



Faculteit Letteren en Wijsbegeerte
Vakgroep Wijsbegeerte en Moraalwetenschap

Stefanie Bakelandt

Een moraalfilosofische reflectie over het raadselachtig karakter van de dood

~

Een verkenning in het oeuvre van Heidegger, Levinas en Jankélévitch

Proefschrift ingediend tot het behalen van de graad
van Master in de Moraalwetenschap

Promotor: Prof. Dr. M. S. Ronald Commers
Academiejaar 2009-2010

*Je ne crois pas à la mort: que je meure à chaque
heure, j'ai trouvé chaque fois une vie meilleure*

Angelus Silesius

**Lijst van gebruikte afkortingen voor referenties naar het werk van
Heidegger, Levinas en Jankélévitch**

M	<i>La mort</i>
Ph. I ^{re}	<i>Philosophie première: introduction à une philosophie du « presque »</i>
PLM	<i>Penser la mort?</i>
SZ	<i>Sein und Zeit</i>
TA	<i>Le temps et l'autre</i>
TI	<i>Totalité et l'infini</i>

Inhoudsopgave

Woord vooraf	VII
--------------------	-----

Inleiding.....	1
----------------	---

Hoofdstuk 1

Het raadselachtig karakter van de dood: een eerste verkenning.....	6
--	---

1.1 Inleiding.....	6
1.2 Niveaus van betekenis en zingeving.....	7
1.3 De dood en de tijd.....	11
1.3.1 De onomkeerbaarheid en het eindige	12
1.3.2 De herhaling en het oneindige	13
1.3.3 De verandering en het blijvende	15
1.4 De zin en onzin van de dood in de wijsgerige ethiek	17
1.4.1 De schaduwzijde van de wijsgerige ethiek.....	17
1.4.2 Martin Heidegger, Emmanuel Levinas en Vladimir Jankélévitch	21
1.5 Uitleiding	24

Hoofdstuk 2

Martin Heidegger: Het eindige in relatie tot het oneindige	25
--	----

2.1 Inleiding.....	25
2.2 De voorbereidende analyse van het Dasein – het ‘in-de-wereld-zijn’	27
2.2.1 Het ‘al-zijn-in’ – de ‘facticiteit’	29
2.2.2 Het ‘zichzelf-vooruit-zijn’ – de ‘existentie’	30
2.2.3 Het ‘zijn-bij’ – het ‘vervallen’	31
2.3 Eindigheid, tijdelijkheid en het <i>Sein-zum-Tode</i>	34
2.3.1 De dood als ‘ontisch’ gebeuren	35
2.3.2 De ‘ontologische’ interpretatie van de dood.....	38
2.4 Ethiek van de tijdelijkheid.....	40
2.5 Uitleiding	42

Hoofdstuk 3	44
Emmanuel Levinas: Het ‘Oneindige’ aan gene zijde van het zijn	44
3.1 Inleiding.....	44
3.2 Het <i>il y a</i> – de dreiging van het onmenselijke	45
3.3 De hypostase – het verzet tegen de zinloosheid.....	47
3.4 De liefde en vruchtbaarheid – de anticipatie van het mogelijke	52
3.4.1 De vruchtbare liefde en de dood.....	53
3.4.2 Het ethisch verlangen voor en door de ander	55
3.5 De ethiek van het ‘hiernumaals’ – de utopie van het menselijke.....	58
3.6 Uitleiding	59
 Hoofdstuk 4	
Vladimir Jankélévitch: Het onzegbare.....	61
4.1 Inleiding.....	61
4.2 Immanentie, transcendentie en aanwezigheid	63
4.2.1 De dood aan deze zijde van de dood – immanentie	64
4.2.2 De ‘ogenblikkelijke’ ervaring van de dood – aanwezigheid	65
4.2.3 De dood aan gene zijde van de dood – transcendentie	67
4.3 De geleefde tijd(en) – de irreversibiliteit en het worden.....	69
4.4 Een ‘voorlopige’ eeuwigheid.....	74
4.5 Uitleiding	77
 Hoofdstuk 5	
De zin en onzin van de dood: een synthese.....	79
5.1 Inleiding.....	79
5.2 Verschuivingen in betekenis en zingeving van de dood	81
5.2.1 Ontmoetingen tussen Heidegger, Levinas en Jankélévitch	81
5.2.2 Moraalfilosofische zin en onzin van de dood.....	86
5.3 Een moraalfilosofische reflecties over het raadsel van het bestaan.....	90
5.4 Nooit helemaal ergens thuis.....	94
5.5 Uitleiding	99
Conclusie.....	100
 Bibliografie.....	104

Personenregister.....	108
Zaakregister	110

Woord vooraf

Ik begon verankerd in mijn gedachten en fantasten, onbezonnen aan mijn studies moraalwetenschappen. Ik zweefde in een roze waas van waanbeelden, het decor van een ideaal bestaan. In mijn naïviteit proefde ik gulzig van het onverzadigbare, goddelijke leven. Het genot kende geen mate. Flirtend met de tijdelijkheid van mijn pubers gedrag achtte ik mezelf een kleine avonturier in een grote wereld, de onbetwiste schepper van mijn leefomgeving. Heroïsch waande ik me onsterfelijk en, schijnbaar, zorgeloos werd ik vertederd door de waan van de begoocheling en magie.

Ik had, door hetgeen me reeds overkomen was, beter kunnen weten maar ik was jong en vastbesloten; wilde wat – wat dan ook. Mijn idealistische verlangens en streven sublimeerden in een schijnleven waar ik op onbedreigde wijze, althans in schijn, gelukkig kon zijn. Ik baadde in een duisternis der vooroordelen, was uit op bevestiging van mijn ‘authenticiteit’ die zich verborgen hield in een verloren tijd en ik verdronk, bijgevolg, in mijn eigen gecreëerde fantasmagorieën en waanvoorstellingen.

Zo begon het ooit, misschien wel nooit, geloof ik. Of, moet ik op zoek naar de ‘ware’ oorsprong, die toestand van vergetelheid in een zee van herinneringen? Waar moet ik beginnen? Bij mijn geboorte, het feit op de wereld geworpen te zijn zonder meer – in zijn ellende en schoonheid? Moet ik terugblikken op het moment dat mijn leven me werd gegeven en ik hoe dan ook leefde, klaar om te sterven?

Ik laat de vragen even voor wat ze mogen wezen en herneem het verleden op in het heden. Daar gedurende het eerste jaar van mijn studies de wankelende fundamenten van mijn idealistisch bestaan verbrijzeld werden, werd ik geconfronteerd met het slijk van de wereld. De chaos en relativiteit; de twijfel en onverschillige verbittering die mijn tragisch bestaan overheersten deden me kennismaken met de onverbiddelijke vergankelijkheid – de verandering. Ik besepte moeizaam dat mijn meesterschap niet almachtig was en stelde, tot mijn grote ontgoocheling, vast dat ik een schepsel was in plaats van een almachtig schepper; onderhevig aan onvoorzienbare gebeurtenissen – het ‘allesbeheersende’ noodlot. Ik waande me dan ook, herinnerend aan Kants “Kritiek van de zuivere rede”, een lich-

te duif die bij zijn vrije vlucht door de lucht de weerstand voelde en het idee kreeg dat het hem in de luchtledige ruimte veel beter zou lukken. De onomkeerbaarheid en eindigheid van het leven, van mijn naasten en al wie of wat me dierbaar was beproefden mijn geloof in de ultieme vrijheid als onbezonnenheid en zorgeloosheid. Helaas, destijds, nog tevergeefs.

Destijds nam de vergankelijkheid nog telkens weer het laatste woord op zich, teisterde me als een constante, nimmer aflatende, existentiële dreiging en restte mij als de enige zekerheid in mijn dwaaltocht doorheen het aardse tranendal dat zich, naar mijn bescheiden mening, kenmerkte door de onontkoombare eindigheid van al het levende. Van toen af aan liet ik dan ook mijn ‘gaan’ en ‘staan’ bepalen door het noodlottige gebeuren. Ik deed niets meer dan hetgeen ik nodig achtte te doen en beschouwde de zaken van op afstand, alsof ik zelf geen schakel van de keten der generaties was, alsof ik eerder toeschouwer van het *theatrum mundum* was in plaats van een acteur. Ik, als een ‘existerend’ individu, wachtte op het einde van de wereld en ontvluchtte tegelijkertijd de tirannie van de onomkeerbare vergetelheid – de nieuwe ochtendstond. Ik flirtte op onvermoeibare wijze met de dood en wentelde me in nostalgische herinneringen aan wat ooit was, hetgeen wel moest leiden tot de houding enkel nog te kunnen zwijgen en dansen op het puin van de verpletterende *vanitas vanitatum* der *condition humaine*. Alles zou, zo dacht ik, vanaf nu hetzelfde blijven en slechts bergaf gaan. Mijn heroïsche existentie, geïsoleerde ziel, kon dan ook beter het heil bewerken – zo dacht ik toen althans – in het zoeken van een eeuwig leven voor zichzelf, alsof, naar woorden van Emmanuel Levinas (TI, pp. 373-374) uit zijn *magnum opus*, haar subjectiviteit zich niet tegen zichzelf kon keren door tot zichzelf terug te keren in een continue tijd, alsof, in deze continue tijd, de identiteit zelf niet manifest werd als obsessie, alsof in de identiteit die blijft binnen de meest extravagante gedaantewisselingen geen triomf lag van de ‘verveling’, vrucht van de doodse onverschilligheid die de afmetingen aannam van de onsterfelijkheid. Kortom, ik was het einde nabij door mijn sardonische ophemeling van de louterende waarde van mijn eigen kwellingen en pijn – de perversiteit.

Ik was intussen jongvolwassen, werd verondersteld mijn pubers gedrag van een alles-beheersende en overheersende identiteitscrisis tot een goed einde te hebben gebracht en stelde, tot mijn grote spijt en frustratie, enkel meer en meer twijfel en wanhoop vast. Mijn ideale maatschappij was voorgoed verbrijzeld en mijn bestaan had zich, wat mij betrof, ontmanteld als ‘een rad dat desillusies brengt en eindigt in de dood’.¹ Moeizaam werd me duidelijk dat de bestaansreden van de mens niets meer kon zijn dan het bestaan zelf. Wanhopig en angstig had ik me bij deze situatie neerlegt, bleef ik het spel ongestoord verder

¹ Ik refereer hier naar de krachtige woorden van Commers (2009, p. 139) die met deze zinsnede verwijst naar een negativistische wijsgerige zingeving in het epicurisme. Het gaat hierbij om, zo verduidelijkt Commers, de zware toon van ziekte en dood, van verval en begeerte in de op genot gebaseerde epicuristische wijze van leven.

spelen door een ‘dwaze begeerte naar het leven’ – de antithese van realiteit en illusie. Soms, heel even maar, droomde ik er destijds nog van om te sterven zonder dood.

Maar, badend in een allesoverheersend doodsverlangen, bleek mijn streven naar stabiele identiteit en mijn nostalgisch herbeleven van het verleden tevergeefs te zijn. Ontnuchtert, ontwaakte ik langzaam uit een nachtmerrie en voelde ik me tegelijkertijd ontheemd als herboren. Als een vagebond vervolgde ik een nieuw spoor en had ik geleerd, geaccepteerd dat kennis relatief was, geen zekerheid biedt. Ik hield me, bijgevolg, rechtop aan de stelling van Bertrand Russell (2006, p. 16): “De mens te leren hoe hij kan leven zonder zekerheid, maar zonder zich, anderzijds, niet te laten verlammen door onzekerheid, dat is misschien wel het voornaamste dat de filosofie tegenwoordig voor hen, die zich in haar verdiepen, nog kan doen.” Net omdat alles toeval leek, had ik geaccepteerd wat mijn bestaan me had opgelegd. Gelijkaardig aan Rashkolnikows waanzin uit Dostojevski’s meesterwerk “Misdaad en Straf” bleef ik dan ook geteisterd door het verlangen om verder te leven; bleef ik vechten tegen de kracht van een almacht; hechtte ik waarde aan het bestaan. Gelukkig noch ongelukkig hield ik het immers niet langer meer vol.

Dit geschetste en schetsend ‘verhaal’ geeft een beeld van de weg die ik heb afgelegd gedurende mijn opleiding. Het gaat om een tocht die me op een nimmer aflatende wijze telkens weer doet twifelen aan mijn verworven zekerheden. Het gaat om een reis die in de loop van de tijd op onvermoeibare wijze nieuwe manieren heeft gezocht en gevonden om zichzelf uit te drukken. Zo belandde ik een kleine twee jaar terug voor een buitenlandse studieperiode in de republiek Litouwen. Toen gebeurde iets wat ik nooit meer voor mogelijk had willen houden.

Halverwege mijn verblijf in Vilnius werd ik opgeschrikt door en geconfronteerd met een verschrikkelijke moord op een van de vele vrienden die ik ter harte trouw koester. Tot overmaat van alle verdriet en verontwaardiging leidde het feit dat deze vriend zich destijds als vrijwilliger inzette in Honduras tot allerlei heroïsche speculaties, bureaucratisch en diplomatisch gepalaver – hoewel de betrokken instanties allesbehalve diplomatisch te werk gingen. Heinde en ver bevond ik me destijds van al wie me dierbaar en vertrouwd was, in alle eenzaamheid, te midden van een leven dat plots niet meer van mij leek te zijn. Helaas noodgedwongen ben ik destijds in spoed naar België teruggekeerd om bij mijn rouwende vrienden te zijn; dichtbij. Als nooit tevoren ervoer ik bij mijn thuiskomen een gevoel van diepe verbondenheid met al de geliefden en naasten die de overledene gekend hadden; die ik kende of zou leren kennen – wat me danig zou tekenen en veranderen.

Voor het eerst in mijn toenmalig bestaan zou ik meer dan ooit tevoren een ogenblikkelijke lotsverbondenheid ervaren en voelen ten aanzien van het ‘gelaat van de ander’ – mens, dier of plant – die me met zijn lijden en pijn tegemoet treedt. Nooit meer zou ik zijn zoals ik was geweest in een ver en vaag verleden, opgeslorpt door de zelfcultivering die reeds voldoende had bewezen onderhevig te zijn aan wisselvalligheden. Het schokeffect van deze onmogelijke mogelijkheid resulteert dan ook nog tot op heden in de helende werking van een verwerkingsproces dat men met zich meedraagt. Vele slapeloze nachten

ben ik sindsdien waakzaam gebleven opdat ik iedere ‘unieke lentemorgen’ zou mogen bewonderen en meemaken – tot op de dag van vandaag.

Een jaar en een half na het onherroepelijke gebeuren, schrijf ik nu zowat de laatste woorden neer en ik blik terug op een ‘bewogen’ periode. Ik word bekoord door de tijd die intussen is vervlogen en ik verlaat de weg waarop de mens, de zogenaamde ‘heer en meester van de natuur’, voorwaarts marcheert – ‘ik weet dat ik niet weet’. Ik waag me ‘ergens in het onvoltooide’, herinner me opnieuw de vergetelheid en hernoem dat wat ik in en door haar vergat – telkens weer. Ik balanceer op de onzichtbare grens tussen het ‘nog vervuld moeten worden’ en ‘het vervuld zijn’ en ik ben niemand zijn knecht of meester meer. Ik ben op weg door het labirint van de wonderlijke wereld – de reden waarom ik schrijf wat ik schrijf.

Hier gekomen, herneem ik de woorden van Vladimir Jankélévitch (PLM, p. 9) die ik voor het eerst las kort na de moord:

Je ne pense absolument jamais à la mort. Et, au cas où vous y penseriez, je vous recommande de faire comme moi, d’écrire un livre sur la mort [...] d’en faire un problème [...] elle est le problème par excellence et même en un sens le seul.

Geïnspireerd door deze woorden heb ik mij een twee jaar geleden tot doel gesteld om ooit het problematische en raadselachtig karakter van de dood te analyseren, conceptualiseren en evalueren in het licht van enkele methodologische en ethische reflecties over dit dubieus ‘gebeuren’. Gedurende een kleine twee jaar heb ik mij, om ooit dit doel te bereiken, laten inspireren en begeleiden door het werk van Heidegger, Levinas en Jankélévitch. Zodoende heb ik een poging proberen te ondernemen om te rebelleren tegen het schandaal waaraan ook ik niet zal ontkomen; dat mij, evenzeer als iedereen, nog meermaals zal aangrijpen – in het sterven, de dood en de rouw om naasten. Een ‘filosofisch-al-te-filosofisch’ discours is het risico dat we allen lopen.

Sommigen zullen mijn streven hierdoor misschien een naïef ideaalbeeld toeschrijven, maar diegene kan ik slechts toevertrouwen dat ik nog steeds geloof in mythische goden die zich ‘ergens in het onvoltooide’ ophouden, ondanks al het kwade in de wereld. Met de woorden van de alchemistische schrijver Paulo Coelho (2009, p. 118) zou men immers kunnen stellen: “Ik weet dat het een illusie is, maar het leven heeft me zo vaak de werkelijkheid laten zien, dat een beetje dromen me geen moeite meer kost.” Ik waan me dan ook een reiziger die zich van zijn bagage ontlast heeft, het avontuur aanvat en gesterkt wordt door zijn opdracht, zijn gevoelens en stemmingen van het moment. Want, zo kunnen we met de woorden van romanschrijver Peeters (2007, p. 252) stellen:

Er was de route van de wandelaar, er was het traject in de vorm van een hart. Het hart van de wandelaar was een schouwburg waarin gevoelens toneelspeelden met goedkope, overdreven gebaren. De gevoelens waren een zootje, een rommeltje van verhalen, commentaren en terugspoelen.

Gedurende het schrijven en herschrijven omwille van dit ‘zootje’, heb ik niet zelden met vermoeide tranen in de ogen slapeloze nachten beleefd, terwijl ik telkens weer verwijfeld op zoek ging naar de ‘essentie’ van mijn werk; de reden waarom ik deed wat ik deed, schreef wat ik schreef. Als een dostojevskiaanse man uit het ondergrondse ben ik dan ook vaak vurig, gepassioneerd en geobsedeerd op een triomfantelijk en vernederende wijze met mij hoofd tegen de muren van het ondergrondse opgelopen. Meermaals heb ik mezelf verloren in het labirint van ongekennde gedachten, zinsneden en alledaagse, doch onvatbare woorden. Partijdigheid en onvolledigheid zullen dan ook hun sporen nalaten, hoewel ik met spot en gelach, kwellingen en tragiek telkens weer en in weerwil van de reeds ondernomen pogingen, heb geprobeerd om het werk opnieuw aan te vatten. Vaak heb ik ter nauwe dood moeten constateren dat wellicht deze tragikomische situatie de kern en inzet van mijn werk inhield, desondanks alle ingenieuze excuses, inventieve pseudo-onderzoekingen, speculatieve ‘theorieën’ en ideaaltypische fantasmagorieën omtrent het ‘ware’ leven dat ik me verbeeldde.

Deze scriptie zou dan ook nooit tot stand zijn gekomen zonder de vele wijsgerige mentoren, mijn vrienden, kennissen, familie en onbekenden die mij met raad en daad hebben bijgestaan, me wisten te inspireren, motiveren en indien nodig bij te sturen. Ik zou dan ook graag even de tijd nemen om enkele mensen nadrukkelijk te bedanken.

In eerste instantie gaat mijn oprechte dank uit naar prof. Dr. M. S. Ronald Commers. Zonder de inspiratiekracht van het boek van zijn hand “Kritiek van het ethisch bewustzijn: van liefde met recht en rede” zou ik nooit de moed en vastberadenheid hebben gehad om het triviale onderwerp van deze masterproef te onderwerpen aan een kritische reflectie en onderzoek. Aan de hand van deze masterproef wil ik dan ook mijn grote waardering uitdrukken voor zijn steun, begeleiding, wijsgerige arbeid, inspiratie- en motivatiekracht.

Op niet vergelijkbare wijze ben ik tevens mijn mama, mijn ‘teruggevonden’ papa Luc, zussen en (stief-)broers dankbaar voor het vertrouwen dat zij op een nimmer aflatende wijze in mij hebben gesteld, terwijl ik, niet zelden, zelf al het vertrouwen in mijn eigen kunnen had te vondeling gelegd. Telkens weer hebben zij mijn twijfels opgevangen met onnoembaar veel steun, toeverlaat, kansen en mogelijkheden die ik in mijn stoutste dromen nimmer voor mogelijk had durven houden – telkens weer.

Hier gekomen, wil ik ook de vele vrienden, in het bijzonder Elise, Tom, Miet en Seppe, liefdevol danken voor al wat ze mij, bewust en onbewust, hebben bijgebracht en meegegeven, voor de ontelbaar vele uren van dialoog en discussie, voor de onuitsprekelijke momenten van verdriet en gelach, voor de vriendschap. Zonder hen zou ik er zeker niet in geslaagd zijn om deze scriptie tot een goed einde te brengen en heden ten dage te staan waar ik reeds ben gekomen met ontzettend veel omwegen en dwalingen, vallen, opstaan en terugval.

Ook Thorsten wil ik ter gedachtenis roepen. Een diepe dankbaarheid en erkentelijkheid voor wie hij was, wat hij verwezenlijkte en wat hij voor ons betekende wil ik graag uitdrukken. Broeder, waar je ook bent, het ga je goed.

Tot slot rest mij nog de lezer een goede reis te wensen op zijn avontuurlijke tocht doorheen de wereld die leidt naar ongekende oorden en bestemmingen in het 'hier' en 'nu' van dit leven.

Stefanie Bakelandt, Ledeberg, 29/07/2010

Inleiding

Het fatum van de dood lijkt in eerste instantie een banaal en volkomen normaal, natuurlijk fenomeen te zijn. Alle mensen zijn, zo redeneren wij, sterfelijk en onontkoombaar onderhevig aan een proces van groei en verval – het ouder worden. Het gaat om een externe en empirische zekerheid in het mensenleven want, zo blijkt, wij zijn nu eenmaal biologische – levende – wezens in een universum dat blind is voor hoop, lijden, misdaad of dood. De zogenaamde *struggle for life* zou dan ook het aardse leven bewegen en het ‘waardig’ leven’ zichtbaar maken tegen de schaduw van de wet van de sterkste en de dood die, na een niet nader bepaald tijdsverloop, het leven begrenst – hoe dan ook. Desondanks, zo zou men kunnen opmerken, de reeds behaalde successen van de esthetische chirurgie en allerlei biomedische technologie – de ‘maakbaarheid’ van de mens.

Omwille van de universaliteit van de dood, zo stelt Brohm (2008, p. 19), hebben antropologen, geschiedkundigen en sociologen zich overal ter wereld reeds bezig gehouden met het beschrijven, inventariseren en vergelijken van allerlei sociale en culturele processen van sterven, dood en rouw: begrafenisrituelen, technieken voor de behandeling en het behoud van lijken, zelfmoordpraktijken, vrijwillig sterven, doodstraffen- en verklaringen, euthanasie, etc. Deze bevindingen hebben geleid tot een enorm divers corpus aan ‘kennis’ over sterven, de dood en rouw. Vanaf de jaren 70 van vorige eeuw kende de thanatologie – de ‘leer over sterven en dood’ – hierdoor dan ook een explosieve bloeiperiode.

Maar, zo kunnen wij ons afvragen, is dit niet bijzonder paradoxaal? Is de dood geen onbetwist wetenschappelijk ‘schandaal’ dat ‘niet-omvatbaar’ is? Want, zo zouden we immers kunnen argumenteren, ondanks alle verwoede pogingen om de dood te reduceren tot het domein van de ervaring beschikken wij noch over verifieerbare en empirisch objectieve voorstellingen van de bijzondere ‘eigenheid’ van de dood, noch hebben wij kennis van het ‘totale’ niets. Dit mysterie *par excellence* overmeestert de rationele mens dan ook onverbiddelijk en, telkens weer, met grote onthutsing en verbijstering.

Niettemin de universaliteit van het mysterie ontsnapt de dood dus aan alle bepalingen, reikt het voorbij de grenzen van de rede en laat dit ‘iets’ zich niet waarnemen of anticipe-

ren. Immers, de dood betreft een niet-waarneembare entiteit of, misschien liever, een potentiële zekerheid die wordt ‘bepaald’ door het toeval, het zogenaamde ‘lot’ – onze ‘nietigheid’. Het raadselachtig karakter van de dood onthult aldus een spanningsboog tussen de verifieerbare empirische zekerheden en het transcendentale ‘buitenwereldlijke’, tussen actualiteit en latentie. Het mysterieuze fenomeen onthult dan ook het dilemma van de totale rationele beheersing versus de blinde onderwerping aan het bestaande, waardoor de zoektocht naar het ‘ware’ wordt verijdeld omwille van wanhopige angst en twijfel. De scheidingslijn tussen schijn en werkelijkheid verhult zich in een mysterieuze waas en het werkelijkheidsprobleem stelt zich aan de orde. Met de woorden van Brohm (2008, p. 35) kunnen we dan ook stellen:

La mort est en effet l'analyseur impitoyable de toutes les illusions positivistes que se font jour dans les sciences sociales contemporaines gangrenées par la croyance irréfléchi en la toute-puissance des « enquêtes de terrain », le mythe de l'objectivisme, la manie de la quantophrénie et la fétichisme du « recueil des données ».

In weerwil van alle wetenschappelijke verklaringen en sociaal-culturele opvattingen is de dood dus altijd even anoniem en mysterieus als vooraf. Een inherente spanning tussen het algemene ‘sterfelijk zijn’ en de dood als een onbepaalbaar gebeuren dat mij treft in mijn bijzondere eigenheid laat zich hier gelden; de dood bevindt zich voorbij de grenzen van het anticiperend bewustzijn. In dit verband kunnen we opmerken, zo stelt Feron (1999, p. 9), dat wij er in het algemeen van uitgaan dat de dood ‘iets’ is wat ‘anderen’ aanbelangt en dat mijn eigen dood ergens verblijft in het ‘onkenbare’ die de grenzen van mijn rede danig overschrijdt. Of met de woorden van Ivan Iljitsj: “Onmogelijk, onmogelijk en toch gebeurt het. Hoe kan dat? Hoe moet ik dat begrijpen?”¹

We kunnen dus vaststellen dat de dood niet zomaar een abstract en algemeen ‘ondenkbaar’ (non-)fenomeen is, eerder treft het mysterieuze gebeuren steeds weer ‘iemand’. Het is hierbij trouwens van belang op te merken dat de dood ervaren in je nabije omgeving van compleet verschillende aard is dan de ‘objectieve’ dood aanschouwen van op afstand. Want op het ogenblik, de breuk met verleden en toekomst, dat je geconfronteerd wordt met de dood van een iemand die tot zopas je naaste was – je moeder, vader, beminde, geliefde, vriend, kennis of kind – staat de wereld, zo lijkt, heel even stil. De dood van de ander die je liefhad, die een deel van het en je leven was, slaat wie overblijft met grote verstomming. Dit onherroepelijke gebeuren is immers een niet te vergelijken fenomeen, een vernietigend schandaal dat het leven voorgoed verandert. Het leven gaat dan wel door, doch zonder de ander. Het gebeuren is niet te begrijpen noch te grijpen. De ander is plots

¹ Tolstoj, L. (2007). De dood van Ivan Iljitsj. Amsterdam: Meulenhoff, p. 68.

afwezig, verdwenen als persoon in zijn bijzondere eigenheid. Het is dan ook bijzonder hartverscheurend deze begrenzing te aanvaarden, terwijl de aarde ongestoord en onverschillig verder blijft draaien rond haar as – geen tijd om te dralen bij wat was. Zelfs indien het geweld van de dood was aangekondigd. De wereld of, misschien beter, je wereld stort in en noodgedwongen dien je het te hervatten, dien je te herbeginnen waar je gebleven was in een ver en vaag verleden. Het bevreemdende karakter van de dood van een ander is dan ook onlosmakelijk verbonden en verweven met de tijd die nog rest voor de overlevenden. Het betreft de intersubjectieve relaties tussen mensen. Het fatum van de dood, het feit dat we iemand verliezen, iemand zien ‘vertrekken’, zonder dat we weten waar die persoon precies heengaat, leidt dan ook vaak tot allerlei antropomorfe, metaforische en metafysische speculaties omtrent het mysterieuze karakter van de dood.

Denken aan en over het raadselachtig karakter van de dood is dan ook telkens weer een triviale onderneming, zo ook deze masterproef. Want, zo verduidelijkt Brohm (2008, p. 78):

L'obstacle est ici « l'illusion référentielle », la croyance naïve à l'existence immédiate (c'est-à-dire non médiatisée par le langage, la culture, l'idéologie, la fiction, le fantasme, la croyance, etc.) de la mort comme réalité cernable, délimitable, objectivable, vérifiable, voire mesurable, comme pourrait se l'imaginer un positiviste convaincu. Or, il y a une extrême difficulté à définir la mort comme "champ d'études" (elle est partout et nulle part) ou comme "objet" comme les autres, mais une transversalité intersubjective, une relation entre sujets (vivants ou déjà morts), un être-de-langage, un signifiant dont le signifié est très ambigu et hyper-polysémique et dont les référents sont incertains, en tous les cas extrêmement multiples : qu'y-a-t-il sous le masque de la mort ? Que peut-on dire ? Peut-on même la penser, la conceptualiser ?

Geconfronteerd met het raadselachtig karakter van de dood, zullen wij dus moeten onderzoeken of wij, in moraalfilosofische zin, wel zinvol kunnen spreken over het schijnbaar zinledig karakter van de dood. Met andere woorden, kunnen wij het ‘niet-omvatbare’ wel denken, conceptualiseren? Of is het, naar woorden van Heidegger (SZ, p. 331), eerder een loos “Grübeln über den Tod”? Beledigt het mysterieuze gebeuren het leven niet met zinledigheid en zinloosheid – relativisme en nihilisme? Of omgekeerd, is de dood misschien een ‘beginsel van hoop’? Blijft het leven zich dwingend opdringen, in weerwil van de vernietigende kracht en het geweld dat de dood veroorzaakt?

Om deze vragen te onderzoeken en, indien toereikend, te beantwoorden, zal in deze masterproef het oeuvre van Martin Heidegger, Emmanuel Levinas en Vladimir Jankélévitch centraal worden gesteld. Hierbij zullen de belangrijke veronderstellingen, thema's en fundamentele concepten die verweven en verbonden zijn met, en ten grondslag liggen aan, het raadsel van de dood worden geanalyseerd en geëvalueerd. Om hiertoe te komen zal enerzijds een hermeneutisch discours gehanteerd worden en anderzijds, zullen de rol en

betekenis van enkele belangrijke ‘woorden-met-zin’, symbolisering en synthetiserende metaforen worden ontrafeld, geanalyseerd en geëvalueerd.²

In het *eerste hoofdstuk* van deze masterscriptie zullen aan de hand van een eerste verkenning enkele geschiedenisfilosofische en contextscheppende beschouwingen over de betekenis en zin van het raadselachtig karakter van de dood worden toegelicht. In eerste instantie zullen hierbij drie niveaus van betekenis en zingeving worden geïdentificeerd die in de voortgang van de westerse wijsgerige ethiek, aldus Commers (2009, p. 53), verweven en verbonden zijn met het ingewikkelde samenspel van de illusies omtrent de eeuwige wederkeer van hetzelfde en de onontkoombare tragiek van het onomkeerbare. Hierop verder bouwend zal de relatie tussen de dood en de tijd in verband worden gebracht met de verandering en het blijvende. Deze tegenstelling zal mij tot slot van dit hoofdstuk inspireren om een korte schets uit te werken van de (on-)zin van een reflectie over het raadselachtig karakter van de dood in de voortgang van de wijsgerige ethiek. Hierbij zal de aandacht specifiek worden toegespitst op het oeuvre en de bijzondere getuigenissen van Heidegger, Levinas en Jankélévitch.

Vervolgens zal in het *tweede hoofdstuk* vanuit het werk van de Duitse wijsgeer het raadselachtig karakter van de dood aan de hand van de eindigheid, tijdelijkheid en het *Sein-zum-Tode* worden benaderd. De ontologie zal hierbij een overzicht worden toegekend. In het licht van een verkenning in Heideggers *magnum opus* “*Sein und Zeit*” zullen hierbij belangrijke zingevende woorden als angst, zorg en voorzorg, zelfgenoegzaamheid, eenzaamheid en authenticiteit worden aangesneden.

Deze bevindingen zullen in een *derde hoofdstuk* aan een radicale herinterpretatie worden onderworpen door het raadselachtig karakter van de dood te benaderen vanuit een verkenning in het inzichtrijke oeuvre van Emmanuel Levinas. Twee belangrijke werken van Levinas’ hand zullen hiertoe worden centraal gesteld: “*Le temps et l’autre*” en “*Totalité et l’Infini*”. Het is van uiterst belang dat in dit hoofdstuk niet de anticipatie van de eigen dood zal worden centraal gesteld, maar de ervaring met de dood van de ander – de

² Ik wil hierbij graag verwijzen naar het bijzonder inspirerend boek van M. S. Ronald Commers “Een kritiek van het ethisch bewustzijn: van liefde met recht en rede”. In het vijfde hoofdstuk van dit boek stelt de auteur (2009, p. 59) het volgende over de wijsgerige ethiek: “De ‘westerse taal van de ethiek’ is het spel van drie ethische culturen, dat wil zeggen drie grote semantische tradities. Ik gebruik het woord ‘spel’ in een metaforische en overdrachtelijke betekenis. Het wijst op wisselwerking en tegenstelling, op historische ontwikkeling en bijgevolg op opeenvolging, herhaling en overlapping. In het spel van de drie ethische culturen zijn de semantieken – betekenis- en zingevingsvertogen – op elkaar betrokken; zij staan naast en tegen elkaar, liggen over elkaar, en zijn in de cruciale begrippen en beweringen met elkaar verweven. In elke ethische cultuur – als semantische traditie – kunnen dominante en niet-dominante semantieken worden onderscheiden: vaste thema’s en thematiseringen, zijnde improvisaties op de thema’s – treden op de voorgrond, winnen aan belang, worden gecontesteerd, verdwijnen. Belangrijk is dat de discours met hun thema’s en thematiseringen draaien rond cruciale begrippen: woorden met een bijzondere, niet zelden gestandaardiseerde, betekenis voor de zingeving van het individuele en het sociale bestaan van mensen.”

intersubjectieve relatie. De belangrijkste zingevende begrippen die in dit hoofdstuk op de voorgrond zullen treden zijn onder andere: de oneindige verantwoordelijkheid, de alteriteit, schuld, lijden, zelfopoffering en gerechtigheid.

In een *vierde hoofdstuk* zal vervolgens het raadsel van de dood in verband worden gebracht met de paradox van de moraal aan de hand van het werk van Vladimir Jankélévitch. Deze Franse moraalfilosoof heeft op een magistrale wijze zijn evocatie van het ‘bijna-niets’ en het ‘ik-weet-niet-wat’ verbonden met de ogenblikkelijke ervaringen van de liefde en dood. Door het paradoxaal immanent-transcendent karakter de voortgang van elk mensenleven te verbinden met het revelerende karakter van het ‘ogenblikkelijke’ ontluikt Jankélévitch de zin van de zin als een ‘verdwijnende verschijning’ – de creatieve schepingsdaad.

Tot slot, zullen de bevindingen van deze masterproef in een *vijfde hoofdstuk* worden samengevat, gesynthetiseerd en geëvalueerd. Hierbij zal het thema van het ‘verstandelijk meesterschap over de condities – zowel extern als intern – van het bestaan’ centraal worden gesteld. Dit thema zal immers, ongeacht de tijdsruimtelijke context, altijd weer aanleiding geven tot een pluraliteit van zingeving en betekenis. Immers, het ouder worden en de onomkeerbaarheid van ons bestaan zullen ons telkens weer aansporen om gericht te zijn op de taak van het ‘goede’ in weerwil van het nimmer voltooide werk.

Daar ook ik reeds getroffen ben en wellicht nog meermaals getroffen zal worden door de rouw om een naaste, sterven en de dood, hoop ik aan de hand van deze onderzoeken de al te werkelijke werkelijkheid van dit mysterieus gebeuren in acht te nemen en, waar nodig, mijn visie bij te stellen zonder dat ik me hierbij noodgedwongen verval in de verlamming door de angst, eenzaamheid, twijfel en wanhoop. Want net omdat ik in het leven geplaatst ben, me niet kan onttrekken en dus ‘gericht’ ben op het ‘goede’, zal ik me proberen te behoeden voor de vernietigende kracht van de vergetelheid, dat wat me ontgaat. Hierdoor zal waakzaamheid geboden zijn ten aanzien van het overheersende paradigma dat ‘ons’ opgedrongen wordt. Deze masterproef weerspiegelt dan ook een vorm van verzet tegen opvattingen waarin de ‘doodslogica’ triomfeert, een autonoom individu overheerst en de eindigheid het leven beheerst en zin geeft. Deze reflectie over het raadselachtig karakter van de dood is dan ook een poging om de illusie van de ‘ware’ werkelijkheid te ontmaskeren, het ‘worden’ te zien en de ‘stilte’ te horen. Met de woorden van Brohm (2008, p. 7) wil ik hierbij opmerken: « *Illusion sans doute de conférer un sens à ce qui annihile tout sens ou ce dont la significations confine la plupart du temps à l’absurde, illusion aussi de préserver quelques moments de vie contre l’empire dissolvant de l’oubli.* »

Hoofdstuk 1

Het raadselachtig karakter van de dood: een eerste verkenning

Misschien wel weten de anderen het niet, maar het enige waarmee zij die zich op de juiste wijze toeleggen op de wijsbegeerte, persoonlijk begaan zijn, is: sterven en dood zijn.

Plato, *Phaedo*, 64a

1.1 Inleiding

Om te beginnen kunnen we vaststellen dat de dood wordt gekenmerkt door een grote diversiteit aan betekenis en zingeving. Het betreft een containerbegrip voor allerlei symbolische en associatieve interpretaties. Verscheidene noties worden dan ook verbonden met de dood: de stilte, het eeuwige, de grote reis, het onbeweeglijke, de absurditeit, het definitieve afscheid, de marteling, het offer, de verheffing. Telkens weer wordt er een ‘essentie’ van de notie ‘de dood’ verondersteld in een poging ‘licht’ te werpen op het duistere, raadselachtig karakter van het levenseinde. Maar, geconfronteerd met het raadselachtig karakter van de dood, dienen wij te onderzoeken of wij het ‘onzegbare’ wel kunnen denken en conceptualiseren? Met andere woorden, kunnen we wel zinvol spreken over het schijnbaar zinledig karakter van de dood om, zodoende, het leven ernstig te kunnen nemen – beteke-

nis en zin te geven? Of is denken aan de dood, naar het woord van Heidegger (SZ, p. 331), een loos “*Grübeln über den Tod*”? Beledigt het mysterieuze gebeuren het leven met relativisme en nihilisme? Of omgekeerd, is de dood misschien een beginsel van hoop? Blijft het leven zich dwingend opdringen aan het moreel bewogen individu, in weerwil van de vernietigende kracht en het geweld dat de dood veroorzaakt?

Om te komen tot een antwoord op deze vragen zullen in dit eerste verkennende en contextsheppend hoofdstuk enkele algemene geschiedenisfilosofische beschouwingen over betekenis en zingeving worden toegelicht. Hiertoe zullen in eerste instantie drie verschillende niveaus van betekenis en zingeving worden geïdentificeerd die verweven en verbonden zijn met de voortgang van de westerse wijsgerige ethiek dat, naar het woord van Commers (2009, p. 53), het ingewikkelde samenspel van de illusies omtrent de eeuwige wederkeer van hetzelfde en de onontkoombare tragiek van het onomkeerbare betreft (1.2). Hierop verder bouwend zal in een tweede paragraaf de relatie tussen de dood en de tijd worden centraal gesteld (1.3). Hiertoe zullen twee fundamentele begrippen, de herhaling en het onomkeerbare, worden centraal gesteld. Deze korte en selectieve beschouwingen zullen uitmonden in de tegenstelling tussen de verandering en het blijvende. Deze noties zullen mij tot slot van dit hoofdstuk begeleiden om een korte schets – er is immers geen tijd genoeg om iets meer te doen dan schetsen – uit te werken over de (on-)zin van een reflectie over het raadselachtig karakter van de dood in de voortgang van de westerse wijsbegeerte (1.4). Hierbij zal de aandacht worden toegespitst op een verkenning in het wijsgerig werk en de getuigenissen van Martin Heidegger, Emmanuel Levinas en Vladimir Jankélévitch.

1.2 Niveaus van betekenis en zingeving

Op zoek naar enkele bouwstenen van een moraalfilosofische reflectie over het raadselachtig karakter van de dood, zullen, in het voetspoor van Commers (2009, pp. 51-53), drie niveaus van betekenis en zingeving worden geïdentificeerd en toegelicht. De verknoping van deze drie niveaus van betekenis en zingeving – de universele, sociaal-culturele en individuele processen – betreffen immers de inzet van de wijsgerige ethiek die, aldus Commers, het ingewikkelde samenspel van de illusie omtrent de eeuwige wederkeer van hetzelfde en de onontkoombare tragiek van het onomkeerbare is. Laat me, alvorens dit samenspel te verduidelijken, even stilstaan bij de drie niveaus van betekenis en zingeving.

In eerste instantie kunnen we spreken, zo stelt Commers, van het niveau van de biochemische, fysiologische en evolutionaire processen met hun regelmatigheden: “Honger, verlangen naar de ander, dorst, kou, pijn, plezier: zij verwijzen alle naar processen die mensen met elkaar gemeen hebben en die zij delen met de hogere zoogdieren.” Ook de regelmatigheden van de seizoenen, de dagindeling, de geboorte, de volwassenheid, het

ouder worden en het sterven reiken een kader aan dat mensen, overal ter wereld en van welke tijd ook, met elkaar delen. Dit niveau betreft dus de universele aangelegenheden met hun continuïteit.

In dit verband kunnen we opmerken dat de dood een universele aangelegenheid is die elk van ons onomkeerbaar zal treffen. Het betreft een externe, empirische en onafwendbare zekerheid in het mensenleven want, zo blijkt, wij zijn nu eenmaal levende wezens in een universum dat blind is voor hoop, lijden, misdaad of dood. Op dit niveau van betekenis en zingeving betreft de dood dan ook een biologisch, fysiologisch en demografisch probleem. Want, zoals algemeen, bekend zijn alle mensen, ongeacht klasse, afkomst of rijkdom, sterfelijk – *memento mori*. De dood maakt dan ook iedereen gelijk en van uniciteit is hier derhalve geen sprake mogelijk. Want, alle mensen zijn onontkoombaar onderhevig aan een proces van groei en verval – het ouder worden.

Commers vervolgt dat deze natuurlijke, fysische, biologische, fysiologische en biochemische regelmatigheden ertoe hebben geleid dat mensen zich rituelen hebben eigen gemaakt, middelen om op een dramatische wijze het raadsel van de wereld en van het leven, het raadsel van hun bestaan dat ook hun raadsel van ‘het’ bestaan is weer te geven. Er kan dan ook worden opgemerkt dat de dood niet louter een objectief gegeven is, maar evenzeer mede wordt bepaald door de variërende sociaal-culturele omstandigheden met hun regelmatigheden. De dood krijgt aldus ook betekenis op het economische, culturele en sociale niveau.

Dit tweede niveau van betekenis en zingeving identificeert Commers met de sociale en culturele processen met hun regelmatigheden: “Mensen gehoorzamen immers aan vaste gedragingen die zij niet uitsluitend aan zichzelf ontleen, maar delen met anderen. Zij zijn verworven door opvoeding, door acculturatie, door gewenning. Het leven van een mens verloopt in het kader van praktijken die hij/zij niet zelf heeft uitgevonden.” Het gaat hier dus om de omgevingsinvloeden die naargelang de verschillende tijdruimtelijke contexten tevens getekend worden door de herhaling van feitelijkheden. Want, zo verduidelijkt Commers: “Aangezien mensen allen sterven, treffen we overal stervensbegeleiding en dodenzorg aan.” Ook Brohm (2008, p. 19), zoals in de inleiding reeds werd opgemerkt, stelt dat omwille van de universaliteit van de dood antropologen, geschiedkundigen en sociologen zich overal ter wereld hebben bezig gehouden met het beschrijven, inventariseren en vergelijken van allerlei sociale en culturele processen van sterven, dood en rouw: begrafenisrituelen, technieken voor de behandeling en het behoud van lijken, zelfmoordpraktijken, vrijwillig sterven, doodstraffen- en verklaringen, euthanasie, etc.

In dit verband wil ik ook wijzen op het werk van Etienne Feron (1999, p. 7) die opmerkt dat we in onze hedendaagse, zogenaamde postmoderne, maatschappij een schizofrene houding ten aanzien van sterven en de dood kunnen aanwijzen.

Eenzijds is de dood immers, geobjectiveerd en gebanaliseerd door de media, alomtegenwoordig. Met haar oog voor sensatiezucht stelt de media dit fenomeen immers voor als een anoniem, gepopulariseerd en fascinerend spektakel. Wij kijken naar soaps die zich

afspelen in ziekenhuizen en leven aan de hand van reality-tv mee met de lijdensweg van terminaal zieke patiënten. Het betreft een, in belangrijke mate, ver van mijn bed show. De dood wordt beleefd van op ‘afstand’. Het gaat om een anoniem, gepopulariseerd gebeuren dat aan de hand van statistische gegevens zou aantonen dat wij in toenemende mate interesse en fascinatie tonen voor het mysterie dat de dood onthult, terwijl wij verder zwijgen en dansen. De ‘realiteit’ in zijn onverschilligheid. Want in ons universum met zijn schreeuwende media en reclames, waarin ons leven niet op de dood vooruitloopt, maar op promotie en vakanties, waarin slechts nog de onvermoeibaar jengelende mobiele telefoons het contact met de wereld onderhouden, valt nergens de stilte van de dood te bespeuren, zo meent Welten (2003). Wie schrikt immers nog op van de ‘balans’ van de dodentol die elke dag weer oploopt door onder meer het Palestijns/Israëliisch conflict, de oorlog in Irak, één of andere zelfmoordaanslag, de hongersdood, HIV, ongeneeslijke ziektes, moorden, een dodelijk ongeval en oneindig veel meer vernietigende gebeurtenissen – zogenaamde grenservaringen – die door de media alom worden toegejuicht en gehonoreerd in een strijd om de meeste kijkcijfers?

De duale keerzijde van de alomtegenwoordigheid van de dood is dan ook haar onzichtbaarheid. De dood is, anderzijds, het mysterie bij uitstek; hét grote taboe in onze hedendaagse consumptiemaatschappij. Wij zwijgen het levenseinde als een extern en zogenaamd objectief gebeuren zoveel mogelijk stil; trachten onze sterfelijkheid te vergeten in ons ongeremde en expansief streven naar de bevrediging van onze verlangens en begeertes. Het economische leven gaat immers ongestoord verder. De dood als een algemeen maatschappelijk fenomeen wordt dan ook zoveel mogelijk ontkend en verbannen van het strijdtoneel, een thema dat Woody Allen meermaals aangrijpt in zijn films. Wat valt er immers te zeggen over het ‘onzegbare’? De dood betreft aldus dé absurditeit bij uitstek; een zwart gat zonder enige hoop op wederopstanding of voortbestaan in welke vorm dan ook. Wij verdringen dan ook maar al te graag het onmiskenbaar zinloos karakter van deze ‘*nothingness*’.

In een ophefmakend artikel van 1955 “The pornography of death” merkt de antropoloog George Gorer op dat het taboe dat lange tijd op de seksuele sfeer rustte in de Angelsaksische wereld verschoven is naar alles wat met de dood te maken heeft.¹ Op die manier, meent Gorer, is de dood in een van de meest bloedige eeuwen het taboe bij uitstek geworden. De absurditeit van de dood is heden ten dage immers een biomedisch probleem geworden; een ongeneeslijke ziekte of medische fout die moet worden behandeld en genezen. Tegenwoordig sterft men dan ook, in plaats van thuis, meestal in een ziekenhuis. De dood in de vorm van euthanasie of abortus is hierbij niet zelden een ‘waardig’ en ‘verantwoord’ antwoord geworden op de mogelijke feilbaarheid van de moderne, exacte we-

¹ Gorer, G. (1965). Death, grief, and mourning in contemporary Britain. London: Cresset. Dit boek bevat als appendix Gorers origineel artikel van oktober 1955 dat gepubliceerd werd in “Encounter”.

tenschappen. Het is van belang hierbij op te merken dat zelfdoding echter uit den boze is. We kunnen, willen en moeten tijdens ons leven dan ook alles ‘ondernemen’ om eeuwig jong te blijven, gezond en in de fleur van ons leven; ons daartoe desnoods vol smeren met allerlei vernuftigheden, crèmes en chemicaliën tegen de ouderdomstekens. We gaan onze vergankelijkheid en onze nietigheid te lijf met allerlei fantasmagorieën betreffende het eeuwige, paradijselijk leven als godheden in dit aardse tranendal. De wetenschap en geneeskunde; de verregerende medicalisering die gericht is op genezing stelt hiertoe alles in het werk, terwijl wij verder blijven dromen van magische toverspreuken en wonderbaarlijke schoonheidsformules. De farmaceutische industrie leidt het onderzoek. Via allerlei hoogtechnologische ontwikkelingen lijken we het leven reeds te kunnen manipuleren, simuleren en verlengen – wat onder meer (xeno-)transplantatie en klonen op treffende wijze aantonen. Met behulp van de esthetische chirurgie en allerlei biomedische technologie – de regeneratieve geneeskunde – kunnen medici je ook reeds het gewenste, ‘eeuwig’ twintigjarige, ‘ideale’ lichaam beloven en, vooral, aanmeten. De mens is de onsterfelijkheid nabij – of althans zo pretenderen wij. We moeten dus, of althans zo wilt men ons doen geloven, vooral verder blijven smeren met die crèmes en vernuftigheden – betekenis- en zinvol of niet. Er is immers hoop in de zin van een oneindige vooruitgang die zegeviert onder het motto “morgen zal het beter zijn”. De oneindige ‘vooruitgang’, de maakbaarheid en beheersing van de mens lijken het (post-)moderne mens- en wereldbeeld dan ook te bepalen.

Gelukkig, rest ons nog een derde niveau van ethische betekenis en zingeving. Commers (2009, p. 52) verduidelijkt dat dit niveau de uniciteit van het individu betreft dat door zijn/haar verstand en gevoeligheid in staat is een visie op de wereld en op het leven te ontwikkelen. Het gaat terug op de persoonlijke verwerking, het ‘ten persoonlijke titel’ tussenkomen waardoor mensen het gevoel hebben dat ze binnen de herhaling en het vergankelijke van hun bestaan boven de ‘*Ewige Wiederkehr des Gleichen*’ uitkomen. In dit verband kunnen we ook wijzen op het dilemma van het rationele meesterschap over de bestaanscondities versus de onbezonnen onderwerping aan het ‘bestaande’. Commers (2009, p. 53) merkt hierbij op dat:

Het is die visie – negatief of positief – die hem zal leiden en zal doen toetreden tot relaties en verhoudingen. Deze persoonlijke verwerking is een natuurgegeven en komt voor op alle niveaus van de levende materie: van amoebe tot mens. Het zou verkeerd zijn te veronderstellen dat die persoonlijke verwerking en de rol van de individualiteit een verworvenheid zijn van de laatste 300 jaar van onze geschiedenis. Wat in de loop van de geschiedenis verschilt en aan verandering onderhevig was en is, is de natuurlijke en de sociaal-culturele ruimte van de persoonlijke verwerking, van de expressie en van de individualiteit.

Aan de hand van dit citaat kunnen we reeds opmerken dat het de persoonlijke visie over het meesterschap van de bestaanscondities de intersubjectieve relaties en verhoudin-

gen tussen mensen zal (uit-)tekenen. Het betreft een individuele aangelegenheid die mensen ertoe zal brengen om, al dan niet, in relatie te treden met de andere en anderen.

Hier gekomen kunnen we reeds opmerken dat de verknoping van deze drie niveaus van betekenis en zingeving de inzet vormt van mijn moraalfilosofische onderzoeken naar het schijnbaar ‘zin’-ledig karakter van de dood. Het betreft, zoals al werd aangestipt, het ingewikkelde samenspel van de illusies omtrent de eeuwige wederkeer van hetzelfde en de onontkoombare tragiek van het onomkeerbare. In de volgende paragraaf zal ik dan ook de herhaling en de onomkeerbaarheid of irreversibiliteit centraal stellen.

1.3 De dood en de tijd

Een reflectie over de dood is onlosmakelijk verbonden en verweven met de tijd en het leven. Dit mysterieus gebeuren begrenst immers het ‘ten persoonlijke titel’ tussenkomen; de tijd die iemand leeft ‘tussen’ geboorte en dood. Het is hierbij van belang op te merken dat deze welbepaalde duur zich niet laat meten in jaren, maanden, dagen en uren maar herinnert aan een verloren tijd vol van herinneringen. Het bergsoniaanse onderscheid tussen de objectieve (uurwerk-)tijd en de subjectieve (bewustzijns-)tijd dient hier dan ook te worden aangestipt, hoewel het ons binnen het tijdsbestek van deze masterproef te ver zou voeren om hier diepgaand op in te gaan.

In wat volgt zal, zoals aan het eind van vorige paragraaf al werd aangekondigd, een poging worden ondernomen om een korte, selectieve en contextscheppende reflectie uit te werken over de illusies omtrent de herhaling en het onomkeerbare. Zodoende zal het raadsel van de dood in verband worden gebracht met de oeroude thematisering van de eindigheid en het ‘oneindige’. Om hiertoe te komen zal in eerste instantie de aandacht worden gefocust op het feit dat het interval tussen geboorte en dood vooruitsnelt in een lineair proces (1.3.1). De tijd vervliegt in een stromende beweging en hier, al dan niet, in berustend moet ik passief geduld uitoefenen tot ‘mijn tijd’ gekomen is. Ik moet dan ook, zo lijkt in eerste instantie, de concrete levensduurte en van mijn bestaan ‘doorlopen’. Leven betekent immers dat ik ‘reeds’ in de wereld ben, dat ik besta zonder meer; dat ik ‘er’ ben – hoe dan ook. Het betreft de zogenaamde ‘ondraaglijke lichtheid van het bestaan’. Met de woorden van Kundera (2007, p. 9) kan hierbij opgemerkt worden: “De absolute afwezigheid van een last die dit geworpen zijn in zich draagt, veroorzaakt dat de atheïstische mens lichter wordt dan lucht, omhoog vliegt, boven de aarde en het aardse bestaan zweeft, slechts voor de helft werkelijk wordt en zijn bewegingen even vrij als zinloos zijn.” Deze verleidingen van het ‘luchtledige’ zullen dan ook in contrast worden gebracht met het verlangen naar de zwaarte, de ‘onsterfelijkheid’ en het actief ‘er’ zijn – tot in het oneindige. Aan de hand van Nietzsche’s idee van de eeuwige terugkeer der dingen zal in een tweede paragraaf dan ook de herhaling worden centraal gesteld (1.3.2). Dit zal uitmonden in een paragraaf

waarin de onderlinge verweven- en verbondenheid tussen het blijvende en de verandering zal worden toegelicht (1.3.3).

1.3.1 De onomkeerbaarheid en het eindige

Het interval tussen geboorte en dood – het begin en einde van de ‘geleefde’ tijd – wordt, meestal, voorgesteld als een continuüm, een lineair proces dat vooruitsnelt van verleden naar toekomst. Het betreft hierdoor een wereld die in beweging is, een proces van groei en verval. De feitelijke levensloop en –duurte speelt zich dan ook af in een specifieke tijd-ruimtelijke context die omwille van de onomkeerbaarheid historisch onherhaalbaar is. We groeien op en worden ouder in concrete historische structuren van het menselijk bestaan. Elk individu wordt hierdoor geconfronteerd met een specifiek tijdsinterval dat men te leven heeft – de gapende leegte van de toekomst. Terwijl de tijd verder stroomt in een vervloeiende beweging – *pantha rei* – kan die concrete duur; dat wat gegeven is noch aan eerder geleefde levens getoetst worden noch in zijn volgende leven goed gemaakt worden. Met de woorden van Kundera (2007, pp. 13-14) kunnen we hierbij dan ook stellen: “Hoe kun je iets dat voorbijgaat veroordelen?”

Wij kunnen immers onmogelijk een kans die we hebben laten schieten alsnog benutten noch kunnen wij ons leven vanaf een bepaald punt in de geschiedenis herzien en ‘opnieuw’ aanvangen. Het ‘wat’ en ‘hoe’ ontsnapt door dit alles aan iedere bepaling waardoor alles cynisch zou toegestaan zijn. Iedere mogelijkheid om na te gaan welke beslissing beter is, was of zal zijn wordt het individu immers ontnomen. Het leven kenmerkt zich in het licht van die gedachte dan ook door een nihilistisch en fatalistisch einde ten aanzien van al ons zinloos lijden en leed; al onze verlangens, plannen en verwachtingen. De wet van het eindige is onverbiddelijk, evenzeer definitief en onherroepelijk. De tijd van grote verhalen en mythische, onsterfelijke goden is dan ook voor eens en altijd voorbij.

Dit ‘altijd-al-geworpen-zijn-in-de-wereld’ en de onomkeerbaarheid van het gebeuren – de voortdurende vergetelheid – betreft de essentiële kern en inzet van het wijsgerig existentialisme uit de jaren 30 en 40 van vorige eeuw. Immers, elke keuze en evenzeer elke beslissing die men niet neemt is onomkeerbaar; verdwijnt voor eens en altijd in de verloren tijd die men niet meer terug kan vinden. Leven betekent dan ook een nimmer aflatende inspanning. “We zijn gedoemd tot vrijheid,” proclameerde Sartre hiertoe. “*Tous les hommes sont mortels*” titelde Simone de Beauvoir haar werk van 1946.

Omwille van het onophoudelijk veranderlijke, het *pantha rei* of alles stroomt, wordt het moderne subject dan ook wellicht, vroeg of laat, overmeesterd door de verveling, angst, eenzaamheid en nostalgie naar tijden van weleer. Een fantoompijn in wat hij/zij verloren heeft gelegd heeft dringt zich op. De mens lijkt hierdoor, zo meent Krüger (1962, p. 19), dan ook gedoemd tot een verlamd bestaan door een vermoeide scepsis die iemand be-

kruipt tegenover de historische vergankelijkheid van al datgene dat eenmaal is doorgegaan voor eeuwig en onschendbaar. Het thema van de zoektocht naar een verloren tijd, het tekort confronteert ons dan ook met de vraag naar het eeuwig tijdloze – de volmaaktheid. Want, zo stelt Kundera (2007, p. 10) opnieuw treffend in zijn meesterlijke roman: “Wat kan het leven waard zijn, als de eerste repetitie voor het leven al het leven zelf is?”

In dit verband kunnen we er in het voetspoor van Krüger (1962, p. 19) op wijzen dat het meest dringende vraagstuk voor de huidige mens niet meer de ware zin van het leven betreft – waarbij men zou veronderstellen dat er in ieder geval een dergelijke zin bestaat, en dat het er alleen om gaat op de juiste wijze deze zin te kennen en te laten gelden – maar of het leven zelfs een zin heeft en hoe het mogelijk is om als mens op zinvolle wijze te bestaan.

De sterfelijkheid van de mens; de passieve geworpenheid moet aldus van binnenuit overwonnen worden. Dit reikt ons twee opties aan. Of het ogenblik trachten te overwinnen door er in te berusten, of de strijd aanbinden met de dood aan de hand van de opstand; het verzet. De eerste optie laat ons weinig keus en men stelt dan ook alles in het werk opdat de *struggle for life* nog een laatste zin zou behouden of krijgen. Leven betekent immers niet alleen dat ik in de wereld ben – ‘er’ ben, – maar ook dat ik me druk bezighoud, opwind en ‘rusteloos’ ben. De mens vecht dan ook in zijn tragische conditie tegen het menselijk lot dat we niet hebben gekozen – de vernietiging. Bestaan is zodoende evenzeer actief ‘er’ zijn – de ‘voortgang’ van de verterende eeuwigheid. Is het derhalve niet mogelijk om in de zekerheid van de dood precies het waardevolle van het leven te zien? Had Novalis, zo vraagt Dastur (2007, p. 9) zich af, geen gelijk toen hij stelde dat de dood het leven romantiseert? Hoe het ook zij, zo besluit zij: « *parvenir ainsi à voir dans la mort l’aiguillon de la vie suppose déjà ce renversement « dialectique » du négatif en positif qui est constamment à l’œuvre dans toutes les tentatives humaines de surmonter la mort.* »

1.3.2 De herhaling en het oneindige

Milan Kundera opent zijn magistrale werk “De ondraaglijke lichtheid van het bestaan” met Nietzsche’s idee van de eeuwige terugkeer der dingen – een onbegrensde duur zonder begin of einde. Op treffende wijze schrijft Kundera (2007, pp.7-9):

Laten we zeggen dat de gedachte van de eeuwige terugkeer een zeker perspectief betekent waarin de dingen zich anders vertonen dan we die kennen: ze vertonen zich zonder de verzachtende omstandigheden van hun voorbijgaande aard. (...) Daarom noemt Nietzsche de idee van de eeuwige terugkeer de zwaarste last [*das schwerste Gewicht*].

Met andere woorden, indien elke seconde van ons leven zich oneindig zou herhalen dan rust op elke handeling het gewicht van een ondraaglijke verantwoordelijkheid. De ‘Ewige

Wiederkehr des Gleichen’ laat immers geen ontsnappen toe aan de verantwoordelijkheid door de onveranderlijkheid van het zijn. Dit cyclisch proces; de monotone gebeurtenissen vragen dan ook om een voltooide tijd – de vergeving, het herstel of de verheffing. Met andere woorden, het ‘oneindige’ veronderstelt het ‘eindige’.

De eeuwige wederkeer van hetzelfde of de onveranderlijkheid van het ‘zijn’ kenmerkt zich dus door een eindeloos en nimmer te beëindigen proces van herhaling dat streeft naar een nimmer voltooide voltooiing in een eindige wereld. Helaas! Het nirwana laat genadeloos op zich wachten, terwijl wij nooit zeker zijn dat het leven ‘voldoende’ is; ‘af’ is. Het gaat hier dan ook om een faustiaans ideaal van een oneindig streven waartegen alle idyllische rust van vroegere tijden verbleekt in een tijdloos blijvend nu.

Maar, zo kunnen we opmerken, wij bevinden ons niet in een tijdloos universum. Integendeel, wij worden getekend door de onomkeerbaarheid en het ouder worden waardoor de spiegel van de voortdurende circulaire dynamiek en voortgang van de nimmer voltooide opdracht resulteren in een radicale openheid; in een ‘open’ systeem. Op die manier worden we verhinderd om vooraf onze autobiografie te schrijven, waardoor de wil wordt bevrijdt. De ‘wordingswereld’ biedt immers telkens weer nieuwe keuzemogelijkheden, dit in een oneindigheid aan variaties en, telkens weer, in specifieke tijdruimtelijke contexten.

In dit verband stelt Krüger (1962, p. 318) het volgende: “Steeds moet in het doorleefde moment dat het zijnde ons zintuiglijk verschijnt, het wezen der dingen zich aan ons ‘openbaren’, en door geen inspanning of concentratie kan de rede vooraf bedenken hoe het werkelijk gegeven zal zijn.” Besmet met het verschijnsel van de tijd, moet men dan ook telkens weer een begin; een revisie en vernieuwing weven aan het zogenaamde einde en in het berouw van deze eindigheid. Dit vereist doorzettingsvermogen, moed, vastberadenheid en geduld. Met de treffende woorden van Catherine Chalié (1992, p. 10) kan dan ook worden gesteld:

Penser la condition humaine appelle à l’évidence une réflexion sur le temps : temps de naissance, de la maturation et de la mort. L’être humain n’advient à lui-même qu’au prix de l’effort et de l’attente, de l’apprentissage et des multiples étapes qu’il faut franchir, une à une, à force de répétitions.

Het worden, de onomkeerbaarheid en verandering stellen zich dus op ten opzichte van het blijvende, de routine en de herhaling. In dit verband wil ik in navolging van Commers (2009, p. 53) opmerken dat vanuit een moraalfilosofisch gezichtspunt de ‘recurrentiegedachte’ misschien wel het grootste bedrog is van de mensen. Het is tegelijk ook het enige diepe, ware en fanatieke geloof, vervolgt hij:

Misschien is de onomkeerbaarheid van het leven – zowel kosmisch als in de zogenaamde levende natuur en in het maatschappelijke en persoonlijk bestaan – voor velen van ons datgene wat angst aanjaagt en met verbijstering slaat. De onomkeerbaarheid betekent immers dat het leven uniek is en dat het ‘mijn’ leven is, dat ik niet kan uitbesteden of verpanden. Het betekent dat wat ‘was’ niet terugkomt. Para-

doxaal is dan het enige vaste en onverwoestbaar terugkerende in de levende natuur – en wie weet in de hele natuur – precies de onomkeerbaarheid.

We kunnen dus wijzen op een open en dynamische jeugdigheid, frisheid van het leven. Met de woorden waarmee Dostojevski (2008, p. 783) zijn meesterlijke roman “Misdaad en straf” beëindigd, wil ik er, hier gekomen, dan ook opmerken dat:

Maar hier begint al een nieuwe geschiedenis, de geschiedenis van de geleidelijke vernieuwing van een mens, de geschiedenis van zijn geleidelijk herboren worden, van de geleidelijke overgang van de ene wereld in de andere, van de kennismaking met een nieuwe, tot nu toe volkomen onbekende werkelijkheid.

1.3.3 De verandering en het blijvende

De onveranderlijkheid – de onbeweeglijke eeuwigheid – is in de hedendaagse snelontwikkelende consumptiemaatschappij nog maar moeilijk vol te houden of, zo lijkt althans. Maar, zo zouden we ons in het voetspoor van Krüger (1962, p. 22) kunnen afvragen:

Is het werkelijke waar, wat men heden ten dage – filosofisch of populair – steeds meer vanzelfsprekend vindt: dat de mens van origine historisch-relatief leeft? Dat hij niet in essentie gelijk blijft, en niet een vaste bestemming heeft, maar zich altijd door verandert en zelf scheppend een zin geeft aan zijn bestaan? Is het dan niet aan de politieke impasse van de tegenwoordige tijd, aan het wanhopige individualisme, aan de last die het bestaan vormt en aan de angst te zien dat iets hier niet in orde is? En wanneer de relativiteit van de mens en van de geschiedenis nu onze dringendste problemen zijn – moeten wij dan niet proberen om ondanks de scepsis van tegenwoordig toch weer voorbij de historische relativiteit naar de blijvende natuur van de mens, en zijn blijvende taak te zoeken?

We kunnen dus vaststellen dat er zich twee perspectieven ten aanzien van de ‘geleefde tijd’ zich uittekenen. Het blijvende, onveranderlijke en eeuwige stelt zich op tegenover het veranderlijke, de onomkeerbaarheid en de voortgang van de tijd. Een spanning tussen de beweging en stilstand doet zich gelden – de verandering versus het blijvende. Hierbij kunnen we opmerken met de woorden van Krüger (1962, p. 71) dat:

Wij zoeken naar een blijvende waarheid omtrent de geschiedenis, terwijl wijzelf met heel ons denken niet blijvend zijn. Dat is de scherpste toespitsing van de nood-situatie waarin wij door het geschiedproces gebracht worden, dat wij zo veranderlijk zijn en toch het blijvende zozeer nodig hebben.

Hierdoor is het moderne individu niet zelden vervuld van een panische angst en wanhoop, angst om wat komen zal en nostalgie naar tijden van weleer. Het ‘nog niet’ en het ‘al niet meer’ van de ‘geleefde’ tijd teisteren het subject dan ook telkens weer. Want, zo

meent Krüger (1962, p. 24), de aanblik van de voortdurende veranderingen in het leven wekken onvermijdelijk de twijfel of er eigenlijk wel een absolute, onwrikbare ‘werkelijkheid’ bestaat. We worden dus geconfronteerd met het werkelijkheidsprobleem en het zoekend aftasten van de grenzen tussen waarheid en schijn. De vergetelheid der tijden, de relativiteit van het ‘ware’ opent derhalve de zoektocht naar het blijvende ‘nu’ – wat ‘is’. Krüger vervolgt dan ook dat, daar ieder tijdperk zich een ander beeld vormt van het leven en het toneel waarop het zich afspeelt en ieder tijdperk gelooft dat haar beeld het juiste is, we worden geconfronteerd met de vraag: “Welke tijd heeft nu gelijk?”

De absurditeit van het dogma van een absolute waarheid is hier dus van cruciaal belang. Waar het dogmatisme zich aan de ene zijde opstelt en een grenzeloos relativisme aan de andere zijde, is het dilemma tussen een totale ‘rationele’ beheersing en een blinde onderwerping aan het bestaande dan ook een indringend vraagstuk. Want, elk onderscheid tussen werkelijkheid en waan verdwijnt indien de waarheid alleen datgene is waarvoor wij het willen houden. En, merkt Krüger (1962, p. 49) bijzonder scherp op, zou iemand nu willen weten wat zijn leven werkelijk geweest is, dan zou hij er zich omstandig op moeten toeleggen om in zijn herinneringen de grens te ontdekken tussen waarheid en schijn.

Met andere woorden, dringt de vraag zich op of wij de waarheid dienen op te vatten in overeenstemming met de werkelijkheid, de ‘eeuwige’ waarheid of wordt ‘waarheid’ gethematiseerd in overeenstemming met een specifieke tijdruimtelijke context, het veranderlijke. Het is van belang hierbij te benadrukken dat deze twee waarheidsbegrippen – het ‘werkelijke’ versus het ‘ware’ – niet zozeer naast elkaar optreden maar tegenover elkaar in werking treden. Krüger (1962, p. 28) verduidelijkt bovendien dat dit tweede waarheidsbegrip niet zo maar willekeurig werd uitgedacht, doch het gevolg is van het feit dat het eerste zich naar het schijnt onbruikbaar toont ten aanzien van de historisch bepaalde, zonder bewijsmogelijkheid omstreden inzichten van de verschillende tijden. Het betreft hier de ‘tijd’ der antieken, de ‘tijd’ der middeleeuwen, de tegenwoordige ‘tijd’. Die ‘tijden’ voelen voor ons immers bevreemdend aan, getuigen van een historische relativiteit.

Op dit punt gekomen acht ik het nog van belang om in het spoor van Krüger (1962, p. 59) ter gedachtenis te roepen dat ondanks alle historische veranderingen er nog steeds filosofie bestaat, hoezeer er ook gestreden mag zijn om de precieze inhoud van dit woord. Mensen – tijdelijke wezens – zullen immers telkens weer op zoek gaan naar de waarheid in hun strijd tegen de verterende schijn en vertederende illusies. Met de treffende woorden van de Spaanse wijsgeer Ortega y Gasset (2009, p. 181) wil ik dan ook stellen dat: “Het probleem of een realiteit gegeven of onbetwifelbaar is, is op zich geen filosofie, maar vormt slechts het begin ervan, het inleidende hoofdstuk.” Of, zo kunnen we ook stellen naar het bekoorlijk gedicht “Tegen meditatieve kennis” van de meesterlijke dichter Rabindranath Tagore (1997, p. 45):

Zij die willen gaan zitten, hun ogen sluiten
en mediteren om te weten of de wereld waar is of liegt,
mogen dit doen. Het is hun keuze. Maar intussen

zal ik bij volle daglicht en met hongerige, niet te bevredigen ogen
een kijkje nemen in de wereld.

1.4 De zin en onzin van de dood in de wijsgerige ethiek

Zoals reeds meerdere malen werd opgemerkt zal in deze masterproef de geschiedenis van de westerse wijsgerige ethiek worden benaderd als het ingewikkelde samenspel van de illusies betreffende de eeuwige wederkeer van hetzelfde en de onontkoombare tragiek van het onomkeerbare. De spanning tussen het eindig en oneindige is inherent aan de ethiek zelf en weerspiegelt zich in het raadselachtig karakter van de dood. Kenmerkend voor deze dualiteit is de onderlinge verweven- en verbondenheid tussen het blijvende en de verandering – noties die van centraal belang zijn in deze scriptie en die aanleiding geven tot een veelheid aan betekenis- en zingevingvertogen.

In dit verband dient opgemerkt te worden dat bij Henri Bergson, zo stelt Commers (2005, p. 27), het worden [*le devenir*] altijd staat tegenover het onveranderlijke, het verkokerde en het verkalkte. Deze basistegenstelling identificeerde Bergson in de voortgang van het westerse wijsgerige denken en zal mij inspireren om in de volgende paragraaf een korte, selectieve en partijdige schets weer te geven van enkele thematisering van ‘de dood’ in de geschiedenis van de wijsgerige ethiek (1.4.1). Hierbij dient opgemerkt te worden dat ik slechts kort zal verwijzen naar enkele bijzondere auteurs, terwijl de grote meerderheid over het hoofd zal worden gezien en, bijgevolg, in deze scriptie overgeleverd wordt aan de vergetelheid. Want met alles wat wordt gezegd, zijn onvermijdelijk andere dingen ongezegd gebleven. Enige verantwoording is dan ook vereist bij het werk en de ‘getuigenissen’ van de centrale wijsgeren die me zullen begeleiden tijdens mijn onderzoeken. In de laatste paragraaf van dit hoofdstuk zal ik dan ook enige verantwoording uiteenzetten omtrent het ‘waarom’ precies het raadselachtig karakter van de dood in deze scriptie zal ontrafeld worden aan de hand van een verkenning in het oeuvre van Heidegger, Levinas en Jankélévitch (1.4.2).

1.4.1 De schaduwzijde van de wijsgerige ethiek

De vraag naar de betekenis en zin van de dood heeft al vele generaties geteisterd en in de loop van de geschiedenis werd dan ook een menigvuldigheid aan meningen geformuleerd op de vraag naar de betekenis en zingeving van dit mysterieuze gebeuren. Aan de hand van allerlei mythische en metafysische (waan-)voorstellingen werd de dood en het tijdelijk leven dan ook allerlei verklaringen toegedicht.

Voor de antieke mens beweegt de tijd als een bewegend beeld van de onbeweeglijke eeuwigheid. Commers (2009, p. 98) verduidelijkt dat het goede, het ware en het schone zijn bij Plato, als zij waarachtig goed, waar en schoon zijn, onveranderlijk zijn, zonder tijd en zonder ruimte: eeuwig. Cohen (2006) meent dat de geschiedenis van de westerse wijsbegeerte omwille van dit geloof in het 'eeuwige' wordt gekenmerkt door een millenniumlange vlucht voor het dubieuze karakter van de dood. Het 'drama' van de metafysica; de zoektocht naar een waarheid van blijvende aard begint dan ook bij de Grieken wanneer ze de volmaaktheid toeschrijven aan het onveranderlijke en de 'eenheid van het zijn' – het 'Al'.

Plato's bekende lofzang, de *Phaedo*, behandelt de vooropgestelde gedachte van de natuurlijke onsterfelijkheid van de ziel. Plato doet Socrates zeggen dat de ziel onsterfelijk is, precies omdat zij verstandelijk inzicht kan verwerven in het goede, het ware en het schone. Plato's filosofie die de waarheden buiten de temporele wereld plaatst, maakt derhalve de temporele bestaansvorm van het menselijk subject; de lichamelijke stoffelijkheid, sterfelijkheid en onderworpenheid aan het proces van vergankelijkheid ondergeschikt aan het ultiem 'Goede'. Met de woorden van Allen (2009, p. 25) kunnen we stellen:

The true essence of the self resides in an immortal soul that is separable from the body or at least can follow an order that is independent of the body. The soul is the principle of order and movement of the body; it is self-moving to a certain extent, but it is also connected to various higher ordering principles that come together under the rule of the highest principle, the Good.

We kunnen, aldus Krüger (1962, p. 63), stellen dat de Griekse filosofie de veranderingen van het menselijk leven aldus met dezelfde ogen bezit als de veranderingen in de natuur (seizoenen, levensperioden die telkens terugkeren). Men maakt nog geen onderscheid tussen natuur en geschiedenis. Het leven blijft voor Plato in grote trekken aldus hetzelfde, en zelfs de minst essentiële veranderingen krijgen daardoor een vaststaand, typisch verloop: het is telkens hetzelfde proces van verval waaraan noodzakelijkerwijze ook weer een einde moet komen, omdat het in tegenspraak is met de ware vorm van het leven. Socrates' ziel is immers onsterfelijk, meent de antieke filosoof. De dood van Socrates is 'slechts' een uittocht en doorgang naar een 'eigenlijk' begin in een ander decor. De menselijke eindigheid wordt niet ervaren als zijnde problematisch. De Grieken beschouwen de geschiedenis als een voorbijgaand vergeten van het ware en rekenen erop dat eens misschien, wanneer men met behulp van de filosofie werkelijk weer licht brengt in deze vergeten waarheid, een periode van definitieve bestendigheid zal kunnen aanbreken, verduidelijkt Krüger (1962, p. 64). De waarheid wordt in het wereldbeeld van het antieke Griekenland gestoeld op 'absolute' beginselen. Zo is de ontische waarheid voor hen, aldus Krüger (1962, p. 99) een vast uitgangspunt, en in wezen gaat alle strijd er bij hen om, wat de ware ontvankelijkheid is die werkelijk aan de mens toekomt en gegeven is. Zij kennen welis-

waar ook reeds relativisme en scepsis, maar de twijfel betreft hier niet de ontische waarheid, niet dus het zijnde zelf, maar ons vermogen het te kennen.

Voor de Griekse Epicurus sluit de dood alles af, definitief en voorgoed. Hij stelt immers scherpzinnig in zijn “Brief aan Menoikeus”: “Want als de dood er is, ben jij er niet meer. En als jij er bent, is de dood er niet.”² Daar er geen waarneming is van de dood bevindt het ‘niet’-iets zich buiten de grenzen van datgene wat door mensen gedacht kan worden, meende Epicurus immers. De dood is methodologisch dan ook geen onderwerp van reflectie voor Epicurus: “De dood, kortom, is iets dat noch de levenden noch de gestorvenen aangaat.” Hierdoor wordt de angst voor de dood weggenomen. In het spoor van Krüger (1962, p. 205) kan dan ook worden gesteld dat de antieke filosofie en wetenschap dus teleologisch zijn; en zelfs het materialisme dat de zin van de wereld ontkent, blijft in het kader van dit denken; het vatte namelijk de blinde noodwendigheid op als een ontbreken van zin, iets waarbij men zich moest neerleggen, en niet, zoals de moderne natuurwetenschappen als een gang van zaken die tegenover zin en onzin beide onverschillig staat.

Cohen (2006, p. 22) stelt dat de alomtegenwoordige negatie van de dood als onderwerp van methodologische reflectie in de westerse wijsbegeerte een intellectueel drama weerspiegelt dat, naar zijn mening, tweeduizend jaar na Socrates z’n hoogtepunt heeft bereikt in de “Ethica” van Spinoza. Deze ‘verlichte’ vrijgeest stelt in zijn bekende stelling 67 van deel IV immers dat: “De vrije mens denkt aan niets minder dan de dood; zijn wijsheid bestaat niet in bepeizing van de dood, maar van het leven.”³ De Franse fenomenologe Françoise Dastur (2007, p. 9) merkt op dat het dan ook lijkt alsof Spinoza (en evenzeer ook Nietzsche) met deze affirmatie, die de filosofie elke mogelijke aanspraak op het denken van de dood ontnemt, niets anders heeft willen doen dan de statische metafysica – de leer van het ‘zijn’, – die sinds Plato verankerd ligt in onze participatie aan het eeuwige, wederom te bevestigen. Spinoza lijkt ons met deze stelling immers uit te nodigen om de contingentie en de eindigheid van het individuele leven te overwinnen en zodoende het eeuwige inzicht na te streven. Doch dient de aandacht gevestigd te worden op het feit dat Spinoza de gesloten wereld inruilt voor een dynamisch, open universum waarin alles in beweegt en aan verandering onderhevig is. Dit gedachtegoed tekende mee de basis uit voor een nieuw mens- en wereldbeeld die ons geloof in een periode van definitieve bestendigheid voor eens en altijd aan wankelen heeft gebracht. Ook bijzondere filosofen als Kierkegaard, Pascal, Montaigne en Rosenzweig hebben hun kritische stempel gedrukt op deze ontwikkelingen in de voortgang van de westerse wijsgerige ethiek.

² Epicurus’ “Brief aan Menoikeus” werd opgenomen in de “Brief over het geluk”, een werk dat werd vertaald, ingeleid en van aantekeningen voorzien door Keimpe Algra (2007). Groningen: Historische Uitgeverij. pp. 43-51.

³ Spinoza, B. (1979). *Ethica*. Amsterdam: wereldbibliotheek. p. 262 (Origineel gepubliceerd in 1677)

Want, stelt Krüger (1962, p. 64) op treffende wijze, wat ons aan het denken zet, is: “dat de mens in de loop van de tijd wérkelijk en steeds verandert, dat bijvoorbeeld de Grieken op een geheel andere wijze mens waren dan wij, en dat iedere tijd een eigen en onherhaalbare wijze van mens-zijn kent, een wijze die van alle andere verschilt, een wijze die onvergelijkelijk en uniek is.” Krüger vervolgt:

Wat ons benauwt, is dit: dat het menselijk leven in de loop van de tijd telkens in geheel andere situaties komt te verkeren waarin alle tot dan toe opgedane levenservaring van generlei nut is. En wat het ons zo bijzonder moeilijk maakt om met de geschiedenis in het reine te komen, is: dat ook ons gehele denken historisch bepaald is, dat wij, ook wanneer wij filosoferen en speciaal wanneer wij nadenken over het geschiedgebeuren, beseffen kinderen te zijn van onze tijd. [...] Want juist bij de hoogste geestelijke prestaties, ja juist ook bij het filosoferen, ontbrandt de strijd die de tijden zo diep van elkaar scheidt. Het wordt duidelijk dat de ‘geschiedenis’ voor ons niet een kringloop is, doch een rechtlijnig gebeuren dat van een onherhaalbaar verleden schrijdt naar een onvergelijkelijke toekomst.

Kunnen we hier reeds sporen van de inzet en kern van het werk van Martin Heidegger identificeren?

Krüger (1962, p. 24) merkt op dat veelbetekenend is dat Heidegger geprobeerd heeft om een nieuw waarheidsbegrip te ontwikkelen, waarbij waarheid niet meer (zoals bij Plato en in het naïeve denken) met de eeuwigheid verband houdt, doch met de tijd. Heideggers wereld- en mensbeeld wordt dan ook getekend door een evolutie en wordingwereld – een tijd van uitstel. Het is de eindigheid die betekenis geeft aan het leven. Hierdoor zal de dood, de angst, zorg, wanhoop, de tijdelijkheid, de eindigheid en een *fin-de-siècle* moedeloosheid een centrale plaats worden toegekend in het filosofisch discours van de twintigste eeuw.

Emmanuel Levinas zal Heidegger echter van repliek dienen met een ‘grenzeloos’ optimisme en, naar het woord van Catherine Chalièr, een ‘utopie van het menselijke’. Hoewel Levinas denken gedetermineerd blijft door de semantische thematiseringen van Heidegger, aldus Commers (2009, p. 463), keert de Franse wijsgeer zich immers tegen het perspectief van de dood als een mogelijke onmogelijkheid en verzet hij zich tegen het primaat van die ‘ontologie van het bestaan. Op deze manier brengt Levinas het ‘Oneindige’ opnieuw ter sprake en creëert hij ruimte voor een radicaal nieuw perspectief waarin het ‘gelaat van de ander’ en de intersubjectieve, ethische relatie een unieke en triviale plaats innemen. Hiervan getuigen onder meer volgende werken van Levinas’ hand “Le temps et l’autre” en “Totalité et l’Infini”.

Alvorens van start te gaan met de verantwoording van de gekozen filosofen die in de volgende hoofdstukken centraal worden gesteld, wil ik tot slot nog wijzen op de een van de meest originele denkers over de dood uit de westerse wijsbegeerte die ik in dit selectieve overzicht nog ter sprake wil brengen. Het bijzondere oeuvre van de Franse moraalfilosoof Vladimir Jankélévitch getuigt immers van een intellectueel poëtisch inzicht en bij-

zondere originaliteit omtrent het denken van en over de dood. Jankélévitch heeft dan ook op magistrale wijze de paradox uiteengezet die in iedere studie over het mysterieuze raadsel van de dood schuilt – de nimmer immer aflatende spanning tussen het immanent-transcendent karakter van het tijdelijk interval tussen geboorte en dood en het revelerende karakter van het ‘ogenblikkelijke’.

1.4.2 Martin Heidegger, Emmanuel Levinas en Vladimir Jankélévitch

Alvorens in deze paragraaf te verantwoorden waarom ik een moraalfilosofische reflectie over het raadselachtig karakter van de dood aan de hand van een verkenning in het werk van Martin Heidegger, Emmanuel Levinas en Vladimir Jankélévitch zal toelichten, dient te worden opgemerkt dat het in deze masterproef niet zozeer de bedoeling is om een uitgebreide beschrijving weer te geven van het rijke oeuvre van deze drie wijsgeren. Eerder zal ik er naar streven de aandacht te concentreren op de verschillende thema's en belangrijkste 'woorden-met-zin' die zijn verweven en verbonden met het mysterieuze karakter van de dood.⁴ Men zou hierdoor kunnen opwerpen dat ik de lectuur van wat de auteurs hebben geschreven heb gelezen door een lens van mijn particuliere doelstellingen. Toch, hoop ik ten stelligste dat deze onvermijdelijke partijdigheid niet zullen worden geïnterpreteerd als een opzettelijke veronachtzaming van het uitgebreide en rijke oeuvre van de drie de auteurs.

Indien we, hier gekomen de lezer een indruk willen meegeven van de bijzonder eigenheid van Heideggers werk kunnen we verwijzen naar de kenschetsende woorden van Inwood (2001, p. 1): “Hij [Heidegger] wordt door sommigen beschouwd als de grootste charlatan die ooit de titel 'filosoof' opeiste, door anderen als een verdediger van het nazisme, maar evenwel door de meesten wordt hij erkend als de grootste en meest invloedrijke denker van de twintigste eeuw.” Het bijzondere belang van Heideggers systematisch, doch onvoltooide boek “Sein und Zeit” kan ook op treffende wijze worden verwoord met de woorden van Cohen (2006):

Indeed, no thinker has analyzed human mortality with greater precision, made it more central to human existence, given it more prominence for thought, especially the thought of being, or broken more radically with philosophy's millennial long flight from death, than Heidegger.

⁴ Belangrijk is, naar woorden van Commers (2009, p. 59), dat de discours met hun thema's en thematiseringen draaien rond cruciale begrippen: woorden met een bijzondere, niet zelden gestandaardiseerde, betekenis voor de zingeving van het individuele en het sociale bestaan van mensen.

Omwille van de bijzondere aandacht die Heidegger heeft besteed aan de eindigheid, tijdelijkheid en de dood meen ik te mogen stellen dat zijn werk onontbeerlijk is voor een uiteenzetting van het raadselachtig karakter van de dood. Immers, de Duitse wijsgeer was een der eersten was die over een methode beschikte om, in de lijn van Husserls fenomenologie, fenomenen als de dood aan wetenschappelijke verificatie en waarheid te onderwerpen en hierdoor heeft Heidegger dan ook allerlei wetenschappelijke disciplines en filosofen beïnvloed. Om slechts enkele bekenden te noemen wil ik verwijzen naar Derrida, Boudrieu, Merleau-Ponty, Foucault, Sartre en zeker ook Levinas.

Zoals reeds werd opgemerkt, merkt ook Krüger (1962, p. 24) op dat het bijzonder betekenisvol is dat Heidegger geprobeerd heeft om een nieuw waarheidsbegrip te ontwikkelen, waarbij waarheid niet meer (zoals bij Plato en in het naïeve denken) met de eeuwigheid verband houdt, doch met de tijd – het veranderlijke. In contrast met het positivisme en het darwinisme als totaalverklaring oppert de filosoof van het ‘zijn’ hierdoor niet de biologie maar de ontologie als ‘eerste filosofie’. Als een mantra doorheen zijn oeuvre laat Heidegger dan ook nooit zijn fundamentele zijnsvraag los. Zich vastklampt aan het ‘zijn’ heeft Heidegger zijn fundamentele zijnsvraag echter nimmer op een ‘sluitende’ wijze kunnen beantwoorden. Omwille van dit alles zal het werk van Heidegger in deze masterscriptie fungeren als een scharnierpunt.

De tweede bijzondere wijsgeer die me in deze masterproef zal begeleiden en inspireren om een moraalwetenschappelijke interpretatie van het levenseinde toe te lichten, is de Frans-joodse ethicus Emmanuel Levinas. Geconfronteerd met de dieptes van Heideggers analyses zal Levinas zijn unieke gedachtegoed van bijzonder belang zijn om het levenseinde te herdenken en de intersubjectiviteit in rekening te brengen. Hoewel Levinas denken gedetermineerd blijft door de semantische thematiseringen van Heidegger, zo stelt Commers (2009, p. 463), keert de Franse wijsgeer zich immers tegen het perspectief van de dood als een ‘mogelijke onmogelijkheid’ en verzet hij zich tegen het primaat van die ‘ontologie van het bestaan’. Levinas keert zich dus tegen de gedachte dat mijn plaats onder zon, mijn ‘zijn’, vanzelfsprekend het uitgangspunt zou moeten zijn. Op deze manier brengt Levinas het ‘Oneindige’ opnieuw ter sprake en creëert hij ruimte voor een radicaal nieuw perspectief dat de verantwoordelijkheid en de intersubjectieve, ethische relatie een unieke en triviale plaats toekent.

Cohen (2006, p. 25) merkt op dat Levinas aldus niet alleen een poging heeft ondernomen om Heideggers fenomenologische analyses voorbij zijn grenzen te denken, maar ook het volledig hermeneutisch-ontologisch bouwwerk waarop Heidegger bouwt, en het kader waarin Levinas zijn analyses uitwerkt, in vraag stelt. Vertrekkende vanuit de fenomenologische principes, bouwt Levinas daarop immers verder en laat hij deze principes ten slotte achter zich. Door de sterfelijkheid dan ook buiten de limieten van de pure fenomenologie te volgen, komt Levinas tot de vaststelling dat het origineel model – of niet-model – van sterfelijkheid niet ontologisch maar ethisch is. Zodoende trekt Levinas op radicale wijze de volledige Heideggeriaanse ontologie in twijfel.

Terryn (1996, p. 142) verduidelijkt dat Levinas vooral de relevantie van een aardse ethiek van (on-)sterfelijkheid heeft willen belichten – het ‘hiernumaals’. Daarmee heeft Levinas ons denken over lijden, dood en onsterfelijkheid uit onze egocentrische heilsbekkernis gehaald om het te plaatsen in een intersubjectief heilsperspectief met de Ander en/ of de Oneindige als ultiem referentiepunt. Levinas verbindt en verweeft hierdoor de thematisering van het lijden en de dood met de liefde en vruchtbaarheid aan de hand van een asymmetrische en intersubjectieve relatie. De dood is immers telkens weer de dood van ‘iemand’. Omwille van dit radicaal nieuw perspectief dat Levinas aanreikt, meen ik te mogen instemmen met Etienne Feron (1999, p. 9) dat Levinas’ gedachtegoed een onontbeerlijk, stevig en solide fundament vormt voor het aanreiken van enkele cruciale methodologische en ethische reflecties over het raadselachtig karakter van de dood. De bijzondere Franse wijsgeer zal dan ook een belangrijke leidraad en brugfiguur vormen van ‘mijn’ verhaal.

In het vierde hoofdstuk zal ik mijn aandacht ten slotte focussen op één van de meest originele denkers over de dood, de Franse ethicus Vladimir Jankélévitch. Jankélévitch’s originele werken, “La mort” en “Penser la mort”, getuigen immers van een vernieuwend en bijzonder rijk inzicht in de centrale paradox van deze masterproef. Centrale thema’s hierbij zijn de ‘geleefde tijd’(en), vrijheid, liefde, dood, vreugde en verdriet, ironie, avontuur, verveling, nostalgie en muziek.

De filosoof van het ‘bijna-niets’ en het ‘ik-weet-niet-wat’ insisteert dat de dood en de liefde een scheur in de geblokte ruimtes van de routine en gewoontes veroorzaken. Waar het ogenblikkelijke ervaren van de dood echter ‘onzegbaar’ is en aldus een negatief geheim onthult, daar is het mysterie van liefde en vrijheid ‘onuitsprekelijk’ en geeft zij blijk van een vruchtbaar positief geheim – het *je-ne-sais-quoi*. In het nimmer immer aflatend verzet van Jankélévitch tegen de deconstructie van de metafysica, idolatrie, afgoderij en onbezonnenheid distantieert deze Franse moraalfilosoof zich dan ook van de traditionele doodsfilosofieën zoals uitgewerkt door Heidegger, Sartre en anderen. Hiertegenover kent Jankélévitch, in het spoor van Bergsons vitalisme, een centrale plaats toe aan het leven, de zingeving zelf en de ‘altijd actieve wil’. Het leven en de levensvreugde verwerven dan ook een bijzondere plaats in zijn oeuvre. Op magistrale wijze ontrafelt de moraalfilosoof hiertoe de spanning tussen het immanent-transcendent karakter van het menselijk bestaan door het ‘doen’ en ‘handelen’ – de creatie – en het revelerende karakter van het ‘ogenblikkelijke’ dat beweging en tijd stopzet. Brohm (2008, p. 78) voert dan ook aan dat Jankélévitch omwille van het fundamentele onderscheid die hij centraal stelt tussen de dood in derde, tweede en eerste persoon allerlei auteurs heeft geïnspireerd en beïnvloed. Niet alleen geschiedkundigen, psychologen, sociologen en antropologen maar zeker ook allerlei filosofen en schrijvers. Met de treffende woorden van Isabelle Montmollin (2000, p. 11) meen ik derhalve te mogen besluiten dat het gedachtegoed van Jankélévitch dan ook onontkoombaar is, daar:

L'horizon jankélévitchien, Orient et Graal du voyageur, n'est autre, en effet, qu'un rapport si nouveau à soi même et aux choses, que tout s'en trouve changé qualitativement, du côté d'un neuf assentiment: d'une assumption plénière de l'existence, en sa qualité de voyage ayant pour horizon l'essentiel et pour pierre de touche l'instant.

1.5 Uitleiding

In dit hoofdstuk heb ik mij tot doel gesteld om enkele algemene beschouwingen betreffende het raadselachtig karakter van de dood nader toe te lichten. In eerste instantie werden drie niveaus van betekenis en zingeving toegelicht die verweven en verbonden zijn met de stelling dat de voortgang van de (westerse) wijsgerige ethiek kan beschouwd worden als het ingewikkelde samenspel van de illusies omtrent de eeuwige wederkeer van hetzelfde en de onontkoombare tragiek van het onomkeerbare. Dit 'samenspel' werd, in het licht van de relatie tussen de dood en de tijd, in verband gebracht met de verhouding tussen de verandering en het blijvende. Tot slot van dit eerste hoofdstuk werd de problematiek van deze thesis in verband gebracht met de (on-)zin van een reflectie over de dood in de voortgang van de wijsgerige ethiek. Dit spitste onze aandacht toe op de betekenis van het bijzondere oeuvre en de getuigenissen van Heidegger, Levinas en Jankélévitch.

Vele belangrijke zingevende begrippen die in dit hoofdstuk reeds kort werden aangestipt zullen in het verdere verloop van deze scriptie nog uitvoeriger aan bod komen. Zo zal in het volgende hoofdstuk in het licht van Martin Heideggers werk de aandacht worden gefocust op begrippen als de 'eindigheid', 'tijdelijkheid' en het *Sein-zum-Tode*. Thema's als angst, zorg en voorzorg, zelfgenoegzaamheid, authenticiteit en wanhoop zullen hierbij worden aangesneden.

Hoofdstuk 2

Martin Heidegger:

Het eindige in relatie tot het oneindige

De in de fabel uitgedrukte voorontologische wezensbepaling van de mens is dus van meet af aan afgestemd op de zijnswijze die zijn tijdgebonden handel en wandel in de wereld beheerst.

Heidegger, *Zijn en tijd*, p. 256

2.1 Inleiding

Een eerste moraalfilosofische reflectie over het raadselachtig karakter van de dood zal worden geschetst aan de hand van een verkenning in Martin Heideggers systematische, doch onvoltooide hoofdwerk “Sein und Zeit”.

Heideggers *magnum opus*, verschenen in 1927 en sindsdien herhaaldelijk heruitgegeven en in vele talen vertaalt, heeft een onuitwisbare stempel gedrukt op de geschiedenis van de westerse wijsbegeerte. In dit vroege, uiterst gecompliceerde boek, en wellicht het meest invloedrijke werk van Heideggers hand, probeert de Duitse wijsgeer een antwoord te (her-)formuleren op de vraag naar de zin van het zijn. Heideggers vroege opvatting over de tijd en dood worden hiertoe in dit bijzondere werk uiteengezet.

In een poging een antwoord te formuleren op de fundamentele zijnsvraag vangt Heidegger zijn hoofdwerk aan met een “voorbereidende fundamentele analyse van het er-zijn”.¹ Het ‘er-zijn’ of Dasein is de actor bij uitstek in Heideggers “Zijn en tijd”. Voor de Duitse wijsgeer moet de zijnsvraag immers opengemaakt worden aan de hand van een analyse die voortvloeit uit een begrip van de alledaagsheid; het menselijk bestaan of de tijd ‘tussen’ [*zwischen*] geboorte en dood. Aan de hand van een ‘interpretatie van de tijd als de mogelijke horizon van welk zijnde dan ook, werkt Heidegger de grondstructuren van de zijnsvraag dan ook opnieuw uit aan de hand van een existentielle analytica van het Dasein; de fundamentele inzet van zijn werk – de westerse wijsbegeerte systematisch onderwerpen aan een herinterpretatie.²

In de tweede afdeling van zijn hoofdwerk introduceert de Duitse wijsgeer zijn bekende notie ‘zijn-ten-dode’. White (2005, p. 1) merkt op dat met deze, op het eerste zicht plotse, wending Heideggers “Zijn en tijd” in twee helften lijkt uiteen te vallen. Tevens dienen we op te merken dat Heideggers uitwerking van de begrippen ‘zijn-ten-dode’ en ‘zijn-ten-einde’ verre van eenduidig is waardoor, naast de nodige kritiek, reeds zeer verschillende en gevarieerde interpretaties werden uiteengezet (Sartre, 1943; Edwards, 1979; Dreyfus, 1999; White, 2005.). De onduidelijkheid die Heidegger aan de dag heeft gelegd in het afbakenen van, enerzijds, een oneigenlijk begrijpen van de dood en, anderzijds, het authentiek ontologisch begrip van de eindigheid heeft derhalve bijgedragen tot het problematisch karakter van Heideggers concept ‘zijn-ten-dode’ (Carman 1998). Dreyfus (1999, p. 9) merkt hierbij op dat de Duitse wijsgeer wellicht moeilijkheden ondervond om zich vrij te maken van de traditionele assumpties en het alledaags vocabularium in zijn poging om terug te keren naar de fenomenen, Zonder twijfel leidt dit er mede toe dat het raadsel van de dood analyseren aan de hand van het werk van de Duitse wijsgeer een gevaarlijke opdracht is. In het web van Heideggers denken een duidelijke structuur en positie vinden is

¹ In een noot bij de vertaling van het werk van de Duitse wijsgeer Gerard Krüger (1962, p. 54) merkt L. Apostel op dat het niet evident is om voor de term ‘Dasein’ een goed Nederlands equivalent te vinden. Het woord betekent letterlijk: ‘er-zijn’. ‘Er-zijn’ betekent bij ons zoveel als: ‘bestaan’. In deze verhouding is de mens het zijnde, het bestaan, het zijn van het zijnde. De vertaler stelt terecht dat Heidegger echter met Dasein het zijnde zelf aanduidt: dit zijnde (de mens) heeft een ‘er-zijn’, omdat het datgene is wat het is door dit ene: dat het zich tot zijn eigen zijn verhoudt; zijn eigen zijn ‘verstaat’; er is. De ontologie van het menselijke bestaan (Dasein) is dus de leer van het zijn van het zijnde, dat het Dasein, het menselijk bestaan, is. Het gaat om het zijnde zelf – het existierend bestaan – niet om het zijn van dit zijnde.

² Ook omtrent de vertaling van Heideggers notie ‘existentielle analyse’ dient een opmerking te worden gemaakt. Dit belangrijke begrip is immers niet geheel zuiver vertaald, merkt Apostel op (Krüger, 1962, p. 256). In het Duits staat namelijk *existentielle Analytik*. Apostel verduidelijkt dat Heidegger hiermee verwijst naar de *transcendentale Analytik* uit de “Kritik der reinen Vernunft” van Immanuel Kant. Bij Kant wordt hiermee bedoeld de leer van de elementen behorende tot en de leer van de principes ten grondslag liggende aan de zogenaamde synthetische oordelen a priori. Bij Heidegger wordt dan bedoeld, zou men kunnen zeggen, de leer van de elementen, noodzakelijk behorende tot het bestaan (‘zijn’) van het bestaan (‘Dasein’).

immers een triviale onderneming. Toch, zal in dit hoofdstuk een poging worden ondernomen.

In dit hoofdstuk zal ik dus niet zozeer proberen om het uitgebreide en gedifferentieerde denken van deze unieke twintigste-eeuwse wijsgeer ten gronde uiteen te zetten. Ik moet de lezer met dergelijke verwachtingen helaas teleurstellen want, eerder zal ik er naar streven om, in dit korte tijdsbestek, een duidelijke schets weer te geven van de vooronderstellingen en concepten die Heidegger verweven en verbonden heeft met het mysterieuze karakter van de dood. Zodoende hoop ik de relaties tussen de verscheidene belangrijke thema's en thematiseringen die van belang zijn te verhelderen en analyseren. Om hiertoe te komen zal in eerste instantie een inleidende schets worden uitgewerkt van de fundamentele grondstructuren die Heidegger 'ontmaskert' aan de hand van zijn existentiale analyse van het Dasein (2.2). Hierbij zal de aandacht worden gefocust op drie fundamentele vooronderstelling – existentialen – die Heidegger centraal stelt in zijn Daseinsanalyse – de 'facticeit' of geworpenheid, het 'ontwerp' of de 'existentie' en, ten slotte, het 'vervallen zijn'. Aan de hand van deze analyses, zullen we in staat worden gesteld om de aandacht toe te spitsen op het centrale onderwerp van dit hoofdstuk, namelijk de notie 'zijn-ten-dode' (2.3). Dit zal ten slotte resulteren in een uiteenzetting van de inherente spanning die aan het werk is in het werk van Heidegger (2.4).

Alvorens verder te gaan wil ik er nogmaals kort op wijzen dat de keerzijde van mijn werkmethode mij onontbeerlijk zal confronteren met het feit dat ik "Sein und Zeit" telkens weer door een lens van mijn doelstellingen heb gelezen. Om toch een zo'n genuanceerd en helder mogelijke uiteenzetting weer te geven van het raadselachtig karakter van de dood in het licht van Heideggers *magnum opus* zal er dan ook gebruik worden gemaakt van het overzichtelijke en onontbeerlijke voorwoord op het boek van Carol J. White (2005) dat werd geschreven door Hubert L. Dreyfus. Ook zal ik verwijzen naar het boek van Gerard Krüger (1962) "Fundamentele problemen der hedendaagse wijsbegeerte" en het inleidende werk tot Heidegger van Inwood (2001). De bijzondere werken van Saffranski (2010) en Françoise Dastur (2007) zullen mij eveneens op weg helpen om het raadselachtig karakter van de dood in het werk van Heidegger te verhelderen.

2.2 De voorbereidende analyse van het Dasein – het 'in-de-wereld-zijn'

Om een inzicht te verwerven in de grondstructuren van het Dasein dienen we van start te gaan met een schets van de voorbereidende fundamentele analyse die de Duitse wijsgeer uitwerkt in het eerste deel van zijn *magnum opus*.

Voor Heidegger moet de oorspronkelijke explicatie van de tijd aanvangen met een openbreken van de zijnsvraag die voortvloeit uit een alledaags bewustzijn, het menselijke

bestaan ‘tussen’ geboorte en dood. Zodoende plaatst de Duitse wijsgeer de zijnsvraag terug in de ‘omringende wereld’ en de ‘zelfwereld’. De vraag naar de zin van het zijn [*Sinn von sein*] wordt dan ook geschetst met het oog op de tijdelijkheid als mogelijke horizon van welk zijnsverstaan dan ook. Of met de woorden van Heidegger (SZ, p. 38): “De tijd moet als horizon van al het zijnsverstaan en van elke uitleg van zijn aan het licht worden gebracht en in oorspronkelijke zin worden begrepen.” Het voorbarig karakter van het zijn zelf, en niet louter van de tijd, is aldus van wezenlijk belang.

De fundamentele zijnsvraag die Heidegger teistert en zijn werk tekent, verschijnt als een mantra doorheen zijn gehele oeuvre. Deze ‘taak’ zou zich, aldus Heidegger (SZ, p. 32), immers “qua mogelijkheid en noodzakelijkheid al aftekenen in de ontische gesteldheid van het Dasein”. Het ‘erzijn’ is dan ook het zijnde dat we eerst moeten bevragen. Immers, het Dasein verhoudt zich in z’n zijn telkens al tot hetgeen waar we in de vraag naar vragen. Het Dasein is aldus de actor bij uitstek in Heideggers “Zijn en tijd”. Deze actor heeft immers principieel ontisch-ontologisch voorrang op welk zijnde dan ook. Deze fundamentele vooronderstelling ontmaskert hierdoor de centrale rol die de notie ‘existentie’ vervult als een mogelijke manier om te ‘zijn’. Voor Heidegger (SZ, p. 34) is de fundamentele zijnsvraag “hiermede niets anders dan de radicalisering van een tot het erzijn zelf behorende wezenlijke zijnstendens, van het voorontologische zijnsverstaan.” Krüger (1962, p. 258) verduidelijkt dit op treffende wijze:

Een vast en onwrikbaar punt in het historische veranderlijke tracht Heidegger dus zo te vinden dat hij van meet af aan de veranderlijkheid, de ongewisheid van elk zinvol mens-zijn, als het eigenlijke wezen van de menselijke existentie aanvaardt. Wanneer men slechts werkelijk afstand doet van een blijvende, gegeven zin van het menselijk bestaan, en erkent dat iedere mogelijk en in deze mogelijkheid bestendig, zinvol mensenleven slechts een ontwerp is van de voor het niets gestelde mens, dat steeds weer op losse schroeven kan komen te staan, dan weet men wat blijvend is in het leven en welke uitleg men aan de geschiedenis moet geven.

Heidegger beperkt zich aldus niet zozeer tot concrete beschrijvingen, maar zoekt naar de uiteindelijke zijnsstructuur van de mens die funderend zijn voor zijn concrete verschijnen, verduidelijkt Krüger (1962, p. 256). Heidegger streeft er naar om de aandacht te vestigen op een methodologische werkwijze voor de systematische studie van het ‘mens-zijn’ als een voorlopige modi van de tijdelijkheid. We zullen ons echter, in het spoor van Krüger (1962, p. 258), moeten afvragen of Heidegger dat van ons mag of zelfs maar kan vergen. Alvorens hier echter dieper op in te gaan acht ik het van belang om kort de aandacht te vestigen op de notie ‘systematisch’.

In dit verband met Krüger (1962, p. 164) op dat de notie ‘systeem’ reeds door de stoïci werd gebruikt, maar dat het begrip in enge zin voor het eerst gehanteerd werd in de moderne filosofie, en het bovendien alleen op deze van toepassing is in de zin waarin wij thans van een filosofisch systeem spreken. In die betekenis, zo meent Krüger, is een ‘systeem’ een ontwerp van het spontane denken en bestaat het bovendien alleen in het denken.

Het betreft immers een ‘mogelijke wereld’ (in de zin van Leibniz) die er aanspraak op maakt dat zij ons als verklaring van de zintuiglijke feiten een waar beeld van de werkelijke wereld geeft. Een begrip van de waarheid dat aldus niet zozeer in overeenstemming met het wezen van de zaak wordt gebracht; met het verband van de gegeven kosmos en met God, doch getuigt van innerlijke consistentie van het gedachtesysteem, overeenstemming van de rede met zichzelf: “Tot een systeem behoort dat het op zichzelf begrijpelijk is, helemaal los van wat door de antieken het wezen van de gegeven dingen werd genoemd.”

In wat volgt zullen in eerste instantie de twee meest fundamentele vooronderstellingen of zogenaamde ‘existentialia’ van Heideggers systematische studie worden uiteengezet. Het betreft de ‘facticiteit’ en ‘existentie’ of, wat hetzelfde betekent, de geworpenheid en ontwerp, vormen samen het specifieke zijn van de mens; het ‘erzijn’. Deze centrale begrippen maken het volgens Heidegger mogelijk dat het Dasein de vraag naar het zin van het zijn stelt. Beide noties zullen respectievelijk in 2.2.1 en 2.2.2 toegelicht worden. Vervolgens zal de aandacht worden gericht op een derde existentiaal, namelijk het ‘vervallen zijn’ (2.2.3). Deze moeilijke notie zal ons een inleidende schets aanreiken van de bijzonder moeilijke begrippen ‘authenticiteit’ en ‘inauthenticiteit’. Tevens zal het een overgang creëren naar de fundamentele problematiek van dit hoofdstuk.

2.2.1 Het ‘al-zijn-in’ – de ‘facticiteit’

Een eerste grondstructuur van het Dasein – de facticiteit of geworpenheid – die Heidegger identificeert bestaat erin dat het menselijk bestaan getekend wordt door een ‘al-zijn-in’ [*schon-sein-in*]; door reeds vooraf gegeven te zijn; door ‘vastgegroeid’ te zijn aan, of eerder in, de wereldlijkheid als zodanig. Het Dasein is in deze verhouding het passieve zijnde, het bestaan zonder meer of het zijn van het zijnde. Het betreft een ‘wat’ of een voorhanden zijn in ruimtelijke zin. Het mens-zijn, zo kunnen we stellen, ‘speelt’ zich immers af ‘in-de-wereld’. Het betreft hier fundamenteel de ‘omringende wereld’ [*Umwelt*]. Terminologisch kent Heidegger (SZ, p. 83) aan deze eerste ‘existentia’ de naam ‘facticiteit’ [*Faktizität*] of ‘geworpenheid’ [*Geworfenheit*] toe: “De feitelijkheid van het factum erzijn, als welke elk erzijn telkenmale is, noemen we zijn facticiteit.”

Maar, zo dienen we op te merken, de mens – een ‘wie’ – is nimmer louter geworpen in het zijn. Aldus Heidegger (SZ, p. 76): “Leven is noch louter voorhanden zijn, noch erzijn.” Het Dasein is immers, en slechts, mogelijk omwille van het denken, kennen en oordelen, verduidelijkt Heidegger: “Het erzijn ‘is’ zijn verleden op de wijze van zijn zijn dat, grof gezegd, telkens vanuit zijn toekomst ‘geschiedt’.”

In dit verband wijst Gerard Krüger (1962, p. 255) aan dat voor Heidegger deze zinloze ‘facticiteit’ van het menselijk bestaan, dit ‘naakte dat het is en heeft te zijn’ een fundamenteel kenmerk vormt van het ‘mens-zijn’. Hij vervolgt dat voor Heidegger het wezen

van de mens er in bestaat dat de mens met zijn verlangen naar een zin en naar klaarheid in het bestaan is ‘geworpen’, zonder te weten waar hij vandaan komt en waarheen hij moet gaan. Kortom, aldus Heidegger (SZ, p. 108): “Wereld is dus iets ‘waarin’ het erzijn als zijnd telkens al was en waarop het – waar en hoe het ook terecht komt – altijd alleen maar kan terugkomen.” Het factische zijn is dus een anoniem en onomkeerbaar ‘niet-meer-nu’ dat zich opdringt en aan het ‘erzijn’ telkens vooraf gaat. Hiermede ontkent Heidegger dan ook dat de mens in eerste instantie een geestelijk ‘ding’ zou zijn dat dan naderhand ‘in’ een ruimte wordt geplaatst. De mens is immers ‘reeds’ geworpen in het bestaan; een specifieke generatie, een ‘cultuur’ en gemeenschap.

Alvorens verder te gaan, dient echter nog opgemerkt te worden dat de Duitse wijsgeer zich verzet tegen het feit een onherroepelijke schakel in de keten der generaties te zijn. Heidegger is doorheen zijn oeuvre immers op zoek naar de zin van het zijn of het blijvende.

2.2.2 Het ‘zichzelf-vooruit-zijn’ – de ‘existentie’

Het tweede en meest fundamentele zijnskenmerk van Heideggers analyse is het concept ‘existentie’ of ‘kunnen-ontwerpen’. Immers, zo meent Heidegger, het ‘mens-zijn’ is slechts mogelijk in het ontwerpen van zijn eigen mogelijkheid als mens; in zijn denken, kennen en oordelen. Het ‘erzijn’ ontdekt derhalve zijn ‘in-de-wereld’ zijn; doorziet zijn eigen zin in de wereld aan de hand van het alledaagse bewustzijn reeds geworpen te zijn in het menselijk bestaan.

In dit verband merkt Dreyfus (1999, p. 59) op dat het woord ‘in’ hier natuurlijk niet moet begrepen worden alsof aan de hand van een interne representatie ‘in’ het Dasein de wereld zou weerspiegeld worden, eerder moet het woord ‘in’ begrepen worden in de zin dat de wereld wordt ontdekt in de alledaagse betekenis van ‘er’ reeds zijn; in de activiteit die terminologisch ‘existentie’ wordt genoemd, hetgeen Dasein’s wijze van ‘in-de-wereld-zijn’ is. De mogelijkheden die ter beschikking staan van het Dasein worden dus bepaald door de ‘facticiteit’. Met de treffende woorden van Krüger (1962, p. 255) kan dan ook worden gesteld dat Heidegger er van uitgaat dat slechts in het kunnen kiezen van zijn eigen mogelijkheden de mens als mens bestaat.

Dit ‘ontwerp’ betreft essentieel een tijdelijk ‘kunnen-zijn’, een openheid die zich richt op mogelijkheden die nog niet gerealiseerd zijn. Dit fundamenteel kenmerk van het ‘erzijn’ staat derhalve toe altijd op zichzelf vooruit te lopen. Dasein wordt dan ook gekenmerkt door een constante spanning tussen enerzijds het ‘zijn-in-de-wereld’ dat zich richt op het verleden en de traditie en, anderzijds, het ‘zijn-op-zichzelf’ dat zich richt op de openheid van de toekomst; het ‘kunnen-ontwerpen’.

We kunnen aldus benadrukken dat zijn en zijnde wel onderscheiden, doch geen gescheiden kenmerken zijn van het ‘erzijn’ – de ontologische differentie. Heidegger staat

aldus nog met een been in de metafysische traditie en heeft zich niet kunnen onttrekken aan een onderscheid tussen het existierende bestaan en de mens, verduidelijkt Krüger (1962, p. 262):

Heidegger onderstreept nadrukkelijk dat er van de mens – dit lijfelijk wezen dat ziel en geest bezit en in het geheel van een wereld bestaat – slechts sprake kan zijn, wanneer het existierende bestaan reeds een wereld heeft ontworpen; hij verzet er zich met de grootste nadruk tegen dat men zijn ontologie als een antropologie opvat. Maar tegelijkertijd blijft hij volhouden dat dit bestaan niet een absoluut, oneindig subject is, doch het menselijke, eindige bestaan. In zoverre is dus het bestaan evenzeer een menselijk-bovenmenselijk iets als Hegels absolute geest of als het zuivere bewustzijn van andere moderne filosofen, en in deze dubbelzinnigheid ligt evenals bij de anderen een onoplosbaar probleem, een aporie.

Heidegger aanvaardt deze aporie als de oereigen mogelijkheid van het ‘kunnen-zijn’ volgens welke het Dasein ‘in-de-wereld’ geworpen is. Toch, waarschuwt Heidegger (SZ, p. 155) ons voor het volgende:

De ontische vanzelfsprekendheid van de uitspraak dat ‘ik’ het ben die telkens het erzijn is, mag niet tot de veronderstelling leiden dat daarmee nu ook de weg van een ontologische interpretatie van het aldus ‘gegevene’ duidelijk is afgebakend. Het blijft zelfs de vraag of het ontische gehalte van bovenstaande uitspraak het fenomenale bestaan van het alledaagse erzijn ook maar adequaat weergeeft. Het zou kunnen zijn dat het ‘wie’ van het alledaagse erzijn juist ‘niet’ is wat ik telkens zelf ben.

Hiermede zijn we aanbelandt bij een derde structureel aspect van het Dasein, wat Heidegger technisch verwoordt met het concept ‘vervallen zijn’ (*verfallen*).

2.2.3 Het ‘zijn-bij’ – het ‘vervallen’

Zoals reeds werd aangekondigd is de derde grondstructuur van de analyse van het Dasein het ‘vervallen zijn’ [*das Verfallen*]. Dreyfus (1999, p. 225) stelt dat van alle drie de existentia waarop Heidegger de aandacht vestigt in “Zijn en tijd” dit concept het moeilijkst te vatten is. Zeker is echter, zo stelt hij (SZ, p. 229), dat ‘vervallen zijn’ een absorptie in de wereld en het alledaagse zijn van het ‘erzijn’ veronderstelt: “Het erzijn is eerst en vooral bij de bezorgde ‘wereld’. Dit opgaan bij ... heeft meestal het karakter van het verloren-zijn in de openbaarheid van het men.” Er dient zich hierdoor een tweeledige structuur van het geworpen ontwerp aan, namelijk het mede- en zelfzijn.

In dit verband merkt Safranski (2010, p. 197) op dat ‘mede-zijn-met-anderen’ betekent dat het bestaan zichzelf altijd al aantreft in gemeenschappelijke situaties met anderen. Het Dasein is overgeleverd aan de sociaal-culturele verdoving en baseert zich dan ook in zijn

‘onverschilligheid’ op de heersende mening. Het ‘erzijn’ spiegelt zich aan het onopvallende ‘men’ in het bepalen van zijn handel en wandel; in het berouw van zijn tijdelijkheid en veranderlijkheid – het blijvende. Het betreft een heden dat is ondergeschikt aan de spanningen tussen het verleden en de toekomst. Het ‘erzijn’ gaat, aldus Heidegger, immers op in de dagdagelijkse anonimiteit van het met-elkaar-zijn voorzover dit door gepraat, nieuwsgierigheid en ambiguïteit beheerst wordt – het ‘oneigenlijk’. De existentielle analyse van het ‘erzijn’ brengt aldus aan het licht dat het Dasein de neiging heeft om tot zijn wereld – waarin het is – te vervallen. Het Dasein is op de vlucht voor zijn ‘ware’ zelf; praat anderen na in plaats van een taalgebruik te hanteren dat een oorspronkelijk open karakter vertoont.

De taal als essentie der essenties plaats de ‘neutrale’ intersubjectiviteit op de voorgrond – de hermeneutische relativiteit. Safranski (2010, p. 198) verduidelijkt dat het om een weloverwogen taal gaat: “Ze zegt het vanzelfsprekende zo dat ook filosofen het kunnen begrijpen. En in zoverre getuigt de taal ook van de moeite die de filosofie heeft bij de verkenning van het alledaagse leven, dat ze tot dusverre in de regel uit de weg is gegaan. Of, met de woorden van Heidegger (SZ, p. 229): “Het vervallen is een existentielle bepaling van het erzijn zelf en zegt niets over dit zijnde als iets voorhandens en evenmin over voorhanden betrekkingen tot een zijnde waar het van ‘afstamt’, of waarmee het achteraf in een commercium terecht is gekomen.” Het ‘wie’ is het neutrum – de samenleving.

We kunnen dus stellen met de woorden van Krüger (1962, p. 264) dat:

Bezint hij [de mens] zich echter op het feit dat eerst het existerende bestaan zelf een fundament verschaft aan zin en wereld, dan moet hij inzien dat dit de ergste waan is: dat hij zich op de heersende mening baseert; hij moet beseffen dat hij door ten ‘prooi te vallen’ aan het openbare leven en zijn maatstaven, zijn eigenlijke situatie, zijn dakloosheid slechts verhult; hij moet merken dat het Men als zodanig slechts op één ding bedacht is: door zijn ‘gepraat’, door zijn bedrijvige ‘nieuwsgierigheid’ en door de ‘dubbelzinnigheid’ van een heimelijk gevoerde concurrentiestrijd, het existerende bestaan niet tot bezinning te laten komen. In waarheid is hij die vanuit de geworpenheid existeert, slechts hijzelf, niets meer. De gemeenschap is bedrieglijk; in de dood en daarom ook in het bestaan ben ik een enkeling, ben ik alleen. Het eigenlijke bestaan is steeds en steeds het mijne.

Uit dit citaat kan worden afgeleid dat het Dasein de mogelijkheid heeft de zin in de wereld te doorzien – de tijdelijkheid. We kunnen dan ook stellen, in het voetspoor van Krüger (1962, p. 263) dat Heidegger het bestaan ziet als menselijk, in zoverre hij de lichamelijkheid en de socialiteit ervan en de behoefte die het heeft aan maat en regel, uitdrukkelijk op de voorgrond stelt; tegelijk echter verkondigt hij dat dit alles, hoe onvermijdelijk het ook deel uitmaakt van het menselijk bestaan, toch niet het eigenlijke bestaan is; dat het niet de waarheid, doch de waarheid van het bestaan is; dat het bestaan wezenlijk evenzeer in de waarheid als in de onwaarheid existeert. Waarheid en onwaarheid treden dan ook op aan elkaars zijde; besluit Krüger. Het realiteitsprobleem is derhalve zelf een

wijze van ‘in-de-wereld-zijn’ als ‘ontdekkend-zijn’. De transcendentie behoort wezenlijk tot Daseins wijze van zijn.

We erkennen dus een duistere tweeledige structuur van het geworpen ontwerp. Deze dubbelzinnige en fundamentele oriëntatie op de zorg onmaskert het eigenlijke en oneigenlijke bestaan. Zo stelt Heidegger (SZ, p. 299): “Het eigenlijke kunnen van het erzijn ligt immers besloten in het ‘geweten-willen-hebben’.” Zodoende kan Heidegger, enerzijds, ontkomen aan het cultureel relativisme. Elke cultuur heeft immers een verschillende wijze van interpreteren, doch ieder Dasein kan door het ontsluiten van de wereld door de zorg nog een keer ter wereld komen. Anderzijds kan het Dasein, vooruitlopend op de dood, zichzelf daardoor ontplooien.

Het vervallen zijn brengt aldus het ‘zijn-ten-dode’ ten tonele. Heidegger wekt aldus de indruk dat inzicht in het zelfbedrog dat het Dasein zichzelf voorhoudt omwille van zijn blindheid voor de eindigheid aldus mogelijk is. Toch, dient opgemerkt te worden dat het Dasein nooit ‘volledig’ authentiek kan zijn. Een afsluitende vervulling is er niet, daar de dood zich immers existentieel ophoudt in het ‘nog-niet-nu’. Het leven is nooit ‘af’. De dood is daardoor dan ook een, zo zal blijken onoplosbare, dubbelzinnige restfactor; de uiterste grens van het idealisme naar woorden van Emmanuel Levinas (TA, p. 42) – de kern van wat zal volgen in dit hoofdstuk. We kunnen dan ook stellen met de woorden van Heidegger (SZ, p. 81) dat: “Het in-de-wereld-zijn weliswaar een a priori noodzakelijke gesteldheid van het erzijn is, maar bij lange na niet toereikend om het zijn van dit zijnde ‘volledig’ of in z’n mogelijke ‘heelheid’ te bepalen.” Wezenlijk voor de vraag naar het ‘zijn’ – het blijvende – is dan ook het ‘probleem van de tijdelijkheid’; de anticipatie van de dood als Daseins ‘verhouding’ tot het einde en de ‘heelheid’.

Het thema van de onvolledigheid van het menselijke bestaan; het ‘tekort’ tekent zich hier af in een ambigue verhouding met de ‘heelheid’ of, in deze betekenis, de ‘perfectie van de mens’. Heidegger (2009, p. 257) stelt hiertoe de ‘zorg’ voor het bestaan centraal:

De perfectie van de mens, het worden tot wat hij in zijn vrij-zijn voor zijn oereigen mogelijkheden (voor het ontwerp) kan zijn, is een ‘prestatie’ van de ‘zorg’. Maar deze bepaalt gelijkoorspronkelijk de fundamentele aard van dit zijnde, volgens welke het aan de bezorgde wereld is overgeleverd (geworpenheid). De ‘dubbelzinnigheid’ van cura doelt op een grondgesteldheid in haar wezenlijk tweevoudige structuur van het geworpen ontwerp.

Deze dubbelzinnigheid van de zorg onthult zich in het interval ‘tussen’ geboorte en dood en, zo stelt Heidegger (SZ, p. 257), doelt op een grondgesteldheid in haar wezenlijk tweevoudige structuur van het geworpen ontwerp. De geleefde tijdelijkheid – het voorbijgaande – wordt een centrale plaats toegekend en voltrekt zich in de zorg. Zo verduidelijkt Safranski (2010, p. 201): “Wij zijn zorgende en verzorgende wezens, omdat we de naar voren open horizon van de tijd uitdrukkelijk ervaren.” Met de woorden van Heidegger (SZ, pp. 467- 468):

In het zijn van het *erzijn* ligt al het ‘tussen’ met betrekking tot geboorte en dood. [...] Het factische *erzijn* existeert geboortig [gebürtig], en geboortig sterft het ook al in de zin van het ‘zijn-ten-dode’. Beide ‘einden’ alsmede hun ‘tussen’ zijn zolang het *erzijn* factisch existeert, en ze zijn zoals dat op grond van het zijn van het *erzijn* als zorg alleen mogelijk is. In de eenheid van geworpenheid en vlucht, respectievelijk vooruitlopend zijn-ten-dode, ‘hangen’ geboorte en dood op de wijze van het *erzijn* ‘met elkaar samen’. Als zorg is het *erzijn* het ‘tussen’.

2.3 Eindigheid, tijdelijkheid en het *Sein-zum-Tode*

Hier gekomen hebben de beschouwingen omtrent de grondstructuren van het Dasein ons geleid naar het raadselachtig karakter van de dood in het werk van de Duitse wijsgeer. Het thema van het sterven en de dood; de (eindige) tijdelijkheid introduceert Heidegger in de tweede afdeling van zijn boek en is verre van eenduidig. Daseins verhouding tot het ‘eindige’ wordt immers in contrast gebracht met het alledaagse doodsbesef en, op het eerste zicht, lijkt Heideggers *magnum opus* hierdoor dan ook in twee delen uiteen te vallen. Het ‘zijn-ten-dode’ [een ‘Zijn-Tot-De-Dood’]; het ‘vooruitlopen op de dood’ van het ‘*erzijn*’ zou immers, zo wordt gesteld, alle voorafgaande analyses bepalen en, meer nog, een inzicht aanreiken in het zelfbedrog, waarmee het Dasein zich blind houdt voor alles wat het aan zijn eindigheid doet denken. Aldus Cohen (2006, p. 23) zou het in dergelijke benaderingen dan ook uiterst belangrijk zijn dat het ‘mens-zijn’ eerst zijn relatie tot zijn eigen fundamentele, eigen of authentiek ‘zijnde’ ontdekt om dan, vervolgens, dit ‘zijn van het zijnde’ dat zich ontsluit, als het zich al ontsluit, te bepalen als essentieel voor de leer van het zijn van het zijnde; de ontologie van het menselijk bestaan. Zodoende zou het Dasein de eigen zin van het ‘in-de-wereld-zijn’ doorzien. Met andere woorden, zo stelt Cohen nog, de authentieke relatie van het ‘*erzijn*’ met de dood, die Heidegger terminologisch *Sein-zum-Tode* noemt, zou functioneren als een fundamentele notie die zowel de menselijke, authentieke subjectiviteit onthult, als de oereigen filosofische vraag naar de zin van het zijn openbreekt.

Op dit punt gekomen dient echter nogmaals ter gedachtenis te worden geroepen dat verschillende en zeer uiteenlopende interpretaties zich opdringen.³ Wegens het korte tijdsbestek van deze scriptie kan ik onmogelijk een gedetailleerd overzicht uitwerken van deze verschillende benaderingen. Graag wil ik hiervoor dan ook verwijzen naar het uitmuntende voorwoord, dat werd geschreven door Hubert L. Dreyfus, van het boek van Carol J. White (2005) “Time and death”.

³ Ik wil hierbij onder meer verwijzen naar het werk van Sartre (1943), Edwards (1979) en White (2005).

In dit bijzonder inzichtrijk voorwoord stelt Dreyfus (White, 2005, p. xxxv) dat de verwarring betreffende de dood in Heideggers “Zijn en tijd” voortvloeit uit het feit dat Heidegger soms een geformaliseerde benadering weergeeft van de algemene betekenis van de existentieel-ontologische ineenstorting en hij soms een benadering van het eindig karakter van de terminale dood bespreekt, die, indien essentieel, zichzelf zou moeten behoeden voor het ontsluiten van de wereld. De onduidelijkheid die Heidegger desbetreffend aan de dag legt verantwoord de Duitse wijsgeer door, alvorens zijn analyse te starten, toe te lichten dat ons alledaags begrip van de dood en schuld vervormd is, doch niettemin ook onthullend zou zijn. Dreyfus (1999, p. 305) stelt dan ook dat deze houding precies is wat men mag verwachten wanneer men de alledaagsheid behandelt centraal stelt, die zowel Daseins wijze van zijn manifesteert als ontsluit – die zichzelf inderdaad voordoet precies door zich te ontsluiten. Het ‘zijn’ trekt zich hierdoor dan ook terug in de stilte. Dreyfus concludeert daarom dan ook dat we tijdens het analyseren van schuld en dood te maken hebben met scherpzinnig, doch misleidende fenomenen die ons opdringen om bij de waarheid te komen door te verschijnen.

In wat volgt zal de aandacht worden toegespitst op de twee belangrijkste noties die Heidegger hanteert met betrekking tot het raadselachtig karakter van de dood. In eerste instantie zal het alledaagse begrip ‘*ableben*’ centraal worden gesteld (2.3.1). Dit ontisch gebeuren zou de menselijke ‘authenticiteit’ immers onthullen. Vervolgens en hiermee verweven en verbonden, zal ik de benadering van de dood als ‘*verenden*’ uiteenzetten (2.3.2). Hierdoor zal de vraag naar het zijn opnieuw worden centraal gesteld. Zodoende zou de inherente spanning die aan het werk is in “Zijn en tijd” duidelijker moeten worden naarmate de analyse vordert. Dit zal de verhouding tussen het mogelijke en het onmogelijke uittekenen binnen de horizon van de tijdelijkheid van het menselijk bestaan. De tijdelijkheid wordt dan ook aangewezen als de transcendentale horizon van de vraag naar het zijn.

2.3.1 De dood als ‘ontisch’ gebeuren

Zoals reeds kort werd aangestipt, verwijzen verscheidene interpretatoren en commentatoren van Heideggers boek “Zijn en tijd” naar het einde van het persoonlijk leven wanneer zij de dood aan de hand van het werk van de Duitse wijsgeer interpreteren. Het betreft in deze instantie een ontisch gebeuren; het ‘zijnde’ zelf van de dood. Het betreft de heideggeriaanse notie ‘*ableben*’.

Zo stelt Chanter (1998) bijvoorbeeld dat Heidegger, tenminste in “Zijn en tijd”, Daseins anticipatie van de dood benaderd als het sleutelkenmerk van zijn gehele analyse van de tijdelijkheid; de voorrang wordt gegeven aan iemands eigen dood. Met de woorden van Heidegger kan men immers stellen: “Door het sterven van de anderen als vervangend thema voor de analyse van de heelheid naar voren te schuiven, miskent de voorgestelde

uitweg dat existentieel feit.” Cohen (2006, p. 23) stelt dan ook dat de eigen dood in “Zijn en Tijd” in de meeste interpretaties wordt beschouwd als een der meest fundamentele fenomenologische ontdekkingen van Heideggers werk.

Telkens weer betreft het hier de lijfelijke, menselijke relatie tot de dood; de eindige tijdelijkheid van het Dasein. De dood wordt dan beschreven als de instantie die het subject de *mogelijkheid* om te heersen, te kiezen en te plannen uit handen slaat – als de mogelijke onmogelijkheid. Cohen (2006) stelt dat daardoor het *Sein-zum-Tode* de tijdelijkheid van de ‘ipseïteit’ onthult en de ontisch-ontologische context zich sluit en het niets; de totale leegte zich verhuult. Het ‘zijn-ten-dode’ als de absurditeit bij uitstek zou zodoende alle voorafgaande analyse bepalen en mogelijk maken. Deze fenomenologische ontdekking zou er dan vervolgens toe aanleiding geven om ‘vastbesloten’ te zijn.

Heidegger (SZ, p. 384) heeft de vastbeslotenheid gekarakteriseerd als ‘het zich zwijgzaam, tot angst bereid ontwerpen op het oereigen schuldig-zijn’. De Duitse wijsgeer vervolgt hierbij dat de ‘vastbeslotenheid’ niet enkel een samenhang heeft met het vooruitlopen, als iets anders dan zichzelf, maar eerder het eigenlijke ‘zijn-ten-dode’ herbergt als de mogelijke existentiële modaliteit van haar eigen eigenlijkheid.

Hier gekomen dringt de eigenlijkheid van het Dasein zich op als een avontuur dat ‘vastberaden’ vooruitloopt op de dood en het sterven. De authenticiteit van het bestaan, aldus Burggraave (1986, p. 147), is precies gelegen in het op zich nemen van de zijnsopdracht, tot en met de dood toe. Vanuit Heideggers perspectief van de dood dient het Dasein dan ook de zelfzorg en toewijding op zich te nemen om zodoende te ‘worden wie men is’. Met de woorden van de Duitse wijsgeer (SZ, p. 305) kan immers worden gesteld: “Het alledaagse erzijn verstaat zichzelf evenwel eerst en vooral vanuit wat het pleegt te bezorgen. Je bent wat je doet.” Of, zo stelt Heidegger (SZ, p. 312) ook: “Zoals het erzijn veeleer steeds, zolang het is, zijn nog-niet is, zo is het ook altijd al zijn einde. [...] De dood is een wijze van zijn die het erzijn op zich neemt zodra het is. ‘Zodra een mens tot leven komt, is hij terstond oud genoeg om te sterven’.”⁴ De zijnsvolharding is dan ook vervuld van angst om wat potentieel komen zal. Het betreft een van de semantisch thema’s bij uitstek in het oeuvre van de Duitse wijsgeer. Het betreft een angst voor het tekort.

In “Zijn en tijd” maakt de Duitse wijsgeer een onderscheid tussen angst en vrees. Krüger (1962, p. 257) verduidelijkt dat de vrees betrekking heeft op bepaalde, tastbare gevaren en er dus op berust dat men reeds weet heeft en kan hebben van zijn toestand. Het gaat hierbij om een concrete dreiging. De angst is echter de in een volledig duister gehulde ongedefinieerde bestaansangst voor het niets waaraan men is prijsgeven door dit ene feit dat men als mens existeert. Commers (2009, pp. 218-219) brengt dit semantisch thema

⁴ Safranski (2010, p. 208) merkt op dat Heidegger hiermede zinspeelt op het laat-middeleeuwse geschrift “Der Ackermann aus Böhmen” van Johannes Tepl.

in verband met het werk van Thomas Hobbes, Søren Kierkegaard en Jean-Paul Sartre, en verduidelijkt hierbij:

Het betreft een panische angst om de mogelijkheid dat men in een volgende periode van zijn bestaan niets meer aan macht zal bezitten. Het is altijd de angst voor de anderen, die al evenzo macht over hun bestaan trachten te verwerven, wat slechts ten koste kan gaan van de medemens. Angst voor een toekomstig onvermogen in de veronderstelling dat de anderen alvermogen zullen zijn geworden. Zelfs de eenling die Robinson Crusoe was, als drenkeling en eenzame eilandbewoner, blijft in zijn 'geïsoleerd' bestaan door die angst getekend. Crusoe is gedreven door die angst nog vooraleer 'Mens Vrijdag' komt.

Met de woorden van Burggraeve (1986, p. 147) kunnen we dan ook besluiten dat het authentieke subject in zijn angst voor het niets dus niet vlucht voor de dood, doch deze – alhoewel wanhopig – moedig tegemoet treedt en dit vrij en bewust op zich neemt. Omwille van de toe-eigening van zijn sterfelijkheid zou het Dasein tot zijn hoogste waarheid komen en zichzelf kunnen ontplooiën. Voor de Duitse wijsgeer is het 'erzijn' dan ook pas authentiek als het zich tot zichzelf verhoudt, afziet van het Men om tot zichzelf te 'kunnen' terugkeren in eenzaamheid, ver van het neutrum. Zo verduidelijkt Krüger (1962, p. 257):

Tot dit eigenlijke bestaan behoort het 'vooruitlopen op de uiterste mogelijkheid', dat wil zeggen het leven oog in oog met de door de dood onthulde zinloosheid van het bestaan; ook dus de vastberadenheid om dit ene te verdragen: dat eenmaal de mogelijkheid van het menselijk bestaan plotseling ten einde zal zijn en om zal slaan in de eenvoudige onmogelijkheid; men weet weliswaar niet wanneer, men weet zeker echter dat dit zal gebeuren. Sterfelijkheid is dan, verre van hetgeen waarvoor de filosoof moet vluchten of negeren om het zuivere intellectuele en de eeuwige waarheid te waarborgen, in tegendeel het meest filosofisch gebeuren in het menselijk bestaan. Tegelijkertijd is de dood datgene wat het kunnen van de mens verzekert. En eerst de mens die vastberaden vooruitloopt op deze 'mogelijkheid dat het bestaan mateloos onmogelijk zal zijn geworden', eerst deze mens vermag principieel te komen tot een concrete mogelijkheid van menselijk bestaan; alleen hij die zo van alle eeuwige waarheden afstand gedaan heeft, is in staat om zich in te zetten voor een van de vele overgeërfde mogelijkheden van het historische mens-zijn, tussen welke de historici geen keuze vermochten te maken, omdat geen ervan zich hun aandienende als een blijvende waarheid.

We kunnen dus vaststellen dat Heidegger in zijn zoektocht naar het blijvende van de geschiedenis zich distantieert van het bestendige, stabiele en steriele om de tijdelijkheid en het 'voorbijgaande' van het zijnde centraal te stellen waardoor hij wederom een onwrikbare 'absolute' waarheid postuleert.

2.3.2 De ‘ontologische’ interpretatie van de dood

In wat voorafging werd aangetoond dat Heidegger erkent, zo meent Krüger (1962, p. 263), dat de mens als lichamelijk wezen een schakel is in de keten der generaties en dat in ieder geval in dit opzicht zijn dood allerm minst een niets is, doch ‘iets’ is dat een plaats inneemt in het alomvattende wereldgebeuren. De wereldtijd komt hier dan ook centraal te staan. Dasein is immers opgenomen in een groter historisch geheel waardoor de mens op een heel aparte manier eindig is. Het denken richt zich immers niet alleen tot de alledaagsheid maar tot alles wat is, ook de transcendentie. De Duitse wijsgeer tracht de eindigheid dan ook te overstijgen. Hierdoor wordt Heidegger geconfronteerd met de vraag wat er is ‘na’ de dood. Maar, stelt Heidegger (SZ, p. 315):

Om zinvol en met recht en bovendien methodisch helder de vraag te kunnen stellen wat er na de dood is, moet deze zelf eerst in zijn volledige ontologische wezen zijn begrepen. Of zo’n vraag eigenlijk een mogelijke theoretische vraag vormt, moet hier open blijven. De immanente ontologische interpretatie van de dood ligt vóór iedere ontische speculatie over het ‘aan gene zijde’.

Bijgevolg dient opgemerkt te worden dat iedere ontologische interpretatie voorbarig is en dat wij ons dan ook telkens weer zullen vergrijpen aan de ‘alledaagsheid’. Heidegger (SZ, p. 308) stelt immers: “Het is niet alleen de omvang van het thema die een adequate uitvoering van de ontologische analyse van einde en heelheid in de weg staat, maar ook het principiële probleem dat we voor het volbrengen van die taak juist het in dit onderzoek gezochte (de zin van zijn zonder meer) al als gevonden en bekend moeten vooronderstellen.”

In dit verband kunnen we dan ook opmerken dat de ontologische interpretatie van de dood – de vraag naar de zin van het zijn – een toekomstig gebeuren betreft dat vervalt in een oneigenlijk ontkennen van de dood daar dood telkens weer ‘nog-niet-nu’ is. Immers, zo meent Burggraave (1986, p. 147), het ‘zijn-ten-dode’ is nog een ‘kunnen-zijn’, of volgens de typische heideggeriaanse terminologie de ‘mogelijkheid van de onmogelijkheid’, en dus niet het allerlaatste ogenblik dat onttrokken is aan elke toe-eigening, geen onmogelijkheid van kunnen en macht, geen pure verlamming of vervreemding dus. Voor de Duitse wijsgeer is de dood aldus een opening ten aanzien van het zijn of, misschien beter, de mogelijkheden voorwaarde voor een zijnsontplooiing. Commers (2009, p. 462) verduidelijkt dan ook dat voor de Duitse wijsgeer de dood een wezenlijke onmogelijkheid, een grote absurditeit is die ik in het leven en vanuit mijn bestaan, existentieel, niet kan plannen, ‘die ik geen plaats kan geven. Het bestaan is hierdoor een opening ten aanzien van het zijn net omdat we zowel een (tijdelijk) leven als het Dasein hebben, hetgeen ons confronteert met een mens- en wereldbeeld van evolutie en wording. Vanuit deze optiek is de

dood dan ook altijd een ‘nog-niet-nu’ Het leven is nimmer ‘af’. Want, verduidelijkt Krüger (1962, p. 263):

Ook al ziet men af van iedere mogelijkheid van een persoonlijk voortleven van de gestorvene, dan toch vindt zijn leven een voortzetting in datgene wat hij achterlaat, in zijn nabestaanden, zijn verrichtingen, de herinnering die aan hem blijft bestaan, enz. De dood is in zoverre wel een einde, maar dit einde ligt binnen het wereldgeheel, is relatief van aard. En deze zin wordt door het ‘alledaagse’ bestaan, zowel door de stervenden als door hen die achterblijven, aan de dood gehecht. Heidegger noemt deze alledaagse visie op de dood als een ‘overlijden’, bedrieglijk; ten grondslag ligt daaraan namelijk de voorstelling als zou de wereld op zichzelf reeds een bestaand en zinvol iets zijn, en het bestaan een gebeuren dat wederom zou kunnen berusten op iets anders. Bedenkt men echter dat beide eerst tot stand kunnen komen door het existierende bestaan, dan is voor het eigenlijke bestaan, dat aan de existentie en de wereld eerst een fundament verschaft, de dood een laatste factum waarmee een absoluut einde komt aan iedere mogelijkheid een wereld of zin te laten zijn; en de dood in eigenlijke zin is de pure onmogelijkheid van de existentie – het niets.

Het is duidelijk dat ook deze houding tegenover de sterfelijkheid geen ontkenning, doch een duidelijke bevestiging van het ik en de zijnsparing betekent. Het betreft een volharding. De assumptie van het ‘zijn-ten-dode’ impliceert dan ook de activiteit die men ten volle dient op te nemen. Volgens Dastur (2007, p. 198) wordt de authenticiteit in “Zijn en tijd” door Heidegger dan ook gedefinieerd op een manier die aansluit bij Hegel:

Comme la capacité du Dasein à comparaître devant la mort et ainsi à lui faire face. Par la suite, lorsque « mortels » - appellation que Heidegger emprunte à Hölderlin – de vient le nom propre des hommes, le rapport à la mort est « pensé en sens inverse, comme rapport de la mort à l’homme » : « En tant qu’écrin du rien, la mort est l’abri de l’être. Aux mortels nous donnons maintenant le nom de mortels – non pas parce que leur vie terrestre prend fin, mais parce qu’ils sont capables de la mort en tant que mort. C’est en tant que mortels que les mortels sont ceux qu’ils sont, déployant leur être dans l’abri de l’être.

De tijdelijkheid is het blijvende spoor dat zich aandient in Heideggers Daseinsanalyse en onthult zich bovendien als datgene wat de factisch geworpen existentie oorspronkelijk maakt. Aldus Heidegger (SZ, p. 470): “De analyse van de geschiedmatigheid van het ‘er-zijn’ tracht aan te tonen dat dit zijnde niet ‘tijdelijk’ is, omdat het ‘in de geschiedenis staat’, maar dat het omgekeerd alleen geschiedmatig existeert en kan bestaan omdat het in de grond van z’n zijn tijdelijk is.”

Burggraave (1986, p. 148) merkt terecht op dat het ‘ik’ aldus het principe blijft. Wij zullen ons moeten afvragen of men dat van ons mag of zelfs maar kan vergen. Want, aldus Heidegger (SZ, p. 467): “Iedere poging het zijn ‘tussen’ geboorte en dood ontologisch te karakteriseren loopt stuk op het stilzwijgend ontologische uitgangspunt dat dit zijnde ‘in

de tijd' voorhanden moet zijn." Dienen wij ons eventueel te bezinnen over het (eindige) tijdloze, hetgeen White (2005, p. 128) heeft geprobeerd in haar inspirerend werk? Want, zo stelt Heidegger (SZ, p. 467):

Als we kijken naar wat we als zijnszin van de zorg onder de benaming tijdelijkheid hebben uitgewerkt, blijkt dat op basis van de vulgaire, zij het binnen zijn grenzen gerechtvaardigde en afdoende uitleg van het erzijn, een echte ontologische analyse van de uitstrekking van het erzijn tussen geboorte en dood niet valt uit te voeren, ja niet eens als probleem gesteld kan worden.

Ontpopt in dit citaat de reden zich waarom Heidegger zijn *magnum opus* "Zijn en tijd" nooit heeft afgewerkt? Moest de Duitse wijsgeer in weerwil van zijn systematische pogingen om de totaliteit rationeel te beheersen zich onverschillig neerleggen bij 'het vervallen' in het 'Men'; het allesoverheersende (nood-)lot om, bijgevolg, wanhopig en angstig te blijven dansen op de verterende resten van de vergetelheid; de nietigheid van het menselijke bestaan?

2.4 Ethiek van de tijdelijkheid

Hoewel de benadering en het begrip van de dood in Heideggers *magnum opus* verre van eenduidig is, werd in voorafgaande paragrafen duidelijk gemaakt dat er een dubbele opgave aan het werk is in Heidegger "Zijn en tijd". De Duitse wijsgeer tracht immers zowel de zijnswijze als de authenticiteit te verhelderen met het oog op de tijdelijkheid. Zo stelt Safranski (2010, p. 208): "Bij het denken van de dood wil Heidegger het geheim van de tijd op het spoor komen: de dood is niet een gebeurtenis 'in' de tijd, maar het einde van de tijd." De dood is voor de Duitser hierdoor een mogelijke onmogelijkheid die zich kenmerkt door de inherente spanning tussen het 'zijn-in-de-wereld' en het 'zijn-op-zichzelf' – het ten dode zijn en het mogelijk-zijn.

Tijdelijkheid, zo verduidelijkt Safranski (2010, p. 192), is dus de ervaring van het huidige, toekomstige en ten slotte dodelijke voorbij. Het is zowel de grondstructuur als mogelijkhedenvoorwaarde van het Dasein – het afsluitende en het openende. De extatische tijdelijkheid van het zijnde is dan ook het blijvende: "*I am, I can be, I am already*". Het Dasein dient daardoor op concrete en historische wijze de zijnsvolharding verder zitten en in het berouw van de eindigheid. Aldus Heidegger (SZ, p. 312): "De dood is een wijze van zijn die het erzijn op zich neemt zodra het is. 'Zodra een mens tot leven komt, is hij terstond oud genoeg om te sterven'." Deze beschouwingen staan ons toe om het menselijk bestaan, naar voorbeeld van Dastur (2007, p. 199), te typeren als een gerichtheid op het afbreken; gerichtheid op een 'voort'-durende dood in plaats van het 'leven'.

Het ‘zijn’ is dus alleen grijpbaar in de oriëntatie op de ‘tijd’ waardoor het antwoord op de zijnsvraag niet kan gegeven worden in een geïsoleerde en blinde these – de tijdloosheid. Net de tijdelijkheid ondermijnt aldus de fundamentele zijnsvraag die Duitse wijsgeer zich stelt. Heidegger heeft, aldus Krüger (1962, p. 263), dan ook niets anders kunnen doen dan tussen het existierende bestaan en de mens een onderscheid te maken:

Hij onderstreept nadrukkelijk dat er van de mens – dit lijfelijk wezen dat ziel en geest bezit en in het geheel van een wereld bestaat – slechts sprake kan zijn, wanneer het existierende bestaan reeds een wereld heeft ontworpen; hij verzet er zich met de grootste nadruk tegen dat men zijn ontologie als een antropologie opvat. Maar tegelijkertijd blijft hij volhouden dat dit bestaan niet een absoluut, oneindig subject is, doch het menselijke, eindige bestaan. In zoverre is dus het bestaan evenzeer een menselijk-bovenmenselijk iets als Hegels absolute geest of als het zuivere bewustzijn van andere moderne filosofen, en in deze dubbelzinnigheid ligt evenals bij de anderen een onoplosbaar probleem, een aporie. Bij Heidegger wordt ook deze aporie uitdrukkelijk aanvaard en beschouwd als behorend tot het wezen van het menselijke bestaan.

Voor zover Heideggers overwegingen in “Sein und Zeit” ook om iets ethisch gaan, zo stelt Safranski (2010, p. 211), dan betreft het dit: doe wat je wilt, maar beslis zelf en laat je door niemand de beslissing en daarmee ook de verantwoordelijkheid uit handen nemen. Commers (2009, p. 140) stelt hiertegenover echter dat de ‘zelfredzaamheid’ tot kern van het goede leven verheven uitgeeft op het schandaal van de onverschilligheid, zelfs als die vergoelijkt wordt door weer een andere lof van het praktische verstand. Immers, het bestaan existeert zowel in waarheid als onwaarheid waardoor werkelijkheid en schijn vervagen.

In verband met het werkelijkheidsprobleem kunnen we opmerken dat voor Heidegger de mens in wordt getekend door de verbeelding en het transcendentale en niet hoofdzakelijk door de rationaliteit. Zo stelt Krüger (1962, p. 265) immers:

[...] wanneer er op zichzelf niet een waarheid en een wereld bestaan, wanneer beide slechts de schepping zijn van de historische mens die hiermee tevens zichzelf eerst het bestaan mogelijk maakt, dan is het onmogelijk dat deze door ons geschapen waarheid tot stand komt op een wijze die werkelijk acceptabel is: in zoverre de wereld op ons rust, moeten wij ‘voor-wereldlijk’ zijn en boven de wereld staan; als mens met een verleden echter kunnen wij alleen leven in het kader van een reeds gegeven wereld.

Uit dit hoofdstuk blijkt aldus dat de zijnshorizon die Heidegger ontmaskert – de tijdelijkheid – door de dubbelzinnigheid van het ‘menselijk bestaan’ wordt ‘ontsloten’. Dreyfus (1999, p. 39) merkt hierbij op dat Heidegger in zijn boek “Zijn en tijd” zodoende het zijnde van de kunst uitsluit. Wanneer Heidegger vervolgens de kunst in overweging neemt in zijn boek “The origin of the Work of Art” laat hij nog steeds ruimtelijke gebondenheid

buiten beschouwing en later ziet hij in dat hij ook geen recht heeft gedaan aan natuurlijke fenomenen als bomen, die noch uitrusting of object zijn. Dreyfus concludeert dan ook dat Heidegger nooit zijn vraag naar de zin van het zijn op een ‘aflatende’ wijze heeft kunnen beantwoord. Hiermede heeft hij geen fundering willen vastleggen, maar eerder een spoor willen schetsen.

In elk geval, dient benadrukt te worden, aldus Dreyfus (1999, p. 39), dat Heidegger nooit zijn basisidee heeft opgegeven of het is voor het verhelderen en openbreken van het zijnsbegrip aan de hand van taal, traditie en andere menselijke praktijken. Misschien dient wel opgemerkt te worden dat net omdat Heidegger de fundamentele zijnsvraag nooit heeft beantwoord hij heeft aangetoond wat het ‘tijdloze’ is. Want, zullen mensen, van welke tijd dan ook, niet telkens weer betekenis en zin verlenen aan hun bestaan – hoe scherpzinnig of onwetend hun beschouwingen ook mogen zijn of lijken?

Dat Heidegger zich bovendien verguisd heeft aan nasi-ideologische gedachten illustreert dat iedere bijzondere overtuiging van de zin van het zijn ambivalent gekleurd was, is en kan zijn. Doch, het gegeven dat ook grote wijsgeren kunnen dwalen, zou ons het inzicht moeten aanreiken dat er valt te leren uit hun dwalingen. Hoewel Heideggers inzichten zich aldus niet lenen als voldoende solide grondslag voor een moraalfilosofische reflectie over het mysterieuze karakter van de dood, is het doch een mogelijke doorgang en begeleidend spoor.

2.5 Uitleiding

Vanuit het rijke oeuvre van de Frans-joodse ethicus Emmanuel Levinas zal in het volgende hoofdstuk het gedachtegoed van Heidegger aan een radicale herinterpretatie worden onderworpen. Immers zo kunnen we ons afvragen met de woorden van Dastur (2007, pp. 113-114):

Ne peut-on cependant, comme Lévinas le fait valoir contre Heidegger, affirmer que la mort première, ce n'est pas la mort propre, mais bien celle de l'autre? Comment en effet ce rien qu'est la mort pourrait-il nous atteindre, si ce n'est à travers la mort de l'autre ?

Het uitgangspunt van het volgende hoofdstuk zal dus niet de tijdelijkheid zijn, maar de ethische intersubjectiviteit – de relatie met de ander. Dit zal een verschuiving veroorzaken in het wijsgerig discours dat verbonden en verweven is met het denken over de dood. Niet mijn dood, maar de dood van de ander zal worden centraal gesteld. Niet de ontologie maar de ethiek treedt op de voorgrond. Niet de autonomie, maar de heteronomie zal centraal staan. Hierdoor zal het vervreemdende karakter; het geweld van de dood en de moord tegenover de *jemeinigkeit* van mijn levenseinde worden gesteld. Thema's als lijden, liefde,

opoffering, verantwoordelijkheid, het genot en de intentie zullen hiertoe worden aangesneden.

Hoofdstuk 3

Emmanuel Levinas:

Het ‘Oneindige’ aan gene zijde van het zijn

*Cela commence probablement par des traumatismes
ou des tâtonnement auxquels on ne sait même pas
donner une forme verbale.*

Emmanuel Levinas, *Éthique et Infini*, p. 15

3.1 Inleiding

Zoals reeds werd aangestipt, zal in dit hoofdstuk aan de hand van een verkenning in het oeuvre van Emmanuel Levinas het raadselachtig karakter van de dood opnieuw worden geanalyseerd en geëvalueerd.

Kenmerkend voor het denken van de Frans-joodse ethicus is de zoektocht naar een uitweg om traumatische ervaringen te overstijgen. Het verzet tegen de ellende, lijden en dood – de ontkenning van de menselijkheid – lopen hierdoor als een fundamenteel leidmotief doorheen het gehele oeuvre van Levinas. Om de grenservaringen te overstijgen breekt Levinas de ethische onverschilligheid van de zijns wereld open om, vervolgens, aan de hand van een exodusbeweging een pluralistisch humanisme te ‘evoceren’ in het ‘hier’ en ‘nu’. Het betreft dan ook, naar de titel van het bijzondere werk van Catherine Chalié (1993), een ‘utopie van het menselijk’.

Om hiertoe te komen ‘vestigt’ Levinas zijn gedachtegoed op vier grondkrachten: het *il y a*, de hypostase, het ‘gelaat van de ander’ en de/het ‘Oneindige’ of de/het gans ‘Andere’. De ontmoeting met het gelaat van de arme, weduwe of wees – als prototypische voorbeelden – stellen de Franse ethicus in staat om de ethiek als ‘eerste filosofie’ uitdragen. Levinas stelt zich dan ook niet tot doel een antwoord te formuleren op de vraag naar ‘wat is’ maar eerder wil hij volgende vraag laten ‘horen’ en ‘zien’: “Wat staat mij te doen?” Het filosofisch probleem van de verantwoordelijkheid wordt door Levinas dan ook een centrale plaats toegekend.

In wat volgt zal ik mij beroepen op de vier krachtlijnen van Levinas’ vertoog om te komen tot een genuanceerd begrip van Levinas’ reflectie over het raadselachtig karakter van de dood. Vertrekkende vanuit de duisternis van het anonieme zijn zonder zijnde of het *il y a* (3.2) zal een uittocht of exodusbeweging van het gescheiden zijnde (3.3) naar de ultieme grens van de dood en het ‘gelaat van de ander’ leiden. Dit ‘gelaat van de ander’ maakt een zingevende relatie mogelijk en zal resulteren in een beslissende paragraaf betreffende de ethische implicaties van ‘verantwoordelijkheid-door-en-voor-de-andere’ (3.4). Dit zal de weg voorbereiden om de aandacht ten slotte kort toe te spitsen op de metafysische implicatie van het verlangen naar het/de gans ‘Andere’ of naar het/de ‘Oneindige’ (3.5).

Alvorens te beginnen wil ik nog opmerken dat ik me in dit hoofdstuk niet zozeer zal concentreren op één uitmuntend werk van de Franse ethicus. Eerder zal ik er naar streven om twee bijzondere werken, “De totaliteit en het Oneindige” en “De tijd en de ander”, in deze korte interpretatie te integreren. Zodoende hoop ik een beeld te schetsen van de evolutie van Levinas’ denken. Ook hier zou de kritische lezer mij opnieuw kunnen tegenwerpen dat ik het rijke oeuvre van deze wijsgeer ondergeschikt heb gemaakt aan de doelstellingen die ik mij in deze masterproef stel. Toch hoop ik enigszins aan deze beperking in te perken door volgende inzichtrijke werken te raadplegen: Cohen (2006), Burggraeve (1986; 1996), Feron (1999), Terryn (1996), Anckaert (1999; 1996) en Chalier (1993).

3.2 Het *il y a* – de dreiging van het onmenselijke

Het startpunt van deze reflectie in het licht van Levinas’ gedachtegoed vormt de allesomvattende totaliteit die ontsnapt aan alle bepalingen, die aan het ik voorafgaat en het overweldigt. Een interpretatie van lijden en dood moet volgens Levinas (TA, p. 42) immers niet uitgaan van het niet-zijn van de dood, waar wij nu juist niets van weten, “maar van een situatie waarin zich iets absoluut onkenbaars voordoet; absoluut onkenbaar, dat wil zeggen aan alle licht vreemd, alle aanvaarding van mogelijkheid onmogelijk makend, maar waarin wijzelf gegrepen worden.” Het betreft een aldus passiviteit, de blijvende –

zonder mogelijkheid van verandering – steeds weer opduikende verschrikking van wat Levinas terminologisch verwoordt als het *il y a*.¹

Het ‘er is’ betreft de duisternis; een ‘zijn-zonder-zijnde’. Het gaat om een zijn dat vreemd en ontzet. Burggraeve (1996, p. 17) verduidelijkt dat de ontzetting als het ware een beweging is die het bewustzijn zodanig verlamt dat de gepersonaliseerde kern eruit verdwijnt en dus ook het meesterschap van het subject over eigen denken en kunnen vernietigt. Het betreft aldus een dreiging van het onmenselijke. Deze nooit ophoudende negatie van het zijn vormt voor Levinas het uitgangspunt en de inzet van zijn vroege werk en zijn kritiek op de totaliserende tendens van de westerse wijsbegeerte.

In het spoor van Catherine Chaliel (1993, p. 41) kunnen we er dan ook op wijzen dat Levinas, in tegenstelling tot de hele traditie die werd overgeërfd van Aristoteles, het kwade niet denkt als een gebrek of ‘tekort’ van het zijn. Eerder wordt het kwade in het oeuvre van de Franse ethicus de nimmer aflatende negatie van het zijn – de oriëntatieloosheid zonder causaal of noodzakelijk verband. Of met de woorden van Levinas (TI, p. 342): “De absolute onbepaaldheid van het ‘er is’ – van een zijn zonder zijnde – is een niet ophoudende negatie, in oneindige graad, en bijgevolg een beperking.” De Boer verduidelijkt deze kernachtige passage in een aantekening bij de Nederlandse vertaling op volgende wijze: “Het is een leegte van de leegte en dus verstikkende volheid, negatie van de negatie en dus dichtheid van het zijn.” We kunnen dan ook stellen dat het *il y a* het ‘vol’-ledige betreft. Voor de Levinas vormen lichamelijk lijden en dood hiervan de voorboden. Hierdoor verwerft het ‘aangedaan worden’ door lijden en leed dan ook een centrale plaats in het discours van Franse ethicus. Maar, zo stelt Levinas in zijn werk “De tijd en de ander” (TA, p. 40):

Het leed draagt in zichzelf als het ware een uiterste verheviging, alsof iets nog hartverscheurenders dan het lijden voor de deur staat, alsof ondanks het geheel ontbreken van enige schuilhoek dat het lijden uitmaakt, er toch nog een gebied is dat ruimte laat voor een gebeuren, alsof er toch nog ergens bezorgdheid voor nodig is, alsof wij aan de vooravond staan van een gebeuren dat verder gaat dan wat tot het bittere einde onthuld is in het lijden.

Levinas scheptl dus geen genoegen in een zinloos bestaan en een ‘allesomvattend leed’. In dit verband merkt Chaliel (1993, p. 54) dan ook op dat Levinas, al in zijn eerste teksten, op zoek gaat naar een uitweg – uittocht of exodusbeweging – voorbij zijn ‘stompzinnige’ ondernemingen:

¹ In de inleiding op de tweede uitgave van “De l’existence à l’existant” (1978, p. 10-11) wijst Levinas op het fundamentele onderscheid tussen de notie ‘*il y a*’ en het heideggeriaanse ‘*Es gibt*’. We kunnen hierbij verduidelijken dat, waar het Duitse *Es gibt* voor Heidegger uitdrukt dat het zijn zich in het zijnde geeft, het ‘er is’ voor Levinas enkel verbonden kan worden met een ‘alles opslorpende duisternis’ – het ‘niet-omvatbare’.

Dès ses premiers textes, il affirme ne pas souscrire à ce privilège de l'être, à cette radicale et solitaire finitude, au renoncement à tout ancrage dans l'éternité. Il reconnaît enfin n'avoir aucun goût pour le tragique ou la désespérance, malgré une histoire qui s'obstine durablement à faire croire aux hommes que le mal constitue le dernier mot des choses. Or ses premières réflexions lui font découvrir que seul le dynamisme exigeant de la question de l'autre, le tourment qu'elle impose, permet de répondre à la nécessité austère et violente des assertions de Heidegger.

In navolging van Burggraeve (1986, p. 29) kan dan ook worden gesteld dat de aarzelende en aftastende benadering van het onpersoonlijke 'zijn-zonder-zijnde' reeds liet vermoeden hoe heel het menselijke bestaan zich aandient als een zoektocht naar de wijze waarop het onheil van het *il y a* kan afgewend en overwonnen worden. Zoekend naar een uittocht uit de duistere realiteit van het 'er is' strijdt het subjectieve zijnde aldus met de vervreemdende dreiging van de depersonalisering. Dit wordt mogelijk gemaakt door de dialectische beweging van de hypostase.

Alvorens dieper in te gaan op 'het wonder van de hypostase' wil ik, hier gekomen, kort wijzen op de verschuivingen die het *il y a* ondergaat in het oeuvre van Levinas. Het is immers van belang voor ogen te houden dat het *il y a* in de vroege teksten van Levinas het hart van kritiek vormt, waar het verlangen deze plaats zal inneemt in zijn *magnum opus* "Totalité et Infini". Men dient hierdoor indachtig te zijn dat deze betekenisverschuiving samengaat met verschuivingen in het identiteitsbegrip dat Levinas uitwerkt. In het voetspoor van Anckaert (1999, p. 48) wil ik er immers op wijzen dat Levinas' verzet tegen de totaliserende tendens van de westerse wijsbegeerte mogelijk wordt gemaakt door een paradoxale relatie. Het subjectiviteitconcept wordt immers enerzijds bepaald door de problematiek van de onmenselijkheid. Anderzijds, wordt het echter ook betekenis en zin gegeven door de relatie met het oneindige.

3.3 De hypostase – het verzet tegen de zinloosheid

In zijn vroege werk confronteert Levinas de lezer met een soort fenomenologische dialectiek van de menselijke subjectiviteit die plaatsgrijpt omwille van de dialectische beweging van de hypostase. Burggraeve (1996, p. 19) merkt op dat Levinas met deze oude filosofische term de overgang van zijn naar zijnde aanduidt. Hij verduidelijkt dat, voor de Franse ethicus, het 'ik' immers pas een zelfstandig subject wordt door "zich los te scheuren uit de ontzetting inboezemende fataliteit van het 'zijn zonder zijnde', door zichzelf als het ware uit de verstrooiing te verzamelen en zich in zichzelf terug te trekken, door het zijn te anticiperen en het zich toe te eigenen, door zich hier en nu in het zijn te vestigen."

Tegenover de dreiging van het kwaad als de potentiële ontkenning van de menselijkheid – het lichamenlijk lijden en de dood – vecht de mens dus in zijn tragische bestaansconditie

tegen het anonieme en dreigende ‘er is’. Want indien wij het ik begrijpen, zo stelt Levinas (TA, p. 25), op het grensvlak van zijn en zijnde, als werking van hypostase, dan komt het van meet af aan buiten de tegenstellingen te staan van het veranderlijke en het blijvende, als het ware buiten de categorieën van het zijn en niet-zijn.

We stellen aldus vast dat Levinas, vertrekkende vanuit het *il y a*, aan de hand van de dialectische beweging van de hypostase ‘voorbij’ de vraag naar het ‘waarachtige’ van de verandering en het blijvende reikt. Met de woorden van Chalier (1993, p. 52) kunnen we dan ook stellen dat: « *Cette entrée dans une autre philosophie commence en effet lorsque l’homme manque d’audace pour s’affirmer dans l’être, lorsqu’il s’éveille au « scrupule d’être».* » Immers, de eenzaamheid waar het zelfgenoegzaam bestaan toe leidt kan doorbroken worden in het (tijdelijk) genot. Aldus Levinas (TI, 104):

De zeevaarder die gebruik maakt van de zee en de wind beheerst deze elementen, maar zet ze daardoor nog niet om in dingen. Ze behouden de onbepaaldheid van de elementen, ondanks de nauwkeurigheid van de wetten waardoor ze geregeerd worden en die men kan kennen en onderwijzen. [...] In de relatie die past bij zijn wezen wordt het om precies te zijn ontsloten als milieu: we baden erin. Aan het element ben ik altijd inwendig.

Vanuit deze inwendige overvloed; de dialectische beweging waarin het ik heden wordt – wat Levinas terminologisch aanduidt met de notie ‘hypostase’ – verliest het ‘zijn-zonder-zijnde’ dan ook zijn neutraal karakter. Hiermede reageert Levinas dan ook tegen Heideggers ‘filosofie van het neutrum’. Door de zee ‘ontsloten’, zo kunnen we stellen, dringt zich immers de noodzaak op om te leren zwemmen. Burggraave (1986, p. 33) benadrukt dan ook dat hierdoor het subject niet enkel negatief bepaald mag worden als ‘het zich losscheuren uit het anonieme ‘zijn-zonder-meer’, doch ook positief omschreven dient te worden als ‘het zich vestigen in het hier van een vaste basis’.

De hypostatische mens kan zich aldus verzetten door te ‘vluchten’ in het genot en het economische – de illusie van de onkwetsbaarheid.² De tweede grondcategorie van de filosofie van Levinas; het protest tegen het onmenselijke veronderstelt dan ook een openheid voor het mogelijke; ‘de utopie van het menselijke’.³ Zodoende treffen we hier reeds sporen aan van een transcendentale subjectiviteit.

Voor Levinas gaat het echter om een ‘hiernumaals’. De begrippen ‘evasie’ en ‘vlucht’ krijgen hiermede hun radicale betekenis toegekend. Want, zo stelt Levinas (TI, p. 164),

² Ik verwijs met de uitspraak naar de woorden van Burggraave (1986, p. 149).

³ Feron (1999, p. 27) merkt op dat het begrip ‘utopie’ hier geen synoniem is voor een illusie of waanbeeld maar eerder dient begrepen te worden, in de betekenis die Ernst Bloch het heeft toegedicht, als een absolute alteriteit en zuivere transcendentie, als een exterioriteit waar de eindige en oneindige tijd zich uitdrukken als een *autre-ment qu’être*.

“de genieting kent geen zekerheid”. Burggraeve (1986, p. 150) verduidelijkt dit op treffende wijze:

Onvermijdelijk komt ooit het uur van de waarheid of van het ontwaken uit de droom en de daarmee gepaard gaande kater. De termen vlucht of evasie zelf vertolken dit eigenlijk al. Het plezier is geen oplossing maar letterlijk een ontsnappingspoging of een vlucht voor de absurde eindigheid van het baatzuchtige bestaan. Daarom is het vermaak ook zonder meer een illusie of een mystificatie, die vroeg of laat door de dood zelf ontmaskerd wordt.

Deze tragikomische conditie van het menselijk bestaan maakt dus duidelijk dat de dood loert achter elke genieting en het elementale en economisch bestaan slechts de illusie van de transcendentie openbaart. Anckaert (1996, p. 154) merkt op dat het *il y a* dan ook niet alleen een uiterlijke negativiteit is waar de mens zich tegen afzet, in een volitieve dynamiek, maar dat de anonimiteit ook de keerzijde vormt van het zijnsbestaan van de mens. Dit geeft dan ook aanleiding tot eeuwigdurende crises en extases waarvan de dood de ultieme grens is. Of met de woorden van Levinas (TA, p.44): “De dood wordt de begrenzing van de kracht van het subject, van die kracht die door de hypostase was mogelijk gemaakt te midden van het naamloze zijn en die tot uiting was gekomen in het fenomeen van het heden, in het licht.” In contrast met het ‘er is’ die het pre-filosofisch bewustzijn voorafgaat, stellen we aldus vast dat de dood zich aan gene zijde van het licht bevindt. Want, gaat Levinas verder: “Waar het om gaat bij de nadering van de dood is, dat wij op een zeker ogenblik *niet meer kunnen kunnen*; juist daarin raakt het subject zijn hele meesterschap als subject kwijt.”

We kunnen dus stellen dat het subject, “als kennend, manipulerend en integrerend fenomeen”, zo stelt Levinas (TA, p. 41), via het lijden in relatie staat met de volstrekte grens van de dood – het ‘niet-omvatbare’. Van belang hierbij is dat het lichamelijk lijden voor Levinas een zwaardere last is voor het subject dan de dood zelf. Want, zo verduidelijkt Terryn (1996, p. 95), ondanks alle angst blijft de dood nog op afstand, hoe minimaal ook. De dood blijft gevangen in een toekomstige realiteit, terwijl het lijden zich nimmer aflatend en onontkoombaar aandient en opdringt. Levinas thematisering van het lijden en dood zijn aldus van bijzonder belang. Sta me toe dit nog even verder te ontrafelen en verduidelijken

Voor Levinas is de dood aldus een radicale alteriteit; geen niets maar een mysterie – het antwoordloze. Zo stelt hij (TA, p. 41) immers: “Het onbekende van de dood betekent dat de eigenlijke verhouding tot de dood niet tot stand kan komen in het licht, dat het subject zich verhoudt tot wat niet van hemzelf afkomstig is. Wij zouden kunnen zeggen dat hij in verhouding staat tot het mysterie.” Burggraeve (1986, p.156) verduidelijkt hierbij dat het geheim van de dood geen toeval is doch zijn wezen zelf:

De tijd die me van de dood scheidt, verkleint en houdt tegelijkertijd nooit op te verkleinen. Er blijft nochtans een laatste interval, dat mijn bewustzijn niet kan over-

schrijden en waar in zekere zin een sprong vanuit de dood naar mij plaatsgrijpt: een oneindig kleine maar door mij onoverbrugbare afstand. (...) De dood komt me tegemoet ‘van de overkant’ als het onbekende, als de stilte van de oneindige angstaanjagend ruimten. Hoe voorspelbaar mijn dood vanuit het eventuele aftakelingsproces ook is, ik word er toch steeds door verrast en overvallen.

De dood die zich aandient ‘aan gene zijde van het zijn’ onthult de wezenlijke kern van het mysterieuze raadsel; zij komt ons ‘toe’ en ontglipt ons. Van cruciaal belang is dan ook dat wij onmogelijk kunnen ontkomen aan het lijden; de dood en zelfs zelfmoord. Het menselijk subject kan zich immers niet onttrekken aan de betrokkenheid op de zuivere passiviteit. Anders geformuleerd met de woorden van Commers (2009, p. 463):

Het is, ethisch gesproken, niet mogelijk zich ‘mogelijk eens te onttrekken’, want leven betekent betrokken te zijn. Het is niet mogelijk zich mogelijk – eventueel, als de gelegenheid de kans geeft – te onttrekken: niet in de ellende die mij beroert, niet in de liefde die mij ontroert en mij beweegt, niet in de dood van de ander die mij ontzet.

Wie tegenwerpt dat mensen zich altijd ook opmaken om zich te onttrekken en het zo arrangeren dat zij de mogelijkheid openlaten de ellende aan zich voorbij te laten gaan, niet verliefd te worden, de dood van de ander te ignoreren, kan worden geantwoord: zij voeren de lichtzinnigheid in en geven toe aan de botheid van het bestaan.

Gescheiden door de onoverbrugbare afstand die men niet overbruggen kan, die het subject niet kan overschrijden – de zuivere passiviteit die zich opdringt – is verering van de dood dan ook verloren moeite. Het leven wordt zodoende op de voorgrond geplaatst. Het existentiële dilemma tussen zijn en niet-zijn gaat hier aldus niet op. Zo stelt Levinas (TA, p. 44) dan ook: “Van die onmogelijkheid jezelf teniet te doen is Hamlet precies één lange getuigenis.”

Met de radicale alteriteit van de dood wordt er aldus een continuïteit tussen heden en toekomst gebroken. Voor Levinas is de werkelijke tijd dan ook getekend door een discontinuïteit; een *rupture de l'ordre*. De dood is een overrompeling, die mij ontzet en verbijs-tert achterlaat. Het betreft een gebeuren dat op ons toekomt – een *à-venir* – dat tegelijk oneindig ver en oneindig dichtbij is. Het betreft de instantie bij uitstek van dat wat niet te anticiperen is; het ultieme geweld; de absolute passiviteit – een disruptie, suspensie en deconstructie. Wij kunnen dan ook het levenseinde niet onder ogen zien; kunnen het niet grijpen. Of met de woorden van Levinas (TI, p. 275):

Ultima latet. Het onvoorzienbare karakter van het laatste ogenblik hangt niet af van een empirische onwetendheid, van de beperkte horizon van ons inzicht, die een groter inzicht te boven had kunnen komen. Het onvoorzienbare karakter van de dood komt hieruit voort, dat hij zich binnen geen enkele horizon ophoudt. Hij geeft geen enkel vat op zichzelf. Hij grijpt me zonder me de kans te gunnen die de strijd gunt,

want in de wederzijdse strijd maak ik me meester van wat mij grijpt. In de dood ben ik blootgesteld aan het absolute geweld, aan de moord bij de nacht. Maar eigenlijk vecht ik in de strijd al met het onzichtbare. De strijd laat zich niet vereenzelvigen met de botsing van twee krachten, waarvan men de uitkomst kan voorzien en berekenen. De strijd is al, of nog, oorlog, waarin, tussen de krachten die elkaar confronteren, het interval van de transcendentie gaapt waar doorheen hij komt en toeslaat, zonder dat men hem ontvangt – de dood.

We kunnen de dood aldus niet anticiperen noch kunnen we ons er aan onttrekken. Met de woorden van Levinas (TA, p. 47) kunnen we ons dan ook volgende vraag stellen: “Als je ten overstaan van de dood niet meer kunt kunnen, hoe kan je dan jezelf blijven, als er staat te gebeuren wat zij aankondigt?”

Het antwoord op deze vraag schuilt in een bijzondere gemoedstoestand die in allerlei religieuze en spirituele betekenisvertogen wordt centraal gesteld, namelijk ‘het geduld’ of misschien ook de ‘meditatie’.⁴ Want, zo stelt Levinas (TI, p. 278):

Het gedefinieerde zijnde beschikt over zijn tijd juist omdat het het geweld uistelt, dat wil zeggen, omdat aan gene zijde van de dood een zinvolle orde blijft bestaan en dus niet alle mogelijkheden van het spreken zich laten herleiden tot wanhopige slagen van het hoofd tegen de muur.

De uittocht uit de passiviteit aan de hand van het geduld en uitstel kan de sterfelijkheid dus overstijgen. Deze discontinuïteit of scheiding, zo verduidelijkt Feron (1999, p. 103), is immers veel oorspronkelijker dan de continuïteit van het zijn en het leven omdat de tijd wezenlijk gelegen is in de intersubjectiviteit, wat op zijn beurt telkens weer verwijst naar het mysterie van de dood. Hier gekomen doet de fundamentele intersubjectiviteit dan ook zijn intrede in Levinas’ vertoog en krijgen de dood en het lijden een ik-overschrijdende of transcendentale betekenis. Zij vormen de sleutels tot het openbreken van de transcendentie. Het identiteitsconcept dat Levinas uitwerkt verschuift aldus van het verzet tegen de onmenselijkheid naar de relatie met de ander en het verlangen. Want, zo stelt Levinas (TA, p. 45):

Pas als het zijnde in het lijden krimpt van de pijn van zijn eenzaamheid, derhalve, en voor de dood is komen te staan, bereikt hij een gebied waar de verhouding tot het andere mogelijk wordt. De verhouding tot de andere die nooit het feit wordt van een mogelijkheid aangrijpen.

⁴ Voor een bijzonder boeiende studie van de notie ‘geduld’ [*la patience*] verwijs ik graag naar het inzichtrijke werk dat werd samengesteld door Catherine Chalié “La patience: passion de la durée consentie” (1992). Parijs: Éditions Autrement – Collection Morales.

Het is pas in de positieve toewending tot de ander dat ik mijn leven zin kan geven en aldus de dood kan overwinnen, aldus Terry (1996, p. 123). Het ethische subject kan het mogelijke anticiperen; hoewel nooit grijpen.

In het werk van de Frans-joodse ethicus wordt de moord – datgene wat de volledige zin van de dood ontmaskert – dan ook een centrale plaats toegekend in het tot stand brengen van een geweldloze, respectvolle relatie met de ander. Op deze wijze stelt Levinas de vraag van de ander die zich tot mij richt centraal. Het is een vraag die mij aangrijpt en tot onrust beweegt. Die mij overvalt en overtreft. Wat Levinas dan ook wil benadrukken is het feit dat zelfvervulde ‘ik’ – de *conatus essendi* – noch aan het begin noch aan het einde staat van betekenis en zingeving. Commers (2009, p. 392) stelt dan ook dat niet de vraag: “wat en hoe is het?” primeert, maar wel: “waarom handel ik zoals ik doe?” En samen met die laatste vraag, nog een andere: “Waarom doen de anderen mij dit aan, terwijl zij weer eens anders hebben gehandeld dan ik verwachtte dat ze zouden handelen?”

3.4 De liefde en vruchtbaarheid – de anticipatie van het mogelijke

De uittocht die Levinas’ wijsgerig oeuvre tekent heeft ons, dusver, van het hypostatisch zijnde naar de verhouding met de ander geleid. Burggraeve (1986, p. 151) verduidelijkt dat:

Alleen als de baatzuchtige, economische zelfontplooiingen haar goed recht ontzuicht en geschokt wordt door het radicaal Andere, in haar bestaan de genade van een nieuwe zin kan binnentreden, waardoor ze over zichzelf en de eigen dood kan heenreiken, zonder nog naar zichzelf om te zien. Alleen zo kan ze werkelijk bevrijd worden.

Voor Levinas hebben dood en lijden aldus een grensoverschrijdende betekenis. De zingevende begrippen ‘moord’ en het ‘schuldig zijn’ vervullen hierbij een sleutelrol. Immers mijn eigen dood ervaar ik als een plotse onverwachtse vijand – iemand – waartegen het ‘ik’ zich verzet door de ‘anticipatie van het mogelijke’ – de discontinuïteit of radicaal andere. Terwijl tegelijk de dood ook wordt gekenmerkt door de ethische onmogelijkheid om de ander te doden – uitgedrukt aan de hand van het gebod “Gij zult niet doden”, die zoals we zullen zien het ethisch verlangen zelf is. De ambiguïteit van de liefde – de Eros – zal in wat volgt dan ook een centrale en fundamentele rol vervullen. Het betreft, zo stelt Commers (2009, p. 462), een dubbele modus: a) plotse onverwachte ontmoeting; b) haar vraag aan mij: “ontferm u over mij, want zonder u lijd ik, ken ik de ellende; zie, hier ben ik, zie mij en voel mij!” De betekenisverschuiving die Levinas’ werk tekent kan ons helpen om deze dubbelzinnigheid te begrijpen.

Zoals reeds werd opgemerkt, vormt het *il y a* in de vroege werken van Levinas het hart van de kritiek, terwijl het (erotische) verlangen deze rol overneemt in Levinas' *magnum opus* "Totalité et Infini". We kunnen in dit verband dan ook opmerken dat waar de blijvende duisternis van het 'er is' – de totaliteit – centraal staat in het vroege werk, het 'steeds' opnieuw beginnen te beginnen van de Eros – tot in het oneindige – het 'hart' is van Levinas' hoofdwerk "De totaliteit en het Oneindige". De spanningsboog tussen het blijvende en de verandering – het tekort versus de volmaaktheid – laat zich hier dus gelden. Met de woorden van Levinas (TI, p. 329) kunnen we verduidelijken dat:

In dat licht speelt zich het spel af van de mogelijkheden van het ik en in dit spel treedt onder de gedaanten van het ik de oorsprong in het zijn op. Het zijn treedt er niet op als het definitieve van de totaliteit, maar als onophoudelijk opnieuw beginnen en daardoor als oneindig.

In komende paragrafen zal de intersubjectiviteit dan ook in twee richtingen overschreden worden. Hiervoor zal ik eerst terugvallen op de erotische en in zeker opzicht ontologische relatie (3.4.1). Vervolgens, zal de aandacht worden gefocust op de ethische relatie die zich aandient in Levinas' denken over de dood. Zodoende zal de weg naar het transparant worden van de goddelijke illeïteit worden voorbereiden.

3.4.1 De vruchtbare liefde en de dood

Zoals reeds werd opgemerkt leidt de dood als ultieme grens van het idealisme en een radicale alteriteit de Frans-joodse wijsgeer naar de erotische liefde en de notie van de vrouw die een zinvolle orde mogelijk maakt.⁵ Levinas (TA, p. 57) stelt immers dat:

Waar al het mogelijke onmogelijk is, waar je niet meer kunt kunnen, is het subject toch nog subject in de eros. De liefde is geen mogelijkheid, is niet te danken aan ons initiatief, zij is redeloos, zij overspoelt ons, doet ons pijn en toch blijft het ik daarin behouden.

Voor Levinas (TA, p. 61) betreft de erotiek het "behoud van de zijnde, maar dan in een van het zich bevrijd wordend ik." Hierdoor is het mysterie van de erotiek – Eros – tegenovergesteld aan het raadsel van de dood – Thanatos – hoewel beide niets symmetrisch zijn. Liefde en lijden gaan dus samen. Maar, zo dienen we op te merken, waar de dood

⁵ Hierbij wil ik verwijzen naar Terry (1996, p. 128) die opmerkt dat hoewel Levinas de erotische relatie of het vrouwelijke weliswaar prototypisch en niet exclusief bedoelt, we toch moeten wijzen op de eenzijdigheid, de mannelijke connotaties en het seksistisch aandoend taalgebruik binnen zijn overigens oorspronkelijke fenomenologie.

een breuk veroorzaakt in de continuïteit van het bestaan, daar verzekert de liefde dankzij het steeds opnieuw geboren worden de continuïteit van het leven, prototypisch beschreven als de zoon. Het erotisch verlangen is aldus sterker dan de dood. Met de woorden van Dostojevski (2008, p. 782) kunnen we hierbij opmerken: “Het leven was in de plaats gekomen van de dialectiek, en in zijn bewustzijn moest hij nu iets geheel anders uitwerken.” Want, zo stelt Feron (1999, p. 168):

Tout homme n'est pas père, mais tout homme est toujours fils. [...] L'homme est mortel parce que fils d'homme, fils d'un autre et s'il n'a pas son avenir en lui-même mais en l'autre, c'est parce qu'il n'a pas son origine en lui-même. L'exemple du père désenfanté nous fait approcher la réalité humaine dans son universalité et non une éventualité que le destin réservait à quelques uns. Etre père sans fils ou fils sans père, c'est être dans une relation avec un autre qui s'est retiré, c'est être en relation dans une déchirure.

De vruchtbare liefde creëert dus een diachronie, een ‘doodse tijd’ – een tijd die onafhankelijk bestaat – die de mogelijkheden van het sterfelijk bestaan overstijgt en transcendeert. Mens-zijn en sterfelijk zijn is immers telkens weer zoon of dochter van iemand zijn. De asymmetrische relatie leent zich dan ook als grondslag voor ethisch, intersubjectief discours dat Levinas centraal stelt. Zodoende evoceert hij de exterioriteit.

We kunnen dus stellen dat het fundamentele oordeel over mijn bestaan voor Levinas is gegrond in de oneindigheidsrelatie. Deze relatie maakt zich kenbaar als een discontinue tijd die wordt verzekerd door de vruchtbaarheid. Aan de hand van de zoektocht naar zin van de dood wordt aldus aan het licht gebracht dat de tijd zich vertolkt als iets absoluut nieuws – een afstand. Maar, zo stelt Levinas (TI, p. 346):

De nieuwigheid van de lentes die bloeien in het hart van het ogenblik dat, logisch genoeg, op het voorafgaande lijkt, is al te zwaar van alle reeds beleefde lentes. Van dat verleden bevrijdt het diepgaande werk van de tijd in een subject dat breekt met zijn vader. De tijd is het niet-definitieve van het definitieve, altijd opnieuw beginnende alteriteit van het voldongene – het “altijd” van dit opnieuw beginnen. Het werk van de tijd gaat verder dan de opschorting van het definitieve, die door de continuïteit van de duur mogelijk wordt gemaakt. Er is een breuk in de continuïteit en continuering over de breuk heen nodig. Het wezenlijke van de tijd bestaat erin een drama te zijn, een veelvoud van bedrijven waarin het volgende bedrijf de ontknoping is van het eerste. Het zijn manifesteert zich niet in één slag, onverbiddelijk tegenwoordig. De werkelijkheid is wat ze is, maar zal nog eens zijn, een andere keer, in vrijheid hernomen en vergeven.

Levinas' analyse van de dood roept ons aldus op ‘over mijn dood heen te zijn’; om ‘altijd’ opnieuw het werk aan te vatten en oneindig te herbeginnen, wat steeds weer een opnieuw beginnen is – de *creatio ex nihilo*. Immers, door de bevrijdende kracht van het ge-laat van de ander vertolkt de tijd zich als een opening van de tijd voor anderen. Het betreft

een ‘à-dieu’, een relatie van vertrek, van vaarwel, een weg naar het oneindige – een ‘dode’ tijd. Voor Levinas duidt de discontinuïteit van de tijd dan ook geen eeuwig leven aan maar een absolute jeugdigheid omwille van het steeds opnieuw hernemen van de vrijheid die vergeving dan ook mogelijk maakt – het oneindige van de tijd. Aldus Levinas (TI, p. 343): “De tijd waarin het zijn zich tot in het oneindige voordoet gaat het mogelijke voorbij.”

Belangrijk hierbij is dat Levinas de openheid van het moreel bewogen subject veronderstelt om de eeuwige schepping uit te breiden. De zin van de dood en sterfelijkheid zoeken is voor Levinas dan ook, zo stelt Terryn (1996, p. 122), ‘horen’ en ‘zien’: “Zien waar onze vergeten oorsprong ligt en luisteren naar de stille stem van de Ander.”

Hier gekomen kunnen we dus opmerken dat voor Levinas de vruchtbare liefde of het verlangen de ethische voorwaarde is om de dood te overwinnen en een ‘aardse’ onsterfelijkheid te vestigen. De metafysische zin van het hele liefdesgebeuren bestaat er dan ook in, zo stelt Terryn (1996, p. 129), dat het ambigu karakter van de liefde door de vruchtbaarheid overschreden kan worden. Hierdoor kan het zinvolle bij uitstek ook buiten het menselijk weten en willen om geschieden. Immers, liefde is niet alleen immanentie, zij is ook transcendentie; zowel tot zichzelf terugkeren als uit zichzelf treden. Het betreft een ‘breukmoment’ – de scheiding – waar beide samenkomen, zonder daar samen te vallen – een pluraliteit zelf van het zijn. Het liefdesgebeuren is dan ook een overwinning van de ontologische eindigheid. Het betreft, kortom, de scheiding. Met de woorden van Levinas (TI, pp. 303-304):

De mogelijkheid voor de Ander om te verschijnen als object van behoefte met volledig behoud van zijn andersheid, of anders gezegd, de mogelijkheid om van de Ander te genieten, zich tegelijk aan deze en aan gene zijde van het spreken te plaatsen – deze opstelling ten aanzien van de gespreksgenoot die hem tegelijk aanraakt en overschrijdt, deze gelijktijdigheid van de behoefte en het verlangen, van de begeerte en de transcendentie, raakvlak van het zegbare en onzegbare, maakt de oorspronkelijkheid uit van de erotiek die in deze het dubbelzinnige bij uitstek is.

Tot slot van deze paragraaf wil ik nog verwijzen naar Terryn (1996, p. 140) die stelt dat de grote boodschap van Levinas’ oeuvre schuilt in het menselijk subject met zijn plaatsvervangende verantwoordelijkheid. Het feit dat het ethisch subject sterfelijk is, dat hij aan de dood onderworpen is, doet daar niets van af. Men zal aldus licht erkennen dat het van het grootste belang is te weten of we niet de dupe zijn van de moraal, stelt Levinas dan ook bijzonder scherp in de openingszin van zijn *magnum opus*.

3.4.2 De verantwoordelijkheid voor en door de ander

Op dit punt gekomen kunnen we met de woorden van Burggraeve (1986, p. 226) stellen dat de oneindige tijd van de verantwoordelijkheid niet alleen de vraag naar een over-

schrijding naar boven toe, boven het ethische uit (transcendentie) stelt, doch ook de vraag naar beneden toe, tot in de dragende ondergrond van het ethische (transcendentie).

Intussen is wellicht voldoende duidelijk dat de tijd door de Franse ethicus wordt benaderd als een ethisch principe. De ethische bewogenheid van het morele subject streeft niet naar een zin in dit ogenblikkelijke ‘nu’, maar die zin verschijnt wel in de bewogenheid, namelijk “zich niet kunnen onttrekken”. Zij is het resultaat van een *Sinngebung* – een oneindige verantwoordelijkheid. Niet het wachten en gelatenheid staan aldus centraal, maar wel de oneindige opdracht.

Allen (2009, p. 141) stelt dat, waar de dood in het vroege werk van Levinas een opening naar de intersubjectieve relatie weerspiegelt, de intersubjectiviteit in “Totaliteit en het Oneindige” wordt benaderd als vermoord worden of iemand anders vermoorden. Als intersubjectief gebeuren opent het verlangen immers de mogelijkheid van verscheidene relaties tot de ander. De asymmetrische relatie is hierbij van belang. Voor Levinas (TI, p. 292) reikt de ander immers een uitweg aan voorbij de zinloosheid van mijn bestaan door de ‘verantwoordelijkheid-voor-en-door-de-ander’ op te nemen: “Voor het ik dat door de dood is blootgesteld aan de vervreemding van zijn kunnen, brengt de goedheid zo dus de mogelijkheid met zich mee om niet ten dode te zijn.” Positiever ingevuld kan worden gesteld dat ik verlang naar een respectvolle, ethische relatie met de gans Andere of het Oneindige. Met de woorden van Levinas (TI, p. 20) uit zijn boek “Totaliteit en het Oneindige” kan dan ook worden gesteld:

Dit boek dient zich dus aan als een verdediging van de subjectiviteit, maar deze wordt niet begrepen op het vlak van haar zuiver egoïstisch protest tegen de totaliteit, noch in haar angst voor de dood, maar als gefundeerd in de idee van het oneindige.

In dit verband dient, in het voetspoor van Allen (2009, p. 144), te worden opgemerkt dat het in de latere werken van Levinas duidelijk wordt hoe radicaal hij deze asymmetrische verhouding opvat. Want, waar de onmogelijke dood van de Ander in “Totalité et l’infini” in mij een ethische onmogelijkheid om de ander te doden aanwakkert, dan roepen of bevelen Levinas’ latere werken op om te sterven voor de ander, men kan zelfs stellen, sterven voor alle anderen. Voor Levinas betreft het hier in eerste instantie de dood van de willekeurige ander in een mondiaal verband. Hier gekomen worden we aldus geconfronteerd met het vraagstuk van de ‘derde’. Want, zo verduidelijkt Terryn (1996, p. 127), wat Levinas nodig acht is een sociale orde van gerechtigheid die boven alle heilsegoïsme, eigenliefde en naastenliefde in pejoratieve zin uitstijgt. Immers, zo verduidelijkt Cohen (2006), waar het morele subject sterft voor de ander, daar sterft de rechtvaardige mens voor alle anderen, voor de vrijheid en gelijkheid die het leven in een maatschappij mogelijk maken. Commers (2009, 469) stelt dan ook dat Levinas’ wijsgerige ethiek door dit perspectief van “de andere anders dan ‘Ik’ zich heeft voorgesteld dat hij of zij anders is, was en zal zijn” noodzakelijk resulteert in een zorgvuldig overwegen van de rechtvaardige

samenleving en van de vrede op aarde, dat wil zeggen op de ‘polis’ in een mondiaal verband. Want het vraagstuk van de derde; het menselijke van de mens begint pas als het subject dat moreel wordt bewogen de onrechtvaardigheid meer vreest dan de eigen dood. Of, aldus Levinas (TI, p. 292): “De goedheid bestaat erin zich zodanig op te stellen in het zijn, dat de Ander er meer telt dan ikzelf.” We kunnen dan ook met de treffende woorden van Chaliel (1993, p. 64) opmerken:

Levinas enseigne les voies d'une « difficile liberté » ou d'une liberté affranchie de tout arbitraire car orientée par une hétéronomie infiniment exigeant. L'obéissance à la loi d'un Autre, argumente-t-il, ne signifie pas servitude dès lors que cette loi ne vise pas à soumettre à la tyrannie d'un maître mais à briser le caractère définitif du moi et à lui révéler le chemin des obligations qui introduisent l'humain dans l'être. Cependant s'engager dans la voie de cette « difficile liberté » suppose d'abord de consentir à sa condition de créature, c'est-à-dire de ne pas ambitionner de se situer au principe de ses pensées, de ses paroles et de ses actes, mais de répondre à une Parole qui précède et appelle. « La merveille de la création », affirme le philosophe, aboutit « à une être capable de recevoir une révélation, d'apprendre qu'il est créé un être moral ».

Vanuit de de ‘enorme’ ernst en omvang van de oneindige ethische opdracht tot verantwoordelijkheid, zo stelt Burggraeve (1986, p. 226), doet dan ook de vraag op: “Zijn wij in staat tot wat we moeten volbrengen? Kunnen wij wat wij móeten kunnen? Waar halen wij de kracht om te kúnnen wat we móeten?”

Hoewel een antwoord op deze vragen niet kan worden gegeven voor eens en altijd, worden wij althans, zo vervolgt Burggraeve (1986, p. 226), bekwaam gemaakt om onszelf te overschrijden en oneindig méér te kunnen dat wat in onze menselijke vermogen ligt. Het gebeuren van de dood hernieuwt dus een transcendentie als radicale alteriteit; het Oneindige schept zich in het eindige en veronderstelt het eindige om zodoende het oneindige uit te breiden. Geschapen zijn is derhalve sterfelijk zijn zonder dat deze sterfelijkheid zich moet inschrijven in het zijn, maar het is tevens aangedaan zijn en worden door een transcendentie zonder dat deze transcendentie ons een ‘au-delà de l'être’ verzekert, verduidelijkt Feron (1999, p. 143). Met de woorden van R. Tarphon geciteerd in Chaliel (1993, p. 148) kunnen we dan ook stellen: « *Tu n'es pas obligé d'achever le travail, mais tu n'es pas libre de t'y soustraire complètement.* »

3.5 De ethiek van het ‘hiernumaals’ – de utopie van het menselijke

Hier gekomen kunnen we vaststellen dat Levinas, omwille van de oneindige verantwoordelijkheid die hij centraal stelt, insisteert op een ethische spiritualiteit – een messianistische boodschap. Zich bewegend op de grens tussen filosofie en profetie zoekt Levinas, aldus Terryn (1996, p. 123), een persoonlijke God tegen wie men in opstand kan komen. Hierbij staat niet zozeer een wanhopig wachten op of berusten in het noodlottige einde centraal, maar eerder een vreugdevolle belofte van een wereld ‘hier’ en ‘nu’. Het betreft hier dus de opschorting van het definitieve om, naar woord van Chalier, de ‘utopie van het menselijke’ met zich mee te brengen.

Hierbij kan worden verduidelijkt dat, zo stel Terryn (1996, p. 122), het moreel bewogen subject dus niet aan het begin van het universum staat en ook niet aan het begin van zijn eigen bestaan. Aldus Levinas (TI, p. 369):

De vrijheid laat zich niet door de vrijheid rechtvaardigen. [...] Een Ander benaderen betekent het onder kritiek stellen van mijn vrijheid, van mijn spontaneïteit als levend wezen, van mijn greep op de dingen, van die vrijheid van de “kracht die zijn gang gaat”, van die onstuimigheid, waaraan dan ook alles geoorloofd is, zelfs de moord.

We kunnen dan ook stellen met de woorden van Commers (2009, p. 462) dat Levinas’ ‘onmogelijkheid van de mogelijkheid’ correspondeert met het perspectief van het leven en met het tot liefde gewekt zijn zonder dat het individu dit zelf heeft gearrangeerd. Tevens staat het voor het tot droefheid bewogen zijn door het verdwijnen van de ander die een naaste was. Waar de dood voor Heidegger al mijn kunnen beëindigt en aldus een grote absurditeit betreft die ik in het leven en vanuit mijn bestaan niet kan plannen, daar is voor Levinas het leven ontwijkbaar omwille van het feit dat ik, passief, in dit leven geworpen ben en ik mij onmogelijk onttrekken kan. Als er dus, zo stelt ook Commers, van een optimisme sprake kan zijn in Levinas’ beklemmende moraalfilosofie dan is daarmee zeker het voorgaande bedoeld.

Op paradoxale wijze kunnen we dan ook stellen, naar woorden van Burggraeve (1986, p. 188) dat het lijden en het offer, die met elke ethische inzet onontkoombaar gepaard gaan, een eigen vreugde, geluk en zaligheid teweeg brengt, namelijk die van een werkelijke en definitieve exodus uit zichzelf, zodat eindelijk de ondraaglijke bestaanslast van de schouders valt.

Het idee van de schepping postuleert dus niet het bestaan van god, aangezien het er geenszins om gaat te weten of God al dan niet maar bestaat, maar de herkenning dat een fenomenologie van de dood onvermijdelijk is gedoemd woorden als God, het ‘Oneindige’

of « aan gene zijde » te gebruiken, waarbij het er enkel om gaat de betekenishorizon te bepalen, zo stelt Feron (1999, p. 143). De taal is zodoende de onophoudelijke overschrijding van de *Sinngebung* door de betekenisgeving – het postpredicatieve *Il* of *illeity*. Of met de woorden van Levinas (TI, p. 361):

Deze tegenwoordigheid die qua formaat de maat van het ik overschrijdt, laat zich niet in mijn zicht opslorpen. Het transcenderen van de exterioriteit als inadequaar aan het zicht dat haar wil meten, constitueert juist de dimensie van de hoogheid of de goddelijkheid van de exterioriteit. De goddelijkheid laat de afstanden intact. Het Spreken is spreken met God en niet met zijn gelijken, volgens het door Plato in de “Phaidros” vastgestelde onderscheid. De metafysica is het wezen van die taal met God; ze voert boven het zijn uit.

Om te besluiten wil ik ten slotte nog kort de aandacht vestigen op het etymologisch verband die zich aandient tussen het Nederlandse woord ‘trauma’ en het Duitse woord ‘*Traum*’. We kunnen hierbij immers opmerken dat Levinas dan wel vertrekt vanuit de traumatische ervaring, doch deze overstijgt door nieuwe dromen voort te brengen. Het betreft hier dan ook de convergentie van moraliteit en realiteit. Met de woorden van Levinas (TI, p. 343) kunnen we hierbij stellen: “Herinneringen, op zoek naar de verloren tijd, brengen dromen voort, maar geven niet de verloren gelegenheden terug.”

3.6 Uitleiding

Allerlei ‘dubbelzinnigheden’ dringen zich weliswaar nog op, maar toch dienen wij ons, hier gekomen, de vraag te stellen of deze conceptualisering van het verlangen naar de/het gans Andere misschien niet meer onthullen dan hetgeen Levinas zijn lezers wenst te laten zien of horen. We kunnen ons immers in het voetspoor van Commers (2009, p. 438) afvragen:

Dreigt niet het ‘ethische’ verabsoluteerd te worden, zoals sommigen menen dat het in het werk van Levinas is gebeurd en zoals ook Jankélévitch betreurt dat het was gebeurd bij Kant? Het ethische toch weer als een vaste leer onder woorden gebracht in het *hier en nu* van ‘mijn’ en ‘uw’ bestaan, terwijl zijn inhoud telkens onverwacht en onaangekondigd verschijnt – brekend door de wolken van dit *hic et nunc* volgens een voorstelling van Kierkegaard – als een ‘anders dan zo’.

Aan de hand van een verkenning in het inspirerende oeuvre van de Franse moraalfilosoof Vladimir Jankélévitch zal in het volgende hoofdstuk de aandacht worden toegespitst op dit paradoxaal karakter van de ethiek. Hiertoe zullen jankélévitchiaanse noties als het ‘bijna-niets’ van de menselijke ervaringen en het ‘ik-weet-niet-wat’ dat het bestaan ‘ver-

levendigt' ontrafeld en geanalyseerd worden in het licht van het raadselachtig karakter van de dood. Het thema van de 'geleefde tijd' of 'het worden' zal hierbij een centrale en radicale plaats worden toegekend. Het gaat om de 'altijd actieve wil' die zich verzet tegen de zinloosheid van het leven en de absurditeit van de dood.

Hoofdstuk 4

Vladimir Jankélévitch: Het onzegbare

Que l'on soit d'une âme religieuse ou pas, il y a un mystère profond, jamais résolu pour l'homme, et qui est peut-être finalement une espérance: c'est le mystère de la mort.

Vladimir Jankélévitch, *Penser la mort?*, p. 115

4.1 Inleiding

Indien wij de verhouding tussen het conceptualiseren, spreken en de dood onderzoeken, dan kunnen wij nauwelijks voorbij aan het rijke oeuvre van Vladimir Jankélévitch. Op bijzondere wijze heeft Jankélévitch immers een moraalfilosofische interventie ondernomen om, zich distantiërend van alle traditionele doodsfilosofieën, het ‘onzegbare’ en het ‘onuitsprekelijk’ in zijn werk uitdrukking te geven of, misschien beter, te evoceren.¹ Het mysterie van de dood, de nimmer aflatende kracht van de liefde, de ‘bekoring’ van de muziek, poëzie en het morele zijn hierbij oerbronnen die het vertoog van de Franse moraalfilosoof op unieke wijze tekenen. Deze ‘ogenblikkelijke’ menselijke ervaringen doorzinderen de ‘voortgang’ van de ‘geleefde’ tijd(en) dat wordt getekend door een immanent-transcendent karakter van het ‘doen’ en ‘handelen’ – het scheppend initiatief. Jankélé-

¹ Ik wil graag benadrukken dat Jankélévitch een interventie onderneemt en zich nooit tot doel heeft gesteld om een ‘codex’ te formuleren.

vitch's moraalfilosofische interventie weerspiegelt dan ook een 'ethiek van de altijd actieve wil' – een blijvende bron van optimisme en hoop.

In dit hoofdstuk zal ik mijn aandacht voornamelijk focussen op twee bijzonder betekenisvolle werken van Jankélévitch: "La mort" en "Penser la mort?".²

Op uitvoerige wijze, uitgewerkt in concentrische cirkels van explicite en explicitering, confronteert Jankélévitch de lezer in het werk "La mort" met een driedledige structuur van het raadsel van de dood: het niet-zijn van het 'al-niet-meer', het niet-zijn van het 'nog-niet-nu' en het 'bijna-niets' van de 'ogenblikkelijke' ervaringen. Deze *trois temps du Temps* – temporaliteit, duur en wording – begrenzen in grote lijnen het algemene kader van Jankélévitch's onderzoekingen. De thematiseringen van immanentie, transcendentie en aanwezigheid zijn hierbij van cruciaal belang. Op magistrale wijze verbindt Jankélévitch immers, zo verduidelijkt Commers (2005, p. 30), de inherente spanning tussen het immanent-transcendent karakter van de voortgang van elk mensenleven door het 'doen' en 'handelen' met het opstandig karakter van het ogenblik. Het betreft een proces van eeuwigdurende groei getekend door het 'bijna-niets' en een 'ik-weet-niet-wat' van de intuïtie. Montmollin (2000, pp. 108-109) verduidelijkt hierbij dat:

Ce je-ne-sais-quoi, ce presque-rien que nos concepts ignorent, c'est à l'intuition qu'il se révèle, car, pour capter le presque-rien, la pensée doit se défaire de ses habitudes et accepter de se ponctualiser à son tour en un presque – de même que, selon Plotin, l'œil doit se faire solaire pour voir la lumière.

In dit hoofdstuk zal ik het gedachtegoed van Jankélévitch uitgebreider trachten te verduidelijken. Hiertoe zal in eerste instantie het onderscheid tussen de dood in derde, tweede en eerste persoon worden verduidelijkt aan de hand van drie centrale thema's van Jankélévitch's verhoog: transcendentie, immanentie en aanwezigheid (4.2). Zodoende zal een ambigu verhouding worden ontdekt in de kern van Jankélévitch's waardevolle oeuvre, namelijk de verbinding tussen het immanent-transcendent karakter van de voortgang van elk mensenleven door 'het doen' en 'het handelen' en het revelerend karakter van de ogenblikkelijke ervaringen. Vertaald naar het thema van de tijd zal hier dan ook de temporaliteit, duur en wording worden centraal gesteld. Dit zal resulteren in een paragraaf betreffende de onomkeerbaarheid en het worden – *l'organe-obstacle*. Dit laatste begrip betreft de belemmering van de dood en hiermee verbonden angst die zich opdringt aan het 'orgaan' – het levende – omwille van het tekort dat blijft nadat werd gedaan en gehandeld. Paradoxaal stelt zich hiertegenover het 'ononderbroken mirakel' van beweging en duur – het vitalisme. Hierop verder bouwend zal in een laatste paragraaf het paradoxale karakter van de moraal en de werking van de vrijheid die de mens de blijdschap en vreugde brengt

² Het tweede boek "Penser la mort?" is negen jaar na het overlijden van Jankélévitch gepubliceerd en werd samengesteld door Françoise Schwab.

centraal gesteld worden (4.4). Hierbij zullen de thematiseringen van de creatie en schepping – de inhoud van het ‘doen’ en het ‘tot stand brengen’ dat gelegen is in het ‘doen’ zelf – van essentieel belang zijn. Het betreft hier het onophoudelijk proces van ‘vragen stellen’ om vrij te zijn en te blijven – een ‘voorlopige’ eeuwigheid.

Aan de hand van deze etappes hoop ik dat de rijke inzichten van Jankélévitch de problematiek van deze scriptie in een vernieuwend daglicht wordt gesteld. Om tot een genuanceerde uiteenzetting te komen van Jankélévitch’s bijzondere gedachtegoed heb ik mij laten inspireren en begeleiden door het werk van volgende auteurs: Montmollin (2000), Feron (1999), Welten (2003), Llewelyn (1998) en Commers (2005).

4.2 Immanentie, transcendentie en aanwezigheid

Zoals in de inleiding van deze scriptie reeds werd opgemerkt, is de dood een universeel en obsessieel object en onderwerp van het denken. Tegelijk echter, en in weerwil van alle wetenschappelijke verklaringen, metaforen en analogieën, is de dood een rijke leegte; een ‘bijna-niets’ dat het leven ontmaskert, mij aangrijpt en mijn wanhopige, positivistische illusies verbrijzelt omwille van hetgeen ons vroeg of laat te wachten staat. In dit verband kunnen we wijzen op de woorden van Jankélévitch (M, p. 430):

L’homme sait qu’il mourra, mais il ne s’explique pas pourquoi il doit disparaître, ni comment il peut être nihilisé; il pense et conçoit la mort, mais il ne la comprend pas ; c’est-à-dire qu’il ne jauge jamais la mort dans toutes ses dimensions à la fois : si intensément qu’il approfondisse le problème, si loin qu’il conduise le cours de ses pensées, il y a toujours une dimension qui lui échappe ; toujours le mystère se reforme au-delà du problème : l’ a priori opaque a déjà devancé la conscience. La conscience de la mort, ne retenant de la mort qu’une vide effectivité, reste sans contenu et nous laisse dans un état d’impréparation totale.

Omwille van de verschillende dimensies van de dood heeft Jankélévitch op magistrale wijze het mysterieuze karakter van de dood ontrafeld aan de hand van een driedelige structuur – de dood in de derde, tweede en eerste persoon. De centrale thema’s hierbij zijn: het ‘al-niet-meer’, het ‘nog-niet-nu’ en het ‘bijna-niets’ van de ogenblikkelijke ervaring – de temporaliteit, levensduur en wording. Anders gezegd, betreft het de immanentie, transcendentie en aanwezigheid van de dood.

In volgende paragraaf zal in de eerste instantie de aandacht gevestigd worden op het immanente karakter van de dood (4.2.1). De dood zal hiertoe worden benaderd als een abstract en anoniem gebeuren in de derde persoon. De temporaliteit zal hierbij centraal worden gesteld – het ‘nog-niet-nu’. Vervolgens zal de dood benaderd worden als een aanwezigheid, een dreiging die mij als ‘existerend’ individu aangrijpt in mijn bijzondere

tragische conditie (4.2.2). Het betreft een ‘schandaal’ dat zich verhuult in stilte en verborghenheid, zich onttrekt aan alle bepalingen en dan ook altijd even mysterieus als vooraf blijft, doch niet ‘niets’ is. De levensduur zal hierbij centraal worden gesteld. In een laatste punt zal ten slotte de aandacht worden gevestigd op de dood van een ander die ik overleef en die mij aangrijpt in mijn bijzondere eigenheid. Het betreft hier de filosofische ervaring bij uitstek – de intersubjectieve relatie (4.2.3).

4.2.1 De dood aan deze zijde van de dood – immanentie

Het eerste perspectief dat Jankélévitch toelicht benadert de dood in het licht van het leven als een abstract, anoniem en noodzakelijk gebeuren. Het gaat om het evidente feit dat alle mensen sterfelijk zijn, zonder ook maar enige uitzondering. Zo stelt Jankélévitch (PLM, p. 119) dan ook: « *La grande égalité des inégaux, c’est la mort.* » Deze biomedische ‘objectiviteit’ van het gewelddadige gebeuren onthult dus de dood van een abstract ‘iemand’. Het raadselachtig gebeuren treft hier een anoniem individu.

Vertaald naar het thema van de tijd betreft het een ‘toekomstig’ gebeuren en dit stelt enige gemoedsrust in het daglicht. Vanuit dit perspectief maakt de dood het leven immers zichtbaar; ontstaat er een afstand door het ‘niet-zijn’ van het ‘nog-niet-nu’. Door het abstracte karakter van de dood komt de filosofie, zo verduidelijkt Jankélévitch, steeds te vroeg en spreekt men telkens weer over het leven. Het thema van de temporaliteit, wat is en zoals het er aan toegaat – het ‘ouder worden’ – komt zodoende in het vizier. Want, de dood komt niet te voorschijn noch openbaart zij haar mysterie. Brohm (2008, p. 79) stelt dan ook dat aan de hand van deze dimensie de dood overal is, in het ‘alles’ en vanuit een zeker gezichtspunt betreft het zelfs de ‘totaliteit’ van de dingen. Met de woorden van Jankélévitch (M, pp. 58-59) kunnen we immers stellen:

La mort est l’élément résiduel de tout problème – que ce soit le problème de la douleur, ou le problème de la maladie, ou le problème du temps, quand on se décide enfin à appeler les choses par leur nom, sans circonlocutions ni euphémismes. Tout me parle de la mort... mais indirectement et à mot couverts, par les hiéroglyphes et sous-entendus. La vie est l’épiphanie de la mort, mais cette épiphanie est allégorique, non point tautégorique.

We kunnen dus opmerken dat het leven een zinnebeeldig ‘randverschijnsels’ is van de dood. Want de dood betekent het einde van alle vragen en antwoorden – een belemmering. Het is een ‘tekort’ dat zich opdringt tijdens het leven – een negatief geheim. Immers de dood is ‘onzegbaar’ en alles wat men toch tracht te zeggen verstomd in het steriele. Omwille van de empirische insufficiëntie kunnen wij volgens Jankélévitch (M, p. 37) de ontologie van het eindige dan ook niet denken:

[...] *parce que cet objet est toujours autre chose que la mort: quelle que soit la matière de ses pensées, cette philosophie de la mort pense la vie, elle semble condamnée à ne saisir jamais la négativité létale, à n'atteindre directement que la positivité vitale.*

De dood kenmerkt zich dan ook door een immanent karakter. Men spreekt, analyseert, beschrijft en denkt dan ook niet *aan* de dood maar *over* de biologische, medische, sociale en demografische aspecten die dit abstract gebeuren in het *leven* roept.³ We kunnen dus benadrukken dat het raadselachtig karakter van de dood zich buiten de grenzen van wat gedacht kan worden bevindt en ontsnapt aan alle menselijke bepalingen en positivistische illusies. Voor Jankélévitch (Ph. I^{re}, p. 58) is de dood dan ook niet: « *Le dernier terme d'une série moribonde, mais elle est vraiment hors série.* » In de volgende paragraaf zal dit nader worden toegelicht.

4.2.2 De 'ogenblikkelijke' ervaring van de dood – aanwezigheid

In de vorige paragraaf werd gesuggereerd dat het moment van sterven – het revelerende einde van mijn subjectieve tijdsbeleving – zich buiten de grenzen van hetgeen gedacht kan worden bevindt. De ogenblikkelijke ervaring van de dood is onzegbaar en blaast de rationele mens omver met grote verbijstering. Een bestaansangst dringt zich dan ook op. Het levenseinde is in deze benadering immers metempirisch ontoereikend – 'onzegbaar'. Laat me dit nader toelichten.

De Franse moraalfilosoof benadert de dood in tweede instantie als een intiem raadsel – een aanwezige tegenwoordigheid – dat mij als 'existerend' individu aangrijpt in mijn tragische bestaansconditie. Het betreft een 'schandaal' dat zich verhuult in stilte en verborghenheid, mijn zijnsproces stopzet, zich onttrekt aan mijn bepalingen en dan ook altijd even mysterieus als vooraf blijft. De dood komt niet te voorschijn noch openbaart zij haar mysterie; vernietigt de 'geleefde' tijd – de duur. We kunnen er met ons verstand niet bij. Feron (1999, p. 130) merkt dan ook op dat de dood hier een mysterieuze contradictie betreft « *qui me concerne intimement et dans mon tout, c'est-à-dire dans mon néant* ». Het betreft, zo zouden we kunnen stellen, 'iets' wat niet is en ontbreekt op het ogenblik dat 'wat is' is. Met andere woorden, het betreft een mysterieus 'ik-weet-niet-wat' dat 'bijna-niets' is.

Dit *allo ti* is niet 'niets', doch ook niet 'iets' – het 'ogenblik' tussen het zijn en niet-zijn. Het lijkt dan ook alsof zich *niets* heeft voorgedaan, verduidelijkt Feron (1999, p. 146):

³ In dit verband zou immers opgemerkt kunnen worden dat de dood de overbevolking binnen de perken houdt.

Comme si de rien n'était, comme si ce n'était rien, comme s'il ne s'était rien passé : telle est la modalité de la mort entre sens et non-sens, entre l'être et le néant, entre le fin et l'infini. Le non-événement de la mort est l'événement par excellence, dans l'alternance de ce qui se produit et de ce qui se retire, de ce qui advient et de ce qui survient, dans l'entre-deux de ce qui se montre et de ce qui s'efface, dans l'ambiguïté de ce qui se dérobe au moment même où il s'accomplit.

De filosoof van het 'bijna-niets' en het 'ik-weet-niet-wat' kent het ogenblik/ ogenblikkelijke [*l'immédiat*] ervaren van de dood, die aan al onze bepalingen ontsnapt en aldus 'onzegbaar' is dan ook een centrale plaats toe in zijn oeuvre. Het 'eigenlijke' levenseinde – het eeuwige 'ogenblik' – bevindt zich buiten elke bepaling, is zowel 'vooraf' als 'achteraf'; zij tast het mysterie af want de verbeeldingskracht overstijgt de werkelijkheid. Isabelle Montmollin (2000, pp. 283-284) merkt dan ook terecht op dat niettemin het aldus twee aspecten van eenzelfde onomkeerbaarheid betreft en slechts één tijdelijk interval tussen geboorte en dood, blijkt dat het onbedwingbaar 'ogenblikkelijke' karakter zich ontrekt aan het verschijnen:

C'est donc misère, pour Jankélévitch, de se débattre dans les filets du temps, misère qu'il détaille scrupuleusement, à la manière d'un truisme, que l'on n'aurait pas encore intégré. Car il y a dans l'irréversibilité une "objectivité" inéluctable, qui nous est un destin. En effet, si les différents laps du temps sont interchangeables et si je suis libre d'arranger mon temps comme je le veux, il en va tout autrement quant au temps du temps, c'est-à-dire à la temporalité, qui se révèle d'autant plus inflexible qu'elle oppose au contrevenant une résistance irrésistante, son effort n'y ayant aucune prise [...] ce qui est invincible, par exemple, c'est la mortalité, ou la spatialité, ou la temporalité, car Elles représentent sous trois formes complémentaires l'effectivité de notre finitude.

De effectiviteit van onze eindigheid – de sterfelijkheid, lichamelijkheid, en tijdelijkheid – doorkruisen als sleutelwoorden Jankélévitch's oeuvre. De dood is een onherroepelijk en onomkeerbaar gebeuren, een aanwezige tegenwoordigheid dat 'mijn' leven en de beweging – het worden – stopzet. Met de woorden van Jankélévitch (M, p. 69) kunnen we dan ook stellen: « *La mort n'est pas de même signe ni de même sens que la continuation de l'être, mais de sens et de signe inverses: elle contredit cette continuation, elle est le Moins de son Plus, la négation de sa positivité.* » Dit negatieve geheim – het 'onzegbare' – stelt zich dus op als de schaduw van een ononderbroken beweging en de 'altijd actieve wil'. Het 'ogenblikkelijke' ervaren van de dood veroorzaakt dus een breuk in het alledaagse bewustzijn dat zijn gang gaat. De dood zet alle ogenblikkelijke ervaringen stop.

Aan deze negatieve pool verbindt en verweeft Jankélévitch het positieve geheim van de liefde en vrijheid. Deze ogenblikkelijke ervaringen zijn immers, in contrast met de dood die alle beweging stopzet, ervaringen waarover men kan blijven spreken en schrijven, die telkens weer worden hernomen en dan ook blijven duren en duren en duren. Zodoende

dragen, zo verduidelijkt Commers (2005, p. 29), de afwezigheid van de geliefde persoon en de dood – beide als een tijdsverloop dat ogenblikkelijk wordt ervaren – ertoe bij dat wij onze afhankelijkheden aan het leven en aan de anderen hartstochtelijk maken en verlevendigen. Met de woorden van Montmollin (2000, p. 153) kunnen we dan ook opmerken: *« L'homme n'existe pas du côté de l'être, ou de l'« en-soi », mais de celui du devenir, mixte indissoluble d'être et de non-être. Or le devenir ne devient que grâce à l'instant, ce minuscule « néant ».*

Alvorens de aandacht verder te concentreren op het thema van de 'geleefde tijd', zal in volgende paragraaf een derde 'sfeer' van de dood worden toegelicht. Het gaat om de dood van de ander die mij aangrijpt in mijn bijzondere eigenheid en persoonlijke relaties. Want, wat voorbij ons weten en willen ligt, bron van onze vrijheid, liefde en relatie met god, beroerd ons immers; grijpt ons aan.

4.2.3 De dood aan gene zijde van de dood – transcendentie

Uit het voorafgaande is gebleken dat wij enerzijds worden geconfronteerd met de dood als een absolute, universele aangelegenheid, terwijl de dood zich op paradoxale wijze opdringt als een individuele aangelegenheid die het spreken en schrijven – onderhevig aan de flux van de tijd – stopzet en aldus 'onzegbaar' is.

Hier gekomen, kunnen we met de woorden van Jankélévitch (PLM, p. 17) opmerken dat: *« Il reste la mort à la deuxième personne, la mort du proche, qui est l'expérience philosophique privilégiée, parce qu'elle est tangente aux deux autres. Cette mort est celle d'un autre, mais sa mort me touche au plus près. »* De dood is vanuit deze optiek dus niet neutraal maar de filosofische benadering bij uitstek. De centrale actor van deze dimensie is de 'overlevende'. Het betreft hierdoor telkens weer een 'achteraf' suggereren of, beter, evoceren. Immers, zo verduidelijkt Welten (2003), altijd al treffen we de rouwende aan, eenzaam met zijn dode. Thematiseringen van de rouw, wroeging en spijt zijn hierbij van cruciaal belang. Telkens weer gaat het immers om wat 'al-niet-meer' is en voor eens en altijd verloren is.

De afwezigheid van een geliefde onmaskert dan ook niet alleen de absurditeit van het overleven – de 'altijd actieve wil' – maar ook het 'totale' niets of de 'nihilisatie' van diegene die tot zopas de naaste was. Het betreft de spanningen tussen de 'tegenwoordigheid' en het 'al-niet-meer'. Met de woorden van Jankélévitch (M, p. 31) kunnen we hierbij opmerken dat:

[...] notre connaissance est à tout moment contemporaine de la mort éternelle de Socrate, à tout moment en synchronisme avec un mort intelligible et normative qui a quitté le monde dramatique des événements pour le ciel des idées ; même l'instant solennel où Socrate vide le bol de ciguë, cet instant dont les disciples furent témoins

et qui passe quasiment inaperçu dans le Phédon, est devenu sous le pinceau de David un symbole normatif et un geste éternel.

In dit verband verduidelijkt Montmollin (2000, p. 121) dat deze benadering de ‘intentie’ of het ‘bewustzijn’ aansnijdt voorbij de ‘logica’ van het denkbare, « *car il implique que la raison franchisse une « second Rubicon », c’est – à-dire qu’elle se transcende, se dépasse pour se doter d’yeux neufs.* » Nogmaals, wij kunnen met ons verstand niet bij de finaliteit van het leven, maar net die rede verschaft ons de mogelijkheden voorbij de actuele waarnemingen te ‘kijken’ en het ‘ogenblikkelijke’ ervaren te ‘evoce- ren’. Het thema van de transcendentie en immanentie vormt dus een fundamentele paradox van de ‘geleefde tijd’ [*le temps vécu*] die Jankélévitch verbindt en verweeft met het revelerende karakter van het ‘ogenblikkelijke’ ervaren van de dood en liefde.⁴ We kunnen dit verduidelijken met de woorden van Jankélévitch (Ph. I^{re}, p. 93):

[...] la condition est transcendante en ceci que son universalité, son éternité, sa nécessité ne résultent pas d’une graduelle approximation scalaire, mais apparaissent d’un coup dans leur superlativité absolue et globale. Mais elle est immanente aussi en tant qu’elle n’est ni une instance séparée, ni une hypostase, ni un principe réifiable, mais simplement la pensabilité essentielle en tout pensée pensante.

Maar, waar de dood onzegbaar is en slechts allegorisch onder woorden kan worden gebracht door het ‘in herinnering roepen’, is de liefde en vrijheid ‘onuitsprekelijk’. Het betreft een betoverende bekoring waarover men niet uitgesproken raakt, die ons dwingen tot het zich herinneren aan. Deze altijd actieve wil brengt zodoende een vervloeiende duur en beweging van de tijd tot stand – het ‘worden’. Het betreft een onderbroken mirakel, een ‘ik-weet-niet-wat’. Het betreft een wederkerige wirwar van vraag en antwoord – de dialoog. In dit verband kunnen we derhalve stellen met de woorden van Jankélévitch (PLM, p. 51):

Tout ce que je me représente par rapport à la mort, ce sont des variantes de la vie, c’est encore la vie, c’est encore mon imagination qui fonctionne comme chez les peintres qui peignent l’au-delà, tout cela est romanesque, mais peu sérieux. Par conséquent, je crois que ce n’est pas du tout une marque de désintérêt ou de frivolité. Bien au contraire, ce sont les gens d’en face, les croyants des religions, qui ne sont pas sérieux, qui ravalent la mort au sens d’un événement...

⁴ Dit thema van de ‘geleefde tijd’, zo verduidelijkt Commers (2005, p. 222), kunnen we in het spoor van de wijsgerige traditie van Bergson verbinden met het ‘worden’ [*devenir*].

Hier gekomen, kunnen we reeds opmerken dat de thematisering van de ‘ernst’ [*le sérieux*] een prominente plaats in het werk van de Franse moraalfilosoof zal innemen. Deze ernst staat tegenover de frivoliteit, onbezonnenheid en verstrooidheid. Immers, zo kunnen we verduidelijken, niet de finaliteit van dood waarover men niets kan zeggen dient als vertrekpunt centraal te worden gesteld, maar de finaliteit van het leven en de levenskracht – dat wat gegeven is. Met andere woorden is het de zingeving zelf die zin aan de zin geeft. Het ‘scheppend’ initiatief is aldus van fundamenteel belang. Immers, in het licht van Jankélévitch (Ph. I^{re}, p. 49) onderzoekingen, bevindt de dood zich niet aan de zijde van metemperie en empirie maar stelt het mysterieuze gebeuren zich op ‘naast’ en ‘tegenover’ de waarheid van het ‘worden’, zonder deze te verrijken noch te nuanceren, maar door ermee in botsing te treden. Is de dood hierdoor een ‘beginsel van hoop’?

Op het raakvlak tussen de metafysica en ethiek schuilt aldus een spanning – de hapax. Met de woorden van Jankélévitch (Ph. I^{re}, p. 50):

[...] le « quelqu'un » qui disparaît dans la mort n'est pas seulement univers pour soi, il est encore Hapax : la mystérieuse apparition semelfactive que nous appelons ipséité fabrique la mystérieuse disparition irremplaçable, incompensable, qu'on appelle la mort.

4.3 De geleefde tijd(en) – de irreversibiliteit en het worden

Hier gekomen confronteert het mysterieuze karakter van de dood ons met het thema van *l'organe-obstacle*. Deze fundamentele jankélévitchiaanse notie verwijst naar de dood die alle bewegingen van het orgaan stopzet. Enerzijds, is de dood immers een ‘totaliteit’ die het aardse, tijdelijke wezen onomkeerbaar en onherroepelijk teistert. De dood zet voor eens en altijd het leven en de beweging van het orgaan stop. Het betreft dan ook een belemmering of, misschien beter, een obstakel. Montmollin (2000, p. 147) verduidelijkt hierbij dat niets, per definitie, immers toelaat om de eigen dood te ervaren (daar zij zich niet voltrekt in het leven), en dat de dood van een ander voor ons ook telkens weer blijft van ‘buitenaf’ komt waardoor dit mysterieuze gebeuren telkens weer alles op losse schroeven. De dood is een dan ook een duistere schaduw; is ‘onzegbaar’. Zo stelt Jankélévitch (opgenomen in Commers, 2005, p. 129) immers: “De zwarte nacht van de dood is onzegbaar omdat hij een ondoordringbare duisternis is. Het is een niet-zijn dat wanhopig maakt. Ondoordringbare duisternis omdat een niet te overschrijden muur ons scheidt van zijn mysterie.” Wij kunnen dan ook blijven nadenken – tot in het oneindige – maar zullen niets te weten komen van het mysterie. Doch, net omdat wij, eindige wezens, in een historische context zijn geplaatst en vandaag leven, schrijven en spreken – gegrepen zijn tussen dood en geboorte – geven wij op een onvermoeibare wijze zin en betekenis aan de liefde, vrijheid, poëzie muziek en het morele. Het orgaan, de lichamelijkheid of levenskracht stelt

het schepsel dan ook in staat om te ‘handelen’ en ‘doen’ op vruchtbare en inspirerende wijze. Beide – het zijn en het ‘niet-zijn’ – zijn op die manier onlosmakelijke verweven en verbonden met elkaar. Met de woorden van Jankélévitch (Ph. I^{re}, p. 104) kunnen we dan ook benadrukken: « *Il n’y a rien à dire sur l’Acte qui est zéro d’être, et tout à dire sur l’Être qui est zéro d’Acte.* »

Op dit punt gekomen kunnen we dan ook de spanningsboog tussen het ‘ogenblikkelijke’ en het onomkeerbare ‘interval’ centraal stellen – het ‘begin’ en het ‘voortdurende’, het avontuur versus de verveling. Het betreft het bevrijdende van de vrijheid, verantwoordelijkheid en menselijke waardigheid. Met de krachtige woorden van Jankélévitch (opgenomen in Commers, 2005, p. 186) wil ik hierbij opmerken:

De naakte en abstracte tijd is een stille tijd, maar het worden dat gevuld is met gebeurtenissen en omstandigheden, het worden dat vol is van concrete inhouden, maakt lawaai. De geluiden volgen elkaar op en de klanken impliceren een intensief voort-duren, zoals de uitdrukkelijke aangehouden noten die de zanger doet vibreren. De tijd is dus hun natuurlijke dimensie. En omgekeerd is de dood het verval dat, het worden en de beweging stopzettend, de praatzieke gebeurtenissen het zwijgen oplegt. Zoals men weet, hebben de levenden de bijgelovige gewoonte om stil te spreken bij de doden hoewel het onmogelijk is een dode te storen. Het zou integendeel eigenlijk het ogenblik moeten zijn om te gaan tieren.

Dit ‘worden’, de nimmer aflatende levenskracht van de beweging stelt zich dus op tegenover de dood als een proces van verval dat onzegbaar is, niet te anticiperen is. In het voetspoor van Bergsons vitalisme groeit Jankélévitch’s verkenning van het raadselachtig karakter van de dood uit tot een ‘meditatie’ over het leven en de levenskracht. In dit verband kan met de woorden van Commers (2005, p. 30) worden opgemerkt:

Van Plotinus, Philo en enkele kerkvader neemt hij [Jankélévitch] gewillig het thema over van de levenskracht om op zoek te gaan naar zin en bestemming van het menselijk bestaan. Het enthousiasme dat samengaat met de inspiratie, het zich spiritualiseren in de omstandigheden van elke dag, het doen ontluiken van het ‘Grote Paasfeest’, het onophoudelijke bronnen en herbronnen: het zijn thema’s die hem nooit zullen loslaten.

Dit bronnen en herbronnen is een onuitputtelijke kracht – een blijvende oerbron – die ons dwingt om telkens weer de verloren tijd terug te vinden. We kunnen dan ook spreken van een overgang van *le temps perdu* naar *le temps retrouvé*. Het betreft, naar het woord van Commers (2009, p. 475): de ‘altijd herhaalde herinnering aan de opdracht’. Een bron van optimisme en genieten en ononderbroken waarschuwing tegen de ‘*logos socraticos*’ – de verstrooiing, frivoliteit, het inslapen en de ouderdom – komt zo centraal te staan. Jankélévitch zegt zodoende op ononderbroken wijze ‘ja’ tegen het leven, de jeugdigheid, het ‘worden’ en de onomkeerbaarheid. Hier gekomen zou ik de drie dimensies – temporaliteit, duur en wording – dan ook opnieuw in vraag willen stellen en ruimte creëren voor het

mysterie van het leven en de menselijke waardigheid – de betovering versus de bezwering.

Hiertoe stelt Jankélévitch het *quid* en *quod* centraal. Met de tegenstellingen tussen *quid* en het *quod* – de drie etages van de filosofie – neemt en herneemt Jankélévitch's oeuvre immers een alternatief spoor dat zich verlaat op de 'intuïtie'. Want, zo verduidelijkt Commers (2005, p. 26): "Als het erop aankomt natuur en mens te overwegen tegen de achtergrond van de afwezigheid en de onafwendbare dood, is niet het waarom en het hoe [*quid*] van de 'wereld der existentialia' van betekenis, maar wel het daarom en het dat [*quod*] van die 'wereld'."⁵

In dit verband stelt Montmollin (2000, pp. 146-147) dat:

En définitive, la clef de ce double mouvement de dépassement est à chercher du côté d'une raison transcendée, recentrée dans ce « cœur » dont parlent les mystiques. C'est cette nécessité de dépasser les limites négatives de la conscience ordinaire qui induit l'auteur de Philosophie première à réaffirmer à plusieurs endroits que, tout en prétendant fuir la mort dans le concept, les philosophes n'ont en réalité obtenu d'autre résultat que de manquer le mystère de la Quiddité et de l'existence [Ph. I^e, p. 35,46] – notre vraie espérance. Or l'initiation à ce mystère est au centre de Philosophie première.

Fundamenteel voor het gedachtegoed van Jankélévitch is dus, zo stelt Commers (2005, p. 37), dat het 'wat' het is 'dat' de mens, als moreel wezen, moet doen, hem telkens weer ontgaat in het ogenblik van de bepaling ervan. Het 'waarom' en 'hoe' van het bestaan zijn immers verborgen voor het ethisch bewogen subject. Doch, het is 'daarom!' dat we telkens weer, keer op keer, worden geconfronteerd met het 'tekort', met het 'iets anders' dat verwijst naar de voortreffelijkheid en volmaaktheid – een platoons *allo ti*. Het gaat hierbij om een 'gewichtloze' bron van immanentie, transcendentie en aanwezigheid – de betoverende bekoring. Met de woorden van Llewelyn (1998) kunnen we stellen: "*Of this something we can say only that it is an almost nothing, something I know not what. It is because it is an amorphous almost nothing that it is a something I know not what. The producer or the creator of first positor, Himself, Lui-même, cannot be known.*"

In dit verband verduidelijkt Commers (2005, p. 34) dat "het 'iets anders' datgene is waardoor de geliefden in beslag worden genomen en wat ze niet kunnen uitdrukken, waarnaar ze te raden hebben en wat zij slechts fluisterend aan elkaar kunnen openbaren, door te spreken in raadsels of stamelend te zoeken naar de juiste woorden die ze niet kunnen vinden". Het wordt, zo vervolgt hij, tegelijk intens en oppervlakkig uitgedrukt in de

⁵ Ik wil hierbij ook verwijzen naar het wijsgerig oeuvre van Georges Gusdorf die hiertoe de vragende voor-naamwoorden: *comment* en *pourquoi* centraal stelt. Dit kan immers in verband gebracht worden met het onderscheid dat Jankélévitch maakt tussen *quid* en het *quod*.

zin: “Ik heb je lief.” De ‘waarom’-vraag wordt aldus beantwoord met een ‘daarom’-antwoord; onze perceptie van de realiteit wordt minder strikt. Een ‘intuïtie’ maakt zich van ons meester. Geen ander middel is er immers om zich als minnaar waardig te maken. Nogmaals verwijzend naar de woorden van Commers (2005, p. 35) kunnen we verduidelijken dat:

Het ‘iets anders’ – het *allo ti* – waarmee de liefde, de dood, de muziek, de poëzie en het morele ons confronteren is de altijd onervulde inhoud die blijft, het oneindige dat telkens voorbij de eindige verwezenlijking schiet, het onuitsprekelijke dat in en door het spreken wordt ervaren, het onbepaalbare en ontastbare – *impalpable* – dat we ondergaan in het bepalen en betasten, dat wat niet totaal en ultiem kan worden ontworpen in de uitvoering van het ontwerp, het residu – wat blijft – dat niet residuair is omdat het als residu niet kan worden afgesloten, de blijvende opening naar het ondefinieerbare, de opening die weerstaat aan elke penetratie en aan elke definitie, de oerontvankelijkheid die alle determinaties overleeft, het blijvende fascinerende, de betovering – charme – voorbij de toverkrachten.

Het ‘ik-weet-niet-wat’ confronteert ons dus met het inzicht dat ik geen weet heb van het ‘waarom’ en ‘hoe’ van de dood, liefde, muziek, poëzie en het morele. De ‘ipseïteit’ van het ‘ik-weet-niet-wat’ ontsnapt immers aan alle bepalingen. Toch, dient men telkens weer te antwoorden met het ‘daarom’ en ‘dat’. De opdracht van het ‘doen’, volgend op alle verklaringen die ontoereikend blijven omdat, blijft zich dan ook telkens weer opdringen en in weerwil van de onomkeerbaarheid en het eindige. Het betreft een ‘verdwijnende verschijning’ die wij ernstig moeten nemen.

In dit verband kunnen we met de woorden van Commers (2005, p. 25) immers opmerken dat voor Jankélévitch de vrijheid aldus gelegen is in het bevrijdende en niet in het bevrijde. Immers, zo vervolgt Commers, mocht de vrijheid halt houden bij het bevrijde, dan was de triomf van de dood compleet waardoor ook de levenskracht in het steriele zou verstommen. De noodzakelijke (her-)opstand, de eeuwige opdracht en een onuitputtelijke bron van vrijheid en vernieuwing dringen zich dus op ‘vooraf’ en ‘voorbijgaand’ aan al onze conceptuele reducties. Een filosofie van het leven en liefde; het mysterie van de schepping en creatie – een ononderbroken en onuitsprekelijk mirakel – treedt dan ook noodzakelijkerwijze op met zijn blijvende negatieve schaduw; de dood die ‘onzegbaar’ is. We kunnen hierbij nogmaals verwijzen naar de dubbelzinnige notie ‘hapax’.⁶ Dit belangrijke begrip betreft immers een getuigenis van een individueel persoon, een morele en

⁶ Commers (2005, p. 242) verduidelijkt dat het begrip ‘hapax’, afkomstig van het Grieks, verwijst naar een woord dat maar één keer voorkomt en geen enkele verwantschap vertoont met een ander woord (in een tekst of in een taal). Voluit: hapax leg menon, lett. ‘eenmaal genoemd’. Voor de interpretatie geeft een dergelijk woord een grote weerstand, omdat interpretatie steunt op verbanden en verwantschappen en dus op dubbelzinnigheid.

metafysische orde. Jankélévitch, zo verduidelijk Commers (2009, p. 414), duidt met dit dubbelzinnig beginsel dan ook aan dat moet worden gedaan: “Het verwijst in de eerste instantie naar het feit dat ‘ik het moet doen en niemand anders. Geen ander kan het doen in mijn plaats, hoewel erkend kan worden dat elk in mijn plaats hetzelfde had kunnen doen of, meer nog, dat elk in mijn plaats zich tot hetzelfde verplicht had kunnen voelen.” Het betreft dus, zo kunnen we stellen, een individuele, ‘voorlopig’ eeuwige opdracht en taak die niet te voltooien is, nimmer te beëindigen is en, bijgevolg, moed, vastberadenheid en toewijding vereist.

Hier gekomen kunnen we dus stellen dat voorbij alle ‘wat’ en ‘hoe’ vragen alleen het ‘ik-weet-niet-wat’ van belang is dat blijft duren en duren. Immers, zo kunnen we verduidelijken met de woorden van Montmollin (2000, p. 118)⁷:

[...] par-delà nos réductionismes, par-delà nos savoirs, structures et métalangages, il est en effet un je-ne-sais-quoi qui, seul, importe. Or il ne s'ouvre qu'à celui qui renonce à ses question catégorielles, quidditatives, pour s'offrir à son charme, au sein d'une relation de type Je-Tu. En filigrane semble se dessiner une nouvelle approche du monde, par la « présence » et l'écoute intérieure, dont les origines sont à rechercher dans une tradition judéo-chrétienne plus que dans la philosophie grecque.

Om hier ‘voorlopig’ te eindigen, dient benadrukt te worden dit ‘ik-weet-niet-wat’ een opening creëert om op onvermoeibare wijze te blijven scheppen, creëren en bekoren. Dit bekoren verwijst naar de charme wat een bijzonder belangrijk begrip is in het oeuvre van de Franse moraalfilosoof. Commers (2005, p. 254) verduidelijkt dat het naargelang de context vertaald kan worden met: ‘betovering’, ‘bekoring’, ‘liefelijkheid’, ‘het liefelijke’, ‘het behoorlijke’. Doch, waarschuwt hij dat de opmerkelijke polysemie hiermee verloren gaat. Immers, etymologisch is het woord charme verbonden met *carmen*, *chant*, het Sanskriet-woord *casman*, waarmee ook naar toverformule en celebratie wordt verwezen. Hiermede wordt dan ook het dubbelzinnig karakter van de charme aangetoond die tussen twee uitersten is geplaatst. Aan de ene zijde staat de betoverende kracht van de liefde, terwijl zich hiertegenover de bezwerende kracht van het duistere; de dood stelt.

In volgende paragraaf zal dan ook deze spanningsverhouding en de ‘ethiek van de altijd actieve wil’ – een ‘voorlopige’ eeuwigheid – worden toegelicht. In dit verband kunnen we reeds opmerken met de woorden van Commers (2005, p. 228) dat Jankélévitch, in de geest van Migot, immers uit is op een humanistische ‘bewegingsinhoud’ van de kunsten,

⁷ Ik wil hierbij kort opmerken dat Montmollin dit ‘ik-weet-niet-wat’ vluchtig in verband brengt met Levinas’ begrip van het *il y a*. Zoals in het vorig hoofdstuk werd aangetoond is voor de Frans-joodse ethicus dit *il y a* een ‘zijn-zonder-zijnde’, een anoniem en niet nader te bepalen duistere entiteit die telkens weer opdoemt in de grenservaringen.

in het bijzonder van de muziek, die de kunst van het onuitsprekelijke *par excellence* is. Hij vervolgt dat daarom zowel Tolstoj als Nietzsche de deur moeten worden gewezen. De blijdschap en vreugde om en van het leven is immers de eigenlijke bestemming van de kunsten. Het betreft de fundamenteën van een open en dynamisch humanisme. Om, naar het woord van Jankélévitch (M, p. 453) : « *avoir été, avoir vécu, avoir aimé* ». In het voetspoor van Montmollin (2000, p. 370) kunnen we dan ook stellen: « *Tout à l’opposé de la voie rationnelle qui, bien que feignant d’ignorer la mort, aboutit, selon sa logique propre, à l’impasse du nihilisme, le chemin jankélévitchien passe par l’expérience d’une source de renaissance cachée au sein même d’une finitude apparemment close.* »⁸

4.4 Een ‘voorlopige’ eeuwigheid

In wat voorafging werd aangetoond dat het thema van de ‘geleefde tijd’ [*le temps vécu*] een essentiële plaats inneemt in het werk van de Franse moraalfilosoof. Het situeert zich tussen de ‘verloren tijd’ [*le temps perdu*] en de ‘teruggevonden tijd’ [*le temps retrouvé*] waardoor we geconfronteerd worden met het ‘bijna-niets’ dat ons blijvend oproept om het avontuur van de gehele mensheid te beginnen en herbeginnen. Het betreft een ethische levensdrift die opdoemt ‘voorbij’ en ‘voorafgaand’ aan de verveling van de nimmer ophoudende beweging en duur. Dit ‘bijna-niets’ betreft dan ook ononderbroken mirakel dat levensvreugde schept in de blijvend gerichtheid op het goede dat is gelegen in het ‘doen’ en ‘handelen’ zelf – het scheppend initiatief. De zin van de filosofie, zo verduidelijkt Montmollin (2000, p. 123), schuilt in de ogen van de auteur van het boek “Philosophie première” dan ook in het leren, acrobatisch, balanceren op « *la pointe de diamant d’un presque-rien* ». Paradoxaal genoeg, zo stelt Commers (2005, p. 38), is het dus dit ‘iets’ – dat ‘bijna-niets’ is – wat ons moet beschermen tegen een radicaal scepticisme. Want, zo verduidelijkt hij: “Een radicaal relativisme scepticisme is een intellectualisme, een resultaat van een theoretische houding die vergelijkbaar is met het snobisme op het gebied van de kunst en de mode.” In dit verband kunnen we dan ook wijzen op de ‘perikelen’ van de kunstenaar die telkens weer strijdt met de ‘luchtspiegeling van de expressie’ en het ‘niet-expressieve *espressivo*’.

Immers, telkens weer zal de kunstenaar kampen met de voor hem of haar ontoereikendheid van de taal ten aanzien van het intuïtieve gevoel dat hij of haar wil opwekken en evoceren. Zo verduidelijkt Commers (2005, p. 257):

⁸ Net zoals bij Levinas kunnen we dus van een ‘uittocht’ spreken naar het levende en de levenskracht toe.

Het is de kunstenaar die kampt met de voor hem of haar noodlottige onduidelijkheid van het zeggen en het spreken en het schrijven. Het is de kunstenaar die onvrede heeft met de fatale redundante meerzinnigheid van het verhaal, dat meer beschrijvend en vertellend verhaal is dan de onbestemde evocatie van continuïteit van leven en lijden. Die kunstenaar wil meer die evocatie dan dat verhaal.

Want, zo kunnen we ook verduidelijken met de woorden van Jankélévitch (opgenomen in Commers 2005, p. 84):

Als men betekenis ontwikkelt, moet wat werd gesproken niet meer opnieuw worden gezegd. In de muziek en in de poëzie moet wat werd gesproken nog wel opnieuw worden gezegd. Het gaat om spreken: onvermoeibaar en onuitputtelijk opnieuw spreken. Binnen dit domein is het zwijgen, vanuit het voorwendsel dat ‘alles is gezegd’, een substantialistisch en kwantitatief sofisme. Je kunt al evengoed weigeren een gedicht over de liefde te schrijven omdat het onderwerp ooit al ergens werd behandeld. *Eerste liefde*, dat is de titel die Toergenjew gaf aan een verhaal dat is vervuld van lentegeur en ontroostbare nostalgieën. Is de liefde – de ‘eenmalige’ liefde als onomkeerbaar gebeuren – niet altijd eerste en nieuwe liefde voor diegene die haar ondergaat? Onuitputtelijk als de liefde, vlijtig als de natuur, onverslijtbaar en altijd jong als de lente: zo verschijnt ons de bekoring die op een onvermoeibare manier aan het werk is in de ritmen van de poëzie en die voor de onverzadigbare lezer tot in het oneindige wordt herboren met haar eeuwige frisheid. Herscheppen is hier scheppen – precies zoals het hermaken maken is, of herbeginnen beginnen is – waarbij de tweede keer even initieel is als de eerste en de reprise even initieel als de expositie.

Hier gekomen wil ik kort de aandacht vestigen op het belang van het zingevinde en existentiële begrip ‘nostalgie’ in het oeuvre van Jankélévitch. Dit zingevend begrip dwingt ons immers telkens weer te zoeken en te herbeginnen. Want deze paradoxale notie roept niet alleen het ‘tekort’ ter herinnering, maar dwingt ons ook tot het zich herinneren van de onomkeerbaarheid en het nimmer aflatende ‘worden’. Montmollin (2000, p. 99) stelt dan ook terecht dat: « *Cette dimension existentielle de manque, d’un manque qui est une soif dans le sens le plus accusé, pose d’ailleurs tout le problème métaphysique.* » Het betreft, zo kunnen we stellen, telkens weer een verdwijnende verschijning. Met de woorden van Jankélévitch (opgenomen in Commers, 2005, p. 84) kunnen we stellen:

Het zuivere gegeven van de opeenvolging en van het achterna komen – of anders gezegd: het naakte verleden van het verleden – verhindert dat, onafhankelijk van elke concrete herinnering, hetzelfde precies hetzelfde blijft. Die oneindige conditionering neemt in het worden de vorm aan van een voortdurende verandering. Zoals Gisèle Brelet het formuleert: de terugkeer van het thema zal slaan op de poëzie van de inkeer, de vervulde verwachting, de blijdschap om een betreurde vriend...

Net als Levinas, citeert Jankélévitch dan ook meer dan eens het “*to be or not to be*” van Hamlet. Beide Franse moraalfilosofen trachten zo een discours voorbij het zijn en ‘niet-zijn’ te evoceren – het avontuur van de gehele mensheid. Het betreft een ernstige aangelegenheid, opdracht en taak die moed en vastberadenheid vereist en zich stelt tegenover de frivoliteit en algemeenheden: de dogma’s en normen die gericht zijn op de sociale en politieke organisatie van het maatschappelijke leven. De moraalfilosofische interventie die Jankélévitch onderneemt tracht ons dan ook te behoeden voor de vergetelheid, keert terug naar het verleden door de inhoud van het ‘doen’ en ‘handelen’ in het ‘doen’ en ‘handelen’ zelf te situeren en het stellen van vragen en antwoorden tot in het oneindige te stimuleren. Het ‘bijna-niets’ en het ‘ik-weet-niet-wat’ blijven immers altijd iets mysterieus – iets ogenblikkelijks dat ‘bijna-niets’ is. De ernst, moed en vastberadenheid is dan ook vereist.⁹ Met de woorden van Jankélévitch kunnen we immers stellen (geciteerd in Chalié, 1992, p. 2):

Plus d’une fois nous nous demandons où elle s’est enfuie, notre vie morale, en quoi elle consiste, et si même elle consiste en quelque chose! Or c’est précisément dans ces instants, où elle est sur le point d’échapper, où nous désespérons de l’attraper, qu’elle est le plus authentique : il faut alors saisir au vol l’occasion dans sa vive fragrance.

Een andere kernachtige samenvatting die Jankélévitch van het ‘ogenblik’ heeft gegeven, zo verduidelijkt Commers (2009, p. 415) is: “Niet de unieke lentemorgen van zijn leven mislopen, en dat elke dag, en in elke dag, elk uur, en in elk uur, elke minuut.” Het betreft een ‘scheppende initiatief’ die niet ten volle kan worden gearticuleerd. Het gaat dus telkens weer om een onvermoeibaar aftasten van het mysterie van het bestaan, de levensvreugde en wording in het hier en nu van het leven. Het betreft een individuele aangelegenheid waarbij de waakzaamheid is vereist. Montmollin (2000, p. 123) stelt dan ook krachtig:

Oui, philosophe, c’est ne jamais finir de se réveiller.

Hier gekomen kunnen we dus ‘voorlopig’ besluiten dat enerzijds de filosofie in wereldverband algemeenheden tracht na te streven, terwijl ze tegelijk waakzaam- en bescheidenheid dient te garanderen. Deze morele bewogenheid en perplexiteit dwingen ons

⁹ Met de woorden van Montmollin (2000, p. 154) kan worden opgemerkt dat, waar Sartre gefascineerd en betoverd blijft door de mythologie van het ‘ding’ en hij de mens definieert als een *impossible rêve d’en-soi*; een bewustzijn dat zich zorgen baart om het niets en zich neerligt bij zijn conditie –gedoemd is tot vrijheid, – Jankélévitch niets meer of minder nastreeft dan onze aandacht te vestigen op een andere ‘realiteit’ – het intuïtieve ‘ogenblikkelijke’. Jankélévitch doet dit niet zozeer vanuit een wanhopen en wantrouwen, maar eerder vanuit de rijke leegte van het ‘worden’.

dan ook telkens weer om terug te keren naar dat ‘iets anders’ dat ‘bijna-niets’ is – de stilte. Met de woorden van Jankélévitch (opgenomen in Commers, 2005, p. 205)

De stilte is wat ons toelaat een andere stem te horen, een stem die een andere taal spreekt, een stem die van elders komt. Die onbekende taal van een onbekende stem, die ‘vox ignota’, verbergt zich achter de stilte zoals de stilte zich verbergt achter de oppervlakkige geluiden van het alledaagse leven. Met een soort verdiepende dialectiek graaft een aandachtige mens door de lawaaierige dikte die hem omringt, om de doorzichtige lagen van de stilte te ontdekken. Daarna dringt hij door tot in het oneindige van de diepe stilte om er de meest verborgen van alle muziek te ontdekken. De stilte gaat boven het lawaai. Maar de ‘onzichtbare harmonie’, de cryptische of esoterische harmonie, gaat boven de stilte zelf uit.

4.5 Uitleiding

Aan de hand van een verkenning in het œuvre van Jankélévitch werd in dit hoofdstuk uiteen gezet dat het raadselachtig karakter van de dood ‘onzegbaar’ is. Er werd aangetoond, dat het mysterieuze raadsel zich ophoudt buiten de grenzen van hetgeen gezegd en gedacht kan worden. Telkens weer zal het schrijven en spreken over de dood dan ook allegorisch zijn, want alle metaforen en analogieën verstommen ten aanzien van de doodse stilte – het steriele. Dit allegorisch spreken over de dood doemt vanuit het perspectief van de overlevende desalniettemin op als een intuïtie van de zin die zin geeft aan de absurditeit van de dood – de vruchtbare onrust. Deze fundamentele ambiguïteit tussen het immanent-transcendent karakter van de voortgang van elk mensenleven door de creatie, verbindt Jankélévitch dan ook met het revelerende karakter van de ogenblikkelijke ervaringen. Een positief geheim ontluikt zich op deze manier in het ‘ik-weet-niet-wat’ dat ‘onuitsprekelijke’ is, telkens weer gezegd dient te worden en zich aandient in de liefde, vrijheid en muziek. In plaats van na te denken ver de dood, suggereert Jankélévitch dan ook om het leven, de levensvreugde en het ‘worden’ centraal te stellen – dat ‘wat is’. Met de woorden van Montmollin (2000, p. 372) kunnen we hierbij dan ook opmerken:

Pour conclure, cette philosophie du je-ne-sais-quoi n’obéit à aucune des pistes académiques classiques, puisqu’il s’agit ici d’un combat spirituel de la lumière contre les ténèbres, la raison elle-même étant susceptible de se faire obscure si elle ne se voit éclairée de quelque rayon de cette lumière qui se cache, par delà nos opacités, aux creux de l’être – que l’amour capte et à laquelle la mort et la philosophie frayent une voie.

Hier gekomen zijn we dan ook op het punt gekomen dat de moraalfilosofische verkenning in het werk van Heidegger, Levinas en Jankélévitch in ‘dialogue’ met elkaar zullen

worden hernomen. In een vijfde en laatste hoofdstuk zullen hiertoe de belangrijkste bevindingen worden samengevat, gesynthetiseerd en geëvalueerd. Zodoende hoop ik aan te tonen dat wij, ‘ten persoonlijke titel’ zelf, telkens weer zullen geëvoceerd worden om blijvend vragen te stellen, opdat we vrij zouden zijn en blijven.

Hoofdstuk 5

De zin en onzin van de dood: een synthese

Philosophy as love that has wisdom as its object or objective may find itself unavoidably affected by the love which is intrinsic to its object wisdom, and philosophy as wisdom that has love as its intentional object may find itself unavoidably affected by the wisdom intrinsic to its object love.

John Llewelyn, *In the name of philosophy*, p. 46

5.1 Inleiding

Als we ons bezinnen over het raadselachtig karakter van de dood dan stoten we al snel op de spanningsboog tussen verifieerbare empirische zekerheden en het transcendentale ‘buitenwereldlijke’. Het dilemma van de totale rationele beheersing van het ‘bestaan’ en de kritiekloze onderwerping aan het ‘bestaande’ doet zich hierdoor gelden. Ondanks alle verwoede pogingen om de dood te benaderen aan de hand van allerlei wetenschappelijke verklaringen, antropomorfe en metaforische speculaties blijft de dood immers hoe dan ook altijd weer even anoniem en mysterieus als vooraf. De dood houdt zich niet op binnen het bereik van mijn anticiperend bewustzijn, komt niet tevoorschijn. Deze niet-waarneembare entiteit overvalt ons dan ook telkens weer als plots en onverwacht. Of, anders geformuleerd, aan de dood went niemand. Een inherente spanning tussen het sterfelijk zijn in het algemeen en de dood als een onbepaalbaar gebeuren dat mij treft in mijn bijzondere eigenheid stelt zich dan ook aan de orde. In dit verband kunnen stelt Feron (1999, p. 9) dan ook dat wij er in het algemeen van uitgaan dat de dood ‘iets’ is wat ‘anderen’ aanbelangt

en dat mijn eigen dood ergens verblijft in het ‘ondenkbare’, die de grenzen van mijn begrip danig overschrijdt. En toch, en toch gebeurt het. Met de woorden van Ivan Iljitsj kunnen we ons dan ook afvragen: “Hoe kan dat? Hoe moet ik dat begrijpen?”¹

In deze masterproef werden naar aanleiding van deze mysterieuze problematiek dan ook volgende vragen aan de orde gesteld: Kunnen wij het ‘onzegbare’ wel denken, conceptualiseren? Kunnen we wel zinvol spreken over het schijnbaar zinledig karakter van de dood om, zodoende, het leven ernstig te kunnen nemen – betekenis en zin te geven? Of is denken aan de dood eerder, naar woorden van Heidegger (SZ, p. 331), een loos “*Grübeln über den Tod*”? Beledigt het mysterieuze gebeuren het leven met relativisme en nihilisme – de absurditeit? Of omgekeerd, is de dood misschien een ‘beginsel van hoop’? Blijft het leven zich dwingend opdringen aan het moreel bewogen individu, in weerwil van de vernietigende kracht en het geweld dat de dood veroorzaakt?

In voorafgaande hoofdstukken werden deze triviale vragen aan een moraalfilosofische reflectie onderworpen in het licht van een verkenning in het werk van Heidegger, Levinas en Jankélévitch. Om hiertoe te komen heb ik enerzijds een hermeneutisch discours gehanteerd en anderzijds, heb ik de rol en betekenis van de belangrijkste ‘woorden-met-zin’, de symboliserings en synthetiserende metaforen trachten te beklemtonen en analyseren. Hier gekomen is het dan ook de bedoeling om in dit laatste hoofdstuk de bevindingen samen te vatten, te synthetiseren en te evalueren. Zodoende zal ik proberen een onvoltooide afronding te schetsen die dan wel nooit voltooid zal zijn, toch een ‘verhaal’ vertelt; een tocht weerspiegelt.

Om hiertoe te komen zal in eerste instantie aandacht worden besteed aan de verschuivingen in zingeving en betekenis die optreden ‘naast’ en ‘tegenover’ het werk van de drie filosofen die in deze masterproef op de voorgrond werden geplaatst (5.2). De eindigheid, de oneindige verantwoordelijkheid en de paradox van de moraal zullen hierbij een sleutelrol uitoefenen. Hierop verder bouwend zal vervolgens het raadsel van ‘hét bestaan’ en de ‘taal van de wijsgerige ethiek’ worden aangeraakt of, misschien liever, ‘geëvoceerd’ (5.3). Tot slot zal in een laatste paragraaf de aandacht worden toegespitst op de gedachte dat we nooit helemaal ergens ‘thuis’ zijn (5.4).

Hier gekomen wil ik nogmaals benadrukken dat deze uiteenzettingen steeds fragmentarisch zullen zijn en daardoor ook telkens weer problematisch. Toch, deze scriptie betracht geen volledigheid meer betreft een ‘verhaal’ – een interpretatie. Dient bovendien niet opgemerkt te worden dat het ‘tekort’ ons de eeuwigheid aanreikt?

¹ Tolstoj, L. (2007). De dood van Ivan Iljitsj. Amsterdam: Meulenhoff. p. 68.

5.2 Verschuivingen in betekenis en zingeving van de dood

Aan de hand van het werk van Heidegger, Levinas en Jankélévitch heb ik in voorafgaande hoofdstukken verschillende cruciale thema's en 'woorden-met-zin' die verweven en verbonden zijn met het raadselachtig karakter van de dood trachten te ontrafelen, analyseren en verhelderen. Hier gekomen zal ik dan ook de belangrijkste thema's en thematiseringen die de wijsgeren centraal stellen 'naast' en 'tegenover' elkaar in dialoog laten treden. Hiertoe zullen in eerste instantie de belangrijkste verschillen, overeenkomsten en verschuivingen tussen het werk van Heidegger, Levinas en Jankélévitch worden toegelicht (5.2.1). Dit zal resulteren in een overweging van het ontologische versus het ethische (5.2.2). Van belang hierbij zijn: het 'al', het 'doorleefde' en het paradoxale karakter van de ethiek.

5.2.1 Ontmoetingen tussen Heidegger, Levinas en Jankélévitch

In het licht van Heideggers werk "Zijn en tijd" werd de vraag naar de zin van het 'zijn' – het onveranderlijke – centraal gesteld. Hoewel de Duitse wijsgeer er niet in geslaagd is een 'sluitend' antwoord op de deze fundamentele zijnsvraag te formuleren, werd toegelicht dat een inherente spanning tussen het 'zijn-in-de-wereld' en het 'zijn-op-zichzelf' Heideggers werk tekent. De Duitse wijsgeer onderscheidt dan wel het 'zijn' en 'zijnde' doch deze zijn echter niet gescheiden. Het betreft het ontisch-ontologisch verschil. Beslissend hierbij is, zo stelt Safranski (2010, p. 207), dat de mens zichzelf kan ervaren als de plaats waar uit het niets iets en uit het iets niets voortkomt. In het spoor van Leibniz heeft Heidegger dan ook een poging ondernomen om een antwoord te formuleren op de oeroude vraag: "Waarom is er iets en niet veeleer niets?" Kortom: "Wat is?"

Om de vraag naar het 'blijvende' te beantwoorden heeft Heidegger de eindigheid als uitgangspunt van zijn denken centraal gesteld. Dit sleutelbegrip is niet alleen een beperking maar ook een bron van leven; een absolute grens evenals grens van het denken is. De transcendentie is dan ook eigen aan Daseins wijze van 'in-de-wereld-zijn'. Want, zo stelt Heidegger (SZ, p. 76), we kunnen het 'erzijn' nooit ontologisch bepalen door het leven als uitgangspunt te nemen en daar dan nog iets anders aan toe te voegen.

Hier gekomen kunnen we stellen dat Heideggers werk zinspeelt op een voortdurende dood die ons te wachten staat. De 'zin' van het zijn is van voorbijgaande aard, is niet voorhanden of blijvend, maar onderhevig aan verandering. De 'werkelijkheid' is hierdoor allegorisch – zinnebeeldig. Wij, als eindige wezens, dienen dan ook moed te tonen om het laatste uur in ons leven op te nemen. Deze 'eindigheid' is daardoor, zoals werd uiteengezet, een mogelijkheid en tezelfdertijd ultieme kracht – legitimiteit – voor het vermogen zo of zo te leven en zich zijn helden te kunnen kiezen.

Heidegger erkent de mens dus als een wezen van behoefte naar zekerheid, doch stelt hiertoe de tijdelijkheid centraal in plaats van het onveranderlijke. De tijdelijke waarheid treedt in strijd met de ‘absolute’ waarheid. De mens wordt getekend door verandering in een wordingswereld – een tijdruimtelijke context. Heidegger zet dus een antwoord op de vraag naar het ‘waarom’ en ‘hoe’ uiteen. De ‘zin’ van het zijn is voor Heidegger immers van voorbijgaande aard. Het betreft een proces van een zijsonthulling en –cultivering waarbij thema’s als ‘authenticiteit’, zelfrealisatie, angst, zorg en zelfgenoegzaamheid worden centraal gesteld in het licht van een nakende dood – een zin van voorbijgaande aard die geen zin geeft. Want: “Eens we geboren zijn, we oud genoeg zijn om te sterven.”

Voor Heidegger betreft het bestaan dus een proces van zijnsvolharding, evenals het zinspeelt op het verwelken en vergaan. Het roept op om te worden wie je bent. De angst vervult hierbij een sleutelrol. Het betreft een angst om te verliezen wat men reeds verworven heeft en dat dan ook potentieel ten prooi zal vallen aan de vergetelheid, de verandering. De angst, zo verduidelijkt Safranski (2010, p. 194), confronteert het bestaan met het naakte dat van de wereld en van het eigen zelf. Het betreft een semantisch thema bij uitstek uit het vertoog van Duitse wijsgeer dat, voornamelijk in Frankrijk, heeft aanleiding gegeven tot allerlei wijsgerig-antropologische ellende en wanhoop om de verpletterende zelfredzaamheid van de menselijke conditie. Er is dus geen sprake van liefde, genot en lijden, enkel de ‘zorg’ en ‘angst’ voor het bestaan worden door Heidegger centraal gesteld.

In dit verband kan opgemerkt worden, zo stelt Ortega y Gasset (2009, p. 198), dat Heidegger erg subtiel heeft gesteld dat het leven ‘zorg’ is, in de zin van zorgen voor. De Spaanse wijsgeer vervolgt dat het om het Latijnse woord ‘cura’ noemen en waarvan de woorden procureren, cureren, curiositeit, enzovoort zijn afgeleid. Hij verduidelijkt hierbij:

In het oud-Spaans had het woord ‘cureren’ in uitdrukkingen als *curandus*, *curator* en *procurator* precies de betekenis die hier van toepassing is. Maar ik geef er de voorkeur aan een andere formulering te gebruiken die een vergelijkbaar hoewel niet identiek idee uitdrukt: leven voorzorg; en dat is het niet alleen op kritieke momenten maar altijd en op een wezenlijke manier omdat het een voortdurend bezorgd zijn is over wat ons te doen staat. Op elk moment in ons leven moeten we kiezen wat we het volgende moment gaan doen, waarvoor we de zorg op ons gaan nemen: Het is dus vooraf al die zorg op zich nemen, ofwel, voorzorg.

En toch, en toch moet worden opgemerkt dat deze zelfzorg en voorzorg – ‘antieke’ thema’s bij uitstek – telkens weer in verband moet worden gebracht met het vraagstuk van de ander en de maatschappelijke betrokkenheid – de menselijke relaties en verhoudingen. Want, zo besluit Commers (2009, p. 140):

De ‘zelfredzaamheid’ tot kern van het goede leven verheven geeft uit op het schandaal van de onverschilligheid, zelfs als die vergoelijkt wordt door weer een andere lof van het praktische verstand. Alleen gelaten is het praktische verstand nooit veel

meer dan nuchter denken om nuchter te denken, dan aangenaam leven om aangenaam te leven.

Emmanuel Levinas heeft in de traditie van het joodse humanisme het tegemoet treden van de anderen in hun andersheid aan radicale plaats toegekend in zijn oeuvre. Zich bewegend voorbij het eindige zoekt Levinas doorheen zijn wijsgerig oeuvre naar een uitweg of exodusbeweging voorbij de ‘stompzinnige’ ondernemingen door het ‘eigen zijn’ – de zelfredzaamheid – telkens weer ter discussie te stellen. Zodoende verwerft de relatie met de ander en anderen – de ethische intersubjectiviteit – een centrale plaats in Levinas’ wijsgerig discours. Thema’s als verantwoordelijkheid, moord, zelfopoffering, toewijding, gerechtigheid en lijden treden hierbij op de voorgrond.

We kunnen dus vaststellen dat niet de ontologie maar de ethiek een mogelijke oplossing biedt tegen de zinloosheid van het ‘zijn’. De meest fundamentele vraag, zo stelt Commers (2009, p. 408), is dan ook niet: “Waarom is er iets en niet gewoon niets?”, maar wel: “Waarom werd haar en hem dit aangedaan en waarom niet mij?”

Niet de eindigheid maar de moord, datgene wat de volledige zin van de dood ontmaskert, is voor Levinas dus van wezenlijk belang. Het appèl van de ander roept mij immers op om de vraag van de arme weduwe, wees die zich tot mij richt met hartverscheurende ellende en verdriet te beantwoorden. Dit mysterieuze gebeuren dat alle continuïteit of standvastigheid doorbreekt, verscheurt – haar fenomenologische grenzen overschrijdt – opent de vraag naar het zijn en de relatie met het oneindige. De dood is dan ook niet zo maar niets, maar een radicale alteriteit die zich kenmerkt door een asymmetrisch, intersubjectief regulatief beginsel. Zodoende is het subject in staat de dood te overstijgen; wordt er ruimte gecreëerd voor het ‘Oneindige’. De ‘metafysische differentie’ maakt dan ook betekenis en zingeving mogelijk.

Vertrekkende vanuit een subject dat moreel wordt bewogen door de ontvankelijkheid voor het lijden en de dood verzet Levinas zich dus tegen de ‘onmenselijkheid’ en het gewelddadig karakter van grenservaringen waardoor een humanistisch pluralisme mogelijk wordt. Op die manier reikt de Franse ethicus voorbij de grenzen van het heideggeriaanse ontologisch discours om zich te bewegen op de paradox van de empirie en het transcendentale, om de ‘utopie van het menselijke’ te thematiseren en vertalen in het ‘hier-numaals’. Een ethisch discours treedt op de voorgrond, gaat mij vooraf terwijl ik steeds weer te laat kom; de lijdende en dode reeds aantref. Chalier (1993, p. 149) stelt dan ook dat dankzij het engagement in het worden van het ‘menselijke’ van de mens, wordt uitdrukking gegeven aan de les van R. Tarphon: “*Tu n’es pa obligé d’achever le travail, mais tu n’es pas libre de t’y soustraire complètement.*”

We mogen wellicht spreken van een wijsgerig optimisme omwille van het genieten, de vruchtbare liefde, het verlangen, de oneindige verantwoordelijkheid en het verzet tegen de onmenselijkheid en slavernij – de exodusbeweging. Met de semantische thematisering van Commers (2009, p. 142) kan worden gesteld dat:

Liefde die gekoppeld wordt aan lijden en aan opoffering: dat betekend het bestaan moeilijk maken, het onveranderlijke opofferen aan de veranderlijkheid. Eros is een knaap. Hij is wispelturig. Hij bengelt tussen volheid van bestaan en tekort. Met zijn jeugdige wispelturigheid blijft hij de prooi van een ‘vertederende begeerte’.

Het subject wordt bij Levinas aldus getekend door een ‘onbaatzuchtig’ verlangen naar de ander en het gans Andere. Een verlangen dat zowel immanent als transcendent is; het subject overstijgt evenals het hierdoor tot zichzelf terugkeert in het ‘hier’ en ‘nu’. Het bestaan is dan ook een zogenaamde ‘strijd van Antigone’ die vreugde en gelukzaligheid met zich meebrengt, evenzeer als het hartverscheurende pijn en leed om de dood van de ander veroorzaakt, het ethisch subject beweegt en tot handelen aanzet. Met de treffende woorden van Chaliel (1993, pp. 10-11) kunnen we dan ook stellen:

L'oeuvre de Lévinas transmet cette inquiétude et cet éveil. Dédiée à l'Infini et à l'altérité irréductible de l'autre homme, cette œuvre montre que la pensée humaine ne détient pas la connaissance de leur énigme et s'en offusque au point de succomber souvent à l'idéologie que fait taire tout questionnement. Mais elle enseigne surtout que le sens de la pensée la porte toujours au-delà d'elle et qu'elle doit veiller sur cet excès comme sur un bien précieux, sans rêver au savoir absolu ni à la parfaite transparence du verbe à la réalité. Elle dit que la pensée vit de son obéissance à ce qui la requiert, et non de ce qu'elle cherche à maîtriser par ses concepts, de sa réponse à l'appel de l'Infini et de l'altérité.

Ik acht het van belang, nogmaals, te benadrukken dat de relatie met de/het gans Andere of de/het Oneindige nooit ‘voldoende’ of ‘sluitend’ kan worden gethematiseerd aan de hand van menselijke bepalingen, hoewel wij steeds weer pogingen zullen ondernemen om betekenis en zin te verlenen in weerwil van alle verklaringen die steeds weer ontoereikend zullen blijken te zijn. Want, het ‘Goede’ zullen wij nooit in zuivere vorm bezitten voor eens en altijd tot in de eeuwigheid. Steeds weer zullen wij noodzakelijkerwijze op kafkaanse wijze gedwongen worden om opnieuw betekenis en zin te geven aan de ‘utopie van het menselijke’. Zo verduidelijkt Anckaert (1999, p. 114) krachtig:

De relatie met het oneindige kan nooit als thema van een denken functioneren. Nochtans is deze thematisering en vertaling noodzakelijk. Ze betekent het geëxpliciteerde verzet tegen elke totaliteitsstructuur. De uiteindelijke, dit wil zeggen eschatologische, betekenis van het dialogisch denken ligt in de uitnodiging steeds opnieuw te beginnen met de vraag naar die onmogelijke relatie die elke humaniteit mogelijk maakt

In dit verband kan worden gesteld dat de eschatologische betekenis die Levinas toekent aan zijn verhoog voor Jankélévitch eerder een kosmologisch fiat betreft – de creatie. Hierbij is van belang, zoals werd aangetoond, dat Jankélévitch het paradoxale karakter van elk ‘doen’ en ‘handelen’ verbindt met het ‘ogenblikkelijke’. Dit ‘ogenblikkelijke’

gebeuren dat zich kenbaar maakt in de liefde, dood, muziek, poëzie of het morele zet ons aan om het werk telkens weer opnieuw aan te vatten niet zozeer omdat het afgerond of voltooid zou worden, maar eerder omdat de creatie verblijdt en gelukzaligheid schept in het scheppen zelf. Met de woorden van Jankélévitch (geciteerd in Chalier 1992):

Plus d'une fois nous nous demandons où elle s'est enfuie, notre vie morale, en quoi elle consiste, et si même elle consiste en quelque chose! Or c'est précisément dans ces instants, où elle est sur le point de s'échapper, où nous désespérons de l'attraper, qu'elle est la plus authentique: il faut alors saisir au vol l'occasion dans sa vive fragrance!

Tegenover de traditionele filosofische stromingen, zo stelt Montmollin (2000, p. 369), opteert Jankélévitch dus van 'in het beginne' voor het bestaan en, bijgevolg, voor de dood. Het vitalisme treedt op de voorgrond – de 'altijd actieve wil'. Belangrijke zingevinde begrippen van Jankélévitch' discours zijn dan ook de creatieve levensdrift, de creatie, de 'geleefde tijd', het 'bijna-niets' en het 'ik-weet-niet-wat'. Jankélévitch interventie geeft dan ook aanleiding tot een steeds weer vernieuwende bron van levenskracht en schepingsdaad – het steeds opnieuw weer opnemen van de opdracht – in weerwil van het vernietigende geweld van de dood. De kracht om te beminnen en opnieuw te beminnen zodoende “*avoir été, avoir vécu et avoir aimé*” is dan ook een 'beginsel van hoop'.

Deze oerfenomenen – de liefde en dood – worden door de Franse ethicus in zijn oeuvre telkens weer opgenomen als twee krachten in het menselijk bestaan die de wereldorde doorboren en onderbreken; die vooraf niet bepaald kunnen worden en hierdoor worden getekend door een dynamisch en open karakter. Eros en Thanatos verlevendigen hierdoor het leven op een onuitputtelijke en niet-vergelijkbare wijze. Met de woorden van Montmollin (2000, p. 371) kunnen we dan ook stellen dat: « *Au secret de cette philosophie, là où la pensée se fait le plus proche des certitudes du “coeur”, nous voyons en définitive un combat toujours recommencé entre l'amour et la mort, l'un à chaque fois plus fort que l'autre.* » De orde van de liefde confronteert ons met de 'levenswijsheid'; het licht. Want, zo stelt Jankélévitch (M, p. 466):

« Il comprendra, celui qui doit comprendre... Et la mort où est-elle?... Il cherchait sa vieille terreur habituelle de la mort et ne la trouvait pas. Où était-elle ? Quelle mort? Il n'y avait plus de peur parce qu'il n'y avait plus de mort. » Ce sont les avant-dernières paroles d'Ivan. Et Lev Nikolaevitch ajoute: A la place de la mort il y avait de la lumière. Grand comme le ciel clair que le Prince Bolkonski, étendu sur le plateau D'Austerlitz, contemple au-dessus de sa tête et qui fait paraître si misérable l'insignifiance de la mort. Plus rien n'existe que ce ciel. Quel ciel! et lumière! et comme tout paraît mesquin auprès de cette sublime évidence! Evident et néanmoins obstinément évasif, tel est pour les hommes le mystère de la mort.

In dit verband merkt Llewelyn (1998) op dat, net als Levinas, Jankélévitch meer dan eens het “zijn of niet-zijn” van Hamlet citeert. Jankélévitch evoceert hiermee het concep-

tuele midden tussen deze twee extremen – het ‘bijna-niets’ van de ogenblikkelijke ervaring die zich als ‘verdwijnde verschijning’ onthult in de betoveringen van de liefde, de bekoring van de muziek, de onthutsing van het mysterieuze karakter van de dood. Met de woorden van Montmollin (2000, p. 370) kunnen we dan ook stellen: « *Tout à l’opposé de la voie rationnelle qui, bien que feignant d’ignorer la mort, aboutit, selon sa logique propre, à l’impasse du nihilisme, le chemin jankélévitchien passe par l’expérience d’une source de renaissance cachée au sein même d’une finitude apparemment close.* »

Het ethisch subject moreel bewogen door de creatie en verwondering creëert dus een ononderbroken vernieuwing – een openheid. Het betreft een creatieve levensdrift die beroep doet op empirisch niet waarneembare entiteiten dankzij het ‘gif’ van de rede die ons de mogelijkheid verschaft om voorbij de fysische werkelijkheid te zien. Commers (2005, p. 38) stelt dan ook: “De liefde, het goede en het schone zijn, ergens in het onvoltooide, *quelque part dans l’inachevé*, een ‘aanwezigheid in de verte’.”

Met andere woorden, wij worden niet in spanning gehouden door het niets, maar door de wonderen van het leven. Als het er dan ook op aankomt, zo verduidelijkt Commers (2005, p. 26), natuur en mens te overwegen tegen de achtergrond van de afwezigheid en de onafwendbare dood dan is niet het waarom en het hoe (*quid*) van de ‘wereld der existentialia’ van betekenis, maar wel het daarom en het dat (*quod*) van die ‘wereld’.

Of met de inspirerende woorden van Jankélévitch (opgenomen in Commers, 2005, p. 208):

Ook de stilte zal jubelen en de rozen van de Saron zullen op die naakte grond bloeien. Het zand van de stilte zal worden overspoeld door het stromende water, de dorre woestijn van de stilte zal zich vullen met het gefluister en het geluid van vleugels, met de onuitsprekelijke muziek. Zowel in de verlatenheid, waarin Fevronia leefde, als in de vrolijke herrie van het alledaagse, zullen wij meermaals de stamelende klokken horen, de klokken van de stad van de stilte die in het diepst van de nacht stilletjes klepperen.

5.2.2 Moraalfilosofische zin en onzin van de dood

Geconfronteerd met het raadselachtig karakter van de dood hebben wij gezien dat de dood zich niet laat bepalen, zich buiten de grenzen van de rede bevindt, hoewel net deze rede ons in staat stelt om voorbij de actuele waarnemingen te kijken. De dood is aldus ‘*le mystère par excellence*’ zoals Vladimir Jankélévitch het meermaals treffend heeft verwoord in zijn wijsgerig oeuvre. Van de dood weten wij immers helemaal niets. Het betreft een wetenschappelijk schandaal; ‘ondenkbaar’. Het ‘tekort’, de vervreemding dringt zich op. Ons ‘weten’ is insufficiënt, de taal ontoereikend.

In wat voorafging werden doch twee verschillende conceptualisering betreffende het raadselachtig karakter van de dood zich aan het licht gebracht. Commers (2009, p. 462) verduidelijkt dit op treffende wijze:

Is voor de Duitser de menselijke existentie door de dood wezenlijk een onmogelijkheid, een grote absurditeit die ik in het leven en vanuit mijn bestaan niet kan plannen, ‘die ik geen plaats kan geven’, dan is voor de Fransman het leven de mogelijkheid die geen mens in en door zijn bestaan kan ontwijken eens het leven is gegeven en werd ontvangen (want het allereerste begin – de conceptie van de nieuwe mens – is zuivere passiviteit).

We kunnen dan ook stellen dat enerzijds zich een doodsfilosofie heeft ontmaskerd waarbij het ‘niets’ van de dood mij aangrijpt in mijn bijzondere eigenheid die van voorbijgaande aard is terwijl. Hiertoe wordt de dood vanuit de tijdelijkheid gedacht. Anderzijds kan de tijd ook vanuit de dood worden gedacht waardoor een levensfilosofie aan het licht wordt gebracht die de uniciteit van het bestaan mogelijk maakt en zin verleent aan het leven aan de hand van persoonlijke relaties en verhoudingen ‘tussen’ en ‘met’ anderen – de intersubjectiviteit. De differentie, het radicaal andere of, nog, het intersubjectief karakter dient, hier gekomen, in rekening te worden gebracht – een overweging van de ethiek. Want, zo stelt Commers (2009, p. 392), indien het ontologische moest overwegen dan zou dit aanleiding geven tot een ‘vereenzelviging’, dat wil zeggen een eenduidige bepaling van het reguliere, het vast, van dat wat is gegeven. Het overwicht van het ethische echter, zo vervolgt hij, verplicht het moraalfilosofisch denken eerder de verschillen dan de identiteiten op zich te nemen. Een humanistisch pluralisme is hier dan ook mogelijk net omdat wij mensen eindig zijn. Hier gekomen kunnen we met de woorden van Feron (1999, pp. 164-165) opmerken dat:

Il importe de souligner que les deux conceptions de l'homme en jeu ici s'entendent sur l'essentiel et que leur ennemi commun est ailleurs, qu'il faut le débusquer dans le postulat sur lequel repose notre civilisation et sur lequel trop peu de penseurs s'interrogent, à savoir, l'idée que l'homme n'existe que comme acteur d'un système économique autonome, comme ayant une fonction de production et un statut de consommateur, que ce système est par essence libéral, qu'il ne peut fonctionner correctement que si le moins d'entraves possible y sont mises par les Etats, que c'est enfin la liberté qui est fondamentale et qui à elle seule est capable de garantir l'humanité de l'homme... La liberté affranchie de devoirs, oublieuse de toute responsabilité, c'est peut-être la plus grande erreur de la modernité. Mais qu'est-ce qu'une liberté qui en réalité n'est que fonctionnelle ?

We dienen ons aldus de vraag te stellen om welke ‘menselijkheid’, welke gerechtigheid gaat het hier? Wie maakt aanspraak op dit ‘spreken’ over de dood, terwijl de dood telkens weer iemand betreft, iemand unieks, iemand die niet vervangbaar is – waarvoor niemand kan spreken? Een reflectie over het raadselachtig karakter van de dood mondt dus uit in

een meditatie over de rechtvaardiging van mijn bestaan tegenover het lijden en leed waarmee de ander mij tegemoet treedt. De menselijke vrijheid, zo verduidelijkt Commers (2009, p. 427), is dan ook een ‘beklede vrijheid’ omdat zij ‘ik’ uit zijn zelfgenoegzaamheid rukt, om hem te plaatsen te midden van de anderen en vóór het antwoord op de vraag die niet wil wijken: “waarom?” Het ‘gelaat van de ander’ blijft ons aanstaren.

Maar, zo vraagt Commers zich af (2009, p. 438):

Dreigt niet het ‘ethische’ verabsoluteerd te worden, zoals sommigen menen dat het in het werk van Levinas is gebeurd en zoals ook Jankélévitch betreurt dat het was gebeurd bij Kant? Het ethische toch weer als een vaste leer onder woorden gebracht in het *hier en nu* van ‘mijn’ en ‘uw’ bestaan, terwijl zijn inhoud telkens onverwacht en onaangekondigd verschijnt – brekend door de wolken van dit *hic et nunc* volgens een voorstelling van Kierkegaard – als een ‘anders dan zo’.

Dienen wij hier gekomen te herinneren aan de woorden van Lev Tolstoj (2009, p. 81) uit zijn autobiografische roman “Mijn biecht” dat:

En dat enig mogelijke antwoord dat wij overal, altijd en bij alle volkeren vinden – het antwoord dat zijn oorsprong heeft in de nevel der tijden waarin het leven van onze voorvaders voor ons verloren gaat, het antwoord dat zo moeilijk is dat wij niets dergelijks kunnen bedenken – juist dat antwoord verwerpen wij lichtzinnig, om vervolgens weer dezelfde vraag te stellen, die een ieder op het hart ligt en waarop wij geen antwoord hebben.

Het gaat dus niet zeker niet zeer om het ‘waarom’ en ‘hoe’ van de vraag, maar wel om het ‘daarom!’ en ‘dat!’. Het gaat om een individuele aangelegenheid, om een aansprake-lijk gesteld worden voor het handelen en, evenzeer, ‘niet-handelen’ wanneer de ander mij in de ogen kijkt met zijn lijden en leed. Het betreft steeds weer een meditatie, of liever bezinning, over het ‘doorleefde’. Het ‘doorleefde’ als een metafysisch gebeuren dat men telkens weer op zich moet nemen aangezien wij, mensen, niet alleen een individueel menselijke betekenis hebben, maar evenzeer deelgenoot zijn van de universele betekenis die aan het menselijke wordt toegekend. Wij worden dan ook uitgenodigd om onze verantwoordelijkheid en plicht op te nemen, om ons te verzetten tegen de ‘ontmenselijking’, ‘verdingelijking’, dwalingen en begoochelingen omdat wij nu ‘eenmaal’ in het leven geworpen zijn dat wij delen met de andere en anderen. In dit verband, dient ontegensprekelijk te worden gewezen op de woorden van Commers (2009, p. 45) bij het gedachtegoed van Jankélévitch:

Die individuele verscheidenheid en menigvuldigheid – onafwendbaar kenmerk van de moderniteit als zodanig – schept de leegte tussen personen. In die leegte is zowel de strijd om het leven als de stroom van liefde en ontferming. De absolute vrijheid – ik doe wat ik wil en omdat ik er zin in heb, wat er ook van zij – gaat er samen met de verplichtende vrijheid – ik doe omdat ik redelijk heb ingezien dat iets moet wor-

den gedaan. Elke persoon is in de feitelijke toestand van een – principiële – absolute vrijheid uitgenodigd tot de “beklede vrijheid”, om de uitdrukking van Emmanuel Levinas te gebruiken. Of, met Jankélévitch: “de andere mens is mijn broeder in de mensheid”, terwijl hij op paradoxale wijze ook mijn “broeder vijand is”.

In navolging van Kundera (2007, p. 9) dienen we onszelf derhalve nogmaals de vraag te stellen: “Is de zwaarte werkelijk verschrikkelijk en lichtheid schitterend?” Leidt de frivoliteit en onbezonnenheid er ons niet toe te stellen dat het leven zinledig is omwille van de lichtheid van de dood? Kunnen we niet tegenwerpen dat net omwille van de lichtheid van de dood, dit ‘bijna-niets’, het leven zijn gewicht, zijn ernst kent?

Een reflectie over het raadselachtig karakter van de dood vervloeit dus in een reflectie over het raadsel van mijn leven of, eerder, ‘het’ bestaan. Niet alleen is de dood een natuurlijke gebeurtenis met een individueel menselijke betekenis, evenzeer is het een onderdeel van de menselijke geschiedenis met een universeel historische betekenis. Hierdoor zullen wij deze zaak nimmer theoretisch kunnen beslechten aangezien wij immers eindig zijn en zingeving eeuwig doorgaat, tot aan het einde der tijden. De dood ontpopt zich hier dan ook als een ‘beginsel van hoop’. Zo kunnen we opmerken naar het woord van Jankélévitch (M, p. 59): « *La vie est l'épiphanie de la mort, mais cette épiphanie est allégorique, non point tautégorique; ce sont des allusions qu'il faut savoir comprendre.* »

Wittgenstein indachtig kunnen we ons, hier gekomen, dan ook afvragen of men daarover niet moeten zwijgen waarover men niet kunnen spreken? Gaat het hier om noodzakelijke risico's die wij moeten lopen en onder ogen komen indien wij betekenis en zin geven aan het leven, dat niet alleen het mijne maar ook telkens weer het leven van anderen is? Komt hier het gevaar van de meester-slaaf verhoudingen in het vizier? Een relatie van bijzonder triviale aard. Want, zo verduidelijkt Commers (2009, p. 116): “De ander ‘denken’, niet qua mens, maar qua ding, qua object, qua technisch middel: het is een piste die heel verleidelijk is en die vraagt om een radicale instrumentele en bijgevolg oppressieve organisatie van de relaties met de naaste die dan geen naaste meer is.” Dienen wij waakzaam te zijn ten aanzien van het natuurlijke processen van selectie, onderdrukking, uitbuiting en uitsluiting?

Naar aanleiding van voorafgaande vraag kunnen we stellen met de woorden van Jankélévitch (PLM, p. 103):

Justement parce que l'homme est un être de temps qui parle, qui pense et qui pose des problèmes, à un moment donné de l'évolution, il est bien obligé de tenir compte de la possibilité de soigner certaines maladies ou non, et, dans certain cas, de faire acception de la mort. Donc, la mort peut être la conséquence d'une situation historique. L'histoire, la temporalité décident de tout. Aussi bien de la possibilité de soigner que de la nécessité de capituler. Je vois très bien un médecin lassé de tout cela et qui dit à l'infirmière : « C'est une sinistre comédie, dérisoire, rangez-moi vos remèdes, pliez vos seringues, et laissez-le crever. » Et cela en fonction de la situation historique du moment, du temps.

5.3 Een moraalfilosofische reflecties over het raadsel van ‘het’ bestaan

Hier gekomen stranden we bij het dilemma tussen enerzijds het tekort en anderzijds de volmaaktheid. Want, stellen wij de vraag hoe wij op zinvolle wijze kunnen spreken, dan merken we noodgedwongen op dat telkens weer deze vraag op ontoereikende wijze zal worden beantwoord. We stellen vast dat er sprake is van blijvende actieve spanning tussen de immanentie en de transcendentie, waardoor wij niet uitgesproken geraken. Het gaat om een nimmer aflatende zoektocht naar de waarheid; het ‘onder ogen komen van de werkelijkheid’ in het verzet tegen de schijnbare zinledigheid van de dood en het vluchten voor de ochtendstond. Hierdoor rijst het dilemma van de rationele beheersing versus de onderwerping aan het bestaande. Het gaat om de spanningen tussen een humanisme van wording versus een ‘essentialisme’ van de mens. In het spoor van Aristoteles’ eerste filosofie, zo verduidelijkt Commers (2009, p. 105), verwijzen deze voortdurende spanning tussen mogelijkheid en de actualiteit, tussen het concrete ding en de algemene vorm, tussen de oorzaak en de finaliteit naar een groot vervolmakingproces, een overkoepelende ‘entelechie’, die we moeten opvatten als een nooit eindigende vervulling van de werkelijkheid.

In dit verband kunnen we met de woorden van Commers (2009, p. 141) stellen dat: “Het komt mij voor dat het om een onmisbaar thematisch domein gaat: het mensenleven in het teken stellen van verstandelijk meesterschap over de condities – zowel extern als intern – van het bestaan.” We kunnen dan ook opmerken dat het leven zin geeft door en in het zoeken naar betekenis en zingeving. Het betreft een individuele aangelegenheid en het is verweven en verbonden met zingevende begrippen als de vastberadenheid en moed om op onophoudelijk wijze de ‘creatieve arbeid’ aan te vatten in een open en dynamische dialoog van vraag en antwoord. Kortom, de rede verschaft de mens de mogelijkheid om voorbij de fysische werkelijkheid te kijken. Het betreft dan ook precies daarom, zo kunnen we stellen in het voetspoor van Commers (2009, pp. 139-140): “Een bevreesd blijven voor de duistere oorzaken en dus verstandelijke controle verkrijgen over de buitenwereld om de interne orde, het ‘rechte’ (=gerichte) bestaan te bewerkstelligen zodat een goed en een gelukkig leven in het verschiet ligt, zonder inbeeldingen, zonder dromen, zonder valse verwachtingen, zonder idolen.” Immers, zo kunnen we opmerken, de dood kan de zin van de gerichtheid op het goede niet teniet doen. Telkens weer zullen wij immers spreken over het leven, daar wij nu eenmaal op dit leven betrokken zijn.

Dienen wij hier gekomen niet nogmaals met de woorden van Krüger (1962, p. 59) op te merken dat ondanks alle historische veranderingen er nog steeds filosofie bestaat, hoezeer dit begrip ook reeds mag gecontesteerd zijn. Ongeacht de dood – de zogenaamde nietigheid – blijft de wijsgerige ethiek; de zoektocht naar zingeving en betekenis zich immers

oneindig opdringen. In het spoor van Commers (2009, p. 33) wil ik dan ook volgende vragen oproepen:

Suggereren onze betekeningen en zingevingen dan niet een oriëntatie die is beginnen ‘werken’ van het ogenblik dat mensen eeuwen geleden naar de zin zochten in die historische en maatschappelijke contexten welke volstrekt verschillen van de onze? En zagen zij zich toen niet, zoals wij nu, geconfronteerd met de pluraliteit en het conflict van waarden en normen? Is de eenheid van betekenis en van zin niet juist gelegen in die ‘richting’ – met Aristoteles kunnen wij van entelechie spreken – welke onophoudelijk aan het werk is wanneer mensen, gegeven hun tijdelijkheid, hun historische situatiegebonden ‘verhalen’ vertellen?

Deze zoektocht naar de menselijkheid van de mens; de diversiteit aan ethische zingeving en betekenis door het ‘doen’ en ‘handelen’ – de creatieve levensdrift – zijn dus fundamenteel verbonden en verweven met de onontkoombare tragiek van het onomkeerbare en de wording. Mensen zullen immers steeds weer op zoek gaan naar betekenis en zingeving aan de hand van vraag en antwoord, in weerwil van de irreversibiliteit – de voorbijgaande aard van de ‘geleefde’ tijd(en).

In dit verband stelt Feron (1999, p. 157), dat diegene die leeft, nog altijd een laatste vleugje hoop bewaart om nog één minuut, één seconde extra te leven; om wat nog niet werd volbracht te volbrengen; de verwachtingen omtrent het leven ‘hier’ en ‘nu’ nog te vervullen.² Ook de ter dood veroordeelde, zo stelt Feron, klampt zich vast aan de laatste dag, het laatste uur, de laatste minuut, de voorlaatste seconde. Hij is de man die koppig volhoudt kansen te vinden, verrukt over het leven vol toewijding. De dood als een beginsel van hoop is dus onlosmakelijk verbonden met het feit te ‘zijn’, besluit Feron. Want, waar de dood nog niet is, kunnen we ‘nog’ zin en betekenis geven aan het leven. Het betreft dus een wijsgerig optimisme van leven, de levenskracht en worden. Het genietende en, bijgevolg, lijdende subject wordt centraal gesteld.

Getroffen door een morele bewogenheid en perplexiteit zullen deze beschouwingen desalniettemin altijd even geldig als ongeldig blijven. Het ‘tekort’ en een blijvende oneensgezindheid dringen zich immers op. Ligt niet precies daar de betekenis en zin van de ethische taalhandeling zoals onder meer Commers (2009, p. 28) het verwoord heeft: “gericht te zijn op redelijke veralgemeningen, hoewel gebonden aan particuliere omstandigheden?”

Hier treedt de dialoog – het samenspel van het ‘nemen’ en ‘geven’ van het woord – op de voorgrond. Want, zo verduidelijkt Commers (2009, p. 409), het opnemen van de oneindige verantwoordelijkheid doet de mens nooit alleen en zelfs wanneer hij alleen met zichzelf tot zichzelf spreekt, is hij niet alleen: “Telkens weer is de mens reeds ‘geworpen’

² Ik wil hierbij de analogie aanstippen met het werkelijkheidseffect van Nabokov.

in een publieke ruimte die het deelt met anderen.”³ Wij leven samen met anderen. Commers (2009, pp. 485-486) verduidelijkt bij het gedachtegoed van Levinas dan ook het volgende:

Naar de taal, zo zei de Franse filosoof [Levinas], moet ik telkens terugkeren om het zuivere en onzegbare te ver-talen (in het gesprokene en geschrevene), zij het dat ik ze daardoor keer op keer weer verraad. Leven betekent geconvoceerd zijn tot het geven van betekenis en van zin, tot het bepalen, en wie meen dat niet te doen – bijvoorbeeld door een nogal schimmig blijvende differentiefilosofie, die het als filosofie toch weer eens zal gezegd hebben, zelfs wanneer zij zegt het niet te kunnen zeggen – door te zwijgen of door wijsgerig te jammeren over het besluiteloze en ambigue van het gesprokene en geschrevene, bedriegt zichzelf (en de anderen)

We kunnen dan ook stellen dat ‘er moet worden gedaan’ in weerwil van het onvolmaaktheid; het tekort dat zich steeds weer zal opdringen. De altijd actieve wil en levensdrift dringen ons een taak op. Of met de woorden van Commers (2009, p. 417): “Er staat mij wat te doen en er staat mij nog wat te doen.” Het gaat om een open en dynamisch proces van de bevrijding uit de ellende, slavernij, spinnenwebben, lafheid, onbenulligheid. Kortom, de bevrijding uit de ‘onmondigheid’. Commers (2009, p. 415) stelt dan ook dat het ‘gesproken woord’ de betuiging is en het bewijs van elke specifieke, individuele persoon.⁴ Het ‘ware’ ontstaat hierdoor ‘ergens tussen vraag en antwoord’. Treffend stelt Commers (2009, p. 37) dan ook dat:

Daar wij leven – een feitelijk gegeven waar geen van ons aan kan voorbijgaan – en wij bijgevolg in de praktijk staan, en precies deze menselijke condities ons uitnodigen tot het geven van zin, zoeken we naar grondbeginselen en naar hiervan afgeleide regels en normen. Wij rechtvaardigen en wij zoeken wettiging. Wij stipuleren waarden waarmee wij doelen en middelen verbinden. Maar al deze geestelijke activiteiten zijn eindeloos. Bij gebrek aan de sluitende grond – onbetwistbaar fundament van valoriseren en evalueren – blijven we actief zoeken naar ‘goede redenen’. En in die zoektocht blijven we, zoals het *alter-ego* van Tolstoj, Lewin uit “Anna Karenina, doet zeggen, ‘gericht op het goede’.

³ Hoewel buiten het bereik van deze thesis wil ik in de marge toch graag verwijzen naar Hannah Arendt, die in haar werk “The Life of the Mind” (1978) heeft verduidelijkt dat elk spreken een handelen in de wereld is die ‘ik deel met de anderen – de ‘publieke’ ruimte.

⁴ Ik wil hierbij verwijzen naar Gusdorfs ethiek van het ‘gesproken woord’. Aldus Commers (2009, p. 427), reikt Gusdorfs ethiek immers een zinvolle uitweg aan uit de dode straat van dat hyperindividualisme. Dit individualisme, zo vervolgt Commers, is het onontwijkbare gegeven van de moderniteit; die de negatieve vrijheid, de technische orde van deskundigen en de volksmensen, en de massificatie van de egos heeft opgeleverd

Commers (2009, p. 450) verduidelijkt dat betekenis en zingeving dus niet zozeer een representatie van de werkelijkheid tot doel heeft, maar eerder de scheppende uitdrukking als kern bevat – het menselijke van de mens. Deze creatieve expressie als een menselijke aangelegenheid begint telkens weer opnieuw zonder een einde te bereiken, kent geen grenzen en gaat dan ook tot in het oneindige door terwijl het zich laat gelden in de verschillende tijdruimtelijke contexten – de antieke tijd, de middeleeuwse tijd, de moderne tijd, de hedendaagse tijd. Het betreft een lezings- en levensfilosofie waarin het thema van de menselijke waardigheid, aldus Commers (2009, p. 396), een aangelegenheid van mensen is, in welke sociaal-economische en politiek-culturele omstandigheden die ook leven. Het onomkeerbare en de voortgang van het leven herinneren ons dan ook telkens weer aan de creatieve levensdrift die eeuwig fris en jong blijft, die niet getekend wordt door het ouder worden. Mensen blijven immers en hoe dan ook onvermoeibaar spreken. Zo verduidelijkt Commers (2009, p. 418): “Te midden van de vele onzekerheden der menigvuldige levenssituaties trekt het gesproken woord de lijnen van een mogelijke toekomst. Dit gebeurt omdat de sprekende mens in en vanuit zijn persoonlijk universum met een schepend initiatief naar buiten treedt.” Het blijft echter, hoe dan ook, altijd een zoeken, een te vervolgen tocht, een ononderbroken aankomen en vertrekken – telkens weer. We kunnen dan ook het volgende opmerken in het licht van het bijzondere werk van Commers (2009, p. 58):

Op die wijze betreft de wijsgerige ethiek de kritische overweging van het zich verplicht voelen aan ‘het goede’; ‘het goede’ dat zelf niet op een transparante wijze, ondubbelzinnig, klaar en helder, eens en voor altijd, verschijnt. Het is een dwingende en dringende overweging die zich binnen de historische tijden voltrekt, van alle tijden is, en tot het einde der tijden doorgaat.

In dit verband kunnen wij ook niet ontkomen aan het bijzonder invloedrijke werk Ludwig Wittgenstein. In dit verband wil ik verwijzen naar bewering 6.41 van Wittgenstein uit zijn boek “Tractatus Logico-Philosophicus” die raakt, aldus Commers (2009, p. 30) aan de kern van de menselijke zingeving als zodanig:

De zin van de wereld moet buiten haar liggen. In de wereld is alles zoals het is en gebeurt alles zoals het gebeurt; er is in haar geen waarde – en wanneer er haar een zou worden gegeven heeft die geen waarde. Wanneer er een waarde is die waarde heeft, moet die liggen buiten alles wat geschiedt en wat is. Want al wat geschiedt en al wat is, is toevallig. Wat het niet toevallig maakt, kan niet tot de wereld behoren; want dan dit andermaal toevallig zijn. Het moet buiten de wereld liggen.

Immers, aangezien wij allen acteurs zijn op het wereldtoneel en niemand zich mogelijks kan onttrekken, is er geen publiek om het ‘geheel’ van de ‘voorstelling’ te aanschouwen en overzien. Wij zullen het ‘goede’, ‘schone’ en ‘ware’ dan ook nooit voor eens en altijd kunnen ‘omvatten’. Wij kunnen immers het ‘Goede’ niet beschouwen in de waan

erboven te staan. Over de vele generaties heen resulteerde de onmogelijke opdracht om het onuitsprekelijke te horen dan ook in een onvermijdelijke, want noodzakelijke taak. Ook Wittgensteins “Tractatus Logico-Philosophicus” moge hiervan een getuigenis wezen.

In dit verband kunnen we in het voetspoor van Commers (2009, p. 468) opmerken dat het ‘filosofisch-al-te-filosofisch’ aldus het risico is dat we allen lopen, wanneer we binnentreden in die wereldbeschouwelijke strijd van de moderniteit. Bovendien, zo vult Commers aan, dat risico moeten we lopen. We kunnen immers niet zonder die filosofische ‘voorbeschouwing’, die ook telkens weer een beschouwing *tout court* is. Het grote gevaar hierbij is, zo verduidelijkt Commers, dat mensen blijven steken in het verhaal dat ze zichzelf en de anderen vertellen, waartoe zij zichzelf en de anderen dwingen. Hierdoor neemt het risico immers toe dat al het ‘onzinnige’ zich gaat schikken naar het ‘zinnige’, net als iedere ‘zwakzinnige’ zich vasthoudt aan de standaard van het ‘normale’. Met de treffende woorden van Kundera (2004, p. 131) kunnen we hierbij dan ook opmerken:

Maar ondanks al zijn verbluffende raketten zal de mens nooit ver komen in het heelal. De kortheid van zijn leven maakt de hemel tot een zwart deksel waartegen hij altijd zijn hoofd kapot zal stoten, om dan weer terug te vallen op de aarde, waar alles wat leeft eet en gegeten kan worden.

Wij hebben dan misschien wel de verbeeldingskracht om de fysische werkelijkheid te overstijgen, doch de irreversibiliteit van de ‘geleefde tijd’ verhindert ons boven onszelf uit te stijgen. We kunnen hierbij stellen met de krachtige woorden van Jankélévitch (opgenomen in Commers, 2005, p. 84):

Het zuivere gegeven van de opeenvolging en van het achterna komen – of anders gezegd: het naakte verleden van het verleden – verhindert dat, onafhankelijk van elke concrete herinnering, hetzelfde precies hetzelfde blijft. Die oneindige conditionering neemt in het worden de vorm aan van een voortdurende verandering.

We kunnen vaststellen dat de ‘eeuwige wederkeer van hetzelfde’, van herhaling onmogelijk is. Vanuit een moraalfilosofisch oogpunt is, zo zouden we in navolging van Commers (2009, p. 53) kunnen stellen, de recurrentiegedachte dan ook misschien wel het grootste bedrog van de mensen, terwijl het tegelijk het enige diepe, ware en fanatieke geloof is. Immers, het onomkeerbare is paradoxaal genoeg het enige dat telkens terug opdoemt – het blijvende.

5.4 Nooit helemaal ergens thuis...

In wat voorafging werd aan het licht gebracht dat het moreel bewogen ethisch subject geen vaststaand karakter vertoont, maar wordt gekenmerkt door een open en niet af te

sluiten dynamisch proces van ‘worden’ – de irreversibiliteit. Hierdoor zullen mensen van waar dan ook telkens weer betekenis en zin geven aan het leven. Dit leidt ertoe dat evenmin de ‘taal van de wijsgerige ethiek’ standvastig zou zijn. In het voetspoor van Commers (2009, p. 34) kunnen we dan ook opmerken:

De ‘taal van de ethiek’ is niet. Zij is zonder onderbreking in proces in en door het levende spreken van de mensen. Daardoor blijft de ultieme en afsluitende inhoud van de ethiek altijd buiten hun bereik. Het ‘levende spreken’ – wat de Fransen aanduiden met *la parole* – wordt gevat in wisselende en meervoudige tijdruimtelijke contexten. Aan die tijdruimtelijke contexten kunnen mensen als eindige wezens nooit ontkomen. Maar juist door onze existentie binnen die tijdruimtelijke contexten – ongeveer zoals wij bestaan binnen natuurlijke talen met grammatica’s, spreekwoorden en gestandaardiseerde retorische figuren – worden wij in staat gesteld ons arsenaal van betekenis en zingeving, van waarden en normen, van aansporingen, justificaties, raadgevingen, imperatieven en voorschriften te actualiseren en te herbepalen.

De ‘taal van de wijsgerige ethiek’ is dus een universele aangelegenheid, een opdracht die nimmer volbracht zal worden en aldus doorgaat tot in het einde der tijden. Naar voorbeeld van Commers (2009, p. 45) zal de ‘taal van de ethiek’ dan ook gekoppeld worden aan de meervoudigheid en de verscheidenheid van de “morele talen”.⁵ Het betreft hier de menigvuldigheid van het spreken van mensen, de verscheidene en zeer uiteenlopende semantische vertogen die zij hanteren voor het schrijven en spreken. Commers (2009, p. 46) verduidelijkt:

In de pluraliteit van de zogenaamde “morele talen” is het proces van de ‘taal van de ethiek’ aan de gang. Hoe uiteenlopend die zogenaamde “morele talen” – verbonden met de meervoudigheid van sociale praktijken, instellingen en structuren – ook zijn, in het spreken en schrijven over wat ons te doen staat, vangen wij een glimp op van wat mensen qua mensen aangrijpt. De ‘taal van de ethiek’ is voortdurend in wording en dit nodigt mij uit om de menigvuldigheid van de ethische zingevingen te onderzoeken.

Wij moeten dus ter gedachtenis roepen dat het ouder worden en de irreversibiliteit ieder van ons blijvend aanspoort om vragen te stellen, de creatieve levensdrift te ontplooien wat ook de tijdruimtelijke context, wat ook de socio-economische en politieke situaties. Immers, de (historische) tijd blijft zich onomkeerbaar bewegen en de afscheidsklok tikt, terwijl de omvangrijke opdracht zich nimmer aflatend opdringt; telkens weer de twijfel tot

⁵ Commers (2009, pp. 45-46) verwijst met de notie ‘morele talen’ naar het werk van Jeffrey Stout. Stout stelt

haar kern verheft en wij, bijgevolg, wankelen van de opheffing naar de opheffing - getekend door het 'tekort'. En reikt net deze onvolmaaktheid niet het 'eeuwige' aan?

Het raadsel van het leven is voor het moderne subject misschien vergelijkbaar met een avontuurlijke reis waarin niet zozeer de 'thuiskomst' maar de 'tocht' centraal staat – het altijd actieve 'doen' en 'handelen'. Het gaat om een individuele aangelegenheid die de nodige omzwervingen, dwalingen, terugval en voortgang met zich meebrengt – het avontuur. Zich gedurende de eindige tocht steeds weer, tot in het oneindige, de werelden van weleer voor de geest halend, ontdekt de reiziger telkens weer nieuwe mogelijkheden. Laat mij hier dan ook nogmaals herinneringen aan de poëtische woorden van Emmanuel Levinas: "Herinneringen, op zoek naar de verloren tijd, brengen dromen voort, maar geven niet de verloren gelegenheden terug."

Allerlei stormen teisterend, vervolgt de reiziger het spoor, toont hij moed en vastberadenheid in het zoeken naar zin en betekenis van de tocht, desondanks alle dwalingen en omzwervingen. Want, met de woorden van Commers (2005, p. 31) kunnen we opmerken:

Wie met een doel als vast en absoluut gegeven werkt, wordt slachtoffer van een dogmatisch spookbeeld. Van ogenblik tot ogenblik, waar de individuele mens ook staat in ruimte en tijd – in Toulouse of in New York – gaat het om de onophoudelijke omzetting van afwezigheid in aanwezigheid. Voor de liefde is dat ogenblik van de ontmoeting belangrijk waarin eensklaps, onaangekondigd – als een scheur in de geblokte ruimte van de routine en van de gewoonten – alles kan worden gezegd. (...) Maar even belangrijk is het dat dit ogenblik niet kan worden vastgehouden. Het kan geen privilege worden, geen vast merk, geen vanzelfsprekendheid, geen routine, of, letterlijk: iets wat niet meer moet worden gezegd nadat het plots, of beter, eensklaps, werd gezegd. (...) Zij is als een avontuur dat altijd weer begint te beginnen.

De zwerver vervolgt zijn tocht en levend onder de sterrenhemel verhindert de tijdelijkheid en onomkeerbaarheid dat hij kennis geniet van de absolute waarheid. Toch, blijven de ontmoetingen met mensen van heinde en ver plaatsvinden. Zich telkens weer ophoudend voor vertrek, gaat het leven van de zwerver zo door tot 'voorafgaand' en 'voorbij' het zijn en het niet-zijn; een passage of overgang tot 'ergens' in het onvoltooide. Ontsnappen, zich onttrekken is onmogelijk.

In dit verband dient opgemerkt te worden dat het moreel bewogen subject 'tegenover', 'met' en 'naast' de medemens staat in een fundamenteel persoonlijke relatie waar hij zich onmogelijk aan onttrekken kan – niet nu, niet soms en ook niet ooit. Het individu 'woont' immers telkens weer al in een specifieke tijdruimtelijke context samen met anderen, hij leeft mee met anderen. Maar, zo merkt Commers (2009, p. 465) op, net die persoonlijke relatie is in strijd met de door zaken, dingen, regelingen, reglementen, beginselen, structuren, gedwongen relaties tussen mensen, de maatschappelijke 'begoochelingen', de massificatie, infotainment, vereenzelviging, afgoderij. Dat is de kern, zo stelt Commers, het eenvoudige wezen van de lering die een wijsgerige ethiek kan brengen.

Wij dienen gedurende onze tocht doorheen de bezweringen van het maatschappelijk leven dus waakzaam te blijven voor onbezorgdheid, onrecht, ellende en uitsluiting – de ‘fivoliteit’. Wij dienen ons te bevrijden van hetgeen men ons wil doen geloven aan de hand van allerlei metaforische en metafysische allusies. Wij dienen moed, vastberadenheid, ernst en toewijding te tonen. Met de woorden van Commers (2009, p. 400) kunnen we dan ook stellen:

De morele (en tegelijk epistemologische) inhoud van het stellen van vragen is: vrij zijn, zodat je vrij blijft. Bovendien kunnen vragen steeds op een uiteenlopende wijze worden beantwoord. Er is geen vast gegeven antwoord. De waarheid ontstaat ergens tussen vraag en antwoord. Zij bevindt zich in ons midden. Zij is verborgen en verankerd in een *inter-esse*.

In het licht van deze masterproef kan worden aangevuld, dat is kern van het raadselachtig karakter van de dood – het ‘niet-omvatbare’. Niet het ‘waarom’ en ‘hoe’ is dus van cruciaal belang, wel het ‘daarom!’ en ‘dat!’ dat niet wijken willen en zich telkens weer verweven en verbonden is met de ‘charme’ – de bekoring die onuitsprekelijk is. Omdat wij de ‘ogenblikkelijke’ ervaringen van de liefde niet kunnen vasthouden voor eens en altijd waardoor wij onuitputtelijk aangespoord worden om telkens weer opnieuw te beginnen beminnen en liefhebben. Omdat het ‘gelaat van de ander’ mij aanspreekt, ik getroffen word door zijn ellende en leed die mij beroert, beweegt en ontzet.

In dit verband kunnen we stellen met de woorden van Commers (2009, p. 408) dat:

De mens in zijn hoedanigheid van menselijk wezen: het betekent dat de mens niet in zijn hoedanigheid van biologisch wezen en als onderdeel van een evolutionair proces wordt beschouwd. De mens is uiteraard een biologisch wezen, maar in ‘vraag-en-antwoord’, in de ethische relatie, gaat de mens tegen die biologische natuur in: à *contre-courant*. Jankélévitch spreekt over de *supernaturalité morale*, de morele bovennatuurlijkheid.

In dit verband wil ik de vraag opwerpen of wij geen waakzaamheid aan de dag dienen te leggen met betrekking tot de ‘doodslogica’ die men soms kan aanhoren in het debat omtrent zelfdoding en euthanasie. Hoewel het ons te ver zou voeren om hier op in te gaan, wil ik toch graag met de woorden van Jankélévitch (PLM, pp. 92-93) het volgende opmerken:

Théoriquement, je dis oui à l'euthanasie. Mais dire dans tous les cas oui à l'euthanasie, au contraire, c'est méconnaître le temps, la puissance du temps, l'ouverture de l'avenir, le sens des possibles : l'évolution des techniques, l'évolution du mal, l'évolution des sentiments du malade à l'égard de son mal... Toute décision que vous prenez est une décision, si réfléchi et si philosophe que vous soyez, instantanée, relative au moment de la journée, à l'état dans lequel vous êtes quand vous la prenez. Sauf dans des cas exceptionnels dans lesquels c'est une

décision mûrement réfléchie, comme chez ceux qui décident de se donner la mort. [...] Sauf dans ces cas-là, toute décision est une décision instantanée que l'on peut regretter, parce que l'homme est un être de temps qui peut changer, et qui, en plus, a un mal qui évolue aussi.

Het wanhopige ‘doodsdenken’, de doodse onverschilligheid en *struggle for life* mogen dan ook geen logische consequentie zijn van een universele wetmatigheid, de luiheid en gelatenheid. We kunnen, hier gekomen, immers stellen dat we het leven ‘ernstig’ in overweging dienen te nemen, dat we niet zomaar te pas en te onpas kunnen spreken over ‘waardig sterven’. Wij dienen de risico’s die verweven en verbonden zijn met de ‘logica van de dood’ in acht te nemen, ons te wapenen tegen onbezonnenheid, frivoliteit, ‘nonchalance’ en allerlei antropomorfe, metaforische en metafysische bezweringsen en onbenulligheden. Tevens dienen wij ons misschien waakzaam te zijn ten aanzien van ons eindeloos streven naar ‘promoties’ en ‘vakanties’ want, zo zou men kunnen stellen, wordt de mogelijkheid wel nog opengehouden voor de ogenblikkelijke ervaring van de liefde, de ellende die zich aan mij toont, de dood van de ander die mij met geweld overvalt, de bekoring van de muziek. Staan wij open om de charme of de betoverende bekoorlijkheid een plaats te geven in ons hart gedurende onze dwaaltocht op aarde dat voert naar de stilte van het vaarwel? En dienen we hierbij met de woorden van Paulo Coelho (2009, p. 19) het volgende op te merken:

Wee degene die zich een herder zoekt, en zich niet om zijn eigen vrijheid bekommert! De ontmoeting met de hoogste energie ligt binnen het bereik van iedereen, behalve van degenen die hun verantwoordelijkheid overdragen aan anderen. Onze tijd op deze aarde is heilig, we horen iedere minuut, iedere seconde te vieren.

Om te besluiten wil ik dan ook met woorden van Commers (2009, p. 415) opmerken dat door ergens te ‘wonen’ de verplichting ontstaat het zich tot zijn woning te maken, door het in eigendom te nemen, het tot idool te verheffen, het niet meer ter discussie te stellen, het erbij te laten. Kunnen we hierbij dan niet opmerken dat het misschien verkieselijk is om, zoals Edward Said ooit stelde, nooit helemaal ‘ergens’ thuis te zijn?

Onderweg zijnde, en daarom op weg, naar de ‘utopie van het menselijke’, is het moreel bewogen subject der moderniteit zich bewust van het gevaar van het blijvende, terwijl zijn leven een aaneenschakeling is van voorbijgaande aard en steeds weer het avontuur doorheen de wonderlijke wereld begint te beginnen. Het is, zo stelt Commers (2009, p. 103), een zaak van doelgerichte inspanning en van vastberaden activiteit – een ‘voorlopige’ eeuwigheid. We dienen dus het avontuur aan te vatten, het avontuur dat we leven. We dienen als nomaden door de wereld te trekken, andere wegen te leren kennen en telkens weer – voor heel even – thuis te zijn om opnieuw te vinden wat ten vondeling werd gelegd. Zodoende verlicht deze ‘betoverende bekoorlijkheid’ het ‘naakte verleden’. Want nu, ja nu begint alles van voor af aan voor de ‘laatste eerste keer’ – geen twijfel meer.

5.5 Uitleiding

De thematiseringen van het raadselachtig karakter van de dood in het werk van Heidegger, Levinas en Jankélévitch hebben ons in dit hoofdstuk geleid naar een evocatie van het raadsel van het bestaan en de ‘taal van de wijsgerige ethiek’. Want niet het ‘waarom’ en ‘hoe’ zijn van belang, maar wel het ‘daarom!’ en ‘dat!’ van de menselijke zingeving en betekenis. Het gaat erom dat het subject in het leven geworpen is en zich dus onmogelijk aan dit leven kan onttrekken, want leven betekent betrokken zijn – betekenis en zin geven. Deze noodzakelijke thematiseringen zullen echter altijd ‘voorbarig’ en ‘voorlopig’ zijn. Want het ‘goede’, ‘ware’ en ‘schone’ bevinden zich buiten deze wereld, zijn niet onderhevig aan verandering of de onomkeerbaarheid. Eerder zijn zij eeuwig jong en fris in hun ‘niet’-verschijnen. Deze beschouwingen betreffen dan ook, zo zouden we kunnen stellen, een ‘het is te zeggen’. Telkens weer, zal de zoektocht naar betekenis en zingeving mensen immers bewegen en evoceren om het woord te ‘nemen’ en ‘geven’. Op die manier, zo kunnen we met de woorden van Commers (2009, p. 54) *for the time being* besluiten, is de wijsgerige ethiek “de onophoudelijke bevestiging van de menselijke zelfstandige bepaling van het behoorlijke en het onbehoorlijke”. Dient, op dit punt gekomen, nog ter gedachtenis te worden geroepen dat die bepaling niet mag beschouwd worden als alleen maar een individuele aangelegenheid?

Conclusie

Het fatum van de dood, het feit dat we iemand verliezen, iemand zien ‘vertrekken’, zonder dat we weten waar die persoon precies heengaat, leidt vaak tot allerlei antropomorfe, metaforische en metafysische speculaties omtrent het mysterieuze karakter van de dood. Helaas, desondanks alle verwoede pogingen het ‘onzegbare’ en ‘niet-omvatbare’ te reduceren tot de ervaring en te conceptualiseren, blijft de dood echter altijd even anoniem en mysterieus als vooraf. Hoewel het mysterie aldus een universele en biomedische vanzelfsprekendheid betreft, is de dood tegelijk een niet-waarneembare entiteit, of misschien liever, een potentiële zekerheid die zich aandient als de limiet van het denkbare en mij on-aangekondigd overmeestert. Door het labirint van het anticiperend bewustzijn raast dan ook de gedachte: “Onmogelijk, onmogelijk, maar het gebeurt toch! Hoe kan dat? Hoe moet ik dat begrijpen?”⁶

Geconfronteerd met dit mysterieuze raadsel, werd in deze masterproef een poging ondernomen om te onderzoeken of wij het ‘onzegbare’ wel kunnen denken, conceptualiseren. Zo hebben wij ons afgevraagd: Beledigt het mysterieuze gebeuren het leven niet met zinledigheid en zinloosheid – relativisme en nihilisme? Of omgekeerd, is de dood misschien een ‘beginsel van hoop’? Blijft het leven zich dwingend opdringen, in weerwil van de vernietigende kracht en het geweld dat de dood veroorzaakt?

Om op deze vragen een antwoord te kunnen formuleren werd een moraalfilosofische reflectie over het raadselachtig karakter van de dood uitgewerkt aan de hand van het werk van Heidegger, Levinas en Jankélévitch, Hiertoe werden de belangrijkste ‘woorden-met-zin’, symbolisering en synthetiserende metaforen geanalyseerd en geëvalueerd. Op het ritme van het geschreven woord werd zodoende aangetoond dat de dood ‘onzegbaar’ is en een absolute grens van het denken is waardoor thema’s als angst en twijfel zich opdringen. Deze duistere entiteit begeeft zich immers, zo werd verduidelijkt, buiten de grenzen

⁶ Tolstoj, L. (2007). De dood van Ivan Iljitsj. Amsterdam: Meulenhoff. p. 68.

van datgene wat door mensen gevat kan worden; beweegt zich op de grens van de paradox tussen immanentie en het transcendentale. Deze afstand is quasi nihil, doch niet onbestaande.

Deze *rupture de l'ordre*, zo werd aangetoond, is voor Levinas een opening die de relatie met de/het Andere of de/het Oneindige mogelijk maakt, waardoor betekenis en zingeving kunnen ontstaan. Jankélévitch heeft dan weer dit 'iets' aangeduid als een 'bijna-niets' die verbonden en verweven is met de ogenblikkelijke ervaringen van de liefde, muziek, het morele en de poëzie. Dit 'bijna-niets' wordt ervaren als een tekort dat desalniettemin het leven verlevendigt door een 'ik-weet-niet-wat' te 'evoceren' die, hoewel verborgen, ons beroerd en in bekoring brengt. Beide wijsgeren stellen zich dan ook op tegenover het perspectief van de dood door te opteren voor het leven en de levenskracht. Want, net omdat wij in het leven geplaatst zijn en op het leven betrokken zijn dienen wij de 'al te werkelijke werkelijkheid' in acht te nemen die ons voor de vraag stelt: "Waarom?"

Maar, zo werd aangetoond, niet het 'waarom' en 'hoe' zijn van belang, maar wel het 'daarom!' en 'dat!' van de menselijke zingeving en betekenis. Dit 'vragen-en-antwoorden' kan hierdoor nimmer voltooid worden – net omdat wij eindig zijn, – en wij zullen dan ook telkens weer worden aangespoord om ons, ten persoonlijke titel, te richten op de taak van het 'goede' en in weerwil van de onomkeerbaarheid, het ouder worden en sterven. De nooit afgeronde dialoog betreft immers een opening tot in het oneindige die ons in staat stelt om het schijnbaar zinledig karakter van de dood te overstijgen. Tegenover de ontologische eindigheid werd de aldus in deze masterproef de ethische intersubjectiviteit een radicale plaats toegekend – de persoonlijke relaties en verhoudingen tussen mensen.

Het 'doorleefde' – op het leven betrokken zijn en zin geven – is dus van centraal belang voor iedere reflectie over de dood. Immers, zo werd aangetoond, ieder van ons wordt op ononderbroken wijze aangespoord om de opdracht in handen te nemen, het werk met ernst, vastberadenheid en moed aan te vatten en dit telkens weer zodat men in vreugde en blijheid kan verkeren en zich behoeden voor de vergetelheid, onbezonnenheid, frivoliteit en metafysische onbezorgdheid. Cruciale thema's die hierbij werden toegelicht zijn: de vruchtbare liefde, het 'scheppend initiatief', de 'beklede' vrijheid, gerechtigheid, intentie, opoffering, moed, ernst en vastberadenheid.

Hierbij dient echter voor ogen te worden gehouden dat deze ethische opdracht nooit alleen maar een individuele aangelegenheid is. Telkens weer is de mens immers betrokken 'op' en 'bij' anderen. Het vraagstuk van de derde en gerechtigheid stelde zich dan ook aan de orde. Hierbij werd aangetoond dat het ethisch domein getekend wordt en zal worden door de inherente spanningen tussen de persoonlijke relaties en de universele aangelegenheden – de paradox van de moraal. Ernst, vastberadenheid en moed zijn dan ook vereist. Want, zo werd gesteld met de woorden van Commers (2009, p. 400):

De morele (en tegelijk epistemologische) inhoud van het stellen van vragen is: vrij zijn, zodat je vrij blijft. Bovendien kunnen vragen steeds op een uiteenlopende wijze

worden beantwoord. Er is geen vast gegeven antwoord. De waarheid ontstaat ergens tussen vraag en antwoord. Zij bevindt zich in ons midden. Zij is verborgen en verankerd in een inter-esse.

In dit verband kunnen we dan ook nogmaals benadrukken dat de vrijheid van de rede zich opstelt ‘naast’ en ‘tegenover’ de ‘beklede’ vrijheid. Het betreft, zo werd aangetoond, een nimmer te voltooien opdracht – een onuitputtelijk spel van vraag en antwoord. Het leven is immers nimmer ‘voltooid’ noch voldoende ‘af’, telkens weer getekend door de onzekerheid van de toekomst, de nimmer bevredigende verlangens, de begeertes en het tekort – dat wat buiten ons bereik ligt en toch telkens weer opgenomen wordt. Deze reflectie over het mysterie *par excellence* heeft dan ook aangetoond dat net het tekort ons wijst op de gerichtheid op het ‘goede’. Wij dienen dan ook te volbrengen wat zich niet laat voltooien Want, zo stelt Commers (2009, p. 38): “Betekenen én zingeven, zij impliceren onvolledigheid, zelfs dan wanneer men, zonder alles te kunnen overzien, tracht te zien.”

Het onvoltooide leven begint dus steeds weer te beginnen; voltrekt zich ‘hier’ en ‘nu’ op onvermoeibare, unieke en dynamische wijze in de menselijke geschiedenis. Deze onomkeerbaarheid verhindert ons dan ook, nu er kennis werd gemaakt met de afscheidsklok, om ooit nog te zijn wie we zijn geweest in een ver en vaag verleden. Het ouder worden en de irreversibiliteit gaan immers onvermoeibaar verder, wat ook de tijdruimtelijke context of politieke en socio-economische situatie moge wezen. De ‘reprise’ is dan ook voor eens en altijd onmogelijk. Want nu, ja nu begint alles weer opnieuw voor de eerste laatste keer – er is geen herhaling meer.

Want, door de daad van het creatieve scheppen of, misschien liever, de ‘altijd actieve wil’, blijven wij ‘worden’ en gericht op het ‘goede’; worden wij in staat gesteld om weerstand te bieden tegen de vergetelheid en te ontwaken uit een allesomvattende duisternis. We dienen het avontuur dan ook telkens weer aan te vatten, het avontuur dat we leven. Op die manier zullen we dan ook als nomaden door de wereld trekken, andere wegen leren kennen en telkens weer – voor heel even – thuiskomen om opnieuw te vinden wat na al het zoeken werd ten vondeling gelegd: de levenskracht. De wanhopige doodsfilosofieën, de schrijnende onverschilligheid en de *struggle for life* zouden dan ook, zo kan opgemerkt worden, geen logische consequentie mogen zijn van een universele vanzelfsprekendheid of, misschien nog erger, de luiheid en gelatenheid.

Hier gekomen, is het ogenblik aangebroken om naar een bekoorlijk gedicht van Rabindranath Tagore (2002, pp. 84-85) terug te keren:

LXVIII

Niemand leeft eeuwig, broeder, en niets is duurzaam. Denk daaraan
en wees blij.

Ons leven is niet altijd dezelfde oude last, onze weg is niet altijd
dezelfde lange reis.

Een dichter hoeft niet altijd hetzelfde oude lied te zingen.

De bloem verwelkt en sterft; maar degene die de bloem draagt,
hoeft daar niet eeuwig om te treuren.

Broeder, denk daaraan en wees blij.

Er moet een volledige rustpauze zijn om volmaaktheid te weven in
muziek.

Het leven neigt naar zijn zonsondergang, om te verdrinken in de
gouden schaduwen.

Liefde moet weggeroepen worden van haar spel, om verdriet te
drinken en naar de tranenhemel geleid te worden.

Broeder, denk daaraan en wees blij.

We haasten ons om bloemen te verzamelen voor ze geroofd worden
door de voorbijgaande wind.

Het doet ons bloed sneller stromen en onze ogen helderder blinken
als wij kussen stelen die verloren zouden gaan door ons getreuzel.

Ons leven is gretig, onze begeerten zijn fel, want tijd luidt de
afscheidsklok.

Broeder, denk daaraan en wees blij.

Wij hebben de tijd niet om iets te omklemmen, te vermorzelen en
dan weg te werpen in het stof.

De uren trippelen schielijk weg en verbergen hun dromen.

Ons leven is kort, het gunt ons maar enkele dagen voor liefde.

Voor werken en zwoegen zou het eindeloos lang zijn.

Broeder, denk daaraan en wees blij.

Schoonheid is liefelijk voor ons omdat zij danst op dezelfde vloei-
ende deun als ons leven.

Kennis is kostbaar voor ons, omdat wij nooit tijd zullen hebben haar
te vervolmaken.

In de eeuwige hemel is alles af en voltooid.

Maar de aardse bloemen der illusie worden eeuwig fris gehouden
door de dood.

Broeder, denk daaraan en wees blij.

Bibliografie

Allen, S. (2009). The philosophical sense of transcendence: Levinas and Plato on loving beyond being. Pittsburgh, Pennsylvania: Duquesne University Press.

Anckaert, L. (1996). Trauma en transcendentie in het denken van Rosenzweig en Levinas. In R. Burggraeve & L. Anckaert (Eds.), *De vele gezichten van het kwaad: meedenken in het spoor van Emmanuel Levinas* (pp. 143-176). Leuven: Acco.

Anckaert, L. (1999). Een kritiek van het oneindige: Rosenzweig en Levinas. Leuven: Peeters.

Arendt, H. (1978). *The life of the mind*. San Diego: Harcourt Brace.

Brohm, J. M. (2008). *Figures de la mort: perspectives critiques*. Paris: Beauchesne.

Burggraeve, R. (1986). Het gelaat van de bevrijding: een heilsdenken in het spoor van Emmanuel Levinas. Tiel: Lannoo.

Burggraeve, R. (1996). Het kwade als keerzijde van het goede: een denken vanuit Levinas over de paradoxale verhouding van goed en kwaad. In R. Burggraeve & L. Anckaert (Eds.), *De vele gezichten van het kwaad: meedenken in het spoor van Emmanuel Levinas* (pp. 11-56). Leuven: Acco.

Carman, T. (1998). *Heidegger's philosophy of being: a critical interpretation*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Chalier, C. (1993). *Lévinas. l'utopie de l'humain*. Paris : Albin Michel.

Chalier, C. (Ed.). (1992). *La patience*. Paris: Éditions Autrement – Collection Morales.

Chanter, T. (1998). Levinas and impossible possibility: thinking ethics with Rosenzweig and Heidegger in the wake of the Shoah. *Research in Phenomenology*, 28, 91-109.

Coelho, P. (2009). *De heks van Portobello*. Amsterdam: De Arbeiderspers.

Cohen, R. A. (2006). Levinas: thinking least about death – contra Heidegger. *International Journal for Philosophy of Religion*, 60, 21-39.

Commers, M. S. R. (2005). Het onzegbare en het onuitsprekelijke: ethiek, metafysica en muziek bij Vladimir Jankélévitch. Brussel: VUB.

Commers, M. S. R. (2009). Kritiek van het ethisch bewustzijn: van liefde met recht en rede (deel 1). Leuven: Acco.

Dastur, F. (1994). La mort: essai sur la finitude. Paris: PUF.

Dostojewski, F. M. (2008). Misdaad en straf. Amsterdam : Rainbow Pockets. (Original published (1866).

Dreyfus, H. L. (1999). Being-in-the-world: a commentary on Heidegger's being and time, division I. Cambridge, London: The MIT Press.

Edwards, P. (1979). Heidegger on death: a critical evaluation. Illinois: The Hegeler Institute.

Epicurus (2007). Brief over het geluk. Groningen: Historische Uitgeverij.

Feron, E. (1999). Phénoménologie de la mort : Sur les traces de Levinas. Dordrecht: Kluwer.

Gorer, G. (1965) Death, grief, and mourning in contemporary Britain. London: Cresset.

Heidegger, M. (2009). Zijn en tijd. (Transl. by Mark Wildschut). Nijmegen: SUN. (Original published 1927).

Inwood, M. (2001). Heidegger. Rotterdam: Lemniscaat.

Jankélévitch, V. (1977). La mort. Paris: Flammarion.

Jankélévitch, V. (1986). Philosophie première : introduction à une philosophie du « presque ». Paris: PUF. (Original published 1953).

Jankélévitch, V. (1994). Penser la mort? Françoise Schwab (Ed.). Paris: Liana Levi.

Krüger, G. (1962). Fundamentele problemen der hedendaagse wijsbegeerte. Utrecht, Antwerpen: Aula.

- Kundera, M. (2004). *Onwetendheid*. Amsterdam: Ambo.
- Kundera, M. (2007). *De ondraaglijke lichtheid van het bestaan*. Amsterdam: Ambo.
- Levinas, E. (1978). *De l'existence à l'existant*. Paris: Vrin.
- Levinas, E. (1982). *Ethique et Infini*. Paris: Fayard.
- Levinas, E. (1987). *De totaliteit en het Oneindige. Essay over de exterioriteit*. (Transl. by Theo de Boer en Chris Bremmers). Baarn: Ambo. (Original published 1961).
- Levinas, E. (1989). *De tijd en de ander*. (Transl. by Ab Kalshoven). Baarn: Ambo. (Original published 1979).
- Llewelyn, J. (1998). In the name of philosophy. *Research in Phenomenology*, 28, 37-54.
- Montmollin, I. (2000). *La philosophie de Vladimir Jankélévitch*. Paris: PUF.
- Ortega y Gasset, J. (2009). *Wat is filosofie?* Utrecht: IJzer.
- Peeters, K. (2007). *Grote Europese roman*. Amsterdam, Antwerpen : Meulenhoff | Mantau.
- Russell, B. (2006). *Geschiedenis van de Westerse filosofie*. Utrecht, Antwerpen: Servire.
- Safranski, R. (2010). *Heidegger en zijn tijd*. Amsterdam: Atlas.
- Sartre, J.P. (1943). *L'être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard.
- Spinoza, B. (1979). *Ethica*. (Tansl. by Nico van Suchtelen). Amsterdam: Wereldbibliotheek. (Original published 1677).
- Tagore, R. (1997). *De mooiste gedichten van Tagore*. Tiel: Lannoo.
- Tagore, R. (2002). *Mijn ziel antwoordt in muziek*. S.l.: De Morgen – Bibliotheek Nobelprijs Literatuur.

Terryn, F. (1996). Leven aan gene zijde van de dood: Levinas en Heidegger. In R. Burggraeve & L. Anckaert (Eds.), *De vele gezichten van het kwaad: meedenken in het spoor van Emmanuel Levinas* (pp. 91-142). Leuven: Acco.

Tolstoj, L. (2007). *De dood van Ivan Iljitsj*. Amsterdam: Meulenhoff.

Tolstoj, L. (2009). *Mijn biecht*. Utrecht: Bijleveld.

Welten, R. (2003). De dood, de rouw en het onzichtbare. *Tijdschrift voor Humanistiek*, 4 (16), 15-21.

White, C. J. (2005). *Time and death*. Aldershot, Burlington: Ashgate.

Personenregister

A

Allen, 9, 18, 56,
Anckaert, 45, 47, 49, 84
Arendt, 92, 104
Aristoteles, 46, 90, 91

B

Beauvoir, 12
Bergson, 17, 68
Boudrieu, 22
Brohm, 1, 2, 3, 5, 8, 23, 64
Burggraeve, 36-39, 45-49, 52, 55, 57, 58

C

Carman, 26
Chalier, 14, 20, 44- 46, 48, 51, 57, 58, 76, 83-85
Chanter, 35
Coelho, X, 98,
Cohen, 18, 19, 21, 22, 34, 36, 45, 56
Commers, 4, 7, 8, 10, 14, 17, 18, 20- 22, 36, 38, 41,
50, 52, 56, 58, 59, 62, 63, 67-77, 82, 83, 86-102,

D

Dastur, 13, 19, 27, 39, 40, 42
Derrida, 22
Dostojevski, IX, 15, 54
Dreyfus, 26, 27, 30, 31, 34, 35, 41, 42

E

Edwards, 26, 34
Epicurus, 19

F

Feron, 2, 8, 23, 45, 48, 51, 54, 57, 59, 63, 65, 66,
79, 87, 91
Foucault, 22
Gorer, 9

H

Heidegger, 3, 4, 7, 17, 20- 42, 46, 47, 58, 78, 80-82,
99, 100

I

Inwood, 21, 27

J

Jankélévitch, 3, 4, 5, 7, 17, 20, 21, 23, 24, 59, 61-
78, 80, 81, 84-89, 94, 97, 99, 100, 101

K

Kant, 26, 59, 88
Kierkegaard, 19, 37, 59, 88
Krüger, 12- 20, 22, 26-32, 36-39, 41, 90
Kundera, 11, 12, 13, 89, 94

L

Leibniz, 29, 81
Levinas, 3, 4, 7, 17, 20- 24, 33, 42, 44- 59, 73, 74,
76, 78, 80, 81, 83-85, 88, 89, 92, 96, 99- 101
Llewelyn, 63, 71, 79, 85

M

Merleau-Ponty, 22
Montaigne, 19
Montmollin, 23, 62, 63, 66- 69, 71, 73-77, 85, 86

N

Nietzsche, 13, 19, 74
Novalis, 13

O

Ortega y Gasset, 16, 82

P

Pascal, 19
Peeters, X
Plato, 6, 18, 19, 20, 22, 59

R

Rosenzweig, 19
Russell, IX

S

Safranski, 27, 31- 33, 36, 40, 41, 81, 82
Sartre, 12, 22, 23, 26, 34, 37, 76
Silesius, 2
Socrates, 18, 19
Spinoza, 19

T

Tagore, 16, 103
Tarphon, 57, 83
Terry, 23, 45, 49, 52, 53, 55, 56, 58
Tolstoj, 2, 74, 80, 88, 92, 100

W

Welten, 9, 63, 67
White, 26, 27, 34, 35, 40
Wittgenstein, 89, 93

Zaakregister

A

Absurditeit, 6, 9, 16, 36, 38, 58, 60, 67, 77, 80, 87
Actualiteit, 2, 90
Alledaagsheid, 26, 35, 38
Alteriteit, 5, 48, 49, 50, 53, 54, 57, 83
Andere, 45, 52, 56, 59, 84, 101
Angst, 2, 4, 5, 12, 14, 15, 19, 20, 24, 36, 37, 49, 56,
62, 82, 100
Authenticiteit, 4, 24, 29, 36, 39, 40, 82
Authentiek, 26, 33, 34
Autonomie, 42
Avontuur, 23

B

Bekoring, 61, 68, 71, 73, 75, 86, 97, 98, 101
Bestaan, 4, 5, 8, 10-15, 20-23, 26, 28, 29-42, 46- 52,
54, 56, 58-71, 76, 79, 80, 82, 84, 85, 87, 88, 89,
90, 99, 106
Bestemming, 15, 70, 74
Bevrijding, 92, 104
Bewustzijn, 2, 4, 27, 30, 31, 41, 46, 49, 54, 66, 68,
76, 79, 100, 105
'Bijna-niets', 5, 23, 59, 62, 63, 65, 66, 74, 76, 77, 85,
86, 89, 101
Biologie, 22
Blijdschap, 62, 74, 75
Blijvende, 4, 7, 12, 14-17, 18, 24, 28, 30, 32, 37, 39,
40, 45, 48, 53, 62, 70, 72, 81, 90, 91, 92, 94, 98

C

Charme, 72, 73, 97, 98
Creatie, 23, 63, 72, 77, 84, 85, 86

D

Dasein, 4, 26-40
Dialectiek, 47, 54, 77
Dialoog, 68, 77, 81, 90, 91, 101
Diversiteit, 6, 91
Doorleefde, 14, 81, 88, 101

E

Eenzaamheid, 4, 5, 12, 37, 48, 51

'Eerste' filosofie', 22
Eeuwigheid, 13, 15, 18, 20, 22, 63, 73, 74, 80, 84,
98
Eindigheid, 4, 5, 11, 14, 18-20, 22, 24, 26, 33, 38,
40, 49, 55, 66, 80, 81, 83, 101
Ellende, 44, 50, 52, 82, 83, 92, 97, 98
Entelechie, 90, 91
Ernst, 57, 69, 76, 89, 97, 101
Eros, 52, 53, 84, 85
Ethiek, 4, 7, 17, 19, 23, 24, 42, 45, 56, 58, 59, 62,
69, 73, 81, 83, 87, 90, 92, 93, 95, 96, 99
Euthanasie, 1, 8, 9, 97
Existenciale analytica, 26
Existentialia, 29, 71, 86
Existentialisme, 12
Existentie, 27-30, 39, 87, 95
Exodus, 58
Exterioriteit, 48, 54, 59

F

Facticiteit, 27, 29, 30
Fenomenologie, 22, 53, 58
Frvoliteit, 69, 70, 76, 89, 97, 98, 101

G

Geboorte, 7, 11, 12, 21, 26, 28, 33, 34, 39, 40, 66,
69
Gelatenheid, 56, 98, 102
'Geleefde tijd', 15, 23, 60, 67, 68, 74, 85, 94
Gelukzaligheid, 84, 85
Genieten, 55, 70, 83
Gerechtigheid, 5, 56, 83, 87, 101
Geschiedenis, 10, 12, 15, 17, 18, 20, 25, 28, 39, 89,
102
Geweld, 3, 7, 42, 50, 51, 80, 85, 98, 100
Geworpenheid, 13, 27, 29, 32, 33, 34
God, 29, 58, 59

H

Hapax, 69, 72
Herhaling, 4, 7, 8, 10, 11, 13, 14, 94, 102
Herinnering,, 75, 94

Heteronomie, 42
Hoop, 1, 3, 5, 7- 10, 21, 27, 45, 62, 63, 69, 78, 80, 85, 89, 91, 100
Humanisme, 44, 74, 83, 90
Hypostase, 45, 46-49, 68

I

Idolatrie, 23
Immanent, 5, 21, 23, 61, 62, 65, 77, 84
Individualisme, 15, 92
Intellectualisme, 74
Intentie, 43, 68, 101
Intersubjectiviteit, 22, 32, 42, 51, 53, 56, 83, 87, 101
Intuïtie, 62, 71, 72, 77
Ipseïteit, 36
Ironie, 23
Irreversibiliteit, 11, 69, 91, 94, 95, 102

J

Je-ne-sais-quoi, 23, 62, 73, 77

K

Kunnen-zijn, 30, 31, 38
Kunst, 41, 74

L

Le temps perdu, 74
Le temps retrouvé, 74
Le temps vécu, 68, 74
Leegte, 12, 36, 46, 63, 76, 88
Levensvreugde, 23, 74, 76, 77
Levensfilosofie, 87, 93
Liefde, 4, 5, 23, 42, 50- 55, 58, 61, 66- 69, 72, 73, 75, 77, 82, 83, 85, 86, 88, 96-98, 101, 103, 105
Lijden, 1, 5, 8, 12, 23, 42, 44, 45, 46, 47, 49-53, 58, 75, 82, 83, 84, 88
Lot, 2, 13, 40

M

Maakbaarheid, 1, 10
Meesterschap, 5, 10, 46, 49, 90
Men, 18, 21, 32, 40, 47, 55, 65
Menselijke waardigheid, 70, 71, 93
Metafysica, 18, 19, 23, 59, 69, 105
Metafysische differentie, 83

Moed, 14, 73, 76, 81, 90, 96, 97, 101
Moord, 42, 51, 52, 58, 83

N

Nihilisme, 3, 7, 74, 80, 86, 100
Nostalgie, 12, 15, 23, 75

O

Onbezonnenheid, 23, 69, 89, 98, 101
Onderdrukking, 89
Oneindige, 5, 10-14, 17, 25, 46-48, 50, 53, 55- 58, 69, 72, 75-77, 80, 83, 84, 91, 93, 94, 96, 101, 104
Onomkeerbaarheid, 5, 11-15, 62, 66, 70, 72, 75, 96, 99, 101, 102
Onsterfelijkheid, 10, 11, 18, 23, 55
Ontisch, 28, 35, 36, 81
Ontisch-ontologisch, 28, 81
Ontmenselijking, 88
Ontmoeting, 45, 52, 96, 98
Ontologie, 4, 20, 22, 26, 31, 34, 41, 42, 83, 106
Ontologische differentie, 30
Ontwerp, 27-31, 33, 72
Onverschilligheid, 9, 32, 41, 44, 82, 98, 102
Onzegbare, 6, 9, 55, 61, 66, 80, 92, 100
Openheid, 14, 30, 48, 55, 86
Opoffering, 43, 84, 101
Organe-obstacle, 62, 69
Ouder worden, 1, 5, 8, 14, 64, 93, 95, 101, 102

P

Paradox, 21, 23, 68, 83, 101
Paradox van de moraal, 5, 80, 101
Passiviteit, 45, 50, 51, 87
Plicht, 88
Pluralisme, 83, 87
Presque-rien, 74

R

Rede, 1, 2, 4, 14, 29, 68, 86, 90, 102
Relativisme, 3, 7, 16, 19, 33, 74, 80, 100
Rouw, 1, 8, 67, 107

S

Scepticisme, 74
Scheiding, 51, 55

schuld, 5, 35
Sein-zum-Tode, 4, 24, 34, 36
Sinngebung, 56, 59
Sterven, 1, 6, 8, 34, 35, 36, 40, 56, 65, 82, 98, 101
Systeem, 28

T

Taal, 32, 42, 59, 72, 74, 77, 86, 92, 95, 99
Taal van de ethiek, 4, 80, 95, 99
Tekort, 13, 33, 36, 46, 53, 62, 64, 71, 75, 80, 84, 86,
90- 92, 96, 101, 102
Temporaliteit, 62, 63, 64, 70
'Teruggevonden tijd', 74
Thanatologie, 1
Thanatos, 53, 85
Tijd, 3, 4, 7, 8, 9, 11, 12, 14, 15, 16, 18, 20, 22-28,
31, 35, 36, 39- 42, 45, 48-51, 54- 56, 61, 62, 64-
70, 74, 81, 87, 91, 93, 95, 96, 98, 103
Tijdelijkheid, 4, 20, 22, 24, 28, 32-39, 40-42, 66,
82, 87, 91, 96
Toewijding, 36, 73, 83, 91, 97
Transcendent, 5, 21, 61, 62, 77, 84

U

Uitbuiting, 89
Uitsluiting, 89, 97
Uittocht, 18, 45- 47, 51, 52, 74
Utopie, 5, 20, 44, 48, 58, 83, 84, 98, 104

V

Vastberadenheid, 14, 37, 73, 76, 90, 96, 97
Vastbeslotenheid, 36
Verandering, 4, 7, 10, 12, 14, 15, 17, 19, 24, 46, 48,
53, 75, 81, 82, 94, 99

Verantwoordelijkheid, 5, 13, 22, 41, 43, 45, 55, 56,
57, 58, 70, 80, 83, 88, 91, 98
Verdingelijking, 88
Verlangen, 7, 11, 30, 45, 47, 52- 56, 59, 83, 84
'Verloren tijd', 11-13, 59, 70, 74, 96
Vervallen zijn, 27, 29, 31, 33
Verveling, 12, 23, 70, 74
Vervreemding, 38, 56, 86
Volmaaktheid, 13, 18, 53, 71, 90, 103
Vrijheid, 12, 23, 54- 56, 58, 62, 66- 70, 72, 76, 77,
88, 92, 98, 101, 102

W

Waarheid, 15, 16, 18, 20, 22, 29, 32, 35, 37, 41, 49,
69, 82, 90, 96, 97, 101
Wanhoop, 5, 15, 20, 24, 82
Wil, 4, 5, 8, 14- 16, 20, 22, 23, 27, 34, 37, 40, 45,
47, 51, 52, 53, 55, 57, 59-62, 66-68, 70, 71, 73-
75, 80, 84, 85, 87, 88, 91, 92, 93, 97, 98, 102
'Woorden-met-zin', 4, 21, 80, 81, 100

Z

Zelfdoding, 10, 97
Zelfgenoegzaamheid, 4, 24, 82, 88
Zelfopoffering, 5, 83
Zin van het zijn, 25, 28, 30, 34, 42
'Zijn-ten-dode', 26, 27, 33, 34, 36, 38, 39
'Zijn-ten-einde', 26
Zingeving, 4-8, 10, 11, 17, 21, 23, 24, 52, 69, 80, 81,
83, 89, 90, 91, 93, 95, 99, 101
Zinledigheid, 3, 90, 100
Zinloosheid, 3, 37, 47, 56, 60, 83, 100
Zorg, 4, 20, 24, 33, 34, 40, 82
Voorzorg, 4, 24, 82

