

Deel II

Wat ons verplicht

Essay over denken en existentie

Karl Verstrynge

DAMON

Inhoud

Voorwoord	7
1. Het wezen dat vraagt	15
2. De antwoorden waarvan de mens zich voorziet	41
3. Heidegger en het raadsel van het zijn	77
4. Kierkegaard en het raadsel van het leven	147
5. De voorrang van het vragen	235
Epiloog	267
Verantwoording	275
Noten	279
Bibliografie	311

Voorwoord

Wat doen we wanneer we vragen? We zouden die vraag niet kunnen stellen als we al niet tot vragen in staat zijn. Klaarblijkelijk vragen we. Vragen doen we evenwel niet zoals we talloze andere zaken verrichten. In het vragen ligt de uitzonderlijkheid van een heel wezen besloten. De vraag geeft uiting aan het eigene van het uitzonderlijke wezen dat zichzelf mens noemt. 'Uitzonderlijk' omdat we onszelf niet zouden benoemen als we de vraag naar ons wezen niet kunnen stellen. Met het vermogen te vragen zonderen we ons uit van al het levende en levenloze. De mens is het vragende wezen, het wezen dat zichzelf in vraag weet te stellen, dat vragend reikt naar zijn herkomst, zich vragend betreft op wat hem overkomt, en vragend vooruitloopt op zijn bestemming. Zij is het uitzonderlijke wezen dat vraagt naar het nabije en het omringende, naar de verklaring van wat zich voordoet en naar de uiteindelijke betekenis van 'al wat is'.

We zouden echter niet het wezen zijn dat vraagt als we niet ook de vraag naar het vragen kunnen stellen. Het vragen ontsnapt niet aan zichzelf en is voor het wezen dat vraagt bij uitstek vraagwaardig. Waarom vragen we? Met de vraag die zichzelf als voorwerp heeft, dient zich een heel universum aan. Ze is bijzonder omdat ze een niet in te dammen veelheid aan vragen in zich bergt. Waarom zijn we tot vragen in staat? Waarnaar kunnen we vragen en wanneer zijn onze vragen zin- of betekenisloos? Wat vergt een vraag die waarlijk vraagt en niet reeds bij aanvang een antwoord in het verschiet heeft gesteld? Wanneer treedt het vragen buiten zijn oevers? Kunnen we vragen naar het onvraagbare? Heeft de vraag naar het onvraagbare enige betekenis, nog daargelaten de vraag of zij zicht biedt op een zinvol antwoord? Kunnen we de vraag naar het vragen wel stellen zonder het vragen daarmee in de bodemloze afgrond te storten van een eindeloze reeks zichzelf

vermenigvuldigende vragen? Is zij niet bij uitstek de vraag die we niet moeten stellen omdat ze het vragen in de vernieling vraagt?

Wat doen we wanneer we vragen? Met het vragen en datgene waarnaar we vragen is iets eigenaardigs aan de hand. Vraag en gevraagde lijken elkaar immers steeds weer op te roepen en te vooronderstellen. We zouden niet kunnen vragen als we niet al een idee hadden van het gevraagde, en tegelijk dient het gevraagde zich in de vraag aan als datgene wat zich aan de vraagsteller onttrekt. Zolang zij bestaat heeft de filosofie zich met die hachelijke kwestie ingelaten. “Op welke manier”, zo werpt Plato zijn sofistieke twistappel de wereld in, “wil je zoeken naar datgene waarvan je helemaal niet weet wat het is? Wat voor kenmerken zul je toekennen aan hetgeen je zoekt zonder het te kennen? Zelfs als je er toevallig op uitkomt, hoe zal je dan weten dat het dit is, als je het niet kent?”¹ Een vraag, zo vernemen we, gaat reeds uit van het gevraagde, zo niet maakt ze zichzelf onmogelijk. We kunnen vragen, aldus Plato, omdat we al in een verhouding staan tot het antwoord waarnaar we vragen. Die gesloten dynamiek tussen vraag en gevraagde heeft zich in de filosofie meteen vertaald in de verhouding van het vragen tot het denken. Wanneer zij de mens steevast als ‘denkend’ wezen hebben gekarakteriseerd en niet als ‘vragend’, dan hebben de filosofen het wezen dat vraagt in eerste instantie begrepen als een wezen dat antwoordt. Zo bezien betekent vragen dat we denkend vooruitgrijpen op datgene wat de vraag inlost en uiteindelijk ook overbodig maakt. Telkens wanneer de mens zich kenmerkt als het ‘denkende dier’, stelt zij vragend reeds haar antwoorden in het verschiep. Voor het denkend wezen is de vraag onwillekeurig in de greep van datgene waarnaar ze vraagt.

In het tweede luik van *Wat ons verplicht* stellen we de vraag naar de reikwijdte van het vragen en daarmee ook van het denken aan de orde. Waar het eerste luik zich richtte op de uitzonderlijkheid van de mens en haar wijkende wezen (‘ons’), cirkelt dit tweede deel rond het onmiskenbare feit dat we onszelf en het omringende in vraag stellen (‘wat’). Klaarblijkelijk zijn we vragende wezens. Maar hoeveel van die klaarblijkelijkheid kunnen we al vragend op een antwoord richten? Wat betekent het een vragend wezen te zijn in het licht van ons vermogen voorstellingen te kunnen maken van onszelf en de werkelijkheid om ons heen? Wat kunnen we denkend ontsluiten en in gedachten vatten, telkens wanneer we vragend uitdrukking geven aan onze “gebroken verhouding” tot onszelf en het andere?² Vernemen we in het kunnen

vragen niet iets dat reeds antwoordt en het denken met een onvermogen confronteert? Spreekt uit de klaarblijkelijkheid van het vragen niet dat iets achterblijft en zich onttrekt aan alle antwoorden die we bedenken? Wijst het vragen niet op een schatplichtigheid van ons denken aan datgene wat ons vragen en denken doet?

Het drieluik *Wat ons verplicht* staat in het teken van het existentiële feit dat het leven van de mens zich onvermijdelijk in de eerste persoon enkelvoud voltrekt. Dit geldt bij uitstek ook voor het vragen van de mens. Wie zich met de vragende natuur van de mens inlaat, moet steeds in rekening brengen dat het vragend wezen op elk ogenblik een singulier wezen is. Vragen doen we als individu, vanuit de hele concrete en unieke context die ons als individu eigen is. Zelfs wanneer we vragen van anderen hernemen, staan we in een individuele verhouding tot die vragen. De vraag staat met andere woorden onwillekeurig in verhouding tot de uniciteit van degene die vraagt. We leven in de tegenstrijdigheid met z'n allen te delen in een conditie die ons een voor een van elkaar doet verschillen. Wat de mens zich vragend en antwoordend voorhoudt, komt tot stand in een gebroken verhouding tot haar soortgenoten. Een en ander betekent dat de relevantie van de vragen die in dit boek aan de orde zijn, onvermijdelijk verweven zijn met de singulariteit van de vraagsteller. Die moeilijkheid verschilt niet van de ambiguïteit die ook in het eerste deel van het drieluik opdook. We kunnen ons al vragend en schrijvend niet losmaken van de specifieke omstandigheden en de unieke ervaringen die onze wereld en het zicht op die wereld hebben gevormd. Welke voltooide indruk een boek ook mag wekken, de waarheden en evidenties die de schrijver laat gelden overstijgen de individuele horizon van zijn overtuigingen niet. Dit probleem, dat we eerder met een *fundamentele gesitueerdheid* hebben verbonden, dient zich bovendien nog explicieter aan wanneer we een zoektocht beginnen naar de grenzen en reikwijdte van de meningen, inzichten, overtuigingen die de mens in het leven toevallen. Hoe hevig we ons ook verzetten, we lijken er niet aan te kunnen ontsnappen ons eigen standpunt te willen overstijgen en iets beslits te verkondigen met betrekking tot de vraag in welke mate we als existierende wezens iets zekers kunnen ontsluiten. Meermaals, om niet te moeten schrijven gedurig, formuleerden we onze zinnen en paragrafen in het lastige besef daarmee de overtuiging te ondermijnen die we zo beslist in het verschiep hebben willen stellen. Wat hebben we beweerd wanneer we claimen dat de waarheid van onze

beweringen door de singulariteit van het leven bedongen wordt? Met die vraag raken we aan het hart van elk existentieel betoog.

We aarzelen of we van de lezer enige toegeeflijkheid en inschikkelijkheid moeten vragen wanneer zij tijdens het lezen de indruk krijgt dat we op twee gedachten hinken, met name dat we al denkend iets over de tegenstrijdigheid van het denken willen ontsluiten. Want wat vragen we haar dan juist? Toegeeflijk in welke richting en inschikkelijk op grond van welk beter weten? Hoe zou zij haar oordelen omtrent het denken en wat wij daarover beweren kunnen ijken, als zij zich net zo goed onder de vragende wezens moet rekenen? Hebben we haar dan niet evenzeer in verwarring en verlegenheid gebracht? Stellen we haar met onze vraag om inschikkelijkheid niet onder dezelfde spanning als deze die ons de vraag doet stellen? Doen we er niet beter aan haar verwachtingen van meet af aan te temperen met de boodschap dat geen mens in staat is iets definitiefs over zichzelf en het omringende te ontsluiten? Kunnen we niet beter meteen verduidelijken dat de inspanningen die we ons een boek lang getroosten niet anders dan gebukt kunnen gaan onder de dubbelheid stelling in te nemen en dat eigenlijk nooit echt te kunnen? Wanneer we de mens als het “wezen van het tekort” hebben gekarakteriseerd, het wezen dat gedoemd is te leven in het besef geen deel te kunnen hebben aan de volheid van eeuwige en absolute waarheden, kunnen we de lezer er misschien beter op wijzen dat we een leven lang de tijd hebben ons op dat besef te bezinnen. Misschien kunnen we best van de aanvang af verduidelijken dat we ons als existerende wezens voor de tegenstrijdige opgave geplaatst weten in te schatten wat het betekent dat voor al wat we denken en doen er steeds *iemand* is, een beperkt en begreemd individu, die denkt en doet. En daar dan meteen ook aan toevoegen dat daaraan tijd te wijden, met “de adem van het levende leven” en in het vooruitzicht dat we niets zekers te weten zullen komen, geen vergeefse moeite is.³ Dat het de levensnoodzakelijke moeite is die we moeten nemen wanneer we willen beseffen wat het betekent opgedragen te zijn als mens te bestaan.

We hebben tijdens het schrijven van dit volume veelvuldig moeten ondervinden dat beschouwingen over ons denkvermogen een intellectuele wanhoop voeden. Het aantal vraagtekens in dit essay zal laten vermoeden dat we net zo goed uitblinken in het stellen van vragen als in het schuldig blijven van antwoorden. Uit die vertwijfeling valt echter

lering te trekken. Ze spreekt ons over de strijdige aard van de zaak van het denken. Tot die zaak hoort dat telkens wanneer we denkenderwijs iets ontsluiten over het denken dit al een eerdere gedachte vooronderstelt. Denken doen we niet *ex nihilo*. We kunnen niet naar het denken vragen zonder dat het denken zich reeds heeft gemanifesteerd. In de geschiedenis van het denken hebben filosofen hierin een bewijs gezien dat niets groter is dan het denkend vermogen van de mens. In die mate zelfs dat bepaalde denkers hebben gemeend dat buiten het denken niets kan bestaan. Zoals de Escheriaanse hand die zichzelf schetst, zien sommige filosofen het denken in staat de voorwaarden voor het eigen bestaan uit te tekenen of zelfs te scheppen. Althans, dat denken zij. Want wat daar dan weer van gezegd, wat daarover gedacht? Botst die boulimische gedachte niet op de vraag of het denken niet steeds reeds te denken is gegeven?

Al denkend peilen naar de grenzen en de gave van het denken, hoort tot de strijdige opdracht van dit boek. De lezer heeft allicht voorvoeld dat de gedachten die we daarbij opgooien vaak niet meer te vangen zijn en reddeloos verloren gaan. Omwille van de strijdige aard van het thema moeten we ons net zo veelvuldig als vanzelfsprekend verlaten op het denken van anderen. Johann Wolfgang von Goethe heeft in dat verband het inzicht geformuleerd dat “al het verstandige reeds gedacht is” en “dat men enkel moet proberen het nog een keer te denken”.⁴ Die gedachte geldt op een bijzondere manier voor al wie zich met het denken zelf inlaat. De geschiedenis van de filosofie laat zich niet alleen omschrijven als het gedurig ontwikkelen van gedachten. Tegelijk is ze ook het strijdtoneel van aan elkaar tegengestelde ideeën. Geen van die gedachten zou echter betekenis kunnen hebben als ze zich niet meet met de gedachten van anderen. Niet alleen hebben wijsgerige inzichten in het denken hetzelfde voorwerp. Ze ontspringen ook aan hetzelfde ‘wezen dat denkt’. Wanneer we ons buigen over dat ‘denkend wezen’ en ons afvragen wat het betekent om te denken, dan moeten we ons wel op het denken van anderen verlaten. De vraag naar het denken is geen abstracte vraag, want ze is alleen gegeven voor zover er concrete individuen zijn die denken. Hoe individueel en gesitueerd we ook menen te denken, het denken kan zich enkel ontplooien door het reeds gedachte te overdenken. Met het denken van anderen instemmen, daaraan iets willen toevoegen of het willen radicaliseren, dan wel te menen eerder inzichten te kunnen weerleggen en zich met een radicaal nieuwe

manier van denken te kunnen onderscheiden, elk van beide perspectieven heeft het reeds gedachte als uitgangspunt. Er zijn eenvoudigweg geen wijsgerige traktaten te vinden die zich niet met andere filosofen inlaten. Elk van die traktaten heeft het reeds gedachte op een hoogsteigen manier toegeëigend en ontsloten.

In dit volume zijn hoofdzakelijk denkers aan de orde die zich vanuit een existentiële inspiratie over het denken hebben gebogen en zich hebben afgevraagd wat het betekent dat denken altijd door 'iemand' gebeurt: door een concrete persoon, gebonden aan context, ervaring en overtuiging. In het bijzonder het gedachtegoed van Søren Kierkegaard en Martin Heidegger, die beiden hun oeuvre in het teken van een 'raadsel' hebben gesteld, gaven ons te denken. Maar ook de geschriften van Ludwig Wittgenstein en Hans-Georg Gadamer hebben een grondtoon geboden voor de vragen die we stelden en in de loop van het schrijven steeds weer anders geformuleerd zagen. Dat deze en andere denkers een noodzakelijke stimulans waren en ons steeds weer tot de orde hebben geroepen, hebben we niet als een teken van afhankelijkheid of zwakte ervaren. Een poging tot verstaan van wat we doen wanneer we vragen en antwoorden kunnen we niet wagen zonder ons in te laten met de geschiedenis van vraag en antwoord. Gadamer heeft terecht opgemerkt dat het "filosofisch gezien nog veel zwakker is als iemand zichzelf niet op die manier op de proef stelt en er de voorkeur aan geeft op eigen houtje de clown uit te hangen".⁵

Mocht het woord 'logos' niet de betekenis hebben die de wijsgerige traditie eraan heeft gegeven, dan zouden we dit tweede luik van *Wat ons verplicht* een soort existentiële epistemologie kunnen noemen. De vraag wat we redelijkerwijs kunnen kennen of weten ('epistèmè'), is wat de filosofie van oudsher heeft geïnteresseerd wanneer ze spreekt in naam van de epistemologie. Omdat we echter de vraag centraal stellen of de rede ('logos') wel op zinvolle wijze de vraag naar zichzelf kan beantwoorden, en omdat we het streven naar universaliteit meten aan de singulariteit van degene die vraagt en antwoordt, is het woord epistemologie niet de meest geschikte kandidaat om de vlag van dit tweede luik te dragen. Bovendien dienen zich onvermijdelijk ook ontologische vraagstukken aan. Wie vraagt naar het denken vraagt meteen ook naar het zijn of de werkelijkheid waarop het denken zich betreft en waarvan het deel uitmaakt. Tot slot, en niet in het minst, heeft de vraag naar de

intrinsieke grenzen van het denken en wat zich aan het denken onttrekt, ook een ethische betekenis. Zich bezinnen op de onttrekking van datgene wat het denken meent te kunnen begrijpen en beheersen, spoort met de erkenning dat ethische vragen beginnen bij het besef dat ons mens-zijn geraakt wordt door iets wat zich niet tot begrip laat reduceren. Met de bezinning op de schatplichtigheid van het denken aan datgene wat niet meer binnen het bereik van het gedachte te brengen valt, ligt het derde, uitgesproken ethische luik van *Wat ons verplicht* steeds in het verschiet.

We leven en schrijven in de overtuiging dat het denken zich aan een onttrekking gebonden weet en op niet meer zekerheid kan bogen dan de ene overtuiging die zich sterker waant dan de andere. Wie de overtuiging huldigt van de schatplichtigheid van het denken, moet zijn waarheid evenwel niet van de daken schreeuwen. Hij verwijlt beter bij het besef zelf geen vaste grond onder de voeten te hebben. Als we al niet weten hoe de lezer om enige toegeeflijkheid en inschikkelijkheid te vragen, kunnen we hem misschien wel vragen acht te slaan op de vele vragen die we als behoedzame pijlen op onze reflexieve boog hebben gespannen. Ook willen we hem wijzen op het besef dat we als schutter zelf op het spel te staan. Voor alles laat dit essay zich nog het best lezen als een voorzichtige oefening in het richten, zo niet als een behoedzame poging tot blind schieten. We willen daarbij iets van de hoop uitspreken die Wittgenstein zijn lezer heeft voorghouden: "Al heb ik ook maar zelden de roos getroffen, hij zou toch begrijpen op welke doelen ik onophoudelijk heb geschoten."⁶

I. Het wezen dat vraagt

*Het wezen dat vraagt. De vraag naar het vragen. Vraag en verzet.
Het oorspronkelijke vragen. "Waarom is me niets gevraagd?"*

Het wezen dat vraagt

Talrijk zijn de manieren om de mens te typeren, veelvuldig de invalshoeken om iets algemeen over haar ter sprake te brengen. Zo bijvoorbeeld dat zij spreekt, dat zij instrumenten vervaardigt, dat zij denkt en tot abstractie in staat is, dat zij god en goden vereert, deze negeert of verwerpt, dat zij in staat is tot veinzen en te veinzen dat zij veinst, dat zij de strijd met het dier in haar voordeel heeft beslecht, dat zij zich een wereld vormt en daarin een bestaan uitbouwt, dat haar vermogen tot verbeelding een scheppende omgang met de werkelijkheid instelt, dat zij tot spelen in staat is, dat zij haar driften weet te beheersen en haar verlangens te temperen, dat zij haar doden begraaft en een hiernamaals toekent, dat zij het wezen is dat in staat is een nieuw begin te maken, dat zij tot het edelste en tot het wreedaardigste gedreven wordt en als geen ander wezen bij machte is zichzelf te bedriegen, dat zij symbolen kiest, dat zij spreekt, dat zij denkt... De lijst is lang en de varianten zijn wellicht zo talrijk als de wijze waarop de mens vaardig blijkt in variatie en verandering.

Toch wijst al dat verschillende in een en dezelfde richting. Alle veralgemeningen waarmee de mens zichzelf heeft beschreven en zich van al het levende en levenloze heeft onderscheiden, laten zich onder eenzelfde noemer onderbrengen: de mens is het levende wezen dat *klaarblijkelijk* in staat is tot een zelfverhouding. Of wat misschien nauwkeuriger is: al waar hij toe in staat is, is van een verhouding tot zichzelf doordrongen. De mens zou zich geen mens mogen noemen indien niet in al wat hij doet de mogelijkheid vervat ligt zich op dat doen te betrekken. De scheur die zijn hele wezen dwarst en hem aan de volheid van de werkelijkheid

onttrekt, het tekort dat hem elke vorm van bestaansvervulling ontzegt, de existentiële leegte waarin elke ondubbelzinnige bepaling van zijn wezen verdwijnt, is in de kiem van elke handeling aanwezig. Of nog weer nauwkeuriger: de mogelijkheid om afstand te nemen van zichzelf en het hem omringende geeft ons aanleiding elke menselijke activiteit een 'handeling' te noemen. Een doen dat bij zichzelf is en daden stelt. De mens grijpt al handelend in op de werkelijkheid en verbijzondert zich van zijn soortgenoten als de telkens unieke persoon die betekenis geeft aan zichzelf en wat hij om zich heen aantreft. Wat in zijn kinderjaren ligt voorbereid, tekent zich steeds nadrukkelijker af binnen de toenemende ruimte waarin hij zich opgroeiend begeeft, om uiteindelijk uit te monden in de zelfstandigheid waarmee hij zijn leven zin en betekenis geeft. Aan de zelfverhouding ontspringt een wereld.

Die wereld die we ons als mens vormen is onmiskenbaar een gedeelde wereld. Ze is altijd reeds door anderen bewoond en is reeds met betekenissen beladen nog voor we enige zeggenschap hebben of zelf een initiatief hebben kunnen nemen. Niet enkel wij vormen een wereld, de wereld vormt ook ons. De wijze waarop we onszelf en ons handelen gestalte geven is daarom ook steeds van 'wereld' doortrokken in een dynamiek die we met Heidegger als "ontwerpde overworpen" hebben beschreven: in het ontwerpen van een wereld heeft die wereld zich altijd reeds op ontwerpde wijze over ons geworpen.¹ In het ontwerp van onze wereld die we actief en al handelend tot stand brengen, ligt de passiviteit vervat dat we daarin onwillekeurig geworpen zijn. Maar hoe vreemd en voorgoed vormd die wereld mij als individu ook mag toeschijnen, ik kan me nooit van de indruk ontdoen dat ze op elk ogenblik ook *de mijne* is. De wereld waarin ik me bevind vormt de horizon voor *mijn* doen en laten, de plek waar *mijn* handelen *mijn* levensruimte creëert. In al wat we doen ligt de betrekking op onszelf verzonken en hebben we alles om ons heen, of we dat nu willen of niet, met onszelf in verband gebracht.

Rond die spanning tussen al wat wij als gegeven ervaren en de ervaring dat het gegevene zowel door en voor ons betekenis krijgt, draait het vraagstuk van de menselijke existentie. Wanneer de mens naar de werkelijkheid vraagt, vraagt zij tegelijk ook naar zichzelf. En omgekeerd plaatst zij, wanneer zij naar zichzelf vraagt, vraagtekens bij het betekenisvolle geheel dat haar omringt. Vanuit welke optiek we de scheur in het mens-zijn ook bekijken, de wijze waarop de mens zich tot zichzelf en het omringende verhoudt, heeft op elk ogenblik het karakter van een vraag. Indien