

## ZIN EN ONZIN VAN LEVEN EN DOOD<sup>1</sup>

Willy Coolsaet

Staat, wat 'zin en onzin van leven en dood' zou kunnen suggereren, leven voor zin en dood voor onzin? Maar wat, als een zinvol 'goed leven' (of zoals Martha Nussbaum ons zal zeggen, een 'menselijk leven') de dood (of misschien niet zozeer de dood als wel de tijdelijkheid en de sterfelijkheid en alleszins de eindigheid) tot conditie zou hebben? Of zoals Herman de Coninck over het geluk zegt,

Een schilderij heeft een lijst nodig,  
zoals geluk doodsangst,

waarbij 'doodsangst' misschien beter door 'besef van sterfelijkheid en eindigheid' vervangen wordt. Dan is het leven zin en onzin tegelijk. Dat is de thematiek van deze tekst.

### Eindigheid voorwaarde van het goede leven

In een mooi artikel<sup>2</sup> stelt Martha Nussbaum zich de vraag wat het kan betekenen 'het menselijke te overstijgen', *transcending humanity*. Zij verwijst naar Homerus die blijkbaar reeds met de verleiding daartoe vertrouwd was. Als Calypso namelijk Odysseus verzoekt om bij haar te blijven en hem een leven voorspiegelt dat de dood niet kent, dat niet verouderd, een leven zonder vermoeidheid en zonder verdriet waarin het genieten nooit ophoudt, reageert hij afwijzend<sup>3</sup>.

"Draag mij toch daarom geen kwaad hart toe, godin! Maar al te goed weet ik zelf toch, hoezeer de bekoorlijkheden van mijn Penelope in het niet verzinken, vergeleken bij uw heerlijke slankheid en hoge verhevenheid. Zij immers is slechts een sterveling, aan de wisselvalligheid van de tijd onderworpen, maar uw deel is de eeuwig onveranderlijke jeugd. Niettemin trekken mijn heimwee en het innigst verlangen van mijn hart mij naar huis, en er gaat geen dag voorbij, dat de dag van mijn terugkeer mij niet vol smartelijke begeerlijkheid voor de geest komt. En wat smarten en rampen betreft, welke ge mij zo bezorgd voorspelt, daartegen is mijn hart al duldende gehard. Zoveel beleefde ik immers reeds, rampen op zee en gevaren te land, het eindeloos keren van de krijgskansen in jarenlange strijd! Zo zal ik ook met gelijkmoedigheid het komende duden!"

Martha Nussbaum zegt dat Odysseus "het leven van een menselijk wezen kiest

en een huwelijk met een vrouw die oud zal worden en zal sterven en die ofwel voor hem of na hem zal sterven. Hij kiest dus niet alleen voor risico en last, maar voor de zekerheid van de dood, en niet alleen voor de dood, maar voor de virtuele zekerheid dat hij op zeker moment zal verliezen wat hij ten diepste bemint, of ook, door zijn eigen dood groot verdriet voor haar zal veroorzaken". Odysseus kiest zijn eigen leven, zijn eigen geschiedenis te maken, een menselijk leven met de specifieke "mogelijkheden tot uitmuntendheid, tot liefde, tot prestaties". Het is een levensvorm die met Calypso onmogelijk is, die 'levenloos' zou zijn, zonder verhaal, zonder gebeurtenissen, saai, en, als liefde te maken heeft met omgang en conversatie met elkaar en met wederzijds begrip, liefdeloos. Het leven waar wij van houden is zo, ik zou zeggen dat het dat soort *eindigheid* is. Het goede leven leeft van, teert op, eindigheid. Zonder eindigheid geen goed (= menselijk) leven! Als men de eindige menselijke condities ondergraaft, is het met het goede leven gedaan. Martha Nussbaum wijst "als incoherent" "de aspiratie" af "om de constitutieve condities van onze menselijkheid achter ons te laten en een leven na te jagen dat in feite het leven van een ander soort wezen is" – "alsof het een hoger en beter leven zou zijn voor ons". Ze herinnert er ons aan "dat enkele algemene condities van het menselijke leven ook noodzakelijke condities zijn voor de waarden die we kennen, liefhebben en op gepaste wijze trachten te bereiken".<sup>4</sup>

Martha Nussbaum beklemtoont terecht dat deze houding tegenover eindigheid en sterfelijkheid niet inhoudt dat we geen enkele grens zouden mogen overstijgen, dat we honger, ziekte, enzovoort, niet zouden mogen bestrijden. Het sluit ook vooruitgang niet uit, als hij tenminste binnen de perken van de *condition humaine* blijft. Het betekent evenmin dat kortstondigheid, pijn en strijd op zich waardevol zijn. Martha Nussbaum zegt het duidelijk genoeg: het gaat over 'constitutieve condities' – en dat is iets anders dan feitelijke beperkingen of feitelijke conflicten die we in de mate van het mogelijke best vermijden. Ik maak hiervoor het onderscheid tussen 'constitutieve conflictualiteit' en feitelijke conflicten.<sup>5</sup>

### Het 'ideale' leven

Wil men 'een menselijk leven' leiden dan moet men de eindigheid ervan 'op de koop toe nemen'. Men kan zich echter de vraag stellen waarom veel mensen 'het leven waarvan we houden' (zoals Martha Nussbaum zegt) niettemin niet weten te appreciëren. En ze zien blijkbaar de mogelijkheid van een "ander leven" dat er juist in bestaat de condities die een 'menselijk leven' mogelijk maken af te breken. Ik zal betogen dat het de last die het eindige leven met zich meebrengt zelf is die ertoe aanzet een 'oplossing' te zoeken aan gene zijde van wat men nochtans minstens impliciet als 'het goede leven' onderkent.<sup>6</sup>

Mag men niet verwachten dat velen maar al te gretig op de uitnodiging van Calypso zouden ingaan? En indien niet, dan misschien omdat dergelijk leventje nog steeds te veel trekken van het menselijke al te menselijke vertoont (bijvoorbeeld seks of liefde, zij het zelfs voor een godin, die nog niet de liefde op zich is, zoals haar schoonheid evenmin de schoonheid op zich is, het Goede, het Schone, het Ware (Plato), enzovoort). Blijkbaar is het 'voorbij de eindigheid' dat Homerus viseert niet radicaal genoeg. Na hem, als de grote religies ontspringen, jodendom, christendom, hindoeïsme, boeddhisme, zal men van 'eeuwige gelukzaligheid' dromen of zal men pogen zichzelf leeg te maken voor de leegte van het nirvana (*nirvana* betekent zo iets als 'leegte') en er zijn meer 'oplossingen' voor het probleem bedacht, men zal zich misschien tevreden stellen met het één worden met de kosmos, Romain Rolland lijkt aan een 'oceanisch gevoel' genoeg te kunnen hebben. Men zal het 'ideale leven' ook binnen de wereld pogen te situeren (waarbij men dan wel water in zijn wijn moet doen, vermits de wereld reële eisen zal stellen), als iets individueels, of, voor zover men er niet langs kan of langs wil kijken dat de mens een 'sociaal' wezen is, als iets collectiefs. Wat het laatste betreft, men kan een collectief heil nastreven, zijn hart verloren hebben aan het realiseren van een totalitaire heilstaat, fascistisch, nazistisch, stalinistisch, communistisch (als verwachting van de klaseloze maatschappij, van het einde van de kapitalistische vervreemding). Men kan ook - en dat is bij uitstek moderne actualiteit - ons aller gekoesterde 'ideaal' van oneindige vooruitgang, of zoals ik graag zeg, 'oneindige ontplooiing', najagen, wat tegelijkertijd individuele en maatschappelijke impact heeft. Dat is de kapitalistische utopie - die onlangs nog op indrukwekkende wijze in al haar perversie, als neoliberale droom, door Hans Achterhuis<sup>7</sup> op de korrel is genomen.

Als men 'binnen de wereld' blijft, zal men, de realiteit daarbij uiteraard niet totaal negerend, een of ander aspect ervan uitverkiezen om het te 'verabsoluteren', op zich te plaatsen, om elk 'gemis' in de mate van het mogelijke uit te zuiveren, om alles wat naar eindigheid ruikt te elimineren of weg te denken. Het is belangrijk het 'mechanisme' dat men daarbij 'hanteert' te onderkennen. Het heet 'doel-middelverdraaiing'. Het is denken om te denken, activiteit ter wille van de activiteit, vrijheid ter wille van de vrijheid, enzovoort, men kan ook zeggen het op zich plaatsen van een of ander menselijk vermogen, wat impliceert dat elke verwijzing naar het object waarop dit vermogen zich richt als secundair beschouwd wordt. En dat is precies de verdraaiing - wat natuurlijkerwijs 'doel' genoemd moet worden, wordt gedegradeerd tot 'middel', dat hierdoor nog enkel als aanleiding, en verder ook als voorwendsel en alibi, aan bod kan (of mag) komen<sup>8</sup>. Men kan zich eeuwig actief wanen, door niets nog echt gehinderd, het is alsof de eindigheid is opgeheven. Men stort zich in het *nu*

van de zuivere activiteit.

### Afbraak van het menselijke

Martha Nussbaum spreekt niet van vlucht in oneindigheid. Maar alvast is duidelijk dat ze de twee fundamentele betekenissen die aan eindigheid eigen zijn, bevestigt: een einde hebbend (met als tegenstelling: eeuwig, oneindig, en dus bij uitstek verwijzend naar de menselijke tijdelijkheid en sterfelijkheid) en begrensd, beperkt, wat voor alle menselijke doen en laten geldt. Eindigheid viseert ruimer dan tijdelijkheid en sterfelijkheid – wat duidelijk genoeg blijkt uit de beschrijving van de *condition humaine* die Martha Nussbaum geeft. Ze zijn niet hetzelfde, hoewel we tot op zekere hoogte en in een bepaalde betekenis (besef van) eindigheid door (besef van) tijdelijkheid en sterfelijkheid kunnen vervangen (of oneindigheid door onsterfelijkheid en in een zekere zin buiten de tijd staan), maar ook tijdelijkheid en sterfelijkheid voor eindigheid kunnen substitueren (of onsterfelijkheid voor oneindigheid). Misschien doet men er vaak niet slecht aan oneindigheid en onsterfelijkheid (en 'ontijdelijkheid') te vervangen door het uit zijn op het absolute of toch op iets absoluuts, op een of ander absolute. In het begrip van het absolute komt zo ongeveer alles samen. Wat absoluut is staat op zich, is onafhankelijk van wat ook, zonder relaties, het is 'God(gelijkheid)'. Het is volheid, perfectie, er ontbreekt niets aan, het kent geen gemis, het staat buiten de tijd. Het is een nu, een *nunc stans* kan men zeggen, het eeuwige nu dat God eigen is. Het uit zijn op iets absoluuts is natuurlijk paradoxaal, want er kan eigenlijk slechts een enkel absolute zijn, een enkel op zich, meestal God genoemd. Men wil dus het onmogelijke – wat men vaak genoeg ook beseft.

Er is nog een andere paradox. Wat kan namelijk volheid, volmaaktheid (nog) betekenen als ze bekomen moet worden door af te zien van alles wat op gemis, tekort, gebrek wijst. Want in feite wordt elke verhouding, elk verband, worden de tijdelijkheid, de verbrokkeling van het materiële, kortom de realiteit, uitgesloten, en vaak genoeg ook stijgt men boven de rationaliteit uit. Radicaal gedacht moet 'alle' realiteit het laten afweten. Wat kan Liefde zijn als men er de andere bij laat schieten (want een liefdesrelatie veronderstelt engagement, afhankelijkheid, conflict, beperktheid). Ze moet dus zo iets als Liefde tot een God zijn – tot deze vreemde onreële andere. Wat men als nastrevenswaard 'overhoudt', blijkt zo onwerkkelijk te zijn dat men er niets meer over kan zeggen. Het is inderdaad nirvana, leegte, waarmee bedoeld is – en dat komt neer op de pure ontkenning van de realiteit – *niet* met reële dingen gevuld zijn, Zijn als afwezigheid van zijnden.

Het opperste geluk, de 'eeuwige gelukzaligheid', wordt niet altijd zo radicaal geduid. Meestal koestert men de wens om toch maar op de een of andere manier

een reëel wezen te blijven. Waarom neemt men zelfs in het christelijke radicale ontvluchten van de realiteit ziel en lichaam in het eeuwige leven mee, weliswaar "ontsmet" van alle eindigheid, met het gevolg dat wel een heel vreemde lichamelijkheid 'resteert', glorieuze lichamen, zoals Thomas van Aquino zegt, lichamen die zich eigenlijk niet meer moeten voeden, of die zoals Augustinus zegt, zich alleen voeden als ze dat willen en heel zeker lichamen die van alle seksuele drift bevrijd zijn?" Toch wel omdat men tot op grote hoogte liefde blijft koesteren voor het stuk realiteit dat men is!

Maar buigen we ons over onszelf, moderne mensen, die al lang de gedachte van het eeuwige leven opgegeven hebben. Voor zover men naar het absolute, hier juist, naar 'iets absoluuts', blijft hunkeren, wordt de relatie met een stuk, met een aspect, van de realiteit vastgehouden. Ook dit absolute moet op de een of andere manier een soort heden, *nunc stans*, (kunnen) zijn. Er doen zich hier heel veel mogelijkheden voor. Vermelden we alleen dat men in een epicureïsche carpe diem-houding kan pogen in een zelfgenoegzaam *nu* op te gaan, waarbij geen dood, geen lijden, geen gebrek meer lijkt te kunnen bestaan. Men kan ook, zoals Sartre en Simone de Beauvoir, zoveel op de kaart van de absolute (eeuwige) vrijheid zetten – project volgt op project – dat het lijkt alsof het leven neerkomt op een *vivre à jamais* (een voor altijd leven), met de dood als accident. Laat mij ten slotte het *instantanéisme esthétique* vermelden dat André Gorz zo mooi beschrijft in zijn *Fondements pour une morale*<sup>10</sup>. Gorz maakt bijzonder duidelijk hoe wie zich in een esthetisch nu stort in een impasse terechtkomt<sup>11</sup> – hetzelfde geldt trouwens voor alle houdingen die het absolute pogen te realiseren.

Wijzen we er op dat men – en het gaat om een bijzonder moderne houding – aan de 'realisatie' van het genoemde ideaal kan wanhopen zonder het daarbij ook maar een ogenblik als uiterst wenselijk te laten schieten. Men kan dus zo 'realistisch' blijven dat men de overstijging van de *condition humaine* niet (meer) ziet zitten, beseffen dat het 'ideaal' onhaalbaar is. Dat kan een reden zijn om de *condition humaine* te verwensen. Of om de resignerende toer op te gaan. Of, ten slotte, en dat is 'subliem', om zich te 'beperken tot', alles op de kaart te zetten van het verlangen zelf (naar iets absoluuts), cultus van het verlangen (alsof het de zaak zelf is); denken we aan een belangrijk stuk huidig filosofisch en psychoanalytisch discours dat het verlangen 'ophemelt', zeg dat liefst in het Frans, *désir*, bedoeld is een verlangen dat per definitie als oneindig wordt opgevat en waaraan niet te ontkomen en niet te voldoen valt, "de erkenning van de onmogelijkheid om dit verlangen te vervullen en dus van een onophefbaar gemis, en dat is tevens van eigen eindigheid en dood".<sup>12</sup>

Het valt te verwachten dat als men op een onmogelijk absoluut geluk uit is, men zichzelf in groot ongeluk stort. Wat te denken van het opperste geluk in mystieke

vereniging met God dat misschien op zeldzame ogenblikken mystici als Theresa van Avila of Johannes van het Kruis te beurt valt maar dat zich afzet tegen de achtergrond van de donkere nacht van de ziel waarin men zich eenzaam voelt, door God en door iedereen verlaten, wanhopig? En ook al gelooft men dat Boeddha het nirvana is binnengetreden, het is een feit dat zijn volgelingen zich hun hele leven 'inspannen' (de uitdrukking 'zich inspannen' is wel niet boeddhistisch, een boeddhist 'spant zich niet in', 'streeft niet'), om misschien enkele ogenblikken van vrede en rust te genieten. Maar in al deze gevallen – tegen welke prijs? En dat is ook zo als men een 'werelds' ideaal najaagt: wie een onbereikbaar doel najaagt, is onophoudelijk bezig zich (en de anderen) aan de middelen te vergooien. Wie het communisme à la Lenin en Stalin wil vestigen, legt tot het einde der tijden zijn mensen de opoffering van reëel geluk op. Wie zoals het nazisme en zoals Hitler de volstrekte eenheid, harmonie, zuiverheid van volk of ras wil realiseren, vervalt in een ontzettende inhumaniteit.

### **De verleidbaarheid tot de vlucht uit het eindige**

Een bedenking die niet achterwege zal blijven is of men niet veeleer moet stellen dat de zucht om in de armen van Calypso te verzinken – zucht naar het oneindige of naar het absolute – de mens 'ingebakken' is (zoals bijvoorbeeld de 'cultus' van het verlangen insinueert). Is het niet de natuur van de mens zelf om zich een ander leven dan het eindige lichamelijke en van andere mensen afhankelijke bestaan te wensen? Mijn antwoord luidt dat we enkel kunnen spreken van een verleidbaarheid. Deze verleidbaarheid is heel zeker zelf een stuk menselijke natuur, maar dat houdt in dat de hunker naar het oneindige of naar het absolute niet onvermijdelijk hoewel steeds mogelijk en misschien zelfs zeer voor de hand liggend is. De implicatie van het feit dat het enkel om een verleidbaarheid gaat, is dat we steeds weet hebben van (wat het belang is van) het goede leven – juist ook als we ertegen in opstand komen.<sup>13</sup> We kunnen ook hier twijfels laten horen. Is het wel waar dat de mens weet wat het goede leven van ons eist – dat hij dat minstens impliciet, ongearticuleerd, weet en er ook altijd enigszins naar leeft (want hij kan het toch maar als een goed leven erkennen als hij het ook enigszins in de realiteit waar maakt of waargemaakt heeft)? Geven we toe dat het bijvoorbeeld heel vaak lijkt alsof de Griekse of Romeinse slaaf (een voorbeeld dat ik vaak geef omdat het zo treffend is) zich bij zijn situatie neerlegt als hij zelf lijkt te erkennen (zoals uit documenten blijkt die de slaven weliswaar niet zelf hebben opgesteld) dat er nu eenmaal van nature slaven en vrijen zijn. Het antwoord heeft veel met het principe van de zure druiven te maken. Wat ik niet kan krijgen, dat wijs ik ook als onaantrekkelijk af. Maar dat betekent niet dat het besef van de juiste verhouding totaal verdrongen is.

## De last van het leven oorzaak van de vlucht

Het is de eindigheid zelf, zo hebben we gezegd, die tot de verleiding aanleiding geeft; de bekoring om voor begrensdheid, beperktheid, op de vlucht te slaan ontspringt uit de last die met de menselijke eindigheid samenhangt. Om dit te begrijpen volstaat het misschien zich te realiseren dat in dit leven geen doel bereikt kan worden zonder de inspanning, de last, de omweg van de middelen. Kan men er dan niet van dromen 'alles' te krijgen, maar moeiteloos, probleemloos, de gebraden kippen, het Luilekkerland? En wat het probleem van de dood betreft – die we hoe dan ook als pijnlijk ervaren – kan men niet gaan denken dat ook hiervoor een oplossing bestaat? En inderdaad, we hebben begrepen dat er in de geschiedenis meerdere oplossingen 'uitgevonden' werden. Ze zijn gedateerd. Het zijn beslissingen, laat het keuzes zijn die misschien niet in alle helderheid gemaakt werden. Het historisch karakter ervan lijkt mij een van de argumenten te zijn voor de stelling dat de vlucht uit het eindige leven zich niet onontkoombaar aan ons opdringt. Maar we geven graag toe dat steeds vele individuen, groepen en hele culturen, in de val trappen en feitelijk in een of ander opzicht, in een of ander gebied van het menselijke, in geringe en soms ook in hoge mate, op iets oneindigs of absoluuts uit zijn. Wel valt het op dat maar zelden de 'totaliteit' van het leven door oneindigheid aangetast lijkt te zijn (te vermoeden valt dat dit gewoon onmogelijk, want levensvernietigend, is).

Merken we op dat er ook gedateerde, historische articulaties, expliciteringen, van de gedachte (en van de praktijk) van het goede leven gebeurd zijn. Zo'n historische vondst is heel zeker de explicatie van het ethische aspect dat het goede leven constitueert bij de oude Joden, dat via het christendom in een zekere zin de ziel van de westerse mens geworden is. Om dit te laten zien contrasteer ik deze ethische houding graag met de verheerlijking van roem en eer in de Griekse en Romeinse oudheid – met de steeds daarbij horende gewelddadigheid. Maar met de Moderne Tijd treedt eveneens een nieuwe articulatie van het goede leven naar voren, de gedachte van het belang van het individu, de democratische gedachte, vrijheid, gelijkheid, broederlijkheid, de rechten van de mens, en nog enkele dingen meer, zij het ook dat deze ideeën vaak vermengd zijn met wat ik de gedachte van de oneindige ontplooiing noem.

## Contingentie

Eindigheid heeft nog een andere – bittere – kant. De menselijke beperktheid is ook steeds een stuk onwetendheid, gebrek aan kennis en kunde, geborneerdheid, gemakzucht, zwakheid, lafheid, laksheid, en zo meer – zaken die niet noodzakelijk allemaal in verband staan met de vlucht uit de eindigheid (als door die vlucht veroorzaakt), maar, zoals de vlucht uit de eindigheid, allerlei

calamiteiten met zich mee (kunnen) brengen. Maar er is meer, laten we realistisch blijven en erkennen dat ook onder de meest gelukkige voorwaarden steeds een of andere vorm van vlucht voor de eindigheid een feit zal zijn – met alweer verdriet en ongeluk tot gevolg. En er is wat men ‘contingentie’ noemt, in de natuur en in wat zich tussen mensen afspeelt, bedoeld is hier rampzalig toeval (er bestaat ook gelukkig toeval, het gebeuren steekt soms ook een handje toe). Er zullen steeds ongevallen voorkomen, er zullen steeds onschuldige slachtoffers vallen. Het is daarbij ondenkbaar de natuur zo te beheersen dat geen rampen, tsunami’s, aardbevingen, maar ook ziektes (epidemieën) meer voorkomen. Maar dat geldt ook voor her reilen en zeilen van de samenleving – hoewel hier veel geremedieerd kan worden door voor de acceptatie van het eindige leven de gunstigste voorwaarden te creëren, een ervan bestaat erin op te houden een filosofisch discours af te steken dat voor oneindigheid “propaganda” maakt.

Al het hier bedoelde leed is volstrekt zinloos, gratis. We kunnen er geen een of andere ‘kosmische’ (misschien verborgen) zin mee verbinden. ‘God is dood’, de natuur bevat geen zin, hij is een chaos, zegt Nietzsche, en een van de betekenissen die we aan ‘de eeuwige terugkeer van het gelijke’ zouden kunnen geven is dat er ook steeds een pak zinloos leed, ellende, zal ‘terugkeren’. Er is geen kruid tegen die onzin gewassen en we kunnen alleen hopen dat ongeluk en rampen niet zo massief op ons drukken dat ze het ‘goede leven’ onmogelijk maken. Een goed leven veronderstelt een dosis *luck*. Het laat bij sommigen verstek gaan. Prijs een mens niet gelukkig vooraleer hij gestorven is, zegden de oude Grieken. In ieder geval is aan deze spreuk juist dat een goed leven niet gewaarborgd is. Is, als een goed leven moraliteit veronderstelt (zoals we geloven) en als moraliteit betekent dat men gevoelig is voor het geluk van anderen en bereid is er zich ook voor in te zetten, hiervoor ook *moral luck* nodig?<sup>14</sup> Misschien enkel in die zin dat er een (eventueel niet geringe) beperking ligt op wat men voor diegenen waarmee men zich verbonden weet kan doen. Maar hoe dan ook, een goed leven is zin en onzin samen. We kunnen alleen hopen dat de onzin de zin niet overwoekert – zij het ook dat we niet machteloos zijn om tot op zekere hoogte aan de situatie te sleutelen. Dat betekent meteen dat het goede van het goede leven ‘gedoseerd’ is, nooit alleen maar goed, wat trouwens niet alleen met de hier geviseerde contingentie te maken heeft. Het volstaat voor dit inzicht toch te bedenken dat om het even welk geluksdoel inzet van middelen vraagt en dat middelen hoe dan ook een last zijn, een aftrek van het geluk dat het doel geacht wordt op te leveren. Maar sluit dit alles uit dat we van een goed leven kunnen spreken?

### **Eindige voltooiingen**

Eindigheid is tijdelijkheid – die eindigt met, uitloopt op, de dood. Ze is ‘positief’



en 'negatief' tegelijk. Belichten we enkele aspecten van deze verstrengeling. Als we niet voor de eindigheid op de vlucht slaan, als we ze assumeren, is ze de aanmaning om van het leven 'iets te maken', we hebben niet alle tijd, we kunnen niet 'alles', we moeten selecteren, we worden er zo toe aangezet het belangrijkste, het meest relevante te doen, "stel niet uit tot morgen wat ge vandaag kunt doen". De tijd 'loopt' en we moeten hem 'opvullen', we vullen hem best op met zinvolle taken, activiteiten, dingen, gebeurtenissen, die telkens afzonderlijke voltooiingen zijn, eindige realisaties die we achter ons laten – maar die toch bij elkaar aansluiten en zo het verhaal van ons leven constitueren (het betreft natuurlijk taken die voor zover ze in het kader van het solidaire goede samenleven horen, zinvol kunnen worden genoemd). Kan men zeggen dat op een bepaald ogenblik het leven voltooid is, af is, wat betekent dat als het ware geen enkele zinvolle taak nog toegevoegd moet of kan worden? Misschien alleen maar als men oud, moe, versleten is, waarbij men achteruitkijkend misschien kan zeggen dat het goed geweest is. Dan heeft de levenskracht het laten afweten. Zolang het leven stuwet, volgt evenwel voltooiing op voltooiing, realisatie op realisatie – die zowel zinvol als zinloos kunnen zijn (dit laatste is zeker het geval als men voor de eindigheid op de vlucht slaat). De stroom van het leven duwt ons daarbij wel verder, maar het leven zelf kan maar bestaan uit een reeks eindige 'voltooiingen'. Als het goed loopt, kan genot op genot volgen, geluk op geluk, voldoening op voldoening, afgemaakte taak op afgemaakte taak en kan het leven zelf gelukkig genoemd worden. Merken we hierbij op dat, zoals Aristoteles zegt, geluk, genot, de voltooiing van de levensactiviteit is ('het goede leven'), of dat, zoals Nietzsche zegt, de vreugde het effect is van het 'zich sterker voelen' (met dit laatste drukt Nietzsche zijn idee van het leven uit): 'Zich sterker voelen' – of anders uitgedrukt: het plezier [*die Freude*].<sup>15</sup> Dat de mens gelukkig wil zijn (de *Glückseligkeitstrieb* van Feuerbach, de *eudaimonia* van Aristoteles) betekent dat hij aan zijn trekken wil komen, dat hij zich een leven en een samenleven wenst dat functioneert – en dat is zijn geluk. Dergelijk leven en *samenleven* is een gelukkig leven. Om wanbegrip te vermijden: vergeten we geen ogenblik dat, zoals het leven zelf, ook geluk eindig, beperkt, menselijk is en blijft, onvolmaakt – maar toch geluk dat alleen maar als ongeluk opgevat wordt als men denkt alleen van oneindigheid te kunnen leven.

Het leven loopt op de dood uit, zeggen we. Voor dit lopen zorgt het leven zelf, de levenskracht die men vaak opvat als iets wat het individu overstijgt, als iets onuitputtelijks, creatiefs, vruchtbaars, als een bron die stroomt, als gave, als schenking (*donation*),<sup>16</sup> als het Heideggeriaanse *Es gibt*, als 'Verlangen', als 'Proces', als 'Zijnsgebeuren', als 'Macht' ook – en als in een zekere zin onsterfelijk, als een onsterfelijkheid waaraan we deelnemen. Men vergeet daarbij dat mijn en onze levenskracht, levensdrift, eindig is, uitgeput raakt, en dat hij een abstractie is als hij zich niet uit in een aantal eindige (liefst zinvolle)

voltooiingen.

Het leven is project op project, zou Sartre zeggen, waarin hij alleen maar ongelijk heeft voor zover volgens hem geen enkel project tevredenstelt, voor zover de vrijheid de vlucht vooruit is, het onmogelijk project om *pour soi* en *en soi* te laten samenvallen, een leegte die niet te vullen is. "Concreet, elk *pour soi* is het ontbreken [*manque*] van een zekere coïncidentie met zichzelf. Dat betekent dat het behekt [*hanté*] wordt door de aanwezigheid van datgene waarmee het zou moeten samenvallen om een *soi* te zijn".<sup>17</sup> De mens wordt blijkbaar voortgestuwd van ontgoocheling naar ontgoocheling, eeuwig reikhalzend naar het onmogelijke, een verlangen dat door geen enkele voltooiing kan bevredigd worden, zoals Sartre vele keren beschrijft, onder andere als dorst (die men zowel letterlijk als figuurlijk kan opvatten) en als seksueel verlangen. Het moet telkens uitlopen, zegt Sartre, op de teleurstelling van het fameuze 'is het maar dat, en van de *tristitia post coitum* waaraan volgens Sartre blijkbaar niet te ontkomen valt. Maar is het niet de vooropstelling van het gedoemd zijn van de mens om *en soi* en *pour soi* te willen verenigen, deze *passion inutile*, die Sartre zo over verzadiging en het genot (en geluk, zo moeten we toevoegen, vermits een gelukkig leven zich niet tot verzadiging en genot laat reduceren) doet spreken? Het is Sartres wanhopige vlucht uit de eindigheid.

Dat we Sartres conceptie ten tonele voeren is niet toevallig. Ze drukt het (misschien wel dominante) moderne levensgevoel uit – dat wellicht het eerst, bij de aanvang van wat men de moderniteit kan noemen, door Thomas Hobbes verwoord werd.<sup>18</sup> De rusteloosheid die hier op het appel is, is die van het uit zijn op het steeds vooruit zijn, op het steeds andere, het steeds nieuwe – dat steeds opnieuw niet bevredigt of gelukkig maakt. Hobbes reageert met zijn nieuwe visie op de achterhaalde middeleeuwse religieuze kijk die het geluk van het leven in de rust van een voldane geest (*the repose of a mind satisfied*) plaatst. Hij vervangt in feite het verlangen naar 'eeuwige rust' door eeuwige, eindeloze onrust, waarbij men van de ene bevrediging of voltooiing naar de andere springt, daarbij telkens, zoals Sartre, ervarend: 'Is het maar dat.'

"Want er is niet zo'n *finis ultimus*, noch een *summum bonum*,... Ook kan een mens waarvan de verlangens tot een einde gekomen zijn, niet meer leven, evenmin als een mens waarvan zinnen en verbeelding tot stilstand gekomen zijn. Geluk is een onophoudelijk voortgaan van de begeerte, van het ene object naar het volgende; het verwerven van het één is altijd slechts een middel om het ander te krijgen".

In een eindeloze rush naar voren, Hobbes spreekt over het leven als over een koers (*race*).<sup>19</sup> Illustreer we nog even met wat Hobbes over arbeid zegt:

“Werk is goed; het is werkelijk een motief voor het leven. Daarom is het zo dat je tenzij je wandelt ter wille van het wandelen, je het doet voor je werk. *Waar zal ik me keren, wat zal ik doen?* zijn de stemmen van treurende mensen. Ledigheid is een foltering.”

Bezig zijn om bezig te zijn – niet om zinvolle taken tot een goed einde te brengen.

Als we de Hobbesiaanse visie heden aan het werk zien, denken we daarbij misschien op de eerste plaats aan de moderne consumptiemaatschappij (die Hobbes in een zekere zin voorafschaduwde) – aan het verdelgen van steeds meer en steeds andere goederen, zucht naar rijkdom, winstbejag, wat wil zeggen nooit rijk genoeg zijn, de subjectieve kant van wat Marx G-W-G-circulatie noemt, de rusteloze, eindeloze overgang van geld naar waar en van waar naar meer geld (G'), *Bereicherungstrieb*, een abstract gebeuren vermits G van G' alleen kwantitatief van elkaar verschillen (en dat dus gespeend is van elke inhoudelijke bepaaldheid). Wat men daarmee (niet) bereikt is zo leeg als de traditionele 'eeuwige zaligheid' of als het nirvana. Maar de jacht vooruit beperkt zich niet tot het verwerven (en verspillen) van materiële goederen. De houding kan het hele leven bepalen (zoals Sartre trouwens laat zien) en heel speciaal de menselijke verhoudingen op hun kop zetten – en dat blijkt reeds duidelijk genoeg uit de beschrijving die Hobbes zelf geeft, zijn catalogoog van deugden en ondeugden is een verzameling van evenzoveel 'doel-middelverdraaiingen', van evenzoveel perverse 'ontploffingen'.

### Bijlage 1. Esthetisch instantaneïsme<sup>20</sup>

De estheet – en Gorz zal hierbij wel vaak aan Bataille denken – wil het ogenblik plukken, als het ware in het ogenblikkelijke opgaan. Op elk moment, zegt Gorz, wil hij van zijn bestaan genieten. Hij beschouwt daarom de wereld als iets dat er alleen om te genieten of te consumeren is, in een *jouissance extatique d'un instant*. Zoals de held van Camus kan hij zeggen dat “het heden en de opeenvolging van de nu-momenten zijn koninkrijk is”. Hij kan zelfs nauwelijks spreken van opeenvolging. Want in feite weigert hij alle verleden en alle toekomst. Hij is uit op een onmiddellijke aanwezigheid waarin hij de zekerheid van een onkenbare innerlijkheid van existentiële volheid zoekt. Het absolute is voor de estheet het aanwezige en het alleen werkelijke. Er is immers enkel wat ik voel en beleef. Het is duidelijk dat de houding van geen actie wil weten en geen projecten wil kennen. Ze zou hiervoor immers, zoals Bataille zegt, 'het bestaan tot later moeten uitstellen', de estheet zou ophouden de dingen in hun zintuiglijke waarde te ervaren, hij zou compromissen moeten sluiten en toegevingen moeten doen, met middelen bezig moeten zijn, terwijl toch alleen het onmiddellijke doel van belang is. Hij zou de frisheid en de zuiverheid van de gevoelens moeten opofferen ten voordele van een doel dat zich steeds maar

verwijdert. De estheet beklagt er zich dan ook over dat de anderen het praktische en alledaagse leven ten nadele van zichzelf aanvaarden en boven de eigen innerlijkheid plaatsen. Hij kan niet begrijpen dat men zich kan engageren – voor jaren, voor maanden of zelfs voor een week – dat men dus trouw kan zijn (in een liefde), dat men een stijl of een gewoonte kan ontwikkelen. Hij meent dat hij zijn gevoel telkens weer waar moet maken, dat het telkens nieuw moet zijn, herboren moet worden. Hij kan hiervoor niet op de toekomst rekenen. Als dan op een bepaald ogenblik de magie wegwijnt, vindt de estheet dat zijn ervaring meteen waardeloos is geworden. In feite zou hij dus nooit iets moeten ondernemen – tenzij vanuit een zich opdringend en onmiddellijk verlangen. “Elk ogenblik moet een totaliteit zijn die zichzelf volstaat, een absoluut begin en einde, een absolute ervaring van het zijn in zijn totaliteit”.

“Zijn passie van de innerlijkheid vertaalt zich dan in een metafysische afgunst ten overstaan van de anderen en van de wereld. Door de weigering om zich te veruitwendigen, door de passie van het geheim, van de eenzaamheid, van de paradox ten aanzien van de anderen; door de transpositie van zijn bestaan in het imaginaire, in de droom, in de dichtelijke enscenering, weigert het bewustzijn aan de wereld de – contingente en voor de anderen toegankelijke – objecten van zijn genietingen te ontlenuen.”

De mislukking is natuurlijk ingebouwd. Men kan de wereld niet ontlopen. Maar de estheet heeft de radicale mislukking waaraan hij zich blootstelt zelf gekozen. Hij koestert ook geen illusies over de werkelijke mogelijkheden om de wereld te ontvluchten. Hij zal de wereld dan ook aanvaarden maar om hem te kunnen weigeren door een mooi maar werkeloos gebaar dat zonder gevolg blijft. Zoals een pruilend kind ignoreert hij de reële conditie, manifesteert hij het recht op zijn metafysische subjectiviteit. Hij kiest eventueel zichzelf als slachtoffer van de wereld en van zijn conditie – wel te verstaan als onschuldig slachtoffer. Hij zal tegelijk het onmogelijke geluk ophemelen en menen dat de verloren zaken de enige zuivere zijn. Nostalgie, ontevredenheid, spijt, lijden, droefheid, ijdelheid en dergelijke, die op mislukking en nederlaag wijzen, zijn z'n liefkoosde houdingen. Zijn subtiliteit zegt hem niets te ondernemen dat niet efemeer is, of beveelt hem datgene te doen wat tot mislukken gedoemd is, of zonder ophouden het werkelijke te vernietigen ten gunste van de schijn.

De estheet vindt elk ogenblik uniek, onvervangbaar. Maar het is in feite reeds voorbij, dood, het doel is vanaf het begin reeds gegeven, en “het is vanuit zijn dood dat ik het bekijk, ik leef dit heden *alsof het reeds voorbij was*”. De schoonheid van het efemere bestaat er in dat ik *poog te leven zoals men het zich herinnert en het betreurt*, men leeft zoals men verhaalt. En men leeft om te verhalen, ik verkies het imaginaire boven het reële.

Gorz merkt ten slotte op dat voor de estheet de realiteit noodzakelijk als het grote Kwaad verschijnt. Zijn houding is er een van voortdurende ascese die erin bestaat zich van het zijn te zuiveren. Hij moet de wereld in de verbeelding vernietigen. De wereld is *de trop*, absurd, nutteloos, lelijk, radicaal contingent, hindernis en uitwendigheid. De estheet is eenzaam en verveelt zich.

Wat valt er anders te verwachten van een wezen dat het leven en de werkelijkheid in zijn tijdelijkheid en eindigheid weigert te erkennen.

## Bijlage 2. De Grieken en de crypto-onsterfelijkheid

Zoals de wensen van de mensen zijn, zo zijn hun goden, zegt Feuerbach. Anders dan de christenen hadden de Grieken "*bepaalde goden*, dat betekent dat ze *bepaalde wensen* hadden".<sup>21</sup> De Grieken wensten wel onsterfelijk te zijn, maar er is een groot verschil in de wijze waarop men iets wenst.<sup>22</sup>

"De onsterfelijkheidswens van de Grieken was slechts een negatieve, dit is, nietige, geen positieve, dit is, werkelijke, ware wens; dat is hij maar wanneer hij de wens is van een ander, beter leven, maar de Griek, minstens de Griek zoals hij in zijn klassieke typische werken en daden voor ons staat, wenste en kende geen ander leven dan dit leven; hij jammerde over de ellende van het menselijke leven, over de onbestendigheid van alle goederen; maar juist in dit gejammer bewees hij de waarde die hij ditzelfde leven toekende, en bij al zijn klagen leefde hij oprecht graag, was hij het innig eens met het wezen van dit leven, verzette hij zich slechts tegen de – evenwel onvermijdelijke – accidenten, toevalligheden, niet tegen de wezenlijke eigenschappen van het leven. Zijn klachten hebben geen andere betekenis dan de onenigheden die in elk ook gelukkig huwelijk plaatsvinden en op het ogenblik van de hartstocht de wens tot de ongehuwde staat voortbrengen of dan de klachten van de familievrader over de zorgen die de kinderen meebrengen, zorgen die hij echter tegen geen enkele prijs zou willen ruilen voor de zorgeloosheid van de kinderloze staat; ze hebben geen andere betekenis dan de klachten van die oppervlakkige ontevredenheid en sentimentaliteit die met het bezit en het genot van elk goed verbonden zijn".

De Grieken verlangden niet naar een eeuwig leven, ze wilden enkel dat de dood opgeschoven werd, ze wilden alleen niet nu sterven, vooral niet in de bloei van het leven. De zin: de goden houden van wie jong sterft, heeft geen algemene geldigheid, zegt Feuerbach, "want onder de goederen die de Grieken zich wensten, bevindt zich ook de wens van een lang leven" ... "Laat mij lang goed leven en het licht van de zon aanschouwen, gelukkig onder de volkeren en op de drempel van de ouderdom geraken". De Grieken wilden, zegt Feuerbach, alleen niet een langzame, pijnlijke, verschrikkelijke dood sterven. Feuerbach vermeldt de passage uit *Odyssee 11*.

“Verhevene Odysseus, prijst mij de dood niet [zegt Achilles], want veel liever was ik op aarde de minste der dagloners (*thès*) dan de eerste onder de schimmen hier beneden. Ja, liever was ik de minste der knechten van de armste der boeren”.

Insisteren we hier met Nietzsche nog even op deze liefde voor het leven als hij in *Die Geburt der Tragödie*<sup>23</sup> het eigenaardige pessimisme van de Grieken bespreekt. Hij vermeldt de sage waarin koning Midas aan de wijze Silenus vraagt wat voor de mens het allerbeste en allervoortreffelijkste is.

“De demon zwijgt star en onbeweeglijk. Tenslotte brengt hij, door de koning gedwongen, met schrille lach, de volgende woorden uit: ‘Ellendig eendagsgeslacht, kinderen van het toeval en het zweet, wat wilt gij mij dwingen te zeggen, wat door jou maar het beste niet gehoord kan worden? Het allerbeste is voor jou totaal onbereikbaar: niet geboren te zijn, niet te *zijn*, *niets* te zijn. Het op een na beste is: spoedig te sterven”.

Maar dat is voor de Grieken geen reden om niet van het leven te houden, in de woorden van Nietzsche nogmaals:

“De enige echte *smart* van de Homerische mens heeft betrekking op het afscheid nemen van dit bestaan, vooral het vroege verscheiden. De Sileense wijsheid omkerend kunnen we van deze mens zeggen: ‘het ergste voor u is, spoedig te sterven, het op een na ergste is: eens te moeten sterven’. Als er een klacht weerklinkt, dan is het die van de kortlevende Achilles, over de wisselingen en veranderingen van het mensengeslacht – een blad gelijk – en over de ondergang van de heldentijd. Het is de grootste held niet onwaardig te verlangen naar verder leven, desnoods als dagloner. Zo onstuimig verlangt in het Apollinische stadium de ‘wil’ naar dit bestaan, zozeer voelt de Homerische mens zich daarmee verbonden, dat zelfs de klacht een loflied wordt”.

Maar een eerste amendement dringt zich hier op. De klassieke Grieken die Feuerbach hier viseert (de Grieken dus van vóór Socrates, Plato, Aristoteles) zijn niet alle Grieken. De Griekse religie is een bijzonder complex gegeven, misschien spreekt men zelfs beter van religies in het meervoud. Hierboven is zo iets als de officiële religie van de polis bedoeld. Want er bestaan nog andere religieuze praktijken, de mysteries van Eleusis, het orfisme, het Pythagorisme en vooral ook de Dionysuscultus. Zij alle lijken heimelijke hunkeringen naar een of andere vorm van onsterfelijkheid te zijn, eventueel via een persoonlijk contact met de godheid. Er bestond ook een heroëncultus (Sophocles was er een aanhanger van en hij lijkt na zijn dood zelf ook als dergelijke heros vereerd te zijn geworden). Denken we speciaal aan het belang van de Dionysuscultus, met zijn jaarlijkse religieuze feesten, onder meer de Anthesteriën, ter ere van deze vreemde God van het volk, *Dionusos demotikos*, die wel als enige God *sterfelijk* was, maar om dan toch telkens weer te herrijzen. Dionysus behoort niet echt tot het pantheon van de klassieke, Olympische, goden.

Maar er is een tweede amendement nodig. Feuerbach ziet blijkbaar het twijfelachtige niet in van het typische streven van de Grieken naar oneindige roem en eer (waar hij toch even op zinspeelt) – waarvoor ze eventueel het jong sterven op het slagveld over hadden – crypto-onsterfelijkheid, crypto-vergoddelijking. Ze leken bereid te zijn de prijs van de vroege dood te betalen. Achilles was hun boegbeeld. Ondanks het feit dat de Grieken van de archaische en van de klassieke tijd de mensen als de sterfelijken, *hoi thnetoi*, afzetten tegenover de altijd levende goden, tegenover diegenen die niet sterven, *hoi athanatoi*, de altijd zijnde goden, *thèioon aieigenetaoon* (Homerus VII 54), waarbij het punt is dat de goden *niet* voor de mens model staan, heerst er toch grote dubbelzinnigheid. Ze hunkeren naar eeuwige roem. In de *Ilias* wil Achilles, als roemrijke krijger, liever jong sterven dan roemloos een lang (en zelfs gelukkig) leven beschoren worden.<sup>24</sup>

## Noten

1 Licht aangepaste en bijgeschaafde discussietekst bestemd voor de samenkomst van *Het genootschap voor fenomenologie en kritiek*, Gent, 16 september 2011.

2 'Transcending Humanity' in Nussbaum M., *Love's Knowledge. Essays on Philosophy and Literature*, Oxford, New York, 1990, citaten p. 365, 366.

3 *Homerus*, Retie, 1959.

4 In haar *The Therapy of Desire* (Nussbaum M., *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton, 1994, p. 194-195, p. 226) zegt Martha Nussbaum, in een reflectie op het denken van Lucretius en Epicurus, gelijkaardige dingen. Veel van de waarde van menselijke ervaring, zegt zij, is onscheidbaar van het bewustzijn van kwetsbaarheid, vergankelijkheid en sterfelijkheid – een gedachte die volkomen haaks staat op die van Lucretius en van Epicurus. "Onze eindigheid, en in het bijzonder onze sterfelijkheid, die een bijzonder centraal geval van onze eindigheid is en die geheel ons bewustzijn van andere grenzen conditioneert, is een constitutieve factor van alle dingen die voor ons waarde hebben. Binnen deze beperkingen leven we, en wat we ook zien, zien we, wat we ook koesteren, koesteren we als dingen die lopen op de manier waarop ze feitelijk lopen, vanaf de geboorte, doorheen de tijd, tot aan een noodzakelijke dood. De activiteiten waarvan we houden en die we koesteren, zouden niet als zodanig beschikbaar zijn voor een goddelijk onbegrensd wezen. .... vriendschap, liefde, rechtvaardigheid en de vele vormen van morele deugdzame actie [krijgen] hun zin en hun waarde... binnen de structuur van de menselijke tijd, als relaties en activiteiten die zich over een eindige tijd uitstrekken".

5 Bij wijze van ondersteuning van wat Martha Nussbaum hier zegt (en ook van onze eigen problematiek van de eindigheid) doe ik in *Bijlage 2* even beroep op Ludwig Feuerbach. Maar ik wil meteen op een tweevoudige dubbelzinnigheid wijzen. Het is niet zo, ten eerste, dat de Grieken *onverdeeld* achter de erkenning van de menselijke eindigheid stonden, er zijn belangrijke religieuze stromingen die ze willen overstijgen, en, er is, ten tweede, de idee van de crypto-onsterfelijkheid van de eeuwige roem (Achilles' levensdoel in de *Ilias*). Met dit laatste wil ik ook een beperking van mijn artikel aangeven:

we hebben nog andere vluchtmanoeuvres dan hier besproken worden, links laten liggen, zulke namelijk die dicht bij de menselijke verhoudingen aanknopen.

6 Zie de paragrafen 'Afbraak van het menselijke', 'De last van het leven oorzaak van de vlucht'.

7 Achterhuis H., *De utopie van de vrije markt*, Rotterdam, 2010.

8 Cfr. Rudolf Boehms uiteenzettingen in *Kritiek der grondslagen van onze tijd*, Baarn, 1974, hoofdstuk III 'Homo ludens'. Rudolf Boehm zelf ontleent het begrip aan Aristoteles (*energeia*) en treft het ook aan bij Marx ('produceren om te produceren', 'productie ter wille van de productie', maar ook *Bereicherungstrieb*, winstbejag, bij Aristoteles *chremastistiek* genoemd). Noch Aristoteles noch Marx staat evenwel kritisch tegenover het begrip – maar dat is hier niet ons punt. Ik volg Rudolf Boehm als hij erop wijst dat het bedoelde mechanisme ontspringt aan de verleiding van de mens om op de vlucht te slaan voor zijn eindigheid.

9 Thomas van Aquino, *Summa theologica*, Suppl. questio 83: Augustinus, *De stad van God*, Amsterdam, 1983, p. 610.

10 Gorz A., *Fondements pour une morale*, Galilée, 1977, p. 293 e.v.

11 De schets in *Bijlage 1* laat zien wat hier van is.

12 Mooy A., *Taal en verlangen. Lacans theorie van de psychoanalyse*, Meppel, 1975, p. 180.

13 Ik kan hier niet ingaan op wat onder dit 'goede leven' verstaan moet worden. In mijn *Op de vlucht voor de eindigheid* ben ik daar uitvoeriger over. Misschien volstaat het hier erop te wijzen dat een goed leven een 'materieel' goed leven is, hoewel vooral een leven waarbij verhoudingen van solidariteit (een begrip dat men heel ruim moet invullen) een kans maken.

14 Term die ik hier zeker niet gebruik met de betekenis die hij heeft bij Thomas Nagel of bij Bernard Williams.

15 Nietzsche F., *Nagelaten fragmenten, deel 7* SUN 1988 november 1887 – maart 1888 11 [285].

16 Caillé A., *Don, intérêt et désintéressement, La découverte*, MAUSS, 1994, 2005. Zie ook mijn stellingname in Coolsaet W., *Solidariteit/Rivaliteit*, Antwerpen-Apeldoorn, 2009, pp. 122-124.

17 Sartre J.P., *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, 1943, pp. 140-141.

18 Thomas Hobbes, *Leviathan*, vertaling en aantekeningen van Krul W.E., inleiding en bibliografie van B.A.G.M. Tromp, Meppel, Amsterdam, 1985, citaten p. 114-115, p. 51.

19 Hobbes T., *Human Nature and De Corpore Politico*, Oxford, 1994, p. 59. Hobbes zegt dat op het einde van de bespreking van een catalogo van deugden en ondeugden in *The Elements of Law*. Het is een koers waarbij men de eerste wil zijn (wat bij Hobbes veel te maken heeft met het veilig stellen van wat hij geluk noemt, een punt waarvan we hier abstractie moeten maar ook kunnen maken).

20 Gorz A., *Fondements pour une morale*, Galilée, 1977, pp. 293-315. Gorz zet dat uiteen in het tweede deel van zijn boek, waarin hij vooreerst het leven en de vitale houdingen bespreekt, vervolgens de esthetische houdingen. Hij heeft het naast over het *instantanéisme*, ook over de avonturier, de speler, de opstandeling, de dichter, de heilige. In mijn *Van Hobbes tot Hitler* heb ik Gorz' beschrijving van de fascist, als voorbeeld van een vitale houding en van de avonturier als esthetische houding overgenomen. De invalshoek van Gorz is een andere dan het hier ingenomen standpunt, maar dat



verschilpunt is hier niet relevant. Gorz zweert bij een – weliswaar afgezwakte – Sartriaanse vrijheid, misschien zelfs wel samenvallend met wat Merleau-Ponty over vrijheid schrijft.

21 *Das Wesen der Religion*, § 55.

22 *Theogonie*, 22. "Tod und Unsterblichkeit".

23 Nietzsche F., *De geboorte van de tragedie of Griekse cultuur en pessimisme*, vertaald en ingeleid door Kees Kuyk, Amsterdam, 1987, § 3, p. 29, p. 39, pp. 40-41.

24 Ik heb dit uiteengezet in mijn *Autarkeia. Rivaliteit en zelfgenoegzaamheid in de Griekse cultuur*, Kampen, Kapellen, 1993.