

Tussen toe-eigening en onteigening

Heidegger en Agamben over het religieuze leven in de brieven van Paulus

Student: William Kloos

Stud.nr.: s4851609

Begeleider: Prof. G.J. van der Heiden

Aantal woorden: 17.825

18 juli 2019

Scriptie ter verkrijging van de graad “Master of arts” in de filosofie Radboud
Universiteit Nijmegen

Hierbij verklaar en verzeker ik, William Kloos, dat deze scriptie zelfstandig door mij is opgesteld, dat geen andere bronnen en hulpmiddelen zijn gebruikt dan die door mij zijn vermeld en dat de passages in het werk waarvan de woordelijke inhoud of betekenis uit andere werken – ook elektronische media – is genomen door bronvermelding als ontlening kenbaar gemaakt worden.

Plaats: Tilburg

datum: 18 juli 2019

INHOUDSOPGAVE

INTRODUCTIE	5
Agamben, Heidegger en Paulus	5
Vooruitblik	6
I. HEIDEGGER EN PAULUS	7
1. Heideggers fenomenologie van de religie	7
<i>Heideggers wending tot Paulus</i>	7
<i>De factische levenservaring</i>	8
<i>De confrontatie met het historische: een ‘contingentieschok’</i>	9
<i>De oer-christelijke religiositeit</i>	11
2. Parousia en tijdelijkheid	12
<i>De dag die komt als een dief in de nacht</i>	12
<i>Temporele uitgestrektheid en gecomprimeerde tijdelijkheid</i>	13
<i>Nu-tijd en oorspronkelijke tijdelijkheid</i>	14
<i>De parousia-verwachting en het zijn-ten-dode</i>	16
3. De Antichrist en oneigenlijkheid	16
<i>Vrede en veiligheid</i>	16
<i>De vervallende tendens van het leven</i>	18
<i>In de ban van het ware zelf: eigenlijkheid en oneigenlijkheid</i>	19
<i>Zijn en hebben</i>	21
4. Anticipatie en toe-eigening	22
<i>Onveranderd en toch radicaal veranderd</i>	22
<i>De voltrekking van het christelijke leven</i>	24
<i>Vooruitlopen en heelheid</i>	25
<i>Vastbeslotenheid en verantwoordelijkheid</i>	27
II. AGAMBEN EN PAULUS	30
5. Paulus als politiek denker	30
<i>Agambens wending tot Paulus</i>	30
<i>De verwevenheid van filosofie en politiek</i>	31
<i>Eigenlijkheid als politiek vraagstuk</i>	32
6. De tijd die overblijft	34
<i>Het uitstel van de parousia</i>	34
<i>De tijd van het nu</i>	35
<i>Het ‘reeds’ en ‘nog-niet’</i>	36
<i>De mogelijkheid van wat geweest is</i>	37
7. Het messiaanse leven	39
<i>De herroeping van iedere roeping</i>	39
<i>De mens die niets te doen heeft</i>	40
<i>Toe-eigening of gebruik</i>	41

8. Gebruik van het ontoeëigenbare	43
<i>Twee bezwaren tegen toe-eigening</i>	43
<i>De Ethica more Auschwitz demonstrata</i>	43
<i>Toevertrouwd aan het onbetrouwbare</i>	45
<i>Het menselijke onvermogen</i>	47
9. Het overblijfsel	50
<i>Het niet-al</i>	50
<i>Het messiaanse verschil</i>	52
<i>Potentialiteit en impotentialiteit</i>	53
<i>Een messiaans vergezicht</i>	54
BESLUIT	55
Geraadpleegde literatuur	58

INTRODUCTIE

“Het christendom was van meet af aan een religie van de bekering: dat houdt in dat het de mens altijd heeft voorgehouden dat niets wat hij als vanzelfsprekend beschouwt aan zijn identiteit en zijn context, noodzakelijk vastligt en definitief is.

Bekering betekent ervoor kiezen om anders te zijn.”

Rowan Williams, *Europa, geloof en cultuur*¹

Agamben, Heidegger en Paulus

In de hedendaagse filosofie staat de vraag naar de wijsgerige erfenis van de apostel Paulus hoog op de agenda. In *Il tempo che resta* toont de Italiaanse filosoof Giorgio Agamben aan dat de invloed van Paulus op het westerse denken niet valt te onderschatten. Hij stelt onder meer dat Heidegger in diens lezing van Paulus zijn ideeën heeft ontwikkeld over de eigenlijkheid en oneigenlijkheid van het menselijk bestaan. In het wintersemester van 1920-21 geeft Heidegger een collegereeks getiteld *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, waarin hij een fenomenologische interpretatie van de brieven van Paulus presenteert. In de collegereeks introduceert hij de voornaamste thema's en grondstructuren van het bestaan die hij in *Sein und Zeit* uitwerkt, waaronder de tijdelijkheid van het bestaan, de vervallenheid van het alledaagse leven en de mogelijkheid om het bestaan toe te eigenen. Agambens interpretatie van Paulus in *Il tempo che resta* is zonder twijfel sterk door Heidegger beïnvloed. Niettemin bevat het boek slechts één verwijzing naar Heideggers *Einleitung*, die bovendien is voorzien van een kritische noot. Simon Critchley trekt hieruit de conclusie dat Agamben zijn schatplichtigheid aan Heidegger probeert te bagatelliseren (2014, p. 166). Ik zal echter beargumenteren dat Agamben in zijn lezing van Paulus, zij het impliciet, een kritische reflectie op Heideggers analyse van het paulinische getuigenis

¹ In Williams, 2015, p. 101-2.

ontvouwt, waarin hij met name diens “eigenlijkheidsfilosofie” (Safranski, 2016, p. 210) ter discussie stelt.

Vooruitblik

De scriptie valt uiteen in twee delen. In het eerste deel behandel ik Heideggers lezing van Paulus. Eerst beantwoord ik de vraag waarom Heidegger zich tot Paulus wendt en wat de centrale vragen in het college zijn. Vervolgens vat ik aan de hand van een drietal thema's Heideggers interpretatie van Paulus samen. Het eerste is de tijdelijkheid van het bestaan, het tweede is de vervallenheid en het derde is de toe-eigening van de oneigenlijkheid. Ik laat zien op welke wijze Heidegger deze thema's introduceert en in *Sein und Zeit* herneemt, niet alleen om een zekere continuïteit in zijn denken te belichten, maar bovenal om aan te tonen dat de levenswijze die Paulus beschrijft als het ware model staat voor wat Heidegger later aanduidt als een 'eigenlijke existentie'. Dit brengt ons naar het tweede deel, waarin ik Agambens lezing van Paulus onder de loep neem. Na wederom een beknopt overzicht van de vragen en thema's die daarin centraal staan, demonstreer ik dat Agambens analyses van de 'messiaanse tijd' en het 'messiaanse leven' Heideggers “streven naar heelheid en autarkie” (Critchley, p. 182) problematiseren. Om de kritiek van Agamben op Heideggers eigenlijkheidsfilosofie te reconstrueren maak ik bovendien een uitstap naar enkele andere werken uit zijn oeuvre. Tevens leg ik uit dat deze kritiek in feite ook gelezen kan worden als een radicale doordenking van een gedachtegang die in Heideggers eigen denken reeds latent aanwezig is. Ten slotte licht ik toe waarom volgens Agamben het begrip 'overblijfsel' de belangrijkste en bovendien meest actuele erfenis is die Paulus ons heeft nagelaten.

I. HEIDEGGER EN PAULUS

1. Heideggers fenomenologie van de religie

Heideggers wending tot Paulus

Heidegger wendt zich in 1920 om ten minste twee redenen tot Paulus. Ten eerste neemt hij een jaar voor de aanvang van de collegereeks afstand van de katholieke traditie waarin hij is opgegroeid. In een brief uit 1919 verklaart hij dat “het *systeem* van het katholicisme” op grond van “kennistheoretische inzichten” onaanvaardbaar is geworden (geciteerd in Safranski, 2016, p. 140). Niettemin zegt hij vast te houden aan “het christendom en de metafysica, zij het die dan wel in een nieuwe zin” (ibid.). Zijn “fenomenologische onderzoek van de religie”, waar hij in de brief reeds naar verwijst (ibid.), kan daarom gelezen worden als een herbezinning op de erfenis van het christendom. De brieven van Paulus vormen het vertrekpunt van een onderzoek naar de oorspronkelijke religieuze ervaring die aan de basis ligt van het christendom en die Heidegger aanduidt als de ‘oer-christelijke religiositeit’. Critchley meent dan ook dat juist Heideggers breuk met het katholicisme ten grondslag ligt aan zijn terugkeer naar Paulus (2014, p. 168). Herhaaldelijk verwijt Heidegger de kerk dat zij de oorspronkelijke inhoud van Paulus’ brieven heeft verdraaid door deze op te vatten als een verzameling van theoretische leerstellingen en waarheidsaanspraken. Paulus verkondigt echter geen leer of theologisch systeem, maar getuigt veeleer van een ervaring van zichzelf en de wereld waarin hij leeft en een levenshouding die daarmee gepaard gaat (zie bijv. 2004, p. 51; 79).

Ten tweede staat Heidegger niet alleen kritisch tegenover de religieuze traditie, maar ook tegenover de wijsgerige traditie van het Westen. Beide zijn zogezegd hun eigen oorsprong vergeten. In het eerste deel van de *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* behandelt Heidegger de vraag naar het zelfbegrip

van de filosofie. Wat is het wezen van de filosofie en hoe verstaat zij zichzelf? Deze vraag voert ons volgens Heidegger naar de factische levenservaring waaruit het filosofische vragen ontspringt (p. 6). Het denken is immers een uitdrukking van de geleefde ervaring die eraan voorafgaat. Heidegger constateert echter dat het lijkt “alsof de filosofie ons weg leidt van de factische levenservaring” (p. 10). “Tot op heden”, vervolgt hij, “hebben filosofen zich ingespannen om de factische levenservaring te degraderen tot een kwestie van secundair belang die als vanzelfsprekend kan worden beschouwd” (p. 11). Ten onrechte veronderstelt de filosofie dat de ervaring van het factische leven volstrekt evident is. In *Sein und Zeit* stelt Heidegger dan ook dat wat ons het meest nabij is – het zijnde dat we zelf zijn – “ontologisch het verste, niet onderkende” is (2013, p. 68). Anders geformuleerd: we hebben van ons eigen bestaan nog maar nauwelijks iets begrepen. Door overhaast aan het factische leven voorbij te gaan, in plaats van het grondig te doordenken, lijdt de filosofie gebrek aan een oorspronkelijk zelfbegrip.

De factische levenservaring

Hierboven is reeds enkele malen het begrip ‘factische levenservaring’ genoemd. Heidegger verstaat hieronder de ervaring van het leven zoals het daadwerkelijk wordt geleefd. Een belangrijk inzicht van Heidegger luidt dat een ervaring zowel het ‘wat’ als het ‘hoe’ omvat (p. 43). De inhoud van een fenomeen wordt bepaald door de wijze waarop we op het fenomeen betrokken zijn. Zo heeft een overtuigde katholiek een andere ervaring van een eucharistieviering dan een ongelovige toeschouwer die als toerist een kerk bezoekt. De katholiek verhoudt zich in tegenstelling tot de toerist niet alleen als gelovige tot de inhoud van de viering, maar tevens als deelnemer. Dit is een cruciaal verschil. Heidegger verwijt de filosofie dat zij het factische leven als het ware als een toeschouwer gadeslaat, door het vanuit een “theoretische instelling” te benaderen (p. 32). “Met deze ‘instelling’”, stelt hij, “is de *levende* betrekking tot het object van kennis ‘opgeschort’” (p. 33). Oftewel, de filosofie reduceert het leven en de fenomenen die het leven bepalen tot levenloze objecten. De mens ervaart zichzelf oorspronkelijk echter niet als een ding tussen de dingen. In *Sein und Zeit*

benadrukt Heidegger dat de facticiteit van het bestaan niet verward mag worden met de feitelijke voorhandenheid van een willekeurig object (2013, p. 83). Ook in de *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* stelt hij dat ‘factisch’ niet hetzelfde betekent als “werkelijk in de zin van een ding” (p. 7). De wijze waarop het leven feitelijk is verschilt fundamenteel van de wijze waarop bijvoorbeeld een steen feitelijk is.

Een sleutelbegrip in het college is ‘voltrekking’. Heidegger vat het leven niet op als een “gegeven of constante toestand voor de mens”, maar als iets dat moet worden voltrokken (Critchley, 2014, p. 169). Anders gezegd, het leven moet worden geleefd. Het bestaan is een opgave waarmee de mens is belast en het begrip voltrekking verwijst naar de wijze waarop deze opgave wordt volbracht. Door zich louter op de inhoud van fenomenen te concentreren (het ‘wat’), verhuult de filosofie het “*voltrekkings*-karakter” van het leven (2004, p. 43). Het leven zoals het daadwerkelijk wordt geleefd blijft ontoegankelijk, zolang men er vanaf een afstand van kennisneemt. Een levenservaring is daarentegen geen “kennisneming-van”, maar een “confrontatie-met” (p. 7). Kortom: om te begrijpen wat het factische leven inhoudt moet men eraan deelnemen.

De confrontatie met het historische: een ‘contingentieschok’

De facticiteit van het leven moet worden opgehelderd vanuit “het begrip van het ‘historische’”, stelt Heidegger (ibid.). De mens is geen voorhanden ‘ding tussen de dingen’, voor zover zijn bestaan historisch van aard is. Historisch duidt op “worden, ontstaan, voortduren in de tijd” (p. 23). Dit zijn evenwel geen eigenschappen van objecten, maar eerst en vooral kenmerken van ons eigen leven. Het menselijk bestaan ontvouwt zich in de tijd, heeft een oorsprong waarvan het steeds verder verwijderd raakt en een einde dat steeds naderbij komt. De mens is daarom niet wat hij is, maar wat hij wordt – het bestaan ‘geschiedt’ (p. 35). Om die reden ervaren we onszelf niet als een voorhanden zijnde. Wat we zijn ligt immers voortdurend nog in het verschiet. Dat betekent echter ook dat het leven onzeker en onbestendig is. “De historiciteit van het menselijk bestaan is van dien aard *dat er een gebeurtenis in kan optreden* – anders gezegd, de geschiedenis die

wij nu leven is van een dergelijke aard dat er een breuk in kan optreden, dat het radicaal ten einde kan komen of anders-kan-zijn”, stelt Van der Heiden (2018, p. 146). Met andere woorden, de historiciteit van ons bestaan impliceert de contingentie ervan. De ervaring van het historische kan daarom worden aangeduid als een “contingentieschok”, een term die ik aan Safranski ontleen (2016, p. 207). Wat is, inclusief dat wat ik zelf ben, kan op ieder moment anders of niet meer zijn.

Sinds Plato wordt de filosofie volgens Heidegger beheerst door de neiging om het bestaan tegen de confrontatie met het historische te verzekeren. Of zoals Safranski het verwoord: “[de] filosofie is doorgaans bezig de schok van de contingentie weg te werken of liever gezegd die in het geheel niet toe te laten” (2016, p. 207). Dit doet zij door de historische werkelijkheid ofwel voor te stellen als een imitatie van een onveranderlijke zijnsorde, ofwel als een onstuitbaar proces waartegen men zich niet kan verzetten, ofwel als de verwerkelijking van tijdloze ideeën (2004, p. 31-2). Aan deze ‘waarborgtendens’ ligt volgens Heidegger de bekommernis van de mens om zijn bestaan ten grondslag. De confrontatie met het historische, zoals hierboven beschreven, is namelijk diep verontrustend (p. 35). Als het bestaan contingent is, dan wil dat zeggen: “er steekt niets achter” (Safranski, 2016, p. 207) – geen bestendige zijnsorde, noch een doel of bestemming waarop het is georiënteerd. Wat overblijft is een onbestendig en onzeker bestaan waarin op ieder moment alles met ons kan gebeuren (Van der Heiden, 2018, p. 148). Heidegger betwijfelt echter of de wijsgerige waarborgen tegen de tijd wel toereikend zijn om de mens gerust te stellen:

“Dat wat verontrust is, de realiteit van het leven, het menselijk bestaan in zijn bekommernis om zijn eigen zekerheid, wordt niet op zichzelf genomen (...). De zorg is niet beantwoord, maar is veeleer onmiddellijk geobjectiveerd” (p. 34).

Met andere woorden, zonder een grondige diagnose te stellen schrijft de filosofie direct een remedie voor. Om de bekommernis van de mens om zijn bestaan te

begrijpen, en daarmee de oorsprong van de filosofische vragen, dienen we de factische levenservaring zelf als vertrekpunt te nemen.

De oer-christelijke religiositeit

De oorspronkelijke of oer-christelijke religiositeit waarvan Paulus in zijn brieven getuigt is volgens Heidegger een factische levenservaring. In plaats van zijn bestaan te waarborgen tegen de tijd, leeft de christen “de tijdelijkheid als zodanig” (p. 55). Of in de woorden van Dermot Moran: “De religieuze manier van in de wereld zijn is een soort historisch bewustzijn” (2010, p. 6). Dat betekent niet dat de christen zich ervan bewust is dat zijn leven deel uitmaakt van een heilsgeschiedenis, maar dat hij de historiciteit van zijn factische leven als zodanig ervaart en zijn levenshouding daarop afstemt. Allereerst wordt het leven van Paulus en dat van zijn volgelingen – de ‘eerste generatie’ christenen die nog niet in een christelijke traditie zijn opgegroeid – doorkruist door een breuk. De christen is niet wat hij ooit was, maar is zijn “geworden-zijn”, stelt Heidegger (2004, p. 66). Nadat Paulus onderweg naar Damascus door het licht is getroffen is hij niet meer dezelfde als voorheen. Hetzelfde geldt voor zijn volgelingen: nadat zij Paulus’ verkondiging hebben ontvangen en aangenomen heeft hun leven een radicale wending genomen.

De christen leeft dus in het besef dat zijn bestaan “van een dergelijke aard [is] dat er een breuk in kan optreden” (Van der Heiden, 2018, p. 146), omdat zijn bestaan reeds gebroken is. Het zelfbegrip van de christen is derhalve historisch bepaald, voor zover het geworteld is in de confrontatie met de tijdelijkheid en contingentie van zijn bestaan. De verkondiging “treft” de gelovigen “in een ogenblik” en wordt vervolgens levend gehouden in “de voltrekking van het leven”, stelt Heidegger (2004, p. 82). Met andere woorden, de gelovige is getroffen door een ‘contingentieschok’ en leeft in antwoord daarop op een radicaal andere wijze: hij heeft “*zich van de afgoden tot God bekeerd (...) om de levende en waarachtige God te dienen, en Zijn Zoon uit de hemelen te verwachten*” (1 Thess. 1:10). In plaats van illusies na te jagen – afgod is een vertaling van het Griekse *eidolon*, dat

letterlijk ‘illusie’ betekent (p. 67) – leeft de christen in de verwachting van de *parousia* van Christus. Het laatste is volgens Heidegger “beslissend” (ibid.).

2. *Parousia* en tijdelijkheid

De dag die komt als een dief in de nacht

De verwachting van de *parousia* is volgens Heidegger het grondfenomeen van het oer-christelijke leven. Letterlijk betekent *parousia* ‘aankomst’, ‘aanwezigheid’ of ‘tegenwoordigheid’, maar voor de christen verwijst de term naar “het opnieuw verschijnen van de reeds verschenen Messias” (p. 71). Voor Paulus en zijn volgelingen is de *parousia*-verwachting geen theoretisch leerstuk, maar een radicale ervaring van zichzelf en de wereld waarin zij leven in het licht van het imminente einde der tijden (p. 67). Heidegger benadrukt daarnaast dat de oorspronkelijke christelijke heilsverwachting fundamenteel verschilt van het wachten op een “toekomstige gebeurtenis” (p. 71). Het gaat veeleer om een bepaalde levenshouding. De centrale vraag in Heideggers lezing van Paulus is hoe de gelovige de *parousia*-verwachting in zijn leven voltrekt.

Een belangrijke tekst over de *parousia* vinden we in Paulus’ Eerste Brief aan de Thessalonicenzen. Daar lezen we het volgende:

“1 Maar wat de tijden en de gelegenheden betreft, broeders, is het voor u niet nodig dat men u schrijft. 2 Want u weet zelf heel goed dat de dag van de Heere komt als een dief in de nacht. 3 Want wanneer zij zullen zeggen: Er is vrede en veiligheid, dan zal een onverwacht verderf hun overkomen, zoals de barensweeën een zwangere vrouw, en zij zullen het beslist niet ontvluchten. 4 Maar u, broeders, bent niet in duisternis, zodat die dag u als een dief zou overvallen. 5 U bent allen kinderen van het licht en kinderen van de dag. Wij zijn niet van de nacht en ook niet van de duisternis. 6 Laten wij dan niet, evenals de anderen, slapen, maar laten wij waakzaam en nuchter zijn” (1 Thess. 5:1-6).

De christenen in Thessalonica hebben Paulus gevraagd naar het ‘wanneer’ van de *parousia*, maar hun vraag blijft in feite onbeantwoord. Christus kan op ieder onbewaakt ogenblik verschijnen. Heidegger beschrijft de verwachting daarom als een ervaring van “een absolute benauwdheid” (p. 67). ”Er is geen zekerheid voor het christelijke leven”, stelt hij (p. 73). Delahaye verwoordt de situatie van het christelijke leven treffend: “Het leven moet geleefd worden in de radicale onzekerheid van het niet-weten wanneer de *parousia* zal plaatsvinden” (Delahaye, 2016, p. 93). Het leven van de gelovige staat zagezegd onder hoogspanning. Ieder moment *kan* de wereld waarin hij leeft immers radicaal ten einde komen. Door Paulus’ verkondiging aan te nemen en zich tot God te bekeren treedt de gelovige binnen “in de angst van het leven” (p. 66). De oer-christelijke religiositeit wordt derhalve gekenmerkt door wat Heidegger in *Sein und Zeit* een “bereidheid tot angst” noemt (2013, p. 372). “In de angst”, stelt Heidegger, “bevindt het erzijn [het zijnde dat wij zelf zijn, WK] zich *oog in oog* met het niets van de mogelijke onmogelijkheid van zijn existentie” (p. 337). Anders gezegd, de mens wordt in de angst geconfronteerd met de contingentie van zijn bestaan, oftewel de mogelijkheid dat hij ook *niet* kan zijn.

Temporele uitgestrektheid en gecomprimeerde tijdelijkheid

De onzekerheid van het christelijke leven hangt samen met de tijdelijkheid die het als zodanig leeft. In tegenstelling tot de objectieve tijd van de klok – de tijd waarmee men rekent en plannen maakt – is de geleefde tijd “een tijd zonder eigen orde en demarcaties” en dus “objectief ongrijpbaar” (p. 73). Om die reden blijft het ‘wanneer’ van de *parousia* onbepaald. De christen leeft onophoudelijk in een “enkel-nog”, stelt Heidegger (p. 85). Dat wil zeggen: ieder moment van zijn leven kan het laatste zijn. Dit besef is voor de christen geen resultaat van theoretische reflectie, maar komt voort uit de ervaring van zijn eigen geworden-zijn, dat wil zeggen het feit dat zijn leven “in een ogenblik” door de verkondiging is getroffen en een radicale wending heeft genomen (p. 82). De zelfervaring van de christen is dus bepaald door een confrontatie met de mogelijkheid dat het bestaan op ieder

moment anders of niet kan zijn. Daarom schrijft Paulus aan zijn volgelingen in Thessalonica dat zij “*heel goed*” weten dat “*de dag van de Heere komt als een dief in de nacht*” (1 Thess. 5:2). Hij doet geen beroep op een leer die zij hebben aangenomen, maar op hun eigen factische levenservaring.

Heideggers interpretatie van de *parousia*-ervaring bevat een eerste aanzet tot een kritiek op wat hij in *Sein und Zeit* aanduidt als het alledaagse of vulgaire tijdsbegrip. Ten eerste kenmerkt de alledaagse ervaring van de tijd zich door een zogenaamde “temporele uitgestrektheid”; de alledaagsheid wordt beheerst door “de monotonie, de gewoonte, het ‘zoals gisteren zo ook vandaag en morgen’, het ‘doorgaans’” (2013, p. 463). De tijdelijkheid van het oer-christelijke leven noemt Heidegger daarentegen een “gecomprimeerde temporaliteit” (2004, p. 85). De gelovige heeft slechts een beperkte tijd (1 Kor. 7:29); ieder moment is voor hem een enkel-nog. In plaats van de “behaaglijkheid der gewoonte” te koesteren en het “‘eeuwig van gisteren’” te verwachten (p. 2013, p. 463), is hij constant waakzaam voor het aanbreken van de ‘dag van de Heer’. Het paulinische tijdsbegrip heeft dus een volstrekt ‘onalledaags’ karakter, daar het rekening houdt met de mogelijkheid dat ‘de orde van de dag’ op ieder ogenblik kan worden verstoord.

Nu-tijd en oorspronkelijke tijdelijkheid

Ten tweede stelt het vulgaire tijdsbegrip de tijd voor als “een reeks van steeds ‘voorhanden’, tegelijk verglijdende en aankomende nu-momenten” (2013, p. 525). Daarmee doelt Heidegger op de tijd van de klok die het alledaagse leven dirigeert, oftewel de nu-tijd (p. 524). Met dit tijdsbegrip correspondeert een zijnsbegrip dat het zijnde – dat wat is – gelijkstelt aan het ‘tegenwoordige’, dat in het Grieks als *parousia* of *ousia* wordt aangeduid (p. 47). Deze opvatting veronderstelt dat wat geweest is niet werkelijk *is* en wat kan zijn evenmin. In de traditionele ontologie (de leer van het zijn) is het mogelijke dan ook ondergeschikt aan het werkelijke of tegenwoordige. Heidegger stelt deze temporele bepaling van het zijn ter discussie. In het vorige hoofdstuk hebben we reeds kort stilgestaan bij de gedachte dat de mens is wat hij wordt, voor zover het menselijk bestaan zich ontvouwt in de tijd. In *Sein und Zeit* definieert Heidegger de mens daarom als een zijnde dat zich tot

zichzelf verhoudt als zijn eigen mogelijkheid: “Het erzijn bepaalt zichzelf als zijnde telkens vanuit een mogelijkheid die het *is* en dat wil tevens zeggen die het in z’n zijn op een of andere manier verstaat” (p. 68). Anders gezegd, we *zijn* wat we *kunnen zijn*. Het kunnen-zijn maakt deel uit van wat ik ben. Of in Heideggers woorden: “Tot het erzijn behoort, zolang het is, een nog-niet, dat het zal zijn” (p. 308). Het menselijk bestaan wordt volgens Heidegger dus gekarakteriseerd door zijn mogelijkheidskarakter. Dit wordt echter toegedekt door een ontologie die het zijnde – inclusief het zijnde dat wij zelf zijn – reduceert tot het aanwezige of tegenwoordige.

Paulus keert de verhouding tussen het werkelijke en het mogelijke daarentegen om. Agamben spreekt in dit verband van de “messiaanse inversie” (2005, p. 97). Hij verstaat de *parousia* immers niet als het aanwezige, maar als “het opnieuw verschijnen van de reeds verschenen Messias” (2004, p. 71). Het zijnde is dus niet voorhanden, maar is reeds geweest en tegelijkertijd *ophanden*. Paulus’ ontologie legt het primaat derhalve niet op wat nu is, maar op wat kan zijn. Het zijn krijgt hierdoor een toekomstige bepaling. Dat betekent dat de christen zich niet blindstaart op het tegenwoordige, maar zijn blik richt op wat hem toekomt. Dit komt sterk overeen met wat Heidegger later de “oorspronkelijke en eigenlijke tijdelijkheid” van het bestaan noemt (2013, p. 412). Critchley stelt dan ook dat we in Heideggers interpretatie van Paulus een “voorafschaduwing” zien van de “extatische temporaliteit in *Zijn en Tijd*, waar het oerfenomeen van de tijd de toekomst is” (2014, p. 175). Ook Delahaye bevestigt dat Heideggers analyse van Paulus’ tijdsbegrip vergelijkbaar is met wat hij later schrijft over de oorspronkelijke tijdelijkheid waarvan de toekomst het primaire fenomeen is (2016, p. 93). Toekomst duidt voor Heidegger “niet op een ‘nu’ dat *nog niet* ‘werkelijk’ is geworden, maar dat ooit *zal zijn*, maar op de komst waarin het erzijn in zijn oereigen kunnen-zijn op zichzelf toekomt” (p. 407-8). Oftewel, de toekomst verwijst niet naar een nog-niet-nu, maar naar de oorspronkelijke wijze waarop wij onszelf en de wereld ervaren: als een mogelijkheid die op ons toekomt. De *parousia*-verwachting is in die zin een ervaring van de oorspronkelijke tijdelijkheid van het bestaan. In plaats van te wachten op een “toekomstige gebeurtenis” die op een nader te bepalen moment zal plaatsvinden

(2004, p. 72), leeft de christen uit naar de dag van de Heer die op ieder ogenblik kan aanbreken.

De parousia-verwachting en het zijn-ten-dode

In *Sein und Zeit* stelt Heidegger dat de oorspronkelijke tijdelijkheid van het bestaan wordt onthuld in het zijn-ten-dode. Heideggers analyse van de dood vertoont een aantal opmerkelijke overeenkomsten met zijn interpretatie van de *parousia*. Evenals de *parousia* is de dood “*elk ogenblik mogelijk*” (p. 327). “De zekerheid van de dood gaat gepaard met de *onbepaaldheid van zijn wanneer*”, stelt Heidegger (ibid.). De dood is een dreigende mogelijkheid die de mens zolang hij leeft boven het hoofd hangt en die toeslaat “*als een dief in de nacht*” (1 Thess. 5:2) Net zomin als de *parousia* verwijst de dood dus louter naar een gebeurtenis in de toekomst, een nog-niet-nu, maar veeleer naar “een wijze van zijn die het erzijn op zich neemt zodra het is” (p. 312). Deze “volstrekt onvervangbare zijnsmodus” (p. 308) noemt Heidegger zijn-ten-dode. De reden waarom Heidegger de dood als een zijnswijze opvat, is dat de dood de uiterste mogelijkheid is waartoe de mens zich verhoudt. Hij noemt de dood “de mogelijkheid van het er-niet-meer-kunnen-zijn” en “de mogelijkheid van de volslagen onmogelijkheid” van het bestaan (p. 318). De confrontatie met de dood ontsluit derhalve de contingentie van het bestaan. Voor zover het zijn van de mens een zijn-ten-dode is, kan het op ieder ogenblik ten einde komen.

Het lijkt erop dat Heideggers interpretatie van de *parousia* haar sporen heeft nagelaten in zijn befaamde uiteenzetting over de dood. Tegelijkertijd zouden we kunnen concluderen dat de oer-christelijke levenservaring voor Heidegger de grondstructuur van het zijn-ten-dode juist blootlegt. Zoals het leven van de christen is georiënteerd op het naderende einde der tijden, zo verhoudt de mens zich tot de uiterste mogelijkheid van de dood die op hem toekomt.

3. De Antichrist en oneigenlijkheid

Vrede en veiligheid

Niet alleen de filosofie is geneigd om het bestaan tegen zijn historiciteit en contingentie te waarborgen, zoals we in hoofdstuk 1 hebben vastgesteld, maar ook het alledaagse leven is voortdurend “voor zijn contingentie op de vlucht” (Safranski, 2016, p. 207). Immers, “in bijna alles wat we doen gaan we er steeds van uit dat alles min of meer zal gaan zoals we verwachten, en daardoor onttrekt het onverwachte zich gedurig aan onze verwachting”, constateert Van der Heiden (2018, p. 148). De alledaagsheid kenmerkt zich volgens Heidegger dan ook door een zekere “temporele uitgestrektheid” (2013, p. 463). We verwachten doorgaans het “‘eeuwig van gisteren’” (ibid.). Anders gezegd, in ons doen en laten negeren we de mogelijkheid dat ons leven en de wereld waarin we leven op elk ogenblik radicaal kan veranderen of niet kan zijn.

Heidegger meent dat Paulus deze miskennis van het mogelijke in 1 Thess. 5:3 aan de orde stelt: “*Want wanneer zij zullen zeggen: Er is vrede en veiligheid, dan zal een onverwacht verderf hun overkomen, zoals de barensweeën een zwangere vrouw, en zij zullen het beslist niet ontvluchten*” (1 Thess. 5:3). Paulus richt zijn waarschuwing volgens Heidegger aan de gelovigen die zich vastklampen aan de zekerheden die deze wereld biedt en wier verwachting is bevangen door wat het leven brengt. “Zij kunnen zichzelf niet redden”, stelt hij vervolgens, “omdat ze zichzelf niet hebben, omdat ze hun eigen zelf zijn vergeten, omdat ze zichzelf niet hebben in de helderheid van eigenlijke kennis” (p. 72). Wat opvalt is dat Heidegger redding verbindt aan het bezit van ‘eigenlijke kennis’. Wederom gaat het hier niet om theoretische kennis, noch om een soort *gnosis*, maar om een zelfbegrip dat is geworteld in de ervaring van het historische. Gianni Vattimo verwoordt dit zeer treffend: “Er bestaat geen alternatief ‘model’ van het christelijke leven, naast dat van de altijd contingente omstandigheden waaronder iedere gelovige moet leven, evenmin als er een geheime kennis van mysteriën is die aan de niet-gelovigen wordt ontzegd” (2003, p. 143). De reden dat de

ongelovigen of verlorenen geen ‘eigenlijke kennis’ hebben is niet dat deze aan hen wordt ontzegd, maar dat ze de ‘contingente omstandigheden’ van hun bestaan niet onder ogen zien.

De vervallende tendens van het leven

Heidegger staat in zijn lezing van Paulus uitgebreid stil bij een nogal raadselachtig fragment uit 2 Thessalonicenzen waarin de komst van de ‘tegenstander’ van God wordt aangekondigd:

“3 Laat niemand u op enigerlei wijze misleiden. Want die dag komt niet, tenzij eerst de afval gekomen is en de mens van de wetteloosheid, de zoon van het verderf, geopenbaard is, 4 de tegenstander, die zich ook verheft boven al wat God genoemd of als God vereerd wordt, zodat hij als God in de tempel van God gaat zitten en zichzelf als God voordoet” (2 Thess. 2:3-4).

Heidegger identificeert de figuur die Paulus hier beschrijft met de Antichrist, hoewel die benaming enkel in de brieven van Johannes voorkomt. Hij beschouwt de komst van de Antichrist niet als een mythische gebeurtenis, maar als een ervaring van “de verval-tendens van het leven” (p. 80). Hieronder verstaat hij de verleiding om de wereld te objectiveren (p. 44). Vattimo stelt daarom dat

“de Antichrist die de gelovigen voortdurend in verleiding brengt en hen ertoe aanzet om de Messias op afgodische wijze te identificeren met valse voorstellingen, verwijst naar het objectiverende, representatieve denken (dat Heidegger later expliciet metafysisch zal noemen), dat door zijn overheersing in de christelijke traditie geleid heeft tot het in vergetelheid geraken van haar authentieke, oorspronkelijke inhoud” (2003, p. 140).

Met het “objectiverende, representatieve denken” doelt hij op een denkwijze die de historische werkelijkheid opvat als een representatie van een onveranderlijke,

objectieve zijnsorde. De ‘verval-tendens van het leven’, die door de Antichrist wordt gesymboliseerd, heeft echter niet alleen betrekking op een denkwijze, maar ook op een levenswijze die daarmee overeenstemt.

In *Sein und Zeit* is de vervallenheid één van de centrale thema’s. Om te beginnen typeert Heidegger het alledaagse leven als een “voortdurende vlucht voor de dood” (2013, p. 323). Men probeert “de onbepaaldheid van de wisse dood” te bepalen “door ervóór te schuiven wat te overzien valt: de ‘dringende zaken’ en mogelijkheden van het leven van alledag” (p. 328). In een al dan niet bewuste poging om de naderende dood van ons af te schudden zijn we volgens Heidegger geneigd om volledig op te gaan in de bedrijvigheid van de wereld en onszelf te verliezen in “de openbaarheid van het men” (p. 229). Het ‘men’ verwijst naar een anonieme massa waar iedereen deel van uitmaakt en die “de zijnswijze van de alledaagsheid” dicteert (p. 170). Heidegger spreekt daarom van een “dictatuur” (ibid.). Daarmee bedoelt hij dat we doorgaans doen wat ‘men’ doet, spreken over datgene waarover ‘men’ spreekt en denken zoals ‘men’ denkt. Met andere woorden, het ‘men’ dwingt ons tot conformisme. Tegelijkertijd wekt het ‘men’ “de suggestie het volle en echte ‘leven’ te koesteren en te leiden en stelt [het] daarmee het erzijn, waarvoor alles ‘prima in orde’ is en alle deuren openstaan, gerust” (p. 231). Anders gezegd, evenals de filosofie doch op een geheel andere wijze antwoordt het ‘men’ waarin wij onszelf verliezen aan de bekommernis om ons bestaan.

We zijn echter niet alleen op de vlucht voor de dreigende ‘contingentieschok’, maar ook voor onszelf. “In eerste instantie”, stelt Heidegger, “is het erzijn altijd al van zichzelf als eigenlijk zelf-kunnen-zijn afgevallen en tot de ‘wereld’ vervallen” (p. 229). We laten ons leven dusdanig door het ‘men’ bepalen dat ons zelf niet langer van dat van de ander valt te onderscheiden: we zijn niet onszelf, maar het ‘men-zelf’ (p. 173). Het leven dat we leiden en de mogelijkheden die ons worden aangereikt hebben wij niet zelf, dat wil zeggen niet uit eigen beweging gekozen. In plaats daarvan laten we ons “willekeurig [meenemen] door niemand” (p. 340). Het ‘men’ verhult dus niet alleen de contingentie van het bestaan, maar ook de mogelijkheid om een onvervangbaar zelf te zijn. Hiermee raken we aan Heideggers analyse van de eigenlijkheid en oneigenlijkheid.

In de ban van het ware zelf: eigenlijkheid en oneigenlijkheid

Een belangrijke stelling in *Sein und Zeit* luidt dat “[h]et ‘wezen’ van het erzijn is gelegen in zijn existentie” (2013, p. 66). Wat de mens tot mens maakt is geen bijzondere eigenschap die hij bezit, zoals de rede, de taal of het vermogen om goed en kwaad van elkaar te onderscheiden, maar louter en alleen het feit dat hij zich tot zichzelf verhoudt als een mogelijkheid om te zijn. We hebben onszelf te zijn en ons leven te leven – daarin schuilt onze menselijkheid. Niettemin blijft Heidegger “toch nog in de ban” van het “idee van een waar zelf”, meent Heideggers biograaf Safranski. “De spanning blijft bestaan. Nadrukkelijk en in grootse stijl wordt die dan uitgespeeld in *Sein und Zeit* onder de benaming *eigenlijkheid*” (2016, p. 151). Hoewel Heidegger enerzijds de gedachte afwijst dat de mens een onveranderlijke essentie bezit waarmee hij in overeenstemming dient te leven, veronderstelt hij anderzijds dat de mens zijn ‘eigenlijke zelf’ kan mislopen en ‘oneigenlijk’ kan zijn. Wat bedoelt hij daarmee?

Het zijn van de mens is niet alleen een mogelijkheid, maar ook altijd dat wat ik zelf ben. “Het erzijn is het mijne, en dat telkens weer op deze of gene manier om te zijn”, zegt Heidegger (p. 67). Als ik denk of spreek over het menselijk bestaan, dan doe ik dat vanuit mijn eigen bestaan. Dat betekent dat ik mij tot mijzelf verhoudt als mijn ‘oereigen’ mogelijkheid: ik *kan* mijn volstrekt unieke zelf zijn in plaats van een ander. Maar dat impliceert tegelijkertijd dat ik mijzelf ook niet kan zijn:

“Het zijnde dat het in z’n zijn om dit zijn zelf gaat, verhoudt zich tot z’n zijn als zijn oereigen mogelijkheid. Het erzijn *is* telkens zijn mogelijkheid en het ‘heeft’ die niet slechts als een voorhanden eigenschap. En omdat het erzijn naar zijn aard telkens zijn mogelijkheid is, *kan* dit zijnde in z’n zijn voor zichzelf ‘kiezen’, zichzelf vinden, maar het kan zichzelf ook verliezen respectievelijk nooit of slechts ‘schijnbaar’ vinden. Het kan zichzelf alleen verloren hebben en het kan zichzelf alleen nog niet gevonden hebben voorzover het naar zijn aard mogelijksterwijs *eigenlijk* is,

dat wil zeggen zichzelf toebehoort. De beide zijnsmodi van de *eigenlijkheid* en *oneigenlijkheid* (...) vinden hun grond in de omstandigheid dat er zijn hoe dan ook door het telkens-het-mijne [*Jemeinigkeit*] is bepaald” (ibid.).

De mens kan zichzelf toebehoren, maar zichzelf ook verliezen. De vervallenheid tot de wereld noemt Heidegger een nadere bepaling van de oneigenlijkheid (p. 229). Het is belangrijk om te benadrukken dat aan de vervallenheid geen ‘eigenlijk zelf-zijn’ voorafgaat: we zijn “[i]n eerste instantie (...) altijd al” van onszelf afgevallen (p. 229). Agamben merkt dan ook op dat hij zich niet aan de indruk kan onttrekken dat Heidegger zich er niet van bewust was dat hij “de theologische leer van de zondeval en de erfzonde” heeft gesecculariseerd (2015, p. 45).

Zijn en hebben

Aan beide zijnswijzen – eigenlijkheid en oneigenlijkheid – ligt een specifiek zelfbegrip ten grondslag. De mens kan zich “zowel vanuit de ‘wereld’ en de anderen, als vanuit zijn oereigen kunnen-zijn verstaan” (2013, p. 282-3). Doorgaans is het eerste van toepassing. In het dagelijks leven zijn we overgeleverd aan “de heerschappij van de publieke uitleg”, stelt Heidegger (p. 221). Hij verstaat hieronder een dominante interpretatie van het menselijk bestaan, noem het een overgeleverd mensbeeld, van waaruit wij onszelf en de mogelijkheden van ons bestaan begrijpen. Het medium van deze uitleg is het ‘men’, dat zijn macht uitoefent via massamedia, sociale conventies en ethische voorschriften.

In Heideggers lezing van Paulus zijn we reeds op de gedachte gestuit dat de mens zichzelf kan bezitten en verliezen. Zij die in de gemeente van Thessalonica verkondigen dat alles pais en vree is gaan volgens Heidegger verloren, “omdat ze zichzelf niet hebben, omdat ze hun eigen zelf zijn vergeten, omdat ze zichzelf niet hebben in de helderheid van eigenlijke kennis” (2004, p. 72). Anders gezegd, de verlorenen zijn zij die zichzelf vanuit de wereld verstaan en zichzelf in het ‘men’

verliezen, op de vlucht voor de confrontatie met de contingentie van hun bestaan. We zouden hieruit kunnen concluderen dat de Antichrist verwijst naar wat Heidegger later het ‘men’ noemt: een alomtegenwoordige macht die zekerheid biedt, de mens van zijn bekommernis afleidt en als een god over ons bestaan heerst.

Het oer-christelijke leven beschouwt Heidegger daarentegen als een leven dat over zichzelf beschikt: “Het leven is voor Paulus geen eenvoudige reeks van gebeurtenissen; het *is* slechts voor zover hij het *heeft*” (p. 70). *Zichzelf-zijn* betekent dus *zichzelf-hebben*. Daarvoor moet de gelovige in staat zijn om “het bedrog van de Antichrist” als zodanig te herkennen (p. 82). Oftewel, Paulus getuigt van een leven dat de verleiding weerstaat om zich aan het ‘men’ te conformeren, dat zich aan diens greep onttrekt en eigenlijk zichzelf is.

4. Anticipatie en toe-eigening

Onveranderd en toch radicaal veranderd

Het laatste deel van zijn Paulus-lezing buigt Heidegger zich over de vraag naar de wijze waarop de christen zijn leven leeft. Hoe verhoudt de christen zich tot zichzelf en de wereld waarin hij leeft in het licht van de *parousia*? In 2 Thessalonicenzen vermaant Paulus de gelovigen die met het oog op de imminente wederkomst hun werk hebben neergelegd en zich enkel nog bezighouden met “*nutteloze dingen*” (3:11). Zij hebben de boodschap van de eerste brief verkeerd begrepen, stelt Heidegger. Het is dus niet de bedoeling dat de christen zijn dagelijkse bezigheden staakt. In 1 Korinthe schrijft Paulus:

“20 Laat ieder blijven in de roeping waarin hij geroepen is. 21 Bent u als slaaf geroepen, dan moet u zich daarover niet bekommeren. Kunt u echter ook vrij worden, maak dan liever van die gelegenheid gebruik” (1 Kor. 7:20-21).

De gelovige dient zijn oude roeping niet te verlaten. ‘Roeping’ verwijst hier, althans volgens Heideggers lezing, naar het geheel van betrekkingen tot de wereld en zichzelf, waarmee wij ons doorgaans identificeren, zoals onze sociale positie, de functies die we in het dagelijks leven bekleden, maar ook, zo wordt duidelijk uit het vervolg van Paulus’ tekst, onze stemmingen. Het geworden-zijn van de christen, de “*absolute ommekeer*” (p. 66) die een breuk vormt in zijn bestaan, veronderstelt dus geen nieuwe roeping. Het factische leven van de christen “blijft onveranderd en toch is het radicaal veranderd”, stelt Heidegger (p. 85). Deze paradoxale toestand drukt Paulus uit met de Griekse term *hós mé*, dat ‘als niet’ of ‘alsof niet’ betekent:

“29 Maar dit zeg ik, broeders, dat de tijd beperkt is. Laten zij die vrouwen hebben, voortaan zijn alsof ze die niet hebben, 30 en zij die huilen, alsof zij niet huilen, en zij die blij zijn, alsof zij niet blij zijn, en zij die kopen, alsof zij niet bezitten, 31 en zij die van deze wereld gebruikmaken, alsof zij die niet gebruiken. Immers, de gedaante van deze wereld gaat voorbij” (1 Kor. 7:29-31).

“Dus: de christen stapt niet uit deze wereld”, concludeert Heidegger (p. 85). De inhoud van de christelijke levenservaring is niet veranderd, noch de betrekkingen van de christen tot zichzelf en zijn omringende wereld. Alles blijft in zekere zin bij het oude – de wereld waarin de christen leeft is na zijn bekering dezelfde als ervoor. Het christelijke leven heeft daarentegen de aard “van een voltrekking” (p. 83). Met andere woorden, de christen leeft hetzelfde leven op een andere wijze. Hoewel zijn betrekkingen tot de wereld behouden blijven, zijn ze ‘als niet’ geworden, omdat “*de gedaante van deze wereld*” voorbijgaat (1 Kor. 7:31). Onder de ‘gedaante van de wereld’ (*schema tou kosmou* in het Grieks) verstaat Heidegger niet de natuur, maar de leefwereld die door het ‘men’ wordt beheerst (Van der Heiden, 2018, p. 99; 242). Paulus bevestigt de tijdelijkheid en contingentie van de wereld die “uiteindelijk niet het houvast biedt dat ze suggereert te bieden” (p. 99). Daarom zullen zij die zich al te zeer aan deze wereld

vastklampen vroeg of laat door een “*onverwacht verderf*” overvallen worden (1 Thess. 5:3).

De voltrekking van het christelijke leven

De “realiteit van het leven” wordt volgens Heidegger beheerst door “de beslagleggende tendens” van betekenissen (p. 84). We leven ons doorgaans vast in de levensbetrekkingen die ons bestaan zin en betekenis geven, “zonder enige distantie” (Sarranski, 2016, p. 138). De mens is geneigd zich dusdanig te vereenzelvigen met zijn alledaagse bezigheden, zijn werk en relaties met anderen, dat deze betrekkingen zijn leven vastleggen. In de alledaagsheid geldt dan ook: de mens is wat hij verricht (2013, p. 169). Door “over-fixatie van een betekenis” probeert de mens in zijn bestaan een houvast te vinden (2004, p. 87). Tegelijkertijd verliest het leven hierdoor zijn potentie waarin volgens Heidegger het wezen van de mens besloten ligt. Door zich te identificeren met wat hij is en doet, met zijn roeping en betrekkingen, vergeet de mens zijn eigen kunnen-zijn. Op het christelijke leven krijgt de ‘beslagleggende tendens’ van deze wereldlijke betekenissen daarentegen geen vat, voor zover ze ‘als niet’ geworden zijn:

“Deze betekenissen die verwijzen naar de omringende wereld, de roeping en naar dat wat men is (zelf-wereld), bepalen op geen enkele wijze de facticiteit van de christen. Niettemin zijn ze er, blijven ze behouden en worden voor het eerst eigenlijk toegeëigend” (p. 85).

In plaats van zich vast te leven in zijn levensbetrekkingen, eigent de gelovige deze ‘eigenlijk’ toe. Dat betekent in de eerste plaats dat hij ze op een eigenlijke wijze heeft ontsloten, namelijk als “tijdelijke bezittingen” (p. 85). In hoofdstuk 2 heb ik uitgelegd dat Heidegger de verwachting van de *parousia* beschouwt als een oorspronkelijke ervaring van de tijdelijkheid of historiciteit van het bestaan. Het christelijke leven is niet op een onveranderlijke en tijdloze zijnsorde aan gene zijde van de historische werkelijkheid georiënteerd, maar op een onbestemde toekomst die ieder ogenblik ten einde kan komen. Deze tijdservaring hebben we

gekaracteriseerd als een contingentieschok: de gelovige heeft een diepgeworteld besef dat zijn bestaan en de wereld waarin hij leeft contingent zijn, dat op ieder moment alles met hem kan gebeuren. De roeping waarin hij is geroepen maakt deel uit van “de contingente omstandigheden waaronder iedere gelovige moet leven” (Vattimo, 2003, p. 143) en biedt dus geen houvast. In het licht van *Sein und Zeit* zouden we kunnen stellen dat de gelovige zijn roeping in haar eigenlijke zin heeft ontsloten, namelijk als een mogelijkheid.

Vooruitlopen en heilheid

Heidegger typeert het christelijke leven als een “anticipatie op de *parousia*” (2004, p. 75): de gelovige wacht niet op de *parousia* als op een toekomstige gebeurtenis, maar loopt erop vooruit en beleeft ieder moment als een ‘enkel-nog’. Deze levenshouding wijst zonder twijfel vooruit naar het ‘vooruitlopen op de dood’ dat in *Sein und Zeit* een prominente rol vervult. In het vooruitlopen verhoudt de mens zich op zulk een wijze tot zijn dood dat deze zich “als mogelijkheid onthult” (2013, p. 332). Terwijl het alledaagse leven, dat voortdurend voor de dood op de vlucht is, de dood verstaat als een nog-niet-nu, iets dat nog niet werkelijk is, duidt het vooruitlopen op een zijnswijze waarin de mens zich tot de dood verhoudt als een mogelijkheid die “*elk ogenblik mogelijk is*” (p. 327). Om twee redenen maakt het vooruitlopen volgens Heidegger een eigenlijke existentie mogelijk (p. 333).

Ten eerste confronteert de dood ons niet alleen met de contingentie van ons bestaan, maar ook met ons eigen zelf-kunnen-zijn. Heidegger noemt de dood de “*oereigen, betrekkingloze en onoverschrijdbare mogelijkheid*” van het bestaan (p. 319). Hoewel de mens doorgaans niet zijn eigen leven leidt, maar dat van een ander, kan niemand “*de ander zijn sterven afnemen*” (p. 306). Omdat iedereen zelf zijn dood op zich zal moeten nemen onthult juist het zijn-ten-dode de volstrekte onvervangbaarheid van het individuele bestaan. Oog in oog met de dood zijn we volledig op onszelf aangewezen. We worden door de dood als enkeling opgeëist, stelt Heidegger (p. 334) – “alle betrekkingen tot andermans erzijn [worden] verbroken” (p. 318). We zouden dus kunnen stellen dat door op de betrekkingloze

mogelijkheid van de dood vooruit te lopen alle betrekkingen tot de wereld ‘als niet’ zijn; ze blijven behouden, maar verliezen hun greep op het bestaan. En hoewel Heidegger het ‘eigene’ in zijn lezing van Paulus nog niet zo sterk benadrukt als in *Sein und Zeit*, zouden we ook kunnen concluderen dat het paulinische *hós mé* het bestaan op zichzelf terug werpt, dat wil zeggen op zijn eigen mogelijkheid om te zijn.

Ten tweede ligt in de mogelijkheid van de dood ook de mogelijkheid van onze heelheid besloten. De voornaamste reden waarom Heidegger zich in *Sein und Zeit* over de dood buigt, is dat hij het menselijk bestaan in zijn geheel in het vizier wil krijgen, getuige de titel van het beroemde hoofdstuk over het zijn-ten-dode: “Het mogelijke heel-zijn van het erzijn en het zijn-ten-dode” (p. 301). Zolang de mens leeft is zijn bestaan immers onafgesloten. Hij heeft altijd nog de dood als laatste mogelijkheid voor zich. Pas wanneer de mens sterft is zijn bestaan een geheel. Het er-niet-meer-kunnen-zijn blijkt dus tevens het heel kunnen-zijn van het bestaan. Wanneer ik op mijn dood vooruitloop, loop ik derhalve ook vooruit op mijn eigen heel-zijn. Of in Heideggers woorden: in het vooruitlopen ligt de mogelijkheid besloten “van een existentiële anticipatie op het *hele* erzijn, dat wil zeggen op de mogelijkheid te bestaan als *heel kunnen-zijn*” (p. 335). Door zichzelf te verstaan vanuit zijn betrekking tot de dood, overziet de mens zijn bestaan als een geheel, namelijk als die “*oereigen, betrekkingloze en onoverschrijdbare mogelijkheid*” (p. 319). Zodoende bevrijdt hij zichzelf

“van de verlorenheid in mogelijkheden die zich toevalligerwijs opdringen, en wel zodanig dat het de vóór de onoverschrijdbare mogelijkheid gelegen factische mogelijkheden allereerst in eigenlijke zin te verstaan geeft en laat kiezen. Het vooruitlopen ontsluit voor de existentie als uiterste mogelijkheid zichzelf te moeten opgeven, en doorbreekt zo elke fixatie op de op dat moment bereikte existentie” (p. 334).

Het is opvallend hoezeer deze beschrijving aansluit bij Heideggers commentaar op het ‘als niet’. Het vooruitlopen onttrekt zich aan de beslagleggende tendens van de mogelijkheden waarin we per toeval verzeild raken, oftewel de roeping

waarin we geroepen zijn, en doorbreekt de fixatie op wat nu is in het licht van het niet-kunnen-zijn dat vanuit de toekomst op ons toekomt. De gedachte dat het leven zichzelf als een geheel kan aangrijpen treffen we dan ook reeds aan in Heideggers analyse van de oer-christelijke religiositeit. Haast terloops stelt hij dat er “op het niveau van de geestelijkheid” in het christelijke leven sprake is van “een ongebroken levenscontext (...) die *niets* van doen heeft met de harmonie van het leven” (2004, p. 86). Die laatste toevoeging is evenzeer van toepassing op het heel-zijn dat Heidegger in *Sein und Zeit* voor ogen heeft. De heideggeriaanse heelheid duidt geenszins op een harmonieus leven, maar op de mogelijkheid om zichzelf te zijn “*in de hartstochtelijke, van alle illusies van het men bevrijde, factische, van zichzelf zekere en angstige v r i j h e i d - t e n - d o d e*” (2013, p. 337).

Vastbeslotenheid en verantwoordelijkheid

Naast het vooruitlopen benoemt Heidegger in *Sein und Zeit* nog een andere levenshouding die een eigenlijke existentie mogelijk maakt: de vastbeslotenheid. De definitie van vastbeslotenheid luidt: “*het zich zwijgzaam, tot angst bereid ontwerpen op het oereigen schuldig-zijn*” (p. 373). Hoe moeten we dit begrijpen? In de eerste plaats wordt het factische leven volgens Heidegger bepaald door zijn geworpenheid. De mens treft zichzelf altijd al aan in een wereld waarin hij onvrijwillig geworpen is. “De uitdrukking geworpenheid moet de *facticiteit van het overgeleverd-zijn* aanduiden”, stelt Heidegger (p. 180). We zijn overgeleverd aan het zijnde dat we zelf zijn. Niemand heeft zichzelf immers tot bestaan gebracht en niettemin hebben wij onszelf te zijn. Tegelijkertijd heeft het bestaan het karakter van een ontwerp, waaronder Heidegger “de speelruimte van het factische kunnen-zijn” verstaat (p. 192). Hoewel we aan ons bestaan zijn overgeleverd, zijn we in staat om ons er op deze of gene wijze toe te verhouden. Ontwerpen wil dus zoiets zeggen als: de mogelijkheden van je bestaan verkennen en het op grond van die mogelijkheden vormgeven.

In de tweede plaats verwijst Heidegger in zijn definitie van de vastbeslotenheid naar het schuldig-zijn van de mens. Die schuld is niet moreel of economisch, maar

ontologisch van aard. De mens is als zodanig schuldig, omdat zijn bestaan nietig is (p. 360). Enerzijds heeft hij *niet* gekozen voor het bestaan waarin hij geworpen is. Anderzijds is het ontwerp nietig, omdat de keuze voor een mogelijkheid om te zijn altijd “het niet-ook-kunnen-kiezen van andere mogelijkheden” veronderstelt (p. 359). Door te kiezen maakt de mens zich dus schuldig aan de verspilling van zijn bestaansmogelijkheden. We kunnen in dit verband ook spreken van een “ontologische verkwisting”; een begrip van Agamben dat verwijst naar alles wat zich op ieder ogenblik aan ons bewustzijn onttrekt en absoluut verloren gaat (2005, p. 40). Omdat de mens doorgaans echter niet bereid is om zijn schuld te aanvaarden, vervalt hij tot besluiteloosheid en conformeert hij zich aan wat ‘men’ nu eenmaal doet. Zo laat hij zich “willekeurig [meenemen] door niemand, waardoor [hij] in de oneigenlijkheid verstrikt raakt” (p. 340). Om ons “*eigenlijke zelfzijn*” mogelijk te maken, moeten we “uit eigen beweging tot een kunnen-zijn besluiten” (ibid.). Dat hoeft echter niet te betekenen dat we ons oude leven achter ons laten, net zomin als de christen de roeping opgeeft waarin hij geroepen is. Het komt er veeleer op aan “*alsnog te kiezen*” (ibid.), dat wil zeggen, te kiezen voor het bestaan en de mogelijkheden waar we in eerste instantie aan overgeleverd zijn. Oftewel, in de vastbeslotenheid draagt de mens de verantwoordelijkheid voor zijn eigen bestaan, staat hij voor zichzelf in.

Heidegger benadrukt dat een eigenlijke existentie niet iets is “wat ergens boven de vervallende alledaagsheid zweeft, maar existentieel slechts een modificatie hiervan, een manier om haar aan te grijpen” (p. 233). Het is dit inzicht dat Heidegger volgens Agamben voor het eerst ontwikkelt in zijn lezing van Paulus. “Dit betekent dat het eigenlijke geen andere inhoud heeft dan het oneigenlijke”, concludeert hij (2005, p. 34). Deze ‘existentiële modificatie’ van het oneigenlijke bestaan vraagt ten derde om een bereidheid tot angst. In hoofdstuk 2 heb ik reeds opgemerkt dat het christelijke leven zich door een dergelijke bereidheid laat kenmerken: door zijn bekering treedt de gelovige volgens Heidegger binnen in “de angst van het leven” (2004, p. 66). De reden waarom Heidegger de angst in *Sein und Zeit* zo een centrale rol toekent – hij noemt angst de grondstemming van het menselijk bestaan – is dat we ons in de angst tegenover de onbepaaldheid en nietigheid van ons kunnen-zijn bevinden (p. 388). Deze verontrustende ervaring

doet ons eerst en vooral inzien dat we tot niets zijn voorbestemd en dat we ook anders- of niet-kunnen-zijn. De angst ontsluit met andere woorden de contingentie van ons bestaan en leert ons dat we op onszelf zijn aangewezen, dat we zelf kunnen en moeten kiezen en dat we de verantwoordelijkheid voor die keuze zelf moeten dragen.

Hoewel Heidegger de term ‘vastbeslotenheid’ in de *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* nog niet gebruikt, omvat zijn begrip van het oer-christelijke leven wel de voornaamste eigenschappen van deze levenshouding. Ik noemde al de bereidheid tot angst. Daarnaast meent Heidegger dat het aannemen van de verkondiging neerkomt op “een laatste besluit” (2004, p. 80). “Met de komst van de Antichrist” – die wij in het vorige hoofdstuk hebben geïdentificeerd met de vervallenheid tot de wereld en de verlorenheid in het ‘men’ – “moet iedereen een besluit nemen”, stelt Heidegger (p. 78). En hij voegt hieraan toe: “zelfs zij die onbekommerd zijn nemen een beslissing door hun gebrek aan bekommernis” (p. 78). Anders gezegd, de ongelovigen of verlorenen kiezen door niet te kiezen, door hun besluiteloosheid. Wat Heidegger dus aan het oer-christelijke leven interesseert is dat het, in tegenstelling tot een leven dat reeds is ingebed in een christelijke traditie, “een gevolg [is] van een beslissing” (Critchley, 2014, p. 170).

Ten slotte draagt de gelovige de verantwoordelijkheid voor zijn eigen bestaan. “Door af te zien van de wereldlijke manier om zichzelf te verweren, is de angst van zijn leven verhevigd”, zegt Heidegger (2004, p. 87). Hij doelt op de roeping en levensbetrekkingen waarmee wij ons doorgaans identificeren, die voor het christelijke leven ‘als niet’ geworden zijn. De reden waarom de mens geneigd is zich in zijn betrekkingen vast te leven, is dat deze zagezegd voor zijn bestaan pleiten. We zijn wat we zijn door de roeping waarin we geroepen zijn, door “hoe het er in onze wereld aan toegaat” (Van der Heiden, 2018, p. 99), door verwachtingen waaraan wij moeten voldoen en plichten die we hebben te vervullen. Voor de christen hebben deze zaken echter hun vanzelfsprekendheid verloren, omdat hij beseft dat “*de gedaante van deze wereld*” voorbijgaat (1 Kor. 7:31). Hij kan zich dus niet langer beroepen op zijn wereldlijke roeping, maar

staat zelf ter verantwoording. Kortom: hij ontwerpt zijn bestaan op zijn “*oereigen schuldig-zijn*” (2013, p. 373).

II. AGAMBEN EN PAULUS

5. Paulus als politiek denker

Agambens wending tot Paulus

Agamben wendt zich om andere redenen tot Paulus dan Heidegger. In hoofdstuk 1 hebben we gezien dat Heidegger de oer-christelijke religiositeit waarvan Paulus getuigt als vertrekpunt neemt voor zijn filosofie van de factische levenservaring. Agamben gaat op zijn beurt met verschillende denkers in gesprek over zowel de wijsgerige als politieke erfenis van de apostel Paulus. Van der Heiden stelt dat Agamben “laat zien dat er een daadwerkelijke hedendaagse wijsgerige discussie over Paulus te voeren is en met name over de vraag welke fundamentele status Paulus’ brieven precies hebben en welk fenomeen of begrip hierbij het primaat verdient” (2018, p. 14). Voor Heidegger is het grondfenomeen van het christelijke leven de verwachting van de *parousia*. Agamben legt daarentegen het primaat bij het ‘overblijfsel’, een begrip dat we tegenkomen in Paulus’ Romeinenbrief en dat zijn wortels heeft in de profetische traditie van Israël. Dit blijkt onder meer uit de titel van Agambens boek over Paulus: ‘de tijd die overblijft’ (*Il tempo che resta*). In het boek passeren zeer uiteenlopende thema’s de revue. Zijn commentaar “wordt niet enkel gekenmerkt door een complexe verwevenheid van historisch-filologische analyses en filosofische overwegingen, maar ook door politieke claims die slechts tot op zekere hoogte expliciet zijn”, constateert Cimino (2016, p. 106). Agamben belicht op een nogal schetsmatige wijze de invloed van Paulus op de geschiedenis van het westerse denken. Tegelijkertijd betoogt hij dat Paulus’ gedachtegoed vaak verkeerd is geïnterpreteerd, in de eerste plaats door de kerk zelf. Hij presenteert dan ook een radicale herlezing van Paulus’ brieven, waaruit blijkt dat ze ons nog altijd uitdagen tot vernieuwing van onze manier van denken en leven. Cimino merkt daarom elders op dat Agambens

Paulus “verschijnt als een held van zowel filosofische als politieke emancipatie” (2017, p. 196).

De belangrijkste stelling van Agamben luidt dat het paulinische corpus “de fundamentele messiaanse tekst van de westerse traditie” is (2005, p. 1). Hij vervolgt dat dit nogal vanzelfsprekend lijkt, maar dat zowel in de geschiedenis van het christendom als in het jodendom “anti-messiaanse tendensen” werkzaam zijn geweest (ibid.). ‘Messiaans’ is dan ook niet zonder meer een andere naam voor ‘christelijk’, hoewel Christus een Latijnse vertaling is van het Hebreeuwse *masjiach*, dat Gezalfde betekent. Voor Agamben staat het messiaanse daarentegen voor “een element dat breekt met de gevestigde en juridische ordes” (Cimino, 2016, p. 110). Het messianisme verwijst naar een revolutionaire beweging die zijn wortels heeft in het jodendom (zie bijv. Scholem, *The Messianic Idea in Judaism*, 1971). Agamben beklemtoont dan ook dat Paulus geen grondlegger is van een nieuwe wereldreligie, maar een vertegenwoordiger en hervormer van het joodse messianisme (2005, p. 2). Wat de term ‘messiaans’ daarnaast gemeen heeft met de term ‘oer-christelijk’, is dat het een oorspronkelijke geloofservaring en manier van leven aanduidt die in de geschiedenis van het christendom in vergetelheid zijn geraakt. ‘Messiaans’ staat volgens Cimino zo ongeveer gelijk aan ‘anti-theologisch’ (2016, p. 106). Net als Heidegger koppelt Agamben de erfenis van Paulus dus los van de kerkelijke traditie.

De verwevenheid van filosofie en politiek

Agambens lezing van Paulus onderscheidt zich evenwel van die van Heidegger door haar politieke inhoud. In plaats van als een getuigenis van de factische levenservaring leest Agamben de brieven van Paulus haast als een politiek manifest, waarin “[d]e juridisering van alle menselijke betrekkingen” aan de orde wordt gesteld (2005, p. 135). Als de mens zich in zijn levensbetrekkingen vastleeft, dan doet hij dat in de eerste plaats door zich te onderwerpen aan de wet, seculier of religieus, die het gehele leven reguleert en van zijn “gevoel voor genade en vitaliteit” berooft (ibid.). Alhoewel ik hier niet uitgebreid kan ingaan op Agambens politieke filosofie, is het belangrijk om in gedachte te houden dat

filosofische problemen voor Agamben ook altijd politieke problemen zijn en *vice versa*. Politiek dienen we daarbij in de breedste zin van het woord te verstaan, namelijk als het vormgeven van gemeenschappelijke levensvormen. Een belangrijke vraag in Agambens lezing van Paulus, hoewel hij deze niet expliciet formuleert, luidt dan ook: wat is een gemeenschap?

De reden waarom politieke kwesties ten diepste filosofische kwesties zijn, is dat aan iedere vorm van (samen)leven een bepaalde denkwijze ten grondslag ligt. In *L'uso dei corpi* legt Agamben uit dat de eerste filosofie, waaronder hij de ontologie verstaat, geen “verzameling van conceptuele formuleringen” is die “niet ontsnapt aan de beperkingen van een leer”, maar “telkens weer de ruimte [opent en definieert] van het menselijke handelen en weten, van wat de mens kan doen en wat hij kan kennen en zeggen” (2014, p. 111). De wijze waarop wij het zijn verstaan bepaalt dus de mogelijkheden van ons bestaan en onze manier van leven. Politieke problemen, die neerkomen op de vraag hoe wij kunnen en willen samenleven, nopen dus tot een herbezinning op de denkwijze die, in Heideggers woorden, “de speelruimte van het factische kunnen-zijn” (2013, p. 192) reguleert.

Eigenlijkheid als politiek vraagstuk

In lijn met deze overwegingen vat Agamben het idee van de eigenlijkheid en oneigenlijkheid niet louter op als een wijsgerige of existentiële vraag, maar tevens als een politieke vraag. In *Mezzi senza fine* stelt hij dat politieke praxis en reflectie vandaag de dag uitsluitend opereren

“binnen de dialectiek van het eigenlijke en oneigenlijke – een dialectiek waarin ofwel het oneigenlijke zijn heerschappij overal uitbreidt, dankzij een ontembare wil tot vervalsing en consumptie (zoals dat gebeurt in geïndustrialiseerde democratieën), ofwel het eigenlijke de uitsluiting van iedere oneigenlijkheid vereist (zoals dat gebeurt in integralistische en totalitaire staten). Als we in plaats daarvan het gemeenschappelijke (of, zoals anderen voorstellen, het gelijke) definiëren als een punt van onverschilligheid tussen het eigenlijke en het oneigenlijke – dat wil

zeggen, als iets dat nooit in termen van onteigening of toeëigening begrepen kan worden maar dat daarentegen alleen begrepen kan worden als gebruik – dan wordt het wezenlijke politieke probleem: ‘Hoe maakt men gebruik van het gemeenschappelijke?’ (2000, p. 116)?

Agamben associeert oneigenlijkheid met het leven in de moderne consumptiesamenleving en eigenlijkheid met het leven in een totalitaire staat, waarin ieder element dat geen deel uitmaakt van het ‘eigene’ – denk aan de jood in Nazi-Duitsland, de afvallige in religieus-fundamentalistische staten en de politieke dissident in zowel de voormalige Sovjet-Unie als het hedendaagse Rusland – zonder pardon worden uitgesloten.

Op het eerste gezicht lijken deze associaties wat uit de lucht gegrepen. Naar een uitleg of argumentatie zoekt men bovendien tevergeefs, zoals wel vaker het geval is in Agambens werk. Wat is het verband tussen eigenlijkheid en totalitarisme? Enerzijds lijken de politieke keuzes die Heidegger zelf op grond van zijn denken heeft gemaakt Agambens associatie op zijn minst plausibel te maken. Zo stelt Safranski dat Heidegger de “nationaal-socialistische revolutie” heeft opgevat “als een collectieve uitbraak uit de oneigenlijkheid en zich daarom bij die revolutie” heeft aangesloten (2016, p. 213). Hoewel uit zijn eigenlijkeheidsfilosofie ook andere conclusies getrokken kunnen worden, kan er volgens Safranski “geen twijfel over bestaan dat Heidegger zich ondanks zijn ontologie van de vrijheid in *Sein und Zeit* als een tegenstander van de pluralistische democratie ontpopt” (ibid.). De democratische openbaarheid, waarin iedere mening ertoe doet, is immers “een speelweide van het *Men*” (p. 214). Bovendien maakt Heidegger expliciet toespelingen naar een vorm van “eigenlijk met-elkaar-zijn”, hoewel hij niet duidelijk maakt wat hij daaronder verstaat (2013, p. 375). In ieder geval kan worden aangenomen dat een vorm van collectieve eigenlijkheid zoals Heidegger zich die heeft voorgesteld ondemocratisch zal zijn geweest. De werkelijk totalitaire neiging van Heideggers eigenlijkeheidsfilosofie moet echter gezocht worden in de structuur die eraan ten grondslag ligt, welke een scheiding maakt tussen wat eigen en wat daar vreemd aan is. In hoofdstuk 8 zal ik dit nader toelichten.

6. De tijd die overblijft

Het uitstel van de parousia

Aan het einde van het eerste hoofdstuk van *Il tempo che resta* formuleert Agamben twee vragen die in zijn boek centraal staan:

“Wat betekent leven in de Messias en wat is het messiaanse leven? Wat is de structuur van messiaanse tijd? Deze vragen, dat wil zeggen Paulus’ vragen, moeten ook de onze zijn” (2005, p. 18).

Beide vragen hangen met elkaar samen. Net als Heidegger veronderstelt Agamben dat de messiaanse levenswijze gepaard gaat met een specifieke tijdservaring. In *La Chiesa e il regno*, een voordracht die hij heeft gehouden voor een delegatie geestelijken in de Notre-Dame van Parijs, verwijt Agamben de kerk dat zij haar oorspronkelijke messiaanse roeping heeft verloochend door zich in de wereld te presenteren als ieder ander wereldlijk instituut. Hij merkt op dat de institutionalisering van de vroege kerk vaak als een reactie wordt beschouwd op het “onverklaarbare uitstel” van de *parousia* (2012, p. 4). Toen eenmaal duidelijk werd dat de Messias niet spoedig zou terugkeren, in tegenstelling tot wat Paulus en zijn volgelingen geloofden, zag de kerk zich genoodzaakt haar “institutionele en juridische organisatie” te stabiliseren (ibid.). Volgens Agamben is het idee dat de *parousia* is uitgesteld echter ongerijmd, omdat het impliceert dat het hier zou gaan om een gebeurtenis die in de toekomst zal plaatsvinden. “De tijd van de messias kan niet verwijzen naar een chronologische periode of duur”, stelt hij,

“maar kan in plaats daarvan niets anders voorstellen dan een kwalitatieve verandering van de wijze waarop de tijd wordt ervaren. Om die reden is het onbegrijpelijk om in deze context te spreken van een chronologische

vertraging, alsof men spreekt van een trein die is vertraagd” (p. 4-5).

Ook Heidegger benadrukt dat de tijd van de *parousia* niet verwijst naar een toekomstige gebeurtenis, maar naar het onophoudelijke enkel-nog waarin de christen leeft, zoals we in hoofdstuk 2 hebben geconstateerd. Delahaye betoogt dat Agamben het onderscheid tussen chronologische tijd en geleefde tijd, die hij respectievelijk aanduidt als *chronos* en *kairos*, van Heidegger heeft overgenomen (2016, p. 90). Echter, Agambens interpretatie van Paulus’ kairologische tijdsbegrip wijkt sterk af van die van Heidegger.

De tijd van het nu

Heideggers interpretatie van de *parousia*-verwachting komt overeen met wat hij in *Sein und Zeit* de ervaring van de oorspronkelijke tijdelijkheid van het bestaan noemt, waarvan de toekomst het primaire fenomeen is. Door op de *parousia* te anticiperen verstaat de gelovige zichzelf in relatie tot een onbepaalde mogelijkheid die “als een dief in de nacht” op hem toekomt. Deze tijdservaring verschilt fundamenteel van het vulgaire tijdsbegrip, dat de tijd voorstelt als een onomkeerbare reeks van nu-momenten. Agamben benadrukt daarentegen dat Paulus de tijd tussen de opstanding en de wederkomst, dat wil zeggen de tijd waarin hij leeft, aanduidt als *ho nyn kairos*, dat juist “de tijd van het nu” betekent (2005, p. 63). De messiaanse tijd verwijst dus niet naar een toekomstige gebeurtenis en evenmin naar het toekomstige als het mogelijke, maar naar het nu waarin wij leven. Heidegger staat volgens Agamben in een wijsgerige traditie die de nu-tijd heeft beroofd van zijn oorspronkelijke messiaanse betekenis (p. 143). De gedachte dat de messiaanse tijd is georiënteerd op de toekomst noemt hij een misvatting (p. 77). De boodschap van Paulus luidt immers dat de komst van de Messias niet voor ons ligt, maar achter ons (p. 1). Met andere woorden, wat Heidegger lijkt te vergeten is dat de christen niet enkel leeft in de verwachting van de *parousia*, maar ook in de overtuiging dat de Messias reeds gekomen is. De christen kijkt voor zijn heil zogezegd niet vooruit, maar achteruit.

Agamben bestrijdt de suggestie dat de messiaanse ervaring van de tijd zo iets is

als een oorspronkelijke ervaring van het zijn-ten-dode en het vooruitlopen op de heelijkheid van het bestaan. De gedachte dat de mens zichzelf als een geheel kan aangrijpen, “zij het in de vorm van een eigenlijke beslissing ofwel in het zijn-ten-dode”, zou voor Paulus ondenkbaar zijn (p. 34). In plaats daarvan betoogt Agamben dat de messiaanse tijd verwijst naar een soort ontwrichting van het heden. Hij spreekt van “[d]e paulinische decompositie van aanwezigheid” (p. 70). Om te begrijpen wat hij daaronder verstaat dienen we ons over zijn eigenzinnige interpretatie van de *parousia* te buigen.

Het ‘reeds’ en ‘nog-niet’

We hebben al gezegd dat *parousia* letterlijk ‘tegenwoordigheid’, ‘aanwezigheid’ of ‘aankomst’ betekent. Agamben voegt hier een andere betekenis aan toe: *parousia* is een samentrekking van *par* en *ousia* en verwijst naar het zijn dat naast zichzelf is of dat zichzelf nabij is (p. 70). Hij stelt dat Paulus deze term gebruikt

“om de ten diepste uni-duale structuur van de messiaanse gebeurtenis [de opstanding van Christus, WK] te belichten, voor zover die twee heterogene tijden omvat, namelijk *kairos* en *chronos*, een operationele tijd en een gerepresenteerde tijd die naast elkaar bestaan maar niet met elkaar kunnen worden samengevoegd” (ibid.).

In deze nogal cryptische omschrijving benadrukt Agamben wederom dat de geleefde ervaring van de tijd niet samenvalt met onze chronologische voorstelling van de tijd. Gewoonlijk wordt de tijd gerepresenteerd door middel van ruimtelijke figuren, zoals lijnen en punten. Het resultaat is echter ontoereikend, “juist omdat het te volmaakt is” (p. 65). Agamben vat de geleefde tijd of *kairos* echter niet op als het oorspronkelijke toekomstig-zijn van het menselijk bestaan, zoals Heidegger, maar als een ‘operationele tijd’. Dit begrip, dat hij ontleent aan de linguïst Gustave Guillaume, verwijst naar de haast onmerkbare tijd die de geest nodig heeft om een ervaring te representeren. Oftewel, operationele tijd is het

tijdsverloop tussen de oorspronkelijke ervaring en het bewustzijn van die ervaring.

Dit is allereerst van toepassing op de ervaring van de tijd zelf. Agamben definieert operationele tijd daarom als “*de tijd die de geest nodig heeft om een tijdsvoorstelling te realiseren*” (p. 66). Het betreft een “tijd binnen de tijd” die voorkomt dat we ooit samenvallen met onze voorstelling van de tijd (p. 67). De mens loopt zogezegd voortdurend uit de pas, doordat zijn bewustzijn structureel vertraagd is. Agamben spreekt daarom van een “ontwrichting met betrekking tot de chronologische tijd” (p. 69). Juist door deze temporele asynchroniteit zouden we in staat zijn om grip te krijgen op de tijd en om deze tot een einde te brengen (p. 67). De messiaanse tijd verwijst volgens Agamben dan ook niet naar het einde der tijden, maar naar de tijd die tot een einde komt (p. 62).

In het citaat benoemt Agamben de “uni-duale structuur van de messiaanse gebeurtenis” (p. 70). Daarmee doelt hij op het ‘reeds’ en het ‘nog-niet’ van de komst van de Messias: “De Messias is reeds gekomen, de messiaanse gebeurtenis heeft reeds plaatsgevonden, maar zijn aanwezigheid omvat in zichzelf een andere tijd die zijn *parousia* uitstrekt, niet om haar uit te stellen, maar, integendeel, om haar grijpbaar te maken” (p. 71). Het ‘nog-niet’ verwijst dus niet naar een moment in de toekomst waarop de Messias zal terugkeren. De ‘andere tijd’ is daarentegen een operationele tijd, dat wil zeggen de tijd die nodig is om de messiaanse gebeurtenis te begrijpen, zoals de geest tijd nodig heeft om een mentale voorstelling te maken van een ervaring. Hoewel de komst van de Messias reeds heeft plaatsgevonden, heeft men de betekenis van die gebeurtenis nog niet doorgrond.

De mogelijkheid van wat geweest is

Agambens uitleg van de messiaanse tijd veronderstelt een omkering van het traditionele ontologische schema dat het mogelijke ondergeschikt acht aan het werkelijke. We zagen al dat deze omkering zich ook voltrekt in Heideggers denken. Het zijn van de mens is volgens Heidegger geen onveranderlijk wezen, maar een mogelijkheid om te zijn. Die mogelijkheid is toekomstig van aard – de

mens verhoudt zich tot zichzelf als een kunnen-zijn, voor zover hij tot aan zijn dood nog iets heeft uitstaan wat hij nog niet is maar kan zijn. Agamben stelt echter dat het primaat van het mogelijke wordt verondersteld door het feit dat iedere representatie van de tijd wordt voorafgegaan door een “pure staat van potentialiteit” (p. 66), dat wil zeggen een ervaring die nog niet door het bewustzijn in de mal van een mentale voorstelling is gegoten (p. 66). Bovendien maakt hij het mogelijke los van de toekomstige bepaling die Heidegger eraan geeft. Delahaye vat dit punt treffend samen: “Waar voor Heidegger enkel de toekomst mogelijkheden geeft aan Dasein, daar ziet Agamben dezelfde macht in het verleden” (2016, p. 97). Het verleden van de mens, dat Heidegger aanduidt als zijn ‘gewezenheid’, is het bestaan waarin we geworpen en waaraan we overgeleverd zijn. Wanneer wij onszelf aantreffen zijn we immers altijd al geweest. De geworpenheid beperkt vervolgens onze bestaansmogelijkheden, oftewel “de speelruimte van het factische kunnen-zijn” (Heidegger, 2013, p. 192).

Agamben beschouwt het verleden daarentegen als een veld van mogelijkheden die hun mogelijkheid opeisen. Hij stelt dat er een zekere eis of exigentie uitgaat van wat is en wat is geweest (2005, p. 37). Zo eist ook de messiaanse gebeurtenis haar mogelijkheid op. In ‘de tijd van het nu’ herontdekt het verleden, dat reeds voltooid is, opnieuw zijn actualiteit en wordt het heden, dat onvoltooid is, vervuld (p. 75). Wat Agamben met deze raadselachtige formulering probeert duidelijk te maken is dat het verleden niet voorbij is, maar eindeloos veel onontsloten mogelijkheden aanreikt waar ons historisch bewustzijn nog geen vat op heeft. De messiaanse inhoud van Paulus’ brieven is daar een voorbeeld van. Om het verleden zijn mogelijkheid terug te schenken dienen we enerzijds onze lineaire representatie van de tijd, die het verleden als het ware verdringt, tot een einde te brengen. Anderzijds verliest het heden, dat wordt voorgesteld als de enige mogelijke uitkomst van een onomkeerbaar proces, juist zijn vanzelfsprekendheid door de confrontatie met het verleden. Met andere woorden, de exigentie van wat geweest is brengt als het ware een ‘contingentieschok’ teweeg. Wat is kan ook anders of niet zijn, niet alleen omdat de toekomst onbepaald is, maar omdat het verleden even onbepaald is, voor zover ons bewustzijn er nauwelijks vat op heeft.

Anders gezegd, wat is kan ook anders zijn, omdat de werkelijkheid reeds anders is dan wij kunnen bevatten.

Als de *parousia* verwijst naar het moment waarop wat is en wat geweest is weer mogelijk wordt, in plaats van naar het naderende einde waarop de gelovige vooruitloopt, dan volgt hieruit dat de *parousia*-verwachting geen “existentiële anticipatie op het *hele* erzijn” (Heidegger, 2013, p. 335) mogelijk maakt, maar juist ieder geheel uiteen doet vallen.

7. Het messiaanse leven

De herroeping van iedere roeping

De ervaring van de messiaanse tijd, begrepen als een operationele tijd, gaat gepaard met een “volledige transformatie van onszelf en onze levenswijzen”, meent Agamben (2012, p. 13). Paulus geeft zijn “meest rigoureuze definitie van het messiaanse leven” in een passage die ook in Heideggers lezing een prominente rol speelt: de passage uit 1 Korinthe 7 waarin Paulus zijn eigenaardige uitdrukking ‘als niet’ gebruikt (2005, p. 23). Aanvankelijk lijkt Agambens interpretatie van deze tekst naadloos aan te sluiten bij Heideggers commentaar. Het ‘als niet’ duidt volgens Agamben op de “*herroeping van iedere roeping*” (ibid.). Iedere roeping wordt door het ‘als niet’ radicaal in twijfel getrokken, maar blijft niettemin behouden. De messiaanse roeping – een begrip waarmee Agamben het ‘als niet’ aanduidt – verwijst niet naar een meer waarachtige of authentieke roeping die de oude vervangt, maar naar het feit dat de mens niet samenvalt met de betrekkingen en toestanden die zijn bestaan definiëren.

In het boek *Il regno e la gloria* geeft Agamben een bondige samenvatting van zijn interpretatie van het paulinische *hós mé*:

“Onder het ‘als niet’ kan het leven niet met zichzelf samenvallen en is het verdeeld in een leven dat we leven (*vitam quam vivimus*, de reeks van feiten en gebeurtenissen die onze biografie definiëren) en een leven

waarvoor en waarin we leven (*vita qua vivimus*, wat het leven leefbaar maakt en wat er betekenis en vorm aan geeft). In de messias leven betekent exact op ieder moment elk aspect van het leven dat we leven herroepen en onwerkzaam maken en het leven waarvoor we leven, dat Paulus het ‘leven van Jezus’ noemt (...) erin laten verschijnen” (2011, p. 248).

Het ‘als niet’ duidt de non-coïncidentie aan van het leven als een verzameling van biografische gegevens en het leven waarin we leven, waarmee Agamben de zelfervaring van het leven lijkt aan te duiden. Anders geformuleerd: we vallen niet samen met de overzichtelijke representaties waartoe ons bestaan wordt gereduceerd, noch met de eenduidige identiteiten en maskers waarachter wij ons doorgaans zelf verschuilen. De messiaanse roeping wil dus zeggen dat wat wij denken te zijn en wat wij in de ogen van de ander zijn wordt herroepen doordat ons verleden, dat wat we tot de vergetelheid verdringen, zijn mogelijkheid opeist.

De mens die niets te doen heeft

Het begrip ‘onwerkzaamheid’, waar Agamben in het voornoemde citaat aan refereert, is een sleutelbegrip in zijn oeuvre. Het is een vertaling van het Italiaanse *inoperosità*, een term die een rijkdom aan betekenissen herbergt. Het begrip heeft eerst en vooral betrekking op de oorspronkelijke zinledigheid van het menselijk bestaan. In de *Nicomachische ethiek* werpt Aristoteles de vraag op of de mens naar zijn aard een passende *ergon* heeft, een voorbestemde taak of functie. “Is hij van nature functieloos [*argon*]?”, vraagt hij zich af (1097b, 25-30, geciteerd in Agamben, 2011, p. 246). Deze mogelijkheid wijst hij echter onmiddellijk van de hand, om vervolgens vast te stellen dat de *ergon* van de mens de activiteit van de rede is. Agamben heroverweegt daarentegen de voor Aristoteles ontoelaatbare gedachte dat de mens geen specifieke functie of taak te vervullen heeft. De mens heeft zagezegd niets in het bijzonder te doen. De messiaanse roeping herroept iedere roeping met het oog op deze oorspronkelijke onbestemdheid van het menselijk bestaan. “Het messiaanse leven”, zegt Agamben, “is de onmogelijkheid

dat het leven zou kunnen samenvallen met een voorbestemde vorm” (p. 248). De vraag is nu in welke zin Agambens interpretatie van het ‘als niet’ verschilt van die van Heidegger. Immers, Heidegger benadrukt evenzeer dat de gelovige niet met zijn roeping samenvalt – of in zijn eigen bewoording: dat facticiteit van het christelijke leven niet door de roeping wordt bepaald, wat min of meer op hetzelfde neerkomt. Bovendien stelt hij in *Sein und Zeit* dat het wezen van de mens in zijn existentie schuilt.

Wat het laatste betreft hebben we reeds op een zekere dubbelzinnigheid in Heideggers denken gewezen. Zoals Safranski betoogt blijft Heidegger in de ban van “het idee van een waar zelf” (2016, p. 151). Hoewel hij het aristotelische idee van een specifieke *ergon* afwijst, lijkt hij het bestaan zelf als een taak of opgave te beschouwen die al dan niet naar behoren kan worden uitgevoerd. De mens heeft volgens Heidegger dus wel degelijk iets te doen, namelijk zichzelf en geen ander te zijn, een opgave waarin maar weinigen slagen. Daarnaast lijkt Heideggers gedachte dat de mens zijn bestaan dient aan te grijpen of toe te eigenen om eigenlijk te bestaan toch te veronderstellen dat we met onszelf kunnen samenvallen.

Toe-eigening of gebruik

Hoewel het denken van Agamben zonder twijfel sterk door Heidegger is beïnvloed, treffen we in *Il tempo che resta* slechts één verwijzing aan naar Heideggers *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*. Eerst stelt Agamben dat Heidegger in zijn lezing van Paulus voor het eerst de gedachte lijkt te ontwikkelen dat de toe-igening van het oneigenlijke de grondtrek is van het menselijk bestaan. Hij meent echter dat voor Paulus niet de toe-eigening van oneigenlijke op het spel staat, maar het gebruik ervan. “[H]et messiaanse subject is niet alleen *niet* gedefinieerd door eigendom, maar het is evenmin in staat om zichzelf aan te grijpen als een geheel, zij het in de vorm van een authentieke beslissing ofwel in het zijn-ten-dode” (2005, p. 34). In het vorige hoofdstuk heb ik uitgelegd waarom de messiaanse tijdservaring volgens Agamben niet als een

zijn-ten-dode kan worden gedacht. We zullen nu moeten stilstaan bij de tegenstelling tussen toeëigening en gebruik.

Een belangrijk vers in Agambens commentaar op Paulus is 1 Kor. 7:21: “*Bent u als slaaf geroepen, dan moet u zich daarover niet bekommeren. Kunt u echter ook vrij worden, maak dan liever van die gelegenheid gebruik.*” Agamben stelt dat de originele Griekse tekst ook als volgt kan worden vertaald: “Maar indien u vrij kunt worden, gebruik uw *klésis* [roeping] als een slaaf” (p. 34). Oftewel, als de slaaf vrij kan worden dient hij niet van die gelegenheid gebruik te maken, maar van zijn roeping als slaaf. ‘Gebruik’ is volgens Agamben “de definitie die Paulus geeft aan het messiaanse leven in de vorm van het *als niet*” (ibid.). De messiaanse roeping – de herroeping van iedere roeping – stelt de geroepene in de gelegenheid om gebruik te maken van zijn roeping die ‘als niet’ geworden is. Het messiaanse leven laat zich derhalve niet vangen in termen van eigenheid en eigenaarschap:

“De messiaanse roeping is niet een recht, noch verstrekt ze een identiteit; het is veeleer een generieke potentialiteit [*potenza*] die kan worden gebruikt zonder ooit een eigendom te worden. Messiaans zijn, leven in de messias, verwijst naar de onteigening van elk juridisch-factische eigendom” (ibid.).

In dit citaat drijft Agamben de tegenstelling tussen zijn interpretatie van Paulus en die van Heidegger op de spits. De gelovige kan zijn leven niet in bezit nemen of aangrijpen als een geheel, noch door vastbesloten en uit eigen beweging voor zichzelf te kiezen, noch door op zijn eigen einde vooruit te lopen. Integendeel, de gelovige of het messiaanse subject verhoudt zich volgens Agamben tot een leven dat hem niet toebehoort, maar waarvan hij onbaatzuchtig gebruik maakt.

Op een tegen-intuïtieve wijze suggereert Agamben in feite dat de slaaf beter van zijn roeping gebruik kan maken dan van de gelegenheid om vrij te worden, omdat de slaaf in zekere zin vrijer is dan zijn meester. Van der Heiden vat dit treffend samen:

“De meester is degene die *bezit*, en wel in het bijzonder de slaven. De slaaf is degene die niets bezit, die zich niets kan toe-eigenen en zelfs geen recht op gebruik bezit. Niettemin heeft de slaaf wel de vrijheid om gebruik te maken van het bezit van de meester” (p. 111).

Ter aanvulling: de slaaf bezit zelfs zichzelf niet, omdat zijn lichaam deel uitmaakt van de huisraad van de meester. Wat de messiaanse roeping dus herroept is “alles wat in bepaalde zin werkelijk het eigene en het eigendom van iemand uitmaakt” (ibid.), zodat een vrij gebruik van de wereld mogelijk wordt. In het volgende hoofdstuk zal ik toelichten wat Agamben precies onder verbruik verstaat, nadat ik twee bezwaren heb uitgewerkt die Heideggers eigenlijke filosofie in twijfel trekken.

8. Gebruik van het ontoeëigenbare

Twee bezwaren tegen toe-eigening

Terwijl Heidegger in zijn lezing van Paulus op de gedachte komt dat de mens zijn bestaan kan toe-eigenen, treft Agamben in Paulus’ gedachtegoed juist een alternatieve vorm aan van zich-verhouden tot de wereld en tot zichzelf. Waarom dat alternatief nodig is, leg ik in dit hoofdstuk uit aan de hand van twee type bezwaren tegen het idee van eigenlijkheid die Agamben in diverse werken heeft ontwikkeld. Het eerste noem ik het ethische bezwaar en het tweede noem ik het fenomenologische bezwaar.

De Ethica more Auschwitz demonstrata

In het voorwoord van *Quel che resta di Auschwitz* stelt Agamben dat alle ethische beginselen hun geldigheid verliezen als ze niet de “beslissende test” kunnen doorstaan: de *Ethica more Auschwitz demonstrata* (2002, p. 13). Hij beschouwt

Auschwitz niet in de eerste plaats als een vernietigingskamp waar de dood heeft gezegevierd over het leven, maar als “de plaats waar een experiment heeft plaatsgevonden die tot op de dag van vandaag ongedacht blijft, een experiment voorbij leven en dood waarin de Jood is getransformeerd in een *Muselman* en de mens in een niet-mens” (p. 52). In de getuigenissen van de Holocaustoverlevenden is de *Muselman* de benaming voor gevangenen die als gevolg van structurele ondervoeding en uitputting het bewustzijn en hun spraak verloren en in het kamp ronddoelden als wandelende doden. Deze figuur die balanceert op de grens van leven en dood, die ogenschijnlijk niet langer menselijk genoemd kan worden, trekt volgens Agamben onze ethische principes radicaal in twijfel. De vraag wat het betekent om een mens te zijn wordt doorgaans immers beantwoord met een beroep op een veronderstelde essentie of een zekere eigenschap die de mens bezit, zoals zijn denkvermogen of zijn taligheid. Dergelijke bepalingen impliceren echter dat wie zijn verstand verliest of niet langer in staat is tot spreken ook niet langer menselijk genoemd kan worden.

Agamben zegt hierover: “Als men een grens vaststelt waarachter men ophoudt een mens te zijn en de gehele of het grootste deel van de mensheid passeert die grens, dan levert dit geen bewijs voor de onmenselijkheid van mensen, maar in plaats daarvan de ontoereikendheid en abstractie van de grens” (p. 63). En hij vervolgt: “Simpelweg de menselijkheid van de *Muselman* ontkennen betekent het oordeel van de SS accepteren en hun gebaar herhalen” (ibid.). Oftewel, wie vasthoudt aan ethische beginselen die het menselijke scheiden van het onmenselijke en op grond daarvan moeten concluderen dat individuen of hele bevolkingsgroepen niet langer menselijk zijn, stemt stilzwijgend toe met het oordeel van de SS over de Joden. Dit lijkt een nogal verregaande conclusie. We moeten echter bedenken dat Agamben met name is geïnteresseerd met de onderliggende structuur en denkwijze die Auschwitz hebben mogelijk gemaakt. Het concentratiekamp is als het ware de uiterste consequentie van een denktrant die binnen de mens een verdeling maakt tussen menselijkheid en onmenselijkheid.

In *L'uso dei corpi* wekt Agamben de suggestie dat Heideggers denken de ‘beslissende test’ niet doorstaat. Hij stelt daar namelijk het volgende:

“Maar waarom moet in onze filosofische traditie niet enkel bewustzijn maar zelfs het Dasein, het er-zijn van de mens, een vals begin veronderstellen, dat verlaten en verwijderd moet worden om plaats te maken voor het ware en het meest eigenlijke? Waarom kan de mens zichzelf enkel vinden door het niet-werkelijk-menselijke te veronderstellen (...)? En wat betekent het dat de meest eigenlijke mogelijkheid enkel kan worden aangegrepen door zichzelf te terug te halen uit de verlorenheid en het verval tot het oneigenlijke” (2015, p. 45)?

Hoewel de mens volgens Heidegger niet van zijn wezen kan worden gescheiden – het wezen van de mens ligt immers in zijn existentie – kan de mens wel uit zijn bestaan vallen, omdat binnen dit bestaan sprake is van een scheiding tussen wat eigenlijk en oneigenlijk is. Dat oneigenlijkheid kan worden aangezien voor het niet-werkelijk-menselijke bevestigt Critchley, zij het onbedoeld, als hij de vraag beantwoordt of ieder mens in staat is om de roep van het geweten te horen: “Het minste wat we kunnen zeggen is dat zij die de roep niet horen niet werkelijk Dasein zijn, en dat wezens die niet-Dasein zijn gedefinieerd zouden kunnen worden door hun onvermogen tot het horen van de roep” (2014, p. 186). Als we bedenken dat *Dasein* het zijnde aanduidt dat de mens zelf is, dan moeten we concluderen dat Critchley veronderstelt dat een mens niet-werkelijk-menselijk kan zijn. Het is nu juist deze gedachte die volgens Agamben ten grondslag ligt aan de ontelbare bloedvergieten en mensonterende praktijken die ons geschiedenis rijk is. In het licht van deze overweging kunnen we daarom begrijpen waarom Agamben het eigenlijkheidsideaal associeert met totalitarisme, voor zover de totalitaire staat doorgaans een onverdeeld volk meent te representeren en iedereen die op basis van etniciteit, cultuur of ideologie buiten dat geheel valt van zijn menselijkheid berooft.

Toevertrouwd aan het onbetrouwbare

Of het ethische bezwaar tegen Heideggers denken overtuigend is, laat ik in het midden. Agambens tweede bezwaar tegen diens eigenlijkheidsfilosofie berust op

onze zelfervaring. Dit bezwaar laat zich als volgt samenvatten: mens-zijn of subject-zijn betekent overgeleverd-zijn aan het ontoeëigbare. Ik zal dit toelichten aan de hand van twee voorbeelden die Agamben zelf bespreekt: de relatie tot ons lichaam en de relatie tot de taal. Het lichaam ervaren we doorgaans als het eigene en meest intieme. Toch toont het zich in uiteenlopende alledaagse ervaringen als iets vreemds en zelfs vijandigs. Wanneer wij ons schamen voor ons naakte lichaam manifesteert het zich als iets dat we niet kunnen aanvaarden en waarvan we tevergeefs zouden willen wegvlugten. En in het geval van misselijkheid en lichamelijke nood komt het lichaam zelfs tegen ons in opstand. Emmanuel Levinas, naar wiens observaties Agamben verwijst, stelt dat misselijkheid de onmogelijkheid onthult “om te zijn wat men is” (geciteerd in Agamben, 2016, p. 85). In dergelijke situaties ervaren we ons lichaam als iets dat ons niet toebehoort, maar waaraan we niettemin zijn toevertrouwd (ibid.).

We verhouden ons op een vergelijkbare wijze tot onze moedertaal, de taal waarmee we het meest vertrouwd zijn, waarin we onze meest intieme gedachten articuleren en die in een belangrijke mate onze culturele identiteit constitueert. Toch is het volgens Agamben misleidend om over de moedertaal te spreken in termen van ‘eigendom’ of ‘eigenheid’. Immers, de taal overkomt ons min of meer als iets van buiten door middel van een moeizaam overdrachts- en leerproces. Bovendien stuiten we dagelijks op de oorspronkelijke externaliteit van de taal, bijvoorbeeld wanneer we niet uit onze woorden komen, hikkelen en stotteren (p. 86). In plaats van het leren van een taal en het vertrouwd raken met het lichaam te begrijpen als processen van toe-eigening, betoogt Agamben dat het toepasselijker is om te spreken van gebruik. Hij definieert gebruik als “een relatie tot iets wat ontoeëigenbaar is” (p. 87). Zelfs het lichaam en de taal laten zich nooit geheel in bezit nemen. Hoewel Agamben het niet expliciet benoemt, lijkt hij de gedachte in twijfel te trekken dat het menselijk bestaan door het telkens-het-mijne is bepaald en dat het naar zijn aard mogelijkerwijs eigenlijk is. In *Quel che resta di Auschwitz*, waar Agamben de stelling verdedigt dat niet angst maar schaamte de grondstemming is van het menselijk bestaan, stelt hij dat er tussen de mens als sprekend en denkend wezen en de mens als levend wezen geen sprake is van een identiteitsrelatie, maar van intimiteit: “Maar is *intimiteit* niet juist de naam die we

geven aan een nabijheid die ook afstandelijk blijft, een promiscuïteit die nooit een identiteit wordt” (2002, p. 125)? De verhouding tot onszelf vormt geen identiteit, maar een intimiteit. Dat wil zeggen: we zijn onszelf steeds nabij, maar vallen onmogelijk restloos met onszelf samen.

In *L'uso dei Corpi* duidt Agamben deze intieme relatie aan als gebruik-van-zichzelf: de mens verhoudt zich tot zichzelf als iets dat ontoeëigenbaar is (2014, p. 91). Gebruik duidt een onoplosbare spanning aan tussen twee polen: “enerzijds toeëigening en gewoonte; anderzijds verlies en onteigening. Gebruik maken (...) betekent onophoudelijk oscilleren tussen een thuisland en een ballingschap” (p. 87). Dus in plaats van de scheiding tussen het eigenlijke en oneigenlijke te verwerpen, stelt Agamben dat de mens in zijn meest oorspronkelijke zelfervaring voortdurend heen en weer geslingerd wordt tussen beide wijzen van zijn, voor zover iedere poging om zichzelf en zijn wereld toe te eigenen stukloopt op de ontoeëigenbare aard van de dingen. Het gebruik-van-zichzelf duidt volgens Agamben tevens de messiaanse levenswijze aan waarvan Paulus getuigt: “de roeping bewonen in de vorm van het ‘als niet’ betekent de wereld [inclusief onszelf, WK] nooit tot een object van eigendom maken, maar enkel van gebruik” (p. 57). En de “*nieuwe schepping*” waar Paulus in 2 Korinthe 5:17 naar verwijst “is louter het vermogen om het oude onwerkzaam te maken en het op een nieuwe manier te gebruiken” (p. 56).

Het menselijke onvermogen

De gedachte dat de mens aan zijn bestaan is overgeleverd vinden we echter ook bij Heidegger onder de benaming ‘geworpenheid’. Bovendien benadrukt Heidegger in zijn lezing van Paulus herhaaldelijk de zwakheid van het christelijke leven: “[n]iet mystieke vervoering en een bijzondere inspanning” karakteriseren de oer-christelijke religiositeit, maar “veeleer standhouden in de zwakheid van het leven” (2004, p. 70). Bovendien stelt hij dat de facticiteit van het christelijke leven “niet op eigen kracht gewonnen kan worden, maar veeleer haar oorsprong vindt in God – het fenomeen van de effecten van genade” (p. 87). De mogelijkheid om in de zwakheid van het leven stand te houden overstijgt dus het vermogen van de

gelovige. Critchley betoogt dat Heideggers affirmatie van de zwakheid van het christelijke leven “belangrijke consequenties [heeft] voor hoe we denken over de aard van authenticiteit en haar relatie tot inauthenticiteit” (2014, p. 181). Oftewel, Critchley is van mening dat Heideggers lezing van Paulus ons juist dwingt tot een heroverweging van zijn analyse van de eigenlijkheid en oneigenlijkheid. “Er bestaat geen twijfel dat *Zijn en Tijd* doorslaggevend gekenmerkt wordt door een streven naar heelheid en autarkie”, stelt hij. Echter,

“wat Heideggers lezing van Paulus zo veelbetekenend maakt, iets wat Agamben onbedoeld – of misschien niet – over het hoofd ziet, is zijn limitering van de menselijke potentie. (...) Authenticiteit is niet zozeer een ‘bezitneming’ als wel een gerichtheid van het zelf op iets dat zichzelf overschrijdt” (p. 182).

Critchley verwijt Agamben een al te eenzijdige interpretatie van Heideggers bestaansanalyse die geen rekening houdt met het menselijke onvermogen dat daarin aan de orde wordt gesteld. Op zijn beurt presenteert hij een herlezing van *Sein und Zeit* waarin de nadruk juist op dit onvermogen komt te liggen: “gezien in het licht van de heroïsche logica van autarkie die de wijze waarop het menselijk bestaan in *Zijn en Tijd* wordt opgevat dreigt te overheersen, stelt de interpretatie van Paulus ons in staat een blik te werpen op een lezing van Heidegger die geworteld is in een affirmatie van zwakheid” (p. 183). In hoofdstuk 4 heb ik uitgelegd dat de mens volgens Heidegger altijd al in zijn bestaan geworpen is. De geworpenheid is de grond waarop de mens zijn bestaan moet ontwerpen. Dat betekent dat de mens zijn eigen grond is. Heidegger zegt hierover: “Het zelf dat als zodanig de grond van zichzelf moet leggen, kan die *nooit* meester worden en moet toch het grond-zijn existierend op zich nemen” (p. 359). Grond-zijn duidt dus het onvermogen van de mens aan om zichzelf meester te zijn. Critchley stelt dan ook dat “Dasein, begrepen als een grond-zijn, betekent dat het geen macht heeft over zichzelf” (2014, p. 190). En hij vervolgt: “De potentialiteit om een geheel te zijn die het vermogen tot ontwerpen van Dasein definieert, is onthuld als een impotentialisering, een grens waar het tegenaan loopt en waarover het geen macht

heeft” (ibid.). We zouden het grond-zijn ook kunnen herdefiniëren als het ontoeëigenbare karakter van het menselijk bestaan. In onze poging om ons bestaan te ontwerpen stuiten we op een grens en worden we telkens weer in onze geworpenheid teruggeworpen. We blijken met andere woorden toch niet in staat onszelf in bezit te nemen.

Critchley raakt aan een zekere dubbelzinnigheid in *Sein und Zeit*. Terwijl Heidegger het menselijk bestaan enerzijds denkt in termen van kunnen-zijn, heelheid en eigenlijkheid, benadrukt hij anderzijds de geworpenheid waaraan de mens is overgeleverd en die zich aan zijn macht onttrekt. Eigenlijkheid duidt volgens Critchley daarom niet op “een vorm van *autarkie*: zelfgenoegzaamheid, zelfmeesterschap of wat Heidegger ‘bestendigheid van het zelf’ noemt” (p. 190). Integendeel, eigenlijk-zijn wil zeggen dat de mens zichzelf verstaat vanuit zijn onvermogen, zijn niet-kunnen-zijn (p. 193). De vraag is nu of het klopt dat Agamben dit over het hoofd ziet, zoals Critchley beweert. Ik meen dat dit niet het geval is. In *Mezzi senza fine* werpt Agamben de suggestie dat Heidegger met zijn idee van de toe-eigening van het oneigenlijke hetzelfde heeft willen aanduiden als wat hij zelf onder gebruik verstaat (p. 116). Dit is opmerkelijk, omdat hij in *Il tempo che resta* het begrip gebruik juist tegen Heideggers idee van toe-eigening uitspeelt. Hoe valt dit te rijmen?

Een mogelijk antwoord treffen we aan in een essay waarin Agamben een soortgelijke ambiguïteit in *Sein und Zeit* benoemt als Critchley. Hij stelt daar dat de dialectiek van het eigenlijke en oneigenlijke “onopgelost” is (1999, p. 196). Enerzijds benadrukt Heidegger namelijk dat beide zijnswijzen gelijkoorspronkelijk zijn. Het bestaan is in eerste instantie altijd al van zichzelf als eigenlijk kunnen-zijn afgevallen. Aan de oneigenlijkheid gaat dus geen eigenlijk bestaan vooraf. Anderzijds meent Agamben dat Heidegger nu en dan lijkt “terug te deinzen voor de radicaliteit van deze stelling, in strijd met zichzelf om het primaat van het eigenlijke en het ware te behouden” (p. 197). Ik heb hier al eerder op gewezen: Heidegger blijft in de ban van het idee van het ware zelf dat hij afwijst (Safranski, 2016, p. 151). Niettemin lijken sommige passages van *Sein und Zeit* toch een “primaat van het oneigenlijke” te impliceren, zegt Agamben (1999,

p. 197). Met andere woorden, Heidegger lijkt op momenten zijn eigen “streven naar heelheid en autarkie” te verloochenen.

Agamben trekt hieruit de conclusie dat het eigenlijke voor Heidegger geen andere inhoud heeft dan het oneigenlijke, wat Critchley in feite ook zegt. Hij vervolgt dat wanneer men “louter een eenvoudig primaat van het eigenlijke aan Heidegger toeschrijft, men er (...) niet in slaagt de diepste intentie van de analyse van Dasein te begrijpen” (p. 197). Maar bewijst Critchley niet dat Agamben zich hier zelf schuldig aan maakt? Het lijkt mij niet aannemelijk dat Agamben zijn eigen waarschuwing is vergeten. Als hij Heidegger bekritiseert om diens poging om “het primaat van het eigenlijke en het ware te behouden”, dan doet hij zagezegd met wapenen die Heidegger hem zelf heeft aangereikt. Met andere woorden, Agamben lijkt in zijn werk de stelling te hernemen waarvoor Heidegger zelf zou zijn teruggedeinsd. ‘Gebruik-van-zichzelf’ is de term waarmee Agamben een levenswijze aanduidt die eigenlijk noch oneigenlijk is, maar die wordt gedefinieerd door een onoplosbare spanning tussen beide zijswijzen of tendensen van het bestaan. Als zodanig is het messiaanse leven de opschorting van de dialectiek van het eigenlijke en oneigenlijke.

9. Het overblijfsel

Het niet-al

“Als ik een politieke erfenis moest uitlichten in de brieven van Paulus die onmiddellijk traceerbaar is, dan geloof ik dat het begrip van het overblijfsel een rol zou moeten spelen”, stelt Agamben (p. 57). Het ‘overblijfsel’ is dan ook één van de belangrijkste begrippen in zijn lezing van Paulus. De messiaanse tijd die zich uitstrekt tussen de opstanding en de *parousia*, die Paulus aanduidt als *ho nyn kairos*, noemt Agamben “de tijd die overblijft”, voor zover deze tijd tot een einde komt (2005, p. 62). We treffen het begrip aan in Romeinen 11, waar Paulus spreekt over het ‘overblijfsel van Israël’:

“Zo is er dan ook in deze tegenwoordige tijd een overblijfsel ontstaan, overeenkomstig de verkiezing van de genade. (...) En zo zal heel Israël zalig worden, zoals geschreven staat: De Verlosser zal uit Sion komen en zal de goddeloosheden afwenden van Jakob” (Rom. 11: 6-26).

Omwille van het overblijfsel van het volk Israël dat God heeft gespaard zal uiteindelijk heel Israël verlost worden. Deze gedachte treffen we ook aan in de profetische teksten uit het Oude Testament. Agamben concludeert dat het overblijfsel een instrument is dat verlossing mogelijk maakt (p. 56).

Wat dienen we onder dat overblijfsel te verstaan? Critchley meent dat het hier zou gaan om hen die van de mensheid zijn afgesneden en in deze wereld geen plaats hebben (2014, p. 159). Daarbij refereert hij aan Paulus die in 1 Kor. 14:13 schrijft dat hij en zijn volgelingen *“zijn geworden als het uitvaagsel van de wereld en het afschraapsel van allen tot nu toe.”* Agamben geeft het overblijfsel echter een ontologische betekenis die van toepassing is op het menselijk bestaan als zodanig: *“Op een beslissend moment zal het uitverkoren volk, ieder volk, zichzelf noodgedwongen situeren als een overblijfsel, als een niet-al”* (2005, p. 55). Het overblijfsel verwijst dan ook niet naar een aanwijsbaar restant dat in een getal kan worden uitgedrukt. Integendeel, het overblijfsel is *“noch het geheel, noch een deel van het geheel, maar de onmogelijkheid voor het deel en het geheel om met zichzelf of met elkaar samen te vallen”* (ibid.). Het begrip duidt dus niet op een specifieke groep, maar de non-coïncidentie die iedere identiteit doorkruist.

In de tekst die ik hierboven niet in zijn volledigheid heb geciteerd beschrijft Paulus een dialectisch proces dat drie elementen omvat: het geheel (*pas*), het deel (*meros*) en het overblijfsel (*leimma*). Het eerste verwijst volgens Agamben naar het einde der tijden, wanneer God *“alles in allen”* zal zijn (1 Kor. 15:28). Het tweede *“definieert de seculiere wereld, de tijd onder de wet”* (p. 56). De seculiere wereld is de verdeelde wereld waarin wij leven, waarin mensen worden ingedeeld op basis van etnische, culturele en sociale verschillen die in de wet zijn gecodificeerd (p. 55). Het derde resulteert ten slotte *“uit de verdeling van het deel”* (p. 56). In de messiaanse tijd – die niet het eind der tijden is, maar de tijd die

tot een einde komt – wordt iedere verdeling tegen zichzelf in verdeeldheid gebracht.

Het messiaanse verschil

Het overblijfsel ontstaat door een verdeling tussen vlees (*sarx*) en geest (*pneuma*) (p. 49) De Joodse wet maakt een onderscheid tussen Jood en niet-Jood, maar de “wet van de Messias” maakt vervolgens een onderscheid tussen enerzijds Joden naar het vlees en Joden naar de geest en anderzijds niet-Joden naar het vlees en niet-Joden naar de geest. Hierdoor kan iemand die een Jood is naar het vlees, dat wil zeggen op grond van zijn afkomst, een niet-Jood zijn volgens het beginsel van de geest. Zo schrijft Paulus in Romeinen 9:6 dat “*niet allen die uit Israël voortgekomen zijn*” ook daadwerkelijk tot Israël behoren. En in Rom. 2:28-29 schrijft hij: “*28 Want niet hij is Jood die het in het openbaar is, en niet dát is besnijdenis die in het openbaar in het vlees plaatsvindt, 29 maar hij is Jood die het in het verborgene is, en dát is besnijdenis, die van het hart is, naar de geest, niet naar de letter.*” Ten slotte citeert hij in Rom. 9:25 Hosea: “*Ik zal Niet-Mijn-volk noemen: Mijn volk, en de Niet-geliefde: Geliefde.*” Agamben merkt op dat Paulus, zij het impliciet, een nieuwe logische categorie introduceert “waarin de A/niet-A tegenstelling een derde term erkent die dan de vorm aanneemt van een dubbele negatie: niet niet-A” (p. 51). Met andere woorden, Paulus’ messiaanse logica overtreedt de logische wetten van non-contradictie en de uitgesloten derde (Delahaye, 2016, p. 94). De verdeling tussen Jood en niet-Jood is door de messiaanse gebeurtenis niet opgeheven, maar in zichzelf verdeeld, zodat men nu als een niet-niet-Jood kan worden aangewezen.

Agamben brengt de dubbele negatie in verband met het ‘als niet’: “De messiaanse roeping scheidt iedere *klésis* van zichzelf en veroorzaakt een spanning binnen zichzelf, zonder het ooit van een andere identiteit te voorzien; vandaar Jood *als niet-Jood*, Griek *als niet-Griek*” (p. 53). In feite herhaalt Agamben in verschillende bewoordingen steeds dezelfde stelling die als een *leitmotiv* in zijn werk klinkt: de mens valt niet met zichzelf samen – niet met zijn lichaam, noch met zijn taal; niet met zijn nationaliteit, noch met zijn sociale positie. Deze

non-coïncidentie die verweven is in de grondstructuur van het menselijk bestaan opent de mogelijkheid om anders te kunnen zijn. Omdat de mens niet restloos met zichzelf samenvalt, maar zich tot zichzelf verhoudt als een overblijfsel dat zich aan iedere identiteit onttrekt, is hij in staat om het leven dat hij leeft op ieder moment te herroepen en onwerkzaam te maken.

Potentialiteit en impotentialiteit

Net als Heidegger denkt Agamben het menselijk bestaan vanuit zijn mogelijkheidskarakter. Hij benadrukt dat mogelijkheid, of potentialiteit, volgens de klassieke definitie van Aristoteles altijd ook de impotentialiteit van hetzelfde impliceert. Wat potentieel is kan dus zowel zijn als niet zijn (1998, p. 45). Anders geformuleerd: het vermogen om te zijn impliceert tegelijkertijd het vermogen om niet te zijn. Let wel, impotentialiteit is niet hetzelfde als onmogelijkheid, dat juist een onvermogen aanduidt. Agamben meent dat Paulus juist dit vermogen aanspreekt om niet, of beter gezegd: ‘als niet’ te zijn. Paulus schrijft immers dat God het zwakke heeft uitverkoren om het sterke te beschamen (1 Kor. 1:27) en dat Gods kracht in zwakheid wordt volbracht (2 Kor. 12:9) (2005, p. 97). De messiaanse kracht uit zich niet in geweld en machtsvertoon, maar in het vermogen om het leven terug te brengen naar zijn oorspronkelijke staat van potentialiteit (p. 98). We zouden op grond van deze overweging kunnen stellen dat het beslissende vermogen van de mens niet zijn vermogen is om voor zichzelf te kiezen, maar juist om niet te kiezen, om zijn roeping op ieder moment te herroepen, om ‘nee’ te zeggen tegen de werkelijkheid en wat niet is weer mogelijk te maken.

Agambens messiaanse subject verstaat zichzelf niet als een mogelijk heel-zijn, maar als een overblijfsel dat zich door niets laat toe-eigenen, ook niet door zichzelf. Het ervaart zichzelf niet in de eerste plaats als een kunnen-zijn, maar als een als-niet-kunnen-zijn, dat wil zeggen als een vermogen om wat hij is voortdurend te herroepen. Aan de basis van deze zelfervaring ligt niet de confrontatie met de onbepaaldheid van de toekomst, zij het in de vorm van de *parousia*-verwachting of het zijn-ten-dode, maar de eis die uitgaat van wat geweest is, of beter gezegd: wat-had-kunnen-zijn.

Een messiaans vergezicht

In *Il tempo che resta* stelt Agamben dat ieder volk zichzelf op een beslissend moment zal “situeren als een overblijfsel, als een niet-al” (2005, p. 55). In *La comunità che viene*, dat een decennium eerder is gepubliceerd, suggereert hij niet zonder gevoel voor groteske overdrijving dat dit moment reeds is aangebroken. De “planetaire kleinburgerij” zou zichzelf geen “herkenbare sociale identiteit” laten aanmeten en niet langer vasthouden aan een “valse volksidentiteit” (1993, p. 62). De wijze waarop Agamben de kleinburgerij beschrijft resoneert sterk met zijn beschrijving van de messiaanse gemeenschap die leeft onder het ‘als niet’:

“De kleinburgerij doet alles wat bestaat teniet met hetzelfde gebaar waarmee ze er hardnekkig aan vast lijkt te houden: Ze kent enkel het oneigenlijke en het inauthenticke (...). Dat wat de waarheid en valsheid bepaalde van volkeren en generaties die elkaar op aarde hebben opgevolgd – verschillen in taal, dialect, levenswijzen karakter, gewoonte en zelfs de fysieke eigenaardigheden van ieder persoon – hebben voor haar iedere betekenis en ieder vermogen tot expressie en communicatie verloren” (p. 62-3).

Kortom, alle verschillen die het leven in de seculiere tijd bepalen zijn voor de moderne mens ‘als niet’ geworden. Dat wil zeggen: de verschillen bestaan nog, maar ze hebben hun betekenis verloren. De kleinburgerij zou zich niet langer laten leiden door een eigenlijkheidsideaal. Juist deze klasse waarin we het heideggeriaanse ‘men’ kunnen herkennen, de vormeloze massa die volkomen onverschillig staat tegenover de eigenlijkheid, is in de ogen van Agamben het overblijfsel dat verlossing mogelijk maakt: “De kleinburgerij staat voor een kans die zich niet eerder heeft voorgedaan in de geschiedenis van de mensheid” (p. 64). Het komt erop aan dat de mens erin moet zien te slagen om zijn specifieke manier van zijn niet tot een identiteit of eigendom te maken, maar om er vrij gebruik van te maken.

Het is opvallend dat Agamben dit weidse vergezicht in zijn latere werk heeft opgegeven, in een tijd die zich kenmerkt door een wereldwijde heropleving van nationalisme en traditionalisme, een tijd waarin de term ‘joods-christelijk’ geenszins verwijst naar het revolutionaire gedachtegoed van Paulus, maar naar een vastomlijnde identiteit en die door vreemde culturen enerzijds en een cultuurrelativistische elite anderzijds bedreigd zou worden, een geheel waarin het vreemde geen plaats heeft.

BESLUIT

In het eerste deel van deze scriptie heb ik laten zien dat Heidegger in zijn lezing van Paulus de grondstructuren van het menselijk bestaan introduceert die hij in *Sein und Zeit* uitwerkt. In het bijzonder heb ik aangetoond dat zijn interpretatie van de oer-christelijke levenservaring anticipeert op zijn analyse van de eigenlijkheid en oneigenlijkheid. Voor Heidegger lijkt Paulus te getuigen van de mogelijkheid om een eigenlijk zelf te zijn. Ten eerste leeft de christen de oorspronkelijke tijdelijkheid van zijn bestaan als zodanig. De verwachting van de *parousia* wordt door Heidegger opgevat als een ervaring van de onbepaaldheid van wat op ons toekomt. Ten tweede weerstaat het christelijke leven de verleiding om tot het objectiverende denken enerzijds en tot de wereld van het ‘men’ anderzijds te vervallen. In plaats van zich te laten geruststellen met valse zekerheden, ziet de christen de verontrustende contingentie van zijn bestaan onder ogen. Ten derde eigent de gelovige het factische leven waarin hij geroepen is eigenlijk toe, voor zover hij het heeft ontsloten als een tijdelijk bezit. Dat betekent niet dat hij zijn oude bestaan opgeeft, maar dat hij zich er op een andere wijze toe verhoudt. Dit komt overeen met wat Heidegger in *Sein und Zeit* zegt over eigenlijkheid. Het eigenlijke zelfzijn is niets anders dan een wijze waarop de vervallende alledaagsheid wordt aangegrepen. Agamben trekt hieruit de conclusie dat Heidegger in zijn lezing van Paulus het idee heeft ontwikkelt dat het eigenlijke geen andere inhoud heeft dan het oneigenlijke. Ten slotte komt Heideggers begrip

van de christelijke levenshouding sterk overeen met zijn analyse van het vooruitlopen op de dood en de vastbeslotenheid. De gelovige verstaat zichzelf in relatie tot de mogelijkheid van de *parousia* en neemt zelf verantwoordelijk voor zijn bestaan door voor zichzelf te kiezen.

In het tweede deel heb ik mij gebogen over Agambens lezing van Paulus en zijn kritiek op Heidegger. Agamben leest Paulus als de belangrijkste vertegenwoordiger van het Joodse messianisme. Zijn begrip van de messiaanse tijd heeft hetzelfde vertrekpunt als Heideggers verhandeling over de tijd, namelijk dat de geleefde tijd fundamenteel verschilt van de chronologische tijd. Echter, zijn interpretatie van de geleefde tijd wijkt af van die van Heidegger. In plaats van naar een onbepaalde toekomst verwijst de messiaanse tijd volgens Agamben naar het verleden waarvan wij de mogelijkheden nog niet volledig verstaan. De gelovige loopt dus niet vooruit op zijn heelheid, zoals in het vooruitlopen op de dood, maar geeft gehoor aan de eis die de mogelijkheid opeist van wat geweest is, een eis die juist iedere gerepresenteerde 'heelheid' ondermijnt. Vervolgens heb ik uitgelegd dat het messiaanse leven zich niet kenmerkt door eigendom, maar door gebruik. De gelovige eigent zijn bestaan dus niet toe, maar laat het juist onteigenen om er dan vrijmoedig gebruik van te maken. Voorts ben ik ingegaan op twee bezwaren van Agamben tegen het idee van toe-eigening. Het eerste luidt dat de structuur die aan Heideggers eigenlijke filosofie ten grondslag ligt de ontmenselijking van de mens mogelijk maakt. Het tweede luidt dat de mens in zijn bestaan is overgeleverd aan het ontoeëigenbare. Critchley meent dat Heidegger zelf, ondanks zijn streven naar autarkie, benadrukt dat de mens zijn bestaan nooit meester kan zijn en dat Agamben dit over het hoofd ziet. Ik meen echter dat ik deze kritiek ongegrond is. Agamben is zich zeer bewust van de dubbelzinnigheid van Heideggers denken. In zijn werk herneemt hij juist een zekere gedachtegang waarvoor Heidegger zelf is geweken. Ten slotte heb ik aan de hand van Agambens interpretatie van het paulinische overblijfsel uitgelegd dat de gelovige zichzelf niet als een mogelijk heel kunnen-zijn verstaat, maar als een mogelijkheid die noch met een deel, noch met een geheel samenvalt. Of de verwachting van Agamben uitkomt dat de moderne mens dit messiaanse leven zal

waarmaken, valt in een tijd van nationalisme en de opleving van een mondiale identitaire beweging nog te bezien.

In het motto citeerde ik de voormalige Aartsbisschop van Canterbury Rowan Williams, die het christendom typeert als “een religie van de bekering” en bekering definieert als “*ervoor kiezen om anders te zijn*” (Williams, 2015, p. 101-2). Zowel Heidegger als Agamben stellen in hun lezing van Paulus meer of minder expliciet en elk op hun eigen wijze het anders-kunnen-zijn van het leven dat wij leven aan de orde. Voor Heidegger wordt deze mogelijkheid onthuld in de confrontatie met een onbeheersbare toekomst, voor Agamben ligt deze mogelijkheid verankerd in het verleden dat door ons bewustzijn tot de vergetelheid wordt verdrongen. Anders gezegd, terwijl Heidegger ons waakzaam maakt voor de mogelijkheid dat de wereld op elk ogenblik anders *kan* zijn, attendeert Agamben ons erop dat de werkelijkheid reeds anders *is* dan wij denken – *dat* is ten slotte de kern van Paulus’ boodschap dat de Messias reeds gekomen is. En terwijl anders-zijn voor Heidegger een keuze voor zichzelf impliceert – want “[w]at zou voor het in de bezorde, bonte ‘wereld’ verloren men vreemder kunnen zijn dan het in de ontheming op zichzelf teruggeworpen, verenkelde, in het niets geworpen zelf?” (2013, p. 350) – betekent het voor Agamben juist niet kiezen, of beter: ervoor kiezen om niet te kiezen, om zichzelf niet alsnog een pasklare identiteit te laten aanmeten, maar om het leven op ieder moment weer zijn mogelijkheid terug te schenken. Ondanks deze in het oog springende verschillen dragen Heidegger en Agamben met hun interpretaties van Paulus bij aan een herwaardering van de christelijke erfenis die in de eerste plaats door de kerk zelf serieus genomen dient te worden. Immers, eeuwenlang is het de kerk zelf geweest die de keuze om anders te zijn onmogelijk heeft gemaakt, omdat die keuze in strijd zou zijn met een onwrikbare en onveranderlijke zijnsorde waarop het historische leven betrokken is. De religieuze ervaring waarvan Paulus getuigt is daarentegen geen ontmoeting met een tijdloos wezen, maar een contingentieschok die de mogelijkheid van het anders-kunnen-zijn ontsluit.

Geraadpleegde literatuur

Agamben, G. (1990/1993). *The Coming Community*. [La comunità che viene] (M. Hardt, Vert.). Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.

Agamben, G. (1995/1998). *Homo Sacer. Sovereign Power and Bare Life*. [Homo Sacer: Il potere sovrano e la nuda vita] (D. Heller-Roazen, Vert.). Stanford, CA: Stanford University Press.

Agamben, G. (1999). *Potentialities: Collected Essays in Philosophy*. (D. Heller-Roazen, Vert.). Stanford, CA: Stanford University Press.

Agamben, G. (1999/2002). *Remnants of Auschwitz: The Witness and the Archive*. [Quel che resta di Auschwitz] (D. Heller-Roazen, Vert.). New York: Zone Books.

Agamben, G. (2000/2005). *The Time That Remains: A Commentary on the Letter to the Romans*. [Il tempo che resta. Un comment alla Lettera ai Romani] (P. Dailey, Vert.). Stanford, CA: Stanford University Press.

Agamben, G. (2009/2011). *The Kingdom and the Glory: For a Theological Genealogy of Economy and Government*. [Il regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo] (L. Chiesa & M. Mandarini, Vert.). Stanford, CA: Stanford University Press.

Agamben, G. (2010/2012). *The Church and the Kingdom*. [La Chiesa e il regno] (L. de la Durantaye, Vert.). London: Seagull Books.

Agamben, G. (2014/2015). *The Use of Bodies*. [L'uso dei corpi] (A. Kotsko, Vert.). Stanford, CA: Stanford University Press.

Agamben, G. (1996/2000). *Means without end: notes on Politics*. [Mezzi senza fine] (V. Binetti & C. Casarino, Vert.). Minneapolis, London: University of Minnesota Press.

Cimino, A. (2016). Agamben's political messianism in 'The Time That Remains'. *International Journal of Philosophy and Theology*, 77:3, 102-118, DOI: 10.1080/21692327.2016.1226934

Cimino, A. (2017). Paul as a Challenge for Contemporary Philosophers: Nietzsche, Heidegger and Agamben. In Cimino, A. & Heiden, G.J. van der (Ed.), *Rethinking faith. Heidegger between Nietzsche and Wittgenstein (179-201)*. New York: Bloomsbury Academic.

Critchley, S. (2012/2014). *The Faith of the Faithless: Experiments in Political Theology*. London: Verso.

Delahaye, E. (2016). About chronos and Kairos. On Agamben's interpretation of Pauline temporality through Heidegger. *International Journal of Philosophy and Theology*. 77:3, 85-101, DOI: 10.1080/21692327.2016.1244016

Heidegger, M. (1927/2013). *Zijn en Tijd*. [Sein und Zeit] (M. Wildschut, Vert.). Nijmegen: Uitgeverij SUN.

Heidegger, M. (1995/2004). *The Phenomenology of Religious Life*. [Phänomenologie des religiösen Lebens] (M. Fritsch & J.A. Gosetti-Ferencei, Vert.). Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.

Heiden, G.J. van der. (2018). *Het uitschot en de geest: Paulus onder filosofen*. Nijmegen: Uitgeverij Vantilt en Gert-Jan van der Heiden.

Moran, D. (2010). *Choosing a Hero: Heidegger's Conception of Authentic Life in Relation to Early Christianity*. Geraadpleegd op 10 juni 2019 van <https://www.ucd.ie/t4cms/Choosing%20a%20Hero%20Heidegger%20on%20Authentic%20Life%202010.pdf>

Safranski, R. (1994/2016). *Heidegger en zijn tijd*. [Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit] (W. Hansen, Vert.). Amsterdam: Olympus.

Vattimo, G. (2002/2003). *Het woord is geest geworden. Filosofie van de secularisatie*. [Dopo la Cristianità, per un christianesimo non religioso] (J.M.M. de Valk, Vert.). Kampen: Uitgeverij Agora.

Williams, R. (2012/2013). *Geloof in de publieke ruimte*. [Faith in the Public Square] (S. van Erp & H. Stegeman, Vert.). Vught: Skandalon.