

STERVEN, DOOD EN ROUW BIJ TOLSTOJ, HEIDEGGER EN RICŒUR:

EXISTENTIALISTISCHE VISIES OP DE DOOD EN

RELEVANTIE VOOR DE GEESTELIJKE VERZORGING

Gilbert Smelt

Masterscriptie
Faculteit der Godgeleerdheid
Vrije Universiteit Amsterdam
Oktober 2017

Hierbij verklaar ik dat deze scriptie een origineel werk is. De scriptie is het resultaat van mijn eigen onderzoek en is alleen door mijzelf geschreven, tenzij anders aangegeven. Als informatie en ideeën uit andere bronnen zijn overgenomen, wordt dat expliciet en volledig vermeld in de tekst of in de noten. Een bibliografie is bijgevoegd.

VERKLARING 2

Hierbij stem ik ermee in dat mijn scriptie na goedkeuring beschikbaar wordt gesteld voor vermenigvuldiging en interbibliothecair leenverkeer, en dat de titel en samenvatting beschikbaar worden gesteld voor externe organisaties en door de Vrije Universiteit mogen worden gepubliceerd.

**Sterven, Dood en Rouw bij Tolstoj, Heidegger en Ricœur:
Existentialistische visies op de dood en
Relevantie voor de geestelijke verzorging**

Supervisor: dr. J. M Halsema

Tweede beoordelaar: dr. E.V. Tolstoj

Universiteit: Vrije Universiteit Amsterdam

Faculteit: Godgeleerdheid

Afstudeerrichting: Theology and Religious Studies

Specialisatie : Exploring a Discipline (EaD)

Auteur: G.P.B. Smelt (g.p.b.smelt@student.vu.nl)

Studienummer: 2544907

File: Scr_v9_y_Zw_wit_Def

Datum: 31 Oktober 2017

ABSTRACT

*Dying, Death and Mourning with Tolstoy, Heidegger, and Ricœur:
Existentialistic Views on Death and Relevance for Spiritual Care*

This thesis aims at providing existentialist insights into dealing with death and dying for the Dutch spiritual care system. First, I will give a general overview of the subject field of thanatology (death studies), and then I will describe the methods and some models which will be used in parts of this study (Alma, Smit, and Kübler-Ross).

As sources, three leading existential works on death were selected from different time periods. The first was *The Death of Ivan Ilych* from Tolstoy, the second *Being and Time* of Heidegger and the third *Living Up to Death* from Ricœur. Consequently, the thesis itself is divided into two parts. In the first part, the existential views of the authors on dying, death and mourning are analyzed. In the second part, the applications of these views for spiritual care are researched. The study concludes that all three authors provide helpful insights in dealing with death. Tolstoy, for instance, stresses the importance of a life ‘well lived’ to avoid existential suffering and Heidegger emphasizes the importance of an authentic ‘Being-towards-death’ (*Sein-zum-Tode*) based on the temporality of life. Heidegger also accentuates the difference between existential death anxiety and fear for entities within-the-world with profound palliative implications. Ricœur develops amongst others a three-stage death preparation model.

Some similarities between the authors are that they all use combinations of death acceptance and death transcendence models, and they all advise to pay due attention to death as a constituting factor for life during the entire human lifespan and not only when death is imminent. I therefore finally conclude that in the Netherlands more emphasis on ‘death education’ might well be warranted than at present.

INHOUDSOPGAVE

ABSTRACT	IV
INHOUDSOPGAVE	V
FIGUREN	VII
VOORWOORD	VIII
1 INLEIDING	1
1.1 ALGEMEEN	1
1.2 THANATOLOGIE	3
1.3 SOCIOLOGISCH PERSPECTIEF OP DE DOOD	5
1.4 PSYCHOLOGISCH PERSPECTIEF OP DE DOOD	8
1.5 RELIGIEUS PERSPECTIEF OP DE DOOD	10
1.6 ALTERNATIEVE EN EXISTENTIALISTISCHE PERSPECTIEVEN OP DE DOOD	12
1.7 GEESTELIJKE VERZORGING EN DE DOOD	15
1.7.1 <i>Algemeen</i>	<i>15</i>
1.7.2 <i>Theorie geestelijke verzorging</i>	<i>16</i>
1.7.3 <i>Zingevingprocessen</i>	<i>17</i>
1.7.4 <i>Palliatieve zorg</i>	<i>18</i>
1.8 ONDERZOEKSLACUNE EN ONDERZOEKSBELANG	18
1.9 ONDERZOEKSVRAAG	19
1.10 METHODEN	19
1.11 MODELLEN	20
1.12 BRONNEN	22
1.12.1 <i>Algemeen</i>	<i>22</i>
1.12.2 <i>Tolstoj</i>	<i>22</i>
1.12.3 <i>Heidegger</i>	<i>24</i>
1.12.4 <i>Ricœur</i>	<i>25</i>
1.13 AANPAK STUDIE	25
2 VISIES OP DE DOOD BIJ TOLSTOJ, HEIDEGGER EN RICŒUR	26
2.1 INLEIDING	26
2.2 VISIE OP DE DOOD BIJ TOLSTOJ	26
2.2.1 <i>Inleiding</i>	<i>26</i>
2.2.2 <i>Autobiografische elementen</i>	<i>29</i>
2.2.3 <i>Analyse De dood van Ivan Iljitsj</i>	<i>32</i>
2.2.4 <i>Visies op de dood</i>	<i>40</i>
2.2.5 <i>Conclusie visie op de dood Tolstoj</i>	<i>41</i>
2.3 VISIE OP DE DOOD BIJ HEIDEGGER	42
2.3.1 <i>Inleiding</i>	<i>42</i>
2.3.2 <i>Samenvatting boek</i>	<i>43</i>
2.3.3 <i>Gebruikte begrippen</i>	<i>44</i>
2.3.4 <i>De dood bij Heidegger</i>	<i>49</i>
2.3.5 <i>Casus van Tolstoj met Heidegger</i>	<i>50</i>
2.3.6 <i>Conclusie visie op de dood Heidegger</i>	<i>51</i>
2.4 VISIES OP DE DOOD BIJ RICŒUR	52

2.4.1	<i>Inleiding</i>	52
2.4.2	<i>De dood bij Ricœur</i>	55
2.4.3	<i>Conclusie visie op de dood Ricœur</i>	58
2.5	CONCLUSIES VISIES OP DE DOOD TOLSTOJ, RICŒUR EN HEIDEGGER	59
3	RELEVANTIE GEESTELIJKE VERZORGING	61
3.1	INLEIDING	61
3.2	RELEVANTIE TOLSTOJ VOOR DE GEESTELIJKE VERZORGING	61
3.2.1	<i>Inleiding</i>	61
3.2.2	<i>Existentiële angst</i>	61
3.2.3	<i>Communicatie over de dood</i>	62
3.2.4	<i>Acceptatie persoonlijke sterfelijkheid</i>	62
3.2.5	<i>Gerasim model of caregiving</i>	63
3.2.6	<i>Dokterszorg</i>	64
3.2.7	<i>Spirituele reis en transformatie</i>	64
3.2.8	<i>Analyse Tolstoj met Kübler-Ross</i>	67
3.2.9	<i>Analyse Tolstoj met Proyart</i>	67
3.2.10	<i>Conclusie relevantie Tolstoj voor de geestelijke verzorging</i>	69
3.3	RELEVANTIE HEIDEGGER VOOR DE GEESTELIJKE VERZORGING	70
3.3.1	<i>Inleiding</i>	70
3.3.2	<i>Existentiële angst versus vrees</i>	70
3.3.3	<i>'Uithouden' van het sterven</i>	71
3.3.4	<i>Acceptatie nieuwe realiteit van het zieke lichaam</i>	72
3.3.5	<i>Monotonie in ziekenhuizen</i>	72
3.3.6	<i>'Piekeren' en 'babbelen en opbeurend spreken'</i>	73
3.3.7	<i>Authentiek leven in hospices</i>	74
3.3.8	<i>Conclusie relevantie Heidegger voor de geestelijke verzorging</i>	75
3.4	RELEVANTIE RICŒUR VOOR DE GEESTELIJKE VERZORGING	75
3.4.1	<i>Inleiding</i>	75
3.4.2	<i>Vorbereiding op de dood</i>	76
3.4.3	<i>'Still being alive'</i>	77
3.4.4	<i>Palliatieve lessen</i>	77
3.4.5	<i>Conclusie relevantie Ricœur voor de geestelijke verzorging</i>	78
3.5	CONCLUSIES RELEVANTIE TOLSTOJ, HEIDEGGER EN RICŒUR GEESTELIJKE VERZORGING	78
4	CONCLUSIE	80
4.1	INLEIDING	80
4.2	CONCLUSIE VISIES OP DE DOOD BIJ TOLSTOJ, HEIDEGGER EN RICŒUR	80
4.3	CONCLUSIE RELEVANTIE GEESTELIJKE VERZORGING TOLSTOJ, HEIDEGGER EN RICŒUR	82
4.4	VRIJPLAATSPPOSITIE GEESTELIJKE VERZORGING	85
4.5	'DEATH EDUCATION'	85
4.6	TOEKOMSTIG ONDERZOEK	86
5	LITERATUUR	87

FIGUREN

Figuur 1.a: Zingevingprocesmodel Smit.....	21
Figuur 2.a: Semio-structuralistisch handelingsschema (Greimas)	39
Figuur 2.b: Semio-structuralistische analyse <i>De dood van Ivan Iljitsj</i>	39

VOORWOORD

Toen mijn oudere zus op jonge leeftijd door een ongeluk overleed, was dat niet mijn eerste ervaring met de dood. Het was wel een ervaring die mijn eigen verhouding tot de dood vervolgens zou gaan bepalen. Maar feitelijk ben ik uiteindelijk pas na het overlijden van mijn laatste ouder gaan reflecteren over de gevolgen van dit abrupte overlijden als contingente en ingrijpende gebeurtenis. De studie religiewetenschap die van deze zoektocht deel uitmaakte heeft nu zijn weerslag gevonden in deze scriptie op het snijvlak van de filosofie en de geestelijke verzorging.

Deze scriptie is dan ook in dankbare herinnering opgedragen aan mijn zus Jeanine Antoinette Melanie Smelt (1953- 1971) en aan mijn beide ouders.

*Amsterdam
Oktober 2017*

G.S.

1 INLEIDING

1.1 Algemeen

De omgang met de dood is een van de zwaarste existentiële problemen in een mensenleven. De vanzelfsprekende orde van het alledaagse leven wordt compleet doorbroken, levensperspectieven worden ingrijpend gewijzigd en nieuwe sociale realiteiten ontstaan en moeten worden geconfronteerd. Dit alles leidt tot een grote druk op de bestaande zingevingssystemen. Waar eerder in het gewone dagelijkse leven het nog mogelijk leek de ‘grote vragen’ terzijde te schuiven, zijn deze nu in hun concreetheid onontkoombaar geworden. In het vakgebied van de geestelijke verzorging, waar het professioneel omgaan met zingeving, levensvragen, spiritualiteit en ethische afwegingen centraal staat, is de omgang met de dood dan ook een van de belangrijkste onderdelen.

De verlieservaringen van het sterven en de dood vormen de meest definitieve verlieservaringen die in een mensenleven kunnen optreden. Daarom vormt de omgang met de dood voor de geestelijke verzorger ook een van de grootste beroepsmatige uitdagingen bij zijn kerntaak van het ondersteunen van de betekenisgeving bij contingente levensgebeurtenissen voor patiënten. Het belang van dit onderzoek is erin gelegen de omgang met existentiële problemen binnen de geestelijke verzorging te helpen verbeteren.

Ambtelijke geestelijke verzorging

Zingeving wordt op dit moment vooral ingevuld vanuit religieuze en humanistische zingevingskaders, wat verband houdt met de bestaande ‘ambtelijke’ inrichting van de geestelijke verzorging. Deze ‘ambtelijke’ oftewel naar geloofscategorie ingedeelde geestelijke verzorging vindt zijn oorsprong in de geschiedenis van de geestelijke verzorging in Nederland. Vanaf de middeleeuwen is de geestelijke verzorging in Nederland namelijk verbonden met religie: eerst het katholicisme, later ook het protestantisme. Eerst zorgden diakenen voor geestelijke verzorging onder verantwoordelijkheid van de bisdommen, later monniken en nog later priesters en aan religieuze instanties verbonden verpleegsters.¹ In de twintigste eeuw werden er ook andere levensbeschouwelijke richtingen aan toegevoegd, zoals het boeddhisme, het hindoeïsme, de islam en het humanisme. Deze vormen van

¹ JJA Doolaard, *Nieuw handboek geestelijke verzorging* (Den Haag: Uitgeverij Kok, 2015), 28-29.

zogenaamde ‘ambtelijke geestelijke verzorging’ vallen nu onder erkende ‘zendende instanties’ (zoals kerkgemeenschappen) en vormen de enige geestelijke verzorging die vanuit deze de overheid wordt vergoed. Deze ‘ambtelijke’ geestelijke verzorging vormt dan ook verreweg het grootste gedeelte van de geestelijke verzorging. Een direct gevolg hiervan is dat binnen de geestelijke verzorging vooral de literatuur uit de respectievelijke levensbeschouwelijke canons wordt toegepast, en in veel mindere mate literatuur van buiten deze canons. Maatschappelijke factoren zoals de secularisatie (die ik later in meer detail zal bespreken) vergroten echter de behoefte aan geestelijke verzorging die niet direct is gericht op een levensbeschouwelijke richting. Dit type zingevingskader wordt vaak benoemd als niet-religieuze of seculiere zingeving, en wordt gedefinieerd als de “zingeving die binnen de grenzen van het ultieme blijft en zich niet inlaat met een mogelijke transcendente realiteit “voorbij de grens”.²

Existentialistische zingevingskaders

Om te bepalen welke zingevingskaders een goede aanvulling en/of alternatief voor de in grote meerderheid toegepaste ambtelijke zingevingskaders binnen de geestelijke verzorging zouden kunnen vormen, is eerst een literatuurstudie verricht en zijn een aantal specialisten binnen de geestelijke verzorging en de seculiere zingeving geconsulteerd.³ Hieruit volgde dat het existentialisme als negentiende en twintigste -eeuwse literaire en filosofische stroming, die zich bij uitstek richt op het omgaan met existentiële aspecten van het leven, de meest veelbelovende ingang leek te zijn voor de omgang met de dood bij de geestelijke verzorging. In de overige stromingen van de filosofie bleek er veel minder over materiaal over het thema van de dood beschikbaar te zijn dan in eerdere perioden van de filosofie het geval was. Gray relateert deze afname van de filosofische studies over de dood aan de opkomst van de Verlichting: de dood leent zich immers niet makkelijk voor een wetenschappelijke analyse.⁴ Door de zingeving van contingente levensgebeurtenissen op existentialistische basis te onderzoeken, verwacht ik zowel een bijdrage aan de seculiere als de religieuze geestelijke verzorging te kunnen leveren. De intentie daarbij is dat er

² JD Smit, *Antwoord geven op het leven zelf: Een onderzoek naar de basismethodiek van de geestelijke verzorging* (Delft: Eburon, 2015), 75.

³ In eerste instantie heb ik daarbij gezocht naar moderne filosofen, om aansluiting vinden bij de moderne ontwikkelingen. Het bleek echter dat moderne populaire filosofen vaak geen of nauwelijks aandacht besteden aan het omgaan met de dood. Hierbij werden bijvoorbeeld *Waking Up* van Sam Harris als spirituele antireligieuze filosoof, *Flourish* van Seligman als representant van de ‘Positive Psychology’ en *Remnants of Auschwitz: The Witness and the Archive* van Agamben als door Heidegger beïnvloede moderne taalfilosoof bekeken. Uiteindelijk bleken deze auteurs onvoldoende concrete aangrijpingspunten voor de geestelijke verzorging op te leveren.

⁴ J. Glenn Gray, "The Idea of Death in Existentialism," *The Journal of Philosophy* 48, no. 5 (1951): 113.

zowel 'extra' bronnen voor de bestaande ambtelijke geestelijke verzorging worden ontsloten, als dat er een bijdrage wordt geleverd aan de niet-ambtelijke geestelijke verzorging. Hiermee wordt ook ingespeeld op de afgenomen institutionele religiositeit waaruit volgt dat het gebruik van institutionele (religieuze of humanistische) canons minder voor de hand is komen te liggen. Hiervoor zal ik aan de hand van prominente werken over de dood van een drietal existentialistische auteurs (Tolstoj, Heidegger en Ricœur) een onderzoek doen naar hun inzichten over de omgang met sterven, dood en de rouw, en de mogelijkheid deze inzichten toe te passen binnen de geestelijke verzorging.

Opzet inleiding

Omdat de geestelijke verzorging in de omgang met de dood als discipline niet op zichzelf staat, maar ook deel uitmaakt van het brede multidisciplinair onderzoeksgebied rond de omgang met de dood, zal ik eerst het wetenschappelijk discours rond de omgang met de dood schetsen. Hiervoor zal ik gebruik maken van het perspectief van het multidisciplinaire vakgebied van de thanatologie (de omgang met de dood), met als belangrijkste constituerende disciplines de sociologie, psychologie, de filosofie en de religie. Hierna zal ik ingaan op de geestelijke verzorging in Nederland en de onderzoekslacune en de onderzoeksvraag beschrijven, waarna een toelichting zal worden gegeven op de methoden en modellen van deze studie. Daarna zal ik een korte beschrijving van de gebruikte bronnen geven: het literaire *De dood van Ivan Iljitsj* van Tolstoj, het filosofische *Sein und Zeit* van Heidegger en het postuum gepubliceerde *Living Up to Death* van de filosoof Ricœur. Aan het eind van dit inleidende hoofdstuk zal ik tenslotte de aanpak van de studie als geheel en de opzet van de overige hoofdstukken toelichten.

1.2 Thanatologie

Zoals hiervoor aangegeven, heeft deze scriptie betrekking heeft op de omgang met de dood waarmee deze ook gepositioneerd kan worden binnen het vakgebied van de 'thanatologie': de wetenschappelijke studie naar de omgang met en symbolisering van de dood, het sterven en de rouw. Dit begrip 'thanatologie' is gebaseerd op het Griekse woord *Thanatos* wat de dood betekent. De thanatologie is een vrij recente multidisciplinaire discipline waarin de persoonlijke, sociale en culturele aspecten van sterven, dood en rouw worden

bestudeerd. Disciplines als de sociologie, de psychologie, de filosofie maar ook religiewetenschap en theologie kunnen hierbij waardevolle inzichten verschaffen.

In het algemeen wordt de Russische wetenschapper en Nobelprijswinnaar Metchnikoff beschouwd als de grondlegger van de thanatologie. Metchnikoff riep in 1903 op tot een academische studie naar de dood,⁵ en onderzocht hier voor het eerst de dood vanuit sociologisch, filosofisch en medisch oogpunt. Mechnikoffs studies betroffen een breed terrein, hij onderzocht zowel stervenshulp als bijvoorbeeld de principiële gewenstheid van de verlenging van de levensduur: “Ought we to listen to the cry of humanity that life is too short and that it would be well to prolong it?”⁶ -een vraag die hij overigens bevestigend beantwoordt.

Ook het in de Eerste Wereldoorlog geschreven essay van Freud *Zeitgemäßes Über Krieg Und Tod* (*Reflections on the War and Death*) is uiteindelijk erg invloedrijk gebleken. Freud beschreef hierin een nieuwe houding ten opzichte van de dood. Volgens Freud wordt er weliswaar gesproken alsof de dood een natuurlijk en onoverkomelijk verschijnsel is, maar gedraagt de mens er zich niet naar. Er is volgens hem een duidelijke tendens ontstaan om de dood opzij te schuiven, om deze uit het leven te verdringen.⁷ Ook gaf Freud een psychoanalytische duiding van de relatie tussen het onbewuste en het bewuste bestaan, die nog steeds aan de basis van veel huidige theorieën over het sterven ligt: “Our unconscious therefore does not believe in its own death; it acts as though it were immortal.”⁸ Freud zijn baanbrekende essay werd pas in het midden van de twintigste eeuw weer herontdekt. Deze herontdekking viel samen met de opkomst van de thanatologie als multidisciplinair vakgebied in de VS, waarbij de Amerikaanse psycholoog Feifel vaak wordt gezien als de stuwende kracht achter deze opkomst. Feifel initieerde in 1956 namelijk een conferentie over de dood die resulteerde in het boek *The meanings of Death* uit 1959.⁹ Dat dit boek uiteindelijk zo invloedrijk bleek zal daarbij waarschijnlijk niet alleen vanwege Feifel zijn eigen bijdragen zijn geweest, maar ook vanwege de bijdragen van auteurs als Jung, Tillich, Marcuse, en Kaufmann.

Toch was Feifel niet degene die de thanatologie bij het grote publiek bekendmaakte, dat was de psychiater Kübler-Ross. Zij introduceerde in 1970 de vijf fasen van het

⁵ <https://en.wikipedia.org/wiki/Thanatology> geraadpleegd 1 Oktober 2017.

⁶ Ilya Ilyich Metchnikoff, *The prolongation of life: optimistic studies* (London: G.P. Putnam's Sons, 1908), 134.

⁷ Herman Feifel, *The meaning of death* (New York Blakiston Division, McGraw-Hill, 1959), 48.

⁸ Sigmund Freud, *Reflections on war and death*, trans. Abraham Arden Brill, Kuttner, Alfred Booth (New York: Mundus Publishing, 1918), 62.

⁹ Feifel, *The meaning of death*, 317.: “Symposium on the psychology of Death and Dying at the American Psychological Association Convention”

stervenproces: ontkenning, woede, onderhandeling, depressie, acceptatie in haar populaire boek: *On Death and Dying*. Later werden ook andere stervenstheorieën ontwikkeld zoals die van Weisman¹⁰ en Nighswonger¹¹ die echter tot op heden niet zo wijd verbreid worden toegepast als het model van Kübler-Ross. Dit ondanks dat er in wetenschappelijk verband veel discussie plaats vindt over het model van Kübler-Ross.

In deze scriptie zal ik een ruime definitie van de thanatologie gebruiken, waar niet alleen het fysieke stervensproces maar ook de omgang met de dood onderdeel van uitmaakt. Dit om aan te sluiten bij de praktijk van de geestelijke verzorging waar eerder de omgang met de dood dan de fysieke dood zelf centraal staat.

Nu ik de thanatologie in het algemeen besproken heb, zal ik achtereenvolgens de relevante disciplinaire perspectieven bespreken: vanuit de sociologie, de psychologie, het existentialisme en de religie. Nadat deze perspectieven zijn onderzocht, kan gebaseerd op een beschrijving van de geestelijke verzorging in Nederland de feitelijke onderzoekslacune worden vastgesteld.

1.3 Sociologisch perspectief op de dood

In Nederland treden een tweetal sociologische ontwikkelingen op die aanzienlijke invloed hebben op de omgang met de dood binnen de geestelijke verzorging. De eerste ontwikkeling is de 'secularisatie': een proces waarbij religie haar invloed op het sociale leven verliest, en zo ook haar functie als overkoepelend zingevingskader. De tweede maatschappelijke ontwikkeling is de 'sequestratie': het proces van de 'verdringing' van de dood. In deze paragraaf zal ik deze beide sociologische ontwikkelingen toelichten, omdat deze mede zingevingskader determineren voor de omgang met de dood.

Secularisatie

Wanneer nu dus door secularisatie minder mensen gebruik maken van religieuze zingevingskaders, ontstaat er een behoefte aan andersoortige zingevingskaders. Hoewel de secularisatiethese als proces waarbij religie haar invloed op het sociale leven verliest sinds enige decennia omstreden is, wordt secularisatie over het algemeen nog wel steeds als een

¹⁰ Avery D Weisman, *On dying and denying: A psychiatric study of terminality* (New York: Human Sciences Press, 1972).

¹¹ Carl A Nighswonger, "Ministry to the Dying as a Learning Encounter," *Journal of Pastoral Care & Counseling* 26, no. 2 (1972).

essentiële trend gezien. Deze trend leidt echter niet tot een verdwijning van religie in het algemeen,¹² maar in Nederland heeft dit er wel toe geleid dat nog maar vijftig procent van de mensen zich als 'religieus' beschouwd.¹³ Ook is nu nog maar dertig procent van de bevolking lid van een kerkgenootschap.

Sequestratie

Een ander sociologisch effect van belang voor de geestelijke verzorging is de sequestratie: de verdringing van de dood uit de persoonlijke belevingswereld en het publieke domein. Freud publiceerde als eerste over dit verschijnsel in 1915: "We have shown the unmistakable tendency to push death aside, to eliminate it from life,"¹⁴ maar bredere wetenschappelijke belangstelling ontstond pas rond het midden van de twintigste eeuw - gelijktijdig met de opkomst van de thanatologie als discipline. Een belangrijke factor hierbij was *Death, Grief, and Mourning* van de antropoloog Gorer uit 1965 waarin hij het begrip van de 'pornographical death' als opvolger van het taboe op seks introduceerde. Maar ook vanuit andere vakgebieden zoals de geschiedenis (Ariès),¹⁵ de filosofie (Elias),¹⁶ en de sociologie (Giddens)¹⁷ werd over sequestratie gepubliceerd.

Hoewel deze discussie nog niet tot een eensluidend oordeel heeft geleid, wordt vrij algemeen als oorzaak van de sequestratie de rationalisering en medicalisering van de maatschappij benoemd. Sequestratie leidt daarbij geregeld tot psychologische problemen.¹⁸ Zo lijken sterfgevallen nu immers vaker volledig buiten de normale kaders te vallen waardoor deze als extra belastend ervaren worden,¹⁹ maar ook de persoonlijke ervaring met de dood is afgenomen door de grotere institutionele rol in de afhandeling van het stervensproces. Sterven vindt nu immers veelal plaats in ziekenhuizen terwijl dit zich vroeger vaker in de thuissituatie afspeelde. Ook zijn de meeste begraafplaatsen naar buiten de stad verplaatst.

¹² Rodney Stark and William Sims Bainbridge, *The future of religion: secularization, revival and cult formation* (Berkeley University of California Press, 1985).

¹³ CBS Joep De Hart, *Geloven binnen en buiten verband. Godsdienstige ontwikkelingen in Nederland* (Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau, 2014), 9.

¹⁴ Feifel, *The meaning of death*, 48.

¹⁵ Philippe Ariès, *The hour of our death* (London: Penguin Books, 1987).

¹⁶ Norbert Elias and Godfried Benthem van den Bergh, *De eenzaamheid van stervenden in onze tijd: essay* (Amsterdam: Meulenhoff, 1990).

¹⁷ Anthony Giddens, *Modernity self-identity: self and society in the late modern age* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1991).

¹⁸ Gilbert Smelt, "Religie en sequestratie van de dood in Amsterdam gebaseerd op begrafenisreglementen in de periode van 1829-1950" (Bachelor Vrije Universiteit Amsterdam, 2016).

¹⁹ Giddens, *Modernity self-identity: self and society in the late modern age*, 167.

Giddens noemt daarbij ook nog een maatschappelijk ‘voordeel’ van de sequestratie: de moderne mens kan zich door zijn dood te verdringen volledig inzetten voor zijn dagelijkse werk. Ook wendt hij zo de dreiging af van een gevoel van zinloosheid, doordat hij opgaat in het triviale dagelijkse leven.²⁰ Mijns inziens kan hiermee sequestratie ook worden beschouwd als een effectief ‘modernistisch’ zingevingskader: een ‘productief’ leven wordt zo mede mogelijk gemaakt door een ontkenning van de dood.

Het karakter van de sequestratie is sinds het midden van de vorige eeuw wel gewijzigd. De ontwikkeling van de gezondheidszorg heeft geresulteerd in een verdere medicalisering ervan, waardoor het sterven vaker onderdeel is geworden van het medische handelen. Dit volgt bijvoorbeeld uit de euthanasiewetgeving en de huidige ‘voltooid leven’ discussie. Toch is het taboe op de dood als existentieel verschijnsel nog grotendeels intact. In plaats van een onontkoombaar aspect van het menselijk bestaan wordt de dood feitelijk enkel nog beschouwd als een gevolg van medisch falen.²¹ Dat de dood wordt verdrongen blijkt ook uit onderzoek onder stervenden, waaruit volgt dat slechts ongeveer de helft van de patiënten beseft dat ze stervende is.²²

In het algemeen kan dus gesteld worden dat er meer hulp van buitenaf nodig is voor het omgaan met de dood. Papadimos adviseert bijvoorbeeld om waar nodig door de geestelijke verzorger een “enlightened intervention”²³ te laten plegen, om zo de patiënt te helpen zijn aanstaande dood gewaar te worden en deze vervolgens ook te accepteren. Uitgangspunt is dat deze verdringing van het aanstaande overlijden onnodig lijden kan veroorzaken, wat door inzet van de geestelijke verzorging kan worden tegengegaan.

Informatie over de dood

De vraag kan gesteld worden in hoeverre de beschikbaarheid van betrouwbare informatie over de dood en het sterven de sequestratie beïnvloedt. In Nederland is het Centrum voor Thanatologie van de Radboud Universiteit waarschijnlijk het grootste kenniscentrum op het gebied van de dood, maar dit richt zich vooral op een wetenschappelijk publiek. Meer op de ‘gewone man’ gerichte informatie wordt bijvoorbeeld verstrekt door het uitvaartmuseum ‘Tot Zover’ in Amsterdam en de ‘School of Life’ van filosoof Alain de Botton. Ook bestaat er een ‘Funeraire Academie’ maar deze richt zich vooral op de uitvaartbranche. In vergelijking met een land als de VS is in Nederland de informatie over de

²⁰ Ibid., 167-168.

²¹ Claudia Venhorst and Brenda Mathijssen, *Dood: wegwijs in de Nederlandse uitvaartcultuur* (Almere: Uitgeverij Parthenon, 2017), 19-88.

²² Thomas J Papadimos and Stanislaw PA Stawicki, "The death of Ivan Ilych: A blueprint for intervention at the end of life," *International journal of critical illness and injury science* 1, no. 2 (2011): 126.

²³ Ibid., 127.

dood dus slechts beperkt aanwezig. Ook wordt in de VS sinds de tweede helft van de twintigste eeuw in toenemende mate op *high schools* ook het vak ‘*death education*’ aangeboden. Deze opleidingen worden vaak gegeven door geestelijke verzorgers uit christelijke denominaties. Uitgangspunt is dat jongeren worden bijgestaan in hun ontwikkeling van een eschatologie van de relatie tussen leven en dood en dat zij leren beter met stervenden om te gaan.²⁴

1.4 Psychologisch perspectief op de dood

De auteur die de psychologie van de dood bij het brede publiek bekendmaakte, was Kübler-Ross met haar boek uit 1970: “*On Death and Dying*”.²⁵ Dit boek is gebaseerd op interviews met ruim tweehonderd stervende patiënten. Hoewel de hierin beschreven casussen nog steeds als waardevol worden beschouwd, is er wetenschappelijke discussie gaande over haar modelvorming. Het voornaamste uitgangspunt in haar theorie is dat de mens in zijn eigen onderbewustzijn altijd onsterfelijk is. Als we sterven, kan dat alleen het gevolg zijn van een externe, schadelijke oorzaak, teweeggebracht door iemand anders.²⁶ Hierdoor wordt het stervensproces geassocieerd met vergelding en bestraffing, waardoor het een angstaanjagend gebeuren is. Het tweede uitgangspunt van Kübler-Ross is dat de mens in zijn onbewuste geen onderscheid maakt tussen de wens en een daad. Gedachten kunnen zo tot schuldgevoelens leiden, gevolgd door vergeldingsangst. Wanneer bijvoorbeeld een kind in een boze bui een ouder dood gewenst heeft voor het niet direct vervullen van een wens, zal een feitelijk overlijden van de ouder tot een trauma leiden, ook al vindt dit overlijden pas veel later plaats. Het kind zal zich schuldig voelen en angstig: in verwachting van retributie voor het in de fantasie aangedane kwaad.²⁷

Vijf fasen model van het sterven

Kübler-Ross interviewde ruim tweehonderd stervende patiënten, en herkende hierin de vijf fasen van het sterven: ontkenning, woede, onderhandelen, depressie en acceptatie. Behalve deze stadia is er nog het element van de hoop, een essentieel aspect dat gedurende

²⁴ Herman Feifel, *New meanings of death*, [New ed.]. ed. (New York: McGraw-Hill, 1977), 256-268.

²⁵ Warren Lee Holleman, "Death education in American medical schools: Tolstoy's challenge to Kübler-Ross," *The Journal of Medical Humanities* 12, no. 1 (1991): 11.

²⁶ Elisabeth Kübler-Ross, *On death and dying* (London: Tavistock Publications, 1970), 2.

²⁷ *Ibid.*, 4.

het gehele stervensproces een rol kan spelen. Hieronder volgt een toelichting van de vijf stadia. Het eerste stadium is dat van ontkenning en isolatie, waarin de patiënt de realiteit van het aankomende sterven ontkent. Hij raakt door het nieuws tijdelijk in een shock. Het tweede stadium is dat van woede en razernij, waarbij ook jaloezie en wrok op kunnen treden. De oorzaak hiervan is een verlieservaring van het verloren levensperspectief. De woede van de patiënt kan zich op van alles richten: op God, op de familie of op het verplegende personeel.²⁸ Het derde stadium is dat van het onderhandelen, wat de patiënt vaak innerlijk met God doet. De patiënt vraagt God om extra tijd, in ruil voor een belofte. In deze fase spelen vaak onbewuste schuldgevoelens mee, die kunnen leiden tot irrationele angsten. Het vierde stadium is de depressie, waarbij de anticiperende rouw centraal staat: de terminale patiënt moet zichzelf klaarmaken om deze wereld te verlaten. In deze fase heeft hij vaak vooral behoefte aan non-verbale ondersteuning. Het vijfde stadium is dat van acceptatie en vormt de laatste, finale fase. Volgens Kübler-Ross bereikt de meerderheid van de patiënten deze fase, tenminste wanneer er geen tijd is van een plots en onverwacht overlijden. Zij zegt over deze acceptatiefase: "It is almost void of feelings. It is as if the pain had gone, the struggle is over (...)".²⁹ Deze fase wordt gekenmerkt door een toenemende behoefte aan slaap, en het langzaam afbouwen van de relaties met de buitenwereld: de wens wordt uitgesproken voor minder en korter bezoek, het nieuws wordt niet meer gevolgd.

Het model van Kübler-Ross is op dit moment onderwerp van een wetenschappelijke discussie. Zo stelt Holleman: "My view is that Kübler-Ross is more apt to make the data fit the theory than the other way around".³⁰ De door Kübler-Ross onderscheiden psychologische elementen van het sterven worden echter in grote lijnen tegenwoordig wel als correct gezien. Wel wordt het model verweten incompleet te zijn: essentiële aspecten van het leven zoals de existentiële en religieuze dimensies worden namelijk niet beschouwd in haar vijf stappen model.³¹ Overigens geeft zij in haar boek wel aandacht aan het aspect schuld, maar dat blijft beperkt tot de vermelding als uitgangspunt van haar theorie.³² Toch wordt vrij algemeen (en in sommige casussen van *On Death and Dying*

²⁸ Ibid., 72.

²⁹ *Death - the final stage of growth : [Ed.by] E. Kübler- Ross* (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1975), 100.

³⁰ Holleman, "Death education in American medical schools: Tolstoy's challenge to Kübler-Ross," 13.

³¹ Charles A. Corr, "Coping with dying: Lessons that we should and should not learn from the work of Elisabeth Kübler-Ross," *Death Studies* 17, no. 1 (1993): 70.

³² Mogelijke verklaringen hiervoor zouden mijns inziens kunnen zijn dat zij meer ervaring met psychologische dan met existentiële factoren heeft (gezien haar beroepsachtergrond), of dat existentiële factoren lastiger empirisch te modelleren zijn.

eveneens) aanvaard dat wanneer stervenden zich schuldig voelen over misgelopen levensperspectieven of beslissingen die niet zijn uitgekapt als gehoopt, dit hun stervensproces verzwaart. Omdat Kübler-Ross in haar vijf fasen model dit belang van een mogelijke 'existentiële schuld' voor het sterven niet heeft opgenomen, zal ik waar nodig haar model aanvullen met de (literaire) stervenstheorie van Proyart die gebaseerd is op het oeuvre van Tolstoj, zie hiervoor § 3.2.9.

Rouw

Een andere belangrijke psychologische factor bij de omgang met het sterven is de rouw. Freud als grondlegger voor de theorie van de rouw stelde dat rouw het product is van een persoonlijk verlies. In de omgang met de dood worden er veel waardevolle zaken verloren: relaties met verwanten door overlijden, de eigen gezondheid of de identiteit bij dementie. Maar rouw kan ook veroorzaakt worden door het verlies van sociale en culturele elementen die met het sterven verband houden.³³ Attig benoemt het rouwproces van nabestaanden als "relearning the world", waarvoor emotionele, psychologische, biologische, sociale, intellectuele en spirituele ontwikkelingen noodzakelijk zijn.³⁴

1.5 Religieus perspectief op de dood

In het algemeen is de mens voortdurend bezig met zingeving. Deze vindt plaats op een aantal niveaus, waarvan het hoogste het overkoepelende kader is; dit kan religieus van aard zijn of een andersoortig wereldbeeld omvatten. Deze zingevingskaders zijn primair bij het verwerken van contingente existentiële gebeurtenissen, daar op dit niveau de begrijpelijkheid van de wereld wordt geborgd. In het ideale geval krijgen contingente gebeurtenissen hier alsnog 'zin'. Wanneer dat niet lukt, ontstaat er psychische druk, die behalve tot psychologische problematiek ook tot wijzigingen in iemands geloofssysteem of tot nieuwe identiteiten kunnen leiden.³⁵ Een voorbeeld van een geslaagde zingeving op dit

³³ William B. Parsons, "On Mapping the Psychology and Religion Movement: Psychology as Religion and Modern Spirituality," *Pastoral Psychology* 59, no. 1 (2009).

³⁴ Thomas Attig, *How we grieve: Relearning the world* (Oxford University Press, 2010), 10.

³⁵ C. L. Park, "Making sense of the meaning literature: an integrative review of meaning making and its effects on adjustment to stressful life events," *Psychol Bull* 136, no. 2 (2010).

hoogste niveau zou kunnen zijn dat er steun wordt ondervonden aan het 'bij God zijn' van een overleden echtgenoot. In deze paragraaf bespreek ik allereerst een aantal van de belangrijkste religieuze zingevingskaders (de wereldgodsdiensten) en hun relatie tot de dood, en daarna zal ik de verschillende vormen van transcendentie toelichten.

Religieuze zingevingskaders

Binnen religies is de omgang met de dood vaak een wezenlijk aspect. Jung stelt zelfs dat de meeste religies voor de mens gecompliceerde systemen zijn om zich voor te bereiden op de dood.³⁶ Uit onderzoek blijkt echter dat het belang van religie afneemt wanneer mensen zingeven aan de dood. Ook christenen geven tegenwoordig meer op een individueel bepaald persoonlijk niveau zin aan de dood, dan dat er zin wordt gegeven gebaseerd op de officiële leer van de kerk.³⁷ Wat zeggen de wereldgodsdiensten over het leven na de dood? Alle drie de abrahamitische religies (christendom, jodendom en islam) kennen een dag des oordeels. Aangezien de uitkomst van dit oordeel onbekend is, hoeft dit besef van een dag des oordeels niet per definitie bij te dragen aan een vermindering van de angst voor de dood - integendeel, het kan er juist aan bijdragen.³⁸ Waar de ziel vervolgens terecht komt, is in de diverse geloven verder open voor interpretatie: sommige gelovigen voorzien een 'Koninkrijk van God' op aarde, terwijl anderen het paradijs buiten dit aardse rijk plaatsen.³⁹

Alleen binnen het jodendom ontbreekt een officiële leer van de dood. Duidelijk is wel dat het lichaam binnen het joodse geloof slechts een tijdelijke woonplaats vormt voor de ziel⁴⁰ en dat in de Thora de bescherming van het leven door de reinheid centraal staat. Onreinheid en de dood zijn hier nauw verbonden.⁴¹ In het boeddhisme staat het begrip van de vergankelijkheid centraal: er is niets dat bestendig is. Bij de dood houdt het lichaam op te bestaan, maar door het momentum van de karmische pulsen ontstaat een nieuwe wedergeboorte. Uiteindelijk zijn alle boeddhistische beoefenaars op weg om bevrijd te worden van de cycli van wedergeboorten om zo het verlichtingsstadium te bereiken.⁴² Bij het hindoeïsme spelen reïncarnatie en wereldverzaking een prominente rol. De dood vormt de ultieme onreinheid, wereldverzakkers staan buiten de maatschappij omdat ze al

³⁶ Feifel, *The meaning of death*, 8.

³⁷ Joanna Wojtkowiak, Bastiaan T. Rutjens, and Eric Venbrux, "Meaning Making and Death in a Secular Society: A Dutch Survey Study," *Archive for the Psychology of Religion* 32, no. 3 (2010): 367-369.

³⁸ Feifel, *The meaning of death*, 61.

³⁹ David Chidester, *Patterns of transcendence: Religion, death, and dying* (Belmont: Wadsworth Publishing Company, 1990), 55.

⁴⁰ Ibid., 222.

⁴¹ Leviticus 10:9: "(...) anders sterven jullie."

⁴² Chidester, *Patterns of transcendence: Religion, death, and dying*, 123.

als dood worden beschouwd.⁴³ Terwijl de uiteindelijke relatie tussen zingeving en religie vaak niet eenduidig blijkt vast te stellen,⁴⁴ lijkt mij aannemelijk dat zolang de vorm van voortbestaan als overwegend positief wordt gewaardeerd, deze een bijdrage kan leveren aan een vermindering van de existentiële angst voor het niet-bestaan.

Transcendentie van de dood

De meeste religieuze zingevingssystemen worden gekenmerkt door sterfelijkheidstranscendentie,⁴⁵ waarbij deze transcendentie verschillende vormen kan aannemen, al naar gelang het verschijnsel of het type bestaan waarmee verbonden wordt. Zo kan verbondenheid worden gevoeld met de voorouders, wat resulteert in voorouderverering, maar ook kan er verbondenheid worden gevoeld met een 'hoger' niveau zoals bij de mystieke ervaringstranscendentie waarbij er sprake is van een extatische acceptatie van de dood, zoals bij sjamanen die 'sterven' en 'herboren' worden. Een vorm van 'culturele transcendentie' treedt op bij de dodencultus waarbij de doden worden vereerd op de 'dag van de doden' in Mexico. Tenslotte is er binnen veel religies sprake van een of andere vorm van continuïteit van het bestaan na de dood. Dit kan zoals in het christendom een geloof in een 'hiernamaals' of een 'leven na de dood' zijn, maar ook kan er sprake zijn van vormen van wedergeboorte of reïncarnatie.⁴⁶

1.6 Alternatieve en Existentialistische perspectieven op de dood

Zoals eerder aangegeven worden er op dit moment vooral religieuze zingevingskaders in de geestelijke verzorging gebruikt, en in veel mindere mate 'alternatieve' zingevingskaders. Deze 'alternatieve' kaders kunnen bijvoorbeeld gebaseerd zijn op niet-religieuze, op filosofische, of op literaire grondslagen. Niet-religieuze of seculiere zingeving is hierbij gedefinieerd als de "zingeving die binnen de grenzen van het ultieme blijft en zich niet inlaat met een mogelijke transcendente realiteit "voorbij de grens".⁴⁷ Bij seculiere

⁴³ Ibid., 77.

⁴⁴ Wojtkowiak, Rutjens, and Venbrux, "Meaning Making and Death in a Secular Society: A Dutch Survey Study," 364.

⁴⁵ Meg Maxwell and Verena Tschudin, *Seeing the Invisible Modern Religious and Other Transcendent Experiences* (London: Religious Experience Research Centre, 1990).

⁴⁶ Chidester, *Patterns of transcendence: Religion, death, and dying*, 1-45.

⁴⁷ Smit, *Antwoord geven op het leven zelf: Een onderzoek naar de basismethodiek van de geestelijke verzorging*, 75.

zingeving kan er overigens wel sprake zijn van 'horizontale transcendentie': er is wel iets wat overstijgend is, maar dit vindt plaats tussen de mensen onderling en leidt tot een horizon van waarden.⁴⁸

Seculiere zingevingkaders

Omdat niet alle typen traditionele seculiere zingevingkaders complete zingevingkaders voor de omgang met de dood omvatten (zoals bij het liberalisme, het marxisme of seculier humanisme) zijn er echter maar een beperkt aantal vormen hiervan voor deze studie naar de omgang met de dood relevant. Dit zijn dan met name vormen van filosofische zingeving zoals het epicurisme, het stoïcisme en het existentialisme. Maar ook New Age, waarbij elk 'Zelf' een eigen realiteit creëert, wordt wel beschouwd als vorm van seculiere zingeving in de omgang met de dood. Elk 'Zelf' vormt namelijk een transcenderend element, wat spiritueel evolueert in talloze reïncarnaties.⁴⁹ Vanwege de prominente elementen van reïncarnatie, spiritisme en parapsychologie heb ik echter voor deze studie New Age niet als seculier (alternatief) zingevingssysteem willen beschouwen.⁵⁰ De reden dat ik ook geen 'antieke' filosofieën zoals het epicurisme en het stoïcisme heb geselecteerd als alternatieve zingevingsvormen is tweeledig. Ten eerste zijn deze (overigens nog steeds zeer interessante en relevante) filosofieën al vaker onderzocht, en ten tweede zouden mogelijk de (modernere) existentialisten meer raakvlakken kunnen hebben met de huidige maatschappij.

Existentialisme

Ik heb dus gekozen voor het existentialisme als stroming om de omgang met de dood binnen de geestelijke verzorging te onderzoeken. In deze stroming uit de negentiende en vooral de twintigste eeuw stond de vraag centraal wat het betekende om mens te zijn. De nadruk ligt op individuele vrijheid, verantwoordelijkheid en subjectiviteit, waarbij de uitdaging aan de mens is om tot een authentiek bestaan te komen in het zicht van zijn eigen eindigheid.⁵¹ Existentialisme was vooral in de twintigste eeuw aantrekkelijk voor veel intellectuelen omdat het opkwam in een tijd waar het morele relativisme dominant werd.⁵²

⁴⁸ Ibid., 78.

⁴⁹ Wouter J. Hanegraaff, "New Age Spiritualities as Secular Religion: a Historian's Perspective," *Social Compass* 46, no. 2 (2016).

⁵⁰ New Age verdient mijns inziens wel meer aandacht voor toepassing in de geestelijke verzorging; niet alleen vanwege de populariteit maar ook omdat in New Age het oude religieuze collectieve symbolisme is vervangen door een uniek symbool van een eigen 'Zelf.' Hiermee lijkt zo aangesloten te worden bij een maatschappelijk gevoelde wens tot individueler gerichte religieuze beleving.

⁵¹ Kristoffer Holt, "Authentic Journalism? A Critical Discussion about Existential Authenticity in Journalism Ethics," *Journal of Mass Media Ethics* 27, no. 1 (2012): 7.

⁵² Martin Jay, "Taking on the stigma of inauthenticity: Adorno's critique of genuineness," *New German Critique*, no. 97 (2006): 15.

Vertegenwoordigers van het existentialisme zijn zowel te vinden onder de atheïsten als in religieuze of spirituele hoek. Existentialistische filosofen uit de atheïstische richting zijn bijvoorbeeld Heidegger, Sartre en Camus, terwijl Kierkegaard, Jaspers en Buber als religieus of spiritueel beschouwd kunnen worden. Maar ook Nietzsche wordt wel onder de existentialisten geplaatst, net als Ricœur als fenomenoloog met een existentialistische achtergrond.⁵³ Ook de romanschrijvers Tolstoj, Dostojevski en Kafka kunnen als vroege vertegenwoordigers van het existentialisme beschouwd worden.

Omdat het existentialisme een stroming is met zowel literaire als filosofische aanhangers, maakt dit het ook mogelijk verschillende soorten bronnen te benutten binnen dezelfde stroming. Literaire bronnen bieden daarbij als voordeel dat deze ook als inspiratiebron voor patiënten kunnen dienen omdat ze toegankelijker voor leken zijn dan filosofische vakliteratuur. Als nadeel ervan kan echter worden gezien dat er een interpretatieslag voor nodig is om de achterliggende filosofie te bepalen. Filosofische bronnen zullen door hun meer gestructureerde en systematische inhoud naar verwachting eerder bruikbaar zijn als bron voor de geestelijke verzorger.

Door een drietal existentialistische bronnen uit te werken in relatie tot de omgang met de dood, beoog ik een aanvulling te geven aan bestaande bronnen binnen de geestelijke verzorging.

De eerste bron die ik heb geselecteerd, was *De dood van Ivan Iljitsj* van de Russische romanschrijver Tolstoj, een novelle die als een van de voornaamste klassiekers uit de doodsliteratuur wordt beschouwd. De dood was altijd al een van Tolstoj's favoriete onderwerpen, maar vanwege de omschrijving van het sterven en de dood wordt dit werk over het algemeen beschouwd als het beste dat hij hierover geschreven heeft. De laatste eeuw is *De dood van Ivan Iljitsj* ook een van de meest invloedrijke werken⁵⁴ geweest op het gebied van de dood.⁵⁵ Voor het werk zal de recente Nederlandse vertaling worden gebruikt van Yolanda Bloemen,⁵⁶ maar waar nodig zal ook gebruik worden gemaakt van de klassieke Engelstalige vertaling *The Death of Ivan Ilych* van Louise en Aylmer Maude.⁵⁷

⁵³ Paul Ricoeur, *Husserl: An analysis of his phenomenology*. Northwestern University studies in phenomenology & existential philosophy (Chicago: Evanston: Northwestern University Press, 1967).

⁵⁴ Blake Charlton and Abraham Verghese, "Caring for Ivan Ilyich," *Journal of general internal medicine*. 25 (2009): 93-94.

⁵⁵ Kathy Behrendt, "Whole Lives and Good Deaths," *Metaphilosophy* 45, no. 3 (2014): 92.

⁵⁶ L. N. Tolstoj, *Verzamelde werken 2. Verhalen en Novellen 1863-1910*, (Amsterdam: Van Oorschot, 2017).

⁵⁷ Deze vertaling wordt in het Engelse taalgebied het frequentst gebruikt en over het algemeen als beste beoordeeld. Zie b.v.: Wasiolek: *Tolstoy's Major Fiction*, p.125 en Orwin: *The Cambridge Companion to Tolstoy*.

Het tweede werk is *Sein und Zeit* van Heidegger uit 1927, een werk waarmee de auteur de verhouding tot de eigen dood als filosofisch onderwerp op de kaart zette en wat algemeen wordt erkend als een hoofdwerk binnen de thanatologie.⁵⁸ De meeste literatuur over de dood bevat ook verwijzingen naar dit boek. Ik gebruik in deze scriptie de Nederlandse vertaling *Zijn en Tijd* van Wildschut.

Het derde werk is het filosofische en autobiografische *Living Up to Death* van de Ricœur uit 2010. Dit relatief recente boek handelt specifiek over de omgang met de dood, een onderwerp dat hedendaagse filosofen op dit moment niet vaak als onderwerp van een boek kiezen. Omdat in dit boek de ervaring van het sterven van anderen en de rol van de verbeelding centraal staan, is er een directe relatie met de geestelijke verzorging en de omgang met de dood. Ook bevat *Living Up to Death* referenties aan Ricœur's narratieve theorie, die aan de basis van de van veel theorieën binnen de huidige geestelijke verzorging staat. Voor het werk heb ik de Engelse vertaling van David Pellauer gebruikt: *Living Up to Death*.⁵⁹

1.7 Geestelijke verzorging en de dood

1.7.1 Algemeen

In de beroepsstandaard van de geestelijke verzorging is geestelijke verzorging gedefinieerd als de “professionele begeleiding, hulpverlening en advisering bij zingeving en levensbeschouwing”.⁶⁰ Hierin worden vier dimensies onderscheiden: de ‘existentiële’ dimensie van de ervaring als zodanig, de ‘spirituele’ dimensie van transcendente betekenis en ervaring, de ‘ethische’ dimensie van waarden en normen en de ‘esthetische’ dimensie van de vormende betekenis van schoonheidservaringen. De omgang met de dood bevindt zich vooral op de eerste, existentiële, dimensie.

Geestelijke verzorging wordt in het algemeen verleend volgens een viertal modellen, waarvan⁶¹ er bij existentialistische zingeving voor de omgang met de dood twee relevant

⁵⁸ Willem Gooijer, *Het voorbij tegemoet: filosofen en de dood* (Utrecht Uitgeverij IJzer, 2013), 225.

⁵⁹ Zowel ‘*Living up to Death*’ als ‘*Living Up to Death*’ worden in de literatuur gebruikt als vertaling van *Vivant jusqu’à la mort suivi de Fragments*. De titelpagina van de Engelse vertaling biedt geen uitsluitel.

⁶⁰ https://vgvz.nl/wp-content/uploads/2016/06/beroepsstandaard_definitief.pdf geraadpleegd 20 Oktober 2017.

⁶¹ Reinder Ruard Ganzevoort and Jan Visser, *Zorg voor het verhaal* (Zoetermeer: Meinema, 2007), 68-127.

zijn.⁶² Het eerste model is dat van de geestelijke verzorger als 'helper' (met specialistische kennis over de dood, waar geestelijke verzorgers vanuit hun beroepsachtergrond immers veel kennis van hebben), en waarbij eigen specialistische kennis als 'therapeut' wordt ingebracht. Het tweede model is dat van de 'hermeneutische' geestelijke verzorger (met theoretische narratieve kennis over een levensverhaal). Hierbij wordt de cliënt geholpen om van zijn eigen levensverhaal een geheel te maken met een 'plot'. Hier kan ook de narratieve filosofie van Ricœur zijn 'mimesis' van de nabootsing van de werkelijkheid in een verhaal worden herkend. Zo wordt de cliënt geholpen een samenhangend verband te ontdekken, tussen de bouwstenen van zijn leven, en de cultuur waarin de persoon is opgegroeid, in een perspectief van inspirerende of 'grote' verhalen met een religieuze of culturele achtergrond.⁶³ Hieruit volgt ook het belang van verhalen, zoals Mooren het stelt: "Waar de religie is komen te vervallen neemt de verbeelding deze rol over".⁶⁴ Deze verbeelding komt bijvoorbeeld tot uiting in beelden, media, literatuur, verhalen, muziek, symbolen, kunst, poëzie maar ook in rituelen muziek.⁶⁵ Het aantal voorbeelden van deze 'inspirerende' (seculiere) verhalen in de literatuur over geestelijke verzorging blijkt overigens maar erg beperkt.⁶⁶

1.7.2 Theorie geestelijke verzorging

De 'corebusiness' van de geestelijke verzorging is de positieve betekenisgeving en het effect ervan op de persoonlijke identiteit kunnen beïnvloeden.⁶⁷ Zoals hiervoor aangegeven wordt op dit moment veelal een duiding op het theologische of spirituele toegepast, en in veel minder mate een existentiële duiding met een niet-religieus zingevingskader.⁶⁸ Zo wordt er in alle exemplaren van het vakblad van de geestelijke verzorging (Tijdschrift Geestelijke Verzorging, TGV) vanaf 2009 slechts in een handvol artikelen gepubliceerd

⁶² De overige twee zijn gerelateerd aan de ambtelijke geestelijke verzorging: hier staat de relatie met de traditie centraal, wat bij het niet het geval is.

⁶³ J.B.A.M. Schilderman, "Wat is er geestelijk aan de geestelijke zorg?," ed. Radboud Universiteit (Nijmegen 2009).

⁶⁴ Jan Hein Mooren, *Verbeelding en bestaansoriëntatie* (Utrecht: De Graaff, 2012).

⁶⁵ Thomas St James O'Connor et al., "In the beginning: a Canadian ethnographic study on sources and definitions of spiritual reflection used by health care professionals who are not chaplains," *Journal of Pastoral Care & Counseling* 64, no. 1 (2010).

⁶⁶ In *Verbeelding En Bestaansoriëntatie* noemt Dohmen bv 'Nachttrein naar Lissabon' van Mercier als inspirerend boek met een oproep tot het openstaan voor een 'nieuwe stap' en Hermans noemt in *The Dialogical Self: Meaning as Movement* (blz. 27) de mythe van Narcissus als expressie van de existentiële wens voor verbinding - met de ander en zichzelf.

⁶⁷ Michael Scherer-Rath, "Ervaring van contingentie en spirituele zorg," *Psyche en geloof*. 24 (2013).

⁶⁸ Ibid.

over seculiere zingeving.⁶⁹ Dit ondanks dat het duidelijk is dat uit theoretisch perspectief de geestelijke verzorging een zo breed mogelijk professioneel referentiekader zou moeten hebben.⁷⁰ Dit wil overigens niet zeggen dat er geen publicaties over 'seculiere' geestelijke verzorging zouden zijn. Maar deze komen op dit moment dan veelal uit de medische wereld en betreffen dan aspecten als de verpleging, de palliatieve zorg, angst- en pijnmedicatie en de deugdedethiek van de zorg.⁷¹ Spirituele en existentialistische aspecten zijn hierin veelal niet opgenomen.⁷²

1.7.3 Zingevingprocessen

De omgang met het zware verlies dat de dood inhoudt, kan beschouwd worden als een ervaring van contingentie die een zware druk uitoefent op het zingevingssysteem. Deze existentiële angsten en wanhoop kunnen ook ernstig lijden veroorzaken, vooral wanneer zingeving niet mogelijk lijkt.⁷³ Op welke wijze kan deze zingeving nu plaatsvinden? Zingeving in het algemeen kan worden gedefinieerd als "het plaatsen van het eigen leven in een breder kader van samenhangende betekenissen".⁷⁴ Zingeving in het menselijk leven is een continu proces en vindt zowel plaats tijdens alledaagse bezigheden als bij existentiële gebeurtenissen. Het aantal zingevingstheorieën is aanzienlijk en over het algemeen ontbreekt hierin de theoretische onderbouwing.⁷⁵ Bekende internationale theorieën over zingeving zijn bijvoorbeeld die van Baumeister,⁷⁶ Frankl,⁷⁷ Luckman en Berger.⁷⁸ Nederlandse zingevingstheorieën zijn bijvoorbeeld die van Hijmans,⁷⁹ Mulder,⁸⁰ Ter

⁶⁹ TGV 72: film als bestaansoriëntatie, (TGV 64): Narratie als betekenisgeving, (TGV 53): Verbeeldingskracht als middel tot nieuwe mogelijkheden en (TGV 59): Seksualiteit en lichamelijkeheid.

⁷⁰ E. Ettema and C.J.W. Leget, "Kwaliteit van leven in de palliatieve zorg. Waar hebben we het over?," *Tijdschrift voor Gezondheidszorg en Ethiek* 3 (2014): 74.

⁷¹ E. J. Ettema, L. D. Derksen, and E. van Leeuwen, "Existential loneliness and end-of-life care: a systematic review," *Theor Med Bioeth* 31, no. 2 (2010).

⁷² Smit, *Antwoord geven op het leven zelf: Een onderzoek naar de basismethodiek van de geestelijke verzorging*, 26.

⁷³ Temira Pachmuss, "The Theme of Love and Death in Tolstoy's the Death of Ivan Ilyich," *American Slavic and East European Review* 20, no. 1 (1961): 77.

⁷⁴ Meerten Berend Borg, *Waarom geestelijke verzorging?: zingeving en geestelijke verzorging in de moderne maatschappij* (Nijmegen: KSGV, 2000).

⁷⁵ Schilderman, "Wat is er geestelijk aan de geestelijke zorg?," 1-3.

⁷⁶ Roy F Baumeister, *Meanings of life* (New York: Guilford Press, 1991), 32.

⁷⁷ Viktor E Frankl, *The unheard cry for meaning: Psychotherapy and humanism* (New York: Simon and Schuster, 2011).

⁷⁸ TGV, Jaargang 18, juni 2015, nr. 78, blz. 23.

⁷⁹ Ellen Jeanine Susanne Hijmans, *Je moet er het beste van maken* (Nijmegen: Inst. voor Toegepaste Sociale Wetenschappen, 1994).

⁸⁰ A. Mulder, A. Mulder & H. Snoek (red.), *Werken met diepgang. Levensbeschouwelijke communicatie in de praktijk van onderwijs, zorg en kerk* (Zoetermeer: Meinema, 2012), 33-35.

Borg,⁸¹ Mooren,⁸² Alma⁸³ en Smit.⁸⁴ Ik zou dan ook de vraag willen stellen of er wel genoeg fundamenteel wetenschappelijk onderzoek is om uitspraken over zingevingprocessen binnen de geestelijke verzorging te doen. Op pragmatische gronden zal ik me in het kader van deze studie beperken tot twee modellen: Alma en Smit. Het model van Alma lijkt namelijk een grootste gemene deler te vormen van de hiervoor genoemde modellen,⁸⁵ terwijl het recentere model van Smit ook het circulaire karakter van de zingeving weergeeft. Alma onderscheidt vier niveaus van zingeving: aanraken, handelen, ervaren en het levensbeschouwelijk kader.⁸⁶ Smit onderscheidt drie dimensies van zingeving: verbondenheid, betekenisgeving en motivatie tot handelen, waarbij zijn model ook de interactie tussen deze dimensies beschrijft.⁸⁷

1.7.4 Palliatieve zorg

Een essentieel element van de geestelijke verzorging voor de stervenden is de palliatieve zorg. Deze is erop gericht klachten te verlichten bij een levensbedreigende ziekte. Hierbij is er geen sprake meer van genezing als doel, maar gaat het erom de kwaliteit van het leven te verbeteren. Kübler-Ross heeft ook op dit terrein een aanzienlijke invloed gehad. Volgens haar dient de stervende mens primair als levend wezen beschouwd te worden, niet als stervend mens. Het uitgangspunt in de zorg is dat de behoeften van de patiënt centraal staan, maar in deze zorgverlening is er idealiter geen sprake van eenrichtingsverkeer: de stervende patiënt heeft een wezenlijke rol als leraar in de omgang met de dood.

1.8 Onderzoekslacune en onderzoeksbelang

Binnen het vakgebied zijn er lacunes te onderscheiden op een aantal gebieden. De secularisering zorgt ervoor dat de rol van de religie in de omgang met de dood af is

⁸¹ Borg, *Waarom geestelijke verzorging?: zingeving en geestelijke verzorging in de moderne maatschappij*.

⁸² Mooren, *Verbeelding en bestaansoriëntatie*, 61.

⁸³ H. A. Alma and Adri Smaling, *Waarvoor je leeft: studies naar humanistische bronnen van zin* (Amsterdam: Humanistics University Press, 2010), 20-23.

⁸⁴ Smit, *Antwoord geven op het leven zelf: Een onderzoek naar de basismethodiek van de geestelijke verzorging*.

⁸⁵ Dit model wordt bovendien gebruikt op de Vrije Universiteit, bij de vakgroep Spiritual Care.

⁸⁶ Alma and Smaling, *Waarvoor je leeft: studies naar humanistische bronnen van zin*.

⁸⁷ Smit, *Antwoord geven op het leven zelf: Een onderzoek naar de basismethodiek van de geestelijke verzorging*, 84.

genomen. Door de toegenomen sequestratie verloopt het omgaan met de dood, het sterven en de rouw moeizamer. Uit onderzoek naar de rol van de religie bij de omgang met de dood blijkt deze rol niet altijd positief te zijn. Meer in het algemeen is er uit theoretisch perspectief verder sprake van een tekort aan wetenschappelijk onderzoek naar geestelijke verzorging in het algemeen, en zingevingsmethoden voor het omgaan met existentiële gebeurtenissen in het bijzonder. Tenslotte is zingeving van de omgang met de dood op existentialistische basis binnen de huidige geestelijke verzorging maar in zeer beperkte mate onderzocht.

1.9 Onderzoeksvraag

Uit de bovenstaande uiteenzetting volgt de hoofdonderzoeksvraag, die uit twee delen bestaat: ‘Welke visies op de dood, het sterven en de rouw zijn aan te treffen bij Tolstojs *De dood van Ivan Iljitsj*, Heidegger’s *Zijn en Tijd* en Ricœur’s *Living Up to Death* en welke bijdrage kunnen deze aan de geestelijke verzorging leveren?’ De deelonderzoeksvragen worden hiermee: (1) ‘Wat zijn de existentialistische visies op de dood, sterven en rouw in *De dood van Ivan Iljitsj*, *Zijn en Tijd* en *Living Up to Death*?’ en (2) ‘Wat is de relevantie van deze werken voor de geestelijke verzorging?’

1.10 Methoden

Om de visies van de filosofen te kunnen opstellen en vergelijken, wordt gebruikgemaakt van een aantal methoden. De *eerste* methode die ik gebruik om de bronnen te onderzoeken is content analysis,⁸⁸ waarmee ik de boodschappen van de filosofen die in de teksten zijn verwoord omschrijf en uitleg. Hierbij zal ik waar nodig ook gebruik maken van secundaire bronnen. De *tweede* methode is die van de hermeneutiek als methode voor het interpreteren van teksten. Het woord hermeneutiek heeft meerdere betekenissen, zoals het onder woorden brengen, het vertalen en het verklaren. Maar altijd is er sprake van een overzetten van iets wat vreemd of onduidelijk is naar iets wat bekend is of waar verbinding mee gevoeld kan worden. De naamgever aan de hermeneutiek is de Olympische god Hermes: de boodschapper van de goden aan de mensen.⁸⁹ In de hermeneutiek worden

⁸⁸ Michael Stausberg and Steven Engler, *The Routledge handbook of research methods in the study of religion* (New York: Routledge, 2013), 109-122.

⁸⁹ Ibid., 275-285.

tekstelementen in verschillende verbanden onderzocht, in hermeneutische cirkels die een aantal malen doorlopen kunnen worden. Deze verbanden kunnen zowel binnen de tekst als in de sociale en culturele achtergrond gevonden worden. Waar relevant zal ik daarvoor ook de achtergrondinformatie uit de secundaire literatuur gebruiken. De *derde* methode ten slotte is die van de vergelijking,⁹⁰ die ik ook zal gebruiken om de verschillende visies te analyseren en zo meer inzicht in de individuele visies van de auteurs te verkrijgen. In de volgende paragraaf zal ik de gebruikte modellen beschrijven.

1.11 Modellen

Ik gebruik twee typen modellen: voor de zingeving (hoe is de begrijpelijkheid geborgd?), en voor het stervensproces (de psychologische en existentiële aspecten van het sterven). Bij het gebruik van modellen voor een bij uitstek individueel proces als het sterven zijn echter wel kanttekeningen te plaatsen. Modelvorming op dit terrein lijkt nog weinig wetenschappelijk opgezet te zijn, en empirische validatie ontbreekt veelal. Ook overlappen de modellen elkaar op onderdelen. Toch kan modelvorming mijns inziens echter wel bijdragen aan de hermeneutiek: deze helpt namelijk inzicht in maatgevende factoren en onderliggende relaties te verkrijgen. Jung verwoordde dit als volgt: “It is true that we need certain points of view for their orienting and heuristic value; but they should always be regarded as mere auxiliary concepts that can be laid aside at any time.”⁹¹

Voor de analyse van het zingevingsproces worden twee van de modellen uit § 1.4 gebruikt: van Alma en Smit. Het model van Alma⁹² onderscheidt vier niveaus van zingeving. Het eerste niveau is dat van het aanraken en van de zintuigen. Dit niveau wordt vaak te weinig op waarde geschat; voor sommige patiënten is het zelfs nog het enige zingevingsniveau, bijvoorbeeld bij gevorderde dementie. Het tweede niveau is dat van het handelen: zin kan ontstaan uit werk. Het derde niveau is dat van de ervaring: zin kan ervaren worden in de natuur, of in een relatie. Het vierde en hoogste niveau is dat van een levensbeschouwelijk kader of een allesoverheersend levensdoel.

Het tweede model dat voor zingeving wordt gebruikt is dat van Smit.⁹³ Dit is weliswaar relatief complex, maar heeft als voordeel dat het ‘circulaire’ effect van zingeving in het model tot uiting komt. Deze circulariteit van de zingeving houdt in dat de mens doelen nastreeft en daardoor in actie komt, daardoor weer verbindingen legt met zijn

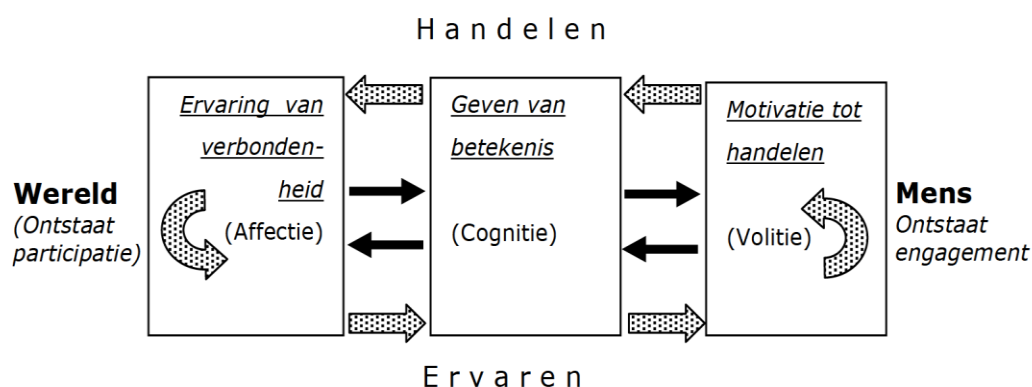
⁹⁰ Ibid., 21-40.

⁹¹ Carl Gustav Jung, *The collected works of CG Jung* (Princeton: Princeton University Press, 1954), 7.

⁹² Alma and Smaling, *Waarvoor je leeft: studies naar humanistische bronnen van zin*.

⁹³ Smit, *Antwoord geven op het leven zelf: Een onderzoek naar de basismethodiek van de geestelijke verzorging*, 84.

medemensen en zo weer zingeving creëert. Het model onderscheidt drie dimensies van zingeving: verbondenheid, betekenisgeving en motivatie tot handelen. De dimensie van verbondenheid ontleent Smit aan een metafysische discourse: de ervaring verbonden te zijn met de kosmos. De dimensie van betekenisgeving komt uit de hermeneutische discourse en impliceert dat de mens zich cognitief in een breder verband kan plaatsen. De derde dimensie is op de psychologisch discourse gebaseerd en hierin is ook Frankls⁹⁴ theorie herkenbaar, namelijk de motivatie tot handelen: handelen leidt tot verantwoordelijkheid nemen voor het leven.⁹⁵ Het zingevingsproces model van Smit is weergegeven in Figuur 1.a.



Figuur 1.a: Zingevingsprocesmodel Smit⁹⁶

De blokpijlen in Figuur 1.a geven het circulaire proces weer. Aan de linkerzijde (van de wereld) ontstaat de participatie, door het handelen (rechts) ontstaat het engagement. De wereld oefent invloed uit op de mens (de ervaringskant) en de mens heeft ook invloed op de wereld, middels het handelen. Als voorbeeld: iemand kan door het engagement van vrijwilligerswerk meer betekenis ervaren en zich zo meer verbonden voelen met de wereld, wat weer tot meer als positief ervaren handelen leidt.

Voor het model van het sterven zal het stervensmodel van Kübler-Ross uit § 1.4 worden gebruikt. Zoals eerder vermeld heeft dit model relatief veel kritiek gekregen. Toch wordt haar vijf fasen model (ontkenning, woede, onderhandelen, depressie en acceptatie) voor een 'goede dood' ook in wetenschappelijk onderzoek nog het meest als stervensmodel toegepast, maar nu wel in een 'gemodificeerde' versie. Het model van Kübler-Ross wordt dan beschouwd als een uitsluitend *descriptieve* weergave van psychologische

⁹⁴ *ibid.*

⁹⁵ *Antwoord geven op het leven zelf: Een onderzoek naar de basismethodiek van de geestelijke verzorging*, 88-89.

⁹⁶ *Ibid.*, 89.

gemoedstoestanden, waarvan de volgorde willekeurig is en die al dan niet kunnen optreden.⁹⁷ Het achtereenvolgens doorlopen van alle stervensstadia wordt dus niet dus niet meer als noodzakelijk beschouwd voor een 'goede dood'.⁹⁸ Voor het omgaan met het aspect van de 'existentiële schuld' aspect zal ik het model van Proyart gebruiken (zie § 3.2.9).

1.12 Bronnen

1.12.1 Algemeen

Er zijn verschillende typen existentialistische bronnen (filosofische en literaire) gebruikt in deze studie, die in deze paragraaf kort zullen worden toegelicht. Tevens zal de keuze van de bronnen worden gemotiveerd. Dat de persoonlijke achtergrond van de auteurs uiteindelijk gedeeltelijk bleek overeen te komen met mijn persoonlijke achtergrond (westers, (cultureel) christelijk en van het mannelijk geslacht) is niet het uitgangspunt geweest van mijn zoektocht, maar bleek uiteindelijk wel het geval te zijn. Vanuit het oogpunt van een kritische hermeneutiek zou een vergelijkbare studie naar de dood maar dan vanuit een ander cultureel of maatschappelijk perspectief mijns inziens dan ook mogelijk waardevolle aanvullende resultaten kunnen opleveren.

1.12.2 Tolstoj

De novelle *De dood van Ivan Iljitsj* van Tolstoj (1828-1910) is een van de bekendste romans over de dood en werd in 1886 in Rusland gepubliceerd. Tolstoj benadrukt en vergroot in dit werk het existentiële aspect waardoor het werk nog steeds ook jongeren weet aan te spreken, ondanks dat het oorspronkelijk uit 1886 dateert.⁹⁹

De dood van Ivan Iljitsj was het eerste werk dat Tolstoj schreef na zijn zelf geproclameerde christelijke bekering. Tolstoj begon na 1880 zichzelf meer als een sage en een morele leider te zien dan als een artiest.¹⁰⁰ Wasiolek schrijft hierover: "*Anna Karenina* and *The Death of Ivan Ilych* are the difference between the 'first phase' and the 'second

⁹⁷ <http://www.britannica.com/science/thanatology>, geraadpleegd 1 september 2017.

⁹⁸ Corr, "Coping with dying: Lessons that we should and should not learn from the work of Elisabeth Kübler-Ross," 77.

⁹⁹ Agneta Schreurs, *Psychotherapie en spiritualiteit: integratie van de spirituele dimensie in de therapeutische praktijk* (Assen: Uitgeverij Van Gorcum, 2001).

¹⁰⁰ Donna Tussing Orwin, *The Cambridge companion to Tolstoy*, Cambridge companions to literature (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 101.

phase', between the Tolstoy who captivated his readers with the power of his craft and his fictive vision, and the Tolstoy who captivated not only the Russians but the world with his theological and spiritual visions." ¹⁰¹ De breuk is echter niet absoluut, Knapp bijvoorbeeld stelt dat: "The roots of his later radical Christian activism can be found in his earlier works." ¹⁰² Toch werd de subtiel moralistische ondertoon van zijn vroegere werk geleidelijk vervangen door een strengere moralistisch toon. ¹⁰³ De dood van Ivan Iljitsj reflecteert de haat-liefde-verhouding tussen Tolstojs "creative self (...) and the moral, rational salvation seeking self of the religious seeker Tolstoy." ¹⁰⁴ Misschien kan gesteld worden dat de novelle een overgangspositie inneemt: het heeft de complexe schrijfvorm met flashbacks zoals in zijn vroegere werk, maar hij combineert dit met de meer moralistische inslag die zijn latere werk kenmerkt. Overigens is *De dood van Ivan Iljitsj* niet altijd populair geweest. Toen het werk uitkwam, was het in eerste instantie in Rusland aanzienlijk minder populair dan verschillende andere werken die Tolstoj rond deze tijd uitbracht. ¹⁰⁵ Ook heeft het nooit de populariteit gehaald van zijn hoofdwerken *Anna Karenina* en *Oorlog en Vrede*. ¹⁰⁶ Het werk is geschreven in de voor Tolstoj typerende schrijfstijl van het 'injecteren' van de lezer met de gevoelens van de hoofdpersoon. De novelle beschrijft hoe de rechter van middelbare leeftijd op een pijnlijke wijze aan een onbekende aandoening overlijdt, waarbij hij door zijn pijnlijke stervensproces tot inzicht komt dat hij zijn leven niet deugdzaam geleid heeft. Op het eind van het verhaal voelt Ivan Iljitsj zich in een zwarte zak geduwd worden, waar hij zich drie dagen lang in zijn doodstrijd hevig tegen verzet. Pas na een handkus van zijn zoon schiet hij in de zak, waar hij aan het eind een licht waarneemt. Dit licht lijkt de plaats in te nemen van zijn angst voor de dood, waardoor Ivan Iljitsj zijn aanstaande sterven kan accepteren. Zijn laatste uren leeft hij in de vreugde van dit licht, nadat hij eerst zijn zoon heeft weggestuurd om hem te ontzien.

Voor de schrijfwijze van Russische namen uit *De dood van Ivan Iljitsj* zal gebruik worden gemaakt van de Nederlandse vertaling, behalve wanneer het een letterlijke quotatie betreft uit een ander werk. Wanneer ik in deze scriptie naar werk van Tolstoj verwijs, zal deze referentie betrekking hebben op *De dood van Ivan Iljitsj*, tenzij anders aangegeven. Hierbij zal ik zowel het hoofdstuknummer als het paginanummer vermelden. ¹⁰⁷

¹⁰¹ Edward Wasiolek, *Tolstoy's major fiction* (Chicago: University of Chicago Press, 1997), 165.

¹⁰² Orwin, *The Cambridge companion to Tolstoy*, 172.

¹⁰³ Ibid., 11.

¹⁰⁴ Ibid., 127.

¹⁰⁵ Ibid., 119.

¹⁰⁶ Jordan Michael Smith, "Masterpiece: Redemption At The Very End," *Wall Street Journal* 2017.

¹⁰⁷ Het gebruikte verzamelwerk is een elektronisch uitgave, en elk werk hierin heeft een eigen pagina nummering. Ook omdat in de literatuur vaak wordt verwezen naar de hoofdstuknummers van *De dood*

1.12.3 Heidegger

Het tweede geselecteerde werk is *Sein und Zeit* (*Zijn en Tijd*) uit 1927 van de Duitse filosoof Heidegger (1889-1976). Heideggers gehele filosofie is gebaseerd op de dood die het zelf tot een zelf maakt: niemand kan voor een ander sterven. Het werk is een studie naar de vraag van het zijn van de mens. Heidegger introduceert in het boek een nieuw vocabulaire aan begrippen, die deel zijn gaan uitmaken van het filosofisch taalgebruik. Een van de voornaamste begrippen is dat van het 'erzijn' (*Dasein*), het wezen hiervan is gelegen in zijn existentie.¹⁰⁸ Dit erzijn is altijd een *Sein zum Tode* (letterlijk 'zijn-ten-dode'). De dood bepaalt zo het einde van de tijd die de mens in de wereld kan doorbrengen, waarmee de tijdelijkheid van het menselijk bestaan een fundamenteel begrip is. Door de dood gaat de mens zich pas compleet aan zijn eigen erzijn relateren, dus daarom is de dood fundamenteel. Heidegger maakt ook een belangrijk onderscheid tussen doodsangst en vrees: vrees treedt op voor een werkelijk optredend verschijnsel zoals bijvoorbeeld pijn, terwijl doodsangst het niet-existeren betreft, dat niet kan worden waargenomen. Uiteindelijk is datgene wat Heidegger nastreeft: zo deugdzaam mogelijk leven, los van wat anderen van hem verlangen.

Wanneer ik in deze scriptie naar werk van Heidegger verwijs, zal deze referentie op de Nederlandse vertaling *Zijn en Tijd* van Wildschut betrekking hebben, tenzij anders aangegeven. De paginanummers in de verwijzingen hebben daarbij betrekking op de Nederlandse vertaling van *Zijn en Tijd* van Wildschut.

Heidegger is niet onomstreden, zowel vanwege zijn eigenzinnige taalgebruik als vanwege zijn argumentatie¹⁰⁹ en zijn betrokkenheid met de nazibeweging.¹¹⁰ Ik ga hier echter niet verder in op zijn achtergrond, omdat hier al het nodige over geschreven is en de directe relatie met de toepassing van zijn filosofie op het gebied van de omgang met de dood lijkt te ontbreken.

van Ivan Iljitsj, zal ik de hoofdstuknummers samen met de paginanummers vermelden. Paginanummers zijn gebaseerd op het standaard lettertype (totaal 51 blz.).

¹⁰⁸ Martin Heidegger, *Zijn en tijd*, trans. Mark Wildschut (Nijmegen: Boom Koninklijke Uitgevers, 1998), 66.

¹⁰⁹ CJG Bremmers and M. van den Bossche, *De actualiteit van Martin Heideggers' Sein und Zeit'. Essays ter gelegenheid van de tachtigste verjaardag van Heidegger's' Sein und Zeit'* (Eindhoven: Damon VOF, 2007), 211.

¹¹⁰ Heidegger wordt op 1 mei 1933 lid van de nationaalsocialistische partij, en wordt kort daarop rector van de Universiteit van Freiburg. In 1934 treedt Heidegger weer af als rector, en geeft dan les totdat hij door de geallieerden aangeklaagd wordt en met vervroegd pensioen gestuurd wordt. In 1952 wordt hij weer in ere hersteld. Uit: Kestra: *Tien Westerse Filosofen*, 192-193.

1.12.4 Ricœur

De derde bron is het boek *Living Up to Death* (oorspronkelijke titel: *Vivant Jusqu'à La Mort Suivi De Fragments*) van de Franse protestantse filosoof Ricœur (1913-2005). Dit postuum uitgebrachte werk uit 2010 handelt over Ricœurs aanstaande dood en het gebruik van de verbeelding om deze te overstijgen. Ricœur citeert hierbij zowel uit de Bijbel als uit literaire teksten over de Duitse vernietigings- en gevangenkampen in de Tweede Wereldoorlog. Zijn voornaamste inspiratiebronnen waren filosofen als Kant, Hegel, Habermas, Rawls, Husserl, Heidegger, Jaspers en Marcel maar ook de psycholoog Freud.¹¹¹ Ricœur is als filosoof bovendien interessant, omdat hij een van de weinigen is die zich zowel in de analytische als in de continentale filosofie verdiepte. *Living Up to Death* bevat de kern van een ongerealiseerd boek over het onderwerp van de sterfelijkheid. Ricœur maakt hiervoor gebruik van concepten uit eerder werk, zoals de logos: de mens kan zichzelf projecteren naar een 'betere' wereld door transcendentie. Hij droomt over meer dan het zichtbare en verbeeldt zich meer dan alleen ons fysieke bestaan.¹¹² Ricœur beschrijft zijn zoektocht als een 'ascese' om in staat te zijn op het moment van sterven het 'essentiële' - de liefde als 'gift' - door te kunnen geven aan zijn naasten. Hoewel het boek eindigt met een tekst over 'resurrection', beschouwt Ricœur zichzelf alleen nog als een 'adhesive' gelovige, die niet meer in enige vorm van persoonlijk voortbestaan gelooft. Wanneer in deze scriptie naar werk van Ricœur wordt verwezen, zal hiermee *Living Up to Death* in de Engelstalige vertaling van David Pellauer worden bedoeld, tenzij dit anders is vermeld.

1.13 Aanpak studie

In het volgende hoofdstuk zal ik de eerste deelonderzoeksvraag beantwoorden: 'Wat zijn de existentialistische visies op de dood, sterven en rouw in *De dood van Ivan Iljitsj*, *Zijn en Tijd* en *Living Up to Death*?' In het derde hoofdstuk zal ik dan de tweede deelonderzoeksvraag beantwoorden: 'Wat is de relevantie van deze werken voor de geestelijke verzorging?' In het vierde en laatste hoofdstuk geef ik een samenvatting geven van de resultaten en beantwoord de onderzoeksvragen, waarna de literatuurvermelding is weergegeven in hoofdstuk 5.

¹¹¹ Paul Ricoeur, "From Existentialism to the Philosophy of Language," *Philosophy Today* 17, no. 2 (1973): 89-91.

¹¹² *Oneself as another*, trans. Kathleen Blamey (Chicago: University of Chicago Press, 1992).

2 VISIES OP DE DOOD BIJ TOLSTOJ, HEIDEGGER EN RICŒUR

2.1 Inleiding

In dit hoofdstuk zullen de visies op de op de dood bij Tolstoj, Heidegger en Ricœur worden onderzocht. Hiermee wordt de eerste deelonderzoeksvraag behandeld: ‘Wat zijn de existentialistische visies op de dood, sterven en rouw in *De dood van Ivan Iljitsj*, *Zijn en Tijd* en *Living Up to Death*?’ Allereerst zal deze visie bij Tolstoj worden onderzocht, dan bij Heidegger en tenslotte bij Ricœur. In § 2.5 zal een vergelijk tussen deze drie visies worden gemaakt. In § 4.2 zullen de resultaten van deze visies op de dood worden samengevat, waarna in §4.5. en 4.6 meer algemene conclusies over de geestelijke verzorging in Nederland zullen worden getrokken.

2.2 Visie op de dood bij Tolstoj

2.2.1 Inleiding

In deze paragraaf zal de visie op de dood uit *De dood van Ivan Iljitsj* worden geanalyseerd. Allereerst geef ik daarvoor eerst enige achtergrondinformatie van het werk, waarna ik *De dood van Ivan Iljitsj* zal samenvatten en de relevante autobiografische elementen benoemen. Hiermee zal *De dood van Ivan Iljitsj* worden geanalyseerd en zijn visie van de rol van de dood in het leven bepaald worden. *De dood van Ivan Iljitsj* is representant van het genre van de ‘doodsliteratuur’ dat in de achttiende en negentiende eeuw een hoge populariteit bij schrijvers en theoretici genoot. Verhalen binnen dit genre handelen over een hoofdpersoon die aan het eind van zijn leven terugblijkt en tijdens dit proces van contemplatie spirituele groei ondergaat en zo ook zelf betekenis aan zijn leven weet te geven.¹¹³ Tolstoj schreef *De dood van Ivan Iljitsj* in een stijl die de auteur als het ware

¹¹³ Harriet Hustis, "'Three rooms off": Death and the reader in Tolstoy's *The Death of Ivan Ilych*," *Lit: Literature Interpretation Theory* 11, no. 3 (2008): 262.

onzichtbaar maakte, door “withdrawal of engagement.”.¹¹⁴ Het werk is vermoedelijk gebaseerd op een waargebeurd verhaal: de dood van Ivan Ilich Mechnikov, voormalig rechter van het Tula Regionale Hof in 1881.¹¹⁵ Tolstoj startte waarschijnlijk rond 1882¹¹⁶ met zijn novelle en werkte er met tussenpozen aan, tot de publicatie ervan in 1886.¹¹⁷ Het verhaal begint met een scene in een eerbiedwaardig Russisch gerechtshof in 1882 waar een aantal beambten hun lunch gebruiken. Pjotr Ivanovitsj leest een bericht voor uit de krant waaruit volgt dat Ivan Iljitsj is overleden. Ivan Iljitsj blijkt weliswaar een gewaardeerde collega geweest te zijn, maar zijn collega's overdenken na zijn overlijden vooral hoe dit hun carrièremogelijkheden kan helpen. En wanneer zijn beste vriend, Pjotr Ivanovitsj op huisbezoek gaat waar hij de laatste eer aan de opgebaarde Ivan Iljitsj pleegt, voelt hij zich ongemakkelijk door de aanblik van de overledene. Pjotr voelt zich gewaarschuwd en zelfs bestraft door de uitdrukking op het gezicht van de opgebaarde Ivan Iljitsj. Uiteindelijk zijn de collega's van Ivan Iljitsj meer getroffen door de verstoring van het vaste ritme van hun wekelijkse kaartavond, dan door het overlijden van Ivan Iljitsj. Een andere collega, de charmante Schwartz¹¹⁸ verleidt Pjotr op de begrafenis zelfs tot het deelnemen aan hun reguliere kaartavond direct erna. Overigens lijken niet alleen zijn collega's, maar ook Ivan Iljitsjs nabije familie niet direct over te lopen van verdriet. Praskovja Fjodorovna, de vrouw van Ivan Iljitsj, zegt bijvoorbeeld als reactie op Ivan Iljitsj zijn overlijden:

‘De laatste dagen heeft hij vreselijk geleden.’ ‘Hij heeft erg geleden?’ vroeg Pjotr Ivanovitsj. ‘O, vreselijk! De laatste ogenblikken, nee, de laatste uren heeft hij constant geschreeuwd. Drie dagen lang, aan een stuk door. Het was niet te harden. Ik kan niet begrijpen hoe ik dat heb uitgehouden; achter drie gesloten deuren hoorde je het nog. O! Dat ik dat heb uitgehouden!’¹¹⁹

Nadat in het eerste hoofdstuk de situatie rond Ivan Iljitsj zijn begrafenis is besproken, begint het tweede hoofdstuk met wat waarschijnlijk de meest bekende zin van Ivan Iljitsj is: “De nu ten einde gelopen levensgeschiedenis van Ivan Iljitsj was heel simpel en gewoon en heel verschrikkelijk geweest.”.¹²⁰ Wanneer Ivan Iljitsj zijn leven vanaf zijn

¹¹⁴ Orwin, *The Cambridge companion to Tolstoy*, 131.

¹¹⁵ Wasiolek, *Tolstoy's major fiction*, 214.

¹¹⁶ Natalie Repin, "Russian Literature and Western Philosophy - Being-Toward-Death in Tolstoy's *The Death of Ivan Ilich*: Tolstoy and Heidegger," *Canadian-American Slavic studies*. 36, no. 1 (2002): 111.

¹¹⁷ Wasiolek, *Tolstoy's major fiction*, 214.: Wasiolek geeft 1884 als startdatum voor het werk maar Repin noemt 1882 als startdatum (p. 111) en Freeborn noemt in de *Cambridge Companion to Tolstoy* een startdatum tussen laat 1882 en November 1883. (p.128).

¹¹⁸ De naam Schwartz ‘zwart’ zal ook besproken worden in § 3.2.7 als onderdeel van Ivans ‘spirituele reis’ van donker naar licht.

¹¹⁹ Tolstoj, *Verzamelde werken 2. Verhalen en Novellen 1863-1910.: De dood van Ivan Iljitsj*: H. 1., 7.

¹²⁰ Ibid.: *De dood van Ivan Iljitsj*: H.2, p.9.

prille jeugd wordt beschreven blijkt er een constante factor geweest te zijn: Ivan Iljitsj heeft zijn leven altijd laten bepalen door wat anderen ervan vonden. Ivan Iljitsj heeft zelfs zijn huwelijk laten bepalen door zijn sociale cirkel: “De bewering dat Ivan Iljitsj trouwde omdat hij van zijn verloofde hield en in haar iemand had gevonden die dezelfde ideeën had over het leven zou even onjuist zijn als de bewering dat hij met haar trouwde omdat mensen in zijn omgeving deze partij goedkeurden.”.¹²¹ Ivan Iljitsj blijkt een druk professioneel leven geleid te hebben, geregeerd door verplichtingen. Om zijn afstandelijke huwelijk te ontvluchten gebruikte Ivan Iljitsj de verplichtingen van zijn werk en het wekelijkse kaartspel met zijn vriendenclub.

De ommekeer in het verhaal komt wanneer Ivan Iljitsj een nare smaak in de mond krijgt. Dit is het eerste van een serie ziekteverschijnselen die steeds serieuzer lijken te worden. In dit gedeelte van de novelle, die ongeveer driekwart van het boek betreft, wordt Ivans ziekte en stervensproces beschreven die vijftien of zestien maanden beslaat. En hoewel de aard van zijn ziekte tot het eind van het boek onduidelijk blijft wordt er wel gesuggereerd dat de oorzaak een val van de trap was. Het ironische was dat Ivan Iljitsj de trap uitsluitend beklommen had uit ijdelheid over de inrichting van zijn woning. Het verhaal focust zich daarna op de spirituele crisis die Ivan Iljitsj krijgt door zijn snel verslechterende gezondheid. Deze crisis leidt ertoe dat Ivan Iljitsj steeds meer afstand neemt van zijn werk en zich gaat beraden op de levenskeuzes die hij gemaakt heeft. Nu hij over zijn leven nadenkt, begint hij zich te realiseren dat hij alleen in zijn kindertijd gelukkig is geweest. Terwijl de pijn toeneemt, wordt Ivan Iljitsj zich steeds meer bewust van de vervreemding tussen hem en zijn vrouw en kinderen. De enige empathie en steun die hij krijgt, komt van zijn dienaar Gerasim. Tolstoj dacht net als vele andere Russen van zijn generatie dat de Russische boeren psychologisch andere wezens waren dan hijzelf, zowel simpeler als beter en niet gecorrumpeerd door de civilisatie.¹²² Gerasim is een boerenzoon en kan daarom door zijn eenvoudige geaardheid volgens Tolstoj dus op een veel gemakkelijkere manier omgaan met de dood.

Ivan Iljitsj wordt door de meest vooraanstaande dokters onderzocht, maar wordt uiteindelijk door de pijn geheel aan het bed gebonden. Nadat Ivan Iljitsj de laatste sacramenten toegediend heeft gekregen, voelt hij zich even beter maar kort daarna neemt de pijn weer toe wat uitloopt in een dagenlang pijnlijk sterfbed. Het ziekbed van Ivan Iljitsj culmineert in een angstaanjagende sensatie alsof hij in een zwarte zak geduwd

¹²¹ Ibid.: *De dood van Ivan Iljitsj*: H. II, p.12.

¹²² Orwin, *The Cambridge companion to Tolstoy*, 60.

wordt, waartegen hij zich met alle macht verzet. Pas wanneer hij door zijn zoon op zijn hand gekust wordt, vallen de belemmeringen weg en schiet hij door het gat. Ook de pijn verdwijnt en in plaats daarvan ziet hij een licht. Ook zijn angst voor de dood is verdwenen. De ingeving die Ivan Iljitsj krijgt is dat hij weliswaar niet goed geleefd heeft, maar dat hij dit alsnog goed kan maken door in het huidige moment juist te handelen. Hij stuurt dan ook zijn zoon weg om deze het aanzien van Ivan Iljitsj zijn lijden te besparen. Ook vergeeft hij zijn familie en probeert deze ook verder zo veel mogelijk te ontlasten. Dit ontlasten gaat zelfs zo ver dat hij voor zijn familie wil sterven: “Ze hebben medelijden met me, maar het zal beter voor hen zijn als ik doodga.”.¹²³ Uiteindelijk sterft Ivan Iljitsj in vrede met de bij zichzelf uitgesproken woorden: “De dood is voorbij (...) Hij is er niet meer.”.¹²⁴

2.2.2 Autobiografische elementen

De dood van Ivan Iljitsj verscheen in 1886 en behandelt een onderwerp wat Tolstoj al sinds zijn jeugd fascineerde: de dood. Toen Tolstoj nog een jongen was bleef hij eens drie dagen in bed uit angst voor de zekerheid van de dood. Drie dagenlang at Tolstoj daar gemberkoek en las Franse romances.¹²⁵ Thomas Mann schreef ook al: “Tolstoy's strongest, most tormenting, deepest, and most productive interest has to do with death.”.¹²⁶ Na de dood van zijn geliefde broer Nicholas, kreeg Tolstoj ook “attacks of sudden, visionary despair at the inevitability and closeness of death.”.¹²⁷ Tijdens het schrijven van *De dood van Ivan Iljitsj* stierf op 18 Januari 1886 op vierjarige leeftijd ook zijn jongste zoon.¹²⁸

Behalve zijn angst voor de dood is er nog een ander autobiografisch element wat centraal staat in *De dood van Ivan Iljitsj*: zijn eigen huwelijks crisis. Tolstoj was in 1862 getrouwd met de zestien jaar jongere Sophya Andreevna Bers, met wie hij dertien kinderen kreeg. Daarbij kreeg hij ook nog een kind bij een van zijn lijfeigenen. Na twintig jaar een tumultueus maar gelukkig huwelijk gehad te hebben verslechterde zijn huwelijk echter juist in de periode van het schrijven van *De dood van Ivan Iljitsj*.¹²⁹ De problemen met zijn familie liepen zelfs zo hoog op dat hij dreigde het huis te verlaten en dit ook

¹²³ Tolstoj, *Verzamelde werken 2. Verhalen en Novellen 1863-1910.: De dood van Ivan Iljitsj*: H. XII, p.49.

¹²⁴ Ibid.: *De dood van Ivan Iljitsj*: H.12, p.49.

¹²⁵ James Olney, "Experience, Metaphor, and Meaning: "The Death of Ivan Ilych", " *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 31, no. 1 (1972): 102.

¹²⁶ Pachmuss, "The Theme of Love and Death in Tolstoy's the Death of Ivan Ilyich," 74.

¹²⁷ J. Donnelly, "Tolstoy's the death of Ivan Ilych: Satire, religion, and the Criticism of Denial," *Logos (United States)* 16, no. 2 (2013): 75.

¹²⁸ Repin, "Russian Literature and Western Philosophy - Being-Toward-Death in Tolstoy's The Death of Ivan Il'ich: Tolstoy and Heidegger," 121.

¹²⁹ Orwin, *The Cambridge companion to Tolstoy*, 9-10.

verscheidene malen werkelijk deed.¹³⁰ Deze moeizame relatie lijkt op soms schrijnende wijze tot uiting gekomen te zijn in de beschrijving van de relatie tussen de stervende Ivan Iljitsj en zijn vrouw. Maar ook andere autobiografische elementen zijn aanwezig zoals zijn eigen liefde voor kaartspelen en zijn eerdere spirituele crisis. Tolstoj had een brede filosofische interesse en studeerde in 1847 gedurende een korte periode op de Kazan University filosofie.¹³¹ Tolstoj las in zijn leven veel filosofisch werk, zoals in 1877 Kants *Kritiek van de Praktische rede*. Hij was vooral geïnteresseerd in het werk van Epicurus, bekend om zijn stelling dat waar het leven is de dood niet kan zijn. Tijdens het schrijven van *De dood van Ivan Iljitsj* las Tolstoj werken van Epictetus, Socrates, de stoïcijnen, Marcus Aurelius, Pascal en Plato¹³² en schreef hij aan een biografie van Socrates.¹³³

Na een door hem zelf als losbandig gekarakteriseerde jeugd, werd Tolstoj op latere leeftijd steeds meer maatschappelijke bewogen. Deze maatschappijkritische instelling leidde ertoe dat Tolstoj gedurende zijn gehele leven in strijd was met zowel de overheid als de kerk. Uiteindelijk leidde dit ook mede tot de verslechtering van de relatie met zijn vrouw: Tolstoj gaf veel zijn eigendommen en rechten op zijn werken af, wat door zijn vrouw en kinderen niet werd geaccepteerd. Ook in zijn werk komt deze interesse in de Russische boer tot uiting. Volgens Tolstoj zijn zij niet alleen psychologisch *andere* wezens dan intellectuelen zoals hijzelf, maar ook *betere*. Dit kwam doordat deze boeren door hun eenvoudige geaardheid niet waren gecorrumpeerd door de civilisatie.¹³⁴ Hierdoor zouden deze boeren veel beter toegerust zijn om met de dood om te gaan dan de aristocratie waartoe Tolstoj ook zichzelf rekende.

Tolstoj's Religie

De dood van Ivan Iljitsj was het eerste boek dat Tolstoj schreef na zijn spirituele crisis, en zijn zelf geproclameerde Christelijke bekering. Tolstoj beschreef in 1879 en 1880 deze bekering in zijn novelle *Confession (Mijn Biecht)*. Hierin beschreef hij zijn zoektocht naar de zin van het bestaan, wanneer dit uiteindelijk toch in de dood eindigt.¹³⁵ Tolstoj was gedurende een groot gedeelte van zijn leven in de strijd met zinloosheid. Deze crisis was het gevolg zijn eigen analytische inzicht, wat in toenemende mate tot nihilisme leidde. Hij hechtte grote waarden aan psychologische inzichten en drijfveren van de mens, wat

¹³⁰ Ibid., 24.

¹³¹ Ibid., 54.

¹³² Ibid., 22 -25.

¹³³ Ibid., 25.

¹³⁴ Ibid., 60.

¹³⁵ Leo Tolstoy, *A confession and other religious writings* (Penguin UK, 1987).H. 5, §23:16-17: "Is there any meaning in my life which would not be destroyed by my inevitably approaching death?"

ook verklaarbaar is door zijn extreem individualistisch instelling als constante factor gedurende zijn gehele levensloop.¹³⁶ Deze analytische kant was zelfs zo sterk dat Tolstoj door zijn vrienden gevreesd om zijn indringende psychoanalytische inzichten.¹³⁷ De zoektocht naar een idee om dit voor hem ongewenste nihilisme tegen te gaan culmineerde tussen 1870 en 1880 in een diepgaande morele crisis. Misschien kan gesteld worden dat er bij Tolstoj sprake was van een continue interne strijd tussen een 'mystiek-spirituele' kant en een 'rationele psychoanalytische' kant. Voor de periode van zijn conversie, overheerste zijn rationele psychoanalytische zijde, na de conversie meer zijn mystiek-spirituele kant. Tolstoj behield echter altijd beide karakter aspecten, wat in *De dood van Ivan Iljitsj* misschien ook het duidelijkst naar voren komt van al zijn werken. In *Confession* verwerpt Ivan Iljitsj eerst het geloof compleet, maar lijkt dit geloof op het eind van het werk herwonnen te hebben.¹³⁸ Tolstoj had een brede religieuze¹³⁹ en filosofische belangstelling, maar algemeen is bekend dat Tolstoj een grote afkeer had van de institutionele Russisch-orthodoxe staatskerk. Tijdens het schrijven van *De dood van Ivan Iljitsj* las Tolstoj ook werk van Lao-Tse en Boeddha.¹⁴⁰ Dat Tolstoj zich geïnspireerd voelde door het hindoeïsme, blijkt ook uit deze (niet-verstuurde) brief aan zijn vrouw uit 1897: "(...) like the Hindus who at the age of sixty retire to the forests, like every religious old man desires to devote the last years of his life to God."¹⁴¹ Hiermee refereert Tolstoj aan de 'wereldverzaking'¹⁴² die in de religie van India in hoog aanzien staat. Hierbij wordt alles opgegeven wat eerst in het leven centraal stond: de maatschappelijke banden, materiële wensen, familiebanden, lichamelijke verlangens en maatschappelijk status.

¹³⁶ Orwin, *The Cambridge companion to Tolstoy*, 3-5.

¹³⁷ Ibid., 18.

¹³⁸ L.N. Tolstoy, *Confession*, trans. David Patterson (New York: WW Norton, 1983), 92. "It seems that there is a pillar beside me and there is no doubt of the solidity of the pillar, even though it has nothing to stand on

¹³⁹ http://www.nonresistance.org/docs_pdf/Tolstoy/Correspondence_with_Gandhi.pdf. Letter to a Hindu, 3-4 1909: "(...) "this spiritual element (...) found expression in Brahmanism, Judaism, Mazdaism (the teachings of Zoroaster), Buddhism, Taoism, Confucianism, in the writings of the Greek and Roman sages, and in Christianity and Islam".

¹⁴⁰ Orwin, *The Cambridge companion to Tolstoy*, 22 -25.

¹⁴¹ https://en.wikisource.org/wiki/The_Life_of_Tolstoy/Chapter_18 door Paul Burikoff, 1910, geraadpleegd 12 Juni 2017.

¹⁴² In India isoleren 'wereldverzakkers' of 'sadhus' zich van de maatschappij om de dood 'te overstijgen' door 'totale verzaking'. Sociologisch gezien is dit ideaal van wereldverzaking echter strijdig met het belang van de 'gewone maatschappij', als immers iedereen zich in het woud terugtrekt komt de maatschappelijke sociale orde in gevaar. Om de verstorende werking van deze 'aantrekkingskracht' in te tomen, mogen alleen mannen van middelbare leeftijd eraan toegeven: wanneer de kinderen zelfstandig zijn en aan de maatschappelijke verplichtingen is voldaan. Terwijl de religie in de 'gewone' Indiase maatschappij gekenmerkt wordt door polytheïsme, wordt wereldverzaking gekenmerkt door een monotheïstisch, monistisch, non-theïstisch of zelfs atheïstisch geloof. (Bron: V.A. van Bijlert, presentatie wereldverzaking VU, 12 sept 2013 (niet gepubliceerd)).

Tolstoj verliet ook een aantal malen zijn echtelijk huis maar kwam elke keer weer terug, behalve van zijn laatste reis waar hij in Astapovo Station onder grote publieke belangstelling (maar zonder zijn vrouw) overleed aan longontsteking.¹⁴³

Traditioneel wordt *De dood van Ivan Iljitsj* op twee verschillende manieren geïnterpreteerd: mystiek religieus of religieus-heterodox. Mirsky¹⁴⁴ is hierbij de meest bekende aanhanger van de vroege Russisch mystiek-religieuze verklaring en Vladimir Chertkov verdedigt de latere interpretatie van Tolstoj als aanhanger van een religieus-heterodoxe vorm van het christendom met Jezus als verkondiger van een uitsluitend sociale ethiek, waaraan de mystieke elementen ontbreken.¹⁴⁵ Deze uitsluitend humanistische duiding van Chertkov lijkt mij echter weinig recht te doen aan Tolstoj zijn grote spirituele interesse, kern van Tolstoj zijn geloof was immers dat er een 'Koninkrijk van God' zou ontstaan. Hiervoor zou de mensheid naar de morele geboden uit de Bergrede moeten handelen:¹⁴⁶ "(...) do not be angry; (2) do not lust; (3) do not swear - that is, do not, through an oath, surrender free moral choice to the will of others; (4) do not resist the evil doer with force; and (5) love all people alike."¹⁴⁷ Mijns inziens is een multireligieuze duiding van Tolstoj, vanuit zijn eigen op de Bergrede gebaseerde christelijke perspectief, het meest passend.¹⁴⁸

2.2.3 Analyse *De dood van Ivan Iljitsj*

Inleiding

Voor de analyse van *De dood van Ivan Iljitsj* zal ik eerst de drie belangrijke symboolelementen analyseren: de 'zwarte zak', religie en de dood van 'Caius'. Met deze elementen zal ik een narratieve semio-structuralistische analyse met Greimas¹⁴⁹ uitvoeren om ook de onderliggende structuur van *De dood van Ivan Iljitsj* inzichtelijk te maken. Hierna zal ik in § 2.1.5 Tolstojs visie op de dood bepalen, waarmee ik tenslotte in § 2.1.6 *De dood van Ivan Iljitsj* als compleet werk zal interpreteren.

¹⁴³ Michael Pursglove, "The Death of Tolstoy: Russia on the Eve, Astapovo Station, 1910," *The Slavonic and East European Review* 89, no. 3 (2011).

¹⁴⁴ Donnelly, "Tolstoy's the death of Ivan Ilych: Satire, religion, and the Criticism of Denial," 74.

¹⁴⁵ Ibid.

¹⁴⁶ James Townsend, "The theology of Leo Tolstoy," *Journal of the Grace Evangelical Society* 11, no. 20 (1998): 13.

¹⁴⁷ Orwin, *The Cambridge companion to Tolstoy*, 119.

¹⁴⁸ Hill beschrijft in *De geschiedenis van het Christendom* Tolstoy's religie als een eigen combinatie van de grote filosofische en religieuze wereldtradities vanuit christelijk perspectief (p. 183) en Townsend noemt Tolstoj in *The Theologie of Leo Tolstoy* een 'eclectic' aanhanger van wereldreligies.

¹⁴⁹ A. J. Greimas and Algirdas Julien Greimas, *Sémantique structurale : recherche de méthode*, Langue et langage; Collection "langue et langage" (Paris: Larousse, 1966).

De zwarte zak

Vlak voor zijn dood voelt Ivan Iljitsj zich in een zwarte zak geduwd worden, een symbolisering die veel besproken is in de literatuur. Maar waarom staat deze metafoor zo centraal en wat is de betekenis ervan? Dat zal ik in deze paragraaf beschrijven, waarna ik in § 2.1.5 in zal gaan op de betekenis van de zwarte zak voor de visie op de dood.

Het belangrijkste tekstfragment over deze ‘zwarte zak’ is het volgende:

Drie dagen lang, dagen waarin tijd voor hem niet bestond, spartelde hij in een zwarte zak waar hij door een onzichtbare, onoverwinnelijke macht werd in geduwd. Hij vocht, zoals een terdoodveroordeelde vecht in de handen van de beul, wetend dat er geen redding is; (...) Wat hem kwelde, zo voelde hij, was dat hij dat zwarte gat in werd geduwd, maar meer nog, dat hij niet verder kon kruipen. Wat hem verhinderde verder te kruipen, was het idee dat zijn leven goed was geweest.¹⁵⁰

Het lijkt geen twijfel dat de ‘zwarte zak’ een sterk negatieve betekenis heeft voor omdat hij zich er tot het uiterste verzet. De zwarte zak zou dus kunnen staan voor de agonie van het sterven in het algemeen en de existentiële angst van Ivan Iljitsj in het bijzonder.

Uiteindelijk schiet¹⁵¹ Ivan Iljitsj verder en ontwaart dan licht:

Zijn hand raakte daarbij het hoofd van de jongen. De jongen greep die hand, bracht hem naar zijn lippen en begon te huilen. En juist op dat moment schoot Ivan Iljitsj verder en hij zag het licht, en het werd hem duidelijk dat zijn leven niet was geweest zoals het had moeten zijn, maar dat dat nog goedgeemaakt kon worden. (...) En hij voelde dat iemand zijn hand kuste. (...) En ineens werd hem duidelijk dat datgene wat hem had gekweld en maar niet naar buiten wilde komen, nu opeens naar buiten kwam, van twee kanten, van tien kanten, van alle kanten.¹⁵²

Terwijl de ‘zwarte zak’ eerst zo bedreigend was, blijken zijn bedrukkende gevoelens nu van hem weg te vallen. Zijn pijn blijft, maar zijn angst verdwijnt: “Hij zocht naar de angst voor de dood die hij voorheen altijd had gevoeld, en hij kon hem niet vinden. Waar was hij? En welke dood? Er was geen angst, omdat er ook geen dood was. In plaats van de dood was er licht.”¹⁵³ Het verhaal over de ‘zwarte zak’ bevat dus drie elementen: de zwarte zak, het licht en de handkus. Dat deze drie elementen een centrale rol in de transformatie van Ivan Iljitsj spelen, waardoor hij zijn aanstaande sterven kan accepteren, is algemeen aanvaard in de literatuur, maar deze elementen worden heel verschillend gebruikt.

¹⁵⁰ Tolstoj, *Verzamelde werken 2. Verhalen en Novellen 1863-1910. De dood van Ivan Iljitsj*: H.XII, p.48.

¹⁵¹ In de Engelstalige Louise en Aylmer Maude vertaling is er overigens sprake van een ‘val’ in de zak en niet van een ‘verder schieten’: “At that very moment Iván Ilých fell through and caught site of the light.” (p. 301). Het onderzoeken van het verschil in vertaling zou interessant zijn maar valt buiten deze studie. Het is echter niet mijn verwachting dat het principiële gevolgen heeft voor de duiding.

¹⁵² Tolstoj, *Verzamelde werken 2. Verhalen en Novellen 1863-1910. De dood van Ivan Iljitsj*: H.XII, p.48-49.

¹⁵³ Ibid. *De dood van Ivan Iljitsj*: H.XII, p.49.

Zo combineert Steven Feldman bij zijn analyse van de zwarte zak op Freud gebaseerde psychoanalytische inzichten met religie. Ivan Iljitsj heeft volgens Feldman zijn egocentrisme op moeten geven om zich te bevrijden van de zelfhaat en zelfmarteling die dit bij hem veroorzaakte. Het beeld van Ivan Iljitsj die in de zak valt, symboliseert dat hij zichzelf niet langer als ideaal beschouwt. Hierdoor kan hij zijn idealisme projecteren op een ego-ideaal dat buiten hem staat, mogelijk het geloof in Jezus Christus.¹⁵⁴

Ook Edward Wasiolek geeft een verklaring voor de zwarte zak die vooral de nadruk legt op de spirituele groei, en beschouwt de zwarte zak als de strijd voor de rechtvaardiging van het leven van Ivan Iljitsj: "Undoubtedly the struggle he puts up in the black bag is a symbol of the struggle he maintains to justify his life."¹⁵⁵ Dat Ivan Iljitsj worstelt met de rechtvaardiging van zijn leven lijkt aannemelijk, maar Wasiolek verklaart zo niet het 'licht' wat Ivan Iljitsj ziet.

Frank Christian focust zich op het licht op de bodem van de zak, dat volgens hem het eind van het lijden weergeeft: "The light he sees at the bottom of his imaginary sack is not God's love or immortality but only a release from suffering."¹⁵⁶ Hoewel inderdaad het lijden stopt na de val in de zak, is er geen verklaring gegeven voor het feit dat het om een 'zak' gaat waarin wordt gevallen.

Kelly Almeter heeft weer een andere invalshoek, waarbij de zak voor zowel de dood als voor wedergeboorte staat: "The sack signifies both death and rebirth. Upon awakening from this dream, Ivan Ilych reflected on his past and realized that while he was alive and in good health, he wasn't really 'living'."¹⁵⁷ Ook hiermee wordt echter de rol van het 'licht' niet verklaard.

David Danaher gebruikt Russische metaforen om de zwarte zak te verklaren en analyseert de zwarte zak op basis van de structuur van Russische metaforische uitdrukkingen die verwijzen naar waarheid en onwaarheid. Een prominent begrip hierbij is de basale conceptuele metafoor '*kennis is zien*': alleen dat wat gezien kan worden is zichtbaar, dus de connotatie van 'verborgenheid' bevat onwaarheid. Zo kan ook het lichaam beschouwd worden als een container die de ziel bedekt. De waarheid huist volgens deze containermetafoor in de diepte van de ziel (*dusha*), die de innerlijke

¹⁵⁴ Steven P. Feldman, "The Professional Conscience: A Psychoanalytic Study of Moral Character in Tolstoy's *The Death of Ivan Ilych*," *Journal of Business Ethics* 49, no. 4 (2004): 325.

¹⁵⁵ Wasiolek, *Tolstoy's major fiction*, 169,179.

¹⁵⁶ Reginald Frank Christian, *Tolstoy: a critical introduction* (Cambridge: Cambridge University Press, 1969), 237.

¹⁵⁷ Kelly Almeter, "The Moralism's Perspective: An Analysis of a Contemporary Reader's Connection to Leo Tolstoy's Themes of Life as Presented in Five Selected Works" (Honors Capstone, Syracuse University, 2014), 35.

waarheid bevat. Volgens Danaher vallen de wanden van de zak niet weg, maar worden deze enkel doorzichtig, waardoor het lijkt alsof ze wegvallen. De wanden zijn doorzichtig geworden, omdat de schuld die de buitenzijde had bevlekt is weggewassen. Ivan Iljitsj heeft zijn verdorven levenswandel erkend en is vervolgens door God vergeven. Nu het lichaam vrij van zonde - dus schoon - is, wordt het stralende licht van de ziel zichtbaar. Het verblindende licht dat Ivan Iljitsj ziet staat daarmee symbool voor de waarheid.¹⁵⁸

Met het zingeavingsmodel van Alma en deze theorieën kom ik nu tot het volgende verklaring van de 'zwarte zak'. Aanraking kan gezien worden als de primaire zingeingscategorie, en Ivan Iljitsj krijgt inzicht in wat werkelijk belangrijk is door de handkus die hij van zijn zoon ontvangt. De gelijktijdigheid van het 'verder schieten' van Ivan Iljitsj en de handkus van zijn zoon lijkt te impliceren dat de oorzaak van dit 'verder' gaan van Ivan Iljitsj de handkus was van zijn zoon. Ivan Iljitsj ontdekt betekenis in de verbondenheid met zijn medemens, die hij ervaart door het erkennen van schuld aan egocentrisme. De verklaring van Danaher van het licht van de waarheid wat Ivan Iljitsj ziet door het weggwassen van de zonde is daarbij naar mijn mening de meest elegante verklaring omdat deze de Orthodoxe Christelijke leer waar Tolstoj in was opgegroeid, combineert met het 'licht van de waarheid' uit de klassieke filosofie waar Tolstoj later meer geïnteresseerd was.¹⁵⁹ Ivan Iljitsj voelt nu weer de verbondenheid die hij sinds zijn jeugd verloren had door het corrumperende effect van de maatschappij.

Religieuze elementen in De dood van Ivan Iljitsj

Behalve het 'licht' wat Ivan Iljitsj ziet in de zwarte zak, zijn er ook nog andere elementen in Ivan Iljitsj die mijns inziens religieus geduid kunnen worden. Hiermee wil ik gelijk ook de stelling weerleggen van recente interpretatoren als Smith¹⁶⁰ en Gutsche¹⁶¹ dat het religieuze element in *De dood van Ivan Iljitsj* geheel zou ontbreken. De religieuze elementen zijn ook van belang voor de zingeingskaders, en in Ivan Iljitsj blijken drie typen christelijke elementen aanwezig.¹⁶² Het eerste type wordt gevormd door de

¹⁵⁸ David S. Danaher, "A Cognitive Approach to Metaphor in Prose: Truth and Falsehood in Leo Tolstoy's 'The Death of Ivan Il'ich'," *Poetics Today* 24, no. 3 (2003): 444.

¹⁵⁹ Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (11. unveränderte Aufl.) (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1967), 350-351. Ook bij Heidegger speelt licht een rol: de waarheid van het leven wordt gevonden in de 'verlichting en opheldering' ("*Erleuchtung und Erhellung*") van het zijn: wanneer een individu kan leven in het zicht van de dood leeft hij een waar leven.

¹⁶⁰ Smith, "Masterpiece: Redemption At The Very End."

¹⁶¹ Donnelly, "Tolstoy's the death of Ivan Ilych: Satire, religion, and the Criticism of Denial," 78.

¹⁶² Ook is er sprake van een toediening van het laatste sacrament, maar Tolstoj had een hekel aan kerkelijke rituelen (uit Hill: *De Geschiedenis Van Het Christendom*) en het effect van dit laatste sacrament is vooral negatief: Ivan Iljitsj gaat weer denken in termen van operaties en medisch handelen, wat zijn spirituele ontwikkeling in de weg staat.

verwijzingen naar een Goddelijk wezen, zoals: “Hij huilde over zijn eigen hulpeloosheid, (...) over de hardheid van God, over de afwezigheid van God. ‘Waarom hebt u dit alles gedaan? Waarom hebt U me hierheen gevoerd? Waarom, waarom kwelt U me zo vreselijk?’”.¹⁶³ Bij deze vertaling blijkt er overigens een verschil tussen de ‘klassieke’ Maude vertaling en de Nederlandse vertaling op te treden. In de Nederlandse vertaling wordt in dit citaat ‘u’ zowel met een hoofdletter als met een kleine letter geschreven. In de Engelstalige vertaling wordt hiervoor uitsluitend “Thou”¹⁶⁴ gebruikt. Het lijkt mijns inziens gezien de zinsconstructies wel aannemelijk dat Ivan Iljitsj zich hier alle drie de keren tegen dezelfde ‘U’ uitspreekt. Een ander geval waar sprake te zijn van een godheid is waar in de Maude vertaling er sprake van een ‘He’ (met een hoofdletter) waaraan Ivan Iljitsj vergeving lijkt te vragen.¹⁶⁵ In de Nederlandse vertaling is deze hoofdletter echter vervallen: “En omdat hij het niet meer kon corrigeren liet hij het er maar bij, wetende dat degene die het moest begrijpen, het begreep.”.¹⁶⁶ Tolstoj gebruikte dus zelf geen hoofdletter voor ‘degene die het moest begrijpen’. Echter, de zinsconstructie is open voor interpretatie. Immers ‘degene die het moest begrijpen’ lijkt niet naar zijn vrouw of zoon te verwijzen, waarmee een verwijzing naar een godheid weer logisch lijkt. De beide tekstfragmenten zijn dus ambivalent in hun duiding van een God, waarbij de Nederlandse vertaling nog minder expliciet naar een Goddelijke aanwezigheid verwijst dan de Engelse. Misschien kan zo gesteld worden dat Tolstoj hier weliswaar ‘God’ niet als gegeven beschouwt, maar wel deze mogelijkheid intentioneel duidelijk openhoudt.

Een tweede christelijk religieus element in *De dood Ivan Iljitsj* is dat sommige passages Bijbels aandoen, zoals: “En het licht schijnt in de duisternis en de duisternis heeft het niet begrepen” (Jn 1:5). Ook zouden de woorden “‘Het is voorbij!’”¹⁶⁷ kunnen verwijzen naar de laatste woorden van Jezus aan het kruis. Ook is er sprake van correlatie tussen verhaalelementen van *De dood van Ivan Iljitsj* met die uit de Bijbel, zoals de drie dagen van agonie als parallel met de passie van Christus. Het wegsturen door Ivan Iljitsj van zijn zoon kan geduid worden als voorbeeld van Christelijke naastenliefde, hij wil hem eigenlijk dichtbij hebben, maar wil hem ook zijn lijden besparen.¹⁶⁸ De derde aanwijzing

¹⁶³ Tolstoj, *Verzamelde werken 2. Verhalen en Novellen 1863-1910. De dood van Ivan Iljitsj*: H. IX, 42.

¹⁶⁴ L.N. Tolstoj, *Great Short Works of Leo Tolstoj*, ed. Perennial, trans. Louise and Aylmer Maude (New York: Harper Collins Books, 1967).p. 294: “‘Why hast Thou done all this? Why hast Thou brought me here? Why, why dost Thou torment me so terribly?’”

¹⁶⁵ Ibid., 302. “He tried to add, ‘Forgive me,’ but said ‘Forego’ and waved his hand, knowing that He whose understanding mattered would understand.”

¹⁶⁶ Tolstoj, *Verzamelde werken 2. Verhalen en Novellen 1863-1910. De dood van Ivan Iljitsj*: HXII, p. 49.

¹⁶⁷ Ibid. *De dood van Ivan Iljitsj*: H. XII, p. 49.

¹⁶⁸ Pachmuss, “The Theme of Love and Death in Tolstoj’s the Death of Ivan Ilyich,” 83.

voor het (christelijk) religieuze karakter van *De dood van Ivan Iljitsj* is de vorm: een bijbels aandoende parabel¹⁶⁹ met een directe, serieuze, eenvoudige maar gelaagde tekst waarin de overdracht van een boodschap centraal staat.

De vraag zou ook gesteld kunnen worden in hoeverre er, gezien Tolstoj zijn brede religieuze interesse, ook niet-Christelijke elementen in *De dood van Ivan Iljitsj* aanwezig zijn. Nadat Ivan Iljitsj het 'licht' gezien heeft, leeft hij namelijk in een vreugdevol 'nu': "Dus zo zit het!" klonk ineens uit zijn mond. 'Wat heerlijk!' Voor hem gebeurde dat allemaal in een enkel ogenblik, en de betekenis van dat ogenblik veranderde niet."¹⁷⁰ Dit 'eeuwige nu' kan gezien worden als een kenmerk van een Oosterse 'verlichte'¹⁷¹ staat, maar dit treedt ook op bij andere religies met mystieke ervaringstranscendentie, zoals in de Oosters Orthodoxe notie van 'theosis' (vergoddelijking). Bij theosis is sprake van een streven naar vereniging met God of het bereiken van een goddelijke staat. De gebruikte symboliek in *De dood van Ivan Iljitsj* is praktisch volledig christelijk. Voor andere dan christelijke interpretaties zou dan ook meer onderzoek noodzakelijk zijn, hoewel *De dood van Ivan Iljitsj* deze niet lijkt uit te sluiten.

De dood van Caius

In *De dood van Ivan Iljitsj* wordt het onbegrip over zijn aanstaand sterven weergegeven door de discussie die hij met zichzelf voert over het 'syllogisme van Caius':

Het voorbeeld van het syllogisme, dat hij in de logica van Kiesewetter had geleerd: Caius is een mens, mensen zijn sterfelijk, dus Caius is sterfelijk, had hem zijn hele leven alleen juist geleken met betrekking tot Caius, maar absoluut niet tot hemzelf. Het ging daar om de mens Caius, om de mens in het algemeen, en dan was het volstrekt juist; maar hij was Caius niet en hij was niet zomaar een mens, hij was altijd volkomen, maar dan ook volkomen anders geweest dan alle andere schepsels; (...)¹⁷²

Het voorbeeld van Caius is om aan te tonen dat een intellectueel begrip van de dood niet voldoende is om deze ook echt te 'bevatten'. De dood van de mens in het algemeen – Caius – kan blijkbaar intellectueel worden aanvaard, zonder dat daar een gevolgtrekking voor de eigen persoon uit wordt getrokken. Dat Caius' sterfelijkheid noodzakelijkerwijs volgt uit de 'major premisse' dat alle mensen sterfelijk zijn en de 'minor premisse' dat Caius een mens is, zou voor een rechter die geschoold is in logisch redeneren duidelijk moeten zijn. Ivan Iljitsj blijkt de uniekheid van de mensen om hem heen niet erkend te

¹⁶⁹ Smith, "Masterpiece: Redemption At The Very End."

¹⁷⁰ Tolstoj, *Verzamelde werken 2. Verhalen en Novellen 1863-1910. De dood van Ivan Iljitsj*: H. XII, p. 49.

¹⁷¹ Bijvoorbeeld in het hindoeïsme: 'moksha' of 'nirvana', in het boeddhisme 'nirvana', in het zenboeddhisme 'satori' en in het Tibetaans boeddhisme 'dzogchen'.

¹⁷² Tolstoj, *Verzamelde werken 2. Verhalen en Novellen 1863-1910. De dood van Ivan Iljitsj*: H. VI, p. 30.

hebben: hij heeft deze immers louter als middel gebruikt (zoals bij het trouwen met zijn vrouw vanwege haar hoge sociale status). Als Ivan Iljitsj zich had gerealiseerd dat alle anderen elk ook in een eigen, unieke realiteit leefden dan was de acceptatie van het syllogisme voor hem wellicht makkelijker geweest.

Narratieve analyse met Greimas

In deze paragraaf zal ik *De dood van Ivan Iljitsj* analyseren, gebruik makend van zowel zijn autobiografische gegevens als de symboolelementen die hiervoor zijn afgeleid. *De dood van Ivan Iljitsj* kan worden onderverdeeld in twee gedeeltes: het eerste kwart van het boek (voordat hij ziek wordt) en het tweede gedeelte (nadat hij ziek is geworden). Deze beide gedeeltes zal ik achtereenvolgens analyseren. Het eerste gedeelte van *De dood van Ivan Iljitsj* kan gelezen worden als een satirische becommentariëring van de levensstijl van de adel in Rusland. Door deze bijna karikaturale wijze van beschrijven geeft Tolstoj impliciet aan hoe een mens *niet* hoort te leven: "Zo was hun leven. En het kabbelde allemaal voort en alles was goed."¹⁷³ Tot de midlifecrisis van Tolstoj leefde hij zelf ook zo, en dat heeft Tolstoj dus niet het antwoord gebracht dat hij zocht.

Nadat Ivan Iljitsj het vermoeden krijgt dat hij ziek is, wordt de novelle geleidelijk persoonlijker van stijl waarmee het tweede gedeelte van het werk begint. Door het steeds ernstiger worden wordt de dood als mogelijk verschijnsel steeds concreter en zo ook steeds angstaanjagender. Dit noopt Ivan Iljitsj ertoe geleidelijk afscheid te gaan nemen van zijn oude 'adellijke' levenswaarden, en op zoek te gaan naar nieuwe 'authentieke' zingeving in zijn bestaan. De dood fungeert als louterende 'purificerende' factor. Of zoals Tolstoj dat enige maanden voor zijn dood in zijn dagboek schreef: "I felt very vividly how beneficial for life is the thought that death may occur any instant."¹⁷⁴ De louterende rol van de dood is echter niet voor alle mensen hetzelfde. Tolstoj maakt onderscheid tussen het sterven van de intellectueel die is gecorrumpeerd door de samenleving en het sterven van de "gewone man".¹⁷⁵ De hoofdpersoon Ivan Iljitsj is een typische vertegenwoordiger van de gecorrumpeerde mens, de intellectueel, en heeft dus purificatie, loutering, nodig voor het sterven.¹⁷⁶ Deze purificatie staat centraal in *De dood van Ivan Iljitsj*: het reinigende effect van zijn lange pijnlijke sterven op de spirituele ontwikkeling van Ivan Iljitsj.

¹⁷³ Ibid. *De dood van Ivan Iljitsj*: H. III, p. 20.

¹⁷⁴ Olney, "Experience, Metaphor, and Meaning: 'The Death of Ivan Ilych'," 101.

¹⁷⁵ In dit sociologische onderscheid tussen 'gecorrumpeerde' en 'niet-gecorrumpeerde' mensen stond Tolstoj stond overigens niet alleen, dit uitgangspunt was vrij wijdverbreid onder de Russische Aristocratie van zijn generatie.

¹⁷⁶ Pachmuss, "The Theme of Love and Death in Tolstoy's the Death of Ivan Ilyich," 81-83.

De dienaar Gerasim als simpele boerenzoon symboliseert de ‘ongecorrumpeerde’ mens. Gerasim gaat daarom gemakkelijker en natuurlijker met de dood om, hij is de enige is die open en zonder reservering praat over Ivans aanstaande dood: “Op een keer zei hij zelfs rechtstreeks toen Ivan Iljitsj hem wegstuurde: ‘Dood gaan we allemaal. En dit is toch een kleine moeite?’”.¹⁷⁷

Voor de analyse van het tweede gedeelte van *De dood van Ivan Iljitsj* zal ik de semio-structuralistische benadering van Greimas¹⁷⁸ gebruiken om de onderliggende structuren bloot te leggen. Greimas gaat ervan uit dat er tekorten nodig zijn die aanvulling behoeven om een verhaal te creëren. Voor een narratief zijn daarbij ook een plot (begin, midden en eind) en een compositie (uitvoering van de plot) nodig,¹⁷⁹ zoals weergegeven in Figuur 2.a

zender	object	ontvanger
helper	middel	opponent

Figuur 2.a: Semio-structuralistisch handelingsschema (Greimas)

Met Figuur 2.a kunnen de interpretatieschema's I en II van figuur 2.b worden opgesteld.

‘God’	‘licht’	‘Ivan Iljitsj’
‘Gerasim’	lijden	sociale cirkel en de officiële wereld

Schema I: Interpretatie met religieuze ‘zender’ (God)

Conscience	Conversion	Admittance of Guilt
Pijn en existentiële angst	Purification	Ego

Schema II: Interpretatie met Proyart: eigen geweten als ‘zender’

Figuur 2.b: Semio-structuralistische analyse *De dood van Ivan Iljitsj*

In schema I (een religieuze interpretatie) zendt God het licht als symbool van zijn koninkrijk aan Ivan Iljitsj. Het licht staat hiervoor de waarheid van God. Als Ivan Iljitsj deze waarheid heeft gezien kan hij in vrede sterven. Schema II geeft een niet-religieuze interpretatie met het stervensmodel van Proyart (zie § 3.2.9). Hier heeft de gecorrumpeerde mens (zoals Ivan Iljitsj) een proces van *purification* nodig om tot een schulderkenning en een ‘goede dood’ te komen. In dit schema leidt het geweten van Ivan

¹⁷⁷ Tolstoj, *Verzamelde werken 2. Verhalen en Novellen 1863-1910. De dood van Ivan Iljitsj*, H.VII, p.35.

¹⁷⁸ Greimas and Greimas, *Sémantique structurale : recherche de méthode*.

¹⁷⁹ Arie Zwiep, *Tussen tekst en lezer. Deel II. Een historische inleiding in de bijbelse hermeneutiek. Van moderniteit naar postmoderniteit* (VU Uitgeverij, 2013), 240.

Iljitsj tot zijn persoonlijke conversie waardoor hij zijn schuld voor zijn niet goed geleefde leven kan toegeven en vervolgens vredig kan sterven. Uit beide schema's volgt de grote rol van het lijden, in psychologische termen kan zo gesteld worden dat de 'rouwarbeid' die Ivan Iljitsj verricht over zijn eerder gemaakte foutieve levenskeuzen en over zijn verlies aan levensperspectief, uiteindelijk resulteert in een spirituele transformatie.

Zoals in §2.2 aangegeven voelde Tolstoj zich aangetrokken tot het mystiek-spirituele, maar had hij ook een rationele psychoanalytische belangstelling. In deze interpretatieschema's zouden zo mogelijk aspecten kunnen worden gevonden van sommige van de perspectieven waarmee hij het leven beschouwd.

2.2.4 Visie op de dood

Tolstoj beschrijft in *De dood van Ivan Iljitsj* twee 'soorten' dood: de 'niet-bestaande dood' en de dood als 'eind van het verhaal',¹⁸⁰ die ik achtereenvolgens zal bespreken. De eerste visie op de dood in Ivan Iljitsj is de 'niet-bestaande dood'. Aan het eind van zijn leven ontkend Ivan Iljitsj het bestaan van de dood: "Waar was hij? En welke dood? Er was geen angst, omdat er ook geen dood was. In plaats van de dood was er licht."¹⁸¹ In deze paragraaf zal ik dit raadselachtige 'niet bestaan' van de dood proberen te verklaren door gebruik te maken van acceptatie- en transcendentiemodellen.

Het eerste transcendentiemodel in het werk is het intergenerationele voortbestaan: voortleven in het nageslacht. Deze vorm van voortbestaan kan worden herkend in de identificatie van Ivan Iljitsj met zijn familie. Wanneer Ivan Iljitsj het welzijn van zijn eigen zoon en vrouw boven zijn eigen belang stelt, identificeert hij zich met hen.¹⁸² Complete identificatie leidt zo tot een geloof dat hij voortleeft in zijn nabestaanden - waarmee de dood dus niet meer bestaat. Dat Ivan Iljitsj zijn oude, egocentrische waarden veranderde om zich met zijn familie te kunnen identificeren volgt bijvoorbeeld uit: "Ja, ik kwel hen, dacht hij. Ze hebben medelijden met me, maar het zal beter voor hen zijn als ik doodga."¹⁸³ Ivan Iljitsj is dus bereid om voor hun gemoedsrust te sterven. Nadat Ivan Iljitsj zich met zijn familie heeft geïdentificeerd, weet hij dat hij in hun voorleeft. Maar ook een *tweede* transcendentie verklaring is mogelijk voor het 'niet-bestaan' van de dood: een religieuze. Als het licht wat Ivan Iljitsj vlak voor zijn sterven ziet, duidt op een

¹⁸⁰ Volgens Wasiolek's *Tolstoy's Major Fiction* kan de dood bij Tolstoj ook een verbroederende rol hebben: als model voor "the communion of true brotherhood" (p. 179), maar daar zie ik bij *De Dood van Ivan Iljitsj* geen tekstuele aanwijzingen voor (p. 169 en p. 179).

¹⁸¹ Tolstoj, *Verzamelde werken 2. Verhalen en Novellen 1863-1910. De dood van Ivan Iljitsj*: H. XII, p. 49.

¹⁸² F. M. Kamm, "Rescuing Ivan Ilych: How We Live and How We Die," *Ethics* 113, no. 2 (2003): 220.

¹⁸³ Tolstoj, *Verzamelde werken 2. Verhalen en Novellen 1863-1910. De dood van Ivan Iljitsj*: H. XII, p. 48.

opgenomen worden in het rijk Gods, is er ook sprake van een eeuwig leven. Als er sprake is van eeuwig leven is er feitelijk ook geen dood meer. Een derde transcendentie model van de dood is dat Ivan Iljitsj door de pijn volledig in het nu is komen te leven. De constantheid van dit gevoel geeft hem de illusie dat dit nooit zal ophouden, oftewel dat er geen dood meer is: een mystieke vorm van ervaringstranscendentie.

Van *De dood van Ivan Iljitsj* zijn ook interpretaties mogelijk volgens de sterfelijkheidsacceptatie modellen. Het eerste acceptatiemodel is dat voor Ivan Iljitsj de dood niet (meer) bestaat omdat Ivan Iljitsj in feite al is overleden, Ivan Iljitsj ontdekt dat hij emotioneel, moreel en spiritueel al lang geleden is teloorgegaan door zich volledig aan te passen aan de maatschappelijke normen. Nu blijft alleen acceptatie van de dood nog over, wat al dood is ook kan niet meer sterven. Het tweede acceptatie model van de dood stelt daarbij dat er in Ivan Iljitsj in feite geen dood meer is omdat in het leven zelf immers alleen de angst voor de dood optreedt. Doordat deze angst verdwijnt bij Ivan Iljitsj, is ook het psychologisch probleem van de dood opgelost. Dit kan ook worden gezien als een vorm van acceptatie van de dood: de dood is geen probleem voor de levenden.¹⁸⁴

In *De dood van Ivan Iljitsj* is ook nog een tweede visie op de dood te herkennen: de dood als 'einde van het verhaal'. Net zoals het eind van een boek de functie heeft om met terugwerkende kracht aan de gehele plot betekenis te verlenen, heeft het dreigende levenseinde de functie van de 'awakening of conscience' die een 'purification' in gang zet (in de termen van Proyart, zie § 3.2.9). De dood zelf kan daarbij hoogstens betekenis krijgen door deze literair in een narratief te plaatsen, want de betekenisverlening van de mens aan het leven houdt op bij zijn dood. De dood kan dus geen deel uitmaken van het narratief wat de mens van zijn eigen leven maakt.

2.2.5 Conclusie visie op de dood Tolstoj

Tolstoj staat bekend voor zijn schrijfmethode waarmee hij de lezer van zijn werk 'injecteert' met gevoelens, maar in *De dood van Ivan Iljitsj* gaat hij mijns inziens nog een stap verder: Tolstoj 'injecteert' de lezer met zijn eigen spirituele crisis, waarin hij bijna wanhopig op zoek was naar de zin van het leven in het licht van de eindigheid ervan. Als individualistisch ingesteld persoon en fervent opponent van institutionele religie

¹⁸⁴ Hierin kan ook Epicurus herkend worden. Wanneer Ivan zijn angst voor de dood verliest doordat hij zich vergeven voelt, zorgt dit ervoor dat de dood zelf niet meer als psychologische probleem wordt ervaren, waardoor er ruimte komt is voor het positieve wat door het symbool van het licht wordt aangegeven.

onthoudt Tolstoj zich daarbij bewust van het geven van een concrete levensbeschouwelijke invulling: deze is juist aan de lezer om voor zichzelf te ontdekken. *De dood van Ivan Iljitsj* kan daarom mijns inziens het best beschouwd worden als een ‘performatief’ werk: het bewerkstelligt ‘zelf-contemplatie’, waarbij de lezer over zijn eigen spirituele leven gaat nadenken. Het bestaan van de dood maakt daarbij dat deze zelfcontemplatie noodzakelijk is, de dood heeft als functie dat deze de mens gewaar maakt van de ‘existentiële schuld’ die hij oploopt wanneer hij een ‘niet-geleefd’ leven leidt.¹⁸⁵ De modellen van de ‘dood als conversie’ en de dood als ‘eind van het verhaal’ kunnen beschouwd worden als narratieve wijzen van omgaan met de dood.¹⁸⁶

Wanneer dus een eenduidige uitleg van *De dood van Ivan Iljitsj* wordt gegeven (wat in de literatuur soms wordt gepoogd) wordt mijns inziens geweld gedaan aan Tolstojs eigen intentie met dit werk: om de lezer zelf een oplossing voor het ‘levensprobleem’ te laten onderzoeken. Ik zal nu in de volgende paragraaf Heidegger’s visie op de dood weergeven, waarna in § 2.4 Ricœur’s visie op de dood wordt weergegeven en in § 2.5 deze drie visies worden vergeleken. In § 3.2 zal ik verder ingaan op de toepassing van Tolstoj binnen de geestelijke verzorging en tenslotte zullen in hoofdstuk 4 ook Tolstojs visie op de dood, de relevantie voor de geestelijke verzorging en de eindconclusies worden weergegeven.

2.3 Visie op de dood bij Heidegger

2.3.1 Inleiding

In deze paragraaf zal eerst Heidegger zijn werk *Zijn en Tijd* (*Sein und Zeit*) worden geïntroduceerd, waarna er een aantal centrale begrippen uit dit werk zullen worden besproken. Nadat deze belangrijkste begrippen zijn gedefinieerd zal Heidegger zijn “existentiaal ontwerp van een eigenlijk zijn-ten-dode” worden toegelicht. Hiermee zal tenslotte Heidegger’s visie op de dood worden afgeleid. Om Heidegger zijn theorie te verduidelijken zal aan het eind van de paragraaf *De dood van Ivan Iljitsj* worden geanalyseerd met *Zijn en Tijd*. Wanneer ik voor de eerste maal een term uit *Zijn en Tijd*

¹⁸⁵ In dat geval is er eerst ‘purificatie’ nodig om zich van deze ‘existentiële schuld’ te ontdoen - alvorens er een ‘goede dood’ gestorven kan worden volgens het model van Proyard, zie § 3.2.9.

¹⁸⁶ Hiermee sluit Tolstoj aan bij de theorie van de ‘hermeneutische’ geestelijke verzorger. (Zie ook § 1.7.1.).

gebruik, zal ik hier ook de originele Duitse term bij vermelden, waarbij ik de *Leeswijzer bij Zijn en Tijd* van Van Sluis gebruiken voor de concordantie.

2.3.2 Samenvatting boek

Zijn en Tijd (ZT) wordt vrij algemeen als het hoofdwerk van Heidegger beschouwd en maakt deel zijn 'vroege' periode. Heidegger, die tot theoloog was opgeleid en in 1913 in de filosofie was gepromoveerd, was een invloedrijke filosoof uit de existentieel fenomenologische traditie die als een van de belangrijkste vertegenwoordigers van de existentialistische stroming wordt beschouwd. Bij Heidegger staat de zin van het zijn centraal, wat een van de redenen is dat hij interessant is voor de geestelijke verzorging. Heidegger is vooral beïnvloed door Husserl, Dilthey, Kant en Aristoteles maar ook door existentialisten als Kierkegaard en Jaspers. Heidegger heeft hun werk daarbij in een geheel eigen context ingepast, waardoor het nauwelijks waarneembaar is dat het niet zijn 'eigen' ideeën zijn.¹⁸⁷ In *Zijn en Tijd* wordt de zijnsvraag centraal gesteld: uitgangspunt is de mens, die door het erzijn (*Dasein*) wordt gekarakteriseerd. Je kan niet erzijn zonder ergens te bestaan: pas door het erzijn in de wereld ontvangt de mens betekenis en samenhang. Hieruit volgt ook de fundamentele rol van de dood in de filosofie van Heidegger: het 'zijn-ten-dode' leidt er uiteindelijk toe dat ik een echt 'zelf' kan worden. De dood zorgt dus voor de individualisering van de mens: omdat het menselijk bestaan tijdelijk is relateert de dood zo het *Dasein* onvervangbaar met het individu. De dood zelf is alleen in een existentieel zijn-ten-dode.¹⁸⁸ Bij Heidegger staat de tijd dus centraal in het begrip van het zijn. Voor Heidegger zijn de toekomst, heden en verleden centrale begrippen die in het erzijn aanwezig zijn. De toekomst wordt hierbij bepaald door existentialiteit (*Existenzialität*): het totaal van de mogelijkheden die de mens heeft. Het verleden van de mens komt tot uitdrukking in de geworpenheid (*Geworfenheit*) van de mens: de mens is in omstandigheden geworpen waar hij geen invloed op kon uitoefenen. Het heden tenslotte is waar deze beide momenten samenkomen, waarbij de mens twee principiële keuzes heeft. Of hij laat zijn gedrag bepalen door de anderen 'het men' (*das Man*) of hij kiest voor een authentiek, eigenlijk (*Eigentlich*) bestaan, in het volle bewustzijn dat zijn bestaan een zijn-ten-dode (*Sein-zum-Tode*) is. *Zijn en Tijd* is opgebouwd uit drie delen die samen een analyse van het 'erzijn' geven, waarbij de tijd als mogelijkhedenvoorwaarde wordt beschouwd. In het eerste deel de 'Inleiding' wordt die

¹⁸⁷ Michael Inwood and Willemien de Leeuw, *Heidegger, Kopstukken filosofie* (Rotterdam: Lemniscaat, 2000), 165.

¹⁸⁸ Heidegger, *Zijn en tijd*, 298.

analyse geplaatst in een veelomvattender project waarin de vraag naar de zin van het zijn wordt behandeld. In het *tweede* deel ‘Afdeling I’ wordt een voorbereidende fundamentele analyses van het erzijn verricht en in het *derde* deel ‘afdeling 2’ wordt onderzocht in hoeverre de structuur van het erzijn wordt vastgelegd door de ‘tijdelijkheid’ als mogelijkheidsvoorwaarde.

2.3.3 Gebruikte begrippen

Zijn (Sein)

Heidegger onderscheidt drie wijzen van zijn: ‘erzijn’ (*Dasein*), ‘voorhanden zijn’ (*Vorhanden sein*) en ‘terhanden zijn’ (*Zuhanden sein*). Omdat deze begrippen centraal staan in zijn werk zal ik deze eerst toelichten. De *eerste* wijze van het zijn is het ‘erzijn’ (*Dasein*) van de mens. De in de wereld geworpen mens heeft als existentiële opgave de realisatie van zijn eigen erzijn. De structuurelementen van het ‘er’ (*Da*) zijn de drie ‘existentiële’ van ‘bevindelijkheid’ (*Befindlichkeit*), ‘verstaan’ (*Verstehen*) en de ‘rede’ (*Rede*). Het erzijn existeert onlosmakelijk in een gerichtheid op de wereld, oftewel “*Het erzijn is zijn ontslotenheid*”.¹⁸⁹ Dit uitstaan van het erzijn naar de wereld komt ook tot uiting in de benaming van het ‘eksisteren’ wat uitstaan naar de wereld betekent. De uitdrukking ‘er’ doelt ook op de wezenlijke ontslotenheid. Hierdoor is dit zijnde (het erzijn) ‘er’ voor zichzelf, in en met het erzijn van de wereld. De wereldlijkheid van dit erzijn komt voort uit een drievoudige zorgstructuur, *zorg* is dus de eigenlijke zijnswijze van het *Dasein*:

Als grondgesteldheid van het erzijn hebben we de zorg zichtbaar gemaakt. De ontologische betekenis van die term kwam tot uitdrukking in de volgende ‘definitie’: zichzelf-vooruit-al-zijn-in-(de-wereld) als zijn-bij het (binnen de wereld) tegemoet tredende zijnde.¹⁹⁰

De zorg op haar beurt is gefundeerd op de tijdelijkheid met een drieledige extatische horizon, waarbij de tijdelijkheid de fundamentele grond (*Grund*) is om zijnden in hun zijn te vatten. Deze extasen van de tijdelijkheid zijn de toekomst, de gewezenheid, en de tegenwoordigheid.¹⁹¹ De eerste extase is die van de existentie, die bepaald wordt door de toekomst. Hierin ben ik altijd op mezelf vooruit, wat inhoudt dat in mijn kunnen-zijn ik altijd uitreik boven wat ik heb gerealiseerd. De tweede extase van het erzijn die betrekking op het heden heeft, is de ‘gewezenheid’ (Verfallenheid): ik ben altijd doende

¹⁸⁹ Ibid., 178.

¹⁹⁰ Ibid., 317.

¹⁹¹ Ibid., 411.

met het omgaan met de dingen in de wereld. De derde extase is die van de facticiteit die bepaald wordt door het verleden, ik ben altijd reeds in de wereld, dat wil zeggen: mijn bestaan in de wereld is een gegeven gekenmerkt door een bepaald lichaam in een bepaalde wereld, met een gegeven geslacht, fysieke conditie etc. Ook zijn we geboren op een bepaald moment, op een bepaalde plaats, in een bepaald milieu, het erzijn is zo in een bestaande facticiteit 'geworpen' (*geworfen*). De tweede wijze van zijn is het 'terhanden' (*Zuhanden*) zijn van dingen. Heidegger legt hiermee de nadruk op de relatie tussen de dingen en de mens, waarbij de mens in een vertrouwdheid met de samenhang tussen voorwerpen leeft die allemaal functioneel naar elkaar verwijzen. De derde manier van zijn is het 'voorhanden' (*Vorhanden*) zijn van de dingen, waarbij afstand genomen is van de functie van de dingen en de bijna onbewuste waarneming die hoort bij het terhanden zijn van de dingen veranderd in een gerichte en objectiverende waarneming. Bij het voorhanden zijn van de dingen hoort bijvoorbeeld ook dat voorwerpen kunnen worden gekarakteriseerd met hun fysieke maten.

Angst en vrees (Angst en Furcht)

Bij Heidegger heeft de 'angst' (*Angst*) een belangrijke rol. De existentiële angst en het besef van de nabijheid van de eigen dood verstoren namelijk het vergeten van het zijn, wat de normale conditie is van de mens. Deze angst ontsluit en individualiseert zo het erzijn door het te wijzen op het eigen kunnen zijn. Maar waarvoor heeft de mens dan deze angst?

*Het waarvoor van de angst is het in-de-wereld-zijn als zodanig. (...) De bedreiging heeft niet het karakter van iets wat het bedreigde in een bepaald opzicht, met het oog op een bijzonder factisch kunnen-zijn, schade zou kunnen berokkenen.*¹⁹²

Heideggers angst heeft dus weinig te maken met de gebruikelijke angst (met bijvoorbeeld symptomen als een verhoogde hartslag, en het zweet uitbreken) maar betreft een stemming waarin de wereld niets meer te bieden heeft: "De angst verenfelt het erzijn, werpt het terug op zijn oer- eigen in-de-wereld-zijn, dat zich als verstaand naar zijn aard op mogelijkheden ontwerpt."¹⁹³ De angst is dus geen vlucht voor iets dat in de wereld staat, maar deze angst leidt wel tot een vlucht naar de wereld, naar het vertrouwde en onbezorgde in-de-wereld-zijn van het 'men'. 'Vrees' (*Furcht*) is een bijzondere vorm van angst, en is altijd concreet. Door de concreetheid van het vreeswekkende kunnen we ervoor schuilen, of wegreppen. Vrees heeft dus een duidelijk object (ik ben bang voor

¹⁹² Ibid., 241.

¹⁹³ Ibid., 243.

hoogte bijvoorbeeld), angst heeft dat niet. Het waarvoor van de vrees is dus altijd een binnenwereldlijk zijnde: “De vrees vindt zijn aanleiding in een in de omringende wereld bezorgd zijnde. (...) De vrees overvalt vanuit het binnenwereldlijk zijnde; de angst daarentegen rijst op uit het in-de-wereld-zijn als geworpen zijn-ten-dode.”.¹⁹⁴

Eigenlijkheid en oneigenlijkheid (eigentlichkeit en uneigentlichkeit)

Erzijn houdt niet noodzakelijk in dat mensen een authentiek leven leiden waarbij ze trouw zijn aan hun eigen waarden. Volgens Heidegger heeft de mens eerder de neiging inauthentiek te leven waarbij ze alleen wordt bepaald door het alledaagse en iets te doen ‘omdat het zo hoort’. Volgens Heidegger is het voor een ‘eigenlijk’(eigentlich) leven noodzakelijk om te leven volgens je eigen gevoelens, waarden en persoonlijke keuzes. De oproep tot dit authentieke leven gebeurt door het geweten, en vindt zijn oorsprong in de existentiële angst voor onze sterfelijkheid: de angst voor het niet zijn. Voor een waarlijk authentiek en eigenlijk bestaan moeten we *Vorlaufen in die Möglichkeit* van de dood, oftewel anticiperen op de mogelijkheid van de dood. Door naar de dood toe te denken wordt deze steeds groter en belangrijker, net als bij het toelopen op een huis: “De naaste nabijheid van het zijn-ten-dode als mogelijkheid staat zo ver als maar mogelijk is af van iets werkelijks. (...) In het vooruitlopen op die mogelijkheid wordt zij ‘almaar groter’ (...)”.¹⁹⁵ Eigenlijkheid en oneigenlijkheid zijn dus oppositionele facetten van het erzijn en als volgt gedefinieerd: “De beide zijnsmodi van de eigenlijkheid en oneigenlijkheid - deze uitdrukkingen zijn in de strikte zin van het woord terminologisch gekozen - vinden hun grond in de omstandigheid dat erzijn hoe dan ook door het telkens-het-mijne is bepaald.”.¹⁹⁶ Dan is er ook nog de mogelijkheid van het alledaagse erzijn, de ‘indifferentie’ (*Indifferenz*):

Die indifferentie van de alledaagsheid van het erzijn is *niet niets*, maar een positieve fenomenale karaktertrek van dit zijnde. Al het bestaan is hoe het is vanuit die zijnswijze en keert daar ook altijd naar terug. We noemen die alledaagse indifferentie van het erzijn zijn *doorsneekarakter*.¹⁹⁷

De indifferentie is het zijn in het gewone alledaagse zijn. Alle drie deze modi van het erzijn komen van het feit dat al het erzijn altijd het mijne is (*Jemeinigkeit*) en dat ik altijd op een bepaalde manier er ben: “In het aanspreken van het erzijn moet overeenkomstig het *telkens-het-mijne* [*Jemeinigkeit*] als kenmerk van dit zijnde steeds het *persoonlijk*

¹⁹⁴ Ibid., 430.

¹⁹⁵ Ibid., 332-333.

¹⁹⁶ Ibid., 67.

¹⁹⁷ Ibid., 68.

voornaamwoord meespreken: ‘ik ben’, ‘jij bent’.”¹⁹⁸ Heidegger doet dus een oproep tot het benutten van de gegeven de bestaande facticiteit nog uitstaande mogelijkheden, zodat er recht aan het erzijn als existentie wordt gedaan:

Alleen een zijnde dat in z'n zijn naar zijn aard toekomstig is, zodat het vrij voor zijn dood hierop stukloopt en zich van daaruit op zijn factische er kan laten terugwerpen, met andere woorden, alleen een zijnde dat als toekomstig zijnde even oorspronkelijk gewezend is, kan, door de overgeërfde mogelijkheid aan zichzelf over te leveren, de eigen geworpenheid op zich nemen en ogenblikkelijk zijn voor ‘zijn tijd’.¹⁹⁹

Wanneer we ons laten leiden door wat anderen denken en doen, leven we een ‘doorsnee bestaan’ (*Durchschnittlichkeit*) waarbij we ons in onze existentie laten leiden door ‘het men’ (*das Man*). Dit men wortelt in een fundamenteel kenmerk van het bestaan: het draagt altijd de mogelijkheid in zich om te ‘vervallen’, om de authenticiteit te verliezen. Wanneer het erzijn zich laat leiden door andere instanties dan zichzelf is er sprake van vervallenheid. Overigens is vervallenheid soms onvermijdelijk zoals bijvoorbeeld bij het volgen van de lesinstructies bij naar school gaan of het hebben van een baan. Hier laten we ons hier dus leiden door hogere instanties, zonder ons eigen bestaansontwerp te voltrekken. Toch is het bezwaarlijk dit als negatief te benoemen, er zijn immers geen reële keuzeopties: de leerplicht en de noodzaak het eigen levensonderhoud te verzorgen zijn immers een maatschappelijk gegeven.

De alledaagsheid, waarin ‘het men’ ons bepaalt, is een vlucht voor het echte erzijn en hierin dreigt het gevaar van de vervallenheid. De existentialen van ‘het ‘men’ zijn hierbij het gepraat, de nieuwsgierigheid en de ambiguïteit. Dit men bepaalt ook de oneigenlijke relatie met de dood, als kenmerk van de vervallenheid wordt de dood namelijk verdrongen: “Het men laat de moed tot de angst voor de dood niet opkomen. (...) Verzoeking, geruststelling en vervreemding zijn echter kenmerkend voor de zijnswijze van het vervallen”.²⁰⁰

Schuld, geweten en acceptatie (Gewissen en Schuld)

Volgens Heidegger is elk erzijn ‘schuldig’, omdat het altijd zelf de verantwoordelijkheid heeft voor zijn eigen keuzes en de verantwoordelijkheid daarvoor dus niet kan afschuiven. Dit op zich nemen van het eigen bestaan noemt Heidegger dus ‘schuld’. Iedereen kiest dus zelf zijn levenspad, maar het is daarbij onvermijdelijk dat waardevolle mogelijkheden worden gemist door keuzes. De fundamentele redenen voor de maatgevende keuzes in een mensenleven kunnen immers nooit bepaald worden. Het

¹⁹⁸ Ibid., 67.

¹⁹⁹ Ibid., 480.

²⁰⁰ Ibid., 323.

existenciale idee van het ‘schuldig’ is dus: grond-zijn voor een zijn dat door een ‘niet’ is bepaald, dat wil zeggen “*nietige grond-zijn van een nietigheid*”²⁰¹ Maar wat bedoelt Heidegger hier met de term ‘nietigheid’? Dit heeft betrekking op het feit dat we ons eigen bestaan moeten vormgeven op basis van onze eigen facticiteit die we niet zelf bepaald hebben, maar die we wel moeten accepteren als basis van ons verdere handelen. We moeten onze gegeven eigen bestaanscontingentie, ‘zoals we nu eenmaal zijn’ gebruiken als uitgangspunt voor ons eigen, eindig bestaan. De mens is altijd al actief en passief, de geworpenheid het kenmerk van het erzijn. Datgene wat ons uit de alledaagsheid roept om te komen tot een authentiek bestaan is de stem van het ‘geweten’ (*Gewissen*). Dit geweten komt uit het authentieke zelf²⁰² en de roep van dit geweten confronteert ons met onze ‘schuld’ waardoor het authentieke zelf uit de vervallenheid van het men wordt gered, met zijn gepraat en disambiguïteit. Ons geweten roept ons en kiest ons, waarbij het individu de keuze heeft hiernaar te luisteren of niet. Het individu moet zich alleen bereid tonen om de roep te ontvangen. Dit aangeroepen worden moet leiden tot de bereidheid van het ‘geweten- willen-hebben’: “Het verstaan van de roep is het kiezen - niet van het geweten, want dat kun je als zodanig niet kiezen, maar van het geweten-hebben als vrij-zijn voor het oereigen schuldig-zijn. Verstaan van de aanroep houdt in: geweten-willen-hebben”.²⁰³

Vastbeslotenheid (Entschlossenheit)

Het geweten is datgene wat het erzijn ontsluit door het op de eigen mogelijkheden te wijzen en zo op een authentieke wijze ontsloten te zijn. Maar waartoe roept ons geweten ons dan op? Dat is de ‘vastbeslotenheid’ (*Entschlossenheit*) een woord dat in verband staat met *erschlossen*, ‘ontsloten’, en dat letterlijk ‘onthullen, openen’ betekent. Volgens Heidegger: “*het zich zwijgzaam, tot angst bereid ontwerpen op het oereigen schuldig-zijn — noemen we de vastbeslotenheid (Entschlossenheit)*”.²⁰⁴ Door deze vastbeslotenheid wordt het erzijn op een nieuwe manier ontsloten, zodat het erzijn zijn leven in zijn totaliteit van zijn geboorte tot zijn dood komt te overzien, en we open komen te staan voor dat wat ons overkomt in ons leven en er optimaal gebruik van kunnen maken: “Alleen aan de vastbeslotenheid kan uit de mede- en omringende wereld *toe-vallen* wat we toevalligheden noemen”.²⁰⁵

²⁰¹ Ibid., 284.

²⁰² Ibid., 296.

²⁰³ Ibid., 363.

²⁰⁴ Ibid., 373.

²⁰⁵ Ibid., 377.

Er-mede-zijn (Mitdasein)

Het in-de-wereld-zijn van het erzijn is essentieel een zijn-met-anderen omdat de mens nooit geïsoleerd leeft en hij zich altijd in een wereld bevindt samen met andere mensen: “Op grond van dit *mede-achtige* in-de-wereld-zijn is de wereld altijd al de wereld die ik met de anderen deel. De wereld van het erzijn is *mede-wereld*. Het in-zijn is *mede-zijn* met anderen. Het binnenwereldlijke op zich-zijn van die anderen is *er-mede-zijn*”.²⁰⁶ De medemens wordt ontdekt doordat deze ook openstaat voor de wereld, iedereen deelt een gemeenschappelijke wereld. Mijn in-de-wereld-zijn is essentieel een ‘mede-zijn’ (*Mitsein*) met de anderen en dit mede-er-zijn uit zich in een ‘voorzorg’ (*Fürsorge*) voor anderen. Hieruit volgt dan ook dat de mens aan een netwerk van betekenissen is verbonden. Ieder heeft daarbij zijn eigen persoonlijke netwerk van betekenissen.

2.3.4 De dood bij Heidegger

In deze paragraaf zal ik de visie op de dood van Heidegger bepalen. De kerndefinitie over de relatie tussen de dood en het erzijn uit § 52 luidt aldus:

*De dood, als einde van het erzijn, is de oereigen, betrekkingloze, zekere en als zodanig onbepaalde, onoverschrijdbare mogelijkheid van het erzijn. De dood is als einde van het erzijn in het zijn van dit zijnde in betrekking tot zijn einde.*²⁰⁷

Maar wat houdt deze complexe definitie nu in voor de visie op de dood van Heidegger? Voor het begrip zal ik daarbij eerst vaststellen wat de dood in elk geval *niet* is, vervolgens wat deze dan *wel* is om uiteindelijk tot de belangrijke *rol* van de dood in zijn filosofie te komen: als oorzaak van de existentiële angst voor de dood, die uiteindelijk tot authentiek gedrag kan leiden. De dood is in elk geval géén factisch begrip, zoals dat van mogelijke wijzen van zijn zoals een rol, of een ontisch begrip, waarbij zijnden worden beschouwd als dingen en niet als een manier van zijn. De dood is ook niet bepaalbaar door iets buiten het *Dasein*, de dood staat op zichzelf. De dood kan dan ook nooit deel uit maken van het leven: er is sprake van een onoverschrijdbaarheid van de oereigen, betrekkingloze mogelijkheid van de dood. Dat komt doordat de mogelijkheid van de dood altijd persistent blijft: deze kan niet worden ingehaald. De dood is ook niet bepaald, en geen ‘voorhanden’ ding. Uiteindelijk is de kennis ervan ook niet van empirische aard.

Maar wat is de dood dan wel? Het begrip van de dood is een ‘ontologisch’ begrip, en maakt zo deel uit van de verzameling van begrippen waarmee Heidegger de wereld beschrijft. In deze ontologie is de dood is een ‘oereigen mogelijkheid’ van het erzijn. De

²⁰⁶ Ibid., 160.

²⁰⁷ Ibid., 328.

dood is zelfs ‘het meest eigen’ van dat wat de mens heeft, immers ieder moet zijn eigen dood sterven en niemand kan voor een ander sterven. De dood is dus ook “betrekkingloos”:²⁰⁸ uiteindelijk ben ik altijd in de dood alleen. De dood is daarbij ook zeker²⁰⁹: er is immers geen twijfel dat we sterven. Wel blijft de dood altijd *onbepaald*:²¹⁰ we weten niet wanneer we sterven. Al dit leidt ertoe dat een eigenlijk erzijn er zich dan ook van bewust is dat het elk moment kan sterven: het is fundamenteel eindig. Terwijl de tijd misschien eeuwig doorloopt, is de ‘oorspronkelijke tijdigheid’ van het erzijn eindig en houdt op bij mijn dood.

2.3.5 *Casus van Tolstoj met Heidegger.*

In deze paragraaf zal ik de filosofie van Heidegger toelichten met voorbeelden uit *De dood van Ivan Iljitsj*. Heidegger was goed op de hoogte van dit werk en leek er ook ingenomen mee te zijn, zo blijkt uit een voetnoot in *Zijn en Tijd*: “L.N. Tolstoj heeft in zijn vertelling *De dood van Iwan Iljitsj* het fenomeen van het aan het wankelen raken en de ineenstorting van dit ‘men sterft’ beschreven.”²¹¹ Het blijkt dat veel kenmerken van het omgaan met de dood van Heidegger bij *De dood van Ivan Iljitsj* ook optreden: de alledaagsheid, het vervallen zijn, de rol van het geweten, en de rol van de angst. Ik zal nu een aantal voorbeelden hiervan met tekstfragmenten verduidelijken.

Het begrip ‘alledaagsheid’ van Heidegger, waarin het individu geneigd is te vervallen en waardoor hij niet tot een authentiek omgaan met zijn dood komt blijkt bijvoorbeeld uit de volgende tekst: “Alles wat belangrijk was in het leven concentreerde zich voor hem in de wereld van zijn werk. En dat werk slokte hem op.”²¹² En het begrip van het ‘men’ in Heidegger wordt bijvoorbeeld verduidelijkt door het al eerder aangehaalde tekstfragment: “het ging er bij Ivan Iljitsj om dat “mensen in zijn omgeving deze partij goedkeurden.”²¹³ Hij liet dus ook zijn huwelijk mede door dit ‘men’ bepalen. Ook bij Tolstoj komt nadrukkelijk naar voren dat het sterven alleen in dit anonieme *men* plaats vindt: “Maar vrijwel meteen, hij wist zelf niet hoe, schoot de gebruikelijke gedachte hem te hulp, dat dit met Ivan Iljitsj gebeurd was, maar niet met hem en dat dit met hem helemaal niet hoefde te gebeuren en niet kon gebeuren; (...)”²¹⁴ De rol van de existentiële

²⁰⁸ Ibid., 334.

²⁰⁹ Ibid., 335.

²¹⁰ Ibid., 336.

²¹¹ Ibid., 322.

²¹² Tolstoj, *Verzamelde werken 2. Verhalen en Novellen 1863-1910. De dood van Ivan Iljitsj*: H. II, p. 15.

²¹³ Ibid.: *De dood van Ivan Iljitsj*: H. II, p.12.

²¹⁴ Ibid.: *De dood van Ivan Iljitsj*: H. II, p.7.

angst volgt bijvoorbeeld uit: “Ik denk erover dat de blindedarm behandeld moet worden, maar het is de dood. Is dit echt de dood? En weer voelde hij die ontzetting, (...)”.²¹⁵ De eerdere vrees van Ivan Iljitsj voor een (concrete) ziekte is nu dus vervangen door de existentiële angst voor het niet zijn. De rol van het geweten bij Ivan Iljitsj kan worden herkend in: “Het was bij hem opgekomen dat die nauwelijks merkbare aanvechtingen om te strijden tegen wat hogergeplaatste personen juist achtten, dat deze nauwelijks merkbare aanvechtingen die hij onmiddellijk onderdrukt had, misschien wel juist waren geweest, en dat al het overige niet juist was.”.²¹⁶ In zijn ‘nauwelijks merkbare aanvechtingen’ kan de roep van het geweten van Heidegger worden herkend. Deze roep was er wel, maar werd dus nauwelijks gehoord, laat staan dat er gehoor aan werd gegeven. Ivan Iljitsj leidde zo dus een leven in het ‘men’, tot hij door de angst voor de dood naar zijn geweten ging luisteren en zo tot een conversie kwam: hij ging ‘eigenlijk’ leven. Gebaseerd op het bovenstaande blijkt er veel overeenkomst te zijn tussen de visie op de dood in *Zijn en Tijd* en *De dood van Ivan Iljitsj*, maar ook een groot onderscheid: het aspect van de symboliek van onsterfelijkheid als symbool van continuïteit. Tolstoj gebruikt een aantal vormen van transcendentie waarin juist veel van dit soort symbolen worden gebruikt. In de volgende paragraaf zal ik nu de conclusie met betrekking tot de visie op de dood van Heidegger bespreken.

2.3.6 Conclusie visie op de dood Heidegger

De dood heeft een fundamentele rol in de filosofie van Heidegger: het ‘zijn-ten-dode’ leidt er uiteindelijk toe dat ik een *zelf* kan worden dat helemaal op zich als een zelf teruggeworpen is. Het menselijk bestaan is tijdelijk en relateert zo het *Dasein* onvervangbaar met het zelf. Uiteindelijk wordt in de verhouding die het leven met de dood heeft er pas een historisch onvervangbaar zelf gecreëerd. Maar dat de dood zorgt voor deze individualisering van de mens, wordt echter gewoonlijk, in het ‘dagelijkse leven’ niet zo gevoeld omdat de mens in beslaggenomen wordt door zijn vertrouwde handelingen. Dit ‘alledaagse’ negeren van de dood resulteert in het niet benutten van de “oereigen mogelijkheid”²¹⁷ die de dood aan de mens oplegt: zijn eigen leven invulling te geven. Pas wanneer de onbepaaldheid van het sterven wordt gevoeld, ontstaat de existentiële angst waarbij het erzijn oog in oog komt te staan met de mogelijke

²¹⁵ Ibid.: *De dood van Ivan Iljitsj*: H. V, p.28.

²¹⁶ Ibid.: *De dood van Ivan Iljitsj*: H. XI, p.46.

²¹⁷ Heidegger, *Zijn en tijd*, 333.

onmogelijkheid van zijn bestaan. Dit besef waartoe de doodsangst ons brengt is het ‘telkens-het-mijne-zijn’ (*Jemeinigkeit*) van mijn bestaan. Door de doodsangst beseffen we ons dat we maar één bestaan hebben: ons eigen, wat ons tot authentiek bestaan kan oproepen. Dit authentiek gedrag bestaat uit het leiden van een leven dat in het zicht van zijn eigen eindigheid bij ons past. Heidegger doet met zijn oproep tot ‘authentiek’ leven mijns inziens modern aan. Ook in de hedendaagse maatschappij ligt immers een grote nadruk op authentiek gedrag: ‘het jezelf zijn’. Toch krijgt Heidegger geregeld negatief commentaar op het zijn-ten-dode wat aan de basis ligt voor zijn filosofie. De reden voor het negatieve commentaar zou mijns inziens ook goed kunnen samenhangen met het verschijnsel sequestratie – verdringing van de dood. Heidegger zijn begrip van de ‘alledaagsheid’ lijkt opmerkelijk veel op het “triviale leven”²¹⁸ wat de socioloog Giddens noemt als oorzaak van het verdringen van de dood.

Ik zal nu in de volgende paragraaf Ricœur’s visie op de dood weergeven, waarna in § 2.4 de visies van Tolstoj, Heidegger en Ricœur zullen worden vergeleken. In § 3.2 ga ik in op de toepassing van Heidegger binnen de geestelijke verzorging en in hoofdstuk 4 zullen de conclusies over Heidegger’s visie op de dood en de relevantie voor de geestelijke verzorging worden samengevat en besproken.

2.4 Visies op de dood bij Ricœur

2.4.1 Inleiding

Achtergrond

De Christelijke filosoof Ricœur wordt gezien als een van de meest belangrijke Franse filosofen van de twintigste eeuw. Ricœur heeft op een breed gebied binnen de filosofie gepubliceerd en combineerde daarbij inzichten uit de existentiële fenomenologie, hermeneutiek, de analytische filosofie en het latere poststructuralisme en het postmodernisme. *Living Up to Death* neemt in dit oeuvre een speciale plaats in vanwege het gedeeltelijk autobiografische karakter. Ricœur begon met het schrijven van *Living Up to Death* naar aanleiding van de terminale ziekte van zijn echtgenote, maar het lijkt waarschijnlijk dat Ricœur er ook zijn andere existentiële ervaringen in verwerkte, zoals het vroege overlijden van zijn beide ouders, de zelfmoord van zijn zoon en de vijf jaar die

²¹⁸ Giddens, *Modernity self-identity: self and society in the late modern age*, 167.

hij in krijgsgevangenschap doorbracht.²¹⁹ Ricœur was al ruim tachtig jaar oud toen met het schrijven van *Living Up to Death* begon en de eerste zin luidt dan ook: "Where to begin this late apprenticeship?". Deze gevorderde leeftijd weerhield hem er overigens niet van ook hierna nog belangrijk werk te publiceren zoals zijn *Memory, History, Forgetting*, waar hij ideeën uit *Living Up to Death* verder in uitwerkte.²²⁰ Het uit een essay en een aantal 'fragments' bestaande boek is geschreven rond het thema van *Mourning and Cheerfulness*: de rouw voor zijn naderende non-existentie en de blijheid over zijn bestaan-tot-de-dood.²²¹ Tijdens het schrijven van beide delen was Ricœur erg intensief met de dood bezig: in de eerste fase met de dood van zijn vrouw, in de tweede fase met zijn eigen dood. Ricœur begon ongeveer acht jaar na de essays aan het tweede gedeelte van *Living Up to Death* en stopte pas een maand voor zijn dood met het schrijven. Het manuscript is na zijn dood in zijn woonhuis gevonden en postuum gepubliceerd

Samenvatting

Living Up to Death bestaat uit een essay en een negental fragmenten waarbij het essay begint met een schema voor de opzet van zijn studie naar de sterfelijkheid:

1. The figures of the imaginary
2. Mourning and cheerfulness'
- 3 Am I still a Christian'²²²

In het eerste gedeelte van *Living Up to Death*, het essay worden deze 'figures of the imaginary' uitgewerkt. Ricœur verwacht dat inzicht hem zal helpen "Conceptual clarification has a therapeutic value."²²³ De denkbeeldige aspecten van de dood zijn namelijk wel angstaanjagend, maar imaginair waardoor ze feitelijk geen gevaar vormen. Zo is er het imaginaire beeld van de al gestorvenen, de "disappeared third persons, the day of the Dead."²²⁴ Maar ook het beeld van het zichzelf al als dood zien moet worden uitgebannen: "being- already-dead (...) the dying person i shall be for those who attend my dying."²²⁵ De *already-dead dead* worden onbewust ook geassocieerd met het absolute kwaad, door Ricœur gesymboliseerd met de *massa perdita* (*mass death*)²²⁶ van de stervenden en de doden uit de vernietigingskampen uit de Tweede Wereldoorlog, wat

²¹⁹ Charles Reagan, *Paul Ricoeur: His Life and Work* (Chicago: The University of Chicago Press, 1996).

²²⁰ Ibid., 209.

²²¹ Paul Ricoeur, *Living up to death*, trans. David Pellauer (Chicago: University of Chicago Press, 2010), 7.

²²² Charles Reagan, "Living up to death," *Notre Dame Philosophical Reviews: An Electronic Journal*.

²²³ Ricoeur, *Living up to death*, 8.

²²⁴ Ibid.

²²⁵ Ibid., 12-13.

²²⁶ Ibid., 31. Ricœur refereert ook aan Augustinus die *massa perdita* als zonde definieert.

het beeld extra angstaanjagend en onbegrijpelijk maakt. Tenslotte is ook het filosofische idee van de dood als “mortality, obliged-to-die one day, having to die”²²⁷ een onnodig angstaanjagend idee. De eindigheid van een leven gaat volgens Ricœur naar een limiet, er is geen sprake van een grens. Nadat de dood zo conceptueel verduidelijkt is, kan aan de rouwarbeid begonnen worden: het opgeven van elk uitzicht op een bestaan na de dood en de notie van een zelf. De laatste stap is dan het ontwikkelen van een ascetische houding van *detachment* (onthechting) van het zelf, zoals bij Eckhart en Boeddha. Na de onthechting ontstaat er ruimte voor de overdracht van het ‘Essentiële’ op het moment van het sterven: de liefde voor het leven als gemeenschappelijk element van alle religies. Hierdoor wordt het mogelijk om vredig te sterven.

Het negental fragmenten in *Living Up to Death* bevat korte beschouwingen over verschillende onderwerpen. In het eerste fragment ‘Time of work, Time of life’ wordt uitgewerkt dat er een separatie is tussen de tijd waarop de creatie van een werk plaats vindt, die behoort bij de sterfelijkheid van een individu en de tijd waarop een werk aan de buitenwereld wordt overgedragen. De volgende drie fragmenten behandelen reflecties van Ricœur op zijn eigen persoonlijke geloof. Ook verdedigt Ricœur zich tegen de beschuldiging dat hij een Christelijke filosoof was: “I am not a Christian philosopher, as rumor would have it, in a deliberately pejorative, as discriminatory sense.”²²⁸ Het vijfde fragment getiteld ‘Controversy’ lijkt ook te gaan over Ricœur zijn continue worsteling met zijn geloof. Het zesde en zevende fragment geven Ricœur zijn desillusie over de Bijbel weer, naar aanleiding van historisch onderzoek van Finkelstein beschouwt Ricœur de bijbel nu niet meer als een historisch verhaal maar alleen nog als ‘mytho-poëtische’ sage te lezen.²²⁹ In het achtste fragment ‘After Reading Philonenko’s *Le Notre Père*’ geeft Ricœur een alternatieve lezing van het Onze Vader weer: als een oproep tot actie. Tenslotte brengt Ricœur in het negende en laatste complete fragment een ode aan zijn overleden vriend Jacques Derrida.

Analyse boek

De titel van *Living Up to Death* geeft tevens het thema weer: de getuigenis van Ricœur zijn hoogstpersoonlijke queeste voor een ‘Living Up to Death’. In de titel van het essay ‘*Up to Death, Mourning and cheerfulness*’ kan verder Ricœur zijn interpretatie van het begrip rouw herkend worden. De ‘*mourning*’ waarover Ricœur spreekt is namelijk de rouw over zijn eigen toekomstige non-existentie. Deze rouw heeft echter ook een

²²⁷ Ibid., 11.

²²⁸ Ibid., 69.

²²⁹ Ibid., 76-81.

element van ‘*cheerfulness*’: rouw is ook een teken van liefde, als affirmatie van het leven. De *cheerfulness* die Ricœur ook nog voelt is het gevoel van blijheid voor zijn resterend bestaan, waarbij hij ook nog een gevoel van “hoped-for grace of existing until death.” heeft.²³⁰ Ricœur onderzoekt zo in *Living Up to Death* de verschillende betekenissen van de dood om te komen tot een persoonlijke ‘ascese’: het vermogen om aan het eind van zijn bestaan zijn eigen liefde voor het leven op te geven. Het feitelijke probleem is daarbij volgens Ricœur niet de eigen dood, die kan immers niet ervaren worden, maar de imaginaire betekenissen van de dood. Het vernietigen van deze negatieve imaginaire betekenissen zoals het beeld van de *already-dead-dead* hoort tot het opheffen van de ‘conceptuele verwarring’ over de dood. Het overwinnen van deze dreigende beelden is noodzakelijk voor het zich kunnen toelagen op het feitelijke, reële probleem van de dood: de non-existentie. Het uiteindelijke doel van de ascese is de *detachment* het akkoord kunnen gaan met het er niet meer te zijn. Als dit rouwproject is voltooid, is de dood minder angstaanjagend geworden en kan het sterven misschien zelfs tot een broederlijk ervaring gemaakt worden: de overdracht van het ‘Essentiële’, de liefde voor het leven als gemeenschappelijk element uit alle religies op het moment van sterven.

2.4.2 De dood bij Ricœur

Inleiding

In *Living Up to Death* geeft Ricœur vele symbolen voor de dood, en de wijze waarin symbolische verbondenheid met de medemens deze dood overstegen kan worden. De belangrijkste symbolen hiervan zullen in deze paragraaf worden besproken: de ‘verbeelding, hoop en geloof’, de ‘dood als limiet’, ‘verschil maken in God’, het ‘Essentiële’, ‘leven als geschenk’, ‘voortleven in tijdloos werk’, en ‘eeuwig verleden’.

Verbeelding, hoop en geloof

Ondanks dat Ricœur het belang onderschrijft van het accepteren van iemands eigen sterfelijkheid,²³¹ en hij geen persoonlijke wederopstanding verwacht, onderzoekt hij in *Living Up to Death* mogelijkheden om toch over een ‘meer’ te dromen. Verbeelding en hoop kunnen immers naar een betekenishorizon verwijzen die de eindigheid en de dood overstijgen. Voor Ricœur blijft daarbij zijn geloof van groot belang: “A chance transformed into a destiny by a continuous choice: my Christianity.”.²³² Ricœur

²³⁰ Ibid., 8.

²³¹ Ibid., 331.

²³² Ibid., 62.

interpreteert de bijbel daarbij vooral als inspiratiebron voor zijn symboliek, voor wat betreft de inhoud gaat hij er nu vanuit dat de bijbel een ‘mythopoetical’ document is: een mythisch verhaal geschreven uit politiek-theologische overwegingen.²³³ Ricœur herkent zichzelf als “adhering to the Reformed evangelical tradition. No “Immediate” faith.”²³⁴ maar hij had een eigen vorm van “cultural”²³⁵ protestantisme zonder erkenning van de Bijbel als religieus²³⁶ document en zonder verwachting van “resurrectie”.²³⁷

De dood als limiet

Een belangrijk begrip van Ricœur is zijn idee van de dood als ‘limiet’: “Seen from within, finitude goes toward a limit beginning from the inside and not towards a boundary that our gaze can cross, leading to the question : *quid* afterwards?”²³⁸ Ricœur ontkent feitelijk de dood als grens als zijnde te abstract en niet voldoende zeker wanneer hij zegt: “(...) contrary to appearances, finitude is an abstract idea (...) The idea that I must die one day, I do not know, when, or how, carries to flimsy a certitude.”²³⁹ Ricœur verzet zich zo tegen het idee van de dood als harde grens. Het idee van de dood als limietverschijnsel maakt de dood tot symbool van transcendentie: een limietwaarde blijft binnen een eindig bestaan immers altijd uit zicht.

Vershil maken in God

Een meer religieuze en misschien ook meer troost biedende optie die Ricœur noemt is dat ons bestaan, hoewel eindig, eeuwig van belang is voor God: “Perhaps that [?]”²⁴⁰, even those who leave no written trace do ‘make a difference in God’?”.²⁴¹ Dit geeft meer troost dan alleen dat van een eeuwig verleden omdat hierbij ook de associatie van *preservation* wordt opgeroepen. Ricœur spreekt hier ook over ‘God’s care’ en “God’s memory”²⁴² als verwante begrippen, waaruit volgt dat het bewaard blijven onderdeel van Gods genade is.

Eeuwig verleden

Een andere manier om onszelf te verzoenen met de dood is het besef dat wat geweest is, er altijd zal zijn: de “*preservation of the having-been*.”²⁴³ We kunnen zo steun vinden in

²³³ Ibid., 80.

²³⁴ Ibid., 68.

²³⁵ Ibid., 62.

²³⁶ Ibid.

²³⁷ Ibid., 85.

²³⁸ Ibid., 11.

²³⁹ Ibid., 12.

²⁴⁰ De aanduiding ‘[?]’ maakt deel uit van de tekst van Ricœur.

²⁴¹ Ricœur, *Living up to death*, 87.

²⁴² Ibid., 47.

²⁴³ Ibid.

de permanentie van het verleden. Terwijl de toekomst zich namelijk blijft ontwikkelen, kan het verleden ons niet meer worden afgenomen. Het verleden is dus eeuwig echt, zodat ook wanneer onze levens voorbij zijn, ook onze levensecht blijven ("Nothing is lost of what has been").²⁴⁴

De overdracht van het 'Essentiële'

Onderdeel van de conceptuele ascese voor het sterven is niet alleen de meditatie op de dood maar ook onthechting. Onthechting maakt de mens ook beschikbaar voor wat fundamenteel van belang is, zoals het oprichten van religieuze ordes en het onderwijzen door Eckhart en Boeddha²⁴⁵. Ook in de bijbel herkent Ricœur een oproep tot onthechting aan het leven: "Those who try to make their life secure will lose it, but those who lose their life will keep it."²⁴⁶ Deze onthechting is noodzakelijk om de liefde voor het leven aan de ander over te kunnen dragen. Deze transfer van de *Love of life* is ook essentieel om ruimte te maken voor hen die na ons komen. Wil er verandering kunnen zijn dan moeten er ook dingen wegvallen. Dus de motivatie voor deze onthechting is uiteindelijk de *agape*: de liefde voor de ander.²⁴⁷ Wat wordt overgedragen op het moment van sterven noemt Ricœur de "*Essential*"²⁴⁸ Ricœur geeft drie, gedeeltelijk overlappende definities van dit Essentiële. De eerste is die van het gemeenschappelijke element uit de religies en de tweede is de gedeelde ervaring van allen die deelnemen aan het stervensproces, het essentiële als een zorgrelatie tussen de stervende en de betrokken naasten.²⁴⁹ De derde definitie is die van het essentiële als 'genade': datgene wat mensen toekomt die de diepste bronnen van het leven weten te mobiliseren tijdens hun sterven.²⁵⁰ De overdracht van dit 'Essentiële' kan volgens Ricœur van het sterven een "broederlijke" ervaring maken, die de levenden en de stervenden verbindt. In het ideale geval stemt de stervende uiteindelijk volmondig in met de noodzakelijkheid van zijn eigen heengaan: "To consent is to say yes to necessity."²⁵¹

²⁴⁴ Ibid.

²⁴⁵ Steven Luper, "Living Up to Death," *International Journal of Philosophical Studies* 18, no. 4 (2010).

²⁴⁶ Ricœur, *Living up to death*, 42.

²⁴⁷ Ibid.

²⁴⁸ Ibid.

²⁴⁹ D. F. de Lange, "Affirming Life in the Face of Death: Ricoeur's Living Up to Death as a modern *ars moriendi* and a lesson for palliative care," *Med Health Care Philos* 17, no. 4 (2014): 512.

²⁵⁰ Ricœur, *Living up to death*, 15.

²⁵¹ *Freedom and nature: The voluntary and the involuntary*, vol. 1 (Chicago: Northwestern University Press, 1966), 478.

Leven als geschenk

Ricœur beschouwt de stervende niet als feitelijke eigenaar van een leven maar slechts als ontvanger. Door het beschouwen van het leven als *gift* (geschenk), met een houding van onthechting en openheid kan het sterven worden vergemakkelijkt. Een geschenk kan immers worden doorgegeven – en ook opgegeven.

Voortleven in tijdloos werk

Ook het werkzame leven biedt mogelijkheden tot een vorm van onsterfelijkheid, wanneer dit resulteert in een blijvende maatschappelijke bijdrage:

I read on an art book cover: *Watteau* (1684- 1721). (...) These dates are those of the birth and death of a painter. (...) The two times, that of the work and that of the life, which until then were superimposed, get disjoined. (...) This time of dissociation can be experienced as an intermediary time between the immortal time of the work and the mortal time of the living existing being (...) ²⁵²

Het begrip van de ‘*immortal time*’ van tijdloos werk geeft zo de mogelijkheid voor sterfelijken om ‘bij proxy’ deel te nemen aan deze ‘*immortal time*’. Ricœur is bescheiden over zijn eigen werk, maar hoopt via de verbanden met andere schrijvers toch aanspraak te maken op een eeuwig bewaard blijven: “But there is the trace of others, to which mine do link up in some way.” ²⁵³ Elk citaat uit het werk van Ricœur kan gezien worden als een herschepping van Ricœur zijn werk, waarmee ook Ricœur zelf weer ‘herleeft’.

2.4.3 Conclusie visie op de dood Ricœur

Kenmerkend voor Ricœur zijn visie op de dood is zijn symbolische begrip van de dood als een limiet, een waarde die pas in de oneindigheid wordt bereikt. Ricœur erkent de dood niet als ‘harde’ grens, het symbool van de dood als een limiet met een waarde die pas in de oneindigheid wordt bereikt helpt om in de verbeelding met de dood om te gaan. In zijn seculiere sterfelijkheids-transcendentie elementen zoals het voortleven ‘in tijdloos werk’ en in ‘het eeuwig verleden’ loopt er in de verbondenheid met de nabestaanden, de al gestorvenen en de lezers van het *tijdsloze* werk immers iets ‘door’ naar de andere kant van de begrenzing van het leven door de dood.

Wanneer Ricœur stelt: “God, you will do as you will with me.” ²⁵⁴ lijkt hij hiermee het bestaan van een God als voor gegeven aan te nemen, maar wat de betekenis is van het bestaan van deze God op het persoonlijk voortbestaan blijft open. Mogelijk kan hier weer een limietbegrip in worden herkend: een God die wel bestaat maar geen effect heeft op het bestaan is in de limiet hetzelfde als een niet-bestaande God. Dat Ricœur dus geen

²⁵² *Living up to death*, 59-60.

²⁵³ *Ibid.*, 87.

²⁵⁴ *Ibid.*, 44.

voortbestaan *verwacht* ("I do not expect resurrection for myself"),²⁵⁵ houdt dus niet in dat hij dit voortbestaan uitsluit: God zou kunnen besluiten hem te doen laten voortbestaan.

Een minder sterk punt van Ricœur zijn theorie is naar mijn mening dat ervan uit gegaan wordt dat er altijd een liefhebbende nabestaande bij is, die met broederlijke aandacht mee vecht tegen de dood en waaraan de liefde voor het leven kan worden op het stervensmoment. Om een aantal redenen, waar de sequestratie er een van is, zal dat niet iedereen gegeven zijn.

In de volgende paragraaf zal ik de visies op de dood van Tolstoj, Heidegger en Ricœur vergelijken, en in § 3.4 zal ik verder ingaan op de toepassing van Ricœur binnen de geestelijke verzorging. Ten tenslotte zullen in het laatste hoofdstuk de conclusies betreffende Ricœur's visie op de dood en de relevantie voor de geestelijke verzorging worden samengevat en besproken.

2.5 Conclusies visies op de dood Tolstoj, Ricœur en Heidegger

In deze paragraaf zullen de visies op de dood van Tolstoj, Heidegger en Ricœur worden vergeleken. Centraal staat bij alle drie de existentiële angst over het niet-bestaan, in de woorden van Ricœur: "(...) an anxiety about nothingness (...)".²⁵⁶ Dit betreft hier niet de angst voor het sterven, maar dat door de dood het bestaan van de mens wordt beëindigd: "Existence precedes essence".²⁵⁷ Deze 'Existence' is bij Tolstoj en Ricœur gegrondvest in een religieus wereldbeeld, en bij Heidegger op het in de wereld gematerialiseerd zijn van de mens. Bij Heidegger is de rol van de dood het grootst, vanwege het atheïstische karakter van zijn filosofie. De mens vindt zich 'geworpen' in een bestaan wat hij niet kon uitkiezen, in een facticiteit waar hij geen grip op had, en kan elk moment sterven. Er is geen sprake van een geborgenheid van de mens, de dood is het constituerende element van een persoonlijkheid. Een complicatie bij Heidegger is dat het voor een authentiek leven ook nodig lijkt om lange termijnplannen uit te voeren, om de eigen existentie mogelijkheden te kunnen benutten. Er zal dus een afweging tussen de korte termijn (de

²⁵⁵ Ibid., 85.

²⁵⁶ Ibid., 95.

²⁵⁷ Holt, "Authentic Journalism? A Critical Discussion about Existential Authenticity in Journalism Ethics," 7 : bron: Sartre.

kwaliteit van de ervaring van het huidige moment) tegen de in vastbeslotenheid²⁵⁸ (*Entschlossenheid*) uit te voeren lange termijn plannen moeten worden gemaakt.

Tolstoj en Ricœur zou ik 'religieuze existentialisten' willen noemen omdat hier sprake van een mate van 'geborgenschap' in de religie. Zoals in § 2.2.3 besproken is de relatie van Ivan Iljitsj tot God niet zonder problemen, zoals bijvoorbeeld tot uiting komt in het al eerder aangehaalde citaat: "de hardheid van God, over de afwezigheid van God."²⁵⁹ Maar hoewel er tot het eind toe ambivalentie blijft in de tekst van *De dood van Ivan Iljitsj*, lijkt er wel geïmpliceerd te worden dat doordat God Ivan Iljitsj begrijpt, het lijden van Ivan Iljitsj tot een einde komt en voor hem nu de 'dood' is vervangen door het 'licht'.

Bij Ricœur volgt zijn relatie met God bijvoorbeeld uit het fragment: "Every existence 'makes a difference' in God."²⁶⁰ Bij Tolstoj en Ricœur is 'authentiek handelen' dus weliswaar belangrijk, maar de zingeving is er niet uitsluitend op gebaseerd, ook religie speelt mee. Deze beide auteurs hanteren daarbij wel een eigen geloofsinvulling, die afwijkt van de denominaties waar ze uit voortkwamen. Mijns inziens kan hier ook het 'authentiek handelen' van de existentialisten in worden herkend.²⁶¹

Concluderend speelt bij alle drie de auteurs de dood een grote rol: de mens is een koorddanser boven een peilloze afgrond van 'niet-bestaan'. In deze symboliek is er bij Heidegger niets dat de eindeloze val naar beneden kan opvangen. Bij de beide religieuze existentialisten is er wel een vangnet aanwezig: de religie. Over de draagkracht van dit 'vangnet' is echter bij beide sprake van ambivalentie: of er feitelijk sprake is van religieus voorbestaan blijft open. Het verschil tussen Ricœur en Tolstoj is dat Tolstoj meer gefixeerd lijkt te zijn op de afgrond (zoals zijn drie dagen in bed, §. 2.2.2), terwijl Ricœur in een bewuste inspanning zijn ogen meer op de horizon gericht weet te houden in "a desire to be, an effort to exist."²⁶²

²⁵⁸ Heidegger, *Zijn en tijd*, 384.

²⁵⁹ Tolstoj, *Verzamelde werken 2. Verhalen en Novellen 1863-1910. De dood van Ivan Iljitsj*: H. IX, 42.

²⁶⁰ Ricœur, *Living up to death*, 43.

²⁶¹ Holt, "Authentic Journalism? A Critical Discussion about Existential Authenticity in Journalism Ethics," 5: Ook de existentialist Kierkegaard verzette zich tegen het "traditional and routinized" karakter van de kerk, waar het "essentially Christian" verloren was gegaan: "the paradox that the eternal God had entered time in history".

²⁶² Ricœur, *Living up to death*, 12.

3 RELEVANTIE GEESTELIJKE VERZORGING

3.1 Inleiding

Nu in het vorige hoofdstuk de visies op de dood van Tolstoj, Heidegger en Ricœur bepaald zijn, zal in dit hoofdstuk worden onderzocht welke toepassingen hiervoor binnen de geestelijke verzorging mogelijk zijn. Hiermee wordt de tweede deelonderzoeksvraag behandeld: ‘Wat is de relevantie van deze werken voor de geestelijke verzorging?’. Daartoe zullen de drie werken achtereenvolgens worden besproken, waarna in § 3.5 een conclusie zal worden getrokken. In § 4.3 zullen de resultaten worden samengevat, waarna in § 4.4, 4.5. en 4.6 meer algemene conclusies over de geestelijke verzorging in Nederland getrokken zullen worden.

3.2 Relevantie Tolstoj voor de geestelijke verzorging

3.2.1 Inleiding

In deze paragraaf zal onderzocht worden welke inzichten over de omgang met de dood op het gebied van de geestelijke verzorging ontleend kunnen worden aan de visie op de dood uit *De dood van Ivan Iljitsj* (zie § 2.2 voor deze visies). Er blijken relevante bijdragen aan de geestelijke verzorging geleverd te kunnen worden op het gebied van de existentiële angst, de communicatie over de dood, acceptatie van de sterfelijkheid, palliatieve zorg, dokterszorg, en spirituele transformatie. Daarna zal de casus van *De dood van Ivan Iljitsj* worden geanalyseerd met de stervensmodellen van Proyart en Kübler-Ross om duidelijkheid te krijgen hoe deze modellen toegepast kunnen worden.

3.2.2 Existentiële angst

De dood van Ivan Iljitsj kan dienen als een beeldend voorbeeld van het verschijnsel existentiële angst voor de geestelijke verzorging, en de gevolgen ervan voor de patiënt. In *De dood van Ivan Iljitsj* wordt duidelijk gemaakt dat Ivan Iljitsj aan existentiële angst leidt. Deze existentiële angst blijkt veroorzaakt te worden door een aantal factoren, zoals

zijn hulpeloosheid en eenzaamheid: “Hij hilde over zijn eigen hulpeloosheid, over zijn vreselijke eenzaamheid, (...)”.²⁶³ Deze existentiële eenzaamheid voelt hij ook wanneer hij omringd is door familie. De angst voor het niet bestaan leidt ook tot angst: “Zou dit echt de dood zijn? En een innerlijke stem antwoordde: ja, dat is zo.”.²⁶⁴ Uiteindelijk kan een mens zijn eigen extinctie niet volledig bevatten, zoals Ivans verwondering illustreert waar hij zal zijn als hij er niet meer is: “Straks ben ik er niet meer, wat zal er dan zijn? Er zal niets zijn. Maar waar zal ik zijn, als ik er niet meer ben? Is dit de dood?”.²⁶⁵ Bij een logisch denkende persoon, die Ivan Iljitsj als kundig rechter geweest moet zijn, geeft deze vraag aan dat hij in het zicht van de dood aan alles gaat twijfelen – zelfs de logica.

3.2.3 *Communicatie over de dood*

De dood van Ivan Iljitsj kan worden gelezen als een opmerkelijk moderne roman, omdat erin wordt opgeroepen tot een open communicatie over de dood. Doordat Ivan niet de gelegenheid krijgt om over de dood te spreken wordt zijn lijden vergroot. Ivan Iljitsj verdringt zijn eigen sterven, maar ook de familie gaat dit sterven uit de weg. Voor Ivan Iljitsj blijkt echter het meest belastend te zijn dat hij niet met zijn directe familie over zijn naderende sterven kan spreken. Het sterven is cruciaal in zijn leven en nu ontstaat er een breuk in de communicatie. Dat Ivan Iljitsj over zijn sterven had willen spreken volgt bijvoorbeeld uit:

Wat Ivan Iljitsj het meest kwelde was de leugen – de om de een of andere reden door iedereen aangehangen leugen dat hij alleen ziek was, maar niet doodging (...) het was een kwelling dat ze niet wilden erkennen wat iedereen wist en wat hijzelf wist, maar dat ze over zijn vreselijke toestand wilden liegen en dat ze van hem verlangden en hem dwongen zelf aan deze leugen mee te doen.²⁶⁶

3.2.4 *Acceptatie persoonlijke sterfelijkheid*

Zowel voor de patiënt als zijn familie is het aanstaande sterven van de patiënt vaak nauwelijks te bevatten; ook voor familieleden is de naderende dood van de patiënt immers een afbraak van de bestaande sociale realiteit. Het voorbeeld van Caius laat ook zien dat een mens wel filosofisch kan beseffen sterfelijk te zijn, maar dat dat niet wil zeggen dat hij dit ook begrijpt. Alleen een relatieve buitenstaander als zijn zwager kon Ivan Iljitsj duidelijk maken hoe slecht het met hem was gesteld. Pas wanneer de zwager van Ivan Iljitsj hem een verschrikte blik toewerpt, en Ivan Iljitsj zijn zwager over hem

²⁶³ Tolstoj, *Verzamelde werken 2. Verhalen en Novellen 1863-1910. De dood van Ivan Iljitsj*: H. IX, p.42.

²⁶⁴ Ibid. *De dood van Ivan Iljitsj*: H. X, p.43.

²⁶⁵ Ibid. *De dood van Ivan Iljitsj*: H. V, p.28.

²⁶⁶ Ibid. *De dood van Ivan Iljitsj*: H. VII, p.34.

hoort spreken, beseft Ivan Iljitsj echt dat zijn dood nabij is: “‘Nee, je overdrijft,’ zei Praskovja Fjodorovna. ‘Ik overdrijf? Zie je het dan niet, hij is een dode man, kijk naar zijn ogen. Geen enkel licht zit erin. Wat heeft hij?’”.²⁶⁷ Er blijkt dus hulp van buitenaf nodig te zijn voor het bewust maken van een aanstaand sterven.

3.2.5 *Gerasim model of caregiving*

In *De dood van Ivan Iljitsj* wordt duidelijk dat Ivan Iljitsj niet alleen aan zijn ziekte en existentiële vragen lijdt, maar ook aan het gebrek aan zorg dat hij ervaart. Zorg is dus blijkbaar essentieel voor het welzijn van een patiënt. In *De dood van Ivan Iljitsj* is Gerasim, de boerenzoon, uiteindelijk de enige die goede zorg levert. Taylor noemt deze zorg het “Gerasim Model of Caregiving”²⁶⁸ en deze zorg zal nu worden geanalyseerd. Ivan Iljitsj ontvangt slechts weinig steun uit zijn omgeving, totdat Gerasim in beeld komt, de jonge assistent van de butler die van boerenafkomst is: “En daarom voelde Ivan Iljitsj zich alleen in zijn bijzijn goed.”.²⁶⁹ De voornaamste reden dat Ivan Iljitsj zich zo gesteund voelt door Gerasim is dat Ivan Iljitsj zich bij hem niet hoeft te verontschuldigen voor zijn ziekte. Immers, Gerasim erkent dat het door zijn ziekte komt: “U bent nu eenmaal ziek.”.²⁷⁰ Juist het verzwijgen van zijn nabije dood vormt dus de oorzaak van Ivan Iljitsj zijn lijden. Ook verleent Gerasim fysieke hulp, waarbij hij ook aan minder gebruikelijke wensen voldoet, zoals door het hooghouden van Ivan Iljitsj zijn benen: “Hij voelde zich goed wanneer Gerasim zijn benen vasthield, soms hele nachten lang (...)”.²⁷¹ Taylor geeft daarbij ook aan dat het niet alleen gaat om het positioneren van de benen, maar ook om het aanraken wat hierbij hoort. Deze aanraking bevestigt niet alleen de patiënt als een persoon,²⁷² maar draagt zo ook bij aan zijn zingeving. Dit is in overeenstemming met het model van Alma: aanraking geeft immers op het meest basale niveau ‘zin’ aan een leven. Ook Charlton roemt de zorg van Gerasim, maar benoemt daarbij nog een extra element: beschikbaarheid. Gerasim heeft een ‘open agenda’ en kan dag en nacht de zorg bieden waar Ivan Iljitsj behoefte aan blijkt te hebben.

²⁶⁷ Ibid. *De dood van Ivan Iljitsj*: H. V, p.27.

²⁶⁸ S. L. Taylor, "The Gerasim model of caregiving: reflections on Tolstoy's novella, *The Death of Ivan Ilyich*," *Death Stud* 21, no. 3 (1997): 302.

²⁶⁹ Tolstoj, *Verzamelde werken 2. Verhalen en Novellen 1863-1910. De dood van Ivan Iljitsj*: H. VII, p.35.

²⁷⁰ Ibid. *De dood van Ivan Iljitsj*: H. VII, p.33.

²⁷¹ Ibid. *De dood van Ivan Iljitsj*: H. VII, p.35.

²⁷² Taylor, "The Gerasim model of caregiving: reflections on Tolstoy's novella, *The Death of Ivan Ilyich*," 302.

3.2.6 *Dokterszorg*

Dokters in *De dood van Ivan Iljitsj* blijken vooral gedreven te worden door hun agenda, waardoor hun houding jegens de patiënt mechanisch is. De herhaalde doktersbezoeken suggereren een oneindige hoeveelheid tijd voor diagnose na diagnose en resulteert zo in een schijn van onsterfelijkheid: “(...) het gewichtige gezicht dat uitdrukte: onderwerp u maar aan ons, wij regelen alles – wij weten heel goed hoe dit geregeld moet worden, en dat doen we voor iedereen, wie het ook is, op gelijke wijze.”.²⁷³ Tolstoj maakt de lezer zo erop attent dat de strakke planning die tegenwoordig nog steeds overheerst in de zorg, uiteindelijk de illusie van een controleerbaar leven kan versterken: “Op de gebruikelijke tijd kwam de dokter.”.²⁷⁴ De schijn van onsterfelijkheid die zo door de regelmaat van de doktersbezoeken wordt gewekt, kan ervoor zorgen dat de patiënt zich vastklampt aan de illusie dat alles goed komt en hij niet over het einde hoeft na te denken.

3.2.7 *Spirituele reis en transformatie*

Patiënten met existentiële ervaringen hebben vaak behoefte aan reflectie over hun leven.²⁷⁵ Een van de wijzen waarop dat kan gebeuren is het vertellen van het verhaal van hun leven met als doel om tot narratieve integratie te komen (zie ook § 1.7.1). Traditioneel worden voor deze narratie vaak het symbool van de ‘spirituele reis’ en de ‘transformatie’ gebruikt. De ‘spirituele reis’ wordt dan vaak gesymboliseerd als het ‘levenspad’, de weg die afgelegd is en zo de mens heeft gevormd. De ervaringen die zijn opgedaan op deze levensreis leiden dan weer tot een persoonlijke transformatie. In de novelle staan deze reis en transformatie centraal, omdat deze alsnog de ‘goede dood’ van Ivan Iljitsj mogelijk maken. In *De dood van Ivan Iljitsj* wordt deze spirituele reis op verschillende wijzen beschreven die ik hierna zal toelichten: als ‘treinreis’ en als ‘reis van donker naar licht’. Tolstoj waarschuwt ons in het begin van *De dood van Ivan Iljitsj* al voor de moeilijke levensreis die zijn hoofdpersonage te wachten staat. Op de inscriptie van het medaillon dat aan de horlogeketting van de jonge Ivan Iljitsj hangt staat immers “*respice finem*”:²⁷⁶ denk aan het einde. Door zijn ziekte, gaat Ivan Iljitsj zich steeds meer vragen stellen over zijn levensreis en komt tot de conclusie dat zijn leven alleen maar naar beneden was gegaan. Zijn geboorte bleek namelijk het hoogtepunt: “Net alsof ik langzaam een berg af liep, terwijl ik dacht dat ik hem op liep. Zo was het ook. Volgens de publieke opinie ging ik bergopwaarts en tegelijkertijd is het leven me even hard ontsnapt... En nu is het

²⁷³ Tolstoj, *Verzamelde werken 2. Verhalen en Novellen 1863-1910. De dood van Ivan Iljitsj*: H. VI, p.22.

²⁷⁴ Ibid. *De dood van Ivan Iljitsj*: H. VI, p.22.

²⁷⁵ Jan Sitvast, *Fotografie als verpleegkundige interventie* (Dwingeloo: Kavanah, 2004), 18.

²⁷⁶ Tolstoj, *Verzamelde werken 2. Verhalen en Novellen 1863-1910. De dood van Ivan Iljitsj*: H. II, p.10.

gedaan, ga maar dood!".²⁷⁷ Zijn geboorte vond ook plaats in het *licht*: "Daar, ver terug, aan het begin van zijn leven was nog een lichtpuntje geweest, maar daarna was alles steeds donkerder geworden en ging alles steeds sneller."²⁷⁸ Ook de steeds kortere lengte van de hoofdstukken suggereert mijns inziens een val naar beneden, de donkerte in. Hierdoor ontstaat een gevoel van toenemende snelheid en urgentie. Het laatste hoofdstuk is uiteindelijk slechts twee bladzijden lang.

Als Ivan Iljitsj naar school gaat, blijkt het verval in te sluipen door een overmatige aanpassing aan maatschappelijke verwachtingen. Ivan Iljitsj ontleent zijn drijfveren alleen aan zijn identificatie met mensen die in het statussysteem aan de top staan en heeft geen eigen idealen. De ommekeer in deze spirituele neergang vindt aan het eind van Ivans ziekbed plaats: "Wat er met hem gebeurde was net zoiets als hij wel eens in een treinwagon had gehad, wanneer je denkt dat je vooruitrijdt maar je rijdt achteruit en ineens merk je welke kant je op gaat."²⁷⁹ Ivan Iljitsj realiseert zich niet meer achterwaarts te gaan, maar voorwaarts. Hij dacht namelijk dat hij door zijn ziekte enkel slechter werd, maar feitelijk helpt zijn ziekte hem zich te ontwikkelen. De illusoire, 'vervreemde' levensreis bleek dus die van de opwaartse maatschappelijke mobiliteit te zijn, gevolgd door een fysieke neergang door zijn ziekte. Deze staat tegenover de 'echte' richting: vanaf zijn jeugd ging zijn levenswandel feitelijk alleen maar bergafwaarts, tot hij vlak voor zijn dood weer de weg naar boven terugvond. De reden dat hij de weg naar boven kon ingaan kwam door het toegenomen zelfinzicht: de *admission of guilt* van Proyart (zie § 3.2.9).

De reis vanaf de donkerte van Ivans geciviliseerde leven naar het licht komt onder andere naar voren in de rol die de charmante maar duivelse Schwartz ('zwart') speelt aan het begin van het boek. Schwartz laat zich niet beïnvloeden door Ivan Iljitsj zijn dood en gaat gewoon verder met de organisatie van hun kaartavond. Pas door zijn ziekte komt er weer licht in Ivans leven, door Gerasim, die "(...) altijd vrolijk en opgeruimd." is.²⁸⁰ Maar het hoogtepunt is wanneer Ivan Iljitsj aan het eind van het boek 'het licht ziet', vlak voor zijn sterven: "In plaats van de dood was er licht."²⁸¹

Transformatie

Ivan Iljitsj onderneemt niet alleen een spirituele reis, door de ervaringen die hij gedurende de reis meemaakt, ondergaat Ivan Iljitsj ook een transformatie. Deze

²⁷⁷ Ibid. *De dood van Ivan Iljitsj*: H. IX, p.43.

²⁷⁸ Ibid. *De dood van Ivan Iljitsj*: H. X, p.45.

²⁷⁹ Ibid. *De dood van Ivan Iljitsj*: H. XII, p.48.

²⁸⁰ Ibid. *De dood van Ivan Iljitsj*: H. VII, p.32.

²⁸¹ Ibid. *De dood van Ivan Iljitsj*: H. XII, p.49.

transformatie wordt gesymboliseerd doordat Ivan Iljitsj zich in de zak geduwd voelt worden. Bijna alle critici verbinden daarbij Ivans schuldgevoelens met zijn verzet tegen de val in de zak. Het ontstaan van deze schuldgevoelens is zo te wijten aan Ivans onderdrukking van zijn 'echte' gevoelens. Vroeger was hij een kind als ieder ander, met een hechte relatie met zijn ouders, maar tijdens zijn studietijd zette een verval in:

Tijdens zijn studietijd had hij dingen gedaan die hij voordien als heel verdorven had beschouwd en die hem op het moment dat hij ermee bezig was van afkeer voor zichzelf hadden vervuld; maar later, toen hij zag dat ook hoogstaande lieden zich met dergelijke zaken bezighielden en ze niet als slecht beschouwden, was hij ze niet zozeer als goed gaan zien, maar had hij ze volkomen vergeten en werd hij niet meer geplaagd door de herinnering eraan.²⁸²

Ivan Iljitsj heeft wel een geweten, maar dit is weinig ontwikkeld, mogelijk ook omdat hij nooit een voorbeeldfiguur had gehad aan zijn vader. Het enige ideaal dat Ivan Iljitsj zelf in zijn volwassen leven nastreeft, is de decoratie van zijn woning. Ironisch genoeg lijkt dit ideaal uiteindelijk ook tot zijn dood te leiden doordat hij tijdens de decoratie van de woning van de trap valt. De transformatie die Ivan Iljitsj ondergaat, is dus in gang gezet door zijn eerst nog latente schuldgevoelens die steeds concreter worden en worden gesymboliseerd door zijn verzet om niet in de zak te vallen. Zijn verzet wordt veroorzaakt doordat hij zijn eigen ego-ideaal niet heeft bereikt.²⁸³ De val in de zak staat daarmee voor de transformatie van het oude zelf tot een nieuw zelf. Het 'nieuwe zelf' van Ivan Iljitsj is niet meer bang voor de dood, en liefdevol voor zijn familie.

Ivans transformatie is het gevolg van een crisis in zijn bestaan. Olney stelt dat *De dood van Ivan Iljitsj* gelezen kan worden als een verhaal dat 'in toto' staat voor Tolstoj zijn begrip van zijn eigen leven, waarbij moeizame periodes werden opgevolgd door spirituele 'wedergeboortes': de 'dood als conversie'.²⁸⁴ Ivan Iljitsj is ook 'opnieuw geboren' door de inzichten die hij verkreeg op zijn ziekbed.²⁸⁵ Met Olney kunnen dus opgedane 'inzichten' door de dood na een 'conversie' worden gebruikt. Hiermee is ook een verband gelegd met Tolstoj zijn eigen autobiografie: hij maakte ook meerdere spirituele crisissen door waarna hij werd 'herboren'.²⁸⁶ Olney zijn theorie heeft zo ook toepassing binnen de geestelijke verzorging, een spirituele crisis kan narratief in een levensverhaal worden ondergebracht (zie § 1.7).

²⁸² Ibid. *De dood van Ivan Iljitsj*: H. X, p.10.

²⁸³ Feldman, "The Professional Conscience: A Psychoanalytic Study of Moral Character in Tolstoy's *The Death of Ivan Ilych*," 320.

²⁸⁴ Olney, "Experience, Metaphor, and Meaning: *The Death of Ivan Ilych*," 106.

²⁸⁵ Volgens de existentialistische psychoanalist Yalom onderging Ivan zelfs een 'zelf-transformatie' die "elke psychoanalist trots zou maken over zijn cliënt" (uit: Yalom, *Existential Psychotherapy*, p. 33).

²⁸⁶ Olney, "Experience, Metaphor, and Meaning: *The Death of Ivan Ilych*," 106.

3.2.8 Analyse Tolstoj met Kübler-Ross

Het (gemodificeerde) model van Kübler-Ross (zie ook § 1.11) geeft vijf mogelijke gevoelstoestanden weer die in een stervensproces op kunnen treden: ontkenning, woede, onderhandelen, depressie en acceptatie. Wanneer *De dood van Ivan Iljitsj* met Kübler-Ross wordt geanalyseerd, blijkt dat vier van deze stadia in meerdere of minder mate optreden: de ontkenning, de woede, de depressie en acceptatie. Alleen de onderhandelingsfase van Kübler-Ross blijkt te ontbreken. De ontkenning volgt bijvoorbeeld uit: "Die verslechtering ging zo geleidelijk, dat hij zichzelf voor de gek kon houden, want als hij de ene dag vergeleek met de andere, was er weinig verschil."²⁸⁷ De woede van Ivan Iljitsj volgt bijvoorbeeld uit: "En hij was boos vanwege die pech of op de mensen die onaardig tegen hem waren en hem daarmee naar de dood dreven."²⁸⁸ Ivan Iljitsj wordt ook depressief: "zo somber en veeleisend was (...)".²⁸⁹ Toch is Ivan Iljitsj aan het eind in staat zijn dood te accepteren, wat althans wordt gesuggereerd door: "'Dus zo zit het!' klonk ineens uit zijn mond. 'Wat heerlijk!'"²⁹⁰

Kübler-Ross noemt in haar boek ook het aspect 'hoop' als cruciaal element voor elke patiënt om met zijn sterven om te gaan. Ook al is er geen feitelijk uitzicht op verbetering, toch is het ongewenst om elke hoop de kop in te drukken. Ook bij *De dood van Ivan Iljitsj* speelt deze 'hoop' een grote rol: "(...) en weer was daar de hoop te kunnen leven."²⁹¹

Deze bevindingen zijn in overeenstemming met de literatuur. Ook Berezny bijvoorbeeld constateert dat "Ivan does not follow Ross' pattern of development to the letter."²⁹² Ook de conclusie dat niet alle Kübler-Ross stadia optreden is in overeenstemming met de huidige inzichten. Wel kan zo gesteld worden dat met deze "gemodificeerde" Kübler-Ross toch inzicht kan worden verkregen in belangrijke psychologische stervensfactoren.

3.2.9 Analyse Tolstoj met Proyart

Zoals eerder vermeld bestaat er nu vrij algemeen overeenstemming over het feit dat Kübler-Ross onvoldoende aandacht aan het belang van de 'existentiële schuld' voor het sterven. Proyart heeft op basis van het complete oeuvre van Tolstoj een model ontwikkeld van het sterven in zijn romans en hierin blijkt dit besef van een 'existentiële

²⁸⁷ Tolstoj, *Verzamelde werken 2. Verhalen en Novellen 1863-1910. De dood van Ivan Iljitsj*: H. IV, p.24.

²⁸⁸ Ibid. *De dood van Ivan Iljitsj*: H. IV, p.24.

²⁸⁹ Ibid. *De dood van Ivan Iljitsj*: H. IV, p.24.

²⁹⁰ Ibid. *De dood van Ivan Iljitsj*: H. XII, p. 49.

²⁹¹ Ibid. *De dood van Ivan Iljitsj*: H. XI, p. 47.

²⁹² Allan Berezny, R, "Tolstoy's The death of Ivan Ilyich and its implications for today" (McGill University, 1981), 62.

schuld' centraal te staan. Proyart onderscheidt in het oeuvre van Tolstoj allereerst twee soorten mensen: zij die eerst nog een purificatieproces nodig hebben voordat ze in vrede kunnen sterven en degenen die dit niet nodig hebben. Deze laatste categorie omvat de mensen die niet gecorrumpeerd zijn door de beschaving, zoals boeren en mensen die een leven hebben geleid dat geheel in het teken stond van christelijke naastenliefde, zoals mystici en heiligen.²⁹³ Proyart's stervensfasen zijn: '*awakening of conscience*', '*purification*' en '*admittance of guilt*'.²⁹⁴ In de eerste fase van het stervensproces, de *awakening of conscience*, vindt een gedwongen reflectie op het leven plaats. De tweede fase van het stervensproces is die van de *purification*, waarbij de stervende de onechtheid van het leven erkent en als gevolg daarvan de keuze maakt om zich uit aardse zaken terug te trekken. Ten slotte erkent de stervende in de derde en meest relevante fase, de *admittance of guilt*, zijn persoonlijke schuld in verband met onecht gedrag. Ook wordt hem zijn eigen betekenis binnen het gehele schema van de creatie onthuld.

Zoals in § 2.2 beschreven is de voornaamste oorzaak van Ivans Iljitsjs lijden zijn existentiële bestaanscrisis en zijn schuldgevoel om zijn niet-geleefde leven. Ivan Iljitsj kan als een typische vertegenwoordiger van de 'gecorrumpeerde mens' beschouwd worden: Ivan Iljitsj heeft immers zijn leven in grote mate door de eisen van de maatschappij laten bepalen. Hij moet de fasen van '*awakening of conscience*', '*purification*' en '*acceptance of guilt*' daarom doorlopen voor een 'goede dood'. De eerste stap van *awakening of conscience* ontstaat door de combinatie van zijn fysieke pijn met zijn existentiële wanhoop. Dit wordt uitgebeeld door de confrontatie met een *It*, een zelfstandige entiteit in zijn leven die allesbepalend wordt. Dit *It* is een vertaling van het Russische *ona*, dat zowel pijn (*bol*) als dood (*smerth*) kan betekenen.²⁹⁵ Het gecombineerde effect van pijn en wanhoop doet Ivans geweten ontwaken. De tweede stap van het model van Proyart, de *purification* kan bij *De van Ivan Iljitsj* worden gevonden in zijn spirituele groei. In de loop van zijn ziekteperiode doet hij nieuwe inzichten op zoals wanneer hij tot de conclusie komt dat: "dat dit allemaal gebeurde omdat hij verkeerd had geleefd (...)"²⁹⁶ De derde stap van de *admittance of guilt*, door persoonlijke schuld en onecht gedrag volgt uit: "Nee, wat ik gedaan heb was niet goed (...)"²⁹⁷ Wanneer Ivan Iljitsj zijn eigen schuld over zijn leven heeft aanvaard, kan hij zijn

²⁹³ Pachmuss, "The Theme of Love and Death in Tolstoy's the Death of Ivan Ilyich," 81-83.

²⁹⁴ Morris Halle, *For Roman Jakobson: Essays on the occasion of his sixtieth birthday, 11 October 1956* (Mouton, 1956), Proyart, 395-410.

²⁹⁵ Wasiolek, *Tolstoy's major fiction*, 176.

²⁹⁶ Tolstoj, *Verzamelde werken 2. Verhalen en Novellen 1863-1910. De dood van Ivan Iljitsj*: H. XII, p. 48.

²⁹⁷ Ibid. *De dood van Ivan Iljitsj*: H. IX, p. 43.

aankomend sterven aanvaarden. De ‘goede dood’ van Ivan Iljitsj kan dus worden verklaard met Proyart.

3.2.10 Conclusie relevantie Tolstoj voor de geestelijke verzorging

De dood van Ivan Iljitsj is een literair werk waarin de nadruk ligt op datgene wat er bij de lezer mee wordt opgeroepen: een gevoel urgentie tot het vertrekken op een ‘spirituele reis’ in zicht van de eindigheid van het eigen bestaan. Toch kunnen er aan *De dood van Ivan Iljitsj* inzichten ontleend worden voor de geestelijke verzorging: over existentiële angst als lijdensoorzaak, het belang van goede communicatie met de stervende, het belang van de persoonlijke sterfelijkheid, en de wijze waarop palliatieve- en dokterszorg moet worden verleend. Het belangrijkste element is echter het transformerende resultaat van de ‘spirituele reis’ die Ivan Iljitsj maakt. De agonie die hij aan het eind van zijn leven voelt over zijn existentiële schuld door een ‘niet-geleefd’ leven, zou daarvoor voldoende motivatie moeten opleveren. Deze spirituele reis bestaat ook uit een proces van ‘zelf-contemplatie’ om tot een authentieke levensbeschouwing te komen. Ondanks dat Tolstoj aan de lezer hiervoor geen invulling wenst ‘op te leggen’, laat hij deze ‘zelf-contemplatie’ niet geheel open. De verschillende symbolen die hij gebruikt kunnen enerzijds worden geduid als ‘randvoorwaarden’ en anderzijds als ‘suggesties’.

Tolstoj geeft drie randvoorwaarden voor het zingevingstelsel. De *eerste* randvoorwaarde volgt uit het voorbeeld van ‘Caius’: uitsluitend rationeel, filosofisch redeneren over de dood (en dus het leven) is niet voldoende, er moet iets ‘meer’ zijn voor de mens. De *tweede* randvoorwaarde is dat het leven geleid moet worden met compassievolle zorg voor anderen. Zoals Ivan Iljitsj voor zijn sterven concludeert: “Trouwens, waarom zou ik het zeggen, ik moet het doen (...)”.²⁹⁸ waarbij de nadruk op handelen ligt. Voor wat betreft de levensbeschouwelijke invulling als resultaat van dit proces van zelf-contemplatie is filosofie dus niet genoeg, er lijkt een ‘meer’ gevonden te moeten worden in de religiositeit.²⁹⁹ De vorm van de religiositeit laat Tolstoj daarbij open. Het model van de ‘niet-bestaande dood’ kan op veel verschillende religieuze en filosofische manieren worden geduid, wat ook in lijn is met Tolstoj zijn eigen zeer brede religieuze belangstelling.³⁰⁰ Dit geloof moet daarbij wel ‘authentiek’ zijn -en niet

²⁹⁸ Ibid. *De dood van Ivan Iljitsj*: H. XII, p. 49.

²⁹⁹ Zie ook § 2.1.4.

³⁰⁰ Zowel met transcendentie modellen (intergenerationeel voortbestaan, opname in rijk Gods en een ‘volledig in het nu’ leven), als acceptatie manieren van de dood (zoals Epicurus: de dood is geen probleem voor de levenden). Zie ook § 2.2 en § 2.3.

uitsluitend gegrondvest op een cultureel en institutioneel geloof zijn (zoals de Russische orthodoxe kerk).³⁰¹ Uit een analyse van *De dood van Ivan Iljitsj* met de stervenstheorieën van Kübler-Ross en Proyart blijkt tenslotte dat een combinatie van beide theorieën een goed inzicht in het stervensproces en het lijden van Ivan Iljitsj oplevert. Wanneer uitsluitend het vijf fasen model van Kübler-Ross gebruikt zou worden zou het aspect van de existentiële schuld niet geïncorporeerd kunnen worden, waarmee Ivans belangrijkste lijdensoorzaak onverklaard zou blijven.

In de volgende twee paragrafen zal nu de relevantie van respectievelijk Heidegger en Ricœur voor de geestelijke verzorging worden beschreven, waarna in § 3.5 de conclusie voor de relevantie voor de geestelijke verzorging van de drie auteurs zal worden samengevat en vergeleken.

3.3 Relevantie Heidegger voor de geestelijke verzorging

3.3.1 Inleiding

In deze paragraaf worden relevante aspecten van Heidegger's visie op de dood, zoals deze in § 2.3 is afgeleid, behandeld: het onderscheiden van existentiële angst en vrees, het 'uithouden' van het stervensproces, acceptatie van de nieuwe realiteit van het zieke lichaam, het gevaar van ziekenhuismonotonie, reacties op een aanstaand sterven en 'authentiek leven' in hospices.

3.3.2 Existentiële angst versus vrees

Voor de persoon wiens sterven niet langer een toekomstige gebeurtenis is, maar een realiteit is geworden, is zijn existentie vaak een kwestie van lijden, angst en vrees. Dat angst en vrees hierbij onderscheiden moeten worden is een belangrijk uitgangspunt bij Heidegger. De stervende persoon kan vrees krijgen door de ervaring van het stervend zijn, of angst door het begrip van het naderende er niet meer zijn, en dit zijn verschillende begrippen. Zoals Ettema stelt: "The frequent identification of both phenomena seems to

³⁰¹ Uit de tekst van *De Dood van Ivan Iljitsj* blijkt dat de Russische Orthodoxe kerk weinig toegevoegde waarde voor Tolstoj had. Een priester leest voor bij de wake van Ivan zonder tegenspraak te dulden, en Ivan krijgt een laatste sacrament toegediend wat hem alleen valse hoop geeft.

be a further sign for the deficits in tackling the mystery of death anxiety adequately.”.³⁰² Existentiële doodsangst en de angst voor fysiek lijden en sterven in de palliatieve zorg worden vaak verward.³⁰³ Door het niet juist diagnosticeren van angst dan wel vrees wordt regelmatig niet de juiste hulp geboden.³⁰⁴ Een voorbeeld is de vrij gebruikelijke praktijk zowel in de Nederlandse³⁰⁵ als buitenlandse³⁰⁶ palliatieve zorg om zware tranquilizers voor te schrijven wanneer er sprake is van existentiële doodsangst. Hierdoor krijgt de patiënt geen zingevingshulp en blijft zo fundamenteel op zichzelf aangewezen - wat zijn existentiële eenzaamheid alleen maar vergroot.

Waar wel medicatie voor mogelijk is, is het behandelen van de vrees voor hun afsterven (*verenden*).³⁰⁷ Afsterven is het proces waarbij het levende eindigt: het menselijk leven verschilt daar niet in van planten en dieren. Dit afsterven als het “fysiologisch – biologisch eindigen van iets levends”³⁰⁸ is dus een concrete ervaring waarvoor vrees mogelijk is. De vrees voor dit afsterven ontstaat vaak doordat stervenden de confrontatie met hun existentiële doodsangst uit de weg gaan en zich daarvoor in de plaats richten op deze vrees. Het is dus van belang om inzicht te krijgen in het type angst wat een stervende patiënt heeft – existentiële angst voor het niets of een vrees voor het stervensproces.

3.3.3 ‘Uithouden’ van het sterven

In de huidige palliatieve zorg ligt de focus vooral op de kwaliteit van het leven van de patiënten, en niet op het voorbereiden op de dood.³⁰⁹ In de hospices wordt de existentialistische dimensie van de spiritualiteit vaak verwaarloosd.³¹⁰ Uitgangspunt lijkt zo te zijn dat de stervenden in het hospice daar zijn om te leven en niet om te sterven, maar zoals Ettema stelt: “Samenvattend kunnen we zeggen dat in de huidige palliatieve zorg niet de dood maar het leven centraal staat. Hoe belangrijk deze insteek ook is voor

³⁰² M. Sariyar, "How to justify avoidance of communications related to death anxiety in the health care system," *Med Health Care Philos* 18, no. 3 (2015): 358.

³⁰³ Mireille Lavoie, Danielle Blondeau, and Thomas De Koninck, "The dying person: an existential being until the end of life," *Nursing Philosophy* 9, no. 2 (2008): 92.

³⁰⁴ Ibid.

³⁰⁵ Ettema, Derksen, and van Leeuwen, "Existential loneliness and end-of-life care: a systematic review," 166.

³⁰⁶ Sariyar, "How to justify avoidance of communications related to death anxiety in the health care system."

³⁰⁷ Havi Carel, "Temporal Finitude and Finitude of Possibility: The Double Meaning of Death in Being and Time," *International Journal of Philosophical Studies* 15, no. 4 (2007): 544.

³⁰⁸ Heidegger, *Zijn en tijd*, 307.

³⁰⁹ L. Moestrup and H. P. Hansen, "Existential concerns about death: a qualitative study of dying patients in a Danish hospice," *Am J Hosp Palliat Care* 32, no. 4 (2015): 433.

³¹⁰ Lavoie, Blondeau, and De Koninck, "The dying person: an existential being until the end of life," 90.

goede palliatieve zorg, toch gaat sterven in essentie over de confrontatie met de onvermijdelijke dood.”.³¹¹ Heidegger kan hier een bijdrage leveren door met het begrip van het ‘uithouden’. Uithouden is een opgave die volgt uit het feit dat het erzijn een radicaal eindig bestaan is, met een definitief einde in de dood.³¹²

Als het zijn-ten-dode daarentegen inderdaad de gekenschetste mogelijkheid als zodanig in het verstaan moet ontsluiten, betekent dit dat we daarin de mogelijkheid onverzwakt als mogelijk-heid moeten verstaan, *als mogelijkheid* moeten ontwikkelen en in de verhouding ertoe *als mogelijkheid* moeten uithouden.³¹³

Dit ‘uithouden’ van de mogelijkheid van de dood is een zeer zware opgave en Heidegger geeft aan dat de vlucht in het negeren van deze mogelijkheid de mens erg nabij is. De rol van de geestelijke verzorger kan hier dan de ondersteuning bij dit belangrijke *uithouden* zijn.

3.3.4 *Acceptatie nieuwe realiteit van het zieke lichaam*

Voor degene die ziek wordt is het duidelijk dat zijn eigen lichamelijke gesteldheid veranderd. De lichaamskracht kan afnemen, of het zicht, of iemand kan zijn mobiliteit verliezen. Maar dat is niet het enige, als gevolg hiervan verandert ook de relatie met de omgeving: het voorhanden en terhanden zijn kan wijzigen. Voor iemand die een rolstoel berijdt bijvoorbeeld kan wat eerst een ‘terhanden’ boekenkast was, dus functioneel bruikbaar voor het plaatsen van boeken, plots een ‘voorhanden’ object worden: een obstakel bij het binnenrijden in een kamer.³¹⁴ Gesteld kan worden dat het erzijn dus wijzigt, er ontstaat een nieuwe realiteit. Niet alleen moet de ernstig zieke mens dus in harmonie zien te komen met zijn fysieke gesteldheid maar ook wordt hij hardhandig met zijn neus op de materialiteit van zijn lichaam gedrukt. Uiteindelijk moet deze veranderende wereld ook tot het bijstellen van de toekomstmogelijkheden en ambities leiden, een proces waar de geestelijk verzorger een rol belangrijke rol in kan spelen.

3.3.5 *Monotonie in ziekenhuizen*

Uit onderzoek naar existentiële angst in ziekenhuizen bleek dat dat existentiële angsten hier vaak werden onderdrukt door de functionele monotonie van de dagelijkse gang van zaken. De patiënt wordt immers op vaste tijdstippen gewekt, gewassen, onderzocht etc.: “In such an environment, we easily lose ourselves in everyday activities and this can prevent a constant confrontation with one’s own finitude, which in turn can repress the

³¹¹ Ettema and Leget, "Kwaliteit van leven in de palliatieve zorg. Waar hebben we het over?," 74.

³¹² Antoon Braeckman, *Handboek wijsbegeerte* (Leuven: Lannoo Uitgeverij, 2006), 180.

³¹³ Heidegger, *Zijn en tijd*, 332.

³¹⁴ Léon Burdin, Bernard-Henri Lévy, and Bernard-Henri Lévy, *Parler la mort: des mots pour la vivre* (Paris: Desclée de Brouwer, 1997).

urge to pursue a meaningful and authentic way of life.”.³¹⁵ In een ziekenhuis wordt een wereld geschapen die door zijn tijdloosheid een vals gevoel van permanentie geeft. Dit onechte gevoel van zekerheid is zo een bron van vervallenheid en leidt daarmee tot een actieve onderdrukking van de existentiële doodsangst.³¹⁶ Binnen de medische verzorging zijn er nu tendensen om het medische personeel meer te belasten met de spirituele begeleiding van de patiënten. Uit het oogpunt van het authentiek omgaan met de angst is dit mijns inziens dus een ongewenste ontwikkeling omdat dit medisch personeel deel uit maakt van de functionele, monotone ziekenhuisorganisatie. Wanneer de geestelijke verzorging ‘vrij’ blijft van de functionele organisatie, wordt de kans op doorbreking van de alledaagse sleur en een tegengaan van de vervallenheid immers groter.

3.3.6 ‘Piekeren’ en ‘babbelend en opbeurend spreken’

Omdat bij Heidegger de dood de mens in zijn zijn-ten-dode individualiseert, heeft de dood een belangrijke rol in het leven. Heidegger verwierpt daarbij twee *inauthentieke* wijzen van de omgang met de dood: het ‘piekeren’ en het ‘babbelend en opbeurend spreken’. Ik zal deze beide vormen van omgang met de dood in deze paragraaf bespreken. De eerste houding waartegen Heidegger zich afzet is het piekeren over de dood, een houding die de geen dood recht doet daar: “Dit piekeren over de dood ontnemt haar weliswaar niet helemaal haar mogelijkheidskarakter - het is altijd nog een piekeren over iets wat komt - maar het zwakt dit karakter wel af door op een berekenende manier over de dood te willen beschikken.”.³¹⁷ Deze tijd is dus ook niet beschikbaar voor een authentiek leven. Ook uit onderzoek bleek dat het waarschijnlijk is dat het piekeren over de dood leidt tot een minder authentiek leven.³¹⁸ De tweede houding ten opzichte van de dood die door Heidegger wordt verworpen is het “babbelend en opbeurend”³¹⁹ spreken over de dood van mensen rond de stervende. Dit gepraat wat tegenover de rede gepositioneerd wordt treedt vaak op bij de bezoekers van stervenden, die stervenden troosten door wel opbeurend te kletsen maar niet over de dood te spreken. Deze wijze van spreken wordt feitelijk veroorzaakt door een vrees voor de dood en de dood als taboeonderwerp blijft zo in de lucht hangen:

³¹⁵ Sariyar, "How to justify avoidance of communications related to death anxiety in the health care system," 356.

³¹⁶ Ibid., 358.

³¹⁷ Heidegger, *Zijn en tijd*, 331.

³¹⁸ Anneli Sarvimäki, "Well-being as being well—A Heideggerian look at well-being," *International Journal of Qualitative Studies on Health and Well-being* 1, no. 1 (2006): 522,535.

³¹⁹ Jacob Van Sluis, *Leeswijzer bij "Zijn en tijd" van Martin Heidegger* (Eindhoven: Damon, 1998), 60.

Het toedekkend ontwijken van de dood beheerst de alledaagsheid zo hardnekkig, dat in het met-elkaar-zijn juist de 'naaste verwanten' de 'stervende' vaak nog wijsmaken dat hij aan de dood zal ontkomen (...). Het men zorgt op die manier voor een *permanente geruststelling over de dood*. Maar die geldt in wezen niet alleen de 'stervende', maar evenzeer de 'troostenden'.³²⁰

Dit niet benoemen van het sterven kan zelfs als dapper en flink beschouwd gaan worden, maar het gevaar wat er ontstaat is dat er een gevoel ontstaat van onverschilligheid voor het feit dat men sterft.³²¹ Dit 'vervallen' leidt zo dus tot een oneigenlijk omgaan met de dood. Heidegger roept dus op tot enerzijds open communiceren over de dood, maar anderzijds ook om niet te veel te piekeren over deze dreiging - omdat authentiek leven anders ook onmogelijk wordt.

3.3.7 *Authentiek leven in hospices*

Cliënten in een hospice verkeren continue in de nabijheid van de dood: niet alleen hun eigen aanstaande dood is nabij, maar ook medebewoners overlijden regelmatig. De vraag kan zo gesteld worden of voor hun een continue bewust ten-dode-zijn, voor deze patiënten geen te grote opgave vormt? De tekst van Heidegger over de relatie tussen de eigenlijkheid en de oneigenlijkheid die hiermee relatie houdt, heeft in de literatuur veel discussie op geleverd.³²² Uit §27 van *Zijn en Tijd* lijkt namelijk te volgen dat de eigenlijkheid een modificatie is van de oneigenlijkheid: "Het eigenlijke zelfzijn berust niet op een van het men afgescheiden uitzonderingstoestand van het subject, *maar is een existentiële modificatie van het men, als een wezenlijke existentieel*."³²³ Maar uit §64 van *Zijn en Tijd* lijkt te volgen dat de eigenlijkheid juist *geen* modificatie is van de oneigenlijkheid: "Het bleek dat het erzijn eerst en vooral *niet* zichzelf is, maar in het men-zelf is verloren. Dit is een existentiële modificatie van het eigenlijke zelf."³²⁴ Een verwante discussie is of een continue eigenlijk bestaan als modus van existentie wel praktisch mogelijk is.³²⁵ Carel stelt voor de beide modi van eigenlijkheid en oneigenlijkheid als wederzijds afhankelijk te beschouwen. Eigenlijkheid kan volgens haar

³²⁰ Heidegger, *Zijn en tijd*, 322.

³²¹ Liz Stanley and Sue Wise, "The domestication of death: The sequestration thesis and domestic figuration," *Sociology* 45, no. 6 (2011): 955.

³²² Havi Carel, *Phenomenology of illness*, (Oxford: University Press, 2016), Ebook Library <http://public.ebib.com/choice/publicfullrecord.aspx?p=4713702>. 173.

³²³ Heidegger, *Zijn en tijd*, 174.

³²⁴ *Ibid.*, 399.

³²⁵ Carel, *Phenomenology of illness*. 173.

alleen ontstaan uit de oneigenlijkheid, omdat het *Dasein* in eerste instantie is ondergedompeld in de alledaagsheid voordat het zich daaraan kan ontworstelen.³²⁶

Hieruit volgt dat het ook voor patiënten in de geestelijke verzorging mogelijk moet zijn om zich soms oneigenlijk te gedragen en soms eigenlijk. Dit is ook in overeenstemming met onderzoek waaruit volgt dat een oscillatie tussen eigenlijk en oneigenlijk gedrag noodzakelijk was om betekeniscreatie te stimuleren bij patiënten in hospices.³²⁷ Dit lijkt in overeenstemming met het inzicht van de zeventiende-eeuwse Rochefoucauld: "One can no more look steadily at death than at the sun."³²⁸

3.2.8 Conclusie relevantie Heidegger voor de geestelijke verzorging

In de moderne literatuur over de geestelijke 'zorg' blijkt vrij uitgebreid gebruik gemaakt te worden van Heidegger (zie bijvoorbeeld de oratie van Schildermans).³²⁹ Heidegger lijkt zo bezig aan een 'opmars' binnen sectoren van de geestelijke verzorging. Uit Heidegger volgt dat de 'scope' van de geestelijke verzorging ook breder zou moeten zijn dan deze nu vaak wordt aangehouden. Uit Heidegger volgen bijvoorbeeld ruimtelijke, architectonische eisen aan de indeling van hospices.³³⁰ Ook de monotone procedures in een ziekenhuis zouden niet als een gegeven door de geestelijke verzorging moeten worden aangenomen. In de volgende paragraaf zal nu de relevantie van Ricœur voor de geestelijke verzorging worden beschreven, waarna in § 3.5 de conclusie voor de relevantie voor de geestelijke verzorging van de drie auteurs zal worden samengevat en vergeleken.

3.4 Relevantie Ricœur voor de geestelijke verzorging

3.4.1 Inleiding

In deze paragraaf zal de relevantie van de visies op de dood van Ricœur voor de geestelijke verzorging worden toegelicht, zoals deze volgen uit *Living Up To Death*. Deze visies zijn eerder afgeleid in § 3.4 van deze scriptie. Allereerst zal ik de drie stappen

³²⁶ Ibid., 174.

³²⁷ Moestrup and Hansen, "Existential concerns about death: a qualitative study of dying patients in a Danish hospice," 434.

³²⁸ Feifel, *The meaning of death*, xiii.

³²⁹ Schilderman, "Wat is er geestelijk aan de geestelijke zorg?," 6.

³³⁰ Mijns inziens zouden b.v. contemplatieve ruimtes als stilteruimtes of religieuze ruimtes in een rustig afgezonderd gedeelte in de hospice moeten worden gepositioneerd om uit de hectiek van het alledaagse te ontsnappen en zo ruimte voor 'eigenlijk gedrag' te bieden.

weergeven die Ricœur aanraad voor een stervende als voorbereiding op zijn aanstaand overlijden. Daarna zal ik de relevantie van zijn begrip van ‘*still being alive*’ toelichten. Tenslotte zal ik de palliatieve lessen die uit *Living Up to Death* te trekken zijn samenvatten.

3.4.2 Voorbereiding op de dood

Ricœur omschrijft een aantal maatregelen die genomen kunnen worden in de voorbereiding op de dood: het opheffen van de conceptuele verwarring, het verrichten van rouwarbeid, het biografisch schrijven en de rol van de compassievolle ander. In deze paragraaf worden deze activiteiten toegelicht. Conceptuele verwarring over de dood is een belangrijke bron van angst bij het sterven en volgens Ricœur kan filosofische reflectie door analyseren en verduidelijking over het begrip ‘dood’ een therapeutische werking hebben.³³¹ Centraal in het opheffen van deze verwarring staat het verdrijven van de ‘spookbeelden’ van de dood. Dit zijn de angsten die berusten op de verbeelding, ze zijn ‘spookachtig’. Een van die beelden is die van de “already dead dead”:³³² mijn eigen dood gezien door de ogen van mijn liefhebbende nabestaanden. Maar ook moet het inherente element van geweld, van afschuwelijkheid wat elke dood in zich heeft van de *massa perdita* worden geconfronteerd. Deze *massa perdita* verwijst naar de associatie van de dood met het absolute kwaad, een beeld van de stervenden en de doden uit de vernietigingskampen uit de Tweede Wereldoorlog. Tenslotte moeten ook angsten over het raadselachtige soort wezens wat de doden zijn en over de dood als ultieme en dreigende grens aan het bestaan worden overwonnen.

Nadat deze ‘imaginaire angsten’ zijn overwonnen, is de grootste uitdaging de existentiële angst over het niet-bestaan te overwinnen. Volgens Ricœur kan deze angst over een eigen toekomstig niet-bestaan alleen worden overwonnen door een ‘ascese’. In deze ‘ascese’ wordt actief afscheid genomen van het leven in een proces van rouwarbeid. Stapsgewijs moeten alle relaties en investeringen die ervoor hebben gezorgd dat het verlies van iemand of iets was komen te voelen als een verlies van het eigen zelf worden verbroken.³³³ Een hulpmiddel voor deze rouwarbeid is het schrijven over de al overleden naasten. Dit louterende schrijven beschrijft Ricœur als: “(...) the work of memory is the work of mourning.”.³³⁴ Immers om het verleden te kunnen loslaten moet de

³³¹ Ricœur, *Living up to death*, 8.

³³² Ibid., 9.

³³³ Morny Joy, "Paul Ricœur on life and death," *Philosophy & Social Criticism* 37, no. 2 (2011): 250.

³³⁴ Ricœur, *Living up to death*, 39.

“*unsayable*”³³⁵ worden uitgesproken en in een verhaal geplaatst worden waarmee geleefd kan worden. De schrijfstijl is daarbij niet van belang, het gaat om de moed om de dood te durven confronteren.³³⁶ Wanneer we over degenen schrijven die al overleden zijn, kunnen we ook anticiperen in de rouw die anderen over ons zullen hebben. Hierdoor zullen we ons opgenomen gaan voelen in een groter geheel. Tegelijk wordt met dit schrijven de waarde van het leven bevestigd, hoe meer men rouwt en schrijft over de geliefde andere, hoe meer immers de waarde van het leven wordt bevestigd.³³⁷ In de context van wat je al geweest bent, kun je zo uiteindelijk de beste wijze vinden om met jezelf in het reine te komen. Voor succesvolle rouw is volgens Ricœur uiteindelijk behalve de eigen psychologische levenskracht ook hulp van de ‘compassievolle ander’ onontbeerlijk.³³⁸ Ook Ricœur heeft aan het eind van het leven deze lessen ter hand genomen: al geruime tijd voor zijn dood begon hij een correspondentie over de dood met zijn vrienden.

3.4.3 ‘Still being alive’

Als onderdeel van zijn narratieve identiteit hecht Ricœur waarde aan zijn ‘paper trail’. Dit ‘paper trail’ leidt tot een ‘voortleven in tijdloos werk’: een Ricœur wordt als het ware ‘herschapen’ in het gebruik van zijn teksten. Zijn pensioenperiode waar hij minder productief was benoemde hij daarentegen negatief als de tijd van de “the poverty of the spirit (...)”³³⁹ Toch noemt Ricœur “the simple happiness of still being alive and, above all, the love of life (...)”³⁴⁰ als uiteindelijk het meest belangrijk. Dit wordt ook herkend in de titel van het essay in *Living Up to Death*: de *cheerfulness* van het bestaan staat, samen met de *mourning*, centraal. Dit ‘still being alive’ kan worden geïnterpreteerd als een oproep tot een openstaan voor het feitelijk bestaan. Met het model van Alma: de ervaringsdimensie van het bestaan kan al voldoende zijn voor een ‘zinvol’ leven.

3.4.4 Palliatieve lessen

Ricœur geeft een viertal palliatieve lessen die ik hier zal samenvatten. De *eerste* belangrijkste les is dat je nooit een stervende als ‘stervend’ moet beschouwen maar altijd

³³⁵ Ibid., 30.

³³⁶ Ibid., 39.

³³⁷ Mijns inziens laat het schrijven over de overleden ander, deze ander ook niet alleen doet herleven maar ook een functie heeft in het laten dóórleven van de ander, niet alleen als een ‘herinnering in God’ maar ook in de mensheid.

³³⁸ Ricoeur, *Living up to death*, xvi.

³³⁹ Ibid., 59-60.

³⁴⁰ Ibid., 96.

als 'Nog levend tot de dood'. Stervenden ervaren zichzelf immers weliswaar misschien als worstelend met het leven maar hun blijvende macht als individu moet worden gerespecteerd. De tweede les is dat het van groot belang is om niet alléén te sterven. Iedereen is natuurlijk alleen in zijn persoonlijke overlijden, maar het sterven is bij Ricœur een bij uitstek sociale aangelegenheid. De gedeelde ervaring van de relatie tussen de verzorgende en de stervende, die tot uiting kan komen in de laatste blik van compassie, maakt het mogelijk dat het 'Essentiële' van de liefde voor het leven wordt overgedragen en verzacht het sterven. De derde les is de noodzaak van training van de palliatieve verzorgers. Ricœur roept op tot het cultiveren van een houding van compassie, waarbij tegelijkertijd getraind wordt om de krachten die kunnen leiden tot een *fusion* te beheersen. Dit gevaar van de *fusion* houdt in dat de eigen angst voor de dood in de verbeelding wordt vermengd met het sterven van de patiënt, waardoor er geen goede hulp meer kan worden geboden.³⁴¹ De vierde les is dat ook voor de niet-gelovige stervende een laatste gesproken woord belangrijk is. Net zoals in het katholieke geloof het laatste sacrament kan worden verstrekt, raadt Ricœur een laatste '*nonmedical, nonconfessional*' woord aan om de stervende te helpen zijn laatste reis te aanvaarden.³⁴²

3.4.5 Conclusie relevantie Ricœur voor de geestelijke verzorging

De conclusie die mijns inziens uit deze lessen kan worden getrokken is dat bij het sterven van Ricœur de intergenerationele verbondenheid centraal staat. Ricœur doet echter geen uitspraken over relationele aspecten, die dit gezamenlijk sterven in de weg zouden kunnen staan, zoals familieproblemen, wat als een beperking van zijn model gezien kan worden. In de volgende paragraaf zal nu de conclusie voor de relevantie voor de geestelijke verzorging van de drie auteurs worden samengevat en vergeleken.

3.5 Conclusies relevantie Tolstoj, Heidegger en Ricœur geestelijke verzorging

Het blijkt dat alle drie de werken waardevolle bijdragen aan de geestelijke verzorging leveren, maar dat de aard van de bijdragen verschillend is. Bij de filosofische auteurs

³⁴¹ Ibid., 18.

³⁴² Ibid., 19.

Heidegger en Ricoeur is er sprake van een directe toepasbaarheid op de processen binnen de geestelijke verzorging, en bij het literaire werk van Tolstoj ligt de nadruk op het individuele proces van de spirituele ontwikkeling van de stervende. *De dood van Ivan Iljitsj* zou door de patiënt zelf gelezen kunnen worden, wat voor het werk van de beide filosofen vanwege hun filosofische 'vaktaal' minder voor de hand ligt. Volgens Heidegger heeft Tolstoj in *De dood van Ivan Iljitsj* "het aan het wankelen raken en de ineenstorting van dit 'men sterft'"³⁴³ beschreven, en ook op andere facetten zijn er overeenkomsten (zie ook § 2.3.5). De adviezen over de geestelijke verzorging die op basis van *De dood van Ivan Iljitsj* te trekken zijn komen dan ook in grote lijnen overeen aan die op basis van *Zijn en Tijd*, alleen zijn deze bij *De dood van Ivan Iljitsj* minder specifiek. Tolstoj gaat daarbij wel in op de aspecten van de 'spirituele reis' en de 'transformatie', die geen deel *Zijn en Tijd* uitmaken. Ik heb de adviezen op basis van *De dood van Ivan Iljitsj* toch opgenomen omdat de overeenkomsten in de verhouding tot de geestelijke verzorging tussen *Zijn en Tijd* en *De dood van Ivan Iljitsj* zo inzichtelijk worden.

Belangrijkste gemeenschappelijke elementen van Tolstoj en Heidegger zijn het onderscheid maken tussen de existentiële angst en de vrees, het probleem van de acceptatie van de eigen sterfelijkheid en het hierboven beschreven belang van het zich niet in het 'men' verliezen. Ricoeur voegt daar nog palliatieve lessen, een methode om zich voor te bereiden op een eigen aanstaand sterven, en het basisbegrip van de vreugde voor het '*still being alive*' aan toe.

³⁴³ Heidegger, *Zijn en tijd*, 322.

4 CONCLUSIE

4.1 Inleiding

In dit hoofdstuk zal de hoofdonderzoeksvraag beantwoord worden: ‘Welke visies op de dood, het sterven en de rouw zijn aan te treffen bij Tolstoj’s *De dood van Ivan Iljitsj*, Heidegger’s *Zijn en Tijd* en Ricœur’s *Living Up to Death* en welke bijdrage kunnen deze aan de geestelijke verzorging leveren?’

Alle drie de auteurs blijken bijdragen aan de geestelijke verzorging te kunnen leveren. Mijn conclusie is dat deze existentialistische bronnen een goede aanvulling vormen op de bronnen zoals thans veelal in de geestelijke verzorging worden gebruikt omdat de centrale uitdaging in deze werken aan de mens om in het zicht van de eigen eindigheid tot een ‘authentiek bestaan’ te komen ook van groot belang is binnen de geestelijke verzorging. Voor het beantwoorden van de hoofdonderzoeksvraag zullen de beide deelonderzoeksvragen nu achtereenvolgens beantwoord worden, waarvoor de resultaten van hoofdstuk 2 en 3 zullen worden samengevat. Hierna zullen nog enige algemene conclusies worden getrokken en aanbevelingen gedaan.

4.2 Conclusie visies op de dood bij Tolstoj, Heidegger en Ricœur

Inleiding

De eerste deelonderzoeksvraag was: ‘Wat zijn de visies op het sterven, de dood en de rouw bij *De dood van Ivan Iljitsj*, *Zijn en Tijd* en *Living Up to Death*?’. Ter beantwoording van deze onderzoeksvraag zullen de resultaten van hoofdstuk 2 hier worden samengevat en vervolgens vergeleken.

Visie op de dood van Tolstoj

In *De dood van Ivan Iljitsj* staat de dood centraal: de dood zorgt ervoor dat de confrontatie met de ‘existentiële schuld’ van een ‘niet-geleefd leven’ moet worden aangegaan. Tolstoj laat zien wat er gebeurt als het leven ‘niet-geleefd’ wordt: het lijden van Ivan Iljitsj door zijn de confrontatie met zijn existentiële schuld is hierbij het afschrikwekkende

voorbeeld. Een typisch element van Tolstoj hierbij is dat de dood weliswaar inzicht verschaft, maar pas aan het eind van het leven, waardoor het profijt relatief beperkt blijft. Tolstoj zijn symboliek lijkt het best geduid te kunnen worden vanuit zijn eigen vorm van universeel christelijk geloof, met invloeden uit andere wereldgodsdiensten en filosofieën. Tolstoj gebruikt een symboliek rond een 'niet-bestaande dood' waaruit 'suggesties' volgen voor de zelf-contemplatie van de lezer. Sterfelijkheidstranscendentie treedt bijvoorbeeld op bij het 'koninkrijk van God', het bereiken van een staat van 'verlichting' of in een volledig in het 'nu' leven (waarin de dood nooit aanwezig kan zijn). Tolstoj heeft *De dood van Ivan Iljitsj* in een 'hermeneutisch open' stijl geschreven, waardoor het werk de lezer kan ondersteunen bij de vorming van een authentieke, individuele levensovertuiging. Hierbij is ook ruimte voor narratieve interpretaties, zoals de dood als 'einde van het verhaal', maar ook 'spirituele conversie' als een dood in een mensenleven (zie § 2.2.4).

Visie op de dood van Heidegger

Bij Heidegger ligt de nadruk op het individu en zijn angst voor de dood. Heidegger maakte de dood tot een echt eind, in plaats van een overgang. Kenmerkend voor het menselijk bestaan is namelijk dat het menselijk leven niet enkel eindig is, maar ook per definitie een zijn-ten-dode (*sein-zum-Tode*) is. De dood bij Heidegger is dan ook de mogelijkheid van de volslagen onmogelijkheid van het 'erzijn' (*Dasein*). Wanneer iemand zich volledig bewust wordt van zijn eindigheid, voelt hij de angst voor het niets. Pas als hij deze angst kan 'uithouden', is het mogelijk om eigenlijk - oftewel authentiek - te leven. Volgens Heidegger is het bestaan zinvol, juist omdat het radicaal getekend is door de eindigheid. Juist omdat de mens niet alles kan doen, moet hij keuzes maken en heeft hij de mogelijkheid een betekenisvol leven te leiden. Heideggers filosofie kan hiermee worden ondergebracht bij de acceptatietheorieën van de dood. Essentieel is immers het 'eigenlijke' leven, wanneer de mens zijn lot volledig op zich neemt. Overigens doet Heidegger zelf geen uitspraken over het lot van de mens na de dood.

Visie op de dood van Ricœur

In tegenstelling tot Tolstoj en Heidegger gaat Ricœur niet uit van de dood als 'harde begrenzing' van het leven. Ricœur ontkent feitelijk de dood als grens als zijnde te abstract en niet voldoende zeker. Het idee van de dood als limietverschijnsel maakt de dood tot symbool van transcendentie: een limietwaarde blijft binnen een eindig bestaan immers altijd uit zicht. (Zie § 2.4.2). Wanneer Ricœur troostvolle symbolen gebruikt als '*make a difference in God*', lijkt hij het bestaan van een God als gegeven aan te nemen. Mogelijk

kan hier ook een limietbegrip in worden herkend: een God die wel bestaat maar geen effect heeft op het bestaan is in de limiet misschien wel hetzelfde als een niet-bestaande God, maar faciliteert het gebruik van troostvolle religieuze symbolen. De 'afstand' tussen de mens en God blijft open voor contemplatie. Ricœur gebruikt een aantal symbolen voor de rol van de verbeelding bij het omgaan met de dood. De beelden die hij hiervoor gebruikt, symboliseren in het algemeen de verbondenheid met de medemens, zoals '*life as a gift*', voortleven '*in the immortal time of the work*' en de '*preservation of the having-been*', maar ook religieuze stervenstranscendentie zoals bij de symboliek van '*God's care*' en '*God's memory*'. Volgens Ricœur kunnen 'imaginaire beelden' van de dood het zicht op het eigenlijke existentiële probleem versluieren: het toekomstig niet-bestaan. Deze imaginaire beelden zijn: het beeld van de '*already dead dead*' (mijn eigen dood gezien door de ogen van mijn liefhebbende nabestaanden), het inherente element van de '*massa perdita*', de afschuwelijkheid van de dood uit de vernietigingskampen, en de angst voor het 'raadselachtige soort wezens' wat de doden zijn (zie §3.4.2).

Vergelijk visies op de dood van Tolstoj, Heidegger en Ricœur

Hoewel de drie auteurs zowel transcendentie als acceptatiemodellen gebruiken, blijkt de overheersende factor een actieve verhouding tot het eigen leven in het besef van de eigen eindigheid te zijn waarvan uitdrukking wordt gegeven in het eigen leven. Dit 'authentiek' handelen kenmerkt zich door individuele vrijheid, verantwoordelijkheid en subjectiviteit. Bij Tolstoj kan dit worden herkend met de purificatie theorie van Proyart: als de mens geen goed -geleefd leven heeft geleid, dan zal hij de agonie van een pijnlijke 'purificatie' moeten ondergaan om tot een 'goede' dood te komen. Bij Ricœur is dit 'goed handelen' te herkennen in de nadruk op verbondenheid met de medemens, en het authentieke zijn-ten-dode (*Sein-zum-Tode*) staat natuurlijk centraal bij Heidegger.

4.3 Conclusie relevantie geestelijke verzorging Tolstoj, Heidegger en Ricœur

Inleiding

De tweede onderzoeksvraag luidde: 'Wat is de relevantie van *De dood van Ivan Iljitsj*, *Zijn en Tijd* en *Living Up to Death* voor de geestelijke verzorging?'. Ter beantwoording van deze onderzoeksvraag zullen de resultaten van hoofdstuk 3 worden samengevat en vergeleken, waarna nog enige algemene conclusies zullen worden getrokken en aanbevelingen gedaan voor toekomstig onderzoek.

Relevantie Tolstoj voor de geestelijke verzorging

De dood van Ivan Iljitsj maakt het grote mogelijke belang van een ‘existentiële schuld’ op het stervensproces duidelijk (zie § 3.2.2). Dit effect is in het vijffasen stervensmodel van Kübler-Ross, wat op dit moment ondanks wetenschappelijke discussies toch nog het meest toegepaste stervensmodel vormt, niet meegenomen. Hiermee vormt *De dood van Ivan Iljitsj* een belangrijke aanvulling op het meer psychologische georiënteerde stervensmodel van Kübler-Ross. *De dood van Ivan Iljitsj* kan verder ook gebruikt worden als bron binnen de geestelijke verzorging: door het ‘performatieve’ karakter ervan veroorzaakt het werk ‘zelf-contemplatie’ (zie § 3.2.10). Ook voor het probleem van een ‘existentiële schuld’ worden bruikbare symbolen gegeven in de vorm van een ‘spirituele reis’ en transformatie door reflectie (zie § 3.2.7). Net als bij Heidegger geeft Tolstoj aan dat verdringing van de dood moet worden tegengegaan, en dat open over de dood gesproken moet worden met de stervende. Ook geeft Tolstoj een model voor de stervenszorg waarbij de stervende zelf centraal staat: de invulling van de zorg moet zo zijn dat aan individuele wensen gehoor gegeven kan worden, in plaats van dat deze door institutionele eisen wordt opgelegd. *De dood van Ivan Iljitsj* laat ook het grote belang van het aanraken in de zorg zien, deze kan als primaire zingevingcomponent zelfs belangrijker zijn dan alle andere vormen van zingeving.

Relevantie Heidegger voor de geestelijke verzorging

Heidegger’s advies voor een ‘authentiek’ leven in het zicht van het zijn-ten-dode (*Sein-zum-Tode*) van de mens lijkt slecht verenigbaar met het huidige model van de geestelijke verzorging voor de stervende patiënten. Op dit moment wordt de geestelijke verzorging immers gewoonlijk pas ingeschakeld wanneer er sprake is van een nabije dood. Heidegger geeft juist aan dat elke mens vanwege van de eindigheid van het bestaan en het persoonlijke karakter van de dood gedurende zijn gehele leven op basis van zijn eigen ‘geweten’ (*Gewissen*) eigen individuele keuzes moet maken en een authentiek leven moet leiden. Als hier pas op het laatste moment mee wordt begonnen, zullen de handelingsmogelijkheden voor de stervende patiënt meestal ernstig zijn beperkt. Hierdoor kan het *erzijn* (*Dasein*) nog maar weinig constitueren in zijn existentie (*Existenz*). Wanneer er sprake is van existentiële schuldgevoelens bij een aanstaand sterven kunnen de begrippen ‘facticiteit’ (*Faktizität*) en ‘Geworpenheid’ (*Geworfenheit*) mogelijk steun bieden. De mens is nu eenmaal gedetermineerd door de ‘facticiteit’ van zijn lichaam en eigenschappen, en is geworpen in een voor ieder eigen historische gesitueerdheid van cultuur, familie, taal, karakter geloof en externe verwachtingen. Niet alle schuld voor het niet-geleefde leven hoeft dus zo op zich genomen te worden. Het

door Heidegger gemaakte onderscheid tussen (existentiële) angst en de (concrete) vrees is belangrijk voor de palliatieve zorg omdat de (concrete) vrees voor het proces van sterven (*Absterben*) wel medicatief behandeld kan worden, maar de existentiële angst voor een niet-bestaan juist geestelijke zingevingshulp noodzakelijk maakt. (zie § 3.3.2). Monotonie in zorginstututen door opgelegde tijdschema's zou moeten worden voorkomen, omdat deze een vals gevoel van 'permanentie' geven en zo de noodzakelijke spirituele ontwikkeling bemoeilijkt (zie §3.3.5). Wanneer de patiënt ziek wordt, verandert zijn eigen lichamelijke gesteldheid: de 'facticiteit' van zijn lichaam verandert, waardoor ook zijn relatie met de wereld om hem heen verandert, immers het 'erzijn' wijzigt. Heidegger roept op tot een juiste manier van omgaan met de dood, zonder 'piekeren' of 'babbelen en opbeurend spreken' (zie §3.3.6). Hospicezorg zou meer op het 'uithouden' van het sterven gericht moeten zijn, waarbij er wel mogelijkheden moeten zijn voor patiënten om zich afwisselend 'eigenlijk' (*eigentlich*) en 'oneigenlijk' (*uneigentlich*) te gedragen (zie §3.3.7).

Relevantie Ricœur voor de geestelijke verzorging

Ricœur omschrijft een model als voorbereiding op de dood wat uit drie stadia bestaat. De eerste fase is de opheffing van de 'conceptuele verwarring' over de dood, met zuivering van zijn 'imaginaire' angstaanjagende aspecten. De tweede fase is het overwinnen van de existentiële doodsangst door een 'ascese': het stapsgewijs onthechten aan het leven door rouwarbeid zoals door biografisch schrijven. De derde component is het vragen van de hulp van de 'compassievolle ander', gezamenlijke contemplatie op de dood maakt het naderende einde minder bedreigend. Ricœur geeft ook een viertal palliatieve lessen. De *eerste* is dat de stervende nooit als 'stervend' beschouwd dient te worden, maar altijd als 'nog levend tot de dood'. Een *tweede* les is het 'niet alleen sterven': er is hulp nodig in het gevecht dat hij voert tegen de dood en op het stervensmoment moet het 'Essentiële' kunnen worden overgedragen aan de nabestaanden: de liefde voor het leven. De derde les is dat verzorgers getraind moeten worden om de 'fusion' te beheersen: het vermengen van de eigen angst voor de dood met het sterven van de patiënt. De vierde les is dat ook de niet-gelovige een afscheidsritueel moet krijgen, een laatste '*nonmedical, nonconfessional*' woord. Ook Ricœur bevestigt het belang van de aanraking als zinscomponent, zelfs de 'lichtste druk van de vingers' kan al veel steun aan een stervende bieden.

Relevantie geestelijke verzorging: vergelijk Tolstoj, Heidegger en Ricœur

Het blijkt dat de conclusies die uit *De dood van Ivan Iljitsj* getrokken kunnen worden voor wat betreft de geestelijke verzorging grotendeels overeenkomen met die uit *Zijn en Tijd*. Toch heeft *De dood van Ivan Iljitsj* toepassingsmogelijkheden die *Zijn en Tijd* niet heeft: het kan als inspirerende literatuur voor cliënten dienen, het geeft inzicht in de 'spirituele reis' en het geeft aansprekende voorbeelden van de theorie van Heidegger. Het werk van Heidegger lijkt aan een opkomst bezig in wetenschappelijke literatuur over de zorg. Over het recente *Living Up to Death* is nog maar relatief weinig gepubliceerd (zeker buiten het Franstalige gebied), dus hier zou in een later stadium nog meer onderzoek naar gedaan kunnen worden.

4.4 Vrijplaatspositie geestelijke verzorging

Gezien de toenemende institutionalisering en medicalisering kan verwacht worden dat de druk op de geestelijke verzorging verder zal toenemen om meer behandelingsprotocolgericht te gaan werken. De huidige 'vrijplaatspositie' van de geestelijke verzorging, waarbij deze buiten de functionele organisatie staat, zou hiermee verder onder druk kunnen komen te staan. Met Ricœur (voor specialistisch getrainde verzorgers, § 3.4.4.), Heidegger (tegen de monotonie van het ziekenhuisritme, §.3.3.5) en Tolstoj (tegen de focus op medisch handelen en de regelmaat, §.3.2.5 en §.3.2.6) zou ik willen pleiten voor een instandhouding van de 'vrijplaatsfunctie' van de geestelijke verzorging.

4.5 'Death education'

Tolstoj, Heidegger en Ricœur geven alle drie het belang aan van een tijdige aanvang met de voorbereiding op de dood. Volgens alle drie de auteurs moet het komende einde worden overdacht en er dient naar gehandeld te worden. In het huidige tijdsperk, waarin sequestratie (verdringing van de dood, §.1.3) een grote rol speelt, is dit echter niet vanzelfsprekend. De manier waarop de geestelijke verzorging op dit moment wordt ingezet, draagt daar ook aan bij: pas bij een naderend levenseind wordt de geestelijke verzorging opgeroepen. De mogelijkheid tot 'bijsturing' om een mogelijke 'existentiële

schuld' te verminderen is daardoor echter te beperkt. In de VS is hiervoor de oplossing gevonden van *death education*. Hierbij worden jongeren geleerd onder professionele leiding (veelal van hiertoe opgeleide geestelijken) een persoonlijke eschatologie van de relatie tussen leven en dood te ontwikkelen. Ook leren jongeren beter met stervenden om te gaan. Naar mijn mening zou dit in Nederland ook overwogen kunnen worden. Hierbij zie ik ook een rol voor de geestelijke verzorging, als specialisten in de omgang met existentialistische problemen.

4.6 Toekomstig onderzoek

In het algemeen kan gesteld worden dat er meer multidisciplinair fundamenteel onderzoek naar de geestelijke verzorging noodzakelijk is. Specifieke aandachtsgebieden zijn daarbij stervensmodellen en zingevingsprocesmodellen. Ook kunnen meer filosofen op vergelijkbare wijze worden onderzocht als in deze scriptie.

5 LITERATUUR

- Alma, H. A., and Adri Smaling. *Waarvoor je leeft: studies naar humanistische bronnen van zin*. [in Dutch] Amsterdam: Humanistics University Press, 2010.
- Almeter, Kelly. "The Moralists' Perspective: An Analysis of a Contemporary Reader's Connection to Leo Tolstoy's Themes of Life as Presented in Five Selected Works." Honors Capstone, Syracuse University, 2014.
- Ariès, Philippe. *The hour of our death*. London: Penguin Books, 1987.
- Attig, Thomas. *How we grieve: Relearning the world*. Oxford University Press, 2010.
- Baumeister, Roy F. *Meanings of life*. New York: Guilford Press, 1991.
- Behrendt, Kathy. "Whole Lives and Good Deaths." *Metaphilosophy* 45, no. 3 (2014): 331-347.
- Berezny, Allan, R. "Tolstoy's The death of Ivan Ilyich and its implications for today." McGill University, 1981.
- Borg, Meerten Berend. *Waarom geestelijke verzorging?: zingeving en geestelijke verzorging in de moderne maatschappij*. Nijmegen: KSGV, 2000.
- Braeckman, Antoon. *Handboek wijsbegeerte*. Leuven: Lannoo Uitgeverij, 2006.
- Bremmers, CJG, and M. van den Bossche. *De actualiteit van Martin Heideggers' Sein und Zeit'. Essays ter gelegenheid van de tachtigste verjaardag van Heidegger's' Sein und Zeit'*. Eindhoven: Damon VOF, 2007.
- Buridin, Léon, Bernard-Henri Lévy, and Bernard-Henri Lévy. *Parler la mort: des mots pour la vivre*. Paris: Desclée de Brouwer, 1997.
- Carel, Havi. *Phenomenology of illness*. Oxford: University Press, 2016. Ebook Library <http://public.eblib.com/choice/publicfullrecord.aspx?p=4713702>.
- . "Temporal Finitude and Finitude of Possibility: The Double Meaning of Death in Being and Time." *International Journal of Philosophical Studies* 15, no. 4 (2007/12/01 2007): 541-556.
- Charlton, Blake, and Abraham Verghese. "Caring for Ivan Ilyich." [In English]. *Journal of general internal medicine*. 25 (2009): 93-95.
- Chidester, David. *Patterns of transcendence: Religion, death, and dying*. Belmont: Wadsworth Publishing Company, 1990.
- Christian, Reginald Frank. *Tolstoy: a critical introduction*. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.
- Corr, Charles A. "Coping with dying: Lessons that we should and should not learn from the work of Elisabeth Kübler-Ross." *Death Studies* 17, no. 1 (1993): 69-83.
- Danaher, David S. "A Cognitive Approach to Metaphor in Prose: Truth and Falsehood in Leo Tolstoy's 'The Death of Ivan Il'ich'." *Poetics Today* 24, no. 3 (2003): 439-469.
- De Hart, Joep. *Geloven binnen en buiten verband. Godsdienselijke ontwikkelingen in Nederland*. Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau, 2014.
- de Lange, D. F. "Affirming Life in the Face of Death: Ricoeur's Living Up to Death as a modern ars moriendi and a lesson for palliative care." *Med Health Care Philos* 17, no. 4 (Nov 2014): 509-518.
- Donnelly, J. "Tolstoy's the death of Ivan Ilych: Satire, religion, and the Criticism of Denial." *Logos (United States)* 16, no. 2 (2013): 73-98.
- Doolaard, JJA. *Nieuw handboek geestelijke verzorging*. Den Haag: Uitgeverij Kok, 2015.
- Elias, Norbert, and Godfried Benthem van den Bergh. *De eenzaamheid van stervenden in onze tijd: essay*. Amsterdam: Meulenhoff, 1990.
- Ettema, E, and CJW Leget. "Kwaliteit van leven in de palliatieve zorg. Waar hebben we het over?." *Tijdschrift voor Gezondheidszorg en Ethiek* 3 (2014): 71-75.
- Ettema, E. J., L. D. Derksen, and E. van Leeuwen. "Existential loneliness and end-of-life care: a systematic review." *Theor Med Bioeth* 31, no. 2 (Apr 2010): 141-169.
- Feifel, Herman. *The meaning of death*. [in English] New York Blakiston Division, McGraw-Hill, 1959.
- . *New meanings of death*. [in English] [New ed.]. ed. New York: McGraw-Hill, 1977.

- Feldman, Steven P. "The Professional Conscience: A Psychoanalytic Study of Moral Character in Tolstoy's *The Death of Ivan Ilych*." *Journal of Business Ethics* 49, no. 4 (2004): 311-328.
- Frankl, Viktor E. *Man's search for meaning*. Boston: Simon and Schuster, 1959.
- . *The unheard cry for meaning: Psychotherapy and humanism*. New York: Simon and Schuster, 2011.
- Freud, Sigm. "Zeitgemäßes über Krieg und Tod." *Imago* 4, no. 1 (1915): 1-21.
- Freud, Sigmund. *Reflections on war and death*. Translated by Abraham Arden Brill, Kuttner, Alfred Booth. New York: Mundus Publishing, 1918.
- Ganzevoort, Reinder Ruard, and Jan Visser. *Zorg voor het verhaal*. Zoetermeer: Meinema, 2007.
- Giddens, Anthony. *Modernity self-identity: self and society in the late modern age*. [in English] Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1991.
- Gooijer, Willem. *Het voorbij tegemoet: filosofen en de dood*. [in Dutch] Utrecht Uitgeverij IJzer, 2013.
- Gray, J. Glenn. "The Idea of Death in Existentialism." *The Journal of Philosophy* 48, no. 5 (1951): 113-127.
- Greimas, A. J., and Algirdas Julien Greimas. *Sémantique structurale : recherche de méthode*. [in French] Langue et langage; Collection "langue et langage". Paris: Larousse, 1966.
- Halle, Morris. *For Roman Jakobson: Essays on the occasion of his sixtieth birthday, 11 October 1956*. Mouton, 1956.
- Hanegraaff, Wouter J. "New Age Spiritualities as Secular Religion: a Historian's Perspective." *Social Compass* 46, no. 2 (2016): 145-160.
- Heidegger, Martin. *Sein und Zeit (11. unveränderte Aufl.)*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1967.
- . *Zijn en tijd*. Translated by Mark Wildschut. Nijmegen: Boom Koninklijke Uitgevers, 1998.
- Hijmans, Ellen Jeanine Susanne. *Je moet er het beste van maken*. Nijmegen: Inst. voor Toegepaste Sociale Wetenschappen, 1994.
- Holleman, Warren Lee. "Death education in American medical schools: Tolstoy's challenge to Kübler-Ross." *The Journal of Medical Humanities* 12, no. 1 (1991): 11-18.
- Holt, Kristoffer. "Authentic Journalism? A Critical Discussion about Existential Authenticity in Journalism Ethics." *Journal of Mass Media Ethics* 27, no. 1 (2012): 2-14.
- Hustis, Harriet. "'Three rooms off': Death and the reader in Tolstoy's *The Death of Ivan Ilych*." *Lit: Literature Interpretation Theory* 11, no. 3 (2008): 261-275.
- Inwood, Michael, and Willemien de Leeuw. *Heidegger*. [in Dutch] Kopstukken filosofie. Rotterdam: Lemniscaat, 2000.
- Jay, Martin. "Taking on the stigma of inauthenticity: Adorno's critique of genuineness." *New German Critique*, no. 97 (2006): 15-30.
- Joy, Morny. "Paul Ricoeur on life and death." *Philosophy & Social Criticism* 37, no. 2 (2011): 249-253.
- Jung, Carl Gustav. *The collected works of CG Jung*. Princeton: Princeton University Press, 1954.
- Kamm, F. M. "Rescuing Ivan Ilych: How We Live and How We Die." *Ethics* 113, no. 2 (2003): 202-233.
- Kübler-Ross, Elisabeth. *Death - the final stage of growth : [Ed.by] E. Kübler- Ross*. [in English] Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1975.
- . *On death and dying*. [in English] London: Tavistock Publications, 1970.
- Lavoie, Mireille, Danielle Blondeau, and Thomas De Koninck. "The dying person: an existential being until the end of life." *Nursing Philosophy* 9, no. 2 (2008): 89-97.
- Luper, Steven. "Living Up to Death." *International Journal of Philosophical Studies* 18, no. 4 (2010): 603-606.
- Maxwell, Meg, and Verena Tschudin. *Seeing the Invisible Modern Religious and Other Transcendent Experiences*. London: Religious Experience Research Centre, 1990.
- Mercier, Pascal. *Nachtrein naar Lissabon*. Amsterdam: Wereldbibliotheek, 2015.
- Metchnikoff, Ilya Ilyich. *The prolongation of life: optimistic studies*. London: G.P. Putnam's Sons, 1908.
- Moestrup, L., and H. P. Hansen. "Existential concerns about death: a qualitative study of dying patients in a Danish hospice." *Am J Hosp Palliat Care* 32, no. 4 (Jun 2015): 427-436.
- Mooren, Jan Hein. *Verbeelding en bestaansoriëntatie*. Utrecht: De Graaff, 2012.
- Mulder, A. A. Mulder & H. Snoek (red.), *Werken met diepgang. Levensbeschouwelijke communicatie in de praktijk van onderwijs, zorg en kerk*. Zoetermeer: Meinema, 2012.
- Nighswonger, Carl A. "Ministry to the Dying as a Learning Encounter." *Journal of Pastoral Care & Counseling* 26, no. 2 (1972): 86-92.
- O'Connor, Thomas St James, Mike Chow, Gary Payne, Janet Young, Myrta Rivera, Elizabeth Meakes, Laura McGregor, and Janet Howitt. "In the beginning: a Canadian ethnographic study on

- sources and definitions of spiritual reflection used by health care professionals who are not chaplains." *Journal of Pastoral Care & Counseling* 64, no. 1 (2010): 1-14.
- Olney, James. "Experience, Metaphor, and Meaning: "The Death of Ivan Ilych"." *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 31, no. 1 (1972): 101-114.
- Orwin, Donna Tussing. *The Cambridge companion to Tolstoy*. [in English] Cambridge companions to literature. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Pachmuss, Temira. "The Theme of Love and Death in Tolstoy's the Death of Ivan Ilyich." *American Slavic and East European Review* 20, no. 1 (1961): 72-83.
- Papadimos, Thomas J, and Stanislaw PA Stawicki. "The death of Ivan Ilych: A blueprint for intervention at the end of life." *International journal of critical illness and injury science* 1, no. 2 (2011): 125.
- Park, C. L. "Making sense of the meaning literature: an integrative review of meaning making and its effects on adjustment to stressful life events." *Psychol Bull* 136, no. 2 (Mar 2010): 257-301.
- Parsons, William B. "On Mapping the Psychology and Religion Movement: Psychology as Religion and Modern Spirituality." *Pastoral Psychology* 59, no. 1 (2009): 15-25.
- Pursglove, Michael. "The Death of Tolstoy: Russia on the Eve, Astapovo Station, 1910." *The Slavonic and East European Review* 89, no. 3 (2011): 530-532.
- Reagan, Charles. "Living up to death." *Notre Dame Philosophical Reviews: An Electronic Journal*. Published electronically 2009-06-10.
- . *Paul Ricoeur: His Life and Work*. Chicago: The University of Chicago Press, 1996.
- Repin, Natalie. "Russian Literature and Western Philosophy - Being-Toward-Death in Tolstoy's The Death of Ivan Il'ich: Tolstoy and Heidegger." *Canadian-American Slavic studies*. 36, no. 1 (2002): 101.
- Ricoeur, Paul. *Freedom and nature: The voluntary and the involuntary*. Vol. 1, Chicago: Northwestern University Press, 1966.
- . "From Existentialism to the Philosophy of Language." *Philosophy Today* 17, no. 2 (1973): 88-96.
- . *Husserl: An analysis of his phenomenology*. Northwestern University studies in phenomenology & existential philosophy. Chicago: Evanston: Northwestern University Press, 1967.
- . *Living up to death*. Translated by David Pellauer. Chicago: University of Chicago Press, 2010.
- . *Oneself as another*. [in English] Translated by Kathleen Blamey. Chicago: University of Chicago Press, 1992.
- Sariyar, M. "How to justify avoidance of communications related to death anxiety in the health care system." *Med Health Care Philos* 18, no. 3 (Aug 2015): 353-359.
- Sarvimäki, Anneli. "Well-being as being well—A Heideggerian look at well-being." *International Journal of Qualitative Studies on Health and Well-being* 1, no. 1 (2006): 4-10.
- Scherer-Rath, Michael. "Ervaring van contingentie en spirituele zorg." *Psyche en geloof*. 24 (2013): 184-195.
- Schilderman, J.B.A.M. "Wat is er geestelijk aan de geestelijke zorg?", edited by Radboud Universiteit. Nijmegen, 2009.
- Schreurs, Agneta. *Psychotherapie en spiritualiteit: integratie van de spirituele dimensie in de therapeutische praktijk*. Assen: Uitgeverij Van Gorcum, 2001.
- Sitvast, Jan. *Fotografie als verpleegkundige interventie*. [in Dutch] Dwingeloo: Kavanah, 2004.
- Smelt, Gilbert. "Religie en sequestratie van de dood in Amsterdam gebaseerd op begrafenisreglementen in de periode van 1829-1950 " Bachelor Vrije Universiteit Amsterdam, 2016.
- Smit, JD. *Antwoord geven op het leven zelf: Een onderzoek naar de basismethodiek van de geestelijke verzorging*. Delft: Eburon, 2015.
- Smith, Jordan Michael. "Masterpiece: Redemption At The Very End." *Wall Street Journal*, 2017, C.14.
- Stanley, Liz, and Sue Wise. "The domestication of death: The sequestration thesis and domestic figuration." *Sociology* 45, no. 6 (2011): 947-962.
- Stark, Rodney, and William Sims Bainbridge. *The future of religion: secularization, revival and cult formation*. [in English] Berkeley University of California Press, 1985.
- Stausberg, Michael, and Steven Engler. *The Routledge handbook of research methods in the study of religion*. New York: Routledge, 2013.
- Taylor, S. L. "The Gerasim model of caregiving: reflections on Tolstoy's novella, The Death of Ivan Ilyich." *Death Stud* 21, no. 3 (May-Jun 1997): 299-304.
- Tolstoj, L. N. *Verzamelde werken 2. Verhalen en Novellen 1863-1910*. Amsterdam: Van Oorschot, 2017.

- Tolstoy, L.N. *Confession*. Translated by David Patterson. New York: WW Norton, 1983.
- . *Great Short Works of Leo Tolstoy*. Translated by Louise and Aylmer Maude. Edited by Perennial. New York: Harper Collins Books, 1967. 1886.
- Tolstoy, Leo. *A confession and other religious writings*. Penguin UK, 1987.
- Townsend, James. "The theology of Leo Tolstoy." *Journal of the Grace Evangelical Society* 11, no. 20 (1998): 59-82.
- Van Sluis, Jacob. *Leeswijzer bij "Zijn en tijd" van Martin Heidegger*. Eindhoven: Damon, 1998.
- Venhorst, Claudia, and Brenda Mathijssen. *Dood: wegwijs in de Nederlandse uitvaartcultuur*. [in Dutch] Almere: Uitgeverij Parthenon, 2017.
- Wasiolek, Edward. *Tolstoy's major fiction*. Chicago: University of Chicago Press, 1997.
- Weisman, Avery D. *On dying and denying: A psychiatric study of terminality*. New York: Human Sciences Press, 1972.
- Wojtkowiak, Joanna, Bastiaan T. Rutjens, and Eric Venbrux. "Meaning Making and Death in a Secular Society: A Dutch Survey Study." *Archive for the Psychology of Religion* 32, no. 3 (2010): 363-373.
- Zwierp, Arie. *Tussen tekst en lezer. Deel II. Een historische inleiding in de bijbelse hermeneutiek. Van moderniteit naar postmoderniteit*. VU Uitgeverij, 2013.