

Universiteit Leiden, Instituut Wijsbegeerte

Leven met de dood

Sterfelijkheid bij Heidegger en Levinas

student Julia Ploum
nummer S1264370
begeleider prof. dr. Renée van Riessen

Inhoudsopgave	
<i>Inleiding</i>	3
<u>HOOFDSTUK 1 OVER DE FENOMENOLOGIE</u>	6
§ 1.1 De fenomenologie: van Husserl naar Heidegger	4
§ 1.2 Heidegger en Levinas: Levinas' fenomenologie en kritiek op Heidegger	9
<u>HOOFDSTUK 2 WAT BETEKENT DE DOOD VOOR HEIDEGGER EN LEVINAS?</u>	12
§ 2.1 De dood volgens Heidegger	12
§ 2.2 De dood volgens Levinas	21
<u>HOOFDSTUK 3 VERGELIJKING – DE DOOD BIJ HEIDEGGER EN LEVINAS</u>	30
§ 3.1 Wat is het wezen van de doodsbeleving?	30
§ 3.2 Welk inzicht doe ik op in het fenomeen van de sterfelijkheid?	32
§ 3.3 Op welke wijze is herverbinding met de wereld mogelijk?	36
§ 3.4 Van welke aard is de nieuwe mens, die de transformatie door de dood heeft doorgemaakt?	38
<u>HOOFDSTUK 4 DE DOOD IN RELATIE TOT ANDERE THEMA'S</u>	40
§ 4.1 De ander en de Ander	40
§ 4.2 Angst en schuld	41
§ 4.3 De tijd	41
§ 4.4 Ontologie en ethiek, of: wat Heidegger en Levinas beogen met hun filosofie	42
<u>HOOFDSTUK 5 CONCLUSIE</u>	44
<i>Bibliografie</i>	48

Inleiding

In de filosofische en semi-historische roman *Tous les hommes sans mortels* (Parijs 1946) beschrijft Simone de Beauvoir het bestaan van Fosca, een man die niet kan sterven. Hij is geboren in de veertiende eeuw en leeft, dankzij een onsterfelijkheidsdrankje, in de twintigste eeuw nog steeds. Alles heeft hij meegemaakt: geluk, roem, verlies, armoede, liefde en de dood van iedereen die ooit zijn naaste was. Na eeuwenlang reizen over de wereld, soms onderbroken door jarenlange slaap, wil hij niet langer leven. Hij is veroordeeld tot eeuwig leven, dat blijkt een verschrikkelijk bestaan. Het boek laat zien dat de onsterfelijkheid, in theorie een verleidelijk idee, in werkelijkheid een kwelling is. Doodgaan, wil De Beauvoir duidelijk maken, is de voorwaarde voor het leven zoals wij dat kennen. Juist omdat wij stervelingen zijn, krijgt ons leven zin.

Ook voor Heidegger en Levinas, de twee filosofen van wie het denken in deze scriptie onderzocht wordt, is de sterfelijkheid een wezenlijk kenmerk van het menselijk leven. Het nadenken over de eigen dood, biedt de mens volgens beide denkers belangrijke inzichten in het bestaan. Bewustwording van het gegeven dat de mens gaat sterven, is volgens hen cruciaal om de waarde van het leven te beseffen. Bovendien menen beiden dat de dood doorleefd kan worden, door dit fenomeen naast biologisch, ook ontologisch en metafysisch te interpreteren. Op deze manieren begrepen, is de doodsbeleving bij zowel Heidegger als Levinas een levensvernieuwende gebeurtenis.

Over de precieze betekenis van het fenomeen van de sterfelijkheid en wat de dood ons leert over het leven, zijn de twee filosofen het echter volledig oneens. Levinas' ideeën over het wezen van de mens en de invulling van het goede leven verschillen sterk van die van Heidegger. Ze zijn een fundamentele kritiek op Heideggers ontologische filosofie in *Sein und Zeit*. Ik zal in deze scriptie aannemelijk maken dat deze kritiek op Heideggers denken samenkomt in Levinas' alternatieve doodsanalyse. Het nieuwe inzicht dat deze zienswijze oplevert, is een verheldering van Levinas' kritiek op Heidegger via de fenomenologie van de dood.

Om tot deze conclusie te komen, heb ik mijn onderzoek als volgt opgebouwd. Ten eerste laat ik zien dat Heidegger en Levinas in hun fenomenologische aanpak aan elkaar verwant zijn. Daarna blijkt dat het fenomeen van de sterfelijkheid bij beide denkers een centrale positie inneemt en zo bepalend is voor hun denken. Op die manier wordt duidelijk dat Levinas' benadering van de dood sterk verschilt van danwel tegengesteld is aan die van Heidegger. Ik toon aan dat die reactie van Levinas begrepen moet worden als een kritiek op de doodsnotie bij Heidegger en vanwege het belang van het fenomeen van de dood bij beide denkers, als een kritiek op Heideggers gehele filosofie.

Het intensief bezig zijn met dit onderwerp bood mij in de eerste plaats verheldering van een filosofische confrontatie. Daarnaast is er het troostrijke gegeven, dat de vraag naar het waarom van het leven, niet alleen de mijne was. Deze persoonlijke vraag bleek een universele, die mensen altijd en overal heeft beziggehouden en zal blijven doen. Met deze scriptie hoop ik dit inzicht met de lezer te delen.

HOOFDSTUK 1 OVER DE FENOMENOLOGIE

Voor we ons verdiepen in Heidegger en Levinas kijken we naar hun gemeenschappelijke voorganger, om begrip te krijgen voor hun interesses en te laten zien dat ze aan elkaar verwant zijn in hun fenomenologische aanpak.

§ 1.1 Over de fenomenologie: van Husserl naar Heidegger

Heidegger en Levinas staan in de traditie van de grondlegger van de fenomenologische filosofie Edmund Husserl. Met zijn uitspraak "Und nun zu den Sachen selbst!" beoogde Husserl een terugkeer naar de grond van onze beleving – de dingen zelf. Hoe doet de materie zich aan ons bewustzijn voor, gezuiverd van vooroordelen en aannames? Hoe beleeft de mens een ding in de eerste aanschouwing? Husserl wilde terug naar die vergeten eerste indruk en onderzoekt wat zich in het bewustzijn voltrekt, nog voor het denken deze interpreteert en er een oordeel over velt. Wat is de aard van deze handeling? Is het een puur aankijken of luisteren? De zintuiglijke waarneming speelt hierin inderdaad een belangrijke rol, meende Husserl, en vormt de basis voor ons kennen. De mens staat open voor de wereld om hem heen; hij beschikt over het vermogen om zijn omgeving te ruiken, proeven, horen, zien en voelen en is als het ware afgesteld om al die indrukken te ondergaan.

Maar er vindt in het bewustzijn ook structurering plaats van de feiten die zich via de zintuigen aan ons tonen. Zo is er altijd sprake van een intentie; een gericht zijn op de dingen die zich voordoen. De intentionaliteit van de mens grondt de waargenomen prikkels in een ervaring. Het ding wordt door de mens altijd beleefd als een fenomeen – alles in de wereld is ons op een bepaalde manier in het bewustzijn gegeven. Het fundament van de werkelijkheid ligt voor Husserl dan niet bij de materie maar bij het subject: hij is een idealist. Het is immers het menselijk bewustzijn dat de dingen zoals ze zich aandienen, leert kennen. Het denken van Husserl richt zich op het onderzoeken van die gegevenheid, dat voordoen, het aandienen. Het onderwerp van zijn fenomenologie is: hoe spreken de dingen tot ons en hoe worden wij aangesproken?

In het werk van Heidegger en Levinas herkennen we Husserls ideeën – zowel instemming als zich er tegen afzetten. De methode van de Husserliaanse fenomenologie wordt door Levinas in de inleiding van *De totaliteit en het Oneindige* als volgt beschreven:

De intentionele analyse is onderzoek van het concrete. Het begrip, zoals dat in de directe blik van het definiërende denken gevat wordt, blijkt toch, buiten medeweten van dit naïeve denken, ingebed in door dat denken onvermoede horizonten; horizonten die er een zin aan verlenen – dat is in wezen de les van Husserl.¹

Husserl richt zich dus ook op het kader waarin wij de wereld zien, en alles wat daarin verschijnt. Van de aanwezigheid van deze horizon zijn wij ons volledig onbewust, terwijl die bepalend is voor ons oordeel over de dingen. Verderop in zijn introductie spreekt

¹ Emmanuel Levinas, *De totaliteit en het Oneindige [TO]* (Den Haag 1987) 23.

Levinas van 'de idee van de overschrijding van het objectiverende denken door een vergeten ervaring, waarvan dat denken leeft' als de bestemming van de fenomenologische methode.² Eeuwenlang hebben denkers die inbedding genegeerd, of zelfs ontkend. Dat dat onterecht is, vinden we bij zowel Husserl, Heidegger als Levinas terug. Daar wordt het terughalen en ontrafelen van deze kaders, van wat we altijd al wisten maar voor gezond verstand hebben laten doorgaan, als een belangrijke taak voor de filosofie beschouwd. Maar in hun invulling van die opdracht - welke verholde structuren verkend moeten worden - verschillen zij sterk.

Ook Heidegger spreekt in de eerste zin van zijn hoofdwerk *Zijn en Tijd* van een 'in vergetelheid geraakt[e] vraag. [...] En dat terwijl de aangeroeerde vraag toch geen willekeurige is.' Maar over welke vraag heeft hij het - over dezelfde als zijn docent Husserl? Niet in dit eerste hoofdstuk van het boek, dat heeft als titel *Noodzaak, structuur en voorrang van de zijsvraag*. Heidegger neemt in de aanvang van zijn analyse afstand van de insteek van zijn leermeester. Voor Husserl is immers de mens gelijk aan het bewustzijn - daarin ligt volgens hem de tegenstelling tussen het menszijn en het zijn van het ding. Hij onderscheidt dus twee zijnden met elk een eigen zijnswijze. Heidegger meent dat aan deze onderverdeling nog een vraag voorafgaat, die sinds de vroegste filosofen niet meer gesteld is. Namelijk: wat is dat zijn van die mens en dat ding? Wat houdt het in, dat iets is? Waar Husserl vraagt naar de specifieke ontologieën van zijnden, wil Heidegger het zijn zelf verkennen. Hij bevraagt het woord 'is', schrijft Theo de Boer in een artikel over Heideggers kritiek op Husserl.³ Die ontologische grondvraag is sinds Plato en Aristoteles onterecht als beantwoord beschouwd en overgeslagen:

Op basis van de Griekse aanzetten tot interpretatie van het zijn is een dogma ontstaan dat de vraag naar de zin van het zijn niet alleen overbodig verklaart, maar bovendien het verzuim de vraag te stellen sanctioneert. Men zegt: 'zijn' is het meest algemene en lege begrip. Als zodanig weerstaat het iedere poging tot definitie. Dit meest algemene en daarom ondefinieerbare begrip heeft ook geen definitie nodig. Iedereen gebruikt het voortdurend en begrijpt ook wel wat hij er telkens mee bedoelt. Daarbij is datgene wat als iets verborgens het filosoferen van de oudheid tot onrust dreef en voortdurend bezighield, een zonneklare vanzelfsprekendheid geworden.⁴

Het is de ontologische differentie die Heidegger aanbrengt: het zijn moet voorafgaand aan de specifieke zijnsgebieden behandeld worden - het is de oorsprong waaruit alle zijnsvormen voortkomen. Hij onderneemt dus een genealogie van het zijn. Husserl daarentegen, beschouwt de overeenkomst tussen presentatie en de feiten als een lege verhouding. De regionale ontologieën samen vormen de formele ontologie: een wetenschap van het 'iets'. Voor Husserl is dat een aparte categorie waar op gereflecteerd kan worden. Tegen dat idee, dat de mens geacht wordt door zijn eigen bril zijn eigen bril te kunnen bekijken, tekent Heidegger protest aan. 'Zo wordt de toegangsweg tot het

² Levinas, *TO*, 23.

³ Theo de Boer, 'Heideggers kritiek op Husserl', in: *Tijdschrift voor Filosofie* 40-2/3 (1978) 210.

⁴ Heidegger, *Zijn en Tijd [ZT]*, 20.

zijnde zelf een zijnde.⁵ De horizon van onze ervaring is bij Husserl een voorhanden ding, zoals een object van empirisch onderzoek.

Overigens begint Heidegger zijn zoektocht wel in de specifieke hoedanigheden van het zijn. Waarbij De Boer opmerkt dat 'de regionale ontologie [...] een stap [is] op weg naar de vraag van het zijn, mits zij van meet af aan in het perspectief van die vraag gesteld wordt.'⁶ Zo leidt de ontologische grondvraag naar het ontische: de specifieke hoedanigheden van het zijn vormen de voorbereiding voor het uiteindelijke antwoord. Vervolgens werkt Heidegger die zijnswijze met al haar modi uit, en keert hij met die uitgelichte zijnshoudingen weer terug naar de oervraag. Deze hermeneutische aanpak, van geheel naar deel en terug, vormt de structuur van *Zijn en Tijd*. Deze methode verschilt van Husserl die in zijn wezensanalyse een puur aanschouwen van de fenomenen eiste, zonder leidraad en 'onder afzien van elke theorie, begrip of voorbegrip.'⁷

Vanuit zijn intuïtie van een zijnseenheid start Heidegger bij een lager niveau: het zijnde dat ons het meest vertrouwd is: de mens, ofwel het Er-zijn (*Dasein*). Het is bovendien (voor zover wij weten) het enige wezen met een benul van een relatie tot zijn eigen bestaan, of in ieder geval; waarvoor zijnsbegrip en -verhouding toegankelijk zijn. 'De analyse begint met de modus van de alledaagsheid [...]. Ontologisch het verst af, ontisch het dichtstbij.'⁸ En dan is de gelijkenis met Husserls intentionaliteitstheorie sterk, want wij worden volgens Heidegger gekarakteriseerd door een grondgesteldheid van in-de-wereld-zijn. 'Het erzijn is [...] altijd al 'buiten', zo verwoordt Heidegger het.'⁹ Zowel de Husserliaanse als de Heideggeriaanse mens wordt gekenmerkt door de openheid waarin de dingen zich aan hem tonen.

Volgens Heidegger treedt de mens in de concrete modus van het dagelijks leven de wereld tegemoet als zijn instrument. Hij spreekt van het (werk)tuig, altijd onderdeel van een tuiggeheel.¹⁰ Husserl daarentegen begrijpt alles – zowel ding als wezen – als een *Gegenstand*: een object voor het kennen. Iets dat op een afstand voor ons ligt, is te bekijken en beoordelen als een object van de positieve wetenschap. Dit zijnsbegrip verklaart waarom volgens Husserl de zintuiglijke waarneming de oerervaring is. Heidegger bestrijdt deze visie. Volgens hem beleven wij de dingen in de doorsnee-alledaagsheid niet als voorhanden kennisobjecten. Kennen is slechts een afgeleide vorm van onze grondgesteldheid: 'Een modificatie van het oorspronkelijke in-zijn [...], een in het in-de-wereld-zijn gefundeerde modus van het erzijn.'¹¹ Deze naturalistische blik op de wereld is niet onze basishouding maar een specifieke manier van kijken – zoals bèta-wetenschappers naar hun onderzoeksonderwerp. Husserl begrijpt de wereld en ons verstaan ervan te theoretisch – die kritiek is merkbaar in Heideggers *Zijn en Tijd*.

⁵ de Boer, 'Heideggers kritiek', 231.

⁶ Idem, 233.

⁷ Idem, 239.

⁸ Idem, 241.

⁹ Heidegger, *ZT*, 91.

¹⁰ Idem, 98.

¹¹ Idem, 91.

Husserl wijst de aanschouwing aan als bron van alle kennis en stelt daarmee impliciet dat de tegenwoordige tijd centraal staat, stelt De Boer. Het objectiverende kennen heeft namelijk de structuur van het presentstellen: *Gegenwärtigen*, in zijn terminologie. Verleden en toekomst zijn in Husserls tijdsanalyse slechts aanwezig als modificaties van het nu: herinnering een vroeger nu, verwachting een ophanden nu.¹² Het heden is de oorsprong. Voor Heidegger echter komt de gehele tijdruimte in de mens tot een eenheid: wij zijn tegelijkertijd verleden, heden en toekomst. In het erzijn komt de levenstijd van geboorte tot dood samen. Dat vroeger en later bij Heidegger geen afzonderlijke tijdsdimensies zijn, blijkt ook uit zijn terminologie: hij spreekt van *gewezenheid* en *toekomstigheid* – als zijnswijzen van de tijdelijke mens. Vandaar dat ‘eigenlijk bestaan [volgens hem] wil zeggen dat men vooruitlopend op de dood het gehele eindige bestaan op zich neemt.’ De bij Husserl dominante tijdsfase van het ogenblik is slechts een derivaat van de oer-tijd. De modus van de tegenwoordigheid behelst wat Heidegger betreft niet de diepere grondstructuur van de existentie maar is een afgeleide daarvan. Ze veronderstelt een oorspronkelijkere temporaliteit die alle fases van ons leven omspannt – en daarmee de voorwaarde is die het beleven zelf mogelijk maakt. Heidegger breidt de fenomenologische analyse uit richting ontologische vraagstukken rondom het menselijk bestaan. Dat brengt ons bij het voor hem significante moment van onze existentie, dat mist in de ervaringswereld van Husserls fenomenologie: de dood. Maar daarover later meer.

Ook Levinas beschrijft zichzelf als een fenomenoloog die de invloed onderging van Husserls methode van de intentionele analyse¹³ – de zoektocht naar de betekenisgevende structuren die wij in onze naïviteit hebben gemist of voor gezond verstand hebben laten doorgaan. Deze nauwkeurige reflectie op het schijnbare gegeven zet Levinas voort. Hij breidt de reeks fenomenen uit met beschrijvingen zowel van dagelijkse gewoontes als van de grenservaringen in ons bestaan: geboorte, erotiek, dood. Zijn werk wordt echter gedomineerd door één gedachte, door Levinas-kenner Simon Critchley zijn *big idea* genoemd: ‘Ethics is first philosophy, where ethics is understood as relation of infinite responsibility to the other person.’¹⁴

Daar ligt volgens Levinas het fundamentele gebrek van Husserls onderzoeksterrein: in de afwezigheid van de ander in zijn analyse. Tenminste, de ander in al zijn andersheid ontbreekt. In de fenomenologische aanpak wordt al het denken gekarakteriseerd door de intentie; een gericht zijn op de betreffende dingen. De medemens is bij Husserl een fenomeen zoals alle dingen: ik (het subject) maak hem of haar tot onderwerp voor mijn waarneming en beoordeling. Daarbij wordt de ander de autonomie ontnomen – die wordt immers onderworpen aan het bewustzijn van de kijker. Tegen die opvatting van de verhouding tot anderen protesteert Levinas: ‘de relatie tot de Ander [is]

¹² de Boer, ‘Heideggers kritiek’, 485-486.

¹³ Levinas, *TO*, 23.

¹⁴ Simon Critchley, ‘Introduction’, in: Simon Critchley & Robert Bernasconi (ed.), *The Cambridge Companion to Levinas* (New York 2002) 1-32, aldaar 6.

onherleidbaar tot de objectieve kennis.¹⁵ De verhouding van mij tot mijn medemens wordt niet gekenmerkt door gerichtheid, waarnemen en oordelen. Integendeel, het is een verbinding gekarakteriseerd door ongrijpbaarheid; de ander gaat mijn begrip te boven. 'De aangesprokene (ander, JP) is niet datgene wat ik begrijp: *hij valt niet onder een categorie*. Hij is degene met wie ik spreek – hij verwijst slechts naar zichzelf, hij heeft geen 'watheid'.¹⁶ Geen epistemologische verbintenis, allesbehalve. De Ander is bij Levinas een enigma.

Een constante lijn in Levinas' denken is zijn poging de dominantie van het ego te doorbreken om plaats vrij te maken voor de alteriteit. Want de verschijning van een ander mens kan mij bevrijden uit de gevangenschap van mijn eigen bestaan. Het subject, of wat de filosofie het ik noemt, zit immers opgesloten in zichzelf: ik ken niets anders dan de wereld geconstitueerd vanuit mijn 'ik'. Anders-zijn betekent: niet aansluiten bij wat ik al wist, niet overeenkomen met mijn eerdere ervaringen. Met deze categoriserende blik ervaart het ik de wereld. Bovendien moet ik mezelf vooropstellen om te overleven – mogelijkheden voor mezelf zien en aangrijpen. Ieder mens leidt een toekennend bestaan, in de zin dat ik in eerste instantie de dingen beoordeel op hun waarde voor mijzelf: Wat kan ik hiermee? Deze levenshouding stukt op het onverwachtse moment dat een ander mens het mij bekende leven binnenkomt en een nieuwe dimensie opent. Zijn komst betekent een radicale verandering. Binnen het louter egologische leven opent de mogelijkheid van een ethisch bestaan – wat Levinas precies onder ethiek verstaat, volgt later.

Voor het verrassende andere, dat bij Levinas de continuïteit van mijn leven onderbreekt, is in Husserls tijdsanalyse met haar exclusief tegenwoordige karakter geen plaats. Husserl beschrijft temporaliteit als *Fluss*, een opeenvolging van intentionele acten die al aanwezig waren in de vorm van een verwachte toekomst. Bij Levinas is ieder moment een nieuwe activiteit en gescheiden van dit heden, Husserl begrijpt een gebeurtenis waarin zich een nieuwe tegenwoordigheid presenteert, als de vervulling van een eerdere, anticiperende intentie, 'which means that the new is never truly new.'¹⁷ Bij Husserls notie van bewustzijn gaat het erom de identiteit van het ego in de toekomstige tijd te bewaren. Hoe anders is dat bij Levinas, die stelt dat de inbreuk door de ander mijn vroegere, huidige en komende bestaan her-schept: 'The other who enters my life not only delivers me from the weight of my own solitude, but also opens within my life the dimension of a present, a future and a past whose meaning is no longer established in me.'¹⁸ Dit nieuw geopende leven staat voor Levinas in het teken van een absolute afhankelijkheid. En wat is de ultieme verstoring die van buitenaf mijn vertrouwde leven bedreigt? Ook de dood komt volgens Levinas van de ander.

We horen in het eigen werk van zowel Heidegger als Levinas de kritiek dat de fenomenologische aanpak van Husserl te beperkt is: te theoretisch, te eenzijdig. Zowel

¹⁵ Levinas, *TO*, 74.

¹⁶ Idem, 75.

¹⁷ Bernet, 'Levinas's critique', 87.

¹⁸ Idem, 94.

Heidegger als Levinas wijzen op volgens hen ontorechte aannames die bij Husserl onuitsproken blijven maar wel vanaf het begin bepalend zijn voor zijn studie. Naast aanmerkingen op de methode en grondbeginselen, menen beiden dat het onderzoeksgebied uitgebreid en concreter moet worden.

Bij Heidegger hield dit in dat de dood een plaats moet krijgen in de fenomenologische beschrijving van de belevingswereld. Voor Levinas lag het nog te onderzoeken gebied in de ontmoeting met de andere mens – een ervaring waarin ook sprake is van een levenseinde. Binnen de fenomenologische traditie zien we een verschuiving van de epistemologische focus van Husserl naar de ontologische van Heidegger. Levinas herkende Heidegger aanvankelijk als verwante denker maar ontdekt bij hem ook een ethisch tekort. Laten we nu die onderlinge relatie nader bestuderen.

§ 1.2 Heidegger en Levinas: Levinas' fenomenologie en kritiek op Heidegger

We zagen al dat Levinas Heideggers kritiek op Husserls intellectualisme deelt. Ontologie is volgens Heidegger geen contemplatieve onderneming maar moet starten met een analyse van de feitelijke situatie van de mens in zijn dagelijks leven – wat hij facticiteit noemt. Dit meer antropologische onderzoek vormt de voorbereiding voor de algemene zijnsvraag. Levinas was overtuigd van deze aanpak, die gegrond is in de concrete ervaring van mensen in de wereld, en verkiest die boven de theoretische methode van Husserl. Hier blijkt een wezenlijke overeenstemming van Levinas' insteek met Heideggers denken: beide versies van fenomenologie pogen het leven te beschouwen zoals het geleefd is.

Deze herkenning weerhield Levinas er echter niet van Heideggers project van fundamentele ontologie kritisch te ondervragen. Ontologie is voor Levinas namelijk een algemene term voor elke herleiding van het andere tot wat ons bekend is, via een neutraal begrip.¹⁹ Husserls fenomenologie is ontologisch, want de intentionaliteitstheze gaat uit van een correlatie tussen de intentionele handeling van het subject en het object. Maar ook Heideggers ontologie, die het intellectualisme overstijgt, begrijpt afzonderlijke zijnden vanuit een neutraliserende derde term, namelijk: de zijns horizon. Het zijnde dat zich toont, is altijd gebonden aan het begrip van Zijn – en mijn relatie ermee is steeds bemiddeld door dat concept. Het andere zijnde wordt niet in haar volledige andersheid ervaren maar is ook bij Heidegger begrepen vanuit een thema. Het andere is dus wederom een epistemologisch onderdeel. En dat de relatie met andere zijnden doorgaans kennis is, vindt ook Levinas. Dat gaat echter niet op als het andere een persoon betreft: de Ander. In dat geval is de relatie niet te reduceren tot begrippen maar gaat daaraan voorbij.

Het bewustzijn bestaat in het te buiten gaan van deze fenomenologie – en in het voltrekken van gebeurtenissen waarvan de uiteindelijke betekenis – in tegenstelling tot de heideggeriaanse opvatting – niet neerkomt op onthullen. De filosofie ontdekt wel de

¹⁹ Levinas, *TO*, 42.

betekenis van deze gebeurtenissen maar deze gebeurtenissen treden op zonder dat de ontdekking hun bestemming is. De fenomenologie is een wijsgerige methode maar de fenomenologie – een begrijpen door in het licht te stellen – constitueert niet het uiteindelijke gebeuren van het zijn zelf. De relatie tussen het Zelfde en het Andere laat zich niet altijd herleiden tot kennis van het Andere door het Zelfde, zelfs niet tot openbaring van het Andere aan het Zelfde, die al grondig verschilt van onthulling.²⁰

Volgens Heidegger bevindt alles zich uiteindelijk binnen het Zijn, terwijl Levinas zoekt naar gebeurtenissen die zich buiten de totaliteit van de kennis en van het Zijn afspelen. Het gaat Levinas om een ervaring die alle begripelijkheid te buiten gaat en daarom zelfs niet meer als fenomeen aangeduid kan worden. Hij beschrijft ‘een relatie tot een surplus dat altijd buiten de totaliteit staat, [...] alsof een ander begrip [...] nodig is om uitdrukking te geven aan deze transcendentie met betrekking tot de totaliteit.’²¹ Voorbij die totaliteit bevindt zich volgens Levinas het allerbelangrijkste; de relatie met de Ander, of ook wel ethiek.

Welke concrete inhoud heeft deze transcenderende relatie? Levinas spreekt van gelaat – een verwarrende term voor de essentie van de relatie met de ander. Het wezenlijke zit namelijk niet in het zien van andermans gezicht, of in het ondergaan van de blik van een ander. De oorspronkelijke verhouding is taalkundig; het gesprek. Het aangesproken worden door de Ander, daarin ligt de ethische ervaring.

Waar de ethische relatie in Heideggers totalitaire ontologie verdwijnt, zet Levinas deze op de eerste plaats binnen de filosofie: ‘Ethiek gaat vooraf aan ieder begrip van Zijn en overleeft de ontologie,’ schrijft hij.²² Het zijnsbegrip dat Heidegger beschrijft, en waarvan hij stelt dat ieder mens er een benul van heeft, vooronderstelt volgens Levinas een ethische relatie. Voor ik überhaupt over mezelf of het Zijn kan nadenken, moet ik mij aan een ander mens verbinden, meent hij. Zonder de andere mens weet ik niet wie ik ben, of wat Zijn is – in de relatie met de ander begint dus elk denken over het bestaan. Fundamentele ontologie is fundamentele ethiek. En bovendien duurt de ethiek voort; wanneer de wetenschappen al het bestaande in theorie hebben begrepen en het einde van de metafysica wordt uitgeroepen, blijft altijd over de ethische relatie tussen mensen. In zijn inleiding van *De totaliteit en het Oneindige* schrijft Levinas:

Dit boek zal laten zien [...] dat het ethische relaties zijn die het transcenderen naar zijn eindterm moeten voeren. [...] De traditionele tegenstelling tussen theorie en praktijk verdwijnt wanneer men uitgaat van het metafysische transcenderen waarin een relatie tot stand komt met het absoluut andere [...], en waarvan de ethiek de koninklijke weg is.²³

²⁰ Idem, 22-23.

²¹ Idem, 16.

²² Critchley, ‘Introduction’, 10.

²³ Levinas, *TO*, 25.

Bij Heidegger is weinig ruimte voor ethiek en de Ander. In zijn werk is de ander een van velen – een onbelangrijk onderdeel van de menigte. Levinas waarschuwt voor deze blik op de andere mens als een anoniem gegeven. Wanneer onze omgang met anderen niet onderbouwd is door een ethische relatie, beschouwen wij die ander niet meer als mens. We falen om de menselijkheid van ieder afzonderlijk te onderkennen, en zien slechts een massa. Dan dreigt het ergste, meent Levinas. De Europese geschiedenis van zijn tijd laat zien dat hij gelijk had en verklaart waarom hij met zijn werk ethiek op de eerste plaats wilde zetten.

Samengevat zien we dat Levinas meent dat Heidegger niet ontsnapt aan de totaliserende en egologische tendensen van de Westerse filosofische traditie. Volgens hem behoudt het autonome subject in Heideggers analyse zijn overheersende positie. Levinas is daarentegen overtuigd dat 'the source of true light, meaning and truth can only be found in something other than (this) Being', zoals gezaghebbend interpretator en biograaf Adriaan Peperzak schrijft.²⁴ Levinas vraagt zich af hoe het denken deze dominantie van het zijn kan ontvluchten; hoe is transcendentie mogelijk? Zijn antwoord hierop krijgt vorm in een grondmodel van de relatie tussen het zelf en het andere. Met dit inzicht in Levinas kritiek op Heideggers werk en hoe dit zijn eigen denken heeft gevormd, zullen we ons nu richten op een grondige vergelijking van de betekenis van de dood in het denken van beiden.

²⁴ Adriaan Peperzak, *To the other - An Introduction to the Philosophy of Emmanuel Levinas* (West Lafayette, 1992) 18.

HOOFDSTUK 2 WAT BETEKENT DE DOOD VOOR HEIDEGGER EN LEVINAS?

In dit hoofdstuk blijkt dat de dood bij beiden een centrale positie inneemt en bepalend is voor hun denken. De vraag naar de betekenis van de dood wordt behandeld in twee paragrafen, eerst Heidegger, dan Levinas. Voor beiden geef ik een inleiding in hun filosofie, om mij vervolgens te richten op de plaats van de dood binnen hun werk.

§ 2.1 De dood volgens Heidegger

Mijn analyse van de positie van de dood bij Heidegger richt zich op zijn hoofdwerk *Sein und Zeit*, waarin hij de fenomenologische methode toepast op de vraag naar de betekenis van het zijn. Voor Heidegger is Zijn tijd: mens-zijn betekent bestaan in de tijdsspanne tussen geboorte en dood. Om te begrijpen wat het inhoudt om een authentiek mens te zijn, is het essentieel dat de mens zijn leven projecteert op de horizon van zijn dood. De menselijke sterfelijkheid speelt dus een centrale rol in de beantwoording van de zijnsvraag. Deze paragraaf begint met een uitleg van de kernthema's in *Zijn en Tijd*, om daarna te laten zien welke plek de sterfelijkheid daar inneemt.

Fenomenologie

In het vorige hoofdstuk werd Heideggers verhouding tot de fenomenologie besproken. We zagen dat hij Husserls these van intentionaliteit, dat ons bewustzijn altijd op iets gericht is, onderschrijft. Met zijn eigen onderzoek wil Heidegger de voorwaarden voor die intentionaliteit onderzoeken. Hij richt zich in *Zijn en Tijd* op het analyseren van de belevingsstructuur die ervaringen mogelijk maakt. Uiteindelijk wilde Heidegger antwoord krijgen op de vraag die aan elke ervaring vooraf gaat, namelijk: wat betekent 'te zijn'? Het oplossen van deze *oervraag* – wat door Heidegger nooit afgerond werd – begint op fenomenologische wijze bij de fenomenen van het dagelijks leven. In zijn observaties van de menselijke omgang met de dingen, stelt Heidegger vast dat de mens hen niet begrijpt als geïsoleerde objecten met eigenschappen. Integendeel; ieder ding wordt als *terhanden* (zuhanden) ervaren, in de hele complexiteit van de praktische omgang ermee. Ik zie geen afzonderlijke voorwerpen die *voorhanden* (vorhanden) zijn maar spullen in een geheel van referenties. Waarheid behelst voor Heidegger dan ook niet dat de inhoud van een stelling correct is, stelt Mark A. Wrathall.²⁵ Heidegger beschrijft met archeologische termen als *ent-bergen* en *ent-decken* dat de oorspronkelijke waarheid een *ont-hullen* is: naar de wereld kijken met een blik die de dingen de gelegenheid geeft om te verschijnen en manifest te worden.²⁶ Dan blijkt dat het ding steeds in een andere toestand verschijnt, afhankelijk van onze benadering ervan. Volgens Heidegger stelt de mens geen wat-vraag maar een hoe-vraag in zijn ontmoeting met de dingen. Het antwoord daarop, en daarmee de plaats van de waarheid, ligt voor hem dus bij Dasein. De fenomenologische blik richt Heidegger vervolgens op de mens en stelt de vragen: Wat is zijn? Wat is de zin van het zijn? In Zijn

²⁵ Mark A. Wrathall, 'Truth and the essence of truth in Heidegger's thought', in: Charles B. Guignon (red.), *The Cambridge Companion to Heidegger*, 2nd edition (New York 2006) 241-267, aldaar 241-242.

²⁶ Wrathall, 'Truth', 246-247, 249.

en Tijd onderzoekt hij wat het bestaan is en wat het betekent om te *existeren*, want de mens is de enige die kan nadenken over zijn eigen leven: 'Het zijnde dat het in z'n zijn om dit zijn zelf gaat.'²⁷

Dasein

Het eerste deel van Zijn en Tijd omvat een voorbereidende analyse van de mens waarin Heidegger een beleid hanteert dat door fenomenologie-specialist Dorothea Frede beschreven wordt als *systematic suspicion*: een stelselmatige achterdocht aangaande fenomenen die wij als vanzelfsprekend zien.²⁸ Daarom start zijn onderzoek naar de betekenis van het *Sein* bij de karakterisering van de zijnswijzen van mensen in hun dagelijksheid. Alle ontologische claims over de diepe structuren van het bestaan, de existentialen, moeten eerst op het ontische niveau van het feitelijke leven, in de facticiteit, bevestigd worden. Heidegger ontdekt dat Dasein gekenmerkt wordt door een openheid voor de *Umwelt*, de wereld om ons heen. Het is toegerust met een a priori begrip voor wat zich toont: meteen voelt het vertrouwd. Daarom weet ik mijn weg in de wereld en ken ik de passende plaats van dingen. Heidegger verwondert zich over deze aansluiting, die de wereld toegankelijk maakt voor onze aanleg. Dasein is op zijn beurt altijd bezig met begrijpen van wat er zich buiten hem bevindt. Het is nooit op zichzelf. Dat vraagt om een besluit over hoe het wil zijn. Dasein wordt gedefinieerd door die context. Daseins grondgesteldheid is volgens Heidegger *in-de-wereld-zijn*.²⁹ Die verbinding is onafscheidelijk: zonder Dasein bestaat er geen wereld die een betekenisvol geheel vormt, slechts losse objecten, en zonder de wereld is er geen Dasein, want wij worden erdoor bepaald. Maar in die zijnsgesteldheid van in-de-wereld-zijn ligt ook de transcendentie van de mens: ik overstijg mijn omgeving omdat ik, in tegenstelling tot andere entiteiten, de vrijheid heb om te kiezen hoe ik wil zijn ten opzichte van de wereld.

Projecteren

Het in-zijn is een fundamentele bepaling van Dasein, een grondmodus of *existentiaal*, die zich op meerdere wijzen toont. Heidegger ziet namelijk hoe Dasein voortdurend betrekkingen aangaat met de wereld, die een basiskenmerk gemeenschappelijk hebben. Alle onze verhoudingen worden samengevat als *Sorge*. In het dagelijks leven van de facticiteit is die zorgstructuur zichtbaar in al onze bezigheden. Een zijnsstructuur van een wezenlijk 'het gaat om ...', zegt Heidegger.³⁰ Op een fundamenteeler niveau ziet hij zorg als de existentiële zin van Dasein, als basiskenmerk dat mogelijk maakt dat we alles kunnen behandelen als ons project. In onze grondhouding zien wij de wereld in mogelijkheden. Die term moeten we in de breedste zin van het woord begrijpen: we projecteren onszelf op een plaats in de wereld in relatie met andere zijnden, en

²⁷ Heidegger, *ZT*, 67.

²⁸ Dorothea Frede, 'The question of being: Heidegger's project', in: Charles B. Guignon (red.), *The Cambridge Companion to Heidegger*, 2nd edition (New York 2006) 42-69, aldaar 53.

²⁹ Heidegger, *ZT*, 80.

³⁰ Idem, 248.

ontwerpen op deze manier ons eigen leven. Ons bestaan is ons *Entwurf*. Dit wezenlijke kenmerk leidt ertoe dat Dasein op de toekomst gericht is. 'Ontologisch gezien betekent het [...] dat het erzijn zichzelf [...] telkens al *vooruit* is.'³¹ Tegelijkertijd bevind ik mij vanaf het moment dat mijn bestaan start in een *geworpenheid* – in een situatie en een stemming. Dat is mijn verleden. Ook leef ik in het heden: met andere zijnden om mij heen en verdiept in een bepaalde taak. Samengevat beschrijft Heidegger de zorgende zijnsstructuur van Dasein als het *zichzelf-vooruit-al-in-(de-wereld)-zijn als zijn-bij (het binnen de wereld tegemoet tredende zijnde)*.³² De complexiteit van deze fenomenen maakt dat Heidegger hiervoor een nieuwe terminologie uitvindt.

Das Man en vervallen

Net zoals Dasein elk voorwerp beleeft in de context van het grotere geheel, gaat ook aan iedere toestand een verleden vooraf. Er is een algemene, gemiddelde, normatieve gang van zaken. Een discours, volgens Heidegger gedictieerd door *Das Man*, te vertalen als 'het men'. Hij doelt daarmee op de interpretatiemanier die in de openbare praktijk gedeeld wordt. Enerzijds is het handig om basisvoorwaarden te hebben - om dingen soepel te regelen en op een vriendelijke manier met elkaar om te gaan. Maar Heidegger benadrukt ook de negatieve aspecten van het men. Het risico is dat Dasein de regels onbevraagd laat en gaat leunen op de dominante mening van 'de anderen'. Vervallen, noemt Heidegger dit 'opgaan in het met-elkaar-zijn voor zover dit door gepraat, nieuwsgierigheid en ambiguïteit beheerst wordt.'³³ Heidegger beschuldigde voorgangers van zijnsvergetelheid: het vergeten de zijnsvraag te stellen. Dat verwijt is dubbel: we zijn vergeten wat het is om te bestaan en we zijn dat vergeten vergeten, meent hij. Wat is de betekenis van het woord 'is'? Bij die vraag staat Dasein in zijn doorsnee-alledaagsheid nauwelijks stil. Terwijl het besef dat we leven, ons onderscheidt als mensheid. Doorgaans zijn we bevangen door het alledaagse leven: 'het erzijn is eerst en vooral *bij* de bezorgde 'wereld''.³⁴ Dasein leeft zich vast in de wereld, schrijft Rüdiger Safranski in zijn Heidegger-biografie.³⁵ Deze neiging levert ons een geruststellend gevoel van voorspelbaarheid en veiligheid. Hoewel Heidegger deze grondtrek niet negatief wil beoordelen, ziet hij het risico om verloren te raken in dit *oneigenlijke*. In de ban van de wereld zijn, leidt namelijk tot een beschouwing van onszelf als een denkend ding – als voorhanden. We gaan onszelf als onderdeel zien van de wereld, met een vanzelfsprekende plaats. Daarmee dekt Dasein zijn *eigenlijkheid* toe, terwijl het een autonoom wezen is en in vrijheid, steeds opnieuw, zijn leven mag inrichten. Heidegger waarschuwt voor verstarring en dat we niet moeten vergeten dat we ons altijd kunnen losmaken.

³¹ Idem, 248.

³² Idem, 249.

³³ Idem, 229.

³⁴ Idem, 228-229.

³⁵ Safranski, *Heidegger*, 237.

Vlucht, angst en eindigheid

Onze basisstemming blijkt dus te zijn: klaarstaan voor de wereld. Maar, stelt Heidegger, daarbij raken we onszelf kwijt.³⁶ Wat we namelijk beseffen, wanneer we stilstaan om de vergeten vragen te stellen, die naar het zijn en de zin, is dat er geen antwoord is. Heidegger beschrijft deze ervaring als de angst, en toont dat deze extreme stemming een bron van inzicht in ons wezen is. Net als Kierkegaard onderscheidt hij de angst van de vrees. Vrees wordt, in tegenstelling tot de angst, door iets bepaalds veroorzaakt. Maar angst daarentegen is het beangstigende niets dat we proberen te bedekken. Als we voorbij de dagelijkse beslommeringen naar de bodem zoeken, blijkt het leven niets meer dan een tijdelijk in-de-wereld-zijn. Verder is het leeg. In de angst verliezen we al ons houvast en ondervinden we de eenzaamheid van het bestaan. 'We vallen weg uit de betrekkingen waarin we ons tot dusverre hadden vastgeleefd,' beschrijft Safranski.³⁷ Ik blijf helemaal niet meer thuis in de wereld maar *unheimlich*. De strategie van Dasein is, deze waarheid te ontkennen. Het vlucht voor de afgrond; voor de verschrikkelijke tijdelijkheid en naaktheid van het bestaan. Zijn existentialiteit van mogelijk-zijn moet aan die leegte zelf invulling geven. Dat geeft een eindeloze vrijheid maar ook eenzelfde last en verantwoordelijkheid. Om daar onderuit te komen, klampt Dasein zich krampachtig vast aan de schijnzekerheden die de wereld biedt. Het vlucht bovendien voor zijn eindigheid – de sterfelijkheid laat het hoogstens in de men-vorm van het sterfgeval toe: men gaat dood. Mijn eigen, logisch te verwachten, dood ligt ver in de toekomst. Met 'ook eens, maar voorlopig nog niet' beschrijft Heidegger onze alledaagse houding ten opzichte van de dood.³⁸ Maar juist Daseins ontkenning van de eigen dood is een bewijs dat zijn sterfelijkheid hem raakt.

Zijn-ten-dode

Dit *alledaagse zijn-ten-einde* contrasteert Heidegger in *Sein und Zeit* met een *eigenlijk zijn-ten-dode*. Daarbij hoort een ontologische betekenis van de dood, die verschilt van wat het begrip omvat wanneer het over andermans overlijden gaat, of van hoe het in, bijvoorbeeld, de geneeskunde wordt gehanteerd. De dood is in deze niet iets terhandens of voorhandens maar een zijnsmogelijkheid. In onderstaande alinea zet Heidegger het onderscheid uiteen.

Het eindigen van het levende noemden we *afsterven* (Verenden, JP). Voor zover ook het erzijn zijn fysiologische, biologische dood 'heeft', [...] en voor zover het erzijn bovendien kan eindigen zonder dat het in eigenlijke zin sterft, anderzijds qua erzijn niet eenvoudigweg afsterft, hebben we te maken met een tussenfenomeen. We noemen dit tussenfenomeen *overlijden* [Ableben] en reserveren de benaming *sterven* voor de *zijnswijze* waarin het erzijn *in betrekking tot zijn dood* is. Zo moeten we zeggen: het erzijn sterft nooit zomaar af. Overlijden daarentegen kan het alleen zolang het sterft.³⁹

³⁶ Idem, 150-151.

³⁷ Idem, 196.

³⁸ Heidegger, *ZT*, 324.

³⁹ Idem, 314.

In zijn artikel 'Death and Demise in Being and Time' licht Ian Thompson deze elkaar overlappende termen toe.⁴⁰ Afsterven houdt in dat het levende eindigt – dat gebeurt planten, dieren en ook mensen. Maar Dasein verschilt volgens Heidegger van andere dingen in dat het ook kan *overlijden*. Overlijden staat voor het ophouden van onze begrijpelijke wereld. Afsterven en overlijden zijn enerzijds gekoppeld; wanneer de mens afsterft (hersendood is), stopt daarmee zijn vermogen om de wereld te ervaren. Maar andersom geldt die verbinding niet. De ervaring van het instorten van mijn wereld, is niet gebonden aan mijn fysiologische dood. Onafhankelijk van het functioneel afsterven, kan Dasein overlijden. Dit volgens Heidegger; wegvallen van mijn wereld, kan ik meemaken. Deze ervaring van de dood als eindigheid manifesteert zich in de angst. Heidegger beschrijft de mens als entiteit die thuis is in de wereld, zelfs gedefinieerd wordt door dit er-zijn. De dreiging is het verlies van mijn begripswereld, waarbij ook mijn zelfbegrip verdwijnt. In de doodservaring beleef ik het wegvallen van dat waaraan ik mijn identiteit ontleen: relaties, geloofsovertuigingen, werkzaamheden. Mijn bestaan wordt ontdaan van alles wat ik me tijdens mijn leven heb toegeëigend; wat overblijft is enkel het mogelijk-zijn van Dasein. 'Met de dood staat het erzijn zelf oog in oog met zijn *oereigen* kunnen-zijn.'⁴¹ Wanneer mijn opgebouwde leven instort, blijft een leegte over. Dan blijkt dat Dasein, ongeacht alle betrekkingen, een projecterend wezen is. Zelfs zonder project om zich aan te binden, is Dasein een kunnen-zijn. Daarom spreekt Heidegger van de dood als 'mogelijkheid van de onmogelijkheid'.⁴² In de doodbeleving is niets meer te realiseren, behalve het mogelijk-zijn zelf. Sterven is de mogelijkheid die alle mogelijkheden onmogelijk maakt.

Totaliserend en individualiserend

Dasein is zijn leven lang een mogelijkheid – ik kan altijd nog ... 'Tot het erzijn behoort, zolang het is, een nog-niet, dat het zal zijn – het voortdurend uitstaande.'⁴³ Met ons afsterven in onze lichamelijke dood houdt dat op. Doodgaan is, naast de enige mogelijkheid waarvan zeker is dat die 'werkelijkheid' wordt, ook mijn laatste. Tot dat moment, zolang ik leef, ben ik nog geen geheel – ik sta voor een deel uit, de toekomst in. Mijn bestaan wordt pas een *heelheid* in mijn dood. De dood die mijn leven compleet maakt, is daarnaast *in ieder geval mijn eigen* mogelijkheid. Van alles wat ik doe, is sterven de meest eigen ervaring – niemand kan mij daarin vervangen. Ik word pas volledig mezelf na het einde van mijn bestaan dankzij de *mijnheid* van mijn dood, schrijft Piotr Hoffman. 'Ik ben omdat ik sterf: *moribundus sum*.'⁴⁴ Bij Heidegger is de dood een totaliserend en individualiserend fenomeen.

⁴⁰ Ian Thomson, 'Death and Demise in Being and Time', in: Mark A. Wrathall (red.), *The Cambridge Companion to Heidegger's Being and Time* (New York 2013) 260-290, aldaar, 264.

⁴¹ Heidegger, *ZT*, 318.

⁴² Idem, 319.

⁴³ Idem, 308.

⁴⁴ Piotr Hoffman, 'Death, time, history: Division II of Being and Time', in: Charles B. Guignon (red.), *The Cambridge Companion to Heidegger, 2nd edition* (New York 2006) 222-240, aldaar 226.

Gelijkoorspronkelijkheid van dood en zorg

Onze houding ten opzichte van onze sterfelijkheid hangt samen met Daseins grondgesteldheid van zorg. Deze levensmodus is doordrongen van de doodsdreiging. Met projecten richten we onze tijd in, want die is beperkt. Omdat ik eindig ben en dat weet, is mijn leven belangrijk voor me. Ik kan ieder moment sterven, daarom wil ik elk moment benutten. Wederom blijkt dat Dasein om z'n eigen zijn gaat: ik zorg voor mijn leven in de wetenschap dat het alles is wat ik heb. Beseffen dat ik ga sterven is de noodzakelijke grond om als zorg te bestaan. Hoffman vat de gelijkzoorspronkelijkheid, volgens Heidegger, van het doodsbesef en de zorg goed samen: 'Als de dood me niet bedreigde, was mijn basistoestand geen zorg – als mijn basistoestand geen zorg was, voelde de dood niet bedreigend.'⁴⁵ Tot hier is de dood als existentieel fenomeen besproken, als *afsterven* maar dan toegepast op Dasein. De afsluiting van het menselijk bestaan bleek volgens Heidegger een moment dat ons vanaf de geboorte wezenlijk bepaalt. Hoewel dit inzicht in mijn eigen sterfelijkheid de motivatie levert om wat te maken van mijn leven, dekt het alledaags Dasein deze gedachte liever toe. De dood grondig doordenken, biedt immers een blik op de leegte van het bestaan. Toch moedigt Heidegger dat aan: een levenshouding die zich richt op de dood, een *Sein-zum-Tode*.

Sterven, berusting in Unheimlichkeit en vrij-zijn

Dat brengt ons bij de derde term uit de alinea over de wijzen waarop de mens kan eindigen: *sterven*. Heidegger noemt dit de benaming voor de zijnswijze waarin Dasein in betrekking tot zijn dood is. In tegenstelling tot *afsterven* en *overlijden*, is sterven geen fenomeen maar een zijnswijze. Dat lijkt een paradox. Maar in de doodsbeleving doet Dasein een inzicht op dat toepasbaar is op het leven. Onmisbaar zelfs, voor een *eigenlijk* bestaan, stelt Heidegger. Het is dus zaak om die ervaring te doorleven, en dat inzicht mee te nemen. Laten we daarom opnieuw het tussenfenomeen van het overlijden bekijken. We zagen al dat het *mogelijk-zijn* (Möglichkeitsein) het meest oorspronkelijke ontologische kenmerk van Dasein is. Heidegger stelt: 'Hoger dan de werkelijkheid staat de mogelijkheid.'⁴⁶ Ik beleef zowel de wereld als mijzelf vanuit het mogelijkheidskarakter. Ik maak keuzes uit mijn opties, die vervolgens werkelijkheid worden – of niet. Mijn leven bestaat zo bekeken uit een aaneenschakeling van mogelijkheden en projecten. De dood is voor Heidegger het instorten van al mijn levensprojecten, die mij vormden. Alles wat Dasein belangrijk leek, verdwijnt. Mijn eigen bestaan is inhoudsloos: ik ben niets, want ik kan me nergens toe verhouden. Wat blijft er dan nog van mij over, zonder projecten om me mee te identificeren? Dat is uitsluitend het vermogen om mezelf te projecteren. Het is een voorstellend vermogen, zonder passend project. Het houvast waarop Dasein de wereld begreep, valt weg. In deze voorgestelde dood besef ik dat er geen fundament is voor mijn leven, integendeel, dat het bestaan een leegte is. Deze existentiële Angst, waarin alles mij ontvalt, wil ik het liefst ontvluchten. Maar Heidegger moedigt ons juist aan om de confrontatie met de

⁴⁵ Hoffman, 'Division II of BT', 227-228.

⁴⁶ Heidegger, *ZT*, 62.

Unheimlichkeit aan te gaan. Om de ontdekking dat Dasein grondeloos is niet te bedekken maar te erkennen. In die basis ligt namelijk ook de bron van het *eigenlijke* bestaan. Dasein wordt in de doodservaring vrijgemaakt tot zijn kern: het menselijk vermogen om jezelf in mogelijkheden te zien. Die energie blijft, er is alleen niets om aan te pakken en mij voor in te zetten. Dit overeind blijven van het *kunnen-zijn*, ondanks dat *zijn* niet lukt, is de ontdekking die de doodservaring mij oplevert. Heidegger spoort Dasein aan om even in dat angstaanjagende moment van de existentiële dood te blijven, waarin we onszelf verliezen maar daar toch bewust van zijn. Hij verlangt van de mens dat deze de moed opbrengt om eenvoudigweg hier-te-zijn, om alles los te laten. Deze berusting in het betrekingsloze wordt dan een bevrijding. 'De angst openbaart in het erzijn het *zijn tot* het oereigen kunnen-zijn, dat wil zeggen het *vrij-zijn voor* de vrijheid zichzelf te kiezen en zijn eigen mogelijkheden aan te grijpen,' schrijft Heidegger.⁴⁷ Het bestaan verschijnt als pure *mijnheid*. Dasein ontdekt dat het men niets te zeggen heeft over mijn leven: uitsluitend ik beslis. Ik word in de doodservaring dus radicaal geïndividualiseerd richting een *eigenlijk kunnen-zijn*.

Resoluutheid

Nadat Dasein is ontdaan van zijn niet-authentieke ideeën moet het zich vanuit die openheid opnieuw verbinden met de wereld maar zonder de overtuiging dat er slechts één juiste keuze is. Omdat er geen 'goed leven' blijkt te zijn, verdwijnt ook het gevaar dat Dasein niet voldoet. De dood verliest daarmee zijn verlamme werking. Het doorleven van wat bij Heidegger de dood omvat, ontnemt dit fenomeen zijn macht. Het gevolg is een krachtiger begrip van Daseins eigen vrijheid. Het tweede deel van deze emanciperende ervaring is het opnieuw kiezen van mijn projecten. Dasein neemt de wereldse mogelijkheden terug maar op basis van eigen overtuigingen. Ik heb grip op de wereld, niet andersom. Uit het niets ontstaat een nieuwe wereld. Dit nieuwe ontwerp is een hervestiging van mijzelf: in mijn vrije keuzes word ik wie ik ben. Heidegger noemt deze vrije beslissingen *Entschlossenheit*, vastbeslotenheid. De kunst van het eigenlijke Dasein is dit resoluut beslissen over de vorm die mijn leven aanneemt. Ik moet mijn projecterende levenshouding inhoud geven met een visie over hoe ik mijn bestaan wil inrichten. In de achtergrond van de beperking bevindt zich de eindige vrijheid van Dasein.

Mijn begrip van de wereld is altijd te verwerpen en daarom kwetsbaar, leert Dasein in de doodservaring. Sterven betekent voor Heidegger: de val overleven. Dasein leert erkennen dat het zich kan vergissen, dat zijn blik op de wereld en zichzelf veranderlijk is. We zullen zien dat dit inzicht bij Levinas door de tussenkomst van de Ander wordt geleerd. Waar het Heidegger om gaat, is dat de keuze telkens de mijne is: de opdracht is om vanuit authenticiteit te kiezen voor een bepaalde levensvorm. Op die wijze is Heideggers *eigenlijk zijn-ten-dode* de existentieel van het authentieke Dasein. Deze opvatting van sterven als levensmodus verklaart ook de stelling dat 'erzijn alleen kan

⁴⁷ Idem, 243.

overlijden zolang het sterft.⁴⁸ Enkel wanneer iemand stervend – bestaand-projecterend – is, kan zijn of haar wereld uiteenvallen. De doodbeleving bij Heidegger leidt tot een *zijn-ten-dode*, een nieuw leven in erkenning van mijn eigenste verantwoordelijkheid. Eigenlijkheid, schrijft Safranski, betekent: nog een keer ter wereld komen.⁴⁹

Vooruitlopen-op

De dreiging van de dood in de alledaagse modus zit in de onbepaaldheid van wanneer deze komt. Dit onbekende moment vertaalt zich in een onbekende plaats in de karakterisering dat de dood ‘vanuit het niets’ komt. De modus van *daarop wachten* vervangt Heidegger door die van opzoeken – een *voortlopen op de mogelijkheid*, dat laatste kunnen-zijn, die van de dood. Dasein reflecteert op wat belangrijk was en wat niet, waarin hij authentiek geweest is en waarin hij andermans verwachtingen vervulde. Deze kennis die de mens opdoet in de bijna-doodservaring, wil Heidegger al tijdens het leven opdoen, om die inzichten toe te kunnen passen. De dood vormt dan een wedergeboorte in een nieuwe levensvorm. Moet ik voortdurend leven alsof mijn bestaan ieder moment eindigt – enkel nog besluiten nemend die volledig mijn eigen zijn? Dat is praktisch bekeken een onmogelijke opdracht. Om extreem te concretiseren: wie leeft alsof elke dag zijn laatste is, doet de afwas nooit meer. Heidegger spreekt dan ook niet van een voortdurende angsttoestand maar van existentiële ogenblikken.

Ogenblikken, nietigheid en geweten

Tijdens een discussie verklaarde Heidegger ‘dat de mens alleen op hele zeldzame ogenblikken op het toppunt van zijn eigen mogelijkheden existeert.’⁵⁰ In deze *volle Situationen* staat zijn gehele zijnsbegrip op het spel; de bodem onder zijn gekozen levensvorm blijkt wankel. Dit zijn situaties, die verbonden zijn met alle andere, want er wordt gevraagd naar de grond van het leven als geheel. Het eigenlijke Dasein heeft de moed om zijn denkbeelden te testen, zodat het ofwel met recht vasthoudt aan zijn overtuiging óf een nieuwe keuze maakt. In de basishouding van het *ten-dode-zijn* loop ik vooruit op deze beslissende momenten. Ik kan ze resoluut benutten, dan wel bewust laten gaan. In die ogenblikken overmeester ik mijn *geworpenheid*. Het zijn momenten van visie waarin Dasein uitgedaagd wordt tot resolute authenticiteit. Deze vastberadenheid is zonder inhoud – overeenkomstig met het niets-karakter van de zin van het leven. In Heideggers termen is Dasein doordrongen van *Nichtigkeit*. Daar ligt mijn vrijheid maar ontspringt ook de schuld van ieder mens. Deze schuld heeft een existentieel karakter. Ik ben niet schuldig aan een concrete gedraging maar in mijn wezen; schuld als predicaat van ‘ik ben’. Alleen al mijn bestaan maakt mij schuldig, want ik ben zonder basis die mij rechtvaardigt. Dasein is geworpen en faalt altijd bij elke poging om die modus geheel te overwinnen, mijn levensvorm zal nooit een absoluut fundament kennen – ik blijf gedefinieerd door een *niets*. Het is het aanroepkarakter van het geweten (Gewissen) dat Dasein aanspreekt op zijn schuld. Ook dit begrip krijgt bij

⁴⁸ Idem, 314.

⁴⁹ Safranski, *Heidegger*, 207.

⁵⁰ Idem, 211.

Heidegger een andere betekenis dan gebruikelijk. Deze gewetensstem roept namelijk niet aan tot een oordeel over goed en slecht maar is *onbepaald leeg*.⁵¹ 'Waar wordt het op aangeroepen? Op het *eigen zelf*. [...] *Wat* roept het geweten de aangeroepene toe? Strikt genomen – niets.⁵² Het geweten zegt me in actie te komen en mijn verantwoordelijkheid voor dat gedrag te nemen. Elk Dasein bezit deze stem maar niet iedereen antwoordt – niemand beantwoordt de roep altijd. De stem komt van Daseins eigen geweten. Zelfs wanneer ik vervallen ben in het alledaagse, ben ik nooit volledig en onherstelbaar verloren in het men. Ik ben in die zijnsmodus immers op de vlucht voor mezelf, als een eigenlijk vermogen om mijn zelf te zijn. Dat betekent dat ik altijd iets van het authentieke Dasein opvang, dat ik wil ontwijken. Dit overblijvende besef van mijn eigenheid maakt het mogelijk om mijzelf te roepen en soms te beantwoorden. Het verstaan van de aanroep betekent dat ik kies *geweten-willen-hebben*.⁵³

Ethiek

Wie Heideggers denken over het eigenlijke Dasein leest als een beschrijving van een goed leven, blijft over met een gemis. Hij gaat immers tot aan het ogenblik van resoluutheid – en stopt dan. Het besef dat Dasein niet alles kan zijn en daarin keuzes moet maken, is doorgedrongen. Maar hoe kies ik? Is vastberaden-zijn genoeg? Studenten omschreven Heideggers leer als: 'Ik ben vastbesloten, maar ik weet niet waartoe'.⁵⁴ Heidegger laat ons achter zonder antwoord op levensvragen of morele. Het enige advies bij het oplossen van existentiële kwesties is om mij terug te trekken uit het alledaagse en vanuit een blik op mijn leven als geheel een besluit te nemen. Kan ik deze levensvorm volhouden? Klopt de ontologische overtuiging waarop ik deze keuze baseer? Is dit besluit voor mijzelf verdedigbaar? Zichtbaar wordt dat Heideggers ethiek een vorm kent maar geen inhoud. Goed leven betekent een authentiek of eigenlijk bestaan. Dat behelst twee momenten: het vooruitlopen-op-de-dood en het terugkeren als resoluut Dasein. Deze transformerende ervaring levert Dasein een bewustzijn van zijn sterfelijkheid en brengt het dichterbij zijn kern van mogelijk-zijn. Heidegger onthoudt zich echter van een invulling van die mogelijkheden, in lijn met de Daseinsgrond van de *nietsheid*. Volgens Safranski laten Heideggers overwegingen, voor zover het om iets ethisch gaat, zich in één zin samenvatten: 'Doe wat je wilt, maar beslis zelf en laat je door niemand de beslissing en daarmee ook de verantwoordelijkheid uit handen nemen.'⁵⁵ Sein und Zeit geeft geen inhoudelijk antwoord op de vraag naar het goede leven, enkel een negatieve beschrijving van wat het bestaan niet moet zijn: een verlorenheid in de alledaagse wereld van het men. Heidegger geeft een methodische beschrijving van eigenlijk en oneigenlijk bestaan. De keuze voor welke zijnswijze is aan ieder Dasein zelf.

Laten we ons nu richten op de dood in het denken van Levinas, om de twee filosofen vervolgens in dat opzicht te kunnen vergelijken.

⁵¹ Heidegger, *ZT*, 347.

⁵² Idem, 345-346.

⁵³ Idem, 363.

⁵⁴ Safranski, *Heidegger*, 211.

⁵⁵ Idem, 211.

§ 2.2 De dood volgens Levinas

Ethiek voor ontologie

Het is belangrijk dat wij ons bij het lezen van Levinas, realiseren dat zijn denken in hoge mate een reactie is op de filosofie van Heidegger. Waar Heidegger zoekt naar onze bestaanshorizon, vraagt de vroege Levinas zich af hoe het denken kan ontsnappen aan de dominantie van het Zijn en hoe transcendentie mogelijk is. Hij zoekt naar andere bronnen van betekenis dan onze eigen begripshorizon, naar een onderbreking van de ontologie en een overstijgend verhaal. Deze zoektocht vormt Levinas' vroege denken en krijgt in zijn latere werk een ethisch fundament, met het hoofdwerk *Totaliteit en het Oneindige*. Dit *Essay over de exterioriteit*, zoals de ondertitel luidt, begint met een beschrijving van het menselijk verlangen naar transcendentie. 'Het Verlangen is verlangen naar het absoluut Andere.⁵⁶ De mens wil beleven wat zich afspeelt buiten zichzelf, dat wat onzichtbaar en onbereikbaar is – een ervaring van het metafysische. Dit metafysisch verlangen krijgt invulling in de ontmoeting met de Ander, een situatie die Levinas beschrijft als een doorbraak. Het gezicht van de Ander dat mij aankijkt – dat is het moment waarop de exterioriteit, de andersheid van mijn medemens, mijn leven binnenkomt. 'Alleen de relatie met de Ander introduceert een dimensie van transcendentie en leidt ons naar een betrekking die volledig verschilt van de ervaring in de zintuiglijke zin van het woord; als iets betrekkelijks en egoïstisch.'

Verlangen en oneindigheid

De relatie met de Ander beantwoordt aan een diep menselijk verlangen, dat we volgens Levinas moeten onderscheiden van de behoefte of van andere verlangens – vandaar dat hij dit Verlangen met een hoofdletter schrijft. Een behoefte wordt bevredigd door het gewilde in bezit te krijgen. Hetzelfde geldt niet voor het Verlangen, dat kenmerkt zich door een groei naarmate het vervuld wordt; mijn Verlangen verdiept zich in mijn verbinding met de Ander. Het laat zich nooit vervullen maar blijft zich uitstrekken naar het oneindige. De eindeloosheid van de Ander kent bij Levinas dus meerdere betekenissen: eerder werd in zijn epistemologische kritiek duidelijk dat de Ander mijn bevattingsvermogen te buiten gaat, weigert 'om inhoud te worden. In die zin kan het niet worden begrepen, dat wil zeggen omvat worden.'⁵⁷ Het idee van de oneindige vreemdheid ervaart het zelf als de ongrijpbaarheid van de Ander en als het Verlangen, de motivatie van zijn relatie met de medemens. Die verhouding tot het oneindige is vergelijkbaar met de gedachte aan een scheppende god of met het besef dat het heelal uitdijt: het idee komt voort uit mijn denkvermogen maar ondanks dat gaat het datzelfde vermogen tegelijkertijd volledig te boven. De Ander is bij Levinas bovendien op nog een wijze verbonden met het oneindige, namelijk als omschrijving van de verantwoordelijkheid die de mens ten opzichte van die Ander heeft. Laten we daarvoor verder kijken naar de intermenselijke relatie.

⁵⁶ Levinas, *TO*, 31.

⁵⁷ Idem, 225.

Gelaat en kritiek

De metafysische uitleg van de verhouding tot de Ander als verlangen naar transcendentie, gaat samen met een zeer concrete inhoud van de relatie tussen mensen. Namelijk die van het gezicht van de Ander die mij aankijkt: 'Het gelaat spreekt me aan en nodigt me daardoor uit tot een relatie.'⁵⁸ Het menselijk gezicht moet bij Levinas, zoals gezegd, begrepen worden als het gesproken woord - de blik van de Ander stelt mij de vraag: Hoe leef jij jouw leven? Deze relatie blijkt een kritische ondervraging. De Ander die tegen mij praat, spreekt mij, voorafgaand aan de gebruikte woorden, altijd aan op mijn gedrag. In ieder gesprek weet ik mij omringd door andere mensen. Ik ben niet alleen - de Ander doet in de relatie altijd een beroep op mij als sociaal wezen. Wat is de aard van dit gesprek? Telkens wanneer een Ander mens spreekt is 'de oorspronkelijke uitdrukking: "gij zult geen moord begaan".'⁵⁹ Ook al klinken er andere woorden, aan elk praten gaat die onderliggende zin vooraf. De basis van het gesproken woord is die onuitgesproken eis van mededogen, die de Ander aan mij stelt. Hierdoor ontstaat altijd een relatie met een ethisch karakter. De ethiek manifesteert zich altijd, ongeacht welke woorden er vallen. Omgekeerd zorgt de essentie van de uitdrukking ervoor dat taal niet beperkt is tot functionaliteit. Wanneer het aangezicht van de Ander niet in ieder woord werd medegedeeld, zouden woorden slechts instrumenten zijn. De 'taal [veronderstelt] de oorspronkelijkheid van het gelaat, zonder welke ze teruggebracht [wordt] tot een handeling onder andere handelingen.'⁶⁰ Dankzij de Ander die tegen me praat, betekent taal een overschrijding van mijzelf. Het oorspronkelijke wezen van taal ligt dus in het oneindige dat de Ander presenteert, niet in de bemiddeling tussen tekens. Levinas keert zich tegen die praktische opvatting van taal, en benadrukt mijn relatie met de Ander als verondersteld in ieder spreken.⁶¹

Absoluut gescheiden

Het gelaat van de Ander bevrijdt het subject in het gesprek uit het egoïsme door zichzelf te melden en tot medeleven te dwingen. 'Zich als gelaat manifesteren betekent *zich doen gelden*.'⁶² Het gelaat vestigt bovendien een verbinding die het onmogelijk maakt nog langer alleen voor mezelf te leven - de medemens doet een beroep op mij. Ik kan niet weigeren om hem te antwoorden. Het blijkt 'een gesprek dat verplicht in gesprek te treden, [...] een "kracht" die zelfs "de mensen die niet willen horen" overtuigt.'⁶³ Toch blijven de gespreksgenoten in de relatie volledig gescheiden - ik kan mijzelf de Ander niet toe-eigenen en dat geldt andersom ook. 'De Ander is niet anders krachtens een relatieve andersheid [...], want een onderscheiding van die aard zou precies insluiten dat tussen ons die gemeenschappelijkheid [...] bestaat.'⁶⁴ Het gesprek is echter een pluraliteit, een betrekking van twee *absolute* termen. De Ander blijft oneindig vreemd -

⁵⁸ Idem, 229.

⁵⁹ Idem, 231.

⁶⁰ Idem, 234.

⁶¹ Idem, 240.

⁶² Idem, 232.

⁶³ Idem, 233.

⁶⁴ Idem, 225.

en omgekeerd ontkent hij mij, het Zelfde, niet. Beide sprekers behouden hun autonomie maar deze wordt wel door de Ander bevraagd.

Schuldig is verantwoordelijk

Levinas beschrijft de komst van de Ander als een onaangekondigde inbreuk van buitenaf, waar ik onmogelijk aan ontsnap. Het aangesproken worden op mijn levenskeuzes komt aanvankelijk binnen als een verstoring. In gesprek vraagt de vreemde Ander of ik in mijn spontaniteit wel rekening houd met anderen? Het gelaat nodigt me echter uit om te reageren, en opent zo een ruimte voor zelfreflectie. De inbreuk verandert dan tot een mogelijkheid om mij als ethisch wezen te ontplooiën. Mijn vrijheid wordt aanvankelijk geremd, 'als iets dat willekeurig, schuldig en terughoudend is; maar in haar schuldigheid verheft ze zich tot de verantwoordelijkheid,'⁶⁵ beschrijft Levinas deze beweging. Het gesprek dat onvrijwillig begon, blijkt de ontdekking van mijn ethische essentie en de start van de verwezenlijking van mijn menselijkheid. Ik word, volgens Levinas, pas werkelijk mens in de zorg voor mijn medemens. En in andermans gezicht zie ik de aanwezigheid van alle anderen. De verschijning van het gelaat is een transformerende gebeurtenis, die voor mij een nieuwe wereld opent. De grond van mijn bestaan blijkt een ethische verhouding: zijn blijkt met-zijn, en de oorsprong daarvan is zorg voor de Ander. Deze verantwoordelijkheid voor andermans welzijn wordt concreet in het alledaagse; zo krijgt mijn bezit, waarvan ik eerst slechts als individu genoot, opnieuw waarde als geschenk, omdat ik het wil delen. 'Een zinnige wereld is een wereld waarin de Ander bestaat, door wie de wereld van mijn genieting thema wordt met een betekenis. De dingen verkrijgen een rationele betekenis en niet enkel een betekenis vanuit hun gebruik, omdat een Ander deelgenoot is in mijn relaties met hen.'⁶⁶

Alledaagse ethiek

'Het gelaat herinnert me aan mijn verplichtingen en oordeelt over mij. Het zijnde dat zich daarin aandient komt uit een dimensie van hoogheid.'⁶⁷ De asymmetrische relatie met de Ander die Levinas schetst, klinkt als een eenzijdige en veeleisende verplichting. Kanttekening hierbij is dat ik vanuit die Ander of een Ander mens gezien ook de Ander ben, en hij zich ook om mij moet bekommeren. Maar ondanks dat ik naast hulpgevend tegelijkertijd –vragend en –ontvangend ben, leidt Levinas' leer tot de vraag in hoeverre ik daadwerkelijk verantwoordelijk ben voor het welzijn van elk Ander mens op aarde. Dat beseft Levinas wel degelijk. Hij maakt onderscheid tussen de praktische en politieke organisatie van de gemeenschap die sociale instituties vereist, en mijn hypothetische zorg voor al mijn medemensen. Het gaat hem om dat laatste, die grondhouding van een zijn-voor-de-Ander. Die wordt zowel samengevat als geconcretiseerd in zijn uitspraak: *Après vous, monsieur*. In het telkens voorrang geven aan de persoon die op dat moment nabij is, is ieder mens mijn naaste. Zo brengt de oorspronkelijke relatie met de Ander

⁶⁵ Idem, 236.

⁶⁶ Idem, 244.

⁶⁷ Idem, 251-252.

een verbinding voort met alle mogelijke anderen. Levinas beschrijft dat 'het moment van spreken [...] getuigt van de tegenwoordigheid van de derde, van de mensheid in haar geheel, in de ogen die me aankijken.'⁶⁸ Bovendien erkent Levinas dat ik alleen in een ethische relatie met anderen kan bestaan als ik die Ander wat aan te bieden heb: zonder eigen bezit kan ik niet delen. 'Egoïsme, genieting en zintuiglijkheid en heel de dimensie van de interioriteit [...] zijn noodzakelijk voor de idee van het Oneindige, ofwel voor de relatie met de Ander.'⁶⁹ Levinas beschouwt de woning, het voedsel en het bezit als fenomenologische onderwerpen maar ook als voorwaarden om anderen te steunen. De mens is hedonistisch in zijn gerichtheid op het bevredigen van zijn eigen behoeftes maar dat wordt gerelativeerd door zijn verlangen om te delen. Door mijn bezit in dienst te laten staan van anderen, krijgt het betekenis. Ik moet een zekere mate van onafhankelijkheid bereiken om verantwoordelijk te kunnen worden voor de Ander.

Dood als niets

Ook de dood houdt voor Levinas verband met verantwoordelijkheid voor de Ander. Om deze relatie te verklaren, begint hij zijn uitgebreide uiteenzetting van de dood in *De totaliteit en het Oneindige* met een afwijzing van de twee gangbare interpretaties: de gewoonte om de dood te beschouwen als 'overgang naar het niets, óf als overgang naar een Ander bestaan.'⁷⁰ Met andere woorden: 'verdwijning of vertrek.'⁷¹ Voor Levinas maakt het fenomeen van de moord echter duidelijk dat de mens de dood benadert als het niets.⁷² Vermoorden betekent immers het leven vernietigen, niet de mens naar een nieuw bestaan brengen. Maar de dood als niets is volgens Levinas tegelijk 'een soort onmogelijkheid.'⁷³ Want is die andere mens niet wat ik van hem maak in mijn voorstelling? Hij wordt de Ander pas in contrast met mij, als het Zelfde. 'Buiten mijn morele bewustzijn om zou de Ander zich immers niet als de Ander kunnen aandienen. [...] De vernietigende beweging in de moord heeft dus louter relatieve betekenis.'⁷⁴ Het bestaan van de Ander was altijd al afhankelijk van mij. Wat gebeurt er dan wanneer ik die Ander dood? Niets? Blijft de Ander in mij voortbestaan? Of gebeurt er alleen iets met mij? 'Ze voert ons in werkelijkheid naar een orde waarvan we niets kunnen uitspreken, zelfs niet over het zijn, antithese van het onmogelijke iets.'⁷⁵ Over de dood valt niet na te denken: hij is absoluut anders dan alles wat er is en het einde van alles wat bekend is. De dood zelf is ook onkenbaar, want zijn aanwezigheid maakt kijken of horen, om hem te leren kennen, meteen onmogelijk. Het enige dat wij weten, is dat hij nadert. 'In deze onmogelijkheid het na-mijn-dood te kennen, ligt het wezen van het laatste ogenblik. Het ogenblik van mijn dood kan ik absoluut niet grijpen. Mijn dood overkomt me op een ogenblik waarover ik, in geen enkele vorm, macht kan uitoefenen.'⁷⁶ De dood achtervolgt

⁶⁸ Idem, 249-250.

⁶⁹ Idem, 171.

⁷⁰ Idem, 273 - 274.

⁷¹ Idem, 274.

⁷² Idem, 274.

⁷³ Idem, 274.

⁷⁴ Idem, 274.

⁷⁵ Idem, 274.

⁷⁶ Idem, 276.

me vanaf mijn geboorte voortdurend. Maar als hij er is, kan ik op geen enkele wijze aan hem ontsnappen. Met die kennis van mijn sterfelijkheid leef ik. Dit besef is dan ook niet de oorzaak van mijn angst. Het is het onvoorzienbare moment, dat mij verontrust. 'Niet het weet hebben van de dood maar juist in het dreigend naderbij komen van de dood, in zijn onontkoombare beweging naar mij toe, ligt de oorspronkelijke bedreiging.'⁷⁷

Dood als moord (bedreiging)

Levinas beschouwt de dood als mijn vijand – als de moordenaar die mijn leven wil stoppen. Als dat wat *tegen mij* is.⁷⁸ De dood bevindt zich daarom volgens hem niet in het domein van het zijn, noch in dat van het niets. 'We betwisten hier de waarheid van het denken dat de moord óf in het niets situeert, óf in het zijn, alsof het alternatief van het zijn of het niets niet het laatste was.'⁷⁹ Geen van die opties voldoet, omdat die niet bevatten wat ons zo ontstelt over de dood: zijn onkenbaarheid en onvergelykbaarheid: zijn onoverkomelijke andersheid – anders dan alles wat ik in mijn leven ervaar. 'De dood bedreigt me vanuit het Jenseits. Het onbekende dat vrees wekt, [...] komt van het Andere en die andersheid.'⁸⁰ Levinas verwerpt daarom de twee gebruikelijke mogelijkheden en plaatst de dood in een derde domein – dat van de Ander.

De dood is voortdurend aanwezig, als begeleider van het leven. Deze eindigheid maakt dat ons leven kwetsbaar is. Pijn is voor die sterfelijkheid een waarschuwing. De ervaring van pijn maant ons tot voorzichtigheid en bescherming. Ondanks de zekerheid ervan, zal de mens zijn eigen dood nooit beleven en leert hij de dood alleen beseffen wanneer een Ander overlijdt. Andermans dood is de herinnering aan onze eigen beperkte levensduur. Het is enkel in het sterven van anderen dat de dood tegenwoordig is en ons kan kwetsen. En omgekeerd zal onze dood de Ander pijn doen.

Het is volgens Levinas dus niet ons eigen sterven dat ons bezig moet houden maar anderms. Omdat de Ander sterft, ben ik verantwoordelijk voor hem; door de kwetsbaarheid van de Ander ontstaat de ethische betekenis. Dat is de reden dat Levinas benadrukt om de dood als moord, aanvallend en vernietigend, te denken. De dreiging van moord – in plaats van verdwijning – roept op tot verdediging van het leven van de Ander. 'De eenzaamheid van de dood laat de Ander niet verdwijnen, maar voltrekt zich in een bewustzijn van vijandigheid en maakt juist daardoor nog een beroep mogelijk op de Ander, op zijn vriendschap, op zijn medische bijstand. De dood [...] hoopt op iemand.'⁸¹

⁷⁷ Idem, 274.

⁷⁸ Idem, 275.

⁷⁹ Idem, 274.

⁸⁰ Idem, 275.

⁸¹ Idem, 275.

Dood als ethische voorwaarde

Zo ontstaat er met de afwijzing van de dood als niets een ethische betekenis: 'De weigering van dit uiteindelijke alternatief houdt de zin in van mijn dood.'⁸² Dankzij de onkenbaarheid van mijn eigen dood beheerst deze mijn leven niet. In plaats daarvan ga ik voorbij mijn eigen dood, en keer me naar de Ander, bekommer me om hem. Sterker dan de vrees om te sterven, wordt mijn angst om medeplichtig te zijn aan moord – aan de te voorkomen dood van een Ander. Andermans sterven beschouwen als moord door onverschilligheid, maakt van de dood een ethische oproep: Bescherm de Ander! Dat is mijn taak: zorgen voor de kwetsbare Ander – en op deze manier geeft de dood mijn leven betekenis. 'Voor de Ander te zijn [...] om zo weer een zin te vinden ondanks de dood: bestaan voor de Ander, Verlangen naar het Andere, goedheid.'⁸³

Bij Levinas is de dood de voorwaarde voor verantwoordelijkheid voor anderen. Het gegeven dat het leven niet eeuwig is, maakt dat de mens ethisch wil handelen: niet egoïstisch, maar sociaal zijn. De kwetsbaarheid die inherent is aan het mens-zijn zet aan tot moreel gedrag – de verantwoordelijkheid voor de Ander wordt ervaren als een verplichting. Voor Levinas is het missen van de Ander onmogelijk: ieder mens wordt op een moment in zijn leven door de ander gevraagd – die aanroep kan niet zonder later schuldgevoel genegeerd worden. Tussen die overtuiging dat de mens moet helpen en het daadwerkelijk ingrijpen staan wellicht nog moeilijkheden, maar de intentie is er.

Schuldgevoel

Alles wat wij weten van de dood, komt tot ons dankzij de Ander. Weten is echter niet de goede benaming voor het aangedaan zijn, dat tot diep in mij reikt. In het overlijden van anderen voelen we de kwetsbaarheid van het leven. Zoals hierboven uitgelegd, begrijpt Levinas de dood als moord – en daarmee ben ik medeplichtig aan de dood van de Ander. Bij iedere Ander die overlijdt, word ik afgerekend op mijn verantwoordelijkheid, en daarin schiet ik uiteindelijk altijd tekort. Ik overleef immers en heb het leed en de dood van de Ander niet kunnen voorkomen. Bovendien is er de vraag naar de willekeur van de dood: waarom sterft de Ander en niet ik? Door dit schuldgevoel is Levinas, wiens ouders en broers in de Tweede Wereldoorlog werden gedood, getekend. 'Over deze 'gebeurtenissen' zwijgt [hij]. Voortaan is hij nog slechts een overlevende,' schetst Marie-Anne Lescourret hem in zijn biografie.⁸⁴

Onmogelijkheid van alle mogelijkheden

Vanwege de sterfelijkheid van de mens, die mijn bestaan voortdurend bedreigt, begrijpt Levinas het leven als een nog-niet dood zijn. Tijdelijkheid wordt zo opgevat een uitstel van sterven, een 'nog tijd hebben'.⁸⁵ En zolang ik niet overleden ben, kan ik de Ander helpen – daarin ligt de zin van mijn leven. De dood maakt aan de mogelijkheid tot ethiek

⁸² Idem, 274.

⁸³ Idem, 278.

⁸⁴ Marie-Anne Lescourret, *Emmanuel Levinas* (Bergen 1996) 106.

⁸⁵ Levinas, *TO*, 277.

een einde en wordt daarom door Levinas getypeerd als 'de onmogelijkheid van alle mogelijkheden'. De levenshouding die bij dat begrip van de dood hoort, is er een van verzet.

'Een zijnde dat tegelijk onafhankelijk is van het andere en eraan blootgesteld, is een tijdelijk zijnde: tegenover het onvermijdelijke geweld van de dood stelt het zijn tijd [...] die een zin geeft aan het begrip eindige vrijheid. De tijd is precies het feit dat de hele existentie van het sterfelijk zijnde [...] niet het ten dode zijn is, maar het "nog niet", dat een zijnswijze is tegen de dood, een terugtrekken ten opzichte van de dood midden in zijn onverbidde benadering.'⁸⁶

Deze negatieve karakterisering van de dood als onmogelijkheid maakt van het leven een opdracht. De mogelijkheid om het goede te doen voor de Ander vormt de vervulling van mijn leven, tot ik sterf. Mijn dood vormt daar een bedreiging voor, want die is de beëindiging van al mijn ethische relaties. Levinas zoekt naar een manier om dit einde van de ethiek te overleven. Ook dan komt hij uit bij de Ander, die via de vruchtbaarheid maakt dat de goedheid de dood overwint. Om die denkrichting te volgen, kijken we eerst naar enkele vroege fenomenologische beschouwingen van het sterfmoment.

Tijdens de dood

In *Wat weten we van de dood?*, het tweede college uit een reeks die Levinas in de winter van 1975 gaf aan de Sorbonne, schetst hij de dood als het 'tot stilstand komen van een gedrag', een einde makend aan bewegingen en expressie, uitdrukking van liefde tussen mensen.⁸⁷ Maar al uit Levinas' vroege denken blijkt dat hij zich richt op het fysieke in zijn beschrijving van de dood, verbonden aan het fenomeen van de pijn. In een lezing uit 1947 spreekt hij van een 'ervaring van de passiviteit' en wijst op het lijden als 'de nabijheid van de dood'.⁸⁸ Het leed is een 'onmogelijkheid zich los te maken van het ogenblik'.⁸⁹ Pijn doet de mens beseffen dat hij vastzit, dat hem niets rest dan geduldig wachten tot er verlossing komt uit. Ik wil dat het voorbij gaat, desnoods sterven, maar zelfs die laatste afstand kan ik niet overbruggen. In deze 'omslag van de activiteit van het subject in passiviteit', waarin ik 'voor de grens van het mogelijke komt te staan',⁹⁰ ziet Levinas het belangrijkste kenmerk van de dood.

De dood is een ervaring van de begrenzing van mijn kracht. Sterker nog, het is een ogenblik waarin ik mijn 'hele meesterschap als subject kwijtraak'.⁹¹ De dood is het volledig Andere dat zich onaangekondigd aandient. In mijn sterven blijkt mijn bestaan daarom pluralistisch: '[er] sluipt een veelvoudigheid binnen'.⁹² Geen mens kan dit moment zelfstandig overwinnen – daar is ook de Ander voor nodig. De dood komt van het volstrekt andere, maar de Ander onthult zich ook als bevrijding uit mijn toestand.

⁸⁶ Idem, 263.

⁸⁷ Levinas, *God, de dood en de tijd [GDT]* (Amsterdam 1996) 18.

⁸⁸ Levinas, *De tijd en de ander [TA]* (Baarn 1989) 40-41.

⁸⁹ Levinas, *TA*, 40.

⁹⁰ Idem, 42-43.

⁹¹ Idem, 44.

⁹² Idem, 45.

Die ander verschijnt aan mij als mijn enige kans op een toekomst, voorbij dit gebeuren dat mij overkomt. 'Pas als een zijnde in het lijden krimpt van de pijn van zijn eenzaamheid, derhalve, en voor de dood is komen te staan, bereikt hij een gebied waar de verhouding tot het andere mogelijk wordt,' stelt hij in vroeg werk.⁹³ De verbinding tussen de dood en het andere is hier dus wederkerig beschreven: alleen de Ander kan mij een uitweg uit de dood bieden, en de andersheid is enkel te bereiken in de nabijheid van de dood. Zowel de dreiging als de redding komt van het andere, verenigd in de dood.

Na de dood

De doodservaring biedt de toegang tot het andere en dat verandert mijn leven. De Ander, dankzij wie ik een uitweg vind en voorbij de dood de toekomst in kan, staat voor Levinas voor de andersheid. Die verbinding wordt via het gelaat in het gesprek beleefd. '[De toekomst] is absoluut anders en nieuw'⁹⁴ omdat ik de Ander heb gevonden. Zo begint de andersheid, de toekomst – het oneindige. Sinds de Ander mij de dood liet overleven door mij tijd te geven, ben ik vrijgemaakt voor een nieuw bestaan met anderen. 'De dood overwinnen is geen kwestie van eeuwig leven. De dood overwinnen wil zeggen: met de andersheid van het evenement een relatie onderhouden die toch nog persoonlijk moet zijn,' schrijft Levinas.⁹⁵ 'Mijn eenzaamheid wordt door de dood doorbroken.'⁹⁶ Wat kan die Ander zijn, die ik in de doodservaring ontmoet en die mij helpt deze te overleven, zodat de mogelijkheid van ethische relaties blijft bestaan? 'We moeten [...] een vlak aangeven [...] waarop het ik voorbij de dood geraakt en tevens zijn terugkeer tot zichzelf te boven komt.'⁹⁷ Levinas zoekt een transcendentie die het leven niet vernietigt. Hij vindt deze redding, dit vlak, in de liefde en de vruchtbaarheid.

Liefde, erotiek en vruchtbaarheid

We zagen al hoe de mens zijn ethisch verlangen ontplooit in de naastenliefde. Deze verhouding kan echter ook groeien naar verliefdheid en een erotische relatie, die van een andere soort is. Erotiek is verbonden aan het verlangen maar ook deels behoefte. Als verlangen wordt de erotische relatie, net als de metafysische, gedreven door de wens het 'zelf' waartoe het subject beperkt is, te ontstijgen. De mens wil versmelten met de Ander of de Ander bezitten. Toch blijkt dit keer op keer onmogelijk. 'Niets staat verder af van de *Eros* dan het bezit. In het bezit van de Ander bezit ik een ander voor zover hij mij bezit, tegelijk slaaf en meester,' zo beschrijft Levinas de fenomenologie van de liefde.⁹⁸ De Ander wordt nooit helemaal van mij – hij blijft altijd anders – net zoals ik zelfstandig blijf. In de erotische relatie gaan wij samen, maar vallen niet samen. Deze onophefbare scheiding tussen mij en de Ander versterkt bovendien de aantrekkingskracht. Steeds wanneer een vereniging dichtbij lijkt, ontsnappen de geliefden aan elkaars greep en groeit de drang naar eenwording. Het erotisch verlangen is daarom oneindig. Maar de

⁹³ Idem, 45.

⁹⁴ Idem, 50.

⁹⁵ Levinas, *TA*, 51.

⁹⁶ Idem, 45.

⁹⁷ Levinas, *TO*, 301.

⁹⁸ Idem, 320.

erotiek is voor Levinas bovenal gericht op de vruchtbaarheid, die 'in staat stelt de simpele hernieuwing van het mogelijke in het onvermijdelijke verouderingsproces van het subject te overschrijden.'⁹⁹ In de erotiek vestigt de mens een relatie met de oneindigheid – en overwint de sterfelijkheid. De vruchtbaarheid zorgt dat het leven doorgaat: de nieuwe mens is de voortzetting van de ethiek. Het metafysisch verlangen dat voor Levinas ethisch vorm krijgt, wordt vervuld in het ouderschap. De geboorte van het kind zet het verlangen naar de Ander voort en daarmee de mogelijkheid tot nieuwe ethische relaties.

'Hier komt het Verlangen dat we op de eerste bladzijden van dit werk tegenover de behoefte hebben gesteld, tot voltooiing; niet door bevredigd te worden en zo toe te geven behoefte te zijn, maar door zich te transcenderen, door het Verlangen voort te brengen.'¹⁰⁰

Vruchtbaarheid en dood als toekomstethiek

De dood leek alle verantwoordelijkheid onmogelijk te maken en zou dan het einde van de ethiek betekenen. Levinas' antwoord op de menselijke eindigheid is de vruchtbaarheid, als mogelijkheid om nieuw leven voort te brengen. Zodat 'de dood aan de goedheid de zin niet ontnemt' maar de mens, 'over de dood heen, een zinvolle wereld zeker stelt.'¹⁰¹ Deze vruchtbaarheid moet ruimer begrepen worden dan enkel biologisch of als ouderschap. Het krijgt ook betekenis in maatschappelijke bijdragen die zorgen voor de gemeenschap van de toekomst, in het onderwijzen van kinderen of de vestiging van instellingen, in al deze 'zonen'. Op deze manier geven we de mogelijkheid door om ervaringen van dood en nieuw leven te ondergaan: van het eindigen van het enkel voor-mijzelf-leven en het begin van een gerichtheid op de Ander. De ethiek is niet gebonden aan één mens: Levinas spreekt van een voortdurende revolutie die de medemenselijkheid steeds opnieuw laat groeien. Door de relatie met de Ander als vruchtbaarheid te zien, kan het goede voortleven. De dood krijgt bij Levinas dan een positieve betekenis: als een vernieuwde mogelijkheid voor ethiek.

Veelzijdigheid betekenis dood

Bij Levinas blijkt de betekenis van de dood en de relatie met het andere veelzijdig. De dood is verbonden met de andersheid in de zin dat de dood volstrekt anders is dan alles wat de mens tijdens het leven heeft gekend. Ook wijst Levinas op de machteloosheid en afhankelijkheid van de mens tijdens het concrete sterfmoment. Deze betekenissen komen samen in Levinas' late beschrijving van de dood in *De totaliteit in het Oneindige*. Deze dood wordt mij aangedaan door de ander maar is vervolgens ook te overleven dankzij diezelfde ander. Dit sterven aan de ander gebeurt iedere ontmoeting opnieuw – steeds wordt mijn bestaan onderbroken door andermans blik en vervolg ik mijn leven anders dan voorheen. Bij Levinas is de dood te lezen als een te overleven fenomeen, dat midden in het leven verandering brengt.

⁹⁹ Idem, 326.

¹⁰⁰ Idem, 327.

¹⁰¹ Idem, 278-279.

HOOFDSTUK 3 VERGELIJKING – DE DOOD BIJ HEIDEGGER EN LEVINAS

In de visies van Heidegger en Levinas op het fenomeen van de dood, valt een vergelijkbare structuur van de doodservaring op. Bij beide denkers is er sprake van een beweging die twee beslissende momenten behelst: van dood en van wedergeboorte. Bovendien begrijpen beiden deze wedergeboorte als het begin van een vernieuwd, verbeterd leven. Deze overeenkomsten in de vorm van de doodservaring blijken niet te gelden voor de inhoud ervan.

Zichtbaar wordt dat het fenomeen van de dood voor Heidegger en Levinas een centrale positie in hun denken inneemt. Hun verschillende visies op de dood zijn nauw verbonden met hun opvattingen over het wezen van de mens, een waardevol leven en hoe dit te bereiken. Laten we de beslissende aspecten van de doodservaring bij beide denkers nader vergelijken om dit onderscheid scherp te krijgen. Ik begin met het wezen van de doodservaring, daarna zal ik de in deze ervaring opgedane inzichten, de herverbinding met de wereld en de transformatie tot een nieuw mens bespreken.

§ 3.1 Wat is het wezen van de doodservaring?

Het wezen van de doodservaring bij Heidegger en Levinas kan worden samengevat als een actief, respectievelijk passief moment. In wat Heidegger de dood noemt, confronteert Dasein zichzelf met zijn bestaansgrond. Dit moment onthult aan Dasein dat het onoverkomelijk zelfstandig is. Levinas meent daarentegen dat de dood begrepen moet worden als een aanval op de mens, die deze niet in staat is op eigen kracht te overwinnen.

In zijn kritiek op Heideggers fenomenologie van de dood benadrukt de vroege Levinas dat deze Dasein inzicht geeft in zijn levendigheid en zelfstandigheid. 'Het zijn ten dode is, in het authentieke bestaan volgens Heidegger, een uiterste helderheid van geest en dientengevolge een uiterste kracht.'¹⁰² Voor Heidegger biedt de dood Dasein de ervaring van zijn hoogsteigen vermogen-te-zijn: een projecteren dat onvervreemdbaar van hem is. Dasein blijkt het projecteren zelf. Dasein vindt zichzelf, in de dood van zijn bekende wereld, in staat om zich opnieuw met de wereld te verbinden. Die herverbinding komt tot stand door het inzicht in dit vermogen, op basis waarvan Dasein resolute keuzes maakt om zichzelf opnieuw te projecteren in voor hem definiërende projecten.

Ook het aanvankelijke verlies van de grip op de wereld is een door Dasein actief opgezocht moment: een Sein-zum-Tode. Bovendien bleek in Heideggers analyse Dasein eerder gevangen in de alledaagse wereld dan dat het er controle over heeft. De wereld, die van het Men, beheerst Dasein – niet andersom. Deze verhouding wordt omgedraaid dankzij de confrontatie met het naakte mogelijk-zijn in de dood. Het verlies van zijn vertrouwde zelf wordt opgevolgd door een opnieuw opbouwen van een identiteit, ditmaal door authentieke keuzes. Omdat Dasein zelf op deze ervaring van

¹⁰² Levinas, *TA*, 41.

wereldvernietiging moet anticiperen, zijn zowel het verlies van zijn identiteit als het hervinden ervan actieve momenten.

‘De dood is bij Heidegger vrijheids-gebeuren’, typeert en bekritiseert Levinas deze visie.¹⁰³ Zelf beschrijft hij de doodservaring met tegengestelde bewoordingen. In plaats van een emanciperend proces zou de doodservaring begrepen moeten worden als een verlammende aanval, die elke macht van de mens volledig elimineert. ‘Een ogenblik van *niet meer kunnen kunnen*,’¹⁰⁴ dat het Zelf reduceert tot een toestand van radicale passiviteit. Levinas stelt dat het verschil tussen hem en Heidegger in de kern gevat kan worden in een omkering van Heideggers beroemde beschrijving van de dood als de mogelijkheid van de onmogelijkheid. Voor Levinas is de dood de onmogelijkheid van iedere mogelijkheid. Laten we deze formuleringen precies uiteenzetten.

Voor Heidegger geldt dat wanneer de plannen van Dasein instorten en het achterlaten zonder enig levensproject om zich in voor te stellen, de projectie zelf niet staakt. Wanneer in de doodservaring het mogelijk-zijn van Dasein onmogelijk wordt, blijft het nog steeds deze onmogelijkheid-te-zijn. In deze toestand ervaart Dasein zichzelf als een projecteren, zonder project om dat in te doen. Deze alerte beleving van de dood is bij Heidegger mogelijk omdat het instorten van de mogelijkheden van Dasein niet wordt begeleid door het fysieke sterven. Er blijft iets van Dasein zich bewust van het verlies van de wereld. Maar wat is dat iets? Het is het pure kunnen-zijn, het naakte projecteren, Dasein als een betrekkingloze enkeling.¹⁰⁵ De mogelijkheid-te-zijn is precies het enige dat niet instort, maar het wordt in de dood gescheiden van het mogelijk-zijn van Dasein, dat verwerkelijkt was in projecten.

Door vooruit te lopen op deze doodstoestand, beseft Dasein dat vanuit deze uiterste mogelijkheid al zijn mogelijkheden voortkomen. Het maakt me vrij: ik kan kiezen welke mogelijkheden ik verwerkelijk en hoe. Levinas schrijft in zijn bespreking van Heidegger: ‘Het is de aanvaarding van de uiterste mogelijkheid van het bestaan door Dasein, die alle andere mogelijkheden precies mogelijk maakt en die dus het feit zelf mogelijk maakt van het aangrijpen van een mogelijkheid.’¹⁰⁶

Deze beschrijving van Heidegger staat in groot contrast met Levinas’ eigen visie op de dood. Hij wijst de activiteit en de vrijheid die de doodservaring bij Heidegger typeren, af en beschrijft het fenomeen in plaats daarvan als ‘de schok van de passiviteit.’¹⁰⁷ De dood als verstikking of beklemming; een toestand waarin de mens tot niets meer zelfstandig in staat is. Levinas’ analyse herinnert na Heidegger aan het lijfelijke proces dat sterven is; de fysieke gevangenschap van de mens in zijn eigen lichaam. We zagen al dat hij in de ervaring van het lijden de nabijheid van de dood ziet. ‘Het [schijnt] ons toe dat in het

¹⁰³ Idem, 41.

¹⁰⁴ Idem, 42-43.

¹⁰⁵ Heidegger, *ZT*, 334.

¹⁰⁶ Levinas, *TA*, 41.

¹⁰⁷ Levinas, *TO*, 277.

lijden het subject voor de grens van het mogelijke komt te staan.¹⁰⁸ De pijn van de dood zit ook in de onmogelijkheid van ontsnapping. Levinas beschrijft het fenomeen in *De totaliteit en het Oneindige* daarom als 'de onmogelijkheid van alle mogelijkheid.'¹⁰⁹

Levinas protesteert al in zijn vroege werk tegen het activerende dat de doodservaring volgens Heidegger kenmerkt. In *De tijd en de ander* omschrijft hij dat ons met de dood 'een gebeuren [overkomt] [...] zonder dat wij ook maar enig project kunnen hebben. [...] De dood wil zeggen: de onmogelijkheid iets te plannen.'¹¹⁰ De stervende mens zit volgens Levinas klem in zichzelf en doet geen enkele poging meer om zich met de wereld te verbinden, in tegenstelling tot Dasein van Heidegger, dat als projecterend wezen overeind blijft. Opgesloten in deze toestand verliest de mens bij Levinas iedere kracht om de overgebleven afstand tot het niets van de toekomst te overbruggen. Zelfs het vermogen om de dood te accepteren ontbreekt: 'De dood wordt dus nooit aanvaard; zij komt.'¹¹¹

§ 3.2 Welke inzichten biedt het fenomeen van de sterfelijkheid?

We zagen bij Heidegger dat Dasein in de doodservaring leert dat zijn kern het eindigen van de wereld overleeft. Dat krachtige vermogen is voor Heidegger de *oereigen zijnsmogelijkheid*. Levinas bestrijdt dat de doodservaring dit inzicht oplevert en denkt daarentegen dat deze ons aanvankelijk machteloos achterlaat. Alleen de andere mens kan een toekomst voorbij de dood bieden. In de confrontatie met de dood is het aan het Zelf om de Ander te erkennen als deze mogelijkheid. In deze paragraaf zullen we de inzichten die de dood bij Heidegger en Levinas ons oplevert nader bekijken.

De inzichten van de dood bij Heidegger

grondexistenciaal projecteren

De dood is bij Heidegger een opeenvolging van ontdekkingen door Dasein over zijn eigen wezen en de mogelijkheden die dat biedt. Het eerste inzicht is dat de grondexistenciaal van Dasein het projecteren is. Dat is zijn kern en vormt de basis waarop verbinding met de wereld mogelijk is. Zelfs het naakte Dasein in de dood behoudt deze oerkracht. Ook wanneer er tijdelijk geen nieuw project is om zich in voor te stellen, blijft de wil om te projecteren actief. Dit onvervreemdbaar vermogen blijkt bij Heidegger niet slechts een eigenschap maar het wezen van Dasein.

grondeloosheid keuzes

Omdat Dasein ook zonder plannen overeind blijft staan, leert het dat de in zijn leven gekozen projecten het niet definiëren. Zijn keuzes blijken onafhankelijk van het zijn van Dasein. Er bestaat immers geen substantiële grond voor beslissingen van Dasein. De

¹⁰⁸ Levinas, *TA*, 41.

¹⁰⁹ Levinas, *TO*, 277.

¹¹⁰ Levinas, *TA*, 44-45.

¹¹¹ Idem, 44.

besluiten die Dasein tot nog toe nam, kennen dus een inhoudelijke willekeur. Dat beseft Dasein in de dood en het komt door dit inzicht in een leegte te staan. Deze bodemloosheid zal het aanvankelijk paniek bezorgen – de reden dat men doorgaans voor deze les vlucht. Maar wanneer Dasein de angst doorleeft, kan dit hem vervolgens vrijheid bieden.

twee zijnswijzen

Vanuit de positie van de dood opent zich het perspectief om opnieuw te kiezen. De keuzes voor welke verbinding het met de wereld aangaat, kan Dasein namelijk op authentieke en niet-authentieke wijze maken. Elisabeth den Hartog-de Haas beschrijft in haar proefschrift *Sein und Zeit als reconstructie van de wending tot authenticiteit* nauwkeurig hoe die opening naar een authentiek bestaan zich voltrekt. Dasein bleek altijd toegerust om de zijnden die samen de wereld vormen, te begrijpen. Deze structuur van zijnsopenheid biedt telkens twee mogelijke omgangsvormen met de zijnden die het ontmoet. Den Hartog-de Haas spreekt van twee opties: de eenheid van de anderen overnemen of zelfstandig ontwerpen.¹¹² Meestal kiest Dasein voor de eerste manier van het ongerefleeteerd kopiëren van het Men, die in het alledaagse leven voldoende is en waar nodig aangevuld wordt met het persoonlijke. Zo ontstaat er een bekendheid met de wereld, die Den Hartog-de Haas omschrijft als een mix van eigen en vreemde handelingsmogelijkheden.¹¹³ Maar de samenstelling van die vertrouwdheid is voor Dasein zelf nog onbekend. Het is de onthulling van de doodservaring die Dasein inzicht geeft in het feit dat het een eenheid is van zelfstandige en anonieme zijnswijzen.

emancipatie

Moet Dasein met deze wetenschap dat het een samenstelling is van twee bestaansmanieren voortaan voor het eigen ontwerp kiezen? Maakt dat het dan een authentiek wezen? Volgens Den Hartog-de Haas ligt het genuanceerder. Authenticiteit betekent volgens haar namelijk niet dat Dasein de van het Men overgenomen overtuigingen overboord gooit. Den Hartog-de Haas stelt dat 'authenticiteit [...] juist erkenning van de eigen horizongebondenheid als een aan de eigen zingeving inherente structuur [vereist].'¹¹⁴ Dasein kan niet loskomen van zijn aangeboren afgestemdheid op zijn omgeving, noch aan de ideeën die hem via zijn opvoeding en omgeving zijn aangeleerd. Beide geven inmiddels zijn kijk op de wereld vorm. De bril die Husserl wilde afzetten en onderzoeken, is volgens Heidegger niet afzonderlijk van Dasein te beschouwen. Zijn kaders krijgt Dasein niet transparant. Wel kan het zich bewust worden van het gegeven dat zijn kijk op de wereld deels gevormd is door de ideeën die het van anderen overgenomen heeft. Bovendien leert Dasein in de doodservaring dat deze bril *radicaal individugebonden* is, zegt Den Hartog-de Haas.¹¹⁵ Mijn blik, hoewel een mengsel van persoonlijke en algemene overtuigingen, behoort enkel mij toe. Dasein vindt een

¹¹² Elisabeth den Hartog-de Haas, *Sein und Zeit als reconstructie van de wending tot authenticiteit* (Budel, 2005), 86.

¹¹³ Den Hartog-de Haas, *Wending tot authenticiteit*, 116-117.

¹¹⁴ Idem, 67.

¹¹⁵ Idem, 68.

vrijheid in de ruimte die er is voor zijn eigen perspectief, naast zijn gebondenheid. Daar ziet Den Hartog-de Haas het emanciperende van de doodservaring.

dood als authentiek begin

We lazen eerder dat de eindigheid van Dasein totaliserend en individualiserend werkt. Dasein is hoe dan ook eindig, een onvermijdelijk *Sein-zum-Ende*. Omdat de eindigheid van Dasein definiërend is voor zijn bestaanswijze, ligt in de betrekking tot de dood de sleutel voor beide levensvormen. De dood functioneert als de centrale onthulling; het inzicht dat het verdere verloop van mijn leven bepaalt.¹¹⁶ Dasein kan ervoor kiezen zijn sterfelijkheid te ontvluchten in de zijnsvergetelheid. De mogelijkheid tot authenticiteit ligt in het accepteren en doormaken van het sterven in een vooruitlopend *Sein-zum-Tode*. Dat is de eigenlijke verhouding met de dood, die dan *mijn* dood wordt. In het doordenken van de dood als uiteindelijke mogelijkheid vindt Dasein zijn bestaansgrond. Hieraan ontspringt een zelfstandigheid om zijn eigen wereld te ontwerpen. De zijnswijze richting mijn dood – mijn laatste mogelijkheid – blijkt doorslaggevend voor de rest van mijn beslissingen en vormt de voorwaarde voor een eigenlijk bestaan van Dasein. Hoe de authenticiteit verder vorm krijgt, volgt later in dit hoofdstuk. Eerst zullen we de lessen van Levinas' doodsanalyse bestuderen.

De inzichten van de dood bij Levinas

dood is de ander

De komst van de dood, onttrekt zich, volgens Levinas, aan ieder vermogen en laat ons passief achter. Ondanks die machteloosheid valt er in die toestand wel iets te leren. Volgens Levinas is de overtuiging dat de dood vernietiging is en na de dood 'het Niets' volgt een dogma. Voor Levinas is de dood enkel vraag: hij is zonder enig gegeven over het antwoord – een mysterie. Alles wat de mens weet van de dood, is hem via de ander gegeven. 'De interpretatie van de dood als intentionaliteit [moet] ter discussie worden gesteld', meent hij.¹¹⁷

Levinas richt zich op de dood als toegang naar het andere. Wanneer het gaat om de dood van een ander mens, is er een volledig gebrek aan zin, stelt Levinas.¹¹⁸ Op het waarom van hun dood krijg ik geen antwoord. Wat overblijft zijn enkel vragen: Wat ik had kunnen doen? Waarom niet ik? Het pijnlijkste aspect ligt voor Levinas in de onmogelijkheid om de ander te helpen. Levinas suggereert dat de betekenis van de dood wellicht daar kan liggen: in mijn aandeel in het sterven van de ander. In deze betrekking wordt andermans dood mijn zaak.¹¹⁹

¹¹⁶ Idem, 75.

¹¹⁷ Levinas, *GDT*, 28.

¹¹⁸ Idem, 49.

¹¹⁹ Idem, 53.

ander is toekomst

Behalve negativiteit vindt Levinas in de verhouding tot andermans overlijden een mogelijkheid tot een zin. 'Dat wat de taal dood noemt, zou ook een mogelijkheid zijn die men op zichzelf kan overdragen.'¹²⁰ Hoewel de dood van de ander voor Levinas de eerste dood is, biedt onze eigen dood de opening voor deze betekenisgeving. Niet het subject heeft de leiding in deze ervaring, maar de ander speelt de hoofdrol. In de passieve toestand van de dood is het zelf immers tot niets meer in staat. Integendeel, de stervende is overgeleverd aan het andere, dat niet gekend of begrepen kan worden.

'[De] verhoudingen tot eigen en andermans dood staan in het hart van [de] verhouding tot het verschillende,' stelt Levinas. Dit blijft niet beperkt tot de biologische betekenis, maar behelst ook de dood als een toestand waarin de mens de controle over zijn eigen zijn verliest. De Ander, die eerder aanstichter was van deze voornoemde dood, verschijnt nu ook als wegbereider van een nieuwe toekomst. Het bestaan blijkt in de dood in meerdere opzichten pluralistisch: naast afhankelijk van de ander, is de mens ook verantwoordelijk voor de ander. Mits de ander zo door het zelf erkend wordt, overleeft het de doodstoestand en begint het een nieuw leven. 'Want net zo sterk als de dood, is de Eros', citeert Levinas uit het Hooglied.¹²¹ De liefde voor mijn naasten geeft mij een bestaan voorbij de dood. De dood van de ander zet mij aan tot die naastenliefde. Op deze wijze markeert de dood tegelijkertijd het einde van mijn bekende bestaan en het begin van een leven met de ander. Met het ons verantwoordelijk maken voor de ander, krijgt de dood betekenis. Bovendien worden wij werkelijk onszelf in deze rol.

ander is andersheid

Deze ander is niet beperkt tot de andere mens dichtbij mij, familie, vriend of geliefde. De erkenning van de ander behelst namelijk dat deze persoon staat voor alle anderen. Het gelaat beheerst alle andere gezichten. De les die de dood bij Levinas mij leert, is dat iedere mens mijn naaste is en deze als zodanig behandeld moet worden. Levinas' idee van de betekenis van mijn naaste in de dood is echter nog groter; als drager van de *alteriteit*, de algemene andersheid. Het anders-zijn is niet slechts de andere mens die wij ontmoeten maar iedere gebeurtenis die mijn wereld verandert. Wie in gesprek gaat, stelt zijn bestaan voortdurend bloot aan andermans kijk. In de confrontatie met de dood wordt de mens geopend voor deze dimensie van de andersheid.

zelf is veranderd

De andersheid toelaten in het eigen bestaan, dat voorheen grotendeels om het zelf draaide, maakt dat zelf ook anders. De alteriteit onderdeel maken van het eigen leven, verandert mij. Bovendien is rekening houden met en zorgen voor de andersheid voortaan geen vrijblijvendheid meer, maar een gebod. Deze nieuwe verplichting gaat mij definiëren: in de verantwoordelijkheid voor de ander ligt de kern van mijn zijn, dat ik in

¹²⁰ Idem, 26.

¹²¹ Idem, 46.

de ethische relatie ga verwezenlijken. Hoe dat vorm krijgt, volgt in de komende paragraaf.

Uit de vorige paragrafen blijkt dat zowel Heidegger als Levinas de dood beschouwen als een gegeven dat de kans biedt om de kern van de mens te ontdekken. In de eindigheid komt het leven op scherp te staan en dat biedt inzicht in het wezen van ons bestaan. Een eendeloos levend mens zou voor Heidegger geen reden hebben tot authenticiteit, die gedreven wordt door de tijdsdruk op het bestaan. Het bewustzijn van de sterfelijkheid is ook bij Levinas noodzakelijk want die spoort aan tot zorgzaam gedrag. Wanneer doodgaan niet meer aan de orde is, kan de verantwoordelijkheid altijd opgeschort worden. Het feit dat wij doodgaan, vormt dus bij beide denkers de sleutel tot een begrip van onze aard en verwerkelijking daarvan. Ook is uit hun beider levensvisies verklaarbaar dat het doodsinzicht bij Heidegger een overzichtelijk theoretisch project en bij Levinas een niet-begrijpelijk en verrassend proces is.

§ 3.3 Op welke wijze is herverbinding met de wereld mogelijk?

Hoe kan de mens zich na zijn transformatie in de doodservaring opnieuw verbinden met de wereld? Bij Heidegger voltrekt dat zich via momenten van wat hij resoluutheid noemt en waarin Dasein beslissingen neemt die zijn leven zullen definiëren. Deze ogenblikken vertonen een gelijkenis met de confrontatie met de dood. Levinas betwist wederom dat het zelf deze her-verbinding met de wereld tot stand brengt en wijst op de ander, die volgens hem grotendeels het nieuwe leven zal bepalen. In de doodservaring ontwaakte de mens immers uit zijn egoïstisch bestaan en werd hij aangezet tot naastenliefde en engagement. In deze paragraaf bestuderen we het laatste onderdeel van de transformatie, om daarna de nieuwe mens bij Heidegger en Levinas in zijn geheel te bekijken.

Dasein ontdekte in de doodservaring van het *Sein-zum-Ende* dat het een projecterend wezen is en deze plannen zijn leven bepalen. Tegelijkertijd bleek er geen fundament waarop zijn keuzes voor deze projecten kunnen steunen. Bovendien onthulde de doodskonfrontatie dat zijn beslissingen grotendeels de verwachtingen van het Men waren. Ook is zijn manier van betekenisgeving aan de wereld gebaseerd op wat ouders en docenten Dasein aanleerden. Authenticiteit betekent niet de ontsnapping uit maar juist de erkenning van die gebondenheid, werd duidelijk bij Den Hartog-de Haas. Zelfs een authentiek Dasein blijft zich binnen een nooit transparante horizon bevinden. In welke zin betekent de doodskonfrontatie voor Heidegger dan toch een bevrijding? Wat maakt de her-verbinding van Dasein met de wereld nieuw?

Om antwoord te geven op die vraag is het nodig een onderscheid te maken tussen de dagelijkse besluiten van Dasein en existentiële momenten, die bepalend zijn voor het verloop van zijn leven. Om in de alledaagse maatschappij te functioneren, zal Dasein zich uiteraard aan heersende gedragsconventies houden. Ook een authentiek Dasein zal zich meestal in deze vervallen zijnsmodus opstellen. Maar het leven kent ook momenten die zijn wereld kunnen veranderen, afhankelijk van zijn beslissing daarin. Wat betreft de

authentieke houding in deze ogenblikken is Heidegger veeleisender. In die situaties, waarin het hele bestaan op het spel staat, vraagt hij namelijk dat Dasein zich niets aantrekt van ongeschreven regels over wat hoort. Hij vereist dat het zijn eigen keuze maakt. Het authentiek Dasein ziet in dat er in dit ogenblik geen houvast is, enkel illusies daarvan. Het erkent dat het zelf als enige dit besluit kan nemen en daarvoor verantwoordelijk te zijn, ondanks dat het ook geen zekerheid heeft.

Hoewel Dasein in die ogenblikken niet kan ontsnappen aan zijn eigen kaders – die deels vreemd en overgenomen zijn, is de resolute keuze een persoonlijke. Er is altijd ruimte te vinden om mezelf af te vragen: Past dit bij mij? Die bewegingsvrijheid ontdekt Dasein in de dood. Vervolgens verbindt het zich opnieuw met de wereld door expliciet eigen projecten kiezen. Dasein ontdekt zichzelf als de ontwerper van zijn leven en vindt de kracht voor dit ontwerp. Het verkrijgt geen volledige autonomie, maar wel een manier om binnen de context zijn individuele identiteit vorm te geven.

Levinas stelt niet het ego maar de ander centraal. Bovendien is hij concreter over de sterfelijkheid dan Heidegger, met aandacht voor het fysieke. In de confrontatie met de dood heeft de mens volgens Levinas niet het vermogen om zichzelf uit de toestand te bevrijden. De hoop is dan gericht op de verlossing vanuit het onbekende, het nog-niet van de toekomst. In het fenomeen van de dood als breuk in het zijn, is her-verbinding met de wereld mogelijk door zich over te geven aan een ander. In de eigen zijnshorizon verschijnt de andere mens, die het op zich zelf gerichte leven doorbreekt. De doodservaring betekent voor Levinas een vervreemding van de mens van zichzelf; hij valt niet langer samen met zijn bestaan. De ander krijgt invloed op zijn leven en hij wordt verantwoordelijk voor dat van anderen. Uiteindelijk leert de mens door de sterfelijkheid dat het bestaan niet egoïstisch is maar pluralistisch.

De her-verbinding met de wereld betekent een bestaan in engagement met het leven van anderen. We zagen dat de verbinding met de ander allereerst de vorm heeft van het gesprek. De ander in het gesprek is niet alleen een *jij* maar spreekt namens een *wij* – de hele mensheid. Het zelf dat in de doodservaring voor de alteriteit is geopend, ervaart de ander voortaan als deel van een gemeenschap. Het zelf is tegelijkertijd verantwoordelijk voor die andere mensen en is zijn inzet aan hen verplicht. Ondanks de gelijkwaardigheid van mensen is de relatie tussen hen volgens Levinas er een van asymmetrie. De ander staat altijd hoger en spreekt mij namens alle anderen aan: hij bekritiseert mijn gedrag en spoort mij aan om onrecht te verminderen. Het zelf moet zich zo opstellen dat de ander meer telt dan hijzelf. Die verantwoordelijkheid is een gebod.

Hoe leeft een mens die zich altijd verantwoordelijk houdt voor alle anderen? Er blijft ondanks zijn inspanningen onrechtvaardigheid in de wereld bestaan. Hoe meer betrokkenheid de mens toont, hoe meer leed hij zal vinden. De verantwoordelijkheid voor de ander verdiept zich tot het oneindige, niet in de beperkte zin van het niet overtreden van wetgeving. Levinas stelt een andere betekenis van oordeel voor, waar de geëngageerde mens zich aan meet. Aanvankelijk beoordelen de ogen van de ander mij,

maar het uiteindelijke oordeel ligt buiten deze realiteit, aan gene zijde van dit bestaan: in de dood. De mens moet een leven leiden, dat goedheid brengt voorbij zichzelf, dat andermans leven beter maakt. '[De mens] moet het oordeel over zichzelf kunnen willen.'¹²² Zijn in de wetenschap dat hij aan het eind van zijn bestaan wordt gevraagd of hij er voor anderen is geweest. De menselijke angst voor de dood slaat bij Levinas om in 'de vrees om een moord te plegen.'¹²³

Deze opvatting van het oordeel geeft ook de dood een nieuwe dimensie. De confrontatie met de dood geeft de mens de mogelijkheid om goed te worden, voorbij zijn eigen sterfelijkheid. Bijvoorbeeld in duurzame verbeteringen voor komende generaties, die het zelf nooit zal kennen maar die kunnen doorgaan met het werk. In die ruime betekenis moet vruchtbaarheid bij Levinas gelezen worden. De passiviteit van de doodstoestand, die functioneerde als een opening richting de alteriteit, wordt overwonnen in dit geëngageerde leven. Op deze wijze krijgt de dood bij Levinas een zin. Tegelijkertijd krijgt de dood in dit betrokken bestaan een nieuwe betekenis, als herinnering aan het nog-niet van het einde. Er is nog tijd om het goede te doen, voordat het oordeel komt.

Zie hier hoe tegengesteld Heidegger en Levinas zijn in hun idee over de relatie tussen mens en zijn omgeving. Heidegger benadrukt dat Dasein zich op belangrijke momenten moet terugtrekken om zijn levenskeuzes te overwegen. Voor Levinas zijn de cruciale ogenblikken juist de situaties waarin de ander onaangekondigd in mijn horizon verschijnt en mij bovendien vraagt om mijn leven te veranderen. Hoewel de invulling van de juiste verbinding tussen mens en wereld verschilt, geldt voor beiden dat de confrontatie met de dood de ervaring is waar deze wordt onthuld, beseft, en vervolgens gevestigd.

§ 3.4 Van welke aard is de nieuwe mens, die de transformatie door de dood heeft doorgemaakt?

Zijn is voor Heidegger een werkwoord: het leven opgevat als proces van worden wie je bent.¹²⁴ Een eigen identiteit krijgt vorm door een reeks van authentieke keuzes. Voorbeelden uit het verleden kunnen hierbij als model dienen, mits Dasein zich deze op creatieve wijze eigen maakt. Een authentiek Dasein imiteert niet, maar laat zich inspireren. In deze keuzes overwint Dasein de vervallen toestand waarin het afgeleid en geleid wordt door het sociale. Een authentiek Dasein vindt zijn oereigen zijn. Heidegger beschrijft dit proces als het aangrijpen van het eigen lot, het *Schicksal*.¹²⁵ Als zelfstandig en krachtig individu wordt het authentiek Dasein een bepalend onderdeel van zijn generatie en helpt het mee om haar lotsbestel of *Geschick* te vormen.¹²⁶ Heideggers opdracht aan het nieuwe Dasein is om zijn eigenlijkheid te vinden; de leegte van het

¹²² Levinas, *TO*, 287.

¹²³ Idem, 289.

¹²⁴ Heidegger, *ZT*, 193.

¹²⁵ Idem, 479.

¹²⁶ Idem, 480.

bestaan op onafhankelijke wijze invullen. De geworpenheid, in de dood als vrijheid ervaren, vormt de grondslag voor dit nieuwe ontwerp.¹²⁷

Het is precies die vrijheid van het zelf die de nieuwe mens bij Levinas opgeeft. De wedergeboorte maakt van hem een wezen dat gericht is op de alteriteit, uit het eenzame leven waar hij alleen aan het ego gebonden was. Dan begint de ware vervulling van zijn bestaan; als een ethisch wezen. In deze nieuwe zingeving raakt de dood de mens niet langer. Zijn levenstaak is immers gewijd aan het dienen van anderen. Bovendien houdt hij zich tot zijn sterfelijkheid in een houding van tegen-de-dood-zijn. Hij geeft mogelijkheden tot goedheid door aan de toekomst, om 'over de dood heen een zinvolle wereld zeker [te stellen].'¹²⁸

Beide denkers positioneren de dood als de aanvang van een proces van subjectvorming en plaatsen het fenomeen daarmee in het centrum van hun denken over de juiste levensvervulling. Hun opvattingen over dat goede bestaan lopen echter sterk uiteen. Heidegger vereist eigenlijkheid als leidraad om tot levenskeuzes te komen, maar kent voor die overwegingen geen inhoudelijke voorschriften of grondslag. Voor hem is de toets niet waarmee Dasein zijn dagelijks leven beroepsmatig of privé invult, maar of de beslissing om de tijd op deze manier te besteden op authentieke wijze tot stand is gekomen. Levinas bestrijdt het planmatige karakter dat Heidegger aan het authentieke leven toeschrijft. Hij benadrukt de invloed van de ander op mijn bestaan, die mijn ideeën over de toekomst doorkruist. Bovendien schrijft Levinas wel een ethiek voor: de ander heeft voorrang. Dat leven voor de ander is risicovol, want zijn komst is niet te voorzien – laat staan te plannen. Andermans noden zijn bovendien onvoorspelbaar: hij kan het zelf vragen zijn bestaan radicaal te veranderen of zelfs op te offeren. Toch verdwijnt het zelf niet in deze ethische verhouding van meester en knecht: hij blijkt immers onvervangbaar in zijn aanwezigheid voor de ander. In die onmisbaarheid van het zelf voor de ander ligt voor Levinas de uniciteit van de mens.

¹²⁷ Idem, 479.

¹²⁸ Levinas, *TO*, 279.

HOOFDSTUK 4 DE DOOD IN RELATIE TOT ANDERE THEMA'S

Nu ik het fenomeen van de sterfelijkheid bij Heidegger en Levinas heb uitgewerkt en vergeleken, zal ik kort de thema's van de Ander en de ander, de angst en de tijd bespreken. Zichtbaar wordt dat de visie van beide filosofen op deze onderwerpen verbonden is met hun kijk op de dood. De dood is bij beide denkers immers een ervaring van inzicht in het 'goede' leven. Het besef van sterfelijkheid geeft voor zowel Heidegger als Levinas doel en invulling aan het bestaan. Dat maakt dat hun visie op de sterfelijkheid bepalend is voor andere onderwerpen in hun denken. Afsluitend blik ik terug op wat Heidegger en Levinas beogen met hun filosofie: respectievelijk een ontologie en een ethiek, om daarna tot conclusies te komen.

§ 4.1 De ander en de Ander

Ten aanzien van de betekenis van de andere mens voor mijn leven, staan Heidegger en Levinas tegenover elkaar. Voor Heidegger is de Ander bovenal afleiding op het ontische of oneigenlijke niveau, terwijl Levinas het leven begrijpt als tijd om er voor de Ander te zijn. De sterfelijkheid is voor Levinas geen fenomeen van eenzaamheid maar nauw verbonden met de Ander. In de dood blijkt de mens in zijn wezen sociaal te zijn; de angst voor het sterven gaat samen met hoop op iemand die mij redt of geneest. De dood van de Ander, begrepen als moord, komt echter eerst voor Levinas, en daaraan verbonden de verantwoordelijkheid dat de Ander niet (alleen) sterft. Zijn gelaat spreekt uit dat ik niet mag moorden, in de betekenis dat ik alles moet doen om zijn pijn te verminderen, en in het meest extreme geval voor de Ander zou moeten kunnen sterven. Niet zozeer voor één persoon, maar voor alle anderen – voor het grotere: rechtvaardigheid in de maatschappij en voortzetting daarvan. Sterven aan het goede doen voor de mensheid, daar ligt voor Levinas de ultieme betekenis van de sterfelijkheid. Verantwoordelijkheid voorbij het eigen zijn en prioriteit aan het leven van de Anderen boven mijzelf – dat is volgens Levinas wezenlijk menselijk.

Terwijl Levinas de hoogste waarde toekent aan de mogelijkheid andersmans dood te sterven, legt Heidegger het accent juist op authentiek sterven. De dood is het voorbeeld van de zelfstandige keuzes die het authentieke leven bepalen. In die situaties zijn anderen een afleiding. De eigenlijke mens moet zich afsluiten voor wat anderen vinden. Zo beschreven is de ander voor Heidegger geen waardevolle verrijking van mijn leven, maar een negatieve, want verstorende factor. Ethiek beperkt zich bij Heidegger tot respect voor het mede-zijn [Mitsein]. Het authentieke Dasein laat het andere erzijn vrij: tot eigenlijkheid behoort dat ik noch mezelf, noch de ander onvrij maak, leest Safranski.¹²⁹ Toch is Heidegger's existentiële ideaal niet volstrekt individualistisch: hij erkent het belang van de gemeenschap en tradities. Ook een authentiek Dasein kan zich aansluiten bij een groep of zijn leven inrichten naar een voorbeeld uit het verleden of

¹²⁹ Safranski, *Heidegger*, 212-213.

zijn omgeving. Maar alleen op bewuste wijze, niet als poging om te ontkomen aan de keuzevrijheid. In Heideggers theoretische beschrijving van dit toe-eigeningsproces blijft de interpersoonlijke relatie onbesproken. Voor Levinas maakt die relatie het leven juist waardevol. Mens-zijn betekent volgens hem open staan voor de alteriteit. Het bestaan is pluralistisch, benadrukt Levinas; mezelf aan anderen en aan de alteriteit verbinden, daar gaat het om in het leven. Reacties op de vluchtelingen crisis tonen hoe relevant Levinas' oproep is. En dat die ethische verplichting een last kan zijn, weerspreekt hij niet, integendeel: de komst van de Ander is vaak onaangekondigd, onhandig, ongewenst. Maar juist wanneer de Ander helpen opoffering en risico met zich meebrengt, ligt in mijn reactie de mogelijkheid tot goedheid. We zijn immers afhankelijk van elkaar, leerde Levinas' analyse van de sterfelijkheid: ik help de dood van de Ander voorkomen, de Ander redt mij in mijn dood – dat is mens-zijn.

§ 4.2 Angst en schuld

Het belang dat Heidegger en Levinas toekennen aan de sterfelijkheid hangt samen met de betekenis die angst (en schuld) voor hen heeft. Zoals ieder levenseinde leidt tot een terugblik, met spijt en trots, brengt het doodsfeenomeen ook bij Heidegger en Levinas scherpte in de hoofd- en bijzaken van het leven. Voor Heidegger is angst de basismodus van Dasein, die herinnert aan de nietigheid van het bestaan. Die bevinding van grondeloosheid individualiseert de mens, want maakt dat hij existentieel schuldig is; geen enkele keuze is gerechtvaardigd. Het aanvaarden van die verantwoordelijkheid geeft Dasein een identiteit, stelt Den Hartog – de Haas.¹³⁰ Schuld wordt zo dus net als angst een voor de mens bepalende zijswijze; voor Heidegger is het schuldbegrip ontologisch, niet ethisch. Levinas betreft de menselijke angst op de relatie tot de Ander en plaatst dit feenomeen wel in het ethische domein. Voor hem zit de angst in het gebrek aan tijd; dat we sterven voordat we die Ander hebben kunnen helpen en op die wijze schuldig zijn aan zijn dood – op deze manier begrepen aan de moord op onze medemens. Of andersom, dat onze hulp de Ander te laat bereikt, omdat hij al gestorven is. De schuld, waarvan het vooruitzicht de doodsangst voedt, is voor Levinas die van de overlevende die niet genoeg heeft geholpen.

§ 4.3 De tijd

Heidegger en Levinas nemen verschillende posities in ten aanzien van de tijd en de tijd in relatie tot de dood. Beiden begrijpen echter de tijd vanuit het perspectief van de dood en benadrukken de toekomst als belangrijkste tijdsdimensie.

Heidegger behandelt de tijd vanuit het leven van ieder mens; elk Dasein richt zich op de toekomst omdat het zichzelf in mogelijkheden projecteert. Het vooruitlopen op de uiterste toekomst, de dood, is volgens Heidegger nodig om te beseffen dat mijn tijd

¹³⁰ Den Hartog-de Haas, *Wending tot authenticiteit*, 163.

beperkt is. Die ervaring van dat laatste moment neemt het authentiek Dasein op in zijn levenshouding. Met deze anticiperende zijnswijze ervaart Dasein de tijd niet lineair, maar zijn heden en verleden afgeleid van de toekomst. De invulling van die toekomst is bovendien voortaan afhankelijk van het inzicht in de eigen sterfelijkheid. Het besef dat de dood Dasein als laatste mogelijkheid te wachten staat, gaat de invulling van die toekomst voortaan bepalen.

Ook Levinas plaatst de dood in de toekomst – niet zoals Heidegger, die de dood bereikbaar en op-vooruit-te-lopen maakt, maar in een oneindige toekomstigheid; altijd exterieur. Hij stemt daarmee in met Epicurus' visie op de dood: zolang jij er bent, is de dood er niet – als de dood er is, ben jij er niet. Het gevolg van deze opvatting is dat Levinas de tijd begrijpt als een nog-niet van de dood: als duur, uitstel, geduld – als tussentijd. Die tijd wordt mij ook gegund door de Ander: hij geeft mij tijd om goed te doen, voordat ik doodga of hij. In die tijdruimte opent zich de dimensie van menselijke betekenis voor de Ander, om ondanks de naderende dood zin te geven aan het leven. Daar is haast bij; de dood is het opraken van die tussentijd en het te-laat-zijn voor mogelijkheden om het goede te doen. De mens kan ook niet anticiperen of richting-de-dood zijn, integendeel. De zijnswijze is een tegen de dood zijn, stelt Levinas in een duidelijke kritiek op Heidegger.

§ 4.4 Ontologie en ethiek, of: wat Heidegger en Levinas beogen met hun filosofie

Heidegger en Levinas zijn beiden fenomenoloog en nemen de tijd en de dood als thema's serieus. Er bestaat echter een tegenstelling tussen Levinas' analyse van de betekenis van de sterfelijkheid en die van Heidegger omdat Levinas Heideggers ontologische begrenzing bestrijdt. Voor Heidegger is de ontologie, de zijnsleer, de basis van zijn onderzoek. Hij stelt de zijnsvraag: wat betekent het om te zeggen dat iets 'is'? Welke structuur heeft het bestaan, te beginnen met het menselijk bestaan? Hij beantwoordt die vraag met een analyse van de zijnswijze van Dasein omdat dat toegankelijk is voor hem; zijn eigen kijk op het leven en de wereld – zoals hij die ziet. Want, stelt hij, de dingen bestaan niet zonder dat ik deze ervaar. Het bestaan is een heelheid in mijn beleving. Alles is daardoor afhankelijk van mijn zijn – zonder mij is er niets.

Levinas bekritiseert dit zijn-denken van Heidegger. Het Andere is voor Levinas niet tot het eigen zijn te reduceren; de anderen bestaan juist volledig onafhankelijk van mij. Ze vormen vanwege hun autonomie een breuk in de ontologische horizon van Heidegger en doen bovendien een appèl op mijn goedheid. Levinas stelt dat het leven niet volledig door mijzelf te bepalen is; er is altijd de Ander en mijn verhouding tot hem. Die breuk tussen het zelf en de ander is bij Levinas per definitie ethisch. De ethiek kan volgens Levinas niet behandeld worden na afronding van de ontologie, want de relatie met anderen is er al, voor de zijnsvraag wordt gesteld, voor het eigen bestaan en voorbij: in de dood. Voor Levinas is de betrekking van mij en de anderen het uitgangspunt. De

ethiek is niet buiten te sluiten als een afzonderlijke discipline maar is de eerste filosofie; de grond van ieder denken.

In *Sein und Zeit* stelt Heidegger dat zijn onderzoek zich richt op het eigen bestaan, omdat de mens de enige is die over zijn leven kan nadenken. Kennis van het zijn beperkt zich tot mijn zijn – zo zou Heidegger de afwezigheid van de ander kunnen verklaren of verdedigen. Maar juist dat epistemologische bezwaar weerlegt Levinas door te benadrukken dat de relatie met de Ander er geen is van kennis. Wanneer het leven wordt geduid als het zijn dat de mens kan begrijpen, dan is er in die zijnstotaliteit geen plaats voor de wereld van de ander. De Ander heeft een eigen zijnswijze die niet in de bestaanshorizon van het zelf past, maar die opent. De totaliteit wordt doorbroken door het oneindige, stelt de titel van Levinas' hoofdwerk als kritiek op dat van Heidegger.

Heidegger en Levinas zijn het in de aanvang van hun denken niet met elkaar eens. Zij beantwoorden niet dezelfde vraag, maar gaan uit van sterk verschillende grondvragen, stelt Adriaan Peperzak in *Einige Thesen zur Heidegger-Kritik von Emmanuel Levinas*. Uit hun werk spreken twee fundamenteel verschillende levensovertuigingen: Heidegger vraagt naar het wezen van het zijn, Levinas vraagt naar de anderen.¹³¹ Ik meen dat die verschillende levensvisies kernachtig tot uitdrukking komen in de analyses van sterfelijkheid van beide denkers. De kritiek van Levinas op Heideggers denken wordt daarom goed zichtbaar in zijn alternatieve analyse van het fenomeen van de dood. In de navolgende conclusie zal ik terugblikken op hoe dat uit mijn onderzoek bleek.

¹³¹ Adriaan Peperzak, 'Einige Thesen zur Heidegger-Kritik von Emmanuel Levinas', in: Annemarie Gethmann-Siefert und Otto Pöggeler, *Heidegger und die praktische Philosophie*, (Frankfurt am Main 1989).

HOOFDSTUK 5 CONCLUSIE

In mijn onderzoek wilde ik enerzijds aannemelijk maken dat het fenomeen van de sterfelijkheid bij Heidegger en Levinas een uiterst belangrijke positie binnen hun denken inneemt. Anderzijds wilde ik aantonen dat de alternatieve doodsanalyse van Levinas niet alleen begrepen kan worden als een kritiek op Heideggers doodsopvatting, maar ook op zijn ideeën over de mens en een waardevol leven. In hun beschrijving van de dood komen hun mensbeeld en levensvisie namelijk kernachtig samen. Samengevat: de kritiek van Levinas op Heideggers fenomenologie van de sterfelijkheid, raakt zijn gehele filosofie.

Mijn onderzoek begon bij de fenomenologie van Husserl, waar Heidegger en Levinas zich zowel voortzetters van voelen als kritiek op hebben. In hun aanpak blijven Heidegger en Levinas verwant aan Husserl; ze zetten de fenomenologische methode voort, maar op minder theoretische wijze. Beiden vinden ze Husserls aanpak niet concreet genoeg en zijn onderzoeksveld te beperkt. Ze missen bij Husserl een analyse van existentiële fenomenen die het menselijk bestaan bepalen en pogen de fenomenologie daarmee uit te breiden. Voor Heidegger betekent dat een analyse van het eigen bestaan terwijl Levinas richt zich op de ontmoeting met de andere mens.

Levinas deelt Heideggers kritiek op Husserls intellectualisme en volgt Heidegger ook in zijn aandacht voor de dagelijkse ervaring. Toch hebben beiden zeer verschillende prioriteiten. Heideggers onderzoek richt zich op de ontologie, om precies te zijn op de vraag naar het eigen bestaan en de zin daarvan. Levinas vindt in deze, op het individu gerichte, zijnsvraag weinig aansluiting. Hij meent dat Heideggers zelfbenoemde oervraag een wezenlijke ervaring overslaat, namelijk; de relatie met de ander. Die ethische verbinding komt nog voor de ontologie, stelt Levinas.

Het gemis in de intellectuele fenomenologie van Husserl brengt Heidegger en Levinas bij een onderzoek van het leven zoals de mens dat beleeft. In de bespreking van hun beider denken over het menselijk bestaan, bleek het gegeven van de sterfelijkheid als fenomeen een centrale plaats in te nemen. Het geheel van hun filosofie komt bijeen in het gebeuren van de dood. In de uiteenzetting van hun verschillende doodsbeschrijvingen werd bovendien duidelijk dat zij een overeenkomstige structuur hebben, maar qua inhoud verschillen. De betekenis die de menselijke sterfelijkheid binnen hun denken heeft, is in bepaalde opzichten zelfs tegengesteld. Voor Heidegger richtte ik me op zijn hoofdwerk *Sein und Zeit*, van Levinas las ik zowel vroeg als later werk, waartussen een ontwikkeling naar een veelzijdige doodsopvatting zichtbaar is.

Ik beschreef hoe Heidegger zijn onderzoek naar het antwoord op de zijnsvraag begint bij de zijnswijzen van de mens in de dagelijksheid. De mens bleek gekenmerkt door een altijd-al-buiten-zijn; *Dasein*. Bovendien is *Dasein* betrokken bij zijn eigen bestaan; zijn grondmodus is *Sorge*. *Dasein* maakt zich vooral druk om zijn toekomstplannen en wordt

daarbij beïnvloed door het normatieve gepraat van *Das Man*; het men. In de dagelijkse zorgen en de mening van het men dreigt Dasein echter het belangrijkste te vergeten; namelijk, dat het onafhankelijk is. Het gegeven van de sterfelijkheid is cruciaal in het herinneren hieraan. Deze sterfelijkheid van Dasein vormt bij Heidegger het begin van alle menselijke mogelijkheden. De dood is een op vooruit te lopen moment en een actieve ervaring, waarin Dasein zichzelf leert kennen. Het beseft dat het bestaan grondeloos is en dat het daarom zelf de enige vormgever van het leven is. Dit inzicht in zijn keuzevrijheid kan Dasein zich toe-eigenen als levenshouding voor een authentiek leven. Dasein beschouwt de dood in deze anticiperende houding immers niet als gebeurtenis die anderen overkomt, maar als fundamenteel deel van hemzelf – niet ontisch, maar ontologisch. Zijn relatie met de dood blijkt dan de opening naar andere authentieke keuzes. Vooruitlopend op de dood leert Dasein dat al zijn levenskeuzes de zijne zijn, omdat zijn sterfelijkheid van hem is; een besef van heelheid. Mijn laatste mogelijkheid is dus tevens de eerste van mijn authentieke mogelijkheden. Op beslissende ogenblikken leunt het authentiek Dasein niet langer op de mening van het men, maar maakt het zelfstandig resolute keuzes.

In de bespreking van Levinas' denken bleek dat hij gemotiveerd is om mogelijkheden te vinden die een ontsnapping bieden aan het zijn-denken van het zelf, dat Heideggers ontologie domineert. De mens, stelt hij, zoekt altijd naar een manier om zichzelf te overstijgen; hij verlangt naar het absoluut Andere. Dat Verlangen brengt het zelf naar de andere mens, die volledig van het zelf gescheiden. In de relatie met de Ander worden de keuzes van het zelf bevraagd en wordt hij aangesproken op zijn verantwoordelijkheid. Het oude zelf sterft als het ware aan de ontmoeting met de Ander, die een nieuw inzicht brengt en het zelf op die manier ver-nieuwt. Bij de vroege Levinas is een concrete opvatting van het doodsfenomeen te vinden, als een rechtstreekse kritiek op Heidegger, die de dood als theoretisch gebeuren beschrijft, in termen van mogelijkheid en projecteren. In plaats daarvan, schetst Levinas het doodsfenomeen fysiek, in termen van lijden en pijn. De dood komt volgens Levinas uit het domein van het andere als een aanval; een moordachtig gebeuren die het zelf dwingt tot volledige passiviteit. Waar Heidegger spreekt van de dood als 'mogelijkheid van de onmogelijkheid', stelt Levinas als alternatief 'de onmogelijkheid van elke mogelijkheid' voor. In deze toestand van machteloosheid, waarin ieder gedrag van het zelf tot stilstand komt, biedt alleen de Ander een uitweg voorbij de dood. Via deze denkrichting komt Levinas bij de vruchtbaarheid, die door al dan niet biologisch nageslacht voortzetting van goedheid mogelijk maakt en op deze wijze de dood overleeft. Maar ook voor het zelf kan de doodservaring volgens Levinas het begin vormen van een ethisch leven. In de eerder beschreven metafysische betekenis van de dood, ontmoet het zelf in het sterfmoment de ander, die de alteriteit vertegenwoordigt waar het zelf voor geopend wordt. Zowel de dreiging van de dood als de verlossing uit het eigen sterven, komen uit het domein van het andere. De eigen dood is echter bijzaak voor Levinas; op de eerste plaats komen het leven en sterven van de Ander. Het fenomeen krijgt dan een andere betekenis dan de doodservaring bij Heidegger, waarin de mens over zijn eigen bestaan leert. Heidegger

beschrijft hoe Dasein zijn sterfelijkheid kan benutten, maar deze inzichten zijn niet van toepassing op het fenomeen van andermans sterven. Het overlijden van de Ander bleek bij Levinas een moment van oordeel over mij; had ik zijn lijden en dood kunnen voorkomen?

In de benadering van de dood bij Heidegger en Levinas werd duidelijk dat het fenomeen van de sterfelijkheid zich midden in hun filosofie bevindt. De betekenis van de dood bleek nauw verbonden met andere thema's in hun denken. Door de centrale positie is de doodsofpvatting eveneens bepalend voor hun visie op het leven en het mens-zijn; hun antropologie. Omdat zowel Heideggers als Levinas' denken samenkomt in hun doodsanalyse, moet de alternatieve beschrijving van de sterfelijkheid van Levinas begrepen worden als een kritiek op Heideggers gehele filosofie. Na deze analyses van de dood bij beide denkers, volgde daarom een vergelijking die zich preciezer concentreerde op vier onderdelen binnen de doodsthematiek van Heidegger en Levinas.

Ten eerste bleek het wezen van de doodbeleving bij Heidegger actief en bevrijdend, terwijl Levinas de doodservaring beschreef als een aanval die de mens in een toestand van krachteloosheid en hopeloosheid achterlaat. Vervolgens beschreef ik de zeer verschillende inzichten die de confrontatie met de dood bij Heidegger en Levinas oplevert. Uit Heideggers beschrijving was te leren dat Dasein in de grond een projecterend wezen is en dat geen van zijn projecten ooit een houdbaar fundament zal vinden. Daarnaast onthulde de doodservaring dat Dasein zijn leven altijd gedeeltelijk baseert op het anonieme men, dat hij meekrijgt van zijn opvoeding en omgeving. Authenticiteit omvat een bewustwording van de gebondenheid aan dat kader en de durf om daarbinnen vrijheid te creëren. De dood functioneert bij Heidegger als het besef van individualiteit. Levinas vindt een zin in de dood wanneer hij de sterfelijkheid duidt als die van de Ander. Zo begrepen, ontstaat er ruimte voor verantwoordelijkheid. In de eigen, metafysische dood, ontmoet het zelf de Ander, als drager van de alteriteit, en leert het zelf dat het bestaan pluralistisch is. De doodservaring ver-andert het zelf; hij laat de andersheid toe in zijn bestaan en voelt zich verplicht om daarmee een ethische relatie te onderhouden. De derde en vierde vergelijking betrof de herverbinding na de doodbeleving en de nieuwe mens. De herverbinding heeft bij Heidegger de vorm van een opnieuw kiezen voor projecten, maar op een eigenlijke manier; onafhankelijk van het men, op basis van wat Dasein voor zichzelf waardevol vindt. Het authentiek Dasein overwint op deze manier de leegte van zijn eigen geworpenheid en draagt bij aan de bestemming van zijn generatie. Het leven na de dood staat bij Levinas in het teken van engagement met het lot van de Ander; zijn nieuwe mens bevraagt zijn eigen vrijheid op kritische wijze en zet daartegenover het welzijn van de anderen op de eerste plaats.

In de vergelijking werd zichtbaar dat Heideggers en Levinas' visie op de dood sterk verschillen en soms zelfs tegengesteld zijn aan elkaar. Bovendien liet deze de samenhang zien tussen het fenomeen van de dood en hun visie op het leven als geheel. In het hoofdstuk dat volgde, liet ik beknopt zien welke consequenties het verschil in hun

opvatting van de sterfelijkheid heeft voor andere onderwerpen binnen hun filosofie. Die beschrijvingen toonden de samenhang tussen het fenomeen van de dood en de thema's van de ander en de Ander, angst en schuld en de tijd. In de afsluitende paragraaf werd het beeld uit het eerste hoofdstuk, dat Heidegger en Levinas met hun filosofie respectievelijk een ontologie en een ethiek beogen, bevestigd.

Bibliografie

Bernet, Rudolf, 'Levinas's critique of Husserl', in: Simon Critchley & Robert Bernasconi (ed.), *The Cambridge Companion to Levinas*. Cambridge University Press, New York, 2002, 82-99.

Boer, Theo, de, 'Heideggers kritiek op Husserl', in: *Tijdschrift voor Filosofie* nr. 40-2 & 3, 1978, 202-250 & 452-501.

Camus, Albert, *De mythe van Sisyphus - Een essay over het absurde*. IJzer, Utrecht, 2013.

Carel, Havi, 'Temporal Finitude and Finitude of Possibility: The Double Meaning of Death in Being and Time', in *International Journal of Philosophical Studies*, nr. 15-4, 2007, 541-556.

Critchley, Simon, 'Introduction', in: Simon Critchley & Robert Bernasconi (ed.), *The Cambridge Companion to Levinas*. Cambridge University Press, New York, 2002, 1-32.

Den Hartog-de Haas, Elisabeth, *Sein und Zeit als reconstructie van de wending tot authenticiteit*. Damon, Budel, 2005.

Dreyfus, Hubert L., 'Being-with-Others', in: Mark A. Wrathall (red.), *The Cambridge Companion to Heidegger's Being and Time*. Cambridge University Press, New York, 2013, 145-156.

Edwards, Paul, 'Heidegger and Death as `Possibility`', in *Mind, New Series*, nr. 84-336, 1975, 548-566.

Edwards, Paul, 'Heidegger and Death: A Deflationary Critique', in *The Monist*, nr. 59-2, 1976, 161-186.

Frede, Dorothea, 'The question of being: Heidegger's project', in: Charles B. Guignon (red.), *The Cambridge Companion to Heidegger, 2nd edition*. Cambridge University Press, New York, 2006, 42-69.

Heidegger, Martin. *Sein und Zeit*. Max Niemeyer, Tübingen, 1972.

Heidegger, Martin, *Zijn en Tijd*. SUN, Nijmegen, 1998.

Hoffman, Piotr, 'Death, time, history: Division II of Being and Time', in: Charles B. Guignon (red.), *The Cambridge Companion to Heidegger, 2nd edition*. Cambridge University Press, New York, 2006, 222-240.

Käufer, Stephan, 'Temporality as the Ontological Sense of Care', in: Mark A. Wrathall (red.), *The Cambridge Companion to Heidegger's Being and Time*. Cambridge University Press, New York, 2013, 338-359.

Lescourret, Marie-Anne, *Emmanuel Levinas*. Ambo/Anthos, Bergen, 1996.

Levinas, Emmanuel, *De totaliteit en het Oneindige* [Oorspronkelijk verschenen als *Totalité et Infini: essai sur l'extériorité*, 1961]. Boom, Amsterdam, 2012.

Levinas, Emmanuel, *De tijd en de ander* [Oorspronkelijk verschenen als *Le temps et l'autre*, 1948]. Ambo/Anthos, Baarn, 1989.

Levinas, Emmanuel, *God, de dood en de tijd*. Ambo/Anthos, Amsterdam, 1996.

Levinas, Emmanuel, *Het menselijk gelaat*. Ambo, Amsterdam, 2012.

Moran, Dermot, *Introduction to Phenomenology*. Routledge, Londen, 2000.

Murphey, Max & Mark A. Wrathall, 'An Overview of Being and Time', in: Mark A. Wrathall (red.), *The Cambridge Companion to Heidegger's Being and Time*. Cambridge University Press, New York, 2013, 1-53.

Peperzak, Adriaan, 'Einige Thesen zur Heidegger-Kritik von Emmanuel Levinas', in: Annemarie Gethmann-Siefert und Otto Pöggeler, *Heidegger und die praktische Philosophie*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1989.

Peperzak, Adriaan, *To the other - An Introduction to the Philosophy of Emmanuel Levinas*. Purdue University Press, West Lafayette, 1992.

Riessen, Renée, van, *Erotiek en dood, met het oog op de transcendentie in de filosofie van Levinas*. Kok Agora, Kampen, 1992.

Safranski, Rüdiger, *Heidegger en zijn tijd*. Olympus, Amsterdam, 1995.

Schear, Joseph K., 'Historical Finitude', in: Mark A. Wrathall (red.), *The Cambridge Companion to Heidegger's Being and Time*. Cambridge University Press, New York, 2013, 360-380.

Sheehan, Thomas, 'Reading a life: Heidegger and hard times', in: Charles B. Guignon (red.), *The Cambridge Companion to Heidegger, 2nd edition*. Cambridge University Press, New York, 2006, 70-96.

Thomson, Ian, 'Death and Demise in Being and Time', in: Mark A. Wrathall (red.), *The Cambridge Companion to Heidegger's Being and Time*. New York, 2013, 260-290.

Wrathall, Mark A., 'Truth and the essence of truth in Heidegger's thought', in: Charles B. Guignon (red.), *The Cambridge Companion to Heidegger, 2nd edition*. Cambridge University Press, New York, 2006, 241-267.