

RENÉE VAN RIESSEN

Lof van de ziel

ZIEL EN LICHAAM. PLATO, DESCARTES,
LEVINAS

De ziel heeft het in onze tijd niet gemakkelijk. Ze hangt tussen twee werelden in. Aan de ene kant verraadt het Griekse woord voor ziel, *psyche*, hoezeer de ziel eigenlijk aan de lichamelijke werkelijkheid gebonden is. *Psyche* betekent immers letterlijk ‘adem’ en duidt op een energie die ons lichaam helemaal doortrekken kan. Maar aan de andere kant is de ziel in de loop van de tijd verzelfstandigd en op zichzelf komen te staan. Naast, en soms zelfs tegenover het lichaam.

Dat laatste is gebeurd onder invloed van het werk van grote filosofen. Plato bijvoorbeeld is heel duidelijk over de plaats van de ziel. Hij is van mening dat we alleen echte kennis kunnen opdoen als we ons losmaken van het lichaam. Filosoferen – het streven naar ware kennis – moet je daarom gelijkstellen aan ‘leren sterven’. Want echte kennis krijg je pas als je ‘de dingen zelf’, zoals ze ‘op zichzelf’ zijn (hier gaat het om Plato’s beroemde *ideeën*), met de ziel zelf beschouwt. En daarvoor moet de ziel eerst van het lichaam worden losgeweekt.

Een ziel die los van het lichaam, op zichzelf staat. Dat was uiteindelijk Plato’s ideaal, hoewel hij soms ook spreekt over de noodzaak om in dit leven – dat wil zeggen, zolang je feitelijk aan het lichaam vastzit – via de ziel voor het lichaam te zorgen. Ook bij Descartes vind je het idee van een ziel die los van het lichaam bestaat. Descartes drukt dat uit in de taal van de substanties. Hij onderscheidt de lichamelijke substantie van de zielssubstantie. Het ken-

merk van de zielssubstantie is dat zij niet meetbaar is en onzichtbaar. Ziel is bij Descartes alleen maar denken, louter bewustzijn. De twee substanties zijn in de menselijke werkelijkheid wel met elkaar verbonden als lichaam en ziel, maar theoretisch kan Descartes niet goed duidelijk maken hoe dat mogelijk is, omdat ze in hun wezen zo volstrekt verschillend zijn.

Als de ziel zo apart van het lichaam moet bestaan, raakt ze ook afgeschermd en verwijderd van lichamelijke aandoeningen, zoals emoties en pijn, of van de hechting aan mensen of bepaalde tradities. De ziel verhuist onder het geleide van Plato en Descartes naar het rijk van het rationele. Ze wordt een instantie die alles onder controle houdt. Bij Plato oefent vooral het bovenste deel van de ziel deze controle uit, zoals in de bijdrage van Rudi te Velde is besproken. Het intellect, het redelijke denken, heerst over emoties en driften. In de moderne filosofie verdwijnt deze redelijke, op zichzelf staande ziel ook weer. Ze zakt weg in het moeras van de betekenisloze materie. Eerst bij Julien Offray de LaMettrie, de tegenstander van Descartes. Voor deze materialistische denker is het woord 'ziel' leeg en zonder betekenis. In onze tijd doet Daniel Dennett onderzoek naar psyche en bewustzijn, en komt tot de conclusie dat er helemaal geen geest is die het lichaam stuurt. Voor zover we over 'geest' of 'ziel' kunnen spreken, moet je die beschouwen als een exponent van het lichaam. Volgens Dennett *bestaan* wij als bewuste machines.

Deze vernietigende inzichten kunnen niet verhinderen dat er ook andere geluiden te horen zijn die wijzen op een herleving van de ziel in de hedendaagse filosofie. Opmerkelijk is dat de ziel dan veelal niet los van het lichaam maar juist in verbondenheid met het lichaam wordt opgevat.¹

Bij Emmanuel Levinas (1905-1995) vond ik voor het eerst de gedachte dat de ziel door het lichaam kan worden geïnspireerd tot ontvankelijkheid en verantwoordelijkheid voor de ander. Dat is misschien niet zo verrassend, omdat Levinas het ethisch bezield-zijn als de belangrijkste men-

selijke oriëntatie beschouwt. Maar opmerkelijk is dat hij benadrukt dat we geheel en al *lichamelijk* bestaan, en dat heeft gevolgen voor de ethiek. Het engagement met de ander is vooral een engagement met de nood van de ander en die herkennen we op een lichamelijke manier. Die ander kan net als ik tegenslag hebben, blootgesteld zijn aan ziekte en pijn, of een groot verdriet hebben dat hem laat wegwijnen. Levinas geeft het cartesische dualisme van lichaam en ziel daarmee een onverwachte wending. Volgens hem blijft het lichaam voor de ziel altijd 'het andere'. De grote ervaringen, van ziekte, pijn en gebrek, maar ook van liefde en verlangen, zijn altijd zeer lichamenlijk. Waarom steeds het verschil tussen lichaam en ziel in de filosofie? Waarom kwam Descartes tot de conclusie dat de twee 'substanties' denken en lichamenlijkheid niet met elkaar verenigd konden worden? Dat komt doordat het lichaam voor de ziel 'het andere' blijft en nooit helemaal ons eigendom wordt. Het lichaam is in ons bestaan de uitdrukking van een onherleidbaar verschil. Juist op die manier, als een permanente mogelijkheid van onderbreking, is het lichaam met zijn emoties en verlangens de inspiratiebron die de ziel voortjaagt, telkens als ze dreigt in zichzelf te verzinken en zelfgenoegzaam te worden.²

LYOTARD OVER DE GEBOORTE VAN DE ZIEL

Wat bij Levinas slechts zijdelings wordt aangestipt werkt de Franse filosoof J.F. Lyotard (1924-1998) veel verder uit, tot een moderne lof van de ziel. In het artikel *Anima Minima* tekent Lyotard een ziel die minimaal is.³ Met het woord 'minimaal' keert hij zich tegen de opvatting dat de ziel een substantie zou kunnen zijn. Bij Lyotard is de ziel geen 'ding', integendeel. Ze is eerder iets dat vluchtig bestaat, dat als het ware tussen twee vormen van niet-zijn hangt: het nog-niet bestaan en het niet-meer bestaan. Nog-niet bestaan, omdat de ziel pas tot leven wordt gewekt door een schok die van buiten komt, daarvóór bestaat ze nog niet.

Deze schok, dit eerste ondergaan van een impuls van buiten, roept de ziel in het leven als een ruimte van ontvankelijkheid. De schok heeft volgens Lyotard twee kanten. Enerzijds roept hij de ziel tot leven. Aan de andere kant gaat dat meteen al met geweld gepaard, omdat de impuls van buiten krachtdadig is en de ziel onmiddellijk in een toestand van passiviteit brengt. Ze wordt, zegt Lyotard, door die schok vernederd en verkracht. Ze gaat voelen dat ze bestaat, maar dat voelen is een op de grond gegooid worden, niet een gevleugeld ten hemel stijgen.

‘De *anima* bestaat alleen als aangedaan’. Of de gewaarwording nu aangenaam is, of gruwelijk, ze vertelt de ziel in ieder geval dat zij niet zou bestaan, dat ze *onbezield* zou blijven, als niets haar raakte. Existeren gaat dan betekenen: door iets zintuiglijks gewekt worden, uit het niets van de ongevoeligheid.

Sinds die aanraking plaatsvond, bestaat de ziel in een soort tussentijd. Ze kijkt terug op een ontstaan dat tegelijkertijd leven geeft en traumatisch is. Dat moment is niet achterhaalbaar, het is ongrijpbaar en niet voor te stellen. Hoe kan het worden vastgehouden en toch nog enigszins begrepen? Op dit moment legt Lyotard een verband tussen het bestaan van de ziel en de kunst. We moeten ons het ontstaan van de ziel voorstellen als een twee-eenheid van terreur en vreugde. De ziel blijft gebonden aan die overweldigende aandoening die leven is en het dreigende ontbreken van die aandoening, dit is de dood. Kunst bevindt zich in het gebied tussen het leven en de dood van de ziel: ‘Kunst is de bede van de ziel dat ze mag ontkomen aan de dood die het zintuiglijke haar aanzegt.’⁴ Tegelijkertijd *herdenkt* de kunst in het zintuiglijke datgene wat de ziel ooit tot leven riep. Zo hebben kunstwerken de taak eer te bewijzen aan die wonderlijke en broze conditie van de ziel, hangend tussen leven en dood. Als voorbeeld noemt Lyotard onder andere de schilderijen van Bonnard en Monet, die als het ware baden in kleur. De kleur-ervaring die in zichzelf overweldigend is en misschien tot blindheid

zou kunnen leiden, wordt hier vastgehouden en is dan een bescherming tegen de dreigende blindheid.

DE ZIEL, HAAR VERLANGEN EN HAAR PIJN.
LYOTARD OVER AUGUSTINUS

Op het einde van zijn leven heeft Lyotard een eigenzinnig commentaar geschreven op de *Belijdenissen* van Augustinus.⁵ Ook hier draait het om de ervaring van de ziel die tot leven wordt gewekt door een impuls van buitenaf. Het boek begint met een bekende passage uit het tiende boek van de *Belijdenissen*, die Lyotard interpreteert als een klacht van de ziel: ‘Gij roept, gij schreeuwt, gij hebt mijn doofheid doorbroken. Gij schittert, gij blinkt, gij hebt mijn blindheid verdreven. Gij verspreidt uw geur, ik ben ervan doordrongen en ik hijg naar u... Gij raakt me aan op mijn huid, en ik brand van geestdrift voor uw vrede.’⁶ Hier hebben we een ziel, zegt Lyotard, die klaagt, roept, zucht, en jammert dat God hem heeft bezocht en sindsdien links heeft laten liggen. Voor dat ingrijpende ‘bezoek’ dobberde de ziel maar zo’n beetje rond ‘in dood tij’, maar dan, ‘stormt gij op hem af, baant gij u een weg in hem via zijn vijf lichaamsopeningen’. Het is een ontmoeting met God, maar de beschrijving roept ook het beeld op van een onstuimige minnaar die alles in het werk stelt om zijn geliefde te prikkelen. Als reactie op die lichamelijke overval gaat het ‘zielevlees’ van Augustinus zingen en psalmodiëren, de ziel geeft woorden aan de lichamelijke overval om die te kunnen uithouden en om de herinnering te bewaren zonder dat hij eraan kapot gaat.

De eerste stap in mijn lof van de ziel zet ik in het spoor van Lyotard. Net als Levinas brengt hij me dicht bij een lichamelijke opvatting van de ziel. Terwijl Plato de ziel juist wil verlossen van zintuiglijke gewaarwordingen om te komen tot dat onlichamelijke schouwen dat haar over de doodsgrens heen helpt, staat Lyotard aan de andere kant. De ziel

is minimaal, zegt hij, en ze komt pas tot leven door bepaalde schokkende zintuiglijke affecten, die haar kwetsen en op een ronduit vernederende manier aan de eindigheid binden. Juist die affecten schenken de ziel het leven, een ander leven is er niet. De kunst roept die pijnlijke geboorte van de ziel in herinnering en helpt ons het geboortetrauma niet te vergeten of te verdringen, maar zo nu en dan opnieuw te beleven.

Deze minimale ziel met haar geboortetrauma is mij echter niet genoeg; ik heb een tweede stap nodig in mijn lof van de ziel. De erkenning dat de ziel door lichamelijke aandoeningen gewekt wordt is wel een stap vooruit vergeleken bij Plato en Descartes. Levinas spreekt over een ethische inspiratie die via het lichaam binnenkomt, en Lyotard laat de lichamelijke kant van het godsverlangen zien. Maar vooral dat laatste roept ook vragen op. Hoe staat het eigenlijk met de verhouding van de ziel tot God? Lyotard interpreteert haar in zijn boek over Augustinus als een *trance-ervaring* die zowel erotische als mystieke trekken heeft. Zo'n ervaring betekent het leven voor de ziel. Maar tegelijkertijd verwijst ze naar haar mogelijke vernietiging, haar einde, want de ziel zou door deze overrompelende en extatische ervaring helemaal kunnen verdwijnen doordat ze volkomen opgaat in datgene wat haar overweldigt en overrompelt. Haar zelfstandigheid, haar vermogen om zelf te denken en te oordelen zou dan oplossen in een groter oceanisch geheel.⁷

Toch roept deze interpretatie van Lyotard wat vragen op. En juist die vragen openen weer nieuwe perspectieven die ook voor het hedendaagse denken over de ziel relevant kunnen zijn. Augustinus beperkt zich namelijk niet tot de erotisch-mystieke ervaring van God met zijn heel lijfelijke karakter. Daarnaast is bij hem nog een ander element belangrijk in de relatie tussen God en de ziel. Ik zou dit element willen benoemen als het 'tot jezelf verzameld worden' in relatie tot God. Of ook: het 'gekend worden als degene die je echt bent'. Wanneer Augustinus deze aspec-

ten van de godservaring verkent, krijgt de ziel in alle afhankelijkheid toch meer de ruimte om tegenover God op zichzelf te staan.

Een passage uit het vierde boek van de *Belijdenissen* werpt hier licht op. Augustinus vertelt daar over het ontoestembare verdriet dat hem overvalt bij het sterven van een goede vriend: 'Het verdriet hierover hulde mijn hart in duisternis ... en waar ik maar keek was de dood.'⁸ Hij wordt door deze gebeurtenis een raadsel voor zichzelf en als oorzaak wijst hij aan dat hij gevangen raakte in zijn liefde voor deze vriend, die tenslotte een lichamelijk en vergankelijk wezen was. Hij ervaart het leven dan als een gruwel, immers: die vriend was voor hem een deel *van zijn eigen ziel*. Hij wil niet als halve mens leven, maar ook niet sterven, want dan sterft met hem opnieuw deze vriend die hij zo heeft liefgehad.

Dit alles speelt zich af in de periode voor Augustinus' bekering. Maar op het moment dat hij dit schrijft beseft hij scherp dat alleen God zijn ziel toen had kunnen helen. Later ziet hij dat in en vanuit dat inzicht schrijft hij: 'Gelukkig degene die u liefheeft en zijn vriend in u. Want de enige die nooit een dierbaar wezen verliest is de mens, aan wie allen dierbaar zijn in Hem die niet verloren gaat.' Anders gezegd: je moet je vrienden niet alleen liefhebben in relatie tot jezelf, maar je moet ze vooral 'in God' liefhebben.

Het zijn woorden die gemakkelijk verkeerd kunnen worden opgevat. Je zou ze bijvoorbeeld kunnen lezen als een aansporing om maar niet te veel, te gepassioneerd lief te hebben. Of om, langs de lijn van Plato's *Symposium*, alleen het 'eeuwige' en 'onvergankelijke' in andere mensen te beminnen, de schoonheid of kwaliteit in hen die algemeen is en niet vergaat. Toch geloof ik niet dat Augustinus zoiets bedoelde. Het ging hem om werkelijk contact met individuele en sterfelijke mensen, met al hun eigenaardigheden.

Voor Augustinus is God niet alleen degene die een diep

verlangen in de mens wekt, Hij is ook degene die het menselijke verlangen (naar God, of naar een vriend, dat is om het even) op een heilzame manier kan onderbreken en tot de orde roepen. Het liefhebben van de ander 'in God' betekent de mogelijkheid om hechtingen die ons kunnen beknellen en verwarren even op een afstand te zetten en in een ander licht te bezien. Alleen God is eeuwig, alleen hij is het 'goed dat geen enkel goed ontbeert'.⁹ Alle andere dingen lijken wel een eeuwig geluk te geven, maar in werkelijkheid doen ze dat niet. Het onderhouden van een relatie met God kan helpen dit in te zien. Het kan orde brengen in de wanorde van de verlangens die de menselijke ziel in de greep houden. Zich richten op God, God liefhebben (en tot die liefde ontvangt de menselijke ziel het vermogen van God zelf) kan je helpen om de overmatige gehechtheid – aan een vriend, een geliefde, een kind – te relativiseren en in een groter verband te zien. Niets zal je verlangen ooit helemaal kunnen vervullen, het zal zich altijd weer op iets anders richten, en uiteindelijk blijf je rusteloos. Geeft God dan de rust? Ook niet echt. Maar soms kan een vorm van contemplatieve gerichtheid op God helpen om een ont-hechting aan te brengen in al die verscheurende hechtingen. Zo'n visie op het verlangen vloeit volgens mij voort uit Augustinus' meditatie bij het verlies van zijn vriend.

De gerichtheid op God is dan een adempauze voor de ziel die verder gebonden is in de hechtingen aan anderen en zich bovendien regelmatig in verwarring over zichzelf buigt, zonder een antwoord op haar vragen te krijgen. Als Augustinus die adempauze ervaart gebruikt hij soms het beeld van de *verzameling*. Bijvoorbeeld op het moment dat hij ontdekt dat een grondig zelfonderzoek hem niet vooruit helpt. Hij blijft een raadsel voor zichzelf en voelt zich verscheurd door de tegenstrijdige verlangens van zijn ziel: 'Nergens is een veilige plek voor mijn ziel in de dingen, behalve in u ... Al het verstrooide aan mij verzamelt zich daar en niets verwijdert zich van u.'¹⁰ Alleen 'in God' is de ziel veilig en verzameld bij zichzelf.

Hier komt, veel meer nog dan in de erotisch gekleurde godservaring die Lyotard benadrukt, het verschil tussen de Griekse en de christelijke idee van de ziel naar voren. In de Griekse filosofie kan de ziel zich door de dood heen bewaren met behulp van de autarkie die ze verwerft door zich te oefenen in het voortdurend sterven (zoals aanbevolen in Plato's *Phaedo*). In de christelijke visie moet de ziel juist door de dood heen. Daarbij kan ze zich echter richten op een liefde die 'sterker dan de dood' is en die gestalte krijgt in Gods liefde voor de mens.¹¹ Hierdoor is de ziel in het christendom geen orgaan van de *kennis*, maar vooral een plaats waar *liefde* ervaren wordt en waar liefde wordt teruggegeven. De liefde tussen mensen kan op wederkerigheid berusten. Bij God is het anders, omdat God de ziel kan aanzien, zonder dat de ziel deze blik direct kan beantwoorden. God bevindt zich aan gene zijde van het gezichtsvermogen van de ziel. De ziel heeft aan beide behoefte, zowel aan persoonlijke, wederkerige relaties als aan iets dat wel persoonlijk is maar zich toch enigszins buiten de wederkerigheid bevindt.

HET UUR VAN DE ZIEL: MARINA TSVETAJEVA

Tot slot wil ik hier enkele teksten bespreken van de Russische dichteres Marina Tsvetajeva waarin aspecten naar voren komen die ik zojuist heb genoemd: de behoefte van de ziel aan een 'buiten' en aan een persoonlijke relatie. De stem van Tsvetajeva is geen filosofische stem. Haar teksten (brieven en gedichten) zijn ontstaan vanuit overrompelende ervaringen, zoals een gepassioneerde liefde of de ervaring gescheiden te zijn van degenen die haar lief waren. Ze doorleefde die ervaringen door er woorden aan te geven, in gedichten en daarnaast ook in brieven. Tsvetajeva correspondeerde onder andere met Rilke en Pasternak, en schreef haar hele leven gedichten. Zo ontstond het oeuvre van een esoterische dichteres, volgens Joseph Brodsky de hartstochtelijkste stem die geklonken heeft in de Russi-

sche poëzie van de twintigste eeuw.¹² Ik wil hier enkele fragmenten bespreken uit de brieven en gedichten die zij in het jaar 1923 schreef aan haar vriend Alexander Bachrach, op dat moment een aankomend criticus van twintig jaar oud.¹³ Niet alleen omdat het daar steeds over de ziel gaat, maar ook omdat ik denk dat deze teksten laten zien wat er eigenlijk op het spel staat als een ziel probeert ‘haar geboortetrauma uit te houden’ (Lyotard).

Marina Tsvetajeva is dertig jaar oud als ze deze teksten schrijft. Ze is al bekend als dichteres en sinds twaalf jaar getrouwd met Sergej Efron, die veel afwezig is maar die ze naast escapades met minnaars en minnaressen altijd trouw gebleven is. Tsvetajeva had een turbulent en moeilijk leven. Haar eerste dochter Alja voedde ze grotendeels alleen op, haar tweede dochter, Irina, overleed in een kindertehuis. Toen volgden de moeilijke jaren na de Russische revolutie, waarin zij emigreerde, eerst naar Berlijn en vervolgens naar Praag. Hier begon de correspondentie met Bachrach, die gedurende drie maanden bloeide. Een dieptepunt daarbinnen was de periode waarin zij hem wel schreef, terwijl ze van zijn kant niets terughoorde. De oorzaak van die stilte was niet meteen duidelijk. Wilde hij haar niet meer schrijven? Gingen de brieven naar het verkeerde adres? Hoe het ook zij, het zwijgen van haar geliefde bezorgde haar veel pijn: ‘iets binnen in mij knelde en zeurde en jankte en werd razend en groeide, een echt mes in mijn hart, dat me zelfs in mijn slaap niet met rust liet’ (30).

In de periode dat ze niets hoort, schrijft ze brieven en aantekeningen die ze later als ‘ziektebulletin’ in hun geheel naar haar geliefde stuurt. Het is op zichzelf opmerkelijk hoe vaak in deze correspondentie en in de gedichten het woord ‘ziel’ valt. Zo karakteriseert ze de briefwisseling niet alleen als een ‘fascinerend spel’ maar ook als een ‘volstrekt *va banque* van de ziel’, die ze onderscheidt van het hart: ‘wie weet heb ik... wel geen (hart), het is te gering in mijn leven’. Ze maakt haar vriend duidelijk dat hij “geen estheet” moet zijn. Hij moet niet van kleuren houden door

de ogen en van klanken door de oren, maar hij moet van alle dingen houden *door de ziel*. In dezelfde brief legt ze haar eigen hulpeloosheid bloot: ‘Weet wel dat ik blind, doof en hulpeloos ben, ik ben bang voor auto’s, bang voor estheteën, bang voor literaire salons...*bang voor alles wat dag is, voor niets wat nacht is*’ (22).

Dan het ‘ziektebulletin’. De eerste dag al tekent ze op: ‘Ah! Ik begrijp het! Het pijnlijke in de liefde is persoonlijk, het zoete komt allen toe. De pijn heet *jij*, het zoete is naamloos (het Eros-element). Vandaar dat wij het met iedereen “goed” kunnen hebben, pijn willen we slechts van een enkeling’ (36). Ze maakt Bachrach ook duidelijk hoe belangrijk de correspondentie met hem voor haar is: ‘Denk erom dat u voor mij een geestelijk fort moet zijn... Mijn poëzie is geen fort tegen mensen, het is een open poort waar iedereen doorheen gaat. Ik moet weten dat ik helemaal in u thuis ben, dat ik geen ander thuis nodig heb’ (36).

Tenslotte: de brieven en gedichten van Tsvetajeva aan Bachrach zijn in het Nederlands uitgebracht onder de titel *Het uur van de ziel*. Die uitdrukking komt voor in twee gedichten, en hangt samen met het uur van een ingrijpende beslissing, zoals een dokter soms in geval van ziekte een ingrijpende beslissing moet nemen:

Ja, het uur van de ziel is als het uur van het mes
Kindje, en dat mes is weldadig. (78)

Waar brengen de teksten van Tsvetajeva mij heen, in het denken over de ziel? Ze schrijft als dichteres en als minnares, niet als filosofe. Haar teksten zijn hartstochtelijk van toon en ze probeert op elk moment van deze correspondentie zo dicht mogelijk bij wat ze haar ‘ziel’ noemt te blijven. Die ziel beleeft ze lichamelijk en emotioneel. Vaak ligt de nadruk op de pijn die ze voelt, bijvoorbeeld als Bachrach zwijgt. Hier staat Tsvetajeva dicht bij de mystieke poëzie, bij de teksten van Johannes van het Kruis bijvoorbeeld. Ook daar gaat de ziel pas leven als de ‘donkere

nacht' van de afwezigheid van de geliefde aangebroken is. Ziel is dan met name de plaats waar tekort, gemis en eenzaamheid ervaren worden. De eenzaamheid en de pijn zijn echter niet het laatste woord, ze blijken onontbeerlijk voor het scheppingsproces. Uit de pijn om het gemis worden ook bij Tsvetajeva veel gedichten en andere teksten geboren.

Opmerkelijk is de rol van de liefdesrelatie en het liefdesverlangen. Als Tsvetajeva over haar ziel spreekt, is er altijd een andere persoon in het spel, of dat nu Rilke is, of Pasternak of Bachrach. Ze beleeft haar ziel vooral vanuit de relatie met een ander (in dit geval Bachrach), en herhaalt dan telkens: 'als jij me antwoordt besta ik, als je me niet antwoordt, besta ik niet'. De behoefte aan een antwoord gaat verder dan de liefdesrelatie. Later, als de hartstocht tussen hen voorbij is, vraagt ze Bachrach om haar vriend te willen worden. Ze heeft zo weinig vrienden, zegt ze, zo weinig mensen die haar echt horen en echt antwoorden.

Naast de ander die voor haar een huis of zelfs een fort zou moeten zijn, komt in deze brieven de gedachte op dat de kerk een 'huis van de ziel' kan zijn. Tsvetajeva vertelt bijvoorbeeld hoe ze 's morgens een mis heeft bezocht in een kolossale katholieke kerk. Dezelfde avond nog woont ze een vesper bij in een Russische kerk 'waar prachtige zang en diensten zijn'. En ze vervolgt: 'Ik voel me thuis in alle kerken, de kerk is immers een overwonnen huis, een levenswijze, een doodlopende straat. In de kerk is er geen huishouden, de kerk is het huis van de ziel. Maar het meest houd ik van lege kerken, overdag, met een schuine zuil zonlicht, stemloze kerken waar alleen de ziel jubelt' (47/48). Deze omschrijving van de kerk als een 'overwonnen huis' is verrassend, omdat zij via het gebouw de voorstelling oproept van een plaats waar de ziel zichzelf kan verzamelen uit de dagelijkse beslommeringen en even op adem kan komen. Door dit inzicht staat Tsvetajeva direct in verbinding met Augustinus' ervaring van de ziel die in relatie tot God verzameld wordt uit de verstrooiing.

Ik las *Het uur van de ziel* volkomen toevallig in Praag, in 1990. Later ontstond een gedicht dat ik alleen maar aan Marina Tsvetajeva kon opdragen. Het heeft de titel *Psyche*,¹⁴ en ik beschouw het nu als een passend slot van deze 'lof van de ziel'. Want ook toen ik het gedicht schreef was het al bedoeld als een lofrede op een ziel, die altijd beweeglijker, lichamelijker en in alle ontvankelijkheid krachtiger is dan wij denken.

PSYCHE

voor Marina Tsvetajeva

Je dwaalde rond door Praag,
je schulde net als ik
in het kerkje bij de heuvels:
'het overwonnen huis' – geen was,
geen stof, geen dagelijkse misère;
'huis van de ziel' (niet van het lijf
dat eten vraagt en slapen wil).

Jij die met woorden streelde
en met een komma kussen kon,
die liefde woest inscheepte
in een witte enveloppe,
jij knielde daar. En ik

blijf overeind, maar hoe?
'Niets is bij mij als bij de mensen'
schreef jij, en als een vlinder
vloog je op van elk druk kruispunt.

- 1 Zo gaf Herman De Dijn aan een essay over kwaliteitszorg de titel *De herontdekking van de ziel* mee. In de gelijknamige laatste paragraaf legt hij een verband tussen het begrip 'ziel' en de notie van het mystieke lichaam, dat is het verband waartoe men behoort voor alle beslissingen. Herman De Dijn, *De herontdekking van de ziel. Voor een volwaardige kwaliteitszorg* (Kampen 2002, Klement/Pelckmans), p. 55-64.
- 2 Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (La Hague 1974, Nijhoff), p. 97-99.
- 3 Verschenen in Jean-François Lyotard, *Postmoderne fabels* (Kampen 1996, Kok Agora/Pelckmans), p. 140-154.
- 4 Lyotard, *Postmoderne fabels*, p. 148.
- 5 Jean-François Lyotard, *Augustinus' belijdenis*, Kampen 1998, Kok Agora/Pelckmans.
- 6 Geciteerd uit Lyotard, *Augustinus' belijdenis*, p. 15.
- 7 Lyotard schrijft dan 'met Augustinus mee', dus uiteindelijk is het moeilijk uit te maken wie hier de 'auteur' is van deze passage over de angst dat de ziel helemaal verdwijnt in de godservaring. Duidelijk is in elk geval dat Lyotard de *Belijdenissen* opvat als het project waarin het subject telkens weer probeert zich schrijvend te hervinden (te verzamelen), terwijl het zich in dezelfde activiteit ook steeds weer verliest.
- 8 Aurelius Augustinus, *Belijdenissen* (vertaling Gerard Wijdeveld; Baarn 1988, Ambo Klassiek), p. 84.
- 9 Augustinus, *Belijdenissen*, p. 352.
- 10 Idem, p. 259.
- 11 Vergelijk de visie van de Tsjechische filosoof Jan Patočka op het verschil tussen platonisme en christendom, in: Jan Patočka, *Essais Hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, geciteerd door Jacques Derrida in *The Gift of Death* (Chicago 1995, University of Chicago Press), p. 25.
- 12 Joseph Brodsky, 'A Poet and Prose', in: *Less than One* (New York 1987), Penguin, p. 194.

- 13 Marina Tsvetajeva, *Het uur van de ziel* (vert. Petra Couvée en Jan Timmers), Leiden 1990, Plantage – Gerards & Schreurs (paginacijfers in de tekst verwijzen verder naar deze uitgave).
- 14 Renée van Riessen, *Gevleugeld/ontvleugeld* (Amsterdam 1996, Bert Bakker), p. 20.