

Niets is leefbaar: Religie, Heroïek en Uitputting

Abstract

In this thesis I will formulate what finitude means in the work of Kierkegaard, Heidegger and, ultimately and primarily, Beckett. Kierkegaard and Heidegger were the greatest thinkers concerning the notion of death and mortality. However, although Kierkegaard and Heidegger give much attention to despair concerning death in their works and how to overcome this despair, Beckett doesn't offer the reader a solution. Beckett lets his characters succumb under the pressure of existential despair. All three, Kierkegaard, Heidegger and Beckett show us how despair works, in other words: how to put the experience of existential despair in words. Despite the fact they all write on despair and what happens when one despairs, Beckett is transfixed on despair: despairingly the despaired keep on despairing; there is no way out. What would a way out mean? Is a way out something that we could still discursively substantiate? Instead of offering a way out of our existential despair, Beckett exhausts every way out and leaves us, his readers, exhausted.

Tim Meeuws (373818)

Masterthesis

Faculteit Wijsbegeerte

Leerstoelgroep Filosofie van Mens & Cultuur

Begeleider: Dr. A.W. Prins

Adviseur: Dr. T.K.A.M. de Mey

Academisch jaar 2017-2018

Aantal woorden (inclusief voetnoten): 30624

Fihi Ma Fihi – Het is wat het is.¹

¹ Arberry, A. J. (2000) *Discourses on Rumi (Fihi Ma Fihi)*. Ames: Omphaloskepsis

Inhoudsopgave:

Inleiding: Ik wil!	4
1. Kierkegaard en de gave van de dood	9
2. Heidegger en de onverschrokken ondergang	21
3. De absurde gave van Kierkegaard	34
4. Beckett, een man van de wereld	48
5. Beckett, een grafdelver	63
Nawoord: De Asphodelvelden van de filosofie	74
Literatuur	76

Inleiding: Ik wil!

De logica is weliswaar onaantastbaar, maar tegen een mens die wil leven kan ze niet op.

- Franz Kafka²

De vraag die in deze thesis centraal staat luidt: Wat betekent sterfelijkheid voor Beckett? Waarom Beckett? Toen ik voor het eerst de woorden ‘*Something is taking its course*’ las als antwoord op de vraag: *What’s happening?*³, voelde ik me direct aangetrokken tot het werk van Beckett. Met goede moed kocht ik de trilogie met *Molloy*, *Malone Sterft*, *Naamloos* en *Wachten op Godot*. Om eerlijk te zijn, walgde ik van de eerste tien pagina’s van *Molloy*. Dit voelde aan als volstrekte onzin. *Molloy* lijkt een raar mannetje dat ontsnapt is uit een tbs-kliniek, of een oude gek die ze maar rond laten lopen omdat zijn psychische stoornis niet werd verzekerd door zijn ziektekosten. Nee, ik had niet het gevoel dat ik een groots verhaal aan het lezen was. Wel was ik gefascineerd geraakt door die godvergeten *Molloy*. Dat was de reden dat ik bleef lezen. Een mooi boek lezen is nooit verkeerd en als je heel slim bent, kijk je de verfilming van dat mooie boek, maar een boek lezen dat je van begin tot eind tegenstaat, dat is het lezen waard, zo bleek. Dus bleef ik lezen. Nadat ik de trilogie voor de eerste keer had gelezen – ik deed er een goed jaar over – bleef ik in de ban van de vraag: Wie leeft er zo? Wie wil er zo leven? En nee, toen kwam ik niet tot de vraag: Wat is leven eigenlijk? Ik wilde het kunnen uitleggen. Uiteindelijk zal ik een uiting geven aan die grote vraag: Wat is leven?. Een uiting die geldig is voor de werkelijkheid als zodanig. Iets wat me overigens altijd werkelijk uit m’n slaap hield, was de grandeur van al die filosofen; hoe ze gewoon, op een dag, besloten de hele werkelijkheid te gaan verklaren; dat je dat doet, oké, maar dat je dat op een dag besluit, die passie hield me uit mijn slaap. Een passie voor denken en een passie voor leven, dat is filosofie, hoop ik – en dit is de enige hoop die de lezer van mij krijgt: mijn hoop; deze thesis is eerder gericht op wanhoop, dus: blijf lezen!

Juist deze passie ontbreekt bij de personages van Beckett. Het lijkt erop dat ze niet eens weten wat dat is, passie. Becketts personages doen niet echt mee in het leven – je kan niet zeggen dat ze lijden aan willoosheid, want dat klopt niet. Het is eerder een voortdurende vertwijfeling. Al Becketts personages zijn voortdurend op zoek naar houvast in de wereld: een

² Kafka, F. (2012) *Het proces*. Amsterdam: Athenaeum., p.192

³https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/3346196/mod_resource/content/1/ENDGAME%20BY%20SAMUEL%20BECKETT.pdf p. 5

stok om het evenwicht te bewaren, een pen om alledaagse zaken op orde te houden en een hoed met een stukje touw aan de onderkant opdat de hoed niet kwijtraakt; deze objecten fungeren als extensies tot de wereld, een wrede wereld – en als we ze kwijtraken, stort voor even of heel lang, onze wereld in. Toch proberen Becketts personages zich te verhouden tot de wereld om zich heen: Wat gebeurt daar toch allemaal? Geen erudiete gedachten, maar redeloze vertwijfeling; en wat orde aanbrengen door het gebruik van zijn ‘zuigstenen’. Alhoewel we ons wellicht nooit in dergelijke situaties bevinden, kunnen we ons wel vinden in deze voortdurende vertwijfeling, denk ik. Hoewel wij van jongs af aan leren ons staande te houden in deze wereld – ja, dat zelfs moeten –, en iedere vertwijfeling of wanhoop zo snel mogelijk achter ons moeten laten, raken we nooit helemaal los van deze vertwijfeling of wanhoop; die soms erg irrationeel is (maar: wie bepaalt wat irrationeel is?). Als we dan al wanhopig zijn, dan wordt dit vaak ingezet voor een angstpolitiek: om de massa te mobiliseren, want het gevaar ligt op de loer. Of het is iets dat we zo snel mogelijk kwijt moeten raken – en wie durft dit tegen te spreken? Let wel, Beckett reikt niet de middelen aan om ons weer in contact te brengen met onze wanhoop of vertwijfeling, opdat we de symptomen herkennen en onze wanhoop kunnen laten behandelen; Beckett is niet zalvend. In de wanhoop blijven we wanhopig zoeken en zijn we op zoek naar... – ja, naar wat precies? Beckett brengt deze wanhoop als geen ander onder woorden. De wanhopige put zich zelf uit, is op zoek naar woorden om zijn wanhoop in uit te drukken, maar het lukt hem niet. Deze ervaring is, denk ik, onlosmakelijk verbonden met ons leven – een al te boude stelling zou zijn: ze kenmerkt ons leven, eigenlijk, voortdurend. Dus: Wat betekent wanhoop voor Beckett? En uiteindelijk: Wat betekent sterfelijkheid voor Beckett?

Om deze vragen te beantwoorden wil ik allereerst de noties van sterfelijkheid bij Kierkegaard en Heidegger uiteenzetten, om vervolgens aan te geven hoe beiden een manier van leven viseren; een manier om met de eigen sterfelijkheid om te gaan; iets dat ons afleidt van onze wanhoop – en ons wellicht hoop geeft. Wel vind ik het belangrijk dat we, ondanks de krachtige woorden van Kierkegaard en Heidegger, goed in ons achterhoofd houden dat wanhoop bijdraagt aan ons leven.

Kierkegaard wordt vaak gezien als een christelijk denker. In zijn filosofie richt hij zich op christelijke thema's en probeert hij de kracht van deze thema's te doordenken. Hoewel zijn filosofisch werk van een enorme denkkraft getuigt, wijst Kierkegaard voortdurend op de onmacht van het denken. Het denken, zo lijkt Kierkegaard te stellen, kan tot zover gaan en niet verder; bereikt het denken deze grens, dan begint voor Kierkegaard wat werkelijk van belang is: geloof. Parallel aan zijn filosofisch werk – dat onder pseudoniemen wordt

uitgegeven – publiceert Kierkegaard werken die van religieuze aard zijn. Kierkegaard benadrukt dat het ‘opbouwende werken’ zijn, want in het christendom draait het om opbouwen. Deze tweespalt wil ik tijdens de bespreking van zijn werk duidelijk naar voren brengen. In het eerste hoofdstuk wil ik voornamelijk het belang van sterfelijkheid en de dood binnen Kierkegaards schrijven uiteenzetten. Tegen het eind van het eerste hoofdstuk zal ik alvast aangeven hoe Kierkegaards schrijven voor problemen zorgt ten aanzien van Kierkegaards positie binnen de filosofie.

Na Kierkegaard volgt in het tweede hoofdstuk een uiteenzetting van Heideggers denken over de dood zoals onder woorden gebracht in het tweede bedrijf van *Zijn en Tijd*. Hierin brengt Heidegger de rol van de dood voor zijn filosofie ter sprake. Tevens maakt Heidegger ook de relevantie van de dood voor het denken als zodanig duidelijk. Verder is het belangrijk dat het de lezer duidelijk wordt dat Heidegger een onderscheid maakt tussen zijn-ten-einde en zijn-ten-dode. Heidegger maakt dit onderscheid om aan te geven hoe de mens zijn eigen zijn ervaart en vooral de rol van de dood in zijn bestaan. Een zijn-ten-einde is een houding die past bij het leven van het men. De dood is iets waar men pas aan het eind van zijn of haar leven rekening mee hoeft te houden. Het zijn-ten-dode is een bestaan dat eigenlijk anticipeert op de dood en de voortdurende aanwezigheid van de dood indachtig is. In deze manier van bestaan leeft het *Dasein* met de overtuiging dat de dood altijd op de loer ligt en omarmt zo haar eigen wezen: als mogelijkheid van de onmogelijkheid van alle mogelijkheden. Daarom is het verschil tussen eigenlijkheid (zijn-ten-dode) en oneigenlijkheid (zijn-ten-einde) zo belangrijk voor Heidegger, omdat hij daarmee zijn ontologische uiteenzetting van de dood onderbouwt. Eerder merkte ik op dat het lastig is om Kierkegaards werk in een bepaalde traditie thuis te brengen. In het derde hoofdstuk zal ik dit verder uitwerken. Het werk van Kierkegaard leent zich voor een specifieke religieuze lezing: mystiek. Kierkegaard lijkt, voornamelijk in zijn ‘opbouwende toespraken’ en ander werk van religieuze aard, vooral te insisteren op de verstandhouding tussen *deze* mens en God – de enige band die nastrevenswaardig is, volgens Kierkegaard. Een strikt filosofische lezing van het werk van Kierkegaard is daarmee uitgesloten. De ‘opbouwende werken’ van Kierkegaard bouwen de lezer op tot een gelovige. Het verlaat de weg van de pseudonieme geschriften en het denken, en biedt een verlossing in een religieus leven: het ontwikkelen van de persoonlijke band met God, of mystiek. Maar naast een mystieke lezing, leent Kierkegaards schrijven zich ook voor een literaire lezing. Kierkegaard schrijft opbouwend en biedt daarin zijn lezer, de enkeling, hoop, of iets wat daarop lijkt, op een betere toekomst. Het is vooral het mogelijke van de werkelijkheid waar Kierkegaard in geïnteresseerd is. Het is een schrijven zonder these: iets wat kan-zijn. Zo wil

ik opperen dat het werk van Kierkegaard zich leent voor meerdere lezingen en dat de zeggingskracht van dit werk zich niet laat vangen in één manier van lezen.

De laatste twee hoofdstukken zullen gericht zijn op het werk van Beckett. Het werk van Beckett geeft een andere uiting aan wat ook een manier van leven kan zijn, wat bestaan is. In hoofdstuk vier wordt allereerst de zuiverheid van Heidegger's denken over de dood, in *Zijn en Tijd*, geproblematiseerd aan de hand van *Aporias* van Derrida. Heidegger meent dat we van de dood als zodanig, de onmogelijkheid van alle mogelijkheden op de een of andere manier, getuigenis kunnen afleggen. Derrida daarentegen meent dat het slechts de dood van de ander is, waardoor we ons tot de dood leren verhouden. Vervolgens betoog ik dat Beckett in zijn schrijverschap Heidegger's denken over het in-de-wereld-zijn in ontsteltenis brengt. Het *Dasein* weet zich volgens Heidegger te verhouden tot de wereld en kan daarin een wereld ontwerpen. Het *Dasein* is verantwoordelijk voor de hele betekenis horizon waarbinnen de wereld opdoemt en het *Dasein* krijgt het voor elkaar zich tot deze wereld te verhouden, omdat het *Dasein* in de nabijheid van die wereld verkeert. Dit verkeren in de nabijheid van de wereld, lijken de personages in de boeken van Beckett ook te doen, alleen verkeren zij toch altijd in een zeer beperkte verhouding tot de wereld. Het is nooit echt *de* wereld, maar eerder een klein wereldje; een voorwerp dat altijd mee op reis gaat en waardoor ze het benauwde gevoel van leven krijgen: houvast en wanorde tegelijkertijd.

Het vijfde hoofdstuk richt zich op de literaliteit van het werk van Beckett: Wat maakt Becketts literatuur tot literatuur? Beckett lezen is een vreemde ervaring, al behoort het tot de literaire canon. Beckett zet namelijk alle gangbare regels van de roman op het spel: *nouveau roman*. Beckett schrijft niet alleen hele onpersoonlijke plots, ook Becketts typografie maakt het de lezer niet makkelijk. Deleuze meent dat Beckett de taal laat stotteren.⁴ Deleuze wijst erop dat schrijvers die stotteren, de paradigmatische en syntagmatische as van de taal veronachtzamen. Hierdoor wijken zij af van een gangbare manier van schrijven en betekenisoverdracht. Door zich te onttrekken aan literaire conventies, slaagt Beckett erin, aldus Deleuze, om de taal te bevrijden en een subversief potentieel in werking te stellen die ervoor zorgt dat we een nieuwe manier van schrijven kunnen ontwikkelen waardoor we tot een ander denken kunnen geraken. Hoewel dit aantrekkelijk klinkt, dreigt altijd het gevaar dat een teveel aan stotteren mogelijk leidt tot verstilling. Als de schrijver teveel speelt met de

⁴ 'Stotterde hij' in Deleuze, G. (2015) *Kritisch en klinisch. Essays over literatuur en filosofie*. Amsterdam: Octavo, p. 163

taal en alle betekenis verdwijnt uit zijn manier van schrijven, dan slaat de schrijver wellicht volledig de plank mis.

Hoofdstuk 1: Kierkegaard en de gave van de dood

Voorwaar, voorwaar zeg Ik u:

Indien het tarwegraan in de aarde niet valt, en sterft,
zo blijft hetzelfde alleen; maar indien het sterft,
zo brengt het veel vrucht voort.

Johannes 12:24

1. Kierkegaards dans met de dood

Is één hoofdstuk in een masterthesis voldoende om het denken van Kierkegaard over sterfelijkheid in kaart te brengen? Nee, allerm minst zal ik voldoende recht doen aan het werk van Kierkegaard, laat staan dat de notie van sterfelijkheid bij Kierkegaard in al zijn facetten aan bod komt. Toch wil ik een poging wagen Kierkegaards denken over sterfelijkheid uit een te zetten. Maar hoe te beginnen? Dit is al genoeg om een mens uit zijn slaap te houden. Laat me daarom Kierkegaard inleiden met woorden van de Deen zelf. In *Wijsgerige kruimels* zet Kierkegaard (Climacus) in de voorrede van het boek direct de toon van zijn denken uiteen:

Ik heb niets dan mijn leven, dat ik onmiddellijk op het spel zet, wanneer het opdoemt. Dan gaat het dansen licht: want de gedachte aan de dood is een goede danseres, mijn danseres, ieder mens is mij te zwaar in de hand. En daarom: ik verzoek U, ik smeeek u bij de Goden: niemand neig naar mij, want ik dans niet.⁵

In dit eerste hoofdstuk bied ik een uiteenzetting van Kierkegaards visie ten aanzien van de sterfelijkheid. Hierbij hanteer ik het werk van Adam Buben *Meaning and Mortality in Kierkegaard and Heidegger*. In zijn behandeling van Kierkegaard deelt Buben het werk van Kierkegaard op in drie perioden, respectievelijk: een vroege, midden en late periode. Hoewel dit soort indelingen vaak problematisch zijn, krijgt de lezer wel een goed beeld van het denken en de geloofsovertuigingen van Kierkegaard. Een aantal werken van Kierkegaard zijn echter van religieuze aard, en dit veroorzaakt een problematische verhouding met zijn filosofische geschriften, iets waar ik in hoofdstuk drie op terug zal komen. Verder zal ik in dit hoofdstuk de religieuze overtuigen van Kierkegaard soms omschrijven met het woord

⁵ Kierkegaard, S. (1955) *Wijsgerige kruimels*. Utrecht: Erven J. Bijleveld. , p.12

mystiek; ondanks dat dit vooralsnog onduidelijk blijft, bespreek ik deze ‘aantijging’ uitvoerig in hoofdstuk drie.

1.1. De ontknoping beslecht een leven

Kierkegaard begint al vroeg te denken over de sterfelijkheid en de betekenis van de dood met betrekking tot het leven. In een korte recensie van het werk van Hans Christian Andersen, waarin Kierkegaard deze Deense schrijver beticht van het ontbreken van een consistente levensbeschouwing in zijn boek *Only a Fiddler*, doet Kierkegaard in 1838 een van zijn eerste gepubliceerde uitspraken over eindigheid en betrekkelijkheid. In dit werk meent Kierkegaard dat het alleen mogelijk is aan het eind van ons leven onszelf van een consistent beeld te voorzien over ons leven.⁶ Andersens personages zijn echter in staat een beeld van hun eigen bestaan te ontwikkelen omdat ze nog midden in het leven staan. Het ontbreken van iedere bezinning stuit Kierkegaard tegen de borst. De personages van Andersen zijn teveel gemoeid met profane en zinnelijke bezigheden, aldus Kierkegaard.⁷

Hiermee zet Kierkegaard de toon voor zijn latere filosofische en religieuze (mystieke) arbeid. De betekenis van de dood moet relevant worden gemaakt voor het leven. Het wordt duidelijk dat de dood een bepaalde kracht of duw geeft aan de levende, zodat het leven werkelijk geleefd wordt. In *Het begrip ironie* (1841) zet Kierkegaard zich daarom af tegen de houding van Socrates ten aanzien van zijn eigen dood. Wat Kierkegaard Socrates kwalijk neemt, is zijn onverschillige houding. Zelfs op het moment dat Socrates de gifbeker aan zijn lippen zet en gelaten zijn glas leegt, is er geen enkel spoorje angst te bekennen bij Socrates.⁸ Deze ironische kijk op het leven keurt Kierkegaard af. Socrates leeft, in de ogen van Kierkegaard, met het idee dat zijn plaats in het hiernamaals al verzekerd is. De socratische ironie brengt een zeker fatalisme en een zekere roekeloosheid met zich mee die hem blind maakt voor de mogelijkheid dat er misschien geen hiernamaals is. Voor Kierkegaard betekent de ironie niet dat je het hele leven maar moet afwijzen; het is eerder een afwijzing van de dominante manier van leven. Kierkegaard zet zich af tegen de gangbare idee van wat waar is of wat voor waar wordt gehouden in zijn eigen tijd. Dit doet hij nog steeds met de middelen die hem aangereikt zijn in de eigen tijd – hij bekritiseert zijn eigen tijd niet met andere middelen. Een ironische houding zorgt er niet voor dat je een nieuwe manier van denken of leven ontwikkelt, dat is

⁶ Buben, A. (2016) *Meaning and Mortality in Kierkegaard and Heidegger*. Evanston: North-western University Press., p.47

⁷ Idem.

⁸ Buben, A. (2016) *Meaning and Mortality in Kierkegaard and Heidegger*. Evanston: North-western University Press., p.48

slechts voorbehouden aan een profeet – een profeet raakt in de ban van een visioen, een toekomstbeeld waar de wereld naar moet streven. Daarom raakt Kierkegaard bezielde door Christus en zijn oneindige geldigheid als sterveling. Let wel, Christus was de vleeswording van God, het paradoxale grondbeginsel van het Christendom. Na zijn verhandeling over de ironie zal Kierkegaard zijn werk op twee manieren uitgeven: hij zal pseudonieme geschriften uitbrengen en opbouwende toespraken onder zijn eigen naam, die weliswaar gerelateerd zijn aan de pseudonieme geschriften, maar een direct religieuze inzet hebben.⁹ Zowel de pseudonieme geschriften als de opbouwende toespraken moeten integraal behandeld worden om tot een goed begrip van Kierkegaards geschriften te geraken.

De drie eerste pseudonieme geschriften proberen de dood vanuit verschillende manieren te benaderen. In het eerste gedeelte van *Of/Of* (1843) bespreekt Victor Eremita allereerst het esthetisch stadium of een esthetische levenshouding. De dood kent voor een esthetische levenshouding geen belang, de dood onttrekt de dandy slechts aan het leven en maakt iedere betekenis van het leven zinloos.¹⁰ Het leven van deze dandy kenmerkt zich slechts door bombastische uiterlijkheden. Het is een voortdurend spel van zien en gezien worden. Het treurige aan de dood is, dat zij een eind maakt aan dit uiterlijke vertoon. Daarentegen is de rechter van het tweede boek van *Of/Of* het volstrekt oneens met de levenswijze van de esthetische mens. De rechter is een ethicus en voor hem kan de dood ons leren afstand te doen van onze zelfingenomenheid en egoïsme. Zo lukt het om deel te nemen aan iets dat ons eigen leventje ontstijgt en ook waardevol kan worden voor andere mensen.¹¹ Het tweede pseudonieme geschrift, *Vrees en Beven* (1843), doet denken aan de uitlatingen van de rechter uit *Of/Of*. Het lijkt erop alsof Johannes de silentio eenzelfde doel voor ogen heeft als het gaat om de oneindige resignatie. Dit is de laatste stap voordat het geloof bereikt wordt. Er wordt afstand gedaan van alle verlokkingen in de wereld. Volgens de silentio verkrijgt je hiermee het oneindige bewustzijn van jezelf.¹² Alleen, let wel, het vereist dat je alles opgeeft wat je lief is. Alleen wanneer je gelooft krachtens het absurde, geeft God je alles. In *Vrees en Beven* laat de silentio zien hoe Abraham bereid was alles op te geven en door zijn geloof in God, alles kreeg wat hem lief was: zijn zoon Isaak. Dat en waar het denken stopt en het geloof begint, houdt dus in dat de betekenis van mijn leven niet meer in mijn handen ligt, dat is nu juist denken en alles wat daarbij komt kijken. Nee, het moment waarop ik alles krijg, alles opnieuw krijg en

⁹ Nawoord van Pieter Vos, Kierkegaard, S. (2011) *Opbouwende toespraken*. Budel: Uitgeverij DAMON., p.510

¹⁰ Buben, A. (2016) *Meaning and Mortality in Kierkegaard and Heidegger*. Evanston: North-western University Press., p.48

¹¹ Idem.

¹² Idem.

alles betekenis krijgt, dient zich aan in het onvoorwaardelijk geloof in God. Geloven dat God je in alles zal voorzien. En, Hij zal je rijk belonen.

Het derde boek, *Het begrip angst* (1844), gaat verder op de idee van het eeuwig durende dat zich doet gelden in het eindige leven. Kierkegaard bespreekt hier de christelijke idee van de *kairos*, dat zoveel betekent als ‘het gepaste moment’. Dit staat haaks op de idee van de *chronos*, dat probeert de tijd te duiden op een chronologische manier. Het gepaste moment kan een onbeduidend voorval in de ‘profane’ tijd van onschatbare waarde voorzien.

Mensenlevens lijken vanuit een chronologische kijk op de tijd stuk voor stuk hetzelfde te zijn: het kent hetzelfde begin en eind en daartussenin doen we allemaal wel ongeveer hetzelfde: leven en werken. Echter, Haufniensis wil ons wijzen op het leven van Christus en de betekenis van zijn ogenschijnlijk, alledaagse handelingen.¹³ Ieder punt op de x-as in het leven van Christus krijgt een oneindig grote waarde op de y-as toegekend. En wanneer de mens op de juiste manier deelneemt aan het leven van Christus, dan zal het leven en zullen de handelingen van de mens eenzelfde waarde toegekend krijgen als het leven en de handelingen van Christus.

Wat het precieze verband van deze laatste passage met de dood en sterfelijkheid is, zal later worden besproken. Er is nog een onderwerp aangaande de dood dat Haufniensis aankaart in *Het begrip angst*. Haufniensis meent dat er verschillende gradaties bestaan inzake de angst om te sterven.¹⁴ Wie zichzelf beschouwt als een perfect en compleet wezen, zal de dood als iets afgrijselijks ervaren. Het dier vlucht weliswaar voor gevaar, maar het vluchten toont zich slechts wanneer het gevaar zich direct voordoet. Een dier kent geen zorgen voor later; in die zin sterft het ook niet zoals wij dat doen. Wanneer het organisme meer waarde aan zijn eigen leven toekent en ook de cerebrale mogelijkheden bezit tot een dergelijke reflectie over de betekenis van zijn leven en dood, dan zal sterven niet makkelijk te accepteren zijn. Let wel, dit betekent niet dat we moeten denken aan de dandy uit *Of/Of*, voor wie het leven slechts uiterlijk vertoon is en die zich verloren waant wanneer hij niet meer beloerd wordt. Nee, het gaat juist om de betekenisvolle dood in het licht van de betekenis van de mens. Voor Kierkegaard is het juiste verstaan van de mens van het grootste belang en als we het statuut van de mens niet juist verstaan, dan is de mens niet beter dan een dier.

In deze vroege geschriften komt de verhouding tussen de dood en het eeuwig op verschillende manieren naar voren. Hoe meer je je bewust wordt van je eigen eeuwig

¹³ Buben, A. (2016) *Meaning and Mortality in Kierkegaard and Heidegger*. Evanston: North-western University Press., p.49

¹⁴ Idem., p.49

temporaliteit (denk aan Abraham), des te groter is de rol van de dood in het leven. Onze eeuwige temporaliteit verkrijgen we als we deelnemen aan iets dat ons eindige leven overstijgt. Kierkegaard zet in deze werken dus de toon voor zijn latere werken. Keer op keer laat hij in zijn pseudonieme geschriften zien waar de spanning ontstaat tussen het denken en het geloof, en laat hij uiteindelijk het geloof prevaleren boven het denken; hij geeft aan waar het denken ophoudt en het geloof begint en brengt niet alleen een ontleding teweeg bij zichzelf en de lezer, maar ook in de filosofie. Zonder zich te profileren als een profeet die verkondigt wat de toekomst zal brengen, werkt Kierkegaard in zijn vroege werk aan de weg om een mensenleven van nieuw élan te voorzien door de oneindige geldigheid van het christendom voor de sterfelijken te verduidelijken.

1.2. Ernstige bezinning

Tussen 1845 en 1847 wordt de idee van ‘de dood’ steeds meer uitgewerkt in het werk van Kierkegaard. In deze periode wordt het boek *Drie toespraken bij denkbeeldige gelegenheden* uitgegeven. In de laatste toespraak *Bij een graf* komt het merendeel van Kierkegaards eerdere overpeinzingen aangaande de dood in één tekst samen. Kierkegaard bepleit in dit werk dat het denken aan de dood gepaard moet gaan met een zekere ernst; een ernst die ons precies dat meegeeft in het leven waardoor we op een juiste manier kunnen bestaan.¹⁵ Deze excursie geeft de lezer een aantal richtlijnen om tot de ernstige bezinning op de dood te geraken. Hiermee lijkt Kierkegaard ook een aantal clichématige verhoudingen ten opzichte van de dood uit de weg te ruimen.

Allereerst dien je je slechts te richten tot je eigen dood. Vergeet niet dat Kierkegaard zich alleen richt tot de concrete mens en probeert iedere abstracte en verdoezelende idee van de mens uit de weg te gaan. Bovendien moeten we ons niet blindstaren op de dood van anderen of de dood beschouwen als het menselijke tekort.¹⁶ Nee, dit brengt ons slechts in de verkeerde stemming aangaande de dood en later zal ik uitleggen waarom Kierkegaard dit van de hand wijst. Kierkegaard probeert de aandacht van de lezer op diens eigen dood te vestigen, omdat het belangrijk is dat diens bezinning op de eigen dood een betekenisvolle werking heeft op *diens* leven. Ik meen dat Kierkegaard aanzet tot het denken van de mens in een concrete hoedanigheid en niet als een objectieve bepaling – of chargerend: hij wil de lezer geen tegeltjeswijsheid voorhouden. Daarnaast is sterven de enige zekerheid die we hebben, maar

¹⁵ Buben, A. (2016) *Meaning and Mortality in Kierkegaard and Heidegger*. Evanston: North-western University Press., p. 50

¹⁶ Idem.

de manier waarop we gaan verhuld.¹⁷ Doordat we ons bewust blijven van deze zekerheid raken we niet depressief door overmatige overpeinzingen, maar wordt de dood een levensgezel die altijd in onze nabijheid zal verkeren. Kierkegaard keert zich niet alleen tegen het onnodige verdriet dat deze zekerheid met zich meebrengt, maar ook tegen de fatalistische manier van leven van de verdrietige of depressieve. Hij of zij zal namelijk de kantjes eraf lopen en zijn of haar verantwoordelijkheden opgeven. Daarnaast moeten we niet al te nonchalant omgaan met de onzekerheid van onze doodsoorzaak; we moeten niet leven alsof we onsterfelijk zijn.¹⁸ Kierkegaard vreest voor de mate waarin deze mensen hun eigen leven waarderen. Als je het serieus overweegt dat de dood ieder moment kan toeslaan, dan wordt de wijze waarop je het leven bespiegelt ook serieus genomen. We kunnen de meditatie op de betekenis van dit leven niet uitstellen tot morgen, want wellicht haal je de morgenstond niet. Kierkegaard stelt dat we de juiste manier van leven bereiken, wanneer we enerzijds niet te weinig vrees voor de dood moeten hebben en anderzijds geen overmaat aan vrees voor de dood hebben. Het is echter niet zo dat Kierkegaard Aristoteles napraat en een ‘gulden middenweg’ bepleit. Integendeel, de zekere onzekerheid waartoe de bezinning op de dood ons leidt, leert dat we voortdurend in een bepaalde spanning bestaan, een spanning tussen het leven dat geleefd moet worden en de dood die met eerbied moet worden bejegend. Het gaat er om dat het leven met de juiste vaart wordt geleefd. Geen doelen nastreven waarvoor een specifieke tijd staat vastgesteld, maar doelen die de betrekkelijkheid van het eigen bestaan benadrukken.¹⁹ Het behalen van bepaalde resultaten gaat gepaard met een bepaalde tijd en Kierkegaard insisteert op het feit dat het leven ieder moment afgelopen kan zijn. Je moet niet meedoen met ziekelijke spelletjes van de uiterlijke wereld, maar al die profane bezigheden afwijzen en je er niet meer door laten beroeren.

In *Wijsgerige Kruimels* (1844) van Johannes Climacus wordt de thematiek van *Bij een graf* duidelijker als Climacus de onbepaaldheid van het hiernamaals bespreekt – het denken is niet in staat het hiernamaals te denken.²⁰ Kierkegaard staat bekend om zijn recalcitrante uitlatingen tegenover zijn tijdgenoten en belijdt een subversief christendom. Hoewel dit hem niet erg geliefd maakt, heeft hij een belangrijke bijdrage geleverd aan de vraag: Wat is de juiste manier van leven? Climacus ventileert als spreekbuis van Kierkegaard een van deze vele

¹⁷ Idem.

¹⁸ Buben, A. (2016) *Meaning and Mortality in Kierkegaard and Heidegger*. Evanston: North-western University Press., p.51

¹⁹ Buben, A. (2016) *Meaning and Mortality in Kierkegaard and Heidegger*. Evanston: North-western University Press., p.52

²⁰ Buben, A. (2016) *Meaning and Mortality in Kierkegaard and Heidegger*. Evanston: North-western University Press., p.53

ergernissen omtrent Kierkegaard. Zowel hegelianen als christenen hebben hun uiterste best gedaan om de onsterfelijkheid van de ziel te bewijzen. Dit bewijs fungeert als een toegangsbewijs voor het hiernamaals en verzekert alle mensen van een leven na de dood. Juist dit pathos van: “Ik ben er al, alleen even dit gezelschap uithouden”, stuit Kierkegaard tegen de borst. Er is niets meer voor nodig, want we staan al met een been binnen de hemel. Het belang van het individu dat leeft in vrees voor God, de streken van de duivel moet ondergaan en bovenal, zijn geloof als betrekkelijk wezen probeert te bewaren, raakt volledig uit zicht. Alleen de ernstige gedachten aan de dood leert ons onszelf te ontwikkelen en niet prat te gaan op vrome verzekeringen. In *Wijsgerige kruimels* wint het belang van de ernstige bezinning op de dood aan kracht. Niet alleen door te wijzen op de onzekerheid van een leven na de dood, Kierkegaard benadrukt ook het belang van een subjectieve ontwikkeling.²¹ Het denken verzekert ons van alles zonder er uiteindelijk voor te leven – het vestigt zich als een droom en Kierkegaard maakt ons ‘wakker’, want de meesten volgen ‘hun’ droom. Climacus meent dat we onszelf moeten ontwikkelen en dat we dat ons hele leven lang moeten volhouden. Hij insisteert op deze persoonlijke ontwikkeling, omdat er geen objectieve manier van christenworden bestaat.²² Het is niet iets dat je erft zoals een adellijke titel; een christelijk leven is niet leven als was het een geboorterecht. Het is geen privilege, maar een praktijk en opdracht voor het leven. In een passage in zijn dagboeken wijst hij zijn tijdgenoten op het leven en lijden dat de vroege christenen moesten ondergaan. De christenen waren zich bewust van het uitzichtloze lijden, maar prezen zich gelukkig met spaarzame, gelukzalige momenten die zich zelden voordeden. Echter, wisten zij dat zij moesten lijden voor hun belijdenis. Dit lijden doet zich op twee wijzen voor. Enerzijds lijdt een christen vanwege zelfonthouding, om de onmiddellijke vervulling van zijn verlangens en behoeften tegen te gaan. Anderzijds, en dat gaat gepaard met de zelfonthouding, geeft hij zijn begrip van de wereld op – dit begrip dat hij moet opgeven is het profane begrip van de wereld.²³ Denk hierbij aan de ridder van het geloof; de ridder ‘ziet’ de dingen niet als een mens, maar ziet de dingen als door God begiftigd. Het ‘kruisigen’ van onze betrekking met de menselijke wereld is noodzakelijk; het moment waarop denken ophoudt en overgaat in geloof in de betekenis die God toekent aan het zijn.

Welnu, als het een subjectieve of persoonlijke praktijk betreft, wat betekent dat voor ons? In *Zuiverheid van het hart is één ding willen* (1847) hanteert Kierkegaard de metafoor van het

²¹ Buben, A. (2016) *Meaning and Mortality in Kierkegaard and Heidegger*. Evanston: North-western University Press., p.54

²² Idem.

²³ Idem.

elfde uur in relatie tot de ernstige bezinning op de dood.²⁴ Hierin stelt Kierkegaard dat we onze verantwoordelijkheid moeten nemen voor ons zondige verleden en moeten leven met voortdurende spijtbetuiging ten aanzien van God. Dit kan alleen wanneer we ons bewust zijn van de volheid van ieder moment, het *kairologische* moment; leven met de gedachte dat ieder moment waardevol is en betekenis heeft voor ons leven. Hier keert Kierkegaard zich tegen het menselijke verstaan van momenten. Het is niet de melancholische blik die zich richt op een verloren tijd, maar een weten dat ons verleden altijd een beroep op ons blijft doen. Het is geen menselijke interpretatie van evenementen die zich op een menselijke manier laten interpreteren. Veeleer het loslaten van een mensbeeld en mensenkennis, zodat we ieder moment en iedere handeling kunnen berouwen. Hierdoor bouwt de gelovige een werkelijke band op met God. Het is een leven dat God *indachtig* is, omdat we berouw tonen voor onze daden ten overstaan van God. Zoals een ernstige bezinning slechts betekenis krijgt indachtig de persoonlijke verhouding met God; is de gedachte aan de dood slechts menselijk tijdverdrijf. Waarom besteedt Kierkegaard zoveel tijd aan het loslaten van de profane menselijkheid? Wij groeien op met het idee dat met onze naasten onze familie wordt bedoeld. Echter, wie de woorden van Christus serieus overweegt, ziet in dat elke ander onze naaste is. Ons menselijke denken zorgt ervoor dat we bepaalde mensen verkiezen boven anderen – en vaak gebeurt dit op irrationele gronden –, alleen hoort de christen geen onderscheid te maken. Dat lijkt ongewoon en je wordt niet met de nek aangekeken wanneer je de naaste omgeving boven de vreemdelingen verkiest, maar Kierkegaard insisteert dat dit onchristelijk is. In *Wat de liefde doet* (1847) wijst Kierkegaard ons op de kracht van onze liefde voor de doden en hoe deze liefde ons een les leert over hoe we anderen lief kunnen hebben.²⁵ Er valt niets te prefereren aangaande de doden en dat is de les die Kierkegaard ons wil meegeven: de levenden op eenzelfde wijze lief te hebben. Deze liefde leert ons dat we onvoorwaardelijke liefde voor iedereen kunnen koesteren en dat we niet één iemand boven de anderen verkiezen.

Kierkegaard probeert duidelijk te maken dat het mensbeeld dat wij opgedragen krijgen, iedereen al in een bepaalde strekking laat verschijnen. Ik heb, in zekere zin, altijd al mijn oordeel klaar over iedereen. Of dit heel eerlijk is, tja, dat doet er weinig toe, want ik kan niet anders. Kierkegaard probeert te laten zien dat het opgeven van een menselijke bestaan – en misschien moeten we dit ook proberen vol te houden zonder Kierkegaards religieuze inzet –

²⁴ Buben, A. (2016) *Meaning and Mortality in Kierkegaard and Heidegger*. Evanston: North-western University Press., p.55

²⁵ Buben, A. (2016) *Meaning and Mortality in Kierkegaard and Heidegger*. Evanston: North-western University Press., p.57

de ander, voor mij, in een andere hoedanigheid kan laten verschijnen. Dit is een manier van leven waardoor ik geen voorkeur heb voor een select groepje mensen, maar iedereen onvoorwaardelijk liefheb, ongeacht hun streken (want, ach, die streken hebben ze zich ook maar toegeëigend en beantwoord de streken daarom liever met een glimlach dan een frons). Sterker nog, de christen zal blind zijn voor deze streken, want zijn wereld en zijn ervaring krijgen betekenis door God. De anderen bestaan dankzij God en het is mogelijk dat God zich schuilt tussen een van die anderen. Nee, God heeft het bestaan van de ander mogelijk gemaakt; het is Gods creatie.

1.3. Eeuwig durend ‘moment’ van zaligheid

In zijn latere werk wordt duidelijk dat de inzet van het werk van Kierkegaard van meet af aan religieus is geweest. Dit bemoeilijkt de filosofische interpretatie van zijn werk, omdat het een religieuze inzet heeft – Kierkegaard toont zich een meester in de indirecte redevoering: de absurditeit van het denken aantonen om vervolgens de lezer op een andere weg te brengen. Alleen moeten we met enige eerbied te werk gaan, want het gaat om een ‘oeuvre’ waarvan er slechts één in zijn soort is en vergeet ook niet Kierkegaards kruistocht tegen de objectiviteit.

Kierkegaard is erop uit de mens te bevrijden van profane betrekking en temporele praktijken, waardoor je jezelf open kunt stellen voor Christus en een eeuwige geldigheid in het leven ontvangt door geloof in Hem.²⁶ Een nieuwe dag is niet van belang voor iemand die weet deel te hebben aan iets eeuwigs. ‘Morgen is er weer een dag’ is een zin waardoor ons leven volledig wordt gedicteerd, maar deze gewoonten zijn waardeloos voor een christen. We worden met deze woorden telkens verzekerd van voldoende tijd om iets af te krijgen. In zijn religieuze geschriften lijkt het alsof Kierkegaard zich afzet tegen een plebejisch bestaan van de mens. Het deelnemen aan menselijke beslommeringen en de eindigheid van de wereld zorgen ervoor dat we niet meer kunnen ervaren dan onze betrekkelijkheid; voor de mens die zo existeert houdt alles een keer op. Kierkegaard wil nu juist dat de mens leert deelnemen aan iets dat voor eeuwig doorgaat: de oneindige geldigheid van God, want dan weten we pas wat leven is.²⁷ De humane levenspraktijk wordt tenietgedaan door de triviale en contingente aard van de praktijk. Alleen een christelijke praktijk kan eeuwig voort blijven bestaan en is niet gestoeld op triviale of contingente principes, maar neemt juist deel aan de eeuwigheid van God. Wederom corrigeert Kierkegaard hiermee een misverstand van zijn tijdgenoten. Het

²⁶ Buben, A. (2016) *Meaning and Mortality in Kierkegaard and Heidegger*. Evanston: North-western University Press., p.58

²⁷ Idem.

geloof in de onsterfelijkheid van de ziel wordt volgens Kierkegaards tijdgenoten een verlangen om voor eeuwig door te leven als eindige mens.²⁸ Hierdoor ontstaan er twee misverstanden: we blijven nog vasthouden aan een menselijke bestaan en de taak voor onze zaligheid wordt vergeten. Wie voor eeuwig door wil leven in zijn huidige vorm wordt nog steeds gekenmerkt door een menselijke ijdelheid en is niet bereid christelijk te leven, maar is slechts geïnteresseerd in oneindig lang leven. Deze ijdelheid zorgt ervoor dat we onze taak onderschatten die gepaard gaat met onze zorg voor de onsterfelijkheid van onze ziel. De christen dient zich bewust te zijn van het oordeel dat God over de doden zal vellen.²⁹ Dit betekent dat we er niet vanuit moeten gaan dat we verzekerd zijn van een plaats in het koninkrijk Gods. Er staat ons wat te doen! We zullen tot het eind van ons leven moeten zwoegen voor onze verlossing, zou Kierkegaard zeggen. Alleen het besef dat we nooit genoeg hebben gedaan, zadelt ons op met schuldgevoel opdat we blijven zwoegen.

De christen is gedoemd te wanhopen totdat hij daadwerkelijk bij God is. Echter, in *De ziekte tot de dood* (1849) maakt Kierkegaard duidelijk dat deze wanhoop niet goed, maar eerder een ziekte is. Het is geen reddingsmiddel die er zogenaamd voor zorgt dat we onze taak indachtig blijven. De sterfelijkheid van de mens en de obsessie van de wanhopige mens met betrekking tot de eeuwigheid van de ziel blijft een ellendige, menselijke manier van leven. We blijven bezorgd om onze menselijke manieren van doen. Kierkegaard doet de wanhoop dus af als een manier van profaan denken; wanhoop zorgt voor teveel twijfel in het leven van de christen. Het genezen van deze wanhoop kan alleen wanneer het profane, of het denken wordt opgegeven.³⁰

In *Tot zelfonderzoek* (1851) knoopt Kierkegaard alle losse eindjes uiteindelijk aan elkaar. Kierkegaard zet aan tot het dienen van Christus door hem na te volgen. Christus stierf aan het kruis voor onze zonden en iedere mens moet hem volgen in de dood. En alleen dan zullen we, bij gratie Gods, hetzelfde pad kunnen bewandelen als Christus deed. Op een bepaalde manier lijkt onze liefde voor God op een haat voor de wereld.³¹ Kierkegaard predikt dan ook dat de Heilige Geest je een (geworpen) leven geeft en je dit leven ook weer kan ontnemen. Niet dat je biologisch sterft, maar dat het aardse bestaan geen impact meer op jou maakt. Alleen God kan jouw lot beslechten en zal zich ontfermen over jouw leven en de manier waarop jouw

²⁸ Buben, A. (2016) *Meaning and Mortality in Kierkegaard and Heidegger*. Evanston: North-western University Press., p.59

²⁹ Idem.

³⁰ Buben, A. (2016) *Meaning and Mortality in Kierkegaard and Heidegger*. Evanston: North-western University Press., p.60

³¹ Idem.

leven betekenis krijgt en zich ontvouwt: een menselijke leven of een christelijk leven.³² De genezing voor onze wanhoop is volledig van God afhankelijk; Hij alleen geeft de uitverkorenen een goddelijk zetje in de goede richting. Een christelijke manier van leven wordt zo een waanzinnige manier van leven. Het laat zich niet beteugelen door de rede, omdat niemand de keuzen van God kan verklaren. Een christelijk leven gaat alle logica te buiten en blijft volstrekt onherkenbaar voor een ‘gewoon’ leven. Daarnaast is een van de grondbeginselen van het christendom dat Christus, als sterfelijke mens, leven in de dood heeft gevonden. Deze paradoxale situatie verwordt tot een van de eisen van het christendom: christenen moeten sterven tot de wereld om opnieuw geboren te worden.³³ Er bestaat geen logica die deze redenering recht kan praten. Volgens de logica is er alleen dood bij afwezigheid van het leven. Het geloof houdt zich dus op aan gene zijde van de dood. Wanneer je jezelf dood waant, zal al het wereldlijke zich voordoen als een grote grap – en zelfs dat niet meer.

1.4. Een sermoen, zomaar...

Wat betekent het om sterfelijk te zijn volgens Kierkegaard? Het lijkt erop dat Kierkegaards existentiële praktijk slechts van een christelijke aard is. Het ‘latere’ werk lijkt de prestaties van zowel de ‘vroege’ als de ‘middelste’ periode teniet te doen. In *Tot zelfonderzoek* beslecht Kierkegaard al zijn voorgaande werk, omdat alles uiteindelijk afhangt van de wil van God. Hij en Hij alleen kan ons het rechte pad wijzen en ons op dit pad houden. Er is alleen geloof krachtens het absurde waardoor Abraham zijn zoon Isaak terugkrijgt. In de Akedah – het offerverhaal – lijkt alle hoop op het vaderschap voor Abraham verloren te zijn. God vraagt hem zijn enige zoon te offeren en zonder enige tegenspraak of overleg volgt Abraham het verlangen van zijn Schepper op. Vanaf dit moment ligt het verdere verloop van zowel het leven van Abraham als Isaak in de handen van God. Volgens de overlevering zwijgt Abraham voortdurend en sputtert hij geen moment tegen; er is geen twijfel in zijn hart te vinden. Zelfs als het moment daar is, hij het mes uit de schede trekt, het mes ten hemel heft en klaar is om zijn zoon dodelijk te verwonden, houdt Abraham vast aan zijn geloof en krijgt hij, krachtens het absurde, zijn zoon terug. We kennen dit verhaal allemaal, maar wanneer we de woorden van Kierkegaard, en de Akedah serieus overwegen dan rest ons slechts één vraag: Wie zorgt ervoor dat Abrahams zoon in leven blijft? Juist, het was God, en alleen God schonk Abraham

³² Buben, A. (2016) *Meaning and Mortality in Kierkegaard and Heidegger*.. Evanston: North-western University Press., p.61

³³ Idem.

het lam om in de plaats van Isaak te offeren. Abraham kon zoveel geloven als hij wilde, en we kunnen ons blijven vergapen aan de grootsheid van zijn geloof, maar dit geloof had hem, als we de woorden van Kierkegaard serieus overwegen, niet zijn zoon teruggegeven.

Nu lijkt het alsof Kierkegaards denken volledig afhangt van de wil van God en dat de betekenis van mijn eindigheid alleen door God betekenis kan krijgen. Nemen we het volledige werk van Kierkegaard serieus, ook zijn religieuze geschriften, dan kunnen we niet anders stellen dan: Ja, alles is afhankelijk van de gratie Gods! Toch wil ik benadrukken dat de werken voor zijn uiterst religieuze geschriften lessen bevatten voor eenieders leven, ook voor diegenen die zich niet geraakt weten door religie. Kierkegaard is een meester in het ondergraven van de menselijke evidenties en clichés. Ik meen dat Kierkegaard een serieus antwoord heeft op de vastgeroeste moraliteit van de joodschristelijke traditie – dit doet zich natuurlijk op verschillende manieren voor, ik beperk mezelf tot het verschijnen van deze traditie in de 20^{ste} en 21^{ste} eeuw. We kunnen deze werken daarom ook lezen als een cultuurkritiek en gebruiken om een andere manier van leven te ontwikkelen. Helaas valt dit laatste niet onder de strekking van mijn thesis.

Hoofdstuk 2: Heidegger en de onverschrokken dood

Soms denk ik mij in, hoe de hemel ontstaan is en de dood: daardoor, dat wij ons kostbaarste bezit van ons vervreemd hebben, omdat wij eerst nog zoveel andere dingen te doen hadden, en omdat het bij ons geaffaireerde mensen, niet veilig was. Nu zijn er tijden overheen gegaan en wij hebben ons gewend aan mindere dingen. Wij herkennen ons eigendom niet meer en zijn ontsteld over zijn ontzaglijke grootte. Zou het niet zo kunnen zijn?

*Rilke, Het dagboek van Malte Laurids Brigge*³⁴

2. Heidegger, spreekbuis van het zijn

Wat betekent het om te vragen naar het zijn als zodanig? Hoe moeten we ons dit voorstellen? Wellicht is het gebruik van het vragen al een manier waarop het zijn ter sprake wordt gebracht. De vraag naar de ervaring van het al dat is en waarom dit al is. Dan zijn er ook mensen, ‘zij’, die doen of ze al weten wat dat is, zijn. Want ‘zij’ wijzen de vraag naar het zijn van de hand, omdat het gebruik van het zijn al verdisconteerd is in de vraag naar het zijn. Maar is het daarom al duidelijk wat het zijn is? Of zorgt de vraag er niet eerder voor dat de evidenties omtrent het zijn ontsteld raken? Waarom stelt niemand de vraag dan? Het is ongemakkelijk. Het kost teveel tijd. Het boeit eigenlijk niet. Men houdt zich liever niet bezig met de vraag en men gaat liever door met de zijnden waarmee men bezig was. Misschien is het stellen van de vraag naar het zijn iets voor later, of, kunnen we de vraag beter niet stellen. Maar toch... zou het niet zo kunnen zijn dat de vraag naar het zijn ons een onmisbaar inzicht verschaft in ons leven?

Heidegger is in zijn vroege werk de bepleiter van het vragen naar het zijn van de existentie van de mens. Misschien is het terecht om Heidegger als existentialist te lezen, ik heb geen idee. Maar waarom kan hij niet meer zijn dan dat, existentialist? Mag zijn ‘zijnsfilosofie’ niet meer zijn dan dat? In dit hoofdstuk maak ik, met een behandeling van Heideggers idee van sterfelijkheid duidelijk dat het zijn-ten-dode en de dood meer zijn dan slechts melancholische praatjes van een existentialist. Heidegger is geen verdwaalde romanticus die op zoek is naar de zin van het leven of de spreekbuis van het zijn.

Voordat ik inga op het zijn-ten-dode, bespreek ik eerst een deel van het ‘theoretisch’ raamwerk van Heidegger, zodat Heideggers terminologie duidelijk wordt en er duidelijk

³⁴ Rilke, R.M. (1962) *Het dagboek van Malte Laurids Brigge*. Amsterdam: Querido., p. 121&122

wordt wat er op het spel staat voor Heidegger. Vervolgens bespreek ik wat sterfelijkheid is voor Heidegger en hoe de sterfelijkheid op twee manieren geleefd kan worden.

2.1. Wat is dat, zijn?

Heidegger stelt dat de grondgesteldheid van het zijnde in kwestie (d.w.z.: het zijnde dat zich bij uitstek tot het zijn kan verhouden), het *Dasein*, in-de-wereld-zijn is.³⁵ Hiermee keert Heidegger zich tegen het subjectdenken van Descartes. Zoals bekend kenmerkt de twintigste eeuw zich door een kritiek op het cartiaans subject. De vermeende oneindigheid van dit subject scheidt zich radicaal van de wereld van de objecten. Descartes meent dat de wereld slechts is, in zoverre er een subject is dat tegenover de wereld staat en deze wereld denkt. Heidegger daarentegen vertrekt vanuit het *Dasein*. Hiermee probeert Heidegger duidelijk te maken dat wij niet eerst als vooraf gegeven subject bestaan, maar altijd in en door de wereld zijn. Wij zijn geworpen in de wereld en de manier waarop wij deze wereld tegemoet treden is afhankelijk van ons in-de-wereld-zijn. Dit houdt in dat wij geen autonoom subject zijn, maar altijd in een bepaalde betrekking tot de wereld staan. De wereld ontsluit zich voor ons en zo geschiedt (de) wereld. De betrekking op de wereld en het ontsluiten van de wereld zorgen ervoor dat wij bestaan. Het 'wezen' van het *Dasein* is gelegen in de existentie.³⁶ Daarin loopt dit zijnde zichzelf voortdurend vooruit. Dit houdt in dat het *Dasein* uitstaat naar het andere dan zichzelf. Hierbij is het belangrijk dat niet datgene wat voorhanden is, bepalend is voor mijn zijn.³⁷ Wanneer worden we wie we zijn? Alleen wanneer wij vertrekken vanuit deze betrokkenheid: de relatie tot onszelf, de anderen en de wereld. Bestaan of bestaan betekent voor Heidegger: uitstaan op het andere dan zichzelf, datgene wat ons tegemoet komt. Wij kunnen slechts onszelf zijn, doordat we buiten onszelf zijn of: op onszelf vooruit lopen. Existentie gaat dus hand in hand met mogelijkheid. Het is altijd iets nog niet³⁸, omdat het *Dasein* een leven te leven heeft. Dit leven wordt gekenmerkt door de betrekking tot anderen en de wereld. We zijn geworpen in een wereld met anderen en in samenspel met de wereld en de anderen, voltrekt zich mijn zijn. Heidegger kent het *Dasein* tevens een zorgende rol toe. In onze betrekking op de wereld staan we, tot alles, in een zorgende betrekking. Hoewel we ons geworpen in de wereld weten. We bevinden ons altijd op een bepaalde plek en zijn altijd door de gebruiken van deze plek beïnvloed; is het alsnog mogelijk zorg te dragen voor onze

³⁵ Heidegger, M. (1998) *Zijn en Tijd*. Nijmegen: Uitgeverij SUN., p. 65

³⁶ Idem., p.66

³⁷ Idem.

³⁸ Idem., p.298

betrekkingen, waardoor we de mogelijkheid tot het viseren van een project realiseren. Zoals eerder gezegd: Het *Dasein* loopt altijd vooruit op zichzelf door dit projecteren van zijn expeditie.

Weet het *Dasein* zich op een zorgende manier te verhouden tot zijn in-de-wereld-zijn, dan existeert het in eigenlijke zin. In het eigenlijke verstaan, erkent het *Dasein* zijn mogelijkheid; weet het dat het nog altijd iets niet is.

Het komt er dus simpelweg op neer dat het *Dasein* altijd op een bepaalde manier in-de-wereld-is. Het is geboren in een bepaald land, een bepaalde streek en dit gaat gepaard met vooronderstelde gebruiken en praktijken. In tegenstelling tot het cartiaans subject, dat los van de wereld is, voegt het *Dasein* zich altijd in een bepaalde traditie of cultuur. Daarmee lijkt het al reeds vast te staan hoe we het zijn van dit zijnde moeten invullen. Echter, meent Heidegger, is de existentie, het uitstaan, een zorgende manier van in-de-wereld-zijn. Het *Dasein* kan zijn eigen zijn op verschillende wijzen verstaan. Hoe het zich ervaart, blijft altijd open voor interpretatie. Morgen of jaren later kan het zijn verleden, deze geworpenheid, op een andere manier interpreteren. Samen met de geworpenheid – cultuur – gaat dit zijnde een gesprek met zichzelf aan en maakt van dit bestaan een project waarin het zorg voor zijn mogelijkheid draagt.

2.2. Wat heeft mijn leven betekent?

Wat heeft het voorgaande van doen met de dood en sterfelijkheid? Wanneer het *Dasein* wordt gekenmerkt door mogelijkheid, dan is het onmogelijk een sluitend antwoord te bieden op het zijn van dit zijnde. De vraag: Wat ben ik?, kan nooit beslecht worden. Let wel, Heidegger is geïnteresseerd in *het zijn* van het *Dasein*. Als dit zijnde mogelijkheid is, dan is het voor Heidegger onmogelijk het zijn van dit zijnde sluitend te kwalificeren. Toch noemt Heidegger dit een schijnprobleem.³⁹ Wat geeft ons de mogelijkheid om greep te krijgen op een heel er-zijn? Mijns inziens is het vanzelfsprekend dat Heidegger een analyse van de dood geeft in relatie tot het *Dasein*. Wanneer het *Dasein* altijd nog iets niet is, dan weet de dood hier een eind aan te maken. Het bereiken van de heelheid in de dood betekent ook het einde van deze manier van bestaan, die gericht is op de mogelijkheid van het bestaan. Een werkelijk ervaren van de eigen dood, is echter uitgesloten. Alleen kan het een ervaring van doodgaan opdoen.⁴⁰ Het *Dasein* is altijd samen met anderen en kent zo de ervaring van de dood van een ander. De

³⁹ Idem., p.301

⁴⁰ Idem., p.303

eindigheid van het *Dasein* kan hierdoor ‘objectief’ toegankelijk worden. Wel is het verlies van het eigen bestaan niet door de overledene te ervaren, en de eigen dood evenmin.⁴¹ De nabestaanden rouwen om de overledene en daarmee verkrijgt de dood een betekenis voor de nabestaanden, alleen is de overledene er zelf niet meer. Het verlies dat de dood is, hetgeen overledene ervaart, is niet te ervaren voor de nabestaanden. De eigen sterfelijkheid komt dus niet ter sprake voor de nabestaanden. De dierbare vervult een betekenis voor de nabestaanden en deze ervaring is niet van dezelfde aard als het sterven zelf. Het punt dat Heidegger wil maken is dat een objectieve standaard is uitgesloten. De ervaring van de dood is niet voor eenieder gelijk. Sterven is een ander soort handeling dan lopende band werk. In het alledaagse samenzijn is iedereen, in wezen, vervangbaar⁴² – outsourcing is niet voor niets vanzelfsprekend geworden. Alleen de dood kan niet worden uitbesteed. Ik kan de ander zijn sterven niet afnemen.⁴³ Ik kan mijzelf opofferen voor een ander en ervoor zorgen dat de ander overleeft, maar daarmee verkrijgt de ander geen onsterfelijkheid. Nee, de dood blijft nog steeds een te bewandelen pad voor de ander. Het aan-zijn-eind-komen behelst voor het *Dasein* een volstrekt onvervangbare modus.⁴⁴ Alles komt in aanraking met de dood wanneer sterven betekent dat iets aan zijn eind komt; alleen het *Dasein* overlijdt, omdat het dit sterven op een bepaalde manier ervaart, als een verlies van mogelijkheid.

Het *Dasein* blijft getekend door zijn mogelijkheid totdat de dood hem alle mogelijkheden ontnemt; er staat voortdurend nog-iets uit. Echter, wanneer de dood zich aandient en het leven dit zijnde ontnomen wordt, kunnen we niet stellen dat het daarmee compleet is. Zoals eerder vermeld, wordt het *Dasein* gekenmerkt door mogelijkheid. Het ontnemen van de mogelijkheid wanneer het zijnde compleet is, ontnemt dit zijnde de zijnsstructuur. Het *Dasein* verkeert altijd in wording. Wanneer het vaststaat wat de mogelijkheid van het *Dasein* is, valt de mogelijkheid als mogelijkheid weg.⁴⁵ Typerend voor een mogelijkheid is dat zij nog niet is. Hoewel dit nogal mysterieus klinkt en nogal duister is geformuleerd, insisteert Heidegger hier op het open karakter van de mogelijkheid, waarbij de mogelijkheid haast als een *creatio ex nihilo* wordt geïmagineerd. Het vaststellen van de mogelijkheden stopt dit zijnde in een maatpak. De voltooiing in de dood is het volbrengen van de levensloop. Dit betekent niet dat alle mogelijkheden zijn volbracht. Natuurlijk bedoelt Heidegger niet dat we als spook nog

⁴¹ Idem, p.304

⁴² Idem, p.305

⁴³ Idem, p.306

⁴⁴ Idem., p.308

⁴⁵ Idem., p. 310

een tijdje door-existeren. Nee, de dood ontnemt het *Dasein* *alle* mogelijkheden.⁴⁶ Van volbrenging hoeft dus geen sprake te zijn. Het kan zich voordoen dat iemand voor het einde van een wereldreis op sterven komt te liggen en daarmee zijn of haar prachtige droom niet verwezenlijkt ziet worden. Eindigen wil niet zeggen dat iets voltooid is.⁴⁷ Het probleem van eindigen, als in: het eindigen van een wordingsproces – of de mogelijkheid tot worden –, als kwalificering voor het overlijden van het *Dasein*, is dat het telkens een voltooiing suggereert, maar een voltooiing valt niet te rijmen met de zijnsaard van het *Dasein*. Zolang ik ben, ben ik al mijn einde. Ik ben mogelijkheid. Vanaf mijn eerste ademhaling ben ik oud genoeg om te sterven. Eindigen met de dood, voor het *Dasein*, is daarom geen ten-einde-zijn, want dan impliceert een voltooiing van het mogelijke voor het *Dasein* of dat er nieuwe mogelijkheden worden ontsloten (en dit laatste is vanzelfsprekend ridicuul). In plaats van een ten-einde-zijn, is het *Dasein* zijn-ten-einde.

Heidegger benadrukt het belang van de existentiale interpretatie van de dood. Iedere ontische praktijk (antropologie of psychologie) stoelt het object van onderzoek op bepaalde vooronderstellingen. Wanneer een bioloog de dood van een bepaald dier gaat onderzoeken, dan heeft de bioloog al bepaalde vooronderstellingen waardoor het idee dood al een vorm heeft voor de bioloog. De existentiale analytiek fundeert deze vooronderstellingen.⁴⁸ De manier waarop het sterven wordt beleefd, alle typologieën waarin een ervaring van sterven wordt behandeld, vooronderstelt al een begrip van de dood.⁴⁹ Wat Heidegger probeert duidelijk te maken is dat de dood, existentieel opgevat, de uiteindelijke grens en fundering van al het weten wordt. Het leven wordt pas leven wanneer we weten wanneer het leven overgaat in iets anders of ophoudt leven te zijn, anders gezegd: de dood omsluit het leven. Zelfs een theologie of een metafysica ‘ontstijgen’ Heideggers existentiale analytiek hierdoor niet. Hoewel de theologie en, wellicht, een metafysica een ‘aan gene zijde’ van het leven bespreken, dan gebeurt dit nog steeds in en door het leven. Een theologie doet een moreel beroep op het leven, zodat diegene kan genieten van het hiernamaals: “Leef zo, opdat je een plek verwacht in het hiernamaals.” Wil, echter, de vraag: Wat is er na de dood?, worden gesteld, dan moet er allereerst een goed en adequaat verstaan van de dood zijn.⁵⁰ Het verschil tussen het ten-einde-zijn en het zijn-ten-einde wordt duidelijk aan de hand van een ontologisch vragen met betrekking tot de zijnsaard van het *Dasein*. Dit houdt in dat een ten-

⁴⁶ Idem., p.311

⁴⁷ Idem.

⁴⁸ Idem., p.315

⁴⁹ Idem.

⁵⁰ Idem.

einde-zijn voortkomt uit een ontisch onderzoek. Een antropoloog onderzoekt de functie van een grafcultuur of de rouw in een primitieve stam. Daarbij ontdekt de antropoloog een aantal zaken die eigen zijn aan de primitieve stam, die schrijft hij op, maakt er een mooi boekje van en dat wordt uitgegeven. Hiermee wordt een manier van sterven beschreven als iets dat voorhanden is, dat wil zeggen: het beschrijft de vervulling van een leven. De zijnsaard van het *Dasein* – mogelijkheid – wordt hiermee niet voldoende uitgewerkt; er gaat een vooronderstelling vooraf aan het onderzoek die niet naar voren komt in het onderzoek. Het zijn-ten-einde van het *Dasein* kan, volgens Heidegger, niet als een voorhanden mogelijkheid worden beschouwd.

Wat betekent dit zijn-ten-einde voor het zijn van het *Dasein*? De dood is niet iets wat louter voorhanden is, maar iets dat ophanden is: de dood is altijd nabij.⁵¹ Echter kan er voor het *Dasein* van alles ophanden-zijn. Het is niet zo dat het ophanden-zijn voorbehouden is aan de dood. Een weersverandering kan ophanden-zijn, maar ook een reis. De dood is nooit op een dergelijke manier ophanden. De dood is namelijk een zijnsmogelijkheid dat het *Dasein* telkens zelf op zich moet nemen.⁵² Alle andere mogelijkheden van het *Dasein* zijn voorhanden, terhanden of in een mede-zijn gefundeerd. In een moment van crisis doet zich een mogelijkheid voor die niet terhanden was. De gewoonte wordt doorbroken en ik merk dat de hamer ook als wapen kan fungeren. Daarnaast is er de ophanden reis, een reis die ik ga ondernemen met vrienden waardoor wij de wereld en anderen ‘ontdekken’. De dood daarentegen, is die mogelijkheid die mij terugwerpt op mijzelf, omdat mijn dood slechts mijn dood kan zijn. Dit is het oereigen kunnen-zijn van het *Dasein*.⁵³ Daardoor worden alle betrekkingen tot anderen verbroken. Er is niemand die mijn dood op zich kan nemen of zich kan opofferen voor mij, zodat ik onsterfelijkheid word. Nee, de dood is een *betrekking-loze* aangelegenheid. Tot slot valt de dood niet te overschrijden. Het is een mogelijkheid die direct een eind maakt aan alle mogelijkheden. Het raakt het in-de-wereld-zijn van het *Dasein*, omdat het een er-niet-meer-kunnen-zijn betreft. Heidegger legt hiermee de ontologische structuur bloot van iedere vooronderstelling aangaande de dood. De dood is oereigen, betrekkingloos en onoverschrijdbaar.

Dat dit zijnde aan de dood is overgeleverd, is aanvankelijk niet duidelijk voor het *Dasein*. Heidegger meent dat deze verhouding tot de dood voor het eerst ontstaat door de angst voor

⁵¹ Idem., p. 318

⁵² Idem.

⁵³ Idem.

de dood.⁵⁴ Waarom is er angst voor de dood? Omdat dit het kunnen-zijn van mijn bestaan betreft. Met de dood komt er een einde aan mijn leven. De ultieme mogelijkheid dient zich aan en ontnemt mij ook van mijn in-de-wereld-zijn: mogelijkheid. Hiermee wordt duidelijk waarom een existentielle analytiek van de dood tegelijkertijd de fundering is voor het leven, dat wil zeggen: de mogelijkheid tot ontische praktijken. De dood bakent het leven af en biedt een antwoord op de vraag: Wat is leven? (En leven bestaat niet alleen uit dagelijkse beslommeringen van het canaille dat zijn leven weg-zapt. Nee, het leven heeft ook betrekking op kunstpraktijken en wetenschapspraktijken; mensen die pretenderen wel iets te maken van hun leven. Is niet iedere filosofie een levensfilosofie? Gaat niet iedere wetenschap over het leven?) Het zijn-ten-einde behoort tot de geworpenheid van het *Dasein*. Zo lang wij leven, sterven wij ook. Die betekent, in eerste instantie dat lichamelijke of mentale functies minder goed zullen gaan werken. Echter, bestaan is niet zomaar, op indifferente of onverschillige wijze, opgaan in de wereld. Nee, doordat we geworpen zijn, dragen we ook zorg voor onze geworpenheid.⁵⁵ Dit is geen gebod, maar noodzakelijk voor de manier waarop het *Dasein* in-de-wereld-is.

2.3. Waarom vullen zij hun hoofd met stro?

Om dit te verduidelijken onderzoekt Heidegger het fenomeen van het zijn-ten-einde in zijn meest alledaagse hoedanigheid: het doorsnee-zijn-ten-dode. Het zelf van het *Dasein* verkrijgt dit dankzij het men. Het alledaagse zijn van het *Dasein* wordt ingevuld door het ‘ordinaire’ leven van het men. Heidegger stelt dat het zijn-ten-einde in het dagelijkse gepraat, wordt uitgelegd.⁵⁶ Hoe verhoudt het janhagel zich tot zijn einde? Het fundament van dit ‘gepraat’ van het men is gelegen in een bepaalde stemming. De bevindelijkheid van het men is verantwoordelijk voor de manier waarop het men de eigen dood behandelt. Volgens Heidegger kent het men de dood in de alledaagsheid slechts als een sterfgeval. De dood is een gebeurtenis die ons tegemoet treedt als een bekende gebeurtenis.⁵⁷ Het gepraat van het men zorgt ervoor dat er altijd een uitleg voor het sterfgeval paraat is. Op een vluchtige manier leren we de dood kennen als iets wat ons nog wel een tijd bespaard blijft: ‘Ja, we gaan allemaal dood, maar het duurt nog wel een tijd voordat ik aan de beurt ben.’ Voor Heidegger betekent dit dat de uitspraak ‘men sterft’ eigenlijk voor niemand zeggingskracht heeft, omdat

⁵⁴ Idem., p.319

⁵⁵ Idem., p.320

⁵⁶ Idem., p.321

⁵⁷ Idem.

het men niemand in het bijzonder aanspreekt.⁵⁸ Het men is niemand in het bijzonder. Het idee is dat de dood in de dagelijkse ervaring alleen via de ander komt en in mijn dagelijkse beslommeringen de dood niet echt een rol speelt. Het ‘men sterft’ is een manier waarop het *Dasein* zich weet te verweren tegen de altijd ophanden zijnde dood en de gedachten aan deze dood. Elk sterfgeval is een publiek goed, ieder gaat een keer, maar mijn dood valt nooit samen met het publieke ‘men sterft’. Het men dekt de sterfelijke toe met de geruststellende mantra: ‘‘Ga maar slapen, morgen is er weer een dag en die dag krijgen we zeker.’’⁵⁹ Dit zorgt ervoor dat het men een permanente geruststelling propageert ten opzichte van de eigen dood. De ernstig zieke krijgt te horen dat hij of zij binnenkort weer op de been is en dat we weer snel gaan genieten van het leven. Tevens geldt deze geruststelling ook voor de mensen die de zieke proberen te troosten of weer moed proberen te geven. Dat de gemiddelde leeftijd tussen de 75 en 85 jaar ligt, betekent niet dat wij allemaal zo lang zullen leven om dat mee te mogen maken. En verder, is het niet vreemd het leven zozeer op waarde te schatten door de nadruk te leggen op leeftijd? Begrijp me niet verkeerd; troostende en zalvende woorden zorgen er voor dat iedereen ’s ochtends z’n bed uit kan komen. Ik denk ook niet dat Heidegger dit niet inziet; natuurlijk maakt de geruststelling het leven dragelijker. Heidegger probeert ons opmerkzaam te maken voor het feit dat het denken aan het imminente van de dood niet gezien kan worden als een laffe vrees of onzekerheid.⁶⁰ Wel meet het men zich een onterechte rechtschapenheid ten aanzien van de omgang met de dood. Het probeert de ophandenheid van de dood te verdoezelen. Let wel, Heidegger spreekt van een angst voor de dood die mij oog in oog brengt met mijzelf; ik ontmoet mijzelf, als het ware. Het men ziet angst eerder als vrees. De dood wordt zo een voorhanden gebeurtenis, iets dat ooit wel eens zal plaatsvinden. Heidegger bestempelt dit als een onverschilligheid ten opzichte van het eigen bestaan. De dood is nu juist datgene wat ontegenzeggelijk van mij is. De sterfelijkheid is waar ik mijzelf ontmoet.⁶¹ Het verval is, voor Heidegger, de modus waar het men zich in bevindt. Deze manier van zijn zorgt dat het men zichzelf als *Dasein* miskent, dat wil zeggen: als mogelijkheid. Verder is de dood een feit, of factum. Het vluchtgedrag van het men went Heidegger aan als een bewijs voor het zijn-ten-dode.⁶² Ook al denkt het men niet na over dood, het vluchten voor de dood doet geen afbreuk aan het feit dat de dood ophanden is. Alleen wordt de onverschilligheid ten opzichte van mijzelf gecultiveerd. Wanneer de dood als een mogelijkheid wordt onderkend

⁵⁸ Idem., p.322

⁵⁹ Je vraagt je af bij wie je die verzekering kan afsluiten.

⁶⁰ Idem., p.323

⁶¹ Idem.

⁶² Idem.

als de mogelijkheid van de onmogelijkheid van alle mogelijkheden, dan komt het *Dasein* oog in oog te staan met zichzelf. Vluchten voor de dood, is vluchten voor jezelf. Het oereigen, betrekkingloze en onoverschrijdbare van de eigen dood staat op het spel. Het *Dasein* van het men 'zorgt' er alleen voor dat het de dood en daarmee zichzelf uit de weg gaat.

Het 'voorlopig nog niet' van het sterven, geeft aan dat de dood een zekerheid is. De enige zekerheid is dat je doodgaat, daar hoeft je niet aan te twijfelen. Het men geeft dit wel toe, alhoewel het dit erg halfslachtig doet, schouders omhoog trekt en er nog ééntje neemt. Deze zekerheid van de dood wordt toegedekt en uitgesteld tot later, waardoor de zekerheid van de dood of de nabijheid van de dood wordt ontkend.⁶³ Enerzijds erkent het men de zekerheid van de dood terwijl anderzijds het men de dood niet als zekerheid kan erkennen, omdat deze zekerheid geen rol speelt in de alledaagsheid van het men. Wat betekent het dan om zeker te zijn van de dood? Zeker zijn van iets, betekent dat we het voor waar houden. Waarheid is de ontdektheid van het zijnde.⁶⁴ Dit betekent dat het zijnde, op een manier, aanwezig moet zijn. Het zijn van het zijnde is op een bepaalde manier. Waarheid betekent oorspronkelijk ontsluitend-zijn, als een manier van zijn of bestaan, aldus Heidegger. Zeker zijn van iets, is een manier van zijn. Ik ben ergens zeker van, waardoor datgene waar ik zeker van ben ook zeker is, als in: het bestaat. Het betreft dus een zekere gedraging die overeenstemt met datgene wat zeker is. Het gedrag of de manier van zijn is zelf *aanwezig* en verzekert daarmee de *aanwezigheid* van het verzekerde zijnde. Door het toedekken van de zekerheid, verkeert het men in de onwaarheid. Het kent de zekerheid van de dood, alleen leeft men niet op dusdanige wijze als was het er zeker van. Het houdt de zekerheid niet voor waar en is niet overtuigd door de zekerheid. Door de zekerheid te ontkennen, is het niet betrokken op de zekerheid; het men is niet overtuigd van de zekerheid van de dood. Het men ziet anderen sterven, maar leeft niet met de overtuiging dat de dood eenieder aangaat. Echter, volgens Heidegger kan de eigen dood niet verloochend worden.

Het gedrag van het men lijkt te stellen dat de dood niet onvoorwaardelijk zeker is. Goed, ik zie dat anderen sterven. Goed, dit is een empirische zekerheid. Maar er bestaat geen apodictische kennis van de dood.⁶⁵ De stemming van het men, de onverschilligheid, laat het men niet toe de eigen dood te denken. De ervaring van de eigen dood is sowieso onmogelijk. Heidegger probeert nu juist het zijn-ten-einde in de bevindelijkheid van de angst te beschrijven. Vluchten voor de dood kenmerkt het alledaagse zijn-ten-dode, als een vlucht

⁶³ Idem., p.325

⁶⁴ Idem.

⁶⁵ Idem., p.326

voor jezelf. Angst voor de dood, angst voor die mogelijkheid die mijn mogelijkheden afneemt, brengt het *Dasein* oog in oog met de dood en zichzelf. Het ontwijken van die dood pleit des te meer voor het oereigen, betrekkingloze en onoverschrijdbare van de dood. De dood van anderen nodigt uit tot het overdenken van de dood. Alleen bestaat er voor het men de vrees dat de eigen dood opeens object van overpeinzing wordt. Het *Dasein* wordt geconfronteerd met die mogelijkheid die het meest typerend is voor ons allemaal, die volledig de mijne is, de dood die ik niet kan delen; met andere woorden: het *Dasein* wordt geconfronteerd met zichzelf. Een vlucht in het alledaagse, betekent, voor Heidegger, een vlucht in het algemeenheden, naar het men, dat niemand werkelijk is.

2.4. Hoe laat komt de held?

Het uiterste nog-niet van het *Dasein*, de dood, is zelfs voor het men altijd al aanwezig. In die zin dat de vlucht voor de dood een manier van zijn-ten-einde is. Het einde, is niet iets waar het zijnde zich pas aan het eind van het leven op bezint. Nee, de gedachte aan de dood kan zich ieder moment voordoen. Het uiterste nog-niet ligt altijd al besloten in alle voorgaande mogelijkheden. Het maakt die mogelijkheden mogelijk. Het zijn-ten-einde geeft aan dat het *Dasein* zichzelf altijd vooruit is. Dat wil zeggen: het andere van zichzelf en het andere dan zichzelf zorgen ervoor dat de heelheid van het *Dasein* mogelijk wordt. Het alledaagse vluchtgedrag voor de dood is een oneigenlijke manier van het zijn-ten-einde. Het maakt geen gebruik van de mogelijkheden, de mogelijkheid van *er-zijn*, maar vlucht weg voor de mogelijkheden. Kan er een eigenlijke manier van zijn-ten-einde zijn?

Allereerst dient een eigenlijk zijn-ten-einde te erkennen dat het niet kan vluchten voor de dood.⁶⁶ Het eigenlijke zijn kenmerkt zich door het ontbreken van vluchtgedrag. Dit betekent niet dat het eigenlijke zijn-ten-einde een verwerkelijking van de mogelijkheid inhoudt.

Daarmee druist het namelijk in tegen de eigen zijnsaard: de mogelijkheid. Het betreft ook geen piekeren over de dood. Daarmee ontstaat er een vrees voor de manier van sterven. Er ontstaat dan eerder het verlangen om over de dood te beschikken. De mogelijkheid van de dood verwordt tot voorhanden mogelijkheid. Nee, de mogelijkheid van de dood, dient als mogelijkheid zo min mogelijk van zichzelf te laten doorschemeren.⁶⁷ De dood kan alleen mogelijkheid als zodanig zijn; een mogelijkheid waar we op vooruitlopen. Doordat we de mogelijkheid van de dood ‘beter’ leren verstaan, wordt het duidelijk dat de dood, als mogelijkheid, het bestaan onmogelijk maakt. De dood geeft het *Dasein* niets te

⁶⁶ Idem., p.330

⁶⁷ Idem., p.332

verwerkelijken. Hoe meer ik mij tot die dood verhoudt, hoe duidelijker het wordt dat de dood een eind maakt aan de existentie, sterker nog: de existentie onmogelijk maakt. Door onze bezinning op de dood en het vooruitlopen op de dood, maakt die mogelijkheid pas mogelijkheid mogelijk.⁶⁸

Doordat het *Dasein* voortdurend vooruit loopt op zichzelf – want dit is wat bestaan is: ik weet pas wie ik ben in een ontmoeting met de wereld en anderen –, zorgt het vooruitlopen op de uiterste mogelijkheid van het *Dasein*, de dood, dat *Dasein* altijd mogelijkheden heeft zolang de dood zich nog niet heeft aangediend. *Dasein is mogelijkheid*. Het oereigen kunnen-zijn, wordt in het zijn-ten-dode ontsloten: het zijn-ten-dode wijst mij op mijn kunnen-zijn en niet die van een ander. Tevens is de oereigen mogelijkheid betrekkingloos, omdat het mijn zijn betreft en ik alleen voor mijn zijn kan zorgen. Mijn dood heb ik te sterven en eist het *Dasein* als enkeling op.⁶⁹ Ik word teruggeworpen op mijzelf, de dood confronteert mij met mij als mijzelf. Ik laat mij niet door anderen leiden. Dat is wat het men van mij verwacht. Die vertellen me wel hoe ik moet denken over de dood en over mijzelf: zelfhulpboeken en clichés, kortom: psittacisme. Daarnaast is de oereigen, betrekkingloze mogelijkheid ook onoverschrijdbaar. Doordat het *Dasein* weet dat het verloren is, verliest het zichzelf ook niet in oneigenlijkheid. Het zorgt ervoor dat we niet het toevallige of voorhandene omarmen, maar het doorbreekt elke fixatie op een bepaalde manier van bestaan.⁷⁰ Vergeet niet: er is altijd iets nog-niet: de dood, dus: leef!

Tot slot is het eigenlijke zijn-ten-dode zowel zeker als onbepaald. Het is zeker, omdat het *Dasein* dat als zijn-ten-dode leeft, overtuigd is van de zekerheid van de dood. Datgene wat niemand dit zijnde kan afnemen: het uiterste kunnen-zijn, de dood, wordt ontsloten door de zekerheid.⁷¹ Doordat het *Dasein* vooruitloopt op de dood en daarmee blijk geeft van de zekerheid van de dood, ontsluit zich de zekerheid van de volledige eigenlijkheid van de existentie; de dood vergewist ons van het feit dat mijn leven, mijn leven is. Daarnaast is het onbepaald. De angst voor de dood is angst voor het niets van de onmogelijkheid van de existentie. De angst is daarmee gericht op het kunnen-zijn van het *Dasein*. Er rest altijd nog de mogelijkheid, altijd het nog-niet van vooruitlopen op zichzelf.

⁶⁸ Idem., p.333

⁶⁹ Idem., p.334

⁷⁰ Idem.

⁷¹ Idem., p.335

2.5. Is hij te laat?

Heidegger geeft in zijn existentiale analytiek van het *Dasein* een ontologische beschrijving van de sterfelijkheid. Het interessante is dat Heidegger niet alleen de zijnsaard van de sterfelijkheid ontsluit, maar ook de mogelijkheid voor ontsluiten als zodanig ontsluit. Iets minder lapidair geformuleerd betekent dit dat iedere ontische praktijk uitgaat van bepaalde vooronderstellingen. Iedere ontische vooronderstelling behoeft een ontologie, volgens Heidegger. De ontologie geeft aan wat de ontische praktijk vermag. Het bakent de wetenschap of praktijk af. Let wel, de vraag: Wat is psychologie? is een filosofische vraag. De dood, als afbakening van het leven, maakt het leven mogelijk. Daarmee legitimeert het ook iedere praktijk die zich in het leven afspeelt (er is niet eens sprake van een praktijk buiten het leven). Mijns inziens bakent Heidegger daarmee de mogelijkheid tot weten als zodanig af. De dood is de uiterste mogelijkheid tot weten of ontsluiten; tot manieren van zijn.

Wat betekent Heideggers existentiale analytiek van de dood voor de sterfelijke mens?

Allereerst is de idee mens al problematisch. De idee mens gaat al gepaard met enorm veel vooronderstellingen die Heidegger probeert te funderen in *Dasein*.

Heidegger maakt duidelijk dat de dood de enige zekerheid is die we hebben. Het *Dasein*, of de mens, zou bij uitstek geïnteresseerd moeten zijn in deze gebeurtenis, omdat deze gebeurtenis hem maakt tot wie hij is. Hoewel het, op het eerste gezicht, geen prettig bezit is, is het als bezit het enige dat niemand mij kan ontnemen. Hiermee toont zich mijn uniciteit.

Terwijl ik leef, is het er nog-niet van de dood. Het vooruitlopen op de dood, dat wil zeggen: de echte bezinning op de dood, verduidelijkt dat de dood de existentie onmogelijk maakt.

Vergeet niet dat iedere bezinning gestemd is. Er is geen neutrale blik op de werkelijkheid; er zijn stemmingen die mijn interpretatie kleuren. De angst voor de dood is de stemming die de zekerheid van de dood op de meest overtuigende wijze ontsluit: bij het aandienen van de dood ben ik er niet meer. Echter, hoe meer ik mij bezin op de dood, hoe meer ik ervan overtuigd raak dat ik *er* ben – *Da-sein*. Die confrontatie met de dood is ook een confrontatie met mijzelf. In de angst voor de dood ben ik niet zozeer angstig voor de onmogelijkheid van de dood, maar word ik geconfronteerd met mijn mogelijkheden.

Er zijn twee manieren om met deze mogelijkheid om te gaan, volgens Heidegger:

respectievelijk oneigenlijk en eigenlijk. De oneigenlijke omgang met de dood, is een vlucht voor de dood. De confrontatie met de sterfelijkheid doet de mens zijn toevlucht zoeken tot het aangename en het profane. Datgene wat hem troost en de angst doet wegnemen. Heidegger wijst dit van de hand, maar dit blijft altijd een mogelijkheid. De dood is een confrontatie met

jezelf. Vluchten voor de dood betekent: vluchten voor jezelf; wat je mogelijk kan-zijn. Een eigenlijke omgang met de dood omarmt datgene wat mij tot mij maakt. De mens wordt geconfronteerd met zichzelf en zijn eigen zijnsaard. Hij wordt geconfronteerd met de mogelijkheid.

In onze manier van in-de-wereld-zijn betekent dit dat ik op zorgende wijze met mijn geworpenheid omga. Sterfelijkheid voor Heidegger betekent een confrontatie met mijn mogelijkheid. Ik kan mijn heil vinden in mijn geworpen bestaan van het men. Of ik kan mijn geworpen bestaan tot project maken. Is de held te laat? Nee. Was de held te vroeg? Ook niet, de held is er nog-niet. De held past gewoon niet zo goed in deze tijd, een held is een anachronistisch idee. Is de held nog een romantisch idee? Misschien, maar ik denk van niet. De held leeft simpelweg *oneigentijds*.

Hoofdstuk 3: De absurde gave van Kierkegaard

Mundus vult decipi, decipiatur ergo.

- G.P. Caraffa, de latere paus Paulus IV.

3. Stichting of gesticht?

Er lijkt iets mis te zijn met het werk van Kierkegaard. Al ga ik niet proberen hem te betrappen op allemaal kleine ‘foutjes’. Nee, het lijkt er op dat Kierkegaards filosofie helemaal geen filosofie is. Ik zal niet het laatste oordeel vellen over de aan- of afwezigheid van de filosofische getrouwheid in het werk van Kierkegaard. Er zijn alleen een aantal zaken die Kierkegaards positie binnen de filosofie problematiseren. Voor mij betekent dit dat ik uiteindelijk niet veel kan met de manier van leven die Kierkegaard viseert. Dat neemt niet weg dat de lezer er iets mee kan of dat er ooit, op een dag, iemand zal zijn die wel over de passie beschikt om te leven zoals Kierkegaard meende dat er geleefd moest worden.

Misschien is het woord kritiek daarom wel misplaatst; en er is zeker bewondering voor de passie waarmee Kierkegaard schreef over wat het leven is en hoe het leven, volgens hem, geleefd moest worden. Een passie voor het leven en een passie voor het leven van de ander, de mensen die zijn werk lazen, en voor hen die zijn werk nog gaan lezen.

In dit hoofdstuk gaat het voornamelijk om een mogelijke lezing van Kierkegaard. Wel wordt Heidegger kort genoemd, maar een kritiek op Heidegger wordt pas behandeld in hoofdstuk vier, omdat dit nauw samenhangt met de manier van bestaan die tot uiting komt in Becketts werk. Verder scheid ik de kritiek van Heidegger van die op Kierkegaard, omdat in dit hoofdstuk, op tentatieve wijze, de dominante manier van lezen van Kierkegaards oeuvre op het spel wordt gezet. De invloed van de religie op de vermeende filosofie van Kierkegaard lijkt zich echter op een andere manier voor te doen. Niet de vraag: Wat was filosofie voor Kierkegaard?, staat centraal, maar eerder: Waar was het Kierkegaard om te doen? Mijn probleem met deze ogenschijnlijke psychologisering van Kierkegaard is, zo zal blijken, dat ik uiteindelijk in een impasse terecht ben geraakt ten opzichte van Kierkegaards idee van leven, of de manier van leven die Kierkegaard viseert; nogal ordinair geformuleerd: *ik* kan er niet veel mee, maar dat betekent niet dat een *ander* er niet wat mee kan.

3.1. Vergelijking Kierkegaard en Heidegger

Waar ontmoeten Kierkegaard en Heidegger elkaar met betrekking tot de sterfelijkheid?

Allereerst lijken zowel Kierkegaard als Heidegger te stellen dat de dood een unieke betekenis heeft voor de levende. In de ernstige bezinning op de dood verkrijgt de levende de juiste vaart om het leven te leven. De dood is een, zo niet de ultieme, leermeester voor de levende.

Hoewel de dood een erg amorf leermeester is, is het van belang voor Kierkegaard dat de mens die leeft met een ernstige bezinning op de dood, door deze ernst in een bepaalde spanning existeert tussen voorbereiding op het leven en voorbereiding op de dood.

Kierkegaard is bang dat mensen op een verkeerde manier blijven leven. Alleen de ernstige bezinning op de dood zal de mens leren dat bepaalde doelen of manieren van leven niet nastrevenswaardig zijn. De rechter van *Of/Of* is al van mening dat de esthetische mens een korte bloeiperiode kent en daarna slechts melancholisch terugblijkt op zijn voorbijvervlogen jeugd. Een ethisch leven, waarbij de mens deelneemt aan iets dat hem overstijgt, dat is pas nastrevenswaardig. Voor het latere religieuze werk van Kierkegaard houdt dit in dat de mens geen tijd moet verspillen met eindige zaken wanneer hij zich bezig kan houden met de oneindige zeggingskracht van het leven van Christus.

De ernstige bezinning op de dood is volgens Kierkegaard de uitgelezen kans voor de mens om tot een volwaardig leven te komen; niet alleen voor hemzelf, maar ook voor zijn naasten. Het leven serieus leven wordt urgent: we moeten geen tijdrovende betrekkingen meer aangaan, maar een waardevol leven kiezen dat deelneemt aan iets dat ons overstijgt; dat zal ons rijkelijk worden beloond.

Voor Heidegger speelt de dood nagenoeg eenzelfde rol, alleen ontbreken er religieuze overwegingen. De dood is de mogelijkheid van de onmogelijkheid van alle mogelijkheden. Wanneer ik sterf dan luidt dat het einde in van mijn mogelijkheden. Hoe meer ik de dood in de angst versta, hoe meer ik mij ervan bewust word dat de dood de onmogelijkheid van de existentie is. Echter, wanneer de dood zich nog niet aandient, ben ik *er* nog steeds. Hoewel ik als mens geworpen ben in een bepaalde plaats, kan ik mijn geworpenheid nog steeds als project verzorgen. Mijn geworpen bestaan biedt nog steeds de mogelijkheid dit verstaan anders te interpreteren. Hierdoor lukt het mij nog steeds een andere manier van leven tot de dood te leven. Het *Dasein* is altijd iets nog-niet; de dood, als mogelijke onmogelijkheid, is de laatste mogelijkheid voor het *Dasein* om – nogal populair uitgedrukt – iets te maken van zijn leven.

En vooral dat ‘wat maken van je leven’ is iets waar zowel Kierkegaard als Heidegger nadrukkelijk toe aanzetten. Ze willen niet dat je het leven neemt dat je wordt aangeboden. Beide zetten zich met name af tegen het profane of het ‘onmiddellijke’. Voor Kierkegaard leidt dit ertoe dat de enige weg, een religieuze weg is. Slechts de overgave aan God is van belang in een mensenleven. Het profane leven is voor Kierkegaard alleen tijdverdrijf en zorgt er slechts voor dat het mensenleven tot een tranendal leidt. Dit grijpt al terug op Kierkegaards afkeer tegen het conceptuele denken. Het denken, laat Kierkegaard keer op keer in zijn pseudonieme geschriften zien, vermag niets, en, dit zorgt ervoor dat we onszelf voortdurend om de tuin blijven leiden. Niet dat je niet mag denken, maar Kierkegaard toont aan dat het denken keer op keer in een impasse eindigt met betrekking tot de geloofskwestie en daarmee ook het ware leven onwaardig is. Dit doet zich voor in het absurde van Abrahams geloof. Zijn geloof is zo sterk dat hij in staat is zijn enige zoon te offeren aan God en dat zonder weerwoord. Abrahams zwijgen kan je niet rechtvaardigen. Abraham beroept zich niet op een aantal grondbeginselen waardoor hij, op een berekende manier, een pleidooi kan afsteken om voor eventuele strafvermindering te pleiten, mocht hij zijn zoon vermoorden en voor het gerecht gedaagd worden. Nee, in het zwijgen draagt hij de volledige schuld voor zijn misdaad – een ‘misdad’ die hij overigens niet pleegt. Het geloof en daarmee wat het leven is en hoe het geleefd moet worden, kan het denken niet denken. Natuurlijk, voor Kierkegaard is geloven de enige manier van leven die telt, dus het denken staat sowieso al lager in de pikorde. Kierkegaard richt zich hiermee ook tegen de zogenaamde verzekeringen van de denkers: ‘Ja, wij zullen allemaal het hiernamaals bereiken. Ja, wij hebben allemaal een onsterfelijke ziel.’ Het denken moet alles evident maken, terwijl het geloof dit niet kan – het is namelijk geen vorm van denken, maar begint waar het denken ophoudt of stopt. Verder uit het denken haar bevindingen in ontoegankelijke of ontoepasbare abstracties. Kierkegaard richt zich veelal tegen Hegel en de hegelianen van zijn tijd. Voor hen is alles een concept en geen geleefde toestand. Zoiets als ironie, bijvoorbeeld, kan alleen bestaan als een bepaalde abstracte dialectische beweging, voor de hegelianen. Daarmee wordt de ironie, als werkelijk subversief potentieel, onklaar gemaakt. Als geleefde ervaring is de ironie een middel tegen de eigen tijd en een middel tegen de dialectiek. Alles wordt genegeerd in de dialectiek en de eigen tijd en het individuele bestaan, worden volgens Kierkegaard niet serieus genomen. In de doorleefde ervaring is er echter geen ‘opheffing’ mogelijk; ik ben niet in staat voorbij de grenzen van mijn eigen tijd te kijken of mij dit ‘voorbij’ voor te stellen.⁷² Dat kan slechts een

⁷² Kierkegaard, S. (2011) *Over het begrip Ironie*. Amsterdam: Boom, p.28

profeet. Nee, conceptualiseringen spreken niet tot de concrete mens, zij verminken die mens eerder.

Een profaan leven is voor Kierkegaard dus uitgesloten, omdat het de mens op het verkeerde been zet. Een leven dat belang hecht aan het geloof, is het enige wat telt. De dood leert ons dat het profane leven niets te bieden heeft, alleen de gave van de dood zet aan tot leven.

Heidegger heeft eenzelfde betoog. Hoewel hij, anders dan Kierkegaard, vertrekt vanuit een ontologische analyse van de dood, brengt ook hij een onderscheid aan in twee manieren van leven: een oneigenlijke en een eigenlijke. Een oneigenlijke manier van leven is gericht op de dood als een einde. Voor zover wij weten, tenderen alle lichamen⁷³ naar een einde. Het *Dasein* dat op deze manier existeert, is zich mogelijk bewust van de mogelijkheid van zijn dood – mogelijk ook niet –, alleen doet dit besef geen beroep op zijn manier van leven. Het men vlucht voor de dood en houdt zich een leugen voor: ‘De dood is nog niet op mij van toepassing, mij is nog een lang leven beschoren.’ Een eigenlijke manier van bestaan ontsluit zich door de angst voor de dood. Dit betekent niet zozeer dat iemand bang is om te sterven, of bang voor de dood. Het *Dasein* is nog, en heeft nog te zijn.

Heidegger meent dat het *Dasein* een bepaald project kan maken van zijn bestaan. Let wel, de mens is geworpen, van totale vrijheid is geen sprake. We kunnen wel voor onze manier van in-de-wereld-zijn zorgen. Dat houdt in dat Heidegger het mogelijk acht een recombinaat van de geworpenheid te bewerkstelligen, een project voor een nieuwe manier van in-de-wereld-zijn te ontwerpen. (Dit doet denken aan de oneindige resignatie bij Kierkegaard: een keuze om een bepaald doel te bereiken waarvoor ik alles op alles zet en me door niets en niemand laat afleiden om mijn doel te bereiken.) Ontologisch betekent dit voor Heidegger dat het *Dasein* altijd mogelijkheid is. Zolang het nog is, heeft het nog wat te zijn. De grond van het bestaan is mogelijkheid en daarom moet het *Dasein* tot het einde toe blijven bestaan; uitstaan naar datgene wat hem toe-komt.

Zowel Kierkegaard als Heidegger keren zich op hun eigen manier tegen een profaan bestaan. Leven is niet datgene zomaar accepteren wat je geleerd is en waarmee je bekend bent. Leven betekent een waarheid zoeken waarvoor je bereid bent om te sterven. Dit klinkt erg dramatisch en romantisch – en dat is het misschien ook wel. Daarentegen ken ik niemand die bereid is geweest te sterven voor een wetenschappelijk feit. Toen Galilei werd bedreigd met de dood, trok hij zijn stelling ‘dat de wereld rond is’ direct in. In een wereld die doordrongen lijkt van vluchtige waarden en waar een pragmatische houding wordt toegejuicht, zijn de

⁷³ Een lichaam met organische functies.

opbouwende betogen van Kierkegaard en Heidegger verre van misplaatst. Begrijp me niet verkeerd, ik probeer niet te beweren dat er iets mis is met vluchtige waarden en een pragmatische houding. Ik wil niet beweren dat we iets zijn kwijt geraakt in het leven. Wel denk ik dat de ‘opbouwende’ betogen van Kierkegaard en Heidegger niet aan waarde hebben ingeboet. De ‘lessen’ van Kierkegaard en Heidegger kunnen ook leiden tot een wijzere, andere of, en dat gebruik ik liever, meer genuanceerde blik op het leven.

3.2. Verschil tussen beide

Kierkegaard is van begin af aan slechts met één ding bezig en wil slechts één verhouding urgent maken: de verhouding tussen de enkeling en God. Hoe moet je je verhouden tot de eeuwigheid van God? Leven met de idee dat God nodig hebben, de hoogste volmaaktheid van de mens is. Geloven krachtens het absurde: de vleeswording van God in Christus – en het overlijden van Christus –, en dat het geloof in God je alles geeft wat je nodig hebt. Existeren is uitstaan naar de relatie met God. Betekent dit dan dat Heidegger een meer atheïstische manier van existen voor ogen heeft? Nee, dat zou het project van *Zijn en Tijd* tekort doen. Heidegger probeert op ontologisch niveau de zeggingskracht van de dood voor het leven inzichtelijk te maken. Stellen dat dit een atheïstische manier van werken is, is onzinnig. Het gaat niet om Heideggers persoonlijke overtuigingen. De tegenstelling tussen theïstisch en atheïstisch is niet op zijn plaats in het denken van Heidegger. Het enige waar Heidegger naar op zoek is, is een immanente bevraging van het zijn. Hij doet geen beroep op een transcendente betekenisgever. Heidegger tracht de vooronderstellingen van alle ontische praktijken in kaart te brengen. Kierkegaard doet een beroep op een transcendente betekenisgever, alleen past zijn appèl niet binnen een wijsgerig kader.⁷⁴ Heidegger bezigt een ontologie en geen metafysica – het is daarom ook nog maar de vraag of we immanent en transcendent nog tegenover elkaar kunnen blijven stellen, want dit blijft een tegenstelling die afkomstig is uit de metafysica.

Toch beroept Heidegger zich op een bepaalde manier op de religie. Het inschrijven in een filosofisch discours houdt altijd in dat je je beroept op een bepaalde traditie, of dat je jezelf verstaanbaar wilt maken in een bepaalde traditie. De metafysica is altijd een onderdeel geweest van de filosofie en heeft altijd religieuze thema's op een filosofische manier gededuceerd of gedeconstrueerd. Heidegger is schatplichtig aan deze traditie en zal altijd al in deze traditie staan. De metafysica beroept zich altijd op een bepaalde doelmatigheid van de

⁷⁴ Dit wordt later besproken.

werkelijkheid. Metafysici beroepen zich op een bepaald ethos om hun metafysica te laten zegevieren: het waarom van de werkelijkheid. Heidegger bedrijft dan wel geen metafysica, maar vormt wel een belangrijk onderdeel binnen de filosofische traditie. Heidegger deconstrueert tevens bepaalde christelijke ideeën.⁷⁵ Een laatste toevalligheid en ik wil deze toevalligheid, gezien de complexiteit van deze behandeling, als onder voorbehoud beschouwen, is dat Heideggers *Dasein* altijd een *Mitsein* is. In het bestaan staat het *Dasein* altijd uit naar het andere dan zichzelf en is het *met* het andere dan zichzelf. De vraag: Hoe een naaste te behandelen?, lijkt keer op keer van belang te zijn binnen de wijsgerige traditie en ook keer op keer de ultieme invulling van het ethos – het waarom – van de werkelijkheid.

Het volstaat wel om te stellen dat het verschil tussen Kierkegaard en Heidegger niet staat of valt bij een (a)theïstische kwalificatie. Een belangrijk verschil is het soort studie die beide denkers bedrijven. Heidegger bezigt ontologie en schetst daarmee de mogelijksvoorwaarde voor het leven: de dood, of beter gezegd: het altijd nog-niet van de dood, waardoor er nog wat te leven valt. Het denken van Kierkegaard zou dus een manier van eigenlijk bestaan kunnen inhouden, of, vanuit Heideggers oogpunt schetst Heidegger de vooronderstellingen van Kierkegaards praktijk, wanneer Kierkegaard zich beroept op een conceptualisering van de dood of het leven.

Verder is er ook een verschil tussen de manier van schrijven of hoe het werk van beide filosofen is uitgegeven. Kierkegaards oeuvre valt uiteen in een pseudonieme productie en een productie die ondertekend is met Kierkegaards eigen naam. Deze laatste boeken zijn allen van een direct religieuze aard.⁷⁶ Daarnaast becommentariëren de ‘opbouwende toespraken’ de boeken van de pseudonieme geschriften. Hoewel ik eerder beweerde dat beide filosofen zich inschrijven in een filosofische traditie, lijkt Kierkegaard zich door de toespraken weer uit te schrijven. Dit komt niet vanwege de manier van uitgeven of ondertekenen van het werk. Heidegger is niet meer of minder filosoof, omdat hij al zijn werken met zijn eigen naam heeft ondertekend. Nee, het verschil in de manier van ondertekenen werpt niet de vraag op of Kierkegaards oeuvre nog wel als filosofie mag worden gezien? Alleen is dit wel een belangrijke vraag.

Voordat ik verder ga met de voorgaande vraag, wil ik twee andere problemen aankaarten binnen Kierkegaards werk. Allereerst ontstaat er een epistemologisch probleem ten aanzien

⁷⁵ Iets wat ik interessant vind is dat het *Dasein* schuldig kan zijn ten aanzien van zijn eigen keuzes (vgl. Hoofdstuk twee in afdeling twee van *Zijn en Tijd*).

⁷⁶ Nawoord door Pieter Vos in Kierkegaard, S. (2011) *Opbouwende toespraken*. Budel: Uitgeverij DAMON, p.508

van het ‘goddelijke zetje’. Om te genezen van de wanhoop moet je het profane leven achter je laten. Wanneer weet je dat je het zetje hebt ontvangen? Dit is problematisch, omdat, volgens Kierkegaard, geloven begint waar het denken ophoudt. De indruk van God, waardoor ik de christelijke leer kan schouwen, valt niet te kennen. Het moment dat ik christelijk leef, een leven dat ik ontvangen heb van God, hoe laat dat moment zich onder woorden brengen? Is dit het volledige absurde van het geloof dat zich niet laat kennen? Is het zo absurd dat het zelfs niet op een correcte wijze overdrachtelijk kan worden gemaakt – misschien kan het alleen geleefd worden? Het lijkt erop alsof de subjectieve waarheid, door het absurde van het geloof, tot een solipsisme leidt: het is *mijn* waarheid. Niet dat ik daar problemen mee heb, alleen problematiseert dit, mijns inziens, wel Kierkegaards positie binnen de filosofie.

Daarnaast wordt ook het bestaan van God voor lief genomen. Kierkegaard ziet zich nergens genoodzaakt een bewijs voor het bestaan van God te geven. Nu hoeft dit ook niet, niemand kan hem daartoe verplichten – en ook: Wie aanbidt een godsbewijs? De vraag blijft wel: bedrijft Kierkegaard nog wel filosofie? De metafysica staat bekend om de discursieve uitleg van de doelmatigheid van de werkelijkheid. De schepper van het al en de manier waarop de schepper bestaat, blijft in de metafysica niet gevrijwaard van redelijk geweld. Kan het zijn dat Kierkegaard, in navolging van Kant, God postuleert, de idee God als een regulatief idee beschouwt? Ik denk het niet, omdat de idee God voor Kant noodzakelijk is voor onze kennis over onze vrijheid en de wereld. God is voor Kierkegaard geen idee. Het is niet een of ander concept, of een definitie in een woordenboek. Het is de geleefde ervaring die telt en hoe die geleefde ervaring mijn verhouding tot God invult. Die relatie kan niet op profane wijze worden geopenbaard. Wat gebeurt er dan met het –logie gedeelte in de theologie? Of uit Kierkegaard slechts zijn enthousiasme⁷⁷ voor God en een christelijke leven? Of was Kierkegaard gewoon zo gek als een deur? Ik denk niet dat Kierkegaard gek was. Het is eerder een passie voor het leven die tot uiting komt in een subversief christendom. Desalniettemin problematiseren deze twee problemen Kierkegaards lidmaatschap binnen de filosofie. Problematiseren betekent niet, zoals ik eerder heb beweerd, dat Kierkegaard zich buiten de filosofie stelt. Het werk van Kierkegaard kan en zal, mijns inziens, altijd waardevol blijven voor de filosofie. De lezing van dit werk zal wel anders worden.

⁷⁷ Kan ook slaan op *en-theos*: door God begiftigd.

3.3. Mystieke geschriften

Wat is kenmerkend voor het werk van Kierkegaard? Hoewel Kierkegaards werk wordt gekaapt door de filosofie, betekent dit dat het als filosofie kan worden bestempeld? Wordt daarmee misschien de vraag naar wat de filosofie vermag of wat de filosofie inhoudt op het spel gezet? Misschien betekent het opnemen van Kierkegaards werk binnen de filosofie dat de filosofie als praktijk op het spel gezet wordt. Of moeten we het werk van Kierkegaard afstoten? Het werk van Kierkegaard brengt ons wellicht, voor het eerst, in aanraking met de ervaring van een grens, of meer precies, met: het preciaire statuut van de grens; dat de grens of het demarqueren wellicht aan het licht komt. Voordat we deze overpeinzingen verder doorvoeren, is het van belang dat we het werk van Kierkegaard wat meer ontleden; vooral het onderscheid tussen de pseudonieme geschriften en de religieuze geschriften. Daarnaast zal duidelijk worden hoe de stichtelijke geschriften een probleem vormen voor de pseudonieme geschriften. Alleen, zoals ik zal laten zien, vormt de opzet van de pseudonieme geschriften ook een probleem voor het stichtelijk werk. Deze laatste these begeeft zich op glad ijs. Het is misschien ook de vraag of er wel sprake is van een these. Is dat een probleem of niet? Wat houdt schrijven zonder these eigenlijk in?

De stichtelijke geschriften of *Opbouwende toespraken* worden vaak vergeten wanneer Kierkegaards oeuvre ter sprake komt. De filosoof die bekend staat om zijn aanval op de dialectiek, de filosoof die (de voorkeur kiest voor) de geleefde ervaring boven het concept en, die samen met Nietzsche, een van de eerste denkers is die hun werk – na de socratische dialogen – laten eindigen in een aporie; het vermeende, filosofische werk van Kierkegaard wordt nooit geproblematiseerd in zoverre dit werk een samenhang heeft met de *Opbouwende toespraken*. Het is opmerkelijk dat na ieder pseudoniem geschrift keer op keer één of meerdere opbouwende toespraken werden uitgegeven.⁷⁸ Er ontstaat derhalve een spanning tussen de pseudonieme geschriften, waarin veelal esthetische, ethische en religieuze kwesties op uitsluitend filosofische wijze worden besproken, en de complementaire rol van de religieuze geschriften. Let wel, in *Of/Of* is er nog sprake van keuze tussen twee wegen. Gezien mijn conclusie in het eerste hoofdstuk, lijkt dit *Of/Of* echter te verstommen in een *Noch/Noch*. Het religieuze werk zou de pseudonieme geschriften overbodig maken. Het is ook opvallend dat het stichtelijk werk van Kierkegaard onder de naam Kierkegaard wordt uitgegeven. In tegenstelling tot de pseudonieme geschriften, komt Kierkegaard er in zijn

⁷⁸ Nawoord door Pieter Vos in Kierkegaard, S. (2011) *Opbouwende toespraken*. Budel: Uitgeverij DAMON., p.508

stichtelijk werk openlijk voor uit dat dit daadwerkelijk van zijn hand is gekomen. In het nawoord van Pieter Vos bij de *Opbouwende toespraken* wordt er nog gesproken van een totaalplan van heel Kierkegaards oeuvre.⁷⁹ Vos merkt op dat Kierkegaards centrale notie van zijn schrijverschap is: opmerkzaam maken. Ik denk niet dat hierin het totaalplan van Kierkegaards oeuvre is gelegen; dit maak ik in de volgende paragraaf duidelijk. Dit navolgen van de vroedvrouw mentaliteit van Socrates wordt, volgens mij, in een hele andere lezing veel interessanter. Ik denk dat een religieuze lezing van het werk van Kierkegaard, de pseudonieme werken overbodig maken. Gezien mijn conclusie van het eerste hoofdstuk, lijkt heel Kierkegaards inzet niets anders dan een religieuze inzet te zijn.

Alleen niet religieus, als was Kierkegaard theoloog. Kierkegaards verhouding met de theologie is problematisch, omdat 'het kennen met het hart' haaks staat op het kennen in een theologisch discours. In een theologisch discours worden de discursieve regels die eigen zijn aan een theologisch discours nog nagevolgd. Niet alleen is Kierkegaard niet opgeleid tot theoloog of predikant⁸⁰, wat overigens niemand moet beletten alsnog van zich te laten horen, zijn kennen met het hart is eerder onredelijk dan dat het een logica of generaliseerbaar idee nastreeft.⁸¹ Nee, zijn *Opbouwende toespraken* willen spreken tot de enkeling, tot eenieder die de werken leest. Kierkegaard heeft daarnaast de toespraken ook nooit als toespraken opgevoerd. Nee, het is juist de bedoeling dat de lezer door de toespraken een conversatie met zichzelf voert. De lezer wordt door Kierkegaard op het hart gedrukt om de toespraken hardop voor zichzelf voor te lezen. Daardoor wordt de lezer uiteindelijk zijn eigen toe-spreker.⁸² En het is uiteindelijk iedere enkeling die op zoek is en zichzelf bekommert om zijn eigen existentie in verhouding tot God. Dit is geen filosofie of theologie, het enige wat we hiervan kunnen zeggen is dat Kierkegaard de lezer enthousiast wil maken voor zijn relatie met God, het samengaan met God wellicht. Want, is het niet zo dat we dit idee onder een andere naam kennen, mystiek wellicht? Ik denk van wel. De inzet van de mystiek is namelijk een hartstochtelijk streven naar eenwording van de ziel met God. Dat er wellicht ook een logica te ontdekken valt in dit 'kennen met het hart' is misschien eerder het obsessieve probleem van de filosoof: de megalomane gek die alles wil overzien. Het kennen van de genade van God, 'weten' wanneer je 'uitgekozen' bent door God, zelfs de aard van het bestaan van God, worden daardoor onproblematisch. De mystiek eist alleen een hartstochtelijk verlangen van *die ene* existerende, die enkeling die zich bekommert om zijn ziel. Die enkeling die zich

⁷⁹ Idem. p.510

⁸⁰ Idem. p.523

⁸¹ Vergeet ook niet de nadruk die Kierkegaard legt op de geleefde ervaring.

⁸² Idem. p. 525

bekommert om zichzelf als de schepping van God, die zich voor alles bekommert om zijn verhouding met God. Die enkeling die uiteindelijk verenigd wil worden met God in het koninkrijk Gods.

3.4. Passie voor het schrijven

De voorgaande paragraaf lijkt een sluitend antwoord te geven op de vraag: Wat is er problematisch aan het werk van Kierkegaard waardoor het wellicht geen filosofie is? Dat is één lezing van het werk Kierkegaard. Een andere is misschien dat we koppig blijven vasthouden aan de filosofische waarde van zijn werk. Ik wil daarentegen nog een andere lezing voorstellen. Een lezing die ik als *mijn* waarheid beschouw. Want, wat is dat eigenlijk: mijn waarheid? Het is opmerkelijk dat Kierkegaards stichtelijke werk onder zijn eigen naam wordt uitgegeven. Er vindt een bijna nog opmerkelijkere gebeurtenis plaats in het oeuvre van Kierkegaard wanneer Johannes Climacus reageert op hem, Kierkegaard. Hier lijken de pseudonieme auteurs van Kierkegaard zich ook uit te laten over Kierkegaard zelf. Dit moet de lezers van metafiction bekend klinken. Vergelijk bijvoorbeeld *Op-twee-vogel-wad* van Flann O'Brien, waarin de fictieve personages hun eigen auteur, of schepper, dagen voor een fictief gerechtshof dagen en de auteur uiteindelijk ook lichamelijk straffen. Dit lijkt een absurde situatie, een situatie die alleen in fictie kan voorkomen. Maar kan hetzelfde niet worden gezegd van een pseudoniem die reageert op zijn eigen auteur? Veeleer is het alleen absurd voor hen die al teveel werkelijkheidszin hebben en vooral teveel werkelijkheidszin eisen. Kunnen we Kierkegaards oeuvre misschien ook als fictie beschouwen? Misschien zet Kierkegaard wel het statuut van de literatuur op het spel. Misschien verbergt Kierkegaard door heel zijn werk de vraag: Wat is literatuur?, of, Wat kan literatuur zijn? Let wel, uiteindelijk bevraagt literatuur altijd het werkelijke en is het altijd in een strijd met de werkelijkheid verwickeld. Daarnaast is literatuur of fictie altijd zonder-werkelijkheid. Niet dat het gewoon maar een fabeltje is – wat ook kan. Nee, meer als iets wat kan-zijn. Dit is misschien ook wel het schrijven zonder een these. In de literatuur wordt de werkelijkheid niet beschreven vanuit een bepaald discours, maar wordt de mogelijkheid van de werkelijkheid op het spel gezet.⁸³

Wat in het werk van Kierkegaard geeft nog meer aanleiding om deze these te onderschrijven? Wat geeft nog meer de aanleiding om zijn werk als fictie of literatuur te lezen? Allereerst zijn

⁸³ Denk ook aan de apologie bij aanvang van *Aantekeningen uit het Ondergrondse*. Dostojevski meent, op basis van de huidige samenleving, dat het niet onwaarschijnlijk, zelfs zeer waarschijnlijk is dat er iemand als de man uit het ondergrondse bestaat. Dit wordt nog interessanter wanneer Ellis dit citeert in *American Psycho*.

er de pseudonieme auteurs. Wat is precies de bedoeling van deze auteurs en waarom kiest Kierkegaard ervoor zijn esthetisch-ethische geschriften onder pseudoniemen uit te brengen? Het is noemenswaardig dat voor Kierkegaards pseudonieme productie, een pseudoniem of *nom-de-plume* alleen werd ingezet als *nom-de-guerre*. Filosofisch werk werd alleen onder een pseudoniem uitgegeven wanneer de auteur een subversieve houding aannam ten opzichte van de gevestigde orde en vooral wanneer deze houding voor de schrijver fatale gevolgen kon hebben. De enige filosoof die na Kierkegaard, hoewel maar één keer, gebruik maakt van een pseudoniem is Derrida.⁸⁴ Hoewel Nietzsche en zijn volgelingen een maskerspel noodzakelijk achten, houden zij toch vast aan hun eigen signatuur – hoewel Nietzsche zich soms Dionysos of Zarathustra waant.

Daarnaast is ook de manier van schrijven van Kierkegaard eigenaardig, in filosofisch opzicht. Kierkegaard is vaak geneigd de manier van schrijven, die eigen zou zijn aan de filosofie en wellicht de theologie, volledig te veronachtzamen. De inleidingen die vol lyrische passie de thema's van het boek schetsen, het gebruik van allerlei dichterlijke stijlfiguren, het toespreken van de lezer en de ik-figuur van de pseudoniem, die soms erg dominant aanwezig is. (Nu is een dominante ik-figuur in een filosofisch werk niet erg vreemd; het stikt in de filosofie van een dominante alfa-mannetjes logica – de lucht van deze logica is ook verstikkend.) Vergeet daarnaast ook niet de vier stemmingen in Vrees en Beven. Johannes de silentio kan het verhaal van Abraham, zoals het beschreven staat in de bijbel, niet begrijpen en dit houdt hem uit zijn slaap. Slechts de romantisering van het verhaal van Abraham doet hem in slaap sussen. Het op het spel zetten van de schriftuur van de filosofie wordt vaak aangekaart en soms ook in stelling gebracht.⁸⁵ Alleen de mate waarin Kierkegaard de zogeheten 'academische regels' aan zijn laars lapt en een nieuwe schriftuur ontwikkelt, is extreem. Als fervent lezer van fictie en metafiction vind ik het saillant dat de manier waarop Kierkegaard zijn pseudonieme werk opzet zoveel overeenkomsten vertoont met fictie en vooral metafiction. Is dit dan alleen voorbehouden aan de pseudonieme geschriften? Nee, allerm minst! Ik wil graag een aantal eigenaardigheden in het stichtelijk werk benoemen die wellicht aanleiding kunnen geven tot een literaire lezing van Kierkegaards stichtelijke werk. Wat is literatuur anders dan een vorm van mijn waarheid? Sterker nog: Is er iets zo heikel als een literatuurwetenschap? Is niet eenieder die leest een Raskolnikow die zich na het lezen van een boek Lazarus voelt? De waarheid voor jezelf en die wordt geleefd door een ik, is alleen van waarde voor een concrete existentie. Alle andere waarheden zouden, via een botte, en verminkende uitspraak, als: iets

⁸⁴ Reb Derissa in *Writing and Difference*.

⁸⁵ En vaker aangekaart dan in stelling gebracht.

dat de gemoederen even bezighoudt, worden gekwalificeerd. De wetenschappelijke waarheid vertel je met een diepe frons op het gezicht en je ontvangt alle ‘domme’ interpretaties van deze waarheid met een spottend hoongelach. En als het te heet onder de voeten dreigt te worden, dan verwerp je de waarheid. Nee, het gaat juist om die waarheid waarvoor je sterven wilt. Heeft de literatuur dat te bieden? Wellicht. Vergeet niet dat het fictieve niet uitgaat van het werkelijke, maar het fictieve wel al te werkelijk kan worden: wie weet wat voor verandering de lezer alleen op z’n kamer doormaakt bij het lezen van al die boeken. Het toespreken en het opbouwen van jezelf is iets wat voorbehouden kan zijn aan de literatuur of het fictieve.

De *Opbouwende toespraken* van Kierkegaard beschrijven vaak alternatieve denkwegen vol doorslaggevende keuzes of overpeinzingen voor een concrete existentie, die uitvoerig geschetst worden. De toespraak, of het doel van de toespraak vormt een onderdeel binnen het toneel van een fictieve situatie. Het is niet de situatie van een specifieke enkeling, maar een situatie die spreekt tot een enkeling, of beter gezegd: een situatie die ervoor zorgt dat de enkeling zichzelf toespreekt, iets waartoe je je moet en wilt verhouden.⁸⁶ Neem de *Drie toespraken bij denkkeeldige gelegenheden*. Waarom zijn de gelegenheden denkkeeldig? Waarom is de gestorven man in *Bij een graf* niet iemand die Kierkegaard na aan het hart stond? Een fictieve situatie is juist instaat veel meer te zeggen dan een situatie die gebonden is aan een leven in het bijzonder. Wat het uiteindelijke doel is van de toespraak, laat Kierkegaard in het midden. Hij kan ook niet anders, want na het lezen van de toespraak gaat het om *mijn* waarheid.⁸⁷ Misschien verklaart dit ook wel ‘het kennen met het hart’. Toont literatuur soms niet het andere of de mogelijkheid van het andere? Laten we het verschil tussen tonen en beschrijven voorzichtig behandelen. Het gaat niet om het mededelen van kennis.⁸⁸ Het is het tonen van het andere, van, wellicht, een religieus leven aan een ik. Het hart dat leert kennen, affecteert zichzelf, als het ware.⁸⁹

Is deze lezing niet problematisch voor het uitgesproken christelijke karakter van het werk? Is het niet opmerkelijk dat een christelijke geschiedenis wordt gedictieerd door mannen en dat ook Kierkegaards personages mannelijk zijn? Waarom altijd mannen?, of moeten we dit ook

⁸⁶ Nawoord door Pieter Vos in Kierkegaard, S. (2011) *Opbouwende toespraken*. Budel: Uitgeverij DAMON., p 532.

⁸⁷ Kierkegaard legt de nadruk op de verhouding met God, maar Kierkegaard weet niet wat voor monstrositeit zijn toespraak uiteindelijk zal opbouwen, met andere woorden: hij weet niet in wiens handen zijn werk terechtkomt.

⁸⁸ Nawoord door Pieter Vos in Kierkegaard, S. (2011) *Opbouwende toespraken*. Budel: Uitgeverij DAMON., p. 529

⁸⁹ En misschien is het toe-spreken van mijzelf tot mijzelf niets anders dan een affectieve ervaring, waardoor mijn ik verandert en een waarheid verkrijgt die alleen ik te kennen krijg – ik zou mijn waarheid niet eens aan de ander kunnen uitleggen en misschien kan de ander mijn waarheid niet eens horen.

ironisch opvatten? In de *Opbouwende toespraken* wordt enkel aandacht geschonken aan christelijke thema's. Dat klopt, Kierkegaard presenteert een interpretatie van een belangrijk christelijke thema aan de lezer, waarna de lezer vervolgens, in het zichzelf toe-spreken, zijn eigen waarheid vindt. Het ontbreken van een concrete, generaliseerbare kennis die wordt overgedragen aan de lezer, is, voor mij, uiteindelijk doorslaggevend om de mogelijkheid op te werpen tot een literaire lezing van Kierkegaards oeuvre. En wie weet wat een dergelijke literatuurstudie van Kierkegaards werk kan opleveren?

3.5. De rechterhand biedt en de linkerhand ontvangt

Wie stond er aan de oorsprong van het leven volgens de bijbel? God. En wie staat er aan de oorsprong van het boek? De schrijver. En, met wie was, in den beginne, het woord? Wordt dat in de boekcultuur niet keer op keer bevraagd? Als Kierkegaard ons opmerkzaam wilde maken, dan rest voor altijd de vraag: Voor wat? Kan het niet zo zijn dat die vraag ons altijd moet blijven bezighouden? Kan het niet zo zijn dat het openhouden voor mogelijke lezingen van, bijvoorbeeld, een oeuvre altijd moet worden volgehouden? Wat is dat schrijven? Misschien een passie hebben voor de oorsprong.⁹⁰ Het keer op keer terugkeren bij het boek en de woorden die ons keer op keer kunnen veranderen, die onze blik op de werkelijkheid kunnen veranderen. Ja, die woorden die ons kunnen veranderen en dat blijven doen, hoe vaak we ook terugkeren tot ditzelfde werk. Het is Kierkegaards passie voor het leven – en voor sommigen: de passie voor een christelijk leven – dat ons keer op keer in verwondering brengt en waarbij we onszelf afvragen: Wat is dat, leven?, beter nog: Hoe wil ik leven?, en: Waarvoor wil ik leven en in welke werkelijkheid wil ik leven? Het boek rust voor altijd in onze handen. De linkerhand bewaart het geschrevene, het verleden, en de rechterhand bladert door de rest van het boek, en ontsluit de toekomst. Kierkegaards boeken zullen voor altijd gevangen zitten in dit spel dat zich voortdurend zal herhalen. Het enige verschil dat van tijd tot tijd optreedt zijn de andere handen van al die verschillende lezers die zijn werk in hun handen krijgen. Niet alleen deze lezer, die we herkennen aan zijn handen, zal veranderen, maar ook de komende lezers zullen anders zijn, maar we zullen ze herkennen aan hun handen. De belangrijkste vraag in dit hoofdstuk is: Is er een specifieke lezing van Kierkegaards oeuvre mogelijk? Nee, want wanneer we een oeuvre serieus nemen, moeten we erkennen dat de kern voor altijd in het midden zal blijven. Wat maakt het uiteindelijk problematisch voor mijn stelling? Een te sterke mystieke of religieuze beschouwing, ziet zich gevrijwaard van iedere

⁹⁰ Derrida, J. (2001) *Writing and Difference*. London and New York: Routledge Classics., p. 295.

logica. We moeten het kunnen denken en aantonen langs welke weg dit denken verloopt. Een literaire lezing wijst ons uiteindelijk alleen op het mogelijke, het mogelijke van een christelijk leven wellicht. Het draagt geen generaliseerbaar idee over. De filosofie die zich beroept op het concept is gebonden aan het generaliseren, zelfs wanneer het iets gruwelijk verminkt. We moeten het werk van Kierkegaard niet voor altijd dezelfde plek garanderen binnen het bastion van de filosofie. Juist in het uitleveren van onze kopstukken wordt de traditie in leven gehouden en bloedt de filosofie niet dood. Daarom moeten we misschien altijd alles op het spel zetten. Ja, de hele werkelijkheid, inclusief de religie, op het spel zetten opdat we anders kunnen leven.

Hoofdstuk 4: Beckett, een man van de wereld

*Nor dread nor hope attend
A dying animal;
A man awaits his end
Dreading and hoping all;
Many times he dies,
Many times he rose again.
A great man in his pride
Confronting murderous men
Casts derision upon
Supersession of breath;
He knows death to the bone –
Man has created death.*

W.B. Yeats⁹¹

4. Wat betekent dit? Misschien dit...

Beckett en zijn leger ongelukkigen⁹² is een ongemakkelijk gezelschap. Misschien zijn zij wel de ongenode gasten van Nietzsche, de personificatie van het nihilisme. Misschien zijn zij juist wel dat: niets. Beckett was wellicht de enige die in staat was ons te confronteren met dat wat we werkelijk zijn en dat wat we werkelijk denken: niets. Denk aan Jacksons papegaai in *Malone sterft*: “die hij leerde zeggen, Nihil in intellectu.”⁹³ en dit maakt ons bestaan aannemelijker dan ooit tevoren, want: Niets is werkelijker dan niets.⁹⁴ Wat betekent het dat we niets zijn? Wat houdt dat voor ons leven in? Is dan alles mogelijk of niets meer? Als wij niets zijn en wij niets voortbrengen, waarop zijn onze voortbrengselen dan gestoeld? Niets. Alles wat we voortbrengen is niets en zolang we zelf geloven dat onze ontdekkingen wel zin hebben, gefeliciteerd, geniet ervan; voorlopig. Dit is geen cynisme en ik denk niet dat Beckett cynisch is; eerder ironisch, maar dat lijkt alleen maar zo. Becketts universum, als we zijn fictie in zo’n megalomaan idee kunnen plaatsen, kenmerkt zich niet door een vragen naar het

⁹¹ Yeats, W.B. (1991) *W.B. Yeats: Selected Poems*. London: Penguin Books., p.161

⁹² Denk aan Malone, Murphy, Molloy enz. bijna alle namen van Beckett’s personages beginnen met een m, de dertiende letter van het alfabet, ook wel bekend als het ongeluksgetal.

⁹³ Beckett, S. (2006) *Wachten op Godot en drie romans*. Amsterdam: De Bezige Bij., p.244

⁹⁴ Idem., p.216

waarom. Hoewel het universum altijd stil blijft, kennen de ongelukkigen geen ressentiment. Ze keren zich niet tegen de stilte van het universum. Tegelijkertijd affirmeren of omarmen ze hun lot niet. Ze lijken, simpelweg, de eruditie te missen om zich tot het universum te verhouden, althans, dat is ironisch, want: wie dwingt ze daartoe? In tegenstelling tot ressentiment of affirmatie lijken ze eerder gecaptureerd te zijn door datgene wat hen omgeeft en datgene wat ze hebben. En toch is dit niet alles, want ook Beckett lijkt zich te bekommeren om de existentie. Malone zegt bijvoorbeeld: ‘‘ze (zijn moeder) zal me baren door verderf, papa is misschien ook van de partij, ik duik schreeuwend het knekelhuis in, ik zal trouwens niet schreeuwen, niet de moeite’’⁹⁵? Of, bondiger geformuleerd: ‘‘Ik word de dood in geboren.’’⁹⁶ Dit lijkt op het idee dat reeds vanaf de geboorte, de mens oud genoeg is om te sterven.

Wat staat er in dit hoofdstuk op het spel? Allereerst bekritiseer ik Heideggers positie door middel van Derrida’s *Aporias*. Derrida maakt in dit werk duidelijk dat Heideggers scheiding tussen eigenlijkheid en oneigenlijkheid uiteindelijk niet vol te houden is. Het fundamentele in Heideggers ontologie wordt uiteindelijk ondergraven, omdat we juist geen getuigen kunnen zijn van dit fundament; iets wat overigens van groot belang is in de fenomenologie, de getuigenis. De dood ‘als zodanig’ in beschouwing te nemen, blijkt te berusten op een aporie, het is onmogelijk. Hoewel de dood als mogelijkheid van de onmogelijkheid nog steeds een grote rol blijft spelen voor Derrida, voltrekt dit zich op een andere manier dan bij Heidegger. De problematiek huist in het ‘als zodanig’. Iets ‘als zodanig’ beschouwen is, volgens Derrida, onmogelijk. Weliswaar is de angst voor de dood een getuigenis, maar geen discursief fenomeen. Dit bevat ook problemen voor de manier van in-de-wereld-zijn van het *Dasein* voor Heidegger. De relatie tot die wereld problematiseer ik met behulp van Becketts werk. Let wel, we zijn altijd in en door de wereld, daarin heeft Heidegger gelijk. Alleen problematiseert Beckett de relatie tot zoiets als de wereld en de relatie tot een wereld ‘als zodanig’. Dit hangt samen met de ervaring van de aporie en de onmogelijkheid zoals door Derrida beschreven. Ik wil duidelijk maken dat Beckett de grenzen van de existentie verkent en zich voortdurend ophoudt in het voorlopige van het bestaan.

4.1. Derrida’s apologie

⁹⁵ Beckett, S. (2006) *Wachten op Godot en drie romans*. Amsterdam: De Bezige Bij, p.252

⁹⁶ Idem., p.319

Wat maakt Heideggers positie van de eigenlijkheid uiteindelijk onhoudbaar? Heidegger probeert in *Zijn en Tijd* het ‘*Dasein*’ als wezen van mogelijkheid te onderscheiden van andere manieren van zijn. Zonder deze demarcaties vervalt Heideggers ontologische uiteenzetting in een comparatieve antropologie en dat zou desastreus zijn voor Heidegger, want Heidegger was eropuit alle antropologie van een fundament te voorzien. Als de ontologische structuur onhoudbaar blijkt, dan zal ook de radicale openheid van *Dasein* onhoudbaar blijken. Derrida maakt duidelijk dat de dood, een probleem veroorzaakt voor het *Dasein*. Het probleem is niet dat de rol van *Dasein* is uitgespeeld, maar eerder: als de grens van het bestaan, actualiseert deze grens de potentialiteit van het *Dasein*, namelijk: mogelijkheid. Het probleem is datgene wat je voor je uitwerpt, datgene waarnaar je uitstaat, en het fundament van het bestaan waarmee we nooit mee samenvallen: de dood. Dit maakt de existentielle analytiek van de dood zo fundamenteel. Deze analytiek fundeert elke uiting van de dood. Het ontische – dat wil zeggen: elke praktijk binnen een bepaald discours – praktijken die het fenomeen de dood binnen hun ontische praktijk onderzoeken, zijn gestoeld op presupposities van de dood die Heidegger blootlegt. De ontologie van het *Dasein*, gaat vooraf aan iedere ontologie van het leven.⁹⁷ Dit houdt in dat, voordat we iets zinnigs over het leven kunnen zeggen, we allereerst in staat moeten zijn aan te geven wat het leven nu onderscheidt van ‘iets wat niet-leven is’. Het eind van het leven is de dood. Heideggers ontologie is dus maatgevend voor ieder komend discours. Iedereen zal kunnen terugvallen op het denken van Heidegger om zijn of haar onderzoek, uiteindelijk, te verantwoorden. Derrida wil daarentegen aangeven hoe een aporetische interpretatie van de dood een einde maakt aan de gift van de dood: als datgene wat ons altijd onze mogelijkheden schenkt.⁹⁸ Door te insisteren op de aporie van de dood probeert Derrida het project van Heidegger te ontwapenen. Derrida is op zoek naar de problemen in Heideggers denken en probeert zo Heideggers denken te ondergraven. Het eigenlijke sterven bij Heidegger zet zich af tegen de profane vergankelijkheid van het men. Echter, is het eigenlijke sterven nu juist het probleem voor Derrida. Misschien is er wel niets anders dan vulgaire vergankelijkheid – dit wordt pas vulgair wanneer er een verheerlijking van een bepaalde manier van sterven plaatsvindt, een eigenlijke sterfelijkheid. De dood van iedere ander maakt altijd minder indruk op ons en men wordt pas echt geconfronteerd met de eigen sterfelijkheid als er een naaste komt te overlijden. Wat betekent de aporie van de dood? Dat het denken over de dood een grens inhoudt die niet gepasseerd moet worden, als limiet

⁹⁷ Derrida, J. (1993) *Aporias*. Stanford: Stanford University Press., p.29

⁹⁸ Idem., p.28

van de waarheid – zoals het eerste gedeelte van *Aporias* ook heet.⁹⁹ Het denken van de dood als aporie houdt in dat we ons moeten ophouden bij, of rondwalen op de plek waar de dood niet langer een probleem, een project of een projectie is.¹⁰⁰

Waarom problematiseert Derrida Heideggers positie? Allereerst meent Derrida dat de toe-eigening van de dood door het *Dasein* als meest eigenlijke van het *Dasein* onmogelijk is. Tevens is de meest eigenlijke mogelijkheid, dat wat onomstotelijk van mij is, de dood, tegelijkertijd een mogelijkheid van een onmogelijkheid. De eerste notie gaat ervan uit dat de meest eigenlijke mogelijkheid van het *Dasein* het *Dasein*, als het ware, actualiseert. De dood is als mogelijkheid een geworpen ontwerp, iets waarop het *Dasein* altijd op vooruit loopt. Heidegger meent dat het *Dasein* altijd voor de dood staat. In de aporie van de dood is het volgens Derrida eerder een wachtende houding die het *Dasein* typeert. Maar wat betekent dit wachten op? Dit wachten slaat terug op de aporie van de dood. In *Aporias* onderscheidt Derrida drie manieren van wachten: in afwachting zijn van jezelf; het wachten op de *arrivant*¹⁰¹; en wachten op elkaar.¹⁰² In afwachting zijn van jezelf betekent dat er geen eigenlijk object is dat ik mijzelf kan noemen. Het blijft altijd de vraag wat er van je terecht komt; in afwachting van jezelf en niets anders. Tevens kan dit duiden op het wachten op iets, in afwachting van iets. Dit iets, is het substraat van de complete ander, de absolute alteriteit. Het absolute karakter van deze ander houdt in dat we nooit kunnen anticiperen op zijn komst, de komst van de *arrivant* is onberekenbaar; ja, de hoedanigheid waarin de complete ander zich toont is niet te voorspellen. Het wachten op de complete ander is een onmogelijkheid van de gelijktijdigheid van een anachronisme en een tegenslag.¹⁰³ De komst van de ander aan gene zijde van de grens zorgt dat de tijd uit zijn voegen raakt, een anachronisme. Het anachronisme van de dood houdt in dat het iets is wat niet voorstelbaar is in mijn leven (Heidegger beweert hetzelfde). Komt dan toch het moment waarop ik de complete ander ontmoet dan is de tijd losgeslagen. Ik zal nooit tegelijkertijd met de complete ander samenvallen. Mijn dood zal voor altijd de mogelijkheid van een onmogelijkheid blijven (dit onderschrijft Heidegger ook). De niet overschrijdbare grens van de dood toont nu ook de oneigentijdse aard van de dood aan: het leven en de dood vallen nooit samen.

Hoe kunnen we getuigenis afleggen van onze dood? Als de dood het meest eigenlijke van het

⁹⁹ Derrida, J. (1993) *Aporias*. Stanford: Stanford University Press., p.1

¹⁰⁰ Idem., p.12

¹⁰¹ Ik blijf, bij gebrek aan een beter woord, vasthouden aan het Franse woord. Ook zorgt het behouden van het Franse woord – zoals ook het geval met *Dasein* – voor een breuk in het verwachtingspatroon van de lezer, iets wat de *arrivant* ook moet bewerkstelligen.

¹⁰² Derrida, J. (1993) *Aporias*. Stanford: Stanford University Press., p.65

¹⁰³ Idem.

Dasein is, hoe kan het dan tegelijkertijd de mogelijkheid van een onmogelijkheid zijn? Let wel, we moeten onze mogelijkheden kunnen realiseren en getuigen van de realisatie van onze mogelijkheid. Hoe kunnen we deze aporie ervaren? De dood als de mogelijkheid van een onmogelijkheid houdt niet de onmogelijkheid van een om-te in – het valt niet te beteugelen. Derrida volgt Heidegger op de voet en stelt dat we dood moeten begrijpen als de mogelijkheid dat we er niet langer kunnen zijn.¹⁰⁴ De dood behoudt een mogelijke-karakter en de dood wordt de mogelijkheid van het er-niet-meer-zijn. Dit ondergraaft de notie van de radicale openheid van het *Dasein*. De mogelijkheid van de onmogelijkheid brengt nog meer moeilijkheden met zich mee. Allereerst de mogelijkheid van het onmogelijke; daarnaast de mogelijkheid als onmogelijk. De dood is datgene wat zich onttrekt aan de ervaring, hoewel het onlosmakelijk verbonden is met het leven, een mogelijkheid van het onmogelijke. Het tweede probleem stelt dat dat we de dood als de meest eigenlijke mogelijkheid van het *Dasein* moeten beschouwen, maar dat deze mogelijkheid tegelijkertijd het meest oneigenlijke is, omdat het een er-niet-meer-zijn van iets dat *er* is, veronderstelt.¹⁰⁵

Hoe moeten we ons de mogelijkheid van een onmogelijkheid voorstellen? Misschien is de aporie wel het onmogelijke zelf. We kunnen bijvoorbeeld stellen dat de dood nooit gerealiseerd wordt in onze existentie, maar dat de dood desalniettemin altijd zeker is. De onmogelijkheid doet zich voor als dat we bestaan in onze dood, hoe belachelijk dat ook klinkt. Het zijn dat *er* was, is niet meer. Let wel, deze gedachte laat zich makkelijk verzoenen met de mogelijkheid van het onmogelijke en draagt de aporetische structuur van de dood in zich: onmogelijke mogelijkheid. Daarom stelt Derrida voor het anders op te vatten: niet de mogelijkheid van een onmogelijkheid, maar veeleer dat het onmogelijke mogelijk wordt. Het mogelijke dat als zodanig onmogelijk is. Derrida viseert het mogelijke worden van het onmogelijke als volgt: “as an impossibility that can nevertheless *appear* or announce itself *as such*, an impossibility whose *appearing as such would be possible*....an impossibility that one can await or expect, an impossibility of the limits of which one can expect or at whose limits one can wait”.¹⁰⁶ Het onmogelijke zet aan tot mogelijkheid. Alleen verkrijgt het *Dasein* de mogelijkheid niet van het onmogelijke, de dood, omdat het nu eenmaal het meest eigenlijke is aan het *Dasein*. Nee, het eigenlijke is altijd al besmet door datgene wat er niet eigen aan is. De ontologie van Heidegger komt voort uit het ontische. Vanuit een gestemdheid ontwikkelt zich een manier van leven. Een manier van leven met een ogenschijnlijk, discursieve grond waarop

¹⁰⁴ Derrida, J. (1993) *Aporias*. Stanford: Stanford University Press., p.68

¹⁰⁵ Idem., p.70

¹⁰⁶ Idem., p.73

we altijd kunnen terugvallen wanneer men ons vraagt: ‘‘Waarom leef jij zo?’’. Het demarcatieprobleem verbergt zich daar waar zij totalitair wordt. Voor Heidegger is de dood *als zodanig* het meest eigenlijke aan het *Dasein*. Alleen kan het als zodanige van iedere ontologie nooit veiliggesteld worden. Nee, iedere ontologie is altijd al besmet door het ontische. Heidegger, zoals ik later duidelijk wil maken, biedt ons een manier van overleven. Het overleven van een wachtende houding die altijd betrokken is op het leven.

Derrida’s kritiek op Heideggers existentielle analytiek van de dood is gericht op de gedachte dat de dood mogelijkheid actualiseert. Allereerst, als dood de mogelijkheid van de onmogelijkheid impliceert, dan betekent dat, dat eigenlijk sterven niet toegankelijk is voor ons. Het *Dasein* heeft nooit een directe toegang tot de eigen dood, maar alleen toegang tot de dood van de ander. De fenomenologische getuigenis van de dood is een onmogelijkheid, omdat de getuigenis van mijn dood mijn eigen dood betekent, als in: het ophouden van mijn bestaan waarin ik getuigenissen afleg. In tegenstelling tot de getuigenis van de eigen dood, meent Derrida dat we slechts de dood leren kennen door middel van onze vergankelijkheid en de dood van de ander.¹⁰⁷ Ten tweede wordt het eigenlijke van de dood teniet gedaan door een ethisch imperatief dat in werking wordt gesteld door de dood van de complete ander. Hoewel Heidegger meent dat de dood het *Dasein* terugwerpt op zichzelf, omdat mijn dood altijd het meest eigenlijke is van mijn bestaan; mijn dood kan niemand mij ontnemen. Daarentegen benadrukt Derrida de dood van de ander, de dood die het syntagma ‘mijn dood’ in werking stelt.¹⁰⁸ Ten derde interpreteert Derrida het vooruitlopen van het *Dasein* als een wachten op elkaar en een wachten dat gericht is op de complete ander, een anticiperende houding. We wachten op elkaar en op de complete ander, en dit wachten houdt zich op aan de onmogelijke grens van de dood, die op zijn beurt weer op ons wacht. Echter, omdat de ervaring van de dood wordt getekend door de dood van de ander, verwordt de dood tot het meest oneigenlijke van het *Dasein*. Het meest eigenlijke van het *Dasein*, de eigen dood, is van meet af aan al gecontamineerd door oneigenlijkheid.¹⁰⁹ De grens van de existentielle analytiek wordt in de kern tot ontsteltenis gebracht. De ultieme mogelijkheid blijkt niets meer te zijn dan een mogelijkheid van een onmogelijkheid.¹¹⁰ Heidegger was zelf al nadenkend gestemd geraakt gedurende zijn existentielle analytiek. Het is niet zo dat Heidegger een fout heeft gemaakt. Nee, dit benadrukt des te meer Heideggers moed om te leven. Het zat in zijn aard om verrukt

¹⁰⁷ Derrida, J. (1993) *Aporias*. Stanford: Stanford University Press., p.76

¹⁰⁸ Idem.

¹⁰⁹ Idem., p.77

¹¹⁰ Idem.

te raken door de dingen. Vanuit deze passie is zijn waarheid ontsprongen, een waarheid die hij met iedereen moest delen.

4.2. Gelukkig, hier is mijn wereldje

Waar speelt het leven zich af? In de wereld. Dat laat zich raden. Ik wil daarom eerst laten zien wat Becketts verhouding tot de wereld is. Wat kunnen we zeggen over de wereld waar het *Dasein* zich in bevindt? Hoe verhoudt het zich tot de wereld en, misschien nog wel belangrijker: Hoe verhoudt de wereld zich tot het *Dasein*? Het verschil tussen Beckett en Heidegger is dat Heidegger nog spreekt van een wereld en een relatie tot de wereld, als zodanig. Daarentegen lijkt bij Beckett de wereld zoek geraakt wanneer hij stelt: ‘*For to gain time. Time to lose. Gain time to lose. As the soul once. The world once*’.¹¹¹ De vraag: Hoe te leven in de wereld?, komt op het spel te staan. De mens heeft eeuwenlang gepoogd te overleven in de wereld en heeft daarbij de zin van het leven in de wereld in de meeste gevallen gezien als een noodzakelijk lijden, een lijden dat ons toegang verschaft tot een hiernamaals. Niet alleen daagt het leven in de wereld ons keer op keer uit ons opnieuw te verhouden tot de wereld; ja, we moeten, om te overleven, ons verhouden tot de wereld. Ook daagt het concept wereld ons uit tot overdenkingen van wat de wereld is of kan-zijn. Beckett vraagt zich eerder af: Waar kunnen we anders leven dan in de wereld? De betrekking van het leven in de wereld komt op het spel te staan.

Voordat we Becketts verhouding tot de wereld behandelen, wil ik eerst Heideggers verhouding tot de wereld behandelen. Heidegger stelt dat het beloop het zijn is van het binnenwereldlijke zijnden.¹¹² Dit betekent dat iedere manier van doen in de wereld wordt uitgeoefend op de manier zoals het bedoeld is. Daarbij is het gebruik altijd gericht op het zijn van dit zijnde. Het *Dasein* laat de dingen of de manier van doen op zijn beloop, omdat het nabij is, bij zichzelf. Door het op zijn beloop te laten, wordt de praktijk niet bevraagd. Het *Dasein* is eropuit zijn eigen existentie te waarborgen. Dit beloop richt zich op een mogelijkheid van het *Dasein*. Zoals eerder gesteld, is het zijn van het *Dasein* mogelijkheid. De existentie is niets anders dan radicale onbeslisbaarheid of mogelijkheid. Wanneer het *Dasein* de hamer gebruikt, dan doet het dat om planken aan elkaar te bevestigen. Dit aan elkaar bevestigen van de planken ziet erop toe dat het *Dasein* zichzelf voorziet van

¹¹¹ Beckett, S. (2009) *Company/ Ill Seen Ill Said/ Worstward Ho/ Stirrings Still*. London: Faber&Faber., p.88

¹¹² Heidegger, M. (1998) *Zijn en Tijd*. Nijmegen: Uitgeverij SUN., p.117

beschutting. Het op zijn beloop laten gaan van een ding of een praktijk is daardoor altijd gericht op het geheel.¹¹³ De hamer kan slechts als hamer dienen wanneer het omwille van het zijn van het *Dasein* wordt gehanteerd, de zorg om diens zijn. Iets krijgt daardoor alleen een betekenis binnen het geheel. Er is geen hamer op zich, alleen een hamer voor zover deze hamer een functionaliteit heeft binnen het leven van het *Dasein*. Het geheel heeft altijd betrekking op een zijnde waarvan het zijn in-de-wereld-zijn is.¹¹⁴ Een terhand zijnde, een hamer bijvoorbeeld, bestaat altijd al binnen een bepaalde betekenishorizon. De vraag: Waartoe dient deze hamer?, heeft altijd betrekking op het *Dasein*. Het *Dasein* is, zoals eerder gezegd: het zijnde waarvoor het om diens zijn zelf gaat. Dit gaat tegen een overlevingsinstinct in, want zelfs wanneer de mens tot overmaat van ramp de hand aan zichzelf slaat, doet het dit omdat het zo is; het handelt getrouw naar z'n zijn. Alleen het *Dasein* doet de betekenis van de hamer binnen de betekenisstructuur gelden, omdat het omwille-van het *Dasein* wordt ingezet. Deze hele betekenishorizon is uiteindelijk datgene wat zoiets als het fenomeen van de wereld doet oplichten. Heidegger is dus geïnteresseerd in de relationele verhouding tot de dingen en praktijken waardoor er zoiets als het fenomeen wereld ontstaat. In *The Fundamental Concepts of Metaphysics* gaat Heidegger dieper op deze gedachte in en onderscheidt ook drie manieren van wereldlijkheid: de steen (het materiële object) dat wereld-loos is; het dier dat wereld-arm is; en ten slotte de mens die wereld-vormend is.¹¹⁵ Het onderscheid tussen het dier en de mens is van groot belang. Het dier is wereld-arm, omdat het ingenomen is door een bepaalde wereld, de *Umwelt*. Het dier houdt zich op in een omgeving en niet in de wereld – let wel, het dier ontbreekt het aan de betekenisstructuur die het *Dasein* wel bezit wanneer het in-de-wereld-is.¹¹⁶ De open structuur van het *Dasein* deelt het dier niet en daardoor wordt het dier volledig opgenomen in een eigen wereld en gaat het geen betrekking aan tot de wereld; als zodanig ligt de wereld niet aan de voeten van het dier. In de betrekking tot de wereld geeft het *Dasein* betekenis aan de wereld. Tevens is de invulling van de wereld door de openheidsstructuur van het *Dasein* ook altijd open. Het zijn van de wereld is betrokken op het zijn van het zijnde waarin het om dit zijnde zelf gaat. De wereld krijgt slechts betekenis voor zover het *Dasein*, dat zich bekommert om zichzelf, zich verhoudt tot de wereld. Het wereldlijke van de wereld, ontvangt deze open structuur dankzij de mogelijkheid-structuur van het *Dasein*. Kort gezegd: de wereld, als zodanig, zet zich naar de hand van het *Dasein*.

¹¹³ Idem.

¹¹⁴ Heidegger, M. (1998) *Zijn en Tijd*. Nijmegen: Uitgeverij SUN., p.118

¹¹⁵ Heidegger, M. (1995) *The Fundamental Concepts of Metaphysics*. Bloomington: Indiana University Press., p. 177

¹¹⁶ Idem., p.238&239

In *Malone sterft* zegt Malone dat hij de lezer drie verhalen gaat vertellen: het verhaal van een mens, een dier en een steen. Hoewel dit lijkt op Heidegger's driedeling, moeten we het vooral houden op toeval. Bedenk dat de colleges van Heidegger pas in 1983 zijn uitgegeven.¹¹⁷ Laten we gewoon blijven bij de woorden van Molloy, dat hij: ‘niet precies weet wat dat zeggen wil: zijn’.¹¹⁸ Murphy heeft het, voor Molloy, al over een terugtrekking uit de grote wereld naar een kleine wereld, de wereld in zijn hoofd.¹¹⁹ En tegen het eind van *Naamloos* komt deze kleinschalige wereld misschien wel het best tot uitdrukking:

“een oord maken, een kleine wereld, hij zal rond zijn, deze keer zal hij rond zijn, het is niet zeker (...) proberen het te raden, iemand erin onderbrengen, iemand erin zoeken, en uitzoeken hoe hij is, en hoe hij het redt, het zal niet ik zijn, het doet er niet toe, het zal misschien ik zijn, het zal misschien ik zijn, het zal misschien mijn wereld zijn, een mogelijke coïncidentie.”¹²⁰

Beckett keert zich al – virtueel – tegen Heidegger met het stuk *Lessness*, het minder-worden van alles. Het lijkt er eerder op dat Beckett pleit voor een wereldloosheid en dat dat het wereldlijke van de wereld vormt. Beckett is dus wel degelijk op zoek naar het vormen van een wereld. Alleen keert hij zich tegen het idee dat we een betrekking kunnen hebben ten opzichte van de wereld als zodanig. Het *Dasein* zet de wereld naar zijn hand, volgens Heidegger. Beckett lijkt een wereld te willen denken zonder de wereld als zodanig. Hierin herken je wel voortdurend de zoektocht naar de wereld als zodanig, alleen blijft Beckett altijd oscilleren tussen de wereld als zodanig en een bepaalde manier van in-de-wereld-zijn. Een manier van zijn dat geen zicht heeft op de wereld als zodanig, maar zich bevindt in een bepaalde omgeving. Molloy geraakt nooit buiten zijn eigen contreien, hij heeft geen zicht op de grootte van die contreien en hij blijft maar ronddwalen, want alles is altijd hetzelfde gebleven.¹²¹ Molloy heeft geen flauw idee waar die zich bevindt; hij gaat er gewoon vanuit dat zijn contreien zeer uitgestrekt zijn, omdat hij nooit een verandering heeft opgemerkt. Oftewel: als de contreien naadloos in elkaar overgaan, dan ervaart hij het verschil helemaal niet, de grens. Becketts personages verhouden zich niet tot de wereld als zodanig, maar leven in een bepaalde omgeving, een omgeving die zij zelf fabriceren. Let wel, dit is geen uitzonderlijk vermogen, maar eerder een noodzakelijkheid om te kunnen overleven in de wereld. De wereld

¹¹⁷ Beckett heeft mogelijk wel ander werk van Heidegger gelezen en liet zich in elk geval informeren over het werk van Heidegger door een aantal mensen.

¹¹⁸ Beckett, S. (2006) *Wachten op Godot en drie romans*. Amsterdam: De Bezige Bij., p.46

¹¹⁹ Vergeet ook niet alle keren in *Naamloos* dat ‘de spreker’ het over een hoofd heeft.

¹²⁰ Beckett, S. (2006) *Wachten op Godot en drie romans*. Amsterdam: De Bezige Bij., p.459

¹²¹ Idem., p.75

of omgeving krijgt dus, net als bij Heidegger, zeker een betekenis, maar eerder dan een betrekking als zodanig is het onvermijdelijk, een manier van overleven. Juist op dat moment wanneer “de wereld eindelijk is ingericht en ik denk een mogelijk te bespeuren hem te verlaten, verdwijnt alles”.¹²² Het is dus nog erger dan alleen een wereldje vormen. Ja, het is zo erg dat de verhouding tot de streek iedere keer opnieuw wordt gevormd met dat wat we al weten. Het is dus niet alleen een gewoontevorming, Beckett lijkt een vorm van herhaling te beschrijven die zichzelf differentieert. Nee, ons “opschepen met een mensenleven is ze waarschijnlijk niet genoeg, ik moet verscheidene generaties doormaken”.¹²³ Dit lijkt haast de Eeuwige wederkeer te veronderstellen. Waarbij alleen diegene die instaat zijn “op eigen kracht te sterven”¹²⁴ waardig worden geacht een “ander tijdperk te sieren”¹²⁵. Nietzsche ziet alleen diegene terugkeren die instaat zijn hun lot te omarmen in een actieve of affirmatieve houding: dit leven, nu! Het wordt interessanter wanneer we de vorm van de trilogie (*Molloy*, *Malone sterft* en *Naamloos*) van Beckett verder onder de loep nemen. *Molloy* lijkt het enige verhaal dat beantwoordt aan de gangbare eisen van een roman. Ondanks het duizelingwekkende dwalen van zowel Malone als Moran en zijn zoon, is er een duidelijk aanwijsbaar doel aanwezig in dit tweeluik: Molloy wilt zijn levensverhaal vertellen en Moran is op zoek naar Molloy in opdracht van God¹²⁶. *Molloy* lijkt dus getypeerd te worden door een bepaalde kwestie. Het idee van de trilogie wordt geproblematiseerd wanneer niet wordt voortgeborduurd op de kwesties van Molloy en Moran in *Malone sterft*. Nee, Malone stelt dat hij binnen een paar dagen komt te overlijden en dan is het afgelopen met, onder andere: Molloy. Het wordt nog erger wanneer de verteller in *Naamloos* ons deelgenoot maakt van het feit dat alle M’s simpelweg zijn verzinsels waren. Molloy’s verhaal raakt opgeslorpt in *Malone sterft* en in *Naamloos* worden beide boeken opgeslorpt. Dit is niet een omslachtige metafiction, maar lijkt eerder op eeuwig durende herhalingen, waarbij de herhalingen zich kernmerken door een verschil dat zich niet prijsgeeft.¹²⁷

Iedere keer wanneer Beckett zijn personages los maakt van de wereld of onherkenbaar maakt, heeft hij altijd nog een manier van er-zijn nodig. In *Worstward Ho* bijvoorbeeld, is er altijd

¹²² Beckett, S. (2006) *Wachten op Godot en drie romans*. Amsterdam: De Bezige Bij., p.377

¹²³ Idem., p.372

¹²⁴ Idem.

¹²⁵ Idem.

¹²⁶ De naam van Moran zijn werkgever is Youdi (*you die*). De opdrachten bereiken Moran via een tussenpersoon, Gaber (Gabriel). Beckett lijkt te zinspelen op God wanneer hij de werkgever van Moran Youdi noemt.

¹²⁷ Vergelijk ook het begin van *Molloy*: Molloy doet erg zijn best zijn begin te verantwoorden en vraagt zich daarbij af wanneer het nu werkelijk begonnen is.

nog een lichaam om in te zijn.¹²⁸ Dit betekent overigens niet dat er daardoor niets verandert en alles hetzelfde blijft. Alleen het moment waarop alles verandert, kan niet vastgelegd worden; het moment is niet ervaarbaar. Het enige wat mogelijk is, is het creëren van iets nieuws via bricolage. Hierbij worden bepaalde elementen gerecombineerd tot een nieuwe vorm. Echter, hoe het bricoleren zich anders-maakt doet denken aan het proces van emergentie: het nieuwe heeft het bestaande zodanig gedramatiseerd dat het nieuwe niet terug te herleiden lijkt tot wat reeds bestond. Hoe verhoudt dit bricoleren zich tot het er-zijn van Beckett? In *Teksten zomaar* lijkt zoiets als een er-zijn ter sprake te komen. Het hier- en daar-zijn in de wereld zijn onlosmakelijk met de wereld verbonden, we worden erin geboren. De verteller (een van de vertellers¹²⁹) van *Teksten zomaar* “weet het niet”¹³⁰, hij is hier en dat is alles wat hij weet, en daar moeten we het maar mee doen. De verteller(s) worden voortdurend gechoqueerd door complexiteit van het hier en nu: “Daar is een uitweg, nee, nee, hier en daar, nu en toen, het hier van toen, en het toen van daar”¹³¹. Ze hebben soms geen flauw idee waar ze zijn of hoe ze er terecht gekomen zijn, alleen dat ze er-zijn. Daarnaast is er ook voortdurend sprake van tegenstrijdigheden. Enerzijds wil een verteller ergens bij horen: “Ik zou me met plezier bij hen voegen, als dat meteen kon, hoe komt het dat nooit wat meteen kan? Het verandert steeds, mijn leven verandert steeds, ik zal nooit iets bereiken”¹³². Anderzijds wil een verteller dat alles ophoudt te zijn: “Goed zo, spraakwaterval, bedelf me, lawine, laat er van niemand meer sprake zijn, evenmin van een wereld die moet worden verlaten, of van een wereld die moet worden bereikt om ermee klaar te zijn, met *werelden*, schepsels, woorden, ellende, ellende” (mijn cursivering).¹³³ Het interessante is ook dat de verteller spreekt over werelden – en hiermee doelt hij niet op andere planeten. Nee, Beckett keert zich tegen de mens, maar moet enigszins mens zijn, er-zijn.¹³⁴ Het enige dat ze weten, is dat ze zijn. Existeren komt voor Beckett dus overeen met Heideggers idee van *Dasein*. Alleen ondergraaft Beckett de wereldoriëntatie van Heidegger. Voor Beckett is het haast onmogelijk ons te verhouden tot de wereld en onze radicale mogelijkheid; het is onmogelijk het overzicht te bewaren, het zicht te bewaren op de wereld als zodanig. Wat we wel weten is dat we er-zijn. Dat dit onduidelijk is, tja, zo is het nu eenmaal. En wij, wij nemen deel aan het zijn in de wereld.

¹²⁸ Beckett, S. (2009) *Company/ Ill Seen Ill Said/ Worstward Ho/ Stirrings Still*. London: Faber&Faber., p.81

¹²⁹ Je weet niet of de verschillende teksten verschillende vertellers impliceert.

¹³⁰ Beckett, S. (1976) *Verhalen en Teksten zomaar*. Amsterdam: Meulenhoff., p.93

¹³¹ Idem., p.120

¹³² Idem., p.104

¹³³ Idem., p.118

¹³⁴ Wereld is afkomstig van *wer-ald* dat tijd van de mens betekent.

4.3. Wat gebeurt er, daar in jouw wereldje?

In *De (doel)einden van de mens* stelt Derrida dat een radicale ontwrichting slechts van buiten kan komen.¹³⁵ In dit essay gaat Derrida op zoek naar de vraag van de mens bij Hegel, Husserl en Heidegger naar aanleiding van het dominante antropologische denken dat zich net na de tweede wereldoorlog voordeed in Frankrijk. Hoewel Derrida beweert dat alle drie: Hegel, Husserl en Heidegger, insisteren op een verdwijnen van de mens of zoiets als de mens, omdat de idee ‘mens’ nog teveel vasthoudt aan het humanisme en de verbondenheid van het humanisme met de metafysica, maakt Derrida ook duidelijk dat het denken van alle drie uiteindelijk toch nabij blijft bij datgene wat dit ‘anti-humanisme’ tracht te denken: de mens. Ook het denken van Heidegger blijft een denken van de mens.¹³⁶ Het is het wezen dat bij uitstek in staat is zijn eigen zijn te denken, en daarmee denkt omwille van zichzelf. Welk ander wezen doet dit buiten de mens? De mens verkeert daardoor voortdurend in de spanning tussen de nabijheid en het andere. Wil de mens wederom tot de nabijheid van het zijn doordringen, dan moet hij leren in het naamloze te bestaan.¹³⁷ Dit blijft niets anders dan een bekommernis om de mens. Derrida stelt dat er daarom twee mogelijkheden of strategieën zijn: 1. De deconstructie beproeven zonder van terrein te veranderen, waarbij we voortdurend worden blootgesteld aan het gevaar datgene wat we willen deconstrueren op een ander niveau te bevestigen, of zelfs op te heffen (*Aufhebung*), 2. Of een beroep te doen op een absolute differentie of breuk met het voorgaande.¹³⁸ Interessant is dat Derrida de mogelijkheid openhoudt dat wij ons wellicht ‘tussen’ beide bevinden. Het is zo dat we ons voortdurend tussen deze twee einden bevinden van het hier en daar of van het hier naar het daar. Becketts werk is ook getekend door deze tussenpositie. Enerzijds terugkeren naar datgene wat we weten, of vertrekken en erop uitgaan, het kampement opslaan en bivakkeren bij het vreemde. We kunnen niet terugkeren naar dat wat reeds is geweest, omdat dat zich niet laat herhalen. De mens verstaat zijn eigen zijn niet steeds beter. Daarentegen kunnen we ons niet volledig ophouden bij het vreemde, want dat staat gelijk aan een zelfmoord – je houdt het daar niet vol, je overleeft het niet. Hoe moeten we ons überhaupt verhouden tot dit Andere? In *Teksten zomaar* stelt een van de vertellers: “En dat er geen anderen zijn, betekent dat niets? Ach wat, de anderen, de anderen bestaan niet, daar heeft niemand zich ooit wat van aangetrokken”.¹³⁹ Het probleem is dat iedere manier om het andere te adresseren, verloopt via de middelen van

¹³⁵ ‘De (doel)einden van de mens’ in Derrida, J. (1995) *Marges van de filosofie*. Kampen: Kok Agora, p.84

¹³⁶ Idem., p.76

¹³⁷ Idem.

¹³⁸ Idem., p.84

¹³⁹ Beckett, S. (1976) *Verhalen en Teksten zomaar*. Amsterdam: Meulenhoff., p.85

het Zelfde. De taal, in zijn alledaagsheid, kan geen recht doen aan de andersheid van het andere, omdat het in de taal slechts gereduceerd wordt tot het Zelfde. Het andere laat wel de grens tussen het Zelfde en het Andere trillen. Het weten dat zich scheidt van het niet-weten, raakt elkaar ergens. Het is daarom noemenswaardig dat Heidegger, Derrida en Mallarmé gebruikmaken van iets dat Derrida het *sous rature* (onder doorstreping) noemt. Door een kruis door bepaalde, beladen woorden te halen, zoals het Zijn bijvoorbeeld, worden ze ter discussie gesteld. Tevens wordt de discussie in gang gehouden, omdat de woorden nog steeds leesbaar blijven. Het kruis kan ook duiden op het chiasme, de aanraking van het andere, datgene waardoor het andere merkbaar wordt via het verschil dat zich niet laat benoemen. Het ter discussie stellen, zorgt ervoor dat alles open blijft en onbeslist, want, op het moment dat iets vastgelegd wordt en absoluut wordt verklaard, is alles verloren.

Wat maakt dit nu uit? Becketts personages kunnen geen keuzes maken en iedere keuze die ze maken wordt direct gecorrigeerd, of faalt – de bekendste mislukking komt uit *Naamloos*: “Ik kan niet doorgaan, ik moet doorgaan, ik zal doorgaan. Aan de rand van de wanhoop is er nog altijd..., laten we het vooral geen hoop noemen, maar iets. Ik kan niet doorgaan impliceert een einde dat niet vol te houden is; hij moet doorgaan. En wellicht, dat wordt nooit duidelijk, voor niemand niet, vinden we een weg of maken we een weg om door te gaan, om te overleven. Wij zullen dus doorgaan. Dit is de aporetische structuur van iedere ervaring. Dit is het irrationele dat het rationele doorkruist. Iedere keuze berust op waanzin. Wat Beckett in het ‘ik zal doorgaan stelt’ is een niet-passief ondergaan van het leven.¹⁴⁰ Deze ervaring is een ervaring van het overleven dat over het leven gaat. Het ondergaan van het ‘*endurance*’ slaat terug op de *différance*: het is een werking die zich niet onbemiddeld laat uiten¹⁴¹. Het is de werking van de afwachtende houding voor het onmogelijke dat ooit, op een dag mogelijk wordt. Het wachten op de zin van het leven en de existentie die zich nooit voordoet. Daarmee wordt het zingeven zelf in werking gesteld. In het zingeven aan ons leven affirmeren we ook het zinloze ervan. Het saillante is dat bijna alle personages in Becketts boeken schrijvers zijn. Allemaal willen ze hun verhaal vertellen. Zelfs Beckett, die na *Naamloos* meende genoeg te hebben gehad van schrijven, zou doorgaan. De *endurance* is uiteindelijk betrokken op de zinloosheid van het bestaan, of, zoals de oude man in *het einde* besluit: “Ik dacht vaag en zonder spijt aan het verhaal dat ik bijna had gemaakt, een verhaal naar mijn leven, ik bedoel zonder de moed om er een einde aan te maken en zonder de kracht om verder te gaan”.¹⁴² De

¹⁴⁰ Derrida, J. (1993) *Aporias*. Stanford: Stanford University Press., p. 16

¹⁴¹ Het is het niet-hoorbare (de a) wat het verschil uitmaakt tussen *différance* en *difference*.

¹⁴² Beckett, S. (1976) *Verhalen en Teksten zomaar*. Amsterdam: Meulenhoff., p. 76

zinggeving en bovenal: het falen van zinggeving, doortrekt het hele oeuvre van Beckett. Alleen denkt Beckett er wellicht nog te utopisch over wanneer in *Worstward Ho* wordt gesteld: ‘*Try again. Fail again. Fail better.*’¹⁴³ We kunnen helemaal niet beter falen, want dan zouden we succesvol worden in het falen. Nee, blijven falen zal onze enige optie zijn, maar dit blijft voortdurend doorgaan. Ook de titel van het boek *Worstward Ho* neigt misschien al te veel naar een doel, namelijk: dat we slecht-waart gaan. En misschien betekent dit ook wel dat we keer op keer dichter tot het zinloze van het bestaan geraken. Want vergeet niet de confronterende woorden van Malone: ‘Niets is werkelijker dan niets’.¹⁴⁴

4.4. Voortdurende voorlopigheid

Wat is nu eindigheid voor Beckett? Slechts een affirmatie van het zinloze van het bestaan? Ik denk dat er meer is dan dat. Het is ook een overleven¹⁴⁵ of doorleven, het leven dat zichzelf affirmeert – het wil leven – en datzelfde leven dat zichzelf ondergraaft en haar eigen zinloosheid affirmeert. Wat Nancy een eindig denken noemt, lijkt hier dichtst in de buurt te komen. Eindig denken is een verarmd en een gebrekkig denken; het denken als bestaan dat denkt zonder grond of bestemming, dat zich slechts richt op een zin of betekenis die niet hervat of toegeëigend kan worden. Een zijn tot zichzelf dat niet langer tot zichzelf behoort en niet meer terugkeert tot zichzelf.¹⁴⁶ Een denken van een bestaan dat keer op keer mislukt datgene te denken wat zichzelf toekomt. Het is keer op keer het uitstellen van zin, on-eindig, met een nieuwigheid die zo radicaal is dat het zichzelf direct ondergraaft.¹⁴⁷ Niet deze zijde of die andere zijde, maar de grens tussen beide zijden laten trillen, opmerkzaam worden van de grens. Deze grens speelt ook een belangrijke rol in Beckett. Het keer op keer falen van een gedachte, het beginnen van een gedachte en het corrigeren van een gedachte. Het is alleen de grens die voortdurend wordt opgeschoven en nooit totalitair wordt, omdat het daar van de andere kant van de grens altijd komt naar het vooralsnog van waar wij ons nu bevinden. In Beckett is dit het betere falen, of Malone die nooit echt sterft, of Naamloos die voortdurend stopt maar toch doorgaat – zelfs door moet gaan! Kort gezegd: het gaat om de voortdurende voorlopigheid van alles. Eindigheid wordt oneindig (misschien), omdat het karakteriseren van het eindige nooit voltooid kan worden. Het bereiken van het al, is nu juist het einde van alles, of: alles is af.

¹⁴³ Beckett, S. (2009) *Company/ Ill Seen Ill Said/ Worstward Ho/ Stirrings Still*. London: Faber&Faber., p.81

¹⁴⁴ Beckett, S. (2006) *Wachten op Godot en drie romans*. Amsterdam: De Bezige Bij., p.217

¹⁴⁵ Hoewel overleven erg darwinistisch klinkt, meen ik dat overleven opgevat in een niet-passief ondergaan een vorm van overleven is die zich altijd richt op datgene wat over het leven gaat: over-leven.

¹⁴⁶ Nancy, J. (2003) *A Finite Thinking*. Stanford: Stanford University Press., p.8

¹⁴⁷ Idem. p,10

Want het is ook niet de pure afgrondelijkheid die Nancy voorstelt. Nee, we raken soms de grip kwijt op het leven en soms laten we het eventjes bedaren, voor nu. In de zich keer op keer herhalende voortdurende voorlopigheid oscilleert de mens heen en weer of beweegt van hier naar daar, tussen enerzijds: het uit-staan naar het andere dan zichzelf; en anderzijds het weggaan bij zichzelf. Anders gezegd: het er-zijn dat altijd al vooruitloopt op zichzelf heeft zichzelf altijd al verlaten. In de herhalende handeling van het uit-staan, wordt het er-zijn herinnerd aan de zinloze herhaling, waarin de zinloosheid van het bestaan wordt geaffirmeerd. Via zelfreflectie, als zoiets al mogelijk is, leert het dat reeds het zinloze herhaalt. Van iedere thuishaven is reeds afscheid genomen en de kust van onze be-stemming raakt nooit in zicht. Het voor eeuwig dolen en dwalen van de mens tussen kortstondige betekenisjes en voortdurende zinloosheid.

Want wat is een tragikomedie nu eigenlijk? Wie lacht erom, Beckett? De personages lachen in ieder geval niet, maar wij lachen wanneer wij geconfronteerd worden met Becketts ongelukkigen. Glimlachen om het lot, van: “tja, zo kan het leven zijn of zo kan het leven lopen”, en misschien alleen: “...”. De echte hansworst weet dat hij altijd zal doorleven. De echte zwaarmoedige weet het ook, alleen zal zijn reis, vanuit antropocentrische overwegingen, slecht-waarts zijn. Het dramatiseren, het voortdurend scheppen van voorlopige kaders voor jezelf, waarin je eventjes tot rust kan komen. Ja, eventjes kan bestaan, hier en nu...

Hoofdstuk 5: Beckett, de grafdelver

The sun shone, having no alternative, on the nothing new.

- Samuel Beckett¹⁴⁸

5.1. ...misschien dit:...

In het voorgaande hoofdstuk bood ik een mogelijke leeswijze van Becketts notie van sterfelijkheid en in dit hoofdstuk wil ik deze leeswijze verder uitdiepen. Hierbij zal het voornamelijk gaan om de aard van het werk – ik bedoel dan niet de mise-en-scène, maar de mise-en-oeuvre van het werk. Het onmenselijke karakter van dit werk is fascinerend. Enerzijds voel je je aangetrokken tot Beckett, want: Wat wil hij nou eigenlijk? Wat is de bedoeling? Anderzijds is het werkelijk weerzinwekkend en leidt iedere interpretatie van zijn werk eigenlijk tot niets – of lijkt het voor niets geweest te zijn. Desondanks zijn er ongelooflijk veel boeken geschreven over zijn werk en wordt zijn werk met verschillende denkers in verband gebracht. Misschien rest ons slechts de taak de beste van de slechtste interpretatie te kiezen en het werk dan te laten voor wat het is. Of misschien kunnen we alleen maar falen, maar niet in de zin van: ‘*Fail again. Fail Better*’¹⁴⁹, zoals Beckett zegt. Want de frase ‘beter falen’ is niets anders dan een verholde metafysische uitspraak. Het uiteindelijke doel van dit falen is dat we goed worden in het falen; het falen onder de knie krijgen. Maar we zullen voor altijd blijven ronddolen tussen de wetten van het Zelfde en de bandeloosheid van het Andere. Dit tussen laat zich voorlopig omschrijven en dit is ons voortdurende lot. Daarnaast, door voortdurend de voorlopigheid van alles in ogenschouw te nemen, menen we dat er zoiets is, wat geheimen blootgeeft. We zullen nooit de onbemiddelde ervaring onder woorden kunnen brengen, omdat de taal ons altijd via een omweg kennis laat maken met de dingen. Dus door te insisteren op het falende karakter van het dispositief dat deze aanwezigheid aan het licht brengt, biedt dit andere de grond van ons denken, maar is het nooit daar waar het moet zijn; nee, kan het nooit achterhaald worden.

In dit hoofdstuk wil ik de vermeende zoektocht naar de verstomming van het woord, waar Beckett naar op zoek is, onder de loep nemen. Een werk als *How it is* schijnt de taal te ontdoen van haar transitieve functie en houdt ons alleen nog de verstomming van het woord voor, de existentie van het woord, of de ‘pure’ aanwezigheid van het woord. Kierkegaard bijvoorbeeld, maakt van de relatie van de concrete mens tot God het adagium van zijn werk

¹⁴⁸ Beckett, S. (2009) *Murphy*. London: Faber&Faber., p.1

¹⁴⁹ Beckett, S. (2009) *Company/ Ill Seen Ill Said/ Worstward Ho/ Stirrings Still*. London: Faber&Faber., p.81

en dat is leven voor hem: de oneindigheid in de eindigheid te brengen. Vergeet ook niet de kracht van Kierkegaards christendom: de paradoxale aard van Christus' leven is het fundament van het christendom, en niet een of andere doctrine. De woorden van Christus boeten, laten we voorzichtig zijn, nogal aan zeggingskracht in wanneer we ze als eindige wezens ontleiden. Natuurlijk put de ware christen kracht uit Christus' woorden. En natuurlijk heeft de christen in ontzag voor de grootsheid van zijn daden. Tevens is onze moraal niet los te denken van de woorden van Christus – alleen zijn de woorden van Christus meer dan een bijdrage aan het humanisme. Echter de grond van het christendom is gestoeld op het factum dat Christus was. De vleeswording van God, diezelfde God die ons de menselijke conditie schonk, doorleeft diezelfde menselijkheid: geboren worden, leven, en sterven. De sterfelijkheid van de hoogste, daarop is het christendom gegrondvest. Dat Hij ooit aanwezig was, de zoon van God. Aan de hand van Derrida's begrip van de restwaarde van een teken, wordt duidelijk dat iets ons altijd ontglipt wanneer wij interpreteren. In die spanning tussen betekenis en niet-betekenis zijn we gedoemd te verkeren. Zo ook lijkt Beckett deze spanning te benadrukken als we Derrida volgen. Toch is Beckett in staat Derrida volledig uit te putten. Derrida deconstrueert bijna alle grote 'experimentele schrijvers' van de twintigste eeuw, alleen komt hij nooit tot een deconstructie van het werk van Beckett. Derrida gooit de handdoek in de ring. Uiteindelijk lukt het mij niet om een bevredigend antwoord aan Derrida te ontlokken, maar ik geef niet op. Ondanks Deleuze's schaarse bijdrage aan de exegese van Beckett, zetten zijn bijdragen wel aan tot denken. Ik wil daarom één poging wagen, door het werk van Beckett en Deleuze's aanzet tot taalfilosofie met elkaar in verband te brengen. Hoe interpreteert Deleuze het werk van Beckett? Deleuze brengt de uitputting van Becketts interpreteren goed onder woorden, doordat Beckett de taal waarop eenieder van ons zich beroept, uit te putten. Deleuze meent dat deze uitputting van de taal, waardoor onze interpretaties worden ondergraven, een manier is voor Beckett om een niet bemiddelde aanwezigheid te fingeren. Los van de problematiseringen van deze gedachte stelt Deleuze ons daarmee ook bloot aan de gedachte wat de literariteit is van het werk van Beckett. Wat maakt Becketts literatuur literair? En: Wat betekent literatuur?, Wat is het ontologische karakter van de literatuur? En uiteindelijk: Wat betekent literatuur voor ons? Literatuur heeft iets te bieden, zoals ik ook heb aangegeven in hoofdstuk drie. Ik vraag me daarom in dit hoofdstuk af wat Becketts gave is. Dat het me in zijn greep houdt, is zeker, maar: Wat moet ik daarmee? En, als Kierkegaard ons een praxis geeft, wat is het dat Beckett te bieden heeft? Ik voel me haast

genoodzaakt mezelf te verhouden tot het werk van Beckett, ondanks het weerzinwekkende karakter van zijn werk, want vergeet niet: “*Something is taking its course*”!¹⁵⁰ De volledige affirmatie van het leven die gepaard gaat met de volledige afwezigheid van ressentiment; de zin van het leven kunnen we slechts uit het oog verliezen.

5.2. Steentjes op het graf

Wat is het probleem met interpretatie en welke problemen levert dit op voor een substantiële interpretatie van het werk van Beckett? Het hanteren van een interpretatieve methode of een conceptueel raamwerk, is altijd een gevaarlijke oefening. De meta taal of het discours dat ontstaat naar aanleiding van een bepaalde tekst doet altijd geweld aan de inhoud van de tekst. Let wel, vorm en inhoud beïnvloeden elkaar wederzijds en hoewel vorm en inhoud nooit samenvallen, kunnen ze ook niet zonder elkaar – de leeservaring wordt vaak bevreemdend wanneer je van de vorm naar de inhoud gaat of andersom. Nee, in de kern van iedere theorievorming ligt een moment van passie besloten dat ervoor zorgt dat we bepaalde elementen van de inhoud de boventoon laten voeren in onze theorievorming. De aanvang van theorievorming laat zich leiden door een gestemde verhouding tot het object van studie die zich niet volledig laat herleiden tot discursieve betekenissen. Hoewel het werk van Beckett vaak object van studie is, zijn deze interpretaties vaak erg onwerkelijk.

De filosofie kan sowieso weinig goed doen in de ogen van Beckett. Hij speelt met hun denken, en haalt het onwerkelijke van hun denken aan in zijn boeken. Niet alleen komen ze onwerkelijk over, maar Beckett lijkt ze vaak, door middel van een parodie, weer onderuit te halen. Beckett alludeert op het denken van Plato, Descartes en Spinoza bijvoorbeeld, alleen steekt hij direct de draak met het denken van deze denkers: “Dodelijke verveling. Op een dag raadpleegde ik een Israëliet over de conatie. Dat moet in de tijd zijn geweest dat ik nog iemand zocht die me trouw zou zijn, en aan wie ik dat zou zijn.”¹⁵¹ Of, op het moment dat Malone zijn stok verliest: “Nu ik hem niet meer heb, geef ik me er rekenschap van wat mijn stok was en wat hij voor mij betekende. En van daaruit werk ik me moeizaam op tot een begrip van de Stok, ontdaan van al zijn bijkomstigheden, zoals ik het me nooit had gedroomd. Welk een wonderlijke verruiming van de geest.”¹⁵² Beckett ontnemt de filosoof alle middelen. Let wel, Beckett bekritiseert de filosofie niet, dan zou hij zich inschrijven in een kritisch discours. Over diezelfde Beckett proberen andere filosofen dan weer iets zinnigs te

¹⁵⁰ Endgame, p.5

¹⁵¹ Beckett, S. (2006) *Wachten op Godot en drie romans*. Amsterdam: De Bezige Bij., p.244

¹⁵² Idem., p.286

zeggen; en Beckett hoort het allemaal, lacht en zegt: “Wacht, ik pak m’n schep alvast.” Beckett begraaft de filosofen simpelweg onder de druk van zijn lach: “zij weten ook niet wie ze zijn, noch wat ze doen. Dus bouwen ze hypothesen op, die op elkaar instorten, dat is menselijk, een kreeft zou er niet toe in staat zijn.”¹⁵³

De filosofie, en de filosoof in het bijzonder natuurlijk, probeert overal iets zinnigs van te maken. Dat hoort nu eenmaal bij de filosofie: van niets iets maken. Een van de filosofen die veel te zeggen heeft over moderne literatuur¹⁵⁴ is Derrida. Hoewel hij over veel schrijvers iets zinnigs te melden heeft, blijft hij zwijgen over Beckett. In een interview dat is opgenomen in *Acts of Literature*, wordt dit zwijgen verbroken en spreekt hij zich uit over zijn verstandshouding met Beckett. Derrida beweert dat hij soms twee, drie uur aan een bepaalde passage van Beckett spendeerde, maar er niet in slaagde er iets zinnigs van te maken.¹⁵⁵ Derrida gaat soms zo ver dat hij stelt dat er eigenlijk niet veel te maken valt van het werk van Beckett.¹⁵⁶ Wat bedoelt Derrida hiermee? Is het pure onzin of zijn we getuige van een ondoordringbare singulariteit? Als Beckett ons getuige laat zijn van een literaire singulariteit dan houdt dit in dat er niets mee te vergelijken valt, dan is Becketts werk gedoemd – hij zou zeggen: bevrijd van vanzelfsprekendheid – tot nietszeggendheid – wat het overigens ook zo zijn als het ‘pure onzin’ was. Het lijkt er eerder op dat Beckett zichzelf deconstrueert. Door een parodie te maken op verscheidene filosofen, legt hij het absurde van de filosofie bloot. Beckett parodieert alle hypothesen wanneer hij de vergelijking tussen een mens en een kreeft opstelt. Beckett is een nihilist maar toch ook weer niet. Wat er voor ons overblijft: niet veel, voor nu.¹⁵⁷ Ondanks deze wanhopige uitlating, leent een gedeelte van Derrida’s taal filosofie zich toch goed voor een interpretatie van Beckett. In *Glas* hanteert Derrida de metafoor van de graafmachine waarmee hij, in het water, op de bodem schraapt en alles wat de stalen mond grijpt, aan het oppervlak brengt.¹⁵⁸ Iets ontglipt de interpretatie echter altijd. Derrida zal zich nooit meester maken van zijn object van studie. Nee, hij brengt maar een gedeelte aan het licht; hij verliest zelfs al meer dan de helft, omdat er een hoop uit de stalen mond van de graafmachine valt. Hoezeer de filosoof op zoek gaat naar betekenis in een bepaalde tekst, onttrekt zich toch iets aan zijn redelijke vermogens – want het is nu net de rede die de betekenis van de tekst beslecht. Er zal altijd iets zijn dat er tussenuit glipt, iets dat overblijft, een rest; een rest die resteert, zich verzet tegen de verheffende interpretatie van de filosoof.

¹⁵³ Beckett, S. (2006) *Wachten op Godot en drie romans*. Amsterdam: De Bezige Bij, p.421

¹⁵⁴ De literatuur bij aanvang van de twintigste eeuw.

¹⁵⁵ Derrida, J. (1992) *Acts of Literature*. London: Routledge., p.61

¹⁵⁶ Idem.

¹⁵⁷ Idem.

¹⁵⁸ Derrida, J. (1986) *Glas*. Lincoln: University of Nebraska Press., p.204

We gebruiken taal om te communiceren met elkaar. Taal vervult in een alledaagse omgang altijd een transitieve functie; we dragen betekenis over. Hegeliaans geduid, betekent dit dat taal altijd een object is, een object voor mij. Dit is de negatie van de materie van het woord. Het materiële van het woord ontsnapt altijd uit de klauwen van het algemene taalgebruik. Beckett lijkt op zoek te gaan naar de materialiteit (de verstomming) van het woord in zijn romans, zoals: het minimale gebruik van interpunctie in *Naamloos* of het ontbreken van interpunctie in *How it is*. Tijdens het lezen kun je geen moment je aandacht verliezen of naar iets anders kijken dan de tekst; op zoek gaan naar waar je was gebleven, is namelijk uitermate irritant en het lezen wordt er niet makkelijker door. Wanneer je de boeken doorbladert zie je alleen een wirwar van woorden op je afkomen. Wanneer je de boeken voor de allereerste keer serieus leest, voel je je bedrogen. Je denkt alleen maar bij jezelf: “Dit gaat nergens over, laat het ophouden.” En toch ga je op zoek, want er moet toch iets zijn... Toch...?

5.3 Literariteit

De verstomming van het woord door Beckett, doet Derrida ook verstommen. Ik kan aan de hand van Derrida's deconstructie wellicht zelf een mogelijke deconstructie van Becketts werk geven. Maar wat als Beckett zichzelf voortdurend deconstrueert? Wat als zijn werk zich voortdurend bevindt op de grens tussen deconstrueerbaar en niet-deconstrueerbaar? En Becketts werk zichzelf voortdurend ondergraaft als werk. Is dat dan tegelijkertijd een affirmatie van zichzelf? Als Beckett zichzelf deconstrueert, valt er voor Derrida weinig meer te deconstrueren – dan lijkt ik wel gek als ik het dan ga proberen. Het is overigens maar de vraag of Derrida literatuur überhaupt deconstrueert, maar dat is een andere discussie. Nee, ik kan voor een duidelijk begrip van Becketts literatuur niet te rade gaan bij Derrida. Mogelijk leent Deleuze's werk zich meer voor het parodiërende werk van Beckett. Deleuze heeft namelijk over Beckett geschreven – dat is al meer dan Derrida. Deleuze zet weliswaar geen groot vertoog uiteen over het werk Beckett (zoals hij samen met Guattari wel gedaan heeft over het werk van Kafka); alludeert hij daarentegen wel voortdurend op het werk van Beckett. Deleuze lijkt de grote wat- en waaromvragen te gaan stellen door Becketts werk. Waarom is er taal en niet veeleer zwijgen – dit lijkt op de vraag: waarom is er iets en niet veeleer niets? Wat is literatuur eigenlijk? In het bijzonder: Wat is literatuur volgens Deleuze? Hoe verhoudt literatuur zich tot de filosofie?

Schrijven, zo stelt Deleuze, is een kwestie van wordingen.¹⁵⁹ Het zijn altijd wordingen, het

¹⁵⁹ “Stotterde hij...” in Deleuze, G. (2015) *Kritisch en klinisch. Essays over literatuur en filosofie*. Amsterdam: Octavo., p.11

dijt altijd uit; de wordingen vertrekken altijd vanuit het midden, het tussen, waardoor er een verschil ontstaat. Dit is een proces dat Deleuze beschrijft met het woord stotteren.¹⁶⁰ Beckett, zo stelt Deleuze, neemt ook deel aan dit stotteren.¹⁶¹ In het gedicht ‘*Comment dire*’ of ‘*What is the word*’ laat Beckett een zinsnede steeds verder uit elkaar groeien, waardoor de taal uit balans wordt gebracht.¹⁶² Deleuze wil daarmee aantonen dat schrijvers die stotteren zich niet overgeven aan een rigide idee van de taal. Ze willen niet iets duidelijk maken, daar bekommeren ze zich niet om.¹⁶³ Nee, het gaat erom de paradigmatische en de syntagmatische as te ontwrichten. Je hoeft je niet te houden aan de paradigmatische keuzen die volgen uit de verschillende mogelijkheden in een groep. Tevens hoeft je je niet te houden aan de noodzakelijke grammaticale orde. De stotteraars wenden de taal niet aan om hun memoires bij te houden. Nee, de taal wordt ontmanteld om door te dringen in gebieden waar geen herinneringen zijn, om deze gebieden te onderzoeken: de vreemde taal.¹⁶⁴ De echte schrijver, meent Deleuze, schrijft in een vreemde taal.¹⁶⁵ Een schrijver onderzoekt variaties en modulaties van de taal om de taal onder de druk te zetten. Dit voert de taal naar de grens van de taal – het stotteren balanceert daardoor op de rand van zinvol en zinloos taalgebruik, het is allebei net niet. Let wel, niet buiten de taal, maar de grens, de limiet. Het is de buitenkant van de taal die beide kanten, zowel binnen als buiten, aanraakt, de grensscheiding. De ambigue overgang van het Zelfde en het Andere wordt hierdoor tot uiting gebracht. Alle middelen zijn ontoereikend om het vreemde volledig weer te geven. Alleen gefragmenteerde visioenen kunnen de taal binnen worden gestotterd.¹⁶⁶ Daarbinnen vind je een stijl, of een procédé uit. Dat affecteert de lezer: een gevoel dat de lezer beroert en hem positioneert ten opzichte van het werk. Iets wat het werk problematiseert. Literatuur wordt een probleem voor het denken en waar begint het denken anders dan bij het probleem, waardoor komt alles in beweging en versnelt alles: het probleem: Wat is dit?, Wat gebeurt er?, maar ook: pagina’s uit het boek scheuren, onbeschaafd lachen, het boek verbranden, of John Lennon vermoorden. Deleuze ontdekt in Beckett zelfs een totale uitputting van de taal. Doordat Beckett de mogelijkheden van de taal blijft uitputten, meent Deleuze dat dit de beweegreden zou zijn voor Becketts

¹⁶⁰ Idem., p.157

¹⁶¹ Idem., p.163

¹⁶² Idem.

¹⁶³ Het stotteren betreft niet het spreken van de schrijver. De taal wordt uit zijn voegen gebracht door het effectieve van de taal onderuit te halen. Stotteren richt zich volledig op de taal als een systeem.

¹⁶⁴ Idem., p.166

¹⁶⁵ Deleuze ontleent deze gedachte aan Proust.

¹⁶⁶ ‘‘Stotterde hij...’’ in Deleuze, G. (2015) *Kritisch en klinisch. Essays over literatuur en filosofie*. Amsterdam: Octavo., p.166

televisiewerk.¹⁶⁷ In een haast dialectische denkbeweging onderscheidt Deleuze drie talen in het werk van Beckett: *Langue I*, *Langue II*, *Langue III*. *Langue I* bevindt zich bijvoorbeeld in het boek *Molloy*. Wanneer Molloy op zoek gaat naar de beste manier om zijn stenen, waarop hij zuigt, om de beurt in zijn mond te krijgen.¹⁶⁸ Molloy gaat zo op zoek naar een logische consistentie in een bezigheid die volstrekt absurd is: het absurde wordt gerationaliseerd en put daardoor de taal uit. Het mogelijke wordt uitgeput in deze eerste taal door het combineren van dingen die niet te rijmen vallen met elkaar. Dit noemt Deleuze een inclusieve disjunctie. Het brengt het of/of van een disjunctie samen in een bepaald verband.¹⁶⁹ Dit zorgt ervoor dat er een *Langue II* nodig is om de uitputting van *Langue I* te boven te komen, volgens Deleuze. Deze taal komt voor in sommige novellen, Becketts radiowerk of hoorspelen, en zijn theaterwerk. In *Langue I* is er sprake van het uitputten van het mogelijke. De woorden alluderen op het mogelijke; het zijn de eigennamen van de dingen. Echter, als je het mogelijke wil uitputten met woorden, dan moet je ook de woorden zelf uitputten.¹⁷⁰ Het woordelijke van het woord, of de metataal van taal, is Becketts volgende slachtoffer, volgens Deleuze. Het zijn de naamloze stemmen die zich uitspreken tegen de mogelijkheid tot spreken, tegen de mogelijk om iets van jezelf te laten horen. Een onhoorbaar gemompel; datgene dat zich tussen zwijgen en spreken bevindt, maar nooit tot een van de twee herleid kan worden. Vergelijk bijvoorbeeld het gebruik van leestekens in *Naamloos*. Het is een massa woorden die de lezer fascineert, het trekt de aandacht van de lezer, maar het is ook aanstootgevend. Of, het ontbreken van interpunctie in een werk als *How it is*. Het enige onderscheid tussen de woorden zijn het wit van de spaties en het wit van de alinea's. Taal, als zodanig, wordt hierdoor op het spel gezet. De idee van het boek schrijven is normaal gesproken het nastreven van een discursieve logica – achter alles wat ik opschrijf en publiceer schuilt een betekenis. Alleen ontbreekt de logica van het boek totaal in een werk als *How it is*. Er vallen frasen te ontdekken die mogelijk iets betekenen. Er is mogelijk een narratief te ontdekken – het is namelijk ingedeeld in drie delen: een tijd voor Pim, een tijd met Pim en een tijd na Pim. Wie Pim precies is, krijgen we niet te weten (waarschijnlijk een alter ego, of een andere persoonlijkheid van Bom, de protagonist). Het leuke is dat *How it is* in het Frans *Comment c'est* heet, dit is homofoon met *commencer*, oftewel: beginnen. Zonder een uitgebreide discussie van het probleem van het begin, het: hoe te beginnen, te beginnen, te beginnen¹⁷¹, is

¹⁶⁷ Deleuze, G. (1995) *The Exhausted*. *SubStance*, Vol. 24, No. 3, Issue 78. (1995)., p.10

¹⁶⁸ Idem., p.4

¹⁶⁹ Idem., p.5

¹⁷⁰ Idem., p.7

¹⁷¹ “Stomkop” in Barthelme, D. (2016) *41 Verhalen*. Amsterdam/Antwerpen: L.J. Veen Klassiek., p.93

het wellicht interessant de gedachte van het mise-en-oeuvre in gedachte te houden. Dat het werk in *werking* is gesteld en dat het *is* vanwege dit in werking stellen. Het arbitraire karakter van het woord als woord wordt hierdoor op het spel gezet en uitgeput door Beckett. Als de woorden door de woorden worden uitgeput, dan droogt de stroom op¹⁷²: op naar het zwijgen. Vervolgens meent Deleuze dat Beckett ook een *Langue III* bezigt. Deze taal tracht de taal te overstijgen door het in aanwezigheid brengen van een puur beeld.¹⁷³ Een beeld dat niet langer onderdeel is van ons voorstellingsvermogen van namen en stemmen, of van rede en geheugen, maar een beeld zonder voorstelling. Volgens Deleuze komt deze ‘taal’ het best tot zijn recht in Becketts televisiewerk. Het ‘*All so seen unsaid*’¹⁷⁴, het beeld dat is bevrijd van de ketenen van de taal, van een overdrachtelijke zingeving. De televisie geeft Beckett een middel om het woord te overwinnen, aldus Deleuze.¹⁷⁵ Het woord (ver)woordt altijd. Het alludeert op een bepaalde betekenis, op een bepaalde zingeving; de zinsverbanden veinzen een logica, een redelijkheid die het niet vol kan houden. De woorden zijn plakkerig¹⁷⁶, we zitten onder plak bij de woorden – in *How it is* zitten Bom en Pim vast in modder. Het woord verleent ons geen toegang tot het beeld, stilte, of aanwezigheid. Integendeel, we zitten vast in een keten van woorden, geketend door woorden: een keten van betekenaren. Televisie daarentegen, legt de nadruk op het beeld of muziek om de woorden los te kloppen, of op te lossen in een beeld.¹⁷⁷ Deleuze meent dat muziek en beeld zo simpel en puur zijn, zo onlosmakelijk verbonden zijn met elkaar dat ze: *Ill seen, Ill said*, zijn.¹⁷⁸ Hetzelfde gebeurt in het stotteren. Het is juist het stotteren, de werking hiervan, die het bevreemdende effect veroorzaakt.

We bereiken de grenzen van de taal waardoor de schrijver iets anders wordt dan schrijver. Het probleem is alleen dat we altijd de taal moeten aanwenden om dit proces te beschrijven, of alleen in werking te zetten (het script of *scripted reality*) – het hoeft niet, we kunnen ook stoppen, maar wat is het dan allemaal waard geweest? Een ergon heeft protheses nodig: het *parergon*. Pure beelden kunnen alleen toegeëigend worden door een talige beschrijving. Wanneer het Andere in de taal voor het grijpen ligt, wordt de ambiguïteit van het singuliere direct ondergraven door nieuwe denotaties, associaties en connotaties: “ik zal doorgaan.” Deleuze weet ook de consistentie van Becketts uitputtende logica op papier te krijgen en onder woorden te brengen. Waar *Malone sterft* eindigt met: “nooit dat is het, nooit meer,

¹⁷² Deleuze, G. (1995) *The Exhausted. SubStance*, Vol. 24, No. 3, Issue 78. (1995)., p.7

¹⁷³ Idem., p. 8

¹⁷⁴ Beckett, S. (2009) *Company/ Ill Seen Ill Said/ Worstward Ho/ Stirrings Still*. London: Faber&Faber., p.99

¹⁷⁵ Deleuze, G. (1995) *The Exhausted. SubStance*, Vol. 24, No. 3, Issue 78. (1995)., p.22

¹⁷⁶ Idem.

¹⁷⁷ Idem.

¹⁷⁸ Idem.

iets''¹⁷⁹, volgt er nog een boek waarin Malone ook is opgenomen. Ook hij is een figurant binnen het literaire universum van Beckett. Natuurlijk is de taal een verschrikking en zegt het altijd te weinig of te veel, maar toch kan Beckett niet losraken van de taal (misschien lukt het binnen andere disciplines wel degelijk om te ontsnappen aan het woord, totdat zij worden gesubsumeerd door een discours: inhoud wordt vorm). De exegese lokt het onherleidbare uit zijn schuilplaats, brengt het aan het licht of in de aanwezigheid en we gaan door met praten.¹⁸⁰ Het pure beeld, of de afwezigheid van de taal is uiteindelijk nooit volledig te bereiken. Ook het pure beeld includeert dat wat zich scheidt van dit beeld: de taal, het zogenaamde zinvolle discours.

Deleuze's lezing van Beckett doet sterk denken aan de idee van Artaud: een theater van de wreedheid. Dit idee van Artaud geeft ook sterk de voorkeur aan een puur beeld of een pure aanwezigheid in het theater van de wreedheid. Alleen toont Derrida aan dat deze pure aanwezigheid altijd onmogelijk is. In een lezing van Artaud door Derrida, laat Derrida zien hoe Artaud geworsteld heeft met het volledig aanwezig maken van zijn theater van de wreedheid. Hoezeer Artaud ook gevochten heeft om een breuk in het denken of de bemiddeling te bewerkstelligen waardoor het Zelfde en het Andere volledig gescheiden zouden raken, is dit hem nooit gelukt. Artaud verzet zich tegen het gangbare theater waarbij de scriptschrijver fungeert als een goddelijke figuur. Volgens Artaud zijn het de levenloze woorden die het vitale spreken of acteren in de weg staan. Hoewel Artaud het theater daarmee deconstrueert, ontsnapt Artauds theater niet aan representatie probleem, het theater van de wreedheid wordt namelijk geperverteerd door een souffleur. Enerzijds raakt het theater geperverteerd door de tekstschrijver, anderzijds raakt Artauds theater geperverteerd door een souffleur, iemand die de teksten bij de acteurs influistert. De godheid van Artauds theater die leven blaast in de acteurs.¹⁸¹ Geen pure aanwezigheid, want ook de adem die de acteur in- en uitademt is een representatie van een goddelijke ademhaling. Het theater is, volgens Derrida, de mogelijkheid van een onmogelijkheid.¹⁸² De aanwezigheid, of het pure beeld, representeert zichzelf altijd al, wil er sprake zijn van aanwezigheid. Artaud wil zo dicht mogelijk bij de oorsprong van de aanwezigheid blijven en wil de oorsprong eenduidig houden.¹⁸³ De oorsprong kan alleen een oorsprong zijn wanneer er iets uit volgt. Datgene wat uit de oorsprong voortkomt zal altijd de representatie van de oorsprong zijn. Dit re-presenteren is

¹⁷⁹ Beckett, S. (2006) *Wachten op Godot en drie romans*. Amsterdam: De Bezige Bij, p. 324 (in het boek worden de drie frases onderbroken/gescheiden door het wit van een alinea)

¹⁸⁰ Het Engelse woord *on* komt ook veel voor in het werk van Beckett.

¹⁸¹ Derrida, J. (2001) *Writing and Difference*. London and New York: Routledge Classics, p.221

¹⁸² Idem., p.314

¹⁸³ Idem.

voortdurend, alleen de representatie is voorlopig, omdat de interpretaties van de oorsprong elkaar altijd bestrijden. Het is dit verzet dat ervoor zorgt dat er altijd iets overblijft om te doen. Hoezeer we iets ook uitputten er zal altijd iets te doen zijn. Zelfs wanneer we iets singuliers voortbrengen, kan dit slechts singulier blijven voor zover het herhaalbaar is. We kunnen iets pas lezen als het door herhaling gekenmerkt wordt. Hoe kunnen we het anders hebben over de eenmaligheid van het singuliere? De idee van het originele, singuliere, of het eenmalige is in zichzelf al pervers en subversief – de hele subversiviteit is pervers geworden. De iterabiliteit geeft aan dat iedere herhaling van een concept of teken verschilt, maar toch schatplichtig is aan de herhaling van een concept of teken: verschil en herhaling.

5.5. Gelukkig, nog niet. (Wat nog niet?). Geen idee. Dat komt nog, hoop ik... (oh, oké...)

De voortdurende voorlopigheid van het vorige hoofdstuk mondt uit in iets dat onuitputtelijk uitputtend is. Deze gedachte hanteert hetzelfde tegenwoordige deelwoord als Derrida's wachtende houding, het niet-passief ondergaan van het leven. De niet inclusieve disjunctie voegt twee dingen samen die niet te rijmen vallen met elkaar: een passieve actie, of een actieve lethargie. Misschien is een eindig denken wel een denken dat zich kenmerkt door twee gedachten te denken die tegengesteld zijn aan elkaar. Beckett lijkt ook keer op keer dingen met elkaar te willen verzoenen of samen te brengen die elkaar niet kunnen luchten of zien. Dit is het wezenlijke van ieder bestaan: de zinvolheid van het bestaan en de zinloosheid van het bestaan tegelijkertijd denken. Met andere woorden: voortdurend verkeren in de spanning tussen zinvol en zinloos.

Beckett kon niet doorgaan na Naamloos. Dit was te gek voor woorden, hij moest de romanvorm afzweren en zich richten op het theater en de televisie. Maar toch bleef hij schrijven en, is het niet zo dat theater en televisie beiden altijd een script volgen? Het *on* vat dit goed samen: tegen beter weten in, doorgaan. Naamloos verwoordt het zelf ook al: ik kan niet doorgaan, ik moet doorgaan en ik zal doorgaan. Daarin wordt een afwachtende houding aangenomen en volgt er een ontmoeting met datgene wat komende is. Het zijn pogingen van het denken om te denken en het denken te denken naar een ander denken: aftasten, zoeken, combineren, maar ook verscheuren, staren, en zwijgen. Voortdurend in de spanning bestaan tussen alles of niets, of het Zelfde of het Andere. Maar nooit gereduceerd raken tot de een of de ander. Niet volledig verzanden in het Zelfde of het Andere, maar opmerkzaam maken van het andere voor het Zelfde, dat het aanwezig is, of: dat iets zijn gang gaat. Juist de spanning wordt ervaarbaar, de breuk, of het verschil. En hoe moeten we ons hiertoe verhouden? Misschien houdt Beckett ons de vraag voor: Hoe kunnen we ons hiertoe verhouden?, Wat zijn

de mogelijke manieren van verhouden tot het leven, bijvoorbeeld? Geen manier van zijn zal ondergeschikt zijn in een leven. Geen moment doet onder voor een ander moment; in alle momenten hebben we te zijn. In ieder moment worden we blootgesteld aan de wereld. We staan altijd uit naar de wereld en vertrekken altijd van diezelfde wereld. We bevinden ons altijd in het hier en nu en toch zijn we er nooit werkelijk – maar: wat anders?

Het leven is soms al te zinloos en dwingt ons soms te zeggen: “Och, ja, zo moet het leven soms zijn.” En soms lijkt het zo zinvol te zijn; alles valt op z’n plaats en alles is goed. We corrigeren en corrigeren totdat we falen, maar we blijven doorgaan, want: we zullen doorgaan. De filosofie is niet, zoals Plato meent, een oefening in het sterven – kan het ook nooit geweest zijn –, want de dood betekent het einde van de filosofie. De dood is ongemakkelijk en hoort niet bij het leven. We leven door en dit doorleven zal altijd een probleem zijn, een aporie.

Nawoord: De Asphodel weiden¹⁸⁴ van de filosofie

- *It's a mule's back end*¹⁸⁵

Wat betekent het om sterfelijk te zijn? Om heel eerlijk te zijn, betekent het helemaal niets. Kierkegaard en Heidegger proberen allebei voorbij dit niets te geraken. Kierkegaard viseert een leven dat zich richt op God om onze wanhoop voor het bestaan kwijt te raken. Wanhoop voor het bestaan of de dood is voor Kierkegaard een ziekte, deze ziekte kan genezen worden door het geloof in God. Heidegger wil de mens doen geloven dat onze angst voor de dood een uitweg biedt uit onze existentiële angst. Goed, we zijn angstig voor de dood, we hebben geen flauw idee wat er te komen staat, maar toch, de angst leert ons dat we nog leven; er is nog tijd om te leven. Het leven lijkt een beetje op doolhof. Alleen zien we niet altijd dat we ons in een doolhof bevinden. Kierkegaard en Heidegger wijzen ons op dat doolhof, maar zeggen ook: ‘‘Luister goed, er is een uitweg, maar blijf alsjeblieft goed opletten.’’ En waarom zouden ze ons geen uitweg mogen bieden. Oké, zowel Kierkegaard als Heidegger bieden beiden een nijpende uitweg; het pad richting verlossing is smal, maar er loopt een weg naar toe.

Als we iets kunnen leren van Beckett is het dat hij ook goed aangeeft dat we ons in een doolhof bevinden waar alles op elkaar lijkt: een spiegeldoolhof. Alles lijkt op elkaar – of zijn wij het die alles op elkaar doen lijken? En toch, laat zich een ruis op de achtergrond horen en die ruis is misschien de stem van het Andere. Zelfs hemellichamen produceren een soort witte ruis. Wat zouden ze ons te vertellen hebben? Interesseert ons niet, wij willen alleen reflecteren en ons vergapen aan de illusie van die bespiegelingen, de illusie van de oneindige geldigheid van onze reflectie. Nee, Beckett verlost ons helemaal nergens van en wij filosofen kunnen geen duidelijke conceptie van zijn werk maken. We blijven wanhopig wanhopen, we blijven op zoek, we blijven ronddwalen. Kierkegaard en Heidegger geven ons nog iets om onze tijd mee te verdrijven. Beckett geeft ons helemaal niets, alleen zijn literatuur. Wat betekent de literatuur voor onze tijd? Virtualiteit, maar ook actualiteit (de ellips, of: ...vergeten tijd).

Dit iets dat in Becketts werk zijn gang gaat, drijft ons tot wanhoop en niets heft die spanning op. Beckett brengt deze voortdurende spanning wel onder woorden. Dat is misschien ook wel het enige dat de voortdurende voorlopigheid van het bestaan kan verdragen. Becketts werk

¹⁸⁴ Volgens de Griekse mythologie was dit het oord waar men heenging als men goed noch slecht geleefd had.

¹⁸⁵ Homofoon met Samuel Beckett.

brengt de existentiële angst of wanhoop als geen ander onder woorden. Zijn drama's vormen de wanhoop. Beckett laat als geen ander zien wat het voorlopige is. Hoe alles voorlopig standhoudt en kort daarna vervluchtigt. De mise-en-scene en de mise-en-oeuvre vallen voortdurend in de afgrond van de mise-en-abyme. Dit is misschien wel hoe Beckett zichzelf ondergraaft. Door zijn eigen werk als onmogelijkheid aan te bieden, raken we wel in de nabijheid van het onmogelijke en leren we het onmogelijke te verwachten. In de teksten van Beckett leven dingen die niet te rijmen met elkaar. In een filosofische tekst kan dit niet, want daarin wordt iedere paradox verdoezeld – de filosofische is gladgestreken en niet kenmerkt zich niet door opaciteit, maar doorzichtigheid. In de literatuur wordt het onmogelijke mogelijk: de paradox blijft bestaan zonder dat de tekst aan zeggingskracht inboet.

Daarnaast probeert Beckett in zijn novellen de stroom van de taal uit te drogen. Hij wil de materialiteit van het woord prijsgeven, dat een onbemiddelde ervaring van het woord oplevert. Echter geraakt Beckett nooit tot de materie van de taal. Betekenis blijft overal vandaan komen en voordat we er erg in hebben, zijn de woorden weer overwoekerd geraakt met betekenis. Dit uitputten van de taal door Beckett wordt uiteindelijk ook uitgeput. Begrijp me niet verkeerd, ik denk dat Beckett het soms voor elkaar krijgt de hele taal tot *sous rature* te brengen. Alleen zodra hij de taal zodanig heeft misvormd en de drager van de taal zich haast toont, ontsluit zich een nieuwe grond en zijn wij weer in de greep van de zingeving. Deze zingeving verkeert daarom altijd in een aporie. Het zinvolle loopt altijd al vooruit op de eigen zingeving. En wanneer we onze zin hebben onderschreven, vormt zich een breuk ten opzichte van de eerste uiting van de zin. Het enige wat het zinvolle van het leven doet, is terugkeren naar daar waar het begon: de wil om te leven. Let wel, wij zijn eindig, onze verstandelijke vermogens zijn eindig en alles wat wij voortbrengen is gestoeld op deze eindigheid. Als je het niets dat je bent 'omarmt' en je weet dat je niets voortbrengt, dan heb je ook niets te verliezen. In de wanhoop omarmt de wanhopige zichzelf; hij wordt zichzelf gewaar: dat hij *is*. Wie wanhoopt kan zich beroepen op het: ik wanhoop. In *Naamloos* ziet de spreker geen uitweg, hij kan niet doorgaan. Hij weet zich geconfronteerd met de wanhoop van de onmogelijkheid. Toch *moet* hij; ja, toch *zal* hij. In de wanhoop openbaart de wanhopige het leven, zijn leven, aan zichzelf, want wie is het die wanhoopt: het ik dat wanhoopt. Het is niet zo dat we door deze openbaring nietiger worden, we zijn al vergankelijk. Nee, het is de bewustwording van een gift van het leven dat altijd, onvervreemdbaar, van ons zal blijven. De ogen van de wanhopige doorzien niet de leegte van onze wereldbeschouwingen. Die ogen zijn gericht op de leegte en kijken 'voorbij' iedere wereldbeschouwing in het niets; dat niets echt leefbaar is.

Literatuur

- Arberry, A. J. (2000) *Discourses on Rumi (Fihi Ma Fihi)*. Ames: Omphaloskepsis.
- Barthelme, D. (2016) *41 Verhalen*. Amsterdam/Antwerpen: L.J. Veen Klassiek.
- Beckett, S. (2009) *Company/ Ill Seen Ill Said/ Worstward Ho/ Stirrings Still*. London: Faber&Faber.
- Beckett, S. (1957) *Endgame*.
https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/3346196/mod_resource/content/1/ENDGAME%20BY%20SAMUEL%20BECKETT.pdf
- Beckett, S. (2009) *How it is*. London: Faber&Faber.
- Beckett, S. (2009) *Murphy*. London: Faber&Faber.
- Beckett, S. (1976) *Verhalen en Teksten zomaar*. Amsterdam: Meulenhoff.
- Beckett, S. (2006) *Wachten op Godot en drie romans*. Amsterdam: De Bezige Bij.
- Buben, A. (2016) *Meaning and Mortality in Kierkegaard and Heidegger. Origins of the Existential Philosophy of Death*. Evanston: North-western University Press.
- Deleuze, G. (1995) *The Exhausted*. *SubStance*, Vol. 24, No. 3, Issue 78. (1995), pp. 3-28.
- Deleuze, G. (2015) *Kritisch en klinisch. Essays over literatuur en filosofie*. Amsterdam: Octavo.
- Derrida, J. (1992) *Acts of Literature*. London: Routledge.
- Derrida, J. (1993) *Aporias*. Stanford: Stanford University Press.
- Derrida, J. (1986) *Glas*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Derrida, J. (1995) *Marges van de filosofie*. Kampen: Kok Agora.
- Derrida, J. (2001) *Writing and Difference*. London and New York: Routledge Classics.
- Heidegger, M. (1995) *The Fundamental Concepts of Metaphysics*. Bloomington: Indiana University Press.
- Heidegger, M. (1998) *Zijn en Tijd*. Nijmegen: Uitgeverij SUN.

- Kafka, F. (2012) *Het proces*. Amsterdam: Athenaeum.
- Kierkegaard, S. (2009) *Het begrip Angst*. Budel: Uitgeverij DAMON
- Kierkegaard, S. (2011) *Het begrip Ironie*. Amsterdam: Boom.
- Kierkegaard, S. (2009) *Oordeel zelf!; tot zelfonderzoek, mijn tijdgenoten aanbevolen*. Ten Have: Baarn.
- Kierkegaard, S. (2011) *Opbouwende toespraken*. Budel: Uitgeverij DAMON.
- Kierkegaard, S. (2006) *Vrees en beven*. Budel: Uitgeverij DAMON.
- Kierkegaard, S. (1955) *Wijsgerige kruimels*. Utrecht: Erven J. Bijleveld.
- Nancy, J. (2003) *A Finite Thinking*. Stanford: Stanford University Press.
- Rilke, R.M. (1962) *Het dagboek van Malte Laurids Brigge*. Amsterdam: Querido.
- Yeats, W.B. (1991) *W.B. Yeats: Selected Poems*. London: Penguin Books.