

Niets cadeau
Een filosofisch essay over de ziel



ANNALEN VAN HET
THIJMGENOOTSCHAP
jaargang 97 (2009), aflevering 4

Thijmgenootschap

vereniging voor wetenschap en levensbeschouwing

Onder redactie van de wetenschappelijke raad

prof.dr. Edith H.L. Brugmans (voorzitter)

prof.mr.drs. J. Sebastiaan L.A.W.B. Roes (secretaris)

Leden

dr. Christina Bode

prof.mr.dr. Martin A.M. Buijsen

dr. Luca Consoli

dr. Harm J.M.J. Goris

prof.dr. Rolf Hoekstra

prof.dr. Eelke de Jong

prof.dr. Rudi A. te Velde

prof.dr. Gerard Wiegiers

prof.dr. Theo Wobbes

Redactiesecretariaat

Groesbeekseweg 125 – 6524 CT Nijmegen

tel. 024-3611631

e-mail: j.roes@jur.ru.nl

www.thijmgenootschap.nl

Ledenadministratie

Bureau Interface

Joh. Vijghstraat 34 – 6524 BT Nijmegen

e-mail: thijmgenootschap@ioi.nl

Gerard Visser

Niets cadeau

*Een filosofisch essay
over de ziel*

THIJMESSAY 2009

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. Alphons J.M. Plasschaert, voorzitter

prof.dr. Wim B.H.J. van de Donk, vicevoorzitter

prof.mr.drs. J. Sebastiaan L.A.W.B. Roes, secretaris

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

prof.dr. Edith H.L. Brugmans

drs. Hans J.A. van der Snoek

dr. Sophie C. van Bijsterveld

Eerste druk: november 2009

Tweede druk: april 2010

ISBN 978 90 5625 310 3

© 2009 by Thijmgenootschap

Omslagillustratie: Paul Klee, *Woher? wo? wohin?* 1940,60 / *Whence? where? whither?*, 1940,60; watercolour, red chalk and chalk on paper on cardboard, 29,7 x 20,8 cm Privatbesitz, Schweiz c/o Pictoright Amsterdam 2009

Omslagontwerp en boekverzorging: Brigitte Slangen

Opmaak: Peter Tychon

Verspreiding in 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

INLEIDING 9

§ 1. Beleving en individualiteit 9

I. HET VRAAGSTUK VAN DE ZIEL 16

§ 2. Het zielsbegrip in de filosofie. Drie standpunten 16

§ 3. Het zielsbegrip van Plato en Aristoteles 19

§ 4. Een intellectuele en productieve substantie 24

II. NIETS CADEAU. EEN GEDICHT VAN WISŁAWA SZYMBORSKA 28

Het protest ertegen noemen we de ziel

§ 5. Het enige wat niet op de lijst staat 28

III. VAN SUBSTANTIE NAAR RESONANTIE 37

§ 6. Een radicale fenomenologie van het leven 37

§ 7. Eenheid van het zelf – individu en substantie 45

§ 8. De verworven samenhang van het zielsleven 53

§ 9. De ambiguïteit van Dilthey's zelfbezinning 64

IV. EXISTENTIE. DE SINGULARITEIT VAN HET ZELF 71

Te laat om het contract te verbreken

§ 10. De dood in de filosofie. Drie standpunten 71

§ 11. Kierkegaard en Heidegger ten aanzien van de dood 78

§ 12. De roep van het geweten. De mens geen wat maar een wie 86

V. LEVEN. DE UNICITEIT VAN HET ZELF	93
<i>Mijn leven voor mijn leven geven</i>	
§ 13. Geboorte en dood. Een verschil van blik	93
§ 14. Het oneindig kleine ogenblik	96
§ 15. Nietzsches zielsbegrip	106
VI. ZIEL. DE EENHEID VAN HET ZELF	115
<i>Niets cadeau</i>	
§ 16. De waardigheid van de mens. Kant en Nietzsche	115
§ 17. De waardigheid van de mens. Heidegger	119
§ 18. Het zielsbegrip van Meister Eckhart	128
§ 19. Alleen als die twee zijn verbonden, is ze bij ons	145
Noten	149
Over de auteur	157

‘Die Seele ist nicht, wo sie ist,
sondern wo sie liebt.’
(Schelling)¹

Inleiding

§ 1. Beleving en individualiteit

Dat het behalen van een diploma nog niet betekent dat je nu ook een deskundige bent, gaat op voor alle studies. Veelzeggend is de *practical joke* dat je na je studie alles wat je hebt geleerd maar het beste zo snel mogelijk weer kunt vergeten. Dat neemt niet weg dat iemand die een studie rechten of geschiedenis heeft behaald zich sneller zijn beroepstitel zal toe-eigenen dan bij een studie filosofie het geval is. Voor de buitenstaander kan iemand die zojuist is afgestudeerd een filosoof zijn, maar de persoon in kwestie zal de kwalificatie filosoof dan hooguit hanteren als de maatschappelijke situatie, zoals een lezing of een sollicitatie, het vereist, maar zichzelf bij andere gelegenheden toch liever in alle bescheidenheid presenteren als iemand die filosofie heeft gestudeerd.

Een jaar of vijf geleden werd ik samen met een jongere collega uitgenodigd voor een forumgesprek in een academische boekwinkel. Op een zeker moment stelde ik hem de vraag: 'Beschouw jij jezelf als filosoof?' Daar hoefde hij niet lang over na te denken. Ja, hij was wel filosoof, vond hij. In zijn verklaring legde hij uit hoe hij eigenlijk altijd nadacht, dag en nacht. Maar nu was ik hem en het publiek en ook mijzelf verplicht te zeggen hoe dat met mij stond. Vond ik mijzelf een filosoof? Het antwoord zal wel door mij heen zijn geflitst op het moment dat ik mijn collega de vraag voorhield. Het luidde: 'Ik beschouw mijzelf pas sinds een jaar of tien als filosoof. En waarom? Omdat ik merkte dat ik steeds over hetzelfde schreef.'

Wat was dit *hetzelfde*? Ik kan me niet meer herinneren of ik dit tijdens het forumgesprek ook heb uitgelegd. Of dat mijn collega er mij naar vroeg. Als ik het heb gedaan, zal ik

mijn thema het vraagstuk van de *individualiteit* hebben genoemd. Maar eigenlijk heeft het geen naam of het had nog geen naam. 'Individualiteit' omschrijft het veeleer, duidt een gebied aan dat mij mezelf, zodra ik me nader moet verklaren, doet verliezen in een omstandige en tamelijk vergeefse poging tot uitleg. Maar zei ik ook niet dat ik merkte dat ik steeds over hetzelfde *schreef*? De opmerking was inderdaad verbonden met een tekst, en wel een waar ik zo mee heb geworsteld en die nadien van zoveel invloed is gebleken op wat ik verder schreef en nog zal schrijven, dat het feitelijk deze tekst geweest is die me de geciteerde woorden aandroeg. Het gaat om § 16 'Beleving en individualiteit' uit mijn boek *De druk van de beleving*.²

Met de uitgeverij had ik afgesproken dat ik het manuscript voor dit boek 1 september 1998 zou inleveren. Op 3 september gaf ik het uit handen, nog in de ban van het slot-hoofdstuk, over de tijd van de beleving, dat ik pas op de valreep schreef, maar ook vol twijfel over de genoemde paragraaf uit het tweede hoofdstuk, waar ik beurse plekken in vermoedde zonder dat ik de mogelijkheid had daar iets aan te doen, omdat die plekken, als ik ze al kon aanwijzen, ook nog eens duister bleven. Ik kreeg niet meer licht in deze paragraaf dan ik er met mijn verwoording en onderscheidingen had in gebracht. Ik bevond me op een voor mij op dat moment absolute grens. Waar ging de paragraaf over?

In het eerste en het tweede hoofdstuk van het boek onderzoek ik de betekenis die de Duitse levensfilosofen Friedrich Nietzsche en Wilhelm Dilthey eind negentiende eeuw aan de *beleving* hechtten als basis voor hun bezinning. *Erlebnis* is het woord dat je bij beiden vindt als ze de aard of de maatstaf van hun denken moeten aangeven. In een tekst uit 1880 spreekt Dilthey als zijn overtuiging uit:

'De grondgedachte van mijn filosofie is dat tot nog toe aan het filosoferen nog nooit de totale volle onverminkte ervaring ten grondslag heeft gelegen, nog nooit de totale en volle werkelijkheid.'³

Voor die onverminkte ervaring moet het vertrekpunt van de beleving borg staan. Bij Nietzsche lezen we in een fragment uit 1884:

‘Ik wil een maximum aan wantrouwen jegens mij wekken: ik spreek uitsluitend van dingen die ik heb *beleefd* en presenteer niet louter hersenspinsels.’⁴

Als wij mensen kennismaken van de werkelijkheid, is dat mogelijk op grond van een *toegang* die we daartoe hebben. Filosofie en wetenschap vereenzelvigen deze toegang sinds de Grieken met de twee zielsvermogens van de zintuiglijke waarneming en het verstand. Weliswaar onderkennen uiteraard ook de Grieken al dat wij zintuiglijke indrukken alleen kunnen onthouden, dus waarnemingen alleen kunnen vormen, dankzij ons geheugen, en dat wij voorstellingen los van de werkelijkheid kunnen oproepen in de fantasie. Maar de belangrijkste vermogens blijven waarneming en verstand, die zouden kunnen bepalen of iets werkelijk het geval is. Herinnering en fantasie zijn minder betrouwbare hulpvermogens, en gevoelens en aandriften dienen te worden geweerd. Met dit primaat van het verstand, dat voorstellingen onderscheidt en onderling verbindt, breken de genoemde levensfilosofen als zij de *volledige* wijze waarop het leven ons toegang tot de werkelijkheid verleent tot basis nemen. In het leven zelf zijn wij niet alleen verstandelijk, maar ook handelend en voelend op de werkelijkheid betrokken. Voor die levende betrekking introduceert zowel Dilthey als Nietzsche het woord *Erlebnis*, dat in het derde decennium van de negentiende eeuw in de Duitse taal werd gevormd uit het aloude werkwoord *Erleben*.⁵ De radicale consequenties die dit heeft, zal ik hier proberen toe te lichten aan de hand van een eenvoudig voorbeeld.

Nietzsche hecht aan het woord *Erlebnis* omdat het op de onuitputtelijke complexiteit van de werkelijkheid attent maakt die schuilgaat achter onze intellectueel gestructureerde voorstellingen. Kant heeft uitgelegd hoe het *begrip*

hond regels aanreikt op grond waarvan wij ons, los van de werkelijkheid, de schematische voorstelling van een hond kunnen vormen – lichaam, kop, vierpotig.⁶ Op grond van die voorstelling herken ik zijns inziens ook het ding dat momenteel aan mijn schoenen en broekspijpen komt snuffelen. Ook die waarneming is een voorstelling. Het ding verschijnt mij als hond dankzij het begrip dat de indrukken ordent. Hoe verhouden zich voorstelling en begrip in Kants uitleg? De voorstelling kan het begrip niet te buiten gaan, omdat zij dankzij het begrip wordt gevormd. *De voorstelling gaat op in het begrip*. Met dit primaat van het begrip nu breekt de beleving. *Een beleving gaat nooit op in het begrip*. Twee mensen die hetzelfde meemaken, zullen dit *altijd* verschillend beleven. Een hond die aan ons snuffelt, is nooit zomaar een hond. De een aait het beest meteen over de kop, een ander weert het af en weer een ander merkt het niet of nauwelijks op. Als Nietzsches denken ergens door werd aangedreven, dan is dat zijn fascinatie voor de wereld van *driften en affecten* geweest die verantwoordelijk is voor deze verschillen.⁷ *De begripsmatige voorstelling is in werkelijkheid een enorm gedifferentieerde voorstelling*.

Erlebnis is bij Nietzsche geen grondbegrip. Die titel komt toe aan zijn concept van een wil tot macht die hij als de essentie van onze driften en affecten heeft beschouwd. Bij Dilthey vormt *Erlebnis* de *grondslag* van zijn denken. In het rijke betekenisveld van het woord heeft hij een toegang tot heel de samenhang van het leven beluisterd. Hij vraagt onze aandacht dan ook voor een ander, nog subtieler fenomeen dan dat van de *menigvuldigheid* aan interpretaties en waarderingsen die onze levensbetrekkingen beheersen. Als ik neerkijk op de hond die aan mij snuffelt, is dat niet alleen geen algemene begripsmatige voorstelling, het is zelfs geen voorstelling of waarneming. Zijns inziens is niet alleen de voorstelling *hond* abstract, maar ook de *voorstelling* of *waarneming* van de hond. We spreken wel in die termen, maar het zijn abstracties. *Er bestaan geen voorstellingen of waarnemingen, alleen belevingen*. Het begrip ‘waarneming’ focust

onze aandacht weliswaar op de activiteit van de zintuigen, maar het abstraheert van de *eenheid* van de beleving. *In die eenheid is het zien van de hond één met heel mijn levenstoestand op dat moment.*

Volstrekt ten onrechte is de levensfilosofie lange tijd als een omslag in *irrationalisme* beschouwd, weliswaar niet door fenomenologen, wier wijsgerige instelling in wezen al bij Dilthey ontluikt, maar wel door filosofen van positivistische of neomarxistische huize. De verplaatsing van het zwaartepunt van het loutere denken met zijn voorstellingen naar dat van de volte van de beleving, betekent wel in de allerlaatste plaats een afscheid van het denken, het stelt daar veeleer de hoogste eisen aan. Dat laatste heeft direct te maken met nieuwe dringende vragen die de verschuiving wekt. Zo is een ding in de onmiddellijkheid van de beleving geen synthese van voorstellingen. Maar als die bepaling tekortschiet, rijst de vraag: *wat is dat dan, een ding?* Kant zag in dat een ding ons zintuiglijk is gegeven mede dankzij de tijd. Zonder, wat hij noemde, de *innerlijke aanschouwingsvorm* van de tijd zouden wij ons geen voorstellingen kunnen vormen. Wel neemt hij tijd daarbij als een opeenvolging van nu-momenten. Henry Bergson, de Franse levensfilosoof, ontdekt echter dat dit tijdsconcept de tijd in ruimtelijke, geometrische termen opvat. Ook Dilthey onderkent dit. Maar als wij tijd nog nooit *vanuit zichzelf* hebben begrepen, *wat is tijd dan?*

De vraag nu die ik in § 16 van *De druk van de beleving* aansnijdt is van een zelfde orde. Ik werp daar de vraag op naar de consequenties van het primaat van de beleving voor het fenomeen *individualiteit*. Ook het gewicht van deze vraag laat zich scherp aangeven. Voor Kant zijn wij een individu in ons *persoon* zijn, dat wil zeggen in de ondeelbare eenheid van ons *verstandelijk* wezen. Deze betekenis van persoon reikt ver terug en ligt vandaag ten grondslag aan onze burgerlijke samenleving. Maar als we niet het cartesiaanse *ik denk*, maar de *beleving* tot vertrekpunt nemen, wat betekent dit dan voor mijn *individualiteit*? Kan het zijn dat die

pas met dit oorspronkelijker vertrekpunt tot haar recht komt?

Deze vragen meldden zich nadat zich het verschiet had geopend van de twee nieuwe zwaartepunten die zich zojuist ook in ons voorbeeld van de snuffelende hond aandienden: dat van de *menigvuldigheid* van subjecten in ons en dat van een omvattender *eenheid* dan die van het ik denk. Over de paragraaf die uit deze vraagstelling resulteerde schreef ik twee weken nadat ik het manuscript had ingeleverd in mijn dagboek: 'Het heeft meerdere dagen geduurd voordat ik mijn zegen kon geven aan de lastigste paragraaf van heel de onderneming, over beleving en individualiteit, waar bij herlezing een zware wolk overheen hing.' Een half jaar later, het boek was intussen verschenen, noteerde ik naar aanleiding van het tweede hoofdstuk: 'Ik dring er vreemd genoeg maar heel geleidelijk in door. De vrees dat men vandaag de dag het waarlijk filosofische – dit hoofdstuk stelt grondige vragen aan de orde – maar moeilijk en saai vindt, zorgt voor een dikke sluier tussen mij en de tekst. Wel zag ik pas nu de kern van de kwetsbare paragraaf over de individualiteit, die wordt gevormd door de vaststelling: mijn beleving is *mijn* beleving gelet op de *uniciteit* van de levenssamenhang die erin werkzaam is.' Volgde een opsomming van tien implicaties waarin het uitgangspunt van de *beleving* zich onderscheidt van dat van het *ik denk* in de traditie.

Iedereen die wel eens langere verhandelingen of verhalen heeft geschreven, zal deze ervaring herkennen. Maar nooit ervoer ik het zelf sterker dan met deze tekst. Op een zeker moment mocht ik vaststellen: het staat er. Het geschrevene werd transparant en nam mijn twijfels weg. Maar als er bij de auteur zelf al zo veel tijd moet verstrijken voordat dit licht wil doorbreken, wat mag hij dan van de lezer verwachten? Een aantal jaren gaf ik een tweedejaars college over de eerste helft van het boek, maar ik sloeg daarbij § 16 over.

Waarom dit verslag van mijn persoonlijke ervaring met een eerder boek? Omdat hier de bron ligt van het onderwerp dat

ik koos toen mij door het *Thijmgenootschap* werd gevraagd dit essay voor 2009 te schrijven. *De druk van de beleving* is een bezinning op de dispositie of verhoudingswijze die tegenwoordig de betrekkingen tot de werkelijkheid bepaalt. Studie van het vertrekpunt van het *Erlebnis* in de levensfilosofieën van Nietzsche en Dilthey en van de maatstaf van de *sensation* en van het *en plein air* in het impressionisme van Claude Monet leerde mij dat de beleving een element is van overgang en ondergang. Mijn conclusie in de afsluitende § 41 van het boek luidde dat ‘de uiteindelijke zin van de beleving als element van overgang en ondergang alleen de inkeer in een andere verhouding tot het geheim van herkomst en bestemming kan zijn. Herkomst en bestemming waarvan? Van datgene wat we van oudsher de ziel noemen’. Genoemde andere verhoudingswijze is de *gelatenheid*. Die staat als titel boven het onderzoek dat ik sindsdien verricht. Maar zoals beleving aandacht vraagt voor de *volte* van het leven, is gelatenheid verbonden met het *hart* van het leven, met datgene wat we, zoals ik voorzichtig formuleerde, ‘van oudsher de ziel noemen’.

1. Het vraagstuk van de ziel

§ 2. Het zielsbegrip in de filosofie. Drie standpunten

Een *filosofisch* essay gewijd aan de ziel is een riskante onderneming. We blijken in het alledaagse leven weliswaar niet zonder het woord ziel en zijn samenstellingen te kunnen. Anderzijds behoort dit woord tot de begrippen die de wijdeste kring trekken, zo breed dat je jezelf moet afvragen of er nog wel een werkelijkheid mee overeenstemt. Kant stelde het begrip ziel dan ook op één lijn met de begrippen wereld en God. Geen van deze concepten bevat een ervaringsinhoud. Het zijn lege begrippen, ideeën, bedacht door de rede om een laatste totaliteit te kunnen aanduiden. Het begrip ziel is een regulatief beginsel dat binnen de wetenschap een veld van onderzoek afbakt, dat van de psychologie. Het onderscheidt dit veld, maar het laat de vraag of de ziel als een eigen werkelijkheid bestaat open. Het kan dus niet uitsluiten dat het zielsfenomeen uiteindelijk materialistisch, vanuit werkingsamenhangen van de natuur, kan worden verklaard. Het enige dat het uitsluit is dat de ziel *bij voorbaat* zo zou moeten worden benaderd. De studie van de natuur blijkt immers een *denken* te vooronderstellen, dat niet meteen zelf tot die verschijnselen kan worden herleid.

Kants opvatting van de ziel als idee is een laatste bescherming gebleken die de filosofie de ziel aan het eind van de achttiende eeuw nog vermocht te bieden. Zij behoort intussen tot het verleden. Dilthey moest de associatiepsychologie uit zijn tijd, waarvoor het domein van de ziel zich niet meer principieel onderscheidde van dat van de natuur, al kwalificeren als een *Seelenkunde ohne Seele*. Heidegger muntte het woord *Seinsvergeessenheit*, ter aanduiding van de bestaans-

dimensie die wegblijft zodra we nog alleen het met zekerheid vaststelbare voor werkelijk houden. Maar zouden we in analogie daarmee niet tevens en eerder nog van *zielsvergetelheid* kunnen spreken?

Dat neemt niet weg, Dilthey's filosofie is daar een uitstekend voorbeeld van, dat er in de gevoeliger zones van de wijsgerige en poëtische bezinning en niet te vergeten de spiritualiteit van het leven zelf, in antwoord op deze teloorgang, een zielsbegrip onderweg is dat mogelijk voor het eerst sinds lang weer aansluit bij de ervaring van de ziel zoals ooit Heraclitus die verwoordde, in de vertaling van Cornelis Verhoeven:

‘Van de ziel zul je de grenzen op je speurtocht niet vinden, al bewandel je elke weg: zo diepe samenhang heeft zij.’

In dit veld van herbezinning heerst de stilzwijgende afspraak dat wij met het zielsbegrip niet voorzichtig genoeg kunnen omgaan. In de filosofie stel ik het mijzelf idealiter zo voor, dat de filosoof een traject aflegt in het kader van een vraagstelling en dan op een zeker moment ten aanzien van het ondoorgrondelijke van de samenhang die zich openbaart mag en moet zeggen: wel, en daar hebben we dan in de taal het woord ziel voor.

Het betreft hier een *derde positie*, voorafgaand aan de twee vertrouwde standpunten ten aanzien van het vraagstuk van de ziel. Deze voor de hand liggende standpunten zijn de *metafysische beaming* en de *naturalistische ontkenning*. Men kan de ziel beamen, men kan haar ontkennen. De metafysicus weet dat er een ziel bestaat en bovendien wat zij behelst. De naturalist ontkent dat er een ziel is en is van oordeel dat het zielsfenomeen zich volledig uit de natuur laat verklaren. Maar beaming of ontkenning, de naturalist en de metafysicus delen de overtuiging dat het zielsfenomeen *kenbaar* is. Er is dan ook nog een derde standpunt mogelijk, dat blijk geeft van – en pleit voor – een *spirituele terughoudendheid*: de filosoof ontkent het bestaan van de ziel niet,

maar beseft terdege dat het om een voor ons mensen uiteindelijk ondoorgrondelijk fenomeen gaat.

Zowel Heraclitus' begrip van de ziel als dat van Kant is een voorbeeld van dit subtieler standpunt. Wel is er een groot verschil tussen beider ervaring, in zoverre de toegang tot het zielsfenomeen voor Kant alleen is gelegen in het denkende bewustzijn, terwijl Heraclitus, voorzover we dat kunnen opmaken uit de bewaard gebleven fragmenten, eveneens voeling had met de onpeilbare samenhang van *psuchè* en *phusis*. De ziel is ingebed in de kringloop van de kosmos. Haar volledig tot water worden betekent voor de ziel de dood, het volledig tot vuur worden haar eenwording met de intelligentie van het goddelijke vuur. De droge ziel, luidt een fragment, is de wijste, en superieur. In Heraclitus' zielsbegrip proef je naast het besef van onvatbaarheid vertrouwdheid met het ritmische verband van de kosmos. Bij Kant gaat de vaststelling van onkenbaarheid gepaard met een vertrouwdheid die in wezen niet verder reikt dan de principes van zijn rationele denken.

Ik onderscheidde drie opvattingen ten aanzien van de ziel: je kunt haar beamen omdat zij in zichzelf kenbaar is, je ontkent haar omdat zij volledig verklaarbaar zou zijn vanuit de natuur, ofwel, derde standpunt, je beaamt haar, maar erkent dat zij ondoorgrondelijk is. Deze derde positie oogt logisch gezien discutabel. Want hoe kun je iets beamen waarvan je vindt dat het onkenbaar is? Hier rijzen vragen, zoals de vraag die in het verleden ook bij de Godsbewijzen speelde: waar hebben beaming en onwetendheid precies betrekking op? Als de beaming alleen het bestaan van de ziel betreft, het feit *dat zij er is*, en de onkenbaarheid alleen betrekking heeft op het wezen, op datgene *wat zij is*, is er in beginsel geen tegenspraak. Maar hoe weet je dat de ziel bestaat, als je tegelijkertijd erkent niet te kunnen weten wat zij is. Of wil beaming van de ziel iets anders zeggen dan zekerheid over haar bestaan? En dienen we, als het om de kennis van haar wezen gaat, in gradaties te denken, in termen van een deel dat zich wel en een deel dat zich niet laat kennen? Ik

sprak zojuist van *vertrouwdheid*. Dat wil hier niet zeggen: er weet van hebben op grond van experimenteel onderzoek of redenering, maar er voeling mee hebben op grond van *levenservaring*. Heeft Heraclitus het bestaan van de ziel met zekerheid kunnen beamen? Kant, die zwoer bij de *zintuiglijke* ervaring, stellig niet. Maar wel was Kant geneigd dit bestaan te beamen op grond van zijn vertrouwdheid met het ontzagwekkende raadsel van het denken, zoals Heraclitus het wel moest beamen mede vanwege zijn voeling met de onpeilbare samenhang van leven en kosmos.

Deze derde opvatting vooronderstelt tegenwoordig echter, dat geldt al voor Kant, de eerste en de tweede. De volgende hypothese spant een boog, die de drie opvattingen in hun onderling verband toont –, dat van de eerste, de *metafysische* opvatting, die moet leiden tot de tweede, de *naturalistische*, waarna de derde, de *spirituele*, zich rekenschap geeft van wat hier mis moet zijn gegaan. *De ziel is in de Europese filosofie en wetenschap gestorven aan de illusie van haar kenbaarheid*. Dat klinkt boud. Maar gesteld dat het woord ziel staat voor het principiële ondoorgrondelijke van herkomst en bestemming in het leven, dan is het met de ziel gedaan zodra zij als kenbaar wordt beschouwd. De plek waar je voelt dat deze illusie zich voor het eerst breed maakt, is de filosofie van Aristoteles, die het Griekse denken niet alleen afsluit in de vorm van een ongeëvenaard corpus aan wijsgerige en wetenschappelijke kennis, maar daarmee tevens de grond heeft gelegd voor al wat volgt.

§ 3. Het zielsbegrip van Plato en Aristoteles

Aan het concept van de ziel lag bij Plato en Aristoteles een duidelijke vraag ten grondslag: *hoe iets stoffelijks vanuit zichzelf kan bewegen*. Hier moest een oerbeginsel worden aangenomen, dat het stoffelijke beweegt zonder dat het zelf door iets anders wordt bewogen, de *psuchè*.⁸ Uitgaande van de vraag naar beweging onderscheidt Plato drie zielssoorten of delen van de ziel, het *begeerlijke* deel, *epithumia*, dat

ons drijft tot lijfelijke verrichtingen zoals voeding of voortplanting, het *hartstochtelijke* deel, *thumos*, dat ons inspireert tot handelingen zoals eerbejag of verweer tegen onrecht, en het *verstandelijke* deel, *logos*, dat ons kennis brengt van de werkelijkheid. Terwijl hij in de *Politeia* nog heel de ziel onsterfelijk acht, neemt Plato in de *Timaeus* het standpunt in dat alleen het verstandelijke deel goddelijk en onsterfelijk is.

Plato's ervaring van de ziel is complex, niet omdat hij daar een gedetailleerder begrip van zou hebben ontwikkeld dan Aristoteles, maar omdat hij, anders dan zijn leerling, het leven van de mens primair in een spirituele zin beziet. Het edelste deel van de ziel verbindt ons mensen met het goede, de bron van alle voortreffelijkheid in het leven. Dankzij de *logos* is de mens in staat de werkzaamheid van dit goede te leren kennen. Bovendien wordt hij daar van binnen uit toe aangedreven door het zielsvermogen van de *eroos*. Het gaat hier niet om een uitwendige, op de buitenwereld gerichte beweging, een plant op het punt van doorbreken, een dier op zoek naar voedsel, een mens aan het werk, maar om een onzichtbare innerlijke beweging, die Plato in zijn nadere uitleg van zijn allegorie van de grot een *periagoogè* noemt, een omwending van de ziel.⁹ Het redeneervermogen, de praktijk van de dialoog, biedt de mens de mogelijkheid zich af te wenden van het vergankelijke worden, de schaduwbeelden op de grotwand, en op te klimmen naar het eeuwige zijnde buiten de grot, naar zowel de wereld van de idee, het wezenlijke van elk ding, als het licht van het goede zelf, dat verantwoordelijk is voor alle ordening in het leven.

Deze spirituele dimensie van de ziel, haar innerlijke eenheid met een transcendente oorsprong, raakt bij de aardser en meer klinisch ingestelde Aristoteles op de achtergrond. In plaats van op het absoluut goede concentreert hij zich op vragen die Plato in zijn ogen onvoldoende heeft kunnen beantwoorden. Hoe beweegt de ziel een plant of een dier? Hoe bezielt het goede levende wezens? Wat is hier het

goede? Voor die vragen vindt hij een indrukwekkende oplossing in zijn *teleologische* uitleg van de wijze waarop de ziel de stof beweegt. Wat is het goede van een kastanje? Dat die er van zich uit op is aangelegd uit te groeien tot een kastanjeboom. Die vorm ligt virtueel al in de kastanje besloten. Bij de plant vraagt die vorm nog slechts om het voedingsvermogen, dat de groei bewerkstelligt. Bij hogere levende wezens komen daar vermogens bij. Een dier dat jaagt moet zijn prooi begeren, het moet hem kunnen ruiken of zien en hem kunnen vangen.

In zijn verhandeling over de ziel, *Peri psuchès*, meer bekend als *De anima*, onderscheidt Aristoteles drie lagen in de ziel van ons mensen. Wij worden bewogen door een *vegetatieve ziel*, bestaand uit het voortplantingsvermogen en uit het voedingsvermogen, verantwoordelijk voor groei en behoud, door een *animale* ziel, bestaand uit het streefvermogen, het waarnemingsvermogen en het vermogen zich te verplaatsen, en een *menselijke* ziel, het denkvermogen. Aristoteles definieert de ziel als *het vormgevende beginsel van het lichaam*. De ziel is als het ware de ambachtsman die de stof van het lichaam vormgeeft. Zij is werkzaam in een verscheidenheid aan vermogens, die zich zowel in kaart laten brengen als in hun werkzaamheid ophelderen.

Zorg dragen voor de ziel, *epimeleia tès psuchès*, was volgens Socrates het belangrijkste dat wij voor zowel ons geestelijk als ons lichamelijk welzijn konden doen.¹⁰ Zo verstond hij ook het Delphische ‘Ken u zelve’, als de richtlijn grondig kennis te verwerven van de *psuchè*.¹¹ Hij insisterde weliswaar tevens op zijn niet-weten, maar dit hield niet in dat hij de ziel ook voor onkenbaar hield. Zowel Plato’s opvatting van de ziel, die in het neoplatonisme en bij Augustinus doorwerkt, als die van Aristoteles, die meer dan anderhalf millennium later voor Thomas van Aquino nog vanzelf spreekt, beantwoordt aan het *metafysische* standpunt: het bestaan van de ziel wordt beaamd en zij wordt in haar wezen kenbaar geacht. Dit standpunt, stelde ik, preludeert op haar *naturalistische* afschaffing. Beide benaderingen heb-

ben, ondanks de verschillen, één essentieel ding gemeen: ze houden beide het zielsfenomeen voor kenbaar.

Laten we – mede vanwege het licht dat het op het *spirituele* standpunt werpt – nog eens nauwkeuriger nagaan wat er in de ogen van de naturalist nu metafysisch is aan het metafysische standpunt, en dan vooral dat van Plato. Naar diens opvatting is de ziel de bron van beweging in natuurlijke lichamen en daarnaast bij de mens ook bron van een *innerlijke beweging*, die zorg draagt voor *aretè*, voor voortreffelijkheid in het leven. Plato ervoer het leven als een *reis van de ziel*, een *reis ter loutering*. Ik ken zelf, beken ik, geen treffender beeld voor het leven. Het is het meest ruimhartig, trekt de wijdsten kring, en weet vermoedelijk het grootste bereik aan levenservaringen en verschijnselen onder te brengen. Uiteraard is het als zodanig bepaald ook een gevaarlijk beeld, net zo gevaarlijk als het zielsbegrip zelf. Want wat wil dat zeggen, onderbrengen? Betekent dit dat verschijnselen louter vanwege het mooie verhaal waarin de filosoof ze inweeft een rustgevende zin krijgen? Of veeleer dat ze een stevige en betrouwbare wetenschappelijke verklaring gevonden hebben? De waarheid ligt hier, zo hoop ik in dit essay aan te tonen, in het midden.

Plato behartigt dit midden in zijn besef van het leven als een reis van de ziel. Wat is hier immers de bron van kennis? Die bron is hier eerst en voor al het leven. Wat de ziel met de oorsprong verbindt is de *levensloop*. Augustinus kon de christelijke heilsleer zonder veel moeite aan de filosofie van Plato paren. Alle kenmerken van de mystieke heilsweg waren hem vanuit de laatste immers al vertrouwd: de ziel die zich kan zuiveren en verlossen door nog tijdens dit leven te sterven, ten einde langs die weg het licht deelachtig te worden en zich te herenigen met de oorsprong. Een overgangsdinker als Plato laat zich niet tot één standpunt herleiden. Zo is ook zijn zielservaring, vanwege dit spirituele levensbegrip, waarvan hij het hart, het goede, zo verblindend acht als het licht van de zon, nog ingebed in een oerintuïtie aangaande de eenheid van alles, die maakt dat de ziel

in de ondoorgrondelijkheid daarvan deelt. In de *Phaedrus* geeft Plato daar op een bijzondere wijze blijk van.

Hij beschrijft hier in de vorm van een mythe zowel het opklimmen van de ziel naar het bovenhemelse oord van het goede als haar terugvallen naar de aarde. De ziel wordt daarin vergeleken met de samengevoegde kracht van een gevleugeld span paarden en zijn menner. Het ene paard is geneigd de ziel omhoog, het andere is geneigd de ziel omlaag te trekken. De menner dient beide in evenwicht te houden. In de ogen van de naturalist geeft dit verhaal hooguit een zinnige pedagogische of psychologische hint. Maar Plato is het ernst. Dat blijkt uit het loflied dat Socrates, voordat hij de mythe vertelt, afsteekt op verscheidene goddelijke vormen van *mania*, waanzin of bezetenheid. Dat heeft betrekking op de uitzinnigheid van *eroos*, die in de dialoog ter discussie staat. Maar de suggestie is tevens dat de mythe over de ziel die volgt is ingegeven door een goddelijke vervoering. Vandaar dat het heet: ‘Knappe koppen zal het bewijs wel niet overtuigen, doch wijzen zal het overtuigen.’¹²

Voor schrandere lieden is het geheim van de ziel niet toegankelijk. We zien dat bij Plato het standpunt van metafysische kenbaarheid nog samengaat met dat van een spirituele terughoudendheid. Dat neemt niet weg dat juist de mythe ook het standpunt van de *kenbaarheid* etaleert. Evenals Pythagoras geloofde Plato in zielsverhuizing. Zolang ze de zware last draagt van verontreinigingen, voelt de ziel zich aangetrokken tot de aarde.¹³ Maar hoe wordt zij daarvan bevrijd? Hoe wordt zij zo licht, dat ze niet meer hoeft terug te keren? Wat Plato betreft door het *kennisnemen van de wereld van de idee*. Het is dan ook de ziel van de filosoof die voor haar bevrijding het minste aantal levens nodig heeft. Ken u zelve. Verwerf kennis van de ziel, van datgene wat ons mensen met de waarheid verbindt. En wat is dit verbindende? Wat is deze essentie van het menszijn?

‘Want een ziel die nooit de waarheid heeft gezien, zal ook nooit een mensengedaante krijgen. Om mens te zijn, moet men immers de taal der Vormen begrijpen, door van een veelheid van zintuiglijke waarnemingen over te gaan naar een éénheid, en deze samen-vatting (be-grijpen) gebeurt door redenering.’¹⁴

Ik geef hier de vertaling van Xavier de Win, die met ‘de taal der Vormen’ het Griekse *kat’ eidos legomenon* vertaalt, dat letterlijk wil zeggen: het naar, in overeenstemming met, de *eidos*, de soortelijke algemeenheid, gezegde of uitgedrukte. Wat maakt ons tot mens? Wat is het specifiek menselijke van onze ziel? Wat is de onsterfelijke kern daarvan, die ons verbindt met de godheid? Volgens Plato is dat het vermogen het algemene in het vele te herkennen, het kunnen abstraheren, het begripsmatig kunnen denken.

Bedenken we ons dat dit vermogen een heel bepaalde aandacht vooronderstelt, namelijk de *gerichtheid* op een schaal, op een boom of een cirkel, en de vraag hoe het kan dat wij deze dingen kennen. In een verhandeling uit 1891 merkt Dilthey over het Griekse denken op: ‘De vooronderstelling ervan is overal, verzwegen of uitgesproken, dat in het kennen het geestelijke proces in ons zich van het zijnde buiten ons meester maakt. Voor de Griekse geest is alle kennen een soort aanblikken (*Erblicken*).’¹⁵ Voor het begrip van de ziel heeft dit niet alleen betekend dat deze aandacht voor de op de buitenwereld gerichte betrekkingen ten koste moest gaan van die voor het innerlijk, ook werd de neiging bevorderd de ziel zelf als een zijnde te benaderen dat je als een object in het vizier kunt nemen.

§ 4. Een intellectuele en productieve substantie

Het is van belang goed te onderscheiden wat er nu metafysisch is aan Plato’s wezensbepaling van de mens in de ogen van de naturalist. Dat is uitsluitend diens geloof in het transcendente van de wereld van de idee, en zijn en Socrates’

overtuiging dat kennis van de idee ons herenigt met de godheid. Aristoteles betwist dat wij vóór onze geboorte de idee moeten hebben gekend om haar in dit leven te kunnen kennen. Maar ook Aristoteles is nog metafysisch in de ogen van de naturalist. Hij mag in zijn teleologische verklaring van de vormen in de natuur en de menselijke samenleving de idee naar de aarde hebben gehaald, aan zijn teleologie kleeft nog altijd de metafysische illusie van een eeuwige ordening. Daar heeft het darwinisme in onze tijd toch een eind aan gemaakt? Eén ding echter betwist ook de naturalist niet, en dat is nu juist de kern van Plato's wezensbepaling van de mens, dat wij van het dier verschillen in ons vermogen het algemene in het vele te herkennen. Dit begrip van het eigenste van onszelf wordt als vanzelfsprekend overgenomen, niet alleen door alle latere metafysici, maar ook door de naturalist. Twee voorbeelden.

In het hoofdstuk 'Die entfremdete Arbeit' uit de *Ökonomisch-philosophische Manuskripte* uit 1844 schrijft Karl Marx:

'De mens is een soortwezen (*Gattungswesen*), (...) doordat hij praktisch en theoretisch de soort, zowel zijn eigen als die van de overige dingen, tot zijn voorwerp maakt.'

Marx pretendeert een eind te maken aan het metafysisch denken dat blind zou zijn voor de materiële werkelijkheid. Toch neemt hijzelf hier met deze definitie van de mens Plato's aloude wezensbepaling blindelings over. De term 'Gattungswesen' stamt van Ludwig Feuerbach. De mens is het wezen dat in staat is zich tot algemeenheid te verheffen, theoretisch, in zijn vermogen tot abstractie, tot het onderscheiden van soorten en het vormen van begrippen, en praktisch, in het op basis daarvan kunnen vermenschelijken van de natuur zowel binnen hem als buiten hem. Maar ook de naturalist volgt blindelings dit spoor. Zijns inziens mogen wij dan méér dier en minder rationeel zijn dan we dachten, ook bij hem blijft Plato's definitie van de mens

onverminderd leidraad. In zijn boek *Descartes' Error* uit 1994 rehabiliteert de neurobioloog Antonio Damasio de rol van emoties tegenover het eenzijdig rationele van Descartes' opvatting van de menselijke geest. Het gaat hem echter om de rol van emoties binnen onze rationaliteit en ook al meent hij die laatste volledig tot organische processen te kunnen reduceren, dat laat onverlet dat de mens zich ook voor hem *getuige alleen al zijn eigen onderzoekshouding* nog altijd van het dier onderscheidt in de rationaliteit van zijn begripsvermogen.

Aristoteles begreep de ziel als het vormgevende beginsel van het lichaam. De kern daarvan bij de mens, de geest, zag ook hij als onsterfelijk, op grond van de aard ervan. Net als Plato beschouwde hij de geest als onstoffelijk, enkelvoudig en niet-samengesteld, bepalingen die teruggaan op Anaxagoras. Maar het beeld van het leven als een reis van de ziel blijft van kracht voor al die denkers die al niet meer in een bovennatuurlijke ziel geloven: ook voor hen immers blijft het leven van de mens in zijn specifiek menselijke dimensie een *project van rationele vormgeving*. En daarmee het product van een *intellectuele en productieve zielssubstantie*. Bij Aristoteles is de denkende ziel in het lichaam nog één met een vegetatieve en animale ziel die vormgeven aan lagere vermogens. In het kader van de mechanistische revolutie scheidt Descartes de denkende ziel van het lichaam, en dat niet alleen omdat hij geneigd is het lichaam mechanistisch te verklaren, maar ook – dat wordt wel eens vergeten – ten einde nu juist de geest en de ziel voor deze verklaring, die de teleologische van Aristoteles buiten spel zet, te behoeden. Ik gaf aan hoe ook Kant de ziel getracht heeft te redden, door haar als idee te beschouwen. Maar dat tevergeefs.

Net als ooit Aristoteles concentreert de huidige neurobioloog of cognitief psycholoog zich op de afzonderlijke *vermogens* van de ziel. Alleen neemt hij, anders dan Aristoteles en Kant, als *eenheid* van het psychische geen ziel meer aan, maar het *organisme*. Het bezielende, datgene wat de stof beweegt, is een anonieme, genetisch bepaalde *mecha-*

nica van verstand en emotie, in laatste instantie gedreven door een *drift tot zelfbehoud*. Wel blijft het primaat van de ratio gehandhaafd. Dat valt niet op zolang het vanzelf spreekt, maar het is van belang deze continuïteit te zien. Leidraad blijft datgene wat de Griek als het genezende van de ziel ervoer: *de apollinische kunst van het ontdekken en opleggen van een door algemene begrippen en regels bepaalde ordening*. Die ordening wordt opgelegd aan de driften en gevoelens. Dat blijft het praktische oogmerk, van Aristoteles' deugdethiek en Kants plichtsethiek tot het huidige begrip van biomechanische sturing en controle.

Mijn hypothese luidde dat de ziel in het Europese denken aan de illusie van haar kenbaarheid is gestorven. Deze these laat zich nu nader specificeren: het zielsbegrip is ten onder gegaan aan een heel bepaald, metafysisch begrip van de menselijke ziel, aan de illusie dat zij een *intellectuele en productieve substantie* zou zijn. Het woord *substantie* suggereert dat de ziel een *entiteit* is. Het staat van oudsher voor datgene waar je bepalingen aan toekent, maar dat zelf op zijn beurt geen bepaling meer is van iets anders. De belangrijkste bepalingen zijn het intellectuele en productieve. De ziel is het vormgevende, *voortbrengende* beginsel van het lichaam. Maar het hoogste en eigenlijk productieve vermogen bij de mens is het *abstract en begripsmatig denken*.

Welnu, het is *binnen* dit zielsbegrip dat het metafysische standpunt heeft kunnen transformeren in het naturalistische. Weliswaar heeft de substantie plaats gemaakt voor het functionele krachtenveld van het organisme, maar de basisbepalingen van het intellectuele en productieve blijven bepalend. Wat echter als de menselijke ziel in haar kern iets meer en anders is dan een intellectuele en productieve substantie? Wat als het lichaam iets meer en anders is dan een intelligent en productief organisme? Of is er echt niet meer dan dit laatste en moet elke poging alsnog een lans te breken voor zoiets als een ziel worden beschouwd als een late en vergeefse oprisping van het achterhaalde metafysische standpunt?

II. Niets cadeau. Een gedicht van Wisława

Szyborska

Het protest ertegen noemen we de ziel

§ 5. *Het enige wat niet op de lijst staat*

Volgens Plato hebben knappe koppen geen voeling met het geheim van de ziel. Daar is een vrijere geest voor nodig, die bereid is een innerlijke bewogenheid, een aan waanzin grenzende vervoering ernstig te nemen, en daar, zoals hij dat zelf met zijn mythen heeft gedaan, een desnoods poëtische taal voor te vinden. Hoe staat het met de ziel in de huidige dichtkunst? Zelf heb ik de indruk dat pas voor de allerjongste generaties die zichzelf *serieus* de vraag stellen of er wel een principieel onderscheid is tussen mens en computer of tussen de levende werkelijkheid en de virtuele van de cybernetische wereld, dat pas voor deze *postmoderne* generaties de woorden ziel en God hun aloude betekenissen en reminiscenties volledig hebben verloren, waardoor ze vrij rondzwerven en men ze ofwel afdankt ofwel bevreemd en misschien zelfs wat afgunstig aankijkt, zo van: ja, daar kon men vroeger over dichten, ik zou het zelf nog wel willen, maar ik zou niet weten hoe, en dat is misschien maar beter ook, want grote pathetische woorden, we weten wat daarvan komt.

Maar dient zich niet ook hier een derde mogelijkheid aan? Geeft deze toestand van hun werkeloosheid de wijdsten woorden niet de kans zichzelf radicaal te vernieuwen? Om als het ware van voor af aan, vanuit dit nulpunt, dit niets – dat juist zij in hun leegte mogelijk als geen ander woord te vertegenwoordigen hebben –, hun zeggingskracht nieuw op te bouwen? Zelf vermoed ik dat heel het oeuvre van menig groot dichter in de twintigste eeuw in het licht van deze

opdracht kan worden gelezen. In onze eigen poëzie proef ik haar in het werk van Martinus Nijhoff en Hans Faverey. Nijhoff is de dichter van ons derde standpunt, ofwel van het derde land, zoals hij het zelf in het gelijknamige en raadselachtige gedichtje uit de bundel *Vormen* heeft genoemd. Faverey heeft ons in het medium van allerkleinste observaties en taalbewegingen in contact proberen te brengen met het dragende van de leegte.

Niet vaak echter hebben moderne dichters het rechtstreeks over de ziel. Een opvallende uitzondering vormt de Poolse dichteres Wisława Szymborska. Zij kreeg voor haar oeuvre in 1996 de Nobelprijs voor Literatuur. De bloemlezing *Uitzicht met zandkorrel* die een jaar later, vertaald door Gerard Rasch, in het Nederlands verscheen, bevat een gedicht getiteld 'Niets cadeau', dat voor het eerst verscheen in een bundel uit 1993 en dat de problematiek zoals ik die in het voorafgaande heb ontwikkeld zo helder neerzet dat ik dit gedicht tot leidraad kan nemen en de titel ervan ook boven dit essay heb geplaatst.¹⁶ Ik zei dat zij rechtstreeks over de ziel dicht, maar bedoelde daarmee te zeggen dat het gedicht de ziel tot onderwerp heeft, niet dat het gedicht ook rechtstreeks toegang tot de ziel geeft of pretendeert te geven. Integendeel, het gedicht laat zich zelfs zo lezen dat de ziel er helemaal niet is. En toch ...

Niets cadeau

Niets cadeau gekregen, alles te leen.
Ik zit tot over mijn oren in de schulden.
Ik zal met mezelf
voor mezelf moeten betalen,
mijn leven voor mijn leven geven.

Het is nu eenmaal zo ingericht
dat het hart terug moet
en de lever terug moet
en elke vinger afzonderlijk.

Te laat om het contract te verbreken.
De schulden zullen worden geïnd,
het vel over de oren gehaald.

Op de wereld loop ik rond
in een menigte van andere schuldenaren.
Sommigen zijn verplicht
hun vleugels af te betalen.
Anderen moeten of ze willen of niet
hun blaadjes afrekenen.

Aan de debetzijde
staat elk weefsel in ons.
Geen trilhaartje, geen steeltje
mogen we voorgoed behouden.

De lijst is uitputtend
en het ziet er naar uit
dat we met lege handen zullen achterblijven.

Ik kan me niet herinneren
waar, wanneer en waarom
ik zo'n rekening
heb laten openen.

Het protest ertegen
noemen we de ziel.
En dat is het enige
wat niet op de lijst staat.

Het gemak waarmee je een gedicht van Szymborska leest is verraderlijk. Daar komt de humor bij, die een vast ingrediënt vormt, zodat je denkt het al te hebben begrepen als het je halverwege een lach en aan het slot zelfs een kleine kreet van instemming ontlokt. Toen ik dit gedicht voor het eerst las, was ik geneigd het in een existentiële zin te verstaan. Maar daar liet ik het bij. Ik onthield het als dat grappige ge-

dicht over de ziel die niet op het lijstje staat van al het vergankelijk dat weg moet. En zo schoot het me weer te binnen, toen ik enige tijd later werk moest maken van een lezing over het zielsbegrip, waar een filosofische vereniging me voor had benaderd. Ik probeerde toen iets meer over de dichteres te weten te komen en las een interview waarin zij terloops ook opmerkte niet gelovig te zijn. Maar als dat zo was, hoe stond het dan met de ziel in haar gedicht? Ik herlas het gedicht en bleek het nu plotseling ook heel naturalistisch en bovendien nietzscheaans te kunnen interpreteren.

‘Niets cadeau’ is geschreven door een bejaarde vrouw, die ook letterlijk de gewaarwording heeft dat haar het vel over de oren wordt gehaald. Je zou het haar verzuchting kunnen noemen. Maar het gedicht geldt in wezen het leven van ieder van ons. Het belicht de complete vergankelijkheid ervan door aan te geven dat we alles wat we bij geboorte hebben mee gekregen in het leven ook weer dienen terug te geven. ‘Geen trilhaartje, geen steeltje mogen we voor goed behouden. De lijst is uitputtend en het ziet ernaar uit dat we met lege handen zullen achterblijven.’ Ook de titel van het gedicht zowel als de eerste regel ‘Niets cadeau gekregen, alles te leen’ suggereert dat de lijst uitputtend is en wij uitsluitend bestaan uit vergankelijk weefsel. En we hebben ons daarbij neer te leggen. ‘Het is nu eenmaal zo ingericht...’ Alleen de slotstrofe vermeldt verrassenderwijs iets dat niet op de lijst staat, te weten de ziel. Maar bestaat die ziel, als de dichteres haar aanduidt als de naam die wij geven aan ons protest tegen deze gang van zaken in het leven?

Een voormalige studente van me, Beata Labuhn, die in Polen is opgegroeid, is zo vriendelijk geweest de vertaling voor mij te vergelijken met het origineel. Want als er in het Pools nu een woord staat dat een net iets andere klankkleur heeft? Maar zij kon mij verzekeren dat de vertaling ‘Het protest ertegen noemen we de ziel’ het origineel haast letterlijk weergeeft. Ik moest hier namelijk meteen aan

Nietzsche denken die schrijft: ‘Van het christendom uit zijn wij aan het bijgelovige begrip “ziel” gewend, aan de “onsterfelijke ziel”, aan de ziels-monade.’¹⁷ Szymborska’s ‘protest’ heet bij Nietzsche ‘ressentiment’. Een onsterfelijke ziel en een hiernamaals zijn het product van wraakzucht tegen de vergankelijkheid van het leven. Dit zielsbegrip, zo lezen we nog in *Ecce homo*, de briljante autobiografie die hij op de drempel van de waanzin schreef, is slechts uitgevonden om het lichaam te kunnen verachten.¹⁸ Overigens is het verhaal van de ziel bij Nietzsche hiermee niet af. Hoezeer hij ook fulmineert tegen het religieuze zielsconcept, van het woord ‘ziel’ heeft hij zelf geen afstand willen doen en dat klaarblijkelijk vanwege fenomenen die om nu juist dit woord en geen ander vragen. Waarom hij dit niet heeft gedaan en welk alternatief zielsbegrip hij voorstelt, zullen we nog zien.

In deze interpretatie van het gedicht stemt de zin ervan overeen met het *naturalistische* standpunt ten aanzien van de ziel. De illusie van de kenbaarheid, die de ziel fataal is geworden, hangt vanaf Aristoteles samen met een *uitwendige* benadering. Die is *theoretisch* van aard. De onderzoeker kijkt als het ware van buiten naar de ziel. Maar hij meent dat ook te kunnen doen, omdat hij zich richt op de ziel in haar *vermogens*. Hoe onderscheiden we die? Aan de hand van hun werktuigen, de *uitwendig herkenbare* organen. Desondanks blijven deze vermogens *zielsvermogens*, zolang de filosoof ze tevens nog *van binnen uit* tracht op te helderen en een zielssubstantie aanneemt als hun bron. Lang heeft hij vastgehouden aan de illusie dat het innerlijke domein van *het denken* de natuur overstijgt. Maar de wetenschap vereenzelvigd intussen het denken met de werking van de hersenen. Vermogens zijn geen zielsvermogens meer maar *organische krachten*, vormgegeven, niet door een ziel, maar in de loop van een langdurig, door toeval en omgeving gestuurd evolutieproces. Alternatieve, innerlijke benaderingen worden afgedaan als onbetrouwbare introspectie.

In ‘Niets cadeau’ herkennen we de naturalistische bena-

dering aan de uitwendige opsomming van de organen die terug moeten: 'Het is nu eenmaal zo ingericht dat het hart terug moet en de lever terug moet en elke vinger afzonderlijk.' We zien de dichteres in gedachten heel de lijst afgaan van al datgene waar wij uit bestaan. En als zij dan moet constateren dat de lijst 'uitputtend' is en het ernaar uitziet 'dat we met lege handen zullen achterblijven',¹⁹ betekent dit dat we aan hart, lever en vingers gevoeglijk alle andere organen, tot en met de hersenen, inclusief de bijbehorende vermogens, kunnen toevoegen. Alles hebben we te leen.

Maar valt het gedicht met dit uitwendige standpunt samen? Verwoordt het niet tevens en eerder nog onze *innerlijke ervaring* van de *vergankelijkheid* van het leven zowel als het merkwaardige besef of vermoeden dat het hier om het afbetalen van een *schuld* gaat?²⁰ We staan in het krijt. Ooit moeten we een rekening hebben laten openen. Waar, wanneer en waarom, dat herinneren we ons niet. Hebben we die rekening zelf wel laten openen? Ook dat is ongewis. Vandaar dat andere beeld, van het contract dat we niet meer kunnen verbreken. Hoe zou dat ook kunnen? Het moet al zijn getekend bij onze conceptie. Waarmee betalen we terug? Dat wordt meteen in de eerste strofe gezegd: 'Ik zal met mezelf voor mezelf moeten betalen, mijn leven voor mijn leven geven.'

Hier moeten we goed lezen. *Er is niet alleen het zelf dat samenvalt met de lijst, er is ook het zelf waar wij voor deze lijst mee moeten betalen.* Dit laat zich mogelijk al begrijpen vanuit een oud metafysisch onderscheid. Aristoteles introduceerde ten aanzien van het raadsel van het zijn het onderscheid van *energeia* en *dunamis*, van act en potentie. Een zijnde kan verkeren in de modus van zijn werkzaamheid en in die van zijn vermogen of aanleg. Dat wij met onszelf voor onszelf betalen, wil dan zeggen dat wij de talenten die wij hebben ook daadwerkelijk dienen te ontwikkelen. Maar die opdracht zouden we niet ervaren als er niet nog iets heel anders was, dat wij namelijk met heel onszelf voor onszelf *betalen*. De talenten zijn niet cadeau gedaan, ze zijn ge-

leend. We blijken ze allemaal te moeten teruggeven. Wij blijken ons leven voor ons leven te moeten geven. Dit betekent niet alleen dat wij ons leven waar dienen te maken, maar ook dat wij ervoor moeten sterven. *Als we dit laatste niet wisten, zouden we het eerste niet voltrekken.*

Ik stelde dat 'Niets cadeau' de ziel tot onderwerp heeft. Maar is het leven niet veeleer het onderwerp? Dat lijkt inderdaad het geval op grond van het tot nog toe uiteengezette. Het gedicht handelt over het leven in de vorm van een allegorie. Hoe wordt het leven begrepen? Alleen voor wie de taal van eigendom en contract, van schuld en afbetaling letterlijk neemt, is hier wellicht nog sprake van een zuiver naturalistisch levensbegrip. Voor wat hoort wat. Maar de boekhoudkundige taal is overduidelijk ook figuurlijk bedoeld. Alleen gebeurt dat zodanig dat de beide mogelijkheden, van letterlijk en figuurlijk, elkaar niet uitsluiten maar in balans houden. De existentiële samenhang van leven en dood, waar de taal van de vereffening metaforisch op duidt, doorbreekt tevens de ban van de werkelijke wereld van schuld en afbetaling. De mogelijkheid van deze dubbele lezing wordt bevestigd, als we ons bezinnen op de titel van het gedicht in samenhang met de slotstrofe. Dan wordt ook duidelijk dat het gedicht handelt over de ziel.

'Niets cadeau', luidt de titel. En de slotstrofe: 'Het protest ertegen noemen we de ziel en dat is het enige wat niet op de lijst staat.' Het woord ziel belichaamt het protest dat wij aantekenen tegen de omstandigheid dat wij niets, geen vermogen cadeau hebben gekregen, dat we alles te leen hebben. We moeten alles terugbetalen, geen schuld wordt ons gegeven.²¹ Dit heeft, zo constateerde ik, veel weg van een nietzscheaanse kritiek op de zielsidee. Mijn leven voor mijn leven geven, hebben we dit inderdaad niet van oudsher verstaan als een reis van de ziel en daarbij de ziel begrepen als de waarborg van een verlossing uit het tranendal? We mogen aannemen dat de dichteres dit mede of misschien wel primair op het oog heeft gehad. Toch suggereert het gedicht nog een alternatieve lezing die maakt dat het opti-

maal spreekt vanuit de plek waar wij ons, als het om de ziel gaat, tegenwoordig bevinden.

De lijst is uitputtend... Dat geeft blijk van het *naturalistische* standpunt. Een ziel bestaat simpelweg niet omdat ze niet geregistreerd staat. *Het protest ertegen noemen we de ziel...* Dit heeft betrekking op het *metafysische* standpunt, zoals we dit onderscheidde, ofwel het *morele*, zoals Nietzsche het in een metafysica en religie omvattende zin ook placht te noemen. Is echter heel die administratieve taal van het gedicht, samenkomend in het komische beeld van de lijst, niet ook hoogst ironisch? Kan de zin van het leven ooit worden opgemaakt aan de hand van een uitwendige optelsom? Is de ziel niet tevens het protest tegen deze vereenzelviging van het leven met een lijst, waar niets buiten valt?

Niets cadeau... Uit deze titel, gesteld dat ze dubbelzinnig is, spreekt naast het naturalistische standpunt ook het *spirituele*, dat uit het lot van het metafysische de lering trekt. *Niets cadeau...* Dit kan enerzijds betekenen, zoals vervolgens meteen de eerste regel suggereert, dat wij niets cadeau krijgen, dat alles dient te worden terugbetaald en wij leeg achterblijven. Maar het kan anderzijds ook betekenen dat wij één ding niet hoeven terug te betalen, iets dat helemaal geen ding en ook geen iets is. *Niets cadeau...* *Wij krijgen het niets cadeau.* Alleen dit wordt ons geschonken, alleen dit hoeft niet vergeven, alleen dit hoeft niet terug. Het niets blijft bewaard. Staart het ons immers niet zelfs nog aan vanachter de dood die ons wacht? Staat de ziel als enige niet op de lijst, omdat zij evenmin bestaat als het niets? Of kan dit ook betekenen dat het de ziel is waar dit niets dat we cadeau krijgen aan toebehoort? Het gedicht laat dit onbepaald.

De zin ervan tuimelt rond en blijft dit doen, zoals het een gedicht betaamt dat, anders dan een verhandeling, het leven in een oogwenk moet zien te vatten. Aan het interpreteren komt geen einde. Om dit nog met één stap te onderstrepen: als de ziel het protest heet tegen de vergankelijkheid, kan dit

dan niet ook in een algemene en neutralere zin op de levenslust duiden, op de kracht in ons die ingaat tegen het verdwijnen? Krijgen we ooit iets cadeau in het leven? Moet niet voor alles strijd worden geleverd?

Vermoedelijk heeft het gedicht Wisława Szymborska ook zelf niet losgelaten. Als zij in oktober 1996 verneemt dat haar de Nobelprijs is toegekend, legt zij juist de laatste hand aan twee gedichten. Een daarvan draagt de titel 'Enige woorden over de ziel'. Het werd opgenomen in haar in 2002 verschenen bundel *Het moment*, die een jaar later onder die titel in het Nederlands uitkwam, opnieuw vertaald door Gerard Rasch. Mocht er twijfel zijn of 'Niets cadeau' nu de ziel tot onderwerp heeft of het leven, dit gedicht handelt rechtstreeks over de ziel. Ik citeer hier de eerste strofe:

'Een ziel heb je nu en dan.
Niemand heeft haar ononderbroken
en voor altijd.'²²

Overigens zal Szymborska met dit gedicht ongetwijfeld ook een belofte hebben willen inlossen aan een versregel die vermoedelijk zoals zo vele in haar hoofd is blijven rondzingen en klaarblijkelijk nog eens om uitleg vroeg. Afgezien van 'Niets cadeau' schonk zij namelijk al een keer eerder heel kort aandacht aan de ziel. In 'Onder één kleine ster', uit de bundel *Elk geval* uit 1972, een gedicht dat bestaat uit een opsomming van excuses aan van alles en nog wat, komt de regel voor: 'Klaag me niet aan, ziel, omdat ik je zelden had.'²³

III. Van substantie naar resonantie

§ 6. Een radicale fenomenologie van het leven

Lange tijd is het zielsbegrip in filosofie en wetenschap net zo vanzelfsprekend geweest als dat van het lichaam. Dat is tegenwoordig niet meer het geval, sterker nog, het merendeel der wetenschappers en menig filosoof gaat ervan uit dat de ziel, een bron van het leven die de natuur overstijgt, niet bestaat en dat heel het leven zich op een immanente fysische manier laat verklaren. Als er al één kracht genoemd zou kunnen worden die het leven drijft, dan is dat geen transcendente ziel, maar de elementaire drift tot zelfbehoud. Spinoza was deze overtuiging al toegedaan en zij is gemeengoed geworden met het darwinisme. Is er dan helemaal geen plaats meer voor de ziel?

Die conclusie is voorbarig. We vergeten in dat geval dat er in de filosofie, het meest radicaal en consciëntieus in de levensfilosofie en de fenomenologie, een herbezinning heeft plaatsgevonden op de uitgangspunten van het Europese denken, die implicaties heeft voor het overgeleverde zielsbegrip. Maar genoemde conclusie is nog om een tweede reden voorbarig. Denken we eens aan de taal die we spreken. Is dat voorstelbaar, dat het woord ziel en al de samenstellingen die het sinds mensenheugenis is aangegaan uit ons spreken verdwijnen? Zullen we ooit zonder deze woorden kunnen: bezield, bezielend, zielloos, ontzield, zielsveel, zielsgelukkig? Het enige veld van woorden dat een vergelijkbare strekking kent, is dat van 'leven'. *Het bezielde is het levende, het zielloze of ontzielde staat gelijk aan het levende.* Van iemand die voetbalt met bezieling zeggen we tegenwoordig dat hij speelt met beleving. De ziel is de bron van het leven. Is het vanwege de ondoorgrondelijkheid van

het raadsel van het leven dat de ziel zich niet laat uitbannen?

Hier kan men tegenwerpen dat wij het woord bezieling dan toch blijkbaar hebben ingeruild voor beleving. En laat ook een uitdrukking als ‘zielsgelukkig’ zich niet gemakkelijk vervangen door ‘intens gelukkig’? Dat is bij deze woorden inderdaad het geval, hoewel in een nadere uitleg van wat intens wil zeggen het zielsbegrip snel terugkeert. Bovendien ligt het met een uitdrukking als de volgende toch echt anders: ‘nu heb je me op mijn ziel getrapt’. Die duldt geen andere naast zich. Het is een ultieme *cri de coeur*. Wat betekent dat echter, dat een aanslag – krenking, verwonding – om deze uitdrukking en geen andere vraagt? *Zouden we de kracht en de reikwijdte van elke filosofie die er aanspraak op maakt het raadsel van het leven te verhelderen, niet moeten afmeten aan het licht dat zij op een onuitroeibare uitdrukking als deze vermag te werpen?* De conclusie dat het zielsbegrip overbodig zou zijn geworden, is bij gevolg in de derde – en feitelijk allereerste – plaats voorbarig in het licht van het leven zelf, dat immers alles wat het behelst, tot in de fijnste nuances, heeft toevertrouwd aan de taal.

Ik onderscheidde drie standpunten ten aanzien van de ziel, het metafysische, dat haar beaamt en *kent*, het naturalistische, dat haar *ontkent*, en een spiritueel standpunt, dat haar in haar *ondoorgrondelijkheid* beaamt. Het metafysische introduceert voor de bron van spontane beweging, eigen aan leven, het woord *ziel*. Het maakt er aanspraak op de menselijke ziel te begrijpen als een *intellectuele en productieve substantie*. De overgang naar het naturalistische standpunt voltrekt zich *binnen* deze metafysische opvatting. Het enige verschil is dat de naturalist het intellectuele en productieve meent te kunnen verklaren vanuit een substantie die volledig deel van de natuur is, het *organisme*. Het derde standpunt staat in het teken van een *spirituele terughoudendheid*. Een denker als Heraclitus ontkent het bestaan van de ziel niet, van een innerlijke levensbron die de natuur overstijgt, maar hij beseft terdege dat het om een

voor ons mensen uiteindelijk ondoorgrondelijk fenomeen gaat.

Dit derde standpunt nu keert terug in de moderne levensfilosofie en fenomenologie. Het ontkiemt in het kader van een heel nieuwe toegang, niet meer een waarin de algemene voorstelling of het begrip bepalend is voor onze benadering van de werkelijkheid, maar de *volte van de beleving*. Beide filosofische bewegingen hebben gemeen dat zij het naturalisme, althans het mechanistische denken,²⁴ als nihilistisch ervaren, maar het alternatief niet zoeken in de reanimatie van de metafysica, maar in een *kritische herbezinning op de fundamenteën van het Europese denken* en in een *radicale fenomenologie van het leven*. Met deze laatste benaming sluit ik mij aan bij Michel Henry, een fenomenoloog die met zijn werk recent uit de schaduw van de Franse differentiedenkers is getreden die decennia lang het toneel beheersten.²⁵ Volgens Henry heeft de fenomenologie haar eigenlijke taak nog voor zich. Ik onderschrijf dit, al is het maar omdat in deze taakstelling de fenomenologie zich verbindt met wat ik zelf als haar oorsprong beschouw, de levensfilosofie.

De revolutionaire consequenties van het vertrekpunt van de beleving heb ik in de openingsparagraaf al enigszins proberen toe te lichten. Kant legt het fenomeen waarneming uit aan de hand van de vermogens van zintuiglijkheid en verstand, voor Aristoteles al de enig ware kenvermogens. Niet dat beide filosofen geen weet zouden hebben van hartstochten en gevoelens, maar die mogen geen rol spelen als het om objectieve kennis gaat. Borg voor dit laatste staan alleen het verstand, dat in voor iedereen verstaanbare begrippen kan bepalen *wat iets in algemene zin is*, en de zintuiglijke waarneming, die kan vaststellen *of het is*. Dit schema van algemeenheid en particulariteit, van essentie en existentie, wordt doorbroken als de volte van de beleving de toegang vormt. Er is dan niet meer de algemene voorstelling hond alleen en het zintuiglijk vaststelbare exemplaar hond. De hond in de beleving is enerzijds een *oneindig gedifferen-*

tierde voorstelling, zoals Nietzsche ons voorhoudt, anderzijds abstraheren termen als voorstelling of waarneming volgens Dilthey ook nog eens van de primordiale *eenheid* van de beleving.

Maar gaf ik niet te kennen dat Kant dit laatste natuurlijk had beaamd? Dat het hem alleen gaat om de mogelijkheid van *objectieve* kennisverwerving? Inderdaad. Toch zijn er vier redenen te noemen waarom deze levensfilosofen zich principieel op het standpunt stellen van de *onmiddellijke levende ervaring*. In de eerste plaats bestaat er huns inziens geen absoluut objectieve kennis, ook niet in de *exacte wetenschappen*. Reden waarom men ook hier zorgvuldig dient na te denken over de relatie tussen wetenschap en leven. In de tweede plaats vergen *geesteswetenschappen* nu juist wel de inzet van de eigen levenservaring van de onderzoeker. Zo kunnen wij geschiedenis volgens Dilthey pas begrijpen ‘doordat we vanuit de diepte van ons eigen leven de stof van het verleden weer leven en adem inblazen’.²⁶ In historisch onderzoek komt het niet primair aan op het *verklaren van werkingen*, maar op het *verstaan en uitleggen van betekenis*. Dit brengt ons bij de derde en belangrijkste reden voor het standpunt van de beleving. Die is gelegen in de vragen waar niemand aan ontkomt. Want wat is een werking? Wat is verklaren? Wat is betekenis? Wat is het verstaan en uitleggen van betekenis? Voor dergelijke vragen is er maar één weg: die van filosofische bezinning op *de wijze waarop deze fenomenen zich in de levende ervaring van genoemde activiteiten te kennen geven*. Een vierde en laatste reden is dat een oneigenlijk naturalistisch taalgebruik in toenemende mate ook het leven zelf doordringt.

‘Philosophie der Erfahrung: Empirie, nicht Empirismus’ luidt de titel van een manuscript van Dilthey uit 1879. In zijn fameuze opstel ‘Philosophie als strenge Wissenschaft’ uit 1911, waarin hij de zin van de fenomenologie voor een breder publiek uitlegt, onderscheidt Edmund Husserl tussen een *natuurlijke of naturalistische instelling* en een zuiver *fenomenologische*. De naturalistische instelling in filosofie en

wetenschap blijft in de ban van de neiging die wij van nature hebben, namelijk dat wij ons op *dingen* richten en ook het voor ons onzichtbare *dingmatig* benaderen. In de fenomenologische instelling concentreert de filosoof zich echter uitsluitend op de manier waarop iets zich in de beleving te kennen geeft, op het onmiddellijke en onafleidbare *hoe* van het gegeven zijn. Een fenomeen is voor Husserl een ‘Gegebenheitsweise’.

In een naturalistische verklaring van het denken uit de werking van de hersenen is de gegevenheid van het denken een *afgeleide*. Het is hier immers pas gegeven als *werking* van de hersenen. Maar is denken, zoals het tegenwoordig heet, een ‘informatie verwerkend mechanisme’? Een dergelijke bepaling heeft niet de intentie het fenomeen van het denken *van zichzelf uit* ter sprake te brengen. Ze dient er slechts toe een hanteerbare voorstelling te leveren. Het is een uitwendig construct, gebaseerd op onderscheidingen die niet alleen aan de beleving van het denken zijn ontleend maar daar ook van abstraheren. Of neem een neurobioloog die de samenhang van angst en woede onderzoekt. Hoe weet hij wat angst of wat woede is? Voor de fenomenoloog blijft het eerste en laatste de levenservaring die in deze woorden ligt opgeslagen en die de bron vormt waar ook de neurobioloog of psycholoog telkens naar terug moet, wil hij niet alleen weten wat hij onderzoekt maar ook waartoe hij dit doet. Terwijl we de fenomenoloog een *radicale* empirist mogen noemen, is de naturalist een *rationele* empirist; hij identificeert gegevenheid met het rationele criterium van objectiviteit.

Ik herinner aan de constatering van Dilthey dat het Griekse denken gericht is op het zijnde buiten ons. Zijn schrijfvriend Graf Yorck von Wartenburg vatte deze gerichtheid treffend samen als het *ontische ingenium* van de Grieken, dat een *oculaire taal* met zich meebracht, een taal van uitwendige beelden. Trekken we dit uitgangspunt door, dan komen we in onze eigen tijd uit bij de natuurkundige die ooit op mijn vinnige vraag met wie hij ’s nachts eigenlijk het

bed deelde, met zijn vrouw Marjolein of met een zak moleculen, na een lichte aarzeling en met een verontschuldigend lachje, waarin ook de verbazing over de vraag nog mee liftte, moest toegeven dat hij inderdaad alleen van dit laatste met zekerheid kon zeggen dat het werkelijk het geval was. Het geeft niet alleen een schokkend voorbeeld van de manier waarop wetenschap het leven *aantast* in plaats van *dient*, het brengt ons tevens bij het thema dat hier verder de leidraad zal vormen in onze vraag naar de ziel, namelijk dat van de *individualiteit*.

Bergson schrijft in een essay uit 1903:

‘Er is tenminste één werkelijkheid die we allemaal van binnen uit vatten, door middel van intuïtie en niet door louter analyse. Dat is onze eigen persoon in zijn voortvlieden door de tijd. Dat is ons ik dat duurt.’²⁷

Bergson kiest zonder aarzeling voor Marjolein en dat niet alleen omdat hij Marjolein zo aardig vindt, maar simpelweg op grond van het inzicht dat je als je de zak moleculen tot vertrekpunt neemt, nooit meer bij Marjolein uitkomt. Niet dat Bergson niet geïnteresseerd zou zijn in moleculair onderzoek, verre van dat. Het punt is alleen dat dit onderzoek nooit en te nimmer de plaats kan en mag innemen van de intuïtief gegeven levenseenheid.

‘We kunnen het niet vaak genoeg herhalen: van de intuïtie kun je overgaan op de analyse, maar niet van de analyse op de intuïtie.’²⁸

Ook Dilthey pleitte voor het belang van een *beschrijvende* psychologie, een die niet meteen uit is op de analyse van oorzakelijke verbanden tussen abstracte entiteiten, maar allereerst de *structurele samenhang van het leven* aan de hand van de innerlijke beleving tracht op te helderen. Husserl maakte onderscheid tussen een naturalistische en een fenomenologische instelling. In deze zelfde geest contrasteert Berg-

son een wat hij noemt *analytische* benadering, die alles eerst wenst te ontleden in kleinste, betrouwbare delen, en een *intuïtieve*, die zich houdt aan de enig ware toetsingsruimte voor elk detailonderzoek, ‘onze eigen persoon in zijn voortvlieden door de tijd (...) ons ik dat duurt’.

In hetzelfde essay weet Bergson het ontzagwekkend vanzelfsprekende van ons individuele levensbesef op even simpele als onnavolgbare wijze te verwoorden:

‘We kunnen ook als voorbeeld een romanfiguur nemen van wie me de avonturen worden verteld. Hoeveel karaktertrekken de schrijver ook aanbrengt, hoezeer hij zijn held naar believen laat praten en handelen: dit alles kan niet opwegen tegen het eenvoudige en ondeelbare gevoel dat ik zou ervaren als ik één ogenblik met de figuur samenviel. Dan zouden zijn daden, zijn gebaren en zijn woorden me als iets volkomen vanzelfsprekends toeschijnen.’²⁹

Eerder opperde ik dat de *illusie van haar kenbaarheid* de ziel noodlottig is geworden. In de metafysica werd zij als een *intellectuele en productieve substantie* begrepen. Ik kan daar nu een tweede hypothese aan toevoegen. *Als in de levensfilosofie een spirituele voeling met de ziel terugkeert, gebeurt dat in het kader van de bezinning op het raadsel van onze individualiteit. Anders gezegd, als de ziel hier in de aandacht terugkeert, is dat niet meer als universele substantie, maar in haar radicale individualiteit.*

Hoe ziet de verdere gang en opbouw van het essay eruit? We zullen zodadelijk om te beginnen nog iets meer inzicht moeten krijgen in de aard van de wending in de levensfilosofie. In § 7 zal ik daartoe het *substantiebegrip* nader onder de loep nemen. Aansluitend zal ik in § 8 en § 9 laten zien op welke manier Dilthey met zijn standpunt van de *beleving* het einde van de metafysica inluidt. Diens herbezinning op het substantiebegrip vormt in mijn ogen de best denkbare entree tot de wending die plaatsvindt: een verschuiving, in

mijn woorden, *van substantie naar resonantie*, van een objectiverende instelling naar een fenomenologische aandacht voor het leven als een *speelruimte* waarin de structuurmomenten resoneren, en dat intenser doen naarmate de voeling ermee toeneemt. Wel is Dilthey's denken nog getekend door een ambigüiteit, eigen aan elk denken in deze overgang, die het verschiet dat hij opent telkens ook weer dreigt te vervluchten.

Vanaf hoofdstuk IV zal ik vervolgens de hernieuwde spirituele voeling met de ziel die hier ontkiemt nagaan aan de hand van *drie filosofische benaderingen* van het raadsel van onze *individualiteit*, in de eerste plaats een *existentiële* die de ontsluiting van het *eigenlijke zelf* en de mogelijkheidsvoorwaarde voor een waarlijk *zichzelf zijn* zoekt in de verhouding tot de dood, in de tweede plaats een *levensfilosofische* die deze mogelijkheid vanuit de andere pool van de spanningsboog van het leven, de geboorte, beziet, en ten slotte een *mystieke* die haar aardse kracht toont zodra we de twee eerdere in elkanders licht kunnen plaatsen. De eerste van deze benaderingen vinden we exemplarisch uitgewerkt in Heideggers *Sein und Zeit*, de tweede maakt de unieke kern uit van Nietzsches denken, de derde benadering trof mij in het spirituele gedachtegoed van Meister Eckhart. Al deze drie benaderingen kondigen zich al min of meer in Dilthey's zelfbezinning aan.

Vreemd gezegd misschien: het in elkanders licht plaatsen van de grenzen van geboorte en dood. Maar ik bedoel het letterlijk. Voor mijn gevoel doet het leven zelf al geruime tijd op de filosofie het dringende beroep, de grenservaringen die toegang tot veronachtzaamde dimensies van het leven geven, eindelijk niet meer tegen elkaar in te zetten, maar elk de hen toegewezen plaats te wijzen binnen het palet en de spanningsboog van het leven.

De drie benaderingen zijn vormen van *zelfbezinning*. Een woord dat Van Dale nog niet heeft geregistreerd, zelfs als germanisme niet. De Duitse *Wahrig* vermeldt 'Selbstbesinnung' al evenmin. Toch is dit het woord dat zowel Dilthey

als Nietzsche bij voorkeur gebruikte ter aanduiding van de aard van het eigen denken. Het zal niemand verbazen dat de ontwerper van de *Übermensch* het zelfs op een ‘ungeheure Selbstbesinnung’ houdt.³⁰ Maar dat het woord ook in het Duits nog niet is ingeburgerd, geeft aan het feit dat beide filosofen het onafhankelijk van elkaar hebben gekozen of zelfs gevormd alleen maar meer gewicht. Zelf nam ik ‘zelf-bezinning’ onwillekeurig al jaren geleden van hen over. Ik zal het woord in § 7 op zijn betekenis ondervragen.

Het traject dat we nog hebben te gaan beschouw ik als proeve van een *radicale fenomenologie van het leven*. In de loop ervan hoop ik duidelijk te maken dat het woord *ziel* zichzelf kan vernieuwen. Szymborska’s ‘Niets cadeau’ zet voor ons op een subtiele manier de bakens uit. Het vraagstuk van de ziel ontvonkt in dit gedicht aan de wrijving tussen een naturalistische verkorting van het leven: *de lijst is uitputtend*, en het niets dat dit in stilte omgeeft. Het slaat droogjes de toon aan van de drie alternatieve benaderingen van het raadsel van het zelf, de existentiële: *te laat om het contract te verbreken*, de levensfilosofische: *mijn leven voor mijn leven geven*, en de mystieke: *niets cadeau*.

§ 7. Eenheid van het zelf – individu en substantie

De existentiële, de levensfilosofische en de mystieke benadering trachten elk op eigen wijze, zo zullen we zien, recht te doen aan het raadsel van de *individualiteit* van het zelf. Het gaat daarbij om drie zwaartepunten die we terugvinden, en dat niet toevallig, in de betekenis van het woord ‘individu’. De Romeinen vertaalden het Griekse *atomon* met *individuuum*. Beide woorden betekenen letterlijk: het ondeelbare. Een individu is een laatste *eenheid*. Maar ons woord ‘individueel’ geeft eveneens en eerder nog twee eigenschappen van de eenheid te verstaan, namelijk het *unieke* en het *singuliere* ofwel het eenmalige en het enkele. In het ene van mijn individualiteit ben ik niet alleen uniek, eenmalig, ik ben ook enkeling, in de zin dat ik op mijzelf sta, afgezonderd sta

van alle anderen. Het Duits drukt dit helder uit. Individueel kan zowel 'einzig' als 'einzeln' betekenen.

Zo kaal opgesomd maken deze woorden – eenheid, uniek, singulier – nog een abstracte indruk. Anders is dat als we ze tegenkomen in een uitspraak als de volgende, van een Marokkaanse intellectueel, in een opiniestuk in *Le Monde*: 'De Arabische en islamitische samenleving erkent het individu niet. Het subject als unieke en singuliere eenheid heeft geen plaats in een gemeenschap die voorrang geeft aan de clan, de stam, de familie.'³¹ Het gaat me hier uiteraard niet meteen om deze bewering, wel om de definitie van het individu als een unieke en singuliere eenheid, die hier voor ieder die haar leest volkomen vanzelfsprekend in de oren zal klinken.

Alleen is dat iets anders dan ook begrijpen wat deze woorden behelzen. We dienen ons dan ook een aantal dingen te bedenken. Het eerste is dat deze definitie formeel gezien niet alleen van toepassing is op het subject mens, maar feitelijk op elk zijnde. Ook een boom is immers een unieke en op zichzelf staande eenheid. Het tweede is dat we deze onderscheiding ook in de metafysische traditie terugvinden, maar dat die daar inderdaad is ontwikkeld in het kader van de vraag naar het wezen van het zijnde, van willekeurig welk ding dus, en niet met het oog meteen op het raadsel van de eenheid van ons eigen leven. Dit wordt bevestigd door het feit dat ook het woord *individu* zelf eeuwen lang gebruikt werd, niet voor de mens alleen, zoals wij dat tegenwoordig doen, maar voor elk zijnde. *Wij zijn van oudsher individu, in zoverre ook wij in de natuur als een zijnde te midden van het overige zijnde voorkomen.* In de derde plaats dienen we ons te bedenken dat het in dit universele eenheidsbegrip gaat om het aloude begrip van de *substantie*.

De herbezinning op het raadsel van onze individuele levenseenheid vindt dan ook in elk van de drie benaderingen die ik vanaf hoofdstuk IV zal belichten plaats in de vorm van een confrontatie met dit substantiebegrip. Reden om daar eerst nog wat nauwkeuriger naar te kijken. We zullen

bovendien de woorden ‘zelf’ en ‘zelfbezinning’ moeten beluisteren. Feitelijk staat Plato’s denken van oudsher al model voor dit laatste. Socrates immers bepleitte bovenal het leren kennen van de *psuchè*. Maar is zij kenbaar? Bestaat haar onsterfelijke deel enkel uit het vermogen het algemene in het vele te herkennen?

Onze Marokkaanse schrijver heeft het over het *subject* als unieke en singuliere eenheid. Individualiteit betekent voor ons vandaag hetzelfde als subjectiviteit. Maar wat voor het woord individu geldt, is evenzeer van toepassing op het begrip subject. We dienen ons te realiseren dat ons begrip daarvan geschoeid is op een benadering waarin dit subject niet specifiek de individualiteit van de mens betreft maar die van elk zijnde. De eerste articulatie van de bepalingen van het unieke, singuliere en ene gaat terug op Aristoteles’ analyse van het wezen van het *zijnde*. Wat zien we als we een schaal beschouwen? Allereerst een omgrensde *eenheid*. Die eenheid is te danken aan de algemene en onvergankelijke idee of vorm van de schaal. Daarnaast zijn er bijkomende, vergankelijke eigenschappen van de stof waar de schaal uit is vervaardigd. Deze maken de *uniciteit* ervan uit. En het *singuliere* ten slotte is de schaal in de concrete eenheid van dit algemene en bijzondere, van vorm en stof. Deze logische drieslag, basis van het syllogisme en van de hegeliaanse dialectiek, maakt de hechte structuur uit van het substantiebegrip.

Substantia is een indirecte Latijnse vertaling van het Griekse *ousia*, dat Plato en Aristoteles gebruikten ter aanduiding van het wezen van het zijnde, van datgene wat er het *bestendig aanwezige* van uitmaakt. Aristoteles duidde het particuliere dat-zijn van de concrete schaal aan als de eerste *ousia* en het universele wat-zijn van de idee schaal als de tweede *ousia*. In de Scholastiek werd dit het onderscheid van *existentia* en *essentia*. Ik herinner aan de beide toegangswegen tot de werkelijkheid van het leven die filosofie en wetenschap als enige erkennen: de zintuiglijke waarneming en het verstand. Gemakkelijk herkennen we in deze aristo-

telische onderscheiding bovendien het woord substantie zoals wij dit zelf tegenwoordig nog gebruiken, namelijk voor zowel het universele wezen van iets als de concrete verbijzondering ervan, het substantiële in de zin van het stoffelijke.

Maar niet alleen het substantiebegrip ontspringt hier. Ook het woord *individuum* is, zoals ik aangaf, van meet af aan met *substantia* verbonden en had eeuwen lang betrekking op heel het veld van het zijnde. Dit blijkt onder meer uit de oudste wijsgerige definitie van het persoonsbegrip die ons is overgeleverd, van Boëthius in de vijfde eeuw na Chr., die luidt: ‘*persona est rationalis naturae individua substantia*’.³² ‘Persoon is de ondeelbare substantie van een verstandelijk wezen.’ Tegenwoordig spreken we alleen in verband met mensen van individuen. Maar voor Boëthius is elke natuurlijke substantie nog een individu. De mens vormt een natuurlijke ondeelbare substantie in zijn lichaam en een geestelijke in zijn rationaliteit, die van de *persoon*.

We zien hoe ingewikkeld de geschiedenis van ons besef van individualiteit moet zijn, althans van onze filosofische en wetenschappelijke articulatie ervan. Want lees één bijbelboek of een Griekse tragedie en je moet vaststellen dat filosofie en wetenschap met de religieuze of tragische articulatie bepaald geen gelijke tred houden, dat zij van de levenswijsheden die daarin besloten ligt ver verwijderd kunnen raken, wat genoemde geschiedenis nóg ingewikkelder maakt. De rationaliteit die de mens tot persoon maakt wil vanuit het Griekse denken zeggen dat wij mensen in staat zijn het ene in het vele te herkennen. Dat ene is het algemene van de substantie. Maar zijn wij zelf in de ondeelbare *eenheid* van ons persoon zijn ook een substantie? Heeft die illusie niet slechts intact kunnen blijven zolang wij het kostbaarste in onszelf met substantiverend denken hebben kunnen vereenzelvigen?

Toch is het datzelfde *individuum* dat vanaf de negentiende eeuw bezwaar aantekent tegen zijn substantivering. Het beroept zich daarbij uiteraard op de ziel. Maar dat woord

heeft dan al enige tijd een metgezel die het bijstaat en zijn assistentiewerk zo goed verricht dat tegenwoordig bijna iedereen er liever mee volstaat, het woord 'zelf'. Het vraagstuk van de individualiteit is ook dat van het *zelf*. 'Ik zal met mezelf voor mezelf moeten betalen.' Hoe gebruiken wij dit woord? In oorsprong is het een aanwijzend voornaamwoord. 'Hij liet het niet door anderen doen, maar deed het zelf.' Als we dit 'zelf' nader moeten uitleggen, zeggen we dat hij het 'in eigen persoon' deed. Het gaat bij 'zelf' in eerste instantie dus om een praktisch woord, een aanwijzend voornaamwoord, dat we nodig hebben om te weten wie een handeling heeft verricht. Deze betekenis ligt in de sfeer van het gericht zijn op dingen en medemensen in de wereld om ons heen, de sfeer van wat Husserl de natuurlijke instelling of Heidegger de alledaagsheid heeft genoemd. Karakteristiek echter voor ons alledaagse gedrag is dat we daarbij heel vaak *niet onszelf zijn*.

In deze uitdrukking 'niet jezelf zijn' is 'zelf' een substantief geworden. Maar wat behelst dit 'zelf'? Onttrekt juist dit – een substantieel zelf dat niet zichzelf is – zich niet per definitie aan substantivering? In samenstellingen als 'zelfmedelijden' of 'zelfkastijding' kunnen we het zelf nog als een *uitwendig* identificeerbare entiteit verstaan: je kastijdt niet een ander, maar jezelf. Bij het al dan niet jezelf zijn gaat dat niet meer. Ik ben en blijf het immers zelf die *niet* zichzelf is. Ik zeg dingen die ik niet wil zeggen of gedraag mij zoals anderen willen dat ik mij gedraag. Is er dan naast mijn uitwendig waarneembare zelf nog een *innerlijk* zelf dat zich al dan niet in het eerste vermag te manifesteren? In de metafysica is dat zelf er inderdaad, in de vorm van de *rationele* ziel of substantie van de *persoon*. In situaties waar dat wel van mij verwacht wordt, handel ik echter lang niet altijd op grond van mijn zelf als denkend wezen. In die zin kan ik lijfelijk aanwezig en toch niet mezelf zijn. Samenstellingen als 'zelfontplooiing', 'zelfverloochening', 'zelfbezinning' wijzen eveneens op deze dubbelheid.

Zelfontplooiing: je ontplooit jezelf. Zelfverloochening:

je verloochent jezelf. Zelfbezinning: je bezint je op jezelf. De filosoof dient zich bovenal op de *psuchè* te bezinnen, aldus Socrates. Plato sprak van een *periagoogè tès psuchès*, van de ziel die zich moet leren *omwenden* van de vergankelijke aardse schijnbeelden naar de eeuwige wereld van de idee. Waarlijk jezelf worden wil dan zeggen: jezelf innerlijk omvormen naar dit voorbeeld. Je daardoor laten bezielen. We proeven hier al meteen een belangrijk onderscheid tussen de woorden 'ziel' en 'zelf'. '*Zelf*' is formeler, het draagt nog altijd zijn herkomst bij zich uit het aanwijzende vornaamwoord. '*Ziel*' echter verwijst rechtstreeks naar het innerlijk. De ziel is het directe contact met de bron van het al dan niet zichzelf zijn. Volgens Plato is een mens zichzelf niet zolang zijn ziel in verwarring verkeert. Hij kan zichzelf worden als hij zich uit de greep van conventies en begeerten bevrijdt en zijn ziel omvormt door kennis van de eeuwige vormen. *Zichzelf zijn* wil zeggen dat men zich in heel zijn doen en laten door deze universele orde laat bezielen.

Hier ontkiemt het metafysisch begrip van de ziel als een *intellectuele en productieve substantie*. Het intellect heeft toegang tot een rationele orde die wij onszelf voorhouden, aan de hand waarvan wij onszelf omvormen. Zo dienen wij ons volgens Aristoteles in het denken te houden aan logische wetten en in het handelen aan de regel van het juiste midden. Ook Kant weet nog uit de rede algemene richtlijnen af te leiden voor zowel het denken als het handelen. Het zelf is een *personalitas moralis*. Samen met de religieuze geloofsleren zijn de filosofische leren de belangrijkste bronnen van ons zelf, om hier te refereren aan de titel van Charles Taylors *Sources of the self: The making of the modern identity*. Maar is deze structuur ook vandaag nog van kracht? Zijn met wat Nietzsche de dood van God heeft genoemd deze bronnen niet virtueel opgedroogd?

Het is hier de plaats voor een belangrijke kanttekening bij de bepaling *intellectuele en productieve substantie*. De ziel is inderdaad *productief* in haar vormgevende activiteit. Maar het hoogste menselijke zielsvermogen van het *intellect* is

niet alleen productief. Van meet af aan hebben filosofen binnen de rationaliteit een onderscheid gemaakt tussen het praktische vermogen begrippen *toe te passen* en het zuiver theoretische vermogen de hoogste begrippen, ideeën of beginselen te *ontdekken*. Voor dit hoogste vermogen, dat in wezen een staat van *receptiviteit* is, reserveerden Plato en Aristoteles het woord *nous*, terwijl zij in verband met het discursieve denken van *dianoia* spraken. In de *Protagoras* vergelijkt Plato de ziel met een vaatwerk, zij het een bijzonder vaatwerk dat één wordt met de kennis die het bevat.³³ In de Scholastiek sprak men van *intellectus* en *ratio*. Ook Kant onderscheidt nog tussen *Vernunft* en *Verstand*. Psychologisch onderzoek is werk van het verstand. De wijsgerige bezinning op het zielsbegrip zelf is werk van de rede.

Wij zijn geneigd het te vergeten, maar rationaliteit was door de eeuwen heen ingebed in een *bezield verband* – dat niet het *product* was van de ratio, maar door de geest in zijn hoogste staat kon worden geschouwd of vernomen. Wel is bij Kant de rede uitsluitend nog *productief*. Hij heeft geen oor meer voor het receptieve *vernemen* dat Meister Eckhart nog in *vernunft* beluisterde, toen hij met dit woord het Latijnse *intellectus* vertaalde. Kant wees *intellectuele* aanschouwing als een metafysische illusie van de hand. Aanschouwing is ons mensen alleen gegeven in de vorm van *zintuiglijke* waarneming. Desondanks zijn de ideeën die hij postuleert nog altijd rationeel uit de rede afgeleide *doeleinden* die ons in ons denken en handelen kunnen leiden. Maar wat als deze oriëntatieruimte voor het verstand wegvalt? Verwordt dan de rede niet tot *instrument* van uitwendige krachten? *Wordt er dan allengs niet meer gedacht, maar alleen nog gerekend?*

Ik benadruk deze voeling met een dimensie van *ontvankelijkheid* in de metafysica, omdat zij in de fenomenologie van het leven in het hart van de zelfbezinning terugkeert, zoals we zullen zien, alleen niet meer uitsluitend in het medium van het denken, maar tevens en allereerst in dat van het *affectieve*. En meldt zich ook dit niet bij Kant? Want

heeft hij zich in zijn praktische filosofie niet gedwongen gezien een beroep te doen op het gevoel van de *Achtung* – voor waarlijk te respecteren gedrag – en zelfs dat van *Enthusiasm*, als bewijzen voor het feit dat er een *vernünfftige*, moreel goede wil in elk van ons huist?³⁴

Wat houdt *zelfbezinning* nu in, dat strikt naar de vorming van het woord wil zeggen: bezinning op het zelf? Het voorbeeld van Plato's bezinning op de *psuchè* heeft ons al een indruk gegeven. Maar we kunnen het ook beluisteren in het woord zelfbezinning. De stam van 'bezinning' is 'zin'. Zich bezinnen is broeden op een zin. Zelfbezinning wil dan zeggen: bezinning op de zin van het zelf. Dat kan nog worden verstaan als de theoretische vraag *wat* het zelf *betekent*. Maar in 'bezinnen' ligt ook 'zinnen'. Zich bezinnen is ook 'zin hebben in'. *Zelfbezinning als zich bezinnen op de zin van het zelf behelst dus tevens het verlangen naar een zin die ons terug naar onszelf of dichter bij onszelf brengt*. Wendingen als 'zijn bezinning verliezen' en 'tot bezinning komen' lijken dit te bevestigen. Ze wijzen op een *fundamentele bewogenheid* van het leven, die van een *andere* aard is dan het intentioneel en doelmatig gericht zijn op het zijnde buiten ons, het van zichzelf *weggeraakt zijn* – het verwijderd geraakt zijn van een zin die het zelf zou kunnen *bezielen* – en het *teruggeroepen worden*. Dat is de beweging van Plato's *periagoogè tès psuchès*.

Alleen gaat het verlangen van de levensfilosoof uit naar een andere en oorspronkelijker zin dan de wereld van algemene vormen en zuivere getallen die Plato bewoog. Want is de eenheid van het zijnde, waar Plato zich op bezon, niet verworpen tot de eenheid van een telbare entiteit, de eenheid, oneerbiedig gezegd, van de organen, weefsels en trilhaartjes op de dodenlijst van Szymborska? Mocht er al iets bestaan dat we ziel kunnen of zouden moeten noemen, dan is dat voor de levensfilosofen geen substantie meer.

§ 8. De verworven samenhang van het zielsleven

Men mag de aard van de Europese metafysica vanaf de Grieken in één woord samenvatten. Tien tegen een dat de ondervraagde filosoof het woord 'substantie' zal noemen of bereid is te beamen dat dit woord daar de beste kandidaat voor is. Dat neemt niet weg dat er in de filosofie opvallend weinig aandacht voor de vraag bestaat die hier logischerwijs op volgt, namelijk wat er voor het substantiebegrif in de plaats komt. Ik denk dan niet aan het naturalisme, waarin het als vanzelf is overgegaan in het functiebegrip – een geschiedenis die nodig dient te worden geschreven –, maar aan de levensfilosofische bezinning, die het als ontoereikend ervaart in het licht van de aard van het leven dat zich tegen substantivering verzet.

Werner Stegmaier heeft een fraaie suggestie gedaan in zijn boek *Philosophie der Fluktuanz. Dilthey und Nietzsche* uit 1992. Hij stelt in het werk van de twee levensfilosofen een overgang vast van *substantie* naar *fluctuantie*. In mijn eigen onderzoek naar het element van de beleving in beider denken kwam ik bij een ander woord uit: *resonantie*. Al eerder, in mijn proefschrift over Nietzsche en Heidegger, was ik langs meerdere lijnen, waaronder een bezinning op het beeld van de spiegel in het wereldbegrip van beide denkers, bij dit woord uitgekomen.³⁵ Stegmaiers *Fluktuanz* is voornamelijk gebaseerd op Nietzsche, op zowel zijn beeld van de onvatbare stroom – *flux* – van het worden, waar zich elke zijnsillusie in oplost, als zijn ervaring van het ritme – *fluctueren* – van *Erleiden* en *Überwinden* in de stroom van het *Erleben*. Als ik zelf op mijn beurt voor *resonantie* kies, heeft dat te maken met een nog ijler fenomeen, dat van de *bedding* van de stroom, de *speelruimte* waarbinnen de krachten fluctueren. Noem het de *ademruimte* van de kracht. Een woord dat fluctueren, inbedden, spelen, ademen in één passend beeld samenneemt, is *resonantieruimte*. Het woord dat daar bij Nietzsche en Dilthey op preludeert, en dat ook Heidegger heeft ingezet, is *speelruimte*.

Nietzsche gebruikt 'Spielraum' een enkele keer met betrekking tot de wereld van de driften en begeerten, die hij als de enig werkelijke ervaart. Zo zegt hij te verlangen naar een 'Freiheits-Spielraum seiner Begierden'. Bij Dilthey komen we voor de 'totale en volle werkelijkheid' de uitdrukking 'Spielraum meines Daseins' tegen.³⁶ Bergsons verwondering gold 'het eenvoudige en ondeelbare gevoel' van vanzelfsprekendheid dat ons zelfbesef uitmaakt. Ik ben voor mijzelf permanent en volkomen vanzelfsprekend Gerard. Ook al ben ik op geen moment de *gelijke*, ook al heb ik alle cellen van mijn lichaam al meerdere malen teruggegeven, ook al zou ik in de ogen van mijn naasten een gedaanteverwisseling hebben ondergaan, ik blijf in mijn beleving *dezelfde*. Waar heb ik dit aan te danken? Wat houdt mij bijeen?

De academische filosofie van de negentiende eeuw kende twee antwoorden op deze vraag, die elkaar uitsluiten. Voor de idealist maakt het *bewuste rationele denken* de eenheid uit van mijn persoon, voor de materialist of naturalist is de enig werkelijke eenheid mijn *organisme*. In de levensfilosofische zelfbezinning dient zich een alternatief standpunt aan. Als wij ons leven onbevangen van binnen uit tot ons toelaten, moeten wij erkennen dat de eenheid die zich daarin manifesteert van een heel eigen orde is. *Noch puur lijfelijk noch puur geestelijk noch van allebei wat*. Het antwoord op de vraag wat dit voor eenheid is luidt: een *speelruimte*. Dat zegt nog weinig. Maar ik zet het woord hier bewust geïsoleerd en nog zo goed als anoniem neer, opdat we het verschil met *substantie* alvast horen.

Wat betekende substantieel met betrekking tot het zijnde? In de eerste plaats de algemene idee schaal. In de tweede plaats de concrete schaal. Het eerste verstaan we als een intellectuele *voorstelling*, het tweede als een zintuiglijke *waarneming*. Hoe heeft de filosofie van hieruit de eenheid van ons eigen zelf begrepen? Ik ben geen dier maar een persoon in mijn intellectueel vermogen de dingen in het licht van een algemene voorstelling waar te nemen. *Maar tref ik in mijn omgang met de dingen voorstellingen in mijzelf aan?* Nee,

stelt Dilthey resoluut vast, en hij is de eerste die dit doet, als ik voorstellingen of waarnemingen in mijzelf meen aan te treffen, abstraheer ik van de *eenheid van de beleving*.

‘Beide is ons tegelijkertijd en slechts aan elkaar gegeven: de dingen treffen wij tegelijk aan met onszelf, onszelf met de dingen. Wij werpen de laatste abstractie van ons af als we op de plaats van wat tot nog toe door ons als waarneming werd aangeduid de dingen stellen.’³⁷

De schaal die ik zie staan of oppak is geen waarneming maar onmiddellijk de schaal zelf. Daarnaast is mijn eigen ik geen voorstellingsvermogen dat ik in mijn zelfbesef van terzijde gadesla, maar een *structureel samenspel* van al mijn gemoedskrachten, denken en waarnemen, voelen en willen, dat maakt dat het betreffende ding onmiddellijk de schaal is en ik ook mijzelf gewaar ben, mijn eigen toestand bezit, niet in reflectie, maar in mijn *gemoedsgesteldheid*, in mijn *gestemdheid*.

Dilthey heeft veel Duitse filosofen in de twintigste eeuw sterk beïnvloed, als eersten Husserl en Heidegger. Zelf kwam ik onder de indruk van zijn denken door kennismaking met manuscripten die pas in 1981, met de uitgave van band XIX van de *Gesammelte Schriften*, toegankelijk zijn geworden. Buiten Duitsland is hij nog nauwelijks gereciperend. Maurice Merleau-Ponty had weidser kunnen inzetten, als hij Dilthey had gekend. Michel Henry had in menig opzicht bij hem kunnen aansluiten. De Engelse analytische filosofie gaat nog altijd vragen uit de weg die op het continent al meer dan honderd jaar geleden zijn aangevat. In Nederland hebben Ilse Bulhof en Jos de Mul monografieën aan Dilthey gewijd. Maar Theo de Boer komt de eer toe al in een artikel in *Wijsgerig Perspectief* uit 1978 te hebben gesteld, in een tijd dat het einde van de metafysica, zeker in de Franse differentiefilosofie, uitsluitend met het denken van Nietzsche in verband gebracht werd: ‘De denker die het einde van de metafysica inluidt is Dilthey. De portée van

zijn filosofie kan misschien als volgt worden samengevat: het feit is niet slechts voorbeeld of illustratie maar grond.³⁸

De maatstaf van de beleving doorbreekt het schema van de substantie. Daar doelt De Boer op. In het overgeleverde denken is het particuliere – het concreet empirische gegeven – een voorbeeld of illustratie van het universele – het algemene wezen. Dit laatste komt het primaat toe, omdat ik een schaal pas *als* schaal of een hond pas *als* hond zou ervaren in het licht van de idee of de schematische voorstelling van een schaal of een hond. Maar de *beleving* van de concrete schaal of van de concrete hond gaat de begripsmatige voorstelling, zo zagen we eerder, op twee manieren te buiten.

Enerzijds is elk empirisch gegeven in de beleving volstrekt *uniek*. Het komt een onuitputtelijke betekenis toe, waar het begrip altijd bij ten achter blijft. Vandaar dat De Boer kan zeggen dat het feit *grond* wordt. Desondanks zal niet alleen de metafysicus, maar moeten ook wij hier tegenwerpen dat het bijzondere toch niet op zichzelf kan bestaan. De algemeenheid van het *begrip* mag dan niet meer het allesbepalende zijn, het bijzondere blijft deel uitmaken van het geheel van mijn *beleving* van de schaal of de hond. Die beleving is toch een *eenheid* zoals de schaal en de hond in die beleving voor mij een *eenheid* blijven? Inderdaad. Maar dit is dan ook precies de tweede manier waarop de beleving het begrip te buiten gaat. *Die eenheid is van een heel andere orde dan de substantiële eenheid van de begripsmatige voorstelling.* Het gaat daarin om *de speelruimte van heel mijn bestaan*. Vanuit die speelruimte is *Bor I.M.*, het portret dat Co Westerik in 1986 van zijn geliefde hond heeft geschilderd, geen illustratie van een hond, maar Bor.

De schilder heeft zijn hond haast als een individu uitgebeeld, zo menselijk komt het dier over. En realiseren we ons dat ik hier probleemloos ook had kunnen zeggen, onze taal geeft er zelfs de voorkeur aan, dat hij hem de ziel van een mens heeft gegeven. Of schiet ook dat nog tekort, en ernstig zelfs, omdat het de schilder juist op de ziel van het dier zelf

aankwam? Over het ene oog van het dier heeft hij een troostende hand gelegd. Maar de hand en het deel van de onderarm dat in beeld komt, zijn zo geplaatst dat de arm ook aan Bor zelf zou kunnen toebehoren, die zijn ene oog afdekt omdat hij ons met het andere, dat klein en glanzend tussen de gezwollen oogleden ligt, al met genoeg pijn en verdriet aankijkt. Bovendien is weliswaar de kop van het dier getrouw weergegeven als de kop van een hond, het resterende deel van het lijf is zo geschilderd dat dit net zo goed de nek en de schouder van een mens kunnen zijn. Waar danken de schilder en zijn hond deze innige band aan? Wat maakt Bor voor Westerik tot Bor? En Westerik voor zichzelf tot de Co Westerik voor wie Bor zoveel betekent? Dilthey's antwoord op deze vragen is een begrip dat hij al vroeg heeft ontwikkeld, dat van de *erworbenen Zusammenhang des Seelenlebens*, de verworven samenhang van het zielsleven.

Het leven van elk mens verwerft mettertijd een innerlijke samenhang van interesses en van zin en betekenis die niet alleen maakt dat hij of zij zich door de tijd heen als *dezelfde* ervaart, maar die vanwege de menigvuldigheid en complexiteit van de relaties ook een volstrekt individueel – *uniek* – karakter krijgt. Nietzsche heeft voor deze omstandigheid een fraai beeld gevonden: 'Elke handeling bouwt voort aan *ons* zelf, ze weeft ons bont gewaad. Elke handeling is vrij, maar het gewaad is noodzakelijk. Onze *beleving* – dat is ons gewaad.'³⁹ Ongetwijfeld hadden ook Descartes en Kant dit kunnen beamen. Het verschil is alleen dat het vanzelfsprekende en individuele van het leven voor hen geen filosofisch vraagstuk vormde, terwijl het voor de levensfilosofen het meest *dringende* is geworden. De impact van dit ogenschijnlijk niet noemenswaardige verschil wordt duidelijk uit de volledig nieuwe vragen en inzichten die ontstaan.

Zo ontdekt Dilthey dat de overgeleverde aristotelische categorieën wel *formeel* van toepassing zijn op elke realiteit, maar niet specifiek op onze levenseenheid. Daar moeten dan ook nieuwe categorieën voor worden ontwikkeld, die

hij *levenscategorieën* noemt. De aristotelische categorieën betroffen fundamentele manieren waarop wij een zijnde aanspreken. 'Gisteren stonden er in het plantsoen nog acht bomen.' In deze opmerking spreek ik bomen aan op hun hoeveelheid, op hun plaats en op hun tijd. Die aanspreekvormen, categorieën, maken de uitspraak mogelijk. De eerste en hoogste categorie is de *ousia*, de substantie, die maakt dat ik het überhaupt over een ding of meerdere dingen kan hebben, zoals in deze uitspraak de bomen. *De substantie is zo de categorie die alle andere draagt en verenigt.* Maar hoe staat het met mijzelf? Valt er *van binnen uit* ook maar iets substantieels, in de zin van een afgegrensde eenheid, een entiteit, aan mijzelf te ontdekken?

Desondanks beleef ik mijzelf als een eenheid, de meest intieme zelfs die wij kennen, de eenheid van mijn individualiteit. Waar berust die nu in? Hoe heb ik besef van mijzelf als degene die ik ben? Het belangrijkste blijken hier twee heel nieuwe fenomenen te zijn, namelijk *Zeitlichkeit* en *Bedeutung*. Zeker de eerste zou Plato en Aristoteles hogelijk hebben verbaasd, aangezien het wezenlijke voor hen van de orde van het *eeuwige* is. Dilthey komt tot de bevinding dat alle levensfenomenen deze twee uiteindelijk vooronderstellen. Het zijn de meest fundamentele categorieën. Dat betekenis fundamenteler dan andere levenscategoriegien zou zijn is niet onmiddellijk in te zien, evenmin het intrinsieke verband met temporaliteit, wel dat ze van groot belang is. Zo is de vertrouwde omgang met dingen en medemensen onmisbaar voor mijn identiteitsbesef. En berust die omgang van begin tot eind niet op het *verstaan van betekenis*? De verworven samenhang van het zielsleven, die constitutief is voor mijn identiteit, is een *betekenissamenhang*.

Toch lijkt deze categorie onder de aristotelische niet te ontbreken. Wordt betekenis daar niet behartigd door de substantie? En dat is toch ook de fundamenteelste categorie? Maar het substantiebepgrip is formeel. Het formaliseert het *levende* van betekenis, ofwel door haar te kortwieken tot de begripsmatige voorstelling 'schaal' of 'hond' of haar zelfs

uit te bannen als zij de vorm kan krijgen van een mathematische vergelijking. Deze intellectuele operaties snijden ons af van onze ware levenseenheid, waarin, dankzij onder meer het verstaan van betekenis, zelf en wereld onmiddellijk één zijn. Substantie is een *abstract product van het denken*, terwijl betekenis ontspringt aan *heel de levenssamenhang*. Hoeveel moeite Dilthey overigens zelf nog met deze doorbraak had, bewijst deze opmerking in een laat manuscript, waarin hij zichzelf op het hart drukt: 'Ik moet er toch aan vasthouden dat betekenis met de totaliteit van het opvattende subject samenhangt.'⁴⁰

Heidegger zal van oordeel zijn dat ook dit 'opvattende subject' tekortschiet, want wij hoeven de schaal toch niet uitdrukkelijk 'op te vatten', om hem in zijn betekenis te kunnen verstaan? Hij heeft daar al rond 1920 de conclusie uit getrokken dat ook het vertrekpunt van het *Erlebnis*, dat alle abstractie en objectivering dient uit te bannen, zelf nog abstract is. Dit laat onverlet dat de pointe van Dilthey's opmerking de binding van betekenis aan ons *totale wezen* is, een bevinding waarmee hij de vraag naar de *aard* van deze binding zelf eerst op de agenda zet. Als hij hier van 'de totaliteit van het opvattende subject' spreekt, impliceert dat niet alleen het *geheel van de gemoedskrachten*, maar ook de *historiciteit van de levenssamenhang*, de verworven samenhang van mijn zielsleven.

Dit brengt ons bij de tweede fundamentele levenscategorie, namelijk de *temporaliteit*. In hetzelfde manuscript waaruit ik zojuist citeerde schrijft Dilthey dat het leven van de mens een verbazingwekkende eigenaardigheid kent, die we nergens anders in de natuur aantreffen, zelfs niet bij de planten en de dieren. Alleen de mens ervaart haar.

'Leven staat het nauwst in betrekking tot de vervulling van de tijd. Heel het karakter ervan, de verhouding van corruptibiliteit erin, en dat het desondanks een samenhang opbouwt en daarin een eenheid bezit (het zelf), is door de tijd bepaald.'⁴¹

Inherent aan het leven is 'das Verhältnis der Korruptibilität'. Dilthey gebruikt hier een nog krachtiger woord dan 'Vergänglichkeit'. Het leven is niet alleen vergankelijk in de zin dat het voorbijgaat en verdwijnt, het bederft ook. Indirect geeft hij daar al mee te kennen dat tijd niet los staat van het leven van de mens, maar er intrinsiek mee is verbonden.

De tijd stelt ons echter niet alleen bloot aan de ervaring van het bederf, hij stelt ons ook in staat dwars daartegenin een samenhang op te bouwen, die wij van binnen uit ervaren als *de eenheid van ons individuele zelf*. Dat is mogelijk dankzij de omstandigheid dat het heden niet alleen verglijdt, zoals het gangbare begrip van tijd als een opeenvolging van nu-momenten suggereert. De werkelijkheid waar het heden van is vervuld verdwijnt wel, *maar het heden zelf blijft meelopen*. Heden en verleden zijn bovendien niet van elkaar te scheiden. Tref ik ook maar ergens in mijn heden een nu-moment aan? Ik kan seconden tellen, maar dat *binnen* het heden, en *dankzij* het heden. Het heden zelf is geen telbaar nu-moment, maar een *continuüm*. Ook Bergson gebruikt dit laatste woord ter aanduiding van het karakter van het heden, waarin heden, verleden en toekomst ondoordringbaar samenspelen. Enerzijds blijft het verleden in het heden bewaard, in de vorm van de verworven samenhang, anderzijds blijft het open staan naar de toekomst.

Hoe leggen de rationalist en de naturalist het verstaan van betekenis uit? De rationalist filtert de betekenis, ten einde haar *rationeel* te kunnen funderen in algemene begrippen en principes. De naturalist maakt er aanspraak op het verstaan van betekenis *werkoorzakelijk*, dat wil zeggen associatiepsychologisch te kunnen verklaren. Maar daarmee is het fenomeen al weg, zodra zij het thematiseren. Laat men het echter onbevangen van binnen uit tot zich toe, dan openbaart zich een unieke intrinsieke samenhang tussen het verstaan van betekenis en de *temporaliteit* van het leven. De speelruimte van het bestaan is een *tijd-speel-ruimte*. Deze uitdrukking ontleen ik aan de late Heidegger, die er overigens niet alleen de tijd, maar ook de uitwendige ruim-

te mee op het oog had. Ook dit samenspel echter is geïmpliceerd als Dilthey van de speelruimte van het bestaan spreekt. Ruimte en tijd zijn één. Waarin? In het continuüm van het heden. Wereld en zelf zijn één. Waarin? Zowel in deze tijd-speel-ruimte als in het structureel ermee verbonden verstaan van betekenis. Hoe grijpen tijd en betekenis in elkaar?

In de *innerlijke* ruimte van het *heden* is de *uitwendige* van de *omgeving* waarin wij leven ontsloten –, in mijn eerdere voorbeeld het atelier van de schilder Co Westerik, waarin zijn hond Bor in de loop der jaren tot zijn trouwe metgezel is geworden. Deze speelruimte is er eveneens een van betekenis. Zonder verleden, het geleefde leven, is er geen betekenis. Betekenis is primair in het *verleden* gefundeerd. Maar zij omspant van daaruit ook het *geheel* van de levenssamenhang. Raakt de schilder ontroerd door de manier waarop Bor vanaf de vloer naar hem opkijkt, dan ontspringt deze gemoedsaandoening aan een betekenis die reikt van het moment dat hij hem als puppy voor het eerst begroette tot de recente mededeling dat hij ongeneeslijk ziek is en binnenkort zal moeten inslapen. Hetzelfde geldt voor zijn verlangen en voornemen Bor in een olieverfportret te vereeuwigen.

Dilthey's ontwerp van levenscategorieën beperkt zich niet tot de uitspraak of de propositie, maar is georiënteerd op elk verstaan van betekenis in het leven. Het staat in dienst van de vraag hoe nog de kleinste gewaarwording betekenis kan hebben. In dit categoriaal ontwerp valt de zojuist genoemde ontroering onder de categorie van de *waarde*, die primair gefundeerd is in het heden, en het voornemen onder de categorieën van *doel* en *mogelijkheid* die gefundeerd zijn in de tijdsdimensie van de toekomst. Maar waarde en doel vooronderstellen de *betekenis*, die ligt opgeslagen in de verworven samenhang van het zielsleven, die niet alleen in het gemoed van de schilder vibreert, maar ook spreekt uit elk ding of wezen dat hem omgeeft.

Het *verstaan van betekenis* is in deze uitleg geen zaak van

het denken alleen, laat staan een uitwendig mechanisch proces. Het is, met Michel Henry gesproken, *een gebeuren van zelfopenbaring van het leven*. De rationalist en de naturalist hebben hier alleen al geen toegang toe, omdat zij tijd opvatten als een opeenvolging van nu-momenten. Al wat gebeurt, *verloopt* slechts in de tijd. Met deze tijd kunnen we het verloop *meten* en analyseren in termen van *oorzaak en gevolg*. Maar het aristotelische begrip van tijd – het telbare aan de beweging naar het voor en het na – is abstract. Het *substantiveert* de tijd. Het in de tijd voorkomen van het zijnde valt voor Aristoteles feitelijk dan ook onder de categorie van de *kwantiteit*.

Duidelijker laat zich het verschil met Dilthey denk ik niet aangeven, bij wie tijd zich als de meest fundamentele levenscategorie openbaart. *Wij kunnen pas betekenis verstaan dankzij tijd. Sterker nog, wij zijn pas een zelf dankzij tijd*. Zonder tijd zouden wij niets ervaren. Het is Kant die dit elementaire gegeven binnen de horizon van het overgeleverde tijdsbegrip als eerste heeft ontdekt. Anders dan de naïeve empirist meent, komt geen zintuiglijke indruk geïsoleerd tot ons. Ik kan een kleur waarnemen omdat de kleurindrukken aanhouden in de tijd – nu, nu, nu – en bovendien altijd al ruimtelijk zijn geordend. Zonder duur en opeenvolging, eigen aan de tijd, is er geen ervaring, niets.

Het is niet pas Husserl of Heidegger geweest die dit inzicht heeft overgedragen van de abstracte tijd, die Kant nog voor ogen had, op de concrete tijd van het leven – waarin verleden, heden en toekomst elkaar niet *indifferent opvolgen*, maar een *kwalitatief samenspel* vormen. De jonge Dilthey schreef een bekroonde biografie over Schleiermacher. Het boek bevat een uitvoerig hoofdstuk over de filosofie van Kant, waarin hij diens leer van de zintuiglijke aanschouwingsvormen van tijd en ruimte ‘een geniale intuïtie’ noemt.

Eind jaren zestig van de negentiende eeuw had Dilthey zijn wijsgerig vertrekpunt genomen in de *Bewusstseinsatz*, het idealistische beginsel dat al wat er voor ons is ons in het

bewustzijn is gegeven. Als hij in de jaren zeventig de volte van het *Erlebnis* tot leidraad neemt, spreekt hij aanvankelijk nog van belevingen *in het bewustzijn*, totdat hij gaat beseffen dat we het raadsel van het bewustzijn pas werkelijk recht doen als we het omgekeerd vanuit dat van de beleving benaderen. In een tekst, geschreven niet lang voor zijn dood in 1911, culmineert heel zijn weg van bezinning in de volgende kapitale stelling, die de *Bewusstseinsatz* omdoopt in een *Erlebnissatz*:

‘Het belevingsprincipe: al wat er voor ons is, dat is er alleen als iets wat als zodanig in het heden is gegeven.’⁴²

Is de werkelijkheid mij in mijn bewustzijn gegeven? We mogen dat zeggen, wat Dilthey betreft, op voorwaarde dat we beseffen wat dit behelst. De woorden ‘bewustzijn’ en ‘zelfbewustzijn’ verhullen namelijk al te snel hun wonderbaarlijke essentie: dat alles, wat dan ook, mijn zelf inbegrepen, mij *in het heden* is gegeven.

Bergson is met zijn term *durée* de eerste geweest die een filosofisch grondwoord heeft geïntroduceerd voor het *temporele* karakter van ons leven. Maar *durée* legt alle nadruk op de innerlijk ervaren levensstroom. Dilthey’s *Gegenwart* heeft het voordeel dat daar niet alleen de onmiddellijke *eenheid van het zelf in de tijd*, maar ook die van *het zelf en zijn omgeving* uit spreekt. Anderzijds, zo complex is het wel en zal het altijd blijven, is het mede aan deze broodnodige overbrugging van de cartesiaanse kloof tussen zelf en wereld, subject en object toe te schrijven dat Dilthey juist de diepte en omvang van het innerlijke leven van de mens van de weeromstuit heeft onderschat. Datzelfde geldt voor Heidegger.

Deze paragraaf is ongemerkt een kleine ode geworden aan de meest veronachtzaamde van de grote overgangsendenkers. Laat ik haar dan ook bekronen met een passage uit de ‘Breslauer Ausarbeitung’, een omvangrijk manuscript, geschreven tussen 1880 en 1890, die duidelijk maakt dat

Henry's begrip van het leven als *affectieve zelfopenbaring* al de essentie van Dilthey's begrip van het leven vormt. Er blijkt bovendien uit dat het openstaan voor de tijd als *differentia specifica* van het leven van de mens geen nieuwe cartesische scheiding introduceert tussen geest en natuur, maar integendeel een laatste ontplooiing vormt van de eenheid van het leven. *Seelenleben* is niet voor niets een vaste term voor Dilthey. Dit leven reikt van de kleinste eencellige wezens die het licht opnemen tot aan de resonantieruimte van het heden in het leven van de mens. Omdat er bij elke poging tot vertaling die ik ondernam een waas over de tekst trok, laat ik haar onvertaald.

'Für-sich-sein ist als Innerwerden die einfache Natur des psychischen Vorganges, sofern dieser stets nicht bloss Versenkung in ein Objekt, sondern Erleben ist. Dies ist die Grundlage dessen, was wir Leben nennen, überhaupt, sein primitivster Keim, welcher zugleich das Bildungsgesetz des Selbstbewusstseins in sich schliesst. Ein solches Innerwerden, in dem ein Individuum seine eigene Zuständigkeit besitzt, bezeichnet man wohl auch als Selbstgefühl.'⁴³

Vanwege het statische en objectiverende karakter van het woord bewustzijn kiezen ook Nederlandse filosofen, heb ik gemerkt, in het gesprek vaak voor het Engelse *awareness*. Om dezelfde reden gebruikt Dilthey hier het oude Duitse 'Innerwerden', dat zich alleen omschrijvend laat vertalen als van binnen uit gewaar worden. *Beleving als het gevoelsmatig van binnen uit gewaar zijn is de kiem van alle zielsleven.*

§ 9. De ambiguïteit van Dilthey's zelfbezinning

Wat zijn nu de consequenties van Dilthey's zelfbezinning voor ons vraagstuk van de ziel? Als eerste mogen we constateren dat hij het woord *Seele* niet schuwt. Als je leven zegt, zeg je wat hem betreft ziel, en als je ziel zegt zeg je wat

hem betreft leven, getuige uitdrukkingen als *Totalität des Seelenlebens* of *erworbener Zusammenhang des Seelenlebens*. Gevoegd bij het bovenstaande citaat maken deze uitdrukkingen bovendien duidelijk in het licht van welk vraagstuk hij deze band tussen ziel en leven in de eerste plaats heeft beschouwd, namelijk dat van de *innerlijke eenheid* van het leven. Vandaar zijn confrontatie met het substantiebegrip. In zijn herbezinning voltrekt hij een revolutionaire verandering die zich laat aanduiden als een verschuiving *van substantie naar resonantie*. De substantiële eenheid van het geïsoleerde 'ik denk' maakt plaats voor de temporele speelruimte van heel het gemoed. Met het primaat van deze speelruimte maken alle oude hiërarchische opposities, zoals die van intellectueel en affectief, geest en lichaam, algemeen en particulier, productief en receptief, waarin telkens het eerste de grond is van het laatste, plaats voor een gelijkwaardig samenspel.

Mijn eerste hypothese luidde dat de ziel is gestorven aan de illusie van haar *kenbaarheid*, een tweede, dat een spirituele voeling met de ziel, die diep is doordrongen van nu juist haar *onkenbaarheid*, terugkeert in het kader van de levensfilosofische bezinning op het raadsel van onze individualiteit. Ook de Grieken gingen van een unieke eigenschap van de mens uit, alleen richtten zij hun aandacht op het begripsmatige denken, terwijl er nog een ander wezenlijk kenmerk is dat wij alleen bij onszelf aantreffen, de *temporaliteit* van het leven, de manier waarop wij *openstaan in de tijd*. De *temporaliteit* en het daarop gebaseerde element van de *historicititeit* van het leven zijn geen rationeel inzichtelijke grond noch een natuurfeit. Vandaar dat Dilthey moest vaststellen dat we de structuur van de levenssamenhang van binnen uit kunnen analyseren, zoals de aard van het samenspel van denken, willen en voelen, de onmiddellijke eenheid van zelf en wereld of de intrinsieke samenhang van het verstaan van betekenis en de geledingen van de tijd, maar dat 'de natuur van de eenheid die zo als grond van de zielsprocessen moet worden aangenomen ons volstrekt onbekend is'.⁴⁴

In Dilthey's zelfbezinning verplaatst het begrip van het zelf zich van een *kenbare substantie* naar een *ondoorgroendelijke speelruimte*. Nemen we in aanmerking dat wij het besef van deze ruimte niet pas bezitten in reflectie, maar onmiddellijk in het *gevoel*, dan verschuift het primaat van het intellectuele zelfs naar dat van het *affectieve*. En bedenken we ons dat de speelruimte van het heden wellicht als een *ontvangstruimte* moet worden aangemerkt, dan verschuift ook het primaat van het productieve naar dat van het *receptieve*. Maar deze laatste stap zet Dilthey zelf niet, terwijl het raadsel van ons zelf, van onze individualiteit, daar uiteindelijk, zoals we zullen zien, wel toe noopt.

De bezinning op het fenomeen van het zelf betekent niet dat daar in levensfilosofie en fenomenologie een afgerond antwoord op ontwikkeld is. Integendeel, niet voor niets moet ik het thema van de individualiteit telkens een raadsel noemen. Het paradoxale is zelfs dat het bij elk *licht* dat een denker erop heeft geworpen om een aspect van *ondoorgroendelijkheid* gaat. Bovendien is er niet één filosoof die met wat hij belicht niet andere zwaartepunten in de schaduw stelt. De beperking bij Dilthey komt aan het licht als we nagaan welke vraag hij met het begrip van de verworven samenhang van het zielsleven heeft willen beantwoorden. Dat is namelijk de vraag naar de 'Selbigkeit' geweest, de vraag hoe iemand voor zichzelf en anderen door de tijd heen *dezelfde*, dit *onverwisselbare ene individu* kan zijn.

Nu heb ik zelf in het voorafgaande aangegeven dat het hier al om iets enorms gaat. Waarom val ik niet uiteen? Wat houdt mij bijeen? Wat is er verantwoordelijk voor dat eenvoudige en ondeelbare gevoel Gerard te zijn? Maar er is meer. Meer ook als het gaat om de grond van dit ondeelbare gevoel. Ik mag dan van buitenaf gezien in de loop van mijn leven rondom een middelpunt van interesses een uniek zelf opbouwen, *wil dat zeggen dat ik daarmee ook mijzelf ben geworden?* Dat is een heel andere vraag.

In zijn filosofie heeft Dilthey heel eigen kentheoretische grondslagen willen ontwikkelen voor de geestesweten-

schappen. Vandaar zijn bezinning op de aard van het historische leven; in het geval van een historicus die een biografie over Goethe schrijft, is er immers sprake van leven dat leven bestudeert. Maar dit wetenschapsfilosofisch korset heeft zijn zelfbezinning ook parten gespeeld. In onderscheid met de aristotelische categorieën die hij *formeel* acht, heeft Dilthey zijn levenscategorieën *reëel* genoemd. Toch blijken deze categorieën bij nader inzien nog bevangen in de tendens die hij, als een van de eersten, nu juist zag als de beperking van het Griekse denken, *de gerichtheid op het zijnde*. De aristotelische categorieën vormen de bouwstenen van de theoretische uitspraak over het zijnde. Met zijn levenscategorieën heeft Dilthey de fundamentele manieren willen onderscheiden waarmee wij de werkelijkheid *in het leven zelf* opvatten. Iets als zus of zo verstaan, iets zus of zo waarderen, zich iets ten doel stellen. Maar dit mag dan een *levend* opvatten zijn, het blijft een *opvatten*, een gericht zijn op zijnde, op objecten.

Ook Dilthey heeft dus voor de verleiding van de boom der kennis moeten zwichten, getuige deze bewering over individualiteit, midden jaren negentig: 'Die is niet aangeboren, zoals Schleiermacher en Humboldt aannemen, maar ze krijgt pas in de loop van de ontwikkeling gestalte.'⁴⁵ De categorie van de verworven samenhang van het zielsleven zou volstaan om te begrijpen hoe Goethe Goethe is geworden. Daar hoeft geen preëxistente individuele ziel voor te worden aangenomen. Hoe grondiger zijn biograaf het netwerk aan betrekkingen, het *textum*, het weefsel van zijn beleving, in kaart weet te brengen, des te duidelijker en vollediger zal zich het onverwisselbare individu aftekenen.

Nu zal ik hier op dit moment niet boud tegen inbrengen dat Goethe in de kiem al voor zijn geboorte bestond, al geldt dat uiteraard wel voor het eenmalige weefsel van zijn lichaam. Maar wel moeten we tegenwerpen dat het raadsel van het zelf met dat van zijn uitwendig vaststelbare *Selbigkeit* niet is uitgeput. Goethe mag dan vanaf zijn geboorte een *uniek zelf* hebben opgebouwd, er is toch ook een zelf, ik

noem het een *singulier zelf*, dat dit als opdracht ervaart, *dat bovendien onderweg is en blijft naar een zelf, waarvan het de vraag is en blijft of het dit heeft gevonden of er trouw aan is gebleven.*

“Mijn zelf...? Wat is dat? Waar is mijn zelf?”

“Ver weg.” Het klonk als een troostlied. “Mensen lopen rond om ergens ver weg hun eigen zelf te zoeken.”

“Vinden ze het?”

“Ver weg,” herhaalde de arm van het meisje.⁴⁶

Vind ik mijzelf? Ben ik mijzelf trouw gebleven? In vragen als deze gaat het niet om de betrekking van het zelf tot dingen en medemensen in de wereld, een gerichtheid op het zijnde buiten mij, in de loop waarvan ik in de ogen van mijzelf en anderen een onverwisselbaar zelf opbouw, maar om een andere betrekking, die van de verhouding van het zelf tot het raadsel van zichzelf. *Woher? wo? wohin?*, luidt de titel van de aquarel van Paul Klee die het omslag van dit essay siert. De aquarel toont een gestalte die voorbijloopt. Het lijkt een Chinees of Japanner, gehuld in plechtige kledij, maar het zou ook een engel kunnen zijn. Hij beweegt zijn voeten voorwaarts (waarheen?), zijn bovenlichaam heeft hij half omgedraaid (waarvandaan?) en zijn gezicht, waarvan de ogen meditatief zijn gesloten, is zijwaarts de beschouwer toegewend (waar?). Dilthey noemde zijn wijsgerig onderzoek *Selbstbesinnung*. Des te opmerkelijker is het dat hij wel levenscategorieën heeft ontwikkeld die ons doelmatig handelen in de wereld inzichtelijk moeten maken, maar dat hij dit niet of nauwelijks heeft gedaan voor nu juist zijn eigen zelfbezinning. Anders is dat bij de filosofen die hierna centraal zullen staan.

Terwijl Dilthey's bezinning op het leven grotendeels beperkt blijft tot wat we de *teleologische* dimensie van het bestaan kunnen noemen, het doelmatig verwerklijken van mogelijkheden, de intentionele verhouding van het zelf tot dingen en medemensen in de wereld, gaat de aandacht van

Nietzsche en Heidegger uitdrukkelijk ook naar de *existentiële* dimensie van het bestaan uit, naar de verhouding van het zelf tot zichzelf. Hoezeer ons leven deze aandacht nodig had, blijkt alleen al uit de receptie van het woord *existentieel*. Het heeft zijn herkomst in het existentiebegrip uit de metafysica, dat pas bij Sören Kierkegaard de mantel krijgt omgehangen van het raadsel van bij uitstek het menselijk bestaan. Als Karl Jaspers en Heidegger dit in het tweede en derde decennium van de vorige eeuw overnemen, wordt het woord *existentieel* binnen de kortste keren gemeengoed ter aanduiding van situaties of beschouwingen waarin de *zin* van het leven op het spel staat.

De verhouding van het zelf tot het raadsel van zichzelf kent een heel eigen dynamiek of bewogenheid, waarvoor Plato's grotvergelijking in de metafysische traditie model staat, *die namelijk van het verwijderd of weg geraakt zijn van zichzelf en het naar zichzelf toe of terug geroepen worden*. Het gaat hier om een vraag die Dilthey vanwege zijn kentheoretische doelstelling – grondslagen ontwikkelen voor de geesteswetenschappen – in het midden moest laten, maar die desondanks het brandende hart vormt van zijn eigen zelfbezinging: *de vraag naar de zin van het zelf*. Hij stuit op de intrinsieke samenhang van leven en tijd. *De mens heeft een individueel zielsleven dat hij tegen de stroom van het bederf in opbouwt in de hem toegemeten tijd*. Maar *waartoe* doet hij dit? *Wie zijn wij* dat wij dit doen?

Dilthey's bewering dat individualiteit zich volledig uit de verworven samenhang van het zielsleven laat verklaren, is in strijd met zijn andere vaststelling dat de aard van onze levenseenheid *ondoorgrondelijk* is. In het kader van de eerste bewering heeft het zielsbegrip weinig betekenis meer, duidt het louter op datgene wat ook wij vandaag in een geleidelijk volkomen uitwendige, achteloze, objectiverende zin onder het psychische verstaan. De tweede bewering echter en de daarmee corresponderende inzichten zijn er verantwoordelijk voor dat hij bewust en tot op het laatst van ziel is blijven spreken.

Theo de Boer stelt dat bij Dilthey voor het eerst het feit grond wordt. Wat betekent dit? In het kader van ons thema wil het zeggen dat hier *het individu grond wordt*. Het individuele kent drie betekenissen, het ene, het unieke en het singuliere. Het individu wordt grond, houdt daarmee een drie-voudige opdracht in. Ik moet de *eenheid* niet buiten mijzelf maar in mijzelf zoeken, en ik kan dat niet radicaal genoeg doen. Ik moet mijn *uniciteit* niet prijsgeven aan algemeenheid maar zien te beamen, en ik kan dat niet radicaal genoeg doen. Ik moet mijzelf met mijzelf, de unieke eenheid die ik ben, durven *afzonderen*, en ik kan dat niet radicaal genoeg doen. Daarmee zijn, zij het in omgekeerde volgorde, de thema's van de resterende drie hoofdstukken aangestipt.

iv. Existentie. De singulariteit van het zelf

Te laat om het contract te verbreken

§ 10. De dood in de filosofie. Drie standpunten

Het leven verzet zich tegen substantivering, het verzet zich tegen objectivering. Met dit besef gaat een revolutionaire verschuiving van aandacht gepaard. De interesse van de filosoof geldt niet meer alleen de werkelijkheid in zoverre die zich laat ophelderen. Zijn interesse blijkt ook uit te moeten gaan naar datgene wat zich mogelijk principieel *niet* laat ophelderen. Het gaat hier om een van de opmerkelijkste inzichten waar de levensfilosofische en fenomenologische bezinning op stuit, en ook in het leven zelf gaat het om een kantelmoment dat kan maken dat alles zich op slag anders voordoet: het besef dat wij niet alleen baden in het licht van onze alledaagse bestaanszekerheid, maar dat dit licht is omgeven door een duister dat ons beangstigt, maar dat ons in wezen maar één ding vraagt: *dat wij het zijn verborgenheid laten*.

Als het ware gestold toont dit duister zich in de zekerheid van de dood die ons wacht. 'Aan de debetzijde staat elk weefsel in ons. Geen trilhaartje, geen steeltje mogen we voorgoed behouden.' Maar hebben metafysica en wetenschap de dood ook zo benaderd, dat zij hem zijn ondoor-dringbaarheid lieten? Voor beide is op logische gronden in elk geval *het niets* al *volstrekt kenbaar*. Niets kan niet *iets* zijn. Niets is niets. Het kan als zodanig al helemaal niets verborgens hebben. We maakten kennis met drie benaderingen van de ziel: een metafysische en een naturalistische, die beide het fenomeen van de ziel voor kenbaar houden, en een spirituele, die de ziel weliswaar beaamt maar als ondoorgrondelijk ervaart. In dit hoofdstuk zal ik om te beginnen

laten zien hoe deze standpunten zich opnieuw aandienen als we nagaan hoe in het Europese denken de dood is benaderd. Vervolgens zullen we aan de hand van analyses die Heidegger in het spoor van Kierkegaard heeft ontwikkeld zien te peilen wat dat wonderlijke fenomeen kan betekenen dat Szymborska in haar gedicht aanroert: *dat wij in het krijt staan bij een schuldeiser die we niet kennen*.

Plato heeft de dood *gedefinieerd*. In de *Gorgias* laat hij Socrates betogen: 'De dood is volgens mij eigenlijk niets anders dan de scheiding van twee dingen, ziel en lichaam, die van elkaar loskomen.'⁴⁷ *De dood is de scheiding van de ziel van het lichaam*. Een uitvoerige verantwoording voor deze definitie geeft de *Phaedo*. Deze dialoog handelt over het vraagstuk van de onsterfelijkheid van de ziel en vindt plaats vlak voordat Socrates de gifbeker drinkt. Uit heel zijn houding moet blijken dat Socrates de dood als overgang verwelkomt naar een domein waar hij zich als filosoof al op heeft voorbereid. In ons kennen zijn wij betrokken op het blijvende en onveranderlijke in de dingen. Dit argument is doorslaggevend in Plato's poging te bewijzen dat de ziel onsterfelijk is en wel, zoals hij naderhand in de *Timaeus* heeft betoogd, in haar kennende gedeelte. Vóór de geboorte heeft de ziel de ideeën geschouwd die zij als zij in het lichaam is geïncarneerd langs de weg van de herinnering weer kan leren kennen. Volgt de ziel die weg, dan bereikt zij tijdens het leven al een staat van dood zijn, van bevrijding uit de kerker van het lichaam, en moet het daadwerkelijke einde van het leven veeleer worden verwelkomd dan gevreesd. Socrates geeft daar het voorbeeld van.

Hoe wordt de dood hier nu benaderd? We zien in de eerste plaats dat Plato's aandacht in het teken staat van het vraagstuk van het al dan niet sterfelijk zijn van de ziel. In de tweede plaats echter vooronderstelt zijn antwoord een bepaalde *manier van vragen*, die wij als vanzelfsprekend hanteren, maar die door Socrates en Plato wijsgerig is gevormd. Plato's definitie is een antwoord op de theoretische vraag *wat de dood in wezen is*. Onuitgesproken is hier vooronder-

steld dat de dood een fenomeen is dat rationeel net zo kenbaar zou kunnen of moeten zijn als een boom of een getal. Dit vertrouwen op de *logos* blijkt eveneens uit de houding van Socrates. Wie al tijdens zijn leven het kennen van de waarheid verkiest boven al het andere, hoeft de dood niet te vrezen. De moderne verlichte mens beschouwt Plato's geloof in onsterfelijkheid als naïef. Maar daar ligt zijn beperking niet, die is dat hij de onsterfelijkheid aan de hand van zijn ideeënleer heeft willen bewijzen.

Het hoeft dan ook niet te verbazen dat het maar een kleine stap is van Plato's definitie van de dood naar de huidige naturalistische opvatting. Als er geen ziel is, als onze experimenteel wetenschappelijke ervaring nergens kan bevestigen dat er iets dergelijks onderscheiden van het lichaam bestaat, dan resteert het organisme. Alles wat we van oudsher met de ziel in verband brachten is in de grond natuur. Het rationele antwoord op de vraag *wat de dood is* luidt dan ook vandaag: *de dood is het natuurlijke einde van het leven*. Wel schuiven we dat zogenaamd natuurlijke einde het liefst zo ver mogelijk voor ons uit. Dit betekent dat de dood *buiten elk verband* komt te staan. We willen immers van de dood niet weten. Het naturalisme zou in beginsel kunnen inspireren tot een hernieuwde bezinning op een verband dat in de traditie ernstig is verwaarloosd: het kosmische verband tussen dood en natuur. Maar de wetenschapper staat huiverig tegenover een kosmisch levensbegrip. Hij zal er slechts ideeën van beamen die worden bevestigd door de evolutietheorie, zoals de idee dat de dood ruimte creëert voor nieuw leven. Het 'natuurlijke' van de dood als het natuurlijke einde begrijpt hij strikt empirisch. *De dood treedt wetenschappelijk gezien in als vitale organen het niet meer doen*. We spreken dan van een 'natuurlijke dood'.

Georg Scherer heeft er fijnzinnig op gewezen dat deze 'natuurlijke dood' die wij aan het einde van een lang leven voor onszelf wensen vandaag eigenlijk zo natuurlijk niet is.⁴⁸ Het is in een zekere zin ook een *onnatuurlijke* dood, aangezien we hem kunstmatig, met gebruikmaking van

alles wat wetenschap en techniek te bieden hebben, trachten uit te stellen. Die houding hangt samen met wat ik eerder opmerkte, namelijk dat de dood, als hij als het natuurlijke einde wordt gezien, buiten elk verband komt te staan. Naarmate dit gebeurt, doen we onwillekeurig een steeds groter beroep op de techniek. Maar dat is slechts één zijde van de medaille. Staat de dood buiten elk verband, dan krijgt hij een toenemend *shockkarakter*. Het antwoord op het shockmatig worden van onze levenswerkelijkheid is niet alleen de techniek, maar ook onze beleveniscultuur. Alleen in een dergelijke cultuur is een reclame mogelijk waarin een uitvaartonderneming klanten lokt met de leus: 'Is er koffie na de dood?'

De rijkdom van bezinning op het fenomeen van de dood in de moderne continentale wijsbegeerte hangt onlosmakelijk met deze nihilistische situatie samen. Zij valt bovendien op door een heel andere benadering, die niet meer uitsluitend of primair rationeel van aard is. Er treden andere vragen op de voorgrond. Naast die naar het *wat-zijn* van de dood, speelden weliswaar ook bij Plato andere vragen mee. Maar afgezien van zijn hoofdvraag naar sterfelijkheid en onsterfelijkheid van de ziel bleven die impliciet. Hoe wordt er in levensfilosofie en fenomenologie gevraagd? De overgang naar een heel andere benadering van de dood komt tot uiting in een kwalificatie die we voor het eerst bij Kierkegaard en Dilthey aantreffen. In de fictieve stichtelijke rede 'Aan een graf', verschenen in 1845, waar Heidegger verregaand bij heeft kunnen aansluiten, spreekt Kierkegaard over de dood als 'het onverklaarbare'.⁴⁹ Dilthey's bezinning op de dood is beperkt gebleven tot spaarzame opmerkingen. Maar een daarvan luidt: 'Het gevoel van het leven in ons kan de dood slechts als een extern factum aannemen, maar niet werkelijk vatten.'⁵⁰ Onafhankelijk van elkaar hebben deze beide filosofen de dood aangemerkt als *het onbegrijpelijke* in het leven.

Ik herhaal de eerder besproken antwoorden. Wat is de dood? Plato: de dood is de scheiding van de ziel van het

lichaam. De moderne wetenschappelijke geest: de dood is het natuurlijke einde. Kierkegaard en Dilthey snijden een antwoord op de traditionele vraag *wat de dood is* de pas af. Ze geven weliswaar ook een antwoord op die vraag. De dood is het onbegrijpelijke. Maar daarmee geven ze tevens te kennen dat er op de vraag *wat de dood is*, als we daarmee willen weten *wat de dood in zich is*, geen antwoord mogelijk is. Epicurus zei het al: waar de mens is, daar is de dood niet, en waar de dood is, daar is de mens niet. Ze ontmoeten elkaar nooit. Dus kunnen ze elkaar ook nooit kennen.

Maar Epicurus maakt de vrager monddood. Met het antwoord: de dood is het onbegrijpelijke, ligt dat anders. Dat antwoord neemt de dood ernstig. Het laat het niet bij een grap, zoals Kierkegaard de uitspraak van Epicurus kwalificeert. Het verwijst ons door naar een andere vraagstelling, die misschien veel passender is. Ook al weten we niet *wat de dood is*, we hebben hoe dan ook met de dood te maken. Zowel bij Kierkegaard als Dilthey staat de bepaling van de dood als het onbegrijpelijke bij voorbaat in het teken van een andere vraag, niet *wat de dood in zich is*, maar *hoe* hij zich in het leven *manifesteert*. Als het onbegrijpelijke inderdaad. Maar wat is de *zin* van dit onbegrijpelijke binnen het leven? Dat is geen louter theoretische vraag. Je kunt van oordeel zijn dat de dood het natuurlijke einde van het leven is. Toch gebeurt het dat je, denkend aan je eigen dood of geconfronteerd met de dood van een ander, wordt overvallen door de vraag naar de zin van de dood. Die vraag laat zich niet onderdrukken. Onvermijdelijk komt hij *in het leven zelf* op.

Dilthey is van oordeel dat een begrip van het leven dat geen plaats aan de dood geeft tekortschiet. Zijn bepaling van de dood, als het *onbegrijpelijke* in het leven, klinkt mager en vanzelfsprekend, maar is het niet. Ook Plato's definitie *vooronderstelt* deze ervaring. Socrates zegt te hopen op een voortbestaan. Hij vertrouwt erop, maar hij weet het niet zeker. Elk volk, elke cultuur ontwikkelt eigen antwoorden op de dood. Dat vooronderstelt de ervaring van zijn onbe-

grijpelijkheid. Deze bepaling hangt bovendien direct samen met Dilthey's begrip van het leven als een *verstaan van betekenis*.

Ons leven ademt in een atmosfeer van betekenis en als we iets vandaag niet verstaan doen we dat wellicht morgen of het doet er eenvoudig niet toe. Hier moet dan echter een uitzondering worden gemaakt voor de dood. De dood is het onbegrijpelijke. Dat wordt bevestigd als hij ook daadwerkelijk in het eigen levensdomein inslaat. Dan imploderen betekenis en zin. Dan stokt het levensgevoel, dat deze gebeurtenis niet kan vatten. Het alledaagse leven is *teleologisch* van aard, het is ingesteld op voltrekking, op de verwerking van doeleinden. De dood breekt die voltrekking abrupt af, hij vormt een onbegrijpelijke onderbreking van de tijd van het leven die is ingesteld op voortgang.

Daarnaast moet Dilthey constateren, het leven zelf leert het, alle religies, alle grote filosofieën en dichtwerken leren het: *een zinvol leven stemt rustig ten overstaan van de dood*. Alleen, wat is een zinvol leven? In het antwoord op die vraag gaan de religies, filosofieën en dichtwerken uiteen. Maar Dilthey's bezinning levert wel een eerste rudimentair inzicht ten aanzien van de structurele samenhang van leven en dood op. *De dood confronteert ons met de vraag naar de zin van het leven*. Uit een Chinese film staat mij een scène op het netvlies waarin een man, in een donker etablissement, tegenover zijn gesprekspartner de verzuchting slaakt: 'Ik kan niet sterven, want ik weet niet waarvoor ik heb geleefd.'

In een laat manuscript introduceert Dilthey voor geboorte en dood het begrip van de *interne grens* van het leven, in onderscheid met de *externe grens* tussen mij en de dingen en mijn medemensen, die vanuit de omgeving druk op mij uitoefenen. Een individu vormt een begrensde eenheid. *Individualiteit betekent een in meervoudig opzicht begrensd zijn*. Maar deze grenzen vertegenwoordigen voor het leven even zovele uitdagingen. Haast en passant maakt hij dan het volgende cruciale onderscheid ten aanzien van deze *eindigheid* van het leven:

‘En aangezien elke nieuwe toestand hetzelfde eindige karakter bezit, ontstaat ook hier weer dezelfde wil tot macht, die het gevolg is van de geconditioneerdheid, dezelfde wil tot innerlijke vrijheid die zich voordoet vanuit de interne grens.’⁵¹

Meer zegt Dilthey niet. Hij werkt het niet nader uit, maar het onderscheid geeft haarscherp de twee dimensies aan die het leven bepalen, de intentionele verhouding van het zelf tot zijn wereld die, als zij de enige blijft, niet uitkomt boven het karakter van een vechtruimte, waarin kracht zich met kracht meet, en de heel anders gearde verhouding van het zelf tot zichzelf in de tijd, geplaatst tussen geboorte en dood, interne grenzen waaraan geen wil tot macht maar een wil tot innerlijke vrijheid ontspringt. Waarom geen wil tot macht? Omdat wij de dood niet als een obstakel kunnen verwijderen. Ook onze geboorte laat zich niet herroepen. Uiteraard kunnen we ook macht over de dood willen verkrijgen, maar hij staat dat niet toe.

Over hoe een wil tot innerlijke vrijheid aan de confrontatie met de interne grenzen van het leven ontspringt, zwijgt Dilthey’s tekst. Anders is dat bij Kierkegaard en ook bij Nietzsche, zoals we in het volgende hoofdstuk zullen zien. Kierkegaards aandacht geldt de dood, die van Nietzsche de geboorte. Dilthey heeft geen levenscategorieën ontwikkeld met betrekking tot de heel eigen bewogenheid van het leven die besloten ligt in wat hij ook zelf als een fundamenteel andere dimensie onderkent: die van de confrontatie met de *interne grenzen* van het leven. Hoezeer die nodig zijn blijkt uit zijn eigen inzicht dat de dood voor ons levensgevoel onvatbaar is. In zijn uitleg wordt onze alledaagse omgang bepaald door de *waarde* die dingen en medemensen voor ons hebben. Die waarde meldt zich in het gevoel. Geeft iets mij een negatief gevoel, dan zal ik geneigd zijn het te mijden. Geeft iets mij een positief gevoel, dan ga ik de uitdaging aan. *Maar is de dood mij op deze wijze gegeven?* Heeft ook de dood een *waarde*, zoals dingen en medemensen dat voor mij kun-

nen hebben? Nee, dat begrip ketst net zo hard op de dood af als de categorie van de betekenis dat doet.

Kierkegaard heeft het grondmotief van zijn denken verwoord in de volgende aantekening in zijn dagboek: 'Mijn voornaamste gedachte was dat men in onze tijd door het vele weten heeft vergeten wat bestaan en innerlijkheid eigenlijk betekenen en dat het misverstand tussen speculatie en christendom daarmee verklaard moet worden.'⁵² Bij speculatie moeten we denken aan Hegel en zijn school. Wij kunnen daar gevoeglijk metafysica en naturalisme voor invullen, terwijl ons derde, spirituele standpunt, dat de Deense denker met het christelijke vereenzelvigd, vooralsnog open moet blijven. Maar we herkennen de structuur. En het is geen toeval dat Kierkegaard niet alleen als eerste is nagegaan hoe de dood ons *eigenlijk* is gegeven, maar dat hij eveneens aan het denken in de twintigste eeuw dat zich op de existentiële dimensie van het leven bezint, een keur aan begrippen heeft nagelaten die voor een deel in de omgangstaal zijn opgenomen.

§ II. Kierkegaard en Heidegger ten aanzien van de dood

Het individu wordt grond. Bij Kierkegaard wil dat zeggen: *de enkeling wordt grond.* De existentie, die buiten het begrip ligt en daar niet in op kan gaan, heeft hij vereenzelvigd met deze categorie, waarover hij optekent dat 'die zo met mijn naam is verbonden, dat ik zou willen, dat het mijn graf-schrift wordt: "De Enkeling"'. Hij ziet zichzelf als 'de missionaris van de categorie "enkeling" in de opvoeding'.⁵³ Het gaat hier wat ons vraagstuk van de individualiteit betreft om het moment van de *afzondering*. De enkeling heeft de moed zich af te zonderen uit de massa en door de eigen existentie ernstig te nemen een waarlijk zelf te worden in plaats van massamens. In dit kader heeft Kierkegaard op een unieke *existentiële* zin van de dood gewezen, waarbij het hem niet om de dood van de ander gaat, maar om de eigen dood, die elk van ons in het leven wacht.

In de rede 'Aan een graf' weert hij eerst al het gangbare spreken over de dood af. Het gaat niet om de dood zoals hij ter sprake komt in kletspraat of zelfs in plechtige herdenkingen. Er kan pas *ernst* in onze verhouding tot de dood komen, als we hem radicaal innerlijk op onszelf betrekken. We doen dit als we in gedachten op onze dood vooruit lopen en onszelf als dood denken. Eigen aan de dood is enerzijds dat hij met *zekerheid* komt, hij kan elk moment intreden, anderzijds dat het *ongewis* en *onbepaald* blijft wanneer. Realiseren we ons dit, dan maken we ernst met de mogelijkheid, die met de dood een feit wordt, dat al het wereldse en aardse dat momenteel nog de zin van ons leven uitmaakt, ophoudt te bestaan. Maar op dit beangstigende besef dat alles plotseling op kan houden, volgt de opluchting dat we vandaag nog leven. De dood komt een 'terugwerkende kracht' toe, die ons op het hart drukt elke dag te leven alsof het de laatste is. *Zo schenkt de dood ons het heden.*

Het is belangrijk te beseffen hoe Kierkegaard *de ernst* benadert. Hij vraagt ons niet ernstig na te denken over de dood. Dan zou de ernst er al zijn zonder de dood. Nee, hij beveelt ons aan ons in gedachten te verenigen met onze eigen dood, die ons met zekerheid te wachten staat. Houden we deze zekerheid in het vizier, 'dan ontstaat de ernst'.⁵⁴ Ernst is dus geen gemoedstoestand waar we naar geloven in stappen, *ons gemoed komt pas in de toestand van ernst dankzij de innerlijke gedachte aan de dood.*

Kierkegaards verzameld werk biedt een formidabele bezinning op *de levensweg*, waarin hij een esthetisch, ethisch en religieus *stadium* onderscheidde. De ernst kan een eind maken aan de *vertwijfeling*, die optreedt tussen het tweede en het derde stadium. Vertwijfeling is *de onrust van het niet zichzelf zijn*. Vertwijfeling is de onwil tot overgave aan het eigen zelf. Maar wat is het zelf? Kierkegaards elementaire antwoord op deze vraag luidt: 'Het is een verhouding die zich tot zichzelf verhoudt.'⁵⁵ Onder genoemde verhouding verstaat hij de spanningsverhouding tussen lichaam en ziel, noodzakelijkheid en mogelijkheid, eindigheid en oneindig-

heid, tijdelijkheid en eeuwigheid. En bij het zich verhouden tot zichzelf, tot deze verhouding, gaat het om de geest die deze tegendelen verenigt.

Heidegger moest deze dialectische ontleding, die Kierkegaard in alle fenomenen die hij overdenkt doorvoert, als problematisch ervaren. Ik sluit mij daarbij aan. Als iets ons op verborgen wijze in het leven drijft, dan is dat in laatste instantie niet de abstracte geestelijke macht van de negatie. Kierkegaards eigen analyses wijzen ook in de richting van een andere bewogenheid. Hij mag de ernst die aan de verwijfeling een eind maakt als de opheffing van een tegenspraak kunnen aanmerken, wat er werkelijk gebeurt, en ik hoop dat in het verdere verloop duidelijk te maken, is *dat het zelf – de verhoudingswijze – zich op een oorspronkelijker wijze aan zichzelf openbaart en bij zichzelf naar binnen roept*.

Maar dan moeten we eerst nauwkeuriger nagaan wat er gebeurt in de confrontatie met de dood. Hoe openbaart het zelf zich in de ernst? Voor Kierkegaard is het ware zelf dat zich daarin openbaart de ziel die bereid is tot de overgave aan God, tot de synthese van het tijdelijke en het eeuwige waar ze uit bestaat. Maar dat is ons een stap te ver, zeker als we ons aan het baken willen houden dat het gedicht van Szymborska voor ons heeft uitgezet. Daarin is hooguit sprake van een onbekende schuldeiser bij wie we in het krijt staan. We blijken te zijn gebonden aan een contract dat we niet zelf hebben getekend, dat inhoudt dat we met ons leven voor ons leven dienen te betalen.

Leidraad in onze bezinning is het raadsel van het eenvoudige en ondeelbare gevoel Marjolein of Gerard te zijn. Ik stond op het punt hier aan de adjectieven van Bergson nog het woord 'onuitputtelijk' toe te voegen, maar zie daarvan af omdat vreemd genoeg zelfs dat nog te zwak lijkt om het zelfgevoel te karakteriseren. Stel ik mijzelf nu de vraag welk werk in de filosofie voor mij deze ervaring die alle andere draagt, het dichtst heeft benaderd, dan is dat Heideggers *Sein und Zeit*. Toen ik het boek kocht, in het tweede jaar van mijn doctoraalstudie filosofie, las ik de eerste afdeling in

twee weken uit. Natuurlijk begreep ik niet alles, maar dat hinderde niet. Ik kwam in de greep van een sensatie die ik nooit eerder bij een filosofisch werk had gehad en nadien ook in die mate nooit meer heb gekend. Naderhand placht ik het wel zo uit te drukken, als ik iemand over mijn kennis-making met het boek vertelde: 'Ik wist niet dat het bestond. Dat iemand in zulke abstracte taal zo dichtbij kan komen.'

De eerste afdeling van *Sein und Zeit* behandelt de verhouding van het zelf tot zijn wereld, de tweede die van het zelf tot zichzelf in de tijd. Jaren later ontdekte ik hoe de eenheid van deze beide verhoudingen, die we kortweg de *wereldverhouding* en de *zelfverhouding* kunnen noemen, voor Dilthey al uit het woord *Erlebnis* sprak. Sindsdien licht ik het unieke van Heideggers wereld-analyse in *Sein und Zeit* bij voorkeur vanuit Dilthey toe. *In mijn beleving zijn zelf en wereld onmiddellijk één.* Zo zegt Dilthey het en zo moet hij het, als de eerste die deze eenheid ernstig neemt, in eerste instantie ook zeggen. Maar in de *uitdrukking* staan zelf en wereld nog onveranderd tegenover elkaar. Er is bij gevolg een uitdrukking nodig die dat verhelpt. Die uitdrukking is Heideggers *in-de-wereld-zijn*. Wereld betekent dan op slag niet meer de optelsom van de dingen die we tegenover ons hebben, maar de *omgeving* van waaruit dingen en medemensen ons *toegankelijk* zijn.

Een ideale uitdrukking bij Dilthey zelf is al zijn 'Spielraum meines Daseins'. Ook in *Sein und Zeit* komt het woord 'Spielraum' meerdere keren voor, zowel met betrekking tot het in-de-wereld-zijn-kunnen van het er zijn als de horizon van de tijd die dit constitueert.⁵⁶ Het kan zelfs geen toeval zijn dat Dilthey in zijn uitdrukking het woord 'Dasein' heeft gekozen. Zo lezen we in een late tekst: 'Im Erleben bin ich mir selbst als Zusammenhang da.'⁵⁷ Een uitleg van deze treffende formulering zou hier te ver voeren, maar hopelijk hoort men het bijzondere ervan, de poging een articulatie te vinden voor de wijze waarop ik mijzelf in het alledaagse reilen en zeilen gewaar ben: niet reflexief, maar onwillekeurig, en niet als een *res cogitans*, maar als een in ruimte en tijd

gelokaliseerde samenhang, zoals het bijwoord *da* mede te kennen moet geven. In *Sein und Zeit* vat Heidegger de on-eigenlijke zowel als de zijns inziens passender verwoording aldus samen: “im Bewusstsein gegeben”, d.h. verstehbar im Dasein”.⁵⁸

Daarmee komen we bij het grondwoord uit *Sein und Zeit*. De vraag zojuist naar aanleiding van Kierkegaard was hoe het zelf voor zichzelf in het vooruitlopen op de dood openbaar wordt. Waar zondert de ernst van het stilstaan bij de mogelijkheid van mijn dood mij mee af? Heideggers antwoord in *Sein und Zeit* luidt, kortweg: met het naakte ‘Dass es ist und zu sein hat’.⁵⁹ Een omstandigheid en een opdracht. Het een houdt onmiddellijk het ander in. Kan het kaler? Evidenter? **Er zijn en er klaarblijkelijk te zijn hebben.** Hoewel dit grondgegeven pas in de tweede afdeling van het boek, in de analyses van de dood en het geweten, zijn definitieve existentiële betuiging krijgt, zet Heidegger het woord *Dasein* van meet af aan in ter aanduiding van het menselijk bestaan en hij neemt daarbij op zijn minst twee associaties die het bevat ernstig, in de eerste plaats die van het *altijd al buiten zijn*, wat hij als in-de-wereld-zijn uitwerkt, en die van het al dan niet ‘da’ zijn in de zin van het *al dan niet waarlijk present zijn*. Dit laatste brengt hij onder in de bepaling van de *zijnswijze* van *Dasein* als *Existenz*.

Het woord zijnswijze (‘Seinsart’ of ‘Seinsweise’) is voor het begrip van *Sein und Zeit* cruciaal. We zagen hoe Dilthey onderkende dat de categorieën van het Europese denken zijn ontwikkeld *met het oog op* het zijnde en geen recht doen aan de niet-substantiële aard van het historische leven. Heidegger heeft uit deze ontdekking een radicale conclusie getrokken. Als de traditionele zijnsbepalingen tekortschieten, *dan moet de zijnsvraag worden hernomen*. Hoe luidde die vraag? Die werd door Plato en Aristoteles ontwikkeld in termen van de vraag naar het wat-zijn van het zijnde. De uiterste vraag in de filosofie is volgens Aristoteles de vraag *ti to on*, de vraag *wat* het zijnde zelf in wezen is. De wijze waarop het zijnde zich vanuit de wat-vraag aandient noemt Hei-

degger de zijnswijze van het *voorhandene*. De zijnswijze van de mens is echter van een heel andere aard. De mens is niet voorhanden als een ding of een substantie, de mens staat open in de tijd, de mens *existeert*. Uit de intussen voltallig uitgegeven hoorcolleges valt op te maken dat Heidegger nog zelfs tot kort voor *Sein und Zeit* Dilthey's term levenscategorieën hanteert. Hij heeft moeite met 'existentie'. Maar als hij daar plotseling het *ek-sistere* in hoort, uitstaan naar, omarmt hij het woord en doopt hij *levenscategorie* om in *existentiaal*.

In de inleiding van *Sein und Zeit* definieert Heidegger existentie als de *mogelijkheid* het er zijn *zelf* dan wel *niet zelf* te zijn.⁶⁰ De verhouding die wij zijn oscilleert in deze modus, van het wel en het niet zichzelf zijn. Daar hoort een tweede bepaling bij, *Jemeinigkeit*. De vraag of ik mijzelf ben zou niet spelen, als het er zijn niet onverbrekelijk van mij was. Nadat hij in de eerste afdeling van het boek het alledaagse opgaan in de wereld heeft geanalyseerd, waarbij wij doorgaans denken, handelen en spreken zoals *men* denkt, handelt en spreekt, onderzoekt Heidegger in de tweede afdeling de mogelijkheid van een eigenlijk existen. En hij vindt die in het *Sein zum Tode*. Het belang van deze analyse voor heel het *Daseins*-ontwerp kan moeilijk worden overschat, omdat het fenomeen *Dasein* zich hier pas als zodanig openbaart.

Geïnspireerd door Kierkegaard sprak Jaspers in verband met de dood van een 'grenssituatie'.⁶¹ Hij kent die bepaling ook aan andere levenservaringen toe, zoals toeval, strijd, lijden en schuld. Ook die bezitten een *antinomische* structuur. Met mijn oorlogsverleden kan ik me nooit verzoenen. Er blijft altijd een rest die zich niet laat harmoniseren. In grenssituaties krijgt het leven een existentiële dimensie doordat een mens daarin op zichzelf wordt teruggeworpen. Jaspers stelt de dood met andere grenservaringen op één lijn. Wel wijst hij op een belangrijk verschil. De dood is als enige grenssituatie *onomkeerbaar*. Aan lijden of schuld valt nog iets te doen, maar met de dood verdwijnt alles, verdwijnt de wereld, verdwijnt *het geheel*.

Dit onderscheid is voor Heidegger reden geweest zich af te vragen of Jaspers de dood terecht met de andere fenomenen op één lijn stelt. De dood bevat op de een of andere wijze het geheel van het leven. Op grond hiervan kent hij de dood een bijzondere status toe. Van zijn strenge en minutieuze onderzoek, een toonbeeld van fenomenologische analyse, zal ik in het nu volgende de belangrijkste momenten refereren. We hebben gezien hoe de bepaling van de dood als het onbegrijpelijke bij Kierkegaard en Dilthey de vraag *wat de dood is* de pas afsnijdt. Je kunt van oordeel zijn dat de dood het natuurlijke einde van het leven is. Maar dat bant de vraag naar de zin van de dood niet uit. Er blijft, om met Jaspers te spreken, een rest die zich niet laat incorporeren. Bovendien moet worden gevraagd, maar pas Heidegger doet dit: *hoe* de dood in de vraagstelling *wat de dood is*, wordt benaderd. In de bepaling van de dood als het natuurlijke einde wordt hij op een *voorhanden* wijze benaderd, hij wordt bij voorbaat begrepen als *laatste segment in een reeks*. Maar *is* de dood alleen op die wijze in ons bestaan manifest?

De dood is existentieel gezien geen voorhanden gebeurtenis, maar *mogelijkheid*. Hoe is de dood mij als mogelijkheid gegeven? Heidegger neemt de formulering van Kierkegaard over: in het *vooruitlopen* op mijn dood. Hij wenst dit vooruitlopen echter niet als een louter denken te verstaan. De mogelijkheid van de dood *doorstemt* ons bestaan *van zich uit* in de grondstemming van de angst. Het vooruitlopen wil dan zeggen: *het toelaten van de angst en het beluisteren van wat de dood ons in deze gestemdheid te verstaan geeft*. Heidegger onderscheidt een vijftal aspecten, waarin de structurele samenhang tussen *Dasein* en dood gestalte krijgt: de mogelijkheid van de dood is oereigen, betrekkingloos, onoverschrijdbaar, zeker en onbepaald.⁶² De laatste twee bepalingen zijn aan Kierkegaard ontleend. Een samenvatting van de eerste drie volstaat voor een indruk van de haast chirurgische precisie waarmee Heidegger stem weet te geven aan de wijze waarop de dood in ons bestaan

steekt – ‘als Seinsmöglichkeit des jeweiligen Daseins in *dieses hereinsteht*’.⁶³

Oereigen: Van alle mogelijkheden die ik in mijn leven ervaar, kan er niet één zo eigen zijn als mijn dood. Waarom niet? Omdat deze mogelijkheid heel mijn er zijn, heel mijn in-de-wereld-zijn-kunnen betreft, dat met de dood immers ophoudt. Wat geeft mij dit oereigene te verstaan? Als de oereigen mogelijkheid ontsluit de dood de *existentiële beweging* van het bestaan: *het volstrekt op zichzelf aangewezen zijn* zowel als het feitelijke verloren geraakt zijn in wat *men* zegt en wat *men* doet.

Betrekkingloos: Als de oereigen mogelijkheid neemt de dood mijn er zijn weg uit elke betrekking tot de dingen of tot mijn medemensen in de wereld. Als zodanig spreekt de dood mij aan in mijn hoedanigheid als *enkeling*, in mijn singulariteit. Hier kan Heidegger het onderscheid met de opvatting van de dood als het natuurlijke einde, het onderscheid tussen een objectiverend begrip, dat hem buiten elk verband plaatst, en een existentieel, dat zijn structureel verband met ons bestaan onderkent, het scherpst formuleren: ‘De dood “behoort” niet zomaar onverschillig tot het eigen er zijn, maar *eist* dit zijn op *als enkeling*’.⁶⁴

Onoverschrijdbaar: Wat rest is het overgeleverd zijn aan een einde dat werkelijk een einde is, een grens die zich niet laat overschrijden. Sta ik open voor dit einde, dan creëert dat *vrijheid* ten overstaan van alle daarvoor liggende mogelijkheden en word ik in staat gesteld deze op een eigenlijke wijze te verstaan en te kiezen.

De momenten vooronderstellen elkaar. Het ‘onoverschrijdbaar’ betekent dat de dood een uniek soort mogelijkheid is, namelijk een die er ontegenzeggelijk is, maar die desondanks geen *verwerkelijking* kent; treedt hij in dan is alles weg. Maar dan word je inderdaad in het uithouden van die mogelijkheid weggenomen uit alle betrekkingen die wel intentioneel zijn afgestemd op verwerkelijking – een objectiviteit – en resteert de confrontatie met het loutere *mogelijk-zijn*, met het *er te zijn hebben*, met de *existentie* als zoda-

nig. Kierkegaards denken kun je samenvatten in de vaststelling en de vraag: Ik ben Christen. Bén ik Christen? Bij Heidegger wordt dit: Ik ben er. Bén ik er? Dit grondgegeven draagt en omvat heel de lijst aan betrekkingen waar mijn leven uit bestaat. Ik ben vader, feitelijk, biologisch, rechsens ben ik de vader van mijn kind. Maar bén ik vader? Die vraag, die een feitelijke stand van zaken op slag verandert in de mogelijkheid die zij existentieel gezien is, staat voorop. Zij kan zich tot op mijn sterfbed blijven aandienen.

Uit zijn analyses trekt Heidegger de conclusie dat het menselijk er te zijn hebben geen 'hogere instantie' kent dan zijn dood.⁶⁵ Vanuit de zijnswijze van het voorhandene beschouwd is de dood een ten-einde-zijn, vanuit die van de existentie een zijn-ten-einde.⁶⁶ Het *Dasein* van de mens is een *Sein zum Tode*. De impact van deze wending laat zich in de vorm van een antwoord op Epicurus gieten: *ik ontmoet de dood nooit, ik ben mijn dood*.

§ 12. *De roep van het geweten. De mens geen wat
maar een wie*

De dood is niet alleen het einde van het leven, maar op paradoxale wijze danken wij het leven ook aan de dood. In het vooruitlopen op de dood als de mogelijkheid van de onmogelijkheid openbaart mijn er zijn zich als iets dat onomstotelijk van mij is, waar ik mij niet van los kan maken, waar ik aan gebonden ben, dat ik klaarblijkelijk op mij heb te nemen. Zonder de dood, zonder zijn verborgen aanwezigheid in het leven, zou mijn zelfgevoel, dat bevreedend vanzelfsprekende gevoel Gerard te zijn, niet dat zijn wat het is.

Eerder vroeg ik mij af of Szymborska's gedicht 'Niets cadeau' nu over het leven handelt of over de ziel. Maar eigenlijk moeten we zeggen dat het over de dood gaat en dan niet alleen over de dood als de gebeurtenis waarmee ik verdwijn; de ironische opsomming van al datgene aan mij dat terug moet plaatst veeleer *het onbegrijpelijke* van de dood in het

licht. Bovendien vallen er termen die naar de *existentiële* zin van de dood verwijzen. Volgens het gedicht houdt de dood mij niet alleen het einde, maar ook de *plicht* van het leven voor. Ik sta onder *contract*. De afspraak is dat ik *mijn leven voor mijn leven geef*.

De dood dankt deze betekenis niet alleen aan het feit dat hij het leven vernietigt, maar evenzeer aan zijn *geslotenheid*. De latere Heidegger heeft de dood ‘de schrijn van het niets’ genoemd.⁶⁷ Het niets van de dood is geen volstrekt niets. Zijn gestolde duister werpt ons terug op onszelf. Zou hij transparant zijn, dan vermocht hij dit niet. Ik bracht de ziel uit het gedicht voorzichtig met het niets uit de titel ‘Niets cadeau’ in verband. Heidegger heeft het woord ‘ziel’ uit zijn vocabulaire geweerd. Hij houdt het bij ‘zelf’, maar wel laat hij zien hoe dit zelf niet alleen uit een optelsom aan zielsvermogens bestaat, maar eerder nog uit *de bewogenheid van een dimensie van openheid* – we kwamen haar al tegen in Dilthey’s *heden* – die niets substantieels heeft. Zij sluit zich achter ons zodra we opgaan in de wereld, maar kan ons ook plotseling in zich opnemen, om ons te confronteren met ons pure er te zijn hebben.

Aansluitend op zijn existentiële analyse van de dood heeft Heidegger de aard van deze bewogenheid verder nagepeurd in een al even zorgvuldige analyse van het fenomeen van het *geweten*. Hij ziet hier de belangrijkste aanwijzing in dat het innerlijk vooruitlopen op de dood geen loze mogelijkheid is, maar *dat ons er zijn zelf daartoe oproept*. Opnieuw echter moet hij dan eerst oneigenlijke opvattingen van het geweten de deur wijzen. *Bestaat er wel zo iets als een geweten?* Die kritische vraag moest op een zeker moment wel opkomen, vooral vanwege de naïeve vereenzelviging van de stem van het geweten met die van een hogere macht. Tegenover dit *theologische* begrip lieten *psychologische* beschrijvingen zien hoe complex, dubbelzinnig en onbetrouwbaar heel dit fenomeen wel niet was en *biologische* verklaringen herleidden het tot sociale instincten die zich in het kader van de evolutie hadden ontwikkeld. We herkennen in deze bena-

deringen zoals Heidegger ze onderscheidt het kader van ons vraagstuk van de ziel. De metafysische en naturalistische benaderingen, die verantwoordelijk zijn voor het einde van de ziel, valt wellicht al evenzeer te verwijten dat er grote verwarring heerst ten aanzien van het fenomeen van het geweten.

De spirituele ingetogenheid van Heideggers existentiale analyse komt onder meer tot uiting in de volgende overweging. We dienen zijns inziens in de twijfelachtigheid van het fenomeen geweten een aanwijzing te zien voor juist de oorspronkelijkheid ervan.⁶⁸ Als we het bestaan van het geweten niet volledig willen ontkennen, betekent dit dat het ontologisch anders geaard is dan de substantiële zijnswijze in termen waarvan psychologische beschrijvingen, biologische verklaringen of theologische duidingen het benaderen. Het geweten laat zich blijkbaar niet objectiveren. Denken we het te kunnen identificeren, dan rijst er binnen de kortste keren twijfel. Willen we het desondanks recht doen, dan moeten we het in zijn *ongrijpbaarheid* ernstig zien te nemen. Heidegger komt daaraan tegemoet door de stem van het geweten te nemen als een *zwijgende roep*.

Juist het *zwijgende* van de roep geeft hem zijn 'feilloze inslagrichting'.⁶⁹ Hij betreft mijzelf 'zonder aanzien des persoons'. Hij *roept mij weg* uit de oneigenlijke modus van het men-zelf, weg uit alles wat mij vanuit de wereld aan zelfbeelden aankleeft, en *roept mij op* waarlijk vanuit mijn naakte zelf, mijn eigen bestaansgrond, te bestaan. De roep *betreft* niet alleen mijzelf, hij komt ook *uit mijzelf*. Datgene wat roept is volgens Heidegger de onrust van het *Dasein* in mij dat verwijderd geraakt is van zichzelf. Dat wil dus niet zeggen dat ik mijzelf autonoom tot de orde roep. Ik onderga de roep ook.

Ik herinner aan Kierkegaards begrip van het zelf als een verhouding die zich tot zichzelf verhoudt. Het rationele denken kent deze zelfverhouding alleen als reflectie. Mijn rationele ik buigt zich als het ware van buitenaf over zichzelf. Maar al bij Kierkegaard is de gedachte aan de dood die

mij in de ernst verplaatst *een affectieve beweging van de verhouding zelf*. Weliswaar begreep hij haar in dialectische termen: als een tegenspraak die door de geest wordt opgeheven. Maar het gaat om een heel eigen bewogenheid die tot nog toe geen filosoof zo nauwkeurig heeft trachten na te gaan als Heidegger, in de zeven paragrafen die zijn gewetensanalyse in *Sein und Zeit* beslaat. In de eerste afdeling heeft hij voor de *eenheid* van het er zijn in al zijn betrekkingen de naam *Sorge* geïntroduceerd. Je kunt het zijn grondervaring noemen, dat de mens *de zorg voor het zijn* is toevertrouwd. *De roep van het geweten is deze zorg die zichzelf in mij uit zijn modus van verlorenheid terugroept naar zichzelf*.

Naast de roep is er nog een ander fenomeen dat Heidegger uit het gangbare begrip van het geweten ernstig neemt en dat is de ervaring van schuld. Maar ook dit fenomeen doen we zijns inziens pas recht als we het volledig leeg maken, ontdoen van elke vereenzelviging ervan met iets identificeerbaars, objectiveerbaars, kenbaars. Vanuit zijn *Daseins*-ontwerp kan hij de ervaring van schuld, die ook Szymborska in haar gedicht vertolkt, uitleggen als de ervaring die inderdaad onomstotelijk tot het eenvoudige en ondeelbare van ons zelfgevoel behoort: *dat ik de grond ben van mijn handelen, dat ik daar als enkeling verantwoordelijkheid voor draag*. Net als bij de dood, die ik niet heb, maar ben, geldt ook hier: ik heb geen schuld, maar ben schuldig in de oorspronkelijke zin dat ik *aanspreekbaar* ben op mijn handelen. Alleen zo kan ik mij schuldig weten in gevallen van *concrete* schuld. Alleen vanwege deze *existentiële* aanspreekbaarheid ben ik toerekeningsvatbaar.

Heidegger weet deze kern van ons wezen ook te isoleren, door nauwkeurig te laten zien hoe het oorspronkelijke grond zijn is doortrokken van een *Nichtigheid*, die zo weinig met het negatieve van een gebrek (de dialectische negatie) te maken heeft dat zij veeleer het schuldig zijn in zijn positieve kracht openbaart. Het belangrijkste aspect van deze nietigheid is dat ik de grond die ik ben *niet* zelf heb gelegd. Ik ben erin *geworpen*. 'Te laat om het contract te verbreken.' En

vraag ik wie de grond heeft gelegd, dan komt er geen antwoord. 'Ik kan me niet herinneren waar, wanneer en waarom ik zo'n rekening heb laten openen.' Maar juist dit afgrondelijke van de grond bepaalt volgens Heidegger mijn schuldig zijn, maakt dat ik mijzelf en niemand anders verantwoordelijk kan weten. Zowel deze existentiële als onze morele verantwoordelijkheid staat of valt met het *toelaten* van het niets, dat ons omgeeft.

Realiseren we ons dat Dilthey's wil tot innerlijke vrijheid zich hier manifesteert als een *toelaten*. De belangrijkste modus van dit toelaten is in Heideggers *Daseins*-analyse het vooruitlopen op de dood, dat mij innerlijk vrij maakt. Het intrinsieke verband tussen het *Sein zum Tode* en de *Ruf des Gewissens* is dat enerzijds het geweten het er zijn tot deze mogelijkheid oproept, anderzijds het vooruitlopen op de dood de roep pas *bestendigheid* verleent, het er zijn zo voor zichzelf transparant maakt dat het vanuit de eigen bestaansgrond kan bestaan. Deze eigenlijke verhoudingswijze heeft Heidegger in *Sein und Zeit* als *vorlaufende Entschlossenheit* betiteld, waarna hij in de jaren dertig van *Verhaltenheit* spreekt, om het ten slotte vanaf medio jaren veertig te houden bij het aloude door Meister Eckhart gevormde *Gelassenheit*.

'Het protest ertegen noemen we de ziel en dat is het enige wat niet op de lijst staat.' Maar stond de ziel niet op de lijst? Hebben filosofie en wetenschap de ziel niet zo opgevat, kenbaar in al haar vermogens, dat ook zij uiteindelijk op deze registratielijst terecht moest komen? Toch is er wel degelijk één ding dat niet op de lijst staat, althans niet op de lijst van al wat zich aan vermogens en organen aan ons laat opsommen. Het zal menigeen verbazen, het verbaast ook mij nog altijd als ik het mij bedenk. Maar Heidegger is de eerste filosoof in onze traditie die de mens niet heeft opgevat als een WAT, maar heeft benaderd als een WIE.⁷⁰

Een elementaire correctie ligt al in de fenomenologische nuancering van de wat-vraag, die immers altijd tevens het

HOE dient te betreffen. *Hoe* manifesteert zich iets in zijn wezen? Een stoel bijvoorbeeld is in de alledaagse omgang ermee geen voorhanden object. Zo dient hij zich niet aan. Ik weet altijd al onmiddellijk dat hij ertoe dient om op te zitten. Hij biedt zich in die mogelijkheid aan. Hij is, in Heideggers terminologie, niet *vorhanden* maar *zuhanden*. Zo is ook de mens geen voorhanden ding, ik existeer. Existeren betekent: in de mogelijkheid verkeren het er zijn zelf dan wel niet zelf te zijn. Welnu, met deze oermogelijkheid stemt niet de vraag overeen WAT de mens is, maar WIE hij is. Wat is de mens? In zijn *Beiträge zur Philosophie*, uit de tweede helft van de jaren dertig, zegt Heidegger van deze vraag:

‘Want het antwoord op deze vraag is de transformatie van deze vraag in de vorm: Wie de mens is.’⁷¹

Vraag ik *wat* iemand is, dan vraag ik naar eigenschappen die zich van buitenaf aan iemand laten vaststellen. Vraag ik *wie* iemand is, dan kan dit nog altijd worden verward met de vraag wat iemand allemaal is, maar in de grond gaat het om heel iets anders.

De zin van de *Daseins*-analyse in *Sein und Zeit* mag voor Heidegger zelf bovenal in de zijnsvraag zijn gelegen, zelf ervaar ik als de grootste betekenis ervan dat hier een filosoof voor het eerst heeft getracht recht te doen aan het raadsel van het *wie*. Nooit eerder is dit onderscheid ernstig genomen. De definitie van de mens als *zoön logon echon*, als *animal rationale* of als *persoon* is antwoord op de vraag geweest *wat* de mens in meest algemene zin is. Een dierlijk lichaam met een overmaat aan verstand. Het *wie* staat daarbuiten. Zoals ook het raadsel van de dood buiten spel staat, zodra we menen te weten *wat* hij is. Terwijl de uitwendige confrontatie met het zijnde, vertrekpunt in het Griekse denken, mij mijn zelf terugspiegelt als *redelijk dier*, spiegelen de innerlijke confrontatie met de grens van de dood en de stille roep van het geweten mij mijn zelf terug als een *er te zijn hebben*.

Waarom zou een computer Gerard Visser niet kunnen worden? Elke indruk of impuls kan toch door middel van sensoren worden opgeslagen en vervolgens via razendsnelle berekeningen herkend? De computer eet vis en vraagt daarna om water, hij ontmoet een zelfgenoegzame persoon en krijgt het benauwd, hij ziet een boek over Kafka in de etalage liggen en gaat de winkel binnen. De computer kan een toren van Babel aan wat-bepalingen opslaan. Toch zal hij nooit worden overvallen door de vraag: 'Wie ben ik eigenlijk?' Het wie is de allerkortste aanduiding voor het onpeilbare raadsel van mijn individualiteit.

Onze taal kent een uitdrukking die in termen van de ziel op het raadsel van de *existentie* wijst: 'Hij heeft zijn ziel verkocht.' De uitdrukking zal een christelijke oorsprong hebben. Je ziel aan de duivel verkopen is je geweten verkopen: niet luisteren naar God, maar naar de duivel, die het kwaad influistert. Met de erosie van deze betekenis heeft de uitdrukking echter allerm minst aan kracht ingeboet. Verkoop ik mijn ziel, dan raakt dat niet alleen mijn rationaliteit. Ik doe dan niet alleen of niet zozeer afstand van de autonomie van mijn denken. Existentieel gezien doe ik afstand van mijzelf als *enkeling*, van de *verantwoordelijkheid* die ik voor de keuzes in mijn leven draag, waaronder die van het al dan niet zelfstandig denken. Wie zijn ziel heeft verkocht, is niet meer aanspreekbaar op de grondmogelijkheid van zijn existentie: *te bestaan vanuit de eigen bestaansgrond*. Hij heeft niet meer de mogelijkheid zichzelf tot op de bodem van zijn ziel onder ogen te komen. Hij heeft de mogelijkheid verspeeld rust *in zichzelf* te vinden.

v. Leven. De uniciteit van het zelf

Mijn leven voor mijn leven geven

§ 13. *Geboorte en dood. Een verschil van blik*

Medio jaren tachtig schreef ik mijn proefschrift *Nietzsche en Heidegger. Een confrontatie*. Het onderzoek bestond uit drie delen. Het eerste handelt over het wezen van het affectieve, dat door beide filosofen wordt gerehabiliteerd, het tweede over de problematiek van kunst en waarheid, het derde over het beeld, in beider denken, van de wereld als een spel. Aan het slot van het voorwoord vat ik de doelstelling van het onderzoek als volgt samen: ‘Het gaat me niet om een tekstgetrouwe uitleg alleen, maar om het wekken van begrip voor de noodzaak van de zijnsvraag zoals Heidegger haar heeft gesteld, en dat enerzijds vanuit de confrontatie met Nietzsche, wiens denken op de wending bij Heidegger anticipeert, en anderzijds op basis van de gekozen systematische invalshoeken.’

Met Nietzsche ben ik het langst in gesprek. Ik las hem al vroeg en zal hem blijven lezen, maar dat niet alleen omdat ik weet dat ik hem in mijn uitleg nooit volledig recht zal doen, er is ook een voorbehoud dat ik van meet af aan heb gehad. Hoe intrigerend zijn leer van een wil tot macht ook is, deze wil kon wat mij betreft niet het eerste en het laatste in het leven zijn. Een andere vraag betrof de kunst. In een laat fragment noteert hij dat hij heel zijn leven eigenlijk maar één zekerheid heeft gekend, ‘dat de kunst meer waard is dan de “waarheid”’.⁷² Maar heeft kunst dan niet met waarheid te maken? Kan het zijn dat hij het begrip waarheid te eng heeft genomen? Ook zijn these van het einde van de mens bevreemde me. Volgens Nietzsche is met de dood van God op termijn ook de mens ten dode opgeschreven.

Hij meent die dood met zijn gedachte van de eeuwige terugkeer zelfs te kunnen en moeten bespoedigen. 'Zarathoestra's gevolgtrekking is dat de mens zich, om de gedachte niet te voelen, tot het dier *terug* moet ontwikkelen. Of tot de Übermensch...'73 'In laatste instantie gaat het in het geheel niet om de mens: hij zal overwonnen worden.'74 Zelf echter deel ik de overtuiging van Schopenhauer dat er op aarde geen hoger wezen kan bestaan dan de mens. Waarom? Omdat de mens openstaat voor zijn sterfelijkheid.

Het was Heidegger die voor mij licht in deze vragen bracht. In zijn in 1960 verschenen *Nietzsche*, twee banden van samen ruim 1100 pagina's, dat hoorcolleges en studies over Nietzsche bijeenbracht, laat hij onder meer zien hoe een denken dat het wezen van het zijnde als wil tot macht begrijpt, het eindpunt vormt van een zijnsvraag die bij de Grieken eenzijdig gericht was op het zijnde buiten ons. Maar ik moest nog iets anders ontdekken. In het voorwoord merk ik op: 'We zullen in de loop van dit onderzoek zien dat er in het denken van Nietzsche diverse aspecten zijn die in Heideggers interpretatie niet voldoende tot hun recht komen.' Dit laatste betrof vooral de ogenblikervaring die Nietzsche in de vorm van een gelijkenis presenteert in het hoofdstuk 'Vom Gesicht und Räthsel' in *Also sprach Zarathustra*. Heidegger geeft uitleg van dit visioen van de 'doorrit-poort Ogenblik' (een *Thorweg* met de naam *Augenblick*) in een college uit 1937 over Nietzsches grondgedachte van de eeuwige terugkeer van het gelijke. Ik moest echter tot de conclusie komen dat hij de gelijkenis al te zeer door zijn eigen bril las.75 De uitleg resulteert in zijn eigen existentiële ogenblikervaring uit *Sein und Zeit*, niet die van Nietzsche, die een heel ander zwaartepunt kent.

In § 9 wees ik op het tekort bij Dilthey, dat hij niet uitdrukkelijk aparte levenscategorieën voor de *zelfverhouding* heeft ontwikkeld, althans voor *het zelf als een verhouding die zich intrinsiek tot zichzelf verhoudt*. Ik benadruk opnieuw dat we hier niet meteen aan de verhouding moeten

denken van een ik dat zich als het ware buiten zichzelf stelt en zichzelf in zijn levensbetrekkingen beoordeelt. Dan objectiveert men zichzelf. Dan overschaduwde de wereldverhouding de zelfverhouding. Die laatste kent een heel eigen *affectieve bewogenheid*. Het gaat hier niet om een persoon die in rationele reflectie vaststelt dat hij of zij niet zichzelf is. *Het al dan niet zichzelf zijn openbaart zich in en aan de verhouding zelf*. Voel ik een aanhoudende onrust of beklemming, dan ben ik mijzelf niet. Rust ik voor mijn gevoel in mijzelf, dan hoeft er niets en kan ik alles aan. Een voorbeeld van een levenscategorie die deze zelfverhouding betreft, is de *roep* van het geweten, die in het vorige hoofdstuk ter sprake kwam. Een andere categorie is het *ogenblik*.

Heidegger introduceert het woord 'Augenblick' in *Sein und Zeit* ter aanduiding van een eigenlijke modus van het heden. Als ogenblik vormt het heden niet meer de horizon voor het bedrijvige opgaan in de wereld. Veeleer haalt het mijn zelf daaruit weg, om het in een en dezelfde beweging het grondfeit van het oereigen er te zijn hebben binnen te roepen. De eerste keer dat hij het woord inzet geeft hij door middel van een cursivering en een ongebruikelijke activering van 'Augenblick' te kennen dat niet ik mijn situatie helder onder ogen kom, maar dat het er zijn zelf in mij voor zichzelf transparant wordt. 'Entschlossen hat sich das Dasein gerade zurückgeholt aus dem Verfallen, um desto eigentlicher im "Augenblick" auf die erschlossene Situation "da" zu sein.'⁷⁶ Mijn zuivere blik op mijn situatie is de blik van het ogenblik in mij. Maar deze blik bij Heidegger is de blik van de dood die mij met mijzelf afzondert als enkeling. Bij Nietzsche gaat het om een andere blik.

Ik herinner aan Dilthey's opmerking, waaruit wel degelijk een scherp besef van de eigen aard van de zelfverhouding spreekt: dat aan de betrekking tot de buitenwereld een *wil tot macht* ontspringt en aan de confrontatie met de interne grenzen van het leven een *wil tot innerlijke vrijheid*. Dit laatste betekent: *de wil zich tot zichzelf te bevrijden*. Geheel in

deze zin luidt aforisme nr. 270 uit Nietzsches *Die fröhliche Wissenschaft*:

‘Wat zegt jouw geweten? – “Je moet worden die je bent.”’

Het individu wordt grond. Maar wie of wat ben ik in de grond? Heidegger kan Nietzsches paradoxale uitspraak beamen: het gaat om het toelaten van het pure mogelijk-zijn dat ik in wezen altijd al ben.⁷⁷ Individualiteit behelst echter meer dan *singulariteit* alleen. Nietzsche heeft in zijn zelfbezinging alle nadruk op de *uniciteit* gelegd. De interne grens die mij mijn ware zelf terugspiegelt is voor hem bij uitstek de *geboorte*. Overigens kunnen we nu inzien, als we nagaan hoe ik de bovenstaande vraag formuleer, dat genoemde grond, die constitutief voor mijn zelf als mens is, wil zij werkelijk een WIE zijn en zich niet alsnog ontpoppen als een anoniem WAT, van een *volstrekt individuele* aard moet zijn.

§ 14. *Het oneindig kleine ogenblik*

Heideggers *Dasein* wordt niet alleen gekenmerkt door *Existenz*, maar ook door *Faktizität*. Ik ben vader. Bén ik vader? Die vraag die mijn vaderschap op slag verandert in de mogelijkheid die zij is en blijft, zou niet opkomen als ik niet daadwerkelijk vader was. Beide fenomenen zijn constitutief voor de *Jemeinigkeit* van het er zijn, maar het zwaartepunt komt daarbij toe aan de existentie, zoals ook blijkt uit het dubbelzinnige gebruik dat Heidegger van dit begrip maakt. Het kan in *Sein und Zeit* zowel de singulariteit van het pure mogelijk-zijn betekenen, dat zich openbaart in het vooruitlopen op de dood, als de *eenheid* van existentie en facticiteit. Ook al moet hij erkennen dat de existentie uiteraard ook zelf factisch is gegeven, hij kent in zijn *Daseins*-ontwerp, waar het de vraag naar de mogelijkheid van *het al dan niet zichzelf zijn* betreft, geen eigen kwalitatief gewicht toe aan de facticiteit. Onder ‘kwalitatief gewicht’ versta ik dat de mogelijk-

heid van een radicale vernieuwing of ommekeer in het leven staat of valt met het betreffende fenomeen.

Bij Nietzsche is dit precies andersom. In zijn latere denken lijkt hij de dood te bagatelliseren – ‘Moed namelijk is de beste knuppel, moed die aanvalt: die slaat ook de dood dood’⁷⁸ –, maar hij kon dat doen omdat hij binnen de spanningsboog van het leven een kwalitatief gewicht heeft gehecht, niet aan het onbegrijpelijke van de dood, maar aan het onverklaarbare van de geboorte. De dood kan mij op de noodzaak van bestaansvervulling wijzen, hij kan mij helpen zuiver te kiezen, maar *welke weg* ik moet gaan, dat kan hij met geen mogelijkheid zeggen. *Hij zou zelfs niet in het geweer hoeven te komen, als het leven zelf niet al van zich uit om een bestemming vroeg.*

Het contract uit ‘Niets cadeau’ is tweeledig. Ik behoor zowel het niets van de dood toe als de volte van het leven. Met de glimlach die ook hier weer haar woorden omspeelt, spreekt Szymborska dit expliciet uit in het gedicht ‘Lijst’ uit de bundel *Het moment*, dat ze opent met de woorden: ‘Ik heb een lijst van vragen opgesteld / waarop ik het antwoord niet zal weten’. Een van de vragen luidt:

‘Wat was werkelijk en wat hoogstens schijn
op dit schouwtoneel van en onder de sterren,
waar behoudens een toegangkaartje
ook een uitgangkaartje is vereist’⁷⁹

‘Van de sterren’ verwijst naar de constellatie van de geboorte, ‘onder de sterren’ naar de levensgang van de sterveling. Het toegangkaartje en het uitgangkaartje betekenen dat je iets mee moet brengen, niet alleen voor je hier komt, maar ook voor je weer weg mag. Beide vormen een eenheid, maar naar de aard van die eenheid zullen we pas aan het slot van dit essay kunnen vragen. Na te zijn gestart met een blik op de dood, staan we hier met Nietzsche nog voor de poort van het leven, dat een toegangkaartje vereist.

Het individuele dat grond wordt, is bij Heidegger het *sin-*

guliere, bij Nietzsche het *unieke*. Grond is hier geen rationele grond. De aandacht is verschoven van het ik denk naar de affectieve bewogenheid van heel het gemoed. Van aanblik naar roep. Van substantie naar resonantie. In plaats van het singuliere als instantie van een algemeenheid te beschouwen, zoals de metafysica en elk begripsmatig denken en spreken doet, verstaat Heidegger het als de *roep* van het radicaal eigen afgrondelijk er te zijn hebben. In plaats van het unieke op te vatten als bijkomstigheid of bijzonderheid in het licht van het algemene, ervaart Nietzsche er de *roep* in van een verlangen dat voor mij en mij alleen geldt.

Het oergeschrift voor dit zwaartepunt in zijn denken is de derde *Unzeitgemässe Betrachtung* uit 1874, *Schopenhauer als Erzieher*. Nietzsche zelf merkt hier nog in december 1882 in een brief aan Erwin Rohde over op, nadat zijn vriend te kennen heeft gegeven dat hij zich met zijn moraalkritiek in *Morgenröthe* nog maar moeilijk kan verenigen: ‘Doe me een plezier en lees mijn geschrift over Schopenhauer nog eens: dat bevat een aantal bladzijden waar je de sleutel in kunt vinden. Wat dit geschrift en het ideaal daarin betreft – heb ik tot nog toe *mijn woord gehouden*.’⁸⁰

Al meteen in het begin van het eerste hoofdstuk maakt hij zijn vertrekpunt duidelijk: ‘Eigenlijk weet ieder mens heel goed dat hij maar één keer, als een unicum, op de wereld is en dat geen enkel toeval, hoe vreemdsoortig ook, voor de tweede keer een zo wonderlijk bont velerlei zal brouwen tot het enerlei dat hij is: hij weet het, maar verbergt het als een slecht geweten – waarom?’⁸¹ Nietzsche schrijft dit toe aan de luiheid en de lafheid van de mens. Maar voornamelijk aan het eerste, het is nu eenmaal gemakkelijker mee te lopen in de kudde. Ik moet hier nog twee citaten uit de opening aan toevoegen, waarvan het eerste het zwaartepunt van de *uniciteit* op magnifieke wijze verwoordt.

‘De mens die niet tot de massa wil behoren, hoeft alleen maar op te houden gemakzuchtig jegens zichzelf te zijn; laat hij zijn geweten gehoorzamen, dat hem toeroept:

“Wees jezelf! Wat je nu doet, denkt, begeert, dat ben je allemaal niet.” Elke jonge ziel hoort deze roep bij dag en bij nacht, en rilt daarbij; want zij voorvoelt de sinds eeuwigheden voor haar weggelegde mate van geluk wanneer zij aan haar werkelijke bevrijding denkt.⁸²

De onbekende schuldeiser bij wie wij in het krijt staan, is voor Nietzsche dit ‘seit Ewigkeiten bestimmtes Mass von Glück’, dat de jonge ziel voorvoelt. Ik ken zelf geen fraaiere verwoording van het onbestemde verlangen dat zich al in het kind kan roeren, waar het nog in het geheel geen woorden voor heeft, laat staan een vorm, maar dat plotseling in de ontmoeting met iets of iemand opwelt.

Het geweten zegt overigens eerst: ‘Wees jezelf!’ Dat Nietzsche hier bij deze oproep eveneens aan het structuurmoment van de dood moet hebben gedacht, blijkt uit een passage even verderop, die in één adem met het lijfelijke wonder van de *uniciteit* ook het existentiële van de *singulariteit* van het bestaan onderscheidt.

‘Maar ook al zou de toekomst ons niets te hopen overlaten – ons wonderlijke bestaan in juist dit heden moedigt ons het sterkst aan om volgens onze eigen maten en wetten te leven: hoe onverklaarbaar is het dat wij juist nu leven en toch de oneindige tijd hadden om te ontstaan, dat wij niets anders dan een heel klein heden bezitten en daarin moeten laten zien waarom en waartoe wij juist nu ontstonden. Wij hebben ons tegenover onszelf voor ons bestaan (*Dasein*) te verantwoorden; bijgevolg willen wij ook de werkelijke stuurman van dit bestaan zijn en niet dulden dat onze existentie (*Existenz*) op een gedachteloze toevaligheid gaat lijken.’⁸³

Een passage als deze reikt het verst, alles zit erin, wat het raadsel van de individuatie aangaat. Nietzsches verwondering geldt hier niet alleen het wonder van de spanne heden, zoals bij Dilthey en de fenomenologen, maar *de onverklaar-*

bare constellatie van voorbereiding en heden. We zijn kosmische tijden onderweg, ineens zijn we er en we zijn weer weg, – *wat is dit?*!⁸⁴

Desondanks heeft Nietzsche het fenomeen van het heden, dat zowel het middelpunt als de omtrek van de cirkel van het bestaan vormt, niet centraal kunnen stellen. Ik moet zeggen: niet *werkelijk* centraal kunnen stellen. Ook hem ging het, zo zullen we zien, in de ogenblikervaring om een eigenlijk heden, om een middelpunt zelfs, maar het oerfenomeen van de uitgestrektheid of openheid van het heden heeft hij niet vooropgesteld. De kiem van de beperking zit al in het vroege werk, maar naderhand heeft hij er ook in het geheel geen toegang meer toe. Ik kom daar nog op terug (zie § 17). Blijven we hier eerst bij deze bijzondere beschouwing. In zijn brief aan Rohde wijst Nietzsche hem op ‘een aantal bladzijden waar je de sleutel in kunt vinden’. Met die bladzijden moet hij op hoofdstuk vijf hebben gedoeld, getuige een brief van 30 juli 1874 aan Franz Overbeck: ‘Nochtans huiver ik voor dat wat nog ontbreekt, een klein hoofdstukje in het midden, van de hoogste moeilijkheidsgraad, het moeilijkst te verwoorden!’⁸⁵

In wat voorafging heeft hij eerst zijn gal gespuwd over het barbarisme in de Duitse cultuur en vervolgens Schopenhauer op grond van de onverschrokken waarachtigheid in diens denken tot de ideale opvoeder bestempeld. Maar hoe ontwikkelt men zich tot een mens à la Schopenhauer? Het vijfde hoofdstuk is gewijd aan de beantwoording van deze vraag. Nietzsche schetst twee voorwaarden. De belangrijkste is dat ieder voor zich bereid is naar zichzelf te luisteren, dat wil zeggen *bedacht te zijn* op het ogenblik, want ‘elk ogenblik van ons leven heeft ons iets te vertellen’.⁸⁶ In de tweede plaats komt hij met een eigen ‘Grundgedanke der *Kultur*’ die moet helpen de richting te bepalen.

Het woord ‘ogenblik’ heeft in deze tekst een existentiële en zelfs mystieke betekenis. Evenals bij Kierkegaard vormt het de schakel tussen tijd en eeuwigheid, zij het dat het eeuwige zijn voor Nietzsche de volte van het in ons dringende

leven is. Bovendien heeft hij in ‘ogenblik’ ook letterlijk de ‘oogopslag’ van het leven beluisterd. In een aantekening ten behoeve van het opstel lezen we: De mens ‘wijkt uit voor het diepe oog, dat hem vanuit het midden van zijn lijden vragend aankijkt: alsof het zeggen wilde: is het je niet lichter gemaakt het bestaan te begrijpen?’⁸⁷ De *aandacht* voor het ogenblik (de zelfverhouding) staat op gespannen voet met de *benutting* ervan (de wereldverhouding). In de vierde en laatste ‘*Unzeitgemässe Betrachtung*’, *Richard Wagner in Bayreuth*, verwoordt Nietzsche het onrustige opgaan in de wereld aldus: ‘Van het ogenblik gebruikmaken en er, om er profijt van te trekken, zo snel mogelijk over oordelen!’⁸⁸

In hoofdstuk vijf van *Schopenhauer als Erzieher* komt het ogenblik dat het geweld van onze haastige oordelen doorbreekt en opschort in meerdere modi ter sprake. Er is allereerst de stem die zegt dat wij in al onze bezigheden alleen maar voor onszelf op de vlucht zijn. Deze stem neemt bij voorkeur de vorm aan van onaangename herinneringen. Die verdringen we liever, maar ze keren terug. En inderdaad, hebben de pijnlijkste herinneringen niet op situaties betrekking waarin wij niet onszelf waren of mochten zijn? Bevatten juist die herinneringen niet de ‘wahre Ursinn und Grundstoff deines Wesens’?⁸⁹ Deze ogenblikken *roepen ons terug*. Daarnaast zijn er ogenblikken, zeldzame, aldus Nietzsche, die ons *vooruitroepen*, doordat zij een plotse ‘grootse opheldering over het bestaan’ brengen. Hij meet breed uit hoe wij mensen in ons kuddegedrag de dierlijke toestand nog niet of nauwelijks zijn ontstegen, om vervolgens op te merken: ‘Maar er zijn ogenblikken *waarop wij dit begrijpen*: dan scheuren de wolken uiteen, en wij zien hoe wij mét de hele natuur naar de mens toewerken, als naar een verschijnsel dat hoog boven ons staat.’⁹⁰

In het tweede gedeelte van het hoofdstuk geeft Nietzsche een fascinerende inhoud aan dit visioen met een cultuurontwerp waarin we zijn latere idee van de *Übermensch* herkennen:

‘Dat is de fundamentele gedachte van de cultuur, voorzover deze aan ieder van ons slechts één taak weet op te leggen: *de voortbrenging van de filosoof, kunstenaar en heilige in ons en buiten ons te bevorderen en daardoor tot de vervolmaking van de natuur bij te dragen.*’⁹¹

Bij Hegel zijn filosofie, kunst en religie nog gestalten van de *absolute geest*. Hij onderkent hun eigenlijke wezen, dat hierin bestaat dat zij *geabsolveerd* zijn, losgemaakt, vrij. Anders dan geneeskunde of politiek zijn zij in beginsel niet gebonden aan enig object of belang. Ook voor de jonge Nietzsche zijn filosofie, kunst en religie nog de hoogste machten van de geest en de pijlers van een respectabele cultuur. Hier blijkt dit uit zijn opmerking dat alleen de filosoof, de kunstenaar en de heilige begrijpen dat men, om waarlijk mens te worden, ‘ervan moet leren afzien doelen te hebben’. Bij hun verschijning ‘maakt de natuur, die nooit springt, haar enige sprong, en wel een sprong van vreugde’.⁹² Maar wat heeft hen uit de onrust van de wereld weggeroepen? Wat brengt de waarachtige mens ertoe ‘zijn eigenwilligheid te doden en de volledige omkering en omwenteling van zijn wezen voor te bereiden’?⁹³

Hier zien we dat Nietzsche zelfs een neoplatoonse en mystieke taal spreekt. ‘Eigenwillen’ stamt van Meister Eckhart, ‘Umkehrung’ verwijst naar Plato’s *periaqoogè tès psuchès*. Geheel in deze geest kiest hij ook voor het in de christelijke mystieke traditie meest karakteristieke woord voor deze beweging van de zelfverhouding: *inkeer* (‘Augenblicke der tiefsten Einkehr’).⁹⁴ Toch is het in zijn zelfbeziinning niet het goede van Plato, laat staan de christelijke God of de macht van Hegels begrip die tot deze omkering motiveert, maar iets heel anders. In het vierde hoofdstuk heeft hij opgemerkt: ‘De revolutie is niet te vermijden. Ik bedoel de atomistische revolutie: maar wat zijn de kleinste ondeelbare grondstoffen van de menselijke samenleving?’⁹⁵ De samenleving mag dan in individuen uiteenvallen; wat is uiteindelijk het werkelijk individuele?

Dat brengt ons terug bij de eerste voorwaarde, het leren luisteren naar het ogenblik, dat in zeldzame manifestaties het zicht op een mens hoog boven ons opent. Imponeert mij een filosoof of kunstenaar of een rechtschapen mens, dan kan er volgens Nietzsche tegelijkertijd iets in mijzelf worden gewekt, waarvan hij in het eerste hoofdstuk heeft opgemerkt dat het ‘volstrekt niet opgevoed of gevormd kan worden, maar hoe dan ook moeilijk toegankelijk, gebonden, verlamd is; je opvoeders kunnen niets anders zijn dan je bevrijders’.⁹⁶ Wat is de kleinste ondeelbare grondstof van ieder individu? Het kernachtigst drukt hij dit uit in de zin: ‘Eenieder bezit een productieve uniekheid, de kern van zijn wezen.’⁹⁷

‘*Eine productive Einzigkeit.*’ In deze kern vibreert het ‘seit Ewigkeiten bestimmtes Mass von Glück’. Hoe vind je jouw eigen weg? Heel simpel, maar bepaald niet gemakkelijk: *door trouw te blijven aan dat wat je ooit gelukkig heeft gestemd.* In het kort daarvoor geschreven opstel *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* noemt Nietzsche de *esthetische ervaring* van deze creatieve kern ‘das einmalige ganz und gar individualisierte Urerlebniss’.⁹⁸ En in *Richard Wagner in Bayreuth* geeft hij de *tijdsmodus* van deze ervaring al even paradoxaal weer als ‘het kortste atoom’ van de levensloop.

‘De enkeling moet zich aan iets bovenpersoonlijks overgeven – dat wil de tragedie; hij moet de verschrikkelijke angst die de dood en de tijd het individu aanjagen, afleren; want reeds in het kleinste ogenblik, in het kortste atoom van zijn levensloop kan hem iets heiligs overkomen dat rijkelijk tegen alle strijd en alle nood opweegt – kortom: hij moet *tragisch gestemd zijn.*’⁹⁹

‘Mijn leven voor mijn leven geven.’ In Nietzsches vroege levensfilosofische bezinning houdt het geheimzinnige contract waar geen God of medemens maar het leven zelf mij aan bindt, de hoogst individuele opdracht in: *dat ik het ver-*

schil creatief moet zien te maken dat mij geboren heeft doen worden.

De studies in mijn proefschrift waren geconcentreerd op de Nietzsche van na 1880. Uiteraard was ik vertrouwd met zijn eerste boek *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*, maar van de *Unzeitgemässe Betrachtungen* kende ik alleen de tweede, terwijl ik daar tegenwoordig, als ik met een student een literatuurtentamen over de jonge Nietzsche afspreek, uiteraard *Schopenhauer als Erzieher* aan toevoeg, er stevast bij opmerkend dat je in dit geschrift een aantal van de belangrijkste gedachten uit het latere werk in statu nascendi leert kennen. De mens waar wij naartoe werken, het genie hoog boven ons, waarin zich filosoof, kunstenaar en heilige verenigen, heet naderhand *Übermensch*. Men leze aforisme nr. 113 uit *Die fröhliche Wissenschaft*, ‘Zur Lehre von den Giften’.

Ook op Nietzsches mededeling dat de gedachte van de eeuwige terugkeer hem begin augustus 1881 in de buurt van een groot rotsblok nabij Surlei als een bliksem trof, valt een en ander af te dingen. Wel moet gezegd dat de aantekeningen, met als klap op de vuurpijl het fragment ‘Die Wiederkunft des Gleichen. Entwurf’, in deze maanden een ongemene dichtheid bereiken. Maar de essentie van een fragment in de onmiddellijke nabijheid van dit ontwerp, waarin ik de sleutel vond voor de ontraadseling van de allegorie van ‘de doorrit-poort Ogenblik’ in ‘Vom Gesicht und Räthsel’, bleek inderdaad, zoals Nietzsche zelf zijn vriend Rohde een jaar later voorhoudt, in *Schopenhauer als Erzieher* al te vinden.

Ik geef hier de slotregels van deze aantekening:

‘De soort is de grovere dwaling, het individu de verfijndere dwaling, het individu komt *later*. Het *vecht* voor zijn bestaan, voor zijn nieuwe smaak, voor zijn relatief *unieke* positie ten opzichte van alle dingen – het beschouwt deze als beter dan de algemene smaak en veracht die. Het wil *heersen*. Maar dan ontdekt het dat het zelf iets veranderlijks

is en dat zijn smaak telkens wisselt, met zijn finesse komt het achter het geheim dat er geen individu bestaat, dat het binnen het allerkleinste ogenblik alweer iets anders is dan het volgende ogenblik en dat zijn bestaansvoorwaarden die van ontelbaar veel individuen zijn: het *oneindig kleine ogenblik* is de hogere realiteit en waarheid, een beeld dat opflitst uit de eeuwige stroom. Op die manier leert het: hoe al het *genot* van de kennis op de grove dwaling van de soort, op de verfijndere dwalingen van het individu en op de meest verfijnde dwaling van het scheppende ogenblik berust.¹⁰⁰

Wat Nietzsche hier over het oneindig kleine ogenblik schrijft bracht voor mij licht in de enigmatische vragen die Zarathoestra de dwerg in 'Vom Gesicht und Räthsel' over de doorrit-poort Ogenblik stelt, waaronder deze:

'En wanneer alles er reeds geweest is: wat geloof jij, dwerg, van dit ogenblik? Moet ook deze weg-poort er niet reeds – geweest zijn?
En zijn niet alle dingen zó vast in elkaar verstrengeld, dat dit ogenblik alle komende dingen achter zich meetrekt?
En dus ook – zichzelf?'¹⁰¹

In zijn college *Die ewige Wiederkunft des Gleichen* legt Heidegger uit hoe het ogenblik, in deze gelijkenis, met de vraag confronteert of men bereid en in staat is de eigen bestemming op zich te nemen. Het is een moment van beslissing. Maar op het beslissende zelf, op de aard van de roep van het ogenblik, gaat hij niet in. Het ogenblik is *oneindig klein*. Heidegger vermeldt noch overdenkt dit karakter van het *oneindig kleine*, dat diegene die het ervaart op slag voeling met de oneindige verstrengeling van alles met alles geeft. Maar hij kan dat ook niet, zolang hij zijn eigen ogenblikervaring tot leidraad neemt. Zoals *Schopenhauer als Erzieher* leert, slaat in Nietzsches ogenblik niet zozeer de *singulariteit* als wel de *uniciteit* van het zelf de blik op. Ook

treffen we zijn latere leer van *amor fati* al in deze beschouwing aan. Terwijl de filosoof en de kunstenaar gezamenlijk opheldering brengen, weet de heilige zich één met de stroom van het leven. *Aan de beaming van de ondeelbare grondstof van ons wezen ontvonkt het vuur van de liefde voor al wat leeft.*¹⁰² Het enige verschil is de these van de eeuwige terugkeer, maar anders had de volgende passage uit een fragment van eveneens begin augustus 1881 net zo goed al in *Schopenhauer als Erzieher* kunnen staan:

‘Wie het beste gevoel krijgt door dingen na te streven, laat die streven. Wie het hoogste gevoel krijgt door rust te zoeken, laat die rusten. Wie het hoogste gevoel krijgt door zich aan te passen, te volgen en te gehoorzamen, laat die gehoorzamen. ALS hij zich er maar van bewust mag worden WAT hem het hoogste gevoel geeft en geen middel schuwt om dat te bereiken! Het gaat om de eeuwigheid!’¹⁰³

§ 15. Nietzsches zielsbegrip

Evenals Dilthey heeft Nietzsche vastgehouden aan het zielsbegrip en daar had hij, zo mag duidelijk zijn geworden, alleen al als het om het woord gaat alle redenen toe. We noemen een gepassioneerd iemand ook een bezielde of begeesterde iemand. Zo iemand heeft, met de titel van een aforisme uit *Menschliches Allzumenschliches* gesproken, *Verkehr mit dem höheren Selbst.*¹⁰⁴ Reeds Plato begreep het denken als *een innerlijk gesprek van de ziel met zichzelf.*¹⁰⁵ Onder denken verstond hij het vermogen het algemene in het vele te herkennen en de weg waarlangs de ziel zich kan herenigen met haar oorsprong. Maar Nietzsche zag in Plato’s intellectuele verkeer met het ene en algemene in de dingen nog een primitieve zelfverhouding. In termen van het fragment over de drie soorten van dwaling, waarvan ik zojuist in de voorafgaande paragraaf het slotgedeelte citeerde, hoort Plato’s zielsbegrip nog thuis in de fase van de *grove dwaling van de*

soort. Wat verstond Nietzsche echter zelf onder de ziel? En waarom hield hij aan het begrip vast?

Nietzsches kritiek op het traditionele zielsbegrip in christendom en metafysica is bekend. Het geloof in een onsterfelijke ziel, in een zielsmonade of substantie *los van het lichaam*, is een naïeve wensgedachte, een dwaling van de mensheid in een fase waarin zij zich nog slechts met grove middelen tegen de overmacht van de natuur teweer kan stellen. Naar Nietzsches overtuiging is het *grond affect* bij Plato en in de joods-christelijke cultuur zelfs een geest van wraak geweest, opgeroepen door de vergankelijkheid, de veranderlijkheid en de onberekenbaarheid van het leven, in één woord door het lijden. In de loop van de jaren tachtig rukt het woord ‘Affect’ op in Nietzsches idioom. Dit hangt samen met de ontwikkeling van zijn leer van de wil tot macht. Onder ‘Affect’, het wezen van het affectieve, verstaat hij dan een ‘plotselinge krachtsexplosie’. Elk affect is een machtsimpuls. Dat geldt dus ook voor de wraakzucht die in alle moraal heerst. Ook die is manifestatie van een wil tot macht, zij het in de fase van levensontkenning en zelfverloochening.

Minder bekend is hoe Nietzsche zich tot het naturalistische standpunt verhiel. Maar ook daar is hij uitgesproken over en wel in *Jenseits von Gut und Böse*, aforisme nr. 12. Hier betoogt hij dat we het geloof in de ziel als iets eeuwig en ondeelbaars inderdaad uit de wetenschap dienen te bannen, maar dat we het zielsbegrip ook heel anders kunnen verstaan.

‘Het is onder ons gezegd helemaal niet nodig “de ziel” zelf daarbij kwijt te raken en van een van de oudste en eerbiedwaardigste hypothesen afstand te doen: zoals de naturalisten in hun onhandigheid pleegt te overkomen, die “de ziel” maar hoeven aan te raken en ze zijn haar al kwijt. Maar de weg naar nieuwe concepties en verfijningen van de zielshypothese ligt open: en begrippen als “sterfelijke ziel” en “ziel als subjectveelheid” en “ziel als maat-

schappelijk bouwwerk van driften en affecten” willen voortaan burgerrecht in de wetenschap krijgen.’

In de culturele wereld van de mens heerst volgens Nietzsche dezelfde wil tot macht als in de natuur, alleen is de creativiteit ervan groter en subtieler. In die zin deelt hij zelf het naturalistische standpunt. Zo schrijft hij al vroeg: ‘Wanneer men van humaniteit spreekt, dan ligt daar de voorstelling aan ten grondslag, dat het hier om dat zou mogen gaan wat de mens van de natuur afscheidt en hem onderscheidt. Maar een dergelijke afscheiding bestaat helemaal niet.’¹⁰⁶

De vraag is waarom hij desondanks heeft vastgehouden aan het zielsbegrip. Daar zijn drie redenen voor te geven, die alledrie op zijn trouw aan de *beleving* gebaseerd zijn. De eerste hangt samen met zijn overtuiging dat al onze handelingen ‘op een onvergelykbare wijze persoonlijk, uniek, onbegrensd-individueel’ zijn.¹⁰⁷ Het is zijn ideaal om daar zelf in zijn schrijven en denken ook aan te beantwoorden. Nog in de herfst van 1887 droomt hij van ‘Het volkomen boek’, dat ‘absoluut *persoonlijk*’ is, en hij houdt zichzelf voor: geen bewijsvoeringen, geen geleerdheid, ook geen ‘ik’, maar alleen ‘heel de geschiedenis als *persoonlijk beleefd en doorgemaakt*’ (– alleen zo wordt ze *waar*).¹⁰⁸

Neem de uitdrukking: *hij heeft er zijn ziel in gelegd*. Met een dergelijke zegswijze is wat Nietzsche betreft niets mis, zolang we ziel maar niet als een substantie opvatten. Ziel is hier naam voor *het ragfijne weefsel van driften en affecten*, dat zich in de loop van een leven onderhuids vormt, Dilthey’s verworven samenhang van het zielsleven. Het gaat hier om het allerkleinste, een gebaar, de vibratie in een klank. ‘Zelfs het meest achteloos gesproken woord in het gezin heeft zijn bepaalde gevoelsnuance,’ merkt Nadjezda Mandelstam ergens in haar *Mémoires* op. Ziel duidt in dit verband op de levensgeschiedenis, zoals die uit een kunstwerk of voordracht, maar ook al uit een luttel woord of een oogopslag kan spreken. De naam ziel moet hier de fascinatie recht doen die Roel Bentz van den Berg als openingszin

van een gloedvol essay over de portretfoto's van Richard Avedon de woorden ingeeft: 'En dan zijn er nóg mensen die beweren dat er niet zoiets bestaat als de ziel.'¹⁰⁹

Maar het persoonlijke, en ook de zegswijze: ergens je ziel in leggen, betreft meer dan het unieke concentraat van een levensgeschiedenis die ergens uit spreekt. Zodra hij de ziel aanraakt, is de naturalist bovendien haar *innerlijkheid* kwijt. Voor Dilthey, evenals naderhand voor Husserl, is het *innere Erlebnis* absoluut primair. Ik onderschrijf dit. Zelfs al is zij nog slechts uitgedrukt in formules en getallen, ook een mechanistische verklaring van chemische reacties blijft een innerlijk gebeuren en wel van iets dat ons principieel vreemd blijft.

Nietzsche neemt hier een dubbelzinnige positie in. In de periode van *Menschliches, Allzumenschliches* neigt hij ertoe het mechanistisch denken te onderschrijven. Hij kan dat echter onmogelijk volhouden. De innerlijke beleving is zijn ademruimte. 'Waar men van de beleving uit geen toegang toe heeft, daar heeft men ook geen oor voor.'¹¹⁰ Krachtiger kan het niet gezegd. Maar wat behelst de beleving? Onze belevingen zijn het product van veelal onbewust werkzame krachten. Nietzsche blijft naturalist doordat hij ons individuele zelf met de werkingssamenhang van een organisme vereenzelvigd. Alleen dienen we deze organische krachten zijns inziens 'een innerlijke wereld' toe te schrijven. De gevoelens van lust en onlust, die hen weliswaar aan het oppervlak van ons bewustzijn, maar desondanks van binnen uit ervaren, leren dat onze begeerten en hartstochten interpreterende en waarderende impulsen zijn, van binnen uit gedreven door een wil tot macht.¹¹¹

Krachten werken niet mechanisch op elkaar in. Aan elke kracht is een verlangen inherent de eigen macht te vergroten door zich te meten met andere krachten. Meen ik een filosofisch standpunt te moeten herzien dat ik eerder koesterde, dan gaat een nieuw krachtenveld in mij de confrontatie aan met een oud. Slaag ik daarin, dan verandert dat niet alleen

mijn beleving, maar wijst het heimelijke gevoel van triomf ook op het werkzame *pathos* van een wil tot macht. Onze organische krachten zijn *van binnen uit bezield*. Deze confrontatie met het *uitwendige* van het mechanistisch denken is de tweede reden waarom Nietzsche vasthoudt aan het zielsbegrip.

Ten slotte is er nog een derde reden, naast het individuele gewaad en de innerlijkheid van onze belevingen, en dat is de *opdracht*, in het licht waarvan een leven zich ontplooit. We kunnen van iemands taak of werk zeggen dat hij er zijn ziel in heeft gelegd. Maar er zijn ook sterkere vormen, zoals: hij heeft er met *hart en ziel* aan gewerkt, of: hij heeft er zijn *ziel en zaligheid* in gelegd. Deze laatste uitdrukking betreft de ziel en de vraag naar de *bestemming*, het vanwaar, waar en waarheen. Gustav Janouch vroeg: 'Wat noemt u zonde?', waarop Franz Kafka antwoordde: 'Zonde is het terugdeinzen voor de eigen roeping.'¹¹²

Nietzsche zou dit ongetwijfeld hebben beaamd. Onder de eigen roeping verstond hij het creatief kunnen beamen van het geluk dat voor mij en mij alleen is weggelegd, van het verschil dat mij geboren heeft doen worden. Straks zullen we nog een allesbeslissende vierde reden kunnen onderscheiden, maar deze drie mogen voorlopig volstaan, als het om de vraag gaat waarom Nietzsche vasthield aan het zielsbegrip. *De ziel is het domein van onze innerlijke allerindividueelste herkomst en bestemming*. Ook hij heeft daar geen ander woord voor. Sterker nog, hij maakt er aanspraak op de ziel eindelijk recht te doen.

Waarom moest het zielsbegrip volgens Nietzsche in zijn tijd sterven? Omdat christendom en metafysica de ziel als een *onsterfelijke eenheid* hadden opgevat, die helemaal niet bestaat. Als we er al van zouden mogen spreken, dan kan dat alleen als we de onverbreekelijke *eenheid van lichaam en ziel* in acht nemen. Ik kan hier niet nader ingaan op Nietzsches rehabilitatie van het lichaam, maar merk wel op dat de mate waarin die is te danken aan zijn herbezinning op de ziel niet moet worden onderschat. Zoals Heidegger het raadsel

van de ziel lijkt onder te brengen in de schijn van het niets, ten einde te kunnen zeggen: ik **ben** mijn dood, zo schenkt Nietzsche de adem van de ziel terug aan elke cel van ons wezen, ten einde te kunnen zeggen: ik heb geen lichaam, ik **ben** het.

We zien dat voeling met het geheim van de ziel ook bij Nietzsche terugkeert, zoals mijn hypothese luidde, in het kader van een radicale herbezinning op het raadsel van onze individualiteit. Het zwaartepunt daarvan in zijn zelfbezinning vat hij in een fragment uit 1880 helder samen. Tot nog toe, schrijft hij, is men ter bepaling van onze bestemming steeds uitgegaan van een *begrip* van de mens. Maar hoe vormt men een begrip? Door het afstropen van het individuele. Dit begrip draagt bij gevolg de individuen op niet individueel maar *algemeen* te worden. En hij besluit: 'Zou niet omgekeerd ieder individu de poging moeten zijn om een hogere soort dan de mens te bereiken, krachtens zijn hoogst individuele eigenschappen?'¹¹³

Het zelf als een verhouding die zich tot zichzelf verhoudt. Nietzsche begrijpt deze zelfverhouding zowel in de evolutie van de soort als in het leven van voorbeeldige enkelingen als een *affectieve zelfopenbaring van het leven*. Dat blijkt al uit het fragment over de drie soorten dwaling: de grove dwaling van de soort, de meer verfijnde van het individu en de meest verfijnde van het scheppende ogenblik, stadia die we terugvinden in de gestalten van de kameel, de leeuw en het kind in *Von den drei Verwandlungen*, de eerste redevoering uit het eerste boek van *Also sprach Zarathustra*. Het blijkt ook uit deze regels uit 1885: 'Van die hoogtepunten van vreugde, waar de mens zichzelf en zich geheel en al als een vergodelijkte vorm en zelfrechtvaardiging van de natuur voelt, omlaag tot aan de vreugde van gezonde boeren en gezonde halfmens-dieren: die hele lange reusachtige licht- en kleurenladder van het geluk noemde de Griek, niet zonder de dankbare huiver van wie is ingewijd in een geheim, niet zonder veel omzichtigheid en vrome zwijgzaamheid – met de godennaam: Dionysus.'¹¹⁴ Al in de winter van 1882-1883

vloeit Nietzsche op grond van zijn al dan niet vermeende vertrouwdschap met deze ladder van het gemoed de regel uit de pen: 'Ik heb van alle Europeanen die ooit geleefd hebben de meest omvangrijke ziel.'¹¹⁵

Het protest ertegen noemen we de ziel. Aanvankelijk kon ik dit 'protest' alleen in een negatieve zin verstaan. Maar het kan en moet in 'Niets cadeau' ook in een algemenere zin op de levenskracht duiden, die de vergankelijkheid weerstaat. Ook voor Nietzsche is de wraak van de priesters die de illusie van een onsterfelijke ziel bedachten al de werkzaamheid van een dergelijke kracht, zij het dat die bij hem wel degelijk op de lijst staat, hij kent hem bij naam en toenaam. Er zijn wat hem betreft alleen verfijndere vormen van protest mogelijk.

Szyborska geeft ons met de slotstrofe van haar gedicht waarschijnlijk de les mee dat de strijd tegen de dood de grootste kans van slagen heeft als de bron van het leven en de *verhouding* die ons daarmee verbindt, de ziel, *ook werkelijk nergens geregistreerd staan*. De zwijgende roep in Heideggers gewetensanalyse is een schuldeiser die we inderdaad niet kennen. Hetzelfde mag gelden voor Nietzsches 'honderdogige geweten', zoals het al in *Schopenhauer als Erzieher* heet;¹¹⁶ het tegendeel van dat grote oog aan de wand, dat hij in het voorwoord bij de tweede uitgave van *Die fröhliche Wissenschaft* te kijk zet met deze onvergetelijke woorden van een klein meisje tegenover haar moeder: 'Is het waar dat Onze Lieve Heer alles ziet? Nou, dat vind ik dan niet netjes.'

Beslissend is het gehoor durven schenken aan "de aller-subtielste tonen" van het fysiek'.¹¹⁷ Deze creatieve affirmatie van het onachterhaalbaar kleine dat er voor mij en mij alleen toe doet *plaatst mij buiten elke lijst*. Zelf kan ik dit kwalitatieve gewicht dat Nietzsche aan het kleinste heeft gehecht alleen maar hartgrondig beamen. Beginnende studenten in de filosofie houd ik altijd wel een keer voor dat er maar één ding telt. Heb je het gevoel dat er iets wringt, neem het ernstig, ook al weet je niet waarom. Raakt iets je,

ook al weet je opnieuw niet waarom, blijf er trouw aan; het kan jaren duren, maar het vertrouwen betaalt zich op een zekere dag uit.

Moeilijker ligt het met Nietzsches leer van de wil tot macht. Het verhoudingskarakter van het leven openbaart zichzelf in de grond als een wil tot macht die in alles heerst. Met de ontologische bron van deze leer maakten we kennis. Alle werkelijkheid is een kwestie van *kracht tegen kracht*. Wat maakt dat krachten elkaar onderling aantrekken en afstoten? Antwoord: een wil tot macht. De leer kent echter ook een doorleefde existentiële bron. Uit een brief: 'So stand es immer mit meinen Erleb- und Erleidnissen.'¹¹⁸ Nietzsche vereenzelvigt zijn *Erlebnisse* met *Erleidnisse*, maar dat niet alleen, het zijn in één adem door ook even zovele *Siege*. Het leven beweegt op het oerritme van *Erleben* en *Überwinden*. En wie zal dit ritme willen ontkennen? Krijgen we in het leven ooit iets cadeau? Niets toch?

Toch doet de these van een wil tot macht als laatste grond het raadsel van mijn individualiteit tekort. Al in *Sopenhauer als Erzieher* geldt mijn zelfbevrijding *uiteindelijk* niet mijzelf, maar wordt die van mij gevraagd opdat ik bijdraag aan de ontwikkeling van een toekomstig genie. Naderhand concludeert Nietzsche dat menselijke individuen zelfs helemaal niet bestaan. Hun illusoire eenheid is het product van een wil tot macht die met gebruikmaking van ieders allerindividueelste eigenschappen heimelijk werkt aan de vorming van nog hogere exemplaren. 'Du sollst der werden, der du bist.' Maar wie of wat ben ik in de grond? Aan zijn autobiografie *Ecce homo* gaf Nietzsche de ondertitel mee: *Wie man wird was man ist*. En dat is correct, ik ben ook in *zijn* zelfbezinning nog altijd geen onherleidbaar individueel WIE, maar een WAT, in zoverre ik *in de grond* werktuig ben van een anonieme wil tot macht.

Ik deel Nietzsches overtuiging dat men niet radicaal genoeg voor zichzelf kan kiezen, dat het egoïsme nog altijd niet is begrepen. Maar zijn bezinning verzwaart slechts één aspect van onze individualiteit. In hoofdstuk IV maakten

we kennis met het zwaartepunt van de *singulariteit*, waarvan Heidegger moest zeggen dat dit geen WAT behelst maar een WIE. Het zou echter een vergissing zijn te menen dat uniciteit en singulariteit in mijn uiteenzetting nu tegenover elkaar zijn komen te staan, als alternatieve verklaringen, waartussen we dienen te kiezen. Juist doordat hij op zijn beurt *alle* gewicht bij het moment van de singulariteit legt, kent ook Heideggers benadering van het WIE een blinde vlek. Ook hij zet de poort nog altijd open voor de grootste vijand van de ziel: een anonieme generaliteit.

Singulariteit en uniciteit mogen we niet tegen elkaar uitspelen, ze horen bijeen, zoals geboorte en dood elkaar binnen het bestek van het bestaan vooronderstellen en eendrachtig de spanningsboog van het leven vormen. In het slothoofdstuk zal ik eerst aangeven wat er bij zowel Nietzsche als Heidegger gebeurt, als zij elk de essentie van onze individualiteit met slechts een van de twee aspecten identificeren. Daartoe zal ik het vraagstuk centraal stellen van de *menselijke waardigheid*. Het essay wordt besloten met de vraag naar de *eenheid* van beide grensphenomenen en de implicaties ervan voor onze vraag naar de ziel. Die eenheid en het recht dat zij doet aan onze individualiteit en de waardigheid van de mens, heb ik zelf tot nog toe het zuiverst geproefd in het zielsbegrip van Meister Eckhart.

VI. Ziel. De eenheid van het zelf

Niets cadeau

§ 16. De waardigheid van de mens. Kant en Nietzsche

To be or not to be. Deze vraag komt niet slechts neer op het existentiële alternatief van het wel en niet zichzelf zijn, maar tevens op de vraag of men bereid is het raadsel van onze individualiteit *absoluut* ernstig te nemen. Het is het grootste raadsel dat we kennen. Groter dan dat van de materie, aangezien wij daar zelf niet alleen deel van uitmaken, maar het bovendien ervaren. Je bent gebonden aan jezelf, aan zowel je lichaam als het heden waarin je leeft, blijft dezelfde van geboorte tot dood. Als er iets ontzagwekkend en heilig mag heten, dan is het dit. Zelfs het ritueel van mensenoffers ontsproot in de grond aan de angst en het ontzag voor de interne grenzen van het eigen leven, van geboorte en vruchtbaarheid, ziekte en dood.

In de filosofie vinden we dit ontzag terug in de ervaring van de *waardigheid* van de mens. Kant fundeerde die op het *vernünftige* wezen van de mens. Zij is ook institutioneel verankerd. Het eerste artikel van onze grondwet luidt: 'Alle mensen zijn voor de wet gelijk.' Bestaat er een grotere overwinning in de geschiedenis van de mens tot nog toe dan de overeenstemming over dit beginsel? Maar hoe stevig is het? Op de aard van de bedreiging heb ik eerder in dit essay gezinspeeld. Rationaliteit was in het verleden steevast ingebed in een *bezield verband*. Dat geldt nog voor Kant, die het geloof in de ziel als evenbeeld Gods en in de gelijkheid der zielen voor God nog altijd als leidraad ervoer. Maar wat als deze God verkwijnt en het onderscheid tussen verstand en rede vervaagt?

Hegel zag als eerste in dat er ook een meer banale reden en stimulans was voor de invoering van het beginsel van gelijkheid, namelijk de verzelfstandiging van het economische in de burgerlijke samenleving. In zijn *Grundlinien der Philosophie des Rechts* legt hij uit dat het systeem van een markt georiënteerde behoeftevoorziening alleen floreert bij vrije en gelijke toegang voor iedereen. Het vereist het beginsel van de vrije rechtspersoon, de mens als drager van rechten en plichten, met als belangrijkste rechten die op eigendom en contract. Officieel is het beginsel van gelijkheid voor ons gebaseerd op de menselijke waardigheid. Maar hoe zwaar weegt in werkelijkheid het winstbejag? Voor Karl Marx en Friedrich Engels bestaat daar drie decennia later geen twijfel over. De bourgeoisie kent alleen het laatste. 'Zij heeft de persoonlijke waardigheid opgelost in de ruilwaarde en in de plaats van de talloze, zwart op wit beschreven en verworven vrijheden, uitsluitend de gewetenloze handelsvrijheid gesteld.'¹¹⁹

En laten we wel zijn, een volgeling van Kant mag hier tegenover willen blijven insisteren op de persoonlijke waardigheid, berust die laatste in Kants antropologie niet ook voornamelijk op het vermogen *doelmatig te kunnen denken*? Mensen zijn gelijk in de plicht die zij ervaren elkaar als doel, nooit louter als middel te behandelen. De mens heeft een *Würde*, al het andere niet meer dan een *Wert*. In zijn opstel *Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte* bezint Kant zich op de vraag wanneer de mens zich van het dier begon te onderscheiden. En zijn antwoord luidt dat deze afzondering plaatsvond op het moment dat de mens tot het schaap zei: 'de vacht die je draagt heeft de natuur jou niet voor jezelf, maar voor mij gegeven'.¹²⁰ Hoeveel dieren echter maken niet net zo intelligent en productief van hun mededieren gebruik?

Toch blijft er een doorslaggevend onderscheid en dat is het vermogen *nu juist af te zien van elk eigenbelang* en louter te handelen vanuit bovengenoemde plicht. Daarin ligt het geheim van wat Kant al noemt: de toerekeningsvatbaar-

heid. Maar de bodem van die plicht wordt poreus naarmate de rationaliteit in de loop van de negentiende eeuw vereconomiseert en een toenemend functioneel karakter krijgt. Binnen filosofie en wetenschap ontwikkelt zich tezelfdertijd een naturalistisch begrip van rationaliteit, dat zelfs heel de bodem onder het concept van waardigheid wegslaat. Hooguit kan hier sinds lang weer het gevoel ontkiemen voor *de waardigheid van het leven*.

Daarmee zijn we terug bij Nietzsche en diens dubbelzinnige positie. De grote betekenis van zijn denken is mede hierin gelegen dat hij de naturalist heeft voorgehouden wat diens standpunt impliceert. 'Noch sehen wir unsren Tod, unsere Asche nicht...' ¹²¹ Sinds de baanbrekende ontdekkingen van Charles Darwin onderscheidt de mens zich nog slechts van het dier in de toevallige complexiteit van zijn organisme. Nietzsche wenst dit te beamen, het animale van het menselijke leven is al te lang schromelijk onderschat, maar hij wenst er ook consequenties aan te verbinden. Wie A zegt, moet B zeggen.

Een eerste praktisch gevolg is geweest dat hij heel het gelijkheidsbeginsel en de eis van gelijke rechten die het behelst, heeft bestreden. Het gaat hier om een grove dwaling, gebaseerd op de illusie dat de ziel van ieder mens een eeuwige en eendere humane kern zou bezitten. Maar een dergelijke kern bestaat niet. De idee van de waardigheid van de mens is een bedenkfel. Als de ziel al een kern bevat, dan is die onbegrensd individueel. In de *Antichrist* noemt hij deze illusie 'die Seelen-Gleichheits-Lüge', bedacht door zwakke mensen. ¹²² Een tweede gevolg is geweest dat ook hij zich heeft gemengd in een debat dat voordien ondenkbaar was, over de verbetering van het ras. Het vraagstuk van het ras en Nietzsches eigen leer van de *Übermensch* vooronderstellen een geestelijk klimaat waarin als *differentia specifica* tussen dier en mens nog slechts de kwaliteit van het organisme rest. Vanaf dat moment zijn ook mensen overgeleverd aan deze blik.

Anderzijds heeft Nietzsche ook *existentiële* bezwaren en

daarin vindt hij ons gedeeltelijk weer aan zijn zij. Vraag ik erom te worden gerespecteerd *als mens*? Is het niet veel belangrijker dat *ik* gerespecteerd word en wel in datgene wat er voor mij en mij alleen toe doet? Men zal repliceren, en ik sluit mij daarbij aan, dat het tweede toch niet zonder het eerste kan. Maar ook Nietzsche heeft dit op zijn manier beaamd. Het is een misverstand te denken dat hij zichzelf buiten de moraal plaatste, dat de *individuele moraal* die hij voorstond alle overgeleverde waarden zou moeten of kunnen vervangen. Uit zijn brieven blijkt hoezeer hij zelf gesteld was op goede omgangsvormen. Alleen zag hij die behoefte of gewenning als het creatieve product van de groep, de kudde, de soort, het 'du sollst', niet van de achting voor een *gemeenschappelijke* humane kern of essentie.

Niet dat er geen kern zou zijn, maar die is *allerindividueelst*. Ik voel mij volgens Nietzsche pas werkelijk erkend als een ander zichtbaar *geraakt* is door de *intieme worsteling* waar mijn leven uit bestaat. Als de ander mij erkent, niet in mijn generaliteit, maar in mijn particulariteit, *niet in mijn soortwezen, maar in mijn ziel*. Zoals de straatprostitutuee ervoer, die in een interview een vermoorde vriendin en collega memoreert: 'Lieve Sacha, ik hou van je, jij weet tenminste hoe ik echt in elkaar zit.' Hoofdstuk vier van *Zarathustra's Vorrede* bestaat voornamelijk uit een imposante opsomming, een litanie gelijk, van mensen waar Nietzsches alter ego het meest van houdt. Een van de eerbetuigingen luidt: 'Ik houd van hem wiens ziel diep blijft, ook in de verwonding, en die aan een kleine belevenis te gronde kan gaan: aldus gaat hij gaarne over de brug.'¹²³

Maar om welke brug gaat het? Het te gronde gaan geschiedt in de grond niet ter wille van het zelf, dat immers ook geen eigen laatste grond bezit. Wat daarvoor doorgaat is een dwaling. Nog de kleinste belevenis vormt de schering of inslag in een weefsel waar de wil tot macht de hand aan legt, een anonieme metafysische grond die Nietzsche blijkbaar zelf wel voor *waar* aanneemt. Daar stemt mee overeen dat hij ook de mens heeft gedefinieerd. Voorafgaand aan de

litanie noemt Zarathoestra de mens ‘een koord, geknoopt tussen dier en *Übermensch*’. De brug is de brug naar de *Übermensch*. En nog altijd niet de brug uit deze strofe van het gedicht ‘De soldaat en de zee’ van Martinus Nijhoff, waarin het leven dat de soldaat hervindt tot in de oorsprong *zijn* leven blijft.

‘Geleidelijk bracht de brug
van het leven over het leven
mij naar mijn oorsprong terug
en ik werd die ik was gebleven.’¹²⁴

§ 17. *De waardigheid van de mens. Heidegger*

Hoewel hij de idee van een onsterfelijke ziel verwerpt, schaft Nietzsche het zielsbegrip niet af. Hij kan simpelweg niet zonder, omdat hij een aspect van de individualiteit van het leven heeft aangeboord waar ook wij nog altijd geen gezaghebbender woord voor hebben. Neem de hartenkreet die ik in § 6 als voorbeeld gaf: ‘en nu heb je me op mijn ziel getrapt’. Kun je hier zeggen: ‘en nu heb je me op mijn zelf getrapt’? Nee, ziel is niet equivalent aan zelf, maar beduidt het *mysterie* van het zelf, datgene wat er het *meest intiem* aan is. Toch bevat dit mysterie meer dan het aspect van de uniekheid, dat Nietzsche benadrukt. Eerder beluisterden we de uitdrukking ‘je hebt je ziel verkocht’. Die legt de nadruk op het moment van de singulariteit, de verantwoordelijkheid die zich bij uitstek openbaart als het besef van mijn sterfelijkheid mij met mijzelf afzondert als enkeling. Ook dit moment moet worden meegenomen, willen we recht doen aan de uitdrukking ‘nu heb je me op mijn ziel getrapt’. Ze behelst beide aspecten, in het raadsel van hun eenheid, zowel het *afgrondelijk eenzame* als het *kostbaar unieke* van het *onherleidbaar eigen verlangen*.

Overigens hoort deze hartenkreet eerder in de eerste dan in de tweede helft van het leven thuis en als hij zich in de tweede voordoet, dan in een fase van *zelfbevrijding*. Ik her-

inner nog eens aan de belangrijke onderscheiding van Dilthey: de interne grenzen van het leven waaraan geen wil tot macht maar een wil tot innerlijke vrijheid ontspringt. Als de voeling met het allereigenste nog fragiel is, kan het bij de miskennis ervan door iemand van wie je dit wel het allerlaastst had verwacht tot deze uitspraak leiden.

Nietzsche is de denker van het nihilisme. Maar heeft hij ook het *nihil* zelf, het niets, ernstig kunnen nemen? Een aantekening bij Heidegger ten behoeve van een college in het wintersemester 1944-1945, dat hij heeft moeten afbreken, luidt: 'Im Rücken des Willens zur Macht steht die Furcht vor dem Nichts.'¹²⁵ Nietzsche zou het niets nog altijd in de rug hebben. Ik deel deze constatering. Of het om vrees gaat durf ik niet te zeggen. Wel dat Nietzsche niet in staat geweest is het niets tot zich toe te laten. Hij heeft het niet vóór zich. De wijsgerige oorzaak daarvan is mijns inziens al in het vroege werk te vinden, in zijn aanknopen bij *Die Welt als Wille und Vorstellung* van Schopenhauer, waarvan de openingszin luidt: 'Die Welt ist meine Vorstellung.' Nietzsche heeft deze these nooit betwijfeld. Als hij naderhand het leven opvat als een werkingssamenhang van krachten, ligt zijn begrip van de kracht als een perspectief, als een voorstellende en waarderende impuls, nog altijd in het verlengde van dit vertrekpunt. Maar is de wereld mijn voorstelling? Dilthey ontkent dit, zoals ik al in de inleiding heb laten zien. *Ik heb onmiddellijk met de dingen zelf van doen.*

Voor Nietzsche is elke beleving een verdichtsel, het product van driften en affecten. Zijn grondwoord voor de werkelijkheid is dan ook *Schein*. 'Schijn zoals ik het versta is de werkelijke en enige realiteit der dingen.'¹²⁶ Bij Dilthey echter vinden we een heel ander en passender woord: *Präsenz*.¹²⁷ De hond die aan mijn broekspijp komt snuffelen, kun je dat schijn noemen? Nee, zelfs als het geen hond blijkt te zijn die mijn broekspijp tegen mijn been trekt maar een vlaag van de wind, dan nog is er sprake van iets dat ik volstrekt als werkelijk ervaar. Maar nu de vraag die hier gesteld moet worden!

Presentie is iets meer en anders dan schijn. Het woord moet recht doen aan de ervaring dat ik onmiddellijk met de dingen zelf van doen heb, en dit ongeacht de omstandigheid dat de betekenis die maakt dat wij de dingen als zus of zo verstaan ooit door onszelf is verleend. Dit laatste is Nietzsches reden om van schijn te spreken. Deze schijn is het correlaat van mijn affecten. Dat is presentie uiteraard ook. Maar wat is dan het andere *in mij*, wat is het meer *in mij*, dat Dilthey van presentie moet doen spreken en niet van schijn? Het antwoord geeft zijn *Erlebnissatz*: al wat mij is gegeven is mij *in het heden* gegeven. En zo is het ook.

Waarom is de werkelijkheid mij niet in voorstellingen gegeven? *Omdat zelf en wereld in het heden één zijn*. Dit verandert ook de zin van het affectieve. Grondwoord daarvoor is bij Heidegger niet meer *Affekt*, maar *Stimmung*. Mijn gevoelens registreren niet slechts de lijfelijke dynamiek van kracht en krachteloosheid, maar tevens en eerder nog het zich openen en sluiten van de resonantieruimte van mijn wereld. Het *niets* dat Nietzsche in de rug heeft, is de onzichtbare speelruimte van het *heden*. Hij heeft deze allereenvoudigste eenheid nooit voor zich kunnen krijgen, daar ook niet naar gestreefd. Zijn interesse lag immers bij het differentiële van de menigvuldigheid en de afbraak van elke substantivische eenheid. Bovendien hield hij in zijn ontologisch begrip van de tijd vast aan het traditionele tijdsconcept. Zoals Aristoteles de tijd verbond met telbaarheid, zo hing tijd voor Schopenhauer nog intrinsiek samen met de opeenvolging van oorzaak en gevolg. Tijd viel wat hem betrof onder de categorie van de causaliteit. Ook Nietzsche heeft merkwaardig genoeg het manco daarvan nooit doorzien, hoe rijk zijn intuïtieve ervaring van tijd in menig geschrift ook is.

De traditie is blind geweest voor de essentie van tijd: de *openheid* van het heden. Bewust gebruik ik hier een term van Heidegger, omdat datgene wat hij in *Sein und Zeit* met de woorden *Offenheit*, *Lichtung*, *Erschlossenheit*, *Spielraum* heeft aangeduid niet alleen de *Welt* van het *Dasein* betreft,

maar uiteindelijk allereerst dit oerfenomeen van *Gegenwart*, dat een oneigenlijke modus kent van het opgaan in de wereld en een eigenlijke, die van het *Augenblick*, waarin *Dasein* transparant wordt voor zijn situatie.¹²⁸ Eenmaal, in zijn *Ursprung des Kunstwerkes*, gebruikt hij ook de uitdrukking *offene Mitte*, open midden, waar ik zelf in het bijzonder aan hecht. Dit midden, zegt hij daar, wordt niet door zijnde omsloten. Veeleer ‘omcirkelt het zelf, als het niets, dat wij nauwelijks kennen, al het zijnde’.¹²⁹

Kant schrijft de waardigheid van de mens toe aan zijn vermogen *af te zien* van elk eigenbelang en uitsluitend te handelen uit *rationele plicht*. Maar is de gewetensstem die ons verplicht elkaar als mens te respecteren enkel en alleen in de ratio gelegen? Mede vanwege het doelmatigheidskarakter in het overgeleverde begrip van rationaliteit, kon Nietzsche er beslist geen eeuwige humane essentie in zien. En elke naturalist zal dit standpunt moeten delen. Dat Franz Kafka wanneer hij hem bezocht eerst een lichte buiging voor zijn blinde vriend Viktor Baum maakte, zoals de laatste heeft overgeleverd, is voor de darwinist een sublimatie, hoe verfijnd ook, van aloud onderwerpingsgedrag. Nietzsche echter vraagt daarenboven aandacht voor de onherleidbaar *unieke* opdracht die elk leven behelst. En als het om de vraag gaat wat dat mogelijk maakt, dat ik afzie van mijn eigenbelang, dat ik mijn oordeel opschort en respect betoon, is de ervaring van het *onbegrensd individuele* van ieders strijd in het leven dan geen noodzakelijke voorwaarde?

Anders dan Nietzsche meent Heidegger in zijn denken opnieuw een aan de mens eigen humane kern te hebben blootgelegd. In zijn brief *Über den Humanismus* uit 1949 beweert hij dat het traditionele humanisme de waardigheid van de mens *juist onderschat*. Zijn hoogste waardigheid berust niet in zijn vermogen het zijnde rationeel te beheersen.¹³⁰ De mens wordt pas vrij voor zijn ware menselijkheid als hij ervaart dat hem de zorg is toevertrouwd voor het zijn, dat hij de openheid daarvan dient te hoeden. Voor-

waarde is dat hij voeling heeft met zijn sterfelijkheid. De late Heidegger noemt de mens dan ook *de sterveling*. En kunnen wij ook dit niet beamen? Zoals gezegd deel ik zelf Schopenhauers opvatting dat er op aarde geen hoger wezen kan bestaan dan de mens, die weet heeft van zijn sterfelijkheid. Het is me hopelijk in hoofdstuk IV gelukt te laten zien dat het hier een essentieel aspect van onze individualiteit betreft. Maar het is een aspect, niet de essentie. En houdt de filosoof het wel voor de essentie, dan laat ook hij de spanningsboog van het leven niet intact, met alle gevolgen van dien voor het individu.

Het individu wordt grond. Menig lezer zal er nog niet bij hebben stilgestaan, maar wordt hier niet eveneens gezegd: *het subject wordt grond?* En dat moet verbazen. Staat niet zo goed als heel de moderne filosofie in het teken van de strijd tegen het subject? Toch verbaast Heidegger zich in een college uit 1935 over ‘die merkwaardige angst voor het subjectivisme’. We dienen die angst zijns inziens ‘kwijt te raken of op zijn minst uit te houden’.¹³¹ Ik haal deze uitspraak in een gesprek of tijdens een college wel eens aan, maar dat ook om er meteen aan toe te kunnen voegen: *en zelf was hij er nog te bang voor.* Heideggers opmerking houdt de waarschuwing in dat een kritiek van het subjectivisme uitsluitend zin heeft als zij het subject niet prijsgeeft, maar *verdiept*. Vindt die kritiek niet plaats vanuit een diep geworteld besef van de onuitputtelijkheid van het raadsel van het zelf, dan resulteert de onderneming in de uitlevering van het subject aan anonieme machten. Maar ook Heidegger zelf is dit laatste niet bespaard gebleven.

Zoals we in § 12 zagen is de mens zijns inziens geen *WAT* maar een *WIE*. De vraag ‘Wat is de mens?’ dient te worden omgezet in de vraag: ‘Wie is de mens?’ Maar is dit de eigenlijke en ultieme vraag in verband met het wie? Is dat niet veeleer de vraag die een kind kan overvallen en waarmee het op slag kind af is: ‘Wie ben ik eigenlijk?’ Het lijkt een luttel spel met woorden, maar het is het niet. ‘Wie is de mens?’ blijft een herformulering van de vraag ‘Wat is de mens?’, zij

blijft een *theoretisch filosofische* vraag die de mens in algemene zin betreft. De vraag ‘Wie ben ik eigenlijk?’ is een *existentiële zelfopenbaring* van het leven, die strikt mijzelf betreft. Er volgt, op voorwaarde dat zij iemand plotseling overvalt, geen antwoord op, alleen een gevoel van grote bevreemding. Wel kan deze vraag aanleiding geven tot de abstracte vraag: ‘Wie is de mens?’, *maar die vooronderstelt deze eerdere.*

WAT is de mens? Antwoord: de mens is een WIE. Wij kunnen van een ding alleen vragen wat het is of hoe het is, maar niet wie het is. Dat kan alleen bij de mens. Wat is het verschil tussen beide manieren van vragen? Met de vraag ‘Wat is dat?’ spreken we *over* iets, met de vraag ‘Wie bent u?’ spreken we iemand *aan*. Dan kunnen er nog allerlei antwoorden volgen waar net zo goed de wat-vraag voor gesteld had kunnen worden, maar dat kent een grens. Ik kan namelijk ook, door mijzelf of door een ander, worden aangesproken, niet op enige eigenschap, maar op het pure mogelijkheidskarakter van mijn bestaan: ‘Wie ben jij nu eigenlijk?’ Die vraag betekent volgens *Sein und Zeit*: ‘Existeer je nu vanuit wat *men* wil dat je doet of vanuit je *eigen* bestaansgrond?’ Maar wie of wat is die bestaansgrond? Uit welke verhouding besta ik? Wie of wat spreekt mij aan? Roept mij op? Aan wie of wat behoort ik toe?

In de loop der jaren heb ik vraagtekens moeten plaatsen bij Heideggers *Dasein*. De vragen kwamen samen in een hoofdvraag. Volgens de latere Heidegger is de primaire bron van de waardigheid van de mens zijn *toebehoren aan het zijn*.¹³² Maar is dat oorspronkelijk genoeg? Als ik voor dit essay het thema van de ziel heb gekozen, als ik de eenvoud en ondeelbaarheid van het zelfgevoel wens recht te doen, als ik halverwege benadruk dat wij onze individualiteit niet radicaal genoeg tot ons toe kunnen laten, ja dat wij haar, zoals ik in het onderhavige hoofdstuk beweer, *absoluut* moeten nemen, dan is dat omdat er mijns inziens geen groter raadsel is dan dit. Natuurlijk behoort ik toe aan het zijn. Elke dag opnieuw klopt het aan en permanent klopt het in me.

Maar gesteld dat de *oerbinding aan de ziel* het eerste is – een ziel die mij pas toeknikt als ik haar onvoorwaardelijk beaam –, moet een zijn dat het primaat krijgt toegewezen dan niet een anonieme macht worden?

In een nagelaten aantekening uit 1881 waarin hij broedt op een project van vier thematisch samenhangende boeken, zegt Nietzsche over ‘het ultieme geluk van de eenzame’, waarin het derde boek moet culmineren: ‘dat is degene die uit de “saamhorige” [aus dem “Zugehörigen”] iemand is geworden die in de hoogste mate “eigen is aan zichzelf” [“Selbsteignen”]: het volkomen *ego*: pas *dit ego kent liefde*’.¹³³ Eerder onderscheidde ik drie redenen waarom Nietzsche aan het zielsbegrip moest vasthouden: het individuele gewaad zowel als de innerlijkheid van de beleving en het leven als een gang waarin ieder de eigen geboorte creatief moet zien te beamen. Hier blijken we aan deze drie een vierde reden te moeten toevoegen, in feite de beslissende, namelijk de ervaring van een ongekende *liefde* die uit deze affirmatie voortvloeit, op grond waarvan Nietzsche haar, deze affirmatie, als *onomstotelijk* ervoer.

Deze *mystieke vervulling* blijft buiten het *existentiële* ervaringsbereik van *Sein und Zeit*. Heidegger heeft het *Dasein* in het structuur geheel van zijn betrekkingen uitgelegd als de zorg voor zijn wereld. Het is deze zorg die mij oproept de verantwoordelijkheid op mij te nemen voor mijn bestaan. Het is mij toevertrouwd. Niemand anders kan het uiteindelijk van mij overnemen. Maar is de ervaring die mij daar het stevigst aan bindt de confrontatie met de dood? Het op mij nemen van mijn verantwoordelijkheid betekent dat ik mijzelf als de grond van mijn handelen beschouw. Dat is niet iets vanzelfsprekends, benadrukt Heidegger. Ik heb immers de grond waaruit ik ben ontstaan niet zelf gelegd. Ik heb mijn ouders niet gekozen. Mijn lichaam niet. Het kan zelfs zijn dat ik met het bestaan waarin ik ben geworpen niets te maken wens te hebben. Maar is het dan primair de dood die mij tot aanvaarding kan brengen? Aan dit standpunt heeft Heidegger vastgehouden, ook na *Sein und Zeit*: ‘De dood is

als de uiterste grens van het *Da* tegelijkertijd de meest innerlijke kern van zijn mogelijke transformatie.¹³⁴ Maar is de dood het meest innerlijke? Geldt dat niet net zozeer voor het raadsel van mijn geboorte? Roept dit mij niet minstens zo krachtig aan?

Zoals bij Nietzsche het wonder van de openheid van het heden en de singulariteit van het enkeling zijn onbeschermd bleek, zo heeft Heidegger in *Sein und Zeit* ten onrechte geen kwalitatief gewicht gehecht aan de uniciteit van de grond, die ik lijfelijk al ben voordat ik hem existentieel al dan niet op me neem. Met een 'seit Ewigkeiten bestimmtes Mass von Glück' heeft hij geen voeling. Op grond van dit allerintiemste fenomeen moest Nietzsche niet alleen het zielsbegrip aanhouden en bijschaven, hij heeft ook nooit afscheid hoeven nemen van de overtuiging van Socrates en Plato dat het belangrijkste in het leven de *epimeleia tès psychès*, de zorg voor de ziel is. Heidegger echter breekt met heel het zielsidoom. Wellicht om de essentie ervan een nieuwe kans te geven. Maar krijgt het die? Valt niet ook achter hem het doek, als hij wel één interne grens van het leven ernstig neemt, maar de andere verwaarloost?

Zeker waar het Heidegger betreft vergt mijn bezinning een uitleg met een moeilijkheidsgraad waarvan ik besef dat die de grenzen van wat wij hier te lande onder een essay verstaan te buiten gaat. Toch hoop ik dat de uitgezette lijnen ook voor die lezer die met Heidegger weinig vertrouwd is, krachtig genoeg zijn om de strekking van mijn betoog aan te kunnen voelen.¹³⁵ Ik zeg dat mede vanwege de twee punten die nog volgen en die ik moet vermelden in verband met de vraag: hoe het kan dat ook Heidegger ons individuele zelf, dat hij voor het eerst als een *WIE* benadert, desondanks uitlevert aan anonieme machten.

Heidegger ziet in *Sein und Zeit* bewust van het zielsbegrip af. Hij houdt het bij het woord 'zelf'. Nu kan dit betekenen, zoals ik opperde, dat hij het raadsel van ziel en bezieling heeft weggeborgen in de schrijn van de dood, ten einde te kunnen zeggen: de bron van *mijn* leven ligt in mijn

dood. Ik *ben* mijn dood. Met dit zwaartepunt draagt *Sein und Zeit* bij aan de mogelijke terugkeer en vernieuwing van een spiritueel standpunt ten aanzien van de ziel. Toch is er meer aan de hand. Eigenlijk houdt Heidegger het zielsbegrip niet zozeer terug, opdat het op termijn een waarachtiger invulling krijgt, hij laat het vallen. Waarom? *Omdat het een innerlijk suggereert dat los van de wereld zou staan.* Er is hem in *Sein und Zeit* werkelijk alles aan gelegen de cartesiaanse illusie van een los zwevend subject voorgoed uit de wereld te helpen. Zelf en wereld zijn onverbrekkelijk één. Op grond daarvan heeft hij het ook niet nodig geacht naast de betrekkingen van het *Besorgen*, onze omgang met de dingen, en de *Fürsorge*, de omgang met medemensen, een aparte categorie *Selbstsorge*, de zorg voor het zelf, te onderscheiden.¹³⁶ Daarmee zet hij echter niet alleen het zwaartepunt van Nietzsche buiten spel, maar heel de mogelijkheid dat de wijze waarop ik in de wereld sta zou kunnen berusten in de zorg voor mijn ziel.

Hier komt bij dat Heidegger het aspect van de individualiteit dat hij zelf belicht, het fenomeen van het er zijn en er te zijn hebben, dat zijn innerlijke waarborg bezit in de dood, *niet als een zelfopenbaring van het leven heeft kunnen begrijpen.* Dit is als je erbij stil staat misschien nog wel het merkwaardigst. Want mijn *Dasein* staat toch niet op zich? Zelfs als zorgend in-de-wereld-zijn is het toch *mijn leven* dat zich hierin manifesteert? *Het is het leven dat zich in de angst openbaart als een er te zijn hebben.* Leven blijft hoe dan ook het eerste en het laatste. Maar Heidegger heeft in *Sein und Zeit* het woord *Leben* gereserveerd voor de zijnswijze van het lijfelijke, die wij delen met planten en dieren. Het eigene van de mens is zijn *Existenz*, het openstaan voor de dood. Bij gevolg wordt ook van hieruit de spanningsboog van het leven, die als eerste pijler de geboorte kent, ontwricht. Eenmaal naar deze lagere zijnswijze afgezonken, kan het levensbegrip als term voor *de eenheid van mijn individualiteit* niet meer terugkeren. Maar ditzelfde geldt dan voor het zielsbegrip, dat immers intrinsiek met dat van het leven is verbonden.

Begin jaren dertig dweept Heidegger met het lot, de gemeenschap en de spiritualiteit van het Duitse volk. Zijn zorg gold het zijn, maar dat hij de roep van dit zijn heeft kunnen vereenzelvigen met de herkomst en bestemming van het Duitse volk, gaat mede terug op *Sein und Zeit*, waarin hij de eigen bestaansgrond waar het geweten en de angst voor de dood toe oproepen, in laatste instantie vereenzelvigd met het *schicksalhafte Geschick* van het volk en de *generatie* waartoe men behoort.¹³⁷ Wat hier gebeurt, is op het scherp van de snede verwoord door Walter Benjamin, bij wie het in een aantekening heet: “Dat ik als Duitser ben geboren, daarvoor sterf ik” – het geboortetrauma bevat al de shock die dodelijk is. Die coincidentie definieert het “lot”.¹³⁸ De onderwerping aan het lot, die hij dodelijk acht, schrijft Benjamin toe aan de shock van een geboortetrauma. Welk? Dat van de gewelddadige omzetting van het *toebehoren aan de eigen naam* in de *heroïsche plicht van het Duitser zijn*.

§ 18. *Het zielsbegrip van Meister Eckhart*

Het is tijd om terug te keren naar het gedicht dat voor ons de bakens uitzette. Het ziet er namelijk naar uit dat we in onze interpretatie nog een laatste stap kunnen zetten, en wel vanuit de these die in dit slothoofdstuk de leidraad vormt: *dat wij het raadsel van onze individualiteit door niets mogen laten begrenzen*. Door niets. Hooguit dus door de interne grenzen van geboorte en dood, die dit niets behartigen. Neemt Wisława Szymborska's 'Niets cadeau' de individualiteit van ons leven absoluut ernstig?

Op het eerste gezicht lijkt dit moeilijk te bepalen. Wel noemt zij de ziel *het enige* wat niet op de lijst staat. En de ziel zou het protest zijn tegen de vergankelijkheid. Dat kan betekenen dat de mens de dood ontkent door zich in te beelden dat hij onsterfelijk is. Maar het kan ook in een algemenere zin op de levenskracht duiden die ons bezielt. Op datgene in ons dat maakt dat wij dwars tegen de dood in die ons wacht een eigen leven opbouwen, dat wij de kant van het leven kie-

zen en niet die van de dood. En is het daarnaast niet juist ook de dood die ertoe aanzet dat wij ons leven voor ons leven geven?

‘Niets cadeau’ wil naar de letter van de verzen zeggen dat we aan het eind van de rit niets overhouden. Maar is de titel niet ook bewust veelzinnig? In mijn analyse in § 5 moest ik op een zeker moment opperen dat de twee woorden ook kunnen betekenen: *er is één ding dat wij cadeau krijgen, het niets*. En we zagen in § 11 hoe Heidegger het niets van de dood ook inderdaad heeft kunnen uitleggen als de grens die ons afzondert met ons enkeling zijn, als voorwaarde om vanuit de eigen bestaansgrond te kunnen leven. Maar dienen we dan niet nog een laatste stap te zetten, in onze vraag naar de zin van titel en gedicht? *Wil ‘Niets cadeau’ niet tevens zeggen dat wij de ziel cadeau krijgen?* De ziel die een niets is omdat zij niet op de lijst staat? De ziel die we haar niets moeten laten, omdat zij zich ook helemaal niet láát registreren? De ziel die zich hooguit laat vermoeden in de ervaring van het contract dat het leven ons voorhoudt, in de roep die beurtelings of in gebalde eenheid tot ons komt vanuit de grenszones van geboorte en dood? Of vanuit de reactie van een medemens, tegenover wie je, zoals we dat ook zo onvervangbaar zeggen, *met je ziel bloot moet?*

‘En dat is het enige wat niet op de lijst staat.’ Beata Labuhn die de Nederlandse vertaling voor mij vergeleek met het origineel, deelde mij ten aanzien van deze woorden mee dat er in het origineel een sterke nadruk op HET ligt. In het Pools leest deze regel als: ‘En dat is hét enige dat niet op de lijst staat’ of zelfs: ‘En dat is dat enige dat niet op de lijst staat’. Deze opmerking geeft ons een laatste belangrijke hint. Aan het niets valt per definitie niets te registreren. Maar is de ziel niet bovendien onregistreerbaar omdat zij HET enige is dat niet op de lijst staat? Lezen we de regel met deze nadruk, dan gaat het bij de ziel niet om het enige in de zin van een willekeurige entiteit naast alle andere entiteiten die de lijst bevat. Nee, de ziel is het enige in de zin van DAT ene dat per definitie niet op een lijst kan staan, *omdat het dan het ENE niet meer is*.

Met het primaat van de beleving in de wijsgerige zelfbe-zinning wordt het individu *grond*. Deze grond heeft een drievoudige betekenis, die ik aan het slot van hoofdstuk III als volgt opsomde. Ik moet de *eenheid* niet buiten mijzelf maar in mijzelf zoeken, en ik kan dat niet radicaal genoeg doen. Ik moet mijn *uniciteit* niet prijsgeven aan enige algemeenheid maar zien te beamen, en ik kan dit niet radicaal genoeg doen. Ik moet mijzelf met mijzelf, de unieke eenheid die ik ben, durven *afzonderen*, en ik kan dat niet radicaal genoeg doen. In hoofdstuk IV stond het aspect van het singuliere, de afzondering, centraal, in hoofdstuk V dat van de uniekheid. Hoe staat het nu met de *eenheid*?

Uit het voorafgaande mogen we concluderen dat zowel Nietzsches begrip van de eenheid van mijn individualiteit als dat van Heidegger tekortschiet. Wel is die eenheid een innerlijke en ze betreft het geheel van mijn bestaan, maar bij de een is zij primair geworteld in de interne grens van de geboorte, bij de ander in die van de dood. Elke eenheid, ook die van onszelf, is volgens Nietzsche het *product van een wil tot macht*. Maar dit concept, zo zagen we, volgt uit zijn opvatting van het leven als uitsluitend een strijd van kracht tegen kracht. Tot het naakte, mijn krachten transcenderende fenomeen van het *er zijn*, het loutere *mogelijk-zijn*, dat Heidegger blootlegt, had hij geen toegang. Maar is *Dasein* dan de naam voor mijn innerlijke eenheid? Nee, ook dit fenomeen schiet tekort. Waarom? Omdat het wel geworteld is in mijn enkeling zijn, maar niet tevens in mijn lijfelijke uniciteit. Heidegger heeft ten onrechte zelfs het levensbegrip buiten spel gezet. Dit betekent dat de eenheid van het zelf geen kwestie kan zijn van een optelsom. Het gaat niet aan het een simpelweg bij het ander te voegen. De uniciteit die Nietzsche en de singulariteit die Heidegger behartigt, vragen om een eenheid waar hun individualiteit *absoluut* in is gewaarborgd.

Het raadsel van het WIE ligt vervat in heel de spanningsboog van het leven. Voor de zelfbe-zinning van Nietzsche betekent dit dat de mogelijkheid om ja tegen mijzelf te zeg-

gen uiteindelijk in iets anders dan in een wil tot macht berust. De consequentie voor Heideggers zwaartepunt is nog verrassender. In zijn latere denken heet het dat de mens de *Hirt des Seins* is, de herder van het zijn, op voorwaarde dat hij de *Platzhalter des Nichts* blijft, de plaatsbekleder van het niets.¹³⁹ Maar het grondgegeven: dat de eenheid van mijn individualiteit net zo radicaal is geworteld in mijn uniciteit als in mijn singulariteit, kan maar één ding betekenen: *dat ik eerder toebehoor aan het niets van mijn ziel dan aan het niets van het zijn.*

Voor een denker die dit standpunt heeft uitgedragen, moeten we ver terug in de tijd, maar niet toevallig naar een tijd waarin het verlangen naar emancipatie van het individu ontwaakte. Meister Eckhart was een generatiegenoot van Giotto en Dante. Op de fresco's van Giotto verschijnt voor het eerst de levende mens. Dante schrijft zijn *Divina Commedia* in het Italiaans. Ook Eckhart, lid van de predikorde der dominicanen en magister in de theologie, verkiest voor zijn preken de volkstaal en heeft met zijn vertalingen uit het Latijn de taal gesmeed waar naderhand de Duitse filosofie haar diepgang aan dankt.

In een brief van 12 augustus 1949 schrijft Heidegger aan Karl Jaspers: 'seit 1910 begleitet mich der Lese- und Lebemeister Eckehardt'. Voor zijn interpretaties van denkers en dichters, met wie hij verder hoopte te komen, had Heidegger een speciaal woord. Hij sprak van *Auseinandersetzung*. Iets dergelijks heeft met Meister Eckhart nooit plaatsgevonden, wat de vraag wekt naar de status van deze *Begleitung*. Een bekend gezegde van Heidegger luidt: 'Der Anfang ist das Letzte.' Wat het vroegst komt reikt het verst. In zijn ogen was dat voor onze tijd, voor het nieuwe begin dat de voltooiing van de metafysica, haar voleinding in de planeaire techniek, noodzakelijk maakt, de poëzie van Hölderlin. Maar zag hij daarbij zijn belangrijkste metgezel, aan wie hij in zijn latere denken het merendeel van zijn vocabulaire dankt, niet over het hoofd?

Laat ik meteen proberen Eckharts standpunt ten aanzien

van het zelf in één formulering te vangen. Het zelf van de mens berust in de *oerbinding aan een ziel* die – tot in de eenheid met haar oorsprong – *absoluut zichzelf* is en blijft. Het meest expliciet heeft hij deze overtuiging uitgesproken in zijn vermaarde preek *Beati pauperes spiritu*. Vermaard niet alleen vanwege de inhoud, maar evenzeer vanwege de omstandigheden waaronder ze werd uitgesproken. Eckhart heeft de preek gehouden in de lente van 1327, niet lang voor zijn dood, een periode waarin hij zich voorbereidde op zijn verdediging bij de paus in Avignon tegen het inquisitieproces dat Heinrich II von Virneburg, de franciscaanse bisschop van Keulen, in 1326 tegen hem had aangespannen. Ongetwijfeld tot op het bot gescherpt spreekt hij zijn overtuiging krasser uit dan ooit:

‘Waar de mens nog iets van plaats bewaart, daar behoudt hij onderscheid. Daarom bid ik God dat Hij me leegmaakt van God, want mijn wezenlijke zijn is boven God, voorzover wij God begrijpen als het begin van de schepselen. Want in hetzelfde zijn van God waarin God boven het zijn en boven elk onderscheid staat, daar was ik zelf, daar wilde ik mezelf en onderkende ik mezelf om mezelf tot deze mens te maken. Daarom ben ik oorzaak van mezelf wat betreft mijn zijn, dat eeuwig is, en niet wat betreft mijn wording, die in de tijd plaatsvond.’¹⁴⁰

Het oorsprongsdomein van mijn individualiteit wordt hier cryptisch aangeduid als ‘hetzelfde zijn van God waarin God boven het zijn en boven elk onderscheid staat’. Heidegger sprak van een *Sprachnot*, die hij in zijn denken ondervond. Deze ene zin maakt duidelijk in welke mate Eckhart zich zes eeuwen eerder al met deze nood geconfronteerd zag. God is een zijn boven het zijn. Metafysisch of naturalistisch gezien kan dit alleen maar niets zijn. Ook Eckhart noemt het inderdaad, in het Middelhoogduits waarin hij preekte, een *niht*, een niets.¹⁴¹ Maar dan een niets, opnieuw, dat *geen absoluut niets* is.

Hij geeft dan ook eveneens positieve aanduidingen voor dit zijn boven het zijn. Volgen we die, dan brengt ons dit vanzelf bij de kern van zijn denken en het antwoord op de vraag naar de *eenheid van het zelf* dat dit bevat. Zo introduceert hij om te beginnen het woord *gotheit*, in plaats van *got*, om de voor ons *onkenbare* God te onderscheiden van de *substantiële*, die hij modern gezegd als een projectie beschouwde. God is geen entiteit ergens buiten en tegenover ons, maar *volstrekt innerlijk*. Vandaar dat hij God kan bidden hem leeg te maken van God. Verder spreekt hij van *einicheit*, eenheid. De godheid is het ononderscheiden ene in alles, en als zodanig een *einöde*. Mijn woordenboek geeft: eenzame, afgelegen streek, woestenij. Jellema vertaalt fraai met: *eenledigheid*. Voor Heidegger is de mens de *plaatsbekleder van het niets*. Dat was hij voor Eckhart ook. In *Beati pauperes spiritu* herinnert hij zijn toehoorders eraan dat hij vaak heeft gezegd dat de mens *zo leeg* moet zijn dat hij ‘een eigen plaats voor God’ kan zijn. Als het ene echter laat God geen onderscheiding toe. Vandaar dat hij nu moet zeggen: ‘Waar de mens nog iets van plaats bewaart, daar behoudt hij onderscheid.’

Beati pauperes spiritu handelt over de *armoede van geest* waartoe Jezus zijn discipelen oproept. Eckhart legt deze armoede uit als een innerlijke staat van het gemoed waarin niet alleen alle *kennen* en *willen*, maar ook alle *hebben* is losgelaten. *De armoedige van geest weet niets van God, hij wil niets van God en hij heeft zelfs geen plaats meer voor God*. Hij geeft bij dit laatste geen voorbeeld. Maar denken we aan een kloostercel of een kerkgebouw of zelfs het ritueel van het gebed. De zin van dergelijke plaatsen en gebruiken kan naar zijn overtuiging alleen zijn, dat zij ons helpen een leegte en stilte in onszelf te bereiken die niet meer alleen de onze is, maar die de leegte en stilte van God is. ‘Want armoede van geest betekent dat de mens zo leeg is van God en al Zijn werken, dat God, wil Hij in de ziel werken, zelf de plaats is waarin Hij werken wil.’

‘Waar de mens nog iets van plaats bewaart, daar behoudt

hij onderscheid.’ Eckhart scherpt dit niet alleen aan omdat het niets van het Ene alleen kan worden ontvangen in een gemoed dat zelf tot niets is geworden. Essentieel is ook dat God voor hem *staat of valt met Openbaring*. Als de huidige vereenzelviging van kennis met informatie ons ergens van heeft vervreemd, dan is dat wel van dit allerelementairste en laconieke levensfeit: dat datgene wat er werkelijk toe doet zich niet laat afdwingen. *Het geeft zich of het geeft zich niet*. Hoe openbaart God zichzelf? Hoe wordt Hij werkzaam in de ziel? Het voorafgaande geeft daar al een eerste antwoord op: God openbaart zijn leegte en stilte in de ziel. Maar er is meer en om dat te begrijpen hebben we een volgende aanduiding nodig, in feite Eckharts meest positieve bepaling: God is voor hem *vernunft* of *vernünfticheit*.

Dat sluit aan bij de goddelijke *nous* van Aristoteles en de God als *intellectus* van de Scholastiek. Deze bepaling moet verbazen, want is zijn Godsbegrip en daarmee ook zijn zielsbegrip dan niet nog altijd rationeel metafysisch van aard? Waarom zouden we moeten teruggrijpen op een dergelijke opvatting? Toch wijkt Eckharts begrip van het intellect radicaal af van alles wat er voor en na hem onder werd verstaan. Hij kent namelijk aan *vernunft* een hoogste dimensie toe die leeg is, ontdaan van alle voorstellingen. Deze *vernünfticheit* is geen verstandelijk begrijpen, geen actief kennen, maar een *zuiver vernemen*. We komen dan ook nog een andere kwalificatie in zijn preken tegen, die een naam aanreikt voor de eenheid waar we naar op zoek zijn: het ene van de godheid, zegt hij, is *ein enpfenclichez*, **iets ontvankelijk**.¹⁴² De leegte Gods staat voor alles en iedereen open. Eckhart onderstreept dit karakter met passende beelden, zoals *wüste*, woestijn, *mer*, zee, en vooral *wite*, **wijdte**. ‘Jedem offen, so ist ja / Unser Vater, des Himmels Gott, (...)’ dicht ook Hölderlin naderhand in zijn gedicht *Blödigkeit*.¹⁴³

De godheid in God **werkt niet**, zegt Eckhart uitdrukkelijk. Hij rust volledig in zich. Hoe **werkt** God nu in een vrijgemaakte ziel, in een ziel die, om met de titel van Hölderlins

gedicht te spelen, *blödsinnig*, onnozel is geworden? God werkt, zo stelden we vast, in het meedelen van zijn leegte en stilte. Maar waarom, zo moet elke atheïst of agnost en moeten ook wij vragen, zouden deze leegte en stilte in de ziel de leegte en stilte Gods zijn? Eckharts voorlopige antwoord luidt: omdat zich in die leegte en stilte een ontvankelijkheid openbaart die van een heel andere orde is dan de receptiviteit van de bekende zielsvermogens. Die laatste heb ik immers losgelaten.

Eckhart maakt onderscheid tussen *eigenwille* en *gelâzenheit*. Eigenwilligheid is het intentioneel, van jou uit denkend en willend gericht zijn op God en op de dingen. Maar het gaat erom zich daarvan los te maken en een staat van innerlijke afzondering, *abegescheidenheit*, te bereiken, van armoede van geest, die eigenwilligheid transformeert in gelatenheid. God is onkenbaar. Maar dat wil niet zeggen dat Hij niet erfahrbaar is. De ziel proeft Hem in de *verwijding* van het gemoed en het besef dat niets zoveel rust schenkt als deze staat van *zuivere ontvankelijkheid*.

In het kader van het project over gelatenheid, dat voortvloeide uit mijn onderzoek naar de verhoudingswijze van de beleving, heb ik vanaf 1999 grondig studie gemaakt van het werk van Eckhart, die het woord *gelâzenheit*, waar het latere *Gelassenheit* en ons *gelatenheid* op teruggaan, heeft gevormd. Ik startte een reeks werkcolleges, waarvan het eerste tot thema had 'Het zielsbegrip bij Eckhart en Nietzsche'. We lazen *Der Antichrist* en daarna een traktaat en preken van Eckhart. Een aantal volgende colleges was gewijd aan het thema 'Gelatenheid bij Eckhart en Heidegger'. In 2008 verscheen, als een eerste vrucht van dit onderzoek, mijn boek *Gelatenheid. Gemoed en hart bij Meister Eckhart*, waar datgene wat ik hier gecompriëerd uiteenzet op is gebaseerd.¹⁴⁴

Volgens Eckhart bezitten wij mensen in de grond van onze ziel een vonkje van het zuivere intellect van God. Als een van de eersten preekte hij in de volkstaal, waartoe hij het scholastieke Latijn diende te vertalen in het Middelhoog-

duits. Als equivalent voor dit vonkje *intellectus purus* nu vinden we bij hem niet alleen de woorden *vernunft* of *enpfenclicheit*, maar eveneens de uitdrukking *ledic gemüete*.¹⁴⁵ Eigenlijk gaat heel de studie die ik schreef over deze vertaling, die me in hoge mate intrigeerde. Er treedt immers een verschuiving op. Een leeg gemoed is niet meer helemaal hetzelfde als een zuiver intellect. Met *gemüete* vertaalde Eckhart het Latijnse *mens* of *animus*, dat de sfeer van hoogste geestelijke krachten van de ziel beduidt. Maar in zijn leegte bezit het gemoed een allerhoogste kracht, die ook weer geen kracht is, geen kracht zoals de bekende zielsvermogens. In de preek *Populi eius* heet het:

‘Gods hoogste werk echter is barmhartigheid, en het betekent, dat God de ziel in het hoogste en meest loutere verplaatst dat zij vermag te ontvangen: in de wijdte, in de zee, in een ondoorgrondelijke zee.’¹⁴⁶

Eckharts *ledic gemüete* of *rein hertz*, zoals hij het ook noemt, zullen we in geen van de ons bekende zielsleren aantreffen. Toch heeft hij het als het grootste geschenk van Gods barmhartigheid aan de mens beschouwd. Al in de vroegste tekst die wij van hem bezitten, prijst hij het aan als het machtigste en eerbiedwaardigste gebed.¹⁴⁷

De tweede hypothese die ik in dit essay tot leidraad nam, namelijk dat een spirituele voeling met de ziel terugkeert in de bezinning op het vraagstuk van de individualiteit, heeft tot een fundamentele vraag geleid. Behoren wij mensen in de grond niet eerder toe aan het raadsel van de ziel dan aan dat van het zijn? Thomas van Aquino, Eckharts illustere ordegenoot, vereenzelvigde *deus* en *esse*. Ook volgens Eckhart behoren wij toe aan het zijn van de godheid. Alleen is dit zijn voor hem ‘iets’ dat boven elk zijn staat, te weten het mysterie van de *intellectus*. Eckhart is in Avignon vermoedelijk vooral vanwege alles wat in deze richting wees veroordeeld. Zelf echter meende hij met dit standpunt trouw te zijn aan de verborgen zin van de proloog van het evangelie

van Johannes, die immers niet zegt: in den beginne was het *zijn*, maar: in den beginne was het *woord*.¹⁴⁸

Eckhart vereenzelvigt intellect en woord. *Maar zoals dit intellect niet zomaar intellect is, is dat ook dit woord niet*. Ten aanzien van het woord heeft hij een drievoudig onderscheid gemaakt. Het *verbum* uit de proloog van Johannes betreft niet meteen het scheppingswoord (1) van Genesis. Dat geeft onze passage uit *Beati pauperes spiritu* ook te kennen. Hij zegt daar dat ons innerlijk juist van de Schepper-God dient te worden bevrijd. In het woord dat in den beginne was, gaat het al evenmin om de woorden die ons tot kennis in staat stellen, onze begrippen en ideeën (2). Het betreft een heel ander woord, dat nooit naar buiten komt, maar *eeuwig binnen blijft* (3).¹⁴⁹ Eckhart spreekt nog nergens van geweten. Het woord *Gewissen* is pas later ontstaan. Maar dat is een reden te meer om dit innerlijke woord dat God spreekt in de ziel als roep van het geweten te duiden. Het is de *stille roep*, die ons mensen in de barre grond van onze ziel roept. Waarheen? En wie of wat is het dat hier roept?

Geen anoniem zijn. Dat blijkt ook uit *Beati pauperes spiritu*. Als er al iets of iemand roept, dan ben ik dat in de grond nog altijd zelf, in en vanuit mijn laatste oorzaak. Uitspraken als deze moeten wij wel als metafysisch, sterker nog, als hoogst speculatief ervaren. En toch. Wat is die oorzaak? Wat is het eeuwige zijn waar de tekst van spreekt? Het antwoord luidt: *onze eenheid met de godheid*. Eckhart gaat uit van een exorbitante these: dat wij mensen in de grond van onze ziel *identiek* zijn met de godheid. Maar deze indruk van het exorbitante kan plaats maken voor ontzag, als we ons realiseren wat dit voor hem heeft betekend: dat wij in onze aardse staat in de grond van onze ziel een vonkje bezitten van een *ontvankelijkheid* die van een radicaal andere en hogere orde is dan de receptiviteit van de gebruikelijke zielsvermogens.

Naast zijn uitleg van de *intellectus purus* als *leege* fascineerde mij in Eckharts uitspraak de *affectieve* connotatie die het woord *gemüete* met zich meebrengt. Een leeg gemoed is

dood, zegt hij bij herhaling, het is aan geen voorstelling of passie meer gebonden. Maar dit gemoed, dat zich van zijn *eigenwille*, het vastzitten aan de buitenkanten van het ik, heeft bevrijd, blijkt wel degelijk een eigen affectiviteit te kennen. Dat moet al gelden voor de angst die het gemoed bevangt dat het niets en de leegte tot zich toelaat, dat daar doorheen gaat, in meditatie of in enige vorm van langdurig lijden. Eckhart analyseert nergens de angst. Wel geeft hij in een van zijn preken een indrukwekkende beschrijving van de *mors mystica*, zoals men dit wel genoemd heeft, de *mystieke dood*.¹⁵⁰ Daarnaast werd ik getroffen door de volgende beschrijving van de ervaring van *mystieke vervulling*, van de Godsgeboorte in een ziel die het gewaagd heeft tot niets te worden.

‘Wanneer de ziel een kus van de godheid ten deel valt, is zij in een staat van volledige volkomenheid en zaligheid; daar wordt zij omvangen door de Eenheid (*umbefangen von der einicheit*).’¹⁵¹

De ziel proeft deze staat van zaligheid volgens Eckhart in een bestendig gevoel van vreugde. Het Duitse *Stimmung* en ons woord stemming ontstaan pas in de zeventiende eeuw. Maar dit gevoel van vreugde zou hij, had hij over het woord kunnen beschikken, zeker een *grondstemming* genoemd hebben. Het woord *Grundstimmung* treffen we in de filosofie al bij Dilthey aan, Heidegger heeft er vruchtbaar gebruik van gemaakt. In een grondstemming wordt het zelf aangedaan, niet door enig zijnde, maar door de grond van het eigen bestaan. Wij zijn niet transparant voor onze bestaansgrond. Het contract waar we aan gehouden zijn kennen we niet. Wij kunnen die afgrondelijke grond dan ook de rug toekeren, er ons voor afsluiten, maar we kunnen er ons ook door laten terugroepen. Eckharts blijmoedigheid geeft te proeven hoe het zelf is komen te rusten in de eigen grond. Filosofisch verwoordt hij de Godsgeboorte vaak in aristotelische termen: als het zich laten *omvormen* door, let wel,

een 'vormloos zijn'. Dit keer zoekt hij een verwoording die het affectieve van de beweging treft en aansluit bij overige beelden. Een kus van de godheid ontvangen betekent: **innerlijk omvangen worden door de wijde van een ontvankelijkheid die mij – in mij – bij zichzelf naar binnen-roept.**

In de twee voorafgaande paragrafen stond het vraagstuk van de menselijke waardigheid centraal. Voor het geweten gebruikt Kant het beeld van het *gerechtshof* van de rede. Niet dat van een stem of roep. Desondanks kunnen we vragen wat bij hem de grond is die ons tot zich roept. Is dat het vermogen tot doelmatig denken? Of de mogelijkheid af te zien van elk eigenbelang? Het moet het laatste zijn. Maar dat wat Kants moreel goede wil motiveert, moet dan in de grond meer zijn dan het vermogen tot doelmatig denken. Van de weeromstuit vroeg Nietzsche dan ook aandacht voor iets heel anders. Rechtschapenheid die haar naam verdient vooronderstelt een diepgeworteld besef van de schijn en valsheid, complexiteit en contingentie van het leven. Maar zijn verdediging van de *onschuld* van het eenmalige en toevallige gaat weer ten koste van de eenheid. Hij schrijft de idee van een gelijke humane kern toe aan een wraakzucht van de zwakke mens. Maar is deze idee niet veeleer te danken aan de *achting voor het geheim van de ziel*, dat men niet alleen tekortdoet als men het vereenzelvigt met rationaliteit, maar evenzeer als men het gelijkstelt met de complexiteit van het organisme?

Nietzsche was er alles aan gelegen het particuliere te bevrijden van het dictaat van de algemeenheid. *Maar opent een leeg gemoed niet pas de ruimte waarin het onaanzienlijkste gelijkstaat aan het allerhoogste?* Eckhart: 'De hoogste engel en de ziel en de mug hebben een gelijk beeld in God.'¹⁵² Naarmate ik doordrong in zijn denken, werd me duidelijk dat Eckharts *ledic gemüete* datgene wat mij sinds jaar en dag in levensfilosofie en fenomenologie aantrok, niet alleen al in de kern bevat, maar ook omvat. Het impliceert én overstijgt Dilthey's *heden* en Heideggers *openheid*. Het kent

geen scheiding tussen binnen en buiten, maar beperkt het buiten evenmin tot de horizon van een wereld. ‘Luister naar het wonder! Hoe wonderbaarlijk: buiten staan zoals je binnen staat: begrijpen en omgrepen worden, schouwen en het geschouwde zijn, houden en gehouden worden.’¹⁵³ De modificaties van deze zelfverhouding, van de eenheid van het gemoed – dat zich vernauwt en verwijdt –, zijn even zoveel modificaties van het heden, die variëren van het snelst benutte moment tot Eckharts *nunc stans*, het *nun*, een ogenblik waarvan we de kwalificatie ‘eeuwig’ zo kunnen verstaan, dat het gemoed zich daarin herenigt met de *bron* van alle ontelbaar vele en nog mogelijke *modi van tijdiging*.¹⁵⁴

Het lege gemoed dekt ook de aanspreekvorm van het *WIE*. ‘Wie ben ik eigenlijk?’ Het wie kan alle mogelijke watbepalingen opnemen, maar het kan op geen ervan, zelfs de som ervan niet, worden vastgepind. Het blijft in die zin leeg. Hetzelfde geldt voor de *EIGENNAAM*, waar metafysica en taal filosofie die het begrip als de essentie van taal zien geen raad mee weten. In de taal beheert het begrip het wat, maar de eigennaam behartigt het lege wie. De eigennaam kent geen begripsmatige betekenis. Er bestaat geen Janheid voor ons, wel boomheid. Maar dankzij die singuliere leegte kan de uniciteit van heel een leven zich aan ‘Jan’ hechten. En is dit wellicht niet de oerstructuur van elk woord?

In zijn college *Was heisst Denken?* uit 1951-52 verwijst Heidegger naar een woord uit het Oudhoogduits, ‘gidanc’, dat ons ‘gedachte’ nog niet vereenzelvigd met voorstellingen of meningen, maar een veel rijkere zin heeft. Gedachte betekent hier: ‘het gemoed, het hart, de hartengrond, dat meest innerlijke van de mens, dat het verst naar buiten en tot in het buitenste reikt en dat zo beslist dat het, wel beschouwd, de voorstelling van een binnen en een buiten niet laat opkomen’.¹⁵⁵ Je vraagt je af: is ook voor Heidegger zelf nu ineens niet meer de dood maar het hart het meest innerlijke van de mens? Niets uit de context van de passage wijst erop dat hij dit niet inderdaad ook zelf beaamt. Desondanks spreekt

hier niet Heidegger, maar Eckhart. Het *Dasein* in de mens kent geen innerlijk waar je dit van kunt zeggen. De meest innerlijke kern daarvan is de dood. Dit laatste beweert Heidegger tien jaar eerder nog met zoveel woorden, in een college over Hölderlin; en meer nog: hier beweert hij dat de liefde, het hart, van minder gewicht voor het menselijk zijn is dan de dood. Maar kan het toeval zijn dat hij dan ineens onwillekeurig niet meer van *Dasein* spreekt maar van *Leben*?

‘Het in acht nemen van het excentrische midden van het menselijk zijn (...) heeft zijn eerste trede in de liefde. De eigenlijke sfeer van het staan in het excentrische midden van het leven is de dood.’¹⁵⁶

In mijn proefschrift was ik geneigd deze uitspraak te onderschrijven, ik bracht haar in tegen Nietzsche en zijn wil tot macht. Intussen denk ik daar anders over. Heidegger gebruikt hier het woord ‘leven’ ter aanduiding van de eenheid van ons bestaan. Komt dat omdat hij zich in de taalwereld van een dichter begeeft? Omdat hij het over de liefde heeft? In elk geval mag de dood dan constitutief zijn voor de structuur van het *Dasein* als een *Sein zum Tode*, het leven zelf omvat deze structuur, gaat daar niet in op, blijkbaar ook zijns inziens niet. Daar duiden de woorden ‘leven’ en ‘liefde’ op. Maar als de dood maar de helft van het verhaal is, hoe staat het dan met de liefde?

Het Europese denken heeft vanaf Aristoteles de menselijke ziel vereenzelvigd met een *intelligente en productieve substantie*. Bij eerste kennismaking lijkt ook Meister Eckhart nog volledig in deze metafysische traditie te staan. Ook voor hem is de ziel van de mens in haar onsterfelijke kern een *intellectus*, waar hij met de oude denkers de bepalingen aan toekent van het onstoffelijke, enkelvoudige en niet-samengestelde. Bij nader inzien echter blijkt hij dit zielsbegrip te hebben *opengebroken*. Niet afgebroken, maar opengebroken, en dat door genoemde bepalingen niet als theo-

retische eigenschappen van een substantie te beschouwen, maar *te ervaren als levende kwaliteiten van een leegte in de grond van het gemoed* die meer vermag dan welk zielsvermogen ook.

We hebben gezien hoe de interne grenzen van de geboorte en de dood, als die elk voor zich als de essentie worden genomen, het zelf alsnog uitleveren aan anonieme machten. We dienen ze dan ook – gesteld dat het vraagstuk van de individualiteit ons absoluut ernst is – als structuurmomenten te beschouwen binnen een hogere, dieper in onszelf gelegen eenheid van het leven. In Eckharts zelfbezinning openbaart die eenheid zich als een **ontvangstruimte**. Zijn zielsbegrip staat al in het teken van dezelfde transformaties die het in de revolutie van levensfilosofie en fenomenologie ondergaat. De ziel is in haar humane kern geen *intellectuele en productieve substantie*, maar een *affektieve en receptieve resonantieruimte*. Voorwaarde is uiteraard wel dat deze eenheid op haar beurt de structuurmomenten waaruit zij bestaat tot hun recht laat komen en niet inperkt.

Eerder waarschuwde ik dat het niet ging om een keuze tussen Nietzsches uniciteit en Heideggers singulariteit. Beide momenten *vooronderstellen* elkaar binnen de eenheid van onze individualiteit. Zo heeft Emmanuel Levinas op een karakter van de dood kunnen wijzen dat Heidegger zou hebben veronachtzaamd, maar dat mij wel aan bepalingen van Dilthey herinnert. De dood is ‘een vreemde alteriteit die *tegen mij is*’.¹⁵⁷ De dood heeft een vreeswekkend karakter, een tegen mij en het leven gericht zijn, dat maakt dat we niet alleen zijn *mogelijkheid* tot ons toe moeten laten, maar ook de *onmogelijkheid* die hij behelst met het volste recht bestrijden. Terwijl Heidegger duidelijk maakt hoe de mogelijkheid van de dood mij ertoe oproept vanuit de eigen bestaansgrond te leven, werpt Levinas licht op de omstandigheid dat de dood in de loop van mijn leven aan vreeswekkendheid kan inboeten. Essentieel voor die mogelijkheid is in zijn filosofie mijn relatie tot de Ander. Maar in een ruimere zin belicht zijn gezichtspunt eveneens de resonan-

tie, de structurele samenhang, de verborgen afspraak tussen de grenzen van geboorte en dood. *Zolang ik mijn geboorte niet creatief heb beaamd, blijft de dood tegen mij.*

Maar ook ten aanzien van mijn presentatie van Eckhart is een dergelijke waarschuwing op zijn plaats. Die kan het misverstand wekken, als zou zijn mystieke denken nu op de plaats komen van dat van Nietzsche en Heidegger. In feite is haast het omgekeerde het geval. Het unieke van Eckharts standpunt is juist dat dit als geen ander kan voorkomen dat de posities zoals wij die in de levensfilosofische en fenomenologische zelfbezinning aantreffen, waarbij de ene filosoof het lichaam, de andere onze ervaring van het zijn en weer een ander onze betrekking tot de Ander verzwaart, *tegen elkaar worden uitgespeeld*. Het gaat hier om grenservaringen van het leven die elkaar structureel vooronderstellen, maar als zij elk voor zich worden verabsoluteerd het raadsel van het leven – zijn bezielheid – niet intact laten. Ook Levinas anonimiseert mij nog, als hij de Ander als mijn ziel ziet. Hier moet een midden worden opengelaten te midden van de posities en om de posities heen, dat maakt dat elk van deze grenservaringen voor zich en in haar samenhang met de andere tot haar recht komt. In het Europese denken ken ik zelf geen betere waarborg voor dit open midden dan Eckharts *ledic gemüete*.

Komen Nietzsches zwaartepunt van de geboorte en Heideggers zwaartepunt van de dood binnen de eenheid van de ontvankelijkheid van dit lege gemoed tot hun recht? In feite wijzen de woorden ontvankelijkheid, leegte en gemoed zelf al in deze richting: de *leegte* van het gemoed duidt op het toelaten van het *niht*, van een staat van pure *mügelicheit*, het *gemoed* zelf op het toelaten van het leven.¹⁵⁸ In deze omvattende zin doet Eckharts begrip van mijn eenheid als individu recht aan beide posities, ook al blijven ze impliciet. ‘Wie duizend jaar lang aan het leven zou vragen: waarom leef je? die zou, als het kon antwoorden, niets anders te horen krijgen dan: ik leef omdat ik leef. Dat komt omdat het leven vanuit zijn eigen bestaansgrond leeft en opwelt uit zichzelf:

daarom leeft het zonder waarom in het zichzelf levende leven.¹⁵⁹ Leven is voor Eckhart het eerste en het laatste. Hij geeft de absolute individualiteit ervan te kennen, als hij zijn gehoor voorhoudt dat je niet moet handelen ‘om wat dan ook dat buiten jezelf ligt, maar uitsluitend om wat in jou je eigen wezen en je eigen leven is’.¹⁶⁰

Juist vanwege dit laatste echter blijft Heideggers analyse van de dood bij Eckhart niet alleen impliciet. Zijn enkeling laat de dood nog radicaler toe, doordat hij al tijdens het leven door de afgrond van het niets is *heengegaan*. De armoedige van geest heeft niet alleen weet van de dood die ons wacht, maar eveneens van een niet minder afgrondelijk raadsel: dat een *onbewogenheid* in het hart van het leven borg staat voor de zuiverste *bewogenheid*. De *confrontatie* met de mogelijkheid van mijn dood openbaart mijn leven als een *er te zijn hebben* en in het verlengde van die zijnsbepaling het mens zijn als een *toebehoren aan het zijn*. Maar wie al *tijdens* zijn leven sterft, heeft het einde van de werkelijke dood weliswaar nog altijd voor zich, maar ook innerlijk voeling gekregen met een dimensie die het zijn overstijgt. Dit gold al voor Socrates. Maar resoluter dan Plato eerbiedigt Eckhart *het niets* dat ons omgeeft. Ik ben mens, niet pas in het vermogen het algemene in het vele te herkennen, maar in de mogelijkheid dat mijn ziel van binnen uit wordt omvangen door de wijde van een zuivere ontvankelijkheid. Over de dood die ons mild stemt tegenover de dood, die ons verze-kert van het benodigde uitgangskaartje, schrijft Nijhoff in *Het uur U* de onovertroffen regels:

‘Om gestorven dood te gaan
is genade, maar wee hem die
als in dubbele agonie
levens- en stervenspijn
tegelijk voelt: hij moet het ravijn
des doods over zonder brug.’

Waarom ontbreekt deze dood – en de mystieke dimensie – bij Heidegger? Omdat dit sterven tijdens het leven resultaat is van op zijn minst de samengebalde roep van dood én geboorte.

§ 19. *Alleen als die twee zijn verbonden, is ze bij ons*

Toen Wisława Szymborska te horen kreeg dat haar de Nobelprijs voor Literatuur was toegekend, werkte zij juist aan een gedicht dat in 2002 in de bundel *Het moment* verscheen onder de titel ‘Enige woorden over de ziel’. Mocht ik met betrekking tot ‘Niets cadeau’ al hebben getwijfeld of de ziel voor haar wellicht niet toch een verzinsel was, dan maakt dit gedicht aan deze twijfel definitief een eind. Ook zij houdt vast aan de ziel. De belangrijkste reden die Nietzsche daarvoor had, is de ervaring geweest dat aan de creatieve beaming van mijn uniciteit een ‘ongekende liefde’ kan ontbranden. Szymborska houdt het luchtiger. De titel van het gedicht verraadt al dat zij zich niet in staat of gerechtigd acht er veel over te zeggen. Niet alleen omdat je de ziel alleen maar nu en dan hebt, zoals haar openingsregeltje luidt, maar ook vanwege de aard van de ziel zelf. ‘Aan een op de duizend gesprekken / neemt ze deel, / maar zelfs dat is niet zeker, / want ze zwijgt liever.’ Ik zal hier niet heel dit gedicht citeren, laat staan interpreteren, zoals we met ‘Niets cadeau’ hebben gedaan, maar me beperken tot nog een enkele strofe, om te beginnen de laatste, die bij mij als ik haar lees en in stilte articuleer een licht gevoel van weemoed losmaakt.

‘Het ziet ernaar uit
dat net als wij haar
zij ons ook
ergens voor nodig heeft.’

Waarom stemt dit mij weemoedig? Omdat ik het in dit essay geprobeerd heb op te nemen voor de ziel? Omdat je

het eigenlijk niet beter, want voorzichtiger en ingetogener kunt zeggen dan met deze woorden? Omdat ze die innerlijke stilte wekken waar het leven met een glimlach van verontschuldiging om vraagt?

Desondanks mag ik ze nog niet met rust laten. Er rest nog een laatste stap in de uitleg van zowel Eckharts als Szymborska's zielsbegrip. Dit gedicht kan ons erheen leiden. Wat geeft deze karige slotstrofe te verstaan? Niet meer alleen het contract en de schuld uit 'Niets cadeau'. De ziel die ons oproept ons leven voor ons leven te geven, blijkt op haar beurt *ook ons nodig te hebben*. Wat kan dit betekenen? Waar zoekt de ziel ons op? Hier geeft de negende van de dertien strofen een belangrijke hint.

'Vreugde en verdriet
zijn voor haar geen verschillende gevoelens.
Alleen als die twee zijn verbonden,
is ze bij ons.'

De ziel zoekt ons bij voorkeur op in onze gevoelens. De derde strofe constateert: 'Soms verwijlt ze alleen in het vuur / en de vrees van de kinderjaren / wat langer bij ons. / Soms alleen in de verbazing / dat we oud zijn.' Jaren en jaren kunnen zonder haar voorbij gaan, jaren die in het teken staan van de banale verdovende strijd om het bestaan. De volgende woorden gaven mij het meest te denken: 'Wanneer ons lichaam begint te lijden en lijden, / verlaat ze stilletjes haar post.' Ik vroeg me af: brengt juist het lijden niet scherp onderscheid aan tussen wat telt en wat niet (scherper en indringender dan het besef van de dood)? En schreef ook Eckhart niet: 'Het snelste dier dat jullie naar deze volkomenheid toe draagt is het lijden'?'¹⁶¹ Uit een toelichting op het gedicht, in een interview, blijkt dat Szymborska bij dit lijden zelf echter strikt aan lichamelijke pijn heeft gedacht. 'Als iemand pijn heeft, dan heeft hij geen ziel, de ziel vlucht, er is alleen het pijnlijke weefsel dat het uitschreeuwt van de pijn.'¹⁶² Maar *langdurig* lijden is een ander verhaal, dat weet

ook de dichteres. Als we haar strofe over vreugde en verdriet mogen geloven, wil dit vertrek van de ziel ook in haar ogen niet zeggen dat zij niet zou kunnen terugkeren. Sterker nog, de ziel is *bij ons* als verdriet en vreugde zijn verbonden. Is zij het die óns opzoekt? Heeft zij deze eenheid nodig? Danken ook wij omgekeerd deze eenheid aan haar verlangen?

Het vuur en de vrees van de kinderjaren zijn verbonden in de huivering die de voorvoelde levensbestemming wekt. Hoe kunnen verdriet en vreugde één zijn? Dat kan pas als enerzijds het verdriet van alle verwijt en zelfbeklag is ontdaan en eenvoudig als onderdeel van de levensweg wordt aanvaard, en als anderzijds eveneens de vreugde bevrijd is van de vluchtige buitenkanten van het ik en stevig in de eigen bestaansgrond wortelt. De gevoelens worden *leeggeruimd* – bevrijd uit hun korset van eigenwilligheid. Ze worden in één adem door ook *ingeruimd* – vrijgemaakt voor datgene wat ooit het vuur van de kinderjaren aanblijft: *ontvankelijkheid*. In haar toelichting zegt Szymborska: ‘Dat moment, waarop de mens openstaat voor zaken die verhevener zijn dan de alledaagsheid, dat is voor mij de ziel. En het zich openstellen heeft slechts zelden plaats.’¹⁶³

Meister Eckhart zou dit laatste hebben omgedraaid: hoe opener je in het leven staat, des te verhevener het alledaagse wordt. Ik stel me een gesprek voor tussen beiden, waarin Eckhart haar dit te kennen geeft. De dichteres beaamt het spontaan. Verbindt zij haar eigen bespiegelingen niet ook het liefst met het alledaagse? Maar op haar beurt moet ze Eckhart vragen of hij de mogelijkheid van ontvankelijkheid niet overschat. Eckhart knikt, ook hij is dit met haar eens. Ik hield het mijn novicen al voor, zegt hij, als prior in Erfurt: er heeft nog nooit een volkomen gelaten mens bestaan en die zal ook nooit bestaan.¹⁶⁴ Maar is dat reden om van deze mogelijkheid af te zien, ook al is het een onmogelijkheid? Ook u doet er in uw gedicht geen afstand van. In de slotstrofe beweert u zelfs dat de ziel ook ons ergens voor nodig heeft. Inderdaad, antwoordt de dichteres, maar weet u waarvoor? Eckhart glimlacht verbaasd: ik meen dat te

weten ja, maar u weet het ook. Szymborska plaatst haar twee handen op zijn twee handen: als u dat in mijn gedicht leest, zal dat zo zijn.

Het antwoord van Eckhart op de vraag waartoe de ziel ons nodig heeft, luidt in een van zijn preken: 'De ziel is aan het lichaam gegeven om gelouterd te worden.'¹⁶⁵ In zijn bezinning heeft deze loutering betekend dat het gemoed zichzelf ontledigt, inkeert in zichzelf en zich herenigt met een goddelijke *ontvankelijkheid* die het in de grond altijd al is. Alleen hebben we zo nog geen antwoord op de vraag. Want deze loutering betreft de *geschapen* ziel. Een loutering die zich voltrekt naarmate het bezielde lichaam zich openstelt voor haar *ongeschapen* grond. De vraag is waar deze eeuwige grond, de ziel in haar identiteit met de godheid, ons voor nodig heeft. Net als in 'Niets cadeau' is ook de ziel in 'Enige woorden' ongrijpbaar als het niets. Hét enige dat niet op de lijst staat. Waartoe heeft dit Ene ons nodig?

Eckhart heeft het lege gemoed ook wel vergeleken met een burchtje waarin de ontvankelijkheid Gods haar intrek neemt. Wat zegt het gedicht? In de strofe over vreugde en verdriet lezen we dat de ziel ons nodig heeft ... *om bij ons te kunnen zijn*. Hier klinkt zacht een motief in door dat in mijn uitleg van Eckhart nog op de achtergrond bleef, maar dat meekomt met de ontvankelijkheid en al sprak uit het beeld van de kus dat hij voor de Godsgeboorte in de ziel gebruikt. De ziel heeft ons nodig om haar *liefde* te kunnen meedelen. We hoeven niet te vragen waarom Eckhart aan het zielsbegrip vasthield. Hij had daar minimaal dezelfde redenen voor als Nietzsche. Wel moet ik hier de vraag herhalen die ik al eerder opwierp, waarom hij de ziel in haar grond als goddelijk heeft kunnen beschouwen. Hij heeft daar uiteindelijk maar één reden voor. Die overtuiging is geworteld in de onvoorwaardelijke ernst waarmee hij de transformatie van *zelfzuchtige* in *onbaatzuchtige liefde*, van *amor* in *caritas*, die zich voltrekt rond de spil van de leegte, als de kostbaarste gebeurtenis van het leven heeft erkend.

NOTEN

- 1 Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Ausgewählte Werke. Schriften von 1806-1813*, Darmstadt 1990, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, p. 508.
- 2 Gerard Visser, *De druk van de beleving. Filosofie en kunst in een domein van overgang en ondergang*. Nijmegen 1998, SUN.
- 3 Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften* (GS), Stuttgart en Göttingen, Band VIII, p. 171.
- 4 Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, München en Berlijn/New York 1980, DTV en Walter de Gruyter, Band II, aantekening 27 [77] (KSA II: 27 [77]). Uit banden met fragmenten, zoals hier, geef ik het fragmentnummer, voor overige verwijzingen de pagina. Voor passages uit Nietzsches *Nachlass* maak ik gebruik van de Nederlandse vertaling: Friedrich Nietzsche, *Nagelaten fragmenten. Deel 1-7*, vertaald door Michel van Nieuwstadt en Mark Wildschut, Nijmegen 2001-2005, SUN.
- 5 Onze woorden *beleving* en *belevenis* zijn vertalingen van *Erlebnis* uit de jaren twintig van de vorige eeuw.
- 6 Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 141 / B 180.
- 7 Nietzsche gebruikt het woord *Affekt* voor wat de Grieken *pathos* en de Romeinen *affectus* of *passio* noemden. Vergelijk ons *aandoening*. De huidige psychologie spreekt van *emotie*. Vgl. ook § 15 t.a.v. dit woord.
- 8 Vgl. *Phaedrus*, 245 c, 247 b.
- 9 *Politeia*, 518 d, vgl. 532 a.
- 10 *Apologie*, 29 e; *Phaedo*, 82 d.
- 11 *Alkibiades*, 129 a.
- 12 *Phaedrus*, 244 c.
- 13 *Phaedo*, 81 c; *Phaedrus*, 248 c.
- 14 *Phaedrus*, 249 b/c.
- 15 W. Dilthey, GS II: 7.
- 16 Intussen verscheen ook: Wisława Szymborska, *Einde en begin. Verzamelde gedichten*, uit het Pools vertaald door

Gerard Rasch, Amsterdam 2007, Meulenhoff. Waar nodig zal ik naar deze editie verwijzen. 'Niets cadeau' (p. 304) verscheen in een bundel met dezelfde titel, *Einde en begin*.

- 17 F. Nietzsche, KSA 13: 15 [30] (p. 424).
- 18 Vgl. het hoofdstuk 'Warum ich ein Schicksal bin', § 8.
- 19 Hier staat volgens mijn zegsvrouw letterlijk in het Pools: 'dat we met niets zullen achterblijven'. Dit is niet onbelangrijk als het 'niets' in het gedicht mogelijk ook een positieve betekenis heeft. De lijst dienen we in een administratieve zin te verstaan. Het Poolse 'spis' betekent allereerst 'register'.
- 20 Dit schuldgegeven wordt eenmaal met een hoofdletter benadrukt, die in de vertaling ontbreekt. Het Poolse 'Winien', dat Rasch weergeeft met 'debetzijde', betekent 'Schulden'.
- 21 'Nic darowane': 'niets cadeau'. 'Darowane' heeft in het Pools zowel de betekenis van schenken als vergeven. Zo zeggen ook wij dat bij een spel wel, als iemand een fout of overtreding maakt: 'die schenk ik je'.
- 22 W. Szymborska, *Einde en begin. Verzamelde gedichten*, p. 332.
- 23 Ibid., p. 185.
- 24 Deze specificatie moet ik aanbrengen in verband met Nietzsche, die het naturalisme beaamt, maar een mechanistische benadering bestrijdt.
- 25 Van Michel Henry is naar mijn weten in het Nederlands nog niets vertaald. Zijn belangrijkste boek is zijn uit 1963 stammende 911 pagina's tellende dissertatie *L'essence de la manifestation* (Presses Universitaire de France).
- 26 W. Dilthey, GS 1: 254.
- 27 H. Bergson, *Inleiding tot de metafysica*, Meppel en Amsterdam 1989, Boom, p. 52.
- 28 Ibid., p. 73.
- 29 Ibid., p. 49.
- 30 F. Nietzsche, KSA 12: 9 [60].

- 31 Geciteerd door Luuk van Middelaar in zijn artikel 'Et voilà: de moderniteit' in *Trouw*, 1 december 2001. De schrijver Tahar Ben Jalloun deed deze uitspraak in de opinierubriek van *Le Monde* van 3 november 2001.
- 32 In zijn *Liber de Persona et Duabus Naturis*, hfdst. 3.
- 33 *Protagoras*, 314 b.
- 34 Zie voor dit enthousiasme Kants opstel 'Ob das menschliche Geschlecht im beständigen Fortschreiten zum Besseren sei' (A 143-147) in zijn geschrift *Der Streit der Fakultäten* (1798).
- 35 Vgl. G. Visser, *Nietzsche en Heidegger. Een confrontatie*, Nijmegen 1989, SUN, pp. 340, 401.
- 36 F. Nietzsche, KSA 12: 9 [139]; W. Dilthey, GS VII: 131.
- 37 W. Dilthey, GS XIX: 152. Vgl. mijn *De druk van de beleving*, p. 72.
- 38 Theo de Boer, 'De God van de filosofen en de God van Pascal', in: *Wijsgerig Perspectief* 19, 1978/79, nr. 4, p. 98.
- 39 F. Nietzsche, KSA 10: 5 [1] 208.
- 40 W. Dilthey, GS VII: 230.
- 41 *Ibid.*, p. 229.
- 42 W. Dilthey, GS VII: 230. Zie mijn *De druk van de beleving*, p. 164.
- 43 W. Dilthey, GS XIX: 160.
- 44 W. Dilthey, GS V: 224.
- 45 W. Dilthey, GS V: 237.
- 46 Uit het verhaal 'De arm' van Yasunari Kawabata, in de bundel *Nagels in de ochtend*, Amsterdam 1971, Meulenhoff, p. 145.
- 47 *Gorgias*, 524 b.
- 48 Georg Scherer, *Das Problem des Todes in der Philosophie*, Darmstadt 1988 (1979), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, pp. 19 e.v.
- 49 Sören Kierkegaard, *Gesammelte Werke* (GW), 13 en 14, vert. E. Hirsch, H. Gerdes e.a., p. 200.
- 50 W. Dilthey, GS VIII: 45.
- 51 W. Dilthey, GS VII: 244. Vgl. mijn *De druk van de beleving*, p. 179.

- 52 Kierkegaard, *Dagboeknotities. Een keuze*. Baarn 1971, Ten Have, nr. 143.
- 53 Ibid., nr. 292, 86.
- 54 S. Kierkegaard, GW, 13 en 14: 198.
- 55 S. Kierkegaard, *Dagboeknotities*, nr. 147.
- 56 Vgl. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*. Tübingen 1977, Niemeyer, pp. 107, 145, 355, 368, 369.
- 57 Dilthey GS VII: 160. Zie mijn *De druk van de beleving*, pp. 86, 114, 115.
- 58 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 207.
- 59 Ibid., p. 135.
- 60 Ibid., p. 12.
- 61 Vgl. Karl Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, München/Zürich, 1994 (1919), Piper, pp. 229 e.v.
- 62 Ik volg hier de vertalingen van Mark Wildschut in: Heidegger, *Zijn en tijd*, Nijmegen 1998, SUN, p. 333 e.v. (*Sein und Zeit*, pp. 263 e.v.).
- 63 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 248.
- 64 Ibid., p. 263.
- 65 Ibid., p. 313.
- 66 Ibid., p. 245.
- 67 M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen 1978, Neske, p. 171.
- 68 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, pp. 268-269.
- 69 Ibid., p. 274.
- 70 Ibid., p. 52.
- 71 M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Gesamtausgabe Band 65, Frankfurt a.M. 1989, Vittorio Klostermann, p. 245.
- 72 F. Nietzsche, KSA 13: 14 [21].
- 73 F. Nietzsche, KSA 10: 15 [4].
- 74 F. Nietzsche, KSA 10: 24 [16]. Vgl. mijn opstel 'Nietzsches Übermensch. De noodzaak van een herbezinning op de vraag naar de mens', in: *Tijdschrift voor Filosofie*, december 1992, pp. 637-667.
- 75 Vgl. mijn *Nietzsche en Heidegger*, p. 307; M. Heidegger, *Nietzsche I*. Pfullingen 1961, Neske, pp. 357, 399, 446.

- 76 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 328.
- 77 Vgl. *ibid.*, p. 145.
- 78 F. Nietzsche, *KSA* 4: 199 (*Also sprach Zarathustra*).
- 79 W. Szyborska, *Einde en begin. Verzamelde gedichten*, p. 347.
- 80 In: F. Nietzsche, *Kritische Ausgabe Sämtlicher Briefe* (*KSB*) Band 6, München, Berlijn/New York 1986, DTV en Walter de de Gruyter, p. 290.
- 81 F. Nietzsche, *KSA* 1: 337). Naar de Nederlandse vertaling *Oneigentijdse beschouwingen*, Amsterdam/Antwerpen 1998, Arbeiderspers.
- 82 *Ibid.*: 338. Ik heb hier de Nederlandse vertaling moeten aanpassen.
- 83 *Ibid.*: 339.
- 84 Bij Szyborska heet het, in een gedicht getiteld 'Een van de zeer vele': 'Ik ben wie ik ben / een toeval onbevattelijk / als elk toeval.' In: *Einde en begin. Verzamelde gedichten*, p. 316.
- 85 F. Nietzsche, *KSB* 4: 252, vgl. 257.
- 86 F. Nietzsche, *KSA* 1: 379.
- 87 F. Nietzsche, *KSA* 7: 34 [24].
- 88 F. Nietzsche, *KSA* 1: 462.
- 89 *Ibid.*, p. 341.
- 90 *Ibid.*, p. 378.
- 91 *Ibid.*, p. 382.
- 92 *Ibid.*, p. 380.
- 93 *Ibid.*, p. 371.
- 94 *Ibid.*, p. 380.
- 95 *Ibid.*, p. 368.
- 96 *Ibid.*, p. 341.
- 97 *Ibid.*, p. 359.
- 98 *Ibid.*, p. 879.
- 99 *Ibid.*, p. 453.
- 100 F. Nietzsche, *KSA* 9: 11 [156].
- 101 F. Nietzsche, *KSA* 4: 200.
- 102 F. Nietzsche *KSA* 1: 382.
- 103 F. Nietzsche, *KSA* 9: 11 [163].
- 104 F. Nietzsche, *KSA* 2: 351 (*Menschliches, Allzumenschliches* 1, nr. 624).

- 105 Vgl. *Theaetetus*, 189 a; *Sophistes*, 263 e.
- 106 F. Nietzsche, KSA I: 783.
- 107 F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft* nr. 354.
- 108 F. Nietzsche, KSA 12: 9 [115].
- 109 Roel Bentz van den Berg, *Engelen in regenjas*, Amsterdam/Antwerpen 2009, Augustus, p. 174.
- 110 F. Nietzsche, KSA 6: 300 (*Ecce homo*, 'Warum ich solche gute Bücher schreibe', 1).
- 111 F. Nietzsche, KSA 11: 36 [31]. Vgl. *Jenseits von Gut und Böse*, nr. 36.
- 112 Gustav Janouch, *Gesprekken met Kafka*, Amsterdam 1965, Querido, p. 159.
- 113 F. Nietzsche, KSA 9: 6 [158].
- 114 F. Nietzsche, KSA 11: 41 [6].
- 115 F. Nietzsche, KSA 10: 4 [2].
- 116 F. Nietzsche, KSA I: 379.
- 117 F. Nietzsche, KSA 3: 407 (*Die fröhliche Wissenschaft*, nr. 39).
- 118 F. Nietzsche, SBK 6: 454.
- 119 Karl Marx / Friedrich Engels, *Het communistisch manifest*, Amsterdam 1968, Pegasus, p. 43.
- 120 I. Kant, *Werke*, Band 9, Darmstadt 1981, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, p. 91.
- 121 F. Nietzsche, KSA 9: 14 [25].
- 122 F. Nietzsche, KSA 6: 218 (*Der Antichrist*: 43).
- 123 F. Nietzsche, KSA 4: 18.
- 124 Uit de bundel *Nieuwe gedichten* (1934).
- 125 M. Heidegger, 1. *Nietzsches Metaphysik*. 2. *Einleitung in die Philosophie. Denken und Dichten*, Gesamtausgabe Band 50, Frankfurt a.M. 1990, Vittorio Klostermann, p. 156, vgl. 159.
- 126 F. Nietzsche, KSA 11: 40 [53].
- 127 Vgl. W. Dilthey, GS VII: 73, 194
- 128 Vanwege de structuur van het *Dasein* als een *Sein zum Tode* heeft Heidegger in *Sein und Zeit* het primaat toegekend aan de toekomst. Maar het *Sein zum Tode* betreft één aspect van onze individualiteit. Het berust uiteindelijk dan ook in een oorspronkelijker eenheid dan die van

- Dasein*, waarvan de primaire tijdsmodus die van het heden is en blijft.
- 129 M. Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes*, Stuttgart 1986, Reclam, p. 51.
- 130 M. Heidegger, *Über den Humanismus*, Frankfurt a.M. 1975, Vittorio Klostermann, p. 29.
- 131 M. Heidegger, *Die Frage nach dem Ding*, Tübingen 1975, Niemeyer Verlag, p. 23.
- 132 'Zugehörigkeit zum Seyn', vgl. M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, GA 65: 227.
- 133 F. Nietzsche, KSA 9: II [197].
- 134 M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, GA 65: 325.
- 135 Compact en grondiger heb ik deze kritische bezinning voor het eerst uitgewerkt in een bijdrage aan het congres over 'Heidegger und die Religion' in 2008 in Messkirch, onder de titel 'Dasein und Gemüt. Heideggers Seinsfrage im Lichte der Grunderfahrung Meister Eckharts'. Deze studie is gepubliceerd in het *Salzburger Jahrbuch für Philosophie* 2009.
- 136 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 193.
- 137 Ibid., pp. 384-385.
- 138 Walter Benjamin, *Das Passagen-Werk, Gesammelte Schriften v-2*, Frankfurt a.M. 1982, Suhrkamp, p. 962.
- 139 M. Heidegger, *Holzwege*, Frankfurt a.M. 1972, Vittorio Klostermann, 321.
- 140 Meister Eckhart, *Over God wil ik zwijgen II Preken*, vertaald door C.O. Jellema, Groningen 2001, Historische Uitgeverij, p. 15. Zie daarnaast ook: Meister Eckhart, *Over God wil ik zwijgen. De traktaten*, vertaald door C.O. Jellema. Groningen 1999, Historische Uitgeverij. Verwijzing: Jellema I, II.
- 141 Vgl. *ibid.*, pp. 87-88. Een ideale uitgave met zowel het oorspronkelijke Middelhoogduits als de vertaling in modern Duits is: Meister Eckhart, *Werke I, II*, vertaald door J. Quint e.a., uitgegeven en van commentaar voorzien door Niklaus Largier. Frankfurt a.M. 1993, Deutscher Klassiker Verlag. Verwijzing: Largier I, II.
- 142 Largier II: 26.

- 143 Hölderlin, *Werke und Briefe 1*, Uitgegeven door Friedrich Beissner en Jochen Schmidt, Frankfurt a.M. 1982, p. 96.
- 144 G. Visser, *Gelatenheid. Gemoed en hart bij Meister Eckhart. Beschouwd in het licht van Aristoteles' leer van het affectieve*, Amsterdam 2008, SUN.
- 145 Largier II: 338.
- 146 Largier I: 91.
- 147 Jellema I: 8-9.
- 148 Vgl. Largier II: 488 e.v.
- 149 Jellema II: 132.
- 150 Jellema II: 87-88. Vgl. mijn *Gelatenheid*, p. 164.
- 151 Jellema II: 218; Largier II: 66.
- 152 Jellema II: 128.
- 153 Largier II: 221.
- 154 Vgl. Frans Maas, 'Het "eeuwig nu" van Meister Eckhart en de sporen daarvan bij Dag Hammarskjöld', in: Edith Brugmans (red.), *De ziel in de literatuur*, Valkhof Pers 2009, Nijmegen.
- 155 M. Heidegger, *Was heisst Denken?*, Tübingen 1971, Niemeyer Verlag, p. 157.
- 156 M. Heidegger, *Hölderlins Hymne 'Der Ister'*. Freiburger Vorlesung 1942, Gesamtausgabe Band 53, Frankfurt a.M. 1984, Vittorio Klostermann, p. 32.
- 157 Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, Den Haag 1961, p. 210-211 (276).
- 158 Eckhart zou zelfs dit substantief *mügelicheit*, mogelijkheid, als eerste hebben gevormd. Vgl. mijn *Gelatenheid*, p. 93.
- 159 Jellema II: 230.
- 160 Ibid.: 163; vgl. *Gelatenheid*, § 18.
- 161 Jellema I: 147.
- 162 Anna Bikont en Joanna Szczesna, *Wisława Szymborska. Prullaria, dromen en vrienden. Een biografie*, Breda 2007, De Geus, p. 298.
- 163 Ibidem.
- 164 Jellema I: 11.
- 165 Jellema I: 201.

Over de auteur

Gerard Visser is hoofddocent cultuurfilosofie aan de Universiteit Leiden. Eerder verschenen van hem bij Uitgeverij SUN *De druk van de beleving. Filosofie en kunst in een domein van overgang en ondergang* (1998) en *Gelatenheid. Gemoed en hart bij Meister Eckhart* (2008).

Eerder verschenen in de reeks

ANNALEN VAN HET THIJMGENOOTSCHAP

Jaargang 95 (2007), aflevering 1

Edith Brugmans, Paul Minderhoud & Joos van Vugt (red.),
Mythen en misverstanden over migratie

aflevering 2

Paul van Tongeren en Karin Pasman-de Roo (red.),
Voorbeeldig onderwijs

aflevering 3

Martin Buijsen, Wim van de Donk & Nicolette van
Gestel (red.), *Marktwerking versus solidariteit?*

aflevering 4 (Thijmessay)

Jan Thurlings, *Verzet of berusting?*

Jaargang 96(2008), aflevering 1

Vincent Kirkels (red.), *Oude idealen in de nieuwe zorgmarkt*

aflevering 2

Eelke de Jong, Christina Bode & Edith Brugmans (red.),
Voedsel en globalisering

aflevering 3

Luca Consoli & Rolf Hoekstra (red.),
Technologie en mensbeeld

aflevering 4 (Thijmessay)

Peter J.A.N. Rietbergen,
Cultuurwegen, cultuurwerelden: Europa en|in Eurazië

Jaargang 97 (2009), aflevering 1

Edith Brugmans (red.), *De ziel in de literatuur*

Jaargang 97 (2009), aflevering 2

Gerard Wiegers en Edith Brugmans (red.), *Onverwachte
impressies*

Jaargang 97 (2009), aflevering 3

Rudi te Velde en Harm Goris (red.), *Levensbeschouwelijke
vorming*

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.

De vereniging kent:

- een medische afdeling,
- een rechts- en bestuurskundige afdeling,
- een wijsgerige afdeling,
- een afdeling katholieke theologie.

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.

Een lidmaatschap kost € 40,- per jaar, voor echtpaarleden € 45,-.

Voor algemene informatie over het Thijmgenootschap, voor het bestellen van publicaties of voor overige vragen, kunt u zich wenden tot:

Algemeen Secretariaat van het Thijmgenootschap

prof.mr.drs. J. Sebastiaan L.A.W.B. Roes

Groesbeekseweg 125 – 6524 CT Nijmegen

tel.: 024-3611631

e-mail: j.roes@jur.ru.nl

www.thijmgenootschap.nl

U kunt zich als lid opgeven bij:

Ledenadministratie van het Thijmgenootschap

Joh. Vijghstraat 34 – 6524 BT Nijmegen

e-mail: thijmgenootschap@ioi.nl

Ook voor (adres)wijzigingen en opzeggingen van uw lidmaatschap en vragen over uw contributie dient u zich te wenden tot de ledenadministratie.

Voor opgave: zie ommezijde.

Naam: Hr/Mw

Adres:

Postcode en woonplaats:

Eventueel afdeling:

Datum:

Handtekening: