

1 DE DOMESTICATIE VAN HET NOODLOT

Niet wat wij beleven is ons lot,
maar hoe wij het dragen.

Salomon Baer-Oberdorf

1 De Bijlmerramp

Zondag 4 oktober 1992 werd Nederland getroffen door een vliegtuigongeluk met een noodlottige afloop. Om 18.22 uur die dag stijgt een vrachtvliegtuig van El Al van Schiphol op. Zes minuten later meldt de gezagvoerder aan de verkeersleiding dat een motor aan de rechtervleugel is uitgevallen. Enkele minuten later laat hij weten dat ook de tweede motor aan de rechterzijde het begeeft. De bemanning weet niet dat beide motoren in het IJmeer zijn neergestort en besluit terug te keren naar Schiphol. Dat is, zelfs wanneer zij geweten zou hebben van het verlies van beide rechtermotoren, geen onredelijke beslissing. Bij normale weersomstandigheden kan een Jumbo zelfs in dat geval veilig aan de grond worden gezet. Door onjuiste instructies van de verkeersleiding met betrekking tot de te volgen koers en het uitvallen van het hydraulische besturingssysteem raakt het toestel echter binnen de kortste keren geheel en al stuurloos. Om 18.35 uur, dertien minuten nadat het toestel is opgestegen, stort het neer op de Bijlmerflats Groeneveen en Kruitberg en jaagt het tientallen mensen de dood in. Nederland reageert verbijsterd. Wekenlang is de Bijlmerramp voorpaginanieuws en gesprek van de dag.

De Bijlmerramp is een schoolvoorbeeld van wat we een *noodlottig toeval* noemen. Ook al kan de ramp achteraf, op basis van het onderzoeksrapport van de Raad voor de Luchtvaart, worden verklaard als een samenspel van diverse factoren, zoals roestende veiligheidsbouten,

een verkeerd geconstrueerde motorbevestiging, haarscheurtjes, metaalmoeheid als gevolg van overbelasting, onduidelijke en gebrekkige procedures, onvolledige onderhoudsinspecties en verkeersleiders die niet goed wisten te reageren op een noodsituatie. Waarom de ramp nu juist op deze plaats en op dit tijdstip plaatsvond, kan door geen enkel onderzoek worden verklaard. 'Dat is', zo schreef de filosoof Paul Wouters enkele maanden na de Bijlmerramp met recht, 'toeval, onherroepelijk en ondoorgroendelijk toeval. En dat is onverdraaglijk' (Wouters, 1992/93, 65-6). Enkele dagen na de ramp was mijn collega Ger Groot in een artikel in het dagblad Trouw reeds tot een vergelijkbare conclusie gekomen: 'Wij aanvaarden het toeval nu eenmaal niet. Het past niet in het beeld van onze wereld. Letterlijk niet: we hebben er de coördinaten niet voor [...] Er is geen antwoord op de vraag *waarom?*, omdat we er nu eenmaal niet op gebouwd zijn het toeval te nemen zoals het is. Er is geen reden waarom de mensen in Groeneveen en Kruitberg gestorven zijn. Hun dood was en is nergens goed voor. Zij is de "schuld" van niets of niemand, en dient geen enkele zaak. En daarom is ze onbegrijpelijk en onaantvaardbaar, en is er – zoals El Al in zijn advertentie schreef – geen enkel passend woord. En zijn er tegelijk nooit woorden genoeg, omdat we toch altijd willen begrijpen en duiden. En zo zal, om aan de chaos te ontkomen, zonder einde dezelfde vruchteloze vraag worden gesteld: *waarom?*' (Groot, 1992). Wat uit deze aangrijpende woorden spreekt, is het algemeen menselijk verlangen naar een alles omvattend plan, dat een bepaald doel dient en aan de noodlottige toevalligheden die ons bestaan doortrekken, een betekenis, een zin verleent. En misschien is met dit verlangen de hoop verbonden dat kennis van dat plan de ramp had kunnen voorkomen (Oderwald, 1993, 34). Maar tegelijkertijd worden de zojuist geciteerde woorden van Groot gedragen door het tragische besef, dat een dergelijk omvattend plan niet bestaat, en dat het noodlottige toeval ons telkens opnieuw, en zonder einde, met stomheid zal slaan.

Wat moeten wij aan met het (nood)lot, het toeval en de tragiek die ons bestaan onophoudelijk bespoken? Alvorens ons aan een antwoord te wagen, zal ik mij in dit hoofdstuk eerst buigen over de vraag wat de genoemde begrippen nu eigenlijk precies betekenen. Vervolgens zal ik ter oriëntatie een korte schets geven van enkele verschillende houdingen die zich in de westerse cultuur ten aanzien van het noodlottige toeval hebben ontwikkeld.

2 Noodzaak en toeval

In de vorige paragraaf noemde ik de Bijlmerramp een *noodlottig toeval* met een *tragische* afloop. Ik zal om te beginnen wat langer stilstaan bij de drie gecursiveerde begrippen en enkele verwante termen. Hoewel ik zal aanknopen bij de geschiedenis van deze begrippen, streef ik daarbij vanzelfsprekend geen historische volledigheid na. Het gaat me er veel-er om, aan de hand van enkele opvallende momenten uit hun begrips-geschiedenis de belangrijkste connotaties van de genoemde begrippen, alsook hun onderlinge samenhang, systematisch in kaart te brengen.

Zoals veel van onze begrippen heeft het begrip noodlot zijn wortels in de Griekse en Romeinse literatuur en filosofie. We treffen daarin een aantal begrippen aan, die verschillende aspecten van de noodlotsgedachte tot uitdrukking brengen. Tot de oudste van deze begrippen behoort het begrip *μοῖρα* (*moira*), het toebedeelde lot. Bij Homeros (ca. 800-750 v.C.) duidt dit begrip een geheimzinnige macht aan waaraan soms zelfs de goden onderworpen zijn. Bij zijn tijdgenoot Hesiodos wordt de *moira* gepersonifieerd in drie schikgodinnen: Klotho, Lachesis en Atropos, die zowel de menselijke als de goddelijke levensdraad respectievelijk spinnen, uitrollen en afbreken. In het Latijn werd het begrip *moira* vertaald met *fatum*.¹ De begrippen *moira* en *fatum* brengen de gedachte tot uitdrukking dat ons lot het resultaat is van een macht die buiten onszelf ligt. Tevens drukken deze begrippen uit dat het ons toebedeelde lot onvermijdelijk is; het noodlot overkomt ons niet alleen buiten onze wil of keuze om, maar onttrekt zich ook (althans grotendeels) aan ons ingrijpen. We kunnen er geen invloed op uitoefenen. In het voorvoegsel 'nood' in het Nederlandse begrip noodlot, een verkorte schrijfwijze van noodzakelijk, komt deze onvermijdelijkheid van het ons overkomende lot eveneens tot uitdrukking.

Komt het begrip *moira* voornamelijk voor in literaire teksten, in filosofische teksten wordt het noodlot vaak aangeduid met het begrip *ἑιμαρμένη* (*heimarmenè*) en daarbij soms – wellicht gesuggereerd door de etymologische wortels (*heirmos* *aitioon*, causale reeks) – verbonden met het begrip *ἀνάγκη* (*anankè*), blinde causaliteit of noodwendigheid. De atomist Demokritos (ca. 460-370 v.C.) en de latere Stoa identificeren op grond daarvan het noodlot causaal-deterministisch met de eeuwige wetten van de kosmos (Kranz, 1992, 1275). Volgens Demokritos bestaat

1 Evenals het Griekse *moira* wordt ook het *fatum* vaak gepersonifieerd in de gestalte van drie schrikgodinnen, de Fata of Parcen, wier beschikkingen onherroepelijk zijn ('*fatum*', 'het gesprokene', is afkomstig van *fari*: spreken en heeft daarom ook als connotaties godsspraak en orakeltaal). In het Nederlands leeft dit woord voort in het begrip *fataal*.

de wereld uit een oneindig aantal atomen, ondeelbare stofdeeltjes, die te klein zijn om waar te nemen. Deze bewegen zich volgens hem eeuwig en rechtlijnig in de lege ruimte. Als er een voldoende aantal bij elkaar komt, ontstaat er een werveling, waarin ze tegen elkaar schampen of samenklonteren. Deze conglomeraten vormen de zichtbare werkelijkheid. Zoals we hierna zullen zien, loopt het atomisme daarmee vooruit op de moderne, natuurwetenschappelijke gestalte van de noodlotsgedachte. Bij de Stoa wordt de blinde noodzakelijkheid waarmee alles in het heelal geschiedt ook wel aangeduid met het begrip πρόνοια (*pronoia*), voorzienigheid.² Ook dit begrip wijst, zoals we eveneens verderop zullen zien, vooruit in de tijd; het zal een belangrijke rol gaan spelen in de christelijke religie.

Staat in de begrippen *moira* en *heimarmenè* de onafwendbare noodzakelijkheid van hetgeen ons overkomt centraal, de ontwikkeling van het begrip τύχη (*tuchè*, afkomstig van τυγχάνω, dat 'treffen' betekent) brengt enkele andere, ten dele tegengestelde connotaties van de noodlotsgedachte aan het licht. Zoals Buriks heeft aangetoond in haar studie over de ontwikkeling van dit begrip, is *tuchè* aanvankelijk nog nauw verbonden met het begrip *moira*. In de presocratische periode duidt *tuchè* het treffen van een godheid aan, het ingrijpen van een god in het mensenleven. Opvallend is echter dat dit begrip de menselijke verantwoordelijkheid niet uitsluit, maar veeleer vooronderstelt: 'Tuchè is steeds de *aanvulling* van het menselijk handelen uit een gebied dat hij niet beheersen kan, een aanvulling die noodzakelijk is om zijn prestatie tot haar recht te doen komen' (Buriks, 1948, 7, curs. JdM). Buriks verwijst in dit verband onder andere naar een uitspraak van Pindaros (522-443 v.C.), waarin wordt gesteld dat Sokleidas' zoons zelf dapper moeten strijden om de overwinning te behalen, maar dat het goddelijk ingrijpen nodig is voor het uiteindelijk succes. In het begrip *tuchè* komt echter ook tot uitdrukking dat men nooit op deze ingreep van de goden mag rekenen. Er is altijd een grote mate van onzekerheid en onvoorspelbaarheid. Deze connotatie gaat volgens Buriks het begrip *tuchè* vanaf de vierde eeuw v.C. in toenemende mate domineren. *Tuchè* wordt dan vaak vereenzelvigd met wispelturige δαιμονεω (*daimones*), persoonlijke geleidegeesten van het soort dat Sokrates in de platoonse dialogen nogal eens plaagt. In de Helleense periode wordt *tuchè* nog slechts vrijwel uitsluitend gebruikt in de betekenis van het volstrekt onvoorspelbare *toeval*. De meest uitgesproken verdediger van deze opvatting van *tuchè* is waarschijnlijk Demetrios van Phaleron, die in zijn geschrift *Peri Tuchès*

2 Dit begrip treffen we eerder al aan in Aristoteles' deugdenleer, waar de term een teleologische connotatie heeft; het duidt daar op het juiste ontwerp van wat gedaan moet worden om een gesteld doel te bereiken.

een geschiedfilosofie presenteert, die de loop der gebeurtenissen geheel afhankelijk maakt van de onvoorspelbare *tuchè*.³ Deze betekenis houdt het begrip ook in de Latijnse vertaling *fortuna*, de wisselvallige macht die over voor- en tegenspoed beslist en die wordt gepersonifieerd in de godin Fortuna.

3 Tragische, christelijke en moderne voorzienigheid

Het bovenstaande maakt duidelijk dat het begrip noodlot zich op twee tegengestelde manieren laat uitleggen. Uitgangspunt van beide interpretaties is weliswaar dat het noodlot een onafwendbaar gebeuren vormt, dat we niet, of slechts zeer ten dele, kunnen ontlopen, maar dit onontkoombare noodlot wordt in het ene geval opgevat als iets dat *noodzakelijk* is zoals het is, terwijl het in het andere geval wordt begrepen als iets dat *toevallig* is zoals het is. Het noodlot kan blijkbaar zowel worden opgevat als een noodzakelijke consequentie van een vooraf gegeven plan of wetmatigheid, als worden begrepen als iets dat is maar evengoed anders had kunnen zijn.

- 3 Buriks verklaart deze ontwikkeling als een gevolg van de afname van de politieke macht en de morele kracht van de Griekse polis vanaf de vierde eeuw. Terwijl de menselijke vrijheid op het hoogtepunt van de Griekse polis werd onderstreept en het lot krachtig ter hand werd genomen (vgl. hetgeen in de *Prologos* werd opgemerkt over de rol van de vrijheid in de in de vijfde eeuw tot ontwikkeling gekomen Atheense democratie en tragedie), betekende de politieke en morele teloorgang dat de geschiedenis in toenemende mate wordt opgevat als bepaald door onvoorspelbare uitwendige krachten (Buriks, 1948, 113). Anderzijds maakt haar studie echter duidelijk dat *tuchè*, meer in overeenstemming met het eerdere gebruik, in sommige gevallen juist wordt aangewend in naam van de morele verantwoordelijkheid en waardigheid van de mens. Zo grijpt Epikouros naar het begrip *tuchè* om te ontkomen aan de *fatalistische* implicaties van het deterministische wereldbeeld van de atomisten. Ofschoon Epikouros hun opvatting deelt dat het natuurproces wordt beheerst door de werking van een blinde *anankè*, neemt hij, om voor de mens de vrijheid van handelen te behouden, daarnaast een spontaneïteit aan, die zich reeds direct bij het ontstaan van de wereld uit in een oorzaakloze afwijking in de loodrechte val van de atomen. Deze spontaneïteit wordt door Epikouros *tuchè* genoemd. Buriks wijst er terecht op, dat deze strategie het gevaar loopt in haar tegendeel om te slaan. Immers, wanneer het menselijk handelen wordt bepaald door een onvoorspelbare spontaneïteit, dan is er veeleer sprake van willekeur dan van vrijheid en verantwoordelijkheid. Het is dan ook niet verwonderlijk dat Epikouros stelt dat de wijze er naar moet streven *tuchè* zoveel als mogelijk in toom te houden (Buriks, 1948, 91, 115; vgl. Oudemans, 1980, 159v.).

Ten aanzien van de eerstgenoemde opvatting van het noodlot als een noodzakelijke consequentie van een voorafgegeven plan of wetmatigheid ontwikkelen zich in de verder geschiedenis van de westerse cultuur verschillende sacrale en seculiere varianten. In de christelijke traditie, die het joodse religieuze erfgoed ('Jeruzalem') vermengt met de Griekse wijsgerige traditie ('Athene'), komt deze opvatting van het noodlot tot uitdrukking in de leer van de *voorzienigheid* Gods. Het goddelijke bestuur van de wereld vindt volgens deze opvatting niet zozeer plaats door een gedurig onmiddellijk ingrijpen van God, maar het maakt gebruik van het bestuur van de mens en van in een bepaalde richting werkende natuurkrachten.⁴ Niets onttrekt zich aan deze voorzienigheds Gods, zodat er ten aanzien van hem geen toeval bestaat. In deze visie is niet alleen het goede, maar ook het kwade dat geschiedt opgenomen in het plan Gods. Deze opvatting van de voorzienigheid heeft mede geleid tot een leer van de *voorbeschikking* (predestinatieleer), die in bepaalde interpretaties ruimte laat voor de menselijke vrijheid het goede dan wel het kwade te kiezen⁵ maar in andere gevallen strikt fatalistisch wordt opgevat, als zou ieder mens in het goddelijk plan voorbestemd zijn tot eeuwig heil of eeuwige verdoemenis. Met name in de gnostische traditie werd deze voorbeschikking opgevat als een allesbepalende noodlotsmacht, die de *moira* in herinnering roept. Ook in de in ons land welbekende calvinistische traditie wordt de voorbeschikking, dat wil zeggen de verkiezing uit genade dan wel reprobation (verwerping door God) per verschrikkelijk decreet (*decretum horribile*), in termen van een onveranderbaar noodlot opgevat. Binnen een dergelijk perspectief verschijnt de Bijlmerramp niet als een noodlottig toeval, zoals dat het geval was bij de in de eerste pa-

- 4 Ook dit begrip heeft, zoals hierboven reeds werd opgemerkt, zijn wortels in het klassieke denken. Als *pronoia* (in de Latijnse vertaling: *providentia*) troffen we het aan bij Aristoteles en de Stoa. De betekenis ervan in het christendom draagt de sporen van het eerdere gebruik; het combineert de teleologische connotatie bij Aristoteles en de meer deterministische betekenis die het bij de Stoa had.
- 5 Zo argumenteert Ockham in zijn *Tractatus de praedestinatione* dat Gods voorzienigheid en menselijke vrijheid elkaar niet logisch uitsluiten (Ockham, 1945). Ockham argumenteert dat het weten van God weliswaar noodzakelijk waar is, maar evenwel betrekking kan hebben op een door menselijke wilsvrijheid tot stand gekomen contingentie. Hij verwerpt met andere woorden de stelling dat de opvatting dat de kennis van God noodzakelijk waar is, impliceert dat deze kennis logisch noodzakelijk betrekking zou moeten hebben op een noodzakelijk verlopende geschiedenis. Ook wanneer de laatste stelling wordt afgewezen, kan men nog steeds met recht spreken van Gods voorzienigheid. Een (wellicht theologisch minder aantrekkelijke) implicatie is in dit geval wel dat, afhankelijk van de keuze die de mens in zijn vrijheid maakt, de voorkennis van God een andere is.

ragraaf geciteerde auteurs, maar als een gebeurtenis die voorbeschikt is door Gods (voor ons meesttijds ondoorgroendelijke) bestuur.

Het geloof in voorbeschikking treffen we evenwel niet alleen aan in de theologie, het kent ook seculiere varianten. Behalve aan het eerder genoemde determinisme van de Griekse atomisten en de Stoa kan daarbij vooral worden gedacht aan het *determinisme* en *mechanisme* in de moderne wetenschappen. De natuurwetenschappelijke variant van de noodlotsgedachte is bijzonder pregnant onder woorden gebracht door de natuurkundige Laplace. In zijn *Essai philosophique sur les probabilités* (Laplace, 1814) lezen we: ‘Een intelligentie, die op een bepaald ogenblik alle krachten, die in de natuur werkzaam zijn, kon overzien en bovendien de betrekkelijke positie van alle delen waaruit zij bestaat, en die ook omvattend genoeg was om deze data aan wiskundige analyse te onderwerpen, zou in dezelfde formule de bewegingen van het heelal en die van het lichtste atoom kunnen omvatten: niets zou voor haar onzeker zijn, en de toekomst zowel als het verleden zou voor haar open liggen’ (geciteerd naar de vertaling van Van Dijkum, 1993/4, 94). Immers, de natuurwetten hebben een zodanige vorm, dat in beginsel iedere toekomstige toestand van het universum (de posities van alle deeltjes, de onderling uitgeoefende krachten) vastligt, gegeven de genoemde toestand. Laplace nam hierbij aan dat het oneindig intelligente wezen alle benodigde berekeningen met absolute nauwkeurigheid zou kunnen uitvoeren (zie ook: Ruelle, 1993, 28-34). Ook in dit deterministische wereldbeeld, dat – zoals bijvoorbeeld blijkt uit recente discussies over de voorbeschikkende werking van ons ‘genenpaspoort’ – tot op heden doorwerkt, lijkt dus in laatste instantie geen plaats te bestaan voor het toeval. Wat wij toeval (en dat betekent in deze context: onvoorspelbaar) noemen, is niet werkelijk toevallig, maar wordt door ons slechts als zodanig beschouwd omdat we onvoldoende kennis hebben van de complexe ketens van causale relaties. Ook binnen dit perspectief kan de Bijlmerramp niet toevallig worden genoemd, tenzij we daarmee bedoelen dat zij uitsluitend door onze gebrekkige kennis niet was te voorzien.

Ook in de maatschappijwetenschappen treffen we varianten aan van het determinisme. Beroemd is het beeld van de ‘invisible hand’ van de liberale econoom Adam Smith. Volgens Smith zorgt een verborgen hand ervoor dat hetgeen de mensen elk voor hun beperkte doelstellingen ondernemen, zonder dat zij zich dit bewust zijn, bijdraagt tot de harmonie en de welvaart van de samenleving als geheel. De religieuze ondertoon van de genoemde deterministische theorieën is opvallend (vgl. De Valk, 1972, 2). Het zijn in feite meer of minder gesecculariseerde versies van de theorie van de goddelijke voorzienigheid. Dat geldt mijns inziens ook voor de hegeliaanse geschiedfilosofie. Hegel spreekt daarin van een list

van de Rede: de zich in de wereldgeschiedenis ontvouwende Rede bedient zich volgens hem, net zoals God dat doet in de leer van de voorzienigheid, van menselijke plannen die soms in de ogen van de opstellers lijken te mislukken, maar die vanuit het standpunt van de Rede bezien juist de voortgang van de geschiedenis dienen. Ook Marx' opvatting van de onvermijdelijke gang van de geschiedenis in de richting van een klas-senloze maatschappij is door marxisten vaak op een teleologische en deterministische wijze uitgelegd.

Tegenover de zojuist besproken varianten van de opvatting van noodlot als een noodzakelijk plan staat, zoals ik hiervoor opmerkte, de opvatting dat ons lot het resultaat is van (een meer of minder blind) *toeval*. Deze opvatting stelt dat er gebeurtenissen zijn die *niet* gedetermineerd en derhalve ook niet noodzakelijk zijn. Een vroege versie van deze indeterministische opvatting treffen we aan in de *Fysica* van Aristoteles (384-322 v.C.). Hij merkt daarin op dat waar veel dingen altijd op dezelfde wijze plaatsvinden, sommige gebeurtenissen het resultaat zijn van 'toeval en spontaniteit' (Aristoteles, 1984, *Fysica*, II-5, 196b). Radicaler is de visie van Epikouros (341-270 v.C.). Hij was een aanhanger van het atomisme van Demokritos, maar paste deze leer op een cruciaal punt aan. Epikouros stelt anders dan Demokritos dat de atomen zich niet in alle richtingen bewegen, maar ten gevolge van hun gewicht voortdurend vertikaal naar beneden vallen. Om te kunnen verklaren dat ze elkaar toch kunnen raken, poneert hij dat de atomen op volslagen willekeurige plaatsen en tijdstippen een minimale zijwaartse beweging vertonen die tot botsingen leidt (De Strycker, 1967, 173). Ook hier vinden we dus uitgesproken dat sommige gebeurtenissen *geen oorzaak* hebben, maar *spontaan* optreden.

Met de notie spontaniteit wilde Epikouros, zoals in noot 3 reeds opgemerkt, ook de menselijke keuzevrijheid, die vooronderstelt wordt in zijn ethiek, veiligstellen. Hij verbindt deze spontaniteit namelijk met de menselijke *wilsvrijheid*. Dit zou in de westerse wijsbegeerte een belangrijk motief blijven om het indeterminisme te verdedigen. Een treffend voorbeeld daarvan treffen we aan bij de laatmiddeleeuwse filosoof Johannes Duns Scotus (1266-1308 n.C.). Aan het eind van de dertiende eeuw groeide het bewustzijn dat het determinisme van het Griekse denken onverenigbaar is met het christelijke denken. Het doet immers afbreuk aan Gods vrijheid. Om deze vrijheid te kunnen denken grijpt Duns Scotus terug op het klassieke begrip 'contingentie' (in het Latijn: *contingens*).⁶ Duns Scotus stelt: 'Ik noem niet datgene contingent dat

6 In het volgende hoofdstuk zal ik nog uitvoeriger stilstaan bij de Griekse wortels van dit begrip.

niet of niet altijd noodzakelijk is, maar datgene waarvan het tegengestelde kon zijn gebeurd op exact hetzelfde ogenblik dat het feitelijk gebeurde' (geciteerd in: Vuyk, 1990, 167). Contingent in deze betekenis is volgens Duns Scotus de vrijheid van Gods wil. Dit impliceert een indeterministische opvatting van de wil. De wil van God is namelijk niet alleen vrij omdat Hij ervoor kan kiezen nu eens dit en dan weer dat te doen, maar ook in de zin dat hij, terwijl hij iets wil, dit tegelijkertijd ook niet had kunnen willen. Zo had hij bijvoorbeeld de wereld ook niet kunnen scheppen. Hiermee, zo betoogt Kees Vuyk in zijn boek *Homo volens*, voerde Duns Scotus de christelijke gedachte van de schepping uit het niets (*creatio ex nihilo*) naar zijn uiterste consequentie (Vuyk, 1990, 168). Zoals we in het volgende hoofdstuk zullen zien, zal dit contingentiebegrip in de moderne tijd een belangrijke rol spelen bij de bepaling van de menselijke vrijheid.

Ook in de moderne twintigste-eeuwse fysica, in het bijzonder in de kwantummechanica, speelt het indeterminisme een belangrijke rol. Op dit punt zet de kwantummechanica zich scherp af tegen de klassieke mechanica. Deze erkende weliswaar dat het in de *praktijk* onmogelijk is om de exacte positie en snelheid van ieder afzonderlijk deeltje te bepalen en dat we ons als gevolg daarvan tevreden moeten stellen met een statistische zekerheid. Dat wil zeggen dat we wel exact kunnen vaststellen hoe groot de kans is dat een deeltje zich met een bepaalde snelheid in een bepaalde regio beweegt. Erkenning van onze 'subjectieve onzekerheid' over de positie en snelheid van de afzonderlijke deeltjes gaat hier echter gepaard met de vooronderstelling dat hun positie en snelheid in (de objectieve) werkelijkheid wel degelijk volstrekt zijn gedetermineerd door de voorafgaande toestanden van het fysische systeem. Ook Einstein houdt in zijn relativiteitstheorie aan deze veronderstelling vast (door hem kernachtig uitgedrukt in zijn beroemde uitspraak dat 'God niet dobbelt'). In de kwantummechanica wordt daarentegen gesteld dat de onzekerheid met betrekking tot de positie en snelheid van de afzonderlijke deeltjes niet alleen het gevolg is van het feit dat het praktisch onmogelijk is alle informatie te vergaren over de afzonderlijke deeltjes, maar samenhangt met een theoretische onmogelijkheid. De onzekerheid is een 'natuurwet' die onderdeel uitmaakt van het fysische systeem *zelf*. De indeterministische opvatting van de kwantummechanica is omstreden, niet alleen omdat deze niet overeenstemt met de klassieke en Einsteiniaanse mechanica, maar ook omdat deze zou leiden tot de opvatting dat de natuur volstrekt chaotisch zou zijn. Anderzijds hebben sommige filosofen – net als Epikouros, de geschiedenis herhaalt zich! – dit indeterminisme dankbaar aangegrepen in hun pogingen de mogelijkheid van de menselijke vrijheid binnen de natuur te kunnen begrijpen (zie bijvoorbeeld Penrose, 1990).

Toeval en contingentie spelen niet alleen in de twintigste-eeuwse fysica een belangrijke rol. Ook in de moderne filosofie ontwikkelde het zich tot een sleutelbegrip. Soms werd daarbij expliciet aangeknoopt bij Duns Scotus' bepaling van het begrip contingentie. Het werd dan echter niet langer uitsluitend verbonden met het vraagstuk van de wil, maar ontwikkelde zich tot een fundamentele ontologische categorie. De kerngedachte wordt dan dat ons leven is zoals het is, maar net zo goed heel anders had kunnen zijn dan het feitelijk is. Ook hier kunnen weer verschillende varianten worden onderscheiden.

In het voorafgaande refereerde ik reeds aan de Helleense opvatting van de *tuchè* als het volstrekt onvoorspelbare toeval en het Romeinse geloof in 'Vrouw Fortune'. In de moderne tijd laat zich een traditie onderscheiden die deze opvatting van het noodlot overneemt en verder uitwerkt. Een vroeg voorbeeld is Montaigne, die in zijn *Essais* expliciet teruggrijpt op de klassieke opvatting van de rol van het fortuin in ons leven.⁷ Vergelijkbare geluiden vernemen we enkele eeuwen later bij de levensfilosofen Dilthey (1833-1911) en Nietzsche (1844-1900). 'Nooit komen we klaar met wat we toeval noemen, dat wat heerlijk of verschrikkelijk is voor ons leven, lijkt altijd door de deur van het toeval binnen te treden' (Dilthey, 1914v., VII, 74; zie De Mul, 2004, 357v.). In de dichterlijke bewoording van Nietzsches Zarathustra, die daarmee alvast een standpunt inneemt tegenover Einstein: 'O, hemel boven mij, o Zuivere! Hoge! Dit is nu uw zuiverheid, dat er geen eeuwige verstandsspinnen en spinnenwebben bestaan: dat gij zijt een dansvloer voor goddelijke toevalligheden, dat gij zijt een godentafel voor goddelijke dobbelstenen en dobbelaars' (Nietzsche, 1980b, IV, 209-10). Opvallend is dat het contingentiebegrip hier de menselijke vrijheid niet fundeert, maar haar eerder lijkt te ondermijnen. Wie we zijn en wat we worden is volgens genoemde denkers minder het resultaat van onze keuzes dan van een (meer of minder noodlottig) toeval.

7 'Het is geen wonder', zo zegt Montaigne in navolging van Seneca, 'dat het toeval zoveel macht over ons heeft, want we leven bij toeval. Voor wie zijn leven als geheel niet op een bepaald doel gericht heeft, is het ook niet mogelijk orde te scheppen in zijn afzonderlijke handelingen. Als hij niet in zijn hoofd heeft hoe het geheel eruit ziet, is het voor hem onmogelijk de delen goed te rangschikken. Welk nut heeft het verven aan te schaffen als men niet weet wat men gaat schilderen? Niemand maakt een vast plan voor zijn leven; we beslissen alleen over stukjes ervan' (Montaigne, 2004, 395). Vanwege de toevalligheid van ons bestaan zijn er volgens Montaigne geen algemene regels te geven voor de inrichting van ons leven: 'Maar als alles gezegd is, is het niet gemakkelijk in het menselijk handelen op grond van redelijke argumenten zo'n juiste regel te geven, dat de fortuin daarin geen rechten behoudt' (idem, 427). Zie over de rol van het toeval in Montaignes filosofie: 'Essais de vie: Over de actualiteit van Montaignes humanisme' (De Mul, 1996).

Verrassend is dat al eerder ook bij de filosoof Kant (1724-1804) opmerkelijke uitspraken over de toevalligheid van het menselijk leven te vinden zijn. Zo merkt Kant op dat niet alleen het bestaan van de dingen op zich in laatste instantie toevallig is, maar ook de specifieke aard van de apriorische vormen van de zintuiglijkheid en de verstandsbegrippen die de menselijke ervaring bepalen. Hoewel Kant enerzijds beweert dat de logische begrippen volgens welke wij oordelen logisch noodzakelijk en algemeen geldig zijn, voegt hij daar dus aan toe dat deze noodzakelijkheid uiteindelijk toevallig is. Dat besef noemt Kant 'de ware afgrond van de menselijke rede' (Kant, 1968b, KrV A615). Waar in een belangrijk deel van de filosofische traditie het toeval wordt opgevat als mislukte noodzaak, die om die reden door de filosofische beschouwing moet worden geëlimineerd, lijkt bij Kant – met een zekere tegenzin – een omkering plaats te vinden: wat wij noodzaak noemen dient begrepen te worden als het gelukte toeval (zie Marquard, 1999, 141). Ook de natuurwetten zouden in dit perspectief begrepen kunnen worden als noodzakelijke relaties die in laatste instantie toevallig zijn in de zin dat ze ook anders hadden kunnen zijn dan ze feitelijk zijn.

Bij Heidegger (1889-1976) vinden we een verdere radicalisering van de opvatting van het noodlottige toeval. In *Sein und Zeit* stelt hij dat het noodlot de mens niet zozeer overkomt, maar dat het menselijke bestaan (*Dasein*) in de grond genomen noodlot (*Schicksal*) is (Heidegger, 1979, 384). Kenmerkend voor onze existentie is immers dat we in een bestaan worden geworpen dat we niet zelf kiezen. Plaats en tijd van onze geboorte, ons karakter en onze (genetische) aanleg, het milieu waarin we opgroeien, onze opvatting van de wereld, dit alles is niet, of slechts ten dele, het resultaat van onze keuze, maar eerst en voor alles fundamenteel toeval. Ook een belangrijk deel van wat we daarna op onze levensweg tegenkomen, van het winnende lot uit de loterij tot de onverwachte hersenbloeding of tegenligger op de eigen weghelpt, overkomt ons voornamelijk buiten onze intenties en keuzes om.

Ook ten aanzien van deze opvatting van het noodlot als toeval dient te worden onderscheiden tussen een meer fatalistische interpretatie en een interpretatie die meer speelruimte toewijst aan het menselijke ingrijpen in het lot. De latere Heidegger, die sterk de nadruk legt op de onvermijdelijkheid van ons (zijns)historische noodlot (*Geschick*), staat van de genoemde denkers wellicht nog het dichtst bij de fatalistische variant. Hoewel ook Dilthey en Nietzsche onderstrepen dat noodlottig toeval de menselijke vrijheid en autonomie scherp begrenzen, ruimen zij toch ook een belangrijke plaats in voor de menselijke verantwoordelijkheid. In dit verband is het zinvol twee vormen van toeval te onderscheiden (Marquard, 1986, 128). Enerzijds zijn er de noodlottige toevalligheden

waaraan wij niets kunnen veranderen. Dat ik in Nederland geboren ben in de tweede helft van de twintigste eeuw als de persoon die ik feitelijk ben, is een toeval dat ik slechts in zijn ondoorgrondelijke raadselachtigheid kan beschouwen, maar waaraan ik niets kan veranderen. Ook het gegeven dat ik sterfelijk ben is een aan het menselijk bestaan inherent 'toeval' dat zich geheel aan mijn macht lijkt te onttrekken. Anderzijds zijn er tal van toevalligheden die de keuze niet uitsluiten, maar die veel-er juist het gevolg zijn van onze keuzes. Dat ik nu aan deze tekst schrijf, is toevallig in de zin dat ik ook had kunnen besluiten in plaats daarvan een wandeling te maken of de afwas te doen. Ook in het geval van een ongeneeslijk zieke, die geplaagd wordt door ondraaglijke pijnen en die op grond van ampele overwegingen ervoor kiest zijn leven te beëindigen, is deze keuze contingent of toevallig te noemen in de zin dat zij ook anders had kunnen uitvallen. Een niet onaanzienlijk deel van ons leven staat in het teken van deze door onze keuzes bepaalde toevalligheden.

De zojuist onderscheiden vormen van toeval laten zich overigens in de praktijk niet altijd even gemakkelijk scheiden. Zo kan men zich ten aanzien van de Bijlmerramp afvragen of zij toevallig is in de eerste of de tweede betekenis. Enerzijds, zo zou men kunnen argumenteren, is deze ramp mede het resultaat van bepaalde keuzes (bijvoorbeeld ten aanzien van de frequentie van onderhoudsinspecties of van de situering van een groot vliegveld in een dichtbevolkt gebied); anderzijds leert de geschiedenis dat geen enkele vorm van prudentie dergelijke rampen geheel kan voorkomen. Het toeval kan door ons stervelingen nooit volledig worden voorzien.

Overzien we de twee besproken fundamentele opvattingen van het onvermijdelijke noodlot – als iets dat *noodzakelijk* is zoals het is of als iets dat *toevallig* is zoals het is – dan lijken deze op het eerste gezicht onverenigbaar te zijn. Toch laten zich hier tussenvormen onderscheiden. In de eerste plaats wordt ten aanzien van bepaalde gebeurtenissen aangenomen dat ze een samenspel zijn van noodzaak en toeval. Wanneer iemand bijvoorbeeld een genetische aanleg heeft voor een bepaalde vorm van kanker, dan zal die kanker noodzakelijk optreden wanneer het betreffende gen wordt geactiveerd. Maar of dat ook feitelijk gebeurt, is dan vaak weer afhankelijk van toevallige omstandigheden, bijvoorbeeld of de persoon in kwestie wel of niet rookt. Ook de evolutie van het leven, zo zullen we in het volgende hoofdstuk zien, wordt doorgaans opgevat als een samenspel van noodzakelijke wetmatigheden en toevallige omstandigheden.

De samenhang van noodzaak en toeval kan echter ook nog complexer liggen. Dat is bijvoorbeeld het geval in de *chaostheorie* die in de afgelopen decennia in de wiskunde en de natuurwetenschappen is ontwikkeld

en die ook in tal van andere wetenschappen ingang heeft gevonden. De chaostheorie houdt namelijk enerzijds vast aan het deterministische wereldbeeld zoals we dat bij Laplace aantreffen, dat wil zeggen dat ook zij vooronderstelt dat een bepaalde toestand van een fysisch systeem de toekomstige toestanden determineert⁸, maar erkent – net als de kwantummechanica – dat het *principieel* (en derhalve ook voor de oneindige intelligentie van Laplace) onmogelijk is op grond van de gekende wetmatigheden voorspellingen te doen. Van veel fysische systemen kunnen we namelijk zeggen dat ze gekenmerkt worden door een ‘gevoelige afhankelijkheid van de begintoestand’. Uiterst minimale afwijkingen in de begintoestand leiden in deze systemen tot steeds grotere (exponentieel toenemende) verschillen in de toekomst. Nemen we als voorbeeld twee (imaginaire) biljartballen, die met dezelfde snelheid worden weggestoten, maar waarvan de banen een nauwelijks meetbare hoek α maken (Ruelle, 1993, 41-2). Iedere keer wanneer deze ballen een andere bal raken, verdubbelt zich de oorspronkelijke hoek. Na tien botsingen is de hoek dan reeds 1024α . In werkelijkheid zullen de banen van de ballen dan ook al snel totaal verschillend zijn, alleen al omdat ze al spoedig na de begintoestand verschillende obstakels ontmoeten. Hoe gevoelig deze afhankelijkheid van de begintoestand is, illustreert een voorbeeld van de wiskundige Takens. Bij de voorspelling van het verloop van een carambole met negen ballen moet men reeds rekening houden met de gravitatiekracht die de speler op de ballen uitoefent. Als we het aantal botsingen nog wat groter maken wordt het resultaat al snel duizelingwekkend. Zo is bij het botsen van moleculen (dat met dezelfde wetten kan worden beschreven als het botsen van de biljartballen), reeds na 56 botsingen de aantrekking merkbaar van een enkel elektron dat zich in de verst verwijderde delen van het heelal bevindt! (Takens, 1993/4, 78).

Ten aanzien van systemen die gekenmerkt worden door een gevoelige afhankelijkheid van de begintoestand zijn, gegeven de onvermijdelijke onnauwkeurigheid en eindigheid van onze waarnemingen, slechts kortetermijnvoorspellingen mogelijk. De weersvoorspellingen vormen hiervan een paradigmatisch voorbeeld. Dergelijke voorspellingen kennen een absolute voorspelbaarheids grens van ongeveer tien dagen. Immers, een uiterst geringe factor, zoals – om het beroemde voorbeeld

8 Dit vloeit voort uit de wijze waarop in de natuurwetenschap de ‘toestand van een fysisch systeem’ wordt gedefinieerd. Een differentiaalvergelijking (zowel in de klassieke mechanica als in de kwantummechanica) heeft namelijk een zodanige vorm, dat onder passende specificatie van ‘toestand’ (die is verschillend in de klassieke mechanica en de kwantummechanica) de vergelijking een deterministische evolutie in de tijd beschrijft.

van Lorenz aan te halen – het klappen van de vleugels van een vlinder in Brazilië, kan na enige tijd de toestand van de atmosfeer in New York al volledig doen veranderen. Hoewel het voorafgaande duidelijk maakt waarom het voor mensen onmogelijk is ten aanzien van chaotische systemen langetermijnvoorspellingen te doen, lijkt het de principiële mogelijkheid van voorspelling (door Laplace's oneindige intelligentie) op het eerste gezicht nog niet te weerleggen. Volgens Takens kan een dergelijke intelligentie echter op grond van de uitgangspunten van de chaostheorie niet bestaan: 'Om de toekomst van ons ene molecule te bepalen, moeten we de toekomst van het hele heelal (en alle daarin aanwezige deeltjes) bepalen. Maar omdat voor het vastleggen van de positie van één zo'n deeltje in een *materiële* geest (bijvoorbeeld een computer) geheugenplaatsen nodig zijn die zelf weer uit verschillende elementaire deeltjes bestaan, kan zo'n "intelligente geest" niet binnen het universum gerealiseerd worden. Zo zien we dus dat de beweging van één molecule, als gevolg van de warmtebeweging, door de gevoelige afhankelijkheid van de begintoestand *principeel* niet te voorspellen is' (Takens 1993/4, 82; curs. JdM).

De chaostheorie maakt duidelijk dat zelfs op basis van een strikt deterministische theorie de toekomst onzeker is en, zeker op langere termijn, in principe onvoorspelbaar is. Een en ander maakt ook duidelijk waarom rampen als de Bijlmerramp zo moeilijk zijn te voorkomen. Een samenspel van op zich allerm minst verontrustende factoren, gecombineerd met kleine toevallige verstoringen, kan rampzalige gevolgen hebben. Dat heeft ook belangrijke implicaties voor de menselijke vrijheid en verantwoordelijkheid. De keuzes die we maken hebben vaak onvoorziene en onvoorziebare gevolgen. Een bepaalde handeling kan onbedoeld ongewenste of zelfs aan de bedoeling tegengestelde effecten met zich meebrengen. Zo heeft, zoals achteraf werd vastgesteld, de keuze van de gezagvoerder van de Jumbo om na het uitvallen van de rechtermotoren conform de toen bestaande voorschriften via een bocht naar rechts naar het vliegveld terug te keren, onbedoeld bijgedragen aan de rampzalige afloop. Een filosofisch interessante vraag is in hoeverre men verantwoordelijk kan worden gesteld voor dergelijke niet te voorspellen gevolgen. Wanneer we een antwoord op die vraag trachten te formuleren stuiten we al snel op de tragische dimensie van het menselijke handelen.

Ook het *tragische* maakt deel uit van het netwerk van begrippen dat met het noodlot is verbonden. De tragische helden in de Griekse tragedies gaan vrijwel zonder uitzondering hun noodlot tegemoet. En dat noodlot lijkt onafwendbaar te zijn. Wanneer het koor in Aischylos' *Prometheus geketend* de Titaan komt beklagen om zijn gruwelijke lot, merkt deze op dat dit door de drie Zusters-Moiren is voorbeschikt. Zij 'hantieren het roer van de Noodwendigheid' (Aeschylus, 1987, vers 515). Die

noodwendigheid (*anankè*) ligt in zekere zin dichter bij het filosofische determinisme dan bij de christelijke opvatting van een Goddelijk plan. Zo merkt Prometheus op: 'Ja, zelfs Zeus ontkomt aan 't lot niet, dat hem is beschikt' (Aeschylus, 1987, vers 518).⁹ Daarbij blijkt er ook zoiets als een tragische voorzienigheid te bestaan. Prometheus weet het koor te vertellen dat 'ooit Zeus zal neerstorten uit zijn heerschappij'. (idem, 181). Hij voorziet zelfs dat dit zal gebeuren door 'gedachteloos beraad' en een huwelijk 'dat hem spijten zal'. Ook in de tragedie lijkt dus sprake te zijn van een voorzienigheid.

Tragedie en noodlot zijn evenwel geen synoniemen: tragiek en noodlot kunnen zelfs op gespannen voet met elkaar verkeren. Binnen een strikt fatalistische opvatting van het noodlot bestaat geen tragiek. Wanneer ons leven volledig zou zijn voorbeschikt door de *Moirà*, God, de natuurwetten, de Rede of welke andere instantie dan ook, dan kan zo'n leven rampzalig zijn, maar niet tragisch: 'Waar het noodlot, de noodwendigheid, [...] volstrekt is, laat het aan de tragiek geen ruimte meer. De zelfmoord van de zielszieke behoeft niet meer tragisch te zijn: hij weet niet meer wat hij doet, hij is niet meer vrij in zijn beslissing, zijn daad is niet meer gedragen door eigen verantwoordelijkheid. Het tragische wordt beheerst door de spanning tussen *vrijheid* en *noodwendigheid* – een spanning die ondragelijk kan worden omdat beide, in hun volle tegenstrijdigheid, wáár zijn. [...] Zo maken de omstandigheden alleen het mensenlot niet tragisch [...] maar 's mensen aandeel erin, zijn "schuld" eraan, zijn onbedoelde, onvermijdelijke schuld' (Heering 1961, 17). Niet ieder lijden is dus tragisch en niet iedere mislukking leidt tot tragiek. Wie uit vrije wil kwaad doet en lijdt onder de straf die hij daarna krijgt is niet tragisch, evenmin als het onschuldige slachtoffer van een ongeluk of misdaad (zie ook Baumeister, 1982-1983). Pas wanneer vrijheid en noodzaak op paradoxale wijze samenvallen ontstaat tragiek.¹⁰

9 Op andere plaatsen lijkt Aischylos Zeus en *anankè* overigens met elkaar te identificeren en komt hij tot een bijna monotheïstisch godsdeed. Zo begint bijvoorbeeld de eerste koorzang van de *Agamemnon* met de woorden: '*Een slag van Zeus!*' is 't juiste woord / en licht ook wordt het nagespoord. / Wat Zeus gewild heeft is geschied (Aeschylus, 1987, verzen 366-8). En in een overgeleverd fragment uit een verloren gegane tragedie heet het: *Zeus is lucht, Zeus is aarde, Zeus is hemel; / Zeus is alles, en wat ook maar hoger dan alles is* (Croon & Van Aken, 1981, 162).

10 In logische termen uitgedrukt zouden we kunnen zeggen dat het tragische bestaat in het accidenteel (d.w.z. toevallig) samenvallen van twee intentionele objecten. Het was niet Oidipous' intentie om zijn vader te doden en zijn moeder te huwen. De tragiek van Oidipous is gelegen in het (noodlottig) toeval dat de vreemdeling die hij doodde zijn vader was en de vrouw die hij huwde zijn moeder.

De tsunami die in 2005 in Azië tienduizenden slachtoffers eiste, betekende een enorme ramp, maar de gebeurtenis kan niet tragisch worden genoemd omdat zij geen gevolg was van menselijk handelen. De rampspoed die de orkaan Katrina in datzelfde jaar in New Orleans veroorzaakte had wel een tragische dimensie. De orkaan zelf was weliswaar geen gevolg van menselijk ingrijpen, maar de dijkbreuken die optraden waren mede het gevolg van gebrekkig onderhoud. De Bijlmerramp kan eveneens tragisch worden genoemd, omdat ook deze ramp mede het gevolg was van menselijk handelen. Immers, veiligheidsbouten en motorbevestigingen, onderhoudsinspecties en veiligheidsprocedures zijn stuk voor stuk voorbeelden van intentioneel menselijk handelen. Zelf als we erkennen dat geen enkel individu persoonlijk verantwoordelijk kan worden gesteld voor de Bijlmerramp (vanuit het perspectief van het individu lijkt de techniek eerder een noodlot dat zich autonoom voltrekt), lijkt mij er in dit geval wel sprake te zijn van een collectieve schuld. Deze schuld geldt niet alleen het personeel van de vliegtuigmaatschappij en het vliegveld, en de wetenschappers en technici die de luchtvaart mogelijk maken, maar in feite iedereen die wel eens per vliegtuig reist en daarmee bijdraagt aan het voortbestaan en de verdere ontwikkeling van dit instituut. Dit is een van de redenen waarom de luchtvaart, en de moderne techniek in het algemeen, een tragisch fenomeen kan worden genoemd. Vooral omdat zij, net zoals de Griekse treurspelen, de indruk achterlaat '*dat de mens juist door zijn grootheid valt*, in een ondoorgroondelijke noodwendigheid, waarin hij met en ondanks zijn eigen verantwoordelijkheid betrokken is' (Heering, 1961, 18).

4 Leven met het lot

Tegen de achtergrond van de voorafgaande introductie van de drie kernbegrippen noodlot, toeval en tragiek, wil ik ter afsluiting van dit hoofdstuk vier verschillende houdingen schetsen waarop in de loop van onze cultuurgeschiedenis het noodlot tegemoet getreden is: de tragische, de christelijke, de moderne en de postmoderne. Ook hier gaat het me eerder om een typologische onderscheiding van deze houdingen dan om een omvattend (en daardoor meer genuanceerd) historisch overzicht.

Uitgangspunt van deze schets is dat iedere cultuur, zowel op praktisch niveau (met betrekking tot het beheer van de natuur en de regulatie van het onderlinge verkeer) als op wereldbeschouwelijk niveau (in kunst, religie en filosofie) gericht is op wat ik de *domesticatie van het noodlot* zou willen noemen. Iedere cultuur ontwikkelt specifieke strategieën om met het noodlottige toeval te kunnen leven. Mensen worden tot een dergelijke

domesticatie gedwongen omdat hun geluk zonder uitzondering bijzonder broos is. Het menselijk geluk is, zoals Martha Nussbaum in haar boek *The Fragility of Goodness* heeft beargumenteerd, in meerdere opzichten afhankelijk van *tuchè*, van het oncontroleerbare toeval (Nussbaum, 1986). Dat is niet alleen zo omdat we ons vaak laten leiden door redeloze en ongecontroleerde passies, maar vooral ook omdat het menselijk geluk afhankelijk is van tal van contingente – en soms kwalitatief incommensurabele – zaken die gemakkelijk verloren kunnen gaan, zoals geliefden, voedsel en gezondheid (vgl. Donselaar, 1990, 46-7). Men hoeft geen doorwinterde pessimist te zijn om vast te stellen dat ‘Vrouw Fortuna’ veel ongeluk voor ons in petto heeft. Zelfs – of misschien wel juist – het hoogste geluk kan eenvoudig verkeren in zijn tegendeel: gezondheid kan op een onvoorspelbare manier omslaan in ziekte, liefde in haat, vrede in oorlog, overvloed in schaarste. En het trieste is bovendien dat we ons vaak pas van ons zeldzame geluk bewust worden op het moment dat het ongeluk toeslaat. De gezondheid wordt immers pas gewaardeerd nadat de ziekte heeft toegeslagen, de ongecompliceerde liefde op het moment dat de wolken zich boven de geliefden samentrekken, de vrede na het uitbreken van de oorlog. Maar ook in onze meest gelukkige momenten is er vaak het geluksondermijnende besef van de broosheid en vergankelijkheid ervan.

Een van de belangrijkste functies van de cultuur is daarom technieken te ontwikkelen om met de angst voor het alomtegenwoordige noodlottige toeval te kunnen leven. De vier genoemde houdingen die zich in onze cultuur hebben ontwikkeld, tonen ons vier verschillende manieren om het noodlot te domesticeren. Ofschoon de volgorde waarin deze vier houdingen in de geschiedenis optreden niet door een ijzeren logica wordt bepaald, is zij ook niet geheel toevallig: in zeker opzicht vormt iedere latere poging een reactie op én een transformatie van de voorafgaande houdingen. Er is hier sprake van wat we een ‘discontinue continuïteit’ zouden kunnen noemen (in de derde paragraaf van hoofdstuk 7 kom ik nog terug op dit begrip).

De *tragische* houding ten opzichte van het noodlot, die in de inleiding reeds ter sprake kwam, bestaat erin dat geprobeerd wordt (de verscheurende angst voor) het noodlot te temmen door het lot op heroïsche wijze op de schouders te nemen. Oidipous, het prototype van de tragische held, poogt de letterlijk ontstellende alteriteit en exterioriteit van zijn lot leefbaar te maken door zichzelf, in weerwil van de vloek die op zijn geslacht rust, volledig verantwoordelijk te stellen voor het doden van zijn vader. Meer recent vinden we in Nietzsche een vurig verdediger van deze heroïsche houding: ‘Mijn omschrijving van grootheid bij de mens is *amor fati*: dat iemand nooit iets anders wil hebben, niet naar voren niet naar achter, nooit in alle eeuwigheid. Wat noodzakelijk is, niet enkel

verdragen, nog minder het verdoezelen – elke vorm van idealisme is leugenschap tegen de achtergrond van het noodzakelijke –, nee, *ervan houden...*’ (Nietzsche, 1980b, VI 297).

De tragedie van Oidipous en ook het tragische levenseinde van Nietzsche maken echter duidelijk dat een dergelijke *heroïsche acceptatie* een zware prijs vraagt. Oidipous steekt zich in wanhoop de ogen uit en Nietzsche verzinkt in waanzin. Ook veel andere tragische helden – Shakespeare’s Koning Lear is een ander klassiek voorbeeld – eindigen hun leven in wanhoop of waanzin. De klassieke tragedies tonen ons dat zelfs de meest hoogstaande helden niet, of ten minste niet voortdurend, in staat zijn het lot op de schouders te nemen zonder onder deze last te bezwijken.

Het hoeft daarom niet te verwonderen dat de tragische houding reeds in de klassieke periode van de Griekse cultuur vervangen werd door een fundamenteel andere houding. Volgens Nietzsche vond de grote omslag reeds plaats in de vijfde eeuw voor Christus, bij Plato (ca. 428-347 v.C.). De socratische mens, zoals die ons door Plato als ideaal wordt voorgehouden, zo schrijft Nietzsche in *De geboorte van de tragedie*, laat de tragische levenshouding achter zich, omdat hij ‘gelooft in een correctie van de wereld door het weten, in een door de wetenschap gestuurd leven’ (Nietzsche, 1987a, 108). Martha Nussbaum komt in haar eerder genoemde boek *The Fragility of Goodness* tot een overeenkomstige conclusie. Volgens Nussbaum poogt Plato de mens een weg te wijzen uit de wisselvalligheid en tegenstrijdigheid van de alledaagse wereld. Hij was, zo stelt Nussbaum, in feite op zoek naar ‘goedheid zonder broosheid’ (Nussbaum, 1986, 85v.). Hij poogt het lot te beheersen door het op een streng rationele wijze te benaderen. *Tuchè* dient te worden bedwongen door *τέχνη* (*technè*) (idem, 94-5). Het laatstgenoemde begrip loopt vooruit op ons woord ‘techniek’, maar het is breder. Het kan ook vertaald worden met termen als ‘handvaardigheid’, ‘praktische kennis’ en ‘kunst’. Het wordt gebruikt voor uiteenlopende vaardigheden als paardrijkunst, huizenbouw, toneelspelen, geneeskunde, meteorologie en wiskunde. Het begrip *technè* wordt in Plato’s tijd zelfs vaak als synoniem gebruikt voor *epistèmè*, kennis zonder meer. Bij Aristoteles, die zelf een medische achtergrond bezat, is deze praktische gerichtheid zo mogelijk nog sterker. Aristoteles legt ook uit waaraan *technai* moeten voldoen om hun functie te vervullen. Ze dienen universeel toepasbaar te zijn, men moet ze kunnen overdragen op anderen, ze moeten ons handelen precisie (*akribeia*) verschaffen en gebaseerd zijn op verklaring (idem, 95-6). Met deze praktische benadering lopen Plato en Aristoteles vooruit op de strategie die in de moderne tijd is ontwikkeld. In de twee tussenliggende millennia treedt echter een levensbeschouwing op de voorgrond, waarin het noodlot op een fundamenteel andere wijze wordt benaderd.

Net als Plato zet ook deze *christelijke* houding tegenover het noodlot zich af tegen de tragische houding. De christelijke houding is echter anders dan de platoonse. Ze is niet zozeer gericht op de beheersing van het contingente noodlot, maar dient veeleer opgevat te worden als een *ontkenning* van het bestaan ervan, of ten minste van het contingente karakter ervan.¹¹ Zoals eerder in dit hoofdstuk werd betoogd, kent de (dominante versie van de) christelijke leer van de *voorzienigheid* geen enkele ruimte toe aan het toeval. Alle gebeurtenissen, ook die welke op het eerste gezicht het resultaat van een noodlottig toeval lijken te zijn, dienen in het door God voorziene plan een doel en krijgen daardoor zin. Deze gedachte vergroot de draagkracht van de gelovige, zeker wanneer er als troost eeuwig heil in het vooruitzicht wordt gesteld. Anders dan de platoonse strategie om het noodlot naar eigen hand te zetten, blijft de christelijke houding evenwel verwant aan de tragische in de zin dat ook zij gericht is op een acceptatie van het noodlot, zij het dat het hier niet zozeer om een heroïsche, als wel een *deemoedige acceptatie* gaat.

Het behoeft geen betoog dat ook deze christelijke strategie, hoewel zij wellicht meer troost biedt dan de tragische levenshouding, veel van de lijdende mens vraagt. Zeker wanneer een predestinatieleer wordt aangehangen, waarin rekening wordt gehouden met de mogelijkheid dat sommigen veroordeeld zijn tot eeuwig verdoemenis. De leer van de voorzienigheid biedt de mens bovendien slechts troost zolang er geen alternatieven voorhanden zijn en zij de *enige* remedie is tegen het noodlottig toeval. En in de lange periode van de Middeleeuwen was er tegen de overmacht van het noodlot – we hoeven maar te denken aan de massale sterfte als gevolg van hongersnoden, epidemieën en geweld – simpelweg geen andere remedie voorhanden dan een zekere berusting. Pas met de opkomst van de moderne natuurwetenschappen, en in het voetspoor daarvan de moderne techniek, werden er instrumenten ontwikkeld die de mens in staat stelden niet langer te berusten in de onvermijdelijkheid van het noodlottige toeval.

Met de ontwikkeling van de moderne natuurwetenschap en techniek en de daarmee gepaard gaande ‘mechanisering van het wereldbeeld’ (Dijksterhuis, 1975) ontstaat de *moderne* houding ten opzichte van het noodlot.¹² Deze houding onderscheidt zich fundamenteel van de tragi-

11 Marquard spreekt in dit verband (niet zonder ironie) van het einde van het noodlot: ‘Dit beroep op God – op creatuurlijke contingentie en goddelijke omnipotentie – maakt een einde aan de carrière van het fatum: de ene almachtige God luidt het einde van het noodlot in’ (Marquard, 1999, 56).

12 Zie voor een uitvoerige bespreking van dit door Dijksterhuis beschreven proces hoofdstuk 7 van *Cyberspace Odyssee* (De Mul, 2005a, 129-50).

sche en christelijke doordat zij geen acceptatie van het noodlot voorstaat, maar zich er juist krachtig tegen teweer stelt. De moderne mens streeft naar een actieve *beheersing* van het lot. De moderne techniek biedt daartoe ongekende mogelijkheden. Wie de universele wetten die het heelal bestieren op het spoor komt, is niet alleen in staat gebeurtenissen uit het verleden te verklaren en toekomstige gebeurtenissen te voorspellen, maar kan deze gebeurtenissen ook beheersen. Voorheen ongeneeslijke ziekten kunnen worden genezen, de groei van gewassen kan worden beïnvloed en de onmetelijke krachten van de natuur kunnen worden aangewend ter bevrediging van behoeften – mogelijkheden waarvan Prometheus nog niet eens kon dromen.¹³ Het noodlot wordt

- 13 Wie daar wel van droomde was de zestiende-eeuwse filosoof Francis Bacon. In *Het Nieuwe Atlantis*, waarin hij een utopische toekomst schetst, roept hij zijn tijdgenoten op 'de natuur op de pijnbank te leggen' teneinde haar te kunnen beheersen en dienstbaar te maken aan de mens. Het (onvoltooide) boek bevat ook een lijst 'Wonderbaarlijke werken van de natuur, hoofdzakelijk die welke de mens dienen', die een blauwdruk mogen heten van het tijdvak van de moderne technologie: 'De verlenging van het leven. Het herstel van de jeugd tot op zekere hoogte. De vertraging van de ouderdom. De genezing van ziekten die voor ongeneeslijk doorgaan. De verzachting van pijn. Eenvoudiger en minder weerzinwekkende purgaties. De vermeerdering van het vermogen om foltering en pijn te ondergaan. De verandering van de gelaatskleur en van dikheid en magerheid. De verandering van lichaamshouding. De verandering van gelaatsstrekken. De vermeerdering en verheffing van de intellectuele delen. Het omzetten van stoffen in andere stoffen. Het maken van nieuwe soorten. Het overplanten van een soort in een andere. Vernietigingstuig, zoals oorlogstuig en vergif. Het opvrolijken en in goede stemming brengen van de geest. Kracht van het voorstellingsvermogen op een ander lichaam of het eigen lichaam. Versnelling van de rijpingstijd. Versnelling van de tijd van klaring. Versnelling van het verrotten. Versnelling van het inkoken. Versnelling van het ontkiemen. Het maken van rijke compost voor de aarde. Luchtdrukverschijnselen en het opwekken van stormen. Grote veranderingen, zoals in verharding en verzachting enz. Het doen overgaan van ruwe en waterige substanties in olieachtige en zalfachtige substanties. Het verkrijgen van nieuw voedsel uit nog niet in gebruik zijnde substanties. Het maken van nieuwe draden voor kleding, en van nieuwe stoffen, zoals papier en glas enz. Natuurlijke voorspellingen. Zinsbedrog. Meer zingenot. Kunstmatige mineralen en cementsoorten' (Bacon, 1988, 87-8). Wat opvalt is dat vele van de door Bacon genoemde zaken daadwerkelijk zijn gerealiseerd of nog steeds onderwerp zijn van wetenschappelijk onderzoek. Wat nog ontbreekt is de onsterfelijkheid, maar daar wordt tegenwoordig in voorzien door de transhumanisten, die menen dat ook deze goddelijke eigenschap dankzij biotechnologie (kloneren) en informatietechnologie (het 'downloaden' van de menselijke geest in de machine) binnen handbereik is gekomen. Zie voor een bespreking van het transhumanistische programma 'Transhumanisme. De convergentie van evolutie, humanisme en informatietechnologie' (De Mul, 2005a, 273-295).

vervangen door het idee van de *maakbaarheid* van het lot. Marquard heeft het credo van de moderne tijd als volgt puntig verwoord: ‘Alles is maakbaar, alles staat ter beschikking, alles kan en moet veranderd worden, en alle verandering is verbetering’ (Marquard, 1981, 69).

Zoals reeds opgemerkt lijkt de moderne houding tegenover het lot over de Middeleeuwen heen terug te grijpen op de platoonse strategie ten aanzien van het lot, die eveneens gericht is op rationele beheersing. Toch vormt de moderne houding in zekere zin ook een continuering van de christelijke traditie. Ik wees in het voorafgaande al op de religieuze herkomst van deterministische opvattingen in de natuur- en maatschappijwetenschappen. Het christelijke idee dat de wereldgeschiedenis zich volgens een alomvattend plan afspeelt, werd in de moderne tijd overgenomen, zij het dat de rol van de Grote Bestuurder in toenemende mate werd overgenomen door de mens. Waar God zichzelf verbergt (*Deus absconditus*), zich terugtrekt uit het bestuur van de wereld (*Deus emeritus*), of door de mens wordt doodverklaard (Nietzsche), daar wordt de laatste als het ware gedwongen de rol van God over te nemen. De dood van God nodigt de mens uit het lot in eigen handen te nemen. Zoals God de natuurkrachten schiep in dienst van zijn voorziene heilsplan, zo moet de moderne mens deze krachten aanwenden om zijn eigen heilsplan te voltrekken. Wereldbeschouwingen van diverse (idealistische, positivistische, sciëntistische, marxistische en recent zelf ecologische) snit hebben zich vol overgave op dit nobele doel gestort. En het moet gezegd: het maakbaarheids geloof heeft de wereld de afgelopen twee eeuwen niet onberoerd gelaten. Het lot werd even vrijmoedig als krachtdadig in eigen hand genomen.

Wanneer we de zojuist besproken houdingen ten opzichte van het noodlot overzien, dan lijkt er inderdaad sprake te zijn van een steeds grotere beheersing van het noodlottige toeval. Volgens Nietzsche is met de toename van de beheersing van de contingentie de angst voor het toeval in gelijke mate afgenomen: ‘De gehele geschiedenis van de cultuur laat een afname zien van angst voor *het toeval*, voor *het ongewisse*, voor *het plotselinge*. Cultuur, dat betekent leren *berekenen*, causaal leren denken, leren voorzien, aan noodzakelijkheden leren geloven. Met de groei van de cultuur wordt die andere *primitieve* vorm van onderwerping aan het kwaad (religie of moraal genoemd), de “rechtvaardiging van het kwaad”, overbodig. Tegenwoordig trekt de mens ten strijde tegen het “kwaad” – hij schaft het zelfs af’ (Nietzsche, 1980b, XII, 466).

De ironie die uit Nietzsches woorden spreekt, is, sinds ze werden geschreven, alleen maar gegroeid. Wanneer we de technologische ontwikkeling van de afgelopen eeuw in ogenschouw nemen, dan behoeft deze ironie niet te verbazen. Hoewel de technologische beheersing van

de natuur met name in de twintigste eeuw indrukwekkende successen heeft geboekt, is ook overduidelijk gebleken dat het 'kwaad' van het toeval zich minder eenvoudig laat afschaffen dan lange tijd werd gedacht. De plaats van God innemen bleek minder eenvoudig dan gehoopt. Net als de voorafgaande houdingen ten opzichte van het noodlot bleek ook de moderne houding zijn keerzijde te hebben. Al snel bleek dat de totale beheersing van het noodlot een gevaarlijke illusie was. Als we alleen al de ecologische rampen uit de vorige eeuw voor ogen nemen, dan worden we doordrongen van de even onvoorziene als ongewenste consequenties van ons technische ingrijpen in de natuur. Ook de ontzaglijke mislukking van de fascistische en communistische maatschappijexperimenten, die miljoenen slachtoffers hebben opgeëist, heeft ons de grenzen van de politieke maakbaarheid krachtig ingeprent.

In het voorafgaande merkten we op dat met de chaostheorie ook in de natuurwetenschappen zelf het besef is gegroeid, dat de mogelijkheid van voorspelling en de daarop mede gebaseerde beheersing aan enge grenzen is gebonden. Zelfs een 'oneindige intelligentie' wordt daartoe niet langer in staat geacht. En in de achttiende eeuw merkte de Schotse socioloog Ferguson al op dat de samenleving 'het resultaat is van menselijk handelen, maar niet van menselijk ontwerp' (geciteerd in De Valk, 1972, 3). 'Planning', zo hebben we met schade en schande geleerd, komt vaak neer op 'de voortzetting van de chaos met andere middelen' (Marquard, 1981, 85). Het door het christendom afgeschafte noodlot lijkt langs de achterdeur weer te zijn teruggekeerd in de wereldgeschiedenis. In de ironische formulering van Marquard: 'In de moderne situatie, na het einde van God die zelf het einde van het noodlot was, gaat de officiële defatalisering van de wereld hand in hand met de officieuze refatalisering van de wereld. Anders gezegd: in de moderne tijd is de almachtige God Zijn macht ontnomen; het resultaat hiervan is niet alleen de officiële triomf der menselijke vrijheid, maar ook de officieuze terugkeer van het noodlot' (idem, 75).

Deze inofficiële terugkeer komt ook tot uitdrukking in de nadruk die het contingente noodlot in de hedendaagse filosofie heeft gekregen. In het voorafgaande wees ik reeds op de traditie waarin Montaigne, Kant, Dilthey en Nietzsche en Heidegger staan. Ook in het werk van hedendaagse filosofen als Derrida, Rorty, Nussbaum en Marquard wordt het contingente karakter van ons bestaan op fundamentele wijze onderstreept. Hoewel dergelijke geluiden niet representatief kunnen heten voor onze cultuur in het algemeen, kan toch worden gesteld dat de mythe van de maakbaarheid aan overtuigingskracht verliest en in toenemende mate met scepsis en cynisme wordt bejegend. Zelfs de overheid, lange tijd een bolwerk van vooruitgangsgeloof, is in de afgelopen decen-

nia – tot vreugde van de liberalen die nog in Adam (Smith) geloven en tot verdriet van de weinige overgebleven socialisten – ‘teruggetreden’ en laat steeds meer zaken over aan het maatschappelijk krachtenspel en de ‘vrije markt’.¹⁴

Het lijkt dat onze cultuur zich opnieuw opmaakt om afscheid te nemen van een problematische houding ten opzichte van het noodlottige toeval. Tegelijkertijd wordt er – op theoretisch, politiek, technisch, religieus en esthetisch vlak – geëxperimenteerd met alternatieve benaderingen van het toeval. Aangezien we ons momenteel nog midden in de overgangsfase bevinden tussen het moderne beheersingsgeloof en deze postmoderne alternatieven, kunnen we daarover nog weinig stellige uitspraken doen. Zeker met de chaostheorie in ons achterhoofd is het hachelijk voorspellingen te doen over de uitkomst van deze experimenten. Tegen de achtergrond van de geschetste geschiedenis van de domesticatie van het noodlot, laten zich wel een aantal hypothesen formuleren.

In de eerste plaats is het aannemelijk dat deze postmoderne houding ten opzichte van het noodlot, gezien de fundamentele eindigheid van de menselijke ervaring, in veel opzichten afhankelijk zal blijven van de eerdere houdingen die zich in de loop van de Europese geschiedenis hebben ontwikkeld. Ook de eerder besproken houdingen steunen telkens op eerder ontwikkelde technieken. Verwacht mag worden dat het opnieuw eerder zal gaan om een transformatie van voorafgaande houdingen dan om de ontwikkeling van een volstrekt nieuwe of andere houding. Een door conservatieven voorgestane terugkeer naar een eerder ontwikkelde houding lijkt echter geen reële optie. Laat ik het bovenstaande verduidelijken aan de hand van de tragische levenshouding.

In het voorafgaande hebben we gezien dat onze houding ten aanzien van de techniek niet gespeend is van tragiek. Wij zijn verantwoordelijk voor ontwikkelingen die we vanwege onze eindigheid niet, of niet volledig in de hand hebben en ook niet in de hand kunnen houden. Ofschoon het moderne maakbaarheidsgeloof hardnekkig is¹⁵, groeit er bij velen het

14 Opvallend is overigens dat waar ‘links’ na de mislukking van het socialistische experiment haar maakbaarheidsgeloof op de mestvaalt van de geschiedenis lijkt te hebben gedeponneerd, ‘rechts’ sinds kort op een aantal vlakken (bijvoorbeeld waar het gaat om voorspelbaarheid van de effecten van de liberalisering of de beheersing van de immigratiestromen) dit geloof juist weer krachtig lijkt te omarmen. Zie ook hoofdstuk 3 van dit boek.

15 Soms doemt het zelfs op in onverwachte gestalten. Zo mag de chaos zich bijvoorbeeld in ‘het organisatiedenken’ verheugen in een enthousiast onthaal. Men hoopt daarbij dat kennis van chaotische processen ons in staat stelt de chaos rationeel te beheersen. Er wordt zelfs gehoopt dat uit deze processen vanzelf een nieuwe orde zal worden geboren (Kee, 1993/94).

besef van de tragische dimensie van het bestaan. Ik noemde eerder Nussbaum, die op het gebied van de ethiek pleit voor een hernieuwde ontvankelijkheid voor de tragische dimensie van ons bestaan. Ook in ons land vinden dergelijke discussies plaats. Zo zwengelde Gerard de Vries in de jaren negentig in zijn pamflet *Gerede twijfel. Over de rol van de medische ethiek in Nederland* een discussie aan over de medische ethiek, omdat deze volgens hem te zeer gericht is op een rationele beheersing van het lot en te weinig oog heeft voor het tragische karakter van de medische technologie (De Vries, 1993b). In een interview verwoordde hij zijn inzet als volgt: ‘Gewezen wordt op de noodzaak in het debat andersoortige geluiden te laten horen dan die welke alleen binnen het strakke schema van conflicterende belangen, rechten, plichten of voorkeuren passen. Mijn betoog gaat kort in op de vraag hoe het tragische karakter van de problemen waarvoor mensen kunnen komen te staan tot uitdrukking kan worden gebracht’ (De Vries, 1993a, 9).

Zoals opgemerkt zou het een illusie zijn te menen dat we zouden kunnen terugkeren naar het tragische wereldbeeld van de Grieken. Sommige critici van de moderne beheersingsdwang, zoals Nietzsche en Heidegger, lijken soms gedreven te worden door een zekere nostalgie naar dat wereldbeeld. De heroïsche houding, die voor de Grieken al welhaast een onmenselijke opgave was, is dat echter zeker voor de moderne mens, die de keuze heeft om technologisch in te grijpen op gebieden die voor de Grieken nog volledig beheerst werden door het noodlot. Nietzsches waanzin zou in deze context opgevat kunnen worden als een symbool voor de onmogelijkheid voor de moderne mens opnieuw een tragische levenshouding in de klassieke betekenis van het woord in te nemen. Een dergelijke houding – en dat is ook de mening van Nietzsche zelf – lijkt uitsluitend toe te komen aan een *Übermensch*. En Nietzsche laat er in *Aldus sprak Zarathoestra* en elders geen twijfel over bestaan dat deze rol slechts voor weinig mensen is weggelegd. In hoofdstuk 6 zullen we zien dat ook Heidegger de heroïsche houding ten aanzien van het lot, die hij in de jaren dertig in zijn colleges over de klassieke tragedie verdedigt, in zijn latere geschriften heeft verlaten. In het latere werk kiest hij voor de veel passievere houding van *gelatenheid*, die eerder herinnert aan de deemoedige acceptatie in het christendom.

Hoewel zich momenteel – onder meer, maar niet alleen door de opkomst van de islam – in ons land een opleving van de religie lijkt voor te doen, lijkt de traditioneel-religieuze wereldbeschouwing in het tijdperk van de techniek evenmin als de tragische een reëel alternatief voor het moderne wereldbeeld te bieden (ofschoon wat meer deemoed de moderne mens zeker zou sieren). De fundamentalisering die zich in bepaalde kringen van moslims en christenen afspeelt is toch vooral

een achterhoedegevecht in een strijd die in veel opzichten reeds door de technologische cultuur is beslecht.¹⁶ Het idee dat we afstand zouden kunnen doen van beschikbare technologieën lijkt mij een illusie. Wie daarin gelooft, gaat voorbij aan de fundamentele eindigheid van de menselijke draagkracht en aan de hardnekkigheid van onze blinde hoop op toekomstig geluk. Anderzijds is het duidelijk dat in een aantal opzichten de rek uit het moderne maakbaarheids geloof is. Ook historische tijdvakken zijn eindig en het is ons noodlot om steeds opnieuw andere houdingen ten opzichte van dit noodlot te moeten ontwikkelen.

Hoe deze nieuwe houding ook zal uitvallen, het opgeven van de moderne illusie van de volledige maakbaarheid van het lot zal ongetwijfeld niet zonder pijn verlopen. Misschien kunnen we echter ook troost putten uit feit dat het toeval niet alleen ons ongeluk, maar ook ons geluk uitmaakt. De totale voorspelbaarheid van ons bestaan zou waarschijnlijk leiden tot fundamentele verveling. Om Nietzsche nogmaals te citeren: 'Er is een mate van zekerheidsgevoel, van geloof aan wet en berekenbaarheid mogelijk, waar het als walging in het bewustzijn treedt – waar de *lust aan het toeval*, aan het *ongewisse* en aan het *plotselinge* als een begeerte tevoorschijn treedt' (Nietzsche, 1980b, XII, 466). Het lijkt mij inderdaad een uitgemaakte zaak dat ons leven veel van zijn aantrekkelijkheid zou verliezen als het toeval eraan zou ontbreken. Dat neemt niet weg dat ook noodlottig toeval ons pad onvermijdelijk zal blijven kruisen en ons, zoals in het geval van de Bijlmerramp, met verbijstering en stomheid zal blijven slaan. In die gevallen schieten alle woorden tekort en past slechts stilzwijgen.

16 Ook fundamentalistische terroristen (en staten zoals Iran) maken in weerwil van hun radicale afwijzing van 'het Westen' enthousiast gebruik van moderne westerse technologieën om hun doeleinden te realiseren. Bovendien is het door religieus maakbaarheids geloof gedreven moslimfundamentalisme een typisch modern fenomeen. Zie in dit verband *Database Delirium* (De Mul, 2006).