

Over het verstrijken van de tijd



ANNALEN VAN HET
THIJMGENOOTSCHAP
jaargang 90 (2002), aflevering 4

Thijmgenootschap

vereniging voor wetenschap en levensbeschouwing

Onder redactie van de wetenschappelijke raad
prof.dr. Paul J.M. van Tongeren (red.-voorzitter)
dr. Gerhard A.M. Beekelaar (red.-secretaris)

Leden

prof.dr. Ilse N. Bulhof
mr.dr. Martin A.J.M. Buijsen
prof.dr. Eelke de Jong
dr. Vincent G.H.J. Kirkels
dr. Yolande Kuin
prof.dr. Lammert Leertouwer
prof.dr. Palmyre M.F. Oomen
prof.dr. Jan W.M. Osse
prof.dr. Ellen J. van Wolde

Redactiesecretariaat

Huygensweg 14, 6522 HL Nijmegen
e-mail: g.beekelaar@let.kun.nl
www.kun.nl/thijmgenootschap

De *Annalen van het Thijmgenootschap* worden uitgegeven door uitgeverij Valkhof Pers te Nijmegen.

PAUL VAN TONGEREN

Over het verstrijken van de tijd

Een kleine ethiek van de tijdservaring

THIJMESSAY

Uitgeverij  Valkhof Pers

Het Thijmgenootschap, vereniging voor wetenschap en levensbeschouwing, is opgericht in 1904 en draagt sinds 1947 de huidige naam, geïnspireerd op J.A. Alberdingk Thijm, literator, kunstkenner en cultuurdrager. Deze vereniging van christelijke intellectuelen zet zich in voor wetenschappelijke publicaties met een actueel, levensbeschouwelijk accent. Voor een lidmaatschap zie de laatste pagina.

Bestuur Thijmgenootschap

prof.dr. Henk C. van der Plas, voorzitter

prof.dr. Alfons J.M. Plasschaert, vice-voorzitter

dr. Gerhard A.M. Beekelaar, secretaris

drs. Roland E.C. van der Pluym, penningmeester

drs. Hans J.A.J. Stevens, lid

ISBN 90 5625 135 X

Copyright © 2002 by Thijmgenootschap, Nijmegen

Omslagontwerp en boekverzorging: Brigitte Slangen, Nijmegen

Opmaak: Peter Tychon, Wychen

Omslagillustratie: Peter Paul Rubens, *Saturnus*, ca. 1636

Illustraties binnenwerk: Sanne van Tongeren, Amsterdam

Verspreiding voor België: Maklu Distributie, Antwerpen

Niets uit deze uitgave mag worden verveelvoudigd en/of openbaar gemaakt door middel van druk, fotokopie, microfilm of op welke andere wijze ook zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de uitgever. *No part of this book may be reproduced in any form, by print, photoprint, microfilm or any other means without written permission from the publisher.*

Inhoud

Vooraf 7

I Inleiding: beginnen 9

1 *Het probleem van het begin* 9

2 *'Ik' als begin* 11

3 *Een persoonlijke ervaring* 14

II Antropologie: de tijdelijkheid van de mens 19

1 *Van particuliere ervaring naar algemene betekenis* 19

2 *De ervaring van het verstrijken van de tijd* 20

3 *Fysische, metafysische en existentiële tijd*
(Herakleitos, Parmenides, Plato) 22

4 *Van metafysiek naar psychologie (Augustinus)* 25

5 *Verdriet en verlangen* 27

6 *De weemoed om wat voorbij is* 31

7 *Het voorbijgaan infecteert het moment* 35

8 *De dood: het toekomstige einde van alles* 37

9 *Kunst, duurzamer dan brons?* 40

10 *Wetenschap en technologie* 43

III Pathologie: lijden aan de tijd 45

1 *Wij zijn de tijd* 45

2 *Pathologie* 47

3 *Het verbod op vergeten* 49

4 *Ressentiment* 52

5 *Pathologie en kunst* 56

6 *De eeuwige jeugd* 61

7 *De haast van de jeugd* 63

8 *Depressiviteit* 68

- 9 *Hermeneutiek* 69
- 10 *Verveling* 71
- 11 *Afleiding* 73
- 12 *Zwaarmoedigheid* 75
- 13 *Het probleem is het heden* 79

IV *Ethiek: leven met de tijd* 81

- 1 *Herinneren en beloven* 81
- 2 *Een ethiek van de tijdelijkheid* 83
- 3 *Aandacht* 85
- 4 *Duur en deugd* 88
- 5 *Deugden van de duur* 90
- 6 *Van 'het was' naar 'ik wil'* 93
- 7 *Vergeving en berouw* 96
- 8 *Een tere snaar* 99
- 9 *Gelatenheid* 101
- 10 *De tijd zijn werk laten doen* 104

V *Slot: wandelen* 107

- 1 *Alleen voor wandelaars* 108
- 2 *Omwegen* 112

Epiloog 115

Bibliografie 119

Personalia 124

Vooraf

Dit essay gaat over de tijdelijkheid van de mens. Over de manieren waarop wij kunnen lijden aan de tijd die voorbijgaat, en over wat we kunnen doen om onze opgave te vervullen: te leven in een tijd die onherroepelijk verstrijkt. Wat elke schrijver wenst, mag in een essay over de tijd misschien met zoveel woorden worden gezegd: dat de lezer niet te veel haast heeft, maar er de tijd voor neemt.

Om de lectuur te vereenvoudigen, en omdat het past bij het genre van het essay, heb ik andere noten dan literatuurverwijzingen vermeden. Waar in dit essay de mannelijke vorm wordt gebruikt, zonder dat naar concrete personen wordt verwezen, is dat slechts om een voortdurende verdubbeling (hij en/of zij; zijn en/of haar) te voorkomen.

Dank ben ik verschuldigd aan Hardy Beekelaar voor zijn zorgvuldige lectuur van de tekst, en aan hem de andere leden van de wetenschappelijke raad van het Thijmgenootschap voor de gelegenheid die zij hun voorzitter boden om dit keer zelf het Thijmessay te schrijven. Ik dank Sanne van Tongeren voor de tekeningen, die me mijn eigen tekst anders doen zien; en ik dank Franca Verbeek voor haar kritisch commentaar bij de hier genoteerde gedachten, deels al voordat die opgeschreven waren. Ik ben me ervan bewust dat ik geen van degenen die ik erkentelijk ben voor hun hulp geheel heb kunnen tevreden stellen: zowel in de duiding van sommige ervaringen, als in de waardering van bepaalde literatuur, alsook in het gebrek aan roomse blijheid, blijft het volgende onvermijdelijk mijn poging.

Nijmegen, augustus 2002



Paul van Tongeren (red.), 'Over het verstrijken van de tijd. Een kleine ethiek van de tijdservaring'
Valkhof Pers, Nijmegen 2002
(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 90.4)

1 Inleiding: beginnen

1 *Het probleem van het begin*

Hoe begin je een tekst over de tijd? De eerste zin van een nieuwe tekst bezorgt – naar men zegt – veel auteurs steeds weer problemen. Hoeveel te meer moet dat gelden voor een tekst over de tijd! Een beproefde werkwijze leert: ‘begin gewoon met het begin’. Maar wat is het begin als we het willen hebben over de tijd?

Augustinus pijnigt zich om een oplossing te vinden voor het volgende probleem: als God de oorzaak van alles is, moet Hij ook de oorzaak, de schepper van de tijd zijn. Inderdaad: volgens Genesis 1 scheidde God het licht van de duisternis en noemde Hij het één dag en het ander nacht. Dat deed Hij ‘in het begin’, en pas daarna ‘werd het avond en morgen: de eerste dag’. Dat betekent dat God er al was vóórdat de tijd begon. Maar ‘voordat’ is een categorie van de tijd, en dus moet er een tijd zijn die voorafgaat aan de schepping van de tijd ... Deze paradox blijft voor Augustinus de onrustig makende prikkel die zijn denken over de tijd op gang houdt. Hoe kan er een begin zijn aan de tijd?

Augustinus doet verslag van zijn gedachtegang over dit probleem in het elfde boek van zijn *Confessiones*. Ook deze tekst moet ergens beginnen. Het scheelt natuurlijk dat hij al lang met zijn *Belijdenissen* is begonnen, voordat hij in boek XI aan het probleem van de tijd toekomt. Maar ook afgezien daarvan is het voor Augustinus wèl duidelijk hoe hij moet beginnen: net als de andere onderdelen van zijn *Belijdenissen* begint hij ook dit weer met een gebed: ‘U behoort de eeuwigheid Heer, en de dingen die ik u zeg, zijn u dus zeker niet onbekend, en evenmin ziet gij tijdsgewijs

wat in de tijd gebeurt.’¹ Want dat God ook de Heer van de tijd is, dat staat – voor Augustinus – vast. Die zekerheid is er. En daarmee is er voor hem een begin van zijn tekst.

‘Er was eens ...’ Op die manier beginnen sprookjes: verhalen over gebeurtenissen die zich ooit zouden hebben voorgedaan en die dus ergens moeten beginnen. Maar eigenlijk speelt voor sprookjes de tijd geen rol. Want wat volgens het sprookje ooit is gebeurd, is in werkelijkheid nooit gebeurd, maar zal altijd opnieuw gebeuren. Roodkapje zal altijd weer opnieuw door de wolf belaagd worden, zoals kinderen altijd weer opnieuw de angst voor het dier en voor de dunne grens tussen mens en dier zullen ervaren. Sneeuwwitje zal achtervolgd blijven worden door haar stiefmoeder, zoals kinderen zich zullen blijven afvragen of hun ouders wel hun ouders zijn. En Doornroosje zal nog duizenden malen wakker gekust worden uit haar honderdjarige slaap, zoals mensen zich zullen blijven verwonderen over de vraag hoe de dood het einde van alles zou kunnen zijn. Bij het sprookje hoort de cyclische tijdsopvatting waarin er geen begin en geen einde is, maar alleen de voortdurende terugkeer van hetzelfde. Een verhaal echter moet een begin hebben, ook als het gaat over wat eeuwig herbegint. Daarom: ‘Er was eens ...’.

Die cyclische tijdsopvatting is ons vreemd geworden. De breuk met de cyclische tijd is een van de vele onschatbaar ingrijpende effecten van de intrede van semitische – joodse en christelijke – elementen in de Europese cultuur.² Hoewel aspecten van een cyclische tijdsopvatting ook sindsdien blijven terugkeren, menen ‘wij’ tegenwoordig doorgaans te weten dat de tijd eerder lineair voortschrijdt: wat geweest is keert niet weer. Wij zijn onderweg naar een toekomst. Ook al wordt die (nog) niet bereikt en ligt zij steeds nog verder weg, de weg daarheen blijft in één richting vooruitgaan. Die lineaire tijdsopvatting maakt het ons echter niet gemakkelijker om een begin te maken, noch met een handeling – er is geen schone lei, en je krijgt geen

tweede kans –, noch met een verhaal daarover. Elk begin komt zowel te vroeg als te laat. Elke geschiedenis is al eerder begonnen dan het verhaal erover. Maar tegelijk is geen enkele gebeurtenis al afgesloten, en dus staat de betekenis ervan nog niet vast.

2 'Ik' als begin

Moderne mensen hebben meer dan ooit moeite om een verhaal te beginnen. Hun probleem lijkt op dat van de filosofen in het begin van de moderne tijd, en waarschijnlijk is het daaraan ook verwant. Die denkers zochten een fundament dat stevig genoeg was om het bouwwerk van wetenschappelijke kennis te kunnen dragen, nadat hun vertrouwen in de traditionele – religieuze, mythische – 'funderingen' was gaan tanen. Descartes vond zo'n nieuwe grondslag in de zekerheid van het *cogito*: de zekerheid van het denkende subject over zichzelf. Dàt ik denk – en dat ik dus ben; *cogito, ergo sum* –, dat is een zekerheid die niet betwifteld kan worden. Want zelfs als ik haar betwiftel – twiftelen is een vorm van denken –, bevestig ik haar nog. In de *Meditationum de Prima Philosophia*, het boek waarin Descartes zijn ontdekking uiteenzet, is het eerste woord van de eerste zin van de eerste meditatie over de eerste filosofie dan ook een werkwoord in de eerste persoon enkelvoud: 'Animadverti ...', 'Ik heb opgemerkt ...'

Is het een late weerspiegeling van deze ontdekking dat de grond van alle zekerheid in het 'ik denk' ligt, wanneer ook nu nog sprekers vaak hun verhaal beginnen met 'ik' te zeggen? Vooral politici hebben hiertoe een sterke neiging, naar het schijnt. Zij lijken het woordje 'ik' zelfs te beklemtonen in het stereotype begin van hun antwoorden op gestelde vragen: 'Ik stel vast dat ...' of 'Ik vind ...'. Ze hebben blijkbaar slechts zichzelf aan te bieden als fundament van de waarheid van *wat* ze te zeggen hebben. Misschien kunnen ze niet anders dan zich vastklampen aan zichzelf

om enig houvast te vinden in de wereld van veranderlijke meningen die de politiek is.

Zelfs schrijvers wier werk als literatuur verkocht wordt, schrikken er tegenwoordig soms niet voor terug, hun tekst te laten beginnen met dit woordje: 'ik'. Voor mijn leraar Nederlands op de middelbare school was dat een van de hoofdzonden, waartoe elke verleiding moest worden uitgeroeid. Wie in onze klas zijn opstel begon met dat vermaledijde 'ik', werd publiekelijk te kijk gezet. Hij was als iemand die zijn rijexamen begint met door rood licht te rijden: hij kan even goed onmiddellijk ophouden. Het kost mij nog altijd moeite een boek van zo'n ik-auteur na dat eerste woord verder te lezen.

Maar er is één genre waarin een dergelijk particulier persoonlijk begin misschien wel geoorloofd is, namelijk dat van het *essay*, en zeker wanneer dat *filosofisch* wil zijn.

Filosoferen kan worden omschreven als denken in de eerste persoon enkelvoud. Inderdaad: alle denken en kennen gebeurt natuurlijk onvermijdelijk door mensen, die daarover dus altijd in de eerste persoon enkelvoud zullen kunnen spreken. Maar is het niet opmerkelijk dat *wetenschappers* dikwijls juist die persoonsvorm vermijden? Zij spreken doorgaans in de derde persoon, en dan het liefst nog met het neutraal algemene 'men': 'men heeft ontdekt ...', of nog neutraler: 'het staat vast, dat ...'. Als zij de eerste persoon gebruiken, is dat meestal in de meervoudsvorm: 'wij weten inmiddels ...'. In het wetenschappelijk werk zelf wordt de persoon dan ook zoveel als mogelijk buitengesloten. Wat de wetenschapper kent en denkt, moet in principe door iedereen op exact dezelfde wijze kunnen worden navoltrokken. Daarom laat een wetenschapper zijn bevindingen controleren en objectiveren, en zal hij liever een machine laten registreren dan dat hij zijn eigen persoonlijke blik laat gelden. De in wetenschappelijke kennis nagestreefde objectiviteit vereist uitschakeling van het persoonlijke.

In de filosofie is dat anders. Hoewel ik ook in de filosofie algemeenheid nastreef, hoewel ik ook als filosoof zal pretenderen dat mijn inzichten algemene geldigheid hebben, toch blijft mijn kennis hier altijd en onvermijdelijk persoonlijk in een sterke zin. De geldigheid voor mij van iemand anders' wijsgerig inzicht vereist dat het ook door mij zelf, door mij persoonlijk, weer wordt ingezien. Eens verworven *wetenschappelijke* kennis blijft staan en vormt een fundament voor verdere kennis, althans zolang het paradigma niet verandert. Men hoeft niet zelf de fundamenteën weer opnieuw te leggen om erop te kunnen verder bouwen. Maar *filosofische* fundamenteën kunnen nog zo 'helder en onderscheiden' (Descartes) heten, ze mogen nog zo evident, onschokbaar en stabiel zijn, ze blijven zonder betekenis voor wie ze niet zelf opnieuw doordent. Filosofische kennis blijft altijd in de eerste persoon enkelvoud staan. Waar dat niet gebeurt verwordt filosofie tot een slechte en vaak onleesbaar saaie vorm van *geschiedenis* van de filosofie.

Het is overigens opmerkelijk hoe zulke 'geobjectiveerde' filosofische kennis tegelijk extreem subjectivistisch kan worden. Wie zo'n 'objectief' beschrijvende geschiedenis van de filosofie leest, krijgt de indruk dat die geschiedenis bestaat uit een opeenvolging van hoogst particulier persoonlijke constructies: Plato zei dit, Aristoteles vond dat, Descartes meende zus, Kant stelde zo en Nietzsche beweerde nog weer iets anders. Wie op deze manier kennis maakt met de filosofie moet zich wel gaan afvragen waarom hij eigenlijk zou moeten weten wat al die mensen 'vonden'. Hun subjectieve bevindingen worden niet echt objectiever door ze als feitelijk op te sommen en te beschrijven.

Filosofische posities krijgen hun ware objectiviteit alleen wanneer de lezer ze zich zelf toeëigent, wanneer hij ze voor eigen rekening zelf na-denkt, en zo de gedachten van anderen tot zijn eigen, opnieuw persoonlijke gedachten maakt. Alleen door ze in de eerste persoon enkelvoud

te herhalen, krijgen filosofische gedachten uit het verleden de eigen soort van objectiviteit die hen past. (En op die manier is geschiedenis van de filosofie alles behalve saai.)

Het filosofisch *essay* legitimeert nog meer de persoonlijke vorm. Een essay-schrijver schrijft in de eerste plaats voor zichzelf. Ook wanneer – zoals ook in dit essay – er soms boude beweringen worden gedaan, is dat slechts een manier om hypothesen voor eigen onderzoek te formuleren, om gedachten uit te proberen. De essay-schrijver heeft niet zozeer een boodschap te verkondigen aan de lezer. Eerder staat hij de lezer toe mee te kijken, terwijl hij zijn experimenten uitvoert. Maar de schrijver van een essay is niet alleen de – persoonlijke – experimentator, hij experimenteert met zichzelf en is dus ook zelf zijn eigen onderzoeksmateriaal. Hij doet zijn werk in het laboratorium van de eigen ziel: de eigen verbeelding, de eigen ervaring, de eigen emoties. Door die zo nauwlettend mogelijk te bekijken en te beschrijven, probeert hij iets te vinden dat de loutere beschrijving van zijn eigen toevallige condities overstijgt. Hij probeert waarheid te vinden. Dat wil zeggen: hij zoekt iets dat ook door anderen kan worden nagedacht en dat op die manier algemeen kan worden. Maar hij geeft zijn gedachten voorlopig voor wat ze waard zijn en als iets voorlopigs: een persoonlijk gedachten-experiment.

3 *Een persoonlijke ervaring*

Nu deze tekst dan toch reeds begonnen is, en nu een persoonlijk begin voor een essay gelegitimeerd is, wil ik een persoonlijke herinnering vertellen. Of ik me het volgende correct herinner of niet, doet niet terzake; het is zelfs mogelijk dat ik het verzin of ontleen aan een verhaal dat ik ooit gelezen heb. Het gaat me slechts om de evocatie van een mogelijke ervaring, een van die ervaringen die, ver-

moed ik, op een of andere manier ten grondslag liggen aan mijn poging om iets te schrijven over het verstrijken van de tijd.

Ik was net twaalf jaar geworden, toen ik van huis ging en vertrok naar een kostschool in een naburige plaats: het begin van een *eigen* weg. Weliswaar meende ik mij door God geroepen, maar het antwoord op die roep was toch het mijne. Ik ging, *tegen* het advies van mijn ouders in. De stap van het gesloten jaren-vijftig-gezin naar een nieuwe gemeenschap. Een stap die het begin wilde zijn van een lange weg van intellectuele en spirituele vorming, waarop de eigen-wijsheid zich hoopte te kunnen versterken met geleerdheid – het was niets minder dan de stap naar de volwassenheid.

Maar deze kleine volwassene werd al snel verteerd door heimwee. Het regime op het ‘kleinseminarie’ was uiteraard met dat probleem vertrouwd. De medicatie ertegen bestond in dagen vol van activiteit, ingedeeld volgens een ijzeren regelmaat, zodat je als van heimwee vervulde leerling eenvoudigweg geen tijd kreeg je aan je melancholieke verlangen naar thuis over te geven. Bovendien maakte de sociale controle van een mannensamenleving dat tranen alleen daar durfden verschijnen waar je min of meer alleen was: in de kapel en natuurlijk in bed. Omdat zachte heelmeesters stinkende wonden maken, bleven wij de eerste weken verstoken van enig ander contact met thuis dan via de brief. Bezoek was niet toegestaan en pas na maanden kwam het eerste weekend waarin we zelf een keer naar huis zouden mogen.

In mijn geval werd die eerste terugkeer naar huis vervroegd; niet vanwege mijn heimwee, maar ondanks mijn klaarblijkelijke lijden. Er was echter een reden die zelfs het ijzeren pedagogisch regime buiten werking stelde: bij de eerste heilige communie van een zusje mocht de toekomstige priester-broer niet ontbreken. Vanaf het moment waarop mij het nieuws werd meegedeeld dat ik het bewus-

te weekend naar huis zou mogen, veranderde alles, en vooral: de tijd.

Plotseling was de onafzienbaar lange periode gedurende welke ik van mijn thuis verstoken zou blijven, eindig geworden. Reeds over enkele dagen mocht ik naar huis. Maar die paar dagen duurden vervolgens eindeloos lang. Het moet in die tijd zijn geweest dat ik voor het eerst ‘uren’ op de secondenwijzer van mijn pas gekregen horloge heb zitten turen en heb gevoeld hoe traag die kan gaan, en hoe onverdraaglijk de gedachte is dat, als die wijzer dan eindelijk zijn ronde voltooid heeft, er slechts één enkele minuut voorbij is, en dat er zestig van die rondes moeten volgen, voordat er één uur zal zijn verstreken, hetgeen vierentwintig keer herhaald zal moeten worden alvorens een nieuwe dag kan gaan beginnen aan zijn tergend trage gang.

Er was niettemin iets wezenlijks veranderd in vergelijking met de tijd vóór de verkregen toestemming: er was nu een einde aan die tijd die nog verstrijken moest voordat alles anders zou worden. Het beloofde weekend zelf stelde ik mij toen nog niet in termen van tijd voor; dat was van een andere orde. De tijd, dat was de periode die overbrugd moest worden voordat het weekend zou aanbreken. Pas toen het weekend eindelijk begon, trad het ook zelf in de orde van de tijd binnen – en veranderde daarmee op dramatische wijze.

De zaterdag waarop ik mocht vertrekken – mijn verhaal speelt nog in de tijd waarin het weekend pas op zaterdagmiddag begon – gaf een opeenvolging van tenminste drie verschillende gedaantes van de tijd te zien. De lessen die ik ’s ochtends nog moest volgen duurden langer dan enige andere les die ik ooit heb gevolgd of gegeven. Dat was nog de tijd van het wachten, de tijd van het verlangen. Daarna begon een andere tijd.

Nadat ik het gebouw had verlaten, ging ik te voet naar het station om vandaar de trein te nemen naar mijn geboortestad. Die wandeling zal ruim twintig minuten hebben geduurd, de treinreis niet meer dan een kwartier

en de wandeling van het aankomststation naar huis nog eens twintig minuten. Maar dat is een volstrekt uitwendige aanduiding van de tijd van die reis. Het uur waarin ik onderweg was had eigenlijk geen duur. Het duurde in ieder geval niet lang en niet kort. Het was de volmaakte rust tussen twee tijden: de eindeloos lang durende tijd van het verlangen en de ongrijpbaar snel voortrazende tijd daarna. Het uur daartussen was als een eeuwigheid – zoals ik die daarna nog vaker meemaakte op de eerste dag van een vakantie: wanneer de hele vakantie nog voor je ligt. Zo'n eerste dag waarop je de overgang maakt van school of werk naar een gedroomde vrijheid en die daarom zulke tegengestelde tijden bevat, dat hij zelf geen tijdsduur kan hebben. Tijdens het kleine uur van mijn reis van het internaat naar huis was ik even met de tijd verzoend. Maar die tijd die toen – even maar – als tegenstand leek opgeheven, wreekte zich vervolgens.

Ik mag hopen dat mijn zus minder pijnlijke herinneringen heeft aan haar feestdag, dan ik. Vanaf het ogenblik dat mijn weekend thuis daadwerkelijk begonnen was, ging het alleen nog maar voorbij. En sneller dan iemand voor mogelijk had kunnen houden. Niet alleen was de tijd van zaterdagmiddag tot zondagavond natuurlijk veel te kort om daarin al die dingen te kunnen doen die ik me had voorgesteld, ik kon zelfs geen aanvang maken met enige van die geplande activiteiten. Hoe zou je kunnen beginnen, bijvoorbeeld aan een bezoek aan je vroegere schoolvrienden, wanneer het moment waarop je dat wilt doen al voorbij is voordat je begonnen bent. En bovendien: hoe zou je daaraan kunnen beginnen, wanneer je je realiseert dat met zo'n bezoek de tijd voorbij zal gaan waarin je ook iets anders zou hebben willen doen? En de tijd die je nodig hebt om te kiezen uit al die dingen die je had willen doen, verbruikt en vernietigt zelf weer kostbare momenten. Het wordt geleidelijk aan steeds erger: de voorstelling dat deze maaltijd, dit gesprek, die ontmoeting al snel weer voorbij zullen zijn, maakt dat het plezier ervan al vernietigd wordt

voordat het wordt genoten. Ik leed al aan het einde van al die dingen waaraan ik nog niet begonnen was en waaraan ik daardoor ook niet meer kon beginnen.

Al heel snel kon ik niets meer. En mijn verlamming, die tegelijk een grote onrust was, werd nog versterkt en schrijnend pijnlijk door het steeds duidelijker naderende moment waarop het hele weekend voorbij zou zijn. Elke activiteit, elke gebeurtenis, elke ervaring werd gereduceerd tot de tijd die erdoor werd verbruikt – een tijd die daarmee onherroepelijk verdween. De tijd van het weekend was als een luchtspiegeling die verdwijnt op het moment dat je erin binnentreedt. Erger nog! Want een luchtspiegeling kan elders weer opduiken, maar de illusoir blijkende tijd ging inmiddels wel voelbaar reëel voorbij. En het verschrikkelijke dreigende einde van het weekend leek steeds meer ook de tijd die me daarvan nog scheidde in te trekken, nog voordat hij daadwerkelijk verstreken was. Het was alsof die tijd aan twee kanten tegelijk korter werd en mede daardoor in een ongelooflijk tempo verstreek.

Over dit voorbijgaan van de tijd, dat zich op zo verschillende manieren kan voltrekken, wil ik schrijven. Wat is de tijd, dat hij op zo ongrijpbare wijze zijn wisselende duur bepaalt? Wat doet de tijd met ons? Op welke manieren kunnen wij verstrikt raken in of vermalen worden door de tijd? En (hoe) kunnen we daar iets tegen doen? Kunnen we ons wapenen tegen de onverbiddelijke tanden van de tijd?

II Antropologie: de tijdelijkheid van de mens

1 *Van particuliere ervaring naar algemene betekenis*

Via enkele omwegen heb ik dan toch een begin gemaakt aan dit essay over de tijd, en wel door de herinnering aan een ervaring. Maar die ervaring is nog strikt particulier: deze toevallige gebeurtenis in het leven van deze toevallige persoon – ikzelf of iemand anders, een reële of een gefingeerde persoon, dat doet er niet toe –, iemand die op deze toevallige manier gedisponeerd en geconditioneerd was.

Zoals de beschrijving van persoonlijke ervaringen nog geen literatuur is, ook al wil ze er tegenwoordig nogal eens voor doorgaan, evenmin of nog minder is ze filosofie. Of de verteller in Marcel Prousts *Op zoek naar de verloren tijd*, een persoon die ook zelf Marcel heet, nu dezelfde is als de auteur van het boek of niet, zoals Nabokov stellig beweert,³ is van geen belang. Zelfs een autobiografische roman zal de toevallige en particuliere gebeurtenissen van het eigen leven moeten transfigureren tot een verhaal dat door anderen herkend kan worden en dat voor anderen betekenis kan hebben. Nog meer zal een filosofische tekst moeten proberen van het particuliere naar het universele te komen en van het toevallige naar een zekere noodzakelijkheid, om iets als ‘waarheid’ te kunnen claimen.⁴ Laten we dus op zoek gaan naar wat in deze ervaring voldoende algemeen is, om ook betekenis te kunnen hebben voor wie dit niet heeft meegemaakt, voor wie misschien nooit heimwee heeft gekend.

De grotere algemeenheid die ik zoek, mag echter niet leiden tot een verlies van precisie. De identiteit van de ervaring mag niet verdwijnen met de relativering van haar toevallige condities. Integendeel: terwijl ik de concreetheid van deze particuliere ervaring loslaat, moet ik proberen de identiteit van haar betekenis juist te preciseren. Ik vraag naar wat deze ervaring ons te zeggen heeft, en daartoe moet ik haar tegelijk veralgemenen en identificeren. Veralgemenen, omdat het niet langer om deze persoon gaat met zijn heimwee, maar om mensen in het algemeen; en identificeren, om te bepalen wat deze ervaring precies laat zien omtrent wat tijd voor mensen is.

De dubbele doelstelling vraagt om een dubbele methode. Om los te komen van de particulariteit van de beschreven ervaring, probeer ik haar te variëren en aan te vullen. Ik zoek naar andere verwoordingen van deze of verwante ervaringen; verwoordingen zoals we die in literatuur en mythologie vinden, reflecties zoals we die in de filosofie aantreffen. Om nauwkeuriger te bepalen wat de beschreven ervaring ons heeft te zeggen over tijd, zet ik het gezochte af tegen andere betekenissen van tijd, zoals die verschijnen in weer andere verhalen en reflecties over de tijd.

2 De ervaring van het verstrijken van de tijd

De ervaring die ik beschreef, betreft de tijd als iets dat voorbijgaat. Onze taal heeft veel uitdrukkingen waarin dit kenmerk van de tijd wordt aangeduid. De tijd kan soms kruipen en soms kan hij vliegen. Zeker is wel dat hij nooit stil staat, tenzij op heel bijzondere momenten, en dan slechts heel even. Daarom vragen we ons soms af: 'waar blijft de tijd?'

Maar beweegt de tijd eigenlijk zelf wel? De uitdrukking die zegt dat 'de tand des tijds alles aantast', suggereert een correctie op die voorstelling van een tijd die beweegt. Niet de tijd gaat voorbij, maar door de tijd gaat alles voorbij.

Misschien is de tijd wel het enige dat blijft, terwijl alles wat in de tijd gebeurt voorbijgaat en verdwijnt.

De Grieken kenden de mythe van Kronos, die vanouds wordt geïdentificeerd met Chronos, de tijd. Kronos was een van de twaalf kinderen, de zogenaamde titanen, van het oergodenpaar Ouranos en Gaia, hemel en aarde. Samen met zijn broers en zussen, en dankzij de hulp van zijn moeder, overwon Kronos zijn vader in de beroemde titanenstrijd en werd hij de heerser over alles. Omdat hij volgens het lot zelf weer door een van zijn kinderen zou worden onttroond, verslond hij al zijn kinderen – behalve Zeus, die hem door een list van diens moeder ontsnapte en hem inderdaad van de troon stootte. Kronos die zijn kinderen verslindt, staat model voor de tijd die alles wat hij voortbrengt ook weer vernietigt.

Een van de onsterfelijke verhalen van Nescio is getiteld: ‘Titaantjes’: een ironische benaming voor de dromerige ‘aardige jongens’ waarover het verhaal gaat, jongens die de hemel zouden willen bestormen, maar die uiteindelijk alleen maar niets doen. Waar zij boven alles aan lijden, dat is: dat de dingen voorbijgaan. Het sterkst is dat wel het geval voor de schilder Bavink. In een nagelaten fragment van Nescio, uit de tijd waarin ‘Titaantjes’ tot stand kwam, is Bavink een vrouwelijk naakt aan het schilderen, om de schoonheid ervan aan de vergankelijkheid te onttrekken: ‘Dat was de moeite waard. “Een wonder Gods. Als zoo’n meid dood gaat of enkel maar wat ouder wordt dan is ’t weg. Maar je zult eens zien wat ik er van maak, die meid leeft duizend jaar en langer.”’ Maar het lukt hem natuurlijk weer niet. Een paar regels verder lezen we het commentaar van de verteller: ‘Die naaktfiguur is nooit afgekomen, het wonder Gods kwam van de week uit “Novum”, zwaar in de verf en in een vergevorderd stadium van onaantrekkelijkheid.’⁵

De tijd die ervaren werd is de tijd van de vergankelijkheid. Hoewel enigszins oneigenlijk, blijf ik deze aanduiden als het voorbijgaan of verstrijken van de tijd. De beschre-

ven ervaring liet daarvan verschillende gedaantes zien: de tijd kroop vóór het beloofde weekend, hij vloog tijdens dat weekend, en in de korte tijd waarin ik mij van de ene situatie verplaatste naar de andere, leek hij wel opgeheven. Hoewel ook die tussentijd voorbijgegaan is, gebeurde dat niet snel of langzaam, althans niet in de zin waarin de snelheid daarvoor en daarna vastgesteld kon worden. Ervóór leed ik aan de traagheid, erna aan de snelheid van de tijd. De tussentijd was de enige zonder pijn.

Hoe dat kan, en wat het betekent, daarover hoop ik nog wat meer te vinden. In ieder geval kan ik nu al wat nader bepalen over welke tijd we het hebben, minstens door die te onderscheiden van een tijd, of een betekenis van de tijd, waarover het blijkbaar niet gaat.

3 *Fysische, metafysische en existentiële tijd* (*Herakleitos, Parmenides, Plato*)

Het kan niet gaan over de fysische tijd, de tijd waarover natuurkundigen en natuurfilosofen spreken. Die tijd gaat immers, in ieder geval onder ‘normale’, aardse condities, steeds even snel. Daarom heeft men uurwerken kunnen maken die het tempo van die tijd aangeven. De atoomklok geeft exact de snelheid aan van de fysische tijd. Men kan daarop zijn horloge gelijk zetten; sommige klokken en horloges doen dat reeds uit zichzelf. Maar díe tijd verklaart niet dat we op het ene ogenblik de secondewijzer met tergende traagheid zijn rondes zien maken, terwijl we het andere moment verrast worden omdat er tussen twee blikken op de klok uren verstreken blijken te zijn. Ik wil het hebben over deze tijd, de tijd die blijkbaar heel verschillende snelheden kent.

Dat is waarschijnlijk ook een andere dan die waaromtrent Herakleitos en Parmenides zulke tegengestelde standpunten innamen, standpunten die door Plato desondanks ver-

zoend werden in een theorie die ons tegenwoordig – zo'n tweeëneuhalfduizend jaar later – nog altijd grondig bepaalt en bezighoudt.

Herakleitos zag dat alles in de wereld voortdurend verandert. Het weer zal in Griekenland nog tamelijk stabiel geweest zijn vergeleken bij onze streken, maar de seizoenen veranderden net als hier, mensen werden ouder en gingen dood, gebruiken veranderden, gebouwen stortten in, machtsverhoudingen wisselden, enzovoort. De conclusie ligt voor de hand: niets blijft, alles verandert. *Herakleitos* ging nog een stap verder en stelde dat als er niets blijft, je moet zeggen dat er niets *is*. Er is geen zijn, er vindt alleen maar *worden* plaats, een voortdurend worden dat het ons onmogelijk maakt te spreken over iets dat *is*. Want wat wordt, *is* (nog) niet. Je kunt zelfs niet van werkelijkheid spreken, want welke mens of welk ding je daarmee ook zou willen aanduiden, op het moment dat je erover spreekt, is het al weer veranderd. Je stapt nooit twee keer in dezelfde rivier, en dus kun je eigenlijk niet zeggen dat *de* rivier er *is*. Volgens de overlevering zou er onder de leerlingen van *Herakleitos* discussie zijn geweest over de vraag of je wel kon wijzen naar de rivier waarover je niet kon spreken; tot dat men besloot dat ook dat niet kon. Je kunt wel wijzen, maar datgene waarnaar je wijst is niet 'de' rivier; het is steeds een andere.

Parmenides had ongetwijfeld dezelfde ervaring van de veranderende werkelijkheid in zichzelf en om hem heen. Maar hij verbond daaraan een tegengestelde conclusie. Juist omdat verandering gebeurt, dat wil zeggen: *wordt* en dus niet *is*, kan zij niet werkelijk zijn. En wat niet is, kan onmogelijk iets voortbrengen wat wèl is. Er resteert dus slechts één conclusie: alleen het zijnde is, en het is eeuwig, want niet geworden, en onveranderlijk. En alle beweging, wording, verandering, ontwikkeling en wat we nog meer van het zijnde onderscheiden, dat is allemaal gezichtsbedrog of anderszins een misvatting.

Zo kon dan ook *Parmenides*' leerling *Zeno* aantonen

dat beweging niet bestond door te bewijzen dat de legendarisch snelle Achilles nooit de spreekwoordelijk trage schildpad zou kunnen inhalen, wanneer die laatste met een voorsprong aan de wedstrijd zou mogen beginnen. Bij elke afstand die Achilles aflegt, heeft immers ook de schildpad een afstand afgelegd, ook al is dat een kleinere. En als Achilles die kleinere afstand zal hebben overbrugd, zal ook de schildpad toch al weer een klein stukje verder zijn, en zo ad infinitum. Als wij niettemin *menen te zien* dat Achilles de schildpad wel degelijk inhaalt, *moeten* we ons dus wel vergissen; het kan immers niet!

Plato, die in zijn jonge jaren zowel door de leer van Herakleitos als door die van Parmenides gefascineerd werd, loste de tegenspraak tussen beide als volgt op. De wereld waarin wij leven is inderdaad aan voortdurende verandering onderhevig, maar die wereld vormt dan ook niet de echte werkelijkheid. Wij leven als in een grot en we nemen alleen de schaduwen waar die de dingen afwerpen tegen de grotwand. Die dingen zelf worden ergens hoog in de grot vertoond, waar wij ze niet kunnen zien. En van het licht buiten de grot, waardoor er van die dingen bij ons tenminste nog een schaduw te zien is, zijn we helemaal ver verwijderd. Hoewel de mensen in de grot menen kennis van de werkelijkheid te hebben, als ze enige regelmaat denken te ontdekken in de voorbijtrekkende schaduwen, is dat in feite slechts een geheel van onzekere meningen over een schijn van werkelijkheid. De filosoof streeft naar ware kennis van de ware werkelijkheid; dat is kennis van de werkelijkheid buiten de grot en uiteindelijk van het licht zelf, waardoor die werkelijkheid zichtbaar is zoals ze is.⁶

Herakleitos beschrijft als het ware de werkelijkheid van de zintuigen; dat is de werkelijkheid waar tijd en vergankelijkheid heersen. Parmenides beschrijft de werkelijkheid van het denken, die eeuwig is en onveranderlijk. De Platoonse filosoof ten slotte probeert de weg af te leggen van de bedrieglijke waarneming van het veranderlijke, naar het inzicht in de ware aard der eeuwige dingen. Die filosoof

slaagt daarin, in de mate waarin hij zich weet te onthechten van de veranderlijke werkelijkheid om hem heen. Alles wat verandert, en dus ook het eigen lichamelijke leven, kan niet echt werkelijk en niet echt waar zijn. Filosoferen is daarom voor Plato: leren sterven. Maar daarmee krijgt deze grotendeels metafysische beschouwing toch een existentiële toon, en blijkt ze wellicht toch niet zonder betekenis voor de tijd waarover ik het wil hebben.

4 Van metafysiek naar psychologie (Augustinus)

Nergens vinden we beter de overgang van een metafysische naar een psychologische en existentiële beschouwing over de tijd, dan bij Augustinus. In eerste instantie lijkt zijn belangstelling voor de tijd fysisch te zijn: is er een begin aan de tijd? Of logisch: is een begin aan de tijd niet contradictorisch, aangezien 'beginnen' zelf een tijds categorie is? Of metafysisch en ontologisch: als de tijd duurt, moet er dan niet iets zijn dat duurt? En wat zou dat kunnen zijn? Hoe kan de tijd eigenlijk 'zijn'? Het verleden *was* en *is* dus niet, de toekomst *zal* zijn en *is* dus evenmin; het heden is ofwel slechts de sprong tussen verleden en toekomst, een sprong zonder tijdsduur waarvan je dus ook moeilijk kunt zeggen dat die *is*; ofwel het heden *is* werkelijk; maar als het steeds *is* en niet voorbijgaat, is het eerder eeuwigheid dan tijd ... Al deze vragen staan echter uiteindelijk in dienst van de theologische kwestie die Augustinus op de eerste plaats interesseert en die ik al noemde in het begin van de Inleiding (1. 1): hoe verhoudt de tijd zich tot Gods scheppende almacht? Als God de tijd geschapen heeft, heeft hij dat dan niet onvermijdelijk op enig moment – en dus al *in* de tijd – gedaan?

Maar door de wijze waarop Augustinus deze theologische kwestie ontwikkelt, met alles wat die met zich meebrengt, wordt deze meester van de introspectie al snel geleid naar de psychologie, en daarmee ook naar de existentiële problematiek:

Dit is nu wel klaar en duidelijk: noch de toekomstige, noch de verleden dingen zijn, en er wordt ook niet in eigenlijke zin gezegd dat er drie tijden zijn, verleden, tegenwoordig en toekomstig. Maar misschien zouden we in eigenlijke zin kunnen zeggen dat er drie tijden zijn, wanneer we bedoelen: een tegenwoordige tijd van het verleden, een tegenwoordige tijd van het tegenwoordige en een tegenwoordige tijd van het toekomstige. *Er is namelijk in de ziel een soort drietal – elders dan in de ziel zie ik het niet – bestaande uit de volgende dingen: de tegenwoordige herinnering aan het verleden, de tegenwoordige aanschouwing van het tegenwoordige en de tegenwoordige verwachting van het toekomstige.* Wanneer men ons wil toestaan deze dingen drie tijden te noemen, dan zie en erken ik dat er drie tijden zijn.⁷

In de herinnering is nog gegeven wat in de werkelijkheid buiten de geest al voorbij is, en in de verwachting is al present wat nog niet bestaat. ‘Zo ben ik gaan denken dat de tijd niets anders is dan een uitgestrektheid. Maar waarvan, dat weet ik niet. Het zou me verbazen als het geen uitgestrektheid was van de geest en van hem alleen’.⁸ Onze geest strekt zich uit naar het verleden en naar de toekomst. En omdat op die manier ‘mijn leven uitgestrektheid naar twee kanten is’,⁹ ben ik, zijn wij dus in zekere zin zelf die ongrijpbare duur van de tijd.

De fysische tijd kan berekend worden, ook als ze niet zou bestaan. De psychische of existentiële tijd kan in ieder geval niet met instrumenten worden vastgesteld en opgemeten. Maar ze bestaat zeer reëel en laat zich terdege gelden in onze ervaring. Over die ervaren tijd, de tijd die wij zelf zijn, en die ik aanduid als onze ‘tijdelijkheid’, daarover wil ik het hebben.

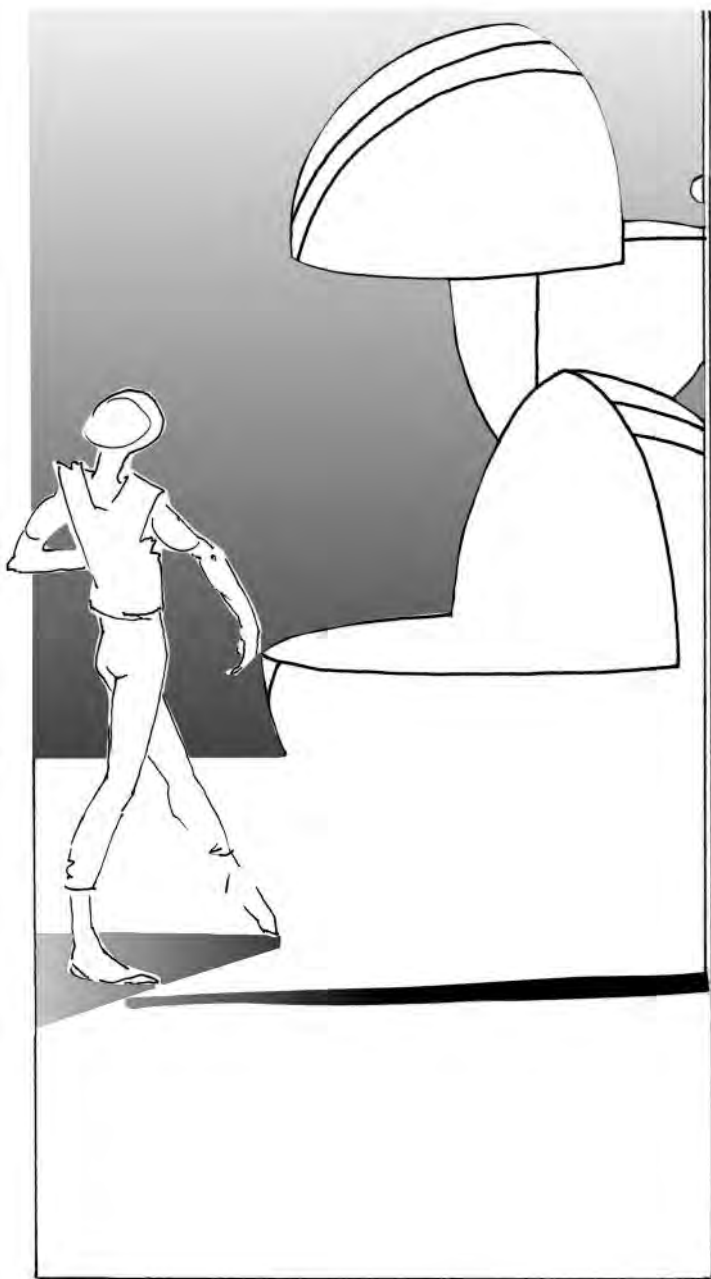
Immanuel Kant zorgde in de achttiende eeuw voor een Copernicaanse revolutie in ons denken over kennis en

werkelijkheid, door aan te tonen dat tijd – evenals ruimte – niet zozeer in de werkelijkheid buiten ons wordt aange- troffen, maar door de kenner zelf wordt toegevoegd. Wij ontvangen geen ‘tijds-impresies’, maar reiken een ‘tijds- vorm’ aan, waarin we de impressies van de buitenwereld ontvangen en vormgeven. Nog oorspronkelijker dan de categorieën waarmee ons verstand de werkelijkheid or- dent, worden de vormen van tijd en ruimte reeds met de waarneming door de mens aan de waargenomen werke- lijkheid opgelegd. We hebben nu vastgesteld dat, al lang vóór Kant, Augustinus heeft laten zien hoe de tijd zelf een geestelijke werkelijkheid is. Laten we proberen dit gege- ven, los van Augustinus, nog wat verder te verkennen: in welke zin kunnen we zeggen dat onze geest de ongrijpbare duur van de tijd *is*?

5 *Verdriet en verlangen*

Patricia De Martelaere karakteriseert de mens als een wezen van verdriet en verlangen.¹⁰ Zij stelt zich met die ‘definitie’ in een lange traditie die, met alle verschillen, via Schopenhauer en Spinoza minstens tot de Stoa teruggaat. Het verdriet van de mens betreft doorgaans het verleden, zijn verlangen strekt zich uit naar de toekomst.

Ons verdriet heeft op de eerste plaats betrekking op wat voorbij is of wat voorbij dreigt te gaan, wat door de tijd ver- slonden zal worden. Dat was de uiteindelijke rechtvaardig- ing van Schopenhauers pessimisme: aan het einde van elke menselijke onderneming staat onvermijdelijk altijd de dood. Hoe groot een mens ook is, hoe machtig ook zijn daden: uiteindelijk overwint de dood. Nietzsche beschrijft dit inzicht als de wijsheid van Silenus, de begeleider van Dionysos. Toen de legendarisch hebzuchtige koning Midas eindelijk de kans kreeg, vroeg hij Silenus ‘wat voor de mens het allerbeste en allervoortreffelijkste is’, natuur- lijk om te zorgen dat hij dat vervolgens ook zou verwerven.



Na eerst onwillig gezwegen te hebben, laat Silenus zich uiteindelijk dwingen tot een antwoord:

ellendig eendagsgeslacht, kinderen van het toeval en het zweet, wat wilt ge mij dwingen te zeggen, wat door jou maar het beste niet gehoord kan worden? Het allerbeste is voor jou totaal onbereikbaar: niet geboren te zijn, niet te *zijn*, *niets* te zijn. Het op een na beste is: spoedig te sterven.¹¹

Die waarheid moet een onverteerbare krenking geweest zijn voor de koning die alles wat een mens kan verlangen ook zelf wilde hebben. Zo is het een onverteerbare waarheid voor elke mens, te weten dat wat je ook bereikt, je succes uiteindelijk een nederlaag zal lijden tegen de tijd die aan alles een einde maakt.

Ons verdriet betreft primair de dingen die voorbij zijn of voorbij gaan. Naarmate we het einde dichterbij weten – ‘Van Oude Menschen, de Dingen, die Voorbijgaan ...’ –, zullen we het meer vrezen. En naarmate we het einde meer vrezen, zal de resterende tijd sneller gaan. Het weekend van mijn heimwee ging zo snel voorbij dat er niets meer in gedaan kon worden. Wat ik ook zou gaan doen, het was al voorbij vooraleer ik het gedaan had. In 2001 verscheen een boek van Douwe Draaisma, met de titel: ‘Waarom het leven sneller gaat als je ouder wordt’. De media-aandacht voor en de verkoopcijfers van dat boek suggereren dat ook mijn ervaring, hoewel ik toen nog jonger was, niet al te particulier is, maar door velen herkend kan worden.

De snelheid van de tijd zal wel te maken hebben met ons verlangen: het verlangen om meer te doen dan de tijd toelaat, of het verlangen om te blijven en niet voorbij te gaan. Ons verlangen kan er echter ook voor zorgen dat de tijd juist trager gaat. Zolang we nog in de vervulling van het verlangen geloven en niet al weer het einde daarvan zien, willen we er zo snel mogelijk naar toe; zo snel dat de tijd ons steeds te langzaam gaat. Eigenlijk is het ons verlangen

zelf dat de tijd trager doet gaan. De dichter P.C. Hooft heeft dat mooi beschreven in een sonnet, waarin hij de tijd personifieert als een ‘gezwinde grijsaard’. Ik citeer – in getranscribeerde vorm – een deel van het sonnet:

Onachterhaalbre Tijd, wiens heten honger graag
verslokt, verslindt, verteert al wat er sterk mag lijken
En keert, en wendt, en stort staten en koninkrijken;
Voor iedereen te snel, hoe valtdij mij soo traag?
Mijn lief, sinds ik u mis, verdrijve’ ik met mishagen
De schoorvoetige tijd, en tob de lange dagen
Met arbeid avondwaarts; uw afzijn valt te bang.
En mijn verlangen kan den tijdgod niet bewegen.
Maar ’t schijnt verlangen daar zijn naam af heeft gekregen,
Dat ik den tijd, die ik verkorten wil, verlang.¹²

Tegenover de snelheid waarmee de gezwinde grijsaard ons inhaalt en ‘ieder na laat kijken’, staat de traagheid waarmee hij ons verlangen tergt. Marcel Proust, die meester van de verwoording van het voorbijgaan van de tijd, laat alleen al door zijn bladzijdenlange beschrijvingen van het verlangen – bijvoorbeeld van een jongen naar de nachtzoen van zijn moeder – zien en voelen hoe lang het verlangen de tijd kan doen duren.

Ons verlangen kan de tijd vertragen, onze gehechtheid aan wat we zullen verliezen kan hem versnellen. Het tempo van de tijd lijkt door ons zelf bepaald te worden. ‘Lijkt’! Want zowel vertraging als versnelling gebeuren doorgaans tegen onze zin. Datgene in ons wat het tempo van de tijd bepaalt, is dan ook niet zozeer onze activiteit, maar onze ‘passionaliteit’. Het zijn onze passies, ons passionele verlangen, onze passionele gehechtheid aan het leven en aan het geluk, die de tempi van de tijd bepalen. En hoewel het *onze* passies zijn, en hoewel wij ongetwijfeld voor een groot deel samenvallen met onze verlangens en onze gehechtheden, zijn wij daarin alles behalve ‘eigen baas’. De

duur van de existentiële tijd wordt *in* ons bepaald en *door* ons; maar tegelijk ook *ondanks* ons en doorgaans *tegen* ons.

Omdat de existentiële tijd de tijd van onze passies is, kan hij ook het materiaal vormen voor een eigen ‘pathologie’. Daarover gaat hoofdstuk III. Maar om diezelfde reden hoeven we niet louter slachtoffer te zijn. Hoewel we onze passies en de werkelijkheid die ze produceren – waaronder niet in de laatste plaats: de werkelijkheid van de tijd – niet geheel en al kunnen beheersen, zijn we er evenmin geheel en al aan overgeleverd. Sinds de oudheid wordt de ethiek wel opgevat als een vorming van de passies, een ‘éducation sentimentale’. In het voorlaatste hoofdstuk (IV) zal ik nagaan hoe de ethiek, via onze passies, ons ook kan helpen om vat te krijgen op het verstrijken van de tijd.

Maar voordat we zover zijn moet nog steeds eerst die ervaring van het verstrijken van de tijd nader worden beschreven en van haar particulariteit ontdaan. Er zijn veel teksten die daarbij kunnen helpen.

6 De weemoed om wat voorbij is

Iedereen kent de weemoed om wat voorbij is. Een weekend, een vakantie, een feestdag, momenten waarop we ons hadden verheugd; ze vervullen ons met weemoed zodra ze weer voorbij zijn. Die weemoed is een mengeling van droefheid en aanvaarding. Nescio – die overigens ook een verhaal schreef onder de titel ‘Heimwee’ – besluit een kort tekstje over een vroege herinnering met de ‘weemoed, dat ’t voorbij was en dat Donderdag de 30ste Juli 1896 nooit meer komen zou.’¹³ De eenmaligheid van elke gebeurtenis in de (lineaire) tijd maakt het voorbijgaan daarvan onvermijdelijk en meestal treurig.

Het beroemde gedicht van Willem Elsschot, waaruit veel mensen slechts anderhalve regel kennen – ‘want tussen droom en daad / staan wetten in de weg en praktische

bezwaren' –, heeft als titel 'Het huwelijk'. Het gaat over een man die, 'Toen hij bespeurde hoe de nevel van den tijd / in d'ogen van zijn vrouw de vonken uit kwam doven,' ernaar verlangt om weg te lopen 'tot bij een ander lief in enig ander land' en in ieder geval van zijn vrouw af wil. Hij denkt: 'ik sla haar dood en steek het huis in brand.' Dan volgt de strofe met de bekende regels die pas in deze context hun wrange zelfspot tonen, totdat in de derde regel ook hier weemoedigheid volgt:

Maar doodslaan deed hij niet, want tussen droom en daad
staan wetten in den weg en praktische bezwaren,
en ook weemoedigheid, die niemand kan verklaren,
en die des avonds komt, wanneer men slapen gaat.¹⁴

Degene die zijn vrouw wilde vermoorden wordt van dat plan weerhouden door weemoed, de weemoed die erkent dat wat voorbij is en mislukt, niettemin zo heeft moeten zijn.

We zagen al dat de dood uiteindelijk van elk project, hoe succesvol ook, een mislukking maakt. Chris Bremmers heeft in een mooi opstel laten zien dat het versje 'rozen verwelken, schepen vergaan – maar onze liefde blijft altijd bestaan' eigenlijk een wanhopige omkering is van de werkelijkheid. Rozen verwelken slechts om opnieuw uit te bloeien; sommige schepen vergaan, maar normaal gesproken doen ze dat niet. Maar aan de meeste liefdes komt zelfs vóór de dood van de geliefden al een einde.

Ook de natuur is vergankelijk. Maar de cyclische loop van de natuur kan de pijnlijke ervaring van de eindige weg van de mens nog versterken. Zo bijvoorbeeld in het begin van Nescio's verhaal 'Mene Tekel':

Weer was de langste dag voorbij. De dagen kortten nog
nauwelijks merkbaar, maar wij wisten 't, ook deze
zomer zou voorbijgaan. Weer ging de dag ten einde,
weer verbleekte 't felle rood boven de kim, 't water in de

verte hield nog maar nauwelijks kleur, duisternis kroop alweer op uit de aarde, nu was 't kanaal in de verte verdwenen in den nacht. Wij waren zeer droevig om alle dingen die voorbijgegaan waren en om ons leven dat eindigen moest, als al deze dingen zouden doorgaan. Nog enkele malen zouden wij de dagen zien lengen en daarna zouden wij niet jong meer zijn. En nadat nog enkele malen de witte en de roode kastanjes gebloeid zouden hebben, zouden wij sterven, in de kracht van ons leven of als oude mannetjes wellicht, wat nog erger zou wezen. En weer zou de lucht rood wezen en het kanaal zou er allicht ook nog zijn, geel in de schemering, en ze zouden nergens van weten.¹⁵

Wij mensen echter, voor wie de tijd zoveel sneller en onherroepelijker voorbijgaat dan voor de natuur, wij hebben daar ook nog weet van. Niet alleen door haar cyclische loop, ook door haar veel oudere leeftijd, contrasteert de natuur met onze eigen vergankelijkheid. Behalve pijnlijk, kan dat contrast echter ook troostend zijn. Vulkaankraters die honderdduizenden jaren geleden gevormd zijn, rotsmassieven die al eeuwen lang staan alsof ze elk moment kunnen instorten, zeggen ons dat niet alles zo vergankelijk is als een mensenleven, dat er een groter leven is, een werkelijkheid die groter is dan de onze, en waarbij vergeleken onze zorgen nietig worden. Nescio's 'uitvreter' mijmert in Nijmegen aan de Waal over het water dat daar dag in dag uit naar het Westen stroomt, onder de brug door:

Duizenden tobbers die de brug gezien hebben, zijn nu dood. En toch ligt i er nog maar kort. Veel, veel langer stroomde het water daar. En er was een tijd toen dat water er niet stroomde. Die tijd is nog veel langer geweest. Dood zijn de tobbers gegaan bij honderden en honderden millioenen. Wie kent ze nog? En hoeveel zullen er sterven na dezen? Ze tobben maar, tot God ze wegraapt. En je zou denken: God zou ze een lol doen

als i ze plotseling te grazen nam. Maar God weet beter dan jij of ik. Tobben willen ze, blijven voorttobben. En onderwijl gaat de zon op en onder, de rivier daar stroomt naar 't Westen en blijft stroomen tot ook daar een einde aan komt.¹⁶

De lange duur van de natuur accentueert de korte duur van het mensenleven en relateert de zorg daarover. Maar de troost die we ervaren verraadt het lijden dat om troost vraagt. We lijden aan de tijd die verstrijkt en aan wat daarin verdwijnt. Elke poging om dat ongedaan te maken is vergeefs. Dat neemt niet weg dat zulke vergeefse pogingen grootse kunstwerken kunnen opleveren. Prousts zoektocht naar de verloren tijd is daarvan het voorbeeld bij uitstek. Voskuils *Het Bureau* – waarvan het vijfde deel als titel heeft 'En ook weemoedigheid' – is, hoe onvergelijkbaar ook, een Nederlandse variant. Ik kom op overeenkomst en verschil tussen beide boeken terug in het volgende hoofdstuk (III, 5). Ze maken duidelijk dat de tijd die verstreken is weliswaar weer opgeroepen kan worden, maar dat daarmee zijn verstreken zijn niet ongedaan gemaakt kan worden. Bovendien kunnen we ons slechts herinneren wat we gedaan, gevoeld, gedacht of op enigerlei wijze meegeemaakt hebben. Maar achteraf maken we ons verwijten over wat we geen aandacht hebben geschonken. J. Eijkelboom schrijft in zijn gedicht 'Egidius':

Ik zag je nooit, de laatste jaren.
Jij was in wetenschap verdiept,
het kunst- en vliegwerk dat je schiep,
en ik in kranten en in jonge klare.
(...)
Maar nu je dood bent mis ik je, altijd.
Misschien omdat de mogelijkheid
je ooit terug te zien ontbreekt.¹⁷

Juist achteraf kunnen we ons realiseren dat er in de verstreken tijd veel meer gebeurd is, gebeurd moet zijn, dan wat we ooit opgemerkt hebben.

Nietzsche vergelijkt de mens ergens met een geleerde die, al schrijvend aan zijn wetenschappelijke werk, de wereld om zich heen vergeet. Pas nadat het geluid van de nabije kerkklok is verklonken, merkt hij op dat de klok geslagen heeft en vraagt hij zich af hoe vaak die sloeg, hoe laat het eigenlijk is. En dan tellen we ‘achteraf, zoals gezegd, alle twaalf de dreunende klokslagen van onze ervaring, ons leven, ons *zijn* – ach! en vertellen ons daarbij ...’¹⁸

In de tijd die verstrijkt gaat veel onopgemerkt voorbij; het wordt pas opgemerkt in een reconstructie achteraf – als die al lukt. Wij lijden zelfs aan het voorbij zijn van de dingen die we niet misten, zelfs niet opmerkten, toen ze voorbijgingen.

7 *Het voorbijgaan infecteert het moment*

Maar niet alleen achteraf lijden we, en niet alleen aan het verstreken zijn van de tijd. De voorbijgaande tijd kan zich al pijnlijk doen voelen *tijdens* de ervaring die straks voorbij zal zijn. We reageren daarop met allerlei volstrekt illusoire pogingen om te voorkomen dat dit ogenblik voorbij zal gaan, pogingen die even vergeefs zijn als die welke achteraf proberen het voorbije weer terug te halen. Faust verwenst zichzelf om dat dwaze verlangen, als hij tegen Mephistopheles zegt:

Werd' ich zum Augenblicke sagen:
Verweile doch! Du bist so schön!
Dann magst du mich in Fesseln schlagen,
Dann will ich gern zu Grunde gehn!¹⁹

Maar ook al weten we, met Faust, dat dit verlangen dwaas is, toch geven we ons eraan over. De fotografische laboratoria leven voor een belangrijk deel van deze wanhopige pogingen om vast te leggen wat voorbij zal gaan. Het album registreert het voorbij zijn van wat we niet voorbij wilden laten gaan. Zelfs als we erkennen dat we met al onze foto-, video- en audio-opnamen niet kunnen voorkomen dat het opgenomen voorbij zal gaan, zelfs als we zeggen dat het niet is om iets vast te houden, maar alleen om later terug te kunnen denken aan wat nu gebeurt, dan nog zit in dat terugdenken een heimelijke poging tot herstel. Het terugzien zal dan ook vóór alles dit duidelijk maken: dat het getoonde voorbij is.

De mooiste verbeelding en verwoording van deze poging om vast te houden wat *nu* gebeurt terwijl het voorbijgaan daarvan al wordt voorvoeld en gevreesd, staat wat mij betreft in het evangelie. Ik doel op het verhaal over de verheerlijking van Jezus op de berg, naar men aanneemt de berg Tabor.²⁰ De paar uitverkoren apostelen waren daar getuige van iets waarvan ze de betekenis waarschijnlijk niet echt begrepen; maar ze beseften wel degelijk dat hier iets belangrijks gebeurde. Misschien was het wel juist daarom, dat ze het wilden vasthouden. Zij hadden nog geen foto- of videocamera's. Maar Petrus drukt de angst voor het voorbijgaan van dit moment uit, wanneer hij uitroept: 'Laten we hier drie tenten bouwen!' Dat wil zeggen: laten we het zo houden en voorkomen dat dit voorbijgaat! De evangelist Markus voegt, bijna ironisch, toe: 'Hij wist niet goed wat hij zei, want ze waren met schrik bevangen'.

Het meest beroemde schilderij dat dit verhaal verbeeldt – evenals het verhaal dat in de tekst daarna verteld wordt, over wat er intussen aan de voet van de berg gebeurt – is: de *Transfiguratie, Il Trasfigurazione* van Raffaël. De schilder suggereert een interessante interpretatie van het verhaal, die aansluit bij de ironische toevoeging van Markus. Of misschien ook bij de merkwaardige opmerking van Lukas,

die zegt dat de apostelen tijdens het gebeurde overmand werden door slaap en dat ze pas bij hun ontwaken zagen wat er gebeurde, of eigenlijk: wat er inmiddels gebeurd was ... Volgens de schilder zijn de drie uitverkoren apostelen eigenlijk helemaal geen getuigen van wat er zich afspeelt. Ze liggen alle drie op de grond met afgewend gelaat of met de handen voor de ogen. Hebben ze wel iets gezien? Hebben ze het niet eerder gedroomd? Tegelijk schildert Raffaël echter twee figuren die in het evangeliieverhaal helemaal niet voorkomen maar die op het schilderij de enige echte getuigen zijn. Zij staan – of beter: knielen – erbij en kijken ernaar. We weten niet wie het zijn die Raffaël aan het verhaal toevoegde. Mensen aan wie hij iets verplicht was? Misschien zijn het de heiligen Felicissimus en Agapitus, die in 1456 van hun plaats op de heiligenkalender moesten verdwijnen omdat paus Calixtus III dan het feest van de transfiguratie op die dag invoert.²¹ Of zijn het soms, zoals Burckhardt suggereert,²² de al even heilige diakenen Stephanus en Laurentius, aan wie de kerk was toegewijd, waarvoor het schilderij oorspronkelijk was bestemd? Zeker is wel dat deze twee, die op het schilderij alles zien, in werkelijkheid niets gezien hebben. Ze waren er toen niet bij. Zij zijn als het ware ‘objectieve toeschouwers’. Ze kunnen eeuwig blijven kijken; hun blik kan worden vastgelegd, omdat die nooit echt iets gezien heeft. Degenen die het echt hebben meegemaakt daarentegen, weten achteraf dat het onherroepelijk voorbij is, zoals ze op het moment zelf beseften dat het onverbiddelijk voorbij zou gaan.

8 De dood: het toekomstige einde van alles

Niet alleen het ogenblik van de ervaring zelf wordt bedreigd door het besef van het toekomstige voorbij zijn ervan, zelfs de toekomst kan geïnfecteerd raken door haar toekomstige verleden tijd. Als een contrapunt duikt al in het begin van Gorters verwachtingsvolle *Mei* de weten-

schap op, dat ook deze ‘nieuwe lente’, dit ‘nieuw geluid’
weer zal verklinken:

Eén ding is droevig en maakt zacht geklaag
Altijd om d’aarde heen, ‘n nevel vaag
En luchtig om dat lijf: ’t is wisseling
Van zijn en niet zijn en dat ieder ding,
Zielen en bloemen, drijven naar dat rijk,
Waar ’t wit en stil is en den dood gelijk.
Want zooals altijd aan het eind van ’t jaar
Trekvogels uit het land gaan met misbaar
Van vogelstemmen uit de hooge lucht,
De kind’reu op de straat hooren ’t gerucht
En kijken zeggend: “Zomer is voorbij,
De kou komt” – in de wolken gaat de rij
Van vogels – zóó zóó gaat alles voorbij.²³

Alles wat er is en zal zijn, zal ooit weer voorbijgaan. En dat is pijnlijk, zo niet onverdraaglijk. Toch is er niets méér zeker dan dat. We zullen allen sterven en de dood zal een einde maken aan alles wat ons nu kan boeien.

Een klein meisje vroeg eens aan haar ouders, hoe die wisten dat zij het was die toen werd geboren. Haar ouders hadden haar immers herkend als degene die ze was: ze hadden haar de juiste naam gegeven, of beter: haar bij haar eigen naam genoemd. Dat haar ouders wisten dat er een kind op komst was, dat begreep ze wel, maar hoe konden ze weten dat zij het was? Het verhaal illustreert hoe moeilijk het is om te erkennen dat we ons eigen begin niet kunnen kennen. Dat een mens geboren wordt uit andere mensen, dat weten we, maar dat ‘ik’ zomaar, toevallig, uit het niets zou ontstaan, dat lijkt onverdraaglijk. En even onverdraaglijk is het dat we op dezelfde manier, zomaar, zouden verdwijnen en ophouden te bestaan. Dat ‘ik’ er niet meer zal zijn, dat is, anders dan de wetenschap dat alle mensen sterven, onbegrijpelijk en onverteerbaar.

En wat voor onze identiteit en voor ons leven als geheel

geldt, dat geldt voor elke betekenisvolle, belangrijke gebeurtenis daarbinnen. Het is steeds te betekenisvol om te accepteren dat het zomaar, toevallig gebeurde en dus zomaar weer voorbij kan zijn. Daarom zullen mensen geneigd zijn dat wat toevallig gebeurt, om te duiden tot iets noodzakelijks: het heeft zo moeten zijn. Dat geldt voor de eerste ontmoeting van twee geliefden, zoals het geldt voor Franciscus' ontmoeting met de melaatse, de gebeurtenis die zijn bekering inzette. Zoals iets wat zin heeft niet zomaar mag beginnen, zo mag het niet zomaar, toevallig, ophouden, niet ongemerkt verdwijnen in de maalstroom van de tijd.

Ten aanzien van onze sterfelijkheid is dit het duidelijkst; die kan niemand zomaar accepteren. De christelijke voorstelling van een leven na de dood past evengoed bij dat probleem, als het 'memento mori' waarmee diezelfde traditie probeert ons te onthechten van alles wat aan het toeval onderworpen is. 'Bedenk, mens, dat ge stof zijt en tot stof zult wederkeren'. Die leuze roept de mens op zich te verzoenen met het verstrijken van de tijd, en de eindigheid van alles, zelfs het eigen leven, te accepteren. Maar de christelijke traditie laat die oproep vergezeld gaan van de belofte van een identiteit die blijft, zelfs over de grens van de dood heen. Zij spoort aan ons op dat eeuwige bestaan voor te bereiden in plaats van ons blind te staren op wat hoe dan ook voorbijgaat. Waarschijnlijk proberen alle grote levensbeschouwingen een of andere vorm van troost te bieden voor het onvermijdelijke lijden aan het verstrijken van de tijd.

De traditie van jodendom en christendom doet dat ook nog op een andere manier, namelijk door de geschiedenis voor te stellen als een heilsgebeuren. Gesticht door God en begonnen met een zin, zal ze ook weer ten einde komen op een betekenisvolle manier. De wetenschap dat alles is opgenomen in Gods heilsplan neemt de pijn van het voorbijgaan niet weg, maar kan die wellicht verzachten. 'Alles heeft zijn tijd', zoals de Prediker zegt. En dat wij niet op elk

moment beseffen waarom het iets of iemand zijn tijd is om te gaan, ligt eerder aan ons beperkte verstand dan dat het zou getuigen van een gebrek aan orde in het universum. Dat is de wijsheid die Job, door schade en schande, moet leren. Minder hellenistische teksten uit het Oude Testament bieden de mens niet alleen de troost van een meer of minder anonieme kosmische orde, maar beloven hem ook een voortleven in zijn nageslacht. En het – in dit opzicht platoonse – christendom belooft de mens eenvoudigweg een persoonlijke onsterfelijkheid, zij het in een andere wereld, in een andere werkelijkheid.

9 *Kunst, duurzamer dan brons?*

Afgezien van deze ultieme troost zoals de religie die biedt, vinden we ook andere culturele en maatschappelijke gedaantes van onze behoefte aan tegenwicht tegen de onverbidde wet van de tijd.

De kunst is een poging om in de tijd en met de middelen van de vergankelijke werkelijkheid der materie, iets te maken dat aan die vergankelijkheid ontsnapt. Of beter, zoals Bavink in het eerder geciteerde fragment (11, 2): men probeert die vergankelijke werkelijkheid zelf van het voorbijgaan te redden door haar tot kunst te transfigurieren. Gerard Reve droomde van het boek dat alle andere boeken overbodig zou maken. Horatius ondertekende het derde boek van zijn *Carmina* met de bezwering dat zijn poëzie, 'aere perennius' zou zijn, en zijn sterfelijkheid zou overwinnen:

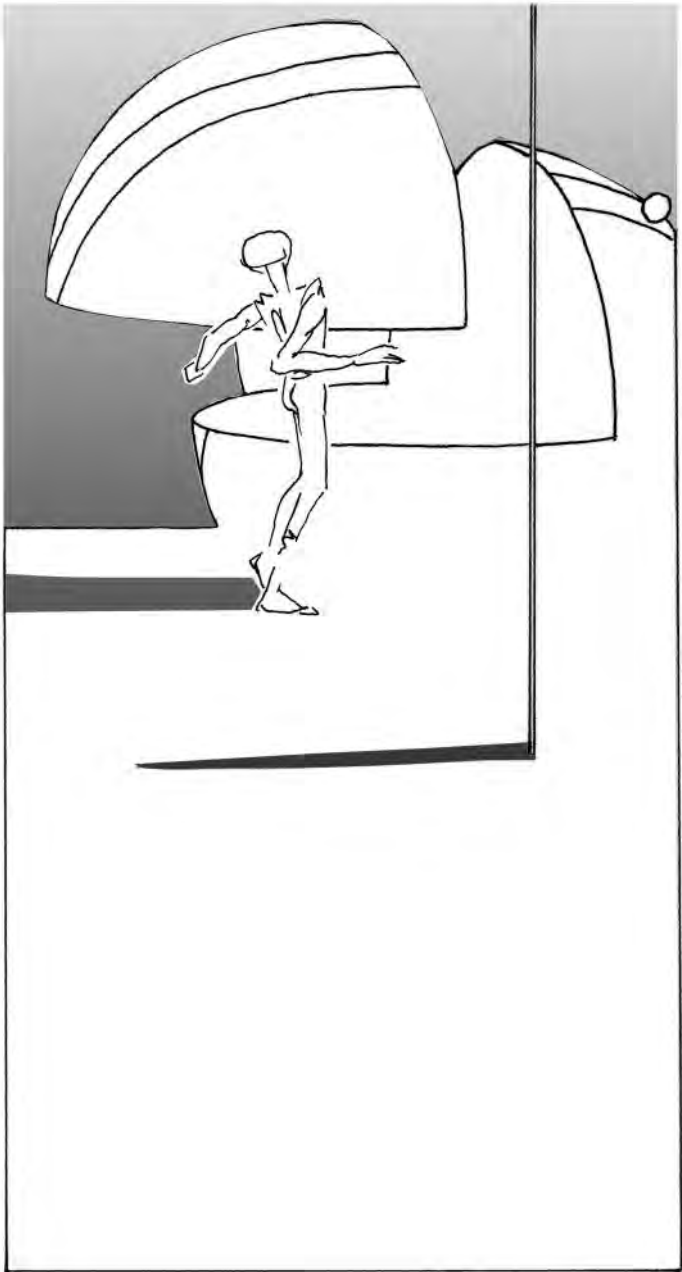
Ik heb mijn monument voltooid,
dat langer standhoudt dan het brons,
dat hoger dan een koningsgraf,
een piramide opwaarts rijst;
(...)

Volledig sterven zal ik niet,
van mijn persoon zal een groot deel
ontkomen aan de doodsgodin;²⁴

Hoewel schilderijen slechts tegen hoge kosten geconserveerd kunnen worden, ooit het laatste boek vergaan zal zijn en ook brons vergankelijk is, vormen kunstwerken toch een zeker tegenwicht tegen de extreem korte duur van onze ervaringen en de snelheid waarmee ons leven voorbij schiet.

De taal van Horatius wordt nu al door bijna niemand meer gelezen. Reve heeft zijn ultieme boek nooit geschreven en wat hij wel geschreven heeft, zal het waarschijnlijk geen twee millenia volhouden. Het absolute schilderij, het onbekende meesterwerk uit Balzacs gelijknamige verhaal, bleek een leeg doek dat nooit geconserveerd zou worden. Maar dat is allemaal van geen belang. Het gaat in de kunst niet zozeer om een langere duur in dezelfde tijd. Het is niet zo dat de alles verterende tijd kunstwerken trager zou verteren dan andere dingen. In de kunst gaat het erom een werkelijkheid te bereiken – te scheppen – die de wetten van de tijd op andere wijze weet te tarten.

Nergens is dat duidelijker dan in de creaties van toneel, muziek en dans – zeker wanneer we ons verplaatsen in een tijd, nog niet zo heel lang geleden, waarin er nog geen geluids- of beeldbanden bestonden, of andere technieken om deze hoogst vluchtige kunstvormen te kunnen vasthouden. Werken van beeldende kunst zijn daarbij vergeleken behoorlijk duurzaam – hoewel de budgetten van musea tegenwoordig wel in grote mate schijnen op te gaan aan kosten voor de bewaring en instandhouding van al die beeldende kunst. Bij toneel, muziek en dans ligt dat anders. Weliswaar bestaan ook hiervan schriftelijke documenten: teksten, partituren, choreografieën, die de tijd – althans enige tijd – kunnen trotseren. Maar die geschreven materialen zijn hier niet het kunstwerk; ze vormen er hooguit slechts een deel van. Dat kunstwerk bestaat pas



werkelijk in de opvoering of uitvoering ervan, en die is vluchtig. Van toneelstukken kun je nog enige tijd scènes of stukken van een dialoog vasthouden, van muziekuivoeringen kunnen we ons stukken herinneren, bij dans is dat al moeilijker. Daar wordt de beweging, de verandering dus, zelf als het ware opgeheven in een andere, hogere bestaanswijze. Een ballet spot niet alleen regelmatig met de wetten van de zwaartekracht, het spot vooral ook met de wetten van de tijd. De vergankelijkheid wordt hier zelf gevierd en gesublimeerd. Maar hoe verheven ook, elke uitvoering en elke choreografie zal weer tot een einde komen, vergaan en vergeten raken.

De huidige tendens om alles wat beweegt vast te leggen op film of dvd, en alles wat in materie vastligt te conserveren voor de eeuwigheid, is een teken dat de gesublimeerde tijd van de kunst ons niet geruststelt. Wij blijven opgejaagd door de alles verslindende tijd.

10 Wetenschap en technologie

Niet alleen in de kunst, ook in de wetenschap leeft de prentie dat hier de tijd getrotseerd wordt. De wijsbegeerte heeft lange tijd geloofd in een *philosophia perennis*, die onder alle veranderende vormen van wetenschap zou blijven bestaan. Inmiddels is het juist de wijsbegeerte die overtuigd is van de vergankelijkheid en historiciteit van alle weten. Nu lijkt eerder de wetenschap te geloven in een *scientia perennis*, zij het dit keer niet in de vorm van een gelijkblijvend, maar in die van een zich continu ontwikkelend weten.

Geen wonder dat mensen hun troost voor het lijden aan de vergankelijkheid dan ook steeds meer putten uit hun vertrouwen in wetenschap en technologie. Daar zal het geneesmiddel tegen ziekte en veroudering gevonden worden. Daar zal de oplossing worden ontwikkeld voor het probleem van de uitputting van de grondstoffen van een

eindige aarde. Daar zal de tijd misschien wel overwonnen worden. De science fiction speelt al lang met tijdmachines. Eerder heeft de wetenschap het uurwerk uitgevonden, zodat de tijd althans gemeten en in die zin min of meer beheerst kon worden. Wie weet zal zij op den duur de tijd ook in die zin overwinnen, dat ze ons in staat stelt ons er in alle richtingen in te bewegen: niet alleen vooruit en in een vaart die ons meesleurt, maar ook achteruit en in een tempo dat wij zelf bepalen.

De belangstelling voor deze vormen van wetenschap en science fiction is tekenend voor ons 'lijden' aan het verstrijken van de tijd. Van datzelfde lijden en onze pogingen om het te overwinnen zijn waarschijnlijk nog veel meer symptomen te vinden. Getuigt niet ook de toenemende druk op snelheid in onze technologie daarvan? Ook hierin lijken we enerzijds zeer succesvol. We kunnen nu binnen seconden realiseren, waar mensen vroeger maanden – denk aan correspondentie tussen mensen die ver van elkaar leven –, jaren – denk aan wereldreizen –, of een mensenleven – denk aan het verzamelen van encyclopedische kennis – voor nodig hadden. Maar anderzijds is duidelijk dat wij, die sneller kunnen handelen, leren, reizen en produceren, meer haast hebben dan mensen ooit hadden en dat we meer tijd tekort komen dan al die trager levende mensen vóór ons. Die paradox tekent de vergeefsheid van al deze pogingen om de tijd de baas te worden. Nog sterker: de mislukking van al onze races tegen de klok doet vermoeden dat deze vormen van ons gevecht met de tijd eerder thuis horen bij een pathologie van de tijdelijkheid, dan bij de remedie van de problemen die zij ons stelt.

III Pathologie: lijden aan de tijd

1 *Wij zijn de tijd*

Wij *zijn* de tijd. Wij zijn die uitgestrektheid naar het verleden en naar de toekomst. Wij zijn zelf de beweging vanuit het verleden, via het heden naar de toekomst, een beweging die soms ook omgekeerd lijkt te kunnen verlopen – als het toekomstige einde het heden bedreigt – en die in ieder geval een wisselende snelheid heeft. Deze wijze waarop wij zelf de tijd zijn, heb ik onze tijdelijkheid genoemd.

Tijdelijkheid betekent dus niet alleen en zelfs niet primair dat wij slechts gedurende een beperkte tijd bestaan, dat wij in die zin eindig zijn. Dat is ook het geval (zie: II, 8 en III, 6 en 7), maar het is slechts één aspect van onze vergankelijkheid. Ik wil het op de eerste plaats hebben over wat er gebeurt in de periode dat we er zijn, hoe lang of kort die ook mag duren in termen van klokken en kalenders. Onze zijnswijze gedurende die periode is tijdelijk in de zin dat ze de tijd laat gebeuren. Of er zoiets bestaat als een fysische tijd *waarin* de mens – evenals de andere werkelijkheid – bestaat, waarin hij op een bepaald punt binnentreedt en op een ander moment tot een einde komt, en waaruit zo'n tijd zou bestaan – ik weet het niet. Mij gaat het slechts om de manier waarop tijdens die eventuele fysische tijdsperiode, de tijd 'gebeurt'. Dàt de tijd daar 'gebeurt' of zich voltrekt, en wel op een betekenisvolle manier, dat geldt voorzover we weten alleen voor de mens en niet voor de andere werkelijkheid.

Die tijd vliegt of kruipt; hij vormt de prijs van al wat tijd kost; hij is de opbrengst voor wie tijd wint; hij wordt gevuld, besteed, verdreven, verdaan en soms zelfs gedood.

Deze tijd leert, hij heelt wonden en hij tekent ons. Maar dat alles kan de tijd alleen maar in zoverre wij de tijd zijn. Hij kan dat alleen maar in de gedaante van onze tijdelijkheid.

Dat betekent niet dat wij de tijd in onze greep hebben, dat wij hem beheersen. We hebben al gezien dat het primair onze passies zijn die het tempo van de tijd bepalen. Onze tijdelijkheid is iets wat wij zijn, maar niet in de zin waarin wij ons zelf autonoom achten, 'maître et possesseur du monde', of 'baas in eigen buik'. Evenmin is zij een vreemde kracht van buiten, waaraan wij slechts willoos zijn overgeleverd. Wij zijn het zelf, maar als iets waartoe we ons moeten verhouden, als een opgave voor ons zelf.

Bij wijze van vergelijking: elke mens heeft een eigen identiteit, zoals die onder meer tot uitdrukking komt in zijn eigen karakter. Dat karakter is niet iets buiten die mens; hij is het zelf. Maar hij is het op een wijze die hij niet zelf vrij kan bepalen, terwijl hij er evenmin geheel en al aan overgeleverd is. Volwassen worden betekent onder meer: worden die je bent, dat is: je leren verhouden tot wie je bent. Ik moet mijzelf leren kennen en een verhouding aangaan met mijzelf. Zoals bij elke verhouding tussen mensen, heeft ook de zelfverhouding een dubbele dynamiek: erkenning en beïnvloeding. En die beïnvloeding of vorming heeft steeds een tweevoudige richting: de een vormt de ander en de ander de een. Ik leer mijzelf kennen en accepteren, en daarin vorm ik mijzelf.

Zo is het ook met de tijdelijkheid. In het proces waarin wij ons leren verhouden tot onze eigen tijdelijkheid en haar leren erkennen, kunnen we er althans enigszins vat op krijgen. Maar indien, of in de mate waarin, we er niet in slagen een verhouding aan te gaan met onze tijdelijkheid of haar niet leren accepteren zoals ze is, zal zij ons geheel en al gaan beheersen. Waar dat gebeurt, spreek ik – misschien wat hyperbolisch – van een pathologie van de tijdelijkheid. Waar het om gaat is dit: wij zullen lijden aan de

tijd, in de mate dat we hem niet kunnen leiden en niet in staat zijn ons door hem te laten leiden.

2 Pathologie

De pathologie is, hier noch elders, radicaal verschillend van de normaliteit. Integendeel. Zoals Freud eens opmerkte, zien we in de pathologie een uitvergroete versie van de normaliteit:

Wanneer we een kristal op de grond gooien, breekt het in stukken, maar niet willekeurig. Het valt uit elkaar in stukken waarvan de grenzen, hoewel onzichtbaar, reeds door de structuur van het kristal tevoren waren bepaald. Dergelijke gescheurde en gebroken structuren zijn ook de geesteszieken.²⁵

Vanuit de ethiek kan de pathologie, en haar verhouding tot de normaliteit, als volgt worden omschreven: in de pathologie is het het *pathos* (de passie) dat de *logos* (de logica, de orde) bepaalt, in plaats van dat de *logos* (de rede) de passie reguleert, zoals in de normaliteit. Maar de rede kan alleen dan de passies sturen, wanneer ze er ook naar weet te luisteren. Daarom is juist voor de gevormde normaliteit, dat wil zeggen: voor een goed gevormde passionaliteit – waarover ik het in hoofdstuk I V zal hebben – van groot belang dat we eerst meer zicht krijgen op de pathologie.

Misschien kan elke psychische pathologie wel beschreven worden als een vorm van ontkenning van de realiteit of van bepaalde aspecten daarvan. In ieder geval geldt dat, op verschillende manieren, voor de pathologieën die ik hier wil beschrijven. We mogen daarbij niet de vergissing begaan die erin bestaat de ‘zieke’ te beschuldigen van die ontkenning. De lijdende ontkent niet iets wat hij eigenlijk wel inziet; het is niet zo dat hij ervoor kiest om iets te ontken-

nen wat zich tegelijkertijd wel aan hem voordoet; zijn ontkenning is niet de act van een vrij subject in wie de wil zich verzet tegen een verder niet aangedaan verstand. Integendeel: de werkelijkheid zelf dringt zich aan hem op in zo'n mate en met zulk een kracht, dat zij hem dwingt háár logica te volgen en de zijne, de 'normale', los te laten.

De verliefde heeft zijn geliefde niet geselecteerd na een vergelijking tussen alle mogelijke kandidaten, op grond waarvan hij vervolgens oordeelde dat zij de beste is, waarbij hij eventueel enkele van haar minder goede kanten zou hebben verdonkeremaand of enkele kwaliteiten van andere kandidaten zou hebben ontkend. Nee, zijn geliefde heeft zich zelf opgedrongen – of ze nu wilde of niet, hoe schuchter en bedeesd ze ook moge wezen; mogelijk is ze zich van geen actie, laat staan van enig kwaad bewust. Zij, of beter: degene die zij is voor hem, dringt zich op als onvergelijkbaar mooier, liever, beter dan alle andere. We zouden vanuit een onpartijdige positie het lichaam, de karaktereigenschappen en talenten van verschillende meisjes kunnen vergelijken. De verliefde doet alsof hij dat gedaan heeft, wanneer hij haar de mooiste noemt. Maar als iemand hem erop zou wijzen dat haar lichaam en haar geest toch niet in alle opzichten alle andere kandidaten achter zich laten, kan hij hooguit met minachting reageren op het onbegrip van zo iemand. Verliefdheid is een voorbeeld van wat ik bedoel met 'pathologie'. Ze toont hoe denken en waarnemen beheerst kunnen worden door een passie, terwijl degene die eraan 'lijdt' niet zijn eigen passie, maar de werkelijkheid daarvoor verantwoordelijk zal achten.

In de pathologie blijkt duidelijker en scherper wat ook in normale gevallen gebeurt, maar wat daar doorgaans onopgemerkt blijft. Ons denken en waarnemen worden altijd beheerst door iets wat ze – en wat wij – niet zelf in de hand hebben. Dat dat normaal gesproken minder opvalt, is wellicht omdat de norm van de normaliteit de leiding heeft genomen.

Ook de pathologieën van de tijdelijkheid zijn vormen

van ontkenning. Zij ontkennen op verschillende manieren verschillende aspecten van de tijdelijkheid. Maar ook zij komen niet voort uit de keuze van een vrij subject. Haar ontkenningen worden afgedwongen of opgedrongen door een verleden dat niet voorbij wil gaan, een toekomst die zich niet wil openen, of een heden dat niet wil bewegen. In dit hoofdstuk beschrijf ik een aantal van deze ‘pathologieën’.

3 *Het verbod op vergeten*

De eerste vorm van ‘lijden aan de tijd’ die ik wil noemen is die waarvoor er geen verleden is, of – wat paradoxalerwijze op hetzelfde neerkomt – waarvoor er alleen maar verleden tijd is. Ze bestaat namelijk in een opsluiting in het verleden. Zij ontkent dat het verleden voorbij is, zodat er geen andere tijd is dan alleen die van het verleden. Dat het verleden steeds verder vervaagt, dat de dingen voorbijgaan, slijten, vergaan en vergeten raken, dat is wat voor deze pathologie niet kan en niet mag gebeuren. In die zin verzet zij zich tegen het verstrijken van de tijd. En zij doet dat, zij kan niet anders, omdat het verleden zelf niet wil wijken; het blijft zich onophoudelijk opdringen, en wel – en dat is merkwaardig maar bepalend voor de gedaante die ik wil beschrijven – vanwege een verwonding die in dat verleden is toegebracht. De pathologie waar ik op doel maakt dat die verwonding of krenking niet overwonnen kan worden; zij houdt degene die eraan lijdt vast in het verleden doordat zij hem heeft vastgebonden aan de pijn die hem ooit werd aangedaan.

Sommige kwetsuren kunnen zo ingrijpend zijn, sommige trauma’s snijden zo diep, dat ze zich niet laten vergeten. De ene mens kan de ander iets aandoen dat, hoezeer het ook een eenmalige actie betrof, niet meer voorbij wil gaan. Dat kan zijn, omdat de eenmalige daad fysiek onomkeerbare veranderingen in de wereld heeft veroorzaakt:

hoe zou ik ooit de moord op mijn kind kunnen vergeten, daar zijn dood onherroepelijk is! Maar het kan ook zonder het absolute geweld van de moord en de 'reële' verandering die daardoor tot stand komt. De ontrouw van de partner kan de ander voorgoed beroven van het vanzelfsprekende vertrouwen van voorheen. De belediging tussen twee vrienden kan voor altijd de onvoorwaardelijkheid van hun toewijding verbreken. Ook al was de krenking eenmalig, ook al betert de boosdoener zijn leven en doet hij meer dan tevoren wat van een liefhebbende partner of vriend mag worden verwacht, de ooit toegebrachte verwonding laat zich niet meer ongedaan maken. Elke blik van zorg, elke vorm van aanhankelijkheid wordt geïnterpreteerd als compensatie voor wat eerder werd misdaan, en als zodanig gewogen. Of nog erger: ze wordt waargenomen als poging om mij te *doen* vergeten wat niet vergeten wil worden. Daardoor zal elke toewijding van de ander mij prikkelen om me juist wel te herinneren wat ooit door hem werd misdaan. Zijn toewijding is geen zalf die wonden heelt, maar gif dat ze opnieuw doet schrijnen.

De wonde, dat wat ooit gebeurd is, laat zich in deze pathologie niet vergeten, ze kan niet verdwijnen en zelfs niet veranderen ondanks de voortgaande tijd. Als de spanning tussen die voortgaande tijd en de blijvende pijn te sterk wordt, zal de laatste de eerste corrigeren: de pijn stopt het voortgaan van de tijd en maakt dat het verleden niet voorbijgaat maar dat het zich nog slechts herhaalt.

Natuurlijk is niet elke lang aanhoudende herinnering aan een kwetsuur al pathologisch te noemen. Maar voor degene voor wie *alles* herinnert aan de wond die werd toegebracht, zelfs of juist datgene wat als verzachting van de pijn wordt aangereikt, en voor wie de tijd zodoende wordt als een grammofoonplaat die, door een kras, in dezelfde groef blijft hangen, voor zo iemand heeft de tijdelijkheid een pathologische vorm gekregen.

De pijn hoeft niet per se terug te gaan op een krenking die de ene mens de ander willens en wetens heeft aangedaan. We kunnen dit verbod op vergeten bijvoorbeeld ook waarnemen naar aanleiding van sterfgevallen. Wie een beminde verliest, zal bij het sterfbed en bij het graf zich niet kunnen voorstellen dat hij de beminde ooit zal vergeten. Niettemin komt er – normaal gesproken – een fase in het rouwproces waarin het vergeten begint. Natuurlijk wordt de beminde persoon zelf niet geheel en al vergeten. Maar de herinneringen aan bepaalde gebeurtenissen met hem, aan wat hij toen en daar zei, en wat hij deed, gaan vanaf zeker moment vervagen. Soms echter lukt dat vergeten niet. Dan blijft de overledene als gestorven doorleven in het leven van de nabestaande en dreigt die laatste zich te begraven in de rouw. Alles blijft aan de overleden beminde herinneren, zelfs dat wat de rouwende als afleiding overkomt of wordt aangeboden. De pijn van het verlies *wil* niet verdreven worden. Waar dat toch dreigt te gebeuren veroorzaakt dat een nieuwe pijn, alsof de eerste pijn, de pijn van het verlies, zich met de tweede tegen vergeten wil beschermen. Waarschijnlijk kent iedereen dat in zekere mate: de – inderdaad zelf weer pijnlijke – ervaring als je je met een schok realiseert dat je je dierbare een moment was vergeten. Maar normaal gesproken is dat inderdaad een fase in het rouwproces, de fase waarin de rouw zich gaat verplaatsen van de overledene naar de eigen vergetelheid: zoals we hem moesten loslaten, zo moeten we nu ook de voortdurende herinnering aan hem loslaten. Rouwen confronteert ons met ons vermogen om los te laten; of ons onvermogen daartoe. Want soms lukt dat niet en heeft de pijn van het verlies zich blijkbaar zo diep ingesneden, dat zij maakt dat de tijd niet meer verder gaat.

In zulke gevallen wordt het verleden nooit verleden tijd. Het wreekt zich op elke pretentie van een nieuw heden. Mensen kunnen gevangen raken in het verleden door hun onvermogen om te vergeten. Men kan aan niets anders

meer denken dan aan 'hoe het gegaan is en niet had mogen gaan'. Nietzsche noemt dat met een onvertaalbaar rake term: 'Hintersinnen'.²⁶ En wat op deze manier voor individuen geldt, kan ook van toepassing zijn op collectieven. Ook groepen, volken, naties kunnen zich laten vastketenen aan het verleden, en aan wat hen daarin is aangedaan.

4 *Ressentiment*

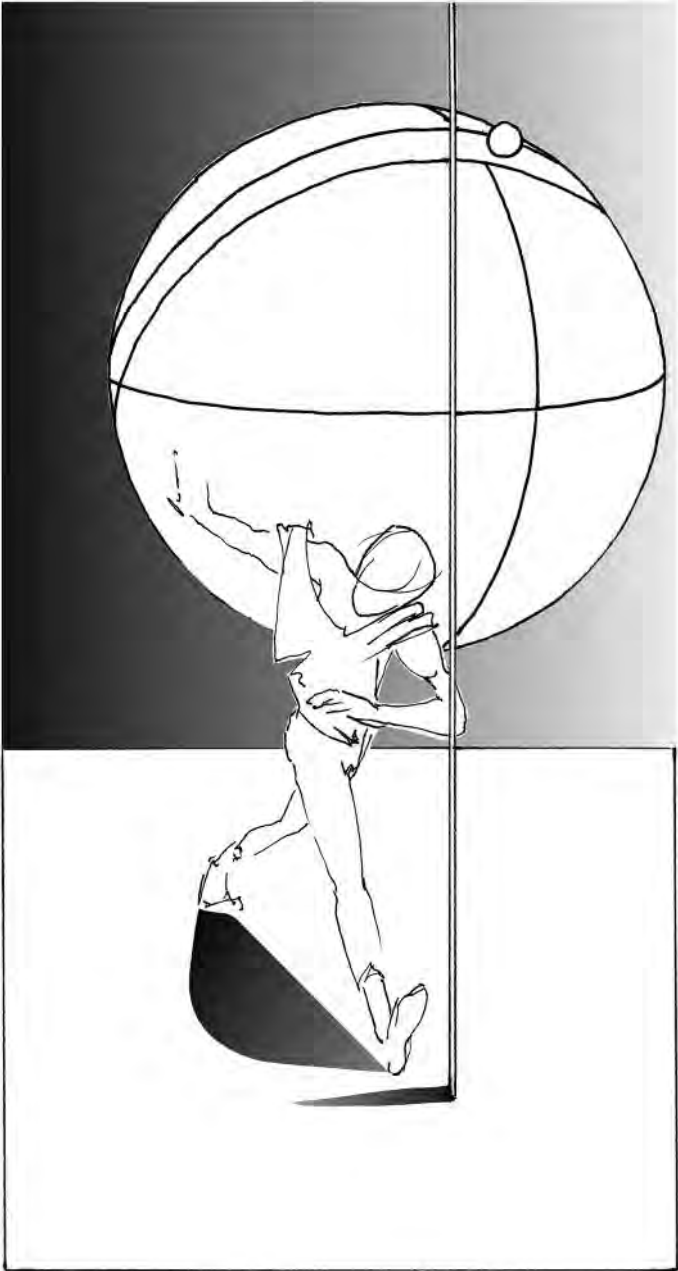
Er is een nauw verband tussen de hier beschreven pathologie, en wat Nietzsche – ik citeerde hem niet toevallig – aanduidt met de term 'ressentiment'. Hij beschrijft zijn psychologie van het ressentiment vooral in het kader van zijn hypothese over de herkomst van de door hem bekritiseerde moraal. Deze moraal van goed en kwaad, de moraal van het schuldgevoel en het slechte geweten; de moraal die het leven als lijden beschouwt en die oproept tot medelijden; de moraal die stelt dat alle mensen gelijk zijn en dat degene die zich boven de anderen verheft precies daardoor zijn (morele) inferioriteit bewijst; kortom: de moraal van het christendom en van het door het christendom gevormde deel van de wereld; in Nietzsches ogen: de moraal van de kudde; die moraal is volgens hem motor en product van het ressentiment.

In een fictieve reconstructie van het begin van de geschiedenis van de mensheid beschrijft hij het als volgt. De zwakken – slaven, onderworpenen, kuddedieren – waren niet in staat zich te verweren tegen de sterkeren die hen onderwierpen. Evenmin waren ze in staat zich adequaat af te reageren, wanneer ze door elkaar of door het toeval werden verwond, geschaad of beledigd. Normaal gesproken wordt door een toegebrachte verwonding een agressiviteit opgewekt die zich naar buiten richt tegen de agressor. Maar als degene die verwond wordt te zwak is om zich te wreken, keert de energie van die agressie zich naar binnen. De zwakke wordt kwaad op zichzelf. Aanvankelijk mis-

schien omdat hij zich stoort aan zijn eigen onvermogen, maar geleidelijk aan als een rechtvaardiging daarvan. Hij 'ontdekt' zijn schuld en erkent de wonde als een straf voor die schuld. Vervolgens keert zich deze verinnerlijkte agressie dan weer imaginair tegen de boosdoener buiten: 'Omdat ik mij schuldig weet, ben ik uiteindelijk beter dan degene die even schuldig is maar dat niet erkent'. Vandaar dat bij het laatste oordeel de machtigen der aarde over het algemeen verdoemd blijken, terwijl degenen die onder hun willekeur hebben moeten lijden, onthaald worden op een hemelse beloning.

Tot zover Nietzsche, in een zeer vrije weergave van wat hij vooral in *Zur Genealogie der Moral* uitwerkt. Wat ik van zijn constructie wil bewaren, is de psychologische spil van zijn begrip van het ressentiment. Het draait daarin om een geïnterioriseerde agressie, die zich via die interiorisatie imaginair op de ander wrekt, en die meer en meer de eigen identiteit in relatie tot die ander bepaalt. De wonde die werd toegebracht wordt opengehouden. Met de zelfkwellendheid die dat oplevert, wordt – inderdaad vaak via zelfbeklag en zelfbeschuldiging – imaginair de externe oorzaak gewroken. Met mijn blijvend ongeluk veroordeel ik degene die er de oorzaak van was. Daarmee voorkom ik misschien niet dat hij toch gelukkig wordt, maar ik weet zelf en maak hem duidelijk dat zijn geluk onverdiend en onrechtvaardig is en dus uiteindelijk zal worden gecorrigeerd.

Het ressentiment vormt een structuur die evenzeer herkend kan worden in de grote verhalen van volken, religies en culturen, als in de levens van individuele mensen. De identiteit van het jodendom is nauw verbonden met de vastgehouden en gecultiveerde herinnering aan zulke verwondende ervaringen, van ballingschap tot holocaust. In het christendom zijn het met name thema's uit de theologie van Paulus – de erfzonde en de kruisdood – die deze toon laten horen. Zelfs volgens Nietzsche was daarentegen het onderricht en meer nog de praxis van Jezus zelf,



gevijwaard van ressentiment. Sommige groepen uit voormalige koloniën of anderszins uitgebuite gebieden lijken soms hun identiteit te ontlenen aan de vernedering die hun voorouders is aangedaan. Natuurlijk zou bij een nadere analyse hier verder onderscheiden moeten worden tussen cultiveringen van een herinnering die haar sublimeren en een nieuwe zin geven, en pathologische herhalingen die slechts opsluiten.

Aan individuele pathologieën kan men soms duidelijk waarnemen dat het vastzitten in en aan het verleden heel goed onbewust kan zijn; de krenking lijkt uit het bewuste geheugen te zijn verdwenen, maar wreekt zich op een onverwacht moment vanuit het onbewuste. Een mooi voorbeeld van die psychologie van het ressentiment vinden we in Voskuils bekende romancyclus *Het Bureau*. De hoofdpersoon van het verhaal, Maarten Koning, is een toonbeeld van iemand die getekend is door ressentiment. Hij is vaak woedend op anderen, maar hij slikt meestal zijn ergernis in: 'Het lag op zijn lippen om te zeggen (...) maar hij zweeg'.²⁷ Als hij scheldt of vloekt is dat doorgaans binnensmonds. Hij vermoordt zijn vijanden gemakkelijk, maar altijd alleen maar imaginair. Hij voelt zich voortdurend bedreigd en vernederd door anderen tegen wie hij niet durft op te treden. En nadat hij zijn woede jegens die anderen niet heeft kunnen uiten, put hij zich veelal uit in zelfbeschuldigingen. Maar vergeten doet hij niet. Hij noteert het in zijn dagboek. In deel I V staat een dagboek-aantekening, waarin Maarten twee mannen beschrijft; de eerste weet zijn woede af te reageren; de tweede is een typisch geval van ressentiment:

Een man. Iemand beledigt hem, grieft hem tot diep in zijn ziel, iemand in wie hij vertrouwen had. Een ogenblik is hij verbijsterd. Dan vliegt hij op, ziedend. Hij bijt van zich af, slaat op de ander in. Die schrikt, wijkt terug, verdedigt zich, maar tegen zoveel geweld is hij niet opgewassen en hij druipt af. De volgende dag ont-

moet hij de man opnieuw. Hij reageert schuw. Maar de man toont geen enkele woede meer. Als hij merkt dat de ander bevangen is, is hij eerder wat verlegen. Hij kan zich nauwelijks meer herinneren wat er gebeurd is.

Een andere man. Iemand beledigt hem, grieft hem tot diep in zijn ziel, iemand in wie hij vertrouwen had. Een ogenblik is hij verbijsterd. Maar dat is niet te merken. Hij luistert onbewogen. De ander gaat door, enigszins onzeker geworden. De man glimlacht alleen. (...) als de tijd verstrijkt en uit niets blijkt dat de man hem iets kwalijk neemt, verliest hij heel langzaam zijn voorzichtigheid. Jaren later zitten ze opnieuw bij elkaar. De ander herinnert zich dat voorval en in een opwelling begint hij erover te praten. Hij zegt dat hij er achteraf spijt van heeft. Hij heeft zich toen vergist. De man luistert onbewogen. De ander probeert uit te leggen wat hem bezielde. Dat hij een opmerking van de man verkeerd begrepen had. Dan zwijgt hij, verschrikt. Het gezicht van de man is hard geworden. 'En toen heb je die opmerking gemaakt,' zegt hij. Zijn ogen zijn woedend. - De ander schrikt. - 'En je hebt je geen ogenblik afgevraagd of je het wel bij het rechte eind had!' Hij is razend. Hij heeft de asbak gegrepen, alsof hij zich daaraan wilde vasthouden. De ander wijkt terug. Dat had hij niet moeten doen. Voor hij de gelegenheid heeft af te druipen, zoals bij die eerste man, komt de asbak met een harde klap precies midden op zijn hoofd terecht, zodat er een grote barst inspringt. Een uitgestelde barst, zogezegd.²⁸

5 *Pathologie en kunst*

De verwijzing naar Voskuils roman neem ik als aanleiding om in een laatste verkenning van deze eerste vorm van pathologie de band met de thematiek van de tijdelijkheid nog eens aan te halen. Juist in de literaire sublimatie van dit

lijden aan de tijd kan blijken hoe sterk het ressentiment met de problematiek van de tijdelijkheid is verweven. Want hier blijkt dat niet alleen een krenking door iets of iemand, een vijandige aanval die ooit gebeurde, zich kan vastzetten en de tijd kan stilzetten, maar dat die tijd, dit voorbijgaan van de tijd, *zelf* tot zo'n vijand kan worden; een vijand waarop men zich wil, maar niet kan wreken.

Is het voorbijgaan van de tijd niet datgene waaraan we allemaal, minstens nu en dan, lijden? En niet slechts als aan een ongemak, maar als aan iets dat zo radicaal afbreuk doet aan wat wij beminnen en waarderen, dat het een fundamentele kwetsing en belediging van onze identiteit inhoudt? En is het verstrijken van de tijd niet tegelijk de meest onoverwinnelijke vijand, de vijand die ons onvermijdelijk machteloos maakt? Ligt het dan niet voor de hand dat we ons soms via een vorm van ressentiment, imaginair proberen te wreken op deze oppermachtige vijand? Door te weigeren alles te laten verdwijnen in vergetelheid, door de tijd stil te zetten, of door hem te laten terugkeren, zoals dat soms, niet in de pathologie maar in de kunst, nog lijkt te lukken ook!

Dat juist pijnlijke herinneringen zich bijzonder goed lenen voor een imaginaire wraak, zal wel te maken hebben met het insnijdend karakter daarvan. Maar anderzijds geldt dat zelfs de herinnering aan geluk, als herinnering pijnlijk kan worden: het herinnerde geluk is immers voorbij. De schrijver H.M. van den Brink vertelde eens dat hij met zijn novelle *Over het water* iets wilde doen wat eigenlijk niet kan: een boek schrijven over geluk – alle grote literatuur gaat immers over ongeluk! –, waarin bovendien de hoofdpersoon ook nog zelf zou zeggen dat hij gelukkig was. Het is de schrijver niettemin gelukt.²⁹ Maar de prachtige novelle is dan ook geschreven in een toon van weemoed over het voorbijge geluk en beschrijft bovendien vooral de context van toenemende dreiging, onzekerheid, mislukking, waarin die gelukservaring een voorbijgaand moment was. Op allerlei manieren komt het probleem van

het verstrijken van de tijd in het boek tot uitdrukking. Soms rechtstreeks, bijvoorbeeld als de hoofdpersoon spreekt over zijn ‘onzekerheid over de bestendigheid’ van zijn geluk³⁰ of weigert te ‘denken aan de toekomst’.³¹ Maar vaker indirect en vooral via het alles doortrekkende beeld van het water. Voor Herakleitos was dat water beeld van de altijd veranderende werkelijkheid. Dáármee voert de auteur zijn gevecht, zoals heel mooi blijkt uit wat hij de hoofdpersoon laat zeggen over de rivier die zo’n centrale rol heeft in het boek:

Deze rivier was traag en eigenzinnig als ons land, voortgekomen uit het samenvloeien van twee kleinere rivieren. (...) Een begin was er niet, hij had geen oorsprong. Hij deed of hij hier altijd had gelegen. Soms twijfelden we zelfs of hij wel stroomde.³²

De grootmeester van het verzet tegen de tijd in de literatuur is natuurlijk Marcel Proust. Hij beschrijft met grote precisie meerdere geluuksmomenten uit zijn verleden, en getuigt daarmee precies van de pijn van het voorbij zijn ervan. Ik noemde hem eerder in één adem met Voskuil. Hier wil ik proberen, in een – veel te korte³³ – vergelijking tussen beiden, iets te laten zien van het verschil tussen twee manieren om te vechten tegen het verstrijken van de tijd, tussen twee verschillende ‘overwinningen’ die worden behaald, en daarmee misschien ook iets van het verschil tussen sublimatie en pathologie.

De vergelijking kan enerzijds verbazen, maar ligt anderzijds voor de hand. Ook al heeft Voskuils werk vele en grote kwaliteiten, het is van een geheel andere orde dan dat van Proust, en zal om velerlei redenen niet een vergelijkbare plaats in de literatuurgeschiedenis innemen. Maar afgezien van de omvang van beide cycli – beide bestaan uit zeven delen en hebben een vergelijkbaar aantal pagina’s – en van de minutieuze manier waarop gebeurtenissen uit

het verleden erin worden gereconstrueerd, is het vooral de onderliggende thematiek in beide boeken die een vergelijking onvermijdelijk maakt. Beide auteurs willen het voorbijgaan van de tijd overwinnen door in de beschrijving van voorbije gebeurtenissen, het definitieve karakter van hun voorbij zijn te ontcrachten. Maar beiden doen dat zoals gezegd op heel verschillende wijze.

Marcel Proust hervindt de verloren tijd en overwint het voorbijgaan van de tijd, door enkele momenten uit het verleden te reconstrueren op een manier die maakt dat ze niet langer slechts moment in een voortgaande en voorbije tijd zijn. De nachtzoen van de moeder, of die ene verlangde ontmoeting met de geliefde worden beschreven met zo'n precisie, zo'n aandacht voor details en psychische achtergronden en condities, dat één enkele gebeurtenis de omvang krijgt van een heel universum en dus nooit meer slechts ogenblik in een voortstromende tijd kan zijn. Zelfs de aanblik van een meidoorn in bloei roept een hele innerlijke en uiterlijke wereld op, waarvan de beschrijving vele pagina's in beslag neemt.³⁴ De particuliere gebeurtenis krijgt een universele betekenis; wat moment leek te zijn, blijkt een eeuwigheid en ontkent dus de wijsheid van de geschiedenis, die zegt dat alles voorbijgaat.

Voskuil lijkt iets heel anders te doen. Een van de kenmerken van zijn roman is immers dat vrijwel geen enkele gebeurtenis die beschreven wordt enig belang krijgt. Hoe gedetailleerd ook de beschrijving is, niets van al die dagelijkse dingen die gebeuren, krijgt proporties die het uit de tijdstroom optillen, laat staan dat die stroom erdoor gereflecteerd zou kunnen worden. De dagelijkse dingen worden eindeloos vaak herhaald en hebben geen enkele unieke betekenis. Alles lijkt slechts moment in een voortgaande tijd. Maar omdat die tijd uit herhalingen van hetzelfde bestaat, blijft eigenlijk alles hetzelfde. En als altijd alles hetzelfde blijft, gebeurt er dus niets. Het verschil tussen bijzondere en alledaagse gebeurtenissen valt weg: er zijn geen bijzondere gebeurtenissen omdat alles wat beschre-

ven wordt evenveel aandacht krijgt en zich bovendien voortdurend herhaalt. Deze opheffing van het verschil tussen alledaags en bijzonder maakt dat de tijd gelijkmatig wordt, en wanneer die gelijkmatige momenten dan bovendien het schema van de herhaling krijgen opgelegd, wordt het voorbijgaan van de tijd als het ware opgeheven in een eeuwig nu.

Terwijl Proust laat zien dat elk moment te groot is om alleen maar moment te zijn, suggereert Voskuil dat elke gebeurtenis te klein is om meer te zijn dan moment in een voortdurende herhaling van hetzelfde. Op verschillende wijzen bestrijden beiden daarmee het verstrijken van de tijd. Voor Proust is zelfs een kleine gebeurtenis te groot om voorbij te kunnen gaan. Voor Voskuil is zelfs een grote gebeurtenis te klein om iets voor te stellen; maar voorzover ze gebeurt, keert ze eindeloos terug en gaat ze dus niet voorbij.

Dit verschil in hun beider verzet tegen de tijd heeft een belangrijke verdere implicatie. Proust kan zijn herinnering slechts cultiveren door zeer veel te vergeten. Slechts enkele ogenblikken verschijnen in het volle licht; alle andere verdwijnen daardoor in het duister. Voskuil echter kan – net als zijn romanfiguur en alter ego Maarten Koning – niets vergeten: ‘Als er iets was dat hem typeerde, dan was dat dat hij nooit iets vergat wat hem was aangedaan’.³⁵ Natuurlijk laat ook Voskuil veel weg. Er zouden boekdelen gevuld kunnen worden met wat in de vele duizenden gepubliceerde bladzijden niet beschreven wordt. Maar waar Prousts roman imponeert door de intensiteit en gedetailleerdheid van een geconcentreerde maar daardoor beperkte herinnering, geeft het werk van Voskuil vooral de indruk het, niet minder indrukwekkende, product te zijn van een totaal en alles omvattend geheugen. We zullen later zien dat de kunst om te vergeten een belangrijk element van gezondheid is. En in die zin staat Voskuils roman waarschijnlijk dichter bij de pathologie dan het werk van Proust.

6 De eeuwige jeugd

Er is een andere vorm van pathologie die verband houdt met een ontkenning van het verleden, maar een die bijna omgekeerd is aan de vorige. Tegenover een teveel aan verleden en herinnering daar, staat hier een tekort. Ook nu weer is de term 'pathologie' misschien wat misleidend, al was het maar omdat deze vorm zo wijd verbreid is dat ze eerder normaal lijkt te zijn. Ik doel op de angst voor veroudering en de daarop inspelende cultuur van de eeuwige jeugd.

Als reclamefilmpjes iets zeggen over hoe de doelgroep ervan zichzelf graag ziet, dan is duidelijk dat de huidige televisiekijker jong wil zijn, en in ieder geval jeugdig en vitaal. Bijna alle moeders zijn ongeveer midden dertig en altijd blij. Vaders zijn misschien een beetje ouder en verblijven doorgaans vaker buitenshuis, maar als ze thuis zijn lopen ze over van aandacht voor vrouw en kinderen en zijn ze lichamelijk tot alles in staat. Ouderen die in beeld komen, lijken het meest op vervroegd gepensioneerden, die nóg meer wilden genieten van een vrij en actief leven dan ze tevoren al deden. We willen jong zijn, jong blijven, ons jong voelen en dus niet aangetast worden door de tand des tijds.

Hier wordt niet zozeer ontkend dat het verleden voorbij is, maar eerder dat er zoiets als een verleden bestaat. En hier zit men dus ook niet opgesloten in het verleden, maar lijkt men er eerder voor op de vlucht. De enige tijden die men kent zijn die van het heden en die van de toekomst. En het enige verschil tussen die twee is dat de toekomst nog meer zal bieden van alles waarvan men ook nu reeds geniet: meer vrije tijd, een groter huis, meer zekerheid, kortom meer genot. Er is geen verleden: geen plezier dat voorbij is of voorbij zal gaan, geen lichaam dat krachten heeft verloren, geen leven dat wonden heeft opgelopen, geen pijnlijke herinneringen, geen verlies.

Als het verleden is uitgebannen en als de pijn moet worden vermeden, moet ook de toekomst veranderen en tot een soort van heden worden. Inderdaad is de toekomst in

de spiegel van de reclame niet onzeker – tenzij door onze eigen nalatigheid: ze vormt geen bedreiging, maar slechts een belofte. Zelfs dat is eigenlijk teveel gezegd, want de toekomst is al onder ons bereik. Ze begint op het moment dat wij dat zelf verkiezen en onze vervroegde pensionering laten ingaan. Daarom en omdat ze goed verzekerd is, is de toekomst eigenlijk altijd al aanwezig en is er zelfs niet meer de pijn van het verlangen.

De mythe van de eeuwige jeugd ontkent niet het verleden of het voorbij zijn daarvan, zoals we hebben gezien dat het ressentiment dat doet, maar zij kent geen verleden. Zij ontkent niet de toekomst, zoals we zullen zien dat de depressiviteit dat doet, maar reduceert haar tot een uitvergroete versie van het plezier van het heden. De mythe van de eeuwige jeugd ontkent niet dat de tijd voorbijgaat, maar dat voorbijgaan heeft voor haar geen belang en geen betekenis. Het is niet zoals in de cyclische tijdsopvatting, waarin elke ontwikkeling wordt gerelativeerd doordat ze eeuwig terugkeert. De eeuwige jeugd leeft wel degelijk in de lineaire tijd. Maar die tijd heeft voor haar geen einde, en zijn ontwikkeling heeft slechts één strekking: alles blijft zoals het is, tenzij het beter, mooier, groter, sterker, gezonder, rijker of hoe dan ook ‘meer’ wordt.

Deze merkwaardige ‘pathologie’ dwingt me terug te komen op een onderscheid dat ik maakte in paragraaf 1 van dit hoofdstuk. Weliswaar zijn wij zelf de uitgestrektheid van de tijd naar verleden en toekomst, maar tegelijk beweegt die uitgestrektheid die wij zijn zich in een tijd. Weliswaar is tijdelijkheid niet hetzelfde als de begrensdeheid van een eindige duur, maar de twee zijn wel met elkaar verweven. Er is voor ons een beperkte tijd. We weten niet hoe lang die tijd zal zijn, we weten slechts dat die beperkt is. En dat is precies wat de eeuwige jeugd ontkent of zou willen ontkennen. Welnu: door die ontkenning van de eindigheid, verandert er iets in de tijdelijkheid: in de wijze waarop wij zelf de duur en uitgestrektheid van de tijd zijn.

Normaal gesproken verandert de uitgestrektheid die we zijn in de loop van de tijd waarin we ons bewegen. Michael Theunissen schrijft ‘dat in de loop van ons leven de omvang van ons verleden toeneemt en gelijktijdig de omvang van onze toekomst afneemt. Ten gevolge hiervan onderscheidt zich ook het tijdsbewustzijn van de jonge mens wezenlijk van dat van de oudere. De jonge mens kijkt normaliter uit op een schijnbaar oneindige verte van mogelijkheden; de oude mens verstikt onder de last van zijn versteende geschiedenis.’³⁶ En een paar bladzijden verder: ‘het ogenblik van de dood is dat, waarop wij alleen nog maar verleden zijn en op geen enkele manier meer toekomst.’³⁷ Dat laatste lijkt me te extreem, of alleen terecht als de beschrijving van een limiet die nooit geheel bereikt wordt. Maar de strekking van de analyse is juist: de wijze waarop wij de uitgestrektheid van de tijd zijn, verandert met de plaats die we innemen in de voor ons bestemde periode.

7 De haast van de jeugd

En daarmee verandert ook het tempo van de tijd. In de mate waarin het einde nadert – het einde van het weekend en, zoveel te meer, het einde van het leven –, en naarmate we ons meer schrap zetten tegen het bereiken van dat einde, zal de snelheid van de tijd toenemen, zodat ‘het leven sneller gaat als je ouder wordt’. Naarmate de toekomst echter meer een eindeloze verte is, zal het ongeduld om daarin binnen te treden groter zijn. En naarmate het ongeduld groter is, zal de tijd – in vergelijking daarmee – trager gaan en langer duren. Die traagheid van de tijd zal ons aanzetten tot steeds meer haast, om er sneller doorheen te gaan op weg naar de beloofde toekomst.

In de pathologie van de eeuwige jeugd zal men daarom altijd haast hebben. Ze ontkent dat het einde in zicht is en wil zo snel mogelijk in die eindeloze toekomst van genie-

ting binnentreden. Alles wat daaraan nog in de weg staat, moet zo snel mogelijk worden gepasseerd. Omdat de toekomst zonder einde is, telt de tijd van nu niet echt. Het heden is slechts de sprong naar de toekomst van het geluk. Hoe sneller die sprong gemaakt wordt, des te beter.

De gelijkenis met religieuze voorstellingen die dit aardse leven presenteren als een voorbereiding op het ware leven hierna, dringt zich op. Reeds Paulus moest de eerste christenen waarschuwen dat ze het heden niet mochten veronachtzamen, alsof men reeds in de andere tijd was aangekomen. Zo groot was hun ongeduld.³⁸ Hedendaagse islamitische martelaren lijken eveneens te trappelen van ongeduld om de eeuwige beloning in ontvangst te nemen. En de seculiere mens, die in geen hiernamaals zegt te geloven? Ook die mens, die 'weet' dat er na of buiten dit leven hier niets is, leidt dit leven vaak alsof het niet om het hier en nu, maar om het daar en later gaat; alsof hij ergens moet aankomen en zijn leven hier en nu slechts de weg is die hem nog scheidt van het doel. Hij werkt om op vakantie te kunnen, spaart om met pensioen te kunnen, en stelt zich voor dat het leven pas echt begint als het menselijkerwijs gesproken tegen het einde loopt. Daartoe ontkent hij dat einde. Er mag geen einde zijn en daarom mag er geen veroudering zijn. En voorzover die zich toch meldt, vestigt hij zijn hoop op de wetenschap, de techniek en de plastische chirurgie om haar ongedaan of minstens onzichtbaar te maken.

Die angst voor het einde is een tweede reden om haast te hebben, opgejaagd als men is door de vijand die men vreest. Zowel die haast als de vergeefsheid daarvan worden prachtig uitgedrukt in het bekende gedicht van P.N. van Eyck, over 'de tuinman en de dood':

Een Perzisch Edelman:

Vanmorgen ijlt mijn tuinman, wit van schrik,
Mijn woning in: 'Heer, Heer, één ogenblik!

Ginds, in de rooshof, snoeide ik loot na loot,
Toen keek ik achter mij. Daar stond de Dood.

Ik schrok, en haastte mij langs de andre kant,
Maar zag nog juist de dreiging van zijn hand.

Meester, uw paard, en laat mij spoor­slags gaan,
Voor de avond nog bereik ik Ispahaan!' –

Van middag – lang reeds was hij heen gespoed –
Heb ik in 't cederpark de Dood ontmoet.

'Waarom,' zo vraag ik, want hij wacht en zwijgt,
'Hebt gij van morgen vroeg mijn knecht gedreigd?'

Glimlachend antwoordt hij: 'Geen dreiging was 't,
Waarvoor uw tuinman vlood. Ik was verrast,

Toen 'k 's morgens hier nog stil aan 't werk zag staan,
Die 'k 's avonds halen moest in Ispahaan.³⁹

8 *Depressiviteit*

Tegenover het ressentiment als de ontkenning van het voorbij zijn van het verleden, kunnen we misschien de depressiviteit plaatsen als een ontkenning van de toekomst. De gedepreimeerde kent geen toekomst, tenzij als de herhaling van het heden. Wat heeft het voor zin om op te staan of iets te ondernemen – er verandert toch niets!

Door te spreken van 'depressiviteit' gebruik ik een term die ook in de psychiatrie voorkomt en daar een min of meer welomschreven betekenis heeft. Bovendien wordt daar tussen verschillende vormen van depressiviteit onderscheiden, waarbij dat onderscheid belangrijke implicaties heeft voor de behandelbaarheid en de wijze van behandelen. Ik pretendeer geen standpunt inzake die begripsbe-

paling, maar gebruik de term op mijn eigen manier in een betekenis die ik zal uiteenzetten.

In eerste instantie moet depressiviteit mijns inziens omschreven worden als een verlies van zin. Terwijl de mens zich eerst en vooral daardoor van de dieren onderscheidt, dat voor hem de dingen zin of betekenis hebben, vormt de depressieve mens daarop een uitzondering.

Zonder die betekenis zijn mensen nauwelijks principieel van dieren te onderscheiden. Dat mensen eten terwijl dieren vreten – om maar eens iets te noemen – is afgezien van de betekenis van eten, geen principieel verschil. Ook dieren zouden kunnen leren eten op onze gecultiveerde manier. In het circus doen ze het al. Het verschil tussen menselijk eten en dierlijk vreten is, dat als mensen met vork en mes en zittend aan een tafel eten, dat ingebed is in een netwerk van betekenissen. Ons eten verwijst naar een gemeenschap: als hoedster van de etiquette, maar vooral als het gezelschap van degenen met wie we samen eten; en het verwijst naar een traditie: de traditie van onze eetgewoontes, maar ook van de afspraken die we eerder maakten omtrent de maaltijd. Het verwijst vooral ook naar een articulatie van de tijd: we eten, als het goed is, op gezette tijden, en naar het ritme van de dag. Dat zijn allemaal betekenissen, die voor een dier niet meespelen – ook niet als het met vork en mes heeft leren eten. Een ander voorbeeld: het vrijen van mensen is uiteindelijk niet anders verschillend van het paren van dieren dan door de betekenissen waarin het is verweven: de betekenis van liefde, van de beminde persoon, van het gebrek aan liefde eventueel, van de hunkering naar echte liefde, van de herinnerde liefde, van de roes waarin de ellende van de dag en het verstrijken van de tijd even vergeten kunnen worden, enzovoort.

Als mensen zich beestachtig gedragen, is dat niet omdat hun gedrag gelijk zou zijn aan dat van de beesten en daarvan niet te onderscheiden zou zijn. Beesten gedragen zich nooit beestachtig. Beestachtigheid komt tot stand door een bepaald soort ontkenning van de betekenis: een ont-

kenning die tegelijkertijd gebruik maakt van wat ze ontken, een pervertering van de betekenis zoals die alleen mogelijk is voor een betekenis-wezen als de mens. Depressiviteit is een andere vorm van dit soort typisch menselijke ontkenning van de betekenis. Deze leidt niet tot beestachtigheid, maar wel degelijk tot een verlies van menselijkheid, zoals dat alleen voor mensen kan bestaan. Leven met depressiviteit is 'geen leven'.

Wie depressief is, ervaart de wereld als ontgaan van enige betekenis. Alles wat er voor gezonde mensen gebeurt en zichtbaar is, wordt ook door depressieve mensen waargenomen, maar met dit cruciale verschil: dat het allemaal niets te betekenen heeft, dat het geen enkele zin heeft, dat het hen niets zegt. De maaltijd wordt opgediend, maar verwijst naar niets. De streling wordt gevoeld, maar betekent niets. Een streling zonder betekenis is niets anders dan een wrijving. Een reis zonder betekenis, is slechts een verplaatsing van A naar B; A en B zonder betekenis, zijn niet te onderscheiden van C en D; de reis van A naar B is niet te onderscheiden van die van B naar A. Het maakt allemaal geen enkel verschil. Het zegt de depressieve allemaal niets; voor hem is de wereld stom.

Wat heeft dat met de tijdelijkheid te maken? De betekenis die de dingen hebben voor de gezonde mens, wordt voor een belangrijk deel precies geconstitueerd door de tijd die wij zijn. De liefkozing betreft de persoon die ik al lang mijn partner mag noemen, of degene die ik zojuist ontmoet heb. Ze belooft iets, ze hoopt op iets. Ze bestaat in een gebaar met een lange geschiedenis (de kus), en prikkelt mijn singulariteit door het contrast tussen mijn hoogst persoonlijke intentie en het evenzeer evolutionair ingesleten alsook cultureel geëxploiteerde gedrag. Als ik iemand liefkoos, beweeg ik niet alleen mijn handen, maar strek ik in die act ook mijzelf uit in het verleden en in de toekomst. Ik vergeet de tijd, of voel me belaagd door de voortschrijdende tijd. Ik doe wat ik gewoon ben te doen en waarvan ik

weet dat zij het graag heeft, of ik verken nieuwe mogelijkheden. En dat alles maakt mede de betekenis van wat ik doe en meemaak, en waardoor mijn leven een menselijk leven wordt.

Voor de depressiviteit zijn met de zin of betekenis van alle dingen, ook de dimensies van de menselijke tijdelijkheid verdwenen. Het is dus niet alleen de toekomst die hier ontkend wordt – of die zich onkenbaar heeft teruggetrokken: we moeten ons blijven herinneren dat de ontkenningen van de pathologie geen vrije acten zijn, maar aan ons gebeuren –, maar ook het verleden. Tolstojs crisis – een vorm van depressiviteit – brak uit nadat hij zijn grote romans had geschreven en daarmee veel succes had geogst. Maar dat verleden kon evenmin betekenis geven aan zijn leven als de toekomst die nog voor hem lag. Zowel zijn prestaties uit het verleden als zijn toekomstige mogelijkheden zeiden hem zo weinig dat het leek alsof ze niet over hem gingen. Hij zag ze als op een scherm, of door de ogen van een buitenstaander, een ‘objectieve toeschouwer’, en in dit geval zeker geen welwillende:

Onwillekeurig zag ik voor me hoe daar iemand was die zich nu kostelijk amuseerde terwijl hij toekeek en aanschouwde hoe ik dertig, veertig jaren lang had geleefd, had geleerd, mij had ontwikkeld, wat betreft lichaam en geest was gegroeid en hoe ik, op het hoogtepunt van mijn intellectuele vermogens, de top had bereikt waarop het leven zich ten volle ontvouwde – en hoe ik als een idioot op die top stond en duidelijk begreep dat er in het leven niets van betekenis was, nu niet, vroeger niet en in de toekomst ook niet, ‘En hij maar schaterlachen ...’⁴⁰

9 Hermeneutiek

De samenhang tussen het verdwijnen van betekenis en de ontkenning of het onzichtbaar worden van verleden en toekomst, toont de verbinding tussen tijdelijkheid en betekenis. De betekenis die ons eigenlijk menselijke milieu vormt, de wereld van betekenis die voor de mens is wat water is voor de vis, de betekenis die alles wat wij zijn en doen en meemaken ‘menselijk’ maakt, die betekenis is zelf door en door tijdelijk.

Betekenis wordt aangeboden, voorbereid, opgedrongen vanuit een verleden: het staat ons niet vrij betekenissen te geven naar believen. Adam en Eva konden nog vrijelijk namen geven aan wat ze om zich heen zagen. Maar dat was dan ook vóór de verdrijving uit de paradijselijke eeuwigheid, dat wil zeggen: voor het begin van de tijd. Wij kunnen nooit meer met een schone lei beginnen. Alles heeft al betekenis. Ook wij zelf zijn al met betekenissen beladen op het moment dat we ter wereld komen. We zijn al verwacht, gewenst of niet, broer of zus van, zoon of dochter van, geplaatst in een familie, enzovoort. Maar dat verleden determineert niet. De betekenis ligt niet vast. Wij bepalen mede zelf wie we zijn en wat de dingen betekenen en zelfs de betekenis van het verleden wordt mede door ons bepaald. In die zin geven wij wel degelijk betekenis, ontwerpen wij de wereld, maar niet vanuit het niets. De mens is ook zin-gever, maar niet zonder zin-ontvanger te zijn.

Betekenis komt voor de mens slechts tot stand in de wisselwerking tussen die twee, een wisselwerking die plaats vindt in ons. Wij *zijn* de transformatie van een aangeboden betekenis in een vrij ontwerp, en in die zin: van verleden naar toekomst. Anders gezegd: levende betekenis komt tot stand in een proces van interpretatie. En die verbindt verleden en toekomst.

Interpretatie is het best te vergelijken met een gesprek. Een gesprek is alleen dan een echt gesprek als de gesprekspartners zowel weten te luisteren, als ook iets eigens of

nieuws weten toe te voegen. Zonder het eerste is er alleen een babelse spraakverwarring; zonder het laatste wordt er slechts gepapegaaid. Welnu: degene die lijdt aan depressiviteit hoort niets uit het verleden, althans niets verstaanbaars, en hij heeft – daardoor – niets waaraan hij een eigen wending zou kunnen geven, waar hij iets aan zou kunnen toevoegen, waar hij zelf zin aan kan geven.

De depressieve mens gaat niet gebukt onder een last die hij uit zijn verleden heeft meegekregen – ik beperk me tot de zogenaamde endogene depressie, die niet door uitwendige gebeurtenissen is veroorzaakt. Hij lijdt niet aan een wonde die hem is toegebracht. Een verwonding kan zo erg niet zijn, of er kan een betekenis aan worden gegeven. Zij kan in principe altijd worden opgenomen in een geschiedenis die toekomst heeft, ook al kan dat soms veel tijd en therapie kosten. Ook dromen van verlossing is een manier om zin te geven aan een fatale gevangenschap. Maar de depressieve mens heeft geen geschiedenis waaruit een betekenis, hoe pijnlijk ook, wordt aangeboden. Hij lijdt niet aan iets, hij lijdt precies aan niets. De depressieve mens kan verlangen naar een verwonding, een ongeluk, een noodlot: dan zou er tenminste zin te geven zijn aan zijn uitzichtloze lijden.

Hermeneutiek is de leer van het interpreteren, dat wil zeggen: van het verstaan en te verstaan geven van betekenis. Juist omdat betekenis nooit zomaar klaar ligt, maar slechts tot stand komt in het gesprek waarin een aanbod uit het verleden wordt opgenomen in een toekomst die open ligt, daarom vereist betekenis: interpretatie, vertolking, vertaling. Het woord ‘hermeneutiek’ wordt daarom etymologisch wel verbonden met de naam van de god Hermes, de boodschapper tussen goden en mensen, die de partijen voor elkaar verstaanbaar maakte.

In het ressentiment is de betekenis vanuit het verleden zo massief aanwezig, dat er geen ruimte wordt geboden voor een herinterpretatie. Ze kan alleen nog maar her-

haald worden. Maar hoezeer de binding aan een voorbije betekenis ook pathologisch en pijnlijk kan worden, ze vormt wel degelijk het perspectief vanwaaruit de dingen, het eigen leven en de anderen geduid worden. De pervertering van de betekenis, zoals die in het ressentiment gebeurt, kan dan ook wel degelijk worden geduid en verstaanbaar gemaakt. Hoezeer de wereld ook gekleurd wordt door de bril van het ressentiment, er blijft een grondig verschil met de wereld van de depressieve mens, die volstrekt zwart is en in het geheel geen kleur heeft. Als het ressentiment een perversie van de betekenis is, kan de depressiviteit wellicht een implosie van de betekenis worden genoemd. Een hermeneutiek van de depressiviteit is waarschijnlijk niet mogelijk.

En zoals de betekenis implodeert, zo implodeert de tijdelijkheid voor de depressieve mens. Er is geen toekomst waarin een betekenis ontworpen kan worden, en geen verleden waaruit een betekenis ontvangen kan worden. Er is alleen het heden, dat daardoor echter volstrekt leeg is.

Bij de leegheid van het depressieve heden past ook het ontbreken van enig tempo in het verstrijken van de tijd. Voor de depressieve mens gaat de tijd niet snel of langzaam, hij staat stil. Depressieve mensen kunnen vertellen hoe ze op de trap zitten of in bad en keer op keer op hun horloge kijken, om steeds te constateren dat er geen moment voorbijgegaan is. Ze kunnen uren en uren zitten, zonder dat er tijd verstrijkt. Zelfs van een horloge met een nieuwe batterij bewegen soms de wijzers niet.

10 Verveling

Een alledaagse variant van de depressiviteit, te wijd verspreid waarschijnlijk om van een pathologie te kunnen spreken, is de verveling. Voor degene die zich verveelt is er weliswaar toekomst, maar die maakt eigenlijk geen verschil. Zoals in de depressiviteit de ontbrekende toekomst

past bij een verleden dat stom is, zo is in de verveling de nietszeggende toekomst pendant van een onverschillig verleden. Degene die zich verveelt heeft weliswaar een zekere verwachting: 'er zou iets kunnen gebeuren, iets wat de sleur van deze zondagmiddag doorbreekt', maar het is zo onwaarschijnlijk en onvoorstelbaar dat zelfs de gedachte eraan geen echte beweging in de tijd kan krijgen. Waren niet altijd alle zondagmiddagen al als deze? Er is immers nooit iets gebeurd!

Een van de mooiste literaire verbeeldingen van de verveling is zonder twijfel Gerard (Kornelis van het) Reve's *De avonden*. De auteur, die met de ogen van de hoofdpersoon lijkt te kijken, heeft overvloedig aandacht voor de meest kleine en nietszeggende details: het aan- en uitzetten van de radio, het draaien van een sigaret of het stoppen van een pijp, het dekken van de tafel, de conversaties over niets. Zelfs in die kleinste details, die bovendien voortdurend terugkeren, soms in vrijwel identieke formuleringen, lijkt er niets te veranderen. Hoe zou er hoop kunnen zijn dat er in de toekomst wel iets verandert? Toch houdt de hoofdpersoon, Frits van Egters, hoop. Hij kijkt voortdurend op zijn horloge, vergelijkt 'de tijd van zijn horloge met die van de klok',⁴¹ of luistert naar de tijd op de radio. De tijd wordt steeds vastgesteld: 'De klok wees twaalf minuten over vier'.⁴² Zolang de dag nog niet te ver is voortgeschreden, is er nog hoop. Maar zodra de avond nadert lezen we: "'Alles is verloren" dacht hij, "alles is bedorven."⁴³

Het beetje toekomst dat er rest in de verveling is net voldoende om de tijd te laten voorbijgaan. Maar hij gaat tergend langzaam, omdat er in die tijd niets gebeurt, of althans niets dat het eentonige tikken van de klok of van zijn horloge kan doen vergeten, of dat het geluid van tikkende breipennen kan overstemmen en de onverschilligheid van het monotone bestaan kan doorbreken.

Het wapen van Frits van Egters tegen deze dodelijke verveling is de ironie, soms het sarcasme. De ironie maakt de herhaling tot een stijlfiguur. De sarcastische dialogen

tonen een gewelddadigheid die ingeroepen wordt om de moordende monotonie te doorbreken. En alleen al de registratie die maakt dat ook dit zinloze tijdverdrijf opgemerkt is, geeft toch een vermoeden van betekenis aan de beschreven verveling: “‘Het is gezien,’ mompelde hij, ‘het is niet onopgemerkt gebleven.’”.⁴⁴ Maar Reve’s boek is een kunstwerk. Zijn sublimering van de verveling mag niet verward worden met de middelen die de verveling zelf zoekt om zich te verdrijven, of beter: te verdoven.

II Afleiding

Zeer vaak zien we het volgende: een ziekte zoekt zichzelf te genezen door een patroon dat in feite de ziekte verergert en op de eerste plaats een symptoom is van de kwaal. Wie pijn in zijn rug heeft, gaat lopen op een manier die niet alleen duidelijk maakt waar de pijn zit, maar die bovendien maakt dat spoedig ook de benen pijnlijk zullen worden. Zo gaat het ook bij de verveling.

De verveling, dat zagen we al, mist het verschil tussen het heden enerzijds en verleden en toekomst anderzijds. Ook binnen het heden heerst alleen de onverschilligheid. Er gebeurt niets wat de tijd zou kunnen articuleren in een tijd ervoor en een tijd erna. De enige articulaties zijn die, welke de herhaling accentueren: weer een maaltijd, weer een weekend. Er is niets wat de eentonigheid van altijd hetzelfde doorbreekt. Daardoor gaat de tijd tergend langzaam voorbij, en dan nog nergens naartoe. Uiteindelijk is er – ook voor de verveling – alleen de dood. En omdat de dood tenminste een gebeurtenis is, kan hij tot een verlokkelijke voorstelling worden voor degene die zich verveelt. De dood, waarmee alles ophoudt, is de eerste en enige gebeurtenis in een eindeloos verveeld en vervelend leven.

Maar behalve spelen met de (gedachte aan) de dood, doet de verveling nog andere dingen om de tijd te doden. Ze zoekt naar afwisseling, naar ingrijpende gebeurtenis-

sen, naar andere, nieuwe ervaringen. Het is niet moeilijk dit in onze cultuur te herkennen. Men zoekt afwisseling door te wisselen van kleding, van auto, van restaurant en van partner. Men zoekt ingrijpende gebeurtenissen en jaagt steeds nieuwe kicks na. Heeft u alle werelddelen al bezocht tijdens eerdere vakanties, waarom dan nu niet eens de oceanen daartussen bevaren, of intekenen op een ruimtereis? Heeft u alle kermisattracties al gehad, probeer dan nu het bungee-jumpen. Ook in het dagelijks leven is men op zoek naar afwisseling en verschil en bijzondere ervaringen. De televisie verzorgt niet alleen afwisseling, tientallen verschillende kanalen waar we voortdurend langs kunnen zappen, maar is ook steeds meer geïnteresseerd in het extreme. Extreem geweld, extreme sex, extreme moed, extreme rijkdom. Ook 'echte gebeurtenissen' moeten vertoond worden: echte operaties, live-uitzendingen, reality tv, laboratorium-tv met echte mensen zoals in Big Brother-achtige programma's.

Deze krampachtige bekommernis om 'nieuw', 'anders', 'extreem' en 'echt gebeurd', is in feite een vergeefse poging om de verveling te verdrijven. Het werkelijke effect is minstens driedelig.

Ten eerste komt de kwaal terug in het symptoom. De extremen die werden gezocht om de dodelijk onverschillige gelijkheid van alles te doorbreken, worden zelf onverschillig. Wie kan zappen van een spelletje waarin mensen een auto winnen omdat ze de naam van een popgroep kennen, naar kick-boxen, naar een concert, naar diepzeeduiken, naar een thriller, naar een oorlogsreportage en een programma waarin mensen die elkaar een uur geleden nog niet kenden voor de camera's met elkaar gaan flirten, die maakt dat allemaal tot ongeveer hetzelfde. Wat werd ingeroepen om verschil te maken, wordt zelf onverschillig.

Ten tweede wordt – zoals zeer vaak met een symptoom – de kwaal verplaatst en uitgebreid. De tijd waarin we ons vroeger niet verveelden, omdat we een spel speelden, lazen of converseerden, vervelen we ons nu ook, omdat we televisie kijken.

Ten derde wordt echter ook, en opnieuw zoals steeds bij symptoomgedrag, een zekere oplossing geboden: het eigenlijke probleem wordt minder gevoeld. De 'remedie' tegen de verveling zorgt voor een zekere verstrooiing. En doordat we ons verstrooien, beschermen we ons tegen een confrontatie met onszelf. We merken niet meer dat we ons vervelen omdat we immers elke dag, elke avond, elke paar minuten iets anders doen, zien, eten.

Totdat op zeker moment blijkt dat al deze verschillende ervaringen geen verschil maken. Een ander gerecht maakt verschil wanneer het een patroon doorbreekt, niet wanneer de afwisseling zelf patroon wordt. Een nieuwe ervaring maakt verschil op grond van haar eigen betekenis, maar niet wanneer ze het alleen van haar anderszijn moet hebben. De eentonigheid van de tijd wordt niet doorbroken door andere ervaringen, gebeurtenissen of technieken in te voeren. Vóór het tijdperk van de televisie en de vele en grote reizen verveelden mensen zich niet meer dan nu. De tijd kan niet verdreven worden, hij moet geleefd worden. En dat kan niet van buiten af gebeuren.

De tijd, dat zijn wij zelf. Als het verstrijken van de tijd voor ons een probleem is, dan zullen we iets aan onszelf moeten doen. De onverschilligheid ligt niet in de dingen en gebeurtenissen, maar in degene die ze waarneemt.

12 Zwaarmoedigheid

Er is nog één andere vorm van lijden aan de tijd die ik wil vermelden, maar daarover kan ik kort zijn. Ze is namelijk al beschreven in het voorbeeld waarmee ik aan het eind van de inleiding de thematiek introduceerde, en dat ik in het tweede hoofdstuk al enigermate uitwerkte met andere voorbeelden en illustraties. Ik noem haar: de zwaarmoedigheid.

Zowel in meer alsook in minder pathologische varian-



ten komt deze vorm van lijden aan de tijd hierop neer, dat de toekomst een bedreiging is voor het heden. Het genot zal afgelopen zijn en dat besef bedreigt het genieten nu. Het leven zal eindigen in de dood en dat maakt het voor de zwaarmoedige bijna onmogelijk nu nog te leven. Het is als in de beroemde regels uit J.C. Bloems gedicht 'Insomnia':

Denkend aan de dood kan ik niet slapen,
En niet slapend denk ik aan de dood,

Prozaïsch geherformuleerd wil dat zeggen: als ik probeer iets te ondernemen, van iets te genieten, mij met iets of iemand te engageren, denk ik reeds aan het einde daarvan: de vergankelijkheid van de menselijke relaties, het uiteindelijk falen, het einde van het genot met de triestheid die daarbij hoort ('omne animal ...'):

En het leven vliet gelijk het vlood,
En elk zijn is tot niet zijn geschapen.
(...)
elk wezen (is) zwanger van de dood,
En het voorbestemde doel van 't paren
is niet minder dan de wieg het graf.⁴⁵

En die gedachten aan dat onvermijdelijke einde maken vervolgens ook het voorgenomen engagement alweer onmogelijk.

Een zekere melancholie zal, bij tijd en wijle, wel niemand vreemd zijn. Maar pathologisch wordt ze wanneer ze als een drukkende zwaarmoedigheid inderdaad niet slechts het genot begeleidt, maar het zelfs onmogelijk maakt. Zolang je je daar nog niet bij hebt neergelegd, zolang je nog verlangt, zal de voortvliedende tijd dat verlangen steeds frustreren. Uiteindelijk blijkt de toekomst altijd al sneller aangebroken, dan ze kon worden verwacht. Ze blijkt voorbij vóór ze beginnen kan.

Terwijl in het ressentiment het verleden niet voorbij kan

gaan en niet afgesloten kan worden, en terwijl in de depressiviteit de toekomst niet op ons toe wil komen en geen enkele opening kan bieden, wordt in de zwaarmoedigheid het heden van zijn aanwezigheid beroofd. De toekomst verslindt het heden reeds voordat het zich heeft geactualiseerd. Het heden is reeds verteerd voordat het werd geconsumeerd. De dreigende mislukking vernietigt elk geluk. De angst voor die mislukking verhindert het begin van de poging.

Ik suggereerde al (11, 7) dat ons fotograferen en filmen soms op een wanhopige poging lijkt om datgene vast te houden waarvan we het voorbijgaan vrezen. Het beeld van de fotograferende toerist kan misschien een illustratie vormen voor hoe de angst voor het voorbij zijn, zozeer anticipeert op dat voorbij zijn, dat precies daardoor het heden zelf verdwijnt. De tijd die hij nu zou kunnen gebruiken om aanwezig te zijn, te verwijlen, te kijken en te genieten, die tijd van het heden wordt vernietigd uit angst dat hij later vergeten zal zijn wat hij nu zou kunnen zien. Daardoor kan hij alleen nog maar thuis kijken naar de afbeeldingen van wat hij ooit in het echt zou hebben kunnen zien – als hij gekeken had, en niet een camera voor zijn gezicht had gehouden.

Het beeld suggereert een parallel met Plato's beroemde grot-allegorie waarnaar ik al eerder verwees (11, 3). Ook daar klampten mensen zich immers vast aan beelden. Maar de parallel maakt tevens een interessant verschil zichtbaar tussen Plato's veronderstellingen en de onze. Bij Plato zijn de mensen gevangen – geboeid, gefascineerd – door de schaduwen van beelden, die op hun beurt nabootsingen zijn van de ware werkelijkheid. Die laatste is voor Plato eeuwig en onveranderlijk, en dus veel verkieslijker voor wie nadenkt dan de voorbijgaande schaduwen. Ons hedendaagse, omgekeerde, platonisme lijkt erin te bestaan dat we juist *blijvende beelden* maken, van *wat in werkelijkheid voorbij gaat*. De overeenkomst is dat we nog steeds de voorkeur geven aan afbeeldingen boven de reali-

teit. Verschillend is dat onze filosofie die ware werkelijkheid niet langer als onveranderlijk en eeuwig opvat, maar juist als tijdelijk en veranderlijk. Was voor Plato filosofie de leerschool voor een opleiding tot het eeuwige – en daarom: een leren sterven (II, 3) –, voor ons is ze eerder van nut wanneer ze ons kan helpen te leren leven in en met de tijdelijkheid – de enige werkelijkheid die ons nog rest.

13 *Het probleem is het heden*

Of de filosofie inderdaad hulp kan bieden bij deze opgave om te leven met de tijdelijkheid, zal ik in het volgende hoofdstuk proberen na te gaan. Voordat ik daaraan begin, resumeer ik in hoofdlijnen en enigszins schematiserend wat we in dit hoofdstuk hebben gevonden over hoe we kunnen lijden aan de tijd. Als we daarbij in de verschillende en gelukkig niet algemene vormen van pathologie, een gemeenschappelijke kern kunnen ontdekken, zal dat wellicht richting kunnen geven aan de volgende stap.

In het ressentiment mag het verleden niet voorbijgaan. In de depressiviteit kan de toekomst niet opengaan, geen nieuwe mogelijkheden bieden. In de melancholie kan het heden niet aanwezig zijn, zich niet voldoende uitstrekken om ruimte – om niet te zeggen: tijd – te bieden voor enige activiteit. De mythe van de eeuwige jeugd ziet de toekomst als een eeuwig nu, waarin men zal zijn die men ooit was.

Eigenlijk is het heden steeds de dupe van al deze vervormingen. Het wordt geblokkeerd door een verleden dat niet wil wijken; het wordt verteerd door een vraatzuchtige toekomst; het wordt over het hoofd gezien in een haastige vlucht naar de toekomstige jeugd. Alleen de depressiviteit en de verveling lijken een uitzondering te vormen op deze miskennis van het heden. In beide lijkt, eerder omgekeerd, het heden juist eeuwig te duren. Maar ten eerste is ook dat een miskennis van het heden. Het *is* immers geen blijvend nu, maar een overgang, of beter: zelf een verande-

rende uitgestrektheid van wat was naar wat zal zijn. Ten tweede – en vanwege het eerste – wordt hier, in depressiviteit en verveling, het heden niet genoten, maar wordt eraan geleden.

Het centrale probleem in alle pathologie lijkt het heden te zijn; en waarschijnlijk geldt dat niet alleen voor de pathologie. De opgave van de mens is om nu te leven, zonder dat ‘nu’ te blokkeren vanuit het verleden, of het te vernietigen vanuit de toekomst; maar ook zonder het te beroven van het onvermijdelijke kenmerk: dat het voorbijgaat, dat het slechts bestaat als een verstrikkende tijd.

Dit onvermogen om het heden te laten bestaan, of beter: te laten gebeuren, wordt misschien ook weerspiegeld in wat de pathologie laat zien met betrekking tot het tempo van de verstrikkende tijd. In de pathologie lijkt die tijd namelijk ofwel te snel te gaan, of te langzaam, of helemaal niet meer voorbij te gaan, niet meer te gebeuren, maar zich nog slechts te herhalen. Wat blijkbaar zeer moeilijk is, zo moeilijk dat het gemakkelijk mislukt, dat is: de tijd te laten verstrijken in een tempo dat bij hem – en bij ons – past. Hoe kunnen we dat leren?

IV Ethiek: leven met de tijd

1 Herinneren en beloven

Mensen zijn door en door tijdelijke wezens. Hun tijdelijkheid onderscheidt hen van het dier. Dat onderscheid mag een verheffing boven het dierlijke heten, maar het maakt de mens minstens evenzeer geschikt om ziek te worden en te lijden aan wat hem verheft. Nietzsche noemt de mens met recht het interessantste – want: moedig, rijk, veranderlijk, vol van mogelijkheden, vol van toekomst – èn het ziekste dier.⁴⁶ Beide hebben te maken – ook voor Nietzsche – met zijn tijdelijkheid.

In het tweede deel van zijn *Zur Genealogie der Moral* beschrijft Nietzsche in zekere zin het ontstaan van de mens, maar hij doet dat op heel andere wijze dan in het scheppingsverhaal of in de evolutietheorie. Hij beschrijft dan ook eerder het ontstaan van de mens als sociaal wezen, maar – opnieuw – heel anders dan dat gebeurde door de auteurs van het zogenaamde maatschappelijk verdrag. Na de oerdaad, de onderwerping van de ene groep vóór-menselijke wezens door een andere groep, wordt volgens Nietzsche de beslissende stap in die wording van de mens, en de definitieve afscheiding van zijn dierlijke voorgeschiedenis, gezet met de vorming van het geweten. De desbetreffende paragraaf in zijn tekst begint als volgt: ‘Een dier telen, dat *beloften mag doen* – is dat niet precies die paradoxale taak die de natuur zichzelf heeft gesteld met betrekking tot de mens?’⁴⁷ De onderworpenen moeten berekenbaar gemaakt worden om duurzaam onderworpen te kunnen blijven. Berekenbaar wordt de mens-in-wording, doordat hem een geweten wordt ingeprent. Volgens Nietz-

sche gebeurt dat door de mnemotechniek van de wreedheid. Steeds wanneer iemand zich niet houdt aan eerder gemaakte – of afgedwongen – afspraken, wordt hij bestraft met zeer pijnlijke, lichamelijke straffen. Op die manier wordt de afspraak als het ware in zijn lichaam ingebrand, ingesneden, en zal hij zich niet alleen beter herinneren aan wat hij heeft toegezegd, maar ook zich daaraan houden. Zo ontstaat het dier dat een geheugen heeft en dat beloven kan.

Beloven en herinneren, dat is: zich uitstrekken naar de toekomst en naar het verleden. Het zijn de kenmerken van het dier dat we mens noemen. Wat bij Nietzsche, door het ruimere kader van zijn these van de wil tot macht, op schokkende wijze wordt geformuleerd, kunnen we ook herkennen in heel andere contexten. De joodse filosofe Hannah Arendt noemt in haar boek *The Human Condition* beloven – en daarnaast: vergeven, ik kom daarop terug (I v, 7) – als de eigen kenmerkende act(en) van de mens; de acten waarmee hij zich ontworstelt aan de onomkeerbaarheid van natuurlijke processen en zich verheft boven het puur vitale leven.⁴⁸ Is trouwens ook het maatschappelijk verdrag niet een soort belofte? En begint niet ook in het joodse en christelijke scheppingsverhaal de mensheidsgeschiedenis met de pijnlijke verdrijving uit het paradijs van de eeuwigheid?; een pijn die de oorsprong en de zuiverheid voor altijd tot een herinnering maakt, en die ons vooral dwingt om vooruit te kijken: te arbeiden voor de dag van morgen – ‘door levenslang zwoegen’, ‘in het zweet van uw aanschijn’ –, en te zorgen voor nageslacht: ‘In smarten zult ge kinderen baren’.⁴⁹

Nietzsche staat zelf in de traditie die hij bekritiseert. Ik beroep me niet op een buitenstaander als ik met hem en in een lange traditie, de mens karakteriseer met beloven en herinneren. Die tweezijdige uitstrekking in de tijd maakt menselijk leven mogelijk, maar staat ook garant voor menselijk lijden. Vermoedelijk bestaan er geen ressentimentsvolle, depressieve of zwaarmoedige dieren. Ook vervelen

dieren zich niet, noch proberen ze eeuwig jong te blijven in een strijd tegen de voortschrijdende tijd.

In een vroege tekst evoceert Nietzsche een situatie waarin iemand voorbij een kudde koeien loopt, en zich weemoedig afvraagt waarom die beesten toch zo tijdeloos gelukkig zijn – klaarblijkelijk in tegenstelling tot hem zelf. Hij besluit een van de koeien aan te spreken en te vragen naar haar kunst om gelukkig te zijn. Het dier tilt haar kop op en wil antwoorden: ‘dat komt omdat ik altijd onmiddellijk vergeet wat ik wil zeggen – maar toen vergat het ook dit antwoord en zweeg’ en graasde waarschijnlijk tevreden voort. Het dier is volgens Nietzsche ‘vastgebonden aan het paaltje ogenblik, en daardoor noch zwaarmoedig, noch verveeld’.⁵⁰ En door die extreme beperking wordt het dier behoed voor het ongeluk waarvoor de mens zo geschikt is.

Ik weersta aan de verleiding om me nog verder door Nietzsche te laten leiden. Het zou overigens alleszins passend zijn hier in te gaan op zijn diagnose van de eigen tijd als lijdend aan wat hij noemt de ‘historische ziekte’. Die ziekte, die bestaat in een overmaat aan geheugen en een gebrek aan originaliteit en authenticiteit, zou een interessante toevoeging kunnen vormen aan de reeds beschreven pathologieën. Ook van Nietzsches diagnostische technieken zou zeker veel te leren zijn. Maar ik verwijs daarvoor naar een ander boek⁵¹ en vervolg hier mijn eigen poging tot een duiding van de tijdelijkheid van de mens.

2 Een ethiek van de tijdelijkheid

Eerder al heb ik die tijdelijkheid in verband gebracht met de menselijke passionaliteit. Dat wij de tijd zijn, betekent dat verleden en toekomst, dat wil zeggen: de tijd die niet meer is en die nog niet is, in ons wel degelijk bestaan. In onze herinnering zijn wij bij het verleden en in onze verwachting zijn wij in de toekomst. Maar herinnering – geheugen, geschiedenis, herkenning, ervaring, enzovoort

– en verwachting – verlangen, angst, hoop, ongeduld, en zo verder – hebben wij niet in onze macht. Ze hebben eerder ons. Passies bepalen onze herinneringen en onze verwachtingen, en wij zijn eerder hun product dan hun producent.

We hebben gezien dat de passionele aard van onze tijdelijkheid, van onze uitstrekking naar verleden en toekomst, een ‘lijden aan de tijd’ mogelijk maakt, als namelijk de passie de regie voert en de logos bepaalt (111, 2). In dit hoofdstuk wil ik kijken naar wat daartegen te doen is: hoe we kunnen genezen van, of beter: hoe we ons kunnen wapenen tegen een dergelijke pathologie. Is er een ethiek van onze tijdelijkheid mogelijk?

Naar het schijnt zijn er tegenwoordig zeer goed werkende farmacologische middelen tegen bepaalde vormen van depressiviteit, en misschien ook wel tegen andere vormen van pathologie, waarvan ik de namen leende. Hier, in dit essay, gaat het echter om een filosofische therapie. Zoals volgens Plato de filosofie een weg bood waarlangs je van de veranderende tijd van de zintuigen naar de eeuwige werkelijkheid van het denken kon gaan, een weg die een ‘leren sterven’ inhield (11, 3), zo wil ik kijken of er in de filosofie hulp gevonden kan worden; niet om van de voorbijgaande tijd verlost te worden, maar om ermee te leren leven.

Ook in een dergelijke ‘filosofische therapie’ kunnen wellicht weer farmacologische en psychologische, evenals ‘allopathische’ en ‘homeopathische’ technieken en instrumenten worden onderscheiden. Sommige filosofische scholen lijken te denken dat de passies door de rede volledig beheerst of uitgeroeid kunnen worden. Bij enkele filosofen krijg je zelfs de indruk dat ze niet weten – of ontkennen – dat de mens passies heeft. Ik denk echter dat de enige mogelijke filosofische therapie van de passies er een moet zijn die gebruik maakt van de natuurlijke kracht van onze passionele natuur. Ze zal slechts in staat zijn om de regie over de passies te krijgen, in de mate waarin ze bereid zal zijn om naar die passies te luisteren. De natuur laat zich

niet – of niet ongestraft en niet definitief – dwingen: ‘naturam expellas furca, tamen usque recurret’ zoals Horatius opmerkt in een brief: ‘ook al drijf je de natuur met geweld uit, terugkeren doet ze toch’.⁵² Ze laat zich hooguit vormen, cultiveren. Terecht heeft Joep Dohmen dit met behulp van Nietzsche uitgewerkt tot een schets van een ethiek volgens de metafoor van de tuin.⁵³ Ik vervolg hier mijn eigen weg en concentreer me op de tijdelijkheid.

De ethiek van de tijdelijkheid moet een ethiek zijn die de passionele tijdelijkheid van de mens weet te vormen en te vermenschlijken. Een dergelijke ethiek is eerder een stilering van de natuur dan dat ze een tegenkracht zou vormen tegenover die natuur. Alleen door te luisteren naar de wijze waarop wij tijdelijk zijn, kunnen we misschien voorkomen dat we aan onze tijdelijkheid te gronde gaan. Daarom begint die ethiek niet pas nu, in dit hoofdstuk, maar behoorde ook het voorgaande reeds daartoe. Eerder is het zo dat dit hoofdstuk slechts enkele lessen probeert te trekken uit wat tot hiertoe aan het licht kwam over onze tijdelijkheid; het is ‘de moraal van het verhaal’.

3 *Aandacht*

Een eerste eis en voorwaarde voor een gezonde omgang met de tijdelijkheid is waarschijnlijk: aandacht voor het ogenblik. Weliswaar zijn wij een uitgestrektheid in de tijd, zodat we ook in het verleden en in de toekomst zijn. Maar dat zijn we steeds in een nu. We leven nu; en als we ons het verleden herinneren of de toekomst voorstellen, doen we dat nu. Zoals elke betekenisvolle werkelijkheid slechts kan bestaan door de aandacht die ervoor wordt opgebracht – in ieder geval merken we niet op wat ze zonder onze aandacht zou zijn –, zo geldt dat ook voor de tijd. Dat geeft aan de mens een enorme verantwoordelijkheid: zonder zijn aandacht bestaat er niets van betekenis. En die verantwoordelijkheid strekt zich ook uit tot de tijd. Zonder onze

aandacht wordt de tijd verspild, verknoeid, verdaan. En zonder aandacht voor het ogenblik van nu, verspillen en verspelen we de enige tijd waarin we daadwerkelijk kunnen leven.

Wie vast zit in het verleden, laat de tijd voorbijgaan waarin hij aan dat verleden een eigen wending kan geven. Wie zich vastklampt aan wat ooit gebeurd is, laat zijn kans voorbijgaan om te herstellen wat toen misging, en ervan te herstellen. Maar ook wie in de toekomst leeft, doet afbreuk aan zijn verantwoordelijkheid. Wie nu werkt om straks te kunnen leven, loopt op allerlei manieren het risico dat er straks geen nu meer is. De kinderen van wie je straks zult gaan genieten – nu heb je geen tijd – zijn straks groot en niet meer in jou geïnteresseerd. De vrienden met wie je later meer zult gaan ondernemen – nu heb je het te druk – zijn later geen vrienden meer als je ze te lang geen aandacht hebt geschonken. De persoon voor wie je later meer aandacht hoopt te kunnen opbrengen – nu moet je eerst iets anders afmaken – kan volgende week zijn overleden of vertrokken. De tijd die je later gaat inhalen, zal tegen die tijd blijken definitief voorbij te zijn.

Het klinkt zo vanzelfsprekend, en toch is het extreem moeilijk. Zelfs op een gewone dag – iedereen kan zelf de proef op de som nemen – zijn we veel meer van onze wakere tijd bezig met het verleden en met de toekomst, dan met het nu. En tijdens onze slaap is het al niet veel anders. We denken doorgaans aan wat we nog moeten doen, we worden vastgehouden door wat we eerder meemaakten, en we vergeten, of merken niet eens op, dat *nu* de klok twaalf uur slaat.

Ruim dertig jaar geleden vroeg Han Fortmann aandacht voor deze merkwaardige moeilijkheid in het eerste opstel van zijn laatste, net postuum verschenen bundel *Oosterse Renaissance*. Ik citeer de eerste alinea van die tekst:

De auteur Aldous Huxley begint zijn laatste grote roman *Het Eiland (Pala Island)* met de beschrijving hoe

de hoofdpersoon, die na een schipbreuk op het verboden eiland is aangespoeld, daar ontwaakt en de roep hoort van een Indische praatvogel, de beo, die twee uitdrukkingen geleerd heeft. De eerste is: *attentie alstublieft*. De tweede: *Hier en nu, here and now, boys*. Even verder, als de ongelukkige journalist aan een meisje van het eiland vraagt waarom het diertje dat geleerd heeft, krijgt hij als antwoord: Dat vergeet men immers altijd: te letten op wat gebeurt! That's what you always forget, isn't it? You forget to pay attention to what's happening.⁵⁴

Het meest nabije zien we het gemakkelijkst over het hoofd. Doordat we niet, zoals de dieren, vastgebonden zijn aan het paaltje ogenblik, lopen we er zo ver van weg, dat we het soms geheel en al uit het oog verliezen.

In het ressentiment wordt het heden verduisterd door het verleden, in de melancholie wordt het verslonden door de toekomst. Wie de eeuwige jeugd najaagt, instrumentaliseert het heden in dienst van de toekomst en miskent het heden door niet te erkennen dat de voorbijgaande tijd sporen in ons nalaat, als rimpels in onze huid. Alleen in de depressie en in de verveling lijkt het heden te bestaan. Maar voor beide valt er in dat heden eigenlijk niets te zien: het is leeg. De schijnbaar maximale aandacht voor het ogenblik en voor zelfs de kleinste dingen die daarin gebeuren, zoals we die vinden in de roman van de verveling, Reve's *De Avonden*, is hiermee niet in strijd. Deze existentialistische variant van de Nederlandse 'kopieerlust des dagelijkschen levens' toont precies de leegheid van het heden. De aandacht voor al die nietszeggende details maakt slechts duidelijk dat er voor de verveelde niets is dat aandacht verdient. Reve's hoofdpersoon spreekt dan ook zelf van 'lege uren'.⁵⁵

Voor degene die depressief is valt er in het heden – voor hem de enige tijd die er is en die eindeloos duurt – helemaal

niets te zien. Het heeft geen zin tegen zo iemand te zeggen dat hij meer aandacht zou moeten opbrengen voor wat er hier en nu gebeurt. Zijn kinderen, zijn tuin, de gebeurtenissen in de wereld, het boek dat hij nu kan lezen: hij ziet het allemaal, maar hij ziet er niets in. Hij voelt niet het beroep dat zijn kinderen op hem doen, of voelt het slechts als van achter een scherm. Hij leest de letters van het boek, maar als hij al ziet wat de woorden betekenen, is er geen zin in hun verband. Het zegt hem allemaal niets.

Verveling en depressie maken duidelijk dat aandacht, hoe belangrijk ook, op zichzelf en geïsoleerd genomen, nog niet voldoende is. Er moet ook iets waar te nemen zijn, iets waarop we de aandacht kunnen richten. Kunnen we ook daaraan zelf iets doen? Waar er betekenisvolle inhoud is, wordt die aangereikt vanuit de toekomst of overgeleverd vanuit het verleden. Zonder onze ontvangst ervan in het heden zegt ze niets, maar zonder aanbod valt er niets te ontvangen. Kunnen we zelf eraan bijdragen om dat aanbod tot stand te brengen?

4 Duur en deugd

Aandacht opbrengen voor het nu is een vorm van stilstaan daarbij. En hoe belangrijk ook, de oproep om stil te staan wordt gevaarlijk als we denken dat we daarmee de tijd stil kunnen zetten. Waarbij zouden we moeten stilstaan? Bij de tijd die we zijn. Maar die tijd die we zijn, in het heden, strekt zich uit naar verleden en toekomst. En zich uitstrekken is een activiteit. Dat wij de tijd zijn, betekent dat wij ons terugwaarts en voorwaarts bewegen in een voorbijgaande tijd. Stilstaan bij de tijd die we zijn, betekent dus: stilstaan bij een tijd die niet stilstaat, maar die zich uitstrekt en voortgaat. Hoe doe je dat, stilstaan bij iets dat beweegt?

Het blijven van iets dat voortgaat, dat gebeurt en dus verandert, dat noemen we 'duren' of 'duurzaam zijn'.

Duurzaam zijn de dingen die lang meegaan, of die blijven in het verbruikt worden. Om te leven op een wijze die aangepast is aan de tijd die wij zijn, zonder de tijd stil te zetten, maar ook zonder te worden tot iets dat alleen maar voorbijgaat; om te leven op een wijze die past bij onze voortgaande en voorbijgaande aard en die tegelijk daar aandacht voor opbrengt, daarbij stil weet te staan; om tegelijk te *worden* – tijdelijk als we zijn – en te *zijn* – omdat we bij dat worden aanwezig willen zijn –; kortom om ons adequaat te verhouden tot onze tijdelijkheid, moeten we onszelf duur geven.

Het begrip van de deugd, dat bovendien goed past bij een ethiek die zich richt op een vorming van de natuur, kan hier goede diensten bewijzen. Ik duid kort aan wat ik elders uitvoeriger beschreven heb.⁵⁶ Deugden brengen altijd duur aan in ons bestaan. Het zijn namelijk duurzame houdingen die we aangeleerd hebben en waarin onze natuurlijke kwaliteiten hun optimale gedaante verkregen hebben. Deugden zijn *goed gevormde* passies. Wanneer onze natuurlijke kwaliteiten – passies, emoties, talenten – niet goed gevormd zijn, zijn ze ofwel *niet* gevormd, ofwel *slecht* gevormd. In het eerste geval zijn ze grillig en stuurloos en slingeren ze ons heen en weer. In het tweede geval hebben ze weliswaar een vaste gedaante aangenomen, maar een die ons niet past: die onze aard niet optimaal verwerkelijkt, die dat wat we zijn niet tot zijn recht laat komen.

De deugd is een ‘hebbelijkheid’ – *habitus* was dan ook de Latijnse vertaling van het Griekse *hexis* – en die kan passend of ongepast zijn. Als hebbelijkheden of ingeslepen patronen van waarnemen, handelen en reageren, geven de deugden duur aan ons leven. Wie moedig is, zal in gevaarlijke situaties altijd een goede inschatting maken van het op dit moment dreigende gevaar en de hier en nu bestaande kansen om het te trotseren, en hij zal daarin geen kinderachtige afweging maken.

Een deugd vormt steeds het midden tussen een teveel van een bepaalde passie of van een bepaald vermogen, en

een te weinig. ‘Teveel’ en ‘te weinig’ moeten dan genomen worden als afkortingen voor: ‘te vroeg’ en ‘te laat’, ‘te snel’ en ‘te langzaam’, ‘te groot’ en ‘te klein’, enzovoort. De moed is op die manier het midden tussen te weinig durf, waardoor iemand te snel wegloopt voor te kleine gevaren, en te veel durf die maakt dat iemand zich onnodig lang blootstelt aan groot gevaar. Het eerste noemen we lafheid, het tweede overmoed of roekeloosheid.

De aandacht voor het nu, waarover de vorige paragraaf ging, kan in zekere zin ook als een deugd worden beschreven. In de klassieke deugden catalogen komt ze weliswaar niet voor; maar het is dan ook niet zozeer een passie die hier goed gevormd wordt, noch louter een intellectuele kwaliteit, maar eerder een mengvorm van beide. Wie aandachtig leeft, heeft niet alleen een goed gevormd waarnemingsvermogen, maar ook de emotionele rust en ruimte om het te gebruiken. Hij heeft voldoende rust om te blijven staan bij wat er nu gebeurt en niet vooruit te hollen, en is voldoende ‘opgeruimd’ om niet te blijven herkauwen op het verleden. Aandacht kan wellicht beschreven worden als een midden tussen enerzijds vergetelheid en veronachtzaming, en anderzijds een obsessieve neiging om alles wat er gebeurt niet alleen te willen zien, maar het ook te willen controleren. De dingen *laten* gebeuren, maar er wel bij aanwezig zijn, dat is aandacht. En dat is een deugd wanneer het een duurzame houding is geworden, waardoor men, als vanzelf, in allerlei voorkomende situaties steeds de vereiste aandacht zal opbrengen.

5 *Deugden van de duur*

Maar behalve de duurzaamheid die bij de deugd als zodanig hoort, zijn er wellicht enkele deugden die we in eminente zin ‘deugden van de duur’ zouden kunnen noemen. De ‘gewone’ deugden – evenals trouwens de ‘gewone’ ondeugden – vormen iemands karakter: de duurzame

vorm die zijn natuur heeft aangenomen. Met ‘deugden van de duur’ doel ik op houdingen waarin iemand als het ware zelf zijn eigen duurzaamheid bevestigt. Dat klinkt veel te abstract, en vraagt om een voorbeeld.

Vriendelijkheid is een ‘gewone’ deugd of deugdzame karaktertrek. De ene mens is vriendelijker dan de andere, hoewel je eraan kunt werken om een vriendelijker mens te worden. Vriendschap, of vriend-zijn daarentegen, lijkt me een voorbeeld van een ‘deugd van de duur’. De verschillen tussen vriendelijkheid en vriendschap – en de eigen tijdelijkheid van vriendschap – kunnen op verschillende manieren worden aangeduid.

Iemand die vriendelijk is, zal over het algemeen, als vanzelf, vriendelijk reageren op andere mensen, wie het ook zijn. Vriendschap daarentegen is niet alleen selectiever – Aristoteles zei al: ‘wie veel vrienden heeft, heeft er geen’⁵⁷ –, maar ook explicieter: je kunt met zoveel woorden zeggen dat je met iemand bevriend bent of wilt zijn, en daarmee beloof je als het ware dat je je op een bepaalde manier zult blijven verhouden tot die ander. Je verklaart je zelf duurzaam de zijne. Dergelijke ‘verklaringen’ zijn ten aanzien van ‘gewone’ deugden vreemd, maar de deugden van de duur bestaan voor een niet onbelangrijk deel in zulke verklaringen, en natuurlijk vooral in het nakomen ervan.

Ten tweede verhoud je je in je vriendschap altijd ook tot de geschiedenis en de toekomst van die vriendschap. Vriendschappen zijn altijd al begonnen en hebben in principe een onbegrensde toekomst: je bent niet bevriend binnen bepaalde termijnen. En in de wijze waarop je nu met je vriend omgaat, spelen die geschiedenis en die toekomst een belangrijke rol. Vrienden delen een geschiedenis en hebben een gemeenschappelijke toekomst. Vriendschap wordt veel meer dan vriendelijkheid getekend door de tijdelijkheid. En de tijdelijkheid van vrienden wordt gevormd door hun vriendschap.

Het voorbeeld bij uitstek van een deugd van de duur is natuurlijk de trouw. De trouw van een mens is niet de

trouw van een trouwe hond. Die hond is aanhankelijk, en kan niet anders dan 'trouw' diegene volgen aan wie hij hangt. De trouw van een mens is een keuze, die *als keuze* steeds weer herhaald wordt. Als keuze is ze vrij tot stand gekomen en had ze ook niet of anders gemaakt kunnen zijn. Maar eenmaal gemaakt, wordt ze voortdurend herhaald, zonder dat dat die herhaling aan het keuzekarakter afbreuk doet. Die herhaling is geen toeval, maar bedoeld; ze is geen blinde repeterende beweging, maar steeds opnieuw vrij tot stand gebracht.⁵⁸ De trouw die ik beloof en in praktijk breng is een keuze, die ik steeds opnieuw blijf maken zoals ik haar ooit voor het eerst gemaakt heb. In de trouw strek ik mij aldus bewust uit naar verleden en toekomst, richt ik mij expliciet op die uitgestrektheid die ik ben, geef ik mijzelf duur.

Loyaliteit is nog een ander voorbeeld van een deugd van de duur; nu eerder met betrekking tot 'zaken', dan tot mensen. Steeds herkennen we in deze deugden van de duur de belofte als een wezenlijk moment. Deugden van de duur zijn de deugdzame verwerklijkingen van wat we met Nietzsche en Hannah Arendt hadden gevonden aan onderscheidend kenmerk van de mens: dat hij kan beloven. Door te beloven gebruikt hij het aanbod vanuit het verleden en de mogelijkheid die de toekomst biedt, om betekenis te geven aan het heden. Hij is niet langer overgeleverd aan een toekomst die hem zijn heden ontnemt, zoals in de zwaarmoedigheid. Hij wacht niet alleen, gedesillusionneerd en zonder echte verwachting, op een toekomst die toch wel niets te bieden zal hebben, zoals in de verveling. De mens die belooft, wordt zelf toekomst in plaats van er slechts slachtoffer van te zijn. Hij drukt zijn eigen stempel op de toekomst, in plaats van die te laten bepalen, of zelfs weg nemen door het verleden, zoals in het ressentiment gebeurt. Maar hij erkent dat hij daarmee de toekomst nog niet beheerst en dat hij haar nooit zal beheersen. Vriendschap, trouw en loyaliteit zullen iedere keer opnieuw waargemaakt moeten worden; ze zullen 'herhaald' moeten wor-

den in de sterke zin van dat woord. Een dergelijke herhaling is geen identieke kopie, maar bestaat erin, in steeds nieuwe situaties opnieuw te doen wat je eens begon te doen. In tegenstelling tot de mythe van de eeuwige jeugd, weet degene die een belofte doet dat mensen veranderen en ouder worden met alle gevolgen vandien.

De deugden van de duur staan ons toe onze tijdelijkheid te ontdoen van de vreemdheid die haar bedreigend kan maken. Ze maken het ons mogelijk haar 'toe te eigenen', doordat ze ons in staat stellen een eigen stempel op de tijd en vooral op de toekomst te drukken. Maar behalve de toekomst, kan ook het verleden ons bedreigen als een macht die zelf de regie in handen neemt en haar aan ons ontnemt. Kunnen we ook het verleden leren zelf in handen te nemen?

6 Van 'het was' naar 'ik wil'

Het is onvermijdelijk, maar problematisch, in dit verband nog een keer naar Nietzsche terug te keren. Onvermijdelijk omdat hij zijn figuur Zarathustra precies dat laat verkondigen: een leer die de mensen zou leren 'Alles wat *was* – scheppend te verlossen. / Wat verleden is aan de mens, verlossen en al "het was" herscheppen, tot de wil spreekt: "Maar zo heb ik het gewild! Zo zal ik het willen –".⁵⁹ Problematisch is het echter omdat deze leer deel uitmaakt van, zo niet samenvalt met de wel meest mysterieuze gedachte in Nietzsches oeuvre, namelijk die van de 'eeuwige wederkeer van het zelfde'.

Het best begrijpelijk is die gedachte nog, wanneer zij wordt uitgedrukt als een morele imperatief, of beter: als een soort gewetensvraag. Nietzsche stelt hem zo voor in een aforisme uit *Die fröhliche Wissenschaft*:

Als jou nu eens, op een dag of een nacht, een demon
achterna sloop tot in je eenzaamste eenzaamheid en

tegen je zei: ‘Dit leven, zoals je het thans leeft en geleefd hebt, zul je nog eens en nog ontelbare malen moeten leven; en er zal niets nieuws aan zijn, maar iedere pijn en iedere lust en iedere gedachte en verzuchting en al het onzegbaar kleine en grote van je leven moet terugkomen, en wel allemaal in dezelfde rang- en volgorde – ook deze spin, ook dit maanlicht tussen de bomen, ook dit ogenblik en ik zelf. De eeuwige zandloper van het bestaan wordt telkens weer omgedraaid – en daarmee ook jij, stofje van stof!’ – Zou je je niet plat ter aarde werpen en tandenknarsend de demon vervloeken, die zo sprak? Of heb je ooit zo’n onbeschrijflijk ogenblik meegemaakt, waarop je hem zou antwoorden: ‘Je bent een god, en nooit hoorde ik iets goddelijkers!’ Wanneer die gedachte je in haar macht zou krijgen, ze zou je, zoals je bent veranderen en misschien vermorzelen; de vraag bij alles en iedereen: ‘wil je dit nog eens en nog ontelbare malen?’ zou als het grootste gewicht op je handelen liggen! Of op hoe goede voet zou je moeten staan met jezelf en het leven, om naar niets *meer te verlangen* dan naar deze uiteindelijke eeuwige bevestiging en bezegeling?⁶⁰

Als gewetensvraag dwingt de gedachte ons aanwezig te zijn bij het heden, en niet weg te sluipen uit wat we nu doen, naar een toekomst waarin het wel beter zal worden, of waarvoor het wel goed zal zijn. Zij waarschuwt tegen een verraad aan het heden. Als morele imperatief is de gedachte verstaanbaar en zinvol, precies voorzover zij – als imperatief – zelf toekomstgericht is: probeer zo te leven dat je van elk ogenblik van je leven kunt willen dat het eeuwig zou terugkeren.

Problematisch wordt de gedachte wanneer zij pretendeert ook een fysische waarheid te zijn – in een eindeloze tijd kan een eindige werkelijkheid van krachten zich alleen maar eindeloos herhalen⁶¹ – en wanneer zij mede op grond daarvan stelt dat het mogelijk is ook het verleden zelf te

willen. Als elk moment eeuwig terugkeert, heeft dit moment nu zich ook al eindeloos vaak voorgedaan. Door het nu te willen, wil ik het niet alleen voor een eeuwigheid vooruit, maar ook voor een eeuwigheid achteruit. Op die manier zegt Zarathustra dat hij zelfs elk toeval 'kookt in zijn eigen pot' en dat hij op die manier de tirannie van het toeval onderwerpt aan zijn eigen wil.⁶²

Dat dat ook volgens Nietzsche/Zarathustra zelf niet gemakkelijk is, blijkt voortdurend. De meest dramatische uitdrukking daarvan vinden we in een tekst waarin Zarathustra een droom of een visioen vertelt, waarin de moeilijkheid van die gedachte van de eeuwige wederkeer wordt verbeeld.⁶³ Tussen haakjes zij vermeld dat hij die droom vertelt aan scheepslui en terwijl hij op een schip is: het beeld van het water, zelf beeld van de voortdurend veranderende tijd, vormt dus het kader van de gedachte. In die droom waarin hij zichzelf ziet lopen met een zware dwerg op zijn rug – een beeld voor die zwaarste gedachte die we leerden kennen –, wordt hij plotseling opgeschrikt door een hartverscheurend jankende hond. Als hij dichterbij komt, ziet hij dat de hond hem attendeert op een mens die daar ligt en in nood is: een herder bij wie, terwijl hij daar lag te slapen, een zwarte slang in de mond gekropen is en zich vastgebeten heeft in zijn keel. Zarathustra probeert de slang uit de mond van de ongelukkige te trekken, maar dat lukt niet. Dan schreeuwt hij hem toe, dat hij moet bijten: de kop van de slang af moet bijten.

Ik denk dat die slang – onder meer – staat voor het verleden dat zich in de mens heeft vastgezet en hem elke toekomst en elk heden ontnemt. In die zin kan het verleden een dodelijke bedreiging vormen.

Als de herder inderdaad Zarathustra's raad heeft opgevolgd en de kop van de slang heeft afgebeten en uitgespuwd, blijkt hij radicaal veranderd: 'Niet meer herder, niet meer mens, – een veranderd wezen, door licht omstraald, dat *lachte!* Nog nimmer op aarde heeft een mens gelachen zoals *hij lachte*'. Nietzsche verwijst waarschijnlijk

naar de ‘Übermensch’, een wezen dat – ‘niet meer mens’ – ‘over de mens heen’ of aan de mens voorbij is. Maar moeten we werkelijk tot ‘Übermenschen’ worden om ons van de tirannie van het verleden te verlossen? Zijn er niet ook *menselijke* mogelijkheden om het verleden zelf in de hand te nemen?

7 *Vergeving en berouw*

Misschien zijn we al een voorbeeld tegengekomen. Ik herinner aan wat ik eerder over Hannah Arendt schreef (IV, 1). Behalve ‘beloven’, noemt zij ‘vergeven’ als typisch menselijke act, waarmee de mens zich ontworstelt aan de wetmatigheden van de niet-menselijke natuur. Zoals de mens zich door de belofte bevrijdt van de onvoorspelbare willekeur, zo kan hij zich door de vergeving bevrijden van de gevangenschap in de aaneenschakeling van oorzaak en gevolg.⁶⁴ Wat gebeurt er wanneer de ene mens de ander vergeeft voor de krenking die hem werd aangedaan? Of wanneer een bevrijde bevolkingsgroep haar vroegere onderdrukkers vergeeft, of wanneer de nakomelingen van de ene groep vergeving schenken aan de nakomelingen van de vroegere uitbuiters? De feiten van het verleden kunnen niet gewijzigd worden. De ontrouw werd gepleegd, de misdaden van de apartheid zijn begaan, de bevolking is als slaaf verkocht. Daar verandert niemand iets aan. En toch kan door een daad of een proces van vergeving iets wezenlijk veranderen.

Dat is omdat het verleden niet alleen uit feiten bestaat en niet geïsoleerd bestaat. Feiten bestaan niet zonder interpretatie. De interpretatie neemt de feiten op in een verhaal waarin ze betekenis krijgen. En anders dan de feiten kan het verhaal wel degelijk veranderen. Niet naar willekeur; we kunnen – hoewel het soms geprobeerd wordt – de geschiedenis niet schrijven zoals we zelf willen en haar aanpassen aan de ideologie van de dag. Maar dat neemt

niet weg dat er wel degelijk verandering van het verleden mogelijk is via het verhaal dat we erover vertellen.

Iedereen weet dat in een roman en in een film de betekenis van het gebeurde zich kan ontwikkelen, naarmate het verhaal vordert. De kwaliteit van een misdaadroman of -film berust voor een groot deel op de perfectie waarmee deze techniek wordt beheerst: om door de ontwikkeling van het verhaal, de betekenis van de eerdere 'feiten' te laten veranderen. Ook ons eigen leven is een verhaal dat verder gaat, en waarin aan de gebeurtenissen die daarin eerder hebben plaats gevonden een nieuwe betekenis kan worden gegeven. Natuurlijk hangt ook dat weer af van andere feiten: de dader van toen zal ook zelf iets moeten doen – berouw tonen bijvoorbeeld. Evenmin als we de feiten uit het verleden kunnen veranderen, kunnen we nieuwe feiten afdwingen. Maar we kunnen wel degelijk eraan bijdragen dat mensen zich veranderen, door hen niet vast te binden aan één interpretatie van wat zij ooit deden. En voorzover datgene wat zij deden, ons werd aangedaan, kunnen we daardoor ook onszelf veranderen en ons verleden bevrijden.

De vergeving die ik bedoel, kan nog wat verder worden uitgewerkt door haar te beschrijven volgens het schema van de deugd. Om vast te houden aan het habituele karakter van de deugd, moeten we dan eerder van vergevings*gezindheid* spreken. Deze is inderdaad een midden tussen tegengestelde ondeugden, en wel op verschillende manieren: Paul Ricoeur heeft in een mooi artikel laten zien hoe de vergeving een midden weet te houden tussen vergeten en herinneren.⁶⁵ 'Alles vergeven en vergeten' is een misleidende uitdrukking. Wie het kwaad vergeet, doet er onrecht aan, en heeft daarmee nog niet vergeven. Of hij de dader ook vergeven heeft, zal blijken als hij zich het kwaad weer herinnert. Maar wie zich alles herinnert, wie vast zit aan zijn herinnering, kan niet alleen niet vergeten maar ook niet vergeven. Zo iemand kan aan de feiten geen andere betekenis geven en omdat de feiten niet ongedaan gemaakt

kunnen worden, blijft ook de haat, de woede, de wrok jegens degene die ze heeft veroorzaakt. Ook die ander kan zich niet veranderen in de herinnering van degene die lijdt aan een teveel aan geheugen. Vergevingsgezindheid is een midden tussen wrok die niet kan vergeten en oppervlakkigheid zonder geheugen.

Zij is daarmee ook getoond als een cultivering of perfectie van ons ‘natuurlijk’ vermogen om te herinneren, en ze toont tevens dat (morele) perfectie niet per se bestaat in maximalisering. Maar met de verwijzing naar een natuurlijk vermogen dat in de deugd wordt geperfectioneerd, wordt deze beschrijving van de vergevingsgezindheid ook problematisch. Want – ik wees er al op – of je daadwerkelijk kunt vergeven, hangt waarschijnlijk niet alleen af van wat je zelf kunt en doet, maar ook van wat de ander doet. In tegenstelling tot de traditionele deugden die, zeker zoals Aristoteles ze beschrijft, altijd iets zelfgenoegzaams hebben, is de vergevingsgezindheid afhankelijk van het berouw en de omkeer van de ander. Dat berouw is niet alleen complementair aan de vergeving, het is waarschijnlijk ook zelf zo’n humaniserende act. Door berouw te tonen, bevrijd je je van de doem van één en hetzelfde verhaal over wat er gebeurd is, en maak je een nieuwe vertelling en een voortzetting ervan mogelijk. Maar zoals de vergeving mede mogelijk gemaakt wordt door het berouw van de ander, zo geldt waarschijnlijk voor die ander dat zijn berouw gewekt moet worden door de vergevingsgezindheid van de een. Wie niet vergeven wacht tot de ander berouw toont, zal even vruchteloos wachten en even zeer gevangen blijven in het verleden, als degene die met zijn berouw wacht tot de ander vergeeft.

Daarom moet de vergeving misschien ook nog op een andere manier als een midden worden beschreven, namelijk tussen geven en nemen, of tussen te veel en te weinig geven, te vroeg en te laat geven. Wie pas kwijtschelding kan geven als de ander al zijn schulden heeft betaald, is te laat. Maar wie lichtvaardig kwijtscheldt realiseert even-

min de deugd. De Nigeriaanse auteur Wole Soyinka schrijft in een van zijn kritische beschouwingen over het proces van ‘Waarheid en Verzoening’ in Zuid-Afrika dat het aanbieden van amnestie voordat de ander berouw heeft getoond en boete heeft gedaan – ‘reconciliation without reparation’ –, zich schuldig maakt aan de vernietiging van moreel kapitaal – en overigens ook aan de waarheid geen dienst bewijst.⁶⁶ Ook hier bestaat de vergeving in het juiste midden.

Alleen hebben we dat midden hier veel minder zelf in de hand, dan bij andere deugden. Vergeving is iets dat we niet zozeer kunnen ‘doen’, als wel iets wat moet gebeuren tussen ons, en wat we moeten *laten* gebeuren. Ze vraagt daarom meer dan alleen maar de juiste activiteit: ze vergt, net als onze tijdelijkheid, ook een gepaste vorm van passiviteit.

8 *Een tere snaar*

We staan niet machteloos tegenover het verleden, evenmin als tegenover de toekomst, maar onze macht is beperkt. Het verleden kan blijven opspelen ondanks onze inspanningen; de omstandigheden of de dader kunnen onveranderd blijven en daardoor een nieuwe betekenisgeving bemoeilijken. De toekomst blijft toekomst en kan ons verrassen, hoe duurzaam wij onszelf ook maken. Zij kan zich daarbij zelfs van onze duurzaamheid bedienen. Een belofte kan door veranderende omstandigheden precies tegen zichzelf gekeerd worden. Sartre geeft een voorbeeld van zo’n tragische situatie in zijn verhaal ‘De Muur’, waarin iemand zijn vriend aan de vijand uitlevert door te doen wat hij kan om trouw te blijven aan zijn belofte dat hij hem nooit verraden zal. Onze macht over de tijd, over verleden en toekomst blijft zeer fragiel en broos. Ik moet het sterker zeggen. Immers: wij *zijn* de tijd, wij strekken ons uit in verleden en toekomst. Daardoor komt de contingentie, de

gebeurlijkheid van de tijd *in* onszelf. Het is dus, onder meer, *door* onze tijdelijkheid dat wij broze, fragiele wezens *zijn*, dat wij ons zelf niet in de hand hebben.

De erkenning daarvan brengt ons in een dilemma, of misschien moet ik zeggen: ze bepaalt onze koers tot een moeizaam ‘schipperen’ tussen de Scylla van een beheersingsdwang en de Charybdis van een *laisser faire*. Het ene gevaar dat ons bedreigt is de poging om het onbeheersbare toch te beheersen. Wie voelt dat de tijd, en de ‘dingen’ in de tijd, hem ontsnappen, dat de tijd hem door de vingers glipt, zal gemakkelijk de neiging voelen om zijn greep op de dingen en de tijd te versterken. Veelal komt dat erop neer dat hij nog meer probeert te doen in dezelfde tijd, waardoor die tijd nog sneller zal gaan, en hij er nog minder greep op heeft. Het is als met het zand van het strand: als je probeert het vast te houden door je handen stevig dicht te knijpen, zie je het tussen je vingers door wegglijpen. Met het zand in de zandloper, dat wil zeggen: met de tijd, is het niet anders. Wie zoveel mogelijk zand in handen wil houden, moet zijn handen openen. Maar dat kan leiden tot het gevaar van de andere klip. Het zand kan wegwaaien uit een open hand. Een houding die de tijd zijn gang laat gaan, kan worden tot een ‘laat maar waaien’. Wie zich niet inspant om zichzelf duur te geven in de voortgaande tijd, wie niet probeert het verleden op te nemen in de voortgang van zijn eigen verhaal, wie niet aandachtig aanwezig blijft bij zijn eigen tijdelijkheid, die verwaait zelf in de wind en wordt een speelbal van de tijd.

Is het mogelijk een veilige koers tussen die beide rotsen te varen? Is er een deugdzaam midden tussen overmatige activiteit en overmatige passiviteit? Misschien is er niet één houding die precies dat midden vormt; misschien bestaat een midden hier onvermijdelijk alleen maar als een evenwicht tussen twee tegengestelde houdingen; als de spanning van een snaar waarvan de uiteinden naar tegengestelde kanten worden getrokken en die daardoor de juiste toon kan geven; als – ik paraphraseer Herakleitos, de denker van

de tijd⁶⁷ – een gespannen harmonie. Maar dat zal onvermijdelijk een tere snaar, een wankel evenwicht opleveren.

9 *Gelatenheid*

Tegenover de activiteit van verduurzaming en van de toe-eigening van het verleden, is er in ieder geval ook nood aan een zekere passiviteit die ik maar ‘gelatenheid’ noem, de kunst om de tijd te laten gaan. Wie opgejaagd wordt door de almaar sneller vliegende tijd, zal verlamd raken door zich schrap te zetten. Maar hij zal meer tijd krijgen, door de tijd te laten gaan. Ook die tijd zal voorbijgaan, maar de ‘ruimte’ die erdoor ontstaat zal minstens de zwaarmoedigheid kunnen veranderen in een milde weemoed.

Het denken over gelatenheid heeft een traditie die zo oud is als onze jaartelling. We vinden haar zowel aan de joods-christelijke als aan de Grieks-Romeinse wortel van onze cultuur. Voor het eerstgenoemde volsta ik met een verwijzing naar het beeld van de ‘evangelische zorgeloosheid’ uit het onderricht van Jezus over de vogels in de lucht en de lelies op het veld.⁶⁸ Het is niet toevallig dat in die tekst verschillende verwijzingen naar de tijd en de vergankelijkheid voorkomen: ‘Wie van u kan door zijn tobben een el toevoegen aan zijn levensweg?’ en ‘Weest niet bekommerd om de dag van morgen. De dag van morgen zal bezorgd zijn voor zichzelf; iedere dag heeft genoeg aan zijn eigen leed.’ Voor de Grieks-Romeinse wortel herinner ik aan het stoicijnse adagium dat we al bij Kleanthes vinden en nog bij Seneca en Epictetus⁶⁹ en dat ik hier als volgt citeer: ‘Ducunt volentem fata, nolentem trahunt’ oftewel: ‘Het noodlot leidt hem die wil en sleept hem die niet wil.’ Als dat voor iets geldt, dan is het wel voor de tijd: wie niet ‘meegaat’ met de tijd, zal door de tijd meegesleurd worden.

De vraag is natuurlijk, wat ‘meegaan met de tijd’ betekent. In ieder geval zal het niet zonder een zekere gelatenheid kunnen. De kunst is echter, en daarbij zijn we weer

terug bij het dilemma van de vorige paragraaf, om de tijd te laten gaan, zonder dat je je zelf daarin laat gaan, zonder er zelf in te verdwijnen. De kunst is, om de tijd – nogmaals: dat is de tijd die wij zelf zijn – te laten gaan, en toch zichzelf daarin te bewaren.

De formulering waarin ik het stoicijnse adagium citeerde, stamt niet van een filosoof uit de Oudheid, maar van een Nederlandse auteur uit de twintigste eeuw: Nescio. Die auteur heeft het gevaar van de door hem zo schitterend beschreven houding van gelatenheid zeer goed gezien. Niemand is zover in die gelatenheid gevorderd als de beroemde Japi uit het verhaal ‘De Uitvreter’. Japi duidt deze houding zelf aan als ‘versterven’:

‘Nee,’ zei Japi, ‘ik ben niks en ik doe niks. Eigenlijk doe ik nog veel te veel. Ik ben bezig te versterven. Het beste is, dat ik maar stil zit, bewegen en denken is goed voor domme mensen. Ik denk ook niet. ’t Is jammer dat ik eten en slapen moet. Liefst zou ik dag en nacht blijven doorzitten.’⁷⁰

Tijd lijkt voor hem niet te bestaan, en zorgen over de tijd kent hij zeker niet. Hij leeft bij de dag en bij het moment. Maar daarin gaat hij precies te ver: hij laat zich gaan en verliest zichzelf. Letterlijk: door zich te laten meedrijven, meeslepen door het symbool van de tijd, de rivier:

Op een zomermorgen om half vijf, toen de zon prachtig opkwam, is hij van de Waalbrug gestapt. De wachter kreeg hem te laat in de gaten. ‘Maak je niet druk, ouwe jongen,’ had Japi gezegd, en toen was i er afgestapt met zijn gezicht naar het Noord-Oosten. Springen kon je het niet noemen, had de man gezegd, hij was er afgestapt.

Op zijn kamer vonden ze een stok die van Bavink had gehoord en aan de muur zes briefjes met G.v.d. er op en één met ‘Ziezo’.⁷¹

Hoe sympathiek Nescio de figuur van Japi ook afschildert en hoezeer de auteur ook die houding van gelatenheid heeft geïdealiseerd, hij heeft tevens het gevaar ervan gezien, en – in een latere schets – geprobeerd een correctie aan te brengen. In een van de vele mislukte of onafgewerkt gebleven opzetjes voor een nieuw verhaal, komen we een figuur tegen die veel van Japi heeft, maar die hier ‘de Oester’ heet. Na een lange monoloog geeft hij de verteller ‘een blaadje uit z’n notitieboekje’ en daarop staat de stoische wijsheid zoals ik die eerder citeerde. En alsof hij het verschil met Japi’s opvatting wilde duidelijk maken, zegt hij erbij: ‘Dat is beter dan godverdomme’.⁷²

De Stoa wist – althans in theorie – het geschetste dilemma op te lossen, door een onderscheid te maken binnen de mens: voorzover wij dit particuliere individu zijn, moeten we ons wijden aan de zorg voor alles wat daarbij hoort; maar voorzover we ons kunnen verheffen tot het niveau van de grotere natuur waarvan we deel uitmaken, moeten we niet proberen ons individuele plan daartegenover vast te houden. Dat lijkt me ook de strekking van het evangelie. Jezus bedoelt niet te zeggen dat we alles maar op z’n beloop moeten laten, maar slechts dat we niet alles moeten laten beheersen door onze zorg voor het eigen voortbestaan.

Dat wij de tijd zijn, betekent niet alleen dat wij de tijd kunnen onderwerpen, maar ook dat wij ons kunnen onderwerpen aan de tijd. Enerzijds kunnen we, en moeten we, onze activiteit uitstrekken over verleden en toekomst om die tot de onze te maken. Maar anderzijds maakt onze tijdelijkheid het ons ook mogelijk om – soms, een ogenblik – ons los te maken van onszelf. Nietzsche noemt dat: ‘Boven “mij” en “jou” uit! Kosmisch ervaren!’⁷³ Bij Nescio verschijnt het in een soort gedagdroomde vereenzelviging met het perspectief van God, waarvan zowel de auteur als zijn verteller weten dat dat voor de mens nooit lang is weggelegd:

En aan de rivieren mijner gedachten zit ik stilletjes en genoeglijk en rook een steenen pijpje en voel de zon op mijn lijf schijnen en zie 't water stroomen, voortdurend stroomen naar 't onbekende.

En 't onbekende deert mij niet. (...) En ik ben dankbaar dat mij dit gegeven is. En in ootmoed pijp ik nog eens aan en voel mij God, de oneindigheid zelf.

Doelloos zit ik, Gods doel is de doelloosheid.

Maar voor geen mensch is het weggelegd dit bij voortdurend te beseffen.⁷⁴

10 De tijd zijn werk laten doen

De *gelatenheid* biedt een zekere bescherming tegen de melancholie, maar ze is behalve gevaarlijk, ook voor de mens niet duurzaam weggelegd. De *vergeving* is een mogelijk medicijn tegen het ressentiment, maar ze is zeer moeilijk en niet af te dwingen. *Deugden* geven ons *duur* temidden van voortdurende verandering en behoeden ons voor een illusoire identiteit, maar bieden geen garanties tegen de dreiging van de tijd en de verleiding om ervoor te vluchten. En *aandacht* houdt ons aanwezig bij wat dreigt te ontsnappen, maar behalve dat ze niet volstaat om de verveling te verdrijven, is ze niet gemakkelijk vast te houden, en veelal het eerste wat we vergeten.

De ethiek moet bescheiden blijven. Voor de meeste vormen van lijden aan de tijd hebben we althans een zekere 'medicijn' gevonden. Maar niet voor de depressiviteit. Misschien moeten we erkennen dat, evenals de hermeneutiek die stukloopt op de depressiviteit, ook de ethiek hier onvermijdelijk met lege handen blijft staan. Dat hoeft echter niet te betekenen dat er voor haar geen genezing mogelijk is. De tijd heeft immers nog een ander gezicht, dan dat wat we er tot hiertoe vooral van hebben gezien.

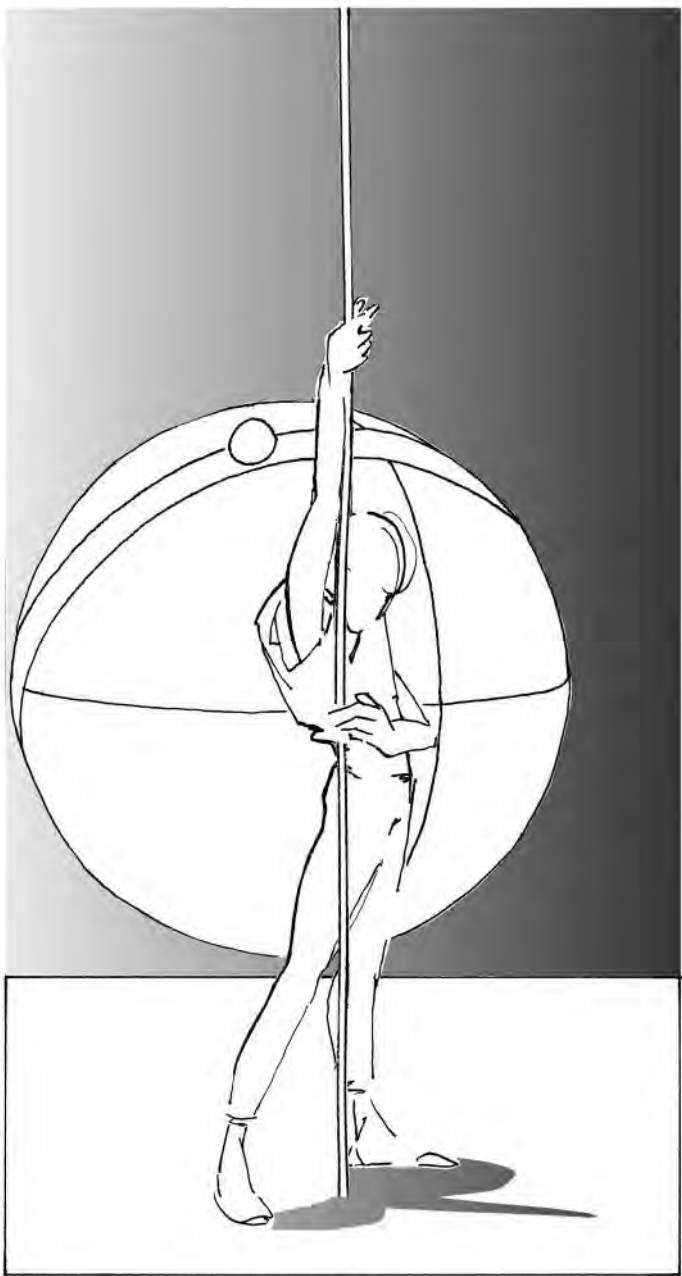
Ik heb de tijd vooral beschreven als voorbijgaand. En dat verstrijken van de tijd heb ik vrijwel uitsluitend beschreven

als iets wat ons onrustig maakt, opjaagt, verlamt, beklemt, beangstigt, kortom: als dreigend. Het kan echter ook een troost zijn: 'de tijd heelt alle wonden'. Ook het moeilijke examen waar je voor staat, zal eens achter je liggen. Sommige dagen kunnen zulke zware opgaven stellen, dat je kunt verzuchten: 'ik wou dat deze dag voorbij was!'. Maar in die wens drukt zich de troostende zekerheid uit, dat ook deze dag voorbij zal gaan, al zal hij misschien wat langer duren dan andere dagen.

Zelfs voor echte verschrikkingen en onherstelbare verwondingen biedt de tijd soelaas. Wie iets verschrikkelijks is overkomen, zal enige tijd ondergedompeld zijn in verdriet, begraven in rouw. Midden in die rouw is de gedachte dat deze zwarte nacht ooit voorbij zal gaan, ondenkbaar; en als anderen het komen zeggen, ervaar je dat eerder als beledigend en getuigend van onbegrip, dan als een troost. De boekenwijsheid dat een periode van rouw ongeveer twee jaar duurt is – in die situatie – een dwaasheid. Maar er komt een moment waarop je begint te beseffen dat zelfs dit verschrikkelijke verlies draagbaar zal worden. Hoewel je in eerste instantie eerder geneigd zult zijn je tegen die gedachte te verzetten, weet je dat de tijd ook hier zijn werk zal doen. Hij zal de herinnering niet uitwissen, maar wel doen vervagen, hij zal de pijn niet wegnemen, maar wel minder schrijnend maken. En geleidelijk aan zal die gedachte aan het verstrijken van de tijd een troost worden.

Wat hier gebeurt heeft alles te maken met wat ik aanduidde aan het slot van de vorige paragraaf: de tijd die we zijn, maakt het ons, soms althans, mogelijk onszelf een beetje los te laten. Dat zelf dat we dan loslaten, is niet alleen het zelf dat plannen en verlangens heeft, dat greep wil houden op de dingen en zijn genot niet wil laten voorbijgaan. Het is ook het zelf van het verdriet en de zorg en de angst. Wanneer het lukt om dat zelf de tijd te geven, het *aan* de tijd te geven, kan die tijd zijn andere, genadige gezicht laten zien.

Maar ook de genade werkt niet met garanties.



v Slot: wandelen

Dit essay werd geschreven tijdens twee wandelvakanties. Een korte vakantie in het voorjaar bracht ik door op een eiland waarvan ongeveer een derde van de kuststrook wordt gevuld met zon-toeristen en wat die nodig hebben: hotels, zwembaden, souvenirwinkeltjes, fastfoodloketten en enkele restaurants. De rest van het eiland is voor de plaatselijke bevolking en voor de wandelaar. Het kleinste deel van het eiland wordt beheerst door de zorg om de kleur van de huid en andere aspecten van de zo vergankelijke lichamelijke 'schoonheid'; het grootste deel door de adembenemende schoonheid van een millennia oude natuur die zich om haar leeftijd niet bekommert. Het overgrote deel van de tekst werd geschreven tijdens een wat langere vakantie met wandelingen door schitterende velden, bossen en bergen van Zuid-Frankrijk. Opnieuw op slechts een goed uur rijden van overbevolkte stranden, kun je dagen achtereen wandelen zonder een mens tegen te komen.

Inderdaad: met deze opmerking open ik het slot van dit essay met een al even particulier gegeven, als waarmee ik de inleiding afsloot. Ik voel me daartoe niet alleen gerechtigd door de persoonlijke stijl van het essay, maar ook omdat mijn wandelingen de aanleiding vormen voor een laatste overweging, die misschien ook aan déze particulariteit althans een zekere algemeenheid kan geven.

1 Alleen voor wandelaars

Wanneer u, lezer, echter in het geheel geen wandelaar bent, zult u er weinig in herkennen. Even weinig wellicht als in de voorgaande pagina's. Want als er in het voorgaande enige gedachten waren te vinden, dan zijn die voor wat mij betreft te danken aan de wandelingen tijdens welke ze opkwamen. Ik weet niet hoe dat bij anderen gaat, maar voor mij geldt dat denken zelden beter lukt dan tijdens het wandelen. Ik vermoed dat dat geen toeval is, en dat het met het thema van dit essay te maken heeft.

Wandelend is het lichaam in beweging: een beweging die ten eerste maakt dat het lichaam niet in de weg zit, en die ten tweede bij het tempo van het denken blijkt te passen. Althans voor mij; anderen zullen wellicht sneller denken en daarbij moeten rennen of fietsen, of nog sneller bewegen. Dat het lichaam soms in de weg kan zitten, zie je bijvoorbeeld aan wat mensen doen om het te 'verdoven' als ze gaan schrijven. Ze roken, drinken koffie, wippen driftig met hun benen, of draaien die in een knoop om ze als het ware vast te zetten. Denkende en schrijvende mensen maken vaak een wat wanhopige of gewoon een lachwekkende indruk. Nietzsche – die van wandelen wist: dagelijks gemiddeld zo'n zes uren – meende soms in de boeken van die denkers nog te kunnen zien, hoe hun lichaam bij het schrijven ervan in de weg zat:

hoe snel raden wij, hoe iemand op een gedachte gekomen is, zittend, voor de inktpot, met samengedrukte buik, het hoofd over het papier gebogen: oh, hoe snel ook zijn we met zijn boek klaar. Het beknelde ingewand verraadt zich, daar kan men van op aan, evenals kamerlucht, kamerplafond, kamerengte zich ver-raden.⁷⁵

In zijn *Götzendämmerung* bekritiseert hij Flaubert om diens uitspraak *On ne peut penser et écrire qu'assis*: 'alleen

zittend kan men denken en schrijven'. 'Daarmee heb ik je te pakken, nihilist! Het zitvlees is juist de *zonde* tegen de heilige geest. Alleen wat *onder 't lopen* is gedacht, heeft waarde.'⁷⁶ Wandelen is een beweging die het lichaam niet uitschakelt – hoeveel gedachten lijden niet aan een gebrek aan lichamelijkheid! –, maar inschakelt op een manier die productief is. En dat heeft te maken met het langzame tempo ervan. Zoals de vulpen en de snelheid waarmee die inkt geeft, nodig is om denkend te kunnen schrijven – typen gaat te snel en is ook anderszins een beweging die niet bij denken past –, zo hoort wandelen bij het denken. De gedachten komen omdat het lichaam het tempo aan-geeft, waarmee ze kunnen komen.

Waarom schrijf ik dit alles op? Is dit verband tussen denken en wandelen niet iets dat slechts toevallig voor mij opgaat? Hoewel ik me inzake het verband tussen wandelen en denken in goed gezelschap weet, zijn er ongetwijfeld ook vele voorbeelden van denkers voor wie het niet opgaat. Descartes schijnt het liefst liggend op zijn bed te hebben nagedacht. Of droomde hij misschien dat hij dacht?

Toch noteer ik deze persoonlijke, misschien al te persoonlijke feiten omdat ik – zoals gezegd – vermoed dat ze met het thema van dit essay verband houden. Misschien is wandelen niet alleen de natuurlijke beweging voor het denken, maar vormt het ook een passend model voor een leven dat recht wil doen aan zijn eigen tijdelijkheid.

De kwestie was: hoe te leven op zo'n manier dat het verstrijken van de tijd zijn gang kan gaan, zonder door ons tegengehouden of vertraagd of opgejaagd te worden, en zo dat wij daarbij tegelijkertijd aandachtig aanwezig blijven. Hoe kunnen we de tijd laten verstrijken zonder hem te laten ontsnappen? Hoe kunnen we meegaan met de tijd en toch onszelf blijven?

Wandelen – waarbij ik niet denk aan een blokje om, maar aan tochten van minimaal enkele uren, liefst dagen of weken – is zich bewegen niet alleen in de ruimte, maar ook in de tijd op een manier die zich doet ervaren als passend.

Wandelaars kijken zelden op hun horloge. Ze weten hoe laat het is, niet alleen omdat ze de stand van de zon zien, maar ook omdat ze hun lichaam voelen. Het lichaam wordt zelf tijd, bijvoorbeeld door vermoeid te raken. De beweging van de wandelaar lijkt synchroon te lopen met de beweging van de tijd. Naarmate mensen zich sneller voortbewegen, hebben ze meer haast. De haast is niet alleen de oorzaak van de snelheid, maar ook andersom. Te grote snelheid maakt ons ongeduldig. Kijk maar naar het ongeduld op de snelweg, of naar het ongedurig trommelen met de vingers van iemand die zit te wachten op de uitkomst van een duizelingwekkend snel verrichte computerberekening. Bovendien: wie met een vliegtuig reist, weet alleen waar hij is door te kijken op het scherm dat hij voor zich heeft, en hij weet alleen hoe laat het is als hij zijn horloge op de juiste tijdzone heeft ingesteld. Maar zijn lichaam weet niet hoe laat het is, want hij krijgt zijn maaltijden op de tijden die passen in het vluchtschema. Een wandelaar die 's ochtends op pad gaat wordt voortdurend door alles wat hij ziet en voelt, geattendeerd op de juiste tijd.

Zelfs wie fietst, moet afstappen om te kijken naar het landschap waar hij doorheen fietst, of het gebouw waar hij aan voorbijkomt. De automobilist moet een parkeerplaats zoeken en uitstappen. De wandelaar echter ziet de dingen in het voorbijgaan en ziet ze daardoor langer en beter dan wie ook.

Ik weet niet voor hoeveel mensen geldt wat in ieder geval mijn ervaring is – maar alleen zij die het allemaal hebben geprobeerd mogen meepraten: er zijn veel manieren om een plezierige vakantie te hebben, maar er blijven verschillen. Een vakantie waarin men luiert – ‘eindelijk lekker niets doen, liggen in de zon, dobberen op het water’ – is even aangenaam, maar wordt snel vervelend. Dit lijkt in ieder geval heel algemeen te gelden. Kijk maar naar de vele vormen van verstrooiing, ‘amusement’ genaamd, die geboden worden op plaatsen waar mensen vooral komen

om te luieren. Voor wie niets doet, duurt de tijd al gauw te lang. Een vakantie waarin men steden bezoekt daarentegen, bezienswaardigheden bekijkt, naar musea gaat en theatervoorstellingen bijwoont, duurt vaak te kort. Er is in elke stad meer te zien dan men kan zien in de beperkte tijd die beschikbaar is, en er zijn nog zoveel andere steden. ‘Wat doen we vandaag?’ ‘Maar ik zou ook dit en dat nog willen zien!’ Na een museumbezoek ben je, door de te trage beweging van slenteren en stilstaan, te moe om nog iets anders te doen, ook al had je nog zoveel meer willen zien. De tijd gaat te snel, hoe verrijkend al die zaken ook mogen zijn. Een wandelvakantie tot slot duurt misschien ook wel te kort – wie zou niet willen blijven wandelen? –, maar levert niet eenzelfde gevecht tegen de tijd als de andere varianten die ik noemde. Wie een dag lang wandelt, begroet de frisse ochtend om een flinke klim te maken; hij weet rond het middaguur, als alle dingen nog net in hun eigen schaduw passen, dat hij onder een boom de grootste hitte kan afwachten; en hoe rijk en diep het genot van een mooie wandeling ook moge zijn, aan het eind van de dag is de wandelaar blij dat hij de benen kan strekken en dat de tocht erop zit. Dagen duren zelden te kort of te lang voor de wandelaar. De tijd van het wandelen past bij de tijd van de mens.

Die tijd van het wandelen past ook bij zijn tijdelijkheid, zijn uitgestrektheid naar verleden en toekomst. Het verleden werkt door in de herinneringen die tijdens een wandeling onwillekeurig opkomen; het wordt als vanzelf omgezet in gedachten, reflecties op wat gebeurd is, die het gebeurde als het ware wegen en zeven en toetsen op mogelijkheden om iets te zeggen wat algemener is en wat ook toekomstige betekenis heeft. Wie stil zit wordt afgeleid, wie snel beweegt moet teveel opletten of raakt gedesoriënteerd. De wandelaar gaat met zijn tijd mee, en kan daardoor aandacht opbrengen voor wat zijn eigen tijdelijkheid hem presenteert.

Is dat niet een passend model voor het leven dat we na-

streven als het goede leven, en dat ik probeerde te omschrijven in het vorige hoofdstuk? Een leven dat aanwezig is bij zijn eigen verstrikkende tijd is als een wandeling: bij tijd en wijle zwaar, zeer zwaar; maar altijd verrassend – er bestaan geen saaie wandelingen –, en vooral: bij de tijd en aangepast aan de tijdelijkheid van ons bestaan. Zou het daarmee te maken hebben dat in de ervaring waarmee ik dit essay begon, de tijd waarin ik – zij het slechts deels te voet – reisde, niet alleen van de ene plaats naar de andere, maar ook van de ene tijd naar de andere, de enige was die niet pijnlijk in strijd was met mijn eigen verlangen?

2 Omwegen

Ook degenen die de mens beschreven als een *viator*, als een wezen dat onderweg is, hebben bij dat onderweg zijn waarschijnlijk op de eerste plaats gedacht aan wandelen. Maar deze benaming, onderweg zijn, op weg zijn, en de traditie waaruit ze stamt, dwingen ook tot een kritische vraag bij wat ik tot hertoe schreef. De mens werd geacht onderweg te zijn, omdat hij *thuis* moest komen. Wat is het thuis, het doel waarheen het wandelende leven op weg is?

Ik moet bekennen dat ik op die vraag geen antwoord weet. De oude catechismus-wijsheid, dat wij leven om gelukkig te zijn in het hiernamaals, later aangevuld tot 'hier en in het hiernamaals', past maar moeilijk bij mijn wandelmetafoor. Gaat het in de wandeling om het bereiken van een doel? Is het niet eerder andersom: dat het doel ten dienste staat van de wandeling?

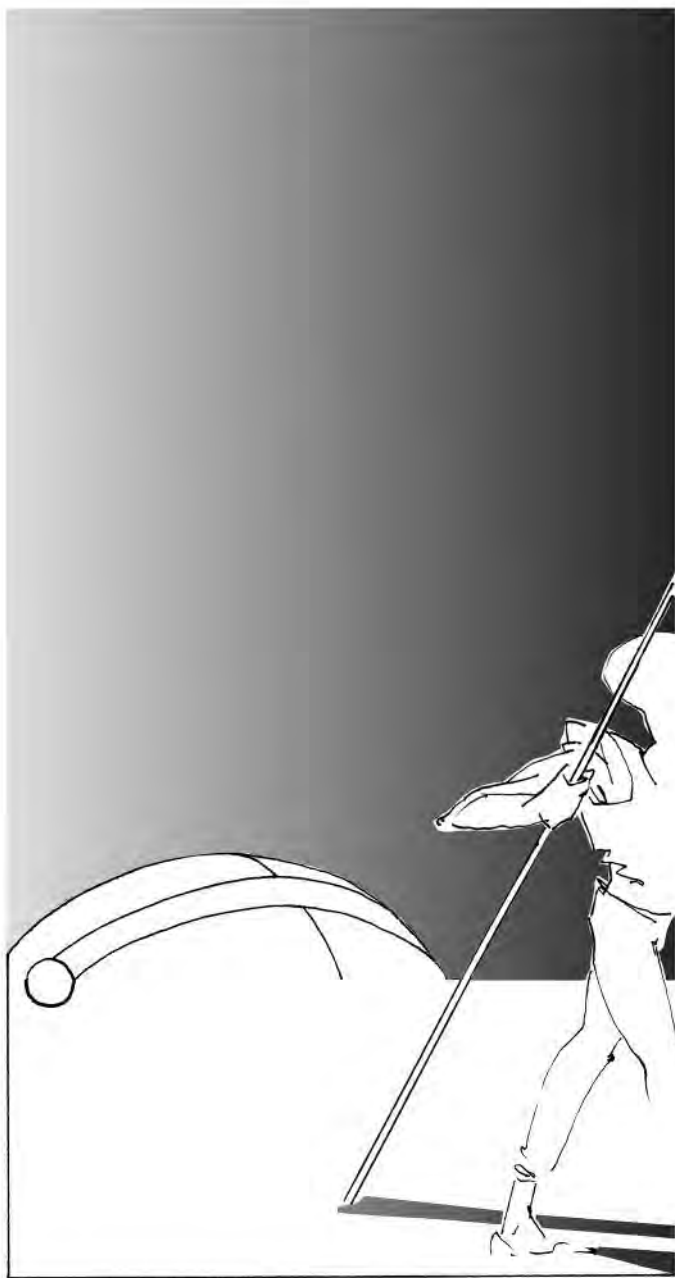
Kinderen hebben een doel nodig. Wie probeert aan zijn kinderen de liefde voor het wandelen bij te brengen, moet ze een aantrekkelijk doel voorhouden. Na enige tijd zullen die kinderen – wijs geworden door ervaring – wantrouwig gaan vragen of je op weg naar dat doel geen omwegen maakt. 'Graag de kortste weg naar het doel!' Maar voor echte wandelaars *zijn* er alleen maar omwegen. Je loopt om

op je beginpunt terug te keren – de grootste omweg uit de literatuur is de omweg van Odysseus: jaren lang zwerven om weer thuis te komen –, of om bij een station te komen, vanwaar je de trein terug naar huis kunt nemen. Wandelen is niet anders dan omwegen maken. Kan ook dat model staan voor een leven met de tijd?

‘Het leven is een omweg naar de dood.’ Ik weet niet wie het eerder heeft gezegd, maar het lijkt me te waar om geen citaat te zijn. Wandelend stellen we ons steeds een doel: het verste punt, het hoogste punt. Vandaar gaan we morgen verder, of keren we terug, of dalen we af – met de milde melancholie die daarbij hoort. Maar elk doel is hier uiterst betrekkelijk. Het doel is slechts het verste punt op de omweg naar het begin, of in het leven: naar het einde. Hebben we meer nodig? Is de wandeling minder waard als we zien – wat we ook tevoren al wel wisten – dat het zogenaamde doel alleen een tussenstation, een keerpunt is?

Een van de mooie dingen van een wandeltocht is dat je moe en tevreden kunt zijn vanwege een activiteit die niets heeft opgeleverd. Je bent gekomen waar je wilde komen, dat is waar, maar alleen om vandaar weer naar huis te gaan. In het leven lijken we meer te willen: een leven *nà* dit leven, een eeuwig leven, een leven waar de tijd geen vat op heeft. Ik weet het niet— wie wel? – maar het lijkt me geen leven, dat leven dat zinloos is als het niet wordt beloond met een ander leven, met een leven dat op dit zeer cruciale punt anders zou zijn, dat het niet getekend is door onze tijdelijkheid.

Soms kunnen mensen sterven als aan het einde van een lange wandeling: moe, tevreden over wat men heeft gedaan en meegemaakt – ‘het is goed geweest!’ –, en met een milde glimlach die beseft dat het bereikte vanuit een neutraal perspectief niet veel voorstelt. De echte wandelaar geniet niet van de wandeling als middel om thuis te komen. Misschien *is* er een thuis aan het einde van onze laatste wandeling, maar dan zal het een thuis zijn dat ik me evenmin kan herinneren, als dat ik het me kan voorstellen.



Epiloog

Leven doe je niet alleen. Kan de metafoor van de wandeling ook recht doen aan onze sociale natuur?

Ook wandelend heb je je verantwoordelijkheid. Maar dat is een verantwoordelijkheid die zich heel uitdrukkelijk beperkt tot de naaste omgeving. Je neemt je afval mee tot de eerstvolgende vuilnisbak, ook al komt die soms pas na een dag. Je probeert niet te trappen op al die mooie slakken en kevers op je pad. En vooral: je wandelt doorgaans niet alleen. Met tweeën is het veiliger en aangenamer, menselijker. Je draagt elkaars rugzak, elkaars last: letterlijk omdat het gemakkelijker is je spullen van andermans rug te nemen dan van je eigen; figuurlijk omdat je elkaar leert kennen tijdens zulke wandelingen. Je leert van elkaar en in vergelijking met elkaar: de een is te voorzichtig, de ander riskeert te veel. Wie te roekeloos omhoog gaat, leert uit de, altijd moeilijker, afdalingen dat hij maat moet houden. Wie te gemakkelijk omwegen maakt en afdwaalt, moet dat later betalen. Wie te voorzichtig zijn keuzes maakt bij kruispunten, leert achteraf meer moed te hebben. Wandelend leren mensen aan elkaar.

Maar echte wandelaars laten elkaar ook tijdens hun wandeling met hun eigen gedachten alleen. Ieder heeft zijn eigen tempo bij de klim en bij de afdaling. Niet ieder heeft zijn moeilijke momenten op hetzelfde tijdstip. Wandelaars laten elkaar, maar zijn er voor elkaar als het nodig is – een beetje zoals Alypius er was voor Augustinus tijdens diens meest ingrijpende ervaring.⁷⁷

Het is daarom dat ik dit essay opdraag aan degene met wie ik, meer dan met iemand anders, kan zeggen dat wij zijn, wat alle mensen zijn: ‘wij zijn wandelaars’.

Noten

Zie de bibliografie voor volledige bibliografische gegevens van de geciteerde literatuur.

- 1 Augustinus, p. 345.
- 2 Čapek, p. 392.
- 3 Nabokov, p. 13.
- 4 Vgl. Van Tongeren 1992.
- 5 Nescio, p. 502v.
- 6 Plato, boek v II, 514a vv.
- 7 Augustinus, p. 363v (cursivering van mij, PvT).
- 8 Augustinus, p. 370.
- 9 Augustinus, p. 375.
- 10 De Martelaere, p. 40.
- 11 Nietzsche, GT3, p. 35.
- 12 Hooft, p. 84; voor de transcriptie: Ekkers, p. 33.
- 13 Nescio, p. 146.
- 14 Elsschot, p. 789.
- 15 Nescio, p. 121.
- 16 Nescio, p. 39v.
- 17 Eijkelboom, p. 39.
- 18 Nietzsche, GM Voorrede I.
- 19 Goethe, Faust I, 1699-1702.
- 20 Vgl. Markus 9, Matteüs 17 en Lukas 9.
- 21 Vgl. Wülfingen, p. 19.
- 22 Burckhardt, p. 267.
- 23 Gorter, I, 194-206.
- 24 Horatius, III, 30.
- 25 Freud, p. 64.
- 26 Nietzsche, KSA 8. 5II.
- 27 Voskuil, deel IV, p. 538.
- 28 Voskuil, deel IV, p. 366v.
- 29 Vgl. Van den Brink, p. 10.

- 30 Van den Brink, p. 97.
 31 Van den Brink, p. 104.
 32 Van den Brink, p. 65.
 33 Uitvoeriger in: Van Tongeren 2000b.
 34 Vgl. Proust, p. 152vv.
 35 Voskuil, deel III, p. 421.
 36 Theunissen, p. 207.
 37 Theunissen, p. 212.
 38 Vgl. de tweede brief van Paulus aan de christenen van Tesseloniki.
 39 Geciteerd naar: Ekkers, p. 71.
 40 Tolstoj, p. 32.
 41 Reve, p. 25.
 42 Reve, p. 13.
 43 Reve, p. 13.
 44 Reve, p. 200.
 45 Bloem, p. 223.
 46 Nietzsche, GM III, 13.
 47 Nietzsche, GM II, I.
 48 Vgl. Arendt, p. 243vv.
 49 Genesis 3.
 50 Nietzsche, NN I.
 51 Van Tongeren 2000a.
 52 Horatius, Ep. I, x, 24.
 53 Dohmen, p. 478vv.
 54 Fortmann, p. 9.
 55 Reve, p. 11.
 56 Vgl. Van Tongeren 2003.
 57 Vgl. Van Tongeren 1991.
 58 Vgl. Kierkegaard.
 59 Nietzsche, ASZ III, 12, 3.
 60 Nietzsche, FW 341.
 61 Voor een verdere uitwerking, vgl. Van Tongeren 2000a p. 291vv.
 62 Nietzsche, ASZ III, 5, 3.
 63 Vgl. Nietzsche, ASZ III 2, 2.
 64 Arendt, p. 236vv.

- 65 Vgl. Ricoeur, p. 13vv.
- 66 Vgl. Soyinka, p. 31vv.
- 67 Herakleitos, fragment B 51.
- 68 Matteüs 6, 25vv en Lukas 12, 25vv.
- 69 Vgl. Van Tongeren, 1986, p. 11.
- 70 Nescio, p. 11.
- 71 Nescio, p. 40.
- 72 Nescio, p. 452.
- 73 Nietzsche, K S A 9, p. 443.
- 74 Nescio, p. 59v.
- 75 Nietzsche, F W 366.
- 76 Nietzsche, G I 34.
- 77 Vgl. Augustinus p. 245vv.

Bibliografie

Een tekst die wandelend wordt geschreven, en niet aan een bureau en omringd door boeken, komt natuurlijk toch tot stand dankzij andere teksten, teksten van anderen. Alleen zijn in dit geval die andere teksten meestal alleen in flarden en in zelden betrouwbare herinneringen aanwezig. Achteraf, nadat je eigen tekst geschreven is, kun je hooguit wat citaten verifiëren en aanvullen. Als je de plaatsen al terug kunt vinden.

Nog vaker herinner je je, tijdens het wandelen, teksten – dat wil zeggen: titels van teksten – die je had willen lezen, had moeten lezen, voordat je zelf over dit onderwerp iets zou gaan schrijven. Sommige van die boeken had je al – soms lang geleden – gekocht; ze lagen klaar om gelezen te worden. Maar je was er nog niet aan toegekomen, en je hebt ze nu niet bij de hand. Een volledige bibliografische verantwoording van een tekst als deze zou daarom voor een groot deel een bibliografie van nog ongelezen boeken opleveren.

In plaats daarvan vermeld ik hier alleen de bibliografische gegevens van die teksten die ik in mijn essay uitdrukkelijk heb genoemd en geciteerd, waar mogelijk in – desnoods mijn eigen – Nederlandse vertaling. In de noten staat het paginanummer in de uitgave die in deze bibliografie wordt vermeld. Waar zinvol en mogelijk, heb ik de desbetreffende plaats aangeduid door hoofdstuk, paragraaf en/of versnummers te noemen, zodat de lezer haar ook met andere edities van dezelfde tekst zal kunnen terugvinden. Alleen wanneer ik van één auteur meerdere teksten citeer, vermeld ik in de noot een afkorting of jaartal van de desbetreffende titel. Via die aanduidingen en de naam van de

auteur kan in deze bibliografie de titel van het bedoelde werk worden teruggevonden. Eerdere publicaties van mijzelf waaraan ik gedachten en soms passages heb ontleend, zijn eveneens in deze bibliografie opgenomen.

- Arendt, Hannah, *The Human Condition*. Chicago/London: The University of Chicago Press 1958.
- Augustinus, A., *De Belijdenissen van Aurelius Augustinus*. (*Confessiones*) Vertaald door Gerard Wijdeveld. Utrecht: De Fontein, z.j.
- Bloem, J.C., *Verzamelde Gedichten*. Amsterdam: Atheneum/Polak & Van Genneep 1968³.
- Bremmers, Chris, 'Rozen verwelken ...' In: *Splijststof* (Tijdschrift van de Faculteit Wijsbegeerte van de KU Nijmegen) 29(2001)4, p. 69-79.
- Brink, H.M. van den, *Over het water*. Novelle. Amsterdam: Meulenhoff 1998.
- Burckhardt, J., *Der Cicerone. Eine Anleitung zum Genuss der Kunstwerke Italiens*. II. Band Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1959.
- Čapek, Milič, 'Time'. In: *Dictionary of the History of Ideas* (ed. Philip Wiener), New York: Charles Scribner's Sons 1973-1974, Vol. I v, p. 389-398.
- De Martelaere, Patricia, *Wat blijft*. Essay uitgegeven b.g.v. de 'Maand van de Filosofie', s.l. 2002.
- Descartes, R., *Méditations Métaphysiques*. (Latijn en Frans) Paris: Presses Universitaires de France 1974.
- Dohmen, L.J., *Nietzsche over de menselijke natuur. Een uiteenzetting van zijn verborgen antropologie*. Kampen: Kok Agora 1994.
- Draaisma, Douwe, *Waarom het leven sneller gaat als je ouder wordt. Over het autobiografische geheugen*. Groningen: Historische Uitgeverij 2001.
- Eijkelboom, J., *Tot Zover. De meeste gedichten*. Amsterdam/Antwerpen: De Arbeiderspers 2002.
- Ekkers, *De 30 mooiste gedichten uit de Nederlandse literatuur*.

- Ingeleid, toegelicht en van commentaar voorzien door R.J.M. Ekkers. Groningen: Wolters-Noordhoff 1992.
- Elsschot, Willem, *Verzameld Werk*. Amsterdam: Querido 1980.
- Fortmann, Han, *Oosterse Renaissance. Kritische reflecties op de cultuur van nu*. Bilthoven: Ambo 1970.
- Freud, Sigmund, *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*. In: Gesammelte Werke (unter Mitwirkung von Marie Bonaparte herausgegeben von Anna Freud, London/Frankfurt: Fischer 1940-1968), Band xv.
- Goethe, J.W. von, *Faust. Eine Tragödie* München: Goldmann, z.j.
- Gorter, Herman, *Mei. Een gedicht*. Uitgegeven naar de eerste druk uit 1889; bezorgd door Enno Endt en Mary Kemperink. Amsterdam: Van Oorschot 2002.
- Herakleitos, *Heraklit. Fragmente*. Griech. u. Deutsch, hrsg. von Bruno Snell. München: Heimeran Verlag 1965.
- Hooft, P. Cz., *Erotische Gedichten*. Zutphen: Thieme & Cie, 1956.
- Horatius, *De lyrische gedichten*. Vertaald en ingeleid door Piet Schrijvers. Baarn: Ambo 1993.
- (Ep.), Q. Horati Flacci, *Opera*. (ed. E.C. Wickham), Oxford: Oxford University Press 1947.
- Kierkegaard, S., *De Herhaling*. Amsterdam: Wereldbibliotheek 1960.
- Nabokov, Vladimir, ‘De wandeling langs de kant van Swann’.
In: *Een liefde voor Proust. Op zoek naar de verloren tijd in 22 leeservaringen*. Amsterdam: De Bezige Bij 2002, p. 9-14.
- Nescio, *Verzameld werk*. deel I. Bezorgd door Lieneke Frerichs. Amsterdam: Nijgh & Van Ditmar/G.A. van Oorschot 1996.
- Nietzsche, F.W., *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. München/Berlin: D T V /de Gruyter 1980.
- A S Z: *Aldus sprach Zarathoestra. Een boek voor iedereen en niemand. (Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen.* K S A Bd. 4) Vertaald door Wilfred Oranje. Amsterdam/Meppel: Boom 1996.

- F W: *De vrolijke wetenschap. (Die fröhliche Wissenschaft* κ S A Bd. 3) Vertaald door Pé Hawinkels. Amsterdam: De Arbeiderspers 1976.
 - G: *Afgodenschemering, of: Hoe je met de hamer filosofeert (Götzendämmerung. Oder: Wie man mit dem Hammer philosophiert* κ S A Bd. 6). Ingeleid en geannoteerd door M. Weyembergh. Bussum: Het Wereldvenster 1983.
 - G M: *Over de genealogie van de moraal. (Zur Genealogie der Moral* κ S A Bd. 5) Vert. Th. Graftdijk, Amsterdam: Arbeiderspers 1980.
 - G T: *De geboorte van de tragedie, of Griekse cultuur en pessimisme. (Die Geburt der Tragödie* κ S A Bd. 1) Vertaald en ingeleid door Kees Vuyk. Amsterdam: International Theatre Bookshop 1987.
 - N N: *Over nut en nadeel van de geschiedenis voor het leven. (Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben* κ S A Bd. 1) In: F. Nietzsche, *Oneigentijdse beschouwingen (Unzeitgemässe Betrachtungen)*. Vertaald door Thomas Graftdijk, herzien door Paul Beers, Amsterdam: De Arbeiderspers 1998.
 - κ S A: de bovengenoemde Kritische StudienAusgabe; deze wordt gebruikt voor citaten uit Nietzsches nalatenschap (Bd. 7-13): het eerste cijfer staat voor de band, het tweede voor de pagina.
- Plato, *De Staat (Politeia)*. In: Plato, *Verzameld werk*. Vertaald door X. De Win. Antwerpen/Baarn: De Nederlandsche Boekhandel/Ambo 1978. Deel 111, p. 73-517.
- Proust, Marcel, *Combray* (deel I van: *Op zoek naar de verloren tijd*. Amsterdam: De Bezige Bij, 1966-1999), vertaald door C.N. Lijsen. Amsterdam: Meulenhoff/De Bezige Bij 1970.
- Reve, G.K. van het, *De Avonden. Een winterverhaal*. Amsterdam: De Bezige Bij 1962⁷.
- Ricoeur, Paul, 'Le pardon, peut il guérir?' In: *Esprit*, januari 1995. Een Nederlandse vertaling van deze tekst ('Kan vergeving genezen?') is gepubliceerd in een bundel die geheel aan het thema van de vergeving is gewijd: P. van Tongeren 2000c, p. 13-18.

- Sartre, J.-P., 'De Muur'. In: *De Muur*. Vertaling C.N. Lijzen. Amsterdam: De Bezige Bij 1964, p. 7-30.
- Soyinka, Wole, 'Reparations, Truth, and Reconciliation'. In: *The Burden of Memory, the Muse of Forgiveness*. New York/Oxford: Oxford U.P. 1999, 23-92.
- Theunissen, Michael, *Negative Theologie der Zeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1997³.
- Tolstoj, Lev, *Mijn Biecht*. (Inleiding tot een ongepubliceerd werk). Utrecht: Bijleveld 1998.
- Tongeren, P. van (1986), 'Gespannen Harmonie'. *Over de verhouding van filosoferen en geloven, toegelicht vanuit de stoïsche filosofie*. Inaugurale oratie Rijksuniversiteit Leiden 1986.
- (1991), 'Aristoteles' ethiek van de vriendschap'. In: *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte* 83 (1991)4, p. 273-293.
- (1992), 'Filosofie, Literatuur en Autobiografie.' In: K. Boey e.a., *Om de waarheid te zeggen*. Baarn: Ambo 1992, p. 19-34.
- (2000a), *Reinterpreting Modern Culture. An Introduction to Friedrich Nietzsche's Philosophy*. West Lafayette: Purdue University Press 2000.
- (2000b), 'De tijd overwonnen?' In: Arjan Peters, *Nog even een ommetje. Beschouwingen over Het Bureau van J.J. Voskuil*. Amsterdam: Van Oorschot 2000, p. 208-227.
- (2000c), *Is vergeving mogelijk?* Leende: Damon 2000.
- (2003), *Deugdelijk Leven. Een inleiding in de deugdethiek*. Amsterdam/Nijmegen: SUN/Boom 2003
- Valk, J.M.M. de, *Vergankelijkheid*. Afscheidscollege. Vught: Radboudstichting 1992.
- Voskuil, J., *Het Bureau*. Roman in zeven delen. Amsterdam: Van Oorschot 1996-2000.
- Wülfingen, O. Bock von, *Raffaël Santi. Die Verklärung Christi*. Stuttgart: Reclam 1956.

Personalia

Paul van Tongeren (1950) studeerde theologie in Utrecht en filosofie in Leuven. Hij promoveerde in Leuven op een proefschrift over Nietzsches moraalkritiek. Van 1985 tot 1991 was hij Radboudhoogleraar wijsbegeerte in Leiden. Momenteel is hij hoogleraar wijsgerige ethiek aan de faculteit wijsbegeerte van de KU Nijmegen en buitengewoon hoogleraar ethiek aan het Hoger Instituut voor Wijsbegeerte van de KU Leuven. Hij is voorzitter van de wetenschappelijke raad van het Thijmgenootschap, en publiceerde vooral over de filosofie van Nietzsche, over velerlei onderwerpen uit de wijsgerige ethiek, over de verhouding tussen filosofie en geloof, en over hedendaagse Nederlandse literatuur. Recente boekpublicaties: *Reinterpreting Modern Culture. An Introduction to Fr. Nietzsche's Philosophy* (Purdue University Press 2000) en: *Deugdelijk Leven. Een inleiding in de deugdethiek* (SUN/Boom 2003).

email: pvtongeren@phil.kun.nl

Eerder verschenen in de reeks

ANNALEN VAN HET THIJMGENOOTSCHAP

Jaargang 86 (1998), aflevering 1

Paul van Tongeren (red.), *'Omdat wij van ons zelf geen huis zijn'*

aflevering 2

R.A. te Velde (red.), *Over liefde en liefde*

aflevering 3

Henri Geerts (red.), *Maakbaarheid, macht en matigheid*

aflevering 4 (Thijmessay 1998)

Désanne van Brederode, *Stiller leven*

Jaargang 87 (1999), aflevering 1

Kees Klop (red.), *Verbeelding van de macht (uitverkocht)*

aflevering 2

W.L.H. Smelt en V.G.H.J. Kirkels (red.), *Grenzen aan het medisch handelen*

aflevering 3 (Thijmessay 1999)

Herman De Dijn, *De herontdekking van de ziel (uitverkocht)*

aflevering 4

Martien Pijnenburg en Vincent Kirkels (red.), *Dementie, schaduw als schrikbeeld*

Jaargang 88 (2000), aflevering 1

Marcel J. Becker (red.), *Massamedia tussen informatie en emotie*

aflevering 2

Ruud Welten (red.), *God en het Denken (uitverkocht)*

aflevering 3

Vincent Kirkels (red.), *Chronische zorg, zingeving en zinbeleving*

aflevering 4 (Thijmessay 2000)

Ellen van Wolde, *Een topografie van de geest*

Jaargang 89 (2001), aflevering 1
Palmyre M.F. Oomen e.a. (red.), *Hersenen – Bewustzijn –
Zicht op onszelf*

aflevering 2
Theo Zweerman, *Wondbaar en vrijmoedig*

aflevering 3
Charles van der Mast, Wim van de Donk, Joan Hemels,
Jan Jans (red.), *Mens – Machine – Mens*

aflevering 4 (Thijmessay 2001)
Thijs Wöltgens, *De overwinning van de erfzonde en
de ziel van Europa*

Jaargang 90 (2002), aflevering 1
H.E.S. Woldring, *Westerse waarden door Shakespeare belicht*

aflevering 2
Henri Geerts en Johan van Workum (red.), *Samenleving in
samenhang*

aflevering 3
Elke de Jong e.a., *Markt en Waarden*

HET THIJMGENOOTSCHAP – vereniging voor wetenschap en levensbeschouwing – stelt zich ten doel wetenschappelijke reflectie te bevorderen vanuit een christelijk perspectief op ontwikkelingen in cultuur en samenleving.

Door lidmaatschap van het Thijmgenootschap

- * ontvangt u gratis de ‘Annalen van het Thijmgenootschap’ direct bij verschijnen (vier boeken per jaar).
- * ontvangt u mededelingen over de activiteiten.
- * ontvangt u uitnodigingen voor de congressen en andere activiteiten.

De vereniging kent een Medische Afdeling en een Rechts- en Bestuurskundige Afdeling met eigen activiteiten.

Een lidmaatschap kost € 25,- per jaar, voor echtpaarleden € 27,50.

U kunt zich als lid opgeven bij:

Algemeen Secretariaat Thijmgenootschap

Huygensweg 14

6522 HL Nijmegen – (024) 323 21 22

e-mail: g.beekelaar@let.kun.nl

Website: www.kun.nl/thijmgenootschap

Naam: Hr/Mw

Adres:

Postcode en woonplaats:

Eventueel afdeling (voor jur. of med.):

Datum:

Handtekening: