

# Uit Eenheid Gevallen

Een onderzoek naar het verschijnsel wezensangst in *De Aantekeningen van Malte Laurids Brigge* van Rainer Maria Rilke, belicht vanuit het existentialistische gedachtegoed van Søren Kierkegaard, Martin Heidegger en Jean-Paul Sartre

Scriptie MA Literatuurwetenschap

Universiteit Utrecht, faculteit Geesteswetenschappen

Begeleider: dr. J.J.M. van Stralen

Student: M.N. van Ommeren 3037096

Donderdag 25 augustus 2011

Deze scriptie is in grote dankbaarheid opgedragen aan mijn ouders,  
Marijke van Jaap van Ommeren.

## INHOUDSOPGAVE

Und wenn du lange in einen Abgrund blickst, blickt der Abgrund auch in dich hinein.

- Friedrich Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*

<b>Inleiding</b>	<b>6</b>
I Doel	6
II Verantwoording voor thema	6
III Onderzoeksmethode, afbakening en opbouw	10
IV Angst en de traditie	12
V Waarom <i>De Aantekeningen van Malte Laurids Brigge</i> ?	13

### I Wijsgerige Lijn: Angst in het filosofisch existentialisme

<b>1. Søren Kierkegaard (Denemarken, 1813-1855)</b>	<b>19</b>
§1.1 Inleiding	19
§1.2 <i>Het begrip angst</i> (1844)	20
§1.3 <i>Credo quia absurdum</i>	21
<b>2. Martin Heidegger (Duitsland, 1889-1976)</b>	<b>25</b>
§2.1 Inleiding	25
§2.1.1 Invloeden: Kierkegaard, Nietzsche, Husserl	25
§2.1.2 <i>Seinsvergeessenheit</i>	27
§2.1.3 Fenomenologische ontologie	28
§2.2. <i>Zijn en Tijd</i> (1927)	29
§2.3 Cultuur & politiek: onrust in het Interbellum	32
<b>3. Jean-Paul Sartre (Frankrijk, 1905-1980)</b>	<b>35</b>
§3.1 Inleiding	35
§3.2 <i>Walging</i> (1938)	36
§3.3 <i>Het zijn en het niet</i> (1943)	39
§3.4 Filosoof van de hoop	42
<b>4. Conclusie wijsgerige lijn: algemene existentialistische definitie van angst</b>	<b>44</b>

## II Literaire Lijn: Angst in het werk van Rainer Maria Rilke

<b>5. Rainer Maria Rilke (Tsjechië - 1875-1926)</b>	<b>50</b>
§5.1 Opmerkingen bij de auteursintentie	50
§5.2 Inleiding	51
§5.3 Levensschets	56
§5.4 <i>De Aantekeningen van Malte Laurids Brigge</i> (1910)	58
§5.4.1 Inleidend	58
§5.4.2 Synopsis en compositie	59
§5.4.3 Analyse	61
§5.4.4 Vergelijkingen met <i>Walging</i>	69
§5.5 <i>De Elegieën van Duino</i> (1912-1922)	71
<b>Conclusie</b>	<b>73</b>
<b>Bibliografie</b>	<b>77</b>
<b>Bijlagen</b>	
I    Tijdslijn	
II   Transcriptie van dialoog uit <i>Antichrist</i> (2009) ter verheldering van het reflexieve en prereflexieve stadium en de angstbeleving	
III  Suggesties voor verder onderzoek	

## INLEIDING

Waar alles om gaat is, dat de angst aan het licht komt.

- Søren Kierkegaard, *Het begrip angst*.

### *I Doel*

Dit onderzoek heeft als doel pre-existentialistische literatuur te benaderen vanuit de weergave van de wezensangst zoals verwoord in het filosofisch existentialisme. Het onderzoek wordt in twee delen gepresenteerd. In het eerste deel, de wijsgerige lijn, worden de angsttheorieën uiteengezet van drie existentialistische filosofen, te weten Søren Kierkegaard, Martin Heidegger en Jean-Paul Sartre. Uit deze drie theorieën wordt vervolgens een model geprofileerd van een algemene existentialistische definitie van angst. In het tweede deel, de literaire lijn, zal deze filosofische constructie vervolgens worden toegepast op een literair voorbeeld dat zich bij uitstek leent voor een uitvoerige literatuurwetenschappelijke analyse van de angst, te weten *De Aantekeningen van Malte Laurids Brigge* (1910) van Rainer Maria Rilke. De keuze voor een pre-existentialistisch werk zal in de inleiding door verscheidene literatuurwetenschappelijke bronnen worden onderbouwd. De benadering van de literatuur door middel van de filosofie zal geschieden in de vorm van drie sleutelbegrippen, te weten ‘de grenssituatie’, ‘de angst’ en ‘het engagement’, die in het existentialistische discours een gemeenschappelijke betekenis hebben. In de conclusie volgt het uiteindelijke antwoord op de onderzoeksvraag: hoe komt de existentialistische notie van de wezensangst tot uiting in de pre-existentialistische literatuur?

### *II Verantwoording voor het thema*

In de geschiedenis van de filosofie is deze angst zelden een aantrekkelijk of hoog gewaardeerd onderwerp geweest, om enige voor de hand liggende redenen. Ten eerste was het een hoogst irrationeel verschijnsel, dat beneden de waardigheid was van een zo redelijke persoon als de filosoof was of behoorde te zijn: de wijsheid diende er immers juist toe om dit verachtelijke gevoel, waaraan bijna ieder schepsel hoe dan ook onderhevig was, te overwinnen. De ware wijze was nergens bang voor, en zeker niet voor de dood; zoals het ‘prototype’ van de onverschrokken wijsgeer Socrates metterdaad had aangetoond.<sup>1</sup>

Angst is een wezenlijk ingrijpend verschijnsel dat een verschuiving in de menselijke identiteit kan veroorzaken. Het kan solide grond bieden voor introspectie, reflectie en uiteindelijk verandering. Zoals Janssen Perio laat zien is de angst echter een onderwerp dat binnen de filosofie weinig

---

<sup>1</sup> Janssen Perio, 125.

aandacht heeft gekregen, gezien bovenstaand citaat is dat ook niet verwonderlijk; de angst scheen na Socrates' heldendaad een aan de rede inferieure emotie. Want hoewel Socrates de mogelijkheid had zich van de gifbeker te redden, heeft hij deze toch onbevreesd leeggedronken.<sup>2</sup> Coe trekt een soortgelijke conclusie bij zijn traditionele en etymologische zoektocht naar de angst. Hij geeft twee redenen voor de relatieve afwezigheid van angst in de literatuur. Enerzijds stelt hij dat er - tot Kierkegaard - geen enkel belang was om angst van vrees te onthechten, waardoor de scheidslijn tussen deze zeer verschillende begrippen lange tijd onduidelijk was. Anderzijds stelt hij, evenals Janssen Perio, dat angst geen rationele sensatie en daardoor minderwaardig was; het werd eveneens niet bij de Grieken behandeld en daarom werd de angst het analyseren allerminst waard bevonden. "Therefore, the vague idea of Fear/Angst has been dismissed by philosophers as either antirational and therefore an anathema to philosophy; or some kind of passionate heresy that has no place in the pristine ivory towers of rationalistic thought."<sup>3</sup>

Het denken behorende bij het existentialisme heeft de angst echter voor het eerst serieus genomen. Het is rijkelijk en veelvuldig behandeld als een fundamentele kans om een mensenleven een andere wending te geven. De existentialisten beschouwen angst als een 'existentiaal': een fundamentele bouwsteen van de menselijke existentie. De reden voor deze ontwikkelde ruimte voor de angstbeleving ligt in de overtuiging dat de mens als subject de fenomenen buiten hem, de objecten, op eigen unieke wijze waarneemt in de wereld. Dit is mede in navolging van het perspectivisme van Nietzsche, dat uitgaat van de aanname dat er geen absolute waarheden bestaan maar enkel subjectieve waarheden, vanuit vele perspectieven bekeken. Door de vrijheid van de mens binnen het existentialisme te beklemtonen krijgt de ratio geen prominente plek meer; ieder individu bepaalt zijn of haar zin, waarde, betekenis en plek toe in de wereld waarin hij of zij geworpen is. Religie en ratio horen zodoende niet meer thuis in de zuivere ivoren toren van het westerse denken en zeker niet meer in de filosofie van Sartre na de Tweede Wereldoorlog. Hierdoor staat het existentialisme compleet tegenover het wetenschappelijke, in de ervaring gefundeerde positivisme van Auguste Comte (1798-1857). Sterker nog, Sartre stelt in zijn *Existentialisme est un humanisme* uit 1945 over de verschillen tussen het klassieke en het existentialistische humanisme:

'De cultus van de mensheid leidt tenslotte tot het in zichzelf besloten humanisme van Comte en – het moet gezegd worden – tot het fascisme. Het is een humanisme waar wij niets van moeten

---

<sup>2</sup> Het kan heel goed mogelijk zijn dat de angst - ook tijdens en na de middeleeuwen - ondergeschikt bleek door de lijdensweg en kruisiging van Jezus, want ook hij was eveneens in staat zijn leven te redden en zag zijn dood desondanks (volgens sommige interpretaties overigens niet onbevreesd) tegemoet.

<sup>3</sup> Coe, 7.

hebben. (...) Maar het woord humanisme heeft nog een andere betekenis, die hierop neerkomt: de mens bevindt zich voortdurend buiten zichzelf; door buiten zichzelf te treden en zichzelf te verliezen doet hij de mens pas bestaan, en andersom kan hij pas bestaan door zich te richten op transcendente doeleinden; de mens *is* dat zichzelf-te-buiten-tredende (sic) en hij verhoudt zich slechts tot de dingen door buiten zichzelf te treden: hij is de kern, het centrum van die beweging. Er is geen andere universum dan dat van de mens, het universum van de menselijke subjectiviteit.<sup>4</sup>

Zodoende ontstaat een paradigmawisseling die ruimte creëert voor de innerlijke wereld van de mens en daardoor voor de beleving van angst.

Nog een voorname reden voor het intensiever opnemen van de angst in het existentialistische gedachtegoed ligt in het volgende. Volgend uit de wanhoop van Nietzsches 'Dolle Mens', die in 1882 in het werk *Die Fröhlicher Wissenschaft* de dood van God aankondigde (weliswaar te vroeg<sup>5</sup>), is het existentialisme de denkstroming over een levenswijze waarbij de mens zonder God centraal staat. Het existentialisme is het denken over de verlaten mens, dezelfde mens die moet leren de leegte van God te vullen, die om moet gaan met de rouw om en gemis van deze bovenzinnelijke steunpilaar, deze schouder die wij ook nog eens hebben vermoord, eveneens aldus Nietzsche. Wat volgens Nietzsche op deze dood volgt, het nihilisme, ofwel het eind van elk metafysisch ideaal, is geen wenselijke staat om in te verblijven. Als filosoof met de hamer, maar ook van de kracht, wilde Nietzsche evengoed een antwoord, een oplossing voor een nieuwe, op zichzelf geworpen mens, met nieuwe waarden en een krachtig 'ja' tegen het leven. De wijsgerige angsttheorieën laten zien dat angst aanzet kan geven tot deze nieuwe levensinitiatieven. Hiervoor is standvastigheid, vertrouwen, maar bovenal moed nodig.

Welke vragen gaan daar aan vooraf? Wat is het Zijn zonder God? Hoe te leven met de last van het bewustzijn in het volle besef van onze sterfelijkheid, zonder hemel die ons wacht? Heidegger schreef zijn hoofdwerk *Sein und Zeit* met dit idee in het achterhoofd: 'In zekere zin zet hij het werk van Nietzsche voort: de dood van God doordenken en kritiek uitstorten over de 'laatste mensen' (Nietzsche) die zich met povere surrogaatgoden behelpen en de ontzetting over het verdwijnen van God niet eens toelaten. *Moed om de angst onder ogen te zien* luidt in *Sein und Zeit* de formulering voor het vermogen de ontzetting toe te laten.'<sup>6</sup>

---

<sup>4</sup> Sartre, *Existentialisme is een humanisme*, 64 -65

<sup>5</sup> Extract uit § 125, *De dolle mens* - (...) Eindelijk wierp hij zijn lantaarn op de grond, zodat die in stukken sprong en uitdoofde. 'Ik kom te vroeg,' zei hij toen, 'het is mijn tijd nog niet. Dit ongelooflijke gebeuren is nog onderweg. Het maakt een omweg - het is nog niet tot de oren der mensen doorgedrongen. Bliksem en donder hebben tijd nodig, het licht der gesternte heeft tijd nodig, daden hebben tijd nodig, ook nadat ze gedaan zijn, om gezien en gehoord te worden! Deze daad is nog steeds verder van hen af dan de verste gesternten - *en toch hebben ze haar zelf verricht!*'

<sup>6</sup> Safranski, 188.

Hoe akelig ook de gapende ruimte die God achterlaat: de angstbeleving die hierop volgt wordt door Kierkegaard, Heidegger en Sartre paradoxaal genoeg als relatief positieve ervaring bestempeld. Het dient bij hen als mogelijkheid tot het ontstijgen van de menselijke conditie. Het is een kans die gegrepen dient te worden, men kan en mag zich er niet aan onderwerpen. Sterker nog, men moet zich uitverkoren voelen en niet wegkruipen, maar verheven handelen:

Als de angst ons overheerst, vertroebelt ze onze voorstelling van de dingen. Wie haar niet weet te bedwingen of te benutten, houdt uiteindelijk op zichzelf te zijn en verliest zijn identiteit. Angst is alleen vruchtbaar voor wie zich tegen haar verzet. Wie zich aan haar overgeeft, is zichzelf voor altijd kwijt en verraadt zichzelf voortdurend, totdat hij de dood verstikt onder de angst die zij hem inboezemt.<sup>7</sup>

De Roemeense filosoof Emil Cioran (1911-1995) praat hier over verzet tegen de verlamdende werking van de angst, die hem zijn leven lang letterlijk wakker hield en tergde. Hoewel geen officieel existentialist, was geen mens zo van het Niets doordrongen als hij. Het tragische van de mens, of liever gezegd, een mens als Cioran, maar ook Rilke, is dat hij dankzij het bewustzijn ten volste beseft dat hij door de angst gaat; een dier heeft het 'privilege' een primaire oerangst wel te voelen, maar nooit op beschouwende afstand het waarom ervan te bevragen, waardoor een onbewuste eenheid van het zelf behouden wordt (Kierkegaard noemt dit 'de menselijke geest'). Een dier zal zichzelf nooit tweestrijdig benaderen, nooit bewust observeren, en bovenal: nooit beseffen dat het zal sterven. 'Bij het dier zal men dan ook geen angst vinden, omdat het in zijn natuur niet is bepaald als geest.'<sup>8</sup> Bij de mens echter, raakt de angst in het hart, hoofd en ziel. Angst brengt de mens uit balans en van het uitgestippelde levenspad, en hiermee wordt niet de angst aan de oppervlakte van het leven bedoeld, misschien zelfs niet eens de angst voor het sterven. Existentiële angst gaat dieper en verder: 'Beklemmend groot is de angst om het algemene sterven, om ouder worden, om te verliezen wat de mens liefheeft, maar beklemmender, benauwender is die angst, die stijgt uit andere diepten. Dat is angst, die zekerheid noch waarschijnlijkheid kent, die in mij groeit als zwam, die groter wordt, steeds groter.'<sup>9</sup>

De uiterst zware filosofie van het existentialisme, die elke dag opnieuw vele authentieke, bewuste keuzes van de mens verlangt, leek uiteindelijk met de opkomst van het postmodernistische gedachtegoed rond 1960 een zachte dood te sterven. Het denken vindt geen actualiteit meer, hoogstens zijn er enkele elementen overgenomen voor hedendaagse, populair psychologische

---

<sup>7</sup> Cioran, *Bestaan als verleiding*, 238.

<sup>8</sup> Kierkegaard, *Het begrip angst*, 49.

<sup>9</sup> Otten, 10.



theorieën. Een werk echter, dat is toegespitst op de wijsgerige en literaire beleving van existentiële angst is op een sectie in het proefschrift van Simon Vestdijk na - sinds Sartres dood niet samengesteld. De verantwoording voor het kiezen van dit thema ligt daarom tevens besloten in de bescheiden poging tot een dergelijk werk, aan de hand van een van de meest verbeeldende kunstvormen ooit: de literatuur. Want, en zo zei de Vlaamse schrijver Maurice Gilliams (1900-1982) het ooit: 'De onrust schenkt vleugels aan de verbeelding.' Deze gedachte wordt in *De Aantekeningen van Malte Laurids Brigge* vormgegeven.

### *III Onderzoeksmethode, afbakening en opbouw*

Als een onderzoek een zeer persoonlijke emotie als de angst betreft kan de interpretatie ervan nooit geheel objectief worden verstaan. Bij het kiezen van een dergelijk thema loopt men mede daarom aan tegen het probleem van de afbakening, omdat angst, omdat deze zo fundamenteel in de mens gelegen is, vele gebieden kan omslaan en tevens moeilijk in taal bevat kan worden. Het is daarom van belang een duidelijke structuur ten grondslag te leggen aan een scriptie die een van de meest complexe menselijke emoties behandelt. Dit is de reden waarom de scriptie in een wijsgerige en literaire lijn is opgesplitst, en beide lijnen in gemeenschappelijke begrippen. Daarnaast wordt met het woord 'angst' altijd de existentialistische definitie ervan bedoeld, tenzij anders vermeld.

Zoals Kierkegaard stelde dat het leven voorwaarts moet worden geleefd, maar achterwaarts moet worden begrepen, zo geldt dat ook voor de literatuur en haar stromingen. Van Stralen stelt met zijn *Beschreven Kenztes* (1996), een van de weinige Nederlandse verhandelingen over het literaire existentialisme, dat deze stroming niet duidelijk gedefinieerd is; het heeft geen vastgestelde groep en/of een eigen tijdschrift.<sup>10</sup> De moderne literatuurbeschrijving heeft het literaire existentialisme nagenoeg niet geprofileerd, of het wordt als een diffuus geheel opgevat, waardoor men tot een bijzonder vage kenmerken is gekomen dat eigenlijk alle literaire stromingen kan betreffen, namelijk de dood, liefde, absurditeit en zinloosheid. Als het om dergelijke thema's gaat, kunnen we spreken van een stroming beginnend bij het boek *Prediker*, doorgetrokken tot het oeuvre van Michel Houellebecq, wat tamelijk nietszeggend is. Deze 'onwenselijke vorm van vervaging'<sup>11</sup> rondom de nog te construeren stroming is lastig, maar geeft tegelijkertijd veel vrijheid aan literatuurwetenschappers. Van Stralen stelt echter ook dat 'wanneer er wèl een literaire stroming wordt afgebakend in de literatuurgeschiedenis komt het voor dat een literair existentialisme wordt geprofileerd dat begon in de tweede helft van de negentiende eeuw en in de jaren vijftig van onze

---

<sup>10</sup> Van Stralen, woord vooraf en inleiding, 9 e.v.

<sup>11</sup> *Ibid.*, 41.

eeuw eindigt.<sup>1213</sup> Hij stelt echter wel dat ook deze grenzen niet scherp zijn getrokken; waarschijnlijk vanwege vaag vastgestelde criteria wanneer een werk wel of niet tot het existentialisme behoort. Deze worden achteraf door literatuurwetenschappers vormgegeven, veranderd, en aangepast. Dit onderzoek heeft dus niet binnen een bestaand kader plaatsgevonden, het hoopt er juist aan bij te dragen.

De wijze waarop Van Stralen het terrein van het literaire existentialisme benadert bestaat uit het hanteren van drie zogenaamde topoi. 'Topoi' is de meervoudsvorm van 'topos', dat 'plaats' in het Grieks betekent: 'tópos koinós' betekent 'gemeenplaats'. Topoi zijn termen met een symbolisch gelijkwaardige betekenis in een specifiek literair of filosofisch discours. In dit geval heeft Van Stralen drie topoi uit het existentialisme gebruikt, te weten 'de grenssituatie', 'de ander' en het 'engagement'. Door het hanteren van deze drie begrippen wordt het mogelijk het literaire existentialisme te benaderen en te construeren. Besloten is een gelijksoortige wijze te hanteren voor het stabiel benaderen van de existentialistische notie van de angst in *De Aantekeningen van Malte Laurids Brigge*. De gekozen begrippen zijn aan de angst en haar belevenis gerelateerd en in het existentialistische discours vrijwel gelijkwaardig van betekenis. Deze zijn 'de grenssituatie', 'de angst' en 'het engagement'. Zowel de conclusie van de wijsgerige lijn als de analyse van *De Aantekeningen van Malte Laurids Brigge* zullen naargelang deze topoi worden ingedeeld, zodat verwantschap en onderscheid duidelijk zullen worden. Een uitgebreide definitie van deze topoi worden in het betoog en de conclusie weergegeven.

De opbouw van het onderzoek, in de doelstelling eigenlijk al beknopt genoemd, is als volgt. Ten eerste is het voor een goed begrip essentieel een onderscheid te maken tussen de termen angst en vrees, een scheiding die Søren Kierkegaard in zijn werk *Begrebet Angst (Het begrip angst, 1844)* als eerste filosoof helder uiteenzette. Het is om deze reden vanzelfsprekend dat er met zijn gedachtegoed wordt begonnen, met als tweede en derde deel de fenomenologische en atheïstische wendingen en uitgangspunten die Kierkegaards definitie van angst kreeg in voornamelijk het denken van Martin Heidegger en Jean-Paul Sartre, zodat - na het construeren van een algemene definitie - een begrijpelijke analyse van Rilkes *De Aantekeningen van Malte Laurids Brigge* kan volgen. Op dit werk zal uiteraard de voornaamste nadruk liggen, met aandacht voor zowel de literaire verwoording van de ervaren angst als literatuurwetenschappelijke funderingen. Om een duidelijke structuur te handhaven in overeenstemming met de filosofische theorie, zullen

---

<sup>12</sup> Van Stralen, 12.

de voorgenoemde sleutelbegrippen een leidraad bieden. In de conclusie zal een aantal constatering worden gepresenteerd, waarop de hoofdvraag uiteindelijk beantwoord zal worden.

#### *IV Angst en de traditie*

Vestdijk stelt dat de ‘ontginningsarbeid op het terrein van de angst, literair en literair-filosofisch,’ is begonnen tussen de geboorte- en sterfdata van zowel Kierkegaard (1813-1855) als Edgar Allan Poe (1809-1849). ‘De doorbraak van het gevoel, die van de ‘Sturm und Drang’ dateert, werd in deze periode van rijpere romantiek gevolgd door een bewerking van bepaalde gevoelsgebieden: bepaalde specialismen’, waarvan de angst er één is, het pessimisme een tweede, de erotiek (Wagner) weer een ander.<sup>14</sup> Vestdijk stelt vervolgens dat de voorromantische kunst - zoals bij Pascal, Dante en Shakespeare - een zekere bewustheid van de angst miste, hoewel een ‘zekere vertrouwdheid met de angst in de tekst wel degelijk aanwezig is: ‘Men zag de angst eerder als een gevolg of een bijverschijnsel dan als een psychisch gegeven sui generis, dat desgewenst afzonderlijk uit te beelden zou zijn. Naar de ‘angstige’, als type, zal men in de kunst die eeuwen tevergeefs zoeken.’ Hamlet is bijvoorbeeld een ‘twijfelaar’, geen ‘angstige’.<sup>15</sup>

Om dit bewustwordingsproces van angst in de literatuur gestalte te geven haal ik David K. Coe aan, die in zijn overzichtswerk *Angst and the Abyss* (1941) aandacht besteedt aan de traditionele benadering van de angstbeleving van de mens, waarvan ik hier een kort excerpt wil weergeven, ter verklaring van de behandeling van angst in de moderne literatuur.

Evenals Janssen Perio stelt Coe dat angst niet diep onderzocht of beschreven werd tot aan Kierkegaard, behalve in een werk uit 1610 van de Duitse christelijke mysticus Jakob Boehme (1575-1624), met de titel *Aurora* of *Die Morgenröth im Aufgang*, waarin de angst zijdelings wordt aangewend. Coe stelt dat *Het begrip angst* van Kierkegaard via Von Baader, Hamann en Schelling te herleiden valt naar dit vroege mystieke werk, dat bijzonder ‘ketterse’ visies op God en diens wereld verkondigde (waarschijnlijk vanwege een pantheïstische visie). De interessante waarde van Coe’s werk ligt in zijn stelling dat de angst zoals deze zich in de oermens manifesteerde niet volledig is ontwikkeld in vergelijking met de moderne mens: ‘First, early man experienced Angst as an intense physical reaction rather than a self-conscious feeling. This is not hard to understand when we see that no clear evidence exists to suggest “self-consciousness” in primitive man.’<sup>16</sup> Dit is een zeer plausibele aanvulling op de stelling dat angst onderhevig is aan de beleving van tijd, wat in dit onderzoek onderzocht zal worden. Coe stelt dus hetzelfde als Vestdijk als hij zegt dat een primaire oerangst door de eerdere mens wel werd doorvoeld, maar dat de bewustheid pas in

---

<sup>14</sup> Vestdijk, 460.

<sup>15</sup> Ibid., 461.

<sup>16</sup> Coe, 9.

latere tijden kwam. Het is daarom interessanter en waardevoller een onderzoek naar literaire angstbeleving in een modern werk te zoeken, in het bijzonder een werk dat is geschreven ten tijde van een grenssituatie.

### *Waarom De Aantekeningen van Malte Laurids Brigge?*

Als het gaat om het verwoorden van existentiële crises is de literatuur een uitzonderlijk medium waaruit creativiteit, maar ook empathie spreekt. Het existentialisme van Jean-Paul Sartre en de zijnen heeft dan ook dankbaar gebruik gemaakt van de literatuur. Het is dan ook Sartre waar Van Stralen zijn theorie omheen bouwt. Overtuigd van de ethische *katharsis* die literatuur tot stand kan brengen, bracht Sartre de boodschap van de nieuwe, zelfgeschapen, zelf-kiezende en geëngageerde mens die de Ander trotseert. Als illustratie creëerde hij vele fictionele situaties waarbinnen hij existentiële grenssituaties kon beschrijven. Op deze wijze werd het voor een lezer mogelijk zich te verplaatsen in gelijkwaardige situaties en tevens hierop te reflecteren. Literaire parels als *Le Mur* (1939), *Les Mouches* (1943), *Huis Clos* (1945) en *La Putain respectueuse* (1946) waren het resultaat en brachten alle stof tot morele overdenkingen, herpositionering in het maatschappelijke/ politieke leven of in de blik van de Ander. Het leverde Sartre in 1964 niet voor niets de Nobelprijs op, die hij overigens weigerde. Het existentialisme is dan ook een filosofie waarin de bijbehorende wijsgeren zich eveneens wagen aan literaire teksten, om meer nadruk op hun filosofie te leggen, met als doel het verbeeldingsvermogen en 'bredere lagen van de bevolking' aan te spreken. Het literaire existentialisme is dus een stroming die bestaat uit wijsgeren die tevens hun werk literair inzichtelijk maken. Sartre, De Beauvoir en Camus deden dat. Kierkegaard ('The First Existentialist'<sup>17</sup>) deed het ook, alleen Rilke, met zijn doorvoelde poëzie, deed het niet, wat hem vanwege de gerelateerde thema's wel een status als pre-existentialist geeft, maar geen officiële status als literair existentialist.

Het mag zodoende misschien vreemd heten dat de het existentialisme betreffende onderzoeksvraag zich richt op een literair werk dat officieel niet tot het literaire existentialisme wordt gerekend (hoewel twee van de drie filosofische theorieën evenmin 'officieel' existentialistisch zijn). Van belang is tenslotte het specifieke onderwerp van dit onderzoek en in welk literair werk deze het beste tot zijn recht komt, de thema's van het existentialisme indachtig. Toch is het van belang *De Aantekeningen van Malte Laurids Brigge* te positioneren binnen het literair-filosofische discours, zodat het etiket pre-existentialistisch in elk geval gerechtvaardigd is. Van Stralen laat het – vooralsnog instabiele - literaire existentialisme aanvangen rond 1935 en

---

<sup>17</sup> Kaufmann, *Existentialism from Dostoevsky to Sartre*, 83.

voortduren tot 1960.<sup>18</sup> Hij hanteert hiervoor een aantal criteria, die in het licht van *De Aantekeningen van Malte Laurids Brigge* worden gezet, zodat een positie kan worden gevonden.

1) Door middel van het principe van de negatie, dat zich eerder focust op de elementen waarop kan worden vastgesteld dat schrijvers als Sartre, De Beauvoir en de vroege Camus, die een onderlinge verwantschap in hun existentiële letteren vertonen, zich afzetten tegen modernisten, avantgardisten en tevens de schrijvers van na 1950, die richting postmodernisme gingen schrijven. Zo wordt er een tijdslijn afgebakend waarbinnen het literaire existentialisme kan worden gepositioneerd.

2) Van Stralen noemt bij de constructie tevens de historische werkelijkheid een factor. Veel schrijvers die hij tot het literaire existentialisme wil rekenen richten zich in het bijzonder op de Tweede Wereldoorlog, maar ook op thema's die aan oorlog verwant zijn: 'Waaanzin, desoriëntatie en teleurstelling' zijn het in het literaire existentialisme symbool van de menselijke conditie.

3) Als laatste noemt Van Stralen de overeenkomsten van een literaire stroming. Het gaat hier in het bijzonder 'om gemeenschappelijke thema's die in nauw verband staan met het filosofische existentialisme.' In relatie tot deze stelling noemt Van Stralen Rilke en Kafka die, tot 'randfiguren van een filosofische stroming werden gemaakt'. Aangenomen wordt dat hiermee het filosofische existentialisme wordt bedoeld, aangezien deze - eveneens nauw aan elkaar verwante - schrijvers zich wel met de existentialistische thematiek bezig hielden, maar niet met het filosofische systeem.

Uiteindelijk concludeert Van Stralen met de volgende woorden:

Het is goed mogelijk aan de hand van de filosofie van het existentialisme een interpretatief kader op te stellen waarmee diverse auteurs zinvol en coherent onder één noemer – die van het literaire existentialisme – geplaatst kunnen worden. Het gaat dan niet zozeer om de overname van een bepaald gedachtegoed, maar om vergelijkbare posities binnen filosofische en literaire systemen ten opzichte van historische ontwikkelingen, dat wil zeggen de opkomst van de technologie, de angst voor de massa en met name de Tweede Wereldoorlog.<sup>19</sup>

---

<sup>18</sup> Van Stralen, 19.

<sup>19</sup> Van Stralen, 14.

De Tweede Wereldoorlog als grenssituatie dient dus als een van de centrale pijlers van het literaire existentialisme, een oorlog die, onnodig gezegd, in 1910 nog niet had plaatsgevonden. Daardoor, en vanwege de afwezigheid van het filosofische existentialisme, kan Rilke nooit volledig tot het literaire existentialisme behoren. Maar men vergeet de aanloop naar de Eerste Wereldoorlog en de vervreemdende gevoelens die bij het Fin-de-siècle horen. De (technologische) veranderingen, de massaliteit van grote steden, de hectische ervaring van de moderne, steeds sneller gaande wereld, waar menselijkheid een beduidend minder prominente plek had. Daardoor zijn de overige kenmerken, de opkomst van de technologie en de angst voor de massa beter op Rilkes *Maltes* van toepassing en past het werk wat helderder binnen de stroming.

Daarnaast moet een opmerking worden gemaakt over de angst in het literaire existentialisme van Sartre en de zijnen. Angst lijkt namelijk een andere functie te hebben dan in de literatuur voorafgaand aan de Tweede Wereldoorlog. Sartre en De Beauvoir hebben de angst voornamelijk genoemd in bepaalde (grens)situaties waarin een individu tegenover een Ander is geplaatst. 'L'enfer, c'est les autres' is niet voor niets Sartres meest notoire uitspraak: de blik van de Ander, waardoor een individu zich dreigt te definiëren, is de degene die de vrijheid van het individu in de weg staat. Hierdoor wekt Sartre de indruk dat hij de angst, waarvan de focus innerlijk gelegen is, en vrees, waarvan het object zich buiten het individu bevindt, door elkaar haalt.<sup>20</sup> De angst fungeert bij Sartre niet zozeer als grondstemming, maar als middel tot ethische beweging, tot op een punt dat het niet meer voelbaar is. Angst is niet, zoals bij Heidegger, de grondstemming van het bestaan, of, zoals bij Kierkegaard, aanleiding tot de sprong naar God.

Concluderend bezien is het daarom van belang te weten dat, hoewel de angst binnen het literaire existentialisme een grote rol speelt, het fenomeen uitvoeriger is geadresseerd voorafgaand aan de start van de werkelijke stroming. De zeer onrustige periode leidend naar de Eerste Wereldoorlog, de veranderende wereld van het Fin-de-Siècle en het Interbellum zijn evengoed periodes waarin de mens zich geconfronteerd ziet met grenssituaties. Als het namelijk gaat om de fundamentele wezensangst komt deze het meest optimaal tot uiting in een boek dat in 1910 werd gepubliceerd. *De Aantekeningen van Malte Laurids Brigge* van Rainer Maria Rilke is een dagboek dat de angst als centrum heeft: het wordt ontleed, het wordt geanalyseerd, er wordt tegen gevochten, en uiteindelijk wordt het overwonnen.

---

<sup>20</sup> Vestdijk, 449.

De reden voor juist het kiezen van juist Rilkes *Malte* ligt in de overtuigingen van velen opgetekend. 'In de eerste plaats is daar het opvallende verschijnsel dat de filosofen van het existentialisme zich met Rilke, en vooral met diens *Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge*, ten zeerste verwant voelden; Bollnows talrijke beschouwingen over Rilke, culminerend in zijn grote monografie *Rilke* uit 1951, zijn daarvan het treffendste voorbeeld, aldus Blok.<sup>21</sup> Hij stelt tevens in zijn inleiding tot Rilkes werk *De Elegieën van Duino* '(...) de existentialisten bogen zich over Rilkes belangrijke werk, zoals *Malte* en de rijpe Poëzie uit *Neue Gedichte*, de *Duineser Elegien* en *Die Sonette an Orpheus* en vonden daarin een 'modern' gevoel voor de situatie van de moderne mens, zoals dat ook bij Sartre en Camus gestalte kreeg en vooral bij Rilkes stadsgenoot Kafka. Voor hen was Rilke niet een religieuze maar een humanistische schrijver, in die zin van het woord 'humanisme' die Sartre zelf voor het existentialisme opeiste (zie tevens voetnoot 4).<sup>22</sup>

Ook Walter Kaufmann noemt *De Aantekeningen van Malte Laurids Brigge* een onovertroffen expressie van existentiële problematiek, zo schrijft hij bij de aankondiging van de door hem geselecteerde secties uit het werk;

The following selections, newly translated, are included here not merely because *Malte* influenced Sartre's *La Nausée*, or because Heidegger has written a long essay on a poem Rilke wrote into one copy of the book, but because so many existentialist motifs are sounded in this work: above all, the quest for authentic existence, the scorn of the inauthentic, the problem how to meet death, and the experience of time, which brings us nearer to death.<sup>23</sup>

Het wordt tevens duidelijk dat Rilkes *De Aantekeningen van Malte Laurids Brigge* door Kaufmann in direct verband wordt gebracht met Heidegger en Sartre, wier beider filosofieën binnen het angstspectrum een bepalende rol spelen; een gegeven dat de keuze voor *De Aantekeningen van Malte Laurids Brigge* heeft bekrachtigd.

In bovenstaand citaat van Kaufmann wordt tevens de roman *La Nausée* (Walging) van Sartre genoemd. Deze roman, gepubliceerd in 1938, wordt hier eveneens in vergelijkend perspectief behandeld, zij het minder uitvoerig. De analyse zal worden geïntegreerd in het hoofdstuk over Sartres angstfilosofie, mede vanwege Sartres overtuiging dat literatuur de voornaamste manier was om zijn wijsgerige gedachten over te dragen. In deze roman staat hoofdpersoon Roquentin centraal, die gewaarwordingen van het leven beschrijft die dusdanig heftig zijn dat ze (fysieke) walging bij hem oproepen. De roman balanceert op de rand van het

---

<sup>21</sup> Blok in: Rilke, *De Elegieën van Duino*, 14.

<sup>22</sup> Ibid.

<sup>23</sup> Kaufmann, *Existentialism from Dostoevsky to Sartre*, 134-135.

literaire modernisme, maar de fenomenologische relaties met Heidegger en Husserl zijn hierin waarneembaar - deze 'wetenschappelijke', onthechte schets ontbreekt in het zeer poëtische, subjectieve en doorvoelde *De Aantekeningen van Malte Laurids Brigge* en past hierdoor meer in het 'officiële' literaire existentialisme. Hoewel angstervaringen in *Walging* niet centraal staan maar in relatie met de absurditeit van Roquentins werkelijkheidsbeleving zeker wel voorkomen, is de roman nochtans van groot belang voor deze scriptie. Er wordt dan ook als onderdeel van het hoofdstuk over Rilke kort stilgestaan bij een vergelijking tussen *Malte* en *Walging*:

Both Malte Laurids Brigge and Antoine Roquentin are young writers living with dubious purpose in the shabby, if not squalid milieu of the French city. Alienated from the past as well as from the environs, each begins a diary in response to a sudden intensification of perception. Both diaries stress *Angst*, *angoïsee*, and the disintegration of personal identity, and each also documents attempts to reconstitute the integrity of self and world.<sup>24</sup>

Ook Vestdijk interpreteert *Malte* uitgebreid en noemt Rilkes werk een groot voorbeeld voor de moderne literatuur. Bij Vestdijk groeit echter de indruk dat zijn interpretatie van Rilke niet zozeer vanuit neutraal perspectief, als wel vanuit een medische hoek vertrekt (dit wordt onder meer duidelijk in de vele psychiatrische termen die Vestdijk aan Rilke toedicht: 'Rilkes angst is een overwegend neurotische angst.'<sup>25</sup>). Toch heeft hij wat betreft de angstbeschrijvingen in *De Aantekeningen van Malte Laurids Brigge* wel degelijk relevante inzichten, waaronder de stelling dat Rilkes beslissing om zijn angstervaringen op te schrijven 'een der grootse prozageschriften uit de moderne literatuur' heeft opgeleverd.<sup>26</sup>

Dat wat echter de doorslag gaf verantwoording voor de keuze voor *Malte* ligt echter in de woorden van Otto Friedrich Bollnow besloten: (...) 'omdat er nauwelijks iemand anders is, die zozeer door alle afgronden van de existentiële vertwijfeling is gegaan is, als hij.'<sup>27</sup> Bollnow noemt de poëzie als een wijze om het existentialisme te overwinnen, waarbij hij de late Rilke als voorbeeld aanneemt. De bundel *De Elegieën van Duino*, geschreven tussen 1912 en 1922, ná Rilkes periode in Parijs waarin *Malte* is geschreven, noemt Bollnow als voorbeeld (aan deze bundel is dan ook in hoofdstuk 5 een paragraaf gewijd).<sup>28</sup>

---

<sup>24</sup> Gill Lyon, L, 53.

<sup>25</sup> Vestdijk, 487.

<sup>26</sup> Ibid, 487.

<sup>27</sup> Bollnow, 21.

<sup>28</sup> Ibid., 21 en 22.



Tot slot moet het volgende worden gezegd. Het is niet zo dat ‘de pre-existentialistische literatuur’ in deze scriptie vertegenwoordigd wordt door één literair werk in combinatie met ter ondersteuning dienende, zijdelingse besprekingen. Dat zou erg pretentiefus zijn. Wel is het de bedoeling *De Aantekeningen van Malte Laurids Brigge* als excellent voorbeeld te stellen van hoe de angst in existentialistische crises op literaire wijze is beschreven. De reden waarom alleen dit werk centraal staat is omdat het werk een rijk, diepgaand en nauwgezet verslag is van de angst zoals deze op existentieel niveau wordt ervaren. In elk genre literatuur zijn er zodanig excellente voorbeelden te vinden waarin vele schrijvers en critici (zoals Kees ’t Hart van *De Groene Amsterdammer*<sup>29</sup>) hun oordeel spiegelen: een roman over overspel wordt vergeleken met *Anna Karenina* en *Madame Bovary*, een roman over het kwaad wordt gespiegeld aan *Faust*, een roman over utopie/dystopie met *1984* of *Brave New World*, een roman over overheersende bureaucratie met *Das Schloss* of *Der Prozess*. Enzovoorts. Met het onderwerp ‘angst’ in het achterhoofd lijkt deze redenering voor het kiezen van juist dit ene, diep gelaagde werk gerechtvaardigd. Om deze inleiding met Bollnow te eindigen en met diezelfde woorden het betoog te laten aanvagen:

Elke verwijzing naar een leven, dat boven de mens als enkeling uitgaat, waaraan hij houvast zou kunnen hebben, elke zin des levens, die hem richting zou kunnen geven, bleek een illusie en met een dreiging, die hem vroeger onbekend was, voelde mens nu *de wereld als angstwekkend en gevaarlijk*. De mens ontdekte zijn hopeloze verlorenheid, hij wist zich overal prijsgegeven aan de op hem aandringende vernietiging. Daarbij ging het nog niet eens om de afgrondelijke verschrikking van de buitenwereld alleen, maar evenzeer en misschien met nog groter dreiging, om de ondergrond van de eigen ziel. ‘Ongeborgen, hier op de bergen des harten’, zo heeft Rilke, zelf sprekend uit deze existentiële ervaring, de totale uitzichtloosheid van de moderne mens getracht te tekenen.<sup>30</sup>

---

<sup>29</sup> Zie: ’t Hart, K. “En nu hou ik echt op.” *De Groene Amsterdammer* 02-09-2009. <http://www.groene.nl/2009/36/en-nu-hou-ik-echt-op>. Laatst bezocht: 25 augustus 2011.

<sup>30</sup> Bollnow, 13.

# I WIJSGERIGE LIJN: ANGST IN HET FILOSOFISCH EXISTENTIALISME

## 1. SØREN KIERKEGAARD

De onschuld is onwetendheid. In de onschuld is de mens niet als geest – hij is in onmiddellijke eenheid met zijn natuurlijkheid. De geest is dromende in de mens. (...) In deze toestand is er vrede en rust; maar tegelijk is er iets anders, dat toch geen onvrede en strijd is – want er is niets om mee te strijden. Wat is dat dan? Niets. Maar wat werkt Niets uit? Het roept angst op. Het diepe geheimenis van de onschuld is dat ze tegelijk angst is. Dromend ontwerpt de geest zijn eigen werkelijkheid: deze werkelijkheid is niets, maar dit niets ziet de onschuld altijd vóór zich.

- Søren Kierkegaard, *Het begrip angst*

### 1.1 Inleiding

Simon Vestdijk vraagt zich in zijn op het verschijnsel ‘angst’ toegespitste proefschrift *Het wezen van de angst* af of Kierkegaard, ‘de vader van de moderne angstfilosofie, niet eerder ‘een literator’ was. Want, de doorbraak van de angst in het moderne bewustzijn is niet alleen langs zuivere wetenschappelijke kanalen verricht; zo iets groots vereist een ruimere spreekbuis. Hij bedoelt onmiskenbaar het rijk der ervaring en verbeelding. Hij vraagt zich af: ‘Is het niet vaak de kunst, met name de literatuur, die bij wereldbeschouwelijke omwentelingen of vernieuwingen als ‘éclairteur’ optreedt, terwijl filosofie en wetenschap veelal achteraan komen, gebruikmakend van de intuïtieve vondsten van wie hiertoe bij uitstek bewerktuigd heten te zijn?’<sup>31</sup> Vestdijk praat hier over de auteur als ‘ziener’, en daarom is deze uitspraak zo goed op Kierkegaard van toepassing, evenals op Rilke, gezien het feit dat hun werk als pre-existentialistisch wordt beschouwd vanwege de verhoogde interesse van de existentialisten voor hun werk.

De definitie van ‘angst’ is voor het eerst uitgebreid uitgewerkt door de Deense wijsgeer en existentialist avant la lettre Søren Kierkegaard (1813-1855), die in zijn werk *Het begrip angst* (1844) het onderscheid tussen ‘vrees’ en ‘angst’ noemde. Deze theorie is nagenoeg door alle existentialistische filosofen na Kierkegaard overgenomen en dit onderzoek is dan ook gebaseerd op deze fundamentele scheiding van twee schijnbaar vergelijkbare begrippen. Wat Kierkegaard van het ‘ware’ existentialisme onderscheidt is dat hij, hoewel hij in zeer existentialistische termen dacht, vóór alles een christelijk denker was, een belangrijk gegeven in het licht van zijn angsttheorie dat later zal worden verhelderd. Dat wat in de middeleeuwen sterk verankerd was in de mens, namelijk dat de mens, begiftigd met rede, is vastgelegd in zijn essentie door zijn liefde

---

<sup>31</sup> Vestdijk, 460.

tot God, werd door de Deense wijsgeer omgedraaid. Hij sprak als eerste van de menselijke *geworpenheid* in het bestaan: het aftasten en benutten van de mogelijkheden die elk individu bezit, om zo, door middel van het nodige vallen en opstaan, tot een identiteit - en dus een essentie - te komen. Aldus stond bij Kierkegaard de existentie vóór de essentie, waarbij de hoogste vorm van vrijheid werd gerealiseerd door de keuze voor God.

### 1.2 Het begrip angst (*Begrebet Angest 1844*)

Kierkegaards splitsing tussen angst en vrees bestond uit een drievoudig onderscheid: 1) vrees, 2) de primaire angst voor het kunnen, en 3) de gereflecteerde angst voor het niets. Vrees, ofwel een gerichte angst op iets concreets buiten het individu om, vindt plaats in het hier en nu en zal hier nauwelijks worden behandeld. Het is een afgesloten, externe sensatie die van korte duur is, die weinig tot geen belang heeft voor de ware identiteit van een mens en ook op lange termijn weinig tot geen veranderingen teweeg zal brengen. De existentie die bij de angst zo centraal staat komt bij vrees niet in het geding: 'Ik moet er daarom de aandacht op vestigen, dat de angst moet worden onderscheiden van vrees en dergelijke begrippen, die altijd betrekking hebben op iets bepaalds, terwijl angst de werkelijkheid is van de vrijheid als mogelijkheid vóór de mogelijkheid.'<sup>32</sup> Kierkegaard geeft een verhelderend voorbeeld, waarin beide sensaties zichtbaar en het verschil daartussen begrijpelijk worden: een man staat op de rand van een gebouw of klif en kijkt naar beneden. Naast de vrees die de mogelijkheid van het vallen met zich meebrengt, voelt de man tegelijkertijd de *mogelijkheid* dat hij zichzelf opzettelijk van de rand af kan werpen. Dit laatste noemt Kierkegaard de 'duizeling van de vrijheid', ofwel vrees zonder focus, dus angst.

Kierkegaard acht het noodzakelijk dat de angst zich in een mensenleven openbaart, zodat de weg naar het transcendent wordt opengebroken. De angst richt zich op de mogelijkheden van de onzekere, gapende toekomst. Als deze eenmaal in de mens is genesteld, is er geen weg terug naar het oude bestaan, dat tot dan toe veilig scheen. Er is sprake van *discontinuïteit*. Want de koers van de mens die samenviel met zichzelf wordt onderbroken en stopgezet. Angst zorgt voor een val uit de natuurlijke eenheid die het individu tot dan toe altijd in zichzelf heeft gevoeld. De illusie van identiteit, een schijneenheid, gaat direct verloren en zinkt in het niets. Het beleven van de angst richt zich aldus op de onbestemde, *unheimliche*<sup>33</sup> sensatie diep binnenin het lichaam, waarvoor geen externe verklaring vindbaar is. Dit is des te beangstigender, omdat de angstige de angst *in zichzelf* moet en zal waarnemen; de angst richt zich op het naakte, vrije bestaan op zich en omdat deze zo bedreigend is, vallen alle morele en externe fundamenten van enige zekerheid onder de angstige mens weg.

---

<sup>32</sup> Kierkegaard, *Het begrip angst*, 49.

<sup>33</sup> 'In de angst voel je je 'ontheemd' [*unheimlich*].' Heidegger, 244.

Maar waarom en hoe ontstaat deze plotselinge, radicale breuk met de schijnbare eenheid van het Zelf? Niet in de laatste plaats om hetgeen de mens tot het meest tragische wezen op aarde maakt: hij is een synthese tussen eindigheid en oneindigheid, tussen lichaam en geest, tussen ratio en gevoel. Zij is zich bewust van haar stoffelijke eindigheid en draagt een verlangen naar een hogere eeuwigheid. Een wankelende paradox waarin identiteit niet echt mogelijk lijkt, en waarvan de schijneenheid openscheurt tijdens een bepalend punt tijdens een mensenleven. Dit punt de grenssituatie: een situatie waarin een mens wordt geconfronteerd met de mogelijkheid van het 'eindig zijn, ofwel een confrontatie met het mogelijke doodgaan. Een punt dat volgens Kierkegaard de stap van de ethische naar de religieuze mens kenmerkt. De volgende paragraaf gaat hier dieper op in.

### 1.3 *Credo quia absurdum*

De Deense hoogleraar godsdienstfilosofie en ethiek Arne Grøn citeert de volgende woorden van Kierkegaard in de inleiding van zijn werk *Vrijheid en angst*: 'Angst is de eerste reflectie van het mogelijke, een flits en toch een verschrikkelijke betovering.'<sup>34</sup> Deze zin laat zien dat angst altijd terug te voeren is op de reflectie: reflectie op het zelf staat aan de bron van elke angst. Kierkegaard illustreert het ontstaan hiervan aan de hand van het Bijbelverhaal van de zondeval van Adam en Eva in de tuin van Eden en de verleiding van de slang. Deze parabel verheldert tevens de ondertitel van *Het begrip angst: een eenvoudige psychologische meditatie, die heenwijst [sic] naar het dogmatische probleem van de erfzonde door Vigilus Haufniensis*.<sup>35</sup>

De erfzonde verwijst naar de allesbepalende keuze van Adam en Eva om een vrucht van de Boom van de kennis van goed en kwaad te eten, nadat een slang Eva daartoe heeft verleid. Door deze keuze, die bewust indruist tegen de wil van God, bezitten zij meer kennis dan Gods intentie was met Zijn mensen: zij bezitten plots de kennis van goed en kwaad en het vermogen naar zichzelf te kijken. Zij realiseren zich dan ook dat zij naakt zijn en beginnen zich te schamen.<sup>36</sup> Kierkegaard zegt: 'Door Adams zonde is de zonde in de wereld gekomen. (...) Heel scherp en correct geformuleerd moet men zeggen: door de eerste zonde is de zondigheid in Adam gekomen.'<sup>37</sup> Want in de ogen van Kierkegaard staat onwetendheid gelijk aan de onschuld, die heerste voor de zondeval; goed en kwaad bestond voor Adam niet, dus wist hij voor de zonde het onderscheid nog niet te maken. Alleen het verbod van God en de vrijheid hiernaar te

---

<sup>34</sup> Grøn, 19.

<sup>35</sup> Kierkegaard schreef onder vele pseudoniemen; Vigilus Haufniensis betekent 'de wachter van Kopenhagen.'

<sup>36</sup> Overigens kan men dit inzicht als een mooie vooruitblik beschouwen naar de rol van 'de blik van de Ander' in Sartres latere existentiële filosofie, waarin het individu zichzelf definieert door de ogen van de Ander, zoals (onder andere) beschreven in het toneelwerk *Huis Clos* (1943)

<sup>37</sup> Kierkegaard, *Het begrip angst*, 40 en 41.

handelen bestond. Dat wil zeggen; iemand die bewust handelt weg van Gids richting, buiten Zijn presentie.<sup>38</sup>

Dit is een illustratie van een tot dan toe perfecte eenheid die ineens uit elkaar valt: door van een prereflexieve naar een reflexieve<sup>39</sup> staat te gaan stappen Adam en Eva uit hun eigen eenheid en bezien ze zichzelf. Kierkegaard concludeert aan de hand van deze parabel dat Adam en Eva, door het maken van deze verkeerde keuze, bewust tegen de richting en wil van God handelden omdat zij in onschuldige angst handelen. Zij verworden van een mens die samenvalt met haar omgeving tot een wezen dat uit haar eenheid kan stappen en zichzelf kan gadeslaan: de reflectie is hiermee ter wereld gebracht. Met als gevolg dat Adam en Eva beseffen dat zij naakt zijn en zich voorts moeten bedekken met vijgenbladeren, omdat door de zondeval eveneens hun seksualiteit zichtbaar is geworden. Voortaan gaan zij en al hun nakomelingen gebukt onder de verstoten blik van God en van elkaar. De huidige mens, met schuld en schaamte overladen, is geboren.

De angst van Adam en Eva ontstaat uit de welbewuste wetenschap dat het hen verboden is van de boom te eten, maar dit toch doen omdat zij - juist door dit verbod - *vrij zijn toch van de boom te eten* en hiermee bereidwillig tegen de wil van hun schepper ingaan. Het verbod werkt als katalysator voor hun begeerte om van hun vrijheid gebruik te maken, wat hen weliswaar angstig maakt, maar hen niet van de zonde weerhoudt. Het is een paradoxale kracht die zowel afstoot en aantrekt, over wat *is* en wat *zou kunnen*. Dit is de angstwekkende mogelijkheid van het *kunnen*. 'Wat hij kan, daarvan heeft hij geen voorstelling; anders immers onderstelt [sic] men – wat meer dan eens gebeurt – het latere, het onderscheid tussen goed en kwaad. Alleen de mogelijkheid van het kunnen is er als een hogere vorm van onwetendheid, als een hogere expressie van de angst, omdat het in een hogere zin is en niet is, omdat hij het in een hogere zin liefheeft en ontvlucht.'<sup>40</sup> Volgens Kierkegaard hoeft angst dus niet noodzakelijkerwijs vooraf te gaan aan de zonde; ook nadat wij door de angst zijn heengegaan kunnen wij een *keuze* – ziehier een kernwoord van het latere existentialisme - maken: ons wéér tot zonde wenden en vervallen in de angst voor het gereflecteerde niets (wat verderop zal worden verduidelijkt), of wij kunnen in alle vrijheid de keuze maken voor het vinden van een essentie in liefdevolle interactie met God. Dit impliceert het wagen van een grote sprong; de sprong over de afgrond naar het derde, religieuze stadium van de mens en zeggen: 'Ik geloof, omdat het absurd is' (*Credo quia absurdum*<sup>41</sup>).<sup>42</sup> Zodoende kan

---

<sup>38</sup> Kierkegaard, *Het begrip angst*, 45.

<sup>39</sup> De termen prereflexiviteit en reflexiviteit zijn afkomstig uit de fenomenologie en worden bij Heidegger en Sartre uitgebreider behandeld.

<sup>40</sup> Kierkegaard, *Het begrip angst*, 51-52.

<sup>41</sup> Uitspraak van de Carthaagse kerkvader Tertullianus (160-ca. 230)

<sup>42</sup> Voor een uitleg over Kierkegaards onderscheid tussen verschillende levensfasen, die bestaan uit het esthetische, ethische en religieuze stadium, zie *Of/ of (Enten/ Eller)*, verschenen voorafgaand aan *Het begrip angst* in 1843.

de angst leiden tot exact het tegenovergestelde: persoonlijke geborgenheid en vreugde in de liefde naar God. Want: ‘Zolang ik leef, leef ik in tegenspraak, want het leven is tegenspraak. Aan de ene kant heb ik de eeuwige waarheid, aan de andere kant de veelvuldigheid van het bestaan die geen mens kan doordringen, of hij moest alwetend zijn. De verbinding tussen die twee heet: geloof.’<sup>43</sup> Want al lijkt de angst, deze ijzingwekkende gewaarwording, tot weinig positiviteit te kunnen bewegen, toch ziet Kierkegaard het zo. De angst dwingt immers tot het zoeken naar een nieuwe essentie door de nu essentieloos geworden mens; het kan worden ingezet als productieve kracht. Hierdoor wordt de existentie, ofwel *de geworpenheid* van de mens vóór de essentie gezet, een credo dat Sartre een eeuw later zal inzetten voor zijn eigen denken, weliswaar in atheïstische vorm gegoten. Kierkegaard gaf echter een ander antwoord dan Sartre, door zijn vertrouwen in het absurde, namelijk de sprong naar God. Als men door de angst is gegaan en men kiest niet voor God, dan begaat men alsnog een zonde, aldus Kierkegaard. Dan blijft men opgesloten in het ‘ego’: een situatie die indruist tegen Gods wil. Het gaat bij Kierkegaard namelijk om de vraag ‘Wat betekent het mens te zijn?’ en een mens kan zichzelf nooit definiëren zonder een beroep op God te doen. Het gaat om zelfwording door middel van een continue keuze voor God, elke dag weer. Overigens wordt Hij niet door Kierkegaard op een traditionele wijze gezien; de keuze voor God is een relatie die zich in harmonie beweegt door middel van voortdurend handelen en beweging:

Anti-Climacus [Een ander pseudoniem van Kierkegaard, MvO] zegt niet dat God het zelf grondt, ook niet dat het zelf ‘zich’ grondt in God, maar dat ‘het zelf grondt in God.’ Ook in dit geval gaat het niet om een statisch gegeven, een fundament, maar om een verhouding. Het ‘gronden in God’ duidt op een wederzijdse relatie tussen God en het zelf. ‘Godsverhouding’ is het woord dat Kierkegaard gebruikt om dit religieuze moment in de zelfwording te benoemen.<sup>44</sup>

Voor Kierkegaard is de Erfzonde een universeel menselijke daad, een schuld die wij allen op ons moeten nemen. Als de keuze voor God echter niet wordt gemaakt, zal de mens veranderen in een heiden. De angst krijgt dan een andere functie, hij openbaart zich namelijk als de gereflecteerde angst voor ‘het niets’, Kierkegaards derde angstvorm. De mens zal dan de totale vergankelijkheid van dit bestaan beginnen in te zien. Hierdoor ontstaat de panische angst voor de leegte van het bestaan. Om zich hier tegen te beschermen, maakt de mens vervolgens zogenaamde vluchtwegen en ‘schijn-ietsen’<sup>45</sup>, waarvan Kierkegaard er drie noemt. Het ‘speculatieve niets’ is de vlucht in theorie: boeken en overdadig praten. Dit ‘niets’ blijft over als de mens al filosoferend een

---

<sup>43</sup> Vos, 117.

<sup>44</sup> Ibid., 135.

<sup>45</sup> Vergelijkbaar met de leefstructuren van Das Man (het Men) bij Heidegger en het pour-soi bij Sartre, wat later verhelderd zal worden.

abstractie heeft gemaakt van alle concrete inhoud van het bestaan. Dan noemt hij het mystieke niets, waartoe de mysticus komt op zijn weg naar het goddelijke. Dit klinkt positief, maar het is slechts een vlucht voor de pijn die de angst veroorzaakt. Wat rest is het ironische niets, die de menselijke illusie van absolute vrijheid inhoudt. Dit is slechts een ‘negatieve vrijheid’, uiteraard vanwege de niet gemaakte keuze voor God.<sup>46</sup>

---

<sup>46</sup> Scholtens, 725.

## 2. MARTIN HEIDEGGER

De angst verenkt het erzijn, werpt het terug op zijn oereigen in-de-wereld-zijn, dat zich als verstaand naar zijn aard op mogelijkheden ontwerpt.

- Martin Heidegger, *Zijn en Tijd*

### 2.1 Inleiding

Rüdiger Safranski haalt in zijn biografie over Heidegger een citaat van Schelling aan, dat Heidegger vaak in zijn colleges citeerde: 'De angst voor het leven drijft de mens uit het centrum.' Deze zin kenmerkt de filosofie van Heidegger op relatief eenvoudige wijze: het 'centrum' waarover wordt gesproken is de ontmoeting van de mens met de naakte mens die hij is: *Ik merk dat ik ben.*<sup>47</sup> Deze zoektocht is de kern van Heideggers filosofie: de wens de mens in al haar verschijningsvormen als een ui af te pellen en zo tot de kern en de zin van het Zijn te komen. Van deze kern is de angst een wezenlijk onderdeel, omdat zij als grondstemming van de mens fungeert; tijdens een vlaag van angst openbaart het ware Zijn zich aan ons. Wat rest is wat Heidegger 'Eigentlichkeit' noemde; de wereld zoals zij eigenlijk is. Angst is bij Heidegger daartoe de toegangspoort. In deze inleiding worden respectievelijk de filosofische invloeden op Heidegger, zijn motivatie en methode besproken.

### *Invloed Kierkegaard, Nietzsche, Husserl*

Het existentialisme, volledig vrijgemaakt van metafysische uitgangspunten, werd na Kierkegaard ongeveer 70 jaar later door Martin Heidegger (1889-1976) via de fenomenologische weg verder uitgewerkt. Hoewel hij zichzelf geen existentialist noemde, hield hij zich voornamelijk bezig met de centrale thema's die het existentialisme behelzen. Begrippen als 'het ogenblik', 'beslissing', 'existentie' en 'de sprong' zijn begrippen die uit het vocabulaire van Kierkegaard zijn ontleend. Het verschil ligt bij Heidegger echter niet in de manier van omgaan met de dingen; hij zet hiervoor eerst een stap terug en legt zich toe op het onderzoeken van de *aard* der dingen. Zijn fenomenologische aanpak, ontleend aan Edmund Husserl (1859-1938), grondlegger van de fenomenologie en leermeester van Heidegger, sluit bovenal goed aan op het denken van Friedrich Nietzsche (1844-1900), de denker die de dood van God aankondigde en het existentialistische denken mede mogelijk maakte:

(...) door zijn inzicht dat de werkelijkheid open ligt voor interpretatie en dat de wetenschappelijke duiding daarvan niet per se hoger ligt dan andere interpretaties aangeslagen hoeft te worden. De

---

<sup>47</sup> Safranski, 171.



mens kan met andere woorden waarden scheppen en zich ontdoen van vooraf gegeven denkbeelden. Nietzsche verzet zich dan ook tegen de gedachte van de empirische wetenschap als zouden er objectieve, harde feiten bestaan; hij wijst erop dat het de mens zelf is die de waarheid van een zogenaamd feit tot stand brengt. Hier ligt de mogelijkheid tot het bereiken van authenticiteit.<sup>48</sup>

Nietzsches filosofie diende als goede rechtvaardiging voor Heideggers fenomenologische methode. Zijn analyse van de angst ontleende hij echter aan de devote Kierkegaard. Daar waar deze echter de ratio een niet altijd leidinggevende plek gaf en de sprong naar het geloof als antwoord had voor het absurde gevoel dat angst immanent met zich meebracht, daar draaide Heidegger deze religieuze slotsom om tot een non-religieuze. Dat wil niet zeggen dat religie geen rol speelde in Heideggers filosofie.<sup>49</sup> Hij liet in zijn fenomenologische analyse geen transcendenten elementen toe en poneerde de religie ook niet tot oplossing voor het belijden van de menselijke existentie. En hoewel Kierkegaard van substantiële invloed was op Heideggers gedachtegoed<sup>50</sup>, beschouwde deze Kierkegaards denken als te onsystematisch, te subjectief, en daarbij, te religieus:

De analyse [van de angst] is geïnspireerd door Kierkegaard, bij wie de angst voor de vrijheid de angst is om schuldig te worden. Kierkegaard probeert de angst te overwinnen door de *sprong* in het geloof, een sprong over de afgrond. Heideggers *angst* is niet het voorspel voor die sprong. Hij heeft het geloof van zijn afkomst verloren. Bij Heidegger is het de angst na de sprong, als je al bezig bent in de afgrond te storten.<sup>51</sup>

Heidegger dacht aldus vanuit de grond van de pure existentie, ontdaan van transcendenten aspecten, met de intentie de angst vanuit een andere, objectievere hoek te benaderen. De existentialisten, met Heidegger voorop, hebben Kierkegaards gedachtegoed gestalte proberen te geven via de fenomenologie: het bestuderen van de structuren van het bewustzijn door het ervaren van verschijnselen, vanuit het directe en intuïtieve van een individu. In andere, versimpelde woorden: de fenomenologie bestudeert een object zoals dat in zijn zuiverste vorm aan het bewustzijn verschijnt, ontdaan van alle voorwaarden, assumpties en verwachtingen die

---

<sup>48</sup> Van Stralen, 33.

<sup>49</sup> Hoewel zijn persoonlijke overtuigingen in zijn filosofie niet duidelijk naar voren kwamen, is het een feit dat hij in zijn jongere jaren studeerde voor priester en dat hij in 1976 een katholieke begrafenis kreeg.

<sup>50</sup> Zie: Wyschogrod, W. *Kierkegaard and Heidegger. The Ontology of Existence*. Londen: Routledge, 1954. En: 'Kierkegaard's real value as a social and political thinker was not realized until after his death. His pamphleteering achieved little immediate impact, but his substantial philosophical, literary, psychological and theological writings have had a lasting effect. Much of Heidegger's very influential work, *Being And Time*, is indebted to Kierkegaard's writings (though this goes unacknowledged by Heidegger).' <http://plato.stanford.edu/entries/kierkegaard/> Laatst bezocht: 25 augustus 2011.

<sup>51</sup> Safranski, 194.

daaraan kleven. Edmund Husserl (1854-1938) geloofde dat zowel de ervaring en empirie als de ratio geen volledige bronnen van kennis waren. Hij daarentegen wilde de objecten voor zichzelf laten spreken. Husserl was van mening dat het wezen van de waargenomen dingen uit het menselijk bewustzijn te destilleren viel: '(...) dat de dingen er zijn, betekent dat ze zich voordoen aan het bewustzijn.'<sup>52</sup> Husserl wilde zodoende vóór alles het bewustzijn zuiveren, afpellen als een ui. Het achterhalen van de zuivere structuren en activiteiten van het bewustzijn was een absolute voorwaarde voor eventuele verdere conclusies.<sup>53</sup> Heidegger herzag deze methode door zich niet op het wezen van 'de objecten' te richten, maar op de structuren van het Zijn zelf. Hij verwierp Husserls idee van het objectieve kenvermogen van de mens, het was een te idealistisch primaat.:

De opvatting van het bewustzijn als bemiddelende instantie tussen subject en object verhult bovendien dat de mens, in zijn praktische omgang met de dingen, een vanzelfsprekend en direct contact heeft met de wereld om hem heen. Daarom verwerpt Heidegger ook Husserls opvatting dat het objectiverende kennen de basishouding zou zijn van de mens. Niet de waarneming en de voorstelling van de dingen en de wereld om ons heen, maar de praktische omgang met de dingen en het zorgend in de wereld staan, vormen de grondhouding van het menselijke bestaan.<sup>54</sup>

De motivatie om *Sein und Zeit* te schrijven ligt aldus in de vooronderstelling dat de vraag naar de zin van het Zijn een fundamentele analyse van het menselijk bestaan vergt.<sup>55</sup> Heidegger zou concluderen dat de angst hier een absolute hoofdrol in speelt.

### *Seinsvergeessenheit*

Heidegger verbond de angst aan het 'erzijn' (*Dasein*), een ontologisch kernbegrip in zijn denken, specifiek inherent aan de mens. Heidegger is van mening dat wij kennis van het Zijn kunnen opdoen vanwege de assumptie dat het erzijn opgenomen is in het Zijn zelf. Deze kennis gaat onder andere via de angst. Heidegger beschouwde het als zijn taak het absolute Zijn te achterhalen via de fenomenologische methode en voorgenoemde filosofische invloeden. Deze fundamentele ontologie heeft hij uiteindelijk opgetekend in *Zijn en Tijd*. Maar waarom deze zoektocht naar het absolute Zijn, het centrum van het centrum? Na rijke bestudering van de geschiedenis van de wijsbegeerte kwam Heidegger tot de conclusie dat de filosofie sinds Plato de kwestie van het Zijn als afgebakend, grondig uitgewerkt en op zichzelf staand geheel is vergeten, vanwege de onmogelijkheid deze te *objectiveren*. Hierdoor is het Zijn omgeven door verscheidene

---

<sup>52</sup> Doorman en Pott, 26.

<sup>53</sup> Van Stralen, 31.

<sup>54</sup> Ibid.

<sup>55</sup> Ibid.

‘zijnden’ die de kern verdoezelen. Bovendien heeft de christelijke God lange tijd de boventoon gevoerd binnen de westerse filosofie, waarin de vraag naar het Zijn niet echt relevant bleek, aangezien de mens als vanzelfsprekend in het goddelijke plan thuishoorde. Daardoor is de filosofie het Zijn gaan verwarren met wat verschillende ‘zijnden’ die om het Zijn heen draaien, waarin onder andere de vraag hoe een mens moet *handelen* is een kernvraag is. Het is onweerlegbaar dat ethiek een groot gedeelte van de westerse filosofie beslaat, maar volgens Heidegger is hiermee het wezenlijke Zijnsvraagstuk onbeantwoord gebleven.

Een voorbeeld is het *cogito ergo sum* van René Descartes (1596-1650): door zijn scheiding van lichaam en geest werd de denkende mens tegenover de uiterlijke, ruimtelijke wereld geplaatst: ‘ver boven het speelveld, op de tribune (...)’, om het in speltermen uit te leggen. Een dergelijke denkwijze heeft volgens Heidegger onvoldoende filosofische grond. Zo werden objecten waargenomen door het hiervan gescheiden subject, terwijl Heidegger stelt dat dit subject, ofwel de mens, deel is van wat hij het Zijn noemt. Van Sluis benadrukt dat Heidegger erkent dat deze wijze van filosoferen een grote bijdrage heeft geleverd aan de wijsbegeerte vanaf de zeventiende eeuw, maar tevens alleen aangeeft dat de vraag naar het alomvattende Zijn werd vergeten.<sup>56</sup> In plaats daarvan werd het Zijn geïdentificeerd door verscheidene zijnden.<sup>57</sup> Heidegger zag het als zijn taak de verscheidene soorten zijnden – waaronder het erzijn – fenomenologisch af te pellen om het absolute Zijn tot spreken te bewegen. De angst, zoals ik later zal laten zien, is hiervoor een cruciale stap, evenals het navolgend stadium. Want, zo stelde Heidegger, de vraagsteller maakt zelf deel uit van de vraag. Geen spel zonder speler en omgekeerd.

### *Fenomenologische ontologie*

In navolging van de fenomenologie, waarop ik niet al te diep in kan gaan, zijn aangaande de angst de begrippen ‘prereflexief’ en ‘reflexief’ bewustzijn relevant, waarbij het laatste de juiste voorwaarde impliceert voor de manifestatie van de angst. Ook Sartre heeft in *Magie en Emotie* (1939) een groot deel aan deze begrippen gewijd, die een wezenlijk verschil in de menselijke belevingswereld inhouden. Een prereflexief bewustzijn kenmerkt zich door de mens die opgaat in zijn of haar omgeving. Het bewustzijn valt samen met omgeving en handeling, waardoor een gesloten eenheid ontstaat tussen mens, bewustzijn, handeling en omgeving. Een mens valt op dit moment samen met het grote geheel en bevraagt deze positie niet. Zodra deze positie echter door een significante ervaring uiteindelijk toch wordt bevraagd, is de mens gedwongen afstand te nemen van het decor waarmee hij samenviel: de vraag, ‘wat ben ik aan het doen’ zorgt voor een reflexieve benadering van de situatie, waardoor men automatisch buiten de samenvallende

---

<sup>56</sup> Van Sluis, 12

<sup>57</sup> Ibid., 33.

beleving wordt geplaatst. Een reflexief bewustzijn laat zich kenmerken door het subject dat zich tot object neemt: een mens kan als het ware zichzelf vanaf een afstand waarnemen en zich buigen over zichzelf. De Kierkegaardiaanse parabel over de zondeval gaat over het verkrijgen van het reflexieve bewustzijn; na het eten van de vrucht krijgen Adam en Eva het vermogen zichzelf te beschouwen. Binnen de fenomenologie van Husserl kunnen deze twee ‘bewustzijnen’ niet tegelijk voorkomen: ze wisselen elkaar af. Een mens kan niet opgaan in zijn omgeving en dat tegelijkertijd beseffen. Deze verschuivingen in ons bewustzijn zijn wezenlijk voor onze existentie en onderscheidt ons van de dieren, die in (voor zover wij weten!) continue staat van prereflexiviteit verkeren. Het reflexieve bewustzijn is een voorwaarde voor de mens in angst: de angstige neemt zichzelf continu waar in opperste staat van alertheid en deze staat zal kunnen leiden tot, zoals later zal worden aangehaald, het ‘vervallen’.<sup>58</sup>

## 2.2 *Zijn en Tijd (Sein und Zeit)* 1927

In navolging van deze relevante fenomenologische termen volgt een schets van Heideggers angstfilosofie, die wordt gebaseerd op het werk *Sein und Zeit*, zijn magnum opus dat verscheen in 1927. Het werk, dat de zijnsvraag opnieuw behandelt door het fenomenologisch benaderen van het absolute Zijn, behoeft echter de nodige introductie in Heideggers kennisleer om duidelijker tot een definitie van de angst te komen; zoals bij vele filosofen is de angst een centraal onderdeel van een soort web dat, willen wij er uiteindelijk belanden, helaas zal moeten worden ingeleid door de ermee samenhangende termen. Bij Heidegger is deze context enorm. Een zo kort mogelijke uiteenzetting van Heideggers wijdverbreide terminologie gaat daarom vooraf aan zijn angstanalyse.

Van Sluis stelt in zijn leeswijzer dat Heidegger tot ergernis van velen speelt met het woordje ‘zijn’, zeker in *Sein und Zeit*: ‘voorwerpen worden aangeduid als zijnden, het menselijk bestaan wordt geduid met het begrip erzijn, dat gekenmerkt wordt tot een kunnen-zijn en een vrij-zijn, maar dat al te vaak terugvalt in een gedachteloos mede-zijn bij de anderen, enz.’<sup>59</sup> Van Sluis stelt dat wij deze woordspelingen moeten opvatten als een spel dat Heidegger als metafoor stelt voor de werkelijkheid. In *Sein und Zeit* spreekt hij daarom ook van speelruimte. Binnen deze speelruimte zijn de speelbegrippen ‘ontisch’ en ‘ontologisch’ van betekenis: ontisch wordt de kennis van de dingen zoals deze worden opgevat binnen een specifieke optiek genoemd, met het doel deze

---

<sup>58</sup> Zie voor een visuele en textuele verheldering van deze twee begrippen bijlage II, waarin een transcript van een dialoog uit de film *Antichrist* (2009) en filmexcerpt wordt weergegeven.

<sup>59</sup> Van Sluis, 9.

kennis toe te passen of verder te verdiepen. Ontologische kennis ligt op een fundamenteeler niveau:

(...) dat de dingen *zijn*, dat er natuurwetten *zijn* waaraan de dingen zich onderwerpen, dat onze waarnemingen ervan adequaat *zijn*, dat er logische regels *zijn* om die waarnemingen te ordenen, dat de douchekop er nog steeds zal *zijn* als we de deur achter ons gesloten hebben, dat wijzelf 'er' *zijn*, enz. Kortom, de ontologische (we zouden zeggen: de filosofische) kennis richt zich op het geheel van de tijd-speel-ruimte. In een woordspel à la Heidegger: ontische kennis richt zich op wat-het-is, ontologische op dat-het-er-is.<sup>60</sup>

Het *Sein*, het absolute Zijn dat zich manifesteert in vele zijnden, dus ook in de mens, is een voorwaarde voor het *Dasein*; hieraan refereert Heidegger als hij het heeft over het menselijk bestaan.<sup>61</sup> Het *Dasein*, in het Nederlands 'erzijn', is uniek voor de mens alleen, met als grondgesteldheid het 'in-de-wereld-zijn'; bestaan houdt de verhouding van het erzijn tot het in-de-wereld-zijn in. In de woorden van Heidegger zelf: 'Het 'wezen' van het erzijn is gelegen in zijn existentie.'<sup>62</sup> Kort door de bocht gezegd is het erzijn de mens zelf<sup>63</sup>, dat zich nooit aan zichzelf kan onttrekken en kan vragen naar het waarom en hoe van een bepaalde modus van het zijn. Het erzijn bevindt zich volgens Heidegger altijd op een bepaalde, onverwisselbare, aan zijn wil onttrokken plaats: het is 'geworpen in zijn *Da*'. Het erzijn vormt daardoor de grondstructuur van het in-de-wereld-zijn van de mens. Het is daardoor ondeelbaar: het vormt de grond van het mens-zijn, het is een existentieel, een kenmerk of bouwsteen van het Zijn.<sup>64</sup> Het erzijn vormt de uniek menselijke eigenschap die mogelijk maakt dat een mens kan beseffen dat hij in een stoffelijk lichaam geworpen is, in continue confrontatie met de blik op de eigen sterfelijkheid; het is dus in staat te reflecteren. Het erzijn vormt door dit besef tevens de bron van eenzaamheid waar een ander erzijn niet volledig bij kan; het schenkt bewustzijn, kennis en reflectie, maar is vanwege het besef van dit bewustzijn en de absolute eindigheid daarvan een ultieme bron van

---

<sup>60</sup> Van Sluis, 11.

<sup>61</sup> Safranski, 188 en Doorman en Pott, 25.

<sup>62</sup> Heidegger, 66.

<sup>63</sup> Soms wordt de term *Dasein* ook vertaald als 'mens.' Dit is echter ongewenst vanwege de existentialistische lading van het woord 'mens.' Heidegger werd sinds het verschijnen van *Zijn en Tijd* een existentialist genoemd, een term waartegen hij zich altijd heeft verzet. De menselijke existentie is niet waar het Heidegger uiteindelijk om gaat, maar om 'de bredere ontologische structuur waarbinnen het erzijn staat.' Zie: Van Sluis, 13 - 14.

<sup>64</sup> De Duitse theoloog en filosoof Rudolf Bultmann (1884-1976) heeft een onderscheid gemaakt tussen existentieel en existentieel. Het eerste heeft betrekking op de beslissingen die een mens voor zichzelf neemt; het tweede op een aspect of bouwsteen van de existentie op zich.

eenzaamheid. Het erzijn maakt hierdoor van de mens een zeer tegenstrijdig wezen, maar ook een wezen dat kennis kan verwerven van het Zijn.<sup>65</sup>

Bij de analyse van de angst geeft Heidegger het *Verfallen*, ofwel ‘vervallen’, een bepalende rol dat leidt naar het ‘eigenlijke’ waarover eerder is gesproken. In verband hiermee is de term *Das Man*, in het Nederlands ‘het men’ van betekenis: hiermee worden ‘anderen’ bedoeld, of ‘massa’: de mede-existerenden waarin het erzijn geneigd is opgeslokt te worden. Anders gezegd: het vertrouwde, alledaagse, routineuze handelen is de meest vertrouwde, maar vertroebelde toestand van het erzijn. Heidegger duidt hiermee leefwijzen aan die niet *authentiek* van aard zijn; het is in feite een modus van wegwyluchten van het ware bestaan. Het bestaan van het men herkent men aan sociale normen en waarden en taalkundige conventies waaraan niet wordt getwijfeld, die gemakzuchtig voor lief worden genomen. ‘Dit is wat men nu eenmaal doet’, ‘je moet kinderen nemen voordat het te laat is’, ‘men hoort altijd een paraplu mee naar buiten te nemen als het regent’, enzovoorts. Heidegger stelt dat ‘het Men’ een staat van zijn aan een mens voorschrijft en vaststelt hoe men behoort te kijken en handelen. Valse schellen op ogen dus, een voorgeprogrammeerde tunnelvisie, een vertroebeling van het ‘centrum’. Het erzijn mag echter niet van zichzelf wegrennen, maar *moet zichzelf onder ogen zien*, waardoor van binnenuit *angst* ontstaat. Deze ontstaat na de confrontatie met een grenssituatie, in Heideggers geval de mogelijkheid van het erzijn om niet-te-zijn. Dit noemt Heidegger *Sein zum Tode*: het ultieme niet-zijn van het erzijn bestaat uit het onvermijdelijke vooruitzicht van ieder mens, namelijk de dood. Dit veroorzaakt angst voor al wat mogelijk is, het onvertrouwde, het onbekende. Alsof je onder een warme douche staat en deze moedwillig verlaat, weg van de warmte, de vertrouwdheid, de veiligheid. Het is in deze regionen dat de angst toeslaat: ‘Wij confronteren onszelf met de eigen bestaansmogelijkheden. Dit vergt moed, een moed tot angst, omdat de uiterste mogelijkheid die we onder ogen moeten zien het eigen niet-zijn, de eigen dood is. In confrontatie met de eigen dood verschijnen als het ware de contouren van het eigen bestaan. We realiseren ons dat we, ongevraagd geworpen in het bestaan, het eigen bestaan op ons moeten nemen.’<sup>66</sup>

De toestand van ‘het vervallen’ treedt in op het moment dat het erzijn valt uit het men. ‘De alledaagse vertrouwdheid stort ineen.’<sup>67</sup> Welke ervaring het vervallen veroorzaakt verschilt per mens. ‘De angst verenkelt en ontsluit zo het erzijn als ‘*solus ipse*’ (alleen op zichzelf, MvO). (...)’

---

<sup>65</sup> De menselijke geworpenheid en de eenzaamheid die hiermee gepaard gaat zou vergeleken kunnen worden met de ‘stolp’ zoals Sylvia Plath deze beschreef in *The Bell Jar* (1963): ‘Voor degene onder de stolp, wezenloos en gestuikt als een dode baby, is de wereld zelf een boze droom.’ Zie Plath, 237.

<sup>66</sup> Doorman en Pott, 27 en 28.

<sup>67</sup> Heidegger, 244.

het brengt het erzijn juist in een extreme zin oog in oog met zijn wereld als wereld, en daarmee zichzelf oog in oog met zichzelf als in-de-wereld-zijn.<sup>68</sup> De angst leidt tot ontheemding, dat wordt aangeduid met het welbekende, door Freud<sup>69</sup> geanalyseerde woord *Unheimlichkeit*, ook wel niet-thuis-zijn (*Un-zuhause*), of het onvertrouwde. In de angst bevindt het erzijn zich in het niets en nergens; het is wat Heidegger in-zijn noemt, ook wel kunnen-zijn, als anticipatie op de eventuele mogelijkheid, wat de angst alleen nog maar meer aanwakkert. De mogelijkheid van het kunnen-zijn zorgt dat angst voor angst ontstaat - en daardoor nog meer zorg (*Sorge*) voor de toekomst aanwakkert. De ultieme individualisatie van het erzijn is daarom iets wat overwonnen dient te worden, anders loopt men het risico te worden bedolven onder nihilisme of anomie, wat mogelijk tot zelfdestructie kan leiden.<sup>70</sup> Daardoor heeft het erzijn in al haar onbehagen de optie weer naar de wereld toe te vluchten, naar het vertrouwde en bezorgde in-de-wereld-zijn zoals ‘het men’ dat biedt, zodat het erzijn zichzelf als het ware overstemt.<sup>71</sup> Wanneer het erzijn slaagt in het terugkeren naar de wereld, kan de angst tot positief verschijnsel worden aangewend. Enerzijds heeft de angst het erzijn extreem geïndividualiseerd en is de geworpenheid des te scherper voor ogen gekomen, anderzijds biedt angst de vrijheid een bestaan te kiezen dat boven het Men uitstijgt. Dit is wat Heidegger authenticiteit noemt.

### 2.3 *Cultuur & politiek: onrust in het Interbellum*

Een van Heideggers conclusies van *Zijn en Tijd* is dat de verschijningsvormen van het Zijn, dus ook van het erzijn, onderhevig zijn aan de tijd. In het licht hiervan merkt Safranski op dat *Sein und Zeit* verscheen in de crisissfeer van de jaren twintig. Twee jaar na het verschijnen van het werk kwam Freud in 1929 met zijn essay *Het onbehagen in de cultuur*, waarin een tijdsbeeld van

---

<sup>68</sup> Heidegger, 244.

<sup>69</sup> Freuds definitie van het ‘unheimliche’ uit zijn essay *Das Unheimliche* uit 1947: ‘Het lijdt geen twijfel dat het verband houdt met wat schrik aanjaagt, met het angst- en huiveringwekkende; evenzeer staat vast dat dit woord niet altijd in een nauwkeurig te bepalen betekenis wordt gebruikt, zodat het nog wel het meest samenvalt met het angstwekkend in het algemeen.’<sup>69</sup> Het ‘unheimliche’, of het in Nederland welbekendere ‘unheimische’, is een alom bekende uitdrukking die velen in de mond nemen wanneer een vertrouwde of bekende situatie zich juist vreemd of onbekend voordoet, alsof men in een film zit of naar een film kijkt. Het woord laat zich niet naar het Nederlands vertalen, maar de website [www.encyclo.nl](http://www.encyclo.nl), dat meerdere definities van het woord van verscheidene woordenboeksites haalt, geeft de volgende omschrijvingen van het woord ‘unheimisch’: beangstigend, griezelig, naargeestig, onaangenaam, onguur, onheilspellend en akelig. Zelf zou het woord ‘vervreemding’ niet mogen ontbreken, een sleutelwoord in verscheidene teksten van existentialistische aard, waaronder *Walging* en *De Aantekeningen van Malte Laurids Brigge*. Er kan hiermee een eenvoudige link worden gelegd naar een intensivering van het Duitse begrip; het is de vervreemde sensatie die min of meer het beginstadium vorm van de werkelijke angst die hierna besproken wordt en daardoor een nodige schakel in het geheel van dit werk.

<sup>70</sup> Zie Émile Durkheims (1858-1917) *Le suicide, étude de sociologie* (1897), waarbij angst voor het uiteenvallen de samenleving en anomie – dat zich kenmerkt door de afwezigheid van standaarden of waarden - als symptomen van de overgang van de premoderne naar de moderne samenleving wordt gezien en daardoor een grote voedingsbodem gaven voor doelloosheid en daardoor de vergrote mogelijkheid tot zelfmoord. Durkheim wilde hiermee aantonen dat de intieme beslissing tot zelfmoord eigenlijk een sociale aangelegenheid is, wat eventueel aan kan sluiten op Freuds analyse van vervreemding en het wanhopig zoeken naar oplossingen in de jaren twintig.

<sup>71</sup> Van Sluis, 50.

vervreemding wordt geschetst; in 1936 volgde Husserl met zijn *Die Krisis*. Dit is historisch gezien absoluut niet verwonderlijk; men bevindt zich in Duitsland in de gruwelijke nasleep van de Eerste Wereldoorlog. Men werd geconfronteerd met de gruwelijke moorden, de verminkte lichamen, de shellshock van de soldaten. Het Verdrag van Versailles werd ondertekend en de herstelbetalingen die Duitsland werden opgelegd waren van tergende hoogte. De Spartacisten probeerden in 1919 in Berlijn de macht te grijpen, met gruwelijke gevolgen van dien. De Weimarrepubliek kende een instabiele democratie en daardoor een aantal mislukte putschen; in 1919 de Kapp-Lüttwitz putsch en uiteraard de poging van Hitler en consorten in 1923. In 1923 en 1929 kreeg men bovendien te maken met ongekende hyperinflaties. De moord op politiek zwaargewicht Walter Rathenau door aanhangers van extreemrechts vond plaats in 1922. Hitlers publicatie van *Mein Kampf* in 1925 (deel 1) en 1926 (deel 2) en zijn aanstelling als Rijkskanselier in 1933 zorgde ervoor dat de onrust alleen maar verder toenam. Tot slot bevindt men zich aan de vooravond van de Tweede Wereldoorlog: de tijden zijn, op z'n zwakst gezegd onrustig. Allerminst zijn er bedoelingen hier een historische analyse te creëren, maar het is veilig genoeg te stellen dat een dergelijk grilliger sfeer in politiek en cultuur een ideale voedingsbodem is voor grenssituaties, of ik elk geval situaties waarin een mens zichzelf aan enige reflectie kan onderwerpen.

Safranski stelt dat vervreemding de toon voert in de wereldbeschouwelijke essayistiek van die tijd. Men zocht een oplossing voor de schijnbaar richtingloze sfeer door in verscheidene richtingen te zoeken, dikwijls tot aan een mate van extremisme toe, in een poging alles ten goede te veranderen. Denk hierbij aan heiltermen als 'het proletariaat', 'het onbewuste', 'de ziel', 'het heilige', 'het volkseigene', enzovoorts. Tevens zocht men het in de sectarische hoek, waarbij occultisme, nudisme, vegetarisme en antroposofische levenswijzen aan populariteit wonnen. Er heerste aldus een crisisachtige atmosfeer waarvan *Sein und Zeit* deel uitmaakte, maar wezenlijk verschilde van de manische zoektocht naar oplossingen door simpelweg geen oplossing te bieden.<sup>72</sup> Van Sluis stelt dat Heidegger wel de nadruk wil leggen op de zorg die in ieder mens huist en daardoor altijd gericht is op de toekomst, waardoor het moment wordt verwaarloosd:

De mens wordt niet bepaald door wat hij of zij tot op dit moment is, want steeds staat de mogelijkheid open om bij te sturen naar een andere richting. Wie zich overlevert aan voldongen feiten of zich laat sturen door wat anderen aanreiken, uit gemakzucht of sloomheid, en dus de nog uitstaande mogelijkheden loochent, die doet daarmee geen recht aan het erzijn als existentie. Een dergelijk bestaan duidt Heidegger aan als vervallen, oneigenlijk en inauthentiek. Degene die de uitdaging van de

---

<sup>72</sup> Safranski, 195 en 196.



mogelijkheden aanneemt en steeds als het ware de toekomst zwaarder laat wegen dan het verleden, zal recht doen aan het eigenlijk – in de zin van: meest eigen- erzijn.<sup>73</sup>

Heidegger is aldus niet scheutig met mogelijke uitwegen voor de menselijke conditie. Het bieden van oplossingen zou misschien getuigen van inauthenticiteit, iets waaraan elk mens zich moet zien te ontworstelen. Het getuigt tevens van een zekere bescheidenheid dat Heidegger weigerde *Sein und Zeit* als therapie te presenteren. Het werk dient waarschijnlijk gezien te worden als de eerste stappen naar volwaardige bewustwording, zodat het Men kan worden verlaten. De vergroting van de belevingswereld die hierop volgt zou, als gunstig gevolg, eigen inzichten teweeg moeten brengen. Toch kan er wat troostende invloed van de mysticus Meister Eckhart (±1260-1328) bij Heidegger van pas komen. De term *Gelassenheit* komt in *Zijn en Tijd* terug, een woord waarvoor een Nederlandse variant zich moeilijk leent; men kan denken aan een zekere ‘openheid’, het Engelse ‘readyness’ of het Franse ‘disponibilité’. Het gaat om een houding die het leven, in welke vorm het ook komt, laat komen in alle openheid. Het is niet hetzelfde als ‘berusting’, dat een zeker fatalisme herbergt; het is een aan het Boeddhisme verwante houding. ‘Gelassenheit’ kan niet zozeer als troost of als oplossing worden gezien, maar als acceptatiemethode kan het zeer verdienstelijk zijn, zodat men beter in staat is het moment te beleven.

Voorbij de grenzen van deze mogelijke levenshouding laat Heidegger zijn lezer echter alleen in het zoekproces naar de authenticiteit. Ook Freud ontrekt zich aan de rol van alwetende visionair en stelt de volgende diagnose in *Het onbehagen in de cultuur*: ‘Zo ontzinkt mij de moed om voor mijn medemensen als profeet op te staan, en ik buig mij voor hun verwijt dat ik hun geen troost kan bieden, want dat is wat zij eigenlijk allemaal verlangen, de onstuimigste revolutionair niet minder hartstochtelijk dat de braafste en vroomste gelovige.’<sup>74</sup>

Het wil wat zeggen dat zowel de grootste filosoof als de grootste psychoanalyticus van het Interbellum weinig hoop weten te bieden voor de kosmisch verdwaalde mens tussen de oorlogen. Geen beter klimaat voor de ontwikkeling van onzekerheid en angst, dat zichtbaar cultuur- en politiek gerelateerd is, in een tijd waarin de zwartste bladzijde van de geschiedenis angstig dicht in het verschiet ligt. Aan Jean-Paul Sartre de zware taak deze uiteindelijke klap op te vangen met een laatste poging tot redding: een nieuw humanisme.

---

<sup>73</sup> Van Sluis, 17.

<sup>74</sup> Freud, “Het Unheimliche”, 172.

### 3. JEAN-PAUL SARTRE

Dostojevski schreef: ‘Als God niet bestond zou alles geoorloofd zijn.’ En daar gaat het existentialisme nu juist van uit. Als God niet bestaat is inderdaad alles geoorloofd, en daarom is de mens verlaten, omdat hij noch in zichzelf noch buiten zichzelf iets vindt om aan vast te klampen. Hij vindt ten eerste geen enkel excuus.

- Jean-Paul Sartre, *Existentialisme is een humanisme*

#### 3.1 Inleiding

Hoewel het existentialisme zich niet naar vaste vormen laat definiëren, staat Sartre bekend als existentialist pur sang, een etiket dat hij uiteindelijk accepteerde. Bovenstaande regels, afkomstig uit het manifest *Existentialisme est un humanisme* (*Existentialisme is een humanisme*) uit 1946, schreef Sartre tegen de achtergrond van de nasleep van de Tweede Wereldoorlog, in een poging de mens hernieuwde energie tot leven te geven. Bij Sartre betekende dit het collectief bundelen van krachten in een (politiek of maatschappelijk) ideaal. Zo probeerde hij met een nieuw humanisme de geworpen mens te bewegen tot het vinden van een doel in een absoluut zinloze wereld. Begrippen als ‘de vrijheid’, ‘verantwoordelijkheid’, ‘de keuze’, ‘angst’ en ‘walging’ zijn eveneens kernbegrippen in zijn denken, waarvan het engagement altijd de kern vormt. Sartre dacht en streed voor een waardevol, bewust bestaan tegen de zinloosheid, wetende dat deze de kern van het menselijk wezen vormde, en probeerde hij deze om te zetten naar de verantwoordelijkheid van een mens voor het eigen leven.

Bij Sartre bestaat de angst in principe alleen *in interactie* met de ander, omdat een mens negatief gesitueerd kan worden door het optreden van de ander. De mens is geworpen in een wereld die a priori niet door hem is gemaakt en komt daarbij de blik van deze ander onherroepelijk tegen, waardoor diens vrijheid automatisch wordt ingeperkt. Het maken van keuzes is hierbij onvermijdelijk, en volgens Sartre maakt een mens deze niet alleen voor zichzelf, wat onmetelijk angst kan veroorzaken:

Alles wat iemand doet wordt bepaald door de waarden waarmee hij de wereld benadert. Als hij ervoor kiest plichtgetrouw te zijn, dan kiest hij - aldus Sartre - voor een wereld waarin plichtsgetrouwheid een hoge waarde is. Handelen is dus altijd een keuze voor een bepaalde wereld, en voor die wereld ben ik onverkort verantwoordelijk. Wie kiest, kiest voor alle mensen (...).<sup>75</sup>

---

<sup>75</sup> Doorman en Pott, 104.

Deze situaties, evenals de ethische implicaties, werden door Sartre uiteengezet. Hij bezat een kundig talent als het ging om het overdrachtelijk schetsen van dergelijke situaties: hij had het effectieve vermogen om zijn filosofische gedachtegoed in literaire vorm te gieten, waardoor deze begrijpelijker en invoelbaar werd. Hij deed dit onder andere door het tonen van situaties waarbij een individu zich genoodzaakt voelt zich te positioneren ten opzichte van een ander, met het doel de lezer te bewegen, op welke wijze dan ook. De eenakter *Huis Clos* uit 1943 is een voorbeeld hiervan. Dergelijke situaties, die tot in zeer extreme omstandigheden door Sartre zijn behandeld, heten *grenssituaties*: een situatie die een mens dwingt tot een absolute, bewuste keuze.<sup>76</sup> Sartre stelde dat de literatuur bij uitstek geschikt was voor het presenteren van dergelijke tableaux. Op deze fictionele wijze combineerde hij zijn fenomenologische achtergrond en zijn Aristotelische wens tot *katharsis* (morele zuivering) met existentialistische, ethische kwesties. Angst is bij Sartre een ‘ware’ emotie<sup>77</sup> die kan lijden tot het verbreden van de horizon van de vrije mens, zoals gebeurt in zijn roman *La Nausée (Walging)* uit 1938. Dit werk zal voornamelijk centraal staan in Sartres angstanalyse, want ‘veel gevallen van angst in Sartre’s belletteristische geschriften zijn (...) bedoeld als illustraties van zijn filosofische en psychologische doctrines.’<sup>78</sup> Daarnaast zullen verschillende elementen uit zijn magnum opus *L’être et le Néant (Het Zijn en het Niet)* uit 1943 uiteen worden gezet.

### 3.2 *Walging (La Nausée, 1938)*

Sartre illustreert in zijn eerste roman *Walging* de ervaringen van protagonist Roquentin, die een heftige confrontatie met zijn beleving van de werkelijkheid ondergaat en de angst en walging die hierop volgt doorleeft en beschrijft. Walging is, samen met Angst, een reactie op de zinloosheid van de wereld, het plotse, overdonderde besef dat de wereld waarin men leeft a priori geen betekenis heeft. Sartre plaatst met dit werk zijn existentiële filosofie in een literair discours over het metafysische echec waarvan wanhoop en angst onderdeel zijn. Hij geeft de angst in *Walging* daardoor zeker een rol, maar zijdelings: Roquentin ervaart in eerste instantie toch de walging, alsof het een zieke grap is *bewust* te moeten leven in een zinloze wereld. Roquentin wekt de indruk dat hem een groot onrecht wordt aangedaan. Sartres Roquentin begint, evenals Rilkes *Malte Laurids Brigge*, een dagboek.

---

<sup>76</sup> Sartres eigen grenssituatie lag in het besef van de effecten van de Tweede Wereldoorlog die zijn politieke bewustzijn wakker schudden.

<sup>77</sup> Sartre stelt in zijn werk *Esquisse d’une théorie des émotions (Magie en emotie)* uit 1939 dat de mens maar drie authentieke emoties kan ervaren: walging, angst en schaamte. Alle andere emoties zijn een vlucht uit de verantwoordelijkheid van de vrije mens; dit zijn valse emoties.

<sup>78</sup> Vestdijk, 531.

Maandag 29 januari 1932

Er is iets met me aan de hand, dat weet ik nu wel zeker. Iets heeft zich behoedzaam in me genesteld, stiekem, als een ziekte en niet als een doodgewone zekerheid, een realiteit waarvan het bestaan aantoonbaar is. Ik voelde me een beetje uit mijn doen, een beetje onbehaaglijk, meer niet. Maar toen het eenmaal post had gevat is het niet meer weggegaan. Het heeft zich koest gehouden, zodat ik mezelf ervan heb weten te overtuigen dat ik niets mankeerde en alles loos alarm was. En nu opeens merk ik dat het erger wordt.<sup>79</sup>

Zo beginnen de notities van Antoine Roquentin, eenzaam intellectueel en alter ego van Sartre zelf. Hij is bezig met het schrijven van een biografie over de markies van Rollebon, een flamboyant achttiende-eeuwse edelman met een heimelijk politiek leven. Het onderzoek naar het leven van Rollebon staat als symbool voor de vrijmaking van Roquentins geest: *Walging* gaat in wezen over de ontwikkeling van Roquentins gevoelsleven naarmate het onderzoek volgt. Een groeiend gevoel van vervreemding en absurditeit ontstaat, een gevoel dat hoofdpersoon Roquentin voortdurend ten opzichte van zijn existentie heeft. Hij stelt dat de dingen veranderd zijn, of liever: zijn *beleving* van de dingen is veranderd: ‘Ik geloof dat ik zelf veranderd ben: dat is de eenvoudigste oplossing. Ook de onaangenaamste.’<sup>80</sup> Hij wankelt hierdoor op de fundamenten die hem daarvoor vanzelfsprekend leken; hij vervalt in nihilistische patronen en wordt angstig alert op de verschijning van elk klein, schijnbaar triviaal voorwerp. Op dinsdag 30 januari 1932, de dag na zijn eerste aantekening, noteert Roquentin de volgende zinnen naar aanleiding van het zien van een glas bier, waarin de Kierkegaardiaanse scheiding tussen angst en vrees zeer treffend – en daarom in volle lengte - wordt weergegeven:

De laatste tijd zijn er overal van die dingen als het glas bier dat daar vóór me op tafel staat. Als ik het zie voel ik de neiging te zeggen: ik pas, ik doe niet meer mee. Ik begrijp heel goed dat ik te ver ben gegaan. Je kunt de eenzaamheid nooit geven waar ze recht op meent te hebben, denk ik. Dat betekent niet dat ik onder mijn bed kijk voordat ik ga slapen of dat ik bang ben mijn slaapkamer midden in de nacht plotseling open te zien gaan. Maar toch voel ik me niet op mijn gemak. Al een half uur lang doe ik mijn best *niet* naar het glas te kijken. Ik richt mijn blik een beetje hoger, een beetje lager, rechts of links. Maar het glas *zelf* wil ik niet zien. En ik besef heel goed dat ik geen enkele hulp hoef te verwachten van de vrijgezellen om me heen: ‘Kom kom, wat is er met dat glas aan de hand? Het is een doodgewoon glas met schuine randen en een handvat; er staat een wapenschild op met een schepje en het woord “Spatenbräu”.’ Dat weet ik allemaal wel, maar ik

---

<sup>79</sup> Sartre, *Walging*, 13.

<sup>80</sup> *Ibid.*, 14.

weet ook dat er nóg iets is. Bijna niets. Maar ik ben niet langer in staat om duidelijk uiteen te zetten wat ik zie. Aan niemand. Dat is het: heel langzaam glijd ik weg naar de bodem van wat water, naar de angst.<sup>81</sup>

Roquentin is niet bang, maar hij gaat door de angst, angst die zo diep gaat, dat hij anderen niet weet te bereiken. Albérès stelt dat Roquentin terecht komt in ‘wat de mystici de nacht van de geest noemen.’<sup>82</sup> Alsof hij wordt ingewijd in een transcendente wereld. ‘Elk denken is verwondering: en Roquentin verwondert zich eerst over zijn eigen ‘zijn in de wereld’ en over de aanwezigheid der dingen. Hij beziet zichzelf en de dingen niet meer met de menselijk geroutineerde blik: alles verschijnt voor hem ontdaan van zijn betekenis als gebruiksvoorwerp, die wij daaraan gewoonlijk verlenen, in een nachtmerrie-bestaan versteend (...).’<sup>83</sup> Zeer bekend is de scène in het park, waarbij Roquentin in een absurde en angstwekkende beleving van de werkelijkheid valt:

Het was de stof waaruit de dingen zijn gemaakt, de boomwortel was gevormd uit bestaan. Of laat ik het zo zeggen: de boomwortel, de hekken van het park, de bank, het iele gras van het gazon, dat alles was verdwenen; de verscheidenheid van de dingen, hun eigen karakter was alleen maar schijn, een vernisje. Dat vermislaagje had losgelaten en er waren wanstaltige, weke massa’s overgebleven, chaotisch - en naakt, van een angstaanjagende, obscene naaktheid.<sup>84</sup>

Op deze wijze, tijdens verscheidene aanvallen van angst en walging waarbij alle fenomenen Roquentin teveel worden en hij in opperste staat van reflexiviteit verkeert, verliest hij al zijn illusies en heeft uiteindelijk geen fundament meer om zijn existentiële zekerheden op te bouwen. Roquentin komt in een staat van ‘Eigentlichkeit’ zoals Heidegger deze bedoelde. Zelfs tijd, taal en identiteit zijn niet anders dan het vernis om de afschuwelijke werkelijkheid te verhullen die eronder schuilt; een gapende, afschuwelijk zwarte leegte. Waar anderen achter deze opgelichte sluier<sup>85</sup> het vermogen hebben om de illusie van een god te zien, daar ziet hij de waarheid; het absolute, zinloze, naakte niets. Een simpele bank in de tram wordt onder zijn ogen een afschrikwekkend iets, waardoor hij zicht steeds meer terugtrekt. Hij is zich bewust van de

---

<sup>81</sup> Sartre, *Walging*, 18-19

<sup>82</sup> Albérès, 30

<sup>83</sup> Albérès, 30.

<sup>84</sup> Sartre, *Walging*, 177

<sup>85</sup> Het woord ‘sluier’ wordt hier opzettelijk genoemd als verwijzing naar ‘de Sluier van Maya’, een begrip uit de filosofie van onder andere Schopenhauer en Nietzsche. Bij hen staat de sluier synoniem voor de ‘begoocheling’, die, als deze wordt weggenomen, de ‘ware’ wereld toont. ‘Het is Maya, de sluier der begoocheling, die de ogen van de stervelingen omhult en hun een wereld toont waarvan men noch kan zeggen dat ze is, noch dat ze niet is; want ze is als een droom, als de weerspiegeling van de zon op het zand die door de reiziger van veraf voor water wordt aangezien, of ook als een stuk touw op de grond, waarin hij een slang ziet.’ (Oude Indische wijsheid).

verschrikking van de *contingentie* van de gebeurtenissen en zijn absoluut *overbodige* bestaan in de zinloze *geworpenheid*. Hij ergert zich aan alles en iedereen, met name de *menselijkheid* waarmee woorden worden uitgesproken, de naïviteit van de goede wil, de zwakte van een ieder die *het eigen bestaan* niet beseft. Roquentin vraagt zich af waarom de dingen moeten bestaan en of zij veel liever niet hadden bestaan, een vraag die Heidegger zichzelf al stelde in zijn *Was ist Metafysik* uit 1929: ‘Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?’<sup>86</sup>

De existentialisten hebben sinds Kierkegaard gezegd dat betekenis iets is dat wij zelf moeten toekennen. Men is, ondanks de schaamte, walging en angst, verantwoordelijk voor de eigen existentie en zal ook voorbij het openbreken van het vernis moeten kiezen. Sartres woorden ‘L’existence précède l’essence’, ofwel het bestaan gaat aan de wezensbepaling vooraf is een exacte herhaling van Kierkegaards woorden, zo’n 100 jaar eerder.<sup>87</sup> De wijze waarop men existeert, bepaalt de essentie. De vraag is of Roquentin zijn verantwoordelijkheid neemt en kiest voor zijn existentie - en daarmee voor zijn essentie. Het lot van Roquentin wordt door het open einde namelijk door velen betwist: omdat in ‘het voorwoord van de uitgever’ wordt aangekondigd dat de dagboekaantekeningen gevonden zijn ‘tussen de papieren van Antoine Roquentin’<sup>88</sup>, wekt Sartre de indruk dat Roquentin zich na zijn laatste aantekening van het leven heeft beroofd. Dit is echter slechts een mogelijkheid; het boek eindigt namelijk met het positieve, maar onzekere voornemen van Roquentin zich naar de plek te begeven waarin de misselijkheid, door de walging veroorzaakt, wordt opgeheven: de wereld van de kunst, de literatuur, de fictie: hij neemt zich voor een roman te schrijven. Dit engagement met de kunst is een mooie illustratie van Sartres geloof in zuivering en verheffing door de angst.

Zoals blijkt uit *Walging* heeft Sartre het *unheimliche*, uitmondend in de ervaring van het absurde en de angst, treffend in literaire bewoordingen omschreven. Hij schrijft Roquentin eenzelfde gevoel van radicale vervreemding toe dat bij Kierkegaard, Freud en Heidegger in abstracte bewoordingen wordt genoemd, maar nu met behulp van de literaire verbeelding: ‘Une véritable panique s’empara de moi.... Je me répétais avec angoisse: où aller, où aller? *Tout peut arriver.*’<sup>89</sup>

### 3.3 Het zijn en het niet (*L’être et le néant*, 1943)

Aan de hand van zijn stelling dat de existentie vooraf gaat aan de essentie, bespreekt Sartre ‘de metafysica’ van het existentialisme in een werk waarin hij het menselijk bestaan tracht te analyseren aan de hand van waarneming en bewustzijn in relatie tot de werkelijkheid, ‘de anderen’

---

<sup>86</sup> Vestdijk, 536.

<sup>87</sup> Sartre, *Existentialisme is een humanisme*, 14.

<sup>88</sup> Ibid., 7.

<sup>89</sup> Sartre, J.P. *Œuvres romanesques*, 106.

en het 'niets' dat door de angst zichtbaar wordt. 'Sartre geeft een systematische beschrijving van de wijze waarop concrete mensen zich in het bestaan terugvinden. Hoe de wereld in zichzelf is, is niet van belang, maar hoe zij aan mensen verschijnt.'<sup>90</sup> Het werk kan gezien worden als een filosofische opvolger van *Walging*, met als sluitstuk de vraag hoe er gehandeld moet worden nadat de nihilistische fase wordt betreden. Het doel van het werk is dat de mens zich vrij dient te maken. Hij moet - of in elk geval, hij moet proberen - zich te verheffen boven het Niets dat zich in angst, schaamte en walging ongesluisd openbaart. *Het zijn en het niet* suggereert dat dit mogelijk is, dat de negatieve situatie kan worden overstege.

Sartre deelt in *Het zijn en het niet* het Zijn in twee delen, die in nauw verband staan met het reflexieve en prereflexieve stadium in de fenomenologie. Het *être-en-soi* wordt gekenmerkt door onbezielde dingen, bijvoorbeeld een steen. Het heeft geen vermogen tot reflexiviteit, geen identiteit, en wordt gezien als een volledigheid in zichzelf. Het *en-soi* is echter ook een klein deel van de mens; de materie van het lichaam kan hiertoe beschouwd worden (zie in het hoofdstuk over *Malte* de 'handervaring' – ook in *Walging* komt de ervaring met het vreemde lichaam vervreemdend voor). Het *en-soi* kan zorgen voor een splitsing van het menselijk bewustzijn; de staat waarin de mens toeschouwer wordt van zijn eigen gedrag is de staat van het *pour-soi*, dat het vermogen tot voelen en denken, mogelijk maakt. *Pour-soi* en *en-soi* definiëren elkaar doordat zij voortdurend met elkaar in botsing zijn. Het *pour-soi* zorgt dat de mens afstand kan nemen van de wereld; hij kan er tegelijkertijd nooit helemaal deel van kan zijn. Sartre en Heidegger noemen dit beiden *existentie*; 'de kenmerkende wijze waarop mensen in de wereld staan.' Een mens kan dus nooit in een staat van *en-soi* verkeren, juist door deze eeuwige scheiding, maar ook door het vermogen tot reflexieve afstand, in zekere zin is de staat van het *pour-soi* vergelijkbaar met het *Dasein* van Heidegger. De relatie met het Cartesiaanse dualisme is hiermee gelegd; het *cogito* in *cogito ergo sum* ('ik denk, dus ik ben') staat voor het *pour-soi*, in tegenstelling tot het lichaam, dat een geheel is, samenvalt met zichzelf en niet tot denken in staat is. Sartre stelt dat hiertussen een vorm van 'niet' bevindt en illustreert dit aan de hand van 'de afwezige Pierre.' Iemand heeft in een café met Pierre afgesproken, maar Pierre komt maar niet opdagen. Het hele café vormt op dat moment het decor van de niet aanwezige Pierre, die een gat vormt in het 'zijn'. Pierre is een centraal 'niet' geworden. Om tot een dergelijke conclusie te komen, is er afstand tot de wereld nodig. Sartre stelt dus dat het *en soi* en *pour soi* louter afstand en verhouding tot 'het niet' is,

---

<sup>90</sup> Doorman en Pott, 102.

waardoor het bewustzijn een negatief 'iets' wordt. De mens veronderstelt en concludeert naar aanleiding van datgene wat 'niet' is. Dit noemt Sartre *néantiser*, ofwel 'vernietenen.'<sup>91</sup>

In zijn filosofie voorziet Sartre christelijke termen, zoals zuivering, heil en verlossing, van een atheïstische lading, alsof hij de mensen aan wil spreken in een vorm die enigszins vertrouwd is. Het christendom is diepgeworteld in onze westerse wereld, en hoewel hij zijn atheïsme expliciet vertegenwoordigde, leek hij de oude formule te gebruiken voor het demonstreren van zijn filosofie. Een omgekeerd christendom, maar ontdaan van alle metafysische steunpilaren:

Een zinloze wereld waar je in geworpen was, een bestaan dat niets betekende behalve door wat je het liet betekenen. Het klonk nog steeds naar kerk, het had een verdachte, zachte smaak van martelaarschap. Het meest, dacht Inni, werd het toch nog uitgedrukt door de smaak en geur van die Gauloises, sterk, bitter, met niets anders te vergelijken. Een geur die iets gevaarlijks had, tabak die met bittere kleine stekels op je tong bleef zitten, het ongelikte, biljartkrijtblauwe pakje. Je kon er je angst mee oproken.<sup>92</sup>

Deze zinnen staan in de roman *Rituelen* (1980) van Cees Nooteboom, waarin het existentialisme door Inni Wintrop wordt verworpen, maar door zijn oudere vriend Arnold Taads wordt omarmd, althans als het gaat om de menselijke geworpenheid in het bestaan en de te nemen verantwoordelijkheid voor het zelf – maar niet de omarming van het collectief. Sartre stelt, eveneens als (tot op zekere hoogte) Kierkegaard en Heidegger dat het nu de mens zelf is die nu de zorg voor zichzelf op zich moet nemen. Dit impliceert moed, vertrouwen, maar bovenal verantwoordelijkheid. Sartre stelt dat de mens deze op zich moet nemen. Als de mens dit weigert, spreekt Sartre, evenals Kierkegaard, van zonde, echter wederom ontdaan van z'n religieuze connotatie. De zonde die bij Kierkegaard van christelijke aard is en staat voor het falen van de mens naar de verantwoordelijkheid ten opzichte van God, wordt door Sartre bestempeld als Kwade Trouw, ofwel *mauvaise foi*. Als het pour-soi weigert zich te willen bevrijden uit de negatieve situatie die zich voordoet en hierdoor berust in een valse identiteit, kortom: men weigert hierbovenuit te stijgen, dan spreekt Sartre van kwade trouw. Dan, zo stelt Sartre, leeft het pour-soi in wezen als *ding*, omdat het weigert te kiezen ook al leeft het in 'een zogenaamde vrijheid'. Dit geldt ook voor een te gefixeerde keuze waarin men zich dreigt te verliezen. Het is vergelijkbaar met het warm willen blijven in het 'Men' van Heidegger. De stelling: 'Ik ben Nederlandse en daarom ben ik trouw aan mijn land' is in principe te kwader trouw, omdat het toekennen van identiteit een

---

<sup>91</sup> Doorman en Pott, 103.

<sup>92</sup> Nooteboom, 71



manier is om de regie van mijn leven uit handen te geven aan de wereld. Het pour-soi wil leven als ding, omdat het houvast, structuur en een plek biedt. Het is de deken of douche die ons warm houdt en ons beschermt van de koude werkelijkheid. Het verlangt niets van ons, behalve het leven volgens de opgelegde structuren. Maar!, zo zou de verdediging klinken. Het is ook rondweg niet makkelijk als mens te leven! ‘We hebben geen grond onder onze voeten en toch torsen we de hele wereld. Een mens zou onder minder bezwijken; juist daarom is de verleiding om de vrijheid te verloochenen en de onbekommerdheid te zoeken van een bestaan als ‘ding’ (...) zo groot.’<sup>93</sup> Toch moeten we van Sartre die vrijheid in, ons uit dat ‘Men’ ophijsen, op zoek naar authenticiteit, eigen waarden en - het hoogste ideaal - politieke betrokkenheid. Dit is tevens de reden geweest waarom hij in 1964 de Nobelprijs voor de literatuur weigerde – wat zijn grote onafhankelijkheid van deze schijn-structuren alleen maar meer tekende.

### 3.4 Filosoof van de hoop

Ik heb nooit angst gekend. Het was een van de sleutelbegrippen van de filosofie tussen 1930 en 1940. Dat was ook van Heidegger afkomstig, het waren de begrippen die men voortdurend gebruikte maar die voor mij nergens naar verwezen. Zeker, ik kende de verlatenheid of de verveling, de ellende, maar... (...) die kende ik door anderen, ik zag de ellende, zo je wilt. Maar angst en wanhoop, nee.<sup>94</sup>

Bovenstaand citaat is te vinden in het werk *Wat blijft is de hoop. De gesprekken van 1980*, waarin secretaris en vertrouweling van Sartre Benny Lévy de gesprekken die hij in 1980 met Sartre had in 1991 heeft gepubliceerd. In het werk distantieert Sartre zich van vele gedachten die tekenend waren voor zijn aanzien als grootste filosoof van zijn tijd, bijvoorbeeld het sterk linkse gedachtegoed en zijn hartstochtelijke engagement. Hij neigt zelfs naar een oplossing in het Joodse denken, iets wat volstrekt niet strookt met zijn lange staat van dienst als atheïstisch filosoof. 1980 was echter tevens het jaar waarin de oude filosoof zou overlijden, en zijn geloofwaardigheid was al enige jaren aangetast door de achteruitgang van zowel zijn fysieke als geestelijke gesteldheid. Vele mensen in Sartres kring, Simone de Beauvoir voorop, vonden daarom dat Lévy misbruik had gemaakt van Sartres verzwakte staat en diens woorden in zijn voordeel had verdraaid: Lévy was tenslotte een orthodoxe aanhanger van het Joodse geloof. Sartre heeft echter, na publicatie van en ophef over het boek, alle tegenwerpingen tegengesproken. Vlak voor zijn overlijden bevestigde hij de correcte weergave van de gesprekken, die Sartre voorgoed zou neerzetten als

---

<sup>93</sup> Doorman en Pott, 105.

<sup>94</sup> Sartre in: *Wat blijft is de hoop*, 35 en 36.

een filosoof die dikwijls van richting veranderde. In 1970 was hij, afgezien van het nazisme, inmiddels door alle ideologische wateren van de twintigste eeuw gewassen: zijn gepassioneerde affiniteit met de linkse politiek was een fervent kenmerk van de Franse filosoof, dat hem tevens de status van icoon gaf in de geëngageerde links-politieke wereld (denk aan de beroemde foto van een oudere Sartre in 1970, die staand op een grote ton de stakende werkers van de Renault fabriek in Billancourt toespreekt). Misschien is mede vanwege de ongestadigheid in Sartres denken, kortom het gemis van vaste uitgangspunten, het existentialisme met hem gestorven. Maar het doel van het weergeven van juist het bovenstaande citaat is dat Sartre werkelijk een filosoof is geweest waarin de hoop op beterschap voor de mensheid altijd heeft gewoond, welke mogelijke uitweg hij ook aandroeg voor de angst voor het niets, de eindigheid of de dood:

Je hebt twee soorten mensen: zij die gevoel voor de dood hebben en zij voor wie de angst voor de dood non-existent is. Maar beiden moeten sterven. Alleen, de een sterft slechts een moment, de ander sterft een levenlang. Sartre had geen gevoel voor het fatale, daarom kon hij zeggen dat hij in grote verwachting kon sterven. Bij mij is dat besef aangeboren. Ik hoef de straat maar op te gaan en naar die gorillasmoelen te kijken en ik zie dat het misgaat. Sartre zou daar juist hoop uit putten.<sup>95</sup>

---

<sup>95</sup> Cioran in Siebelink, 61 en 62.

## 4. CONCLUSIE WIJSGERIGE LIJN:

### ALGEMENE EXISTENTIALISTISCHE DEFINITIE VAN ANGST

Wij leven in angst, dus leven we niet.

- Siddharta Gautama / Boeddha

Om het benaderen van *De Aantekeningen van Malte Laurids Brigge* mogelijk te maken giet ik de conclusie van de behandelde wijsgerige angsttheorieën in de volgende sleutelbegrippen: ‘de grenssituatie’, ‘de angst’ en ‘het engagement’.

#### *De Grenssituatie*

Alle behandelde filosofen zien de angst in samenhang met een grenssituatie: een extreme vorm van omstandigheden die alle vertrouwde noties, normen en waarden van de werkelijkheid opheffen, of basisprincipes zoals huisvesting, voedsel en veiligheid. Het is een situatie waarbij een mens op zichzelf wordt geworpen. ‘De pre-reflexieve gewaarwordingen van het personage geven er blijk van dat de situatie een bedreigend karakter heeft gekregen.’<sup>96</sup> De weggevallen kaders stellen de mens in staat in alle vrijheid bewuste keuzes te maken die een nieuwe menselijke essentie kunnen bewerkstelligen. Alle filosofen zijn het erover eens dat de mens uit deze negatieve situatie moet worden bevrijd. Het verschilt per filosoof welke handelingen hierop behoren te volgen. Het schijnbaar paradoxale motto van het hoofdstuk over Sartre in *Beschreven Keuzes*, ‘Jamais nous n’avons été plus libres que sous l’occupation allemande’<sup>97</sup> illustreert deze immens ontstane vrijheid in de grenssituatie, waarin alle bestaande denk- en handelskaders wegvallen en de mens zichzelf terugvindt in een geheel nieuwe situatie. In het geconstrueerde literaire existentialisme van Van Stralen, dat begint in 1935 en eindigt in 1960, speelt de Tweede Wereldoorlog daarom een sleutelrol. Uiteraard kunnen meerdere radicale situaties een persoonlijke grenssituatie veroorzaken. Niet alleen de confrontatie met de dood, maar ook een lijden, een beslissing, een oorlog of een radicale verandering kan een mens in deze staat brengen. Dit zullen we ook in *Malte* zien: zijn grenssituatie, die gesitueerd is in Parijs en al haar veranderende, onrustige omstandigheden, veroorzaakt een discontinuïteit in het bestaan zoals Malte Laurids Brigge het kende, en dwingt ook hem tot reflectie en uiteindelijk keuze.

#### *De Angst*

Na de grenssituatie volgen de ‘bekende existentiële emoties zoals schaamte, angst, de gewaarwording sterfelijk/eindig te zijn of het besef op de aarde geworpen te zijn op de

---

<sup>96</sup> Van Stralen, 57.

<sup>97</sup> Ibid., 87.

voorgond.<sup>98</sup> Angst is in deze de focus, die uitgebreid is gedefinieerd door Kierkegaard. Zowel Heidegger en Sartre handhaven Kierkegaards scheiding tussen angst en vrees. Beide verschijnselen staan in relatie van het menselijk bewustzijn tot de buitenwereld. De vrees, die een concrete focus heeft, is echter van een bepaalde duur en de oorzaak ervan ligt buiten het individu. Vrees is vergelijkbaar met een fobie, bijvoorbeeld voor hoogtes of spinnen. De angst heeft geen bepaalde duur en kan geen angstobject in de buitenwereld vinden; het is een ongedefinieerde emotie die niet in de buitenwereld gegrond kan worden. Daardoor wordt de oorzaak van de angst in de mens zelf gezocht: een studie van de angst, hoewel het zich in interactie met de buitenwereld manifesteert, is een studie van de mens als (al dan niet onbewuste) veroorzaker van zijn eigen angst.

Globaal gezien fungeert de angst bij alle behandelde filosofen als een discontinuïteit in het menselijke leven zoals dit tot dan toe werd geleefd. De ervaring op zichzelf wordt als bijzonder negatief ervaren, zelfs met allerlei fysieke verschijnselen. Zowel Kierkegaard als Rilke hebben deze ervaringen, hoe kwellend ook, prachtig beschreven. Door angst wordt een andere, onder de materie liggende werkelijkheid zichtbaar die door alle behandelde filosofen verschillend wordt geïnterpreteerd, maar veelal met 'het niets' en velden eromheen geassocieerd wordt: Heidegger praat over angst als de mogelijkheid van het erzijn tot niet-zijn (ofwel de dood), Sartre praat over angst voor de vrijheid of angst voor de angst.

### *Het Engagement*

Toch wenden alle filosofen deze schijnbaar negatieve kracht tot een mogelijk positief effect. Het opent ogen, verbreed horizonnen, werpt terug op fundamentele, existentiële vragen en kan als poort dienen tot een nieuwe, authentieke levensweg. Het biedt de weg tot een nieuw zien, maar deze moet wel gezien willen worden. Hiervoor is in alle gevallen moed nodig, moed en wil tot de absolute, doordrongen beleving van de angst, opdat men tot een hoger niveau kan komen. Of dit hogere niveau nu ontstaat uit de keuze voor en de zelfwording door God, een authentieke levensstijl met eigen waarden, stoïsche gelatenheid of gepassioneerd engagement; dit verschilt per filosoof. Allen komen tot de conclusie dat de angst de mens op de proeft stelt, maar hem uiteindelijk de mogelijkheid brengt tot een hoogwaardiger en authentieker leven, zoals Kierkegaards sprong naar God en Roquentins besluit zijn leven zich te gaan wijden aan de romankunst. Al deze uitwegen worden in dit onderzoek geschaard onder de noemer 'engagement', dat niet alleen in de Sartrianse, politiek-maatschappelijke definitie moet worden gezien. Het is in deze een breder getrokken concept, dat als gedeelde noemer altijd een bewuste

---

<sup>98</sup> Van Stralen, 57.

keuze impliceert en als kenmerk een bewuste toewijding inhoudt die het kerndoel wordt van een individueel bestaan. Engagement gaat, in de woorden van Van Stralen, om ‘een levenshouding die in de vorm van gerichte opvattingen en keuzes blijk geeft van betrokkenheid met de persoonlijke situatie en die van de ander, keuzes die voltrokken worden vanuit inzicht in een gespannen situatie die voor het personage tijdelijk onoverzichtelijk is geweest.’<sup>99</sup> Deze levensinstelling hoeft niet altijd tot politiek verwante daden te leiden.

#### *Onderscheid en verwantschap op de weg naar het engagement*

Bij de religieuze Kierkegaard is het duidelijk dat de angst in direct verband staat met de verantwoordelijkheid naar God en de continue mogelijkheden hierin te *kunnen* falen. Hij illustreert dit aan de hand van het verhaal van de erfzonde, waarin Eva en Adam zich laten verleiden door te eten van de boom der kennis en zo het vermogen tot zelfreflectie verwerven, waarmee ze bewust tegen de wens van God ingingen. Dit is de angst voor ‘het kunnen’. Door het eten van de boom verwierven de eerste mensen het vermogen tot zelfreflectie; zij begonnen zich te schamen en bedekten zich. Kierkegaard zegt dat sommige dingen niet door een mens begrepen kan en mag worden, dat deze zaken in de handen van God liggen. Omdat het leven daardoor soms absurd toeschijnt, is de sprong in het geloof absurd; Kierkegaard legt zijn lot in de voorzienigheid van God, probeert door middel van keuzes verantwoordelijk naar God te leven en te dienen. De negatieve ervaring van de angst kan daardoor zo worden omgebogen tot de vreugde die het geloof in God inhoudt, en de keuze elke dag weer voor Hem te kiezen. Als deze keuze voor God niet wordt gemaakt, dan praat Kierkegaard over de angst ‘voor het niets’, dat de angst voor de leegte van ons bestaan inhoudt en de mogelijke schijnvormen die we kunnen aannemen om hieruit weg te vluchten. Maar voor angst, aldus Kierkegaard, dient men niet weg te vluchten. Het is, in de mooie woorden van Scholtens, ‘het waarmerk van ’s mensen adeldom, de legitimatie van zijn herkomst van Elders.’<sup>100</sup>

Kierkegaard, hoewel vader van het existentialisme en grondlegger van de moderne angstfilosofie, staat door zijn religieuze en subjectieve standpunt redelijk afgezonderd van Heidegger en Sartre. Zij denken vanuit een existentiebegrip dat niet uitgaat van een transcendent concept, maar vanuit de waarneembare structuren van het menselijk bewustzijn. Alle conclusies waartoe Kierkegaard kwam - hoofdzakelijk door persoonlijke ervaringen - worden zeker gebruikt, maar gesecculariseerd en geobjectiveerd. Betreffende zijn atheïsme is Sartre zeer uitgesproken, en hoewel Heidegger

---

<sup>99</sup> Van Stralen, 59.

<sup>100</sup> Scholtens, 722.

hier liever geen boude uitspraken over deed, praktiseerde hij zijn filosofie in ieder geval niet vanuit een dergelijk perspectief.

Vestdijk stelt dat wat betreft de verschillen wat betreft de angst tussen Heidegger en Sartre gering zijn, maar dat hun werkwijze naar het uiteindelijke antwoord compleet anders is.<sup>101</sup> Heidegger ontdoet zijn angstanalyse van elke religieuze connotatie en benadert het verschijnsel fenomenologisch, waarbij de mens, diens bewustzijn en belevingswereld, wat het *Dasein* wordt genoemd, een centrale rol speelt. Zodra deze vervalt uit de vertrouwdheid van het Men, waarbij angst de centrale emotie is omdat het mogelijke niet-zijn (de dood) in een grenssituatie helderder wordt, moet de mens zichzelf in de ogen van zijn eigen eindigheid opnieuw definiëren; het *Sein zum Tode*. Het *Sein zum Tode* ontbreekt in het pour-soi van Sartre, die geen uitspraken over de dood kon en wilde doen. De dood is namelijk geen situatie die kan worden aangetroffen. We kunnen situaties aantreffen waarin de dood een mogelijke uitkomst is, maar het kan nooit 'onze' mogelijkheid zijn, zoals Heidegger wel beweert.

Sartre benadert de angst als middel tot een ethischer doel. De angst is gericht op het leven zelf door het individu in al zijn vrijheid te laten bewegen tot een geëngageerde levensvorm, in welke vorm dan ook: 'Het betreft een moraal van de vrijheid. Als die moraal en onze filosofie niet met elkaar in tegenspraak zijn blijft er niets meer te verlangen. De manier waarop men zich engageert is in iedere tijd anders.'<sup>102</sup> De late Sartre en Heidegger stellen beiden dat de menselijke verschijningsvorm onderhevig is aan de tijd waarin geleefd wordt.

De ontologische verschillen strekken zich verder uit. Heidegger distantieerde zich van Sartres interpretatie van *Zijn en Tijd*, onder andere zou het *Dasein* door Sartre niet goed begrepen zijn.<sup>103</sup> Heidegger distantieerde zich eveneens van *Existentialisme is een humanisme*. Hierin schaarde Sartre Heidegger onder de existentialisten, een stigma dat Heidegger absoluut niet wilde accepteren (zie voetnoot 52). Deze reden lag onder andere in het feit dat Sartre het eerder genoemde Cartesiaanse *cogito* leek te hebben omarmd en zo het Zijn splitste in twee delen, het en-soi en pour-soi, terwijl Heidegger daar juist van wegschreef: het *Dasein* is een existentieel, een onderdeel van het Zijn dat hij ongesplitst laat. Daarbij kijkt Sartre naar een manier voor de mens om vanuit de fundamentele zijnsstaat vooruit te komen, met de gedachte een soort ethiek te scheppen, tot op een punt waarbij de angst nauwelijks meer zichtbaar is; Vestdijk constateert daardoor ook dat

---

<sup>101</sup> Vestdijk, 439.

<sup>102</sup> Sartre, *Existentialisme is een humanisme*, 75.

<sup>103</sup> In het Frans werd het woord *Dasein* als 'réalité humaine' vertaald, wat de term volgens Heidegger niet geheel dekt. Zie Doorman en Pott, 102.

Sartre een specifiekere definitie van angst hanteert dan Heidegger en Kierkegaard: Sartre haalt angst er alleen bij in bepaalde situaties waarin het individu zich genoodzaakt ziet tot een dilemma in de vrijheidsbeleving, die ook als onzekerheid geïnterpreteerd zou kunnen worden. Vestdijk behandelt hierop een onduidelijke scheiding bij Sartre tussen angst en vrees, waardoor Sartres definitie wat wordt afgezwakt.<sup>104</sup> Dit past echter zeer goed bij zijn positieve, actieve filosofie van leven in volle overeenstemming met een zelfbepaald doel en zijn hoop op verschillende manieren voor de mensheid om samen te leven. Dit is tevens de reden waarom de angst bij Sartre absoluut niet als grondstemming fungeert. Heidegger wil juist terug naar de grond: zijn filosofie is niet mens-georiënteerd, maar zijns-georiënteerd. Heidegger wenste geen ethische leidraad te bieden, hij wenste enkel de ontologische structuren van het Zijn te onderzoeken.

Een verschil ligt tevens verscholen in het concept van de vrijheid. Sartre zegt dat Angst ‘angst voor de angst inhoudt’, terwijl de angst bij Heidegger het bewustzijn van ons ultieme niet-zijn aan ons openbaart: de dood. Bij Sartre ontstaat de angst echter ook vanwege de absolute vrijheid die het bewustzijn heeft. Het bewustzijn heeft een onbeperkte, absolute vrijheid, daardoor is de mens letterlijk tot vrijheid veroordeeld; de mogelijkheid dat de mens in de afgrond valt is even groot als dat hij zich erin kan werpen. Sartre verwierp daarom ook de notie van het onbewuste, ook al gaf hij toe dat er onder de kwade trouw een hoop vertroebeling lag. Dat wil zeggen dat, hoewel het onbewuste in Sartres visie niet bestaat, een mens dusdanig in kwade trouw kan leven dat het ‘echte’ zelf diep verscholen ligt. Bewustzijn is bij echter Sartre altijd doorzichtig. Heidegger ontkent echter de absolute vrijheid van het bewustzijn. Onbegrensde vrijheid van het bewustzijn is volgens hem onmogelijk omdat de existentialen (bouwstenen) van het erzijn de vrijheid van het erzijn beperken. Het erzijn kan er bijvoorbeeld niet voor kiezen *niet* te zorgen of met anderen te zijn. Bij Sartre is het bewustzijn dus helemaal vrij, bij Heidegger niet. Beiden ‘prediken’ echter wel een authentieke levensstijl waarin bij Sartre een actief, moreel overwogen engagement centraal staat, daar staat tegenover dat Heidegger praat over gelatenheid, wat eerder een passieve houding impliceert, waardoor het moment beter gewaardeerd kan worden en de zorg om de toekomst wordt verminderd. Het valt daarom moeilijk te verklaren waarom beide filosofen zich beiden hebben verloren in een politiek ideaal, alsof zelfs de sterkste filosofen van het existentialistische denken een strohalm nodig hadden (zo ook zelfs Nietzsche met de creatie van zijn Übermensch): Sartre verloor zich in vele extreemlinks georiënteerde stromingen en Heideggers lidmaatschap van de NSDAP, dat hij nooit heeft ingetrokken, is alom bekend.

---

<sup>104</sup> Vestdijk, 453.

Dan rest er nog de kwestie van de Ander. Sartre ziet de verhouding tot de medemens als een permanent conflict. Heidegger praat over mede-existerenden (Mitsein) en noemt hen niet bijzonder als bedreiging; zijn filosofie is van mindere ethische aard dan die van Sartre en meer op het ontologische niveau van de mens gericht. Het laat zien dat Sartre een duidelijke ethiek voor ogen heeft waarin angst slechts een middel is, Heidegger beziet angst meer als grondstemming die bijzonder moeilijk te ontstijgen valt.

Vanuit dit model, geconstrueerd aan de hand van deze drie sleutelbegrippen die het theoretisch kader van deze scriptie zal vormen, vertrekken wij naar de literaire weergave van angst door Rainer Maria Rilke.



## II LITERAIRE LIJN: ANGST IN HET WERK VAN RAINER MARIA RILKE

(...) in or about December, 1910, human character changed. I am not saying that one went out, as one might into a garden, and there saw that a rose had flowered, or that a hen had laid an egg. The change was not sudden and definite like that. But a change there was, nevertheless; and, since one must be arbitrary, let us date it about the year 1910. All human relations have shifted - those between masters and servants, husbands and wives, parents and children. And when human relations change there is at the same time a change in religion, conduct, politics and literature. Let us agree to place one of these changes about the year 1910.

- Virginia Woolf, *Mr. Bennet & Mrs. Brown*

### 5. RAINER MARIA RILKE

Ik ben bang. Tegen de angst moet je wat ondernemen, als je hem eenmaal hebt.

- Rainer Maria Rilke, *De Aantekeningen van Malte Laurids Brigge*

#### 5.1 *Opmerkingen bij de auteursintentie*<sup>105</sup>

Er moet gezien de interpretatie van *De Aantekeningen van Malte Laurids Brigge* een opmerking worden gemaakt over de postmoderne opvatting van ‘de dood van de auteur’, een uitdrukking in een essay uit 1960 van Roland Barthes, die stelt dat de auteursintentie van een tekst niet meer van enige betekenis is en dat een tekst op zichzelf kan en mag staan. De argumentatie bestaat uit de vele intertekstuele invloeden op een schrijver die altijd en alom aanwezig zijn; op deze wijze kan een tekst nooit zuiver uit één geest ontspruiten. Deze stelling maakt dat voor de lezer de mogelijkheid ontstaat een eigen interpretatie in de tekst te leggen. Hierdoor kunnen er meer interpretaties naast elkaar bestaan. De ‘dood van de auteur’ zorgt hier dus voor de ‘geboorte van de lezer’, die aldus in alle vrijheid welke interpretatie dan ook op de tekst kan leggen. Deze stroming vindt veel gehoor binnen de beoefening van de moderne literatuurwetenschap en is tijdens de opleiding Literatuurwetenschap rijkelijk verkondigd, sterker nog, het lijkt erop gefundeerd te zijn, daar auteursintenties zelden tijdens colleges zijn besproken. Het is begrijpelijk dat de nadruk in deze behoort te liggen op puur literatuurwetenschappelijke aspecten, zonder dat het gevaar dreigt dat deze worden vermengd met psychologische elementen van de schrijver zelf. Deze thesis en diens schrijver zijn echter nooit echt overtuigd geweest van deze eliminatie van de bron/kern van een tekst en zoeken daardoor een gulden middenweg tussen de auteursintentie en diens fictieve dood: zowel de intentie van de schrijver als die van de lezer kunnen - al dan niet probleemloos - naast elkaar bestaan, daar één gouden interpretatie geen vuistregel hoeft te zijn.

---

<sup>105</sup> Zie voor verdere informatie en een ondersteuning van mijn standpunt het hoofdstuk “The author: RIP?” uit het werk *Literature and Philosophy* (2001) van Ole Martin Skilleås (zie bibliografie voor verdere gegevens).

De auteursintentie echter geheel achterwege laten lijkt echter pretentief en onzinnig. Deze scriptie gaat ervan uit – zeker in het geval van Rilke - dat het leven van de kunstenaar verweven is met zijn kunst, en hier des te meer, omdat *De Aantekeningen van Malte Laurids Brigge* voor een groot deel autobiografisch van aard is. Vandaar dat een levensschets in dit onderzoek is opgenomen.

## 5.2 Inleiding

Rilke werd ten tijde van het modernisme al als groots dichter erkend. Het literaire modernisme piekte tijdens de eerste helft van de vorige eeuw (1900-1920). De Britse Virginia Woolf (1882-1941), de Ierse James Joyce (1882-1941), de Franse André Gide (1869-1951) en Marcel Proust (1871-1922), de Oostenrijkse Robert Musil (1880-1942), de Duitse Thomas Mann (1875-1955) en de Amerikaans-Britse T.S. Eliot (1888-1965) zijn de genoemde grootmeesters van het genre. Intense zelfreflectie, perspectivisme, onthechting van het vertrouwde en het zich ontdoen van conventionele denkkaders zijn centrale kenmerken van het modernistisch schrijven. Deze technieken hebben het zich ontdoen van alles wat vertrouwd is ten doel, om zo tot een beter besef van het absolute zelf te komen. Deze introspectieve wijze van schrijven was mede te denken aan de publicatie van Freuds *Traumdeutung* in 1899, waarin hij stelde dat negatieve ervaringen in de kindertijd op latere leeftijd tot problemen in de psyche kon leveren. Dit gaf ruimte voor de verinnerlijking van de mens. Deze kenmerken kunnen ook aan het literaire existentialisme worden toegedicht, met een gezamenlijk doel: de behoefte aan zingeving in een veranderende wereld, een doel dat schijnt te ontbreken in de literatuur van het postmodernisme. Het (literaire) existentialisme is daarom bij uitstek een stroming die ontstaan is tijdens het modernistische tijdperk en eindigt bij aanvang van het postmodernisme in 1960. Dit geheel ter plaatsing van de existentialistische literatuur ten tijde van het modernisme.

Volgens Leeder en Vilain is er anno nu weinig debat over de vraag of Rilke door zijn vernieuwende, verinnerlijkte schrijven inderdaad een modernist is. Zij zetten echter wel vraagtekens bij hoe Rilke precies past in de geschiedenis en het landschap van het Europese modernisme, een term die op zichzelf al ter discussie staat: het modernisme staat tenslotte voor de individuele reflectie van veranderende tendensen en structuren tijdens de sterk veranderende wereld van het Fin-de-siècle zoals deze wordt gezien door de zeer persoonlijke ogen van de destijds levende schrijvers en dichters. Het is een stroming die vele, uiteenlopende ‘dingen’ in zich kan herbergen.<sup>106</sup> Daar Rilke weinig aanschluss vond met de literaire groepen van die tijd,

---

<sup>106</sup> Leeder en Vilain, 113.

wordt er geconstateerd dat hij als schrijver erg geïsoleerd stond.<sup>107</sup> Daarentegen was extreem doorgevoerd individualisme hét modernistische kenmerk, dus waar moet hij geplaatst worden? ‘De Rilke-receptie is aanzienlijk gedifferentieerder dan door een dergelijk algemeen overzicht kan worden gesuggereerd’, stelt Blok in de inleiding van *De Elegiën van Duino & De Sonnetten aan Orpheus*. In de eerste plaats is daar het opvallende verschijnsel dat de filosofen van het existentialisme zich met Rilke, en vooral met diens *Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge*, ten zeerste verwant voelden; Bollnows talrijke beschouwingen over Rilke, culminerend in zijn grote monografie, zijn daarvan het treffendste voorbeeld.<sup>108</sup> Hoewel hij dus niet als absolute vertegenwoordiger van het modernisme wordt bestempeld, komt mede door de existentialistische elementen die aan Rilke worden toegeschreven. Daarnaast kenmerkt hij zich echter ook als een dichter die zich kenmerkt als overgang tussen het klassieke (het scheppen van mythen), het traditionele (de romantische gevoelspoëzie) en het modernistische.

Als men kijkt naar de kenmerken van zowel modernistische literatuur als het literaire existentialisme vindt men veel overlappingen: denk aan intense zelfreflectie, de willekeur en zinloosheid van het leven, perspectivisme, onthechting van de vertrouwde omgeving en het zich ontdoen van conventionele denkkaders. De schrijftechniek *Stream of Consciousness*, waarbij een labyrint aan gedachten en gevoelens en associaties in één stroom op papier worden gezet om zo onbewuste processen naar boven te halen, is een veelgebruikte schrijftechniek die eveneens aan Rilke is toegeschreven. Zijn werk kenmerkt zich dus door modernistische elementen, maar eveneens door een duidelijke zoektocht naar de eigen existentie in een wereld waarin het bestaan van God niet meer vanzelfsprekend is, door middel van verinnerlijking en het omarmen van de menselijke conditie in de roerige tijd van het Fin de siècle. Rilke bedt zijn existentiële zoektocht in in zijn overbruggende functie als traditioneel en modernistisch dichter, met zijn *Malte* als belangrijkste voorbeeld, vanwege de grondige literaire demonstratie van de angstbeleving die een dergelijke zoektocht met zich meebrengt.

#### *Relaties met Jacobsen, Nietzsche, Kierkegaard*

Rilke was een zeer eclectisch lezer en haalde veel van zijn inspiratie uit verschillende hoeken. Hieronder zullen de invloeden worden genoemd die het meest van belang zijn voor de existentiële elementen in zijn werk.

---

<sup>107</sup> Leeder en Vilain, 13.

<sup>108</sup> Blok in: Rilke, *De Elegiën van Duino*, 14.

Rilke heeft zich sterk laten inspireren door de jonggestorven Deense schrijver Jens Peter Jacobsen, schrijver van de roman *Niels Lyhne* (1880), een boek dat het lot van een atheïst in een genadeloze wereld onderzoekt. Rilke had zijn werk op reis altijd bij zich; hij was met name gefascineerd door het atheïsme van Jacobsen. Samen met het werk *Zes Novellen* raadde Rilke dit werk aan soldaat Kappus aan, waarin diverse, aan het existentialisme verwante thema's zoals atheïsme en vergankelijkheid, worden behandeld. Hij schrijft hierover, op 23 april 1903:

Nu zal *Niels Lyhne* zich voor u ontsluiten, een boek vol verrukkingen en diepzinnigheden; het schijnt, hoe vaker men het leest, alles te bevatten: van 's levens allerfijnste geur tot de volrijpe smaak van de zwaarste vruchten ervan. Niets is er niet begrepen, aangevoeld, doorleefde en, in de vibrerende nagalm van de herinnering, herkend; geen belevens is te futiel geweest en het kleinste gebeuren ontloopt zich als een lotsbeschikking, en het lot zelf is als een prachtig groot weefsel, waarvan iedere draad, door een oneindig tedere hand naast een andere wordt gelegd, door wel honderd andere draden wordt vastgehouden en gedragen.<sup>109</sup>

Rilke maakte reeds vroeg kennis met de filosofie van Arthur Schopenhauer (1788-1860) en Friedrich Nietzsche. In dit verband is het zinvoller de relatie met Nietzsche te bespreken. Zowel Cardinal als Kaufmann hebben deze besproken. Uiteraard werd de filosofie van Nietzsche mede door de met Nietzsche bevriende Lou Andreas-Salomé aan Rilke overgedragen. Het is inmiddels ook bekend dat Rilke twee exemplaren van Nietzsches centrale werk *Also sprach Zarathustra* (1883-1885) in het bezit had.<sup>110</sup> Zijn gedachtegoed vindt men daarom terug in veel van Rilkes gedichten, waarin men een afrekening vindt met de vanzelfsprekendheden van het westelijke christendom en de overwinning van een nieuwe, zelfgecreëerde mens. Om deze eigenschappen te illustreren haalt Kaufmann het gedicht *Het lied van de Idioot* aan, afkomstig uit *Das Buch der Bilder*, waarin Rilke schrijft vanuit het hoofd van 'een idioot'. Het gedicht kenmerkt zich een irrationele stroom van onbewuste processen, wat suggereert dat Rilke twijfelt aan de rationaliteit van de wereld.<sup>111</sup> Vervolgens haalt Kaufmann het nihilistisch getinte gedicht *De Panter* aan, een van Rilkes meest beroemde gedichten, dat te vinden is in *Nene Gedichte* (1907), geschreven ten tijde van de creatie van *Malte*. 'Again, nothing is asserted: no belief, no truth, no philosophy. And again it takes only a single additional line to transform a perfect poem into a doubtful philosophy; namely; this is a portrait of the human condition.'<sup>112</sup> Het is pas later dat Rilke in zijn gedichten een bepaalde keuze in het leven lijkt af te dwingen nu deze conditie door hem is vastgesteld, alsof

---

<sup>109</sup> Rilke, *Brieven aan een jonge dichter*, 15.

<sup>110</sup> Bridge, 2.

<sup>111</sup> Ibid., 221.

<sup>112</sup> Kaufmann, *From Shakespeare to Existentialism*, 222.

hij het status quo wil overwinnen. Kaufmann vergelijkt hem hierin met Sartre, die in zijn filosofie de noodzaak tot het maken van keuzes altijd heeft benadrukt. Rilke lijkt de keuze voor de poëzie als vanzelfsprekend te beschouwen. Want wat het gedicht *De Panter* ondanks de nihilistische boventoon illustreert, is dat het leven beschouwd kan worden als esthetisch fenomeen, een overtuiging die Nietzsche met Rilke deelt.<sup>113</sup> Bovenal, stelt Kaufmann, verlangen zowel Nietzsche als Rilke een nieuwe eerlijkheid. ‘What Nietzsche and Rilke want is a new honesty, and the sin against the spirit is for them the essentially insincere escape into traditional values and clichés. What is old cannot be altogether adequate now, for me, in an unprecedented situation. It is honesty that demands what is still unsaid. Honesty is the new piety.’<sup>114</sup>

Leeder en Vilain stellen dat Nietzsche de grootste filosofische invloed op Rilke heeft uitgeoefend, hoewel hij altijd kritisch bleef.<sup>115</sup> Nietzsches extreme erkenning van de werkelijkheid zonder de troost van een hiernamaals geven Rilkes begrip van de wereld een steeds vastere vorm. Intensievere waarnemingen van de natuur, intermenselijke verhoudingen en gevoelens vormen nu Rilkes ‘wereldinterieur’, waaruit alleen de gehele immanente wereldlijke werkelijkheid bestaat. Deze wijze van het willen begrijpen van de wereld noemt Rilke het *hierzijn*. Een link met het *erzijn* van Heidegger is in deze gauw gelegd, ware het niet dat Heidegger - die overigens Rilkes werk ten zeerste bewonderde<sup>116</sup> - weinig ruimte liet voor subjectiviteit. Rilke is een poëet, in de woorden van Vestdijk misschien wel teveel, om de angst als ‘psycholoog’ tegemoet te kunnen treden.<sup>117</sup> Die noodzaak is bij Rilke nooit opgekomen.<sup>118</sup>

Verdere overeenkomsten zijn volgens Cardinal te vinden in het belang dat Rilke stelt in de keuze die een mens moet maken wanneer hij geconfronteerd wordt met een beangstigende situatie, die tevens kan dienen als ultieme ervaring, de zogenaamde *grenssituatie*. Cardinal stelt dat deze overtuiging voornamelijk in *De Elegieën van Duino & De Sonnetten aan Orpheus* worden verkondigd, bundels waarvan we later nog zullen zien hoe deze door onder andere Bollnow als overwinning op het existentialisme worden gezien.<sup>119</sup>

Rilke was tevens bekend met het werk van Kierkegaard. Hij leerde zelfs een beetje Deens om Jacobsen en Kierkegaard in de oorspronkelijke taal te kunnen lezen. Leeder en Vilain stellen dat ‘Rilke’s interest in Kierkegaard was to last until at least the outbreak of the First World War and

---

<sup>113</sup> Zie *Die Geburt der Tragödie*, 1872

<sup>114</sup> Kaufmann, 226.

<sup>115</sup> Leeder en Vilain, 160 en 161.

<sup>116</sup> Heidegger, M. “What are poets for?” In: *Poetry, Language, Thought*. London: Harper & Row, 1971.

<sup>117</sup> Vestdijk, 486.

<sup>118</sup> Niet dat Heidegger deze intentie had, in tegenstelling tot Sartre, maar het is welbekend dat hun angsttheorieën in de existentiële psychotherapie van onder andere existentieel psychotherapeut Irvin D. Yalom zijn opgenomen, uiteraard gebaseerd op Kierkegaards scheiding tussen angst en vrees.

<sup>119</sup> Cardinal, 35.

my have had an impact on the existential questioning of the *Duino Elegies* composed by 1914'.<sup>120</sup> Cardinal stelt dat Rilke and Kierkegaard nauw aan elkaar verwant zijn en elkaar zelfs aanvullen, maar 'whereas Rilke avoided ultimate commitment, be it to a man or God, Kierkegaard's whole effort consisted in asserting that an act of faith in God is absolutely necessary to meaningful existence.'<sup>121</sup> Hoewel hij na het schrijven van onderstaand citaat meer van Kierkegaard heeft gelezen, zegt Rilke over hem in een brief:

Ob Sie Kierkegaard kennen? Hier ist Christentum, wenn es irgendwo noch ist, dieser wahrhaft innere Mensch strahlt es in die Zukunft hinüber. Ich hab ihn nie viel gelesen, man kann ihn nicht nebenbei aufschlagen, ihn lesen heisst in ihm wohnen, und er ist Pathos, Stimme und einsame Landschaft, ein unendlicher Anspruch aus Herz, ein Diktat, ein Donner, und eine Stille wie die Stille der Blumen.<sup>122</sup>

Het is duidelijk dat Rilke met grote bewondering over Kierkegaard spreekt. Opvallend is het 'pathos' dat hij noemt; hij blijkt Kierkegaard als verwante aan te voelen, sterker nog, hij neigt naar het 'wonen in hem'. Toch is voor Rilke, als ware poëet van het innerlijk, de blinde keuze voor God een zeer bevreemdend iets, hoewel hij het idee God zeker niet lijkt te ontkennen. Echter, het doorleven van de ervaring, het aftasten van de grens van het bestaan zijn zaken waarin het centrum van zijn kunst ligt. Het centrum dat tracht de wereld esthetisch te verwoorden in vol bewustzijn en het creëren van magie uit de dingen, uit de diepste nood van onze angst. Rilke noemde dat *Dingmagie*, een gevolg van wat hij uiteindelijk in *Malte* concludeert: Dinge aus Angst machen.<sup>123124</sup>

Cardinal stelt uiteraard dat de beleving van angst zowel bij Kierkegaard als Rilke een emotioneel 'gezelschap' is, dat tevens dient als fundamenteel middel voor het stellen van nieuwe richtlijnen in hun leven.<sup>125</sup> Hier eindigt echter hun overeenkomst. Want waar het gaat om de menselijke conditie, namelijk de eeuwige levende geest en het eindige lichaam, daar keert Kierkegaard zich tegen Rilke, in de overtuiging dat alleen God de oplossing voor deze eeuwige paradox vormt. Rilke keert zich tot het vormen van mythen die niet de menselijke wil tot kiezen maar het hart

---

<sup>120</sup> Leeder en Vilain, 137.

<sup>121</sup> Cardinal, 34.

<sup>122</sup> In: Cardinal, 34.

<sup>123</sup> Ibid., 35.

<sup>124</sup> Het lijkt op *Scuola di Atene* (1509/1510), het beroemde schilderij van Rafaël Santi, waarop Plato en Aristoteles filosoferend zijn afgebeeld. De stand van hun armen symboliseert hun filosofie: Plato wijst omhoog, Aristoteles wijst voor zich uit. Symbolisch gezien kan men stellen dat Kierkegaard in vertrouwen naar de hemel opkijkt, en Rilke zich onderwerpt aan de wereld voor hem.

<sup>125</sup> Cardinal, 36.

aanspreken. Daar waar hij in het *Stundenbuch* (1905) en in zijn *Briefe an einen jungen Dichter* nog sprak over God, daar spreekt hij in een van zijn latere werken, *De Elegieën van Duino* (1922), over engelen in een wanhopige zoektocht naar existentiële zekerheden.<sup>126</sup> Erich Heller stelt in zijn opstel ‘Rilke und Nietzsche’ uit 1952 dat deze engelen synoniem staan voor Nietzsches übermensch.<sup>127</sup> Dit is een letterlijke overname van Heideggers stelling dat ‘Rilkes Angel [of the *Elegies*] is *metaphysically the same* as the figure of Nietzsche’s Zarathustra.’<sup>128</sup>

### 5.3. Levensschets

U richt uw blik op de buitenwereld, en dat nu zou u vooral niet moeten doen. Niemand kan u raad geven en helpen, niemand. Er is maar één enkel middel. Voel uzelf aan de tand. Onderzoek de reden die u dwingt te schrijven; ga na of die reden tot in het diepst van uw hart zijn wortels uitstrekt, beken uzelf of het uw dood zou zijn als u niet meer zo mogen schrijven. En vooral dit: vraag uzelf in het stilste uur van uw nacht af: *moet* ik schrijven? Wroet in uzelf naar een ernstig antwoord. En zo dit bevestigend luidt, zo u die serieuze vraag kunt beantwoorden met een krachtig en eenvoudig ‘ik moet’, stem dan uw leven af op die noodzaak; uw leven, zelfs het onbeduidendste en geringste ogenblik ervan, moet in het teken staan van deze aandrift en ervan getuigen. Dan komt u nader tot de natuur. Dan probeert u, alsof u de eerste mens was, te verwoorden wat u ziet, beleeft, liefhebt en verliest.<sup>129</sup>

René Karl Wilhelm Johann Josef Maria Rilke werd om middernacht op 4 december 1875 in Praag geboren. Zijn kindertijd en jeugd in Praag waren naar eigen zeggen niet gelukkig, hoewel hij zijn kindertijd in latere geschriften regelmatig ophemelt. Hij wordt in een ‘donker huis in Praag’ als enig kind ‘angstvallig gekoesterd door ouders die niets met elkaar gemeen hebben (...)’.<sup>130</sup> Zijn moeder heeft de dood van haar oudste dochter nooit kunnen accepteren, waardoor ze de kleine René, dat in het Frans ‘herborene’ betekent, tot zijn zesde levensjaar als meisje opvoedt: foto’s getuigen van een kleine jongen met lang haar, die jurkjes droeg. Het kind dat androgyn opgroeit wordt ook in *De Aantekeningen van Malte Laurids Brigge* beschreven.

Als Rilke tien jaar oud is scheiden zijn ouders. Zijn talent voor tekenen en schrijven is dan al opgemerkt, maar onder druk van zijn ouders vertrekt hij vervolgens in 1886 naar de Militaire Academie van St. Pölten in het zuiden van Oostenrijk, met de intentie officier te worden. Een verschrikkelijke periode, zo zal hij zich, ook in *Malte Laurids Brigge*, later herinneren. Hij is niet

---

<sup>126</sup> Cardinal, 37.

<sup>127</sup> In: Blok, Bronzwaer en Jellema in: Rilke, *De Elegieën van Duino* en *De Sonnetten aan Orpheus*, 101.

<sup>128</sup> Heidegger, “What are poets for?” in *Poetry, Language, Thought*, 134.

<sup>129</sup> Rilke, *Brieven aan een jonge dichter*, 8.

<sup>130</sup> Wolf, 8.

sportief, niet sterk en heeft als introverte jongen geen enkele affiniteit met de groepsdynamiek van het leger. Hij wordt kort daarop ziek en keert in 1891 terug naar Praag. In ditzelfde jaar publiceert hij zijn eerste gedichten. In 1895 slaagt hij voor het gymnasium. Later, zo rond 1896, schrijft hij zich in aan de universiteit van Praag en later ook München, om literatuur, kunstgeschiedenis en filosofie te studeren.

Dan leert hij in mei 1897 de veertien jaar oudere, getrouwde, en begaafde Russin Lou Andreas-Salomé (1861-1937) kennen. Hij wordt onderdeel van haar intellectuele kring en raakt zeer door haar begeistert. Intussen schrijft Rilke veel teksten die hij probeert te publiceren. In 1897 verandert hij zijn naam in Rainer, een naam die Lou hem voorstelt. Zij zou zijn muze, minnares, onderwijzer, vertrouweling en ‘moeder’ zijn. Misschien dat al deze rollen haar teveel worden: ze besluit zich in 1900 van Rilke los te maken, hoewel hun vriendschap zijn leven lang voortduurt, voornamelijk in briefwisseling. In 1912 en 1913 volgt Lou onderricht bij Freud, waardoor zij grote kennis van de psychoanalyse opdoet en deze spaarzaam met Rilke deelt, misschien omdat de psychoanalyse een te grote opruiming voor hem zou veroorzaken en zijn creativiteit zou doden.

In 1901 trouwt Rilke met beeldhouwster Clara Westhoff (1878-1954). Samen krijgen ze een dochter, Ruth (1901-1972). Het zou geen gelukkig huwelijk worden. Rilke bleek geen stabiele, plaatsgebonden man; uiteindelijk zou hij zijn vrouw en kind verlaten. Het schrijven van een monografie over Auguste Rodin (1840-1917) leidt tot een ontmoeting in augustus 1902 in Parijs, alwaar hij ook gaat wonen. Rilke bewondert de beeldhouwer mateloos en is verrukt hem te ontmoeten, maar merkt ook dat het veranderende Parijs een verontrustende uitwerking op hem heeft. Waarschijnlijk heeft hij zijn beroemde gedicht *Der Panther* in november van dat jaar geschreven.

Parijs wordt een van Rilkes belangrijkste woonplaatsen, maar het is tevens een plek van angst en neerslachtigheid. In 1903 start hij – naast de correspondentie met soldaat Franz Xaver Kappus, die duurde tot 1908 en later verwerkt zou worden tot *Briefe an einen jungen Dichter* (1929) - een correspondentie met Lou Andreas-Salomé, waarin hij ruimte ziet zijn ervaringen in Parijs te verwerken, die tevens een plaats vinden in *De Aantekeningen van Malte Laurids Brigge*. Het schrijfproces van zijn enige novelle duurt lang en is erg intensief; het sloopt hem bijna: ‘Kun je begrijpen dat ik na dit boek echt als een overlevende ben achtergebleven, in mijn diepste innerlijk radeloos, nergens mee bezig, niet in staat tot nieuw werk?’<sup>131</sup> Uiteindelijk wordt het werk gepubliceerd in 1910. Eerder 1907 en 1908 publiceerde hij tevens zijn *Neue Gedichte & der Neuen Gedichte Anderer Teil*; beide werken werden geprezen.

---

<sup>131</sup> In een brief aan Lou Salomé. In: Rilke, *De Aantekeningen van Malte Laurids Brigge*, 153.



Na de publicatie van *Malte* volgt een rusteloze periode waarin hij niet kan schrijven; hij heeft alles aan het boek gegeven. In 1911 keert hij terug naar Parijs, en nog steeds doelloos werkt hij aan wat indrukken die hij tijdens een eerdere reis naar Egypte heeft opgedaan.

Van oktober 1911 tot mei 1912 bezoekt Rilke Kasteel Duino aan de Adriatische kust, waar hij een esthetische crisis ervaart. In januari 1912 begint hij toch aan wat later de *De Elegiën van Duino* zou worden, die door zijn inspiratiecrisis uiteindelijk pas in 1922 voltooid zouden zijn. In 1914, tijdens het uitbreken van de Eerste Wereldoorlog, vindt hij een nieuw esthetisch begin met zijn *Fünf Lieder*, die hij tijdens de eerste oorlogsdagen schrijft. In 1922, tijdens een aanval van enorme productiviteit, voltooit hij de *De Elegiën van Duino*, en *Sonnetten aan Orpheus*. Beide werken behoren tot zijn meesterwerken.

Vanaf 1923 krijgt Rilke te maken met gezondheidsproblemen. In 1926 snijdt hij zich aan de doorn van een roos en blijft bloeden; er wordt leukemie bij hem geconstateerd. Rilke overlijdt hieraan op 29 december 1926 in een sanatorium in Zwitserland.

#### 5.4 De Aantekeningen van Malte Laurids Brigge (*Die Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge*, 1910)

‘Alleen door hem heen kan ik verder.’

- Rilke in een brief aan zijn vrouw Clara op 8 september 1908

##### 5.4.1 Inleidend

Wat men echter in de voorromantische kunst mist is een *bewustheid* van de angst zoals die welke tot het boven vermelde ‘specialisme’ heeft geleid. Men zag de angst eerder als gevolg of een bijverschijnsel dan als een psychisch gegeven sui generis, dat desgewenst afzonderlijk uit te beelden zou zijn. Naar de ‘angstige’, als type, zal men in de kunst der eeuwen tevergeefs zoeken.<sup>132</sup>

Wat Vestdijk betreft is deze uitspraak met vele literatoren, Rilke met zijn *Malte Laurids Brigge* voorop, passé geworden. Hoewel begonnen in Rome in 1904, schreef Rilke het merendeel van *De Aantekeningen van Malte Laurids Brigge* in Parijs, een van de vele plekken waar hij tijdens zijn vele reizen voor langere tijd neerstreek. Dit reizen kwam voort uit onrust en een verlangen naar het vinden naar een plek waar hij rust kon vinden dreef hem van de drukste steden naar de stilste rotsen. De tien brieven die hij schreef aan de jonge soldaat Kappus in *Briefen an einen jungen Dichter*, gepubliceerd in 1929, zijn op verschillende plekken geschreven en tonen deze onrust aan, ook in *Malte* wordt de onrust geadresseerd: ‘Ik ben steeds onderweg geweest. De hemel weet in hoeveel steden, stadswijken, begraafplaatsen, bruggen en passages.’<sup>133</sup> Parijs bleek een dieptepunt in deze

---

<sup>132</sup> Vestdijk, 461.

<sup>133</sup> Rilke, *De Aantekeningen van Malte Laurids Brigge*, 29.

verwoede reizen, maar tegelijkertijd met zo'n aantrekkingskracht dat er vanuit Rilke tevens een verlangen uitging om ernaar terug te keren.

Na zijn verhuizing naar Parijs in 1902 maakt Rilke een zeer moeilijke tijd door, zo blijkt onder andere uit zijn correspondentie met Kappus en met Lou Andreas-Salomé. Parijs was op dat moment, op New York en Londen na, de grootste stad van de wereld, en was onderhevig aan vele veranderingen, voornamelijk technologische vooruitgang. Toch waren juist deze jaren de inspiratie voor het schrijven van *De Aantekeningen van Malte Laurids Brigge*, waar hij in totaal zo'n zes jaar over deed.

#### 5.4.2 *Synopsis en compositie*

De Deense dichter Malte Laurids Brigge is bij aanvang van het boek 28 jaar oud.<sup>134</sup> Hij bevindt zich in Parijs, waar hij moeilijk kan aarden, en is vervallen in een moment van reflexieve contemplatie. Hij beschouwt zich als iemand die niets heeft gepresteerd, in een leven waarin niets is gebeurd. Hij bekijkt dan ook zijn verzen met enige minachting. Hij realiseert zich dat een 'waar' gedicht geschreven moet worden vanuit de ervaring, in plaats van uit het gevoel. Het 'leren zien' waar Malte het vaak over heeft staat hiermee in direct verband: het ongerept willen zien van de ervaring leidt tot het perfecte gedicht. Deze wens, samen met de naargeestige ervaringen in Parijs, intensiveren Maltes waarneming dusdanig dat hij een sprong uit het vertrouwde ervaart; evenals Roquentin stapt hij uit vertrouwde patronen en neemt de dingen als nieuw, maar ook als onbegrijpelijk waar. Als dichter van de ervaring buigt Malte in eerste instantie mee, zonder echt in angst te schieten. Hij is ervan overtuigd dat als hij nog één stap zet, zijn 'diepe ellende zaligheid' zal worden. Kierkegaard zou stellen dat het keuzemoment voor het God zou zijn aangebroken. Malte maakt deze sprong echter niet; zijn blik is gericht op de ervaring, niet op de hemel. Hij durft zich echter niet volledig aan zijn omgeving over te geven, waardoor hij in een staat van 'gereflecteerd niets' terecht komt, wat hem absolute angst aanjaagt. Hij verlangt daardoor als in een reflex terug naar de vertrouwdheid van zijn jeugd. Zijn negatieve ervaringen in de stad staan tegenover zijn ervaringen als kind, die echter niet altijd positief zijn; hij ontdekt zelfs dat de bron van zijn hernieuwde perceptie mede ligt in zijn ervaringen als kind, waarvan de herinneringen als brokstukken worden weergegeven.

Hoewel het boek niet wordt gerekend tot de existentialistische literatuur, wordt het werk in de secundaire literatuur nergens tot modernistisch werk gerekend, waarschijnlijk door Rilkes breuk met zijn voorgaande werk. Het is een zogenaamde *fremdkörper* in Rilkes oeuvre, desalniettemin

---

<sup>134</sup> Rilke was in 1904, toen hij aan *Malte* begon, eveneens 28 jaar.

een van de belangrijkste: het geeft een nauwgezet, sterk autobiografische getint verslag van een diepe existentiële crisis van Rilke en zijn pseudoniem, Malte Laurids Brigge. Vele fundamentele thema's binnen het existentialisme vormen de kern van het werk: de afwezigheid van God, angst, geworpenheid, dood: niet voor niets wekte het later de belangstelling van de existentialisten. *Malte* is Rilkes enige prozawerk, hoewel geen roman: zelf refereerde hij eraan als een 'Prosabuch'.<sup>135</sup> Het presenteert zich, evenals *Walging*, als dagboek. Het bevat vele fragmenten – overigens niet in chronologische volgorde – en korte stukken tekst die poëtisch geladen zijn, met abrupte overgangen die niets met elkaar gemeen lijken te hebben. Rilke heeft hier echter voor gekozen uit esthetische overwegingen en de mogelijkheid van een logisch-chronologische compositie verworpen. Het lijkt daardoor een weergave van de chaos te zijn, maar schijnt daarentegen wel degelijk een structuur te hebben: Lukkenauer stelt echter dat er een verborgen structuur zit in de aantallen van de niet genummerde hoofdstukken: 3 x 11 + 3 x 13. Dit zou een verborgen muzikale compositie binnen het werk kunnen zijn dat nog niet is onderzocht.<sup>136</sup> Anderzijds vindt het geloof dat het boek een opzettelijk chaotische structuur heeft, corresponderend met de inhoud, meer bijval.

*De Aantekeningen van Malte Laurids Brigge* is een werk met een 'polycentrale' structuur: het heeft meerdere gelaagde thema's waar men zich bij analyse op kan richten. Ook een rode draad of algemene structuur is niet duidelijk aanwijsbaar, mede vanwege de wijze waarop gebeurtenissen en herinneringen op niet-chronologische wijze zijn vervlochten. Het boek is niet scheutig met plaatsaanduidingen, jaartallen en andere situerende kenmerken, waardoor de aandacht beter kan worden gericht op de tekst en inhoud zelf, en in deze, de existentiële problematiek. Tijdsaanduidingen zijn door Rilke eveneens spaarzaam weergegeven. Zijn jeugdherinneringen – soms in de derde persoon beschreven - liggen waarschijnlijk vanaf een jaar of tien tot dertien, zijn volwassen ervaringen in Parijs beginnen rond zijn 28<sup>ste</sup>. Daar tussenin is vrijwel niets bekend, op enige ervaringen op de Militaire Academie na. Rilke lijkt zich niet op het fenomeen tijd en realiteit te willen focussen, sterker nog, volgens Jephcott wilde hij bewust een eenheid van het boek vermijden. Het gaat om de innerlijke beleving, die de echte realiteit dient te benaderen. Hij stelt in *Proust and Rilke. The Literature of Expanded Consciousness*:

For him [Rilke], all human reality was now inner experience; the notebook states explicitly: 'life, our life.... had withdrawn into the interior, so deeply that there were hardly even conjectures in it

---

<sup>135</sup> Bij gebrek aan het vinden van een betere bron is het citaat ook hier te vinden: [http://de.wikipedia.org/wiki/Die\\_Aufzeichnungen\\_des\\_De\\_aantekeningen\\_van\\_Malte\\_Laurids\\_Brigge\\_Laurids\\_Brigge](http://de.wikipedia.org/wiki/Die_Aufzeichnungen_des_De_aantekeningen_van_Malte_Laurids_Brigge_Laurids_Brigge) Laatst bezocht: 25 augustus 2011.

<sup>136</sup> Lukkenauer in Rilke, *De Aantekeningen van Malte Laurids Brigge*, 156

any more.’ In order to approach this reality, Rilke abandoned the depiction of external action. (...) He was aware that his book lacked this kind of unity and compared the finished novel to a mass of papers found in disorder in a drawer, admitting that it was ‘a bad unity’ from the artistic point of view. But, he went on, ‘from the human viewpoint it is possible, and what rises up behind it is, all the same, a projected existence, a shadow-pattern of connection forces.’<sup>137</sup>

### 5.4.3 Analyse

Naargelang de conclusie van de wijsgerige lijn worden *De Aantekeningen van Malte Laurids Brigge*, wederom geanalyseerd aan de hand van de sleutelbegrippen ‘de grenssituatie’, ‘de angst’ en ‘het engagement’.

#### *De Grenssituatie*

Malte wordt tijdens zijn verblijf in Parijs dusdanig geconfronteerd wordt met het sterven in de sterfhuizen en de dood dat de discontinuïteit in zijn persoonlijkheid, die noodzakelijk is voor de intrede van de angst, hier haar oorsprong vindt. ‘It was in Paris that Rilke was concerned with death in its ugliest forms, trying desperately to discover some hidden sweetness in it.’<sup>138</sup> Graff vermeld in zijn biografie over Rilke dat Parijs hem in contact brengt met de dood in haar meest afschuwelijke vormen. *Malte*, Rilkes pseudoniem, maakt gelijkwaardige observaties. Ook hij verafschuwt de sterfhuizen waarin collectief en fabrieksmatig gestorven wordt: het doet Malte terugdenken aan zijn grootvader, die het voorrecht bezat ‘een eigen dood’ in zijn eigen huis te sterven. Het van elke menselijkheid ontdane sterven doet Malte denken aan de negatieve, fundamentele elementen in zijn leven.<sup>139</sup> Het toont dat de gevoelige Rilke, hoewel geconfronteerd met dood, altijd de wil en hoop heeft deze te overwinnen, door deze in de ogen te zien en het vorm te geven.<sup>140</sup> Dit gegeven vormt de kern voor alle negatieve ervaringen in *Malte*. Malte schrijft over het creëren van ware gedichten: ‘Je moet herinneringen hebben aan vele liefdesnachten, geen waarvan op de andere leek, aan kreten van moeders tijdens de bevalling en aan lichte, witte, slapende kraamvrouwen, die zich sluiten. Maar ook bij stervenden moet je geweest zijn, je moet bij doden hebben gezeten in de kamer met het open raam en met het geluid dat stootsgewijs binnenkomt.’<sup>141</sup> Het benoemen van het hele leven als een cyclus van geboorte en dood toont dat Rilke bereid is het leven te omarmen met alle pracht en gruwel die het in pacht heeft, met de ervaring als grondslag voor het gedicht. Met *Malte* heeft Rilke zijn angst op

---

<sup>137</sup> Jephcott, 156.

<sup>138</sup> Graff, 245.

<sup>139</sup> Ibid.

<sup>140</sup> Ibid., 247.

<sup>141</sup> Rilke, *De Aantekeningen van Malte Laurids Brigge*, 16.

eenzelfde wijze benaderd: het beleven en optekenen van de ervaring, niets anders dan dat, moet hem er uiteindelijk doorheen helpen in de wetenschap dat hij er iets hogers van gemaakt heeft.

### *De Angst*

‘Eén ogenblik nog, en alles zal zijn zin hebben verloren, en deze tafel en het kopje en de stoel waaraan hij zich vastklampt, al het alledaagse en voordehandliggende (sic), zal onbegrijpelijk zijn geworden, vreemd en moeilijk. Zo zat hij daar en wachtte tot het gebeurd zou zijn. En verzette zich niet meer.<sup>142</sup> Deze passage betreft een observatie van Malte van een ‘zieltogende man’, op wie Malte zijn problematiek projecteert. Zodra de angst zich weer in Malte heeft gemanifesteerd (als kind ervoer hij eveneens een reeks aanvallen, die met hevige koorts gepaard gingen), richt hij zich op de mogelijkheden van datgene wat er kan gebeuren en de mogelijkheden van misinterpretatie van de grootste zekerheden. Hij vraagt zich onder andere af of de mens, ondanks alle vooruitgang op het gebied van religie, filosofie, cultuur, aan de oppervlakte van het leven is gebleven. We hebben in het wijsgerige gedeelte gezien dat angst zich vooraleerst richt op de oneindige mogelijkheden in de (nabije) toekomst. Vrij vroeg in het boek komt Malte tot de conclusie dat alles mogelijk is.<sup>143</sup> Hij voelt dat hij hierop moet reageren: er volgt een strijdlustige tegenreactie, geheel in overeenstemming met de verwachting van de behandelde filosofen: hoewel hij zich zwak voelt duikt Malte niet weg, hij balt de vuist:

Maar als dit allemaal mogelijk is, ook maar een schijn van mogelijkheid heeft, - dan moet er in ieder geval iets gebeuren. De eerste de beste, hij, die deze verontrustende gedachte heeft gehad, moet beginnen iets van het verzuimde te doen; al is het ook zomaar iemand, geenszins de meest geschikte: er is nu eenmaal niemand anders. Deze jonge, onbelangrijke buitenlander, Brigge, zal vijfhoog moeten gaan zitten en schrijven, dag en nacht: ja hij zal moeten schrijven, daar zal het op uitdraaien.<sup>144</sup>

Vestdijk stelt in zijn ietwat sceptische interpretatie dat Malte ‘machteloos’<sup>145</sup> staat tegenover zijn angsten. ‘Hij observeert zijn angst met een pijnlijke nauwgezetheid van de psychasthenicus’, zo stelt Vestdijk.<sup>146</sup> ‘Psychasthenia’ is een term die ‘geestzwakte’ betekent, maar wel wordt onderscheiden van hysterie. Volgens Karl Jaspers (1883-1963), existentiële filosoof en psychiater, wordt de psychasthenicus gekenmerkt door een gebrek aan zelfvertrouwen, teruggetrokken

---

<sup>142</sup> Rilke, *De Aantekeningen van Malte Laurids Brigge*, 33.

<sup>143</sup> Ibid., 17 en 18.

<sup>144</sup> Ibid., 18

<sup>145</sup> Vestdijk, 489.

<sup>146</sup> Ibid, 488.

gedrag, obsessionele gedachten, niet gefundeerde angsten, besluiteloosheid en sterke zelfcontrole.<sup>147</sup> Malte (en daardoor Rilke) is dus geen waanzinnige, maar een hypergevoelige ziel zonder al teveel zelfvertrouwen, wiens realiteitszin wordt verstoord en zich daardoor nauwelijks staande kan houden. Wat Vestdijk niet vermeldt is dat Malte zich toch staande kan houden, in een onwrikbaar geloof in het goede.

### *Het Engagement*

De angst die zich aan Malte heeft geopenbaard koppelt hij aan het 'leren zien'.<sup>148</sup> Hieruit lijkt de drang naar werken te groeien: 'Ik leer zien. Ik weet niet waaraan het ligt, alles gaat dieper bij me naar binnen en blijft niet staan op de plek, waar het vroeger altijd ophield. Ik heb een innerlijk, waar ik niets van wist. Alles gaat daar nu heen. Ik weet niet, wat daar gebeurt.'<sup>149</sup> Malte *leert zien*, en hij doet dit mede dankzij de angst. Deze zintuiglijke, maar ook fysieke verandering is in de existentiële filosofie essentieel voor het willen opbouwen van een nieuwe, authentieke wijze van leven - tenzij de angst hem echter teruggedwingt in het keurslijf van conventionele structuren, zoals bij Heidegger is behandeld. Dat is bij Malte niet het geval. Hij verstijft niet, integendeel, hij gaat het bijna trots te lijf: 'Ik heb wat gedaan tegen de angst. Ik ben de hele nacht opgebleven en heb geschreven, en nu ben ik net zo moe als na een verre tocht over de velden van Ulsgaard.'<sup>150</sup> Deze nacht, waarin hij herinneringen uit het verleden probeert op te halen, stelt hem teleur: het lukt hem niet alles op te halen: 'Misschien moet men oud zijn om daar allemaal bij te kunnen.'<sup>151</sup> Malte voelt verdriet over de vergankelijkheid van zijn verleden. Hij kost hem moeite de herinneringen op te halen; hij verlangt ernaar. 'Was de kindertijd er maar, die is als begraven. Misschien moet men oud zijn om daar allemaal bij te kunnen. Het lijkt me een weldaad, oud te zijn.'<sup>152</sup> Later zegt hij, in zijn wens geslaagd: 'Ik heb om mijn kindertijd gebeden, en hij is teruggekomen, en ik voel dat nog altijd even zwaar als toen en dat het niets heeft uitgehaald, ouder te worden.'<sup>153</sup>

Hoewel standvastig in zijn koortsachtige schrijven, is Maltes zelfvertrouwen niet standvastig genoeg om een dergelijke angstaanjagende staat van zijn te weerstaan. Hij bereikt een belevingsmodus waarin werkelijk alles hem angst aanjaagt, waarin tijd, proporties en logica weggevaagd zijn, waarbij alle vormen van zintuiglijkheid niet te vertrouwen zijn, waarbij het kleine in direct verband staat met het grote. Zelfs de slaap is niet heilig meer. Hij is een soort

---

<sup>147</sup> Jaspers, 441-443.

<sup>148</sup> Rilke, *De Aantekeningen van Malte Laurids Brigge*, 15.

<sup>149</sup> *Ibid.*, 8.

<sup>150</sup> *Ibid.*, 14.

<sup>151</sup> *Ibid.*

<sup>152</sup> *Ibid.*

<sup>153</sup> *Ibid.*, 40

Alice in de Onwerkelijkheid geworden. Op een gegeven moment probeert hij al zijn angsten op te noemen, waarin alle logica en rede ontbreekt:

De angst dat een draadje wol, dat uit de rand van de deken steekt, hard is, hard en scherp als een stalen naald; de angst dat dit knoopje van mijn nachthemd groter is dan mijn hoofd, groot en zwaar; de angst dat dit kruimeltje brood, dat nu van mijn bed valt, als glas en in splinters beneden zal aankomen, en de kwellende bezorgdheid dat daarmee eigenlijk álles gebroken is, alles voor altijd; de angst dat de strook papier van een opengescheurde brief iets verbodens is dat niemand mag zien, iets onbeschrijflijk kostbaars, waarvoor geen plek in de kamer veilig genoeg is; de angst dat ik, als ik zou inslapen, het stuk steenkool zou inslikken dat voor de kachel ligt; de angst dat het een of andere getal in mijn hersens begint te groeien tot het geen ruimte meer in me heeft; de angst dat dit graniet is waarop ik lig, grijs graniet; de angst dat ik zou kunnen schreeuwen en dat men voor mijn deur zou samenstromen en duie uiteindelijk openbreken, de angst dat ik me zou kunnen verraden en al datgene zeggen waarvoor ik bang ben, en de angst dat ik niets zou kunnen zeggen, omdat alles onuitsprekelijk is, - en de andere angsten...de angsten.<sup>154</sup>

Rilke schrijft rond 1905 een brief naar Lou Andreas-Salomé, waarin hij zijn val uit het *heimliche* beschrijft, dat de angstbeleving in het existentialisme zo kenmerkt. Dit is de val van de Kierkegaardiaanse ethische mens, de val uit 'het men' van Heidegger en in de 'Eigentlichkeit', de absurde beleving van Roquentin in het park.

Kun jij begrijpen hoe dat is: alles verandert, valt weg van mijn zintuigen en ik voel me verdreven uit de wereld waarin alles vertrouwd en dichtbij en zinvol is, naar een andere, onzekere, onnoemelijk griezelige omgeving. Waarheen? Dan kreeg ik het dat ik niemand zou herkennen die bij me binnenkwam, en alsof ook ik voor iedereen vreemd was, als een in vreemde landen gestorvene, alleen, overbodig, een fragment van andere samenhangen.<sup>155</sup>

Om een dergelijke val uit het zintuiglijk vertrouwde te illustreren is de ervaring met 'de hand' uit Maltes jeugd van waarde, de meest levendige angstervaring die hij zich kan herinneren.<sup>156</sup> Hij beschrijft hoe hij als kind in zijn ouderlijk huis aan tafel een ridder zit te tekenen, een bezigheid waar hij totaal in opgaat. Het rode potlood dat hij op dat moment dringend nodig heeft rolt plots van tafel, waarop Malte onder de tafel duikt om het te pakken. De ruimte onder de tafel is zeer slecht verlicht en Malte heeft moeite de dingen te onderscheiden, tot het moment dat hij zijn eigen hand waarneemt, dat zich onafhankelijk van hem lijkt te bewegen, als een 'waterdier'. Dit

---

<sup>154</sup> Rilke, *De Aantekeningen van Malte Laurids Brigge*, 39.

<sup>155</sup> In: Wolf, 42.

<sup>156</sup> Rilke, *De Aantekeningen van Malte Laurids Brigge*, 54.

roept eerder nieuwsgierigheid op dan angst, maar plots neemt hij een andere hand waar, mager en harig, die naar Maltes hand toekomt. In afgrijzen komt Malte weer boven de tafel, hoe weet hij niet meer. Wanneer het kindermisje herhaaldelijk zijn naam roept, komt Malte weer bij zijn positieven.

Deze herinnering laat zien wat Malte zo verschrikkelijk veel angst aanjaagt: de eenheid van zijn lichaam en zijn omgeving ten opzichte van de scheiding tussen zijn lichaam en zijn omgeving. De kleine jongen tekent vol overgave, in een onbeweeglijke houding: Als in een trance tekent hij zijn ridder. Plots rolt het rode potlood van tafel, 'en het was heel naar, het nu achterna te klauteren'<sup>157</sup> Zijn oriëntatie is verward; zijn ogen moeten zich aanpassen aan het duister en hij kruipt op de tast naar beneden. Zijn lichaam voelt vreemd, levenloos: '(...) de knielende houding, die ik te lang had volgehouden, had mijn ledematen gevoelloos gemaakt en ik wist niet, wat bij mij en wat bij de stoel hoorde.'<sup>158</sup> Ook het gevoel van tijd wordt door Malte uit zijn proporties getrokken: alleen al de duur van het pakken van zijn potlood geeft hem het gevoel dat hij 'een massa tijd verloor.'<sup>159</sup> In deze staat duikt hij onder de tafel in een andere, duistere wereld, waar geen regels heersen: hij ziet zijn eigen hand onafhankelijk van zichzelf bewegen. 'Ik observeerde haar, dat weet ik nog, haast nieuwsgierig; toen ze daar beneden zo eigenmachtig rondtastte met bewegingen, die ik bij haar nooit had waargenomen, leek het me net of ze dingen kon die ik haar niet had geleerd.'<sup>160</sup> Gewend aan het duister, raakt Malte geïntrigeerd door de hand die de zijne niet is en toch weer wel, als de andere hand vanuit de wand hem tegemoet komt, net zo zoekend naar het potlood als zijn eigen hand. Zijn nieuwsgierigheid slaat om in afgrijzen, en hij weet nu dat hij iets heeft beleefd dat hij nooit meer terug kan draaien. Hij weet dat hij in een andere wereld is geweest, een wereld waarin de bekende regels niet gelden. Onder de tafel is hij Malte dan ook niet geweest, want hij herinnert zich weer wie hij is op het moment dat zijn kindermisje zijn naam roept. Malte realiseert zich dat deze gebeurtenis de kennismaking is geweest met iets dat hij alleen zal moeten dragen, een eenzame, loodzware aanwezigheid die rechtreeks en alleen bij hem hoort. Vestdijk heeft het hier over de angst voor dood en eenzaamheid, die vaak vereenzelvigd worden, ook bij Heidegger: 'men kan de dood van een ander niet 'op zich nemen. (...)'.<sup>161</sup> Het verband tussen dood en eenzaamheid moet volgens Vestdijk daarom voornamelijk worden toegeschreven aan de menselijke behoefte aan hulp tijdens het lijden, maar dat echter niet kan worden opgeheven, 'ook al zou men zich met een volksmenigte omringen. Men voelt zich

---

<sup>157</sup> Rilke, *De Aantekeningen van Malte Laurids Brigge*, 54.

<sup>158</sup> *Ibid.*, 55.

<sup>159</sup> *Ibid.*

<sup>160</sup> *Ibid.*

<sup>161</sup> Vestdijk, 490.



eenzaam, omdat de ene niet komt die helpen kan.<sup>162</sup> De andere hand staat symbool voor deze aanwezigheid en voor het oncontroleerbare van de buitenwereld. Het feit dat verschrikkingen buiten Maltes wil om plaatsvinden en de effecten daarvan toch zonder ophouden in zijn ziel stromen, met als uiteindelijk gevolg een existentiële val uit het vertrouwde. Een bijna claustrofobische angst overvalt Malte als hij bedenkt dat woorden voor een dergelijke ervaring tekort schieten. Hij is doodsbang dat hij opgesloten zal zijn in datgene dat hij niet kan kwijtraken en niet kan delen. De angst dat hij de woorden niet zal vinden en zwijgzaam rond zou moeten lopen met een lichaam dat vanbinnen dergelijke afgrijselijke ervaringen beleeft en herbeleeft, geeft hem een heel nieuwe sympathie voor de volwassenen. Malte is hard op weg een van hen te worden.<sup>163</sup>

Na de ervaring met zijn/de hand wordt Malte ziek. Hij wordt overvallen door wat de eerste van vele koortsaanvallen zal zijn. Zijn vader, toonbeeld van ratio, regels en het verklaarbare, reageert geërgerd op zijn zoon, terwijl zijn moeder begripvol reageert en hem in de armen sluit. Malte, in bed liggend, ‘wachtte op het ogenblik, waarop ik bevel zou krijgen, dit alles weer ordelijk, in de juist volgorde, in me op te stapelen.’<sup>164</sup> Dit gebeurt echter niet, en hij begint te schreeuwen: ‘En toen schreeuwde ik, half open als ik was, schreeuwde ik en schreeuwde.’<sup>165</sup>

Malte relateert zijn angst en koortsen in verband met het ervaren van wat hij het Grote noemt: een schijnbaar andere realiteit die zowel deel van hem is als niet, een soort rijk dat hem overweldigt en hem sprakeloos maakt:

Dat, wat me de eerste, diepe ontzetting ingeboezemd had, toen ik als kind koorts had: het Grote. Ja, dat had ik telkens weer gezegd, toen ze allemaal om mijn bed stonden en mijn pols voelden en me vroegen wat me schik had aangejaagd: het Grote. (...) En nu was het er weer. Het was later zo maar weggebleven, ook in nachten met koorts was het niet teruggekomen, maar nu was het er, ook al had ik geen koorts. Nu was het er. Nu groeide het uit me naar buiten als een gezwel, als een tweede hoofd, en was een deel van me, ook al kon het me absoluut niet toebehoren omdat het zo groot was. Het was er, als een groot dood dier, dat eens, toen het nog leefde, mijn hand was geweest of mijn arm. En mijn bloed ging door mij en door dat heen als oor een en hetzelfde lichaam. En mijn hart moest zich zeer inspannen om het bloed in het Grote te drijven: er was haast niet genoeg bloed. En het bloed ging met tegenzin het Grote binnen en kwam ziek en

---

<sup>162</sup> Vestdijk, 491

<sup>163</sup> Rilke, *De Aantekeningen van Malte Laurids Brigge*, 56.

<sup>164</sup> Ibid.

<sup>165</sup> Ibid.

bedorven terug. Maar het Grote zwol op en groeide tot voor mijn gezicht als een warme blauwige buil en groeide voor mijn mond, en over mijn laatste oor was al de schaduw van zijn rand.<sup>166</sup>

Dit citaat laat zien hoezeer de angst in Malte groeit als een kwaadaardige tumor; met afschuw ziet hij dat het in hem groeit en verdringt als een tot leven gewekt, dood dier dat hem eens toebehoorde, maar nu beangstigend vervreemdend op hem werkt. De laatste zinnen suggereren dat hij zichzelf verliest door de groei van het Grote, waarin hij dreigt opgenomen te worden. Zijn mond wordt erdoor verdrongen, wat de angst opwekt dat hij er niet over kan praten, dat zijn belevenis onuitsprekelijk wordt. Zijn 'ik' dreigt verloren te gaan door het Grote, die stroomt in de leegte die het Ik achterlaat. Dit brengt angst maar tegelijkertijd ook een bepaalde mate van gelukzaligheid met zich mee: hij leert de absolute, directe werkelijkheid zien en ervaart hier wonderbaarlijk genoeg een bepaalde mate van rust bij. Malte ervaart hierin geen reflecties, geen (voor)oordelen, geen gemengde gevoelens. Zijn angst ligt echter besloten in verlies van zijn ego, dat wordt verdrukt zodra hij de opname in het Grote ervaart. Het kan ook als volgt worden gezien: het Grote, het prereflexieve geheel dat in Malte stroomt, beangstigt en overweldigt hem, want zijn reflexieve staat, zijn Ego, dreigt te worden opgeheven. Daardoor kan het Grote gelijk worden gesteld aan het gevreesde Niets van de existentialisten: Malte staat voor een kruispunt.

Parijs doet Malte denken aan het Grote, het is ervan doordrongen. De uitgestrektheid van de stad en de stinkende dood die hem aan alle kanten tegemoet komen maken hem zwakker en vatbaarder voor de angst: het overweldigt hem. Mensen herkent hij niet als mensen, tijd gaat verloren: 'Elektrische trams kwamen soms oogverblindend en met een hard, stotend geklingel aan- en langsrazen. Maar op hun bordjes stonden namen die ik niet kende. Ik wist niet, in welke stad ik was en of ik hier ergens een woning had en wat ik moest doen om niet meer te hoeven lopen.'<sup>167</sup> Jephcott stelt dat Het Grote een blootstelling aan diepten in het Zelf inhoudt, diepten die normaal verborgen blijven. 'The inner world, consisting largely of long-forgotten experiences, is thrown up into consciousness by the [Maltes] fever, and it is too large to be contained within the limits of normal consciousness.'<sup>168</sup> In het Grote vallen categorieën van een gecreëerd zelf weg: een van Maltes grootste angsten is dat zijn vermogen tot taal, evenals zijn identiteit, in het Grote wegvalt. Hij wordt heen en weer geslingerd tussen meerdere werelden, met als bindmiddel de angst; van zijn kindertijd, zijn tijd in Parijs, het Grote.

---

<sup>166</sup> Rilke, *De Aantekeningen van Malte Laurids Brigge* 38.

<sup>167</sup> *Ibid.*, 38.

<sup>168</sup> Jephcott, 159.

‘Als die diepe angst niet hoorde bij elke vorm van creativiteit, zou deze voor mensen waarschijnlijk àl te zalig zijn’

- Lou Andreas-Salomé in een brief aan Rilke.

Een mogelijke uitweg uit de angst (let wel: géén oplossing!) die zich uiteindelijk in *Malte* presenteert, uit zich in verschillende manieren. Allereerst bestaat het wonderbaarlijke van *De Aantekeningen van Malte Laurids Brigge* uit de kunde van Rilke om vanuit zijn ervaring van het absolute niets, de angst en eenzaamheid, een literair meesterwerk te brouwen. Dit wordt gereflecteerd in *Malte*, veelvuldig beschouwd als Rilkes alter ego. Vestdijk: ‘Brigge [zegt] dat hij zich in zijn jeugd nog niet góed ‘fürchtete.’ Sindsdien heeft hij geleerd, en hij gelooft nu, dat wij ons eerst in onze ‘Fürcht’ (lees: ‘Angst’) een voorstelling kunnen maken van onze ‘Kraft’, d.i. onze diepste vermogens (vgl. het ‘eigenlijke’ bestaan van Heidegger!).<sup>169</sup> Rilke ontdekt een kiem in de angst, een kiem waarin Rilke aanwijzingen en de mogelijkheid tot openbaring ziet; in plaats van de angst als tegenstander te zien *berkent hij de angst als een innerlijke kracht* en komt daardoor in het Eigenlijke bestaan van Heidegger, waaruit zijn kracht, de poëzie, kan ontstaan. ‘Slechts één keer eerder is het hem tot nu toe gelukt om ‘dingen’ te maken van zijn angst: dat was in Vareggio, waar *Das Buch von der Armut und vom Tode* is ontstaan.<sup>170</sup> In 1903, nog voordat hij überhaupt aan *Malte* is begonnen, schrijft hij aan Lou Salomé. ‘Bij mijn streven ze [de angsten] vorm te geven (...) heb ik ze alleen maar een eigen leven toebedeeld, dat ze tegen mij keerden en waarmee ze me achtervolgen dag en nacht (sic).<sup>171</sup>

Het is waarschijnlijk om deze reden dat Rilke zijn vertrouwde dichttrant verandert. Pim Lukkenauer zegt in het nawoord in *De Aantekeningen van Malte Laurids Brigge* dat Rilke met zijn *Malte* voorgoed breekt met ‘de gevoelige dichttrant die hem talrijke, vooral vrouwelijke, bewonderaars heeft opgeleverd (...):

Voortaan wars van alle ‘romantische vaagheid’, al blijft hij in zijn hart romanticus, zet hij zich tot het evoceren van de werkelijkheid in al haar aspecten. Ook de minder positieve, ja, zelfs de meest gruwelijke. Het leven moet totaal worden geleefd en verbeeld. De onvermijdelijke angst kan alleen worden bezworen door haar tot grondstof te maken van objecten, haar tot ‘dingen’ te vormen. De bewegende bedreiging, de vergankelijkheid van het menselijk leven met zijn voortschrijdende desintegratie, slechts eindigend in een dood, kan worden getransformeerd, zo hoopt hij [Rilke] tot

---

<sup>169</sup> Vestdijk, 488.

<sup>170</sup> Wolf, 47.

<sup>171</sup> Ibid.

statisch, begrensd, de mens transcenderend en vervolgens kalmerend, buitentijdelijk, dat is ruimtelijk, produkt: tot ding.<sup>172</sup>

De drang tot esthetiek is volgens Rilke de oorsprong van de kunst, bedoeld om de angst te bannen. ‘Gelatenheid, stille waardigheid, duur, dat wordt de ‘houding’ van het kunstmatige ding, zodra het zich, voltooid, tussen de natuurdingen schaart. Iets hogers, iets niet-mee-stervends, is voor Rilke het ding.’<sup>173</sup> Het woord gelatenheid, terugkomend bij Heidegger en afkomstig van Meister Eckhart, heeft een mystieke lading: het mystieke verlangen naar extatische opname in het Niets komt erg overeen met het verlies van het ego dat Malte ervaart en zijn opname in het Grote, dat zowel angst als gelukzaligheid met zich meebrengt. Het ‘Zien’ is daarom een sleutelwoord in *Malte*. Het is de taak van de kunstenaar alles te zien, met nieuwe, andere ogen, om uit het warme water van Het Men te stappen, te beschouwen, het om te vormen tot ‘een ding’ en het terug te geven. Het is de taak van de kunstenaar nieuwe werkelijkheden te maken: ‘Hij moet een acceptabele tegenwereld construeren nu het burgerlijk-maatschappelijk leven onverdraaglijk is geworden.’<sup>174</sup>

‘Zo staat het in *Malte Laurids Brigge* en een tekst als deze levert het bewijs dat er voor Rilke maar één redding is, één mogelijkheid om te ontkomen aan de ondergang: het vormen van ‘dingen’ uit zijn vele angsten.’<sup>175</sup>

#### 5.4.4 *Vergelijkingen met Walging*

Een uitvoerig vergelijkende analyse tussen *Walging* en *Malte* is gemaakt door Laurence Gill Lyon. Het is van belang deze uit te meten, hoewel het artikel op sommige punten instabiel is; mijns inziens berust het op een teveel aan speculatie. Ik beperk mij tot de meest plausibele stellingen aangaande de angst.

De centrale vraag van het artikel is of Sartre zich bij het schrijven van *Walging* zich door *Malte* heeft laten inspireren, en zo ja, of het een eventueel antwoord op *Malte* kan zijn. Het is tenslotte vastgesteld dat de existentialisten zich uitzonderlijk voor *Malte* interesseerden, en Lyon stelt daarnaast dat het voor Sartre geen moeite moet zijn geweest het boek te lezen; de Franse vertaling verscheen in 1926, tevens studeerde Sartre in 1933-34 in Berlijn en had daar het origineel kunnen verkrijgen. Er is in de vele geschriften van en over Sartre en De Beauvoir echter

---

<sup>172</sup> Lukkenaer, P. in: Rilke, *De Aantekeningen van Malte Laurids Brigge*, 152 (nawoord).

<sup>173</sup> Ibid., 153.

<sup>174</sup> Lukkenaer, 154.

<sup>175</sup> Wolf, 47.

geen aantekening gevonden dat het boek ook daadwerkelijk door hen is gelezen ter voorbereiding van het schrijven van *Walging*.<sup>176</sup>

Lyon stelt vast dat beide boeken in dagboekvorm zijn geschreven door eenzame, jonge schrijvers, die woonachtig zijn in een stad met dubieuze, armoedige omstandigheden. Beide mannen ervaren een intensivering en verscherping van hun waarneming en daardoor angst en het verlies van vertrouwen in hun omgeving, met als onmiddellijke reactie het starten van een dagboek om een illusie van het Zelf en de wereld te behouden. Verder stelt Gill Lyon dat er op zijn minst negen grote momenten in *Walging* zijn waarin ‘discrete metaforische configuraties worden ‘gerecapituleerd’, die in *Malte* zijn voorgegaan. Naast het feit dat beide boeken zich in dagboekvorm presenteren, zit een andere grote overeenkomst in het gebruik van handen en ogen.<sup>177</sup> Beide schrijvers gebruiken de woorden, direct gerelateerd aan de zintuigen, met symbolische intentie. Het (leren) ‘Zien’ is een proces dat in beide boeken centraal staat in de vernieuwde perceptie van de omgeving. Hoewel dit angst opwekt weten beide schrijvers dit te wenden tot het leren zien; *Malte* doet dit explicieter dan *Roquentin*: ‘Both *Malte* en *Roquentin* have suddenly experienced an inexplicable and threatening alteration in their perception of everyday existence. *Malte* immediately recognizes that his change is actually a penetration into the uncharted regions of the self.’<sup>178</sup> *Roquentin* denkt bij aanvang van zijn perceptieverandering dat de oorzaak buiten hem ligt. Hij komt echter al snel tot de conclusie dat hij het is die verandert (‘Je crois que c’est moi qui a changé’), en daarmee is hij spiritueel aan *Malte* verwant.<sup>179</sup>

De verandering in perceptie brengt een ongewone aandacht voor kleine, alledaagse dingen naar voren, die in beide boeken intensief wordt beschreven. De vertrouwde associaties zijn weggevallen en worden nu geassocieerd met Niets. *Malte* en *Roquentin* bevinden zich in staat van ‘Eigentlichkeit’ en zoeken door naar zin en betekenis. *Malte* probeert met moeite zijn kinderjaren en herinneringen aan zijn moeder op te halen om het vertrouwen terug te krijgen. *Roquentin* bezit echter geen verleden om op terug te kijken: ‘Où donc conserverais-je le mien [passé]? On ne met pas son passé dans sa poche; il faut avoir une maison pour l’y ranger. Je ne possède que mon corps; un homme tout seul, avec son seul corps, ne peut pas arrêter les souvenirs; ils lui passent au travers. Je ne devrais pas me plaindre: je n’ai voulu qu’être libre.’<sup>180</sup> *Roquentin* is

---

<sup>176</sup> Gill Lyon, 54.

<sup>177</sup> Gill Lyon heeft in *Malte* het gebruik van bepaalde woorden geteld: ‘Ogen’ op de vijfde plek met 53 keer, na ‘Gezicht’ met 74 keer, ‘Leven’ met 63 keer, ‘God’ met 55 keer en ‘Mensen’ met 54 keer. Het woord ‘Hand’ komt 51 keer terug, plus 36 keer het woord ‘Handen’. Gill Lyon, 55.

<sup>178</sup> Gill Lyon, 56.

<sup>179</sup> Ibid.

<sup>180</sup> Citaat uit *Walging*, in: Gill Lyon, 58

een man alleen, met niets anders dan zijn lichaam en zijn ratio: hij heeft geen opslagmogelijkheden voor zijn verleden en schijnt deze ook niet te willen. Het citaat wil volgens Gill Lyon impliceren dat, daar Malte rijkelijk zijn lot beklagt, Roquentin als reactie zonder morren zijn verantwoordelijkheid neemt. Het: 'Je ne devrais pas me plaindre' ('Ik mag me niet beklagen') staat tegenover Rilkes zucht 'Es regnet mir in die Augen' ('Het regent in mijn ogen'). Om de mate van vrijheid die Roquentin heeft verworven te handhaven, acht hij het noodzakelijk de definitie van een 'zelf', verworven op basis van het verleden, af te zweren.<sup>181</sup> Dit staat in schril contrast met Malte, die zich afvraagt hoe een mens zonder herinneringen en verleden kan leven: 'Wat is dat eigenlijk voor leven: zonder huis, zonder geërfde dingen, zonder honden. Had men dan tenminste zijn herinneringen nog maar.'<sup>182</sup> Sartre heeft Roquentin alle banden met het verleden bewust laten verbreken. Roquentin zou hierdoor weinig sympathiseren met Maltes doorvoelde weebeklag. Mocht dit een respons zijn, dan zou dit hét existentialistische antwoord op de menselijke conditie kunnen zijn: het in alle vrijheid op zich nemen van verantwoordelijkheden, in welke situatie een mens zich ook bevindt. Terugblikken op het verleden is zinloos: men moet vóóruit. Het logische gevolg dat volgens Sartre dan ook uit de angst zou moeten ontstaan - de actie, het engagement - is bij Rilke geheel absent. De angst dient bij hem als existentieel van het bestaan, waaruit een esthetische schepping dient te ontstaan: (...) the book is not about Brigge's actions, but about his inner developments.<sup>183</sup>

### 5.5 Duineser Elegien (*De Elegieën van Duino*, 1912-1922)

Rilke [was] een kind van het avondland, waarvan de ondergang reeds was aangekondigd.<sup>184</sup> Evenmin als Nietzsche wenste hij zich bij die ondergang neer te leggen. Voor de nieuwe mens van de moderne tijd zag hij een taak van grootse allure en de dichter had voornamelijk tot opdracht, die verwezenlijking van die taak als het ware voor te zingen. Die taak was: een nieuwe zingeving voor het bestaan te ontwerpen en wel door de profetische stelling van de 'verinnerlijking' te verkondigen. De mens was, als geestelijk wezen, in staat om de aarde en het leven in de grenzeloze ruimte van zijn bewustzijn op te nemen, een ruimte waarin hij moet *leren* thuis te zijn, zoals kinderen en dieren en 'engelen' (...) en van nature thuis zijn.<sup>185</sup>

<sup>181</sup> Gill Lyon, 58.

<sup>182</sup> Rilke, *De Aantekeningen van Malte Laurids Brigge*, 14.

<sup>183</sup> Jephcott, 155.

<sup>184</sup> De eerste editie van Oswald Spenglers *Der Untergang des Abendlandes* werd in 1918 gepubliceerd. Dit cultuurfilosofische essay staat symbool voor de aankondiging van het eind van de Westerse beschaving. Dit onheilspellende essay ging gepaard met de gevoelens die bij het onrustige Interbellum hoorden.

<sup>185</sup> Inleiding van Blok (red) in: Rilke, *De Elegieën van Duino en De Sonnetten aan Orpheus*, 12.

Bollnow beschouwt de *Duineser Elegien* (*De Elegieën van Duino* 1912-1922) als ‘een overwinning van het existentialisme.’<sup>186</sup> Rilke zelf wilde ook angsten overwinnen, een Nietzscheaans kenmerk in hem. In *Malte* is dit besef tot uiting gekomen: het maken van dingen uit de angst. Dit sluit aan op de ‘gietvorm’ die Rilke noemt in zijn *Tiende Elegie*: Blok en de zijnen citeren in deze Peter Szondi, die stelt dat Rilke ooit in een brief schreef dat de *Elegieën* voorstelt ‘als de positieve vorm gegoten uit het negatief van Malte’.<sup>187</sup> Rilkes Engel in *De Elegieën van Duino* is de mens die zichzelf is overstegen. ‘Rilkes Angel [of the *Elegies*] is *metaphysically the same* as the figure of Nietzsche’s Zarathustra.’<sup>188</sup>

Cardinal stelt verder dat in paradoxale relatie staan tot Kierkegaards werk *Of/of*,<sup>1</sup> waarin de drie verschillende menstypen uiteen worden gezet: het esthetische, het ethische en als laatste de religieuze mens, die de sprong naar God waagt. *De Elegieën van Duino* is een middel tot nieuwe en onbekende emotionele domeinen van het menselijk bewustzijn, maar Kierkegaards *Of/of* is een definitieve verklaring over de natuur van het menselijke Zijn:

For Kierkegaard, in his radical religiosity, existence means choice with an ethical decision at every instant, and dread – the dread which men like Rilke experienced all their lives – can only be transformed into creative and meaningful energy by being locked in an “existence before God” as a “consolidated,” whole personality. This “vor Gott sein” is central to the whole of Kierkegaard’s thought and is based on an act of faith without which man cannot be himself.<sup>189</sup>

---

<sup>186</sup> Bollnow, 21.

<sup>187</sup> Blok (red.) in: Rilke, *De Elegieën van Duino en de Sonnetten aan Orpheus*, 122.

<sup>188</sup> Heidegger, “What are poets for?” in *Poetry, Language, Thought*, 134.

<sup>189</sup> Cardinal, 35.

## CONCLUSIE

Zo gaat dat met alle angsten die we niet hebben leren bedwingen: ze maken zich los van de motieven waaruit ze zijn ontstaan en groeien uit tot onafhankelijke, tirannieke werkelijkheden.

- Emil Cioran, *Bestaan als verleiding*.

De angst in het filosofisch existentialisme is voornamelijk belicht door Kierkegaard, Heidegger en Sartre. De literaire verwoording ervan is te danken aan Rilke, die de angst doorleefde en opschreef. In deze conclusie worden de filosofische theorieën, die in een vorm van drie existentialistische sleutelbegrippen zijn gegoten, vervlochten met de literaire analyse van *De Aantekeningen van Malte Laurids Brigge*. Deze conclusie wordt eveneens gepresenteerd in deze drie sleutelbegrippen.

### *Maltes grenssituatie*

De behandelde filosofen beschouwen een grenssituatie als voorwaarde voor de manifestatie van angst. Zo gebeurt het ook bij de gevoelige Malte, die zich bevindt in het veranderende, drukke en vervuilde Parijs aan het begin van de twintigste eeuw. Het fenomeen tijd, gekoppeld aan een bepaalde cultuur, is zoals behandeld een essentieel element voor de gevoeligheid voor angstbeleving. Massa's mensen, technologische vooruitgang en Maltes woonomgeving werpen hem op zichzelf en brengen hem uit een vertrouwd denk- en waarnemingspatroon. Tevens wordt hij geconfronteerd met het massale sterven in de sterfhuizen. Naast zijn vervreemdende omgeving bestaat zijn grenssituatie uit de aanblik van de dood: hij denkt terug aan zijn grootvader en het 'eigen', vredige sterven dat hij in zijn eigen huis mocht ervaren. Heidegger en Kierkegaard zouden stellen dat Malte geconfronteerd wordt met de mogelijkheid van zijn eigen dood, ofwel zijn eigen mogelijkheid tot niet-zijn. Het vooruitzicht naar de dood en zijn vervreemding in Parijs veroorzaken bij Malte angst. In een prereflexieve staat van Zijn concludeert hij dat zijn leven weinig voorstelt vanwege zijn geringe prestaties. Hij continueert in de reflectie op zichzelf. Hij verzwakt hier zowel fysiek als mentaal door en is vatbaarder voor meer nog angsten, die gestaag groeien.

### *Maltes angst*

De angst veroorzaakt een discontinuïteit in Maltes bestaan: hij moet stoppen met leven zoals hij dat tot dan toe heeft ervaren. Om houvast en vertrouwen terug te herwinnen denkt Malte veelvuldig terug aan zijn kindertijd. Hij stuit echter op zijn eerste ervaringen met de angst in zijn kindertijd, die mede door een androgyne identiteit lijken te worden veroorzaakt: zijn moeder



noemt de kleine Malte regelmatig 'Sophie' en behandelt hem als meisje. Om zijn moeders genegenheid te winnen doet hij zich regelmatig als Sophie voor. Tevens denkt de volwassen Malte terug aan de ervaring met 'de hand' waarin de kleine Malte een andere wereld ervaart die niet voldoet aan de regels en structuren van de geconstrueerde mensenwereld: het Grote. Tijdens angstige koortsen ervaart hij het Grote weer; hij voelt dat het in hem groeit en hij denkt erin te worden opgeslokt. Ook Parijs is ervan doordrongen. Het Grote is een wereld zonder tijd, labels, woorden en andere categorieën: het is de existentialistische ervaring van en ontmoeting met het ultieme en gereflecteerde Niets. Ook symboliek valt weg in deze wereld; alles is zoals het is, een ervaring die de walgende Roquentin eveneens moet doorstaan. Voor Malte als dichter is het wegvallen van symboliek een verschrikkelijke confrontatie. Hoe schrikwekkend dit moment ook is, het is volgens de drie filosofen tevens het moment waarop een authentieke keuze wordt verlangd. Deze maakt Malte dan ook.

In tegenstelling tot Roquentin voelt Malte geen walging op het moment dat alle dingen zijn betekenis verliezen. Hij besluit, hoe zwak ook, alles op te schrijven, zijn angst tot het goede te wenden om zo zijn ware identiteit naar boven te halen. Het schrijven heeft ook een zuiverend, therapeutisch doel; de Aristotelische *katharsis* kan hier worden aangewend. Aristoteles behandelde in zijn *Poëtica* het doorleven van 'eleos' (beklag) en 'phobos' (angst) in de tragedie, dat emotionele, morele en spirituele zuivering tot stand brengt. Sartre maakte met eenzelfde doel gebruik van *katharsis* in zijn teksten (hoewel hij Aristoteles nooit expliciet hierover noemde). Malte heeft echter met het schrijven geen (direct) ethisch doel voor ogen: het gaat hier om zegevieren, zijn leven staat op het spel. Heidegger, die sprak over de *moed om de angst in de ogen te zien*, zou Rilke beschouwen als een excellent voorbeeld hiervan. Malte herleeft zijn kindertijd en krijgt wederom koortsen. Met angst als grondstemming slingert hij heen en weer tussen verschillende bewustzijnen, tussen een reflexieve en prereflexieve staat - tussen het Grote, waarin alle categorieën wegvallen, en zijn verbrokkelde Ik, dat dreigt in het Grote weg te zakken. Omdat Malte niet precies weet waarvoor hij is, leidt dit tot een fase waarin hij bang wordt voor álles. Maar hij schrijft vastbesloten, blijft zich het vertrouwde herinneren, in de hoop zijn crisis te bezweren.

### *Maltes engagement*

Maltes perceptie verscherpt door zijn ervaring, hij leert, zoals hij zelf zegt, 'zien'. Hij wil zijn tijd goed gebruiken, want, zo stelt hij zichzelf een authentiek existentialistische vraag: '(...) is het, nu zo veel anders wordt, niet onze taak onszelf te veranderen? Zouden we niet kunnen proberen ons een beetje te ontwikkelen, en zouden we ons aandeel in het werk van de liefde niet geleidelijk aan

op ons nemen, beetje bij beetje?<sup>190</sup> Hij past hierop zijn dichtkunst aan en stelt dat een ‘waar’ vers bestaat uit het doorleefd hebben van honderden ervaringen, in een cyclus van het begin (geboorte) tot het eind (dood). Het Grote behoort ook tot het gebied van het zien; op het hoogtepunt van zijn angst gelden geen structuren en logische regels meer; alles beziet hij als mogelijke bedreiging in een woordeloze, gapende leegte die zich over Parijs heeft verspreid. De alledaagsheid verandert, mensen zijn geen mensen meer: zij dragen maskers die niets dan leegte bedekken. Malte komt tot de conclusie dat er een mogelijkheid uit deze leegte kan ontstaan: er kan een ware, authentieke belevingswereld worden opgebouwd, die door middel van de poëzie naar buiten kan komen. Want het ‘leren zien’ wordt tevens mogelijk gemaakt door het vermogen om in prereflexieve staat naar zichzelf te kijken. Malte verkeert veelvuldig in deze aanscherpte, alerte staat, die hem tot een authentieker en creatiever niveau tillen. ‘Zien’ is een kernwoord in *Malte* en in het kunstenaarschap dat hij nastreeft. Ofwel via het creëren van ‘kunstmatige paradijzen’ à la Baudelaire, of het creëren van nieuwe werkelijkheden via desintegratie en ontregeling van alle zintuigen. Want, het creëren van een tegenwereld voor het ondraaglijk geworden, gewone burgerbestaan is een noodzaak geworden.<sup>191</sup>

Rilke, dichter pur sang, levend op het woord, het gevoel en de ervaring als basis van zijn kunst, heeft de Kiekegaardiaanse sprong tot God nooit kunnen maken. Een maatschappelijk of politiek ideaal heeft hem eveneens niet kunnen bewegen. Zeker, hij wilde graag zijn bijdrage leveren; hij kon dit echter op geen andere wijze dan met zijn poëzie. Rilke wilde het bestaan begrijpen, het *hierzijn* doorgronden, de ervaring intens beleven. Wat dat betreft past hij dan nog het beste in de angsttheorie van Heidegger, de filosoof die zoveel bewondering voor Rilke toonde. Rilke past in het authentieke dat Heidegger verkondigde. Hij verstaat de kunst van het omvormen van ‘het niets’ tot iets creatiefs, het ombuigen van zijn angst tot productieve kracht. Ook Rilke omhelst zijn angst als bouwsteen van zijn eigen existentie en daarmee zijn essentie: hij herkent en accepteert het uiteindelijk als innerlijke kracht in plaats van als ziekmakende demon, hoe moeilijk het ook te dragen valt. Goed wetende dat hij de angst nooit helemaal zal kunnen opheffen, accepteert hij het als onderdeel van hemzelf. Op basis hiervan construeert hij zijn identiteit als dichter en schrijver. *De Elegieën van Duino* tonen deze acceptatie van de angst, dat leidde tot Bollnows conclusie dat Rilke met de ‘Engel’ in deze bundel zijn existentiële crisis overwonnen heeft. Rilke past als artistieke illustratie van de authentieke mens daarom meer in de zijnsfilosofie van Heidegger dan in de mensfilosofie van Sartre en de ‘Godsfilosofie’ van Kierkegaard.

---

<sup>190</sup> Rilke, *De Aantekeningen van Malte Laurids Brigge*, 78.

<sup>191</sup> Lukkeneer in Rilke, *De Aantekeningen van Malte Laurids Brigge*, 154.

### *Tot slot*

Met deze scriptie is lang niet alles rondom de existentiële angstbeleving gezegd. Zoals in de inleiding al werd gesteld: angst is een fenomeen dat bijna alles raakt. Hoewel angst op het eerste gezicht een verschrikkelijk negatieve ervaring is, weten de behandelde filosofen en schrijvers er een positieve, bijna heroïsche wending aan te geven. Het komt er uiteindelijk op neer dat de mens boven zichzelf uitstijgt en als een Sisyphus die tot het einde der dagen zijn loodzware rots de berg oprolt, wetende dat deze altijd weer naar beneden zal rollen. Een mens is, volgens de existentialisten, honderd procent verantwoordelijk voor zichzelf en de constructie van het zelf. Of deze constructie nu wordt gevormd in het bijzijn en de troost van God, een aan de kunst gelijke, unieke levensstijl of een politiek ideaal: als de angst maar niet overwint. Want als de angst overwint, zo wist Rilke als geen ander, leven we niet.

Angst, belaagster van mijn bestaan, angst die mijn leven doet mislukken, ik haat je. Ik haat je, maar ik heb je waanzinnig lief omdat leven, uit angst geboren, rijk en veelvormig leven is. Angst is dodend, angst kwelt de machteloze mens, maar hij leeft duizend levens; niet één. Angst projecteert enkelvoudig leven op ontelbare spiegels, die hun stralen kaatsen naar ontelbare werelden. Slapen bonzen, zenuwen trillen, angst vreet de cellen op, maar hoog bloeit op de fantasie, fantasie der kwelling, bron van hoog en dierbaar genot. Angst, onmisbare vijandin, oorsprong van mijn dromen, angst, vervloekte vijandin, die mijn leven ondermijnt, angst, mijn angst, ik heb je lief...<sup>192</sup>

---

<sup>192</sup> Otten, 11.

## BIBLIOGRAFIE

### ARTIKELEN

Bridge, H. “ ‘Verwandt - Verwandelt’: Nietzsche’s Presence in Rilke.” In: *Modern language review*, Vol 103, Issue 1 (January 1, 2008), pp: p1, 2p

Cardinal, C. H. “Rilke and Kierkegaard: Some relationships between Poet and Theologian.” In: *The Bulletin of the Rocky Mountain Modern Language Association*, Vol. 23, No. 1, pp 34-39.

Gill Lyon, L. “Related images in Malte Laurids Brigge and La Nausée.” In: *Comparative Literature*, Vol. 30, No. 1 (Winter, 1978), pp. 53-71.

Scholtens, W.R. “Søren Kierkegaard: angst en emancipatie.” *Kultuurleven* 47 (2): 721-736, 1980

### BOEKEN

Albérès, R.M. *Sartre*. Den Haag: Kruseman, 1969.

Blecher, M. [1936] *Avonturen in de alledaagse onwerkelijkheid*. Amsterdam: Veen, 2010.

Boehme, J. [1610] *Aurora of morgenrood opgang (dat is: De wortel of moeder der filosofie, astrologie en theologie naar de beschrijving der natuur*. Amsterdam: Uitgever onbekend, 1965.

Bollnow, O.F. [1955] *Nieuwe geborgenheid. Een bijdrage ter overwinning van het existentialisme*. Utrecht: Bijleveld, 1958.

Brillenburg Wurth, C.A.W & A. Rigney. [2006] *Een leven van teksten: een inleiding in de literatuurwetenschap*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2008.

Buchanan, I. *Oxford Critical Theory*. Lemma’s: anxiety, existentialism. Oxford: Oxford University Press, 2010.

Cioran, E.M. [1973] *Geboren zijn is ongemak*. Amsterdam: De Arbeiderspers, 1984.

- Cioran, E.M. [1956] *Bestaan als verleiding*. Groningen: Historische Uitgeverij, 2011.
- Coe, D.K. [1981] *Angst and the Abyss. The hermeneutics of nothingness*. AAR Academy Series 49. Chico, California: Scholars Press, 1985.
- Flynn, T.R. *Existentialism. A very short introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- Freud, S. [1930] “Het onbehagen in de cultuur.” In: *Sigmund Freud. Cultuur en Religie 3*. Amsterdam: Boom, 1984.
- Freud, S. [1919] “Het Unheimliche.” In: *Sigmund Freud. Cultuur en Religie 2*. Amsterdam, Boom, 1983.
- Graff, W.L. *Rainer Maria Rilke: Creative Anguish of a Modern Poet*. Princeton: Princeton University Press, 1956.
- Grøn, A. [2008] *Vrijheid en Angst. Inleiding tot het denken van Søren Kierkegaard*. Budel: Damon, 2008.
- Heidegger, M. [1927] *Zijn en tijd*. Nijmegen: SUN, 2009.
- Heidegger, M. “What are poets for?” in *Poetry, Language, Thought*. London: Harper & Row, 1971.
- Jacobsen, J. P. [1880] *Niels Lybne*. Amsterdam: Meulenhoff, 1946.
- Jaspers, K. [1963] *General Psychopathology*. Manchester: Manchester University Press, 1990.
- Janssen, Perio, E.M. *Hoe helder is Heidegger? Een in- en uitleiding bij Sein und Zeit*. Delft: Eburon, 2000.
- Jephcott, E.F.N. *Proust and Rilke. The literature of expanded consciousness*. London: Chatto & Windus, 1972.
- Johannisson, K. *De kamers van de melancholie*. Amsterdam: Ambo, 2009.

Kaufmann, W. [1956] *Existentialism from Dostoevsky to Sartre*. New York: The New American Library, 1975.

Kaufmann, W. [1959] *From Shakespeare to Existentialism*. New Jersey: Princeton University Press, 1980.

Kierkegaard, S. [1844] *Het begrip angst. Een eenvoudige psychologische meditatie, die heenwijst [sic] naar het dogmatische probleem van de erfzonde door Vigilius Haufniensis*. Utrecht: Bijleveld, 1958.

Kierkegaard, S. [1843] *Of/of*. Amsterdam: Boom, 2000.

Kierkegaard, S. [1843] *Vrees en beven*. Baarn: Ten Have, 1983.

Leeder, K. & R. Vilain. *The Cambridge Companion to Rilke*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

Mysjkin, J.H. “Het bizarre avontuur mens te zijn”. In: Blecher, M. *Avonturen in de alledaagse werkelijkheid*. Amsterdam: Veen, 2010.

Nietzsche, F. [1882] *De Vrolijke Wetenschap*. Amsterdam: De Arbeiderspers, 200

Nooteboom, C. [1980] *Rituelen*. Amsterdam: De Bezige Bij, 2009.

Otten, J. [1935] “Angst, dierbare vijandin”. In: *Angst, mijn dierbare vijandin. Verhalen*. Amsterdam: Meulenhoff, 1968.

Plath, S. [1963] *De Glazen Stolp*. Utrecht: Bruna, 1972.

Rilke, R.M. [1929] *Brieven aan een jonge dichter*. Amsterdam: Balans, 1991.

Rilke, R.M. [1910] *De Aantekeningen van Malte Laurids Brigge*. Utrecht: Het Spectrum, 1981.

Rilke, R.M. [1922] *De Elegieën van Duino & De sonnetten aan Orpheus*. Baarn: Ambo, 1996.

- Rilke, R.M. [1907] *Nieuwe gedichten. Het andere deel.* Amsterdam: Van Oorschot, 1998.
- Safranski, R. [1994] *Heidegger en zijn tijd.* Amsterdam: Atlas, 1995.
- Sartre, J.P. [1943] *Het zijn en het niet.* Rotterdam: Lemniscaat, 2003.
- Sartre, J.P. [1939] *Magie en emotie.* Amsterdam: Boom, 1981.
- Sartre, J.P. *Œuvres romanesques.* Paris: Gallimard, 1981.
- Sartre, J.P. [1946] *Over het existentialisme.* Amsterdam: Maarten Muntinga, 1967.
- Sartre, J.P. [1938] *Walging.* Amsterdam: De Arbeiderspers, 2005.
- Sartre, J.P. & B. Lévy. [1991] *Wat blijft is de hoop. De gesprekken van 1980.* Kampen: Klement, 2004.
- Siebelink, J. "E.M. Cioran. De moeheid van onze planeet." In: *De prins van nachtelijk Parijs. Portretten en gesprekken.* Amsterdam: Meulenhoff, 1985.
- Skilleås, O.M. *Philosophy and Literature. An introduction.* Edinburgh: Edinburgh University Press, 2001.
- Sluis, J. van. [1998] *Leeswijzer bij Zijn en Tijd van Martin Heidegger.* Budel: Damon, 2009.
- Stralen, J.J.M. van. *Beschreven Keuzes. Een inleiding in het literaire existentialisme.* Apeldoorn: Garant, 1996.
- Vestdijk, S. [1968] *Het wezen van de angst.* Amsterdam: De Bezige Bij, 1979.
- Vos, P. *Søren. Kierkegaard lezen.* Kampen: Kok, 2010.
- Walsh, S. *Kierkegaard. Thinking Christianly in an Existential Mode.* Oxford: Oxford University press, 2009.

Wolf, R. *Rainer Maria Rilke & Lou Andreas-Salomé. Een vriendschap in brieven, 1903-1910.* Amsterdam: Veen, 1991.

Wyschogrod, W. *Kierkegaard and Heidegger. The Ontology of Existence.* Londen: Routledge, 1954.

Woolf, V. *Collected Essays Volume I.* Ed. Leonard Woolf. Londen: Chatto and Windus, 1966.

#### **INTERNET**

*Stanford Encyclopedia of Philosophy*: entries 'Existentialism', 'Kierkegaard', 'Heidegger' & 'Sartre'  
<http://plato.stanford.edu/>



## BIJLAGEN

### I

#### Tijdslijn ter globale verduidelijking van het verloop van het (literaire) existentialisme

- 1813 Geboorte Søren Kierkegaard te Kopenhagen
- 1821 Geboorte Fjodor Michajlovitsj Dostojevski te Moskou
- 1843 *Frygt og Baven. (Vrees en Beven)* van Kierkegaard.
- 1844 *Begrebet Ångest (Het Begrip Angst)* van Kierkegaard
- 1844 Geboorte Friedrich Nietzsche te Röcken, Duitsland
- 1855 Overlijden Kierkegaard te Kopenhagen
- 1864 *Зануку из подполья (Aantekeningen uit het Ondergrondse)* van Dostojevski
- 1875 Geboorte Rainer Maria Rilke te Praag
- 1880 *Братья Карамазовы (De gebroeders Karamazov)* van Dostojevski
- 1881 Overlijden Dostojevski te St. Petersburg
- 1883 Geboorte Franz Kafka in Praag
- 1883 Geboorte Karl Jaspers te Oldenburg, Duitsland
- 1886 *Die fröhliche Wissenschaft* van Nietzsche
- 1889 Geboorte Martin Heidegger te Meßkirch, Duitsland
- 1900 Overlijden Nietzsche te Weimar
- 1905 Geboorte Jean-Paul Sartre te Parijs
- 1905 Geboorte Anna Blaman te Rotterdam
- 1908 Geboorte Simone de Beauvoir te Parijs
- 1908 Geboorte Maurice Merleau-Ponty te Rochefort-sur-Mer
- 1909 Geboorte Max Blecher te Botoşani, Roemenië
- 1910 *Die Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge* van Rilke
- 1913 Geboorte Albert Camus te Dréan, Frans Algerije
- 1921 Geboorte Wolfgang Borchert te Hamburg
- 1924 Overlijden Kafka te Kierling, Oostenrijk
- 1925 *Der Process* van Kafka
- 1926 Overlijden Rilke te Montreux, Zwitserland
- 1926 *Das Schloss* van Kafka.
- 1927 *Sein und Zeit* van Heidegger
- 1936 *Întâmplări în irealitate imediată (Avonturen in de alledaagse onwerkelijkheid)* van Blecher
- 1938 *La Nausée* van Sartre
- 1938 Overlijden Blecher te Roman, Roemenië
- 1939 *Esquisse d'une théorie des émotions* van Sartre
- 1942 *Le Mythe de Sisyphe* van Camus
- 1943 *L'être et le néant* van Sartre
- 1943 *Huis Clos* van Sartre
- 1945 *Phénoménologie de la Perception* van Merleau-Ponty
- 1946 *L'existentialisme est un humanisme* van Sartre
- 1947 *Draußen vor der Tür* van Borchert
- 1947 Overlijden Borchert te Basel, Zwitserland
- 1948 *Eenzaam avontuur* van Blaman
- 1950 *De Kruisvaarders* van Blaman
- 1954 *Op leven en dood* van Blaman
- 1954 *Les mandarins* van De Beauvoir
- 1960 Overlijden Camus te Villeblevin, Frankrijk
- 1960 Overlijden Blaman te Rotterdam
- 1961 Overlijden Merleau-Ponty te Parijs
- 1969 Overlijden Jaspers te Basel, Zwitserland
- 1976 Overlijden Heidegger te Freiburg im Breisgau, Duitsland
- 1980 Overlijden Sartre te Parijs
- 1986 Overlijden De Beauvoir te Parijs

## II

### Transcriptie van dialoog uit *Antichrist* (2009) ter verheldering van het angst-, reflexieve en prereflexieve stadium.

De zeer controversiële film *Antichrist* (2009) van Lars von Trier behandelt het verhaal over een man ('He') en een vrouw ('She') die te maken krijgen met een intens verdriet: terwijl zij de liefde bedrijven valt hun kind, een baby nog, uit een hoog raam van hun huis. Tijdens de periode van verdriet en schuld ontspringt in de vrouw de angst, die haar man, een psychotherapeut, door middel van *exposure therapy*<sup>193</sup> tracht te behandelen. Omdat zij de focus van haar angst niet kent, vraagt de man naar de plek waar ze het bangst voor is of waar ze denkt het bangst te zijn. Deze plek heet Eden, een huisje in een afgelegen, verwilderd natuurgebied. Tijdens een gesprek vraagt de man aan zijn vrouw of zij zich een voorstelling van haar aanwezigheid in Eden kan maken, om zo de echte *exposure*, de reis ernaartoe en het verblijf aldaar, voor te bereiden. De man vraagt zijn vrouw om - eenvoudigweg - deel te worden met haar omgeving, zodat haar reflexieve staat van angst wordt opgeheven en zij in prereflexieve staat kan opgaan in het grote geheel.

Het is wellicht overbodig te zeggen dat Von Trier de man als Adam neerzet en zijn vrouw als Eva. De vrouw krijgt daarom, evenals Eva, een rol als schuldige toegedicht: het kind valt uit het raam op het exacte moment van haar hoogtepunt en bovendien wordt aan het eind van de film de insinuatie gewekt dat zij de fatale val van haar kind heeft kunnen voorkomen. De vrouw als schuldige past perfect in deze cineastische parabel van Kierkegaards Erfzonde. Volgens Kierkegaard ontsprong ons reflectieve vermogen per slot van rekening door Eva's handelen tegen de wil van God in; een filosofie die de Deense Von Trier ongetwijfeld heeft bestudeerd.<sup>194</sup> Hij belicht echter ook de rol van de vrouw als slachtoffer: doordat zij voor haar thesis het fenomeen gynocide bestudeert – het systematische afslachten van één bepaald geslacht, zoals een heksenjacht, ook wel *gendercide* genoemd – gelooft zij als vrouw uiteindelijk in haar eigen, zogenaamd in-slechte karakter en gaat hier dan ook naar handelen. Dit geloof is ontstaan aan een eerder bezoek aan Eden, dat om deze reden de focus van haar angst.

De tweede reis van de man en de vrouw naar en in Eden wordt geregeerd door overmatig schuldgevoel en angst in (seksueel) agressieve interactie met elkaar. Op zichzelf een zeer interessant concept dat alle existentiële hoofdthema's bevat, maar helaas is het verhaal tot in het

---

<sup>193</sup> Een moderne psychotherapeutische methode waarbij de angstige wordt blootgesteld aan de situatie waarin hij/zij het bangst is.

<sup>194</sup> Ook omdat Von Trier als angstige man bekend staat, zie dit interview op een snippet van Google: <http://books.google.com/books?id=voTOt3GaRJAC&pg=PA114#v=onepage&q&f=false> Laatste bezocht: Donderdag 25 augustus 2011.

extreme doorgevoerd en gefilmd, waardoor het niet alleen een film is geworden die weerzin opwekt, maar tevens ongeloofwaardig wordt. Hoewel de film als geheel dus allerminst in dit onderzoek wordt geprezen of in verder detail wordt behandeld, is deze particuliere dialoog van groot en vooral verhelderend belang voor een beter begrip van de existentiële angst. De dialoog wordt hieronder weergegeven. In de film is deze conversatie en dan met name de inbeelding van de angst, visueel erg treffend weergegeven vanaf de zin 'We can start by working on your expectations'. Zie: <http://www.youtube.com/watch?v=uCG8RQGc0zU> (Laatst bezocht op 28 juli 2011).

He: You're still mourning, but you're in a new phase.

She: What phase?

He: Anxiety.

She: Anxiety?

He: Yes.

She: This is physical.

She: It's dangerous.

He: No, it's not dangerous.

He: Just as your grief wasn't dangerous.

He: A main part of anxiety is physical:

He: Dizzy spells,

He: dry mouth,

He: distorted hearing,

He: trembling,

He: heavy breathing,

He: fast pulse,

He: nausea...

(...)

He: Exposure - that's the only thing that really works.

He: Everything else is... just talk.

He: You have to have the courage to stay in the situation that frightens you.

He: And then you'll learn that fear isn't dangerous.

He: Let's make a list of things you're afraid of.

He: At the top, you put the situation you fear the most.

She: But I don't know what I'm afraid of.

He: Just... take your time.

She: I'm thinking.

He: Okay.

She: I'm thinking, but...

She: Can't I just be afraid without a definite object?

(...)

He: If you can't tell me...

He: what you're afraid of,

He: maybe it would be easier for you to tell me...

He: where you're afraid?

He: Where would you feel most exposed?

He: What would be the worst place?

He: An apartment?

He: The street?

He: A store?

He: The park?

He: Visiting someone, maybe.

She: The woods.

He: The woods?

She: The woods, yes.

He: It's funny because...

He: you were the one that always wanted to go to the woods.

He: What scares you about the woods?

He: What frightens you... there?

She: Everything.

He: Tell me what you think is supposed to happen in the woods.

He: Hey?

He: Is it any woods in particular?

She: Eden...

He: Eden?

He: What do you say we put...

He: a garden around Eden, at the top of the pyramid?

She: No... not quite at the top.

(...)

He: We can start by working on your expectations → **(start excerpt op YouTube)**

He: Close your eyes.

He: Feel the seat underneath you.

He: Feel yourself sinking down into it...

He: enfolding you...

He: It's a nice feeling.

He: What you feel is a pleasant warmth...

He: and heaviness.  
He: Your breath is deep...  
He: regular... easing.  
He: Now...  
He: Imagine you're at Eden.  
He: Imagine you arrived at Eden through the woods.  
He: Tell me what you see.  
She: I'm at the bridge.  
She: It's evening.  
She: Almost no birds can be heard.  
She: The water is running without a sound.  
She: Darkness comes out anytime here.  
She: I walk into it.  
She: The little deers are hiding, among the ferns. As usual.  
He: Is it difficult to walk there?  
She: No. Not really.  
She: In fact, it's almost okay.  
She: In among the trees,  
She: on the slope,  
She: there's the old foxhole.  
He: How do you feel there?  
She: I can't really tell.  
She: It should be easy, passing.  
She: And yet...  
She: it's like walking through mud.  
She: The trunk is thick.  
She: The tree rots so slowly.  
She: It has some strange kind of personality.  
She: I've always found that.  
He: Now...  
He: Where are you, are you, are you heading for the cabin?  
She: Yes, I am.  
She: I'm walking up the path, through the tall grass.  
He: Then don't go in.  
He: Don't go in.  
He: It's the outside you're afraid of.  
He: Don't look around.  
He: No.

He: Lie down on the green.  
She: You want me to lie down?  
She: Lie down on the grass.  
She: On top of all the plants?  
He: Yes, lie down on the plants.  
He: Are you lying down?  
She: Yes.  
He: Good.  
He: What is everything like around you?  
She: Green.  
She: It's all very green.  
He: Good.  
He: Now will you do what I ask you?  
She: Yes.  
She: What do you want me to do?  
He: I want you to melt into the green.  
He: Don't fight it.  
He: Just - turn - green.  
He: No matter what happens, you were there. You did it.  
He: Let fear come, if it likes.  
He: Remember: what the mind can conceive and believe, it can achieve.



‘Just turn green’ - Charlotte Gainsbourg in *Antichrist* (2009)

### III

#### Suggesties voor verder onderzoek

Het deed me plezier, maar het wekte ook onrust, dit ietwat hoogmoedige project in een steeds verder uitdijende scriptie neer te schrijven. Niet voor niets heeft het gehele proces ruim anderhalf jaar geduurd: om precies te zijn ontkiemde het idee sinds de lezing die Hans van Stralen en de Utrechtse dichter Ingmar Heytze gaven over de literaire expressie van angst, tijdens de lezingencyclus *Encyclopedie van de angst* van Studium Generale op woensdag 24 februari 2010. Mijns inziens is het echter allemaal nog veel te beknopt gebleven. Vandaar deze suggesties voor verder onderzoek naar existentiële angst in de literatuur.

#### *Existentiële angstbeleving in de literatuur in het Interbellum 1919-1938*

Omdat in de conclusie is geconstateerd dat de tijd - politiek, cultureel, religieus - een zeer grote rol speelt in de angstbeleving, zou het de moeite lonen om de zeer onrustige en onzekere periode die het Interbellum heet dieper te bestuderen. Een literair existentialistische analyse aan de hand van een historisch kader kan interessant perspectief bieden op de angstbeleving van schrijvers die leefden tussen beide oorlogen, zoals bij de Roemeen Max Blecher, die nog niet nader in een literair existentialistische context is onderzocht.

#### *Existentiële angstbeleving in de literatuur ten tijde van het filosofisch existentialisme 1860-1960*

In een nog bredere onderzoekscontext zou men een literaire periode kunnen vastzetten dat zo'n 100 jaar bestrijkt: vanaf Dostojevski's *Aantekeningen uit het ondergrondse* uit 1864 tot het eind het aan het eind van het literaire existentialisme in 1960, of vanaf Kierkegaards filosofie in 1844 tot *de Mythe van Sisyphus* 1942.

Uiteraard kan dit onderzoek worden ingebed met de existentialistische angstfilosofie van Kierkegaard, Heidegger en Sartre als theoretisch kader, eventueel aangevuld andere relevante angsttheorieën van existentialisten of aanverwanten zoals Nietzsche, Jaspers, Marcel of Levinas. Er zal dan gelegenheid zijn voor het behandelen van meerdere literaire werken, corresponderend met een existentiële angsttheorie uit diezelfde tijd, ingebed in de historische context.

#### *De literair existentialistische waarde van het werk Avonturen in de alledaagse onwerkelijkheid van Max Blecher (1909-1938)*

Terwijl deze scriptie in vergevorderd stadium verkeerde, verscheen begin 2011 een Nederlandse vertaling van *Întâmplări în irealitate imediată* (1936) van de Roemeense schrijver Max Blecher, die op

28-jarige leeftijd stierf aan de ziekte van Pott en een groot deel van zijn leven bedlegerig was. *Avonturen in de alledaagse onwerkelijkheid*, verschenen in 1936, heeft de beleving van de wezensangst, surrealiteit en de grote onzekerheid die hieraan gelieerd is, zeer centraal staan. Hoewel het boek formeel gezien beschouwd kan worden als een literair existentialistisch werk, wordt Blecher, evenals Rilke, als een van de grootste Oost-Europese modernisten beschouwd. Tevens was hij geïnspireerd door de surrealistische beweging van Breton; gelijkwaardige ervaringen komen in het werk terug. Het werk is tevens 26 jaar na *De Aantekeningen van Malte Laurids Brigge* verschenen en kan – eventueel in vergelijkend perspectief met andere werken – zeer interessante resultaten opleveren ten bate van de verdere constructie van het literaire existentialisme.

#### *De existentiële angstbeleving in het werk van Franz Kafka, eventueel in vergelijkend perspectief met Rilke*

Kafka is in deze scriptie nagenoeg onbesproken gebleven. Dit is opzettelijk vermeden vanwege het willen handhaven van de focus, namelijk het werk van Rilke; bovendien werd Sartre als existentialist in mindere mate al in vergelijkend perspectief behandeld. Tevens is bij het niet willen behandelen van Kafka's werk voorondersteld dat zijn boeken, hoewel van grote angstbelevingen voorzien, veelal van bureaucratisch / politieke aard zou zijn: de mens wordt per slot van rekening gepresenteerd als slachtoffer van de heersende bureaucratie, aldus een buiten het individu liggen de focus. Daardoor zouden Kafka's angstbeschrijvingen eerder als vrees kan worden gezien. Omdat deze zekerheid bij mij niet geheel heerste, simpelweg vanwege te weinig onderzoek, kan dit alsnog nader onderzocht worden. Want Rilke is - historisch en geografisch gezien - een geestverwant van Kafka.

#### *Kierkegaard en Rilke: zieners van een filosofische theorie?*

Als men kijkt naar het werkelijke existentialisme en de schrijvers die hiervoor de grondleggers vormen, is het misschien interessant te stellen dat Kierkegaard en Rilke voorspellende geschriften schreven; de existentialisten beschouwden Kierkegaard als grondlegger en *Malte* werd in het bijzonder toegeëigend. De literatuur lijkt de existentialistische filosofie voor te zijn geweest in het verbeelden van de existentiële problematiek zoals deze zich aan de mens verschijnt. Afgaande op het startpunt van het literaire existentialisme zijn de werkelijk existentiële dalingen ver voor die tijd uitzonderlijk gedetailleerd in de literatuur beschreven. Het lijkt daardoor alsof existentiële thema's eerder in de literatuur werden behandeld dan ten tijde van het existentialisme zelf. De literatuur lijkt in dit geval vooruit te zijn gelopen op de werkelijke systematisering van het filosofische object. Het lijkt daardoor alsof de filosofie zich heeft ontwikkeld naargelang de menselijke ervaringen van een bepaalde tijd.