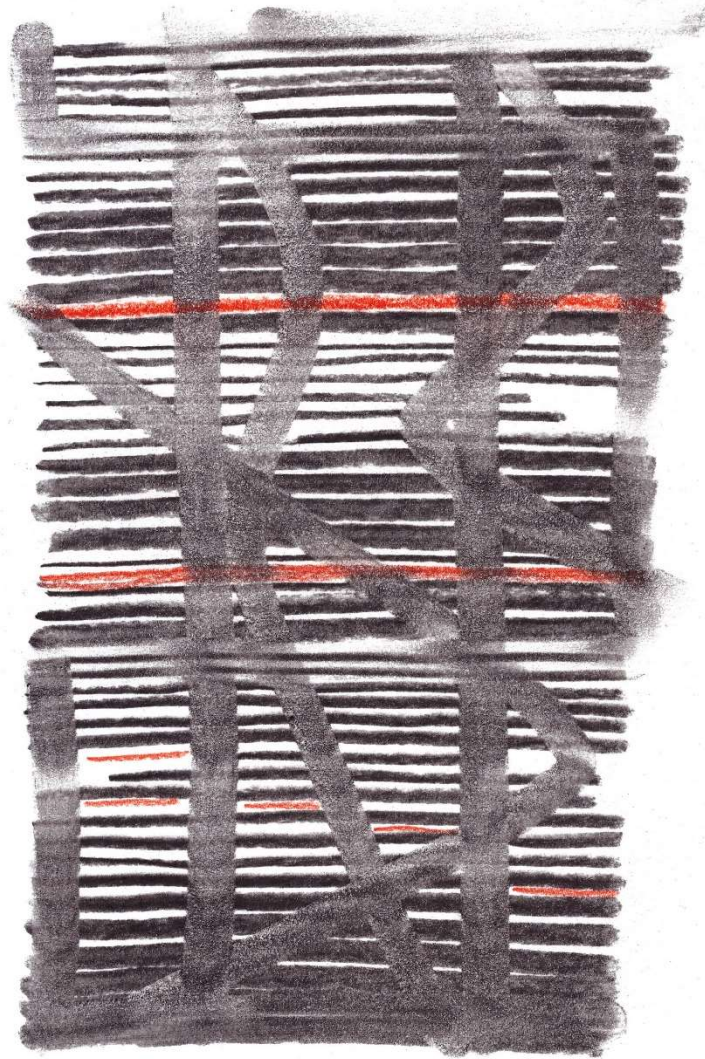


Verlies en vergeten

Het denken over de dood van Kierkegaard en Heidegger in een vergelijking



*Universiteit Leiden
Instituut voor Wijsbegeerte
MA Philosophy of the Humanities
Student: Miriam Tijds
Studentnummer: s0789569
Begeleider: prof. dr. R.D.N. van Riessen
Datum: 21 juli 2019*



Inhoudsopgave

3..... **Inleiding**

7..... **Hoofdstuk 1. Kierkegaard over de ernst van de levende**

7..... §1.1 Het denken over de dood en de ernst

10..... §1.2 Het onderscheid tussen 'ernst' en 'stemming'

13..... §1.3 Denken over het lot

16..... §1.4 De bedoeling van de ernst

16..... i - De beperkte tijd van leven

17..... ii - De afgunst naar het leven van anderen

18..... iii - De onzekerheid van het lot

19..... iv - Het denken ten aanzien van de ernst

21..... **Hoofdstuk 2. Heidegger over *Dasein* en sterfelijkheid**

22..... §2.1 Een bijzondere vorm van eindigheid

25..... §2.2 Een voorlopige uitdrukking voor het menselijke sterven

28..... §2.3 Het zoeken naar een vrije betrekking tot de dood

29..... i - De enige dood als privilege

29..... ii - De verhouding tot de ander

30..... iii - De eindigheid van mogelijkheden

31..... iv - Een angst die ons eigen is

34..... **Hoofdstuk 3. Derrida over probleem, aporie en de dood**

36..... §3.1 De taal over eindigheid

40..... §3.2 Taal en aporie betreffende Heideggers analyse van de dood

45..... **Hoofdstuk 4. Het oogpunt van de levende**

47..... §4.1 De accentverschuiving tussen 'ernst en stemming' en '*Eigentlichkeit*'

50..... §4.2 Het sterfelijke leven opgevat als ambiguïteit

55..... **Conclusie**

58..... **Literatuur**



Inleiding

Deze scriptie gaat over sterfelijkheid in het kader van de existentiële filosofie. Als het menselijke vooruitzicht op het einde luidt het thema van de dood een gedachte in die ergens anders betrekking op heeft dan het bekende. Het denken over dit onbekende leidt tot vragen over het mensenleven en de wijze waarop een mens daarover kan reflecteren. De relatie tot onszelf in de vorm van het denkbeeld over een mens als een individu is dan van belang. Dit denkbeeld is een uitgangspunt voor veel existentialisten en is gegrondvest op de uitzonderlijkheid van een mens die als een belichaamd wezen in een wereld verblijft en binnen dat geheel een vrijheid heeft. Daarin verschilt een mens van andere levende wezens, planten en dingen. De existentiële gedachte problematiek rond de mens kan nu duidelijk worden: een mens is één met zijn wereld en vraagt vanuit een individuele bewegingsvrijheid om reflectie op de existentie zelf.¹

Voor het thema van de sterfelijkheid binnen de existentiële filosofie onderzoeken we het denken van twee vertolkers van deze stroming: Søren Kierkegaard (1813-1855) en Martin Heidegger (1889-1979). Kierkegaard staat bekend als de 'vader van het existentialisme', omdat de door hem gebruikte betekenis van het woord 'existentie' precies uitdrukking geeft aan de nauwe persoonlijke structuur en de vrijheid die een mens met zijn wereld heeft. De mens is bovendien als zodanig op de eigen existentie betrokken:

*"[...] Kierkegaard, who, for a start, restricts the term 'existing' to individual human beings. Individuals, he continues, are "infinitely interested in existing" and "constantly in the process of becoming"."*²

¹ Cooper in Crowell [red.] (2012), pp. 29-32.

² Cooper (2012), p. 34.

Heidegger sluit zich in het werk *Sein und Zeit* uit 1927 aan bij het denken over de mens in termen van het bestaan als zodanig. Maar hij neemt afstand van het spreken over 'existentie' als zodanig, ten gunste van het spreken over *Dasein*, om zo een andere uitdrukking te vinden voor het vraagstuk van de wijze waarop een mens zich tot zichzelf verhoudt. We vinden bij beide denkers een gelijkvormigheid aangaande de gedachte dat een mens voor zichzelf een definitie van de existentie kan bepalen.

Ten aanzien van het denken over de dood dat we bij Kierkegaard en Heidegger aantreffen, staat voor beiden het belang van *de eigen dood* voorop. Een existentialistisch denken in termen van individualiteit leidt steeds opnieuw tot de vraag wat we onder de dood verstaan. De gedachte is dat het loutere bewustzijn van de dood en/of een denken erover niets verandert aan het 'loutere feit' dat sterven onvermijdelijk is, maar dat dit bewustzijn wel de levende zelf verandert. In termen van de probleemstelling over sterfelijkheid komen we hier tot een kernpunt met betrekking tot de geschiedenis van de wijsbegeerte. Een van de beroemdste uitspraken binnen die geschiedenis is gedaan door Epicurus:

*"Als wij er zijn, is de dood niet, en als de dood er is, zijn wij niet."*³

In zijn monografie over de dood bij Kierkegaard en Heidegger stelt Buben dat zij als vertegenwoordigers van het existentialisme tezamen een nieuw licht werpen op Epicurus' uitspraak. Daarmee zouden ze een verschuiving teweegbrengen binnen het wijsgerige landschap:

"Epicurus famously combats the fear of death with his claim that death means nothing to the living because (as paraphrased by Kierkegaard) 'when it is, I am not, and when I am, is it not'. Heidegger, on the other hand, like Kierkegaard before him, attempts to provide an account in which 'you are and

³ Epicurus geciteerd door Buben (2013) en hier vertaald, p. 976.

*death also is'. [...] Kierkegaard has, like Heidegger, found a way of understanding death as somehow coexistent with the life of an individual."*⁴

Volgens Buben wijzen zowel Kierkegaard als Heidegger speculatie ten opzichte van een hiernamaals rigoureuus van de hand. Ook haken zij aan op Epicurus pleidooi voor een gelijkmoedige houding ten aanzien van de dood, maar op een andere manier. Vanuit het denken in termen van 'existentie' gaan zij in hun benadering verder dan Epicurus door te stellen dat de levende op een bepaalde manier co-existeert met de dood. Epicurus maximaliseert het contrast tussen leven en dood als antwoord op de problematiek van het onbekende die de dood als levenseinde met zich meebrengt. Kierkegaard en Heidegger denken juist in termen van de existentie over de verhouding van een mens tot deze problematiek.

Nu kunnen we de vraagstelling van deze scriptie formuleren: op welke wijze zijn Kierkegaard en Heidegger met elkaar te vergelijken wat betreft het denken over sterfelijkheid? We behandelen de vraagstelling met betrekking tot het probleem hoe de mens zich verhoudt tot het vooruitzicht van een verlies aan leven waartoe de dood oproept. De existentiële posities van respectievelijk Kierkegaard en Heidegger zullen worden beschreven en vergeleken. Het gaat daarbij om het denken over de verhouding tot de eigen sterfelijkheid die een mens kan kiezen.

Zowel Kierkegaard als Heidegger beschouwen de confrontatie met de dood als een grondgegeven van het menselijke bestaan. Maar er is op die gedachte ook een kritiek mogelijk. Derrida signaleert op grond van de dood dat de betekenis daarvan breder is dan het menselijke sterven. Dieren gaan net zo goed dood als mensen en vertonen dus ook een sterfelijkheid, en ook niet levende dingen zoals culturen kunnen sterven – er is geen scherp onderscheid tussen de levende en niet-levende natuur. De complexiteit van wat we onder de dood verstaan, is in al die opzichten niet terug te brengen tot de dood van het menselijke individu.

Binnen het bestek van deze scriptie brengen we een lijn van kritiek naar voren met als doel de geschetste problematiek van de dood duidelijk te maken in

⁴ Buben (2013), pp. 976-977.

het licht van de vergelijking tussen Kierkegaard en Heidegger. Dat maakt dat er drie teksten centraal staan die in de eerste drie hoofdstukken worden behandeld, alvorens we in het vierde hoofdstuk de vergelijking uitwerken.

Het eerste hoofdstuk is gewijd aan het denken van Kierkegaard en zijn korte tekst *Bij een graf* uit 1845. Het hoofdstuk behandelt Kierkegaards gedachte over de dood in de vorm van een oproep aan onszelf. Wat bepaalt namelijk de gedachte aan iets dat de voorstelling ervan te buiten gaat?

Het tweede hoofdstuk beschrijft delen van Heideggers analyse over de dood uit *Sein und Zeit* (gepubliceerd in 1927). We bespreken Heideggers ontsluiting van de paradox dat de dood betrekking heeft op een individueel leven doordat die het afsluit. Dit wordt door hem geadresseerd als het vraagstuk van de 'Ganzheit' en gaat in op de vraag: wat is de relevantie van de dood voor een persoonlijk leven?

Het derde hoofdstuk gaat in op een tekst van Derrida getiteld '*Apories: Mourir – s'attendre aux 'limites de la vérité'*' uit 1993. Derrida tracht, via de methode die zijn denken kenmerkt, een ander soort probleemstelling rond de dood te formuleren. Hij legt de nadruk op meerdere problematische aspecten van de dood en gaat daarmee voorbij aan de focus op het individu. In tegenstelling tot Kierkegaard en Heidegger neemt Derrida geen positie in met betrekking tot het vraagstuk van een mogelijke verhouding tussen leven en dood. Daarmee komen we in het vierde hoofdstuk binnen de vergelijking tussen Kierkegaard en Heidegger tot een afweging van het centrale probleem van het existentialistische denken rond de dood.

Deze scriptie draagt als titel 'verlies en vergeten' om het overkoepelende thema bondig weer te geven. Het ultieme verlies is het verlies van leven oftewel de dood. Toch is dat geen evidentie: te leven als sterfelijke is te leven met het onbekende van de dood. Het niet nadenken over de dood maakt een mens onvoorbereid op het komende; het is een vergetelheid die verband lijkt te houden met de dood als het gegeven dat wijzelf er niet meer zullen zijn. De onvermijdelijkheid van de dood staat voor een overgang. Linksom of rechtsom zal ons idee over het eigen leven daar betrekking op hebben. Een vergelijking tussen twee existentialistische standpunten is in dezen op zijn plaats.



Hoofdstuk 1

Kierkegaard over de ernst van de levende

Bij Søren Kierkegaard vinden we een bijzondere opvatting over de menselijke verhouding tot het stervenseinde. Hij ontwikkelt een idee in samenhang met onze individualiteit. Zoals we nog zullen tegenkomen, spreekt Kierkegaard hierbij over 'het lot' als het antwoord op de vraag: wat bepaalt dat we ons verbinden aan het eigen leven?

In het onderstaande wenden we ons tot Kierkegaards toespraak *Bij een graf*.⁵ Hij probeert door middel van de toespraak op te roepen tot een *memento mori* bij de lezer.⁶ Dat vereist de opheldering van het volgende: hoe verhoudt die gedachte aan de dood zich tot het leven dat we leiden? Het probleem is dat onze voorstellingen over de dood gevoed worden vanuit het leven zelf. Kierkegaard vraagt daarom naar een 'werkelijke' of 'ware' gedachte over de dood en wat die dan bepaalt.

§1.1 Het denken over de dood en de ernst

Kierkegaard begint zijn toespraak 'bij' een graf, opdat we ons inleven in die situatie. Door middel van de term 'gedenken' introduceert hij het denken over sterfelijkheid. Het idee is dat we *onzelf leren herkennen* in de overledene:

"Want in het graf is geen gedachtenis meer, ook niet van God. Kijk, dat wist de man van wie men nu moet zeggen dat hij niets meer gedenkt, voor wie het nu

⁵ In het Deens luidt de titel: *Ved en Grav*. Het werk behoort tot de zogeheten *Opbyggelige Taler* ofwel 'opbouwende toespraken' die gebundeld werden uitgegeven in 1845. *Bij een graf* verscheen als onderdeel van een drieluik gewijd aan 'denkbeeldige bijzondere gelegenheden': doop, bruiloft en begrafenis.

⁶ Het Deense lezerspubliek was het genre van de gepubliceerde preek niet vreemd. Mjaaland (2003), p. 396: "*The pattern, though, of an occasional sermon was well known among Kierkegaard's contemporaries. [...] The fiction has a recognizable background in everyday life, and thus it will not be difficult for the reader to imagine such an occasion.*"

te laat is om dat te zeggen. [...] Hij was een man, werd oud, werd bejaard, toen stierf hij, maar God gedacht hij nog op dezelfde wijze, het was een leidraad in alles wat hij ondernam, een stille vreugde bij vrome beschouwing. [...] Maar in het graf daar is geen gedachtenis – daarom treedt zij terug, zij blijft bij die twee die hem dierbaar waren in het leven: zij zullen hem indachtig zijn.”⁷

Het ‘gedenken en de gedachtenis’ is de Nederlandse vertaling voor het Deense ‘Erindring’ en het werkwoord ‘Erindringen’.⁸ Qua klank doet het Deens denken aan de Nederlandse woorden ‘verinnerlijken’ en ‘herinneren’. De Nederlandse vertaling ‘gedenken’ is iets anders omdat die uitgaat van het woord ‘denken’. De tendens van al deze woorden is dat er iets voor onze geest komt. Er is een spanning tussen het ‘nu’ en het ‘later’. Het zijn de levenden die deze spanning in gedachten ervaren.

Dan is de vraag hoe de gedachtenis, zoals Kierkegaard die voor ogen heeft, in zijn werk gaat. Kierkegaard noemt zijn toespraak ‘zonder volmacht’, omdat hijzelf niet tot de geestelijkheid behoort. Hij relateert daarmee zijn autoriteit als auteur, maar doet dat tegelijkertijd op de toon van een predikant:

“De toespraak zonder volmacht kan er nooit zo’n ernst mee maken dat de dood op haar wacht, opdat hij alles als voorbij kan beschouwen. Maar daarom kun je nog wel welwillend aandacht schenken aan deze toespraak, mijne toehoorders. Want de dood zelf heeft immers zijn ernst.”⁹

Doordat Kierkegaard de aandacht van de lezer bij hemzelf weghoudt en op het belang van het onderwerp wijst, staan we stil bij de aanleiding tot het gedenken. Die ligt namelijk niet bij de predikant die spreekt vanaf de zijde van een graf. Het menselijke vermogen om bij het leven te kunnen stilstaan, is zelf bijzonder. Dan spreekt Kierkegaard van ‘veredeling’:

⁷ Kierkegaard (2011), pp. 473-4 [tekstdeel 442-3].

⁸ Vertaling uit het Deens door H.A. Munster (2011).

⁹ Kierkegaard (2011), p. 475 [tekstdeel 444].

“Want de ernst is niet de onmiddellijke afspiegeling, maar de veredelde, dat wil zeggen hier is het weer het innerlijke, de gedachte, de toe-eigening en de veredeling waarin de ernst bestaat.”¹⁰

In dit citaat komen we het belangrijkste begrip tegen dat Kierkegaard in *Bij een graf* naar voren brengt: *ernst*. De ‘ernst’, of het Deense ‘*alvor*’, gebruikt hij in de betekenis van *iets* waaraan *iets anders* wordt ontleend. De mens kan namelijk iets leren van de dood ten bate van zichzelf:

“De dood kan juist leren dat de ernst in het innerlijk gelegen is, in de gedachte, hij leert dat het slechts zinsbedrog is als men opgewekt of zwaarmoedig naar het uiterlijk kijkt, of als men bij de gedachte aan de dood diepzinnig vergeet te denken aan of over de eigen dood.”¹¹

Zoals de gedachte aan de dood terugtreedt bij het graf naar de achterblijvers, zo gaat de ernst van het ware gedenken over de *eigen dood*. Hierin is het primaat van al het denken over de dood gelegen:

“Ernst is het wanneer je werkelijk aan de dood denkt, en wanneer je aan hem denkt als aan je eigen lot. Dan bewerk je, wat de dood niet vermag, dat je er zelf bent en ook de dood er is.”¹²

Het denken over de dood is bij Kierkegaard dus een opgave die zich afspeelt tijdens het leven. Met zijn opmerking over het gelijktijdige verwijlen van de mens en ‘de dood’ zinspeelt Kierkegaard op het dictum van de antieke filosoof Epicurus. Binnen de context van *Bij een graf* bepaalt de uitspraak Kierkegaards positie als denker van de existentie, waarin de verwachting van de dood een sleutelrol vervult – ook met betrekking tot het begrip van ernst. Dat *Bij een graf* onderdeel uitmaakt van een

¹⁰ Kierkegaard (2011), p. 476 [445].

¹¹ Kierkegaard (2011), p. 475 [444].

¹² Kierkegaard (2011), p. 478 [446].

reeks *opbouwende toespraken* mag hier niet vergeten worden. Michael Theunissen stelt vanuit een vogelvluchtperspectief het volgende over Kierkegaards toespraak:

*“Das Erbauliche im Gedanken an den Tod arbeitet sie in dem Bestreben heraus, die Erwartungen zu enttäuschen, die ein solches Thema weckt. Erbaulich an diesem Gedanken ist gerade nicht, dass er die sentimentale Sehnsucht nach Erlösung von allen Mühen des Lebens befriedigt. Erbaulich an ihm ist, dass er ins Leben zurückstößt.”*¹³

Theunissen brengt hier een aspect naar voren dat met betrekking tot onze lezing van de toespraak van belang is. De tendens die hij ten aanzien van Kierkegaard samenvat, is dat de bedoeling van de toespraak niet gericht is op de ‘glamour’ van het thema van de dood. De ‘opbouw’ die Kierkegaard daarentegen beoogt, is het zoeken van de betrekking tot het leven. Zoals we in het volgende derhalve zullen zien, is het teruggrijpen van de gedachte aan de dood op *het leven* diegene die denkt telkens van belang.

§1.2 Het onderscheid tussen ‘ernst’ en ‘stemming’

De ernst staat voor het inzicht dat het eigen sterven onvermijdelijk is. De situatie aan het graf maakt ook duidelijk dat het gedenken een bepaalde ‘plaats’ kent. Maar de levende kan niet de hele tijd uitdrukkelijk aan de eigen dood denken. De vraag is dan: wat bepaalt het gedenken van de eigen dood nog tijdens het leven? Kierkegaard spreekt over het begrip ‘ernst’ en dat van ‘stemming’.¹⁴ Het verschil tussen ernst en stemming hangt samen met een idee van zelfinzicht. Het dilemma van iedere sterveling is als volgt. De natuurlijke aanzet tot het denken aan de dood, hangt van individuele omstandigheden af. De optimistisch gestemde levende heeft te midden van de euforie geen behoefte aan het denken over de dood. De pessimistisch gestemde levende miskent de dood door het denken daarover in

¹³ Theunissen (2000), p.73.

¹⁴ Cf. ‘Stemming’ in het Deens, <http://sks.dk/ttl/txt.xml>.

termen van verlossing te gieten. Noch optimisme, noch pessimisme geeft volgens Kierkegaard de juiste uitdrukking aan de *gedachte over de eigen dood*. Het ware probleem is namelijk dat de levenden maar al te gauw *valse voorstellingen* over de dood erop nahouden. Als we enkel de schijn van het denken over de dood aannemen, dan gebeurt er niets met ons innerlijk. Zodra we ons laten meeslepen door welke visie op de werkelijkheid dan ook, oftewel ‘stemming’, wordt een werkelijke gedachte aan de dood moeilijker en niet makkelijker.

Er moet voor een mens vooral iets op het spel staan om ergens moeite voor te willen doen. Ten aanzien van het eigen leven kan de voorstelling van dit spel niet indringender. Kierkegaards opvatting van de ernst gaat derhalve over een leertraject dat gericht is tegen onze eigen stemmingen die de aandacht afhouden van een bepaalde diepzinnigheid:

*“De ernst van het leven is ernstig, maar toch is er geen ernst zonder veredeling van het uiterlijke in het bewustzijn. Hierin ligt de mogelijkheid van zinsbegoocheling. De ernst van de dood is zonder bedrog, want de dood is niet ernstig, maar de gedachte aan de dood.”*¹⁵

Het denken aan de dood is daarmee een doel op zich. Aangezien we als levenden voortdurend te kampen hebben met stemmingen, zullen we onszelf veelvuldig middels het gedenken van de dood tot de orde moeten roepen. Het gaat er dan bijvoorbeeld om de eindigheid van de tijd op het eigen leven te betrekken:

*“[...] maar de eis die de ernst aan de levende stelt, is erover na te denken, erover na te denken dat het voorbij is, dat er een tijd komt waarin alles voorbij is.”*¹⁶

Sterven zullen we allemaal en daar hoeft niemand iets voor te doen. De ware spanning met betrekking tot het stervenseinde gaat terug op ons zelfinzicht die een

¹⁵ Kierkegaard (2011), p. 476 [445].

¹⁶ Kierkegaard (2011), p. 482 [449].

wisselwerking met de werkelijkheid aangaat. De ernstige mens 'ontmaskert' zijn stemmingen ten overstaan van de dood, die ons deze mogelijkheid zal ontnemen. De gedachte aan de dood ons brengt tot een serieuzere overweging van het leven en slaat dan gelijk terug op iets dat ons toebehoort:

*“Maar weet je iets anders omtrent de dood, dan weet je ook iets anders te vrezen dan het leven. De ernst begrijpt weliswaar hetzelfde omtrent de dood, maar hij begrijpt het anders.”*¹⁷

De achtergrond van het begrip ernst blijft in *Bij een graf* onbesproken, we lezen echter bij Georg Scherer:

*“Der Ernst steht bei Kierkegaard immer in einer Beziehung zum “Selbst” des Menschen. Ein Selbst zu gewinnen, ist für Kierkegaard der eigentliche Gewinn, worum es in der Existenz des Menschen geht.”*¹⁸

Scherer baseert zich in deze uitspraak op een centrale tekst uit Kierkegaards oeuvre met als titel *'De ziekte tot de dood'*. In *De ziekte tot de dood* ontleedt Kierkegaard het innerlijke wezen van een mens, naar gelang die zich ontplooit als synthese tussen oneindigheid en eindigheid, tijdelijkheid en eeuwigheid, vrijheid en noodzaak. Behalve dat de verhouding tussen de tijd en eeuwigheid betrekking heeft op de dood, aangezien een mens over de spanning tussen beide denken kan, is het *'Selbst'* van een mens bij Kierkegaard de creatie van God:

*“Außerdem muss er [der Mensch] sich, indem er sich zu sich selbst verhält, zugleich zu dem Verhalten, welches ihn in das ganze Verhältnis eingesetzt hat. Das ist für Kierkegaard Gott, so daß er das Selbst auch als ein Selbst vor Gott oder als „theologisches Selbst“ bezeichnen kann.”*¹⁹

¹⁷ Kierkegaard (2011), p. 485 [452].

¹⁸ Scherer (1979), p. 49.

¹⁹ Scherer (1979), p. 49.

Dat de ernst staat voor vorm een vorm van zelfinzicht en reflectie, is nu te begrijpen. In *Bij een graf* wendt Kierkegaard stijlmiddelen aan om uitdrukking te geven aan de diepgang en complexiteit van het begrip ernst. Door het begrip van ernst oscilleert de lezer heen en weer tussen een begrip van zichzelf en dat van waardoor hij de wereld in is gekomen. In dit verband is relevant hoe Kierkegaard een verband legt met het begrip van het lot, zoals we in het volgende zullen uiteenzetten. De gedachte over ons lot toont immers in hoeverre we ons leven leiden naargelang we het ook accepteren.

§1.3 Denken over het lot

Zoals we weten, begint Kierkegaard de toespraak bij een denkbeeldige situatie aan het graf. Hij noemt daarbij de naam van God en gebruikt herhaaldelijk het woord 'lot'. Hij spreekt binnen één en hetzelfde verband over menselijke godsvrucht en het besef te zullen sterven:

"[...] hij was God indachtig. Hij was een man, werd oud, werd bejaard, toen stierf hij, maar God gedacht hij nog op dezelfde wijze, het was een leidraad in alles wat hij ondernam, een stille vreugde bij vrome beschouwing." ²⁰

Het idee is duidelijk: het is mogelijk om een goed leven te hebben geleid onder een bepaald sterfelijksideaal. De onderlegde en nadenkende lezer zal de Bijbelse verwijzingen in de toespraak dan ook herkennen en nader interpreteren. ²¹ Kierkegaard werkt daarbij, aan het begin van de toespraak, een parabel uit. ²² De bedoeling van de parabel is om de aandacht van de lezer op de eigen, bijzondere, menselijkheid te richten. De tot ernst aangemoedigde lezer zou zich namelijk

²⁰ Kierkegaard (2011), p. 474 [443].

²¹ De hier gebruikte Nederlandse vertaling van Kierkegaards *Opbouwende toespraken* biedt een uitgebreid notenapparaat in dezen.

²² Kierkegaard (2011), p. 474 [443].

kunnen afvragen hoe de zin van het leven, en daarmee zijn eigen lot, wordt bepaald door de invulling die hij aan het leven geeft. De ene mens kan immers een gemakkelijker (of beter) leven hebben dan de ander. Kierkegaard stelt twee levens voor die aan elkaar tegengesteld zijn: het leven van de 'eenvoudige' versus de 'geprivilegieerde' mens.²³

Het leven van de eenvoudige mens wordt bepaald door werk. Er resteert weinig tijd om toe te komen aan het denken over de dood. Mogelijk kan een gedachte aan gestorven familieleden 'op de spaarzame vrije dag' toch het gedenken aan de dood oproepen. Zo kan de eenvoudige mens ledigheid van leven vermijden en zich identificeren met het eigen lot.

Een geprivilegieerde mens heeft de vrijheid om zich geheel aan zijn bezigheden over te geven. Hij bevecht het verstrijken van de tijd eerder dan dat hij de dood wil gedenken, op grond van zijn bezigheden. Of daarmee ook een goed leven wordt bereikt, is de vraag – al mag het leven nog zo geprivilegieerd zijn. Kierkegaard maakt een sprong:

*"[...] het typische van elk onderwerp dat op vrome wijze beschouwd wordt, is dat de eenvoudige spoedig tot bruikbaar inzicht komt, [...] Want hij die zonder God in deze wereld is, hij is al gauw genoeg zinloos voor zichzelf en hij brengt dat deftig onder woorden door te zeggen dat voor hem heel het leven zinloos is. Maar hij die in gezelschap van God leeft, hij leeft samen met hem wiens tegenwoordigheid zelf aan het meest zinloze een oneindige zin geeft."*²⁴

Kierkegaard gebruikt het woord 'eenvoudig' op een dubbele manier. Hij stelt dat het leven voor iedereen op een bepaalde manier gelijk is. De eenvoudig levende mens kan een zuiver innerlijk bereiken door toedoen van een bepaalde noodzakelijkheid. De geprivilegieerde zal zich sneller de vraag stellen wat het leven rechtvaardigt. In de oproep tot het gedenken van de dood met betrekking op het eigen leven schuilt de gedachte dat de innerlijke natuur van een mens nog door iets

²³ Kierkegaard (2011), pp. 497-480 [447-8].

²⁴ Kierkegaard (2011), p. 480 [448].

anders wordt bepaald, dan door de reflecties waarin we ons oefenen. Bij Michael Theunissen lezen we ten aanzien van de ernst het volgende:

*“Das Ernstwerden ist das Selbstwerden als das Wirklichwerden des Individuums. [...] Das Gottesverhältnis ist nicht etwas, was neben dem Selbstverhältnis als ein Anderes einherlief; es ist das Innerste des Selbstverhältnisses und dessen Eigentlichkeit. [...] Der im Selbst erfahrene Gott ist der eigentliche Gegenstand des Ernstes.”*²⁵

We onderschrijven Theunissens uitspraak dat Kierkegaard de ernstige verhouding tot onszelf als een religieuze duidt. Wat betreft de dood is de kern van Kierkegaards gedachte dat die als een onderwerp van ernst een afspiegeling vormt van het wezen dat een mens is. De acceptatie van ons lot zal niet eenvoudig zijn, maar is weldegelijk op te vatten als een oefening die uit onszelf voortkomt. We citeren nogmaals Theunissen:

*“Der Bezug des Ernstes zum Selbst ist bereits das Eigentliche des Ernstseins.”*²⁶

Het denken over een innerlijke resonantieruimte gaat om heel ander belang dat aan het menselijke bestaan wordt toegekend, dan de omstandigheden van het lot en bezigheden die mensen hebben. Samengevat komt Kierkegaard in *Bij een graf* tot de stelling dat de noodzaak achter de ernst dezelfde noodzaak is als die tot een zinnig leven. Door middel van de parabel maakt Kierkegaard aan zijn lezers duidelijk, op een (wellicht wat) raadselachtige wijze, tot wie de oproep van het gedenken van *de eigen dood* gericht is. Het blijft een vreemde oproep om te doen ‘aan onszelf’, zonder dat de achtergrond van het begrip ernst en de ‘dialectiek rond de zelfverhouding’ uit bijvoorbeeld Kierkegaards pseudonieme werk *De ziekte tot*

²⁵ Theunissen (1978), pp. 52-5.

²⁶ Theunissen (1978), p. 51.

de dood uiteengezet wordt.²⁷ Kierkegaard werkt in *Bij een graf* met literaire middelen om zijn ideeën duidelijk te maken en communiceert die boodschap indirect.

Zoals gezegd, dient het denken over de dood bij Kierkegaard boven alles het leven. Dit aspect van de fictieve grafrede behandelen we in het volgende.

§1.4 De bedoeling van de ernst

De parabel illustreert hoezeer Kierkegaard door middel van een bepaalde tekstuele gelaagdheid de moeilijkheid van ons bestaan, dat ook nog eens sterfelijk is, bespreekbaar probeert te maken. In het vervolg van zijn toespraak maximaliseert hij het contrast tussen 'stemmingen' en onze 'innerlijke religiositeit', oftewel de ernst, op een aantal gebieden van het leven. Hij onderscheidt de tijd van leven, menselijke jaloezie, onze houding tot het lot en de rol van ons denken ten aanzien van de ernst. Kierkegaard speelt telkens met twee verwante betekenissen van 'ernst': ernst in de zin van zelfinzicht én in de zin van zelfcorrectie.

i – De beperkte tijd van leven

'Onze tijd' is altijd eindig en heeft daarmee betrekking op de dood. Onze stemmingen houden de blik op het leven kort, bijvoorbeeld als het gaat om tijdsgebrek:

²⁷ Theunissen (1978), pp. 65-66: "Den Nachhegelianern Marx und Kierkegaard ist, ungeachtet aller Abweichungen von Hegel und voneinander, gemein, daß sie beide an einem derart umfassenden Dialektikkonzept festhalten. Bei Kierkegaard gibt dieses Konzept zudem den gemeinsamen Boden ab für die erbaulichen Reden und die pseudonymen Schriften. Überall kann Kierkegaard sein Denken als „Existenzdialektik“ organisieren, weil er überzeugt ist, daß sein Gegenstand, die Existenz, selbst dialektisch verfaßt sei, [...]. So finden wir denn in der Grabrede außer der realen eine Darstellungsdialektik, die Dialektik der Darstellung des Todes. Auch dies ist im Grunde nichts Besonderes. Darstellungsdialektisch verfährt die gesamte Ökonomiekritik von Marx und bei Kierkegaard ebenso Die Krankheit zum Tode."

*“En de levende heeft het niet in zijn macht de tijd tot stilstand te brengen, [...] De dood daarentegen heeft die macht. Hij klungelt niet rond, als bleef er nog wel wat tijd over.”*²⁸

Kierkegaard wil zeggen dat ‘de dood’ (in gepersonifieerde vorm) niet hetzelfde probleem met de tijd heeft als de levende. De levende heeft op zijn beurt geen probleem met de dood, maar met de ‘eigen tijd’. De mens die zich tegenover de eindigheid van de tijd wil beklagen, zal de blik naar binnen moeten keren:

*“ [...] de eis die de ernst aan de levende stelt is erover na te denken, erover na te denken dat het voorbij is, dat er een tijd komt waarin alles voorbij is.”*²⁹

De ernstige gedachte noopt ons tot een moment van zelfinzicht. Door toedoen daarvan is een andere houding tot de tijd mogelijk:

*“Zegt de dood: ‘Misschien vandaag nog,’ dan zegt de ernst: ‘Mag het vandaag zijn of niet, ik zeg: nog vandaag.’”*³⁰

Kierkegaard stelt dat typisch menselijke problemen als uitstelgedrag daarmee kunnen veranderen. De levende verliest zijn tijd door toedoen van stemmingen en kan die tendens alleen zelf kenteren. Zo zou de gedachte over de dood juist tijd ‘opleveren’.

ii – De afgunst naar het leven van anderen

Het ligt in de menselijke natuur om zich te spiegelen aan anderen. Dat leidt met regelmaat een stemming als jaloezie, waarin we anderen het leven niet gunnen. Deze stemming vraagt om een moment van ernstig zelfinzicht, aangezien de dood

²⁸ Kierkegaard (2011), pp. 481-2 [449-450].

²⁹ Kierkegaard (2011), pp. 481-2 [449-450].

³⁰ Kierkegaard (2011), p. 488 [454].

zowel aan onszelf als de ander een einde maakt. De vraag of jaloezie wel zinvol is, formuleert Kierkegaard als volgt:

*“De dood maakt weliswaar allen gelijk, maar omdat het een gelijkheid in het niets is, in vernietiging, is die gelijkheid zelf onberekenbaar.”*³¹

Om als beter mens door het leven te gaan, zullen we onze stemmingen van afgunst moeten leren ontzenuwen:

*“Hoe zwaar het verschil ook was, de ernstige gedachte over de gelijkheid van de dood hielp toch als een strenge opvoeding tot een verzaken aan elk werelds vergelijken, tot een begrijpen dat het tot niets maken nog veel verschrikkelijker is, en tot een willen zoeken van de gelijkheid voor God.”*³²

De religieuze aanspraak van de ernst benoemt Kierkegaard hier met nadruk. Onze innerlijkheid is doorslaggevend als het aankomt op de zin van het leven. De juiste blik op de medemens heeft een extra dimensie.

iii – De onzekerheid van het lot

De afgunst richting anderen is een aspect van een onrechtvaardigheid die de onberekenbaarheid van de dood tot gevolg heeft. Uiteindelijk is ieders lot onzeker. De ene mens is gezond, de ander ziek, rijk of arm, dik of dun. De gedachte aan de dood brengt als opgave met zich mee of we de status quo van ons eigen leven kunnen accepteren:

*“De ernstige mens beschouwt zichzelf. Hij weet dus hoe diegene eruitziet die de buit van de dood zou worden, als hij vandaag zou komen, [...]”*³³

³¹ Kierkegaard (2011), p. 488 [455].

³² Kierkegaard (2011), pp. 493-4 [459]. Dit is één van de plekken in *Bij een graf* waarbij Kierkegaard God direct noemt.

³³ Kierkegaard (2011), p. 497 [462].

Opnieuw gaat het moment van zelfinzicht om het zoeken van een ernstige betrekking tot de dood alsof het einde reeds voorstelbaar is. We kunnen proberen om met de onzekerheid van het eigen lot te leren leven. Door onze stemmingen te kenteren, is voortdurend het vatten van moed mogelijk:

“Zekerheid van de dood is de ernst, zijn onzekerheid is het onderricht, het oefenen van de ernst.”³⁴

Kierkegaard beschrijft daarmee hoe de ernst tegelijkertijd als middel en als doel begrepen kan worden ten aanzien van ons altijd onzekere lot.

iv –Het denken ten aanzien van de ernst

Het denken over de dood gaat volgens Kierkegaard altijd over *het eigen leven*. Ook dat stelt een mens op de proef:

“Als het onverklaarbare zou de dood het hoogste geluk kunnen lijken. [...] Als het onverklaarbare zou de dood het hoogste ongeluk kunnen lijken. Maar deze verklaring toont aan dat de verklarende mens nog laf aan het leven vastzit.”³⁵

Als de lezer de ernst namelijk werkelijk goed begrepen heeft, dan snapt hij eveneens dat de ernst niet van het denken afhankelijk is:

“Het beslissende in de verklaring, dat wat verhindert dat het niets van de dood de verklaring tot niets maakt, is dat zij terugwerkende kracht ontvangt en daarmee werkelijkheid wordt in het leven van de levende mens, zodat de dood een leraar voor hem wordt [...]”³⁶

³⁴ Kierkegaard (2011), *ibidem*.

³⁵ Kierkegaard (2011), p. 501 [466].

³⁶ Kierkegaard (2011), p. 502 [465].

Hier aan het einde van de toespraak formuleert Kierkegaard een laatste stelregel ten aanzien van de ernst. Hij stelde aan het begin van de toespraak dat we een eigen ernst kunnen *ontlenen* aan een ernst die de dood zelf al heeft. De gedachte over een 'ontlenen aan' trekt een wissel op een bestaande verhouding tussen de mens en zijn dood. Ook zonder ernst sterft een mens, maar het punt is dat de ernst *terugslaat* op ons innerlijk en effect sorteert op ons leven. De beeldspraak van het leraarschap heeft tevens een recursieve vorm: we doen iets onder zekere auspiciën, maar ten gunste van onszelf.

Het achterliggende probleem dat Kierkegaard door te denken aanpakt, is dat de dood altijd aan onze voorstelling ervan ontglipt. Het is de levende die met dat probleem te kampen heeft en dat wil Kierkegaard benoemen in *Bij een graf*.

De ernst is het begrip voor de *verbetering van zelfinzicht* ten aanzien van omstandigheden, waarin we een bepaald gezicht tonen. De reflectie op de sterfelijkheid kent daarbij de eigenaardigheid zelf weer om reflectie te vragen. Kierkegaard duidt dat als een religieuze aangelegenheid: de ernst is ten behoeve van het eigen leven nodig, maar wat is de *zin* van die reflexiviteit zelf? Dat Kierkegaard onze religiositeit aan de orde stelt, heeft te maken met de continuïteit waarmee we de ernst in het leven moeten voortzetten.

We zien dat individualiteit en religie de twee elementen zijn die aan Kierkegaards visie op leven en dood ten grondslag liggen. We wenden ons in het volgende hoofdstuk tot Heidegger om nog eens te kijken naar het perspectief op het leven dat samenhangt met het individu, maar los staat van een denken in samenhang met theologie.



Hoofdstuk 2

Heidegger over Dasein en sterfelijkheid

Martin Heideggers denken uit de periode van *Sein und Zeit* is ambitieus en hij schrijft een werk dat ingaat op een zogeheten grondvraag uit de traditie van de Westerse Wijsbegeerte ten aanzien van 'Zijn'. In *Sein und Zeit* zet Heidegger een vraagteken op de plaats van de gangbare term 'mens'. De mens beschikt namelijk ten aanzien van zichzelf over het woord '*Dasein*' dat op het bestaan als zodanig duidt en een betrekking heeft op '*Sein*' oftewel draait om een 'zijnsverstaan'. Het bijzondere van Heideggers analyse in *Sein und Zeit* is dat hij de vraag naar dit 'zijnsverstaan' centraal stelt naargelang de 'oorspronkelijkheid' van het *Dasein*:

*“Gesucht wird die Antwort auf die Frage nach dem Sinn von Sein überhaupt und vordem die Möglichkeit einer radikalen Ausarbeitung dieser Grundfrage aller Ontologie. Seinsverständnis läßt sich als wesenhaftes Seinsmoment des Daseins jedoch nur dann radikal aufklären, wenn das Seiende, zu dessen Sein es gehört, an ihm selbst hinsichtlich seines Seins ursprünglich interpretiert ist.”*³⁷

Heideggers denken heeft met de dood te maken, omdat de oorspronkelijke interpretatie van *Dasein* te maken heeft met de tijdelijkheid van een mensenleven. Wat Heidegger betreft zou die tijdelijkheid ook existentiaal moeten worden begrepen, om de 'gewone' kenmerken van een mens, waar beschrijving van te geven is, te vertalen in termen van het *Dasein* zelf.³⁸ De explicatie van *Dasein* is met betrekking tot de dood, zoals we zullen zien, ook het criterium voor het denken over de oorspronkelijkheid van *Dasein*. In *Bij een graf* verklaart Kierkegaard dat

³⁷ Heidegger(1986), p. 231.

³⁸ De term 'existentiaal' ontwerpt Heidegger in onderscheidt met 'existentie' en 'existentieel', om zijn eigen project te onderscheiden van het eerdere woordgebruik.

alleen het denken over de eigen dood kan leiden tot een zinvol sterfelijksbesef. Heidegger verkent eveneens het thema van de eigen dood, zij het op een andere manier. In tegenstelling tot Kierkegaard heeft Heidegger het niet over 'denken' aan de eigen dood, maar over het *Dasein* in verhouding tot het eigen stervenseinde. De vraag die hier relevant is, is de vraag van een mens aan zichzelf: hoe staat het eigen leven voor eindigheid?

§2.1 Een bijzondere vorm van eindigheid

Heidegger vraagt in het begin van *Abteilung Zwei* van *Sein und Zeit* wat het beginpunt van de analyse over de eigen dood kan zijn. Het probleem is dan als volgt: het leven van de sterfelijke mens blijft 'incompleteet', zolang het nog niet geëindigd is. Ten aanzien van het leven dat een enkele mens zelf kwijt zal raken, is het idee evenwel dat het vooralsnog als *één geheel* te beschouwen is. Heidegger duidt de mens aan via het Duitse woord *Dasein* en geeft een probleembeschrijving:

*“So erwächst denn die Aufgabe, das Dasein als Ganzes in die Vorhabe zu stellen. Das bedeutet jedoch: überhaupt erst einmal die Frage nach dem Ganzseinkönnen dieses Seienden aufzurollen. Im Dasein steht, solange es ist, je noch etwas aus, was es sein kann und wird.”*³⁹

Heidegger vraagt daarmee naar de eigen dood als de wijze waarop een eigen leven principieel te maken heeft met de dood, voorafgaand aan het daadwerkelijke sterven. De 'toegang' tot het geheel van een leven is de volgende kwestie waarover hij zich buigt.

Een totaliteit van leven waar iedereen onherroepelijk mee te maken krijgt, wordt vertegenwoordigd door het sterven van de ander. De ander houdt op met bestaan en over diens *Dasein* kan hetzelfde worden gezegd. We hebben de overledene gekend, of waren tijdens het overlijden aanwezig, maar dan blijft

³⁹ Heidegger (1986), p. 233.

volgens Heidegger de toegang tot een totaliteit van leven nog steeds problematisch. Een eigen totaliteit van leven hangt namelijk niet samen met een afgesloten leven van iemand anders. De betekenis van de dood als een beëindigende gebeurtenis, kan niet verbonden zijn met de *getuigenis onzerzijds* van een verlies van *Dasein*:

“Die Frage steht nach dem ontologischen Sinn des Sterbens des Sterbenden als einer Seinsmöglichkeit seines Seins und nicht nach der Weise des Mitdaseins und Nochedaseins des Verstorbenen mit den Gebliebenen. [...] Der Tod ist, sofern er »ist«, wesensmäßig je der meine. Und zwar bedeutet er eine eigentümliche Seinsmöglichkeit, darin es um das Sein des je eigenen Daseins schlechthin geht.”^{40, 41}

We lezen in het citaat dat Heidegger het woord ‘*Seinsmöglichkeit*’ gebruikt. Door de dood eindigt het leven dat we tot dan toe hebben geleid, maar in termen van ons ‘*Dasein*’ hoort die ‘mogelijkheid’ bij ons. Heidegger probeert in de tekst van *Sein und Zeit* daarom tot een definitie te komen van het menselijke einde. Wij mensen beschouwen de dood wel degelijk als een einde met betrekking tot ons *Dasein*. Analyse van eindigheid in deze betekenis zou meer duidelijkheid kunnen geven aangaande het probleem dat we ons einde niet ‘meemaken’.

Eerst vergelijkt Heidegger een financiële schuld met het einde van ons leven. Een schuld gaat over het ontbreken van een bepaalde rest. Zo resteert er ook altijd een deel van ons leven. Een schuld raakt aan zijn einde door het ontbrekende deel ‘op te vullen’. Maar bij de mens maakt de dood een einde aan wat *vervolgd had kunnen worden*. Als ons leven zich voor ons uitstrekt tot aan het stervenseinde, dan is er geen sprake van een rest.⁴²

De mens is eerder vergelijkbaar met de maan, omdat in de regel een deel van de maan ook onzichtbaar blijft. *De ontwikkeling van een mens* lijkt daarmee op cyclus

⁴⁰ Heidegger (1986), p. 240.

⁴¹ Heidegger is op dit deel van zijn analyse veel bekritiseerd, bijvoorbeeld door Emmanuel Levinas die juist wel een doodsanalyse formuleert op grond van het verschil tussen onszelf en de ander in bijvoorbeeld *De l'existence à l'existant* en *Dieu, la mort et le temps*.

⁴² Heidegger (1986), p. 242.

van de maan. Maar op het moment van volledige zichtbaarheid, vervolgt de maancyclus zich gewoon weer. De dood van de mens is echter onomkeerbaar en dus niet cyclisch.⁴³

Zowel een vrucht als een mens maken een *doorgaande, onomkeerbare verandering* door. Een vrucht verkeert in een wordende staat totdat ze rijp is. Zo wordt ook een mens ouder en wijzer. De rijpheid van een vrucht kunnen we als een 'ontwikkelde voltooiing' begrijpen. De 'rijping van een mens' hoeft echter niet te eindigen met de dood (of te 'convergeren' in die richting). Een mens kan bijvoorbeeld té vroeg sterven, wanneer het maar de vraag is of diegene er wel 'rijp' voor was.⁴⁴

Het menselijke einde lijkt niet analoog aan andere 'eindes' getypeerd te kunnen worden, zoals Heidegger concludeert ten aanzien van zijn eigen analyse. Ten opzichte van een financiële schuld is de dood van een mens niet als een rest begrijpen. Ook gaat het niet om een onzichtbare rest, zoals tijdens de maancyclus. Daarbij is het menselijke einde weliswaar net zo onomkeerbaar als een gerijpte vrucht, maar staat de dood nu ook weer niet voor een 'einddoel'. Wanneer Heidegger het einde van een mens op zich probeert te begrijpen, dan verschilt de mens van dingen (een schuld), natuurlijke verschijnselen (de maan) en andere levensvormen (een vrucht). Met betrekking tot Heideggers vraagstelling valt op dat het menselijke einde iets betekent voor het huidige leven. Hij noemt ons einde een kwestie van een 'nog-niet' en speelt met de combinatie tussen de woorden 'einde' en 'zijn':

*“So wie das Dasein vielmehr ständig, solange es ist, schon sein Noch-nicht ist, so ist es auch schon immer sein Ende. Das mit dem Tod gemeinte Enden bedeutet kein Zu-Ende-sein des Daseins, sondern ein Sein zum Ende dieses Seienden. Der Tod ist eine Weise zu sein, die das Dasein übernimmt, sobald es ist.”*⁴⁵

⁴³ Heidegger (1986), p. 243.

⁴⁴ Heidegger (1986), pp. 243-244.

⁴⁵ Heidegger (1986), p. 245.

De menselijke sterfelijkheid gaat om eindigheid in zoverre dat *Dasein* er betrekking toe heeft. Derhalve noemt Heidegger de dood een 'wijze van er-te-zijn' oftewel bestaan als *Dasein*. De ontwerpende taal die Heidegger gebruikt, hangt samen met de vraagstelling naar de mens, onder het voorbehoud dat een mens als *Dasein* een interpreterende of 'verstehende' ontvankelijkheid heeft voor *Sein*.

§2.2 Een voorlopige uitdrukking voor het menselijke sterven

Over het algemeen neemt ons dagelijks leven een vliegende vaart. *Dasein* houdt zich op te midden van een leven dat we als een doorgaande beweging voorstellen. Ten aanzien van de dood en/of de confrontatie daarmee is het tot stilstand komen van de werkelijkheid een kenmerk van wat een overlijden met mensen doet. Het 'stilstaan van de werkelijkheid' staat in schril contrast met de normale voortgang van het leven. De dagelijkse gang van zaken raakt (tijdelijk) onderbroken. Die inbreuk toont hoe een mens altijd al in verhouding tot de dood staat. Als levende staan we voor allerlei keuzes en zodoende proberen we onze bezigheden te handhaven, terwijl we weten dat het leven eindig is.

Binnen de context van het dagelijks leven wijst Heidegger op een *ontkenningsfenomeen dat onze omgang met de dood kenmerkt*. Die ontkenning hangt echter niet alleen samen met de vaart van ons leven en de aandacht voor onze bezigheden. Eveneens hebben we te maken met de kwetsbaarheid van het leven. Aangezien we niet weten *wanneer* de dood ons leven beëindigt, weten we ook niets over de omstandigheden en de 'betekenis' van het einde. Het is dus begrijpelijk dat we de dood binnen de 'normale gang van zaken', zo min mogelijk aandacht schenken. Die schimmigheid *verhult* volgens Heidegger tegelijkertijd een *waarheid*: de wijze waarop wij ons in het leven handhaven, is uitdrukking van ons *Dasein*.

Als Heidegger onze sterfelijkheid een "*Sein zu seinem Ende*" noemt, dan bedoelt hij dat de sterfelijkheid de mens ten diepste kenmerkt. Heidegger probeert door middel van de genoemde formulering de sterfelijkheid van *Dasein* onder

woorden te brengen, op zo'n manier dat hij eveneens de 'openheid' en het 'onvolledige' van *Dasein* te midden van het dagelijks leven vat.

*“Der Tod ist eine Seinsmöglichkeit, die je das Dasein selbst zu übernehmen hat. Mit dem Tod steht sich das Dasein selbst in seinem eigensten Seinkönnen bevor. [...] Wenn das Dasein als diese Möglichkeit seiner selbst sich bevorsteht, ist es völlig auf sein eigenstes Seinkönnen verwiesen. So sich bevorstehend sind in ihm alle Bezüge zu anderem Dasein gelöst. Diese eigenste, unbezügliche Möglichkeit ist zugleich die äußerste. Als Seinkönnen vermag das Dasein die Möglichkeit des Todes nicht zu überholen.”*⁴⁶

Het taalgebruik rond het woord 'Möglichkeit' is dan cruciaal en dan valt op dat Heidegger het woord 'zu' benadrukt. Hij giet zijn overwegingen in de volgende samenvattende uitspraak:

*“Der volle existenzial-ontologische Begriff des Todes läßt sich jetzt in folgenden Bestimmungen umgrenzen: Der Tod als Ende des Daseins ist die eigenste, unbezügliche, gewisse und als solche unbestimmte, unüberholbare Möglichkeit des Daseins. Der Tod ist als Ende des Daseins im Sein dieses Seienden zu seinem Ende.”*⁴⁷

Vanuit de gedachte dat een verhouding tot de eindigheid een mogelijke wijze van 'zijn en/of *Dasein*' bepaalt, probeert Heidegger zijn woorden nog verder uit te leggen. We kunnen beseffen dat het einde onvermijdelijk is en dat daarmee, vanuit onszelf beschouwd, de verbinding met anderen wegvalt ('*unbezügliche Möglichkeit des Daseins*'). Ook behoort het niet tot de mogelijkheden om na de intrede van de dood verder te leven. Het eigen einde is *het loutere einde* ('*unüberholbare Möglichkeit des Daseins*'). In de tussentijd kunnen we niet anders dan proberen om

⁴⁶ Heidegger (1986), pp. 250-251.

⁴⁷ Heidegger (1986), pp. 258-259.

te gaan met de onzekerheid die een sterfelijk bestaan met zich meebrengt (*'gewisse und als solche unbestimmte Möglichkeit des Daseins'*). Eerder zagen we dat Heidegger het menselijke *Dasein* analoog aan andere entiteiten beschreef. Nu kan duidelijk worden wat ons sterfelijkheid zo gecompliceerd maakt, er is een tijdsbetrekking aan verbonden:

*"Mit der Gewißheit des Todes geht die Unbestimmtheit seines Wann zusammen. [...] So verhüllt sich der eigenste Möglichkeits-charakter des Todes: gewiß und dabei unbestimmt, das heißt jeden Augenblick möglich."*⁴⁸

Heidegger probeert uitdrukking te vinden voor een doodsbesef dat op het eigen leven betrekking heeft. Dit besef staat los van de *verwachte voortgang van het leven*, omdat het vervolg van ons leven niet op voorhand gegeven is. Waar we ook staan in het leven, onze verhouding tot de dood is een besef 'dat we er nog zijn'. Met betrekking tot sterfelijkheidsbesef geldt dan: het besef te bestaan of '*Dasein*' betreft zich op de dood in de vorm van een *vooronderstelling te moeten en zullen sterven*. Er is namelijk een potentieel gelegen in een verlies dat vooralsnog op zich laat wachten. Heidegger stelt dat daar een betekenis van '*Dasein*' in gelegen is. De vraag is dan wel of uit een analyse van *Dasein* kan blijken dat een sterfelijkheidsbesef manifest is (anders dan bijvoorbeeld tijdens een bijzondere gelegenheid als een begrafenis, cf. Kierkegaard). Een nadere blik op het normale leven is nog geen beschrijving van een *Dasein* dat een vrije betrekking tot de eindigheid verwerft. Of dat mogelijk is, is voor Heidegger de volgende vraag die hij binnen zijn doodsanalyse uitwerkt. De bijzondere focus op de dood weet onze verhouding tot de wereld, waarbinnen we ons continu staande houden, om te draaien en leidt tot een verhoogd besef ten aanzien van het *eigen leven* (*'eigenste Möglichkeit des Daseins'*).

⁴⁸ Heidegger (1986), p. 258.

§2.3 Het zoeken naar een vrije betrekking tot de dood

Heidegger probeert te definiëren hoe een mens zich tot de dood kan verhouden, *anders dan* tijdens het voorthollende normale leven, wanneer ieder mens kan anticiperen op dat geheel van leven dat ieder mens toekomt. Opnieuw is het woord ‘*Möglichkeit*’ in combinatie met ‘*Sein*’ van belang. De formulering die Heidegger geeft, is het ‘*vooruitlopen op de dood*’:

*“Das Sein zur Möglichkeit als Sein zum Tode soll aber zu ihm sich so verhalten, daß er sich in diesem Sein und für es als Möglichkeit enthüllt. Solches Sein zur Möglichkeit fassen wir terminologisch als Vorlaufen in die Möglichkeit.”*⁴⁹

‘Het vooruitlopen’ op de dood gaat om het bestaan als zodanig: het ‘*eigenste*’ van *Dasein*. Die recursieve configuratie van begrippen komt in het volgende citaat naar voren, wanneer hij het vooruitlopen op de dood kenschetst als de menselijke zijnsaard zelf:

*“Das Sein zum Tode ist Vorlaufen in ein Seinkönnen des Seienden, dessen Seinsart das Vorlaufen selbst ist. Im vorlaufenden Enthüllen dieses Seinkönnens erschließt sich das Dasein ihm selbst hinsichtlich seiner äußersten Möglichkeit. Auf eigenstes Seinkönnen sich entwerfen aber besagt: sich selbst verstehen können im Sein des so enthüllten Seienden: existieren.”*⁵⁰

Heideggers “*Auf eigenstes Seinkönnen sich entwerfen*” is een idee over ‘authenticiteit’. Hij legt een woordelijk verband tussen de dood van ieder mens voor zich, “*eigenste Möglichkeit des Daseins*”, en de betrokkenheid naar het leven dat derhalve authenticiteit kent oftewel “*Eigentlichkeit*”. De kern van Heideggers gedachtegang is telkens (net zoals bij Kierkegaard) dat het menselijke doodsbesef, ten aanzien van de zekerheid van de dood, het eigen leven in beeld brengt. Door middel van de frase ‘vooruitlopen op de existentiële mogelijkheid van de dood’

⁴⁹ Heidegger (1986), p. 262.

⁵⁰ Heidegger (1986), p. 263.

probeert hij de eerder gevonden beschrijving uit te breiden over de ‘ten diepste eigen’, ‘onverbonden’, ‘onzekere maar ongekende’ en ‘overschrijdbare’ mogelijkheid van de dood.⁵¹

i – De enige dood als privilege

Het ‘vooruitlopen op de dood’ heeft te maken met ‘*Eigentlichkeit*’ of *authenticiteit*, omdat een zekere introspectie ervoor kan zorgen dat we óns leven niet zomaar aan ons laten dicteren – Heidegger spreekt van ‘*das Man*’:

*“Der Tod ist eigenste Möglichkeit des Daseins. Das Sein zu ihr erschließt dem Dasein sein eigenstes Seinkönnen, darin es um das Sein des Daseins schlechthin geht. Darin kann dem Dasein offenbar werden, daß es in der ausgezeichneten Möglichkeit seiner selbst dem Man entrissen bleibt, das heißt vorlaufend sich je schon ihm entreißen kann.”*⁵²

De betekenis van de eigen dood, als het potentieel van het eigen leven, is volgens Heidegger primair. Iedere mens gaat namelijk een eigen weg (en heeft die te gaan). We ‘vertegenwoordigen’ een eindigheid die ons potentieel bepaalt. Dat hangt in actieve zin samen met de invulling die we aan ons leven (zullen) geven. De zin van het vooruitlopen op de dood is dat die altijd relevant is. Heidegger probeert de dood ten aanzien van *Dasein* als continuïteit te begrijpen.

ii – De verhouding tot de ander

Heideggers idee over het ‘vooruitlopen op de dood’ gaat telkens over de eigen sterfelijkheid. Dat legt een nadruk op de eigen weg die een mens zal gaan, in contrast met de ‘gebaande paden’, als een zelfverhouding:

“Die im Vorlaufen verstandene Unbezüglichkeit des Todes vereinzelt das Dasein auf es selbst. Diese Vereinzlung ist eine Weise des Erschließens des

⁵¹ Zie het citaat op pagina 26 van deze scriptie.

⁵² Heidegger (1986), p. 263.

»Da« für die Existenz. Sie macht offenbar, daß alles Sein bei dem Besorgten und jedes Mitsein mit Anderen versagt, wenn es um das eigenste Seinkönnen geht.»⁵³

Het leven behoort aan de enkele mens toe. Dat kan de ander niet van ons 'overnemen', net zomin als de ander 'voor ons kan sterven'. Dat betekent niet dat de onderlinge verhoudingen bepaald worden door een absoluut isolement. De eigen authenticiteit is primair ten opzichte van die van de ander en daarmee een betekenis van 'eigenlijkheid'. Volgens Heidegger is het punt telkens dat de dood ons terugwerpt op onszelf.⁵⁴

iii – De eindigheid van mogelijkheden

Het is de 'levenshouding' die Heidegger betitelt als 'eigentlich', waarin we iets van onszelf of ons eigen leven overzien. Het eigen leven staat voor een eenheid die nog niet afgesloten is door de dood. Het vooruitlopen op de dood maakt *Dasein* voor zichzelf, als 'louter' *Dasein*, "vrij". 'Het vrijmaken ten aanzien van zichzelf' wil zeggen dat het eindig zijn van onze mogelijkheden, oftewel de dood, vereist dat we ons niet fixeren op wat reeds bereikt is. Heidegger spreekt van een 'Unüberholbarkeit' ten aanzien van de dood, waarmee hij wijst op een 'onoverschrijdbaarheid' van de uiterste grens die een mens met de neus op de feiten drukt:

*"Das Vorlaufen aber weicht der Unüberholbarkeit nicht aus wie das uneigentliche Sein zum Tode, sondern gibt sich frei für sie."*⁵⁵

"Weil das Vorlaufen in die unüberholbare Möglichkeit alle ihr vorgelagerten Möglichkeiten mit erschließt, liegt in ihm die Möglichkeit eines existenziellen

⁵³ Heidegger (1986), p. 263.

⁵⁴ Heidegger (1986), p. 263.

⁵⁵ Heidegger (1986), p. 264.

Vorwegnehmens des ganzen Daseins, das heißt die Möglichkeit, als ganzes Seinkönnen zu existieren.”⁵⁶

Volgens Heidegger is de ware totaliteit van een mensenleven gelegen in het vooruitlopen op de dood als een verhouding tot de eigen zijnsaard. Op die wijze begrijpt een mens zijn ‘mogelijkheden’ toch al; Heidegger stelt dat het vooruitlopen op de dood in de verhouding ertoe ‘vrijheid’ brengt.

iv – Een angst die ons eigen is

Het stilstaan bij onze waarheidsopvatting is waar het ‘vooruitlopen op de dood’ volgens Heidegger uiteindelijk op neerkomt. Dit inzicht vertaalt zich naar de *onzekerheid van een mensenleven* en de kwestie van hoe een mens dit ‘onbestemde’ van een sterfelijk *Dasein* tot zich toelaat:

“Im Vorlaufen zum unbestimmt gewissen Tode öffnet sich das Dasein für eine aus seinem Da selbst entspringende, ständige Bedrohung. [...] Das Sein zum Tode ist wesenhaft Angst.”⁵⁷

Volgens Heidegger ontsluit het vooruitlopen op de angst de existentiële betekenis van de dood. Zo is de cirkel rond: de mens die zelf sterfelijk is en daar rekenschap van geeft, doet dat omdat hij naar ‘waarheid’ gelooft dat de dood zeker is (al weet niemand precies wanneer de dood komt en wat die inhoudt). Het vooruitlopen op de dood is een hernieuwd besef van een *waarheid* waar we normaal gesproken niet bij stilstaan (bijvoorbeeld tijdens het leven van alledag). We geloven dat de dood ‘waar’ is, hoewel we die nog niet hebben ‘meegemaakt’. De pure ervaring van angst, heeft betrekking op het verlies van onszelf:

⁵⁶ Heidegger (1986), p. 264.

⁵⁷ Heidegger (1986), pp. 265-256.

*“Die Angst ängstet sich um das Seinkönnen des so bestimmten Seienden und erschließt so die äußerste Möglichkeit.”*⁵⁸

Een mogelijke authenticiteit van leven kent als voorwaarde dat *Dasein* ‘oog-in-oog’ met zichzelf komt te staan.⁵⁹ Zoals met betrekking tot de voorgaande drie bepalingen tevens is gebleken.

We kijken nu naar een citaat van Gerard Visser over de verhouding tussen Kierkegaard en Heidegger. Ten aanzien van Heidegger stelt Visser dat hij op Kierkegaards beschrijving van de menselijke sterfelijkheid voortbouwt en die uitbreidt:

*“Heidegger neemt de formulering van Kierkegaard over: in het vooruitlopen op mijn dood. [...] Heidegger onderscheidt een vijftal aspecten, waarin de structurele samenhang tussen Dasein en dood gestalte krijgt: de mogelijkheid van de dood is oereigen, betrekkingloos, onoverschrijdbaar, zeker en onbepaald. De laatste twee bepalingen zijn aan Kierkegaard ontleend.”*⁶⁰

In het voorgaande hebben we gezien hoe zowel Kierkegaard als Heidegger een groot belang toekennen aan de onzekerheid die het menselijk leven kenmerkt. Maar we hebben daarnaast opgemerkt dat Kierkegaard op eenzelfde recursieve manier, want telkens gericht op het bestaan van de levende, de verhouding tussen de mens en het einde overdenkt als Heidegger. De volgende opmerking van Visser bepaalt ook ons volgende punt. Visser noemt Heideggers onderscheid tussen vier aspecten van de menselijke dood ook wel ‘momenten’ en merkt op:

“De momenten vooronderstellen elkaar. Het ‘onoverschrijdbaar’ betekent dat de dood een uniek soort mogelijkheid is, namelijk een die er ontegenzeggelijk

⁵⁸ Heidegger (1986), pp. 265-266.

⁵⁹ De uitdrukking ‘oog-in-oog’ wordt hier overgenomen uit de vertaling ‘Zijn en tijd’ door M. Wildschut (1999).

⁶⁰ Visser (2009), p. 85.

is, maar die desondanks geen verwerkelijking kent; treedt hij in dan is alles weg. Maar dan word je inderdaad in het uithouden van die mogelijkheid weggenomen uit alle betrekkingen die wel intentioneel zijn afgestemd op verwerkelijking – [...].”⁶¹

Visser benadrukt hoe volgens Heidegger de gedefinieerde momenten, die elkaar *vooronderstellen*, een bepaalde eenheid vormen. Wat betreft *Dasein* is het bestaan van diezelfde mens nodig om te kunnen spreken van de dood; wat betekent dat de ‘onverschrijdbaarheid’ en de uiterste grens die de dood voor een mens opwerpt, meespeelt in alles wat eraan voorafgaat. In termen van ‘*Dasein*’ geeft Heidegger een open uitwerking van het ‘geheel of de totaliteit’ van een mensenleven, anders dan wat we bij Kierkegaard aantreffen die de eigenheid van een mensenleven niet noemt. Binnen het taalgebruik van de *Daseinsanalytik* speelt Heidegger zoals we zagen met de term ‘*Eigentlichkeit*’. De bijzonderheid van Heideggers zogeheten *Daseinsanalytik* is dat hij nadenkt over een ‘oorspronkelijke’ betrekking van *Dasein* tot zichzelf. *Dasein* is *sterfelijk* en verhoudt zich als zodanig tot de dood.

Heideggers denken in termen van ‘momenten’, ‘vooronderstelling’ en ‘oorspronkelijkheid’ is niet zonder kritiek gebleven. Derrida formuleert een heel andere gedachte ten aanzien van de ‘onoverschrijdbaarheid’ van de dood, waarbij het vooruitlopen daarop met als doel een geheel van leven te ontdekken tevens kan worden betwist. Met het oog op de probleemstelling van deze scriptie, waarin wordt onderzocht waarop de gedachte over de dood in samenhang met het individuele leven betrekking heeft, bespreken we in het volgende een kritiek van Derrida op Heidegger, alvorens we een scherpere vergelijking tussen Kierkegaard en Heidegger uitwerken in het vierde en laatste hoofdstuk.

⁶¹ Visser (2009), p. 85.



Hoofdstuk 3

Derrida over probleem, aporie en de dood

We hebben gezien dat Kierkegaard een religieuze capaciteit van de individuele mens centraal stelt. Heidegger is dan weer degene die het vrije agentschap van een mens overdenkt, in combinatie met een mogelijke authenticiteit van de levende. Beiden bezien de dood als een 'probleem van definitieve eindigheid', aangezien zowel Kierkegaard als Heidegger ten aanzien van een individueel leven een onvermijdelijk verlies van dat leven benadrukken. Het begrijpen van de dood als een verlies is dan problematisch, omdat een mens met de wankelheid van het leven geconfronteerd wordt zonder dat we daar zelf om gevraagd hebben. Daarmee is er een verschil tussen een actieve en passieve omgang met het eigen sterven, zoals Kierkegaard en Heidegger beiden (op eigen wijze) uiteenzetten.⁶² De opvatting over de dood als 'probleem van definitieve eindigheid' legt een belang bij het huidige leven en diegene die het leidt. Daarom proberen Kierkegaard en Heidegger beiden een nadrukkelijke verhouding tussen de levende en zijn dood te overdenken.

In dit hoofdstuk buigen we ons over een tekst van Jacques Derrida getiteld: *'Apories: Mourir – s'attendre aux 'limites de la vérité'*. Daarin beschouwt Derrida de dood, onder meer, *als een onoplosbaar probleem van ons denken*. Een probleem staat normaal gesproken voor een benoembaar en/of omgrensd geheel. Met Kierkegaard en Heidegger gesproken, kunnen we stellen dat zij het probleem dat betrekking heeft op de dood vanuit het oogpunt van een enkele, *levende mens* duiden. Noch Kierkegaard, noch Heidegger wijdt uit over de betekenis van de dood in het kader van een mogelijk hiernamaals. Beiden spreken zich juist uit, elk op een eigen manier, tegen speculatie over de dood. Binnen de relatief korte tekst van *Bij*

⁶² Zie bij Kierkegaard het onderscheid tussen 'ernst en stemming' en bij Heidegger het idee over het vooruitlopen op de dood.

een graf houdt Kierkegaard het mijmeren over de dood voor zinloos en het (willen) doorgronden van de dood aan als een vorm van hoogmoed. Hij herleidt het denken over de dood tot een bezigheid van de levende die daarmee 'onernstig' blijft:

*“Maar zelfs wanneer een levende bij het overdenken van die verwonderlijke dood alle mogelijke stemmingen doorlopen heeft, is die beschouwing daarom dan ernst? [...] Waarom toch wil iemand de dood vervormen tot een karikatuur van zichzelf, want de dood heeft toch geen verklaring nodig, hij heeft vast en zeker nooit een denker aangezet om hem daarbij te helpen.”*⁶³

Heidegger zet in het kader van zijn analyse over de dood, met de bijzondere aandacht voor het sterven van een mens in termen van *Dasein*, ook de methodische rechtvaardiging van zijn benadering uiteen. Binnen die koers stelt hij voorop dat de dood onontkoombaar is – de dood kent een 'zijnskarakter'. Heideggers methodische rechtvaardiging hangt samen met het idee om de mogelijkheidsvoorwaarde van het vragen naar de dood zelf te onderzoeken:

*“Die Analyse des Todes bleibt aber insofern rein »diesseitig«, als sie das Phänomen lediglich daraufhin interpretiert, wie es als Seinsmöglichkeit des jeweiligen Daseins in dieses hereinsteht. Mit Sinn und Recht kann überhaupt erst dann methodisch sicher auch nur gefragt werden, was nach dem Tode sei, wenn dieser in seinem vollen ontologischen Wesen begriffen ist.”*⁶⁴

Ook Heidegger onderneemt in feite een poging om zich afzijdig te houden van wat we hier 'speculatie over de dood' kunnen noemen.

Derrida benoemt een ander probleem dan Kierkegaard en Heidegger en hun positie jegens speculatie. Zowel Kierkegaard en Heidegger denken over de sterfelijkheid in samenhang met de mens en zijn huidige leven. Voor Derrida is het juist een probleem van de dood dat het niet binnen het domein van een enkel

⁶³ Kierkegaard (2011), tekstdeel 461-466.

⁶⁴ Heidegger (1986), p. 248.

mensenleven gevat of begrepen kan worden. Als het eigen leven het onderwerp van een sterfelijkheidsgedachte is, dan *is* de dood daarmee niet; een probleem waarop ook het dictum van Epicurus duidt.⁶⁵ Dit probleem tekent zich bovendien volgens Derrida af met betrekking tot *ieder denken over de dood*.

Derrida's filosofie is die van een kritische en (potentieel oneindig) gelaagde leesmethodiek. Zijn benadering is die van *close reading*, taal- en woordanalyse. Hij volgt teksten zeer nauwgezet; noch met het oog op falsificatie, noch uit het streven naar de ultieme tekstverklaring, maar met de bedoeling om nuances en verbanden te zoeken die zich voordoen over lange lijnen van filosofische traditie:

*“For that tradition was anything but homogeneous or identical with itself; it was traversed by many unspoken assumptions, discontinuities, internal inconsistencies, tensions, irresolvable paradoxes, slips, absences, and exclusions, all of which it was imperative to address, but the only evidence for which, like some hidden family secret, lay in the family's own historical archive.”*⁶⁶

In tegenstelling tot Kierkegaard en Heidegger, die beiden dieper ingaan op het thema van de dood, kiest Derrida voor een benadering waarbij hij de breukvlakken tussen tradities verkent en een onderwerp als dat van de dood toch raakt.

§3.1 De taal over eindigheid

Het thema van de dood heeft volgens Derrida betrekking op de 'verlorenheid' die *intrinsiek* te maken heeft met 'grensstellingen'. Iedere vorm van 'afscheiding' bepaalt immers wat ergens 'binnen' of 'buiten' valt – zo ook het denken over de dood. Derrida's denken over 'begrenzing' gaat hand in hand met zijn verkenning van het woord '*aporie*', zodat via een oud Grieks begrip de rekkelijkheid van een modern wijsgerig discours wordt beproefd (en wat dat discours bijeenhoudt).

⁶⁵ Zie de inleiding en noot op pagina 4 van deze scriptie.

⁶⁶ Hill (2007), p. 7.

Derrida's bespreking in *Apories* is als zodanig *geen meditatie* op de menselijke sterfelijkheid, maar het gaat hem over het verveelvoudigen van invalshoeken ten behoeve van de nuancering die zijn leesmethodiek oplevert.

We bekijken eerst Derrida's verkenning van de woorden 'grens', 'aporie' en 'probleem'. Hij wijst op het wijsgerige denken van Seneca en Cicero en de vraag *waartoe (finis)* een mens te leven heeft.⁶⁷ Het Latijnse '*finis*' komt voor in de meervoudige betekenis van 'voltooiing', 'levenseinde' en 'grens'. De vertaling in het Grieks luidt '*πέρας* of *peras*' dat naast 'grens' de betekenis van 'doorgang' met zich meebrengt. Derrida signaleert een betekenisverschuiving tussen het Latijn en Grieks en een spanning *tussen* grens en doorgang – de dood is immers geen grens die we vrijelijk oversteken, maar stelt voor een uitzonderlijke grens (het lichaam blijft bijvoorbeeld achter):

*“What, then, is it to cross the ultimate border? What is it to pass the term of one's life (terma tou biou)? [...] It would be the “coming to pass” of an event that would no longer have the form or the appearance of a **pas**: in sum, a coming without **pas**.”*⁶⁸

De dood staat niet voor een '*pas*' in de betekenis van 'doorgang'. Er is met betrekking tot de dood sprake van een vooraankondiging van een grens, maar vervolgens blijkt de “ondeelbaarheid” van een grens die we zullen passeren een *probleem* te worden:

*“The crossing of borders always announces itself according to the movement of a certain step [pas] – and of the step that crosses a line. An indivisible line. And one always assumes the institution of such an indivisibility. [...] Consequently, where the figure of the step is refused to intuition, where the identity or indivisibility of a line (**finis** or **peras**) is compromised, the identity*

⁶⁷ Derrida (1996), pp. 5-7.

⁶⁸ Derrida (1996), p. 8. In de vertaling door Dutoit wordt hier het Franse '*pas*' bedoeld.

*to oneself and therefore the possible identification of an intangible edge – the crossing of the line – becomes a **problem.***"⁶⁹

Vanuit het Grieks betekent 'probleem' zowel 'projectie' of 'afbakening', alsmede 'obstakel' en 'verdedigingswerk'. Het woord heeft dus een dubbelzinnige betekenis van 'geborgten én omsingeld' – zowel 'binnen' als 'buiten'. Met betrekking tot van de dood *representeert* de probleemopvatting de geheimzinnigheid en ontoegankelijkheid van *wat ons tegenhoudt*.

Volgens Derrida kent de notie van grens niet alleen een fysieke geografische connotatie, maar is deze ook van toepassing op verschillende kennisgebieden, concepten en de taal. Hij tracht allerlei aspecten van taal, werkelijkheid en denken op een onvoorziene manier met elkaar verbinden. Met betrekking tot de woorduitleg van 'einde of *finis*', 'grens' en 'probleem' stelt hij dat ieder wijsgerig discours rond de dood bepaald wordt door de problemen die het aan de orde stelt. Derrida probeert om *niet vanuit* een gesteld kader of discours naar problematiseringen van de dood te kijken, maar de 'breukvlakken' zelf tot onderwerp van de gedachte te maken:

*"Dying is neither entirely natural (biological) nor cultural. And the question of limits articulated here is also the question of the border between cultures, languages, countries, nations, and religions, as well as that of the limit between a universal (although non-natural) structure and a differential (non-natural but cultural) structure."*⁷⁰

Derrida bedient zich dan van het oude wijsgerige begrip 'aporie'. Het woord 'aporie' is Grieks van oorsprong, waarbij vertaling een *bemoeilijking van doorgang* kan luiden. Binnen de wijsbegeerte staat 'aporie' voor een *impasse* tussen vraag en antwoord.⁷¹ In de dialogen van Plato leidt Socrates de gevoerde discussie

⁶⁹ Derrida (1996), p. 11.

⁷⁰ Derrida (1996), p. 42.

⁷¹ Ritter (1971), p. 447: "*Das griechische aporia bedeutet im Gegensatz zu europia 'Ausweglosigkeit, Verlegenheit, Not, Zweifel.'*"

uiteindelijk tot een punt van 'aporie', namelijk een 'verlegenheid van spreken' en een toestand van twijfel. 'Aporie' is een uitdrukking voor een *zelfbewustzijn van een 'niet-weten'*.⁷² Derrida kiest dit begrip in eigen context om uitdrukking te vinden voor verlegenheden in tekst en taal en tegelijkertijd formulering te geven aan een continuïteit van vraagstukken van de Oudheid tot heden.

We zagen dat '*peras*' in het Grieks voor een 'doorgang' staat. Daarmee staat 'aporie' voor een 'negatieve doorgang' en wijst op de ontkenning van zichzelf. Derrida wil in zijn eigen denken niet geleid worden door problemen en de 'grenstellingen van velerlei aard' (geografisch, cultureel, conceptueel etc.), aangezien het ook mogelijk is om een heel andere benadering te kiezen:

*"It had to be a matter of the nonpassage, or rather from the experience of the nonpassage, the experience of what happens and is fascinating in this nonpassage, paralyzing us in this separation in a way that is not necessarily negative: before a door, a threshold, a border, a line, or simply the edge or the approach of the other as such. [...] It should be a matter of what, in sum, appears to block our way or to separate us in the very place **where it would no longer be possible to constitute a problem**, [...] in this place of aporia, **there is no longer any problem.**"*⁷³

Derrida zoekt een bijzondere invalshoek tot de problematiek van het denken met de filosofische taakstelling *an sich* als onderwerp. Daarom is de tekst van *Apories* geen meditatie op de sterfelijkheid zoals we die bij Kierkegaard en Heidegger zijn tegengekomen als existientiedenkers. Kierkegaard en Heidegger thematiseren de dood zodanig zij het probleem van de dood 'terugbrengen' in termen van existentie. Maar Derrida stelt dat het een aanvankelijke verlegenheid is die aanzet tot het denken over de dood – zonder dat deze verlegenheid of aporie zelf een denken over

⁷² Willemsen (2015), p. 42: "Plato (427-347) kenschetst de situatie van diegene die zich van zijn onwetendheid bewust geworden is, als een aporie (*Meno* 80 d – 86 c)."

⁷³ Derrida (1996), p. 12.

de dood kan zijn.⁷⁴ Hij neemt daarmee als these dat een probleemstelling over de dood een vehikel is van de confrontatie met nog veel meer. Vanuit dit standpunt bekritiseert Derrida tevens de pretentie die Heidegger in zijn ontologische analyse aan de dag legt. Aan de hand van analyse van sterfelijkheid in *Sein und Zeit* ontwikkelt Derrida een eigen denken in samenhang met het woord aporie.

§3.2 Taal en aporie betreffende Heideggers analyse van de dood

Heidegger noemt de door hem gevolgde methode “*rein diesseitig*”, zoals we zagen in het eerdere citaat met Heideggers gedachte over de methodische rechtvaardiging van zijn analyse.⁷⁵ Hij bedoelt daarmee dat *Dasein* zelf onderwerp van onderzoek is. Op zijn beurt onderwerpt Derrida Heideggers argumentatie van de ‘*Diesseitigkeit*’ aan nadere analyse en parafraseert:

“It is on this side, on the side of Dasein and of its here, which is our here, that the oppositions between here and over there, this side and beyond, can be distinguished. [...] To wonder what there is after death only has meaning and is legitimately possible (mit Sinn und Recht) –it’s only “methodologically certain” (methodisch sicher: Heidegger rarely claims methodological order and derivative legitimacy as often as in these pages) –if one has elaborated a concept of the ontological essence of death and if one remembers that the possibility of being of every Dasein is engaged, invested, and inscribed in the phenomenon of death (in dieses hereinsteht).”⁷⁶

Volgens Derrida brengt Heidegger een bepaalde volgorde in diens denken aan door te stellen dat het denken over de dood begint bij *Dasein* dat ‘toch al’ sterfelijk is (“*in dieses hereinsteht*”). *Dasein* en sterfelijkheid zouden niet los van elkaar te denken zijn en daarmee is de verhouding van een mens tot zijn dood als zodanig tot thema

⁷⁴ Zie bladzijde 47 van deze scriptie met het citaat: “*The ultimate aporia is the impossibility of the aporia as such.*” Derrida (1996), p. 79.

⁷⁵ Zie het citaat uit *Sein und Zeit* op pagina 37 van deze scriptie.

⁷⁶ Derrida (1996), pp. 52-53.

te maken. Derrida spreekt echter van de dood als 'underivable' en meent dat Heidegger de 'verhoudingen omdraait' tussen de dood en de mens:

*"Rather, it seems to me that one should say the opposite: it is the originary and underivable character of death, as well as the finitude of the temporality in which death is rooted, that decides and forces us to decide to start from here first, from this side here."*⁷⁷

Derrida wijst op een uitspraak van Heidegger zelf die functie heeft om de gedachte over 'Diesseitigkeit' tekstueel in te snoeren:

*"Die diesseitige ontologische Interpretation des Todes liegt vor jeder ontisch-jenseitigen Spekulation."*⁷⁸

Volgens Derrida ziet Heidegger zichzelf daarmee genoodzaakt om de beperking van zijn benadering aan te geven.

*"Indeed, Heidegger allows something undecided to remain suspended as to whether the point of departure is "on this side" and not on that side of a possible border."*⁷⁹

Derrida stelt vervolgens dat die 'onbeslistheid' of "something undecided tot remain suspended" de taal van *Sein und Zeit* blijft doortrekken. De sterfelijkheid van *Dasein* brengt Heidegger onder woorden als de 'mogelijkheid van de loutere zijsonmogelijkheid'.⁸⁰ Hij bedoelt daarmee dat de betekenis van de menselijke

⁷⁷ Derrida (1996), p. 55.

⁷⁸ Derrida (1996), p. 53.

⁷⁹ Heidegger (1986), p. 248.

⁸⁰ Heidegger (1986), p. 262: "Die nächste Nähe des Seins zum Tode als Möglichkeit ist einem Wirklichen so fern als möglich. Je unverhüllter diese Möglichkeit verstanden wird, um so reiner dringt das Verstehen vor in die Möglichkeit als die der Unmöglichkeit der Existenz überhaupt. Der Tod als Möglichkeit gibt dem Dasein nichts zu »Verwirklichendes« und

dood gevat kan worden in termen van *Dasein*. Maar Derrida signaleert daarbij dat Heideggers formulering paradoxaal is en dat Heidegger die zelf *niet als zodanig* in de tekst benoemt of boekstaft:

*"[...] death is also for Dasein, Heidegger ultimately says, the possibility of an impossibility. [...] However, its gripping paradox is hardly noted, and the importance of all the successive explosions that it holds in reserve, in the underground of the existential analysis, is probably not measured."*⁸¹

Derrida persisteert in het denken over de aporie door onderscheid te blijven maken tussen de betekenis van de dood als 'mogelijke onmogelijkheid' en 'onmogelijkheid', terwijl Heidegger alleen over het eerste denkt:

"Heidegger would thus say that for Dasein impossibility as impossibility of death, the impossibility of the existence whose name is "death" – can appear as such and announce itself; it can make itself awaited or let itself be awaited [se faire attendre ou se laisser attendre] as possible and as such. [...] The impossibility of existing or of Dasein that Heidegger speaks of under the name of "death" is the disappearance, the end, the annihilation of the as such, of the possibility of the relation to the phenomenon as such or to the phenomenon of the "as such".⁸²

Uiteindelijk stelt Derrida dat Heideggers analyse van sterfelijkheid neerkomt op de voorwaardelijkheid van het woordgebruik 'als'. De mens is als *Dasein* sterfelijk en kan zich daarmee tot zichzelf als *Dasein* verhouden. Maar voor Derrida blijft de aporie ten opzichte van Heideggers denken over de dood dat er geen 'probleem' mee wordt opgelost. De analyse van *Sein und Zeit* is eerder een denken over een op

nichts, was es als Wirkliches selbst sein könnte. Er ist die Möglichkeit der Unmöglichkeit jeglichen Verhaltens zu ..., jedes Existierens."

⁸¹ Derrida (1996), p. 68.

⁸² Derrida (1996), p. 75. Het 'as such' is de Engelse vertaling uit *Apories* die wordt gebruikt voor het Duitse 'als' in *Sein und Zeit*.

afstand houden van het probleem. De aantekening die Derrida met betrekking tot het denken van de aporie zelf plaatst, is:

*"[...] the aporia can never simply be endured as such. The ultimate aporia is the impossibility of the aporia as such. The reservoir of this statement seems to me incalculable. This statement is made with and reckons with the incalculable itself."*⁸³

De vraag naar de status van het denken over de dood leidt Derrida tot een standpunt waarin alles lijkt mee te spelen: *'the incalculable'*. Dat bedoelt hij niet negatief. We lezen in Leslie Hills inleiding tot Derrida:

*"For notwithstanding the formidable critical arsenal deployed by Derrida in his prolonged engagement with Western Metaphysics, there was always more to it than that. [...] there was nothing negative about Derrida's thinking, which was carried instead any an irrepressibly affirmative thought of the future [...] as threat or promise, without which no literature, no politics, no writing, no otherness, no innovation of any kind would be possible."*⁸⁴

Voor zover we daarvan kunnen spreken, heeft het standpunt van Derrida met betrekking tot de dood niets te maken met een mensgeoriënteerde, individuele zienswijze op de sterfelijkheid. Hij zoekt veeleer een betrekking tot de toekomst – verder en voorbij dan die van het individu. Leslie Hill schrijft:

"Since it always belongs to the future, dying is something unavailable to me. There is nothing more properly mine, but it is not something I can ever properly claim as such [...]. To understand what is at stake in life, in work, then,

⁸³ Derrida (1996), p. 79.

⁸⁴ Hill (2007), p. 10.

*it is necessary to consider death: not as grim inevitability, but rather as an unfathomable secret always dividing me from myself.”*⁸⁵

Derrida's eigen laatste woorden brengen een denkbeeld naar voren, waarin de levende alles ontleent aan zichzelf:

*“Always prefer life and never cease affirming survival.”*⁸⁶

Voor zowel Kierkegaard als Heidegger schuilt het probleem van de dood in de betekenis van een individueel leven, waar de dood een einde aan maakt. We zien bij Derrida dat hij de voorwaardelijkheid en de gegevenheid van het eigen leven niet zoekt bij de dood. De kritiek op Heidegger is vanuit Derrida's persoonlijke standpunt begrijpelijk te noemen, want Derrida biedt een heel andere invalshoek op denken over 'Dasein' (al zou hij dat nooit zo noemen). In het volgende hoofdstuk brengen we de bijzonderheid van Kierkegaard en Heideggers denken, gezamenlijk beschouwd, voor het voetlicht – met Derrida's kritiek in het achterhoofd.

⁸⁵ Hill (2007), p. 9.

⁸⁶ Hill, p. 11: “*la survie*’ both survival and the excess of life.” NB: De onderstreepte zin is door Derrida geschreven ter gelegenheid van zijn uitvaart.



Hoofdstuk 4

Het oogpunt van de levende

De idee van aporie staat, binnen de interpretatie van Derrida, voor de ontkenning van zichzelf. De dood is de annihilatie van het individu volgens het denken van zowel Kierkegaard als Heidegger. Maar wat een mens meemaakt *als* het verlies van zichzelf hoeft niet *per se*, zoals Derrida in zijn kritiek op Heideggers denken over de dood uiteenzet, ook in verhouding te staan tot de dood. 'De dood *is niet*, zolang de mens is.' Als we deze variatie op Epicurus' spreuk naar voren brengen, dan wordt duidelijk dat Derrida's uitwerking rond de aporie vooral aantoont waarin in diens optiek het leven, de mensheid, de letteren en de filosofie *niets* te maken hebben met de dood. Derrida denkt weliswaar over (vormen van) complexiteit, maar hij denkt leven en dood in feite als strikt gescheiden categorieën. Kierkegaard als Heidegger proberen daarentegen het onderwerp van de dood topologisch te begrijpen vanuit de levende mens.

De bijzonderheid van de benadering van Kierkegaard en Heidegger, in zoverre we daar eendrachtig van spreken, is dat zij betrekking zoeken tot de dood. De manier waarop zij dat wijsgerig onderbouwen, is geen pure uitwerking van het denken. We hebben immers gezien dat de ernst volgens Kierkegaard een recursieve beweging inhoudt die moedeloosheid afwendt en het vervolg van leven voorop stelt. De gedachte daarover is niet eens zozeer van belang, maar de effecten die het heeft is waar het om gaat – namelijk de ernst van de levende. Heidegger geeft met betrekking tot zijn idee over *Sein zum Tode* een uitdrukkelijke formulering voor het 'vooruitlopen op de dood', waarmee ook hij sterfelijheidsbesef onderzoekt in verband met de vraag welke rol dat besef kan hebben. Zoals we hebben gezien, ontwerpt Heidegger daarbij expres een taal betreffende *Dasein* en niet puur op het denken.

Het zoeken naar een verhouding tussen sterfelijheidsbesef en het eigen leven is wat Kierkegaard en Heidegger beiden kenmerkt. Het begrijpen van de

terugwerking vanuit de eigen dood door erop te anticiperen, is een gedachte die bij hen beiden postvat. Michael Theunissen doet de volgende uitspraak over Kierkegaards toespraak *Bij een graf* en geeft er historische duiding bij:

*“Mit der Aufforderung an den Hörer, ‘seinen eigenen Tod zu denken und zu bedenken’, wiederholt die Rede den durch die Jahrtausende schallende Aufruf memento mori. Der Aufruf war schon in der griechischen Antike erlassen worden, nahm in der römischen Stoa an Dringlichkeit zu und durchzieht die ganze christliche Überlieferung. [...] ein Gedanke der seinen Ursprung in Platons Phaidon hat: Ein echter Philosoph strebt in seinen ganzen Leben danach, ‘zu sterben und tot zu sein’. Der hierin steckende Anspruch ist mit dem Aufruf zum Bedenken des Todes eng verwandt. [...] Was nun Kierkegaard betrifft, [...]. Er streicht den Bezug des sterbenden Lebens zum Philosophieren weg, reduziert dieses Leben selbst auf einen Lernprozess und gibt den Begriff des Todes als Scheidung der Seele vom Körper zugunsten der Ganzheit des Menschen preis. [...] Was bleibt ist Antizipation.”*⁸⁷

Kierkegaard benoemt in zijn grafrede het idee van het ‘vooruitlopen op de dood’ niet met zoveel woorden. Op deze plaats is interessant hoe Heidegger nog iets toevoegt aan wat Kierkegaard als de terugwerkende kracht benoemt – een kracht die uitgaat van een sterfelijkheidsbesef dat betrekking heeft op een *eigen leven*. Ook Heidegger benoemt het individuele in verband met de begrippen van ‘*Ganzheit*’ en ‘*Eigentlichkeit*’:

*“Mit dem Postulat der Vereinzelung spannt Heidegger den Rahmen aus, in welchem er sein Ganzheitskonzept entfaltet. Das seine Vereinzelung auf sich nehmende Dasein strebt nach der seine Ganzheit verbürgende Eigentlichkeit, indem es zu seinen Ende vorläuft.”*⁸⁸

⁸⁷ Theunissen (2000), pp. 41-44.

⁸⁸ Theunissen (2000), p. 55.

Ook Derrida's kritiek op Heidegger maakt duidelijk tot in hoeverre Heideggers analyse afhankelijk is van de benadrukte *'Diesseitigkeit'* van de ontologische zienswijze op de dood. De onhoudbaarheid die Derrida signaleert, gaat terug op het beeld van het uitgezonderde leven dat eindig is en aan een menselijke tijd toebehoort. Het idee van een 'eenheid' is daarmee iets waarop de tendens die Kierkegaard en Heidegger delen duidelijk wordt, hoewel die binnen Heideggers denken begripsmatig zwaarder wordt aangezet. We proberen in het volgende nog meer accentverschillen tussen beiden te ontdekken die tevens betrekking hebben op de begrippen van 'ernst', 'eenheid van leven' en 'eigenlijkheid of authenticiteit'.

§4.1 De accentverschuiving tussen 'ernst en stemming' en 'Eigentlichkeit'

Het idee van anticipatie op de dood is iets wat Kierkegaard en Heidegger beiden uitwerken. Theunissen stelt dat er tussen de opbouwende toespraak en *Sein und Zeit* een invloed van Kierkegaard op Heidegger aanwijsbaar is met betrekking tot het denken over het individu en de structuur van de opbouwende toespraak:

*"Heidegger bringt den entscheidenden Punkt auf den Begriff der Vereinzelung. [...] 'Vorlaufen' ist ein anderer Ausdruck für Kierkegaards Forderung an das Individuum, sein Dasein zu umschiffen. [...] All dies stammt von Kierkegaard, [...] Konsequenz behielt er den Ehrentitel des Ernstes dem je von mir zu bestehenden Sterben vor. [...] In Opposition von Ernst und Scherz kommt in der Rede eigens zur Sprache, überall dort, wo es heißt, dass man im Allgemeinen keine Erfahrungen machen könne."*⁸⁹

Zoals we hebben gezien, contrasteert Kierkegaard in de opbouwende toespraak het begrip ernst met het gebrek eraan: 'stemming'. We volgen hier Theunissen in diens gedachte dat het onderscheid tussen ernst en stemming constitutief is met betrekking tot het idee van het eigen leven. De uitwerking in de rest van de

⁸⁹ Theunissen (2000), pp. 52-55.

toespraak is afhankelijk van dit belangrijke onderscheid. We brengen ten aanzien van Kierkegaard in herinnering dat het probleem van stemming gaat over de wijze waarop de mens 'vergeet' dat de dood een 'beslissende macht' over het leven heeft:

*“Met de beslissing van de dood is het dus voorbij, er is stilte. Niets, niets stoort de dode. [...] Maar zou je dan toch niet jezelf bedriegen, zelfs als we voor een ogenblik de verantwoordelijkheid zouden vergeten, die echter altijd blijft?”*⁹⁰

Ten aanzien van het eigen leven is de macht van een mens relatief. Binnen het contrast tussen de ernst en stemming (als een gebrek aan ernst) gaat het Kierkegaard om een aspect van menselijkheid dat het leven dient, zodanig dat alle gebeurtenissen van het leven (zowel positief als negatief) in verband met een immanente waarde (God) komen te staan. Dan is de beslissingsruimte van een mens niet meer relatief, maar betreft zich op het eigen leven. Kierkegaard benoemt die verhouding als ernst, omdat hij een idee van zelfverheffing hanteert dat voortkomt uit een religieus ideaalbeeld. Ook dat heeft alleen betrekking op ons innerlijk en daarmee het individu.

Wat Kierkegaard in tegenstelling tot Heidegger niet als zodanig benoemt, is de zorg om het geheel van een leven. Bij Heidegger hangt dit samen met het punt van authenticiteit. Hij beschrijft op welke manier ons dagelijkse leven getuigt van sterfelijheidsbesef, waaruit blijkt dat we ons het liefst zo weinig mogelijk bekommeren om de eigen dood:

*“Man sagt: der Tod kommt gewiß, aber vorläufig noch nicht. Mit diesem »aber...« spricht das Man dem Tod die Gewißheit ab. [...] Die Alltäglichkeit drängt in die Dringlichkeit des Besorgens und begibt sich der Fesseln des müden, »tatenlosen Denkens an den Tod«. Dieser wird hinausgeschoben auf ein »später einmal« und zwar unter Berufung auf das sogenannte »allgemeine Ermessen.«”*⁹¹

⁹⁰ Kierkegaard (2011), p. 483 [tekstdeel 450].

⁹¹ Heidegger (1986), p. 258.

De dood zal altijd ver weg zijn (en zogenaamd voor anderen gelden), zolang de aandacht uitgaat naar normale beslommeringen. Heidegger vraagt daarom wat voor *Dasein* voorwaarde is om de aandacht *op zichzelf* te vestigen en haakt daarbij aan op de structuur die we bij Kierkegaard zijn tegengekomen. Heidegger spreekt dan van een ‘*uneigentlich*’ versus een ‘*eigentlich Sein zum Tode*’. Anders dan Kierkegaard beschrijft Heidegger door middel van zijn onderscheid het fenomeen van het *bagatelliseren van de dood*, waar hij in combinatie met het begrip van authenticiteit op doorgaat. Theunissen schrijft met betrekking tot het verdringingsprobleem van de mens en de dood:

*“Erst als Verfassung einer ausweichende Beziehung zum Tod verrät sie [nl. Uneigentlichkeit -MT] ihre wahre Natur; sie enthüllt sich als ein dem Dasein als solchem eingewurzelter Hang zur Flucht vor sich selbst. [...] Die Auffassung des Todes als Begebenheit impliziert durchaus keine Anerkenntnis von Faktizität. [...] Damit gerät die Verdrängung, im Widerstreit mit die Intention auf sie, zu der Verharmlosung, [...]”*⁹²

Het bagatelliseren van de dood (‘*Verharmlosung*’) is een verdere consequentie van een verdringingsmechanisme. Het bagatelliseren is een antwoord dat *Dasein* zichzelf presenteert. Heidegger zet in zijn analyse dit fenomeen in het licht, omdat volgens hem het ‘ontwerp’ rond *Dasein* de vraag naar datzelfde *Dasein* opzoekt. Georg Scherer schrijft over dit ‘holisme’ in Heideggers denken:

*“Heidegger hat das Vorlaufen in den Tod aus der ‘Sorge’ gedacht, welche für ihn ‘die Ganzheit des Strukturganzen des Daseins bildet’. [...] Verhält sich das Dasein zu sich selbst, dann ist in diesem Verhältnis immer ein Verständnis eingeschlossen. Dieses muss, da ja das Verhalten auf das Seinkönnen zielt, ein ursprüngliches Verständnis von Sein bedeuten.”*⁹³

⁹² Theunissen (2000), pp. 48-49.

⁹³ Scherer (1971), pp. 51-52.

Scherer kiest het woord 'oorspronkelijkheid', waarmee Heidegger de vraag naar de 'Ganzheit van Dasein' en de analyse van de dood inleidt. De vraag naar de 'Ganzheit van Dasein' raakt aan de aard van de verhouding, waarin we tot onszelf staan. Het 'vooruitlopen' op de vooronderstelling te zullen sterven, maakt de cirkel rond tussen een begrip van Dasein en sterfelijheidsbesef. Dat levert voor Heidegger de bekrachtiging van zijn stelling op dat middels het vooruitlopen op de dood een (zuiver) 'Daseinverstehens' mogelijk is. Dat Heidegger de idee van eenheid van leven maximaliseert, kunnen we hier herhalen. De totaliteit van het geleefde leven is volgens Heidegger eerder gelegen binnen een authenticiteit, dan bij het feitelijke einde. Kierkegaard kan zich daarbij aansluiten ware het niet dat het idee over de ernst meer ruimte laat voor een gedachte over autoriteit en verantwoordelijkheid die niet bij het individu zelf gelegen is. In het volgende werken we dit accentverschil uit aan de hand van de onzekerheid die Kierkegaard en Heidegger beiden benoemen.

§4.2 Het sterfelijke leven opgevat als ambiguïteit

Het leiden van een leven en dat te moeten verliezen, stelt voor de vraag of we respijt krijgen ten opzichte van het einde. Wat met betrekking tot het individu lijkt samen te komen, raakt er net zo gemakkelijk weer van los door toedoen van het overlijden. De onzekerheid van de levende treft derhalve het hart van het denken over sterfelijheid. We brengen ten aanzien van Kierkegaard in herinnering:

“Zoals de dood het laatste van alles is, zo moet ook het laatste wat over hem gezegd wordt zijn: hij is onverklaarbaar. De onverklaarbaarheid is de grens, en de betekenis van het gesprokene is slechts terugwerkende kracht geven aan de gedachte aan de dood, haar maken tot een aansporing in het leven,

omdat het met de beslissing van de dood afgelopen is en de onzekerheid van de dood ieder ogenblik toezicht houdt.”⁹⁴

Kierkegaard stelt dat de levende zijn ernst aan de dood ontleent. Ten aanzien van de dood blijft dan wel het probleem dat de levende weinig over het einde te zeggen heeft. De finesse van Kierkegaards idee over de ernst, die toch aan de dood kan worden ontleend, is dan van belang:

*“Hij die gesproken heeft, mijn toehoorder, is uw leraar niet, hij laat je er alleen maar, zoals hij dat zelf is, getuige van zijn hoe een mens probeert iets te leren bij de gedachte aan de dood, **de lerares van de ernst** [...]”⁹⁵*

In het citaat ontkracht Kierkegaard zijn eigen autoriteit als auteur.⁹⁶ In contrast met het getuige zijn van het eigen leerproces benoemt Kierkegaard de dood in de vrouwelijke vorm als ‘lerares’. De gedachte aan de eigen dood vooronderstelt een bepaalde reflectie op het leven – het kent een bepaalde input. Dat bepaalt volgens Kierkegaards denken de correspondentie tussen het leven van het individu en diens einde. Het laatste woord over de ernst hangt dan samen met wat die *garandeert*, namelijk de onzekerheid die de levende ervaart door toedoen van de dood als lerares:

“[...] die iedereen bij de geboorte als lerares voor heel het leven aangewezen krijgt, en die in onzekerheid altijd klaar staat om met het onderwijs te beginnen als dat gevraagd wordt.”⁹⁷

In de door Kierkegaard genoemde onzekerheid herkennen we de angst die volgens Heidegger een centrale rol speelt met betrekking tot ‘*Sein zum Tode*’. Waar we het

⁹⁴ Kierkegaard (2011), p. 503 [468].

⁹⁵ Kierkegaard (2011), p. 505 [469].

⁹⁶ Kierkegaard (2011), p. 475 [444]. Kierkegaard noemt zich een ‘spreker zonder volmacht’, alleen de dood heeft de volmacht over het leven.

⁹⁷ Kierkegaard (2011), *ibidem*.

liefst aan willen ontsnappen, is datgene waar we niet aan kunnen ontkomen. De sterfelijkheid van *Dasein* is voortdurend aan de orde; het 'ad hoc-probleem' van de dood is te leven in het bewustzijn daarvan. Heidegger heeft het in zijn beschrijvende analyse van *Dasein* dan over de waarheid, waarin ieder mens leeft. Die waarheid heeft normaal gesproken de vorm van de zekerheid waarmee gesproken en gedacht wordt over het onontkoombare einde. Die vermeende zekerheid is onderwijl het masker van een onzekerheid die het *Dasein* ervaart over het feit dat de dood ieder ogenblik mogelijk is:

*“Mit der Gewißheit des Todes geht die Unbestimmtheit seines Wann zusammen.”*⁹⁸

Een voorwaarde van de anticipatie op de dood is dat een mens wordt teruggeworpen op zichzelf zodra hij zich van de volledige waarheid doordringt. Hier identificeert Heidegger een angst die ten aanzien van *Dasein* 'puur' is en alleen om *Dasein* zelf gaat:

*“Im Vorlaufen zum unbestimmt gewissen Tode öffnet sich das Dasein für eine aus seinem Da selbst entspringende, ständige Bedrohung.”*⁹⁹

Heidegger benadrukt met het 'Da' oftewel het 'opene', 'vrije' en vooralsnog 'onvervulde' van een leven. Het 'vooruitlopen' staat daarmee voor de beweeglijkheid van een individu binnen één en hetzelfde leven dat altijd aan evolutie onderhevig is. De hoop op authenticiteit is gelegen in de zelfverhouding tot die evolutie die door Heidegger een geheel van leven wordt genoemd.

Eerder zagen we dat Kierkegaard in zijn opbouwende toespraak over het lot spreekt, terwijl we dat niet bij Heidegger tegenkomen. De gedachte van Kierkegaard over het lot staat tegen de achtergrond van een christelijk wereldbeeld dat voor al zijn denken van groot belang is. In het licht van de uiteenzetting over

⁹⁸ Heidegger (1986), p. 258.

⁹⁹ Heidegger (1986), pp. 265-266.

Heidegger in deze paragraaf is interessant dat Kierkegaards losse opmerkingen over het lot aansluiten bij het denken over authenticiteit. In combinatie met het onderscheid dat Kierkegaard maakt tussen een eigen ernst en de dood als een leraar, heeft het denken over het lot dezelfde openheid als het begrip van authenticiteit bij Heidegger.

Kierkegaards oproep tot een *memento mori* van de lezer zit fijnzinnig in elkaar en hangt sterk samen met de literaire kwaliteiten van *Bij een graf*. Marius Mjaaland schrijft met betrekking tot Kierkegaards beeldende taalgebruik in de toespraak dat de metaforiek daarvan opgevat kan worden als een bijzondere uitdrukking van ambiguïteit:

*“The occurrence of an image of death in the midst of a critical-reflective discourse raises the fundamental doubt and uneasiness of thinking death. [...] Hence, to think death is one thing, to imagine death is another.”*¹⁰⁰

Het onderscheid dat Mjaaland maakt tussen gedachte en voorstelling hangt samen met de positie die Kierkegaard en Heidegger beiden innemen ten aanzien van het probleem dat de mens niet ‘tegelijkertijd’ met de dood ‘is’. Kierkegaard houdt binnen zijn toespraak ruimte voor een ambiguïteit die te maken heeft de angst voor het onbekende van de dood. Adam Buben beschrijft een mogelijk punt van kritiek op Epicurus’ doctrine die stelt dat de dood hoeft niet gevreesd te worden omdat we hem niet zouden meemaken:

*“[...] that death need not be feared, which is often somehow grounded on the fact that is cannot be experienced, remains a source of concern about Epicurus’ view and any of its more recent incarnations. The issue that Epicurus seems to miss has nothing to do with the evils of death, experienced or not, but with the indefiniteness of life given death.”*¹⁰¹

¹⁰⁰ Mjaaland (2003), pp. 417-418.

¹⁰¹ Buben (2013), p. 983.

Buben spreekt over “*indefiniteness of life given death*”. Kierkegaard en Heidegger noemen bei den de onzekerheid die de levende ten aanzien van het bestaan ervaart uitvoerig. Kierkegaard houdt met het begrip van ernst in het oog dat de angst voor de dood gerechtvaardigd is – ook al houdt die ons slechts een masker voor. Heidegger verklaart de angst voor de dood als de angst van *Dasein* voor zichzelf. Ook hierin kunnen we spreken van een masker.

Kierkegaard maakt zijn lezers er in het laatste deel van zijn toespraak op attent dat de dood niet tot in het oneindige de mens zijn les bijbrengt. Hij schrijft namelijk:

*“Misschien vind je dat de gedachte aan de dood alleen maar afschrikwekkend geworden is en dat zij toch ook wel een mildere, vriendelijker kant heeft om te beschouwen. Dat de vermoeide arbeider verlangt naar rust, de moede wandelaar zich haast naar het einde, de bekommerde vertroosting zoekt in de smart stillende slaap van de dood [...] Hij die hier heeft gesproken is nog jong, hij is nog in zijn leertijd. Hij begrijpt slechts de moeilijkheid en de strengheid van het onderricht [door de lerares van de dood], o, mocht het hem lukken om het zo te doen dat hij juist daardoor waardig wordt zich eens te mogen verheugen in de vriendschap van de leraar!”*¹⁰²

Het centrale punt van Kierkegaard blijft dat de bijzondere waarde van een *memento mori* geleerd kan worden. In de geciteerde alinea benadrukt hij nog eens een onzekerheid ten aanzien van dat leerproces. Op die manier lijkt Kierkegaards idee over ernst ruimte te houden voor de eigenaardigheid van de dood die een mens het hele leven lang almaar *tegenover zich heeft* – een idee dat voor het begrijpen van Heideggers denken over authenticiteit evenzo centraal is. Beide wijsgerige posities ten aanzien van de relevantie van de sterfelijkheid voor de levende kunnen, ondanks een verschil van historische context, over de gehele lijn met elkaar in verband worden gebracht en een antwoord op Epicurus’ probleem te formuleren.

¹⁰² Kierkegaard (2011), p. 505.



Conclusie

De filosofische benadering van het existentialisme poneert een denken dat de mens als vertrekpunt neemt. De hoofdvraag van deze scriptie is gericht op de vergelijking tussen Kierkegaard en Heidegger wat betreft hun gedachten over een samenhang tussen leven en dood. Zij denken daarbij over de relatie van een mens tot de eigen dood. De mens heeft vanuit het leven aanleiding om over de dood te denken, omdat hij iets te verliezen heeft. Het probleem is dan wel dat dit verlies ook meteen een einde maakt aan het leven. De gedachte aan de dood is daarmee in zekere mate nodeloos, omdat die een 'niets' als onderwerp heeft. Vanuit de existentialistische interesse in het leven is daarmee de vraag hoe we ons verhouden tot een sterfelijkheid die een notie van vergeten inluit.

Bij Kierkegaard hebben we gezien hoe hij de lezer wil behoeden voor een bepaalde illusie ten aanzien van zichzelf. Wie als toehoorder bij een graf staat, is nog niet dood. In de vorm van een oproep stelt Kierkegaard dat alleen de levende het voorrecht heeft te kunnen beseffen wanneer het 'te laat' zal zijn. De aldus geleerde ernst van leven, op grond van de dood, zal een mens in staat stellen zichzelf op tal van manieren tot de orde te roepen. Kierkegaard kadert zijn denkbeelden in binnen een ideaal van een vereenvoudiging van het leven oftewel een deemoedige verheffing ten aanzien van God. De dood is voor een mens als verlies van leven onmiskkenbaar, maar de vergetelheid hoeft geen onderwerp van menselijke zorg te zijn. Volgens het standpunt van Kierkegaard kan een mens zich daarin 'schadeloos' stellen ten gunste van het eigen leven. De dood kan in zoverre door de sterveling als zinvol begrepen worden.

Heidegger sluit met zijn analyse aan op die van Kierkegaard als het gaat om de vraag hoe de dood relevant kan zijn voor de levende. Zijn analyse van *Dasein* spitst zich toe op het denken over een menselijk leven in termen van 'heelheid' of 'totaliteit'. Een mens leidt een eigen leven totdat het voorbij is. Ten aanzien van dat leven bepaalt het verlies ervan het geheel. Zou een mens de verhouding tot het

geheel kunnen bepalen onder de noemer van de eigen dood? Heidegger stelt binnen zijn denken over *Dasein* dat in ieder geval ons normale leven getuigt van een doodsbesef in verdrongen vorm. Normaal gesproken, probeert ieder mens de angst voor de dood uit te bannen door de vaart van het dagelijks leven almaar vol te houden – zelfs ten overstaan van anderen. Maar de werkelijke kunst is een leven te leiden binnen een ‘verstaan van mogelijkheden’, waaruit het eigenlijke ‘geheel’ van dat leven blijkt. Heidegger heeft het dan over ‘*Eigentlichkeit*’ en bedoelt een vrijheid ten opzichte van angsten die tot het leven behoren, maar in verband met de dood wijzen op het zijn van *Dasein* zelf (een angst die niet-concreet is). Heidegger benadrukt de relevantie van de dood voor de levende door het zogeheten ‘*Sein zum Tode*’ te beschrijven als existentiële onlosmakelijkheid tussen de mens en zijn dood. Heidegger deelt de positie van Kierkegaard als het aankomt op het idee dat de dood een verlies van leven geheel bepaalt. De notie van vergeten zou Heidegger in termen van een gemis en/of gebrek aan authenticiteit begrijpen.

Door middel van woord- en taalanalyse maakt Derrida duidelijk dat het denken van Heidegger een logische evidentie mist. Enkel vanuit het gezichtspunt van de sterveling liggen leven en dood in elkaar vervat. Het belang of de zin van de reflectie op de dood heeft dan geen betrekking op eindigheid als zodanig, wat die ook mag inhouden, maar op een aporie. Wat Derrida betreft zou het onbekende van het leven met alles in verband kunnen worden gebracht, behalve met de dood. Hij pretendeert geenszins een overweging te kunnen geven van de vooruitblik die de levende kan werpen op de sterfelijkheid; iets wat Kierkegaard en Heidegger wel proberen. Zij definiëren namelijk het verschil tussen een *passieve versus actieve interesse* in een leven dat eindig is en derhalve ‘ergens eindigt’. Enkel het individu kan *het lot als sterveling* accepteren: een leven te leiden (passief), *om er iets mee te doen* (actief). Dat is geen verzet ‘tegen’ de dood, maar de ontzenuwing van een *verzet dat bij onszelf ligt*. De gelijkenis tussen de standpunten van Kierkegaard en Heidegger is hierin gelegen. Kierkegaard beschrijft namelijk het probleem van de ‘stemming’, en Heidegger beschrijft het probleem van een gebrek aan ‘eigenlijkheid’. Derrida’s kritiek op Heidegger is niet toegespitst op het onderscheid tussen ‘leven’ en ‘ernstig en/of eigenlijk leven’ dat de twee existentialisten maken.

Zoals we hebben gezien, is er wel een verschil van context tussen Kierkegaard en Heidegger met betrekking tot de noties van 'ernst' en 'eigenlijkheid'. De rol die zij afzonderlijk toekennen aan de onzekerheid van het leven hangt samen met het beeld van het lot waarover Kierkegaard spreekt, terwijl Heidegger uitkomt op een verdiepte duiding van menselijke angst. Enkel Derrida's kritiek dat de dood voor een breder fenomeen staat dan het sterven van het individu maakt nog niet dat het menselijke stervensbewustzijn te beperkt zou zijn voor een denken over de dood. De waarde van het perspectief van Kierkegaard en Heidegger op de menselijke sterfelijkheid is dat zij de dubbelzinnigheid tussen wat we hebben aangeduid als 'verlies en vergeten' binnen de ieder voor hen kenmerkende taal verkennen. De levende is het probleem van de dood liever kwijt dan rijk, maar heeft er hoe dan ook mee te maken. Het verlies van leven is iets waartegen we als sterveling (denken te) vechten, om maar door te kunnen gaan. Het vergeten maakt ons willoos, omdat het leven niet langer betrekking op ons heeft (of zal hebben). De aaneenschakeling van beide gedachten maakt dat de sterveling de door Epicurus geformuleerde impasse van denken – 'als wij er zijn, is de dood niet, en als de dood er is, zijn wij niet' – kan doorbreken.¹⁰³

¹⁰³ Epicurus geciteerd door Buben (2013) en hier vertaald, p. 976.



Literatuur

Blattner, W., 'The Concept of Death in Being and Time', uit: *Man and World*, 1994, Vol.27, pp. 49-70.

Buben, A., *Meaning and Mortality in Kierkegaard and Heidegger: Origins of the Existential Philosophy of Death*, Evanston: Northwestern University Press, 2016.

Buben, A., 'Heidegger's Reception of Kierkegaard: The Existential Philosophy of Death', *British Journal for the History of Philosophy*, 2013, Vol. 21(5), pp.967-988.

Buben, A., Stokes, P. [red.], *Kierkegaard and Death*, Bloomington: Indiana University Press, 2011.

Crowell, S. [red.], *The Cambridge Companion to Existentialism*, Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

Delfgaauw, B., *Wat is existentialisme*, Baarn: Het wereldvenster, 1966.

Derrida, J., *Apories. Mourir. S'attendre aux 'limites de la vérité'*, Parijs: Galilée, 1996.
In vertaling door T. Dutoit, *Aporias: Dying – awaiting (one Another At) the "limits of Truth"*, Stanford: Stanford University Press, 1993.

Doedens, U., *Het eenvoudige leven volgens Søren Kierkegaard*, Amsterdam: Ten Have 1999.

Garff, J., *Søren Kierkegaard. Een biografie*, Utrecht: Ten Have, 2016.

Heidegger, M., *Sein und Zeit*, Tübingen: Niemeyer Verlag, 1986.

Hill, L., *The Cambridge Introduction to Jacques Derrida*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

Jaspers, K., *Psychologie der Weltanschauungen*, Berlijn: Springer, 1971.

Kierkegaard, S. [red. H.A. van Munster, U. Doedens, P. Vos], *Opbouwende toespraken 1843-1845*, Budel: Damon, 2011.

Kierkegaard, S., [Anti-Climacus], [Vertaling P. Cruysberghs], *De ziekte tot de dood*, Budel: Damon, 2010.

- Mjaaland, M., 'Death and Aporia. Some Reflections on the Problem of Thinking Death in *At a Graveside (1845)*', in: *Kierkegaard Studies Yearbook*, 2003, Vol.2003, pp. 395-418.
- Moran, D., *Introduction to Phenomenology*, London: Routledge, 2000.
- Riessen van, R., *Erotiek en dood. Met het oog op transcendentie in de filosofie van Levinas*, Kampen: Kok Agora, 1991.
- Rist, J., *Epicurus. An introduction*, Cambridge: Cambridge University Press, 1972.
- Ritter, J. [red], *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971.
- Sluis van, J., *Leeswijzer bij 'Zijn en tijd' van Martin Heidegger*, Budel: Damon, 1998.
- Scherer, G., *Das Problem des Todes in der Philosophie*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1979.
- Theunissen, M., 'Das Erbauliche im Gedanken an den Tod. Traditionale Elemente, innovative Ideen und unausgeschöpfte Potentiale in Kierkegaards Rede An einem Grabe', uit: *Kierkegaard Studies Yearbook*, 2000, Vol.2000, pp.40-73.
- Theunissen, M., *Der Begriff Ernst bei Søren Kierkegaard*, Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 1978.
- Verbrugge, A., *De verwaarlozing van het zijnde: een ethologische kritiek van Heideggers Sein und Zeit*, Nijmegen: SUN, 2001.
- Visser, G., *Niets cadeau. Een filosofisch essay over de ziel*, Nijmegen: Valkhof Pers, 2009.
- Visser, G., 'De bezinning op de dood in de moderne filosofie', in: *Wapenveld* 50, nr. 6., pp. 10-15.
- Willemsen, H., Wind de, P. [red], *Woordenboek filosofie*, Antwerpen: Garant, 2015.
- Wittwer, H., *Der Tod. Philosophische Texte von der Antike bis zur Gegenwart*, Stuttgart: Philipp Reclam, 2014.
- Wood, D., *Derrida: a Critical Reader*, Oxford: Blackwell, 1992.

Online transcripties van Kierkegaards teksten in het Deens:

'Søren Kierkegaards Skrifter' gefaciliteerd door het Søren Kierkegaard Forskningscenteret in Kopenhagen sinds 2014: <http://sks.dk/ttl/txt.xml>