

DICHTER NA DE DOOD VAN GOD Over de autonome poëzie van Gerrit Kouwenaar¹

ik zeg dus niet meer dan dat
wat ik zeg, dat
wat ik niet zeg inbegrepen

Gerrit Kouwenaar

In de poëzie van Gerrit Kouwenaar laten zich twee thema's onderscheiden die, ofschoon ze op het eerste gezicht niet veel met elkaar te maken lijken te hebben, bij nadere beschouwing ten nauwste zijn verbonden. Het eerste, vaak genoemde thema betreft het autonome karakter van Kouwenaars poëzie: veel van zijn gedichten handelen over de taal en over het dichten zelf. Het tweede thema in Kouwenaars poëzie is minder opvallend, maar speelt daarin m.i. toch een bijzonder fundamentele rol. Het is - in Nietzsches woorden - het besef van 'de dood van God'.

Voordat ik nader op deze thema's en hun onderlinge samenhang inga, wil ik een opmerking maken over het filosofisch interpreteren van gedichten. Dichter en denker pogen beiden - zoals Sötemann het uitdrukt - "zich rekenschap te geven van de gronddimensies van het bestaan: van zijn en niet-zijn, van dood en leven, stof en geest, oorzaak en gevolg, ruimte en tijd, van de menselijke identiteit" (Sötemann 1991, 252). In deze zijn dichten en denken nauw verwant. Deze verwantschap geldt bovendien ook het medium waarvan dichter en denker zich bedienen: de taal. Voor beiden heeft het woord, als ik met Achterberg mag spreken, het eerste en het laatste woord (De Mul 2007, 143-175). Toch is er ten aanzien van hun zorgzaamheid voor het woord een wezenlijk verschil: waar de dichter de genoemde gronddimensies van het bestaan op evocatieve wijze *noemt*, daar probeert de filosoof te komen tot een zorgvuldige *opheldering* ervan. Vanwege dit verschil, zo heeft Heidegger het ooit beeldend uitgedrukt, wonen dichter en denker elkander nabij, op ten diepste gescheiden bergen (Heidegger 1955, 51). Wil een dialoog tussen beiden vruchtbaar zijn, dan dienen zij het anders-zijn van de ander ten volle te respecteren. Voor de filosoof geldt dat hij niet mag pretenderen het laatste woord over het dichterlijke woord te spreken, dat wil zeggen: de uiteindelijke waarheid van het gedicht te onthullen om het daarmee als dichterlijk woord overbodig te maken. Zelfs gaat het hem er niet om het in het gedicht genoemde *beter* te begrijpen dan dit in het gedicht gebeurde. Veeleer tracht de filosoof het gedicht *anders* te begrijpen dan de dichter dit deed, namelijk door het filosofisch te verhelderen. Dat betekent dat de filosoof niet primair gericht is op wat de dichter zegt, maar op datgene wat hij niet zegt, maar wat desondanks in het gezegde ligt besloten. Slechts dan is het mogelijk om, zoals Kouwenaars dat zo treffend uitdrukt, 'de taal te laten gebeuren' en daarmee betekenis te laten ontstaan (Dütting 1983, 35).

1 De 'dood van God' en het nihilisme

Het besef van de ontstentenis van God duikt herhaaldelijk op in de gedichten van Kouwenaar. In

¹ Dit essay verscheen eerder in: Wiel Kusters (red.) *'In een bezield verband'*. *Nederlandse dichters op zoek naar zin*. Baarn: Gooi en Sticht, 1991, 264-286. Behoudens de actualisering van de verwijzingen naar mijn oorspronkelijk in 1990 in de Rotterdamse Filosofische Studies verschenen boek *Het romantische verlangen in (post)moderne kunst en filosofie*, dat vanaf de vierde druk (2007) bij Uitgeverij Klement is verschenen, is de tekst ongewijzigd gebleven.

het gedicht *een huis* uit de in 1956 gepubliceerde bundel *hand o.a.* beschrijft Kouwenaar op droge wijze een huis met een oude man die half blind is en een oude vrouw die de vloer boent. Halverwege het gedicht onderbreekt Kouwenaar de beschrijving met de volgende woorden²:

*dit is geen sprookje bij god
ik wil niemand bedriegen met een weerwolf
ik wil nooit uit rook een engel doen opstaan
ik schrijf een doodgewoon huis
(79)*

Het woord 'doodgewoon' kan hier op verschillende manieren gelezen worden. Het duidt in de eerste plaats op het 'aardse' karakter van de voorafgaande beschrijving, op Kouwenaars afkeer van abstracte, metafysische bespiegelingen. Indien we onder metafysica de bezinning op de gronddimensies van het bestaan verstaan, hebben deze regels evenwel zelf ook een metafysische dimensie, zij het dat het hier een zeer concrete en aardse metafysica betreft (vgl. Kusters 1983, 53, 88, en Kusters 1986, 185). In combinatie met de eerste regel van de strofe roept het woord 'doodgewoon' namelijk ook de vergankelijkheid of eindigheid van het huis en zijn bewoners op, een besef dat bij Kouwenaar niet wordt verzacht door de belofte aan een oneindig bestaan in een onvergankelijk hiernamaals. De dichter wil 'geen sprookje bij God' verkopen. Het leven hier en nu is het leven waarmee we het moeten doen. Het is ons als sterfelijken niet gegeven dit leven te ontstijgen of overstijgen. Het enige dat in dit vers uit het huis opstijgt is rook.

In het gedicht *de mensen zijn geen goden* uit de één jaar later gepubliceerde bundel *de ondoor-dringbare landkaart* wordt de ontstentenis van God nog explicieter verwoord. Ik citeer de eerste en de laatste twee regels van het gedicht (de tussengelegen regels komen hierna nog ter sprake):

*de mensen zijn geen goden en de goden
zij zijn er niet zij hebben nooit gevlogen
(...)
de mensen zijn geen goden en de goden
zij zijn er niet zij hebben nooit bestaan -
(63)*

In een gedicht uit de bundel *de stem op de 3e etage* uit 1960 komt de ontstentenis van God opnieuw ter sprake. Ditmaal wordt er echter niet gesteld dat de goden nooit hebben bestaan, maar wordt de ontstentenis van God met een andere toedracht verbonden. Opvallend is dat het thema ditmaal ter sprake komt in een gedicht waarin het primair over het dichten zelf gaat. In ieder van de acht strofen van het gedicht probeert de dichter door middel van een vergelijking door te dringen tot het wezen van zijn gedichten. De eerste strofe luidt:

*Als jonge wit-opgebouwde steden
na een oorlog
mijn gedichten
(183)*

² De onder de geciteerde dichtregels tussen haakjes geplaatste getallen verwijzen telkens naar Kouwenaars verzamelbundel *Gedichten 1948-1987* (Kouwenaar 1982).

In de vierde en zesde strofe wordt duidelijk dat de oorlog waarvan hier sprake is geen gewone oorlog is geweest, maar een geestelijke strijd:

*als het verliezen van het geloof
door schade schande en overspel
mijn gedichten*

(...)

*als een wolk een akrobaat
het kruisigen van een god
mijn gedichten*

In deze woorden wordt de ontstentenis van God begrepen als het resultaat van het verliezen van het geloof, en dit verlies wordt in verband gebracht met een moord, met de kruisiging van een god. Nu treedt, zoals ook Sötemann in een van zijn artikelen over Kouwenaar opmerkt, de identificatie van dichten en doodmaken regelmatig op in Kouwenaars poëzie. In de volgende paragraaf zal ik in meer algemene termen ingaan op de betekenis van deze identificatie. Voorlopig beperk ik me tot een interpretatie van de specifieke moord waarvan in de zojuist geciteerde regels sprake is.

Waarschijnlijk kan de letterlijk ontzettende betekenis van deze moord niet indringender onder woorden worden gebracht dan door het citeren van de passage uit *Die fröhliche Wissenschaft* (1882), waarin Nietzsche een dolle mens ten tonele voert, die op klaarlichte dag onder hoongelach van de omstanders met zijn lantaarn op zoek is naar God. Nadat hem spottend is gevraagd of God zich soms heeft verstoppt of is verdwaald, schreeuwt de dolle mens: “‘Waar God heen is? ... Dat zal ik jullie zeggen! *Wij hebben hem gedood* - jullie en ik! Wij allen zijn zijn moordenaars! Maar hoe hebben we dit gedaan? Hoe hebben we de zee kunnen leegdrinken? Wie gaf ons de spons, om de hele horizon uit te wissen? Wat hebben wij gedaan toen wij deze aarde van haar zon loskoppelden? In welke richting beweegt zij zich nu? In welke richting bewegen wij ons? Weg van alle zonnen? Vallen wij niet aan één stuk door? En wel achterwaarts, zijwaarts, voorwaarts, naar alle kanten? Is er nog wel een boven en beneden? Dolen wij niet als door een oneindig niets?’” (Nietzsche 1980, 3, 480-481).

Net als Kouwenaar begrijpt Nietzsche de dood van God als het resultaat van een menselijke daad. Het hoongelach dat de verkondiger van dit besef ten deel valt leert echter dat de volle betekenis van deze daad tot de meeste mensen nog niet is doorgedrongen. In het in 1887 gepubliceerde vijfde boek van *Die fröhliche Wissenschaft* merkt Nietzsche op: “Het grootste nieuwere gebeuren - dat ‘God dood is’ ... - begint reeds zijn eerste schaduwen over Europa te werpen. Tenminste voor de weinigen, wier *argwaan* in hun ogen sterk genoeg is en verfijnd genoeg voor dit schouwspel, schijnt er zojuist een zon ondergegaan, een oud diep vertrouwen in twijfel verkeerd: hun moet onze oude wereld met de dag avondlijker, wantrouwiger, vreemder, ‘ouder’ toeschijnen. In hoofdzaak echter mag men zeggen: het gebeuren zelf is veel te groot, te ver, te afzijdig van het bevattingsvermogen van de velen, dan dat ook maar de tijding ervan reeds *aangekomen* zou mogen heten; laat staan, dat de velen al zouden weten, *wat* er daardoor eigenlijk gebeurd is - en wat er allemaal, nadat dit geloof ondergraven is, moet gaan instorten, omdat het erop gebouwd was, er tegenaan leunde, ermee vergroeid was” (Nietzsche 1980, 3, 573).

Ook in het laatstgeciteerde gedicht van Kouwenaar komt tot uitdrukking dat de betekenis

van de moord op God nog niet werkelijk is doorgedrongen. Na de vergelijking van het gedicht met de kruisiging van een god in de zesde strofe luidt de volgende strofe:

*als herinneringen aan een verschoven toekomst
mijn gedichten
als een geblindeerd verleden
als het eindeloze moment voor de inslag
mijn gedichten (183)*

De daad is reeds verricht, maar het lijkt eindeloos te duren voordat de inslag zal plaatsvinden. Het verleden, waarin de daad werd verricht, is geblindeerd, zodat de mens de toekomstige gevolgen van zijn daad niet onder ogen kan zien. Maar hoezeer hij zijn bewustzijn ook 'verduistert' en 'pantser't, hoezeer hij de herinnering aan deze daad, waarvan de consequenties nog op ons moeten toekomen, ook verdringt, hij kan niet voorkomen dát de inslag zal plaatsvinden. Het gedicht, zo maken deze regels ook duidelijk, is niet bij machte ons de alles vernietigende inslag zelf te tonen, maar in zoverre het het eindeloze wachten vóór de inslag evoceert, doordringt het ons van de komende catastrofe.

Het laats geciteerde fragment uit *Die fröhliche Wissenschaft* maakt ook duidelijk dat de verwoesting die het gevolg is van de 'inslag' van de dood van God, zich niet beperkt tot de religie, ook al heeft de ondergang van het christelijke geloof voor Nietzsche een exemplarische betekenis. Ook alles wat op dit geloof gebouwd was, er tegenaan leunde of ermee vergroeid was gaat met het Christendom ten onder. De dood van God is voor Nietzsche een symbool voor het nihilisme, dat kenmerkend is voor de gehele moderne cultuur. Wat is dit nihilisme? Nietzsche antwoordt in een fragment uit zijn nalatenschap: "*Dat de hoogste waarden hun waarde verliezen. Er ontbreekt het doel. Er ontbreekt het antwoord op het 'waarom'.*" (Nietzsche 1980, 12, 350). Wat Nietzsche met de term 'de dood van God' samenvat is het voor de moderne cultuur kenmerkende verlies van de hoogste waarden. Deze hoogste waarden worden in de westerse traditie vanaf Plato uitgedrukt in de Ideeën van het Ware, het Goede en het Schone.³ Deze hoogste waarden hebben bij Plato en in het op diens leer steunende Christendom - volgens Nietzsche dient het Christendom begrepen te worden als het 'platonisme voor het volk' (Nietzsche 1980, 5, 12) - hun grond in een bovenzinnelijke wereld. Met het verdwijnen van het geloof in deze bovenzinnelijke

³. De hoogste Idee, die van het Goede, wordt door Plato ook wel vergeleken met de zon, die alles bestiert. Volgens de beroemde mythe van de grot in *De Staat* is de situatie van de mens vergelijkbaar met die van gevangenen die in een grot zijn vastgebonden en enkel de schaduwen op de muur zien van de voorwerpen die onzichtbaar voor hen achter hun rug worden voorbijgedragen. Deze gevangenen zouden de schaduwen volgens Plato voor de werkelijkheid houden. Als zij al in het vuur zouden kunnen kijken dat de schaduwen veroorzaakt, zou dat pijn aan hun ogen veroorzaken. Nog meer verblind zou de gevangene worden, die erin zou slagen uit de grot te kruipen en de zon te aanschouwen. "Pas op het eind, denk ik, zal hij de zon - niet meer haar spiegelbeelden in het water of elders, waar ze zelf niet is, maar de zon zelf, op zichzelf, op haar eigen plaats aan de hemel - vermogen waar te nemen en te aanschouwen zoals ze is ... En dan kan hij daarover beginnen te redeneren en zal hij tot het besluit komen dat zij het is die aan de jaargetijden en de jaren het aanzijn schenkt, die alles in de zichtbare wereld regeert en die in zekere zin de oorzaak is van alles wat hij en zijn medegevangenen plachten te zien" (*De Staat*, 516b-c). Nietzsche sluit in de geciteerde fragmenten aan bij deze platoonse zonmetaforiek, wanneer hij de dood van God vergelijkt met het loskoppelen van de aarde van haar zon en met de ondergang van de zon. Wanneer Kouwenaar - het bijbelboek Prediker citerend - dicht "Niets nieuws onder de zon / die haast niet meer schijnt" (200) en "als morgen de zon niet opgaat / zal niets zich verbazen" (140), dan kan dit ook in het licht van deze platoonse zonmetaforiek worden gelezen.

wereld verliezen deze hoogste waarden hun geldigheid. Aangezien het alledaagse aardse bestaan in de platoons-christelijke traditie zijn waarde en werkelijkheid ontleent aan de bovenzinnelijke wereld, verliest met de dood van God ook het alledaagse bestaan zijn zin (Heidegger 1977, 222).

Ik zou de stelling willen verdedigen dat Kouwenaars gehele oeuvre begrepen kan worden als een dichterlijke reflectie op dit voor de moderne cultuur kenmerkende nihilisme. Kouwenaar behoort tot de door Nietzsche genoemde ‘weinigen’, die de moed opbrengen zich diepgaand te bezinnen op de betekenis en de consequenties van het nihilisme voor ons bestaan. De dood van God maakt het leven tot een probleem, omdat we met het geloof in God de criteria verliezen om te onderscheiden tussen de waarheid en de leugen, tussen goed en kwaad, tussen schoonheid en lelijkheid.⁴ In het eerder geciteerde *de mensen zijn geen goden* komt dit besef tot uitdrukking, maar ook de overtuiging dat de betekenis van het ontwaken uit het geloof aan God aan ‘de velen’ is voorbijgegaan. Steeds meer moderne mensen zeggen niet langer in God te geloven, maar zij leven langs de ontzettende consequenties van de dood van God heen:

ontwaken is een dieper vaster slapen
de waarheid kantelt (...)
(63)

Voor de weinigen die niet dieper verder slapen blijkt de dood van God niet alleen de hoogste waarden (het Ware, het Goede en Schone) te doen kantelen, maar tevens het bestaan als zodanig. Weliswaar heeft de dood van God onze wereld objectief gezien niet veranderd, maar de vanzelfsprekendheid van de realiteit van het bestaan van de wereld en van onszelf wordt problematisch. Na de geruststellende regels:

ik ben niet kleiner dan voorheen niet groter
ik ben nog altijd zwaarder dan de wolken
ik ben nog altijd lichter dan het water

vervolgt het gedicht:

ik ben een hersenschim de vogel uit het voorhoofd
ik ben een fenomeen dat niet bestaat
(...)
ik ben niet waar ik ben
ik ben niet in mijn slaap
(63)

En de vroege bundel *achter een woord* (1953) bevat de volgende vertwijfelde vragen:

⁴ De vraag of we in het geval van Kouwenaar met een atheïst van doen hebben lijkt me in dit licht toch minder eenvoudig te beantwoorden dan Sötemann in het eerder geciteerde artikel doet voorkomen. Indien we onder een atheïst een persoon verstaan die zeker wéét dat God niet bestaat, dan kan ik met Sötemann instemmen dat Kouwenaar geen atheïst genoemd kan worden, aangezien Kouwenaar er van uitgaat dat er geen laatste, onbetwifelbare waarheden bestaan. Kouwenaar stelt om die reden: “Ik mis gewoon de mogelijkheid om God aan te nemen. Daarom is het leven voor mij een probleem, misschien zelfs des te meer” (Dütting 1983, 17) Anderzijds is zijn radicale betwijfeling van laatste waarheden (ook die van de atheïst) juist het gevolg van het (stellige) besef van de dood van God. Kouwenaars positie in deze is onvermijdelijk ambivalent.

wie heeft mij toch gesproken?
wie heeft mij toch gedacht?
(37)⁵

Regels als deze maken duidelijk dat het doden van God een daad is die de menselijke maat verre overschrijdt. De mens zou zelf een God moeten zijn, zelf zijn werkelijkheid moeten kunnen scheppen, om de last van de moord op God te kunnen dragen, of ten minste een *Übermensch*, een mens voorbij de huidige mens. Maar net als Nietzsche is Kouwenaar pessimistisch met betrekking tot de vraag of de mens ooit zichzelf zal kunnen overstijgen. Wellicht zijn we gedoemd voor altijd de *laatste mensen* te blijven (Nietzsche 1980, 3, 480-481, 4, 18-21). Immers, de mensen zijn geen goden en na de dood van God slapen de meesten dieper en vaster verder (63).

2 De afgrond van de taal

Onze eerste kennismaking met het thema ‘dood van God’ in Kouwenaars poëzie lijkt een tegenspraak bloot te leggen tussen de versregel waarin wordt gesproken van de moord op God en de eerder geciteerde regel waarin wordt gesteld dat de goden nooit hebben bestaan. Deze schijnbare tegenspraak verdwijnt echter indien we inzien dat de moord op God door Kouwenaar wordt opgevat als een moord op een god die nooit heeft bestaan, als een moord op een sprookjesfiguur.

Gesteld dat dit inderdaad het geval is, dan doet zich allereerst de vraag voor hoe het komt dat de mens gedurende vele eeuwen aan dit sprookje heeft geloofd. Het werk van Kouwenaar bevat enkele aanwijzingen voor een mogelijk antwoord. Het tweede gedicht uit de bundel *100 gedichten* uit 1969 bevat de volgende zinsnede: “de taal / spuwt god” (343). En in het vers *Men denkt even vroeger* uit de bundel *landschappen en andere gebeurtenissen* uit 1974 treffen we een vergelijkbaar beeld aan:

(...) niets
derhalve is eeuwig, behalve
de gehangene hangend aan de wilgetak

terwijl de spraak nog een god braakt (...)
(528)

In de zojuist geciteerde regels komt tot uitdrukking dat het geloof aan God een produkt is van de taal. Niets is eeuwig, zo zouden we de laatste regels kunnen parafraseren, behalve de dood. Een onvergankelijke God bestaat om die reden niet, alhoewel de taal de suggestie van Zijn bestaan wekt.

Nietzsche is een vergelijkbare opvatting toegedaan. In *Götzen-Dämmerung* (1889) lezen we: “Een *andere* idiosyncrasie van de filosofen is niet minder gevaarlijk: zij bestaat erin het laatste en het eerste te verwisselen. Zij plaatsen datgene wat op het eind komt - helaas! want het zou beter helemaal niet komen! -de ‘hoogste’ begrippen, dat wil zeggen de meest algemene, de

⁵. Kusters (1983, 14) stelt dat deze regels getuigen van een crisis in de persoonlijkheid van de dichter, als een betwijfeling van zijn geestelijke autonomie. In het licht van de dood van God is er m.i. veeleer sprake van een getuigenis van een metafysische crisis, die de autonomie van de modern mens en niet uitsluitend de persoon Kouwenaar raakt (zie in verband met deze crisis van de moderne subjectiviteit (Vgl. De Mul 2007, 143-175).

leegste begrippen, de laatste rook van de verdampende realiteit aan het begin *als* begin ... Alle opperste waarden zijn van eerste rang, alle hoogste begrippen, het zijnde, het onvoorwaardelijke, het goede, het ware, het volmaakte - dat kan allemaal niet geworden zijn, *moet* bijgevolg *causa sui* zijn ... Daarmee hebben ze hun verbijsterend begrip 'God' ... Het laatste, dunste, leegste wordt als eerste gesteld, als oorzaak op zichzelf, als *ens realissimum* ... Dat de mensheid de hersenkwalen van zieke spinnenwebwevers ernstig heeft moeten opvatten! - En ze heeft dat duur betaald! ... De 'rede' in de taal: o wat een bedriegelijk oud wijf! Ik vrees dat we God niet kwijtraken omdat wij nog in de grammatica geloven" (Nietzsche 1980, 3, 480-481, 6, 76-78).

De bovenzinnelijke wereld van de tijdloze Ideeën van het Ware, Goede en Schone wordt ook door Nietzsche begrepen als een door de taal gecreëerde illusie. De taal suggereert ons dat woorden altijd verwijzen naar iets dat in werkelijkheid bestaat en de ultieme illusie is het geloof aan het bestaan van datgene wat met het leegste aller begrippen wordt aangeduid: God.⁶ Derrida, de sterk door Nietzsche beïnvloede vader van het deconstructivisme, volgt Nietzsche niet in zijn eenzijdige reductie van het godsbegrip tot de taal, maar onderstreept wel de nauwe verwevenheid van godheid en semantisch teken, wanneer hij stelt dat zij dezelfde geboorteplaats en -datum hebben. Taal en godheid, zo zouden we het ook kunnen uitdrukken, zijn gelijkoorspronkelijk. - Daarom stelt ook Derrida: "Het tijdperk van het teken is in wezen theologisch" (Derrida 1967, 25).

Voor Nietzsche is de taal (*logos*) "er de oorzaak van dat wij het getuigenis van de zinnen vervalsen. Voor zover de zinnen het worden, vergaan, de wisseling tonen, liegen ze niet ... Maar daarin zal Heraclitus eeuwig gelijk krijgen, dat het Zijn een lege fictie is. De 'schijnbare' wereld is de enige: de 'ware wereld' is er maar *bijgelogen*" (Nietzsche 1980, 3, 480-481, 6, 75). Het geloof in God is voor Nietzsche het meest pregnante symptoom van de vervalsing van de vergankelijke werkelijkheid. Door de leugen van de bovenzinnelijke wereld wordt deze werkelijkheid door Plato en het Christendom gedegradeerd tot een louter schijnbare wereld. Ook Kouwenaars poëzie wordt gedragen door het besef van de vergankelijkheid van al wat is: "wat absoluut is bestaat niet" (140).

Nietzsches verwijzing naar Heraclitus in de laatstgeciteerde passage roept diens beroemde uitspraak *panta rhei* ('alles stroomt') in herinnering, als ook diens stelling dat we nooit tweemaal dezelfde rivier kunnen betreden (Heraclitus 1987, 54). In *weten/zeggen/denken*, waarmee de bundel *het gebruik van woorden* uit 1958 aanvangt, gebruikt ook Kouwenaar het beeld van de rivier, en de betekenis daarvan roept Heraclitus' uitspraak in herinnering:

*De rivieren weten dat zij nooit terugkeren
naar hun hoogland
Zij weten meer dan de mens.
Na het laagland
is de zee hun enige voorland.*

⁶. Nietzsches kritiek raakt de zogenaamde ontologische godsbewijzen, zoals we die bij o.a. Anselmus van Canterbury en Descartes aantreffen en waarin vanuit de *godsbegrip* tot het bestaan van God wordt besloten. Zo redeneert bijvoorbeeld Descartes in zijn *Meditationes de Prima Philosophia* dat absolute perfectie de som is van alle mogelijke perfecties. God, gedacht als de absolute perfectie, moet om die reden noodzakelijk bestaan, aangezien bestaan één van de perfecties is die tot het godsbegrip behoren. De gedachte aan een niet bestaande God is voor Descartes een absurde gedachte. Nietzsches verkondiging van de dood van God wordt in zekere zin reeds aangekondigd door Kants kritiek op de ongerechtvaardigde overgang van begripsorde naar bestaansorde in het ontologische godsbewijs.

*Zij verliezen zich in hun einde.
Zij eindigen nooit.*

*De rivieren weten meer dan de mens
De mens ziet hen aan en vindt
metaforen uit. (...)
(107)*

In de laatste regel wordt de onwetendheid van de mens ten aanzien van het nooit aflatende stromen van de vergankelijke realiteit in verband gebracht met het metaforische karakter van de menselijke kennis (vgl. Kusters 1983, 30v.). In een vroeg opstel uit 1973 verklaart ook Nietzsche de vervalsing van de werkelijkheid uit dit metaforische vermogen van de mens.⁷ “Het ‘ding op zich’ ... is voor de taalvormer totaal ongrijpbaar en hij vindt het in het geheel niet nastrevenswaardig. Hij benoemt slechts de relaties der dingen tot de mensen en maakt voor deze expressie gebruik van de meest stoutmoedige metaforen. Een zenuwprikkel overgedragen op een beeld! Eerste metafoor! Het beeld op zijn beurt krijgt weer vorm, in een klank! Tweede metafoor! ... We geloven iets van de dingen te weten, wanneer we over bomen, kleuren, sneeuw en bloemen spreken, en bezitten toch niks dan de metaforen van de dingen, die in het geheel niet aan het oorspronkelijke wezen van de dingen beantwoorden” (Nietzsche 1980, 3, 480-481, 1, 879).

Het grootste aandeel aan de vervalsing van de werkelijkheid hebben volgens Nietzsche echter de abstracte begrippen. Een woord wordt tot begrip, wanneer het wordt losgemaakt van de metaforische beleving waaraan het zijn ontstaan dankte en wanneer het wordt aangewend om talloze, meer of minder gelijke, maar nooit identieke gevallen aan te duiden. Dat wat wij waarheid noemen is uiteindelijk niets anders dan “een bewegelijk leger van metaforen, metonymia, antropomorfismen, kortom een som van menselijke relaties die op poëtische of retorische wijze zijn verheven, overgedragen en opgesierd, en die een volk na lang gebruik als vaststaand, kanoniek en bindend voorkomen: waarheden zijn illusies waarvan men vergeten heeft dat het illusies zijn, metaforen die versleten zijn en krachteloos zijn geworden, munten die hun beeltenis hebben verloren en nu slechts nog als metaal, niet meer als munten in aanmerking komen” (Nietzsche 1980, 1, 880-881). Omdat de mens het metaforische karakter van zijn taal vergeet, worden zijn ‘leugens’ vroeg of laat als waarheden opgevat. In de bundel *zonder namen* (1962) drukt Kouwenaar het als volgt uit:

*Maar alle leugens worden langs
een omweg waarheid
(244)*

Strikt genomen wordt de metaforische schijn pas tot leugen op het moment dat hij als waarheid wordt opgevat. Zolang de metaforische schijn als schijn wordt begrepen, is er immers geen sprake van een vervalsing van de werkelijkheid. Pas wanneer de schijn voor waarheid wordt gehouden, verwordt hij tot illusie. Kouwenaar lijkt mij dit besef uit te drukken in de regel “De leugen bijt in de staart van de waarheid” (154) en “de waarheid een verdrongen herinnering / aan een leugen” (142).

⁷ Zie voor een meer uitgebreide uiteenzetting van Nietzsches opvatting van het metaforische karakter van de taal het hoofdstuk *Bevroren metaforen* in (De Mul 2007, 40-78).

Het besef dat het de taal is die de werkelijkheid vervalst is juist voor de dichter en de denker, die immers beiden zijn aangewezen op de taal, een bittere constatering. De taal blijkt een bijzonder ambivalent medium te zijn. Door een ding of gebeurtenis met het woord te benoemen lichten we het uit de stroom van de tijd en verheffen we het als het ware boven zijn vergankelijkheid. Het woord doet het genoemde ‘voortleven’ en verleent het daarmee een zekere eeuwigheidswaarde:

*de taal het gratis theater
van de ontkenning, levend*

*en buiten de dodende
stromende tijd
(134)*

Wat in het gedicht wordt uitgedrukt, wordt losgemaakt van de context waarin het ontstond en verwerft daarmee - we zijn aanbeland bij het tweede thema van mijn bijdrage - een autonome status. Door zijn sterke innerlijke samenhang verwijst het autonome gedicht, eerder dan naar de wereld buiten het gedicht, naar zichzelf (vgl. Kusters 1983, 13). Het gedicht, zo drukt Sötemann het uit, slaat als het ware naar binnen en wordt zijn eigen object (Sötemann 1985, 46, Watering 1986, 70). Dat dit streven naar autonome poëzie niet zonder problemen is, wordt duidelijk in het gedicht *Zijn* uit de bundel *de stem op de 3e etage*:

*het gedicht blijft achter
onmogelijk onbekend, het gedicht
behelst het gedicht
(181)*

De zinsnede ‘onmogelijk onbekend’ brengt tot uitdrukking dat Kouwenaar beseft dat de nagestreefde autonomie in laatste instantie een onmogelijkheid is. Niet alleen is het voor de dichter onmogelijk zich volledig terug te trekken uit het gedicht (het blijft op zijn minst getuigen van de persoonlijke stijl van de dichter), maar in het (onmogelijke) geval dat dit hem wél zou lukken, zou het resultaat zo hermetisch zijn dat het gedicht voor de lezer volstrekt ontoegankelijk zou worden, dat wil zeggen principieel onbekend (vgl. Kusters 1983, 34).

Maar nog afgezien van de onmogelijkheid het streven naar autonomie volledig te realiseren, is de prijs die voor de nagestreefde autonomie wordt betaald bijzonder hoog: de taal - het theater van de ontkenning - berooft het ding of de gebeurtenis juist daarmee van het leven (dat er immers juist door wordt gekenmerkt vergankelijk te zijn, dat wil zeggen: in de dodende stromende tijd⁸). In *3 eufemismen voor het ouder worden* uit de bundel *100 gedichten* (1969) lezen we:

*taal maakt nooit leven
schrijf dat maar eens op
(...)*

⁸. Deze opvatting komt tot uitdrukking in de cyclus *weg/verdwenen*: “Dingen die langer duren dan mensen / maar ook zij zijn niet eeuwig” (261). Een indringende analyse van deze cyclus biedt Kusters dissertatie *De killer*, waarvan de titel is ontleend aan de titel van het gedicht waaruit ik bovenstaande regels citeerde.

*het lijf, drieletterwoord
niet zonder gegiegel of gerochel
te noteren, bewijst het automatisch
zich verschrijvend
tot lijk
(392)*

In een ander vers spreekt Kouwenaar van het “levende lijk van het woord” (303), en elders heet het “eenmaal met woorden besmet wil het landschap niet meer bestaan” (481). Het woord mummificeert het leven, tilt het genoemde boven de alles vernietigende stroom van de tijd, maar kan dit doel slechts bereiken ten koste van het ‘wegmaken’ van het genoemde, dat eenmaal besmet met woorden niet meer kan bestaan.⁹ Kouwenaar gebruikt in zijn werk ook met grote regelmaat de metafoer van de steen: het woord, zo zouden we het ook kunnen uitdrukken, versteent de werkelijkheid (De Mul 2007, 54-55). Net als het fossiel kan het woord het leven slechts tonen in zijn afwezigheid. Dat wat wij waarheid noemen is in werkelijkheid niet meer dan een “droom van steen” (221).¹⁰

In dit licht bezien wordt duidelijk waarom Kouwenaar de dichterlijke schepping identificeert met een doodmaken. “Scheppen”, zo stelt de dichter in een interview, “is hetzelfde als doodmaken. Een moord is een krankzinnige creativiteit; het is een ingreep waar niets meer aan toe te voegen is. Levend maken is tijdelijk maken; dat is hierom een betreurenswaardig feit” (Dütting 1983, 16; vgl. Kusters 1986, 190v.). Uit deze woorden blijkt dat Kouwenaar, net als ieder mens, het onverzadigbare verlangen naar eeuwigheid kent. Maar in zijn geval wordt dit verlangen begeleid door het tragische besef dat de realisering van dit verlangen slechts mogelijk is in de volstreekte stilstand van de dood. Dat maakt het dichten tot een hachelijke onderneming: “Poëzie schrijven is op een afgrond zitten” (Dütting 1983, 16). De door de poëzie geschapen ‘eeuwigheid’ blijkt een uiterst tijdelijke aangelegenheid te zijn. Poëzie bewerkstelligt slechts een uitstel van executie: “Iets dat zich staande houdt op de rand van de afgrond, ik denk dat dát poëzie is. En ik denk dat naarmate je je daar meer van bewust bent, je dat einde kan tegenhouden. Dat wil zeggen: je gaat een keer dood, dat is dan precies hetzelfde. Dat is het einde, dat is het einde van het gedicht, het einde van de poëzie. Het is een volstrekt tijdelijke bezigheid waar je mee bezig bent. Eigenlijk een onmogelijkheid, een zinloosheid. Het is voortdurend een uitstel van executie. Als je je daar van bewust bent - en ik zou haast zeggen: ik hou me daar onafgebroken mee bezig, ik doe niets anders dan balanceren op dat randje -, dan kan je de zaak rekken (...) Een

⁹ Dit geldt op een vergelijkbare wijze voor de fotografie. Ook de fotografie balsemt de tijd om haar voor bederf te behoeden, maar ook hier ten koste van de aanwezigheid van het gefotografeerde, dat niet meer bestaat zoals het op de foto is afgebeeld. Het is om die reden niet verwonderlijk dat foto’s een belangrijke rol spelen in Kouwenaars gedichten (de cyclus *le poète y. sur son lit de mort* (531-35) is hiervan m.i. wel het meest indringende voorbeeld; vgl. de analyse van Sötemann 1986). In een interview merkt Kouwenaar het volgende op over zijn fascinatie voor foto’s: “Je hebt een oude, vergeelde foto van lang geleden voor je liggen; op die foto staan vijfendertig mensen opgewekt met het zonnetje op hun gezicht in de Leidsestraat; nu zijn ze weg. De lachende gezichten liggen al lang onder de grond. Dat is een krankzinnig feit” (Dütting 1983, 16-17). Zie in verband met de relatie tussen fotografie en vergankelijkheid mijn artikel ‘Fotografie als metafysica’ (De Mul 1989).

¹⁰ Een en ander impliceert vanzelfsprekend niet dat de taal zelf niet aan verandering onderhevig zou zijn, maar wel dat de taal in vergelijking met de werkelijkheid bijzonder traag is. Kouwenaar over de taal: “Een ontzettend onverzettelijk instituut. De werkelijkheid vliegt er onderdoor, hè. Niet dat de taal stilstaat, zij gaat alleen veel langzamer denk ik, Zodra je aan benoemen toekomt, is het al gebeurd” (Dütting 1983, 27).

voortdurend iets waar maken op de rand van het graf” (Dütting 1983, 34).

3 De dichter als spelbreker

Voorbestemd tot dit voortdurend balanceren op de rand van het graf, zo merkten we al op, zijn slechts weinigen. Wij leven doorgaans langs onze eindigheid heen en vergeten daarbij het illusoire karakter van de taal. Dat hoeft overigens niet te verwonderen: het valt niet mee te leven in het licht van eindigheid en vergankelijkheid van al wat is zonder wanhopig te worden. “Zonder vergeten”, zo stelt Nietzsche, “is het onmogelijk ook maar te leven ... Stel je het uiterste geval voor, een mens die volledig de kracht mist om te vergeten, die veroordeeld is om overal een worden te zien. Zo’n mens gelooft niet meer in zijn eigen bestaan, gelooft niet meer in zichzelf, ziet alles in bewegende punten uiteenvloeien en verliest zich in de stroom van het worden. Hij zal als een goede leerling van Heraclitus tenslotte nauwelijks nog een vinger durven verroeren” (Nietzsche 1980, 1, 250). Zonder vergetelheid bestaat er voor de mens “geen geluk, geen vrolijkheid, geen hoop, geen heden” (Nietzsche 1980, 5, 292).

Ten aanzien van hen die langs het tragische besef van eindigheid heenleven fungeren denkers en dichters als Nietzsche en Kouwenaar als spelbrekers. Hun werk confronteert de lezer met het illusoire karakter van het eeuwig Ware, Goede en Schone en met de absurditeit, dat wil zeggen de volstrekte toevalligheid en tijdelijkheid van ons aardse bestaan. In *de stem op de derde etage* heet het:

Het papier

(...)

is objectief

ik niet

ik ben de spelbreker

ik bekommer me niet om de waarheid

waarin ik omkom

ik bekommer mij om het afslijtend wonder

van mijn geboorte

(176)

En in het eerder geciteerde gedicht *Zijn* uit dezelfde bundel lezen we:

ik ben geen geleerde, geen raadgever

verklaar niet de onmogelijkheden van aarde en lucht

ik maak ze

(180)

In een interview uit 1966 licht Kouwenaar toe: “De Vijftigers gaven toe dat ze het ‘hoe’ en het ‘waarom’ van het leven niet kenden ... Toch is er gewild of niet gewild alleen maar een negatieve oplossing voor het bestaan mogelijk; er zijn geen zekerheden, die je zeker stellen” (Dütting 1983, 17-8). Elders stelt hij: “Ik omgeef ogenschijnlijke waarheden met wantrouwen” (Dütting 1983, 15). “De mensen van hun eigen werkelijkheid laten schrikken, dát is het”. Het gaat er om de

sluiers van het bestaan af te trekken en door deze schok het levensraadsel te vergroten (Dütting 1983, 14).¹¹

Kouwenaar doet dit door de leugenachtigheid van de taal in zijn gedichten aan het licht te laten treden door de taal als het ware te laten struikelen. Hij hanteert daarbij, net als de deconstructivistische denker Derrida, de tactiek van de vertraging (vgl. IJsseling 1990). In het alledaagse taalgebruik slaan we nauwelijks acht op de werking van de taal; het lijkt een transparant medium te zijn, waarmee we op eenduidige wijze de wereld kunnen beschrijven, bevelen kunnen geven of onze gevoelens kunnen uitdrukken (vgl. RV 138v.). Door de ‘struikelende’ taal van het gedicht worden we met onze neus op het ambivalente en dubbelzinnige karakter van de taal gedrukt en dringt het besef in ons door dat al onze bestaanszekerheden den diepste illusoir zijn. Kouwenaar drukt zijn strategie van de vertraging in een fraai beeld als volgt uit:

ik ben de stilstand in de snelheid
het uitgestrekte moment vóór ik voorover sla
(63)

Zoals vaak paart Kouwenaar hier de paradox aan de ironie om deze vertraging te bereiken. “Omdat het er vaak eenvoudig niet op aankomt of iets wit of zwart is. Omdat het net zo goed wit als zwart kan zijn. Die ambivalentie wil ik laten zien ... En het heeft ook te maken met die achterdocht jegens de taal. Taal is nooit absoluut. Je kunt wel zoveel zeggen. Straffeloos. Je kunt wel beweren: het regent, maar als het niet regent, dan regent het niet. Je moet er voortdurend mee rekening houden, dat de taal niet de absolute weerspiegeling is van de werkelijkheid ... Je hebt taal nodig, je kan er niet buiten, maar tegelijkertijd is er dat wantrouwen, dat in feite het proces van het schrijven uitmaakt” (Dütting 1983, 32-3; vgl. Kusters 1983, 52).

Het tragische besef der vergankelijkheid van al wat is, doet ons tevens beseffen dat alles in zijn tegendeel kan verkeren: “De weg op en neer”, zo luidt een ander fragment van Heraclitus, “is een en dezelfde” (Heraclitus 1987, 40). Kouwenaar tracht vaak in één enkel woord deze ‘eenheid van tegendelen’ tot uitdrukking te brengen. “Het combineren van (ogenschijnlijk) aan elkaar tegengestelde betekenissen in één ambigue zeggings (...), die combinatie van tegenstellingen lijkt me een van de meest karakteristieke trekken van deze poëzie”, merkt Kusters hierover op (Kusters 1983, 52). Het is op grond van deze fundamentele ambiguïteit onmogelijk te komen tot één juiste lezing van deze poëzie (en dat geldt niet in de laatste plaats ook voor de hier gepresenteerde interpretatie ervan). Nadat Sötemann de regels “De mooie gedichten zijn ze zijn / teneinde” op vijf verschillende wijzen heeft geïnterpreteerd, vervolgt hij: “Waar het nu om gaat, is dat al deze interpretaties van die enkele woorden elkaar niet uitsluiten of ongeldig maken: er is niet één *juiste* lezing, integendeel: alle lezingen zijn *tegelijk* geldig; ze vormen *met elkaar* de uitdrukking van Kouwenaars complexe en ambivalente houding tegenover de poëzie” (Sötemann 1983, 53).

Ik zou Sötemanns nadruk op de principiële veelheid van betekenis nog wat radicaler willen opvatten en tegen de zojuist geciteerde woorden inbrengen dat het principieel onmogelijk is de betekenisrijkdom van Kouwenaars gedichten in zijn geheel te vatten. Vanwege het ambigue

¹¹. In de beeldende kunst hebben de surrealistische schilders veelvuldig gebruik gemaakt van het middel van de schok. Magritte doorbreekt in zijn schilderijen het door zijn naïef-realistische stijl opgeroepen verwachtingspatroon en doet de kijker verbaasd staan om zijn verbazing (vgl. Kaulingfreks 1984, zie ook De Mul 2007, 176-194).

karakter van deze poëzie verschuift iedere interpretatie de andere, vaak tegengestelde interpretaties. In die zin sluiten de verschillende lezingen elkaar voor de lezer wel degelijk uit. Als dat niet het geval zou zijn zou er namelijk geen sprake zijn van een werkelijke ambiguïteit. Deze principiële ambiguïteit maakt de lectuur van Kouwenaars gedichten noodzakelijk steeds onaf, onze lectuur wordt als een schaduw achtervolgd door het besef dat we het geheel aan betekenis niet vatten. Wat Kouwenaars poëzie ons daarmee voor alles doet inzien is de menigvuldigende veelheid en principiële onbeslisbaarheid van de betekenissen van de taal. In onze poging de betekenis van Kouwenaars gedichten te doorgronden vindt een betekenisverstrooiing plaats die we met Derrida zouden kunnen aanduiden als een *dissémination* (Derrida 1972, 12-13). Anders dan de polysemie, die een oorspronkelijke correlatie van woord en betekenis vooronderstelt, die de verschillende connotaties samenhoudt, steunt de disseminatie op de afwezigheid van zo'n oorspronkelijke correlatie. Daarom betekent iedere interpretatie ook een verspilling en verlies van zin: "Het betekenisproces kan door niets getotaliseerd worden. *Betekenisproductie* en *verlies van zin* zijn gelijkoorspronkelijk" (Moyaert 1986, 52).¹²

4 Op zoek naar nieuwe goden?

Op dit punt van het betoog gekomen is het noodzakelijk nog wat nader in te gaan op het autonome karakter van de poëzie. Hierboven merkte ik - met Sötemann - op dat deze autonomie erin tot uitdrukking komt dat het gedicht naar binnen slaat en zijn eigen object wordt. Het gedicht behelst het gedicht. Dit autonome karakter deelt Kouwenaars poëzie met een belangrijk deel van de moderne literatuur en de moderne kunst (De Mul 2007, 79-120). In de literatuurkritiek is de autonomiegedachte vanaf de dertiger jaren gepropagandeerd door de *New Criticism*, en - zij het op onderscheiden wijze - ook door de (neo)structuralistische en deconstructivistische literatuurcritici (Asher 1984-1985, 176-7).

Mijns inziens hangt deze wending naar de autonome taal nauw samen met het groeiend besef van de dood van God. In het tijdvak voor de dood van God vormde God de garantie van de correspondentie van de woorden en de dingen. Leibniz, bijvoorbeeld, schrijft aan God toe de orde van de woorden en de dingen in volledige congruentie met elkaar te hebben geschapen (Mul 1987). Ook in Descartes' *Meditationes de Prima Philosophia* vormt God de garantie van de correspondentie van de aangeboren ideeën en de werkelijkheid. De wending naar de autonomie is niet primair het gevolg van een doelbewuste artistieke ontwikkeling, als wel de onvermijdelijke

¹². In de ontmaskering van de illusies die ons door de taal worden opgedrongen is m.i. ook de politieke dimensie van Kouwenaars poëzie gelegen. Kouwenaar is in de zestiger jaren van linkerkant vaak verweten geëngageerd te zijn. Voor zoverre daarmee wordt bedoeld op Kouwenaars onwil bepaalde politieke denkbeelden te representeren is dat verwijt terecht: "ik zeg het maar vooruit / ik vertegenwoordig niks, al die aandoeningen van lichaam en geest" (342). Maar het betekent allermindst dat Kouwenaar ongeëngageerd zou zijn. Zijn engagement is echter veel radicaler dan dat van hen die kiezen voor "het uitroepen van leuzen, het uitstellen van wenselijkheden, heilige verontwaardiging" (Dütting 1983, 20). Het gaat Kouwenaar niet om een representatie van deze of gene politieke opvatting, maar om het op ironische wijze aan de kaak stellen van de 'politiek van de representatie', dat wil zeggen de wijze waarop de taal als politiek instrument wordt aangevend. "Als je nagaat wie de laatste vijftig jaar de werkelijk geëngageerden zijn geweest in de poëzie, dan kom je terecht bij dichters die de samenleving, de codes, de zogenaamde vanzelfsprekendheden via de taal te lijf zijn gegaan" (Dütting 1983, 20). Dat plaatst de poëzie van Kouwenaar tegenover iedere totalitaire politieke opvatting. Het totalitaire verdraagt geen ironie, niet omdat de ironie spot of aanvalt, maar omdat ze dubbelzinnigheden aan het licht brengt. Zie in dit verband mijn bespreking van Kundera's opvatting van de ironie in *De tragedie van de eindigheid* (De Mul 1993, 467-470).

consequentie van wat Steiner in zijn laatste boek heeft aangeduid als ‘het verbroken contract tussen de woorden en de dingen’ (Steiner 1990, 102-3). Met de dood van God verdwijnt de garantie dat woorden en dingen overeenstemmen, het geloof in de mogelijkheid dat het woord ons de wereld aanwezig stelt. “De waarheid van het woord”, zo vat Steiner deze situatie samen, “is de afwezigheid van de wereld” (Steiner 1990, 106). De taal verliest haar transcendente vermogen: zij verwijst niet langer voorbij zichzelf naar de buitenwereld, maar enkel nog naar zichzelf. Woorden verwijzen slechts naar andere woorden. Teksten (literaire niet minder dan wetenschappelijke, religieuze of filosofische) zijn in feite voortdurende herschrijvingen van reeds bestaande teksten.¹³ Het is om die reden niet toevallig dat het thema van de dood van God bij Kouwenaar juist opdoemt in gedichten die het dichten zelf tot onderwerp hebben.

In het perspectief van Nietzsches filosofie hebben we hier evenwel te maken met een extreme vorm van nihilisme. Wat door de aanhangers van de New Criticism, het structuralisme en het deconstructivisme als toename van vrijheid wordt toegejuicht, is in werkelijkheid de uitdrukking van een radicaal verlies van transcendentie. De nadruk op de onbeslisbaarheid van betekenis is de uitdrukking van het nihilistische onvermogen nieuwe doeleinden te scheppen en van een krachteloos relativisme.¹⁴ De autonome poëzie loopt bovendien het gevaar in zichzelf te verstikken. De duizelingwekkende veelheid van onbeslisbare verwijzingen dreigt voortdurend een ontluisterende leegheid te onthullen. In sommige moderne kunstwerken wordt deze leegte zelfs tot het eigenlijke object. Eco merkt over de *aesthetics of silence* van deze moderne autonome kunst op: “Als zij het beeld vernietigd heeft, wist zij het uit, komt zij tot het abstracte, het vormeloze, het witte doek; in de architectuur zal het de minimale conditie van de *curtain wall* zijn, het gebouw als stèle, zuiver parallelloppedum, in de literatuur tot de vernietiging van de vliedende loop van het verhaal, tot aan de collage van Burroughs, tot aan de stilte of de witte bladzijde, in de muziek zal het de overgang zijn van de atonaliteit naar het lawaai, naar de absolute stilte (in die zin is Cage in zijn beginperiode modern)” (Eco 1984, 82-3).

De beweging in de richting van de witte pagina valt ook te reconstrueren in Kouwenaars eerste bundels. Zelf merkt hij hierover op: “Ja, *het gebruik van woorden* is een bundel die die eerste periode afsluit. Ik had er een soort witheid in bereikt waar ik op dat moment geen raad mee wist. Het was de eerste bundel die zich bezighoudt met de hele problematiek van het schrijven. Zoals die zich toen aan mij opdrong. Het is duidelijk een vrij abstracte bundel geworden ... Erna had ik het idee: als ik nu zo doorga, beland ik helemaal op een witte pagina, dan ga ik zo voorzichtig op eieren lopen, dat ik tenslotte geen woord meer uitbreng ... Om niet op een witte pagina terecht te komen heb ik binnen *de stem op de 3e etage* bewust meer werkelijkheid

^{13.} Volgens Steiner hebben in de poëzie in het bijzonder “Mallarmé’s ontkoppeling van taal en externe verwijzing en Rimbauds deconstructie van de eerste persoon enkelvoud” bijgedragen aan het verbreken van het contract tussen de woorden en de dingen. Op het filosofisch vlak hebben behalve Nietzsches filosofie en die van zijn deconstructivistische volgelingen ook Wittgensteins latere taal filosofie en de psychoanalyse bijgedragen aan de ontbinding van het contract (Steiner 1990, 104v.).

^{14.} Derrida dient m.i. overigens niet op een lijn geplaatst te worden met vele van zijn deconstructivistische volgelingen. Waar het deconstructivisme door veel volgelingen tot een nieuwe ‘methode’ of ‘kritiek’ wordt verheven, is het deconstructivisme voor Derrida veeleer een symptoom van het hedendaagse nihilisme. Derrida wil met zijn deconstructies van teksten ook ruimte scheppen voor de ‘aankomst van het andere’ (Blans 1990, 24-25). Desondanks benadrukt ook Derrida herhaaldelijk dat we opgesloten zijn in het netwerk van taal en tekst, in het ‘prisonhouse of language’ (Jameson 1972). Dit heeft ook belangrijke consequenties voor het deconstructivistische engagement, zoals we dat ook bij Kouwenaar aantreffen. Het loopt het gevaar te blijven steken in onbeslisbaarheden en ‘terugtrekking’ (zie in verband met de plaats van politiek en ethiek bij Derrida (Berns 1986, 152v.).

getrokken” (Dütting 1983, 24).

Volgens Sötemann gaat Kouwenaar in zijn latere bundels een omgekeerde weg als symbolisten, die in de voetsporen van Mallarmé de witte bladzijde in de geschiedenis van de poëzie ontsloten: “Men zou kunnen zeggen dat Kouwenaar, met vele twintigste-eeuwse dichters in dezelfde trein zit en over dezelfde rails door hetzelfde landschap rijdt als de symbolisten destijds, maar in omgekeerde richting” (Sötemann 1985, 47). Deze beeldspraak lijkt me echter niet geheel adequaat. Er kan volgens mij namelijk in het geval van Kouwenaar geenszins gesproken worden van een eenvoudige terugkeer naar de erkenning van het bestaan van God en daarmee naar het oude contract tussen de woorden en de dingen (zoals dit het geval was in het sterk platoons gekleurde symbolisme en ook door Steiner lijkt te worden nagestreefd.)¹⁵ Kouwenaars weg lijkt mij er meer een dóór het nihilisme heen naar een andere, aardse metafysica (vgl. het begin van §1). Een vergelijking met Nietzsche is hier opnieuw nuttig. Nietzsche onderscheidt naast het *passieve nihilisme*, dat uitmondt in het hierboven geschetste ‘pathos van de onbeslisbaarheid’ een *actief nihilisme* dat gericht is op het scheppen van nieuwe doeleinden, en daarmee op de ‘aankomst van het andere’ (vgl. noot 14).¹⁶ Dit andere wordt door Nietzsche en Kouwenaar niet gezocht in een transcendente God, maar in de aarde. Ik citeer een eerder aangehaalde regel, met de woorden die erop volgen: “de waarheid kantelt, *overal is aarde*” (63). Het nihilisme wordt in deze zin als realiteit erkend, maar er wordt tevens een mogelijke uitweg uit dit nihilisme geschetst en deze uitweg wijst in de richting van een aardse metafysica. Ook Nietzsches *Zarathusthra* roept zijn toehoorders op de aarde en het lijf trouw te blijven (Nietzsche 1980, 4, 15).¹⁷ Bij Kouwenaar spelen het lichaam en het vlees een belangrijke rol. Het is speciaal in deze thema’s, dat Kouwenaars aardse metafysica zich ontwikkelt. Temidden van door de taal opgeroepen onbeslisbaarheden biedt het lichaam een houvast. Alhoewel het lichaam geenszins de toegangsdeur vormt tot een paradijselijk bestaan (juist het lichaam is immers doortrokken van de vergankelijkheid), ontsluit het wel een domein van aanwezigheid. In dit licht lees ik de

^{15.} Steiner merkt in *Het verbroken contract*, waaruit ik hierboven reeds enkele malen citeerde, op: “Dit essay pleit voor het gokken op de transcendentie ... De toeschrijving van schoonheid aan waarheid en aan betekenis is óf een retorische stijlbloem, óf theologie. Het is een theologie, expliciet of onderdrukt, verhuld of openlijk beleden, inhoudelijk of verbeeld, van betekenisvolheid in onze ontmoetingen met tekst, met muziek, met kunst” (Steiner 1990, 220-222). Steiners gokken op het bestaan van God roept Heideggers beruchte uitspraak in gedachten dat alleen een God ons nog zou kunnen redden. Heidegger, zo zal duidelijk worden in het hoofdstuk *De God van Godard*, is in ieder geval een bondgenoot van Steiner in zijn streven naar het ‘denken van de aanwezigheid’. Derrida, die behalve door Nietzsche ook sterk door Heidegger is beïnvloed, merkt in *Positions* op dat de heideggeriaanse problematiek “de ‘diepste’ en ‘machtigste’ verdediging is van wat ik ter discussie probeer te stellen onder de titel *denken van de aanwezigheid*” (Derrida 1972, 75). De vraag die mij bij het schrijven van deze tekst bezighield, is of Derrida’s deconstructivisme niet “de ‘diepste’ en ‘machtigste’ verdediging is van wat ik in dit boek ter discussie probeer te stellen onder de titel het denken (of beter: de ervaring) van de *afwezigheid*”.

^{16.} Volgens Van Tongeren is in Nietzsches kritiek op het passieve nihilisme het belang van diens morele engagement gelegen: “De kritiek op de crisis die vanuit Nietzsches perspectief mogelijk wordt richt zich niet op relativisme en subjectivisme als zodanig, maar op de morele onverschilligheid die zich hiermee verbindt. Door de onmiskenbare veelheid, veranderlijkheid en geperspectieerdheid van morele waarderingen, en door de afwezigheid van een absolute maat waaraan ze gemeten kunnen worden, is onze situatie onvermijdelijk ‘kritiek’: het leven is experimenteren, met alle risico’s van dien. Maar de mening dat het niet uitmaakt wat we doen, dat iedereen zelf maar moet weten wat hij doet, en dat over het morele - als over smaak - niet te twisten valt, is juist gevaarlijk omdat ze het riskante miskent, zich aan het experiment niet waagt, en de mens vreemd van zijn project” (Van Tongeren 1984, 361).

^{17.} Het gaat Nietzsche daarbij niet om het geobjectieerde lichaam (*Körper*), maar om het *Leib*, het van binnenuit ge- en beleefde lichaam.

volgende regels (vgl. Kusters 1983, 21-2):

*sommige herinneringen moet men
als sieraden dragen
op het blote lichaam*

als littekens
(93)

Aardse gedichten als deze gokken op een overstijging van het 'prison-house of language' en openen een dimensie van aanwezigheid, die in de metafysisch-theologische traditie als louter schijn werd afgedaan. De transcendentie die hier optreedt is echter van een wezenlijk andere orde dan de theologische transcendentie van de traditie. Het is, als ik het paradoxaal mag uitdrukken, een strikt *immanente transcendentie*. Dat we onze toevlucht moeten zoeken in dergelijke paradoxale uitdrukkingen vloeit voort uit de eerder opgemerkte verstrengeling van de klassieke godheid en de grammaticale structuur van de taal. Het domein van de 'posttheologische metafysica' kan slechts worden ontsloten in een taal, die wezenlijk anders is dan die van de metafysica die zij te boven hoopt te komen. Het is een taal die niet langer re-presenteert, maar presenteert. Het gedicht geeft de wereld niet weer, maar ontsluit haar in haar aanwezigheid. Er is hier geen sprake van een realistische poëzie maar van een poëzie die het leven realiseert. Het gaat om wat de surrealisten aanduidden als een '*pratiquer la poésie*'.

Het ontbreekt me hier aan ruimte om de aardse metafysica van Kouwenaar en Nietzsche in extenso te bespreken.¹⁸ Ter afsluiting wil ik slechts nog kort ingaan op de wijze waarop Nietzsche en Kouwenaar de metafysische tegenstellingen tussen vergankelijkheid en eeuwigheid 'deconstrueren'. Deze deconstructie is geen doel op zich, maar - zoals ik reeds opmerkte - dient ertoe ruimte te scheppen voor de 'de aankomst van het andere'. Zij bestaat dus niet in een eenvoudige omkering van deze traditionele oppositie, hetgeen slechts zou neerkomen op een omkering van het platonisme.¹⁹ Met de afschaffing van de 'ware wereld' wordt ook de schijnbare wereld afgeschaft (Nietzsche 1980, 6, 81, vgl. De Mul 2007, 66-67, 73). In de ambigue zeggingswijze en de paradox, waarin de tegenstelling tussen ware en schijnbare wereld zijn vanzelfsprekendheid verliest, wordt de dimensie geopend waarin beweging en stilstand, eindigheid en oneindigheid, vergankelijkheid en eeuwigheid elkaar wederzijds doordringen.

Nietzsche heeft dit romantische ideaal van de wederzijdse doordringing het meest indringend tot uitdrukking gebracht in zijn leer van de Eeuwige Terugkeer van het gelijke. Leven in het licht van de gedachte dat alles wat je doet eeuwig zal terugkeren noemt Nietzsche in een nagelaten fragment de extreemste toenadering van de wereld van het Worden aan die van het Zijn (Nietzsche 1980, 13, 374). In de ervaring van de Eeuwige Terugkeer van het gelijke is de eeuwigheid niet langer iets aan gene zijde van het leven, maar aanwezig in ieder ogenblik. Ook Kouwenaars poëzie lijkt in haar paradoxale deconstructie van de overgeleverde metafysische taal te pogen een ruimte te scheppen voor deze ervaring. Kouwenaar merkt in dit verband over het dichten op: "Je staat voor de osmose van eeuwigheid en tijdelijkheid. Die ervaring, daarvan zeg

^{18.} Elders heb ik Nietzsches aardse metafysica meer uitgebreid besproken. (De Mul 2007, 40v. 121v, en 223v.).

^{19.} Er is in die zin bij Nietzsche en Kouwenaar geen sprake van een loutere affirmatie van het vergankelijke. Zo merkt Kouwenaar in een interview nadrukkelijk op: "Ik wil geen journalist zijn, die de voorbijstromende werkelijkheid vastpakt" (Düssing 1983, 18).

ik: oi, oi, hier gaat het om. Die osmose wil ik laten stollen in mijn poëzie” (Dütting 1983, 17).

Deze in het dichterlijke woord belichaamde osmose van eeuwigheid en tijdelijkheid plaatst ons in een immanente transcendentie die herinnert aan de religieuze ervaring voor de dood van God, maar die van deze ervaring wordt gescheiden door het tragische besef van haar virtuele karakter. We betreden hier de dimensie van het esthetische *alsof*. Zo lezen we in de cyclus *weg-/verdwenen* uit de bundel *zonder namen* (1962):

*Als een evenbeeld van een zelf
als een ondenkbaar alsof: alsof
er een god aan te pas kwam
alsof er een mens ontstaan is
uit het niets men gelooft
er niets van
men ziet het
(274, vgl. 260)*

De ‘virtuele’ esthetische ervaring van de (on)eindigheid neemt onze factische eindigheid vanzelfsprekend niet weg. Het blijft een uitstel van executie, “iets dat zich staande tracht te houden op de rand van het verliezen”. Maar ligt niet in dit staande blijven op de rand van de afgrond de grandeur van Kouwenaars poëzie?

*Ik heb nooit naar iets anders getracht dan dit
het zacht maken van stenen
het vuur maken uit water
het regen maken uit dorst
ondertussen beet de kou mij
was de zon een dag vol wespen
was het brood zout of zoet
en de nacht zwart naar behoren
of wit van onwetendheid*

*soms verwarde ik mij met mijn schaduw
zoals men het woord met het woord kan verwarren
het karkas met het lichaam
vaak waren de dag en nacht eender gekleurd
en zonder tranen, en doof*

*maar nooit iets anders dan dit:
het zacht maken van stenen
het vuur maken uit water
het regen maken uit dorst*

*het regent ik drink ik heb dorst.
(113)*

Bibliografie

- Asher, K. 1984-1985. "Deconstruction's use and abuse of Nietzsche." *Telos* 62:169-178.
- Berns, E. 1986. *De terugtrekking. Over politiek en ethiek bij Derrida*. Edited by S.IJsseling, Jacques Derrida. *Een inleiding in zijn denken*. Baarn.
- Blans, G.H.T. 1990. "Deconstructie en hermeneutiek." In *Hermeneutiek ter discussie*, edited by G.A.M. Widdershoven and Th. de Boer, 22-25. Delft: Eburon.
- Derrida, J. 1967. *L'écriture et la différence*. Paris.
- Derrida, J. 1972. *La dissémination*. Paris: Editions du Seuil.
- Dütting, Hans. 1983. *Archief De Vijftigers*. Baarn: Prom.
- Eco, U. 1984. *Naschrift bij De naam van de roos*. Amsterdam: Meulenhof.
- Heidegger, M. 1955. "Was ist Metaphysik?" In *Wegmarken. Gesamtausgabe, Band 9*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. 1977. *Holzwege. Gesamtausgabe, Band 5*. Frankfurt a/M.
- Heraclitus. 1987. *Fragmenten*. Amsterdam.
- IJsseling, S. 1990. "Jacques Derrida: een strategie van de vertraging." In *Hermeneutiek in discussie*, edited by G.A.M. Widdershoven en Th. de Boer, 9-15.
- Jameson, F. 1972. *The prison-house of language*. Princeton/London.
- Kaulingfreks, R. 1984. *Meneer Iedereen*. Nijmegen.
- Kouwenaar, g. 1982. *Gedichten 1948-1987*. Amsterdam.
- Kusters, w. 1986. *Over poëzie en poëtica van Gerrit Kouwenaar*. Amsterdam.
- Kusters, Wiel. 1983. *Een tuin in het niks : vijf opstellen over Gerrit Kouwenaar*. Amsterdam: Querido.
- Moyaert, Paul. 1986. "Jacques Derrida en de filosofie van de differentie." In *Jacques Derrida. Een inleiding in zijn denken*, edited by S. IJsseling, 28-89. Baarn: Ambo.
- Mul, Jos de. 1987. "De maakbaarheid van het subject. Foucault en de pedagogiek 1." *Comenius. Wetenschappelijk tijdschrift voor democratisering van opvoeding, vorming en hulpverlening* no. 26:142-174.
- Mul, Jos de. 1989. "Fotografie als metafysica." In *Een woord voor het beeld. Opstellen over fotografie*, edited by O. van Alphen and H. Visser, 68-104. Amsterdam: SUA.
- Mul, Jos de. 1993. *De tragedie van de eindigheid. Diltheys hermeneutiek van het leven*. Kampen: Kok Agora.
- Mul, Jos de. 2007. *Het romantische verlangen in (post)moderne kunst en filosofie*. Vierde, herziene en vermeerderde druk. ed. Kampen: Klement.
- Nietzsche, F.W. 1980. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. 15 vols. Berlin: De Gruyter.
- Sötemann, A.L. 1985. "Gerrit Kouwenaar en de poëzie." In *Over poëtica en poëzie*, edited by A.L. Sötemann. Groningen.
- Sötemann, A.L. 1991. "Gerrit Kouwenaar en de paradoxen van leven en dood." In *'In een bezield verband'. Nederlandse dichters op zoek naar zin*, edited by Wiel Kusters, 251-263. Baarn: Gooi en Sticht.
- Steiner, G. 1990. *Het verbroken contract*. Amsterdam.
- Tongeren, P.J.M. van. 1984. *De moraal van Nietzsches moraalkritiek*. Nijmegen.
- Watering, C.W. van de. 1986. "De vroege poëtische opvattingen van Gerrit Kouwenaar III." *De nieuwe taalgids* no. 79-1:57-73.