

Wegen van verantwoordelijkheid: Literaire beslissingen en demonische strijd

Abstract

The aim of this thesis is to underline, and perhaps to efface, the role of ‘the Other’ in the story of Abraham and the sacrificing of his son Isaac. How do we answer ‘the Other’? This answer demands a different form of responsibility. Do we wish to preserve the Other in its otherness, then our main concern is to embrace a form of absolute responsibility. This thesis consists of two parts: Derrida’s realization and actualization of Kierkegaard’s notion of absolute responsibility and the demonic form of this absolute responsibility in several of Deleuze’s tropes. Therefore the thesis suggests that the possibility of several roads ‘to live’ this absolute responsibility exists: One that may find its origin in literature and one that may dismay us in its demonic form.

Tim Meeuws (373818)

Bachelorthesis

Faculteit Wijsbegeerte

Leerstoelgroep Filosofie van Mens & Cultuur

Begeleider: Dr. A.W. Prins

Adviseur: Dr. G.H. van Oenen

Academisch jaar 2015-2016

Aantal woorden (inclusief voetnoten): 10716

Inhoudsopgave

0. Inleiding	3
1. De ethiek en de ander	6
2. Economie van liefde	11
3. Het geheim van de ander	17
4. Demonische verantwoordelijkheid	22
Nawoord	29
Literatuur	30

0. Inleiding

Het verhaal van Abraham is bij velen bekend, maar weinigen waren er zo door beroerd als Kierkegaard. Abraham staat op het punt zijn zoon Isaak te offeren aan God, vertoont geen enkele vertwijfeling, terwijl van hem geëist wordt zijn zoon te offeren. Hoe valt dit te begrijpen? Wat vindt hier eigenlijk plaats? Het is een verre van alledaags verhaal. Bijna iedereen is er mee bekend en iedere christen zal zich lovend uiten over Abraham als Bijbelse figuur. Immers, Abraham zal de vader van alle volkeren worden. Desalniettemin lijkt het offerverhaal vooral een gruwelijk verhaal: Een tot voor kort onvruchtbaar gebleven man is bereid zijn enige zoon te offeren voor zijn God.

We zullen zien dat Derrida het fenomeen van de ander lokaliseert in dit ontluisterende Bijbelverhaal. Met name door het onbegrip van Johannes de silentio¹ voor Abrahams zwijgen aan de orde te stellen. Abrahams onwrikbare geloof in God biedt hem de kracht om de eis van God in te willigen. Abraham zwijgt en pleegt juist daarmee geen verraad aan God en aan het geheim van God; hij eert het geheim van de opdracht. God eist het onmogelijke en Abraham beantwoordt direct, Abraham schakelt direct over tot handelen. Het is een rechtstreeks antwoord op het appèl van de Grote Ander, God. Hoewel God de schepper van de mens en de wereld is en zijn wezen ver van ons stervelingen af staat, is er een verwantschap met het geheimvolle appèl dat de ander op ons doet.

Welnu, hier schrijf ik, maar biedt mijn schrijven een antwoord op het appel van de ander? Komt mijn thesis voort uit eigenbelang of kom ik tegemoet aan de eisen van de samenleving, die luid: De academie dient terug te geven aan de maatschappij, de academie behoort in het belang van de maatschappij de wereld te onderzoeken en in algemene termen begrijpelijk te maken. Abrahams absolute plicht veronderstelt dat er een opschorting plaatsvindt ten opzichte van elke algemeenheid. Hij rechtvaardigt zijn beslissing om te offeren niet en draagt de loyaliteit ten overstaan van de ander in zich als een geheim. Er wordt geen rekenschap afgelegd aan de ethiek. Door ethisch te handelen zou Abraham zijn absolute plicht verzaken, hij kan niet eens ethisch handelen, omdat God hem geen enkele reden geeft voor het uitvoeren van zijn plicht, derhalve wordt het hem onmogelijk gemaakt een verklaring af te leggen.

¹ Vrees en Beven is geschreven onder de naam: Johannes de silentio

Voor wie schrijf ik? Wie zal mijn thesis lezen? Schrijf ik, nogmaals, uit eigenbelang of voor de maatschappij? En al die anderen die ik niet bereik, betrek, of benader met mijn schrijven, verraad ik hen ook? Ik lees, schrijf en verricht mijn denkarbeid in het Nederlands, maar al die anderen die het Nederlands niet beheersen of het Nederlands niet dusdanig beheersen dat zij alsnog onbeantwoord blijven, verraad ik al die anderen? Kan ik in mijn schrijven eenzelfde buiging maken als starets Zosima voor Mitja maakt, wanneer ik de verantwoordelijkheid voor de ander ter sprake breng? Beantwoorden aan het appel van de ander vraagt altijd om een offer. Een keuze tussen deze ander en die ander. Abraham maakt de keuze voor een ander en komt daardoor niet toe aan de vragende blikken van alle andere anderen. Desalniettemin volbrengt hij zijn plicht door de keuze te maken en te antwoorden. De vorige alinea zinspeelt al op de opschorting van de rechtvaardiging van de handeling. De zorg voor deze ander biedt geen rechtvaardiging van een andere ander.

Ten slotte: wat wil ik bereiken met deze verontschuldigende geste? Abraham zwijgt en is absoluut verantwoordelijk, ik probeer daarentegen afstand te doen van mijn handelen middels een apologie. Mijn keuze om over de absolute verantwoordelijkheid te schrijven en dit thema in te leiden met een verontschuldiging getuigt mogelijk van een kwade trouw. Echter, er bestaat geen taal om de absolute verantwoordelijkheid uit te drukken – misschien kan het zwijgen aan deze verwachting voldoen, maar dat is voor een thesis te heikel. Iedere beweging die stellig beweert deze mogelijkheid te bezitten is totalitair en daardoor niet meer absoluut verantwoordelijk. Hoewel de verleiding van de ethiek moet worden weestaan om absoluut verantwoordelijk te zijn, ontkom ik niet aan het ontluisterende verlangen om mij over te geven. Mijn beslissing getuigt derhalve niet van een waanzinnige beslissing.

Nu, wat staat er op het spel in deze thesis? De ‘academische probleemstelling’ luidt:

Hoe actualiseert Derrida Kierkegaards conceptie van de absolute verantwoordelijkheid en zijn er misschien nog andere wegen om tot absolute verantwoordelijkheid te geraken?

Voordat er een uiteenzetting volgt van de absolute verantwoordelijkheid, dien ik eerst een aantal andere concepten te verklaren om tot een zo goed beeld te komen van de absolute verantwoordelijkheid.

Deze thesis bestaat uit drie delen. Allereerst zal Kierkegaards notie van de absolute verantwoordelijkheid uiteen worden gezet aan de hand van Derrida's *De gave van de dood*. Hierbij staat de christelijke thematiek waarop Kierkegaard zich beroept centraal. Dit gedeelte valt uiteen in twee gedeeltes. Ten eerste zal het belang van het verhaal van Abraham naar voren komen. Wat doet Kierkegaard verwijlen bij het gepoogde offer van Abraham? Waarom is dit van uitzonderlijk belang volgens Kierkegaard? Verder zal Kierkegaards notie van de liefde worden behandeld: de liefde gethematiseerd doormiddel van de economisch geladen term 'schuld'. Neemt onze schuld toe of af ten aanzien van onze liefde voor anderen?

Het onbehaaglijke thema van 'de ander' blijft centraal staan in mijn thesis. Derrida blijft insisteren op een gedeelte van een gebeurtenis die zich aan ons onttrekt; op datgene wat onbesproken blijft, of datgene wat uitgesloten is. 'De ander' heeft in eerste instantie te maken met een mens. Wanneer iemand anders ons tegemoet treedt, wat vindt er dan plaats tussen ons; tussen ik en de ander? Let wel, de ontmoeting vindt altijd plaats in een bepaalde hoedanigheid. Wij zien die ander altijd in een bepaald licht verschijnen. Centraal staan de gedachten over het appèl en het geheim van de ander. Dienen we het enigma van de ander te kraken of is dit juist uitgesloten?

Daarnaast zal Derrida's kritiek op Kierkegaard en de té christelijke thematiek worden beschreven en wordt de notie van de absolute verantwoordelijkheid geactualiseerd. Hier zal een bijzondere relatie worden besproken: vaders en zonen. Derrida is een bepaald geheim van de literatuur op het spoor gekomen en dit geheim bewaart een mogelijkheid tot vergeving. Wat is dat: vergeving? Wat gebeurt tussen mij en de ander, wanneer ik de ander vergeef?

Ten slotte zal er een geste worden gemaakt met behulp van Deleuze tot een mogelijk tweede pad dat leidt richting de absolute verantwoordelijkheid. Dit pad is wellicht een breder pad dan het pad dat Derrida schetst. Let wel, er is sprake van een geste, Deleuze geeft nergens expliciet te kennen dat zijn denken aanleiding biedt tot een notie van verantwoordelijkheid. Desalniettemin, volgen we de stappen van Derrida en zijn thematisering van de ander, dan is het mogelijk een notie van absolute verantwoordelijkheid te ontdekken in bepaalde thema's van Deleuze. Het ter sprake brengen van het andere of de ander komt wel duidelijk naar voren in de filosofie van Deleuze. Vooral het denkbeeld van het lichaam-zonder-organen, dat hij ontleent aan Artaud, speelt een belangrijke rol in deze geste.

1. De ethiek en de ander

1.1 De onmacht van de ethiek

De ethiek gaat van oudsher op zoek naar algemene regels. Dit zijn regels die voor een ieder van ons geldig zijn, ongeacht de situatie waarin wij ons bevinden.² Toch zijn er momenten waarop wij een keuze maken, een keuze waartoe wij op dat moment worden gedwongen, die als onethisch kan worden beschouwd. Hoe gaan we om met dergelijke kwesties en is het mogelijk als singulariteit boven de wetten van de ethiek uit te stijgen? Nee, iedere onethische handeling kan niet worden gerechtvaardigd. Moord blijft moord en moord kunnen we niet verantwoorden.³ Desalniettemin kennen we een persoon die dit toch voor elkaar heeft gekregen: Abraham. Enerzijds is het een Bijbels verhaal over een ‘moordlustige’ vader; anderzijds een verhaal over een man die bereid was alles op te offeren voor zijn geloof.⁴ Abraham kreeg van God de opdracht om zijn enige zoon Isaak te offeren en aanvaardde deze opdracht zonder een woord te zeggen. Zoals bekend, werd Abraham een halt toegeroepen net voordat hij zijn zoon zou offeren. En als geschenk voor zijn trouw aan God, werd hij voorzien van een ram om te offeren.

Welnu, zou Abraham daadwerkelijk zijn zoon geofferd hebben, dan zou hij volgens de ethiek een moordenaar zijn. Wat hij bereid was om te doen kan niet worden goed gepraat. Abraham is juist zo bijzonder – en dat wat hem bijzonder maakt, moet hij behouden -, omdat hij als singulariteit boven algemeen geldende wetten van de ethiek uitstijgt.⁵ Hoe kunnen we dit begrijpen? De ethiek gaat uit van een aantal algemeen geldende wetten. Deze algemene wetten gaan uit van abstracte conceptualiseringen. Denk daarbij aan de gedachte van ‘de mens’. Wanneer wij praten over ‘de mens’, hebben wij het over een abstract idee. Er is niet zo’n mens te vinden in de werkelijkheid. Dergelijke abstracte conceptualiseringen verminken

² Kierkegaard, S. (1983) *Vrees en Beven*, p.62

³ Kierkegaard, S. (1983) *Vrees en Beven*, p.63

⁴ Kierkegaard, S. (1983) *Vrees en Beven*, p.68

⁵ Kierkegaard, S. (1983) *Vrees en Beven*, p.71

de mens als enkeling veeleer.⁶ Er wordt een bepaald raster of denkwijze over de werkelijkheid geplaatst, waarmee deze werkelijkheid wordt geordend.

1.2 De ander, de enkeling, de singulariteit

De regels van de ethiek zorgen voor een indeling. Ze bieden een overzicht. We kunnen de regels naleven en de naleving controleren. Iedereen die afwijkt van de norm kan worden aangepakt. Echter, deze regels zullen nooit in staat zijn de enkeling als enkeling te waarborgen. Er is altijd iets dat ontsnapt wanneer men zich richt tot de ander: datgene wat daadwerkelijk *verschilt*. Dit verschil biedt weerstand tegen elke abstractie. Dit verschil ontsnapt bovendien aan het nauwlettend oog van ‘de mens’ of ‘het menselijke’. ‘Het menselijke’ ontstaat vanuit het abstraheren. De regelgeving stelt: zo wel en zo niet. Komen wij tegemoet aan de eisen van de regels, dan handelen wij als mensen. Zij die de regels aan hun laars lappen zijn beesten, moordenaars of onmenselijk.

Hoe kunnen we de ander dan conceptualiseren? Allereerst moet duidelijk zijn dat iedere conceptualisering de ander verminkt tot iets algemeen.⁷ Definities lijken op het eerste gezicht erg handig te zijn en een gelijke behandeling lijkt altijd gewenst, maar we kunnen onszelf nooit identificeren met deze definities. Zoals eerder opgemerkt, is een definitie een raster om te werkelijkheid te ordenen. Misschien moeten we wel af van onze definieerdwang om de ander te voorschijn te laten komen.

1.3 ‘Vrees en beven’

De ervaring van de ander is en blijft een aparte belevenis. Wanneer de ander een appèl doet op mij, schiet elke kennis simpelweg tekort, maar toch worden we bevolen om te handelen.⁸ We vrezen een dergelijke ervaring. Deze vrees doet ons beven. We moeten dit begrijpen als het moment waarop we iets ervaren waarvan we geen weet hebben. Wanneer ons iets plotseling overkomt of we krijgen te maken met iets dat we niet direct kunnen thuisbrengen, jaagt ons dit angst aan. We vrezen datgene wat ons overkomt. De enige reactie die we hierop kennen is het beven.⁹ Let wel, het beven is altijd de voorbode van de vrees. Juist omdat we te

⁶ Kierkegaard, S. (1983) *Vrees en Beven*, p.70

⁷ Derrida, J. (2006) *De gave van de dood*, p.94

⁸ Derrida, J. (2006) *De gave van de dood*, p.87

⁹ Derrida, J. (2006) *De gave van de dood*, p.85&86

maken hebben met het appèl van de ander – de ander die helemaal niet voorkomt in onze definities – beven we voordat we vrezin.

Deze ervaring begeeft zich dus op de grens van het menselijk weten. De ervaring gaat er zelfs aan voorbij. We kunnen het niet meer verklaren of uitleggen, maar we willen het zo graag uitleggen.¹⁰ Het is te gemakkelijk om hier naar de bekende weg te vragen. Door te rade te gaan bij de ethiek, maken we de ander monddood en blijven we opgescheept met deze onbehaaglijke ervaring – die misschien helemaal nooit verdwijnt. Zelfs als we de regels van de ethiek aan de kant weten te schuiven, geraken we nooit voorbij onze definieerdwang. We willen iets definiëren of iets verklaren. Het moet altijd weer begrijpelijk worden.

Beslissend in het verhaal van Abraham is dat hij blijft zwijgen. Hij voert iedere opdracht van God uit zonder hem tegen te spreken of met God in onderhandeling te treden. Waarom maakt dit zwijgen hem zo bijzonder? Wanneer de ander middels een appèl een beroep op ons handelen doet, worden we genoodzaakt een beslissing te nemen en dragen we het geheim van de ander.¹¹ Dit moeten we niet rationaliseren of uitleggen, want dan verminken we de ander en daarnaast geraken we niet tot een beslissing. Het spreken kalmeert ons veeleer.¹² Gaan we het appèl verklaren, dan merken we op dat het allemaal wel meevalt. Middels het spreken leggen we immers rekenschap af in het publieke domein, het domein waar de ethiek heerst.

1.4 Wat is absolute verantwoordelijkheid?

We krijgen te maken met een aantal aporieën ten opzichte van verantwoordelijkheid. Als we het bovenstaande zo goed mogelijk willen volgen en in acht willen nemen, dienen we een aantal spanningen weer te geven. Allereerst ontstaan er problemen met de definitie van ‘verantwoordelijk-zijn’. Het zwijgen over onze daden gebiedt ons het geheim van de ander te dragen. Dit is een geheim, want ieder spreken nodigt uit tot vertwijfeling. Om een begrip te vormen van verantwoordelijkheid, moeten we de ander vervormen. Dit betekent dat we wederom algemene termen nodig hebben om te beslissen. Echter, een dergelijke beslissing laat dat niet toe. Aan de ene kant moeten we rekenschap afleggen binnen het publieke domein, maar aan de andere kant dragen we de absolute verantwoordelijkheid voor het singuliere gegeven van de ander.¹³ De absolute verantwoordelijkheid is dus geen publieke

¹⁰ Derrida, J. (2006) *De gave van de dood*, p.94

¹¹ Derrida, J. (2006) *De gave van de dood*, p.93

¹² Derrida, J. (2006) *De gave van de dood*, p.93

¹³ Derrida, J. (2006) *De gave van de dood*, p.94

verantwoordelijkheid. Algemeen kan deze verantwoordelijkheid nooit worden, omdat ze onbegrijpelijk is. Ze dient ook onbegrijpelijk en ondenkbaar te blijven. Let wel, we zijn niet meer in het domein van de kennis aanwezig, maar begeven ons aan de grens van het weten. De ethiek blijft voor ons slechts een verleiding. Datgene wat ons in een keer terug bij af kan brengen. Als we onze handelingen of keuzen gaan rechtvaardigen, krijgen we te maken met uiterlijke zaken. Dit zijn zaken die te maken hebben met dat publieke domein, als was ons Burgerservicenummer een manier om mee te doen in het dagelijks leven. Geen enkele beschrijving komt tegemoet aan datgene wat ons daadwerkelijk doet verschillen, aan datgene wat ons een enkeling maakt of ons anders maakt.

Er is een verschil tussen een publiek leven en 'een geheim leven'. Het publieke leven vraagt ons om menselijk te zijn. Dat we voor iedere handeling aansprakelijk kunnen worden gesteld en mochten we iets verkeerd doen, dan weten 'ze' ons te vinden. Daartegenover staat ons 'geheime leven'. Geen enkele manifestatie van dit geheim volstaat om het zo goed mogelijk te representeren.¹⁴ Er kan niet namens de enkeling worden gesproken, omdat het gesprokene niet zijn taal is, maar een gemeengoed.¹⁵ Zo kunnen we ook niet voor anderen spreken, omdat zij niet gerepresenteerd kunnen worden door een algemene taal. Het lijkt erop alsof we slechts kunnen zwijgen wanneer we handelen. Toch hoeft dit geen problemen op te leveren. De spanning tussen spreken en zwijgen omtrent handelen krijgt een wiskundige wending. Wanneer we zwijgen, kunnen we handelen. We gaan onze handeling dan niet rationaliseren of berekenen. Het spreken verleidt ons te rekenen. Er is altijd een maar. Worden we betrap op een onethische handelingen, dan hebben we altijd een verklaring klaar staan. We worden 's nachts wakker, badend in het zweet en roepen luidkeels: Maar we behoren toch te doen zoals 'men' van ons verwacht! Willen we absoluut verantwoordelijk zijn, dan moeten we zwijgen en af van dat gemaar.¹⁶

1.5 'De dood geven'

Wat betekent 'De dood geven'? Het heeft een meervoudige betekenis. Enerzijds kan men spreken over een ter dood veroordeling of een terechtstelling; anderzijds, wanneer iemand zichzelf de dood geeft, is er sprake van zelfmoord. Echter, zich de dood geven kan ook betekenen dat we de dood aanvaarden of ons leven opofferen. Naast het offer, is er ook sprake

¹⁴ Derrida, J. (2006) *De gave van de dood*, p.102

¹⁵ Derrida, J. (2006) *De gave van de dood*, p.99

¹⁶ Derrida, J. (2006) *De gave van de dood*, p.105

van een gave. Een gave waarin een ieder van ons zich uitzonderlijk maakt, maar ook een gave als gift. De gave van de dood brengt ons voorbij de menselijke verantwoordelijkheid en zorgt dat wij in staat zijn te beantwoorden aan de absolute plicht van de absolute verantwoordelijkheid¹⁷. Het is een dubbele gave. Enerzijds zorgt het voor de dood van ons zelf of de mens in ons. De mens of het zelf die ons werden geboden door het publieke domein waarin het ethische en algemene zegevieren. Anderzijds brengt deze dodelijke gift een gave met zich mee, een gave waarin onze singulariteit tot uitdrukking komt; een singulariteit die nodig zal zijn om onze absolute verantwoordelijkheid te dragen en het appèl van de ander geheim te kunnen houden. De idee 'mens' blijft een benard concept. De mens daarbuiten in de wereld komt nooit tegemoet aan het concept van de *mens*, het betreft altijd algemene abstracties die geen recht doen aan onze singulariteit. De crux van het probleem is gelegen in de algemeenheid van de taal. De taal is een gemeengoed en staat niet toe een daadwerkelijke uiting te geven aan mijn gevoel of mijn innerlijkheid. We zijn altijd gebonden aan de taal die van iedereen is. De dood van 'de mens' of het concept 'mens' in ons, tracht een spreken te verlenen aan ons innerlijk, vooralsnog lijkt dit spreken het meest op een zwijgen of een bewaren van een geheim, maar de volgende hoofdstukken zullen meer duidelijkheid verschaffen en dit spreken meer vormgeven, opdat we absoluut verantwoordelijk kunnen zijn.

¹⁷ Derrida, J. (2006) *De gave van de dood*, p.97

2. Economie van de liefde

2.1. De schuld van Markel

Na het overlijden van starets Zosima in *De Gebroeders Karamazow*, volgt er een biografische verhandeling over het leven van de starets. Het eerste gedeelte van het tweede hoofdstuk beschrijft het verhaal van de jonggestorven broer van de starets, Markel. De jonge Markel is een opvliegende en prikkelbare jongen die niets wil weten van het Russische geloof. Ondanks zijn vroege overlijden, vindt er een ingrijpende gebeurtenis plaats in zijn jonge, prille leven. Zeventien jaar oud is hij als zijn moeder door de dokter wordt ingelicht over zijn gezondheid; hij lijdt aan vliegende tering. Deze ziekte brengt een verandering teweeg in de houding van Markel. Hij leert te vergeven en probeert te begrijpen waarom hij de liefde en zorg van de anderen verdient. In het bijzijn van zijn moeder, kennissen en bedienden vraagt hij zich af: ‘‘Waarom heb ik jullie liefde dan toch verdiend en ben ik het eigenlijk wel waard dat jullie je zo voor me uitsloven?’’¹⁸. Zijn moeder denkt dat hij ijlt vanwege de koorts, maar als een ware profeet laat hij een van de mooiste gedachten achter voor zijn omgeving. ‘‘Mama, lieve mama,’’ zegt hij, ‘‘het is onvermijdelijk dat er heren en knechten zijn, maar laat mij de dienaar van mijn dienaren zijn en voor hen zijn wat zij voor mij zijn. En ik moet je nog wel zeggen, moedertje, dat ieder van ons schuld draagt jegens alles en iedereen, en ik nog meer dan ieder ander. Ik weet niet hoe ik je dat precies duidelijk moet maken, maar zo voel ik het en ik lijd er vreselijk onder.’’¹⁹

Hiermee trachtte hij vergeving te vragen voor al zijn daden en hij vroeg zelfs vergeving aan de vogels, de bomen en de weiden, want hij droeg ook een schuld jegens hen en hij vroeg hen

¹⁸ Dostojewski, F. (1987) *De Gebroeders Karamazow*, p. 289 & 290

¹⁹ Dostojewski, F. (1987) *De Gebroeders Karamazow*, p. 290

ook om vergeving, omdat hij wist dat zij hem ook zouden vergeven. Door zoveel te geven en te vergeven waande hij zich in een paradijs op aarde en hij hoopte dat zijn boodschap iedereen zou zegenen met deze gave, want dan zouden de dagen van het paradijs aanbreken op aarde. Echter, blijft zijn boodschap enigszins onbegrijpelijk en hermetisch. Wat bedoelt hij met schuld? En vanwaar die liefde? Laten we ervan uitgaan dat Markel niet ijde en dat hij bij zijn volle verstand was. Laten we zijn boodschap serieus in overweging nemen. Laten we, ten slotte, schuld dragen voor ons onbegrip, want wij zijn ook schuldig, misschien nog wel meer dan Markel, omdat wij nog minder begrijpen dan Markel.

2.2. Schuld, aflossing en economie

Het is opmerkelijk dat de liefdevolle boodschap van Markel gepaard gaat met een economisch geladen term als schuld. Tevens doet het vragen om vergeving denken aan het aflossen van de schuld. Wat heeft liefde van doen met schuld en schuld aflossen? En wat heeft dit te maken met absolute verantwoordelijkheid?

Wanneer wij een ander geld geven, bouwt de ontvanger een schuld op. De ontvanger verkeert dan in een heikele situatie waarin een schuld dient te worden afgelost. Zoals eerder opgemerkt, hebben we hier te maken met berekening en verrekening. De schuldeiser wilt zo snel mogelijk zijn geld opeisen en de ontvanger wilt zo snel mogelijk zijn schuld aflossen. Hierdoor ontstaat er een eindige betrekking tussen de twee personen.²⁰ Beiden willen zo snel mogelijk van de verhouding af zijn. En zo is het ook gewoonlijk met onze verantwoordelijkheid gesteld. Wij willen zo snel mogelijk van de verantwoording af zijn. Zien we iemand die op straat ligt te creperen, dan bellen we een ambulance en zien we erop toe dat de creperende op een waardige manier naar het ziekenhuis wordt geholpen. We wachten een aantal dagen – niemand haalt het in zijn hoofd de creperende een bezoek te brengen in het ziekenhuis – om zijn dankbetuigingen in ontvangst te nemen en de zaak is afgehandeld. We gaan een eindige verantwoordelijke relatie aan, van mens tot mens, en zorgen dat we onze taak zo snel mogelijk afgehandeld hebben. Zoals eerder opgemerkt, denken Kierkegaard en Derrida zo over het fenomeen ethiek. Het handelen in de ethiek zorgt voor een betrekkelijke schuld en een betrekkelijke relatie. Maar hoe geraken we in een absolute of oneindige relatie tot elkaar? En bedenk eens wat dit voor de liefde te betekenen heeft. Wanneer twee geliefden een eindige schuld opbouwen in de liefde, gaan de geliefden een betrekkelijke relatie aan; ze hebben beiden gekregen waar ze naar op zoek waren en gaan

²⁰ Kierkegaard, S. (2011) *Wat de liefde doet*, p,193

uit elkaar, op zoek naar een volgend 'slachtoffer'. Nee, wie liefheeft bouwt geen schuld af, maar bouwt veeleer een schuld op.²¹ Misschien dat er in onze tijd sprake is van betrekkelijke of eindige liefde, maar kunnen we dat liefde noemen? Hebben we dan niet veeleer met een pleziertje te maken? Wenst eenieder die liefde geeft niet, dat de liefde oneindig kan worden gegeven en ontvangen?

2.3. De oneindige economie van de liefde

De economie van de liefde typeert zich doormiddel van haar oneindige karakter. Deze economie kent geen enkele vorm van verrekening, berekening of andere vorm van rekenen. Juist, omdat rekenen een eindige handeling is en rekenen eindig maakt.²² Waardoor kent de economie van de liefde dan een oneindig karakter? De liefde kenmerkt zich middels een oneindig karakter, omdat er een schuld in de liefde bestaat of ontstaat die nooit afgelost kan worden. Let wel, willen we een schuld aflossen in de liefde, dan maken we de liefde eindig. Het is ook niet zo dat wij een schuld opbouwen door liefdevolle daden in ontvangst te nemen. Nee, veeleer ontstaat en groeit de schuld wanneer wij zelf blijk geven van daden van liefde.²³ Door een niet af te lossen schuld, blijft er iets om te volharden in de liefde; om te blijven geven; om er op bedachtzaam te blijven dat we altijd kunnen geven, maar ook, dat we altijd nog niet genoeg hebben gegeven. Liefde wil je bewaren en koesteren, en je bent bereid alles te geven om haar te verwerven en om haar te bewaren.²⁴

Tevens moeten we erop toezien dat de liefde in haar element wordt behouden. Er wordt afbreuk gedaan aan de liefde op het moment dat zij in aanraking komt met een daad van berekening of verrekening. Het is dan over met de liefde. Wat kan nog meer afbreuk doen aan het oneindige karakter van de liefde? Wanneer de liefde bij zichzelf stilstaat. Het wordt dan een voorwerp of iets betrekkelijks.²⁵ Doordat men stilstaat krijgt de liefde een vaste vorm en ontstaat er een reflectie op de liefde. We willen de vorm van de liefde ondervragen, maar dan ondervragen we slechts de grijpbare, eindige vorm die de liefde aanneemt; het oneindige karakter van de liefde krijgt nooit een vaste vorm, want een vorm kent altijd een grens, beperking of limiet. Let wel, de schuld van de liefde is blijvend, oneindig en er wordt geen krediet verleend. Dit komt vaak voor wanneer we vergelijkingen maken. We kunnen kijken

²¹ Kierkegaard, S. (2011) *Wat de liefde doet*, p.194

²² Kierkegaard, S. (2011) *Wat de liefde doet*, p.196

²³ Kierkegaard, S. (2011) *Wat de liefde doet*, p.194

²⁴ Kierkegaard, S. (2011) *Wat de liefde doet*, p.197 & 198

²⁵ Kierkegaard, S. (2011) *Wat de liefde doet*, p.199

naar de liefde van anderen en die vergelijken met de onze; en misschien tot de ontdekking komen dat de balans uitwijst dat liefde bij de anderen groter is dan de onze, maar dan verliest de liefde haar oneindige karakter.²⁶ Liefde wordt zo gekwantificeerd en kan worden weergegeven in diagrammen of andere grafisch, mathematische weergaven.

De liefde kent dus ook geen stilstand en daarom moeten we liefdevol blijven handelen. De oneindigheid stolt in het reflecteren op de handeling; het berekenen van de handeling. Denk aan Abraham, hij kon niet twijfelen.

2.4. Hoe te geven?

Kierkegaard stelt uiteindelijk dat God de voogd van de liefde is en dat liefde daarom in werkelijkheid een christelijke praktijk is.²⁷ Kunnen we, of *moeten* we, de oneindige schuld van de liefde in relatie tot de ander denken? Ja, wanneer de ander een appèl op ons doet, dan bouwen we ook een oneindige schuld op. We dragen zorg voor zijn andersheid; datgene wat wezenlijk anders is in de ander. Tevens groeit de schuld ten opzichte van de ander, en alle anderen, wanneer het appèl van de ander wordt beantwoord. De schuld ten opzichte van de ander groeit, omdat we moeten blijven geven en willen geven. Tegelijkertijd groeit de schuld ten opzichte van alle anderen en vragen we om vergeving, omdat we niet zijn toegekomen aan hun appèl en we geen verklaring kunnen geven voor de beantwoording aan dit appèl en hoe het komt dat we niet aan een ander appèl hebben beantwoord. Wij worden geacht een verklaring te bieden, maar dit doet afbreuk aan het karakter van de ander, want verklaren behelst altijd een vorm van rekenen. Hoe moeten we geven opdat de ander zoveel mogelijk tot zijn recht komt?

Allereerst wil ik de heterogeniteit van het geven benadrukken. Wanneer wij liefhebben of de liefde geven vergroot dat onze schuld, maar deze schuld is een oneindige schuld. Dit klinkt contradictoir, maar, let wel, het is van een heterogene orde. De oneindige schuld van de liefde is tegelijkertijd schuld en meerwaarde.²⁸ De schuld ontvang je, opdat je niet vergeet te geven. De meerwaarde die je ontvangt is van een heterogene orde. Niet alleen laat je de ander als ander werkelijk tot zijn recht komen, maar tevens verkrijg je een eigen innerlijk, dat van een heterogene of andere orde²⁹. Dit wijkt dus af van het zelf dat de ethiek ons te bieden heeft.

²⁶ Kierkegaard, S. (2011) *Wat de liefde doet*, p.200 & 201

²⁷ Kierkegaard, S. (2011) *Wat de liefde doet*, p.207

²⁸ Derrida, J. (2006) *De gave van de dood*, p. 143

²⁹ Derrida, J. (2006) *De gave van de dood*, p. 144

Hier zal ik later op terugkomen. Eerst zal ik de wijze van geven behandelen. Laten we het rekenen in gedachte houden. We moeten zo geven dat we geen berekening hoeven te maken. Het geven van de liefde kenmerkt zich door het uitblijven van een tegenprestatie.³⁰ Wanneer iemand van ons geld leent, verwachten we dat de schuld terugbetaald wordt. Iedereen verwacht dat de schuld wordt afgelost. Het geven en ontvangen gaat een betrekkelijke relatie aan. We gaan schuld berekenen en verrekenen. Echter, wanneer we geven zonder rekenschap af te leggen; geven zonder erkenning te willen; of geven in het geheim, blijft het rekenen uit. We geven niet meer omwille van een uiterlijke plicht. We moet zorgen dat het geven zichzelf niet opheft.³¹ Hoe geven we dit duidelijk vorm? De gift in de berekening heft zichzelf op, omdat het geven niet omwille van het geven is. We geven omdat het van ons wordt verwacht. Zien we een kind zonder schoenen op straat zitten, dan willen we geven omdat we ons schuldig voelen. Als we het kind dan een kleinigheid geven of schoenen, dan reduceren we daarmee ons schuldgevoel. Het geven omwille van het geven is dan opgeheven. De gift komt dan voort uit het schuldgevoel. De gift krijgt een object. Echter, we moeten geven omwille van het geven, waarbij ieder schuldgevoel of medelijden uitblijft. Wie ontvangt wordt op een bepaalde manier vormgegeven. Het is een arm kind of een zielige vrouw. De gave van de dood daarentegen, zorgt ervoor dat diegene die ontvangt niet tot een bepaalde dispositie wordt gereduceerd. We geven niet meer aan een arm kind of een zielige vrouw, maar aan een ander. De gift van de dood stelt dus dat het geven zich voltrekt in plotselinge ontmoeting met een ander en geen mens in een of andere hoedanigheid. Nee, het geven van de liefde is een daad die je zonder erbij stil te staan uitvoert. De oneindigheid van de ander blijft behouden, omdat de ander geen reductie ondergaat.

2.5. Waanzinnige beslissingen

Het ogenblik waarop Abraham beslist zijn zoon te offeren is een waanzinnige beslissing.³² We kunnen het moment niet begrijpen in de tijd, omdat de beslissing zich niet middels het denken voltrekt. Iedere vertwijfeling in de handeling leidt Abraham terug naar de ethiek, daarom twijfelt Abraham niet en overeenkomstig valt de beslissing niet te begrijpen of te meten. Wil Abraham absoluut verantwoordelijk blijven, en zijn absolute plicht ten opzichte van God vervullen, dan blijft hij een moordenaar.³³ Hij schendt de ethische regel, en in het

³⁰ Derrida, J. (2006) *De gave van de dood*, p. 145

³¹ Derrida, J. (2006) *De gave van de dood*, p. 151&152

³² Derrida, J. (2006) *De gave van de dood*, p.99

³³ Derrida, J. (2006) *De gave van de dood*, p.99

schenden van de regel erkent hij het bestaan van de regel. De twee plichten, van de ethiek en de absolute verantwoordelijkheden, zullen altijd in tegenspraak blijven met elkaar.³⁴ Abraham geeft zijn zoon de dood en blijft trouw aan de ethiek, maar door het geven van de dood schendt hij de ethiek en gelden dienovereenkomstig de regels van de ethiek. De contradictie en de paradox zijn onoverkomelijk. Wanneer Abraham de dood geeft en daarbij voorbij het menselijke gaat, overtreedt hij alle menselijke wetten. Het wordt een plicht uit plicht de ethische plicht niet te respecteren.³⁵ Antwoorden we aan de plicht van de absolute verantwoordelijkheid, dan dragen we de schulden van alle ethische verwensing. Moordenaars, dieven en waanzinnigen zullen en moeten we zijn. Dat is wat God vraagt in het geheim.

Wanneer het appèl van de ander wordt beantwoord, verbinden wij ons aan de ander en dragen wij het geheim van de ander, als twee singulariteiten tegenover elkaar.³⁶ Het appèl maakt mij bewust van het andere in de ander, datgene wat hem doet verschillen van het alledaagse, maar daarmee draag ik ook zwijsend het geheim van de ander, omdat ieder spreken over het geheim de ander verraadt. Tegelijk betreft mijn antwoord een singulier antwoord, omdat ik de ethiek opoffer. Wanneer de ethiek wordt opgeofferd, wordt er verraad gepleegd tegen het algemene en blijft slechts een enkeling of singulariteit over.³⁷ Wanneer we de ander beantwoorden, antwoorden we aan een heleboel anderen niet. In ons antwoord verbinden we onszelf aan deze ander en niet andere anderen. We kunnen alleen verantwoordelijk zijn voor de een, als we tekortschieten jegens de ander.³⁸ We blijven dit geheim altijd met ons meedragen. Verbreken we de zwijgplicht door ons offer te rechtvaardigen, dan zijn we terug bij de ethiek. Onze rechtvaardiging is dan een rechtvaardiging tegenover iedereen en verraadt de ander. Onze verbinding aan de een blijft uiteindelijk niet te rechtvaardigen voor de ander.

³⁴ Derrida, J. (2006) *De gave van de dood*, p.100

³⁵ Derrida, J. (2006) *De gave van de dood*, p.101

³⁶ Derrida, J. (2006) *De gave van de dood*, p.102

³⁷ Derrida, J. (2006) *De gave van de dood*, p.102

³⁸ Derrida, J. (2006) *De gave van de dood*, p.105

3. Het geheim van de ander

3.1. De ervaring van het geheim

Het geheim dat nu ter sprake wordt gebracht is geen geheim in de zin van iets verbergen, maar een geheim dat de absolute singulariteit van de ander respecteert.³⁹ Kierkegaard blijft in *Vrees en Beven* hameren op het zwijgen van Abraham. Johannes de silentio – dat wil zeggen: de ‘auteur’ van dit ‘filosofische’ geschrift (dat juist om die reden niet de sprong naar het geloof kan maken) - schetst vier stemmingen.⁴⁰ Deze stemmingen zijn bedoeld om het verhaal voor hem begrijpelijk te maken en iedere keer spreekt de silentio zijn verbazing uit over het zwijgen van Abraham. Derrida wijst vervolgens op het paradoxale karakter van de derde stemming of variatie⁴¹. “Zich op de aarde werpend, vraagt hij God om vergeving: niet omdat hij hem niet zou hebben gehoorzaamd, maar juist omdat hij hem heeft gehoorzaamd.”⁴² Abraham beantwoordt het appèl van God, de grote Ander, en vraagt vervolgens om vergeving voor de beantwoording. De vergeving toont zich niet door een aangedaan kwaad, maar veeleer door een getrouwheid. Abraham is zo trouw dat hij bereid is zijn zoon te offeren. Het vreemde is dat Abraham zijn zoon Isaak het meest liefheeft en dat Isaak de belofte is: in zijn nazaat (Abraham) zullen alle volkeren ontspringen.⁴³ Abraham

³⁹ Derrida, J. (2006) “De gave van de dood”, p.161

⁴⁰ Ik bespreek niet langer het Bijbelse verhaal, maar volg Derrida en bespreek de derde stemming, zoals beschreven door Kierkegaard om redenen die snel duidelijk zullen worden.

⁴¹ Dit is de term die Derrida zelf hanteert.

⁴² Derrida, J. (2006) *De gave van de dood*, p.164

⁴³ Derrida, J. (2006) *De gave van de dood*, p.165

respecteert het geheim van God, hij respecteert de absolute singulariteit van God door te zwijgen, maar vraagt vergeving omdat hij verraad pleegt jegens de ander, Isaak, wiens geheim hij ook draagt, hij is bereid zijn grootste liefde te offeren. Let wel, Abraham vraagt God zelf om vergeving voor deze onvergeeflijke daad. Juist daarom vraagt hij vergeving. We zullen altijd vragen om vergeving voor datgene wat onvergeeflijk is.⁴⁴ Datgene wat we kunnen vergeven hoeven we nooit te vergeven.

Hierin schuilt, volgens Derrida, de aporie van de vergeving.⁴⁵ Dit heeft te maken met de gedachte van schuld uit het vorige hoofdstuk. Wanneer een daad te vergeven is, verbreken we de band met de ander. We dragen geen schuld meer tegenover de ander. De onvergeeflijke zonde zal nooit te vergeven zijn, omdat onze schuld rest. In onze trouw aan deze ander, negeren we alle anderen. Laten we niet vergeten dat Abraham door God trouw te volgen, bereid is het meest dierbare dat hem gegeven is te offeren. Welk gebaar God ook maakt, Abraham zal de schuld in zijn binnenste dragen. God kan zeggen: ‘’Abraham, je hebt genoeg geleden, ik vergeef je je trouw’’, maar dit verandert niets aan de ervaring van Abraham zelf. Let wel, Abraham staat nog steeds onder geheimhouding, hij draagt ook nog steeds het geheim van God.⁴⁶ Abraham neemt de verantwoordelijkheid voor zijn trouw aan God en alle daden die hem mogelijk te wachten staan. Abraham krijgt te maken met een dubbel geheim. Enerzijds draagt en respecteert hij het geheim van God, van zijn absolute singulariteit; anderzijds heeft Abraham te maken met het geheim van de beweegreden van het verzoek van God om zijn zoon te offeren.⁴⁷ Abraham is gebonden aan dit geheim, omdat hij het geheim van God niet deelt. Maakt hij het geheim van God openbaar, vertelt hij wie dan ook dat God vraagt zijn zoon te offeren, dan pleegt hij verraad aan God. We weten dat hij het niet doet, hij blijft volhouden en de beproeving legt hem de verantwoordelijkheid ten laste.

3.2. Vaders en zonen

Kafka's *Brief an den Vater*, lijkt een uiting te zijn van een gelijksoortig geheim als dat waarmee Abraham zich geconfronteerd weet. Het is een brief die zich binnen noch buiten de literatuur bevindt.⁴⁸ Het is *wellicht* literatuur.⁴⁹ In deze brief praat de zoon in zichzelf. De zoon tracht zich te spiegelen aan zijn vader, maar de positie van de vader wordt tevens

⁴⁴ Derrida, J. (2006) *De gave van de dood*, p.166

⁴⁵ Derrida, J. (2006) *De gave van de dood*, p.166

⁴⁶ Derrida, J. (2006) *De gave van de dood*, p.167

⁴⁷ Derrida, J. (2006) *De gave van de dood*, p.168

⁴⁸ Derrida, J. (2006) *De gave van de dood*, p.173

⁴⁹ Zal later duidelijk worden

verwoord door de zoon. De vergeving waarvan wordt gesproken verkrijgt dus een bijzondere betekenis. Vergeven of vergeving vragen doen we altijd met de stem van de ander.⁵⁰ Het gaat om onze ervaring van de zonde of onze ervaring van het verraad dat ons is aangedaan. De vader en de zoon hebben een geschil: de vrouw. Het nemen van een vrouw, in de zin van een huwelijk, valt de zoon zwaar. Hij moet, maar kan het niet.⁵¹ Het huwelijk eist van de man trouw te zweren aan de vrouw en geen geheimen te bewaren tegenover de vrouw. Het is dus een ethische plicht: de plicht om te huwen, om je te verbinden aan de één en niet aan de andere ander te beantwoorden.

De vrouw nemen gaat terug tot de eerste begeerte van de man en zijn verhouding met God. De begeerte is het nemen van een vrouw.⁵² De mannen eigenen zich de vrouwen toe en beloven hun trouw aan de vrouw. Vanaf dat moment dragen man en vrouw elkanders geheim. Echter, voor God is dit het eerste moment van kwaad, deze begeerte is het kwaad dat God de mens zelf heeft geschonken. Is het kwaad dan werkelijk het nemen van de vrouw? Nee, het kwaad is het verraden van God. Door het nemen van de vrouw en te zweren geen geheim te bewaren, ontstaat de mogelijkheid God te offeren, daarin is het kwaad van de begeerte gelegen: God als offer. Dit is de erfenis van de zoon, als getuige van het verraad van de vader, opdat het geheim van God niet geofferd wordt vanwege de begeerte voor de vrouw. Voor dit kwaad straft hij de mens met de zondvloed.⁵³ Echter, herroept God zichzelf en vraagt om vergeving aan zichzelf en aan alle levende wezens en hij sluit een verbond met ieder levend wezen, dat hem verbindt met iedere levend wezen.⁵⁴ Gaan we terug naar *Brief an den Vader*, dan stuiten we op de volgende vraag: Is een literaire of fictieve vergeving een vergeving?⁵⁵

De mogelijkheid tot vergeving vragen is slechts mogelijk door de literatuur. Dat is het literaire en singuliere verbond dat God sluit met de mens.⁵⁶ Het verbond openbaart hij aan de mens, zijn herroeping maakt hij openbaar voor alle levende wezen, hiermee toont hij zijn berouw en vraagt hij zijn vergeving. Vergeving vragen we slechts door het singuliere, aan de oneindige ander, door het oneindig andere, via de oneindige ander en we kunnen slechts de oneindig

⁵⁰ Derrida, J. (2006) *De gave van de dood*, p.178

⁵¹ Derrida, J. (2006) *De gave van de dood*, p.175

⁵² Derrida, J. (2006) *De gave van de dood*, p.191

⁵³ Derrida, J. (2006) *De gave van de dood*, p.187

⁵⁴ Derrida, J. (2006) *De gave van de dood*, p.187&188

⁵⁵ Derrida, J. (2006) *De gave van de dood*, p.186

⁵⁶ Derrida, J. (2006) *De gave van de dood*, p.197

ander vergeven.⁵⁷ Het literaire verbond met God, dat ons de mogelijkheid toedient van een vergeving en van het vergeven van onszelf.

3.3. Vergeving en literatuur

Aan het begin van ‘‘De literatuur onder geheimhouding’’ werpt Derrida zomaar een zin op: ‘Vergeef me niet te willen zeggen...’.⁵⁸ Dit is zomaar een zin. De zin manifesteert zich zonder enige context of verduidelijking. Er ontstaan allerlei vragen rond deze zin en de interpretaties schieten als paddenstoelen uit de grond. Van waar deze zin en waartoe deze zin? Doordat de context ontbreekt in dit korte citaat, krijgen we te maken met geheim. Het wordt dus een tekst die literair kan worden, dat betekent dat de zin openbaar kan worden gemaakt aan het publiek.⁵⁹ Wanneer de zin wordt toevertrouwd aan het publiek, begint het spel van de interpretatie. Derrida stelt dat het kan-zijn-karakter van de literatuur een niet bepaalde realiteit heeft.⁶⁰ De interpretatie van de literatuur of de werking van literatuur is dus een realiteit zonder een vaste essentie of we weten niet wat de werking van de literatuur is wanneer het literatuur wordt, dat is wanneer het publiek is en gelezen wordt. We kunnen niet de waarheid omtrent de mogelijkheid van het spreken van de literatuur claimen, maar we kunnen gestes tot interpretaties maken. Het geheim van de zin is uitgeleverd aan de toekomst, in die zin dat de zin openbaar wordt gemaakt aan de toekomst of niet.⁶¹

De zin hangt in zekere zin in de lucht, als een contingente meteor.⁶² Derrida wijst hier op de etymologische betekenis van het woord contingent: aanraking, beroering of contact.⁶³ De zin hangt dus in de lucht, wachtend, als een mogelijkheid. De zin kan mogelijk inslaan in de literatuur en wordt daarmee openbaar gemaakt. Laten we niet vergeten dat het geheim van Abraham er uit bestaat dat hij het geheim van Gods absolute singulariteit draagt. Het is een geheim zonder enige inhoud en zonder betekenis.⁶⁴ En daarnaast voltrekt zich een complete desacralisering van de wereld, voor Abraham.⁶⁵ Allereerst verdwijnt alles wat heilig uit de wereld, omdat Abraham bereid is zijn zoon te offeren. Het dragen van het geheim van God zorgt ervoor dat hij nooit weet welk offer hij kan gaan plegen. Iedere regel verliest zijn

⁵⁷ Derrida, J. (2006) *De gave van de dood*, p.187

⁵⁸ Derrida, J. (2006) *De gave van de dood*, p.159

⁵⁹ Derrida, J. (2006) *De gave van de dood*, p.170

⁶⁰ Derrida, J. (2006) *De gave van de dood*, p.170

⁶¹ Derrida, J. (2006) *De gave van de dood*, p.171

⁶² Derrida, J. (2006) *De gave van de dood*, p.173

⁶³ Derrida, J. (2006) *De gave van de dood*, p.173

⁶⁴ Derrida, J. (2006) *De gave van de dood*, p.196

⁶⁵ Derrida, J. (2006) *De gave van de dood*, p.196

geldingskracht, iedere betekenis van de heiligheid gaat verloren. Tegelijk is het geheim zonder inhoud – misschien daarom het enige heilige wat rest-, omdat het geheim bestaat tussen Abraham en God, het wordt niet openbaar gemaakt. Het geheim dat zij delen kent niet niemand, behalve zij en zij spreken niet, maar zwijgen. De taal, als zodanig een algemeen stijlmiddel, verleent betekenis of inhoud, maar door te zwijgen wordt iedere betekenis of inhoud onthouden of ontnomen van het geheim.

Ten slotte volgt iets wat omschreven kan worden als het program van de literatuur. De literatuur is datgene wat bespreekbaar of openbaar maakt wat voorheen onbespreekbaar of geheim was. Tegelijkertijd is de literatuur ook bij machte om naar believen te verzwijgen. De literatuur kent daarom een aantal kenmerken ten aanzien van de besproken thema's: verantwoordelijkheid en vergeving. Allereerst brengt de literatuur een ervaring ter sprake die voorheen onbespreekbaar was. De literatuur begeeft zich op de grens van het talige vermogen van de mens. Alles wat voorheen onkenbaar was kan mogelijk door de literatuur worden uitgedrukt. Let wel, Johannes de silentio beschrijft vier stemmingen bij het verhaal van Abraham waardoor hij het wel kan begrijpen.⁶⁶ Ten tweede kent de literatuur de potentie om te desacraliseren. Door de veronderstelde fictieve structuur van de literatuur is het mogelijk te schrijven wat nog niet geschreven is en daarmee een uiting te bieden aan nog niet onder woorden gebrachte ervaringen. Hiermee volgt een opschorting van de fixatie op de referentie.⁶⁷

Wat wil dit allemaal zeggen? De literatuur draagt de mogelijkheid een uiting te geven aan datgene wat zich tot voor kort in het geheim heeft afgespeeld. Denk aan erbarmelijke situaties waarin een politieke minderheid kan verkeren. Echter, de potentie van deze openbaarmaking gaat schuil in het werk en is kan dus al aan het werk zijn in het werk zelf. De literatuur raakt ontheft van de verantwoordelijkheid ten opzichte van de algemene wetten vanwege haar fictieve structuur, maar draagt tegelijkertijd de verantwoordelijkheid voor de singuliere uiting van het werk.⁶⁸ Doordat het werk een uiting biedt aan een voorheen geheim evenement, is het de uiting van singulier evenement, de eerste in zijn soort. Het draagt dus tegelijkertijd de verantwoordelijkheid van de uiting voor dit evenement. Daarmee pleegt hij tegelijk verraad aan het evenement, want literatuur is als zodanig altijd openbaar en wordt pas literatuur in de

⁶⁶ "De zin van de pseudonieme productie van Kierkegaard dat het telkens filosofen betreft die proberen Bijbelse thema's te doordenken, maar daarbij allemaal op de grenzen van het denken stuiten."

⁶⁷ Derrida, J. (2006) *De gave van de dood*, p.200

⁶⁸ Derrida, J. (2006) *De gave van de dood*, p.199&200

openbaarheid.⁶⁹ Literatuur kent de mogelijkheid van een toekomst, maar een onvoorziene toekomst, datgene wat als geheim in de lucht hangt en wellicht nooit gelezen wordt, maar altijd al aan het werk is in de interpretatie en de daarmee mogelijke verandering.

4. Demonische verantwoordelijkheid

4.1. Voorbij het oordeel

De gave van de dood en de liefde zijn pogingen om voorbij het menselijke te gaan. Om een uiting te geven aan datgene wat niet tot de categorie ‘mens’ behoort. Het is een manier om een geste te maken om de ander en het ‘andere’ te denken. Derrida is niet de enige die een dergelijk pad suggereert. Deleuze lijkt een verwante, maar onderscheiden strategie te ontwikkelen. Het begint voor Deleuze bij het oordeelsvermogen dat op drift is geraakt. In dit hoofdstuk zal ik poging wagen een geste te maken opdat een tweede pad richting het ‘andere’ kan worden gevolgd.

In de absolute verantwoordelijkheid ligt de taak besloten om voorbij te gaan aan een menselijke oordeelsdrift. Al vanaf de Griekse tragedie tot de moderne filosofie wordt een logica van het oordeel uitgewerkt en ontwikkeld.⁷⁰ De Griekse tragedie bewerkstelligt een tribunaal. We worden door de tragedie opgeleid tot ethische wezens met oordeelsvermogen. Het leert ons een onderscheid te maken tussen ‘goed’ en ‘kwaad’. De mens leert zo slechts uit te gaan van een oordeelsvermogen. Het kan alleen oordelen en beoordeeld worden.⁷¹ Komen

⁶⁹ Derrida, J. (2006) *De gave van de dood*, p.201

⁷⁰ Deleuze, G. (2015) “Afrekenen met het oordeel” in *Kritisch en Klinisch*, p. 183

⁷¹ Deleuze, G. (2015) “Afrekenen met het oordeel” in *Kritisch en Klinisch*, p. 184

we op straat in het voorbijgaan iemand tegen, dan zullen we geneigd zijn een oordeel te vellen over deze persoon. Wij laten de personen in een bepaalde hoedanigheid tevoorschijn komen. We kennen niet alleen uiterlijke kwaliteiten toe, maar ook innerlijke kwaliteiten. We zijn geneigd een ethisch oordeel te vellen en vertekenen daarmee het innerlijk van de persoon. Het andere in hem wordt daarmee teniet gedaan. De ander *verschilt* niet meer en ontsnapt niet aan de logica van het oordeel, maar wordt een radertje in het systeem van het oordeel. Het oordelen legt ons schuld ten laste, zonder dat wij daar ook maar iets aan kunnen doen. Iedere poging om de ander daaruit te bevrijden wordt in de kiem gesmoord en er is geen enkel bevrijdingsproces meer mogelijk.⁷² Het gaat erom dat het oordeel een bepaalde organisatie in de wereld teweeg brengt, een organisatie waaraan niet valt te ontsnappen. Het wordt ons lot om gevangen te zitten in die organisatie en uiteindelijk dienen we in bepaalde vorm te passen. Het is een fatalistisch bestaan dat aanspraak probeert te maken op een doel dat in verband wordt gebracht met oude Goden en een ter dood veroordeelde God.⁷³ God maakt uiteindelijk de dienst uit in het oordeel. Het christendom leert ons slechts elkaar te beoordelen en ons uiteindelijke heil bepaalt God zelf.⁷⁴

4.2. Representatie van het lichaam

Het is het lichaam zelf dat volgens Deleuze uiteindelijk weerstand moet bieden aan het organiserende vermogen van het oordeel. Redeneren kenmerkt zich door een essentie en door een beroep te doen op het disjunctief syllogisme.⁷⁵ Redeneren is een onderdeel van de taal. Tevens wordt er een beroep gedaan op het disjunctief syllogisme. Dit veronderstelt dat er twee proposities zijn waarvan er een volgens de disjunctie fout is. De andere propositie wordt daarmee bevestigd. Waarom is het redeneren dan theologisch? De theologische oorsprong van redeneren komt voort uit de gedachte van Kant dat God het grote sluitstuk van de werkelijkheid vormt. De identiteit van God is uiteindelijk het ultieme fundament voor het gehele systeem.⁷⁶ God, als antropomorf idee, zorgt voor de indeling in de werkelijkheid; structureert de werkelijkheid op basis van de idee die wij over hem vormen. Hierdoor ontstaat er een theologisch, organisch lichaam dat volledig gestructureerd is. Ons talig vermogen is dusdanig geordend dat er telkens betekenissen en indelingen kunnen worden toebedeeld. Dit zorgt voor een indeling in de sociale werkelijkheid. Het organische moet opgevat worden als

⁷² Deleuze, G. (2015) "Afrekenen met het oordeel" in *Kritisch en Klinisch*, p. 186

⁷³ Deleuze, G. (2015) "Afrekenen met het oordeel" in *Kritisch en Klinisch*, p. 187

⁷⁴ Deleuze, G. (2015) "Afrekenen met het oordeel" in *Kritisch en Klinisch*, p. 187

⁷⁵ Deleuze, G. (1990) "Phantasm and modern literature" in *The Logic of sense*, p.280

⁷⁶ Deleuze, G. (1990) "Phantasm and modern literature" in *The Logic of sense*, p.292

een geheel vormend idee. De gehele structuur van werkelijkheid schikt zich organisch, zodat alles op een vanzelfsprekende manier bij elkaar past. God beschikt in zijn almacht over een goddelijke rechtspraak. Let wel, als substraat van de werkelijkheid zorgt de idee God wel degelijk voor een ‘‘unieke identiteit’’.⁷⁷ Deze ‘‘unieke identiteit’’ zorgt ervoor dat iedereen beoordeeld kan worden. Het probleem echter is, dat iedere identiteit slechts bij de gratie Gods tot stand komt. Slechts het oordelen van God, als uiteindelijke rechter, zorgt ervoor dat ons oordelen daarmee vervlochten blijft. Wanneer wij oordelen over anderen, dan is dit bedoeld om te oordelen zoals de goddelijke rechtspraak oordeelt. Er ontstaat daarmee een redeneren dat zich baseert op een schuld jegens God en niet jegens de ander die zich tegenover ons bevindt. Het oordelen is niet een kwaadaardige bedoeling – was ze maar wreed –, want het dient een ogenschijnlijk heilzaam doel. Er is dus sprake van oordelend lichaam dat behoefte heeft aan structuur middels disjunctieve syllogismen. Het stelt dat het of dit of dat is en dat het allemaal behoort tot de Goddelijke orde. Ieder subversief potentieel wordt daarmee uitgesloten en tevens een werkelijk *ander* bestaan.

Daartegenover plaatst Deleuze een pervers of een subversief lichaam⁷⁸, een lichaam dat tracht te ontsnappen aan het oordeel Gods, omdat het geen ‘organisme’ is.⁷⁹ Het is geen organisme, omdat het de dwingende structuur opschort. Zoals het theologische lichaam met het oog op het oordeel; zo twijfelt het perverse lichaam ook, maar door alle vaststellingen open te houden. Er wordt weerstand geboden tegen de uitsluitingen van de syllogisme en onderbreekt dit regime veeleer. Daarmee wordt ook weerstand geboden tegen een identiteit.⁸⁰ Een identiteit brengt bepaalde beperkingen met zich mee. Het stelt grenzen in zichzelf en eist grenzen in de buitenwereld; het heeft behoefte aan structuur. Daarentegen kenmerkt een pervers lichaam zich door desintegratie. Het affirmeert het verschil dat ontstaat, waardoor de mogelijkheden open worden gelaten. Het legt zich niet vast binnen een bepaalde structuur, maar laat alles open en wil alles includeren, insluiten of in zich opnemen.⁸¹ Het is pervers, omdat het alleen maar meer wil en geen onderscheid maakt tussen wat goed en slecht is; tussen wat het wel en niet wil. Hiermee weigert het lichaam de structuur van een identiteit, omdat het zich geen beperkingen meer oplegt. Het lichaam krijgt een demonisch gestalte. Het

⁷⁷ Deleuze, G. (1990) ‘‘Phantasm and modern literature’’ in *The Logic of sense*, p.295

⁷⁸ Deleuze, G. (1990) ‘‘Phantasm and modern literature’’ in *The Logic of sense*, p.281

⁷⁹ Deleuze, G. (2015) ‘‘Afrekenen met het oordeel’’ in *Kritisch en Klinisch*, p. 190

⁸⁰ Deleuze, G. (1990) ‘‘Phantasm and modern literature’’ in *The Logic of sense*, p.281

⁸¹ Deleuze, G. (1990) ‘‘Phantasm and modern literature’’ in *The Logic of sense*, p.296

laat geen oordelen meer toe en zorgt dat er niet meer over kan worden geoordeeld. Er is niets wat er op lijkt of wat het representeert.

4.3 Lichaam zonder organen

Dit culmineert in de figuur van het lichaam-zonder-organen. Het is geen concept, maar een praktijk of een groep van praktijken.⁸² Het betreft een 'lichaam' zonder een onderliggend, organiserend principe. Daarom wordt er gebruik gemaakt van de term 'non-organisch'. De lichamen stoten de organen af, omdat aan het organische al een geheelvormend idee ten grondslag ligt. Het lichaam-zonder-organen is geen geheel. Er is slechts het residu van het non-organische dat iedere betekenisgeving en iedere subjectivering afwijst.⁸³ Het is een praktijk of een groep van praktijken waar plaats is voor experimenten. Daarom is er sprake van een praktijk. We zullen het lichaam-zonder-organen nooit volledig bereiken, het is een limiet.⁸⁴ Het fungeert als limiet, omdat disintegratie in de experimenten uiteindelijk een vorm van zelfmoord behelzen.

Hoe worden we een lichaam-zonder-organen? Dit proces valt te verklaren aan de hand van een naaiwerk. Deleuze zet de fantasie uiteen van een man en hij verlangt van zijn minnares. Hij vraagt haar hem van top tot teen dicht te naaien; er mag geen opening meer zijn en er mag niets meer vrij rond hangen.⁸⁵ Er is dus slechts sprake van een veelheid wanneer het onderliggend principe ontbreekt. Deze veelheid wordt normaal gesproken onder een noemer gebracht: het lichaam. Echter, een lichaam-zonder-organen kenmerkt zich door een subversieve houding: er is geen organisatie, maar een zekere wanorde. Hierin komt de gedachte van het naaiwerk tot uiting. Ieder element – orgaan of ledemaat- van het lichaam wordt dispaaroot ten opzichte van elkaar. Alle verschillende heterogene onderdelen worden aan elkaar genaaid. Let wel, het is geen unificerende arbeid, het is niet de bedoeling dat het naaiwerk wederom één teken oplevert. Het naaiwerk levert een nulpunt op. Een bepaald beginpunt van de productie.⁸⁶ Dit behelst een bepaalde potentie om daadwerkelijk te breken met het organische.

⁸² Deleuze, G.&Guattari, F. (2005) *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia II*, p. 150

⁸³ Deleuze, G.&Guattari, F. (2005) *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia II*, p. 151

⁸⁴ Deleuze, G.&Guattari, F. (2005) *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia II*, p. 150

⁸⁵ Deleuze, G.&Guattari, F. (2005) *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia II*, p. 151

⁸⁶ Deleuze, G.&Guattari, F. (2005) *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia II*, p. 157

Wat vindt er plaats in het lichaam-zonder-organen? Het lichaam-zonder-organen wordt gekenmerkt door voortdurende processen van intensiteiten.⁸⁷ Het lichaam wordt een set van doorgangen waar slechts de intensiteiten zich huisvesten.⁸⁸ Het amalgaam kent slechts doorgangen en tussenruimten; plaatsen waar het mogelijk is voor intensiteiten zich op het lichaam te vestigen. Let wel, deze intensiteiten kunnen van alles zijn, maar we blijven ze ervaren als een intensiteit. Dit komt door de fantasma dat een interpretatie opwekt.⁸⁹ Het is zo dat we te maken hebben met een experiment of een praktijk, het is geen interpretatieve methode zoals de psychoanalyse of de hermeneutiek. Deze interpretatieve methoden proberen slechts een nieuwe momentopname te forceren. We leggen het lichaam wederom vast. Echter, dient het zich daadwerkelijk voor te doen als een asymmetrisch, uitdijende lichamelijke praktijk.

4.4 Ontsnappen aan het oordeel

Oordelen impliceert dat er een werkelijk organisatie aanwezig is in het lichaam.⁹⁰ Wanneer het lichaam zich kenmerkt via een bepaalde organisatie wordt het mogelijk het lichaam te beoordelen. Organisatie schept dus in zekere zin de mogelijkheidsvoorwaarde tot een oordeel. Doordat er de schijn wordt gewekt van orde in het lichaam, wordt het lichaam 'herkenbaar' gemaakt. Het wordt voor ons allemaal mogelijk om te herkennen dat we hier te maken hebben met een menselijk lichaam. We kunnen over dit lichaam oordelen en anderen kunnen over dit lichaam beoordelen. Echter, valt de grond weg onder iedere interpretatie of oordeel van het lichaam-zonder-organen. Het staat nog niet vast en staat nog in een bepaalde wording. Om te ontsnappen aan het oordelen dienen we dus een lichaam-zonder-organen te worden.⁹¹

Lichamelijk geven wij een articulatie aan onze liefde en aan onze vrees. Wanneer de ander zich als een demonische gestalte aan ons voordoet, ervaren wij de vrees, omdat we onszelf er niet mee kunnen identificeren. Het jaagt ons de stuipen op het lijf en zorgt ervoor dat wij gedwongen worden tot handelen over te gaan. Dit krijgt de vorm van een gevecht. In het gevecht proberen de lichamen de krachten van vrees, die van buitenaf komen, af te weren,

⁸⁷ Deleuze, G.&Guattari, F. (2005) *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia II*, p. 157

⁸⁸ Deleuze, G.&Guattari, F. (2005) *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia II*, p. 153

⁸⁹ Deleuze, G.&Guattari, F. (2005) *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia II*, p. 151

⁹⁰ Deleuze, G. (2015) "Afrekenen met het oordeel" in *Kritisch en Klinisch*, p. 190

⁹¹ Deleuze, G. (2015) "Afrekenen met het oordeel" in *Kritisch en Klinisch*, p. 191

maar tegelijkertijd probeert het lichaam de krachten te overheersen en de zijne te maken.⁹² Doordat wij overstelpt raken door de vrees in de ontmoeting met de ander, raken wij betrokken in een gevecht; een gevecht dat ons dwingt te handelen en waarmee dienovereenkomstig iets *anders* uit voorkomt. Door het appèl van de ander affirmeren we direct het verschil in de strijd. De strijd en het gevecht behoren zeker niet tot de oorlog. Oorlog is uitsluitend een wil tot vernietiging.⁹³ Er is sprake van een ‘tegen’, een tegenpartij die vernietigd moet worden, er mag niets van overblijven. In de strijd is er geen allesvernietigende wil. Doordat de ander zich ook meester over mij wil maken. Echter, moeten we in gedachte dat het een oneindige strijd betreft, omdat we ons niet moeten laten overheersen en de ander ook niet moeten overheersen. Veeleer dragen we in de strijd zorg voor de ander en laten we de ander als zodanig ander bestaan.

4.5 Een hysterisch bestaan

Er vinden dus twee gevechten plaats: het gevecht tegen de Ander en het gevecht tussen het Zelf.⁹⁴ Wanneer er een strijd plaatsvindt tegen een ander, dan probeer we een kracht of macht van buiten af te weren of te vernietigen, terwijl ‘een gevecht tussen’ probeert een kracht te incorporeren, tot de zijne te maken.⁹⁵ Het gevecht *tussen* is een verrijgingsproces, terwijl het gevecht tegen als een afweermechanisme kan worden gedacht. We leveren strijd tegen de krachten van buiten, maar tegelijkertijd vinden de krachten hun weerslag in het lichaam-zonder-organen. Let wel, het lichaam-zonder-organen is een intensief lichaam waar krachten van buitenaf, ondanks het leveren van strijd om de krachten af te weren, toch gevoeld worden. Tegelijkertijd vult de strijd ook de ander aan. De non-organische krachten van beiden raken verwickeld in een strijd die iets nieuws voortbrengt. Het non-organische karakter van de kracht is een amorfe gebeurtenis, een strijd tussen twee amorfe krachten bezit de potentie iets nieuws voortbrengen. Het zijn krachten die in staat zijn te breken met oude vastgeroeste krachten of gewoontes.

⁹² Deleuze, G. (2015) “Afrekenen met het oordeel” in *Kritisch en Klinisch*, p. 192

⁹³ Deleuze, G. (2015) “Afrekenen met het oordeel” in *Kritisch en Klinisch*, p. 194

⁹⁴ Deleuze, G. (2015) “Afrekenen met het oordeel” in *Kritisch en Klinisch*, p. 192

⁹⁵ Deleuze, G. (2015) “Afrekenen met het oordeel” in *Kritisch en Klinisch*, p. 192

Het is de ervaring of gewaarwording van een aanwezigheid. Een aanwezigheid die zich niet laat bepalen en die direct doorwerkt op het onbepaalde in ons. In *Francis Bacon. De Logica van de gewaarwording* wordt de nadruk gelegd op de aanwezigheid van een schilderij van Francis Bacon.⁹⁶ De manier waarop het schilderij is vormgegeven, heeft een directe inwerking op ons zenuwstelsel. De krachten van het schilderij zijn altijd aanwezig en oefenen altijd hun invloed uit. De uitwerking van de schilderijen tonen aan dat we ontvankelijk zijn voor een aanwezigheid van het lichaam-zonder-organen en andere lichamen-zonder-organen.⁹⁷ Iemand die hysterisch is, zo stelt Deleuze verder, dringt zijn aanwezigheid op aan andere als iemand voor wie de dingen en levende wezens aanwezig zijn. De buitensporige aanwezigheid wordt ieder ding of levend wezen opgedrongen en aan ieder ding en levend wezen toekend.⁹⁸

Waarom kunnen we dit als een demonische verantwoordelijkheid beschouwen? Waar normaal gesproken het ‘alles dat is, is’, volstaat, kunnen we nu zeggen: alles dat is, ligt op de loer. Daarom zijn lichaamshoudingen zo belangrijk, volgens Deleuze.⁹⁹ De strijd kan ieder moment plaatsvinden, omdat de aanwezigheid alom tegenwoordig is, of in de woorden van Deleuze: Oneindige aanwezigheid.¹⁰⁰ Mij dunkt, hoewel Deleuze in *De logica van de gewaarwording* slechts de werking van de schilderwerken van Bacon bespreekt, de gedachte van de strijd, de aanwezigheid en het lichaam-zonder-orgaan voorbij gaan aan ons dagelijks begrip van verantwoordelijkheid. Worden we gevoeliger voor de ‘non-organische’ krachten van een levend wezen of ding, dan worden we onmiddellijk meegesleurd in strijd, een strijd die het andere zowel erkent als bestrijdt. Een strijd die beiden doet veranderen door de strijd en die elkanders aanwezigheid erkent. Zo dragen we zorg voor de ander in de strijd. Erkenning en anders-worden, worden doorgevoerd tot een strijdlustige gebeurtenis. Het is demonisch in zoverre dat alles afkeer oproept en dat het demonische wordt erkend en bestreden.

⁹⁶ Deleuze, G. (2015) *Francis Bacon. De logica van de gewaarwording*, p.58

⁹⁷ Deleuze, G. (2015) *Francis Bacon. De logica van de gewaarwording*, p.57

⁹⁸ Deleuze, G. (2015) *Francis Bacon. De logica van de gewaarwording*, p.58

⁹⁹ Deleuze, G. (2015) “Afrekenen met het oordeel” in *Kritisch en Klinisch*, p. 192

¹⁰⁰ Deleuze, G. (2015) *Francis Bacon. De logica van de gewaarwording*, p.58

Nawoord

Laten we ons afvragen wat Markel begrepen zou hebben van het fenomeen van de strijd in de filosofie van Deleuze. Hoe verhoudt zich Markel's overtuiging dat iedereen schuldig is ten opzichte van de ander met de strijd in de filosofie van Deleuze? Belangrijk is: hoe leefde Markel? Hoewel de ziekte hem van het leven beroofde, wist hoe hij moest leven – en misschien nog wel belangrijker: hoe te sterven ; zonder te oordelen, wetend dat hij altijd schuldig zou zijn ten opzichte van de ander. Zijn moeder dacht dat hij aan het ijlen was, maar de ziekte maakte hem gevoeliger voor de aanwezigheid van de ander en bovendien was hij er zich van bewust dat wij schuld dragen jegens de ander. In de de strijd met iedere ander komen beide partijen herboren uit de strijd voortkomen en we vernietigen ook een hoop en we nemen de ander ook de hoop af. De strijd neemt alle aanwezige krachten werkelijk serieus en in de strijd is alles ook werkelijk verantwoordelijk voor elkaar, zij het op demonische wijze.

Het is misschien vergezocht, maar mijn these is dat Merkel dichterbij Deleuze stond dan we verwachten. Merkel was ziek toen hij zijn openbaringen deed. Zijn aanwezigheid stond bol van de strijd, iedere vezel in zijn lichaam was in deze strijd betrokken. Mogelijk begreep hij juist daarom wat de strijd inhield. Alles deed zijn best om gehoord te worden en een ieder sprak voor de ander, maar waar sprak de ander? Was Merkel meer schuldig, dan alle anderen, omdat hij God had verraden door de mysteriën van de schuld te verklappen? Of was hij meer schuldig, omdat hij het begreep en zijn ziekte hem in de greep hield? Daarom zijn wij meer schuldig dan Merkel. Hij was gevoelig voor de aanwezigheid en verwickeld in de strijd om dit openbaar te maken.

De strijd der aanwezigen lijkt een weergave van intersubjectiviteit te zijn, maar de intersubjectiviteit is geneigd tot verzwijgen. De strijd heft de schuld en de boetedoening niet op, maar brengt meer schuld en meer boetedoening voort, want in de strijd worden keuzes gemaakt en deze keuzes gaan altijd ten koste van andere keuzes. De geschiedenis wordt nog steeds geschreven door de overwinnaars ten koste van de onderdrukten. Want, wie schrijft er nu eigenlijk en wie strijdt er nu eigenlijk? De andere schrijft niet, die is stil en jaagt ons slechts de stuipen op het lijf. Wij blijven schuldig, omdat we slechts de vrees ervaren.

Literatuur

Deleuze, G. (2015) *Francis Bacon. Logica van de gewaarwording*. Amsterdam: Octavo.

Deleuze, G. (2015) *Kritisch en klinisch. Essays over literatuur en filosofie*. Amsterdam: Octavo.

Deleuze, G. (1990) *The Logic of Sense*. New York: Columbia University Press.

Deleuze, G & Guattari, F. (2005) *A thousand plateaus. Capitalism and schizophrenia II*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Derrida, J. (2006) *De gave van de dood*. Kampen: Uitgeverij Klement.

Dostojewski, F. (1987). *De gebroeders Karamazow*. Utrecht/Antwerpen: Uitgeverij L.J. Veen B.V.

Kierkegaard, S. (1983) *Vrees en beven*. Baarn: Uitgeverij Ten Have.

Kierkegaard, S. (2011) *Wat de liefde doet*. Budel: Uitgeverij DAMON