

'Ik beweeg, dus ik ben'

I

Geachte aanwezigen,

[Slide 1] Vanavond zal ik binnen het tijdsbestek van ruim een half uur proberen u op een andere manier naar uzelf te laten kijken. Mijn stelling luidt dat uw 'zelf' of ik niet besloten ligt in uw geest maar in de betekenisvolle beweging van uw lichaam. Daarmee doel ik niet op voetbal, yoga, pilates, of andere quasi-oosterse meditatietechnieken, maar op de fenomenologische filosofie van de Tsjechische denker Jan Patočka. Ik neem u vandaag dus mee in een lijn van 'Ik denk, dus ik ben' naar 'Ik beweeg, dus ik ben'.

Waarom? Omdat u meer bent dan een subject tussen objecten, meer dan zomaar een lichaam zittend in een zaal. Hoe wij over onszelf nadenken bepaalt mede welke mogelijkheden wij voor ons zien, hoe wij ons tot onszelf en tot elkaar kunnen verhouden. De betekenis van ons leven ligt niet in ons denken, maar in ons bewegen.

Deze lijn waarin ik u meeneem kruist vier punten, vier uitdagende filosofen: René Descartes (in de 17^e eeuw) en Edmund Husserl, Maurice Merleau-Ponty en Jan Patočka (in de 20^e eeuw). U kunt het beschouwen als een korte, maar intensieve treinreis die vertrekt vanuit het centraal station van de Cartesiaanse ziel, twee tussenstops maakt bij het intentionele bewustzijn en het intentionele lichaam en stopt bij het voorlopige eindstation van de betekenisvolle beweging. Daar zult u moeten overstappen al naar gelang uw eigen gedachten en bevindingen.

II

[Slide 2] We beginnen bij het gedachtegoed van Descartes en dat doen we met goede reden. Descartes legt in de 17^e eeuw niet alleen het fundament van de moderne wetenschap en filosofie, hij installeert ook een psychologie op onze culturele harde schijf die we inmiddels menen te hebben verwijderd maar waarvan de *root directories* nog steeds de prestaties van onze programma's beïnvloeden. Met andere woorden, als wij naar ons zelf en de wereld kijken

doen we dat onbewust nog steeds op Cartesiaanse wijze, als een zelfstandig subject dat zich richt op externe objecten.

In de 'Meditaties over de eerste filosofie' (1647) vertelt Descartes ons dat hij op zoek is naar een betrouwbaar fundament voor onze kennis. Hij wil zich daarbij niet op godsdienstige en filosofische autoriteiten beroepen; hij twijfelt radicaal aan alles dat hij kan waarnemen en bedenken. Hij veronderstelt zelfs de mogelijkheid van een kwade god die hem voortdurend voor de gek houdt:

'Er is een onbekende bedrieger, uiterst machtig en uiterst slim, die mij opzettelijk bedriegt. Zonder twijfel ben ik er dan ook, als hij mij bedriegt... Daarom moet ik, na alles uit en te na te hebben overdacht, tenslotte vaststellen dat deze uitspraak: Ik ben, ik besta, noodzakelijk waar is, zo vaak als ze door mij gedaan wordt, of zo vaak als ik mij die uitspraak in mijn geest bedenk.'

Deze gedachtegang lijkt natuurlijk logisch. Iets dat denkt moet wel bestaan. Als ik dat iets ben, dan besta ik. Descartes concludeert dus dat de geest of ziel het absolute fundament van kennis is. Als mens besta ik uit een lichaam en een geest, maar mijn ware zelf – mijn ik, mijn essentie - ligt in de geest. Het lichaam is slechts een stoffelijke bijkomstigheid, een aanwezigheid in de derde persoon, iets dat ik als het ware 'meedraag'.

[Slide3] Volgens Descartes nemen wij de werkelijkheid op twee verschillende wijze waar: (1) via onze lichamelijke zintuigen en (2) via ons geestelijke zintuig. Via mijn lichaam neem ik de kenmerken van een uitgebreid object waar. Maar alleen mijn geestelijke zintuig – het innerlijk licht der rede – kan de essentie van dat object grijpen.

Een schematische toelichting: er zit een kat half verscholen achter een muurtje. Mijn zintuigen nemen beweging, vorm, kleur en gemauw waar en 'verbeeldt' dat tot een uniek plaatje in mijn geest. Dat plaatje zegt echter niet wat de essentie van een kat is. Alleen het innerlijke licht van de rede kan die essentie begrijpen door middel van een kennisoordeel. Op dezelfde wijze kunt u nu een beeld van úw huisdier voor de geest halen, maar de essentie van dat dier is een abstractie die u slechts kunt 'zien' met de rede.

Op dezelfde wijze kijkt Descartes naar de mensen die onder zijn raam door de straat lopen. Hij schrijft: '[Wat] zie ik [nu eigenlijk] behalve hoeden en kleren, waaronder automaten verstopt kunnen zitten? Toch oordeel ik dat het mensen

zijn. [Wat] ik dacht met mijn ogen te zien, begrijp ik alleen met mijn oordeelsvermogen, dat zich in mijn geest bevindt.'

Het Cartesiaanse subject loopt als het ware door een museum vol objecten die hij met behulp van het geestelijk oordeelsvermogen reduceert tot hun essenties. Hij vraagt zich af wat ze zijn. Of het mooie, belangrijke, waardevolle, aangekochte of gestolen objecten zijn is irrelevant voor het helder en welonderscheiden idee van het object.

Dit is de eigenlijke vernieuwing van Descartes en het begin van de moderne wetenschap. Het 'denkende ik' wil een neutrale beschouwer zijn van neutrale objecten in de werkelijkheid. Helder en welonderscheiden wordt nu een norm – hoe formeler de wetenschap, hoe betrouwbaarder die is. Dit verlangen naar abstracte zekerheid bereikt haar hoogtepunt in de 20^e eeuw.

II

[Slide 4] We naderen nu ons tweede station. Driehonderd jaar Cartesiaans rationalisme heeft haar vruchten afgeworpen en onze wetenschappelijke kennis is inmiddels flink toegenomen. Daar zit echter ook een schaduwkant aan: de kennisgebieden die zich niet zo gemakkelijk laten reduceren tot helder en welonderscheiden ideeën zijn achtergebleven. Ik doel dan op theologie, ethiek, esthetica, politiek, filosofie, psychologie, economie en andere zogenaamde 'zachte' wetenschappen.

Deze gebieden staan in de 20^e eeuw voor een dilemma: óf je gaat mee in de rationalistische abstractie en ontdoet je van alle subjectieve betekenis, óf je gaat niet mee in de rationalistische abstractie waardoor je als 'louter' subjectieve nonsens achter wordt gelaten. Je bent óf harde, óf zachte wetenschap. De meeste wetenschappen kozen voor optie 1. Neem bijvoorbeeld de economie, ooit een morele wetenschap (wat is de rechtvaardige verdeling van gemeenschappelijke rijkdom) maar sinds de 19^e eeuw een wetenschap vol modellen, statistieken, grafieken en formules.

De filosoof en wiskundige Edmund Husserl noemt deze ontwikkeling het 'objectivisme'. In zijn werk *Crisis van de Europese Wetenschappen* schrijft hij dat het mede door Descartes ingezette project streeft 'naar niets minder dan het op streng wetenschappelijke wijze omvatten van alle zinvolle vraagstukken in de *eenheid van een theoretisch systeem*... Eén enkel, van generatie op

generatie doorgroeiend bouwwerk van definitieve, theoretische samenhangende waarheden moet alle denkbare problemen beantwoorden; feitenproblemen en redeproblemen, problemen van het tijdelijke en van de eeuwigheid'. (KEW, 41) Kortom, het is objectiviteit of oprotten.

Dit is volgens Husserl in een notendop de crisis van de moderne wetenschap. En inderdaad, ook vandaag zien we nog steeds dat 'subjectieve' kennisgebieden – taalkunde, filosofie of godsdienstwetenschap – zich keer op keer moeten rechtvaardigen ten opzichte van de 'objectieve' kennisgebieden. Drie weken geleden nog adviseerde de Commissie Van Rijn dat het ministerie 150 miljoen euro weg moet halen bij de geesteswetenschappen om het aan het technisch onderwijs te geven. Dat is immers objectief en meetbaar, dus tel uit je winst.

De wetenschap lijkt zo op een kennistheoretische anorexiapatiënt: als het in de spiegel kijkt is het nog steeds te dik, nog te subjectief. Om ideale kennis te kunnen bereiken moet het nog verder afslanken. Deze vermageringsdrift infecteert ook de andere kennisgebieden en de rijke historie, voeding en betekenis van het menselijke kennen sterft door het objectivisme de hongerdood. Dus roept Husserl in de jaren 1930 op tot een kritische schoonmaakactie!

De formele wereld is een abstractie van de concrete leefwereld waarin wij wonen. Husserl stelt voor alle theoretische vooroordelen buitenspel te zetten en te onderzoeken hoe wij de wereld nu eigenlijk concreet ervaren. Welke kennis heeft die concrete ervaring ons te bieden? De mens blijkt zich op vele verschillende manieren tot de wereld te verhouden, manieren die allemaal hun eigen kennis en betekenis met zich meebrengen. Met behulp van zijn fenomenologische methode analyseert Husserl die verhouding en doorbreekt daarmee de Cartesiaanse subject-object relatie.

[Slide 5] (1) Wij nemen de wereld niet waar als losse indrukken die in onze geest worden versmolten tot een beeld, maar als een samenhang van fenomenen waartoe wij ons verhouden; (2) in de intentionele verhouding tot een fenomeen ontstaat de betekenis van dat fenomeen, m.a.w. we nemen hetzelfde fenomeen waar maar ervaren het op verschillende momenten op verschillende manieren; (3) alle fenomenen en betekenissen spelen zich af binnen de horizon van mijn bewustzijn.

Dus wat gebeurt er als het bewustzijn van Husserl door een museum loopt? Het zal in de eerste plaats niet vragen wat de objecten in de zalen zijn, maar hoe mijn bewustzijn zich intentioneel tot de fenomenen binnen mijn horizon verhoudt. Een schilderij of standbeeld is een concrete zaak dat in samenhang staat met de dingen eromheen, zelfs met de dingen die er niet of niet langer zijn (denk aan de schilder en diens wereld). Die samenhang schept een betekenis voor mij als bezoeker, een betekenis die afhangt van mijn bewuste of onbewuste houding: ben ik in de ruimte als historicus, als student kunstwetenschappen, als journalist, als verveelde vader, als docent die een excursie voorbereidt, als antropoloog, als een kind dat graag klimt, als toerist met weinig tijd, als een bewaker op een afdeling, of als een kunsthater met een aardappelschilmesje in mijn broekzak?

Natuurlijk, ik kan ook als 'objectivist' door de ruimte dwalen, alle aanwezige objecten mentaal isoleren en met mijn oordeelsvermogen hun essenties benoemen. Maar dat betekent niet dat ik daarmee tot de werkelijke aard van het object ben doorgedrongen. Een 'objectivistische' blik is een ook intentionele verhouding, net zoals die van de de toerist, de criticus, historicus of verveelde Rotterdammer. Sterker nog, Husserl stelt dat eenzelfde ding in principe uit oneindig veel perspectieven zou kunnen worden bekeken, ware het niet dat ik een sterfelijk wezen met een beperkte horizon. Ik ervaar een band met het geheel.

Samengevat stelt Husserl dus dat we op veel verschillende manieren kennis van de werkelijkheid op doen. Een pentekening van een Rodin of een discussie over de vraag wat Vermeer superieur maakt aan Rembrandt is geen subjectief geleuter maar een zinvolle uiting van de mens die zijn wereld verkent. Dat moet je als samenleving durven uitdragen. De wetenschappen moeten onze kennis van de wereld niet vermageren naar een reeks concepten, maar onze geestelijke honger naar kennis en zelfverwerkelijking stimuleren. En het is de fenomenologie die volgens hem daarin het voortouw moet nemen.

III

[Slide 6] Husserl sterft in 1938 en de Vlaamse pater Herman van Breda smokkelt diens ongepubliceerde werk naar het dan nog vrije Leuven in België, waar tot op heden het Husserl Archief bestaat. Vlak voor de Tweede Wereldoorlog bestudeert de Franse filosoof Maurice Merleau-Ponty daar

Husserl's late werk. Hij ontdekt dat Husserl's aandacht aan het verschuiven is van het bewustzijn naar het lichaam. Immers, ons bewustzijn is belichaamd. Maar wat is dat lichaam dan, hoe moet ik dat begrijpen?

Door de geschiedenis heen hebben we het lichaam steeds gezien als een soort voertuig van de geest of als een onpersoonlijke machine van vlees en bloed. Het geestelijke ik ziet het lichaam altijd vanuit een derde persoonsperspectief: het is 'mijn lichaam' of 'ik zit in het verkeerde lichaam' of 'ik heb een lichaam' of 'ik heb pijn in mijn hoofd'. Merleau-Ponty gaat een nieuwe kant op en geeft Husserl's afgebroken denkbeweging een update in *Fenomenologie van de Waarneming* (1945): zijn stelling luidt dat wij niet alleen een lichaam hebben, maar ook een lichaam zijn. Als ik mijn eigen hand vastpak ervaar ik mijzelf op ambigue wijze, ik ben tegelijkertijd subject en object.

Daaruit volgt dat het lichaam de eerste mogelijkheidsvoorwaarde voor ervaring, kennis en betekenis is. Het opgroeiende kind leert de wereld en zichzelf door lichamelijke interactie kennen. Hetzelfde geldt voor de volwassene die zich door de wereld heen beweegt. Maar dat betekent ook dat het zelf, het 'ik', niet in de geest ligt, zoals Descartes beweert; nee, het *lichaam* is het ik. De mens is geen 'ik denk' maar 'ik kan'.

[Slide 7] Voor Descartes zou dit een perverse tegenstrijdigheid zijn. Merleau-Ponty levert echter een aantal belangrijke inzichten die voortbouwen op Husserl. (1) De mens is een belichaamd bewustzijn en ontwikkelt kennis door geleefde ervaring. (2) Niet het bewustzijn, maar het lichaam verhoudt zich intentioneel tot de fenomenen. (3) Mijn lichaam bevindt zich niet in de ruimte en tijd, maar bewoont deze. (4) Mijn lichaam is niet beperkt tot mijn ledematen maar is verbonden met de wereld om mij heen.

Volgens Merleau-Ponty nodigt de wereld ons voortdurend uit (*sollicitations*) ons op een lichamelijke manier tot de fenomenen te verhouden. Ik wandel door het bos en een boomstam nodigt mij uit om even te zitten. Ik heb haast en een draaideur nodigt mij uit door een kleiner wordende kier te glijpen. Een grote hond snuffelt aan mijn been en mijn jaszakken nodigen mij uit mijn handen erin te stoppen. Ik pak – zonder actief te denken - mijn kop koffie, beweeg die vloeiend boven de vacht van mijn kat terwijl ik met mijn teen de *gamepad* bij de baby vandaan schuif. Door te doen krijg ik greep op de fenomenen en mijn omgeving. Ik ben nu inmiddels ver weg van het

Cartesiaanse subject en mijn lichaam als object. Wat ik kan laat zich moeilijk reduceren tot allerlei formele abstracties en wetmatigheden. Wat ik kan wordt voornamelijk bepaald door de fenomenen zelf.

IV

[Slide 8] We naderen inmiddels ons voorlopig eindstation. We zijn al van een 'ik denk' naar een 'ik ervaar' naar een 'ik kan' gegaan. Nu gaan we naar het 'ik beweeg' van Jan Patočka. In 1961 sterft Merleau-Ponty op 53-jarige leeftijd aan een hartaanval. De Tsjechische filosoof Jan Patočka neemt in de jaren na Merleau-Ponty's dood duidelijk de mantel over en ontwikkelt vanuit de fenomenologische traditie een nieuwe filosofie van beweging verwoordt als de zorg voor de ziel.

Jan Patočka is jarenlang *persona non grata* in het communistische Tsjechoslowakije. In de jaren 1960 begint de periode van de Praagse Lente en krijgen de Tsjechen meer vrijheid. Na een publicatie- en doceerverbod keert Patočka terug naar de Karelsuniversiteit en zet daar in de vorm van hoorcolleges de geschiedenis van de fenomenologie en zijn eigen wending daarin uiteen.

Patočka volgt Merleau-Ponty door het lichaam als uitgangspunt te nemen. Het lichaam laat zich niet terugbrengen tot een object of een subject, het is onze primaire vorm van oriëntatie in de wereld. Maar wat is die wereld nu? Patočka stemt ook in met Husserl dat de wereld een betekenisvolle samenhang van fenomenen is en dat ik mij daar op een bepaalde wijze toe verhoud. Hij voegt daar echter iets aan toe, iets dat bij de vorige fenomenologen te weinig voor het voetlicht is verschenen. Ik deel die wereld met andere lichamen die zich ook niet laten reduceren tot een subject of object. De betekenis van de fenomenen en de andere mensen is niet afhankelijk van mijn verhouding, zij hebben ook een betekenis van zichzelf. Samen gaan wij als kleine bewegingen op in een wereld van grotere bewegingen. En dat ziet er dan ongeveer zo uit (laat u niet afschrikken!).

[Slide 9] Patočka presenteert beweging niet zozeer als een verplaatsing van een lichaam, maar als een verwerking van mogelijkheden. Wie beweegt schept, kiest en realiseert mogelijkheden. Als we die bewegingen als lijnen visualiseren dan zien we de volgende structuur ontstaan: (1) er is de

persoonlijke, eindige beweging waarbinnen ik mij persoonlijk verwerkelijk. (2) deze is gesitueerd in een historische lijn: de bewegingen van het verleden zijn nog steeds aanwezig en bepalen mede mijn mogelijkheden. (3) Anderen bewegen zich ook door mijn leefwereld en verwerkelijken hun eigen mogelijkheden. (4) De betekenis van mijn wereld komt niet tot stand in mijn bewustzijn (Husserl) of lichaam (Merleau-Ponty) maar door de aanwezigheid van anderen waarmee ik in aanraking kom. We doorkruisen elkaars bewegingen en scheppen zo nieuwe mogelijkheden en onmogelijkheden. Op de overige punten kom ik straks terug.

Alles en iedereen beweegt op zijn eigen manier door de wereld en gaat op in mogelijkheden en verwerkelijking die wij alleen of samen maken. Deze kleine bewegingen zijn op hun beurt weer deel van drie grote bewegingen die Patočka op historische en antropologische wijze probeert te begrijpen. Het zijn zogezegd de drie grondtonen die het mens zijn door een gemeenschappelijke geschiedenis, politiek en filosofie mogelijk maken.

De eerste, meest basale beweging is die van het *wortelen of verankeren* in onze gemeenschappelijke bodem, de Aarde. We worden naakt en behoeftig geboren en de wereld nodigt ons als het ware uit deel te nemen. Die uitnodiging wordt gesymboliseerd in geboorterituelen. In de kraamtijd wordt het kind welkom geheten met kaarten, cadeaus en bezoeken. Zo ontstaat een verhouding tot de ander: ik, als nieuwkomer, ben hier dankzij de ander die mij accepteert zoals ik ben. Het leven is een geschenk en de wereld bestaat uit een aaneenschakeling van mogelijkheden die ik kan verwerkelijken. De hoeveelheid aan mogelijkheden ervaar ik als een gelukkige vrijheid.

De daaropvolgende tweede beweging wordt gekarakteriseerd door *verdediging of projectie*. De mens bouwt voort op de wereld waarin hij nu geworteld is. Hij ontdekt zijn eigen lichaam als een mechanisme waarmee hij de wereld kan manipuleren. Door te werken dwingt hij de wereld zich naar zijn behoeften te voegen maar hij beseft niet dat hij zichzelf daardoor ook verandert. Het 'ik kan, dus ik ben' vervalt langzamerhand in een 'ik moet, dus ik ben'. Het leven is niet langer een geschenk, maar een last. Mijn mogelijkheden worden ingeperkt tot de sociale rol waarmee ik mij voortdurend acceptabel moet maken voor mijn medemens. Ik wordt niet

langer onvoorwaardelijk geaccepteerd – de vraag is hoe ik gebruikt kan worden en hoe kan ik de ander gebruiken?

In deze tweede beweging verlies ik mijzelf in de wereld van werk, productie en consumptie, activiteit en rust. Voor de existentialisten is het thema van de mens die tegen de stroom van de wereld en de ander ingaat, een heroïsche maar ook tragische opgave. Wie zich tegen de wereld keert gaat onvermijdelijk ten onder. Zoals Sartre stelt, 'De hel, dat zijn de anderen'. Patočka wijkt van dit gedachtenpatroon af: dit betekenisloze bewegen van werken, maken, moeten, organiseren en onder sociale druk staan leidt tot een besef van eindigheid: is dit alles wat ik kan zijn tot de dag dat ik sterf? Is dit de wereld zoals zij moet zijn?

Op de grens van mijn horizon confronteer ik niet langer de ander, maar mezelf. Wie ben ik? Wat doe ik? Waarom ben ik hier? Wat moet ik doen? De ontdekking van mijn zelf wordt slechts mogelijk doordat ik mij met anderen in een gemeenschappelijke wereld beweeg. Dat zelf is geen onveranderlijk subject, zoals bij Descartes, en ook geen intentioneel bewustzijn, zoals bij Husserl. Het is een nieuwe, innerlijke mogelijkheid voor een betekenisvolle beweging in de wereld. Op de grens van mijn horizon kan ik mij committeren aan mijn eigen innerlijke verandering.

Volgens Patočka heb ik nu drie mogelijkheden: (1) ik zie af van mijn mogelijkheid en kies voor de wereld van productie en consumptie, waarbinnen ik voor mezelf zoveel mogelijk vrijheid, rijkdom en macht proberen te realiseren; (2) ik kies voor mijn mogelijkheid en zonder mij af van de wereld door een veilige ruimte voor mezelf te scheppen (denk aan de filosoof-koning van Plato of de ivoren toren van de filosofie); (3) ik kies voor mijn mogelijkheid en keer terug naar de wereld waar ik 'in waarheid wil leven'. Degene die leeft in waarheid heeft een filosofische en politieke taak: de anderen in onze wereld confronteren met nieuwe mogelijkheden van denken en leven. Ik wil mezelf en anderen voortdurend bevrijden van de nuttigheidskringloop van het leven.

Het in stand houden van de innerlijke beweging noemt Patočka 'de zorg voor de ziel'. Wie de innerlijke beweging van anderen aanwakkert en stimuleert zorgt voor de ziel van de ander. En zo zorgen we, door middel van filosofie en politiek, voor elkaar, door voortdurend onze leefwereld te ontstijgen en weer

terug te keren naar het dagelijkse leven. Dit is dus de derde grondtoon, de beweging van waarheid.

Als Patočka spreekt over de ziel heeft hij het niet over een bovennatuurlijke identiteit. Hij benadert de ziel als een fenomeen dat we kunnen ervaren, als een innerlijke kracht die we kunnen stimuleren, disciplineren, waarmee we kunnen interacteren en voor onszelf nieuwe mogelijkheden kunnen realiseren. De zorg voor de ziel onthult de wereld als een morele omgeving waarbinnen we ruimte scheppen voor waarheid en verantwoordelijkheid.

Om te kunnen zorgen voor de ziel hoef je niet de waarheid in pacht te hebben. Het is een verhouding tot de ander binnen een historische, politieke en filosofische arena. De ander is daarbij geen vijand of existentiële dreiging, maar een noodzakelijke en vaak tegendraadse danspartner in de gemeenschappelijke ruimte. Een samenleving die dit filosofische en politieke worstelen probeert uit te schakelen zal zeker een efficiëntere en nuttige staat opleveren, maar dan wel als ontzielde machine die bestaat uit productie en consumptie, uit werk en rust. En hoe harder de ontzieling en vervreemding inzet, hoe intensiever de innerlijke beweging zich roert en op zoek gaat naar waarheid.

[Slide 10] In zijn *Meditaties* schrijft Descartes, wanneer hij zijn zoektocht naar het 'ik' heeft voltrokken: 'Kijk nu toch eens hoe ik uiteindelijk vanzelf teruggekomen ben waar ik wilde zijn. Nu het mij bekend is dat juist lichamen in eigenlijke zin niet door de zintuigen of de verbeelding, maar alleen door het verstand worden waargenomen... weet ik zonneklaar dat er niets gemakkelijker of evidenter door mij kan worden waargenomen dan mijn geest.' Maar kijk ook eens waar wij na onze vier stations zijn uitgekomen. Van de voor zichzelf transparante geest van Descartes via het intentionele bewustzijn van Husserl via het intentionele lichaam van Merleau-Ponty naar de betekenisvolle beweging van Patočka.

Aan het begin van deze reis stelde ik dat u meer bent dan een subject tussen objecten, meer dan zomaar een lichaam zittend in een zaal. Hoe wij over onszelf nadenken bepaalt mede welke mogelijkheden wij voor ons zien, hoe wij ons tot onszelf en tot elkaar kunnen verhouden. De betekenis van ons leven ligt niet in ons denken, maar in ons bewegen. Een beweging die een leven in waarheid mogelijk maakt en ons mensen voor nieuwe mogelijkheden

plaatst die verwerkelijk kunnen worden. Die beweging gaat niet vanzelf, ze is problematisch en gaat gepaard met een hoop moeilijkheden. Met anderen bewegen is een worsteling die inspanning vereist en geen succes garandeert. Toch moeten we die worsteling aangaan zodat we nieuwe mogelijkheden openen.

De vraag is nu, kunnen we dat ook? Of misschien nog beter, willen we dat ook?