2 VRIJHEID

We hebben geconcludeerd dat men niet kan kiezen voor of tegen een inspirationale werking op het moment dat men in nabijheid is getreden van de inspiratiebron. De keuze is immers vervat in het moment van inspiratie en het geïnspireerde subject wordt tijdens de inspiratie-ervaring immers welwillend? Het lijkt er dan ook op dat het aanwezig veronderstelde keuzemogelijkheid moet worden gelokaliseerd voor het moment van *in-nabijheid-treding*.

Tijdens dit onderzoek heb ik bij mijzelf wat geëxperimenteerd met dit gegeven. Ik ben namelijk zelf erg gevoelig voor technische gadgets, of eigenlijk wel voor elk soort nieuwigheid. Toch wordt mijn wil voelbaar aangezet als het gaat om mobiele telefoons met al hun technisch kunnen. Maar omdat ik de werking van dit pneuma al jaren geleden in mij ervoer als *in beslag nemend* had ik de keus gemaakt om aan deze koopdrang niet meer toe te geven. Dit betekende voor mij wel dat ik geen reclameblaadjes meer kon doorlezen en al helemaal geen telefoonwinkel moest bezoeken. Nu besloot ik – ter wille van de wetenschap – om de proef op de som te nemen en mij – tegen beter weten in – wel in nabijheid te begeven van inspiratiebronnen die dit pneuma ademden. Ik stortte mij dus bewust in een inspirationale zee om te bezien hoe lang ik het op mijn wil inwerkend pneuma kon weerstaan. Bij de eerste rondgang langs de websites die zich vanuit een consumerend – dus willend – perspectief bezig houden met de nieuwste ontwikkelingen op dit gebied werd ik al krachtig aangezet en de begeerte was in korte tijd weer zo sterk dat zij aanvoelde als bezetenheid – als iets dat mij in haar greep kreeg. Dit terwijl ik voor mijn ‘open stellen’ geen enkele behoefte had aan wat voor telefoon dan ook. Maar omdat ik redelijk wist dat mijn wil aangezet was, probeerde ik mij hier met alle macht tegen te verzetten. Dit viel zo zwaar dat ik – om mijzelf voor toegeven te behouden – deze worsteling ging delen met

mensen. En het lukte, ik werd gesterkt in mijn strijd. Tot enkele maanden later ik op een onbewaakt ogenblik een T-Mobile Shop binnenstapte en er uitkwam met een tweejarig abonnement en natuurlijk de allernieuwste smartphone.

Enige voorgevoeligheid voor aanzettende wilsbewegingen lijkt overigens wel aan te nemen. Zoals de alcoholist jaren na zijn laatste druppel krachtig in zijn wilskraag kan worden gegrepen terwijl een ander hier helemaal niet gevoelig voor lijkt te zijn, zo ben ikzelf ook voor de ene wilsbeweging gevoeliger dan voor de ander. Belangrijk is het wel om te benadrukken dat het hier niet gaat om particulariteiten, maar dat het werkelijk draait om een wezenlijke eigenschap van de menselijke existentie – al manifesteert die zich op zeer verschillende wijze. Onze wil maakt ons wezen uit en zij is vatbaar voor aanzettingen.

Met dit alles is ook duidelijk geworden dat – wanneer wij over menselijke vrijheid willen spreken – wij deze niet moeten aanduiden als vrijheid van handelen naar eigen wil. Vrijheid is niet – zoals recente filosofen beweren – weten wat je écht wilt en daar dan ook naar kunnen handelen. Dit om het simpele feit dat onze wil altijd aangezette wil is. Onze wilsgerichtheid kan – zoals in het voorbeeld met de smartphone – bepaald worden door aanzettingen van buitenaf. Vrije wil lijkt hiermee een onmogelijkheid. Als we over menselijke vrijheid willen spreken dan lijkt het eerder dat we moeten spreken over een weerlegging van deze wil. Het gaat bij vrijheid – korter gezegd – niet om vrije wil, maar om vrije keus. Ik kan kiezen om te handelen *tegen* datgene wat ik echt wil, ik kan de wil in mij weerstaan en daarin betuig ik mij vrij. De menselijke vrijheid bestaat dan hieruit dat ik mijzelf onder een wet kan plaatsnemen, dat ik – anders dan dieren – niet *moet* handelen naar de in mij gevonden wil, maar dat ik die kan weerstaan. Die vrijheid is daarmee niet te bejubelen door degenen die haar opnemen. Want zij laat zich altijd kennen in de meest spanningsvolle momenten – juist dan wanneer ik mijn eigen Zelf – want mijn eigen wil – geweld aan moet doen. Een uitzondering daarop lijken die gevallen waarbij de wil wordt aangezet door de Geest van de wetgever zelf.

Een doorvoering van het beeld van de boot dat ik aan Bea ontleende, kan dit punt misschien verduidelijken. Zoals we zagen dreef het pneuma het geïnspireerde subject op de wijze zoals de wind een boot drijft. De boot nu is enkel vatbaar voor deze aanzettingen omdat zij is uitgerust met iets waarop de wind vat kan krijgen. Zij beschikt over een zeil.

Dit gegeven op zichzelf is neutraal, zeker omdat een zeil het schip juist maakt tot datgene dat ze is: een zeilschip. Maar niemand zal beweren dat dit schip vrij is alleen omdat zij zich door deze vatbaarheid mee kan of eigenlijk mee moet laten voeren met elke waaiende wind. Juist niet. Als een zeilschip vrij is te noemen, dan alleen omdat ze beschikt over een roer. Zij is vrij omdat zij weerstand kan bieden aan de windbewegingen. En zelfs in die mate dat ze via het roer de wind kan gebruiken om op koers te blijven. Wel is deze stuurmansvrijheid, zoals iedere zeiler weet, beperkt. Wanneer de wind krachtig aanzet, dan zijn er situaties waarin de zeiler uren en soms zelfs dagen moet afzien en uiteindelijk kan verwaaien naar plekken waar hij helemaal niet wil zijn. Vanuit dit scriptieperspectief is het menselijk wezen te duiden als dit zeilschip. Zij beschikt over een pneumatische wil – oftewel willend pneuma – waardoor zij vatbaar is voor de van buiten af komende pneumatische inblazingen. Deze pneumatische wil nu is blind te noemen in die zin dat zij geen enkele reflectie kan geven over de richting waarin zij zich beweegt. Dit omdat die beweging samenvalt met haar wezen. Degene die wel kan reflecteren over haar bewegingen is de *nous*, de rede. Deze is te begrijpen als het roer, of de stuurman die dit roer in handen houdt. Maar deze rede moet – zoals we bij Levinas al zagen – zeker niet worden begrepen als een machtige Aeolus die de winden naar zijn hand kan zetten, maar meer als een Odysseus die – als de winden te sterk zijn – daar wordt gebracht waar hij helemaal niet wil zijn. De rede is van binnenuit besmet omdat de winden ook inwerken op de stuurman. Hierdoor moet zijn sturing eigenlijk hoogstens als bijsturing worden begrepen. Wanneer de zeiler werkelijk nieuwe richtingen in wil slaan, dan zal hij uit moeten gaan zien naar nieuwe wind. Zo zal de mens die vermoeid en belast is door het ingeademde pneuma ook uit moeten gaan zien naar nieuwe Geest.

### 5.3. RELEVANTIE VOOR DE HUMANISTIEK

Ik wil het antwoord op de vraag welke relevante inzichten dit afstudeeronderzoek voor de Humanistiek heeft opgeleverd via twee bewegingen beantwoorden. Enerzijds zal ik aangeven waar volgens mij de raakvlakken liggen van deze scriptie en het onderzoek dat wordt verricht aan de UvH en anderzijds zal ik de dringendste implicaties van deze studie proberen te verwoorden en zal ik bezien in hoeverre hier rekenschap van wordt gegeven

binnen de Humanistiek. Ik doe dit op de smalle basis van het Onderzoeksprogramma voor 2005 tot en met 2010 van de universiteit<sup>119</sup>. Ik had het ook kunnen doen via mijn eigen studie-ervaringen. Hoewel er dan een genuanceerdere weergave mogelijk zou zijn geworden, zouden de aansluiting- en afstotingsmomenten toch te willekeurig zijn gekozen.

Toch wil ik eerst bij een onderwerp aansluiten dat ik niet gethematiseerd terugvond in de tekst van het onderzoeksprogramma, maar waarvan ik wel weet dat het verricht wordt. Het gaat hier om de systematische aandacht die er is voor de betekenis van voorbeeldfiguren voor de Humanistiek en het humanisme. Dit onderzoek zal grotendeels geschaard kunnen worden onder het onderzoeksthema Levensbeschouwing. De aansluiting die gemaakt kan worden tussen deze scriptie en dit onderzoek heeft natuurlijk alles van doen met de inspirerende werking die uitgaat van de voorbeeldfiguur. Dit afstudeeronderzoek draagt bij aan een beter begrip omtrent deze thematiek doordat duidelijk gemaakt wordt (1) welke verschillende inspirationale werkingen er zijn, (2) dat deze vanuit een ontologisch perspectief moeten worden begrepen en (3) op welke wijze deze werkingen de existentiële wijze van de navolger beïnvloedt.

Dit afstudeerproject sluit ook aan bij ander onderzoek in ditzelfde thema Levensbeschouwing. Het kan namelijk bijdragen aan het werk dat mensen als Peter Derkx, Nasr Abu-Zayd en Laurens ten Kate doen in onderwijs over en onderzoek naar de complexe relatie tussen religie en humanisme, meer bepaald tussen christendom, jodendom, islam en humanisme. Het begrip inspiratie kan in deze scriptie namelijk opgevat worden als een koppelbegrip tussen het christendom en het humanisme, als een *'bruggetje er tussen'*. Inspiratie is immers voor een aanzienlijk deel via joods-christelijke bronnen doordacht en steeds is er ook aandacht geweest voor de gevolgen daarvan voor een klassiek humanistisch mensbeeld, gebaseerd op autonomie en vrijheid als idealen.

Een derde hiermee samenhangend aansluitmoment vind ik in ander denken van Joachim Duyndam – de filosoof die ook het filosofisch onderzoek naar de betekenis van voorbeeldfiguren verricht. In een artikel over autonomie bij Kant en haar toepassingsmogelijkheden schrijft hij namelijk:

---

<sup>119</sup> Humanisme en Humaniteit in de 21ste eeuw: Onderzoeksprogramma van de Universiteit voor Humanistiek (2005-2010), 2007



‘Want de heteronomieën van de markt en de media werken zeer krachtig in op onze wil. Met hun beloften van geluk, met hun bekoring van erkenning en erbij horen en met hun celebrities die geslaagd mens-zijn demonstreren, verleiden ze de rede zelf – al was het maar omdat zij voorwenden ons als autonoom te bejegenen, terwijl ze ons in feite reduceren tot consumerende slaven met keuzevrijheid.’<sup>120</sup>

In dit citaat wordt duidelijk dat Duyndam oog heeft voor de bovenpersoonlijke krachten waar onze samenleving bloot aan staat. In deze scriptie zijn deze heteronomieën – in navolging van Verbrugge – geduid als het technisch economisch bestel. Zij werden aangewezen als de dominante bezetters van de pneumatisch kanalen in onze samenleving. Deze studie sluit aan bij dit denken over autonomie omdat de hier geformuleerde inzichten het moderne autonomiebegrip op soortgelijke wijze problematiseert. Wanneer immers de mens begrepen moet worden als een wezen dat in haar diepste wezen wordt gevormd door inblazingen van buiten af, dan moeten wij ons afvragen in hoeverre het Zelf – als uiteindelijke grond voor ons mens zijn – niet een illusie is. Het Ik vindt haar grond in deze opvatting immers in de autonomie van haar verlangens. Maar een conclusie die op basis van dit onderzoek moet worden gemaakt is dat het Ik veel meer een vat is voor de inspirationale spanningen waaraan zij bloot staat. Ben ik dan niet veel meer datgene waar ik mij op richt? En is datgene waar ik mij op richt, niet juist datgene dat mij richt? Dit zijn vragen waarvan in deze scriptie vermoedens van antwoorden kunnen worden gevonden. In ieder geval wordt het moderne autonomiebegrip op spanning gezet door – in Levinas’ woorden – het uiterste geweld dat schuilgaat in de hoogste zachtheid. Het wordt geproblematiseerd door de duiding van de op de samenleving inwerkende krachten die maken dat wij gaan willen wat het massale pneuma wil.

Dit brengt ons bij het tweede deel van de beantwoording van deze relevantievraag. De hier aangeduide uitwerking op het Zelf lijkt mij inderdaad een dringende implicatie van deze studie. En in hoeverre geeft de Humanistiek hier rekenschap van? In hoeverre nemen ze met andere woorden de waarschuwing van Sloterdijk serieus dat een ieder die over mensen spreekt ook altijd rekenschap moet geven van diens inspirators of intensiveerders –

---

<sup>120</sup> Duyndam, 2007

wil zij niet bij voorbaat aan haar doel voorbijschieten<sup>121</sup>? Deze veronachtzaming lijkt zich – althans op basis van het onderzoeksprogramma en buiten beschouwing latend van de hierboven vermelde onderzoeklijnen – wel te voltrekken. Één van de centrale thema's in het onderzoeksprogramma is bijvoorbeeld de notie van zelfbeschikking. Centraal staan hier de vragen naar de aard van dit proces en onder welke voorwaarden zoiets als zelfbeschikking kan plaats vinden. In de tekst van het onderzoeksprogramma worden een aantal krachtvelden benoemd waardoor het proces van zelfbeschikking onder druk kan komen te staan. Hier worden de culturele en levensbeschouwelijke tradities en politieke en economische machtsverhoudingen genoemd. Men denkt bijvoorbeeld aan homofobische opvattingen in sommige christelijke kringen of onderdrukkingen van religieuze minderheden. Vanuit dit scriptieperspectief kan men bij deze onderzoeklijn opmerken dat die voorbij lijkt te zien aan de hier benoemde bovenindividuele heteronome krachten. Alleen de spanningsvelden die het Zelf opmerkt als kracht tegenover het manifesterende Ik lijken in dit onderzoeksprogramma te worden gethematiseerd, maar besmettingen van de eigen wil door heteronome krachten worden niet als probleem omkaderd.

Een onderliggend probleem is hierin de notie van zelfbeschikking, waarbij de mens *zelf* bepaald op welke wijze deze zin geeft aan het leven. Het Zelf wordt als uiteindelijke grond begrepen en de bronnen die het gebruikt voor haar zingeving worden hiermee buiten het normatieve bereik van het onderzoek gehouden. Hiervan getuigt het onderzoeksprogramma wanneer de samenstellers het volgende schrijven:

‘Die gerichtheid omvat bovendien het in kaart brengen en versterken van alle bronnen van zingeving en vorming die existentiële inspiratie en levensmoed kunnen bieden en die de betrokkenheid op humaniteit kunnen voeden, inclusief daarmee verbonden vragen rond opvoeding, betrokken burgerschap, normatieve professionaliteit en maatschappelijk verantwoord ondernemen, zowel op lokaal als op mondiaal niveau.’<sup>122</sup>

---

<sup>121</sup> Sloterdijk, *Sferen*, 2005, p. 33

<sup>122</sup> *Humanisme en Humaniteit in de 21ste eeuw: Onderzoeksprogramma van de Universiteit voor Humanistiek (2005-2010)*, 2007, p.4

Het is waar dat de tweede voorwaarde die hier gesteld wordt aan de bronnen van zingeving en vorming – dat zij voedend moeten zijn voor de betrokkenheid op humaniteit – een normatief karakter kan inhouden, maar in dit citaat wordt ook duidelijk dat het begrip van *existentiële inspiratie* de eenzijdige positieve waardering vertoont, die wij al meerdere malen zijn tegengekomen. De krachten die – Sloterdijk's sferische vermoedens over cultuurvorming in gedachte houdend – onze huidige samenleving tot aanzijn hebben geroepen, lijken niet te worden opgemerkt als sturende en onderdrukkende kracht.

Ook in de conceptualisering van zingeving, één van de groundbegrippen van de Humanistiek, wordt in het onderzoeksprogramma geen blijk gegeven van enig pneumatisch vermoeden. Onproblematisch wordt dit proces voorgesteld als voorziening in een complexe menselijke behoefte. Dit voornamelijk in navolging van Roy F. Baumeister, zoals die dat uiteenzet in zijn boek *'Meanings of Life'*<sup>123</sup>. Kort gezegd houdt deze theorie in dat de mens in het proces van zingeving voornamelijk gericht is op het bevredigen van een viertal zinbehoeften: de behoefte aan een doel, aan morele rechtvaardiging, aan enige mate van grip op het leven en aan zelfrespect<sup>124</sup>. In het onderzoeksprogramma worden hiernaast nog twee andere zinbehoeften onderscheiden: de behoefte aan het begrijpen en verklaren van de wereld en gebeurtenissen en de behoefte aan contact, verbondenheid met het andere. Ik bedoel hier zeker niet te zeggen dat dit concept een simplistische voorstelling van zaken en eenvoudig van aard zou zijn. De theoretische weergave heeft geen gebrek aan complexiteit. Maar in deze behoeftebenadering wordt geen systematische aandacht besteedt aan de vraag of het wel eens zo zou kunnen zijn dat onze zingeving niet grotendeels aangestuurd wordt door aangezette wilmotieven.

Als tegenwerping zou men kunnen zeggen dat in het onderzoeksprogramma wel degelijk gesteld wordt dat zingeving geen act of ervaring is in het luchtledige. Men kan aanvoeren dat de samenstellers wel degelijk aangeven dat zingeving altijd plaats vindt in relatie tot religieuze en levensbeschouwelijke kaders en in een context met bijvoorbeeld historisch, sociale, maatschappelijke, economisch en politieke dimensies. Maar zoals we eerder zagen is er in de aanduiding van in deze *contexten* optredende spanningsvelden geen enkel

---

<sup>123</sup> Baumeister, 1991

<sup>124</sup> Baumeister, 1991, p. 56

vermoeden van bovenpersoonlijke krachten die een vormende inwerking zouden kunnen hebben op het Zelf.

Als laatste wil ik aangeven dat er in het onderzoeksprogramma een thema staat geformuleerd waarin wel aandacht zou kunnen zijn voor deze pneumatische krachten. Alweer in hetzelfde themagebied waarin de andere aansluitmomenten gevonden zijn, namelijk het aandachtsgebied filosofie/theorie van de levensbeschouwing in het onderzoeksthema Levensbeschouwing. Daarin is namelijk aandacht voor de rol die de media hierin heeft. En wat – zo zegt Sloterdijk – is de media van een cultuur anders dan haar inspirator? Of deze aandacht voor de pneumatische kinetiek er ook in werkelijkheid is heb ik niet kunnen achterhalen.

#### 5.4. SLOTWOORD

Deze scriptie heb ik als titel meegegeven ‘*de welwillende mens*’. Na lezing van dit onderzoeksverslag mag duidelijk zijn dat *welwillend* hier wijst op één van de ambivalente werkingen van het fenomeen inspiratie, waar dit wezen door haar existentiële wijze vatbaar voor is en niet op één of andere positief karakterkenmerk. De mens wordt welwillend ten opzichte van haar inspiratiebronnen – niet op basis van een normatieve overweging maar als inherente werking van de inblazingshandeling. Daardoor is het rode vraagtekentje naast de groene krul uit de inleiding te veranderen in een uitroeptekentje.

Als deze scriptie door haar lezers als aanwijzing wordt opgevat om niet elke inspiratiebron bij voorbaat in de positieve zone te plaatsen, maar om de pneumatische oorsprongsplaats steeds normatief te toetsen aan de hand van diens sferische kwaliteiten, dan is dat voor mij reden te over om deze onderneming als zinnig te kwalificeren.

Er rest mij nu niets anders dan de mensen te bedanken die mij tijdens dit afstudeeronderzoek hebben gesteund en begeleid. Allereerst bedank ik Joachim Duyndam voor zijn uitstekende begeleiding. In de gesprekken die ik met hem kon voeren, werd de thematiek aangescherpt en door hem werd ik steeds weer *geïnspireerd* om verder te gaan met dit project. Daarnaast bedank ik ook Laurens ten Kate voor de uiterst zinnige opmerkingen die hij deed als mee-lezer. Ik wil hier zeker ook Wim Arntzen bedanken voor zijn kundige onderwijzingen in de Hebreeuwse taal en zijn gewillig fungeren als klankbord

voor mijn denkprocessen tijdens al onze wandelingen. Ik ben ook mijn familie dankbaar voor alle steun die ze mij en mijn gezin gedurende de studie hebben gegeven. Als laatste dank ik natuurlijk mijn vrouw Stieneke. Zonder haar was niets van dit alles mogelijk geweest.

## **BIBLIOGRAFIE**

Abraham, W. J. (1981). *The Divine Inspiration of Holy Scripture*. Oxford: New York.

Adelson, L. A. (1984). Introductory Note to Sloterdijk. *New German Critique* (No. 33, Modernity and Postmodernity (Autumn, 1984)), 189.

Amsterdam University Press. (2007, November 26). *Webversie van het Etymologisch Woordenboek van het Nederlands*. Opgeroepen op Mei 23, 2008, van Etymologisch Woordenboek van het Nederlands: <http://www.etymologie.nl.proxy.library.uu.nl/>

Augustinus, A. (1997). *Belijdenissen*. Amsterdam: Ambo.

Augustinus, A. (1992). *Confessions, Vol. 1: Introduction and Text*. (J. O' Donnell, Ed.) New York: Oxford University Press USA.

Augustinus, A. (1992). *Confessions, Vol. 3: Commentary on Books*. (J. J. O'Donell, Ed.) New York: Oxford University Press, USA.

Augustinus, A. (2005). *De regel van Augustinus*. (V. Hunink, Trans.) Amsterdam: Athenaeum-Polak & Van Genneep.

Augustinus, A. (2006). *De strijd van een christen*. (J. van Neer, A. Tigchelaar, & I. Wisse, Trans.) Budel: Damon.

Augustinus, A. (1980). *On the Holy Trinity*. Michigan: WM. B. Eerdmans Publishing Company.

Augustinus, A. (2004). *Van Aangezicht tot Aangezicht*. (J. van Neer, M. Schrama, & A. Tigchelaar, Trans.) Amsterdam: Ambo.

Barmeyer, E. (1968). *Die Musen*. Munchen: Fink.

Baumeister, R. F. (1991). *Meanings of Life*. New York: The Guilford Press.

Bea, A. (1966). *Das Wort Gottes und die Menschheit: die Lehre des Konzils über die Offenbarung*. Stuttgart.

Bemmelen, P. v. (1987). *Issues in Biblical Inspiration: Sanday and Warfield*. Ann Harbor: UMI Dissertation Information Service.

Blans, B. (2005, 09 22). *De invloed van Augustinus*. Retrieved 07 1, 2008, from Augustijns Instituut: [http://www.augustijnsinstituut.nl/index.php?pagina\\_id=augustinus\\_invloed.html](http://www.augustijnsinstituut.nl/index.php?pagina_id=augustinus_invloed.html)

Carpenter, D. (1987). Inspiration. In M. Eliade, *The Encyclopedia of Religion* (Vol. 7, pp. 256-259). New York: MacMillan Publishing Company.

Chadwick, N. (1942). *Poetry and Prophecy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Cuijpers, M. (2004). *Inspiratiebron, toegang tot het volle leven*. Utrecht: Eigen Uitgave.

Duyndam, J. (2007). Kant revisited. Autonomie bij de bron en bij ons. In E. Wit (Ed.), *De autonome mens. Nieuwe visies op gemeenschappelijkheid* (pp. 17 - 30). Amsterdam: SUN.

Groot, G. (2004, Juni 25). Bouwen met Schuim; Bij Peter Sloterdijk is alles groot, gretig, breed en overdadig. *NRC Handelsblad*, p. 25.

Hadot, I. (1986). Amicitia. In C. Mayer (Ed.), *Augustinuslexikon* (Vol. 1).

Heidegger, M. (1979). Augustinus und der Neuplatonismus. In M. Heidegger, *Gesamtausgabe / Martin Heidegger. Bd. 40-. Abt. 2. Vorlesungen 1919-1944*. Frankfurt am Main: Klostermann.

Instituut voor Nederlandse Lexicologie. (2007, Oktober 29). *De historische Woordenboeken van het Nederlands op INternet*. Retrieved Maart 11, 2008, from De Geïntegreerde Taalbank: <http://gtb.inl.nl/>

Jorna, T. (2000). *En mijn verrukte ogen lezen maar*. Heerde: Langhout & De Vries.

Kris, E. (1952). *Psychoanalytic Explorations in Art*. New York: International Universities Press.

Kusters, W., & Smeets, D. (2003). Peter Sloterdijk pleit voor onbeschuidenheid. *Filosofie Magazine* (9).

Levinas, E. (2003). *Het menselijk gelaat*. (A. Peperzak, Trans.) Amsterdam: Ambo.

Lienhard, J. (1999). Friendship, Friends. In A. Fitzgerald (Ed.), *Augustine through the Ages. An Encyclopedia*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company .

Maso, I. (2004). *De rijkdom van ervaringen. Theorie en praktijk van empirisch fenomenologisch onderzoek*. Utrecht: Lemma.

McGuire, B. P. (1988). *Friendship and Community: The Monastic Experience, 350 -1250*. Spencer, Massachusetts, United States: Cistercian Publications.

McNamara, M. A. (1958). *Friendship in Saint Augustine*. Fribourg: The University Press.

Nietzsche, F. (2000). *Ecce Homo*. Amsterdam: De Arbeidspers.

*Onderzoeksprogramma van de Universiteit voor Humanistiek (2005 t/m 2010)*. (2008, april 4). Retrieved september 8, 2008, from [www.uvh.nl](http://www.uvh.nl/):

<http://www.uvh.nl/defaultuvh.asp?oId=94&oChapter=4&hId=subh03>



Ouweneel, W. J. (2007). *De Geest van God*. Vaassen: Medema.

Pascal, B. (1997). *Gedachten*. Amsterdam: Boom.

Plato. (1994). *Verzameld werk deel 1*. (H. Warren, & M. Molegraaf, Trans.) Amsterdam: Bakker.

Rouget, G. (1985). *Music and Trance*. Chicago: The University of Chicago Press.

Rourke, P. G. (1983). *The Experience of being Inspired*. Ann Arbor: University Microfilms International Dissertation Services.

Safranski, R. (1998). *Het kwaad* (7e druk ed.). (M. Wildschut, Trans.) Amsterdam: Olympus.

Sloterdijk, P. (2004, Fall). Anthro-Technology. *NPQ*, 40-47.

Sloterdijk, P. (1999). *Mediatijd*. Amsterdam: Boom.

Sloterdijk, P. (2005). *Sferen*. Amsterdam: Boom.

Speelman, W. M. (2008). Spiritualiteit in het Dagelijks Leven. *Tijdschrift voor Theologie*, 48.

Verbrugge, A. (2004). *Tijd van onbehagen*. Amsterdam: SUN.

Verhees, J. J. (1968). *God in beweging. Een onderzoek naar de pneumatologie van Augustinus*. Wageningen: H. Veenman & Zonen N.V.

Verhoeven, C. (1999). *Het alziend oog. Essays over spiritualiteit en tijdgeest*. Budel: Damon.