



De Ander in de toekomst

Olivier Koen de Vette

Studentnummer 1012814 Begeleider: Marc Davidson

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

Aantal woorden: 14135

15 juli 2023



Hierbij verklaar en verzeker ik, Olivier Koen de Vette, dat deze scriptie zelfstandig door mij is opgesteld, dat geen andere bronnen en hulpmiddelen zijn gebruikt dan die door mij zijn vermeld en dat de passages in het werk waarvan de woordelijke inhoud of betekenis uit andere werken – ook elektronische media – is genomen door bronvermelding als ontlening kenbaar gemaakt worden. Plaats: Arnhem. Datum: 15 juli 2023

“Wij werken *in* het heden, niet *voor* het heden”

Léon Blum, *A l'échelle humaine*

"Een volk dat leeft bouwt aan zijn toekomst."

Hildo Krop, op het *Vlietermonument*

Korte samenvatting

We geven veel om toekomstige generaties, maar als we de vraag stellen waarom dat zo is, is het niet vanzelfsprekend welke redenen hier precies voor zijn. Heidegger, Levinas en Arendt geven hier in hun denken over ons tijdelijke bestaan inzicht in, wat door auteurs over toekomstige generaties niet vaak wordt (h)erkend. Heidegger, Levinas en Arendt komen overeen dat een mens een bepaalde afstand heeft ten opzichte van het heden, wat haar in staat stelt in een tijdelijk leven te handelen naar de potentie van iets dat 'nog niet' is, maar wel kan zijn in de toekomst. Enkel met hulp van de Ander kunnen wij als huidige generatie handelen naar dit 'nog niet', een Ander die ook in de toekomst moet zijn, willen we ons perspectief op een hoopvolle toekomst niet verliezen.

Inhoudsopgave

Korte samenvatting	3
Volledige samenvatting	5
Notatie	6
Inleiding	7
Probleemstelling.....	8
Onderzoeksvraag.....	11
Opbouw	11
Vóór Levinas: Heidegger.....	12
Inleiding	12
Heideggers Da-sein: zijn voor mijn dood.....	13
Slot.....	14
Levinas	15
Inleiding	15
Denken en oorlog	16
Levinas' kritiek op Heidegger en westerse filosofie in het algemeen	16
Het metafysische verlangen	17
De absolute Ander	18
Levinas' zijn-voor-dat-wat-over-mijn-dood-heen-reikt	18
De tijd van de Ander	20
Slot.....	22
Arendt.....	23
Inleiding	23
Nataliteit.....	24
Slot.....	25
Discussie	26
Conclusie	30
Bibliografie	31

Volledige samenvatting

We geven veel om toekomstige generaties. Wanneer we het perspectief verliezen op de keten van menselijke generaties zou er een belangrijke breuk ontstaan met de manier waarop we betekenis ‘geboren doen worden’, creëren. Het loslaten van geven om toekomstige generaties zou namelijk de start zijn de houding *apres nous le deluge* - laat na ons de hel maar losbarsten - te omarmen. Toch gaat weinig aandacht uit naar onze verhouding tot toekomstige generaties, en als dit al gebeurt, komt deze groep na de aandacht die we huidig levende generaties schenken. Om deze reden is een filosofisch theoretisch onderzoek naar de betekenis van toekomstige generaties voor ons op zijn plaats. Wat huidig levende generaties scheidt van toekomstige generaties is tijd, en onze eigen tijdelijkheid in de keten van generatie op generatie. Daartoe onderzoeken we de betekenis van tijdelijkheid voor ons handelen. Hieruit kunnen we zien of toekomstige generaties nabij ons of juist veraf van ons staan. Aangezien Heidegger, Levinas en Arendt allen duidelijke filosofische inbreng hadden op tijdelijkheid én de verbinding daarvan met toekomstige generaties, luidt de onderzoeksvraag als volgt: Wat is de ethische betekenis van toekomstige generaties volgens het denken van Heidegger, Levinas en Arendt over onze tijdelijkheid?

We zien bij Heidegger dat het zijn van het zelf, het Da-sein, de belangrijkste filosofische vraag is. Het Da-sein beseft zich sterfelijk te zijn en ziet uitsluitend in haar eigen eindige tijd de mogelijksvoorwaarde betekenisvol te handelen. De eigen dood doet het subject realiseren dat haar handelingskeuzes eindig zijn, immers, wanneer tijd eindig is sluit de ene keuze de andere uit. Zo is tijdelijkheid voor het Da-sein de mogelijksvoorwaarde om betekenisvol te handelen. Toekomstige generaties worden door Heidegger niet (of nauwelijks) op deze notie van temporaliteit betrokken, maar, zo zullen we zien bij Levinas' kritiek op Heidegger, dit zou wel moeten gebeuren. Omdat Heidegger het belang van temporaliteit onderstreept, vormt zijn filosofie een goed startpunt om op verder te bouwen.

Levinas stelt dat het besef van eindigheid tot stand komt middels de Ander¹, waar Heidegger enkel bij het Zelf bleef om invulling te geven aan zijn notie van eindigheid; zonder de Ander zou het onmogelijk zijn het Zelf op waarde te schatten, doordat de ander inzicht biedt in hoe vrij, en hoe sterfelijk, het Zelf is, zoals de Ander dat ook moet zijn. Het is de relatie tussen het Zelf en de Ander dat de hoeksteen vormt voor ons begrip van ethiek en Zelf. Doordat Levinas niet bij het Zelf blijft, is er voor het zelf ruimte om te kijken naar een tijd voorbij het Zelf, oftewel, een tijd zonder het Zelf, maar mét de Ander. Zo stelt dit besef het subject in staat voorbij de eigen dood te zien in een tijd voor *de Ander*. Met andere woorden, in Levinas' werk zien we een ingang voor denken over tijdelijkheid dat toekomstige generaties een plaats geeft.

Arendt stelt dat niet sterfelijkheid, maar nataliteit het Zelf de mogelijkheid biedt haar leven betekenisvol in te richten. Nataliteit ziet Arendt als het steeds opnieuw geboren doen worden. Mensen hebben de unieke mogelijkheid om buiten hun feitelijke, materiële geboren zijn een ander soort ‘geboren doen worden’ te omarmen; het feit dat de mens dat op aarde is gestort niet samenvalt met haar causale omgeving is een kans om haar eigen projecten te scheppen en van betekenis te voorzien. Dit is mogelijk doordat zij niet samenvalt met het heden, maar in plaats daarvan het heden opvat als onvervulde potentie voor haar eigen projecten in de toekomst. Een waardering voor de toekomst in deze zin betekent dan dat toekomstige generaties, als deel van de onvervulde potentie in het heden, een belangrijke rol hebben in het betekenisvol

¹ Levinas schrijft de Ander vaak, maar niet geheel consistent, met een hoofdletter, om het belang van dit begrip te benadrukken. In deze scriptie zal de Ander om die reden consistent met hoofdletter worden geschreven.

inrichten van het leven hier en nu. Zo krijgen toekomstige generaties ook bij Arendt een plaats in haar werk.

Kortom, elk van deze denkers komt overeen dat een mens een bepaalde afstand heeft ten opzichte van het heden, wat haar in staat stelt betekenisvol te handelen. Het is dit ‘nog niet’ van het heden dat, met hulp van de Ander, de dood enerzijds en de geboorte anderzijds betekenisvol voor ons maakt. Dit is een aanzet om onszelf te begrijpen als innig tijdelijk, waarbij een perspectief op toekomstige generaties geldt als belangrijke mogelijksvoorwaarde voor ons betekenisvol handelen. Dit perspectief op toekomstige generaties, dat nodig is om onze handelingen van betekenis te blijven voorzien, wordt de erfenis genoemd, ter ondersteuning van het gedachtegoed van de drie behandelde filosofen. Deze term is bedoeld om de verbinding van de ene generatie met de andere in tijdelijkheid duidelijk te maken, en tegelijkertijd om te laten zien dat wat de huidige generatie doet invloed heeft op wat de volgende generatie voorgeschoteld krijgt. Deze scriptie suggereert dat onze acties beschouwen als erfenis in wording een manier is om de ethische relatie tussen de huidige generatie en toekomstige generaties te duiden; we ontkomen er niet aan ons te verhouden tot degenen na ons, en tegelijkertijd zouden we ook niet anders willen; wie streeft er immers naar een wereld in puin voor haar nabestaanden achter te laten?

Notatie

Wanneer passages geciteerd worden, wordt, wanneer Nederlandse vertaling beschikbaar is, eerst naar Nederlandse vertaalde paginanummer gerefereerd, ten tweede naar het Franse/Duitse/Engelse origineel.

Inleiding

In het jaar 2027 worden er geen kinderen meer geboren. Ieder mens op aarde is om mysterieuze redenen vanaf het jaar 2009 onvruchtbaar geworden. Dit is het scenario dat de sciencefictionfilm *Children of Men* gebruikt om een bijzondere vraag op te werpen: wat gebeurt er met onze belevingswereld als er geen mensen na ons komen (Cuarón, 2006)?

In de film zien we een fragment van het nieuws, dat rapporteert dat de jongste persoon op aarde, 18 jaar, is gestorven. Deze jongste persoon op aarde was in zijn leven instantaan een beroemdheid, puur vanwege het feit dat hij als laatste van alle mensen was geboren. Zijn dood is wereldnieuws en veroorzaakt een golf van schok en ongeloof voor het publiek. Hij symboliseerde de hoop voor een jonge generatie, de laatste persoon die op deze wereld was geboren.

We volgen het leven van een verbitterde kantoorklerk, Theo Faron. Door zijn ogen zien we een wrange wereld, waarin geweld en chaos aan de orde van de dag zijn. Het Verenigd Koninkrijk heeft een van de laatst overgebleven functionerende overheden, maar is niet meer dan een politiestaat, die al haar middelen inzet om vluchtelingen te weren, te liquideren en uit te zetten. We krijgen mensen te zien die legitieme inwoners van het land zijn, maar zichtbaar moeite hebben gelukkig te zijn of überhaupt ergens troost uit te putten. Theo treft zijn neef, die schatrijk is, en die namens de overheid kunst heeft geroofd van plekken over de hele wereld. De neef staat voor de David, het pronkstuk van de beroemde beeldhouwer Michelangelo, maar de kunst doet hem niets meer. Als Theo zijn neef vraagt wat hem nog motiveert om verder te leven, omdat er in de nabije toekomst niemand meer leeft om de verzamelde kunst te zien, antwoordt hij 'weet je wat het is, ik denk er gewoon niet over na'.

We zien een depressieve wereld, een waarin de mensen vervreemd lijken te zijn geworden van hun lot. Er wordt niet meer over de dag van morgen nagedacht: morgen is iedereen een dag ouder geworden, en morgen is er wederom niemand op aarde geboren om op een dag de plaats van de verouderende – *stervende* - generaties over te nemen. Mensen sterven maar mensen worden niet meer geboren, en de nog levende mensen worden er almaar radelozer onder. Deze wereld lijkt de verwezenlijking van het gezegde *après nous, le déluge*: 'na ons de zondvloed'.

Children of Men schommelt tussen twee betekenissen van dit *après nous, le déluge*. Één waarbij het wat de spreker betreft prima is als de wereld in verval stort na haar eigen dood, 'want ik geef er na de zondvloed niet meer om'. De andere betekenis duidt op de angst uit de voorspelling dat 'als wij er niet meer zijn, zal de zondvloed komen'. De nu levende generaties in *Children of Men* hebben een reëel vooruitzicht dat er niemand na hen meer zal leven, dat cultuur, kunst, wetenschap, zal vervallen omdat er geen mensen meer zullen zijn die het beoefenen of ervan kunnen genieten. De reacties van de mensen in de film op dit vooruitzicht lopen uiteen, van hedonisme, tot onverschilligheid, tot verslagenheid, en alles daartussen. Met dit sciencefiction scenario, dat kinderen niet meer kunnen worden geboren, waagt de film de vraag te stellen: wat is voor ons de betekenis van toekomstige generaties?

Instinctief zullen we waarschijnlijk denken dat een vooruitzicht op de toekomst automatisch betekent dat kinderen geboren moeten blijven worden. Misschien is de enkele reden, dat we met kinderen continuïteit ervaren in de manier waarop een mensenleven doorgaans loopt -van de wieg, naar de school, naar het werk, naar het graf- al genoeg om dit instinct te legitimeren: zonder kinderen om deze lineaire levenslijn aan te vullen kunnen ouderen uiteindelijk niet in hun oude dag worden voorzien door de opgegroeide, inmiddels werkende kinderen. Deze reden alleen oogt echter zeer droog, omdat het enkel verklaart

waarom we kinderen op collectief niveau *nodig hebben*, maar niet waarom we dit ook wensen buiten instrumentele en egocentrisch redenen.

We weten echter goed dat het nemen van kinderen geen calculus is. Wanneer we een ouder vragen waarom die besloot kinderen te nemen, is de kans klein dat die zal zeggen dat een kosten-baten analyse erop wees dat het kind op de lange termijn meer zal opleveren dan dat het kost. Neen, het is iets anders wat ons ertoe beweegt kinderen te nemen. Iets waar de film *Children of Men* een beroep op deed, en iets wat het naleven van een leuze als 'laat na ons de zondvloed maar komen, want ik geef er niet om' zo typeert als nihilistisch en deprimerend.

Het is dit instinct, deze hoop die het krijgen van kinderen vertegenwoordigt, ondanks alle mogelijke tegenwerpingen op zo'n besluit, dat de aanleiding heeft gevormd deze scriptie te schrijven. Wat betekent voor ons het vooruitzicht op nieuwe mensen? En, wellicht het belangrijkste, hoe verhouden we ons dientengevolge tot toekomstige generaties?

Op deze vraag horen we vanuit onverwachte hoek repliek. Martin Heidegger, Emmanuel Levinas, alsmede Hannah Arendt schreven alle drie werken die aansluiten op het gedachtegoed rondom toekomstige generaties. Dit doen zij ieder, zonder deze bij naam te noemen, via hun besprekingen van tijdelijkheid, en wat dat betekent voor het mens zijn in het hier en nu. Deze scriptie zal specifieke aandacht wijden aan deze drie filosofen, en beargumenteren hoe hun werken ons huidige denken over toekomstige generaties verscherpt. Er is specifiek voor deze filosofen gekozen, zoals ook in de probleemstelling besproken zal worden, omdat zij op elkaars werk – over tijd en het mens zijn – voortbouwen, en omdat zij aan het begin staan van de diverse literatuur over toekomstige generaties die nu beschikbaar is, terwijl dat niet even duidelijk door latere auteurs is erkend. Tevens zullen we zien dat Levinas en Arendt inhoudelijk pleiten voor een tijdsbegrip dat recht doet aan het veelzijdige bestaan van mensen, wat niet mogelijk is als dat bestaan alleen met haar eigen leven en dood gemoeid is. Met andere woorden, volgens hen is het bestaan van mensen noodzakelijk gemoeid met het bestaan van de mensen na hen. Heidegger geldt hierbij als een belangrijke schakel naar deze opvatting van Levinas en Arendt.

Probleemstelling

In deze scriptie wordt de thematiek van toekomstige generaties theoretisch besproken. Dit is allesbehalve een nieuw idee: er zijn vele auteurs – buiten bovengenoemden – die belangrijke inzichten hebben gedeeld over de waarde van toekomstige generaties, vanuit verschillende invalshoeken. Een belangrijk werk dat de zorg om toekomstige generaties centraal stelt is het boek van Scheffler, met de veelzeggende titel *Why worry about future generations?* (vertaling 'Waarom zorgen maken om toekomstige generaties?').

In dit werk beargumenteert Scheffler niet zozeer dat het zorgen voor toekomstige generaties te maken heeft met morele verantwoordelijkheid, maar eerder dat er sterke redenen zijn om zorg te dragen voor toekomstige generaties ongeacht of daar een morele plicht voor is of niet. De centrale vraag die hij uitwerkt is; waarom hebben we ons eigenlijk te bekommeren om toekomstige generaties? In wezen stelt dit boek dezelfde vraag als we hebben gezien in de film *Children of Men*, 'wat is de betekenis van toekomstige generaties?' Waar de film echter een intuïtief antwoord biedt door de mensen zonder hoop op toekomstige generaties als collectief neerslachtig weer te geven, staan in het boek een viertal argumenten geëxpliciteerd die verhelderen wat er op het spel staat als we ons nageslacht verwaarlozen. Deze argumenten luiden als volgt:

We hebben er belang bij een leven te leiden dat waardevol is en gevuld met voor ons waardevolle activiteiten. Een groot deel van wat wij waardevol vinden is afhankelijk van een langdurig voortbestaan van de menselijke soort. Grote lange termijn projecten zoals structurele verbetering van educatie en onderzoek naar het stoppen van kanker verliezen hun waarde voor ons als we geen vooruitzicht hebben op toekomstige generaties.

We houden nu eenmaal van de mensheid, dus kunnen we ons niet beperken tot een klein deel van de mensheid.

Een wens om de dingen die we nu waardevol vinden in de toekomst te kunnen voortzetten middels anderen.

Wederkerigheid, vanwege onze afhankelijkheid van toekomstige voorspoed (Scheffler, 2018).

Hiermee lijkt Scheffler dus reeds de vragen beantwoord te hebben die zojuist zijn gesteld, en kunnen we ons afvragen wat de vraag naar de betekenis van toekomstige generaties volgens Heidegger, Levinas en Arendt toevoegt.

Een doorslaggevend kritiekpunt op het werk van Scheffler is dat hij zich nooit heeft gebaseerd op inhoudelijk relevante werken van zijn voorgangers. In een voetnoot geeft hij het volgende hierover (vertaald) aan:

Dit idee (dat onze activiteiten hier en nu veel afhankelijker zijn dan we denken van de impliciete aanname dat menselijk leven lang nadat we zelf gestorven zijn doorgaat), in welke vorm ook, is ongetwijfeld ook door andere filosofen verdedigd... andere mensen hebben me gesuggereerd dat er gerelateerde thema's zijn in de werken van Heidegger en Levinas. Ik heb niet geprobeerd alle historische antecedenten te identificeren of te bekijken (Scheffler, 2018, p. 41).

Waar Scheffler dus expliciet niet op heeft gelet, is dat Heidegger en Levinas in hun filosofische hoofdwerken al een beroep hebben gedaan op de waarde voor ons om een lange tijdshorizon te beogen, voorbij enkel het eigen leven.

Heidegger doet dit bijvoorbeeld door te onderstrepen dat een mens altijd indachtig moet zijn te sterven, en zo midden in het leven verantwoordelijke keuzes moet maken, omdat zijn keuzes eindig zijn. Levinas gaat hier eigenlijk op verder, maar benadrukt nog explicieter het belang van het leven ná je eigen leven. Ook Arendt zegt vergelijkbare dingen als Scheffler, ver voor zijn tijd, over onder meer liefde voor de gehele(!) mensheid. Arendt's belangrijkste toevoeging aan dit werk is haar inzicht dat, om als mens zinvolle projecten te doen, wij deze projecten moeten kunnen *beginnen*, iets dat zij nataliteit noemt. Echter, om te beginnen hebben we nodig dat er niet alleen een heden is, maar ook een later om het beginnen zinvol te houden. Ook Arendt veronderstelt daarmee het belang van een langere tijd voorbij die van onszelf.

Dit maakt het teruggaan naar deze denkers om toekomstige generaties een plek in ons ethische denken te geven uiterst relevant, zo niet noodzakelijk, willen we op hun kennis *constructief* voort kunnen bouwen, *zonder* in nodeloze herhaling te vallen.

De inleiding constateert dat we ons zonder continuïteit van menselijke generaties geconfronteerd zien met een verlies dat resulteert in een gesteldheid van *après nous, le déluge*, zoals te zien is in *Children of Men*. De intuïtie waar deze scriptie mee werkt is dat een perspectief voorbij enkel het heden of, anders gezegd, een perspectief voorbij 'laat na ons de

hel maar losbarsten', van grote waarde is om menselijk handelen op te baseren. Toekomstige generaties, als vertegenwoordigers van het perspectief voorbij het heden, zouden daarmee een zeer aanzienlijke rol in onze ethische blik spelen. Als wij instinctief kunnen zeggen dat toekomstige generaties belangrijk voor ons zijn, wat leiden we daaruit af voor onze houding jegens hen? In hoeverre denken we toekomstige generaties *nodig te hebben*, en in hoeverre hebben we een vrije keuze in hoe we ons verhouden tot toekomstige generaties?

Deze intuïtie is voldoende om een filosofisch onderzoek te rechtvaardigen naar onze blik op onze tijdelijkheid in relatie tot toekomstige generaties, en te herbevragen hoe wij, huidig levende mensen, ons verhouden tot toekomstige generaties. Het is immers de tijd die ons scheidt van toekomstige generaties, en die als kloof, of juist als brug kan dienen in onze waardering voor toekomstige generaties. Het is onze waardering van tijdelijkheid die bepaalt of we vrede hebben te leven in een eeuw nu, zonder nieuw toekomstperspectief, of niet.

Werken zoals die van Scheffler hebben het belang van toekomstige generaties ook al aangevoerd, maar gaan voorbij aan de cruciale constatering dat er filosofische werken aan hen voorafgaan die onze relatie tot de dood, nieuw leven, tijdelijkheid, toekomst en de projecten die in die toekomst voortleven uitbundig theoretiseert. De werken van Heidegger, Levinas en Arendt gaan hier in het bijzonder op in, en zullen om die reden in onderhavig werk opnieuw worden uitgelicht.

De auteur Matthias Fritsch werkt in zijn boek *Taking turns with the Earth: phenomenology, deconstruction, and intergenerational justice* een vergelijkbaar perspectief als in deze scriptie uit, namelijk dat toekomstige generaties systematisch het onderspit delven in gepaste waardering van huidig levende generaties. Echter, waar de werken in verschillen, is dat Fritsch de ontologische dimensie van toekomstige generaties hernieuwd over het voetlicht brengt, terwijl het voornaamste doel van deze scriptie is de ethische plaats van toekomstige generaties gezien onze eigen tijdelijkheid, tijdelijkheid van nu levende generaties, te duiden.

De termen ethisch en ontologisch verdienen hier enige opheldering, voor het verdere verloop van dit onderzoek. Ethisch wordt in deze scriptie beschouwd als dat wat met juistheid of onjuistheid van handelen te maken heeft, en hoe dat nader bepaald kan worden. Wat is, in een gegeven situatie, goed om te doen, of juist niet, of zijn hier meerdere antwoorden op te geven (Ten Have 2006)? Ontologisch, echter, wordt in deze scriptie beschouwd als de dingen die gezegd worden te bestaan, en hoe deze bestaan, wanneer we het over juistheid of onjuistheid van handelen hebben (Fritsch, 2018). Wanneer wij bijvoorbeeld denken dat toekomstige generaties niet thuishoren in onze beschouwingen over goed en kwaad handelen, ontkennen wij hun ontologische relevantie binnen de ethiek. Wanneer wij denken dat toekomstige generaties niet, of juist wel, geschaad mogen worden door ons handelen, erkennen wij zowel hun ontologische relevantie als hun ethische relevantie (ongeacht wat het inhoudelijke oordeel is).

Waar Fritsch zich vooral inzet voor het ontologische belang – of, zo men wil, ontologische nabijheid – van toekomstige generaties ten opzichte van huidige generaties, expliciteert onderhavig werk hoe ethisch relevant toekomstige generaties zijn gezien onze eigen tijdelijkheid, dan wel sterfelijkheid. Het gaat ons dan met name om hoe wij ons verhouden tot toekomstige generaties als gevolg van het feit dat wij tijdelijke wezens zijn die zelf sterven, maar óók scheppen. Het is hier waar we een lacune van intergenerationeel perspectief kunnen ontwaren: hoewel Fritsch enigszins positie inneemt rond deze kwestie, zien we verder zeer weinig beschikbare literatuur die toekomstige generaties ethisch, en mét relevante werken van voorgangers als Heidegger, Levinas en Arendt indachtig, onder de loep neemt. De scriptie voert aan dat ethisch denken over toekomstige generaties in het verlengde ligt van de werken van Heidegger, Levinas en Arendt – ook als ze dat zelf niet met zoveel woorden zeggen – en

suggereert dat we ons *altijd* ethisch verhouden jegens toekomstige generaties.

Onderzoeksvraag

Wat is de ethische betekenis van toekomstige generaties volgens het denken van Heidegger, Levinas en Arendt over onze tijdelijkheid?

Opbouw

Deze scriptie richt haar pijlen op continentale filosofen om onze blik op tijd in relatie tot toekomstige generaties gestalte te geven. Ik licht drie filosofen uit, respectievelijk, Heidegger, Levinas en Arendt. Elk van hen expliciteert tijdelijkheid als cruciale voorwaarde om als mens bewust te leven, zij het dat ieder dit op eigen wijze uitlegt. Het werk is in hoofdstukken ingedeeld, waarbij per hoofdstuk één filosoof wordt besproken. Heidegger is voornamelijk uitgewerkt als opbouw naar het werk van Levinas toe, aangezien Heideggers werk niet sterk op een (huidige of) toekomstige ander is gericht, maar Levinas' relevante argumentatie wel verscherpt. Elk hoofdstuk begint met een inleiding en een deelvraag, zodat de context van het werk voor de thematiek van deze scriptie aan het licht komt. Vervolgens expliciteer ik de relevante passages in relatie tot de deelvraag. Hierop volgt een discussie over de opgedane inzichten, en een suggestie hoe deze kunnen bijdragen aan huidige literatuur omtrent toekomstige generaties.

Zoals gezegd werkt deze scriptie met de intuïtie dat een perspectief voorbij enkel het heden een belangrijke motivatie vormt om menselijk handelen op te baseren. Hoewel deze intuïtie aanvankelijk enkel als zodanig is verwoord, zullen we in de loop van dit werk zien dat elk van de voorgenoemde denkers die boodschap onderstrepen. Sterker, onze blik op tijdelijkheid doet ons een appèl om betekenisgeving als inherent verbonden aan toekomstige generaties te zien. De hypothese op de onderzoeksvraag luidt daarmee als volgt: toekomstige generaties zijn van cruciaal ethisch belang voor ons willen we onze tijdelijkheid passend duiden, dat is, geen hedonistische verslagenheid (zoals in 'na ons de zondvloed') omarmen. Wij hebben toekomstige generaties nodig om onze projecten in een voortdurende toekomst van betekenis te voorzien. De manier waarop deze scriptie is opgebouwd brengt over het licht hoe Heidegger, Levinas en Arendt deze hypothese steunen. In het laatste deel van de scriptie volgt een voorstel over hoe we hun inzichten kunnen gebruiken in een coherente term – genaamd de *erfenis* – die de ethische betekenis van toekomstige generaties voor ons duidelijk maakt.

Vóór Levinas: Heidegger

Inleiding

Martin Heidegger was een Duitse filosoof die zich met name interesseerde in fenomenologie en existentialisme. Existentialisme is een stroming die de betekenis en waarde onderzoekt van het individu, het subject. De centrale vraag is hierbij ‘wat betekent het om als mens te bestaan?’ Fenomenologie is een stroming die de directe ervaring gebruikt als manier om inzicht te krijgen in hoe het menselijk bewustzijn werkt. De combinatie van deze twee begrippen, existentiële fenomenologie, brengt ons bij wat Heidegger probeerde te doorgronden; een studie naar wat het betekent te bestaan als bewustzijn met behulp van de directe ervaring van het zelf, oftewel, het zijnsvraagstuk.

Dit gaat in essentie over de vraag wat de echte werkelijkheid voor het individu is, en hoe dat te weten; wellicht dat het duidelijk is dat de wereld voor het individu bestaat en dat er in de wereld dingen bestaan, maar daarmee is het laatste woord nog niet gesproken. Zo meende Plato dat achter alle zijnden die door ons te zien zijn in de wereld een andere waarheid schuilt -het ware zijn- die niet toegankelijk is voor onze zintuigen, maar alleen met ons denkvermogen te ontwaren is. Daarom was de wereld zoals we die dagelijks meekrijgen volgens Plato bedrieglijk van aard, ze spiegelt ons een andere werkelijkheid dan 'de ware' voor.

Hoewel Heidegger het verre van eens was met Plato's zienswijze, hield hij zich met dezelfde soort thema's bezig. Zijn hoofdwerk, *Zijn en Tijd (Sein und Zeit)*, is gewijd aan de vraag naar het zijn. Dat werk wordt doorgaans aangeduid als existentiële fenomenologie. Volgens Heidegger waren filosofen te weinig bezig met het zijnsvraagstuk. Het alledaagse is dat expliciet niet. Alles wat we zo pasklaar in de wereld kunnen waarnemen, geeft een impressie van wat het zijn kan zijn, maar is daarmee niet het zijn zelf. Tegelijkertijd is het ‘in-de-wereld-zijn’ van cruciaal belang om ons te informeren over het zijn, en vertelt ons dat iets over de ontologische structuren. Deze twee punten, een alledaagsheid die het zijn kan vertroebelen, en een ‘in-de-wereld-zijn’ dat het zijn kan ophelderen, staan in spanning met elkaar.

De alledaagse dingen in de wereld noemt hij *ontisch*, dingen die aangenomen worden te bestaan, omdat ze simpelweg zo aan de mens verschijnen. Een andere manier waarop hij deze ‘ontische dingen’ omschrijft is *voorontologisch*; het is het gegevene alvorens er ontologische claims gemaakt kunnen worden. Zoals de term voorontologisch impliceert, kan er een stap gemaakt worden om van de voorontologische werkelijkheid naar het ontologische te gaan.

Heidegger illustreert dit met het voorbeeld van de hamer. Een hamer wordt door iemand gebruikt om te hameren, het is voor die persoon niet een ding dat in de werkelijkheid enkel hout en ijzer is; een hamer geeft toegang tot de wereld van het hameren. Een zijnde, de hamer, krijgt betekenis door toegang tot de wereld van het zijn, het hameren, te geven. Een simpel zijnde heeft zo al de mogelijkheid het alledaagse te overstijgen, en het bewustzijn toegang te verschaffen tot het zijn, het ontologische (Den Hartog, 2005).

Volgens Heidegger zijn mensen de enige wezens voor wie hun bestaan in de wereld bevraagbaar is (dieren vallen hier dus buiten²), waardoor het feitelijke bestaan van mensen al een ingang is naar de vraag van het zijn. Het menselijk individueel bestaan noemt Heidegger *Da-sein*. Dit is een uiterst cruciaal begrip dat volgens Heidegger meer betekent dat de vertaling – 'Daar-zijn' – kan omvatten. Het *Da-sein* is het zelf dat een relatie heeft en betrokken is met de wereld, maar zich tegelijkertijd bewust is van de wereld zoals die voor het zelf – en niemand

² Discussie hierover buiten beschouwing van deze scriptie.

anders – is, een exclusiviteit van een wereld die rondom een authentiek bewustzijn haar werkelijke betekenis krijgt (Childers, 1995).

Het Da-sein zou omschreven kunnen worden als de sleutel waarmee het zijn letterlijk be-grepen kan worden, een ik die de werkelijkheid grijpt. Da-sein betekent een in-de-wereld-zijn dat engageert met die wereld, maar tegelijkertijd een bewuste afstand ervan heeft, omdat het er niet mee samenvalt. Het Da-sein grijpt de wereld als een betrekking op het zelf, die het zelf vrije mogelijkheid geeft het zijn eigen betekenis te geven; een authentieke, individuele en temporele betekenis, bewust van de sterfelijkheid van het eigen bestaan (Roudinesco, 1999). Het is dit authentieke Da-sein dat leven en dood duidt, en hierin relevant is voor deze scriptie. De deelvraag die in dit hoofdstuk wordt behandeld, is; ‘hoe is Heideggers Da-sein verbonden met denken over en ervaring van tijdelijkheid?’

Heideggers Da-sein: zijn voor mijn dood

In *Sein und Zeit* behandelt Heidegger de vraag van het zijn (Heidegger, 1998). Hij gaat in op het werk van zijn voorgangers, en specifiek Husserl, wanneer hij onderstreept waarom deze vraag van belang is: Husserl heeft veel belangrijk fenomenologisch werk verricht, maar gaat in zijn uitleg van het subject voorbij aan zijn veronderstelling dat het subject reeds kennis heeft. Husserl, zo luidt Heideggers verwijt, onderzoekt niet het zijn van het subject zelf, maar herhaalt slechts dat het subject als beginpunt dient voor fenomenologisch onderzoek (Large, 2015). Zo is bij Husserl de vraag naar het zijn bij voorbaat vertroebeld, nu het subject vóór de vraag naar het zijn gesteld kan worden al onterecht wordt voorzien van eigenschappen van het zijn. Dit is dus waar Heidegger vanaf wil, en om deze reden onderstreept hij het belang van een hernieuwd onderzoek naar het zijn.

Heideggers Da-sein onderstreept het belang van tijdelijkheid expliciet. Het Da-Sein betekenisvol kan alleen betekenisvol handelen, wanneer het haar eigen sterfelijkheid onder ogen ziet. Het Da-sein ziet Heidegger dus als een bewustzijn dat betekenisvol acteert enkel vanwege het besef van haar eigen sterfelijkheid. Het da-sein beseft zich dat de mogelijkheid te sterven het absolute einde betekent van zijn bestaan, de onmogelijkheid van een vervolgd Da-sein. De dood is dan de *mogelijkheid van de onmogelijkheid* van Da-sein, een einde aan Da-sein.

Een handeling heeft in een eindig bestaan enkel betekenis omdat de ene handeling de mogelijkheid voor de andere uitsluit. Ik manifesteer mijn zelf bij de gratie van eigen keuzes, keuzes die geen betekenis hebben als het ik onsterfelijk is. Immers, wanneer ik onsterfelijk ben, sluit mijn ene keuze de andere niet uit. Ik kan oneindig kiezen als ik tot in de oneindigheid besta. Daarmee verliest de keuze alle betekenis die ik, het zelf, eraan kan toekennen, omdat de *voorwaardelijkheid* van de keuze vervallen is. De keuze is daarmee nietig, geen daadwerkelijke keuze. Hierom zien we dat het fundamentele besef van de eigen dood als onontkoombare mogelijkheid, dat wil zeggen, een onafwendbaar eindig bestaan, het da-sein ruimte biedt om eigen, authentieke keuzes te maken.

Zijn voor mijn dood is het toe-eigenen van mijn *handelingsvermogen* (“agency”), het verantwoordelijk zijn voor mijn eigen bestaan en mijn eigen keuzes, in het volle besef dat het eigen bestaan temporeel gebonden is, eindig is. Met andere woorden, voor Heidegger is het besef van tijdelijkheid voor het Da-sein de essentiële mogelijkheidsvoorwaarde van betekenisvol handelen.

Slot

In het kort zien we bij Heidegger dat het zijn van het zelf, het Da-sein, de belangrijkste filosofische vraag is. Het Da-sein beseft zich sterfelijk te zijn en ziet uitsluitend in haar eigen eindige tijd de mogelijkheidsvoorwaarde betekenisvol te handelen. De eigen dood doet het subject realiseren dat haar handelingskeuzes eindig zijn. Immers, wanneer tijd eindig is sluit de ene keuze de andere uit. Zo is tijdelijkheid voor het Da-sein de mogelijkheidsvoorwaarde om betekenisvol te handelen. Toekomstige generaties worden door Heidegger niet (of nauwelijks) op deze notie van temporaliteit betrokken, maar, zo zullen we zien bij Levinas' kritiek op Heidegger, dit zou wel moeten gebeuren. Omdat Heidegger het belang van eindige tijd van de mens onderstreept, vormt zijn filosofie een goed startpunt om op verder te bouwen.

Levinas

Inleiding

Levinas was een Franse filosoof die zich, net als Heidegger, met de existentiële fenomenologie bezighield. Ook hij was dus bezig met de vraag wat de intuïtieve en directe ervaring van de mens in de wereld betekent voor het menselijk bewustzijn. Hij was een leerling van Heidegger, en diep door hem beïnvloed in zijn eerdere denken en werken. Hij hield zich als een van de eerste Franse filosofen bezig met fenomenologie, en beïnvloedde daarmee de werken van onder meer Jean-Paul Sartre en Maurice Merleau-Ponty.

Hoewel zijn werk vaak onder fenomenologie geschaard wordt, is het in zijn hoofdwerk, *Totaliteit en Oneindigheid (Totalité et Infini)*, duidelijk dat hij de fenomenologische traditie niet volledig omarmt. Zelf zegt hij hierover: “De fenomenologie is een wijsgerige methode, maar de fenomenologie – een begrijpen door in het licht te stellen – constitueert niet het uiteindelijke gebeuren van het zijn zelf. De relatie tussen het Zelfde en het Andere laat zich niet altijd herleiden tot kennis van het Andere door hetzelfde, zelfs niet tot *openbaring* van het andere aan het zelfde, die al grondig verschilt van onthulling” (Levinas, 2012, p. 19/XVI). Zijn gedachte lijkt dan dus, hoe tegenstrijdig dit ook klinkt, dat de fenomenologie ons wel verder kan helpen door dat ‘in het licht te stellen’, maar dat ze uiteindelijk tekortschiet om echt het zijn te doorgronden. Dit omdat de Ander voorbij gaat aan het Zelfde, wat het in het licht stellen van de Ander door het Zelfde beperkt, volgens Levinas.

Dat Zelfde en Andere vormt tevens de hoofdmoot van *Totaliteit en Oneindigheid*. Het Zelf, beperkt als zij is om grip te krijgen op de Ander, is volgens hem de focus van het werk van velen die voor hem kwamen, maar specifiek van Heidegger. Het Zelf, als uitgangspunt van de existentiële fenomenologie om het bewustzijn in de wereld van fenomenen te begrijpen, blijft wat hem betreft simpelweg teveel bij zichzelf. Allicht flauw, maar men zou *Totaliteit en Oneindigheid* in deze bondige zin kunnen samenvatten; het Zelf blijft teveel bij zichzelf en doet daarmee de Ander tekort.

Dit is volgens Levinas dan ook de fout die Heidegger begaat: het Zelf ‘be-grijpt’ alles maar verwacht daarin de Ander onterecht als iets van zichzelf. Neen, de Ander is *de Ander* bij de gratie van haar ontsnappen aan het Zelf, ze vallen buiten elkaar, dus van begrijpen kan eigenlijk geen sprake zijn. “Hij is niet geheel aanwezig in mijn ruimte”, zoals Levinas het ook uitdrukt (Levinas, 2012, p. 32/9).

Maar hoe zijn het Zelf en de Ander dan wél bij elkaar betrokken? Als ze buiten elkaar vallen, hoe is er dan iets zinvol over te zeggen? Levinas vraagt zich dit expliciet af: “Maar hoe kan het Zelfde, als egoïsme optredend, in relatie treden tot een Ander zonder hem meteen van zijn andersheid te beroven? Wat is de aard van die betrekking?” (Levinas, 2012, p. 31/8). Levinas gooit uiteraard niet de handdoek in de ring wanneer hij op deze paradox uitkomt. Sterker, het is voor hem reden de Ander op de voorgrond te zetten in haar relatie tot het Zelfde; “dit boek zal de subjectiviteit naar voren brengen als het ontvangen van een ander, als gastvrijheid” (Levinas, 2012, p. 17/XV). Merk hierbij op dat het voor hem gaat om het duiden van de subjectiviteit, het Zelf, met als verschil met zijn voorgangers dat hij dit doet *middels* de Ander.

Zijn werk is uit drie delen opgebouwd. Eerst beschrijft hij bestaan, of het zijn, door de realiteit van het leven van het subject. Ten tweede beschrijft hij hoe die subjectiviteit wordt onderbroken door het bestaan en de eis van de Ander. Tenslotte beargumenteert hij hoe ethiek – het Zelf en de Ander in oneindige ‘relatie’ - de samenleving opnieuw vormgeeft (Large,

William, 2015.)

Het wordt Levinas' overtuiging dat een ethisch leven voor ons bestaat bij de gratie van het bestaan van *de Ander*. Hoe hij hierop uitkomt zal in het volgende stuk worden uitgelicht. De reden dat dit van belang is voor deze scriptie, ligt in het gegeven dat deze Ander een *tijdloze* Ander is. Het is niet vanzelfsprekend een generatiegenoot, of zelfs een Ander die in dezelfde tijd leeft. Dit is het nader uitlichten waard voor onderhavig werk. De deelvraag waar dit hoofdstuk een antwoord op formuleert is dan: 'hoe is Levinas' Ander verbonden met denken over en ervaring van tijdelijkheid?'

Denken en oorlog

Het voorwoord van Totaliteit en Oneindigheid begint met de gelijktrekking tussen het wijsgerig denken en oorlog. Oorlog is uit op vernietiging en naakt in die intentie, het laat onverhuld wat we anders in woorden verhuld zouden zien: "in de oorlog verscheurt de werkelijkheid de woorden en beelden die haar verhullen, om in haar naaktheid en hardheid naar voren te treden" (Levinas, 2012, pag. 11/IX)). Levinas stelt hier dat de geschiedenis van het Westerse wijsgerig denken gelijkstaat met oorlog, en wel om de reden dat dit wijsgerig denken tot aan dat punt toe een totaliteitsbegrip hanteert die niets minder brengt dan vernietiging aan haar eigen identiteit!

Dat is een stevige stelling. Om goed te zien hoe Levinas hierop komt, en wat hij bedoelt met totaliteit, helpt het om, wederom, terug te gaan naar hoe Heidegger zijn denken over Da-sein vormgeeft.

Levinas' kritiek op Heidegger en westerse filosofie in het algemeen

We zagen dat Heidegger het bewustzijn formuleert als een authentiek en daadkrachtig ik, dat geheel zelf beschikt over haar leven en dood, en hierin verantwoordelijkheid dient te nemen, wil zij niet vervallen in een nietig, onbeduidend en passief bestaan. Als het ik, het Da-sein, deze verantwoordelijkheid om ten volle te leven en te sterven niet neemt, zou ze te kwader trouw zijn aan haar eigen mogelijkheden. Het zou een weigering zijn van betekenisgeving door het soevereine Zelf, en een verval tot passiviteit inluiden.

Levinas verwijt Heidegger echter dat het Zelf nooit zo'n grote rol kan vervullen in die betekenisgeving, zonder het bestaan van de Ander als *compleet Andere* te erkennen. Door de Ander voor zichzelf toe te eigenen, in het project van het soevereine Zelf als betekenisgever van alles om zich heen, gaat het Zelf voorbij aan het feit dat die Ander *even* soeverein is als het Zelf. Op deze manier is de toe-eigening van de Ander door het Zelf een tegenspraak in termen, twee soevereinen kunnen elkaar immers nooit toe-eigenen!

In het kort is dit verwijt dat Levinas aan het adres van Heidegger maakt geldend voor de gehele westerse filosofie. Zijn verwijt is dat de westerse filosofie zich teveel bezig heeft gehouden met het Zelf bij de bespreking van wat het Zelf, of het zijn, is. Als dit het enige is wat de filosofie doet, zou het ten beste gaan om vulgaire egotripperij, en ten slechtste om een niet-aflatende oorlogszucht. Blijven bij het Zelf betekent namelijk gelijktijdig de miskennis van de Ander in het zijn, een Ander die tijdens de filosofische onderzoeken van het Zelf wordt geclaimd, en ten hoogste gezien kan worden als iets *zoals* het Zelf, maar nooit gezien kan worden voor wat het *is*, namelijk compleet, absoluut anders.

Het is in deze context dat Levinas het westerse wijsgerig denken gelijktrekt met oorlog en totaliteit. Wanneer we een ethiek gebaseerd op totaliteit, een ik dat alles reduceert tot en behelst als relaties tot zijn existentiële ik, omarmen, zullen we moeten accepteren dat we in een permanente staat van oorlog met de Ander leven.

Men zou met deze woorden in Levinas een pessimist kunnen herkennen. Hij bedoelt dit

echter allerminst wanhopig. Eerder, deze staat van vijandigheid richting de ander hoeft – gelukkig – helemaal niet op te treden. De werkelijkheid opvatten in termen van oorlog, met vrede gereduceerd tot de periode tussen oorlogen, betekent voor Levinas in essentie een overwinning van de totalitaire zelfzucht. Deze zelfzucht ondermijnt uiteindelijk ook zichzelf: “Zoals de moderne oorlog, zo bedient iedere oorlog zich van wapens die zich keren tegen degene die ze hanteert... Hij vernietigt de identiteit van het Zelfde” (Levinas, 2012, p. 12/X). Oorlog miskent ieder individu, inclusief het Zelf dus. Het baseren van een ethiek op deze houding is volgens Levinas zeer wankel; niemand zal er beter uitkomen.

Levinas stelt dus dat westerse filosofie zich aan totalitaire zelfzucht schuldig maakt. Om een analogie te gebruiken voor wat hij precies bedoelt met totaliteit, en om het gevaar van zo’n systeem te illustreren, volgt hier een voorbeeld. De manier waarop de (platonische) filosofie met ideeën omgaat is totalitair: wanneer de filosofie een idee als mensheid bespreekt, moet het voor de behandeling daarvan individuen opvatten als delen van het geheel mensheid; het reduceert een individu als één van de individuen die samen de idee mensheid vormen. Een mens is daarin hetzelfde als een ander mens (Large, 2015). Daarin wordt het singuliere, de ene mens, een zeker geweld aangedaan, door het unieke van de een te vervangen voor de universaliteit van het geheel. Het is een negatie van de unieke ander, en in zekere zin zelfs van het ik, omdat uiteindelijk niemand tegen dit geweld bescherm blijft. Een systeem is dan *totalitair* als het alles wil behelzen en omvatten, zonder ruimte voor diversiteit of ‘andersheid’ te laten. Daarmee doet totaliteit volgens Levinas geweld aan het zijn van *zowel* het Zelf als de Ander. We zien in dit voorbeeld al hoe Levinas erop komt dat een dergelijke totaliteit uiteindelijk ook voor het Zelf gevaarlijk is. Niet alleen de Ander wordt geweld aangedaan, ook het Zelf leidt het risico gereduceerd te worden tot minder dan wat het is.

De overwinning van die totaliteit duldt Levinas natuurlijk niet, dus is zijn boek gewijd aan verzet daartegen: "Dit boek dient zich dus aan als een verdediging van de subjectiviteit, maar deze wordt niet begrepen op het vlak van haar zuiver egoïstische protest tegen de totaliteit, noch in haar angst voor de dood, maar als gefundeerd in de idee van het oneindige" (Levinas, 2012, p. 16/XIV). Hoe een verval in de totaliteit van het ik te voorkomen ligt volgens Levinas dus in de idee van het oneindige in de relatie van het Zelf en de Ander. Hoe ziet oneindigheid tussen het Zelf en de Ander er dan uit?

Het metafysische verlangen

Voordat we een compleet antwoord kunnen bieden op wat oneindigheid is, is het behulpzaam te bedenken hoe Levinas metafysica beschouwt. Het doel van zijn boek is immers de subjectiviteit te verdedigen, en dat is in essentie een vraag naar het zijn van het bewustzijn. Als we weten hoe Levinas metafysica voor zich ziet, wordt het makkelijker het zijn van Zelf en Ander te duiden, en daarmee oneindigheid.

Volgens Levinas is metafysica gericht op ‘elders’, ‘anders’ en het ‘andere’. De metafysica “verschijnt inderdaad als een beweging die vertrekt vanuit een wereld die ons vertrouwd is, vanuit ‘een bij zichzelf zijn, een thuis’ dat we bewonen naar een vreemd buiten-zich, naar een daarginds” (Levinas, 2012, p. 25/3). Het is een verlangen naar het *absoluut andere*. Dit verlangen is onbevredigbaar, juist omdat het om een verlangen naar het absoluut andere gaat; het kan daar per definitie nooit komen. Dit is anders dan verlangens die te maken hebben met lust, en die typisch wel te vervullen zijn, zoals het stillen van honger. Het metafysisch verlangen is voor Levinas goedheid. In zekere zin is dat omdat het in haar “edelmoedigheid” een onuitvoerbaar project nastreeft: “Een Verlangen zonder bevrediging dat

de verwijdering, de andersheid en de exterioriteit van het Andere juist *bedoelt*” (Levinas, 2012, p. 27/4).

De absolute Ander

We zien hier de kiem van Levinas’ denken over Zelf en Ander. De Ander is zodanig aanwezig als *absoluut anders*, doch onverbiddelijk, onmogelijk verlangd door het Zelf, dat de twee in relatie zijn op een manier die *niet te grijpen is, onherleidbaar* is. Het is dit gegeven, de onherleidbaarheid van de Ander tot het Zelf, ondanks het verlangen van het Zelf naar de Ander, wat totaliteit van het Zelf – over de Ander – onmogelijk maakt, en transcendentie noodzakelijk. Noodzakelijk, omdat er zonder overstijging van het Zelf in de beweging naar de Ander geen verhouding tussen de twee mogelijk is. De Ander is *absoluut anders*, dus die zal nooit gekend worden, altijd vervreemd blijven van het Zelf, terwijl de twee toch in relatie met elkaar staan. Dit is paradoxaal, maar vergt dus een sprong van het Zelf naar de Ander ondanks onmogelijkheid tot benadering. De manier waarop Levinas deze verhouding onder woorden brengt, is ‘relatie zonder relatie’ (Levinas, 2012, p. 80/52). Het is hier waar oneindigheid begint.

De ervaring van de Ander door mij is niet te reduceren tot het idee van het hebben van die ervaring – wat Plato’s volgelingen juist wél beweren – maar overstijgt ieder idee van de Ander door de eis van de Ander; haar aanwezigheid en blik dwingt als het ware de erkenning af dat ik hier niet te maken heb met iets zoals ik, maar met iets dat ik fundamenteel overschrijd (Large, 2015). Levinas brengt dit als volgt onder woorden: “In gesprek met de Ander treden betekent zijn uitdrukking ontvangen, waarin hij elk ogenblik de idee overschrijdt die een denken van hem zou krijgen. Dat betekent dus: van een Ander *ontvangen* boven het bevattingsvermogen uit van het ik; wat exact betekent: de idee van het oneindige hebben” (Levinas, 2012).

Simpel gezegd is het niet kunnen bevatten van de Ander door het Zelf de voedingsbodem voor een verhouding die oneindig rijk is, omdat ze nooit vervuld is, en altijd verder verdiepend is. Daarmee heeft de oneindigheid tussen Zelf en Ander grote consequenties. De Ander is er vóórdát het Zelf kan beginnen het te bevatten, het gaat aan die poging vooraf. Waar Sartre’s ‘existentie gaat vooraf aan essentie’ doelt op de existentiële ik, geldt bij Levinas als het ware ‘de existentiële Ander gaat vooraf aan de essentie van het ik’. Hiermee is de ethiek geboren: bestaan gaat niet om eenzaam bestaan, zoals dat bij Sartre – pessimistisch – geparafraseerd kan worden, maar om het erkennen van elkaars ‘soevereiniteit’, bij gratie van het radicale *anders zijn* van de Ander, dat is, *onschendbaar* door mij.

Het bestaan van de Ander, het gelaat over wie ik niets heb te zeggen, vormt het fundament van mijn inzicht dat ik, evenals de Ander, vrij ben, maar dat deze vrijheid geen willekeur is. Zij is geen doen om het even, omdat de vrijheid van de Ander daarmee ondermijnd zou worden. Dat is onmogelijk, omdat dat mijn eigen vrijheid even hard ondermijnt. Deze vrijheid is feitelijk een strengere versie van ‘wat gij niet wilt dat u geschiedt, doe dat ook een ander niet’; Levinas verbiedt namelijk niet simpelweg de Ander iets aan te doen wat je niet voor jezelf wilt, hij stelt dat dat *onmogelijk* is. Het is volgens hem dus de relatie tot de Ander waarmee het subject in spanning is, die de hoeksteen vormt voor een ethiek gebaseerd op de medemens, in plaats van een ethiek gebaseerd op een totalitair Zelf.

Levinas’ zijn-voor-dat-wat-over-mijn-dood-heen-reikt

De ethiek van Levinas neemt expliciet afstand van de filosofische traditie om als ‘rationele einzelgänger’ betekenis te duiden zonder *input* van buitenaf, een traditie die de waarneembare werkelijkheid met argusogen bekijkt en in plaats daarvan haar toevlucht zoekt tot de ideeën

waarmee het Zelf, volgens rationalisten, al vanaf geboorte behept mee zijn. Hoewel Heidegger niet in het rijtje staat van rationalisten die enkel met Zelf bezig is zonder iets van buiten hierop te betrekken, zien we dat hij wel degelijk past in een traditie van filosofie om dit buiten voor zichzelf op te eisen, te stellen dat buiten aan het zelf toebehoort. Heideggers zijn voor de dood is een zijn waar de ander weinig plek vindt, en volgens Levinas is dat ten onrechte; de dood kan niet benaderd worden, of een rol krijgen voor mij, zonder de Ander als medium te hebben.

Levinas drukt dit als volgt uit: ‘De dood, bron van alle mythen, is slechts *tegenwoordig* in een ander; en alleen in hem herinnert hij me met klem aan mijn laatste essentie, mijn verantwoordelijkheid’ (Levinas, 2012, p. 191/154). Alleen in concrete ontmoetingen met de Ander zien we de dood voor wat ze is: een mogelijke bedreiging voor de projecten die ik in mijn leven optuig. De Ander staat hierin op gelijke voet met de dood, in die zin dat ze beiden een exterioriteit vertegenwoordigen waar ik geen controle over heb, blootgesteld aan een mogelijk geweld dat niet vanuit het Zelf komt (Fritsch, 2018). Dit wordt beeldend door Levinas verwoord: ‘De Ander, onlosmakelijk verbonden met het gebeuren zelf van de transcendentie, hoort thuis in het gebied van waaruit de dood, mogelijkerwijze een moord, op ons afkomt’ (Levinas, 2012, p. 254/210). Dit lijkt een kwaadwillend principe, maar in wezen is dit een uitermate positieve kans op goede relaties met de Ander, tevens reden om Heidegger tegen te spreken op zijn gerichtheid tot de *eigen* dood.

Als het over de dood gaat, is zij allesbehalve een individuele aangelegenheid, ondanks dat het over het sterven van Zelf gaat: het Zelf is sterfelijk, dus *temporeel* (“temporal”), wat betekent dat ze *gesitueerd* is, i.e. leeft in een tijd met anderen. Om die reden verandert het Zelf constant, het maakt haar receptief voor verandering van buitenaf, door haar kwetsbaarheid voor de Ander, die buiten haar eigen controle is. Er bestaat dan een sterke link tussen sterfelijk zijn en socialiteit (Fritsch, 2018):

De eenzaamheid van de dood laat de ander niet verdwijnen, maar voltrekt zich in een bewustzijn van vijandigheid en maakt juist daardoor nog een beroep mogelijk op de ander, op zijn vriendschap, op zijn medische bijstand ... De dood komt nader in vrees voor iemand en hoop op iemand (Levinas, 2012, p. 255/210)

Een voorbeeld: een tijd die gedeeld met jou is, vertegenwoordigt zowel een gevaar voor mijn bestaan doordat je je in mijn tijd kan opdringen (en zelfs in staat bent mijn tijd met geweld te beëindigen) als een mogelijkheid nader tot jou, de Ander, te komen.

De dood is even vreemd als de Ander, de dood *is* de Ander, in positieve zin, dat ikzelf niet de dood kan vertegenwoordigen, zelfs kan begrijpen – ik ben immers als de dood niet is – maar dat de Ander nodig is om de bedreiging, vreemdheid van buitenaf te vertegenwoordigen, die maakt dat we de dood *niet nu* verkiezen, de dood afhouden als bedreiging voor onze projecten, en *daarin* betekenis vinden. ‘De naderende dreiging is zowel bedreiging als verdaging. Ze dringt en gunt tijd’ (Levinas, 2012, p. 256/212). Mijn tijd zien we als *een tijd die mij gegeven is zolang de dood niet is*. De projecten die wij optuigen zijn projecten die we voorbij onze eigen tijdelijkheid willen voortzetten, de reden dat we voortdurend de dood afhouden en ons tot het heden verhouden als een ‘nog niet’, een worden, een belofte voor wat nog komen gaat. Het is een zijn dat er is bij gratie van de Ander. De Ander is degene die jouw tijd wel en niet deelt, degene die zich mogelijk uitstrekt in een tijd voorbij jouw leven, en een leven na jouw dood voorstelbaar, zelfs wenselijk, maakt. Dit is Levinas’ *zijn-voor-dat-wat-over-mijn-dood-heen-reikt* (“L’être pour-au-delà-de-ma-mort³”) (Levinas, 1991, p. 69/59).

³ Wat Levinas als tegenstelling poneert op Heidegger’s ‘*zijn-voor-de-dood*’, “*Sein zum Tode*”.

We zien hier ook waarom de relatie tussen Zelf en Ander volgens Levinas het fundament is voor de ethiek. De Ander is vreemd en valt niet binnen ons bereik, maar gelijktijdig leven we samen met de Ander en vertegenwoordigt zij het gevaar van de dood. Wij zeggen haar ‘nog niet’ en beginnen hiermee onze verhouding tot de dood, onze verantwoordelijkheid voor de tijd die ons nog rest. Wij kunnen geen claim maken op de tijd van de Ander, hoewel ook wij hetzelfde gevaar vormen voor de tijd van de Ander. Fysiek kunnen wij de Ander weliswaar doden, maar ethisch gezien is dat onmogelijk. De Ander is de vreemdeling over wiens lot ik geen zeggenschap heb, de Ander neemt haar eigen verantwoordelijkheid tot de dood, en verzet zich uit zichzelf tegen mijn wil om de dood naar haar toe te brengen, net als dat ik dat doe als de Ander de dood naar mij brengt. Waar we de Ander wel letterlijk kunnen doden, is het onmogelijk haar bestaan op te heffen, over het bestaan van de Ander hebben we immers niets te zeggen, de Ander leeft – en sterft – onafhankelijk van mij.

Voor Levinas is sterven het worden van een vrij wezen tot enkel een ding, iets dat niet meer kan worden, en geen enkele afstand tot het heden – om te worden – meer kan bezitten. Anders gezegd, in de dood word ik een ding dat met zichzelf samenvalt, en daarmee geen handelingsvermogen meer bezit. Wanneer ik leef, anderzijds, is die afstand tot het heden er wél, val ik niet met mezelf samen, wat betekent dat het heden opgevat kan worden als mogelijkheid om te worden, te doen. Bewust zijn is afstand hebben tot het heden om eigen tijd vorm te geven, mezelf te zien als een wezen dat nooit is, maar wordt zolang de dood niet is, en gerelateerd; vrij zijn is de tijd hebben om de dood af te houden.

Het zijn-voor-dat-wat-over-mijn-dood-heen-reikt veronderstelt dit: een tijd voorbij de mijne is een tijd die aan de Ander toekomt, een tijd die fundamenteel verschillend is van de mijne, een die elke pretentie zeggenschap over de toekomst te hebben ontkent, maar gelijktijdig het heden openbreekt als een worden, in mijn ‘resterende’ tijd, waar mijn projecten zich ongebreideld, tot aan het gelaat van de Ander, voortzetten (Fritsch, 2018). Zolang ik vrij ben, ben ik een wordend wezen, die tijd met de Ander deelt maar ook gescheiden is van de Ander in tijd door mijn dood.

De tijd van de Ander

Dit brengt ons bij het laatste stuk in deze sectie. De vraag hoe Levinas’ Ander verbonden is met tijdelijkheid wordt steeds duidelijker. De Ander staat tot het Zelf als een soeverein tot een andere soeverein, die elk een eigen tijd heeft en hierin over elkaar niets te zeggen hebben. Dat zij elkaar hierover niets te zeggen hebben, wil echter niet zeggen dat zij niet constructief voor elkaar zijn: hoewel soeverein, staan het Zelf en de Ander in relatie met elkaar, een oneindige relatie, die geen afbreuk doet aan de soevereiniteit van elkaar, maar elkaar schenken wat niet geschonken had kan worden zonder de Ander: het zijn-voor-dat-wat-over-mijn-dood-heen-reikt. De aanwezigheid van de Ander geeft inzicht in de dood die ik afhoud, en die mij betekenis in het worden geeft, een worden dat inherent, bij gratie van de Ander en de dood, tijdelijk is. Het worden houdt op bij de dood, al is de dood, als einde van mijn tijd, simpelweg een voortzetting van de tijd van de Ander, en betekent mijn dood dus niet een einde van worden als zodanig.

De pracht van de tijd van de Ander is ook dat projecten, van de Ander of van het Zelf, altijd kunnen worden voortgezet, altijd de potentie van het worden behouden, in plaats van permanent, in de dood, afgerond, of geworden, te zijn. Dit is ook wel wat Levinas verstaat als een *vruchtbaar*, of genererend, zijn. Het worden in het zijn-voor-dat-wat-over-mijn-dood-heen-reikt betekent ook dat toekomstige Anderen na mijn tijd het worden voortzetten, of zij nu worden in mijn tijd én de tijd erna, of in een tijd die ik helemaal niet met hen deel. Met andere woorden, het zijn-voor-dat-wat-over-mijn-dood-heen-reikt gaat over een tijd die ik mede

betekenis kan geven omdat de toekomstige Ander na mijn dood zelf niet is geworden, maar met haar mogelijkheid te blijven worden projecten blijft scheppen. Op deze wijze ontstaat er 'oneindige tijd', die tot stand komt juist omdat we tijdelijke wezens zijn, die de dood afhouden voor zolang wij dat kunnen, en de Ander de tijd na ons laten vervolgen, *ad infinitum*.

Het zijn-voor-dat-wat-over-mijn-dood-heen-reikt is instrumenteel om in te zien hoe wij verplicht zijn ethisch tegenover de Ander te staan. Wil ons inzicht, dat het heden voor ons een 'nog niet' is om betekenis te geven aan een wordende toekomst, überhaupt geldig zijn, zullen wij de Ander schatplichtig zijn haar tijd voor zichzelf te laten, haar deze tijd te geven. Doen wij dat niet, dan doorbreken we de oneindige tijd en komt het Zelf nooit voorbij een eeuwig nu van betekenisloosheid, omdat we het 'nog niet' van de toekomst zouden vervangen met een onveranderlijk nu, zoals we zagen in het voorbeeld van *Children of Men*. De tijd voor de Ander behoort ons niet, en door haar die tijd af te staan, die de Ander als het ware afdwingt, geven we aan een oneindige tijd die het wordende van het heden in stand houdt. De Ander is immers degene die mijn tijd zowel deelt als niet deelt, die een brug vormt met de keten van generaties in oneindige tijd. Wij moeten wel ethisch tegenover de Ander staan, de Ander nimmer doden, willen we niet vervallen in een betekenisloos eeuwig nu, die die keten van generaties zou opheffen. Zonder de transcendentie die nieuwe generaties vertegenwoordigen, zouden onze acties, zoals Levinas zegt, als '*wanhopige slagen van het hoofd tegen de muur*' (Levinas, 2012, p. 257/213). Hier wordt duidelijk dat de Ander mogelijk specifiek invulling krijgt als degene die na ons komt, degene die er is nadat ik er niet meer ben: het kind, ofwel, de toekomstige generatie.

Het zijn kinderen, nu ook al in het heden, die een belofte, een geloof of hoop in zich dragen een betekenisvolle wereld voort te zetten na mijn dood, na de dood van het Zelf. De mensen die na mij komen dragen die hoop, omdat zij de Ander vertegenwoordigen die ik heb te laten om na mijn dood een wereld voort te zetten die het voortzetten waard is. Omdat wij sterfelijk zijn, zullen we zelf niet letterlijk oneindig leven, maar kunnen we deelnemen aan een oneindige tijd die constant vernieuwend is door altijd de belofte van het 'nog niet' van de toekomst in zich te dragen; iets wat alleen kan als de Ander niet met mij sterft, maar na mijn dood voortleeft, zodat de toekomst nooit 'geworden is'.

Toekomstige generaties, als de Ander, hebben volgens Levinas nog iets wat het Zelf niet heeft. Het Zelf loopt altijd het risico vast te lopen in haar geschiedenis voor wat de toekomst haar kan brengen, welke mogelijkheden er zijn. Iemands *lot* ("fate") wordt mede bepaald door gewenning, gemaakte beloften en 'inertie van de geschiedenis' ("inertia of history", p. 90)⁴. Dit lot wordt overkomen doordat toekomstige generaties, door zelf die geschiedenis niet te dragen, dit patroon doorbreken (Fritsch, 2018). Het staat hen vrij de continuïteit van het verleden niet voort te zetten, te discontinueren, en zich dus niet te schikken naar welke lotsbestemming van eerdere generaties ook. Een Levinaskenner, Lisa Guenther, vat samen: 'mijn belofte aan het kind is gebonden aan de belofte van het kind: de belofte van een nieuwe en verholde toekomst. In zijn nieuwheid is het kind anders dan wie ook voor hem kwam, en dit kind – welk kind dan ook – brengt daarmee met hem de belofte dat de toekomst anders kan zijn dan het verleden' (Guenther, 2006). Zo vertegenwoordigt het kind, de toekomstige generatie, de discontinuïteit van generaties in de oneindige tijd, en krijgt het leven en de dood – door de vitaliteit van het kind – het ritme van een heden dat nooit stilstaat. Zo geeft vruchtbaarheid, de relatie tot het kind, toegang tot de tijd van de geheel Ander, een tijd voorbij de mijne, die mijn bestaan

⁴ Hiermee doelt Levinas op hoe de geschiedenis reeds geworden is, dus niet meer verandert of nog kan worden. De geschiedenis 'staat in steen gebeiteld'.

verbindt met een voortdurende samenleving, zijn-voor-dat-wat-over-mijn-dood-heen-reikt (Levinas, 2012).

Slot

Levinas stelt dat ons besef van een eindige tijd voor onszelf enkel tot stand komt bij gratie van de *Ander*, waar Heidegger bij het zelf bleef; zonder de vreemdheid van de *Ander* zou het onmogelijk zijn de dood te zien als mogelijke bedreiging van beëindiging van mijn projecten. De *Ander*, even vreemd als de dood, komt onaangekondigd tot mij, is daarin vrij, en doet mij inzien dat de *Ander* net zo vrij – soeverein – is als ik ben. Doordat de *Ander* nog steeds kan bestaan na mijn dood geeft de *Ander* mij inzicht in mijn tijdelijkheid, en zijn de projecten die ik in mijn gegeven tijd – zolang de dood niet is – onderneem, projecten die ik voorbij het heden til in het ‘nog niet’ van de toekomst, projecten die het heden opvatten als een potentie voor wat nog komen kan, óók na mijn tijdelijke bestaan. De toekomstige *Ander*, het kind, als vertegenwoordiger voor een tijd voorbij de mijne, stelt mij in staat deel te nemen aan oneindige tijd, een voortdurende keten van generaties, die het ‘nog niet’ van de toekomst in stand houden door nooit afgerond, gestorven, te zijn; doordat de *Ander* in de toekomst niet sterft houdt het de belofte van open mogelijkheden in stand, en kunnen onze projecten voortdurend *blijven worden*.

Arendt

Inleiding

Hannah Arendt was een Duits-Amerikaanse filosofe van Joodse komaf. Ze heeft moeten vluchten uit Duitsland ten tijde van het nationaalsocialisme vanwege haar achtergrond, wat haar denken over politieke vrijheid sterk heeft beïnvloed. Net als Heidegger en Levinas kan ze onder existentieel fenomenologen worden geschaard: haar werk richtte zich op het duiden van gebeurtenissen in de wereld zoals we het zien gebeuren. Ze is het bekendst door haar denken over het fenomeen van het Kwaad: het nationaalsocialisme bewerkstelligde dat er stelselmatig 6 miljoen Joden konden worden omgebracht in een bureaucratisch systeem dat iedereen die daarin meewerkte een klein deel van het geheel van taken gaf. Het massavernietigingsapparaat werd op die manier in stand gehouden door doorsnee, weinig imposante ‘mannetjes’, die deden wat hen werd opgedragen, maar daarin geen verantwoordelijkheid voelden. Arendt kwam er daardoor op uit dat het Kwaad, dat deze massavernietiging is, iets zeer banaals heeft, en liet dat zien door haar verslag over de vervolging van (de weinig imposante) Adolf Eichmann.

Het werk van Arendt gaat vooral over politieke vrijheid en gaat daarin zeker verder dan enkel een analyse van totalitaire systemen zoals het nationaalsocialisme. Ze schrijft over het wezen van de mens, de zogenoemde *Human Condition*, de menselijke conditie. Volgens haar wordt die gekenmerkt door drie typen van activiteiten: arbeiden, werken en handelen. Arbeiden is het in stand houden van het zelf door de noodzakelijke behoeften die de mens heeft. Om in leven te blijven moet men eten, bewegen, drinken. Alles wat hiermee te maken heeft, het bakken van een brood alsmede het eten van een brood, is het arbeiden, het voldoen aan onze biologische behoeften. Het werken gaat over het produceren van gereedschappen die nuttig zijn voor mensen om te gebruiken. Mensen kunnen zich met deze werktuigen omringen om te doen wat ze willen doen, of nodig hebben, buiten hun biologische behoeften. Zo is een computer waarop een scriptie kan worden geschreven ook een nuttig werktuig dat zelf het product is van het werken.

Vervolgens is er een laatste type menselijke activiteit: handelen. Deze gaat over de relatie van mensen onderling, en gaat zowel over intieme persoonlijke relaties of vriendschappen, als over relaties tussen landen of gemeenschappen onderling. Het handelen ligt ten grondslag aan elke politieke activiteit. Politiek is dan een samenkomen tussen mensen wiens lot elkaar aangaat. Volgens Arendt is dit handelen wat mensen in vrijheid besluiten te doen, en gaat het niet over wat noodzakelijk is, of wat nuttig is, maar over wat zinvol is (De Schutter, z.d.). Ze zegt dus dat een zinvol leven voor mensen een politiek leven is, een leven in gemeenschap met anderen. Veelzeggend hierbij is dat Arendt haar werk *The Human Condition* aanvankelijk *Amor Mundi* wilde noemen, Latijn voor ‘Liefde voor de wereld’. Wat haar betreft is het handelen hetzelfde als liefde voor de wereld hebben.

Zo zien we dat Arendt, net als Heidegger en Levinas, erachter probeert te komen wat voor soort wezens wij mensen zijn. Net als Heidegger en Levinas zou Arendt ook onderschrijven dat de mens een zelfbewust subject is, maar anders dan hen blijft het daar volgens Arendt niet bij. Sterker, ze reageerde op Heidegger dat het niet het sterven, en het bewustzijn daarover, is wat de mens kenmerkt, maar juist het feit dat we geboren zijn. Zij noemt dit *nataliteit*.

Met nataliteit bedoelt Arendt niet alleen maar dat we feitelijk geboren zijn. Ja, dit is zeker van belang, maar voor Arendt gaat het over onze bekwaamheid ‘boorlingen’ te blijven. Het betekent dat we als mens de unieke capaciteit hebben steeds opnieuw te beginnen, en daarin

een taak voor onszelf hebben onze acties telkens opnieuw van betekenis te voorzien. Het handelen - politiek bedrijven volgens haar - is de invulling van dit opnieuw beginnen. Zo is het handelen, en daarmee zin voor de mens, nauw gelieerd aan nataliteit. Idealiter ziet Arendt dat mensen zich inzetten voor politiek, en daarin hun vrijheid vinden.

Dit brengt ons bij de vraag voor dit hoofdstuk. Voor Arendt is nataliteit het kernbegrip, maar hoe hangt dit samen met het onderwerp van deze scriptie, toekomstige generaties en ons denken over tijdelijkheid? De reden dat nataliteit van belang is voor het uitwerken van deze scriptie, ligt in het gegeven dat het steeds opnieuw beginnen een verhouding tot de tijd vergt die afstand neemt van het heden, omdat zij haar projecten in het heden *nog moet beginnen*. In zekere zin is dat begin nog onvervuld. We zullen van hieruit zien dat de brug van Arendt's denken naar het denken over toekomstige generaties geen hazensprong is, maar makkelijk in elkaars verlengde liggen. Deze sectie zal dat beargumenteren door de deelvraag beantwoorden: 'hoe is Arendt's nataliteit verbonden met denken over en ervaring van tijdelijkheid?'

Nataliteit

In plaats van het einde van het subject aan te dragen als ultieme drijfveer voor handelingsvermogen -en daarmee betekenisverlening-, is voor Arendt *het begin* juist datgene wat het subject in staat stelt haar handelingsvermogen uit te dragen. Doordat het subject steeds opnieuw projecten kan aangaan, steeds opnieuw kan beginnen, is *het begin* het begin van betekenisverlening voor het subject. Het handelingsvermogen kan zich steeds opnieuw manifesteren, en drijft de kracht van menselijke eigenheid.

Arendt noemt dit *nataliteit*. In dat woord schuilen twee betekenissen. Enerzijds is nataliteit 'geboren zijn', in de materiële, biologische zin van het woord. Het subject is een product van de aarde, van de voeding, de elementen van de aarde waaraan het onderhevig is, van de ouders die het geboren zijn van het subject een feit hebben gemaakt. Dit geboren zijn is meer causaal, een natuurkundige verklaring van het feit dat het subject op de aarde rondwandelt, simpelweg een product van factoren in een logische opsomming. Anderzijds is nataliteit *het geboren worden*, het gestort zijn op een aarde die niet samenvalt met de non-causaliteit van het subject. Deze non-causaliteit dankt het subject aan haar eigen handelingsvermogen om steeds opnieuw te beginnen. Het subject vindt zichzelf in feite steeds opnieuw uit door haar projecten 'te doen geboren', en manifesteert in dit handelen een zelf dat niet samenvalt met de causaliteit van de materiële en biologische condities van de aarde.

Arendt is uiterst lovend over de kracht van nataliteit in haar capaciteit geloof en hoop te genereren voor een wereld die anders in verval stort:

Het wonder dat de wereld, het domein van de menselijke aangelegenheden, redt van wat anders zijn normale, 'natuurlijke' ondergang zou zijn, is in laatste instantie het feit van de nataliteit, waarin het vermogen tot handelen ontologisch zijn wortels vindt. Het is, met andere woorden, het geboren worden van nieuwe mensen en het maken van een nieuw begin, de handeling waartoe zij uit kracht van geboorte in staat zijn. Slechts in de volle beleving van dit vermogen liggen voor de menselijke aangelegenheden geloof en hoop, deze beide essentiële kenmerken van het menselijk bestaan welke de Griekse oudheid als zodanig niet kende (Arendt, 1994, p. 246).

We zien hier, net als bij Levinas, een zeer prominente rol weggelegd voor een toekomstbelofte die komt bij het nieuwe begin, ofwel, het kind. Net als het kind voor Levinas een belofte symboliseert dat de toekomst geen continuering van het verleden hoeft te zijn, zien we bij Arendt een zelfde soort gedachte. Nataliteit, geboorte, de nieuwe mens, het nieuwe begin,

staan voor een krachtige boodschap voor ons allen: hoop, en altijd opnieuw kunnen beginnen. Het heden kan daarmee niet anders dan in beweging zijn, waar we met nataliteit een afstand van houden, om hoop voor de toekomst te blijven genereren. Niets is gefixeerd in een eeuwig nu, zoals bij *après nous, le déluge*, maar is in tegenstelling voortdurend wordend, met een nieuw begin.

Slot

Arendt stelt dat niet sterfelijkheid, maar nataliteit ons de mogelijkheid biedt het leven betekenisvol in te richten. Nataliteit ziet Arendt als het steeds opnieuw geboren doen worden. Mensen hebben de unieke mogelijkheid om buiten hun feitelijke, materiële geboren zijn een ander soort 'geboren doen worden' te omarmen; het feit dat de mens die op aarde is gestort niet samenvalt met haar causale omgeving is een kans om haar eigen projecten te doen geboren en van betekenis te voorzien. Dit is mogelijk doordat zij niet samenvalt met het heden, maar in plaats daarvan het heden opvat als onvervulde potentie voor haar eigen projecten in de toekomst. Een waardering voor de toekomst in deze zin betekent dan dat toekomstige generaties, als deel van de onvervulde potentie in het heden, een belangrijke rol hebben in het betekenisvol inrichten van het leven hier en nu, om naartoe te werken in de toekomst. Zo krijgen toekomstige generaties ook bij Arendt een plaats in haar werk.

Discussie

Tot dit punt heeft deze scriptie zich gericht op het uitwerken van de perspectieven van Heidegger, Arendt en Levinas voor zover die verbonden zijn aan tijdelijkheid. Vanaf dit deel van de scriptie zal ik beargumenteren welke overeenkomsten er zijn tussen deze perspectieven, om een suggestie te doen hoe we deze ideeën kunnen gebruiken om de huidige literatuur omtrent toekomstige generaties te versterken.

Bij Heidegger zagen we een focus op het besef van eindigheid voor het Da-sein. Het zien, voorbij het heden, van haar eigen dood grijpt het Da-sein dan aan om nu vrije en daadkrachtige keuzes te maken, iets wat zij niet had gekund als het geen besef had van haar eigen tijdelijkheid. Daadkrachtige keuzes zijn immers temeer krachtig omdat ze niet opnieuw gemaakt kunnen worden, iets waar de eigen dood het Da-sein mee confronteert. Het zijn-voor-mijn-dood onderstreept deze onomkeerbaarheid van de keuze, en verscherpt het heden als het moment om verantwoording te nemen voor de tijdelijkheid van het bestaan, een unieke kans om dat bestaan van betekenis te voorzien. We zien hier, als gemeenschappelijk punt met de andere twee behandelde filosofen, dat het heden geen vacuüm is waarbinnen het handelen van de mens zich bevindt. In het heden ziet men de komst van de toekomst, een toekomst die zich voor de ene mens niet oneindig uitstrekt. Het zijn-voor-mijn-dood, met andere woorden, geeft een afstand van heden die het heden vitaler maakt, omdat de dood ‘nog niet’ is, maar wél gekend wordt, en waar op geacteerd kan worden.

Bij Levinas zien we de betekenis van tijdelijkheid het meest terug in het zijn-voor-dat-wat-over-mijn-dood-heen-reikt. De eigen tijdelijkheid waarvan de Ander je bewust maakt, geeft je de mogelijkheid bewust de dood af te houden en de projecten van nu als ‘nog niet’ op te vatten, als wordend, totdat je zelf sterft. Nadat je zelf gestorven bent is er de Ander, die jouw tijd deelt en niet deelt, en die leeft voorbij je eigen sterfelijkheid om haar projecten evenzo als ‘nog niet’ op te vatten. Zo kunnen onze projecten voortdurend blijven worden, door nooit afgerond te zijn; weliswaar ben ik zelf tijdelijk, door de Ander is er na mijn dood nog steeds een ‘nog niet’ van onze projecten. Zoals er na mijn dood een erfenis is, zijn mijn projecten na mijn dood niet per definitie afgerond. Ook hier merken we op dat zijn-voor-dat-wat-over-mijn-dood-reikt te maken heeft met een heden dat niet met zichzelf samenvalt, als een punt van waaruit de toekomst voortkomt en wat nooit afgerond zal zijn om die reden.

Bij Arendt is het belang van tijdelijkheid evenzo gegeven in het ‘nog niet’ van het heden. De mens valt niet samen met haar causale omgeving, en kan altijd zelf haar eigen projecten beginnen. Door de voortdurende mogelijkheid van het begin, dat Arendt uitdrukt met nataliteit, is er nooit een gevormd heden. Zo is het nu nooit afgerond en altijd tijdelijk, kan er iets nieuws op begonnen worden dat een belofte voor de toekomst is. Zoals we met een erfenis de hoop dragen dat het kind na ons floreert, dragen we met nataliteit de hoop dat er altijd een nieuwe start mogelijk is.

Deze drie denkers laten er geen twijfel over bestaan. Het heden is niet alleen maar het heden. Het kan niet zo zijn dat ‘na ons de zondvloed komt’, de permittering daarvan alleen al luidt een einde in van hoe de mens vormgeeft aan haar bestaan. Het is voor ons nodig een toekomstbelofte vast te houden, een ‘nog niet’ in het heden te zien. Als het tegengestelde waar zou zijn, als het heden alles is wat is, zou het zich als een afgerond geheel aan ons voordoen – immers, als alleen het heden is kan dat niet voortkomen uit het verleden of overgaan in de toekomst –, iets dat op zichzelf, buiten tijdelijkheid zou bestaan. Maar tijdelijkheid is *exact onafgerond*. Men vindt juist schoonheid in tijdelijkheid, bij gratie van haar vluchtigheid en vervliegen naar een volgend moment, waarin zij weer van vorm veranderd is, wellicht teloor is

gegaan.

In Japan is er een begrip voor zo'n soort tijdelijkheid; *sakura*, ofwel kersenbloesem. De kersenbloesem, prachtig in haar bloei, duurt heel kort en is explosief te noemen. Voordat je eenmaal beseft dat het in volle bloei is, vergaat zij. Aldus de Japanse idee van *vergankelijke schoonheid*. *Sakura* is mooi temeer omdat zij zo ontzettend tijdelijk is, enkel omdat de vergankelijkheid, zo men wil de dood, zo dicht bij het leven staat. Deze vergankelijkheid is óók generationeel. Elk jaar opnieuw bloeit de kersenbloesem weer op, elk jaar opnieuw vergaat zij weer. Omdat *sakura* elkaar opvolgt, ondanks de vergankelijkheid van de ene bloem, vormen zij samen een keten van oneindigheid.

Deze zienswijze is in lijn met onze vermoedens zoals geformuleerd in de inleiding en probleemstelling: "een perspectief voorbij enkel het heden of, anders gezegd, een perspectief voorbij 'laat na ons de hel maar losbarsten', is van grote waarde om menselijk handelen op te baseren". Na ons willen we helemaal geen hel die uitbarst. Na ons willen we dat mensen net zo floreren als wij zelf hebben gedaan, zoals *sakura* dat doet. Hoewel dit dan misschien voor de hand liggend lijkt, zit de moeilijkheid in de onderbouwing van zo'n stelling. Waarom willen we niet dat na ons de hel uitbarst, als we zelf net zo goed alles uit ons tijdelijke bestaan kunnen halen zonder gedachte over daarna? Dít is waar Heidegger, Levinas en Arendt inzicht in bieden, en wat deze scriptie over het voetlicht wil brengen.

Om deze stelling te illustreren wil ik op dit punt een suggestie doen hoe wij de werken van deze drie denkers behulpzaam kunnen gebruiken voor de veelheid van literatuur die beschikbaar is over toekomstige generaties. Heidegger, Levinas en Arendt hebben het over de dood, het bestaan en de geboorte. De tijd is wat dezen aan elkaar rijgt. Tijd, ongeacht haar precieze vorm⁵, in het bestaan van de mens, is cruciaal voor het bewustzijn. Tegelijk zagen we dat het besef van het verloop hiervan, en de eindigheid die daaraan voor het individu gekoppeld is, geldt als datgene wat het heden kenmerkt als een worden, een 'nog niet', waar de dood ons gelegenheid geeft het heden zin te geven, wordend voor de toekomst, en daarin nooit afgerond is. Dit besef is er door de Ander, de Ander als vertegenwoordiger van de tijd die ik niet met haar deel, en die een toekomst zonder mij inzichtelijk maakt. Zoals we hadden gezien in "De tijd van de Ander" (pagina 20) is deze Ander het meest uitgesproken als kind, als vertegenwoordiger van een belofte voor de toekomst, buiten de mijne. Hierom wil ik het denken van Heidegger, Levinas en Arendt inhoudelijk kenschetsen binnen literatuur over toekomstige generaties als *erfenis*.

Erfernis is bedoeld als overkoepelende term die het tijdelijke bestaan van mensen erkentelijk wil zijn, en tegelijkertijd de lading van haar bestaan op toekomstige generaties duidt. Deze term geef ik omdat er in het denken van Heidegger, Levinas en Arendt duidelijke verbinding is tussen onze tijdelijkheid en onze verhouding tot toekomstige generaties, maar deze verbinding tegelijkertijd niet direct duidelijk is voor degenen die niet innig met hun werken bekend zijn. Tevens benoem ik deze verbinding omdat eerder al bleek dat auteurs tegenwoordig weliswaar over toekomstige generaties theoretiseren, maar dat doen zonder de relevante werken van Heidegger, Levinas en Arendt te benutten (zie bijvoorbeeld de voetnoot van Scheffler waar in de probleemstelling naar werd gerefereerd).

De verbinding tussen de voorgaande hoofdstukken met de *erfenis* komt tot stand in de tijdelijkheid zoals Heidegger, Levinas en Arendt in hun denken gemeen hebben, en die de term *erfenis* ook in zich draagt. Heidegger, Levinas en Arendt komen in hun werken overeen dat deel van de mogelijkheid om betekenis te hechten aan wat een mens in haar bestaan doet, afhankelijk

⁵ Vorm in die zin; afhankelijk van welke filosoof je raadpleegt.

is van het continueren van haar handelen voorbij het heden, het toewerken naar iets dat ‘nog niet is’, zelfs na de eigen dood. Het heden is in wording, zoals een erfenis dat tijdens het leven ook is, en is pas geworden op het moment van de dood, om op dat punt overgedragen te worden aan volgende generaties, en opnieuw vorm te krijgen. Zelfs na de dood is een erfenis niet echt geworden, of afgerond, zoals het heden ook nooit geworden kan zijn, omdat zij voortgaat naar de toekomst.

Erfenis kunnen wij dus denken op de manier hoe conventioneel al over erfenis wordt gedacht; dat wat men overneemt van vorige generaties, en doorgeeft aan toekomstige generaties, als iets dat betekenis in zich draagt, significant is als mogelijkheid om zin aan te geven, bij gratie van de tijdelijkheid van het bestaan, dat de dood, én nieuwe geboorte, signaleert. Dit is mijn erfenis, en dit is wat ik wil doorgeven, expliciet níét een uitbarsting van de hel na mijn dood, maar eerder, een florieren van het zijn-voor-dat-wat-over-mijn-dood-heen-reikt. Als het gaat over juistheid van handelen, hoewel dat nooit eenduidig beantwoord kan worden, is het deze redenering die in de werken van Heidegger, Levinas en Arendt gevonden kan worden, waardoor een antwoord ten minste te maken heeft met toekomstige generaties.

Juistheid van handelen lijkt niet te kunnen liggen in het aannemen van een eeuwig nu, waarin mijn ik zich tot in het oneindige strekt, als baatzuchtige alleenheerser. Dat ondermijnt zichzelf namelijk; zingeven aan een star, ‘volmaakt’ heden zonder oog op de ander, en zonder oog op de dag van morgen, is leeg, zoals Levinas aan het eind van Totaliteit en Oneindigheid illustreert:

De heroïsche existentie, de geïsoleerde ziel, kan haar heil bewerken in het zoeken van een eeuwig leven voor zichzelf, alsof haar subjectiviteit zich niet tegen zichzelf kon keren door naar zichzelf terug te keren in een continue tijd, ... alsof in de identiteit die voortduurt binnen de meest extravagante gedaanteverwisselingen geen triomf lag van de ‘verveling, vrucht van de doodse onverschilligheid die de afmetingen van de onsterfelijkheid aanneemt’ (Levinas, 2012, p. 338/284).

Het enige, dus, wat een dergelijke eeuwigheid ons zou brengen, is onmetelijke verveling, zonder enige zin.

De onderzoeksvraag aan het begin van deze scriptie werd als volgt geformuleerd: wat is de ethische betekenis van toekomstige generaties volgens het denken van Heidegger, Levinas en Arendt over onze tijdelijkheid? Op dit punt is het mijn hoop dat de lezer zich hierop een antwoord weet, tenminste dat iets begint te dagen.

Het (juist) handelen is slechts betekenis-verlenend bij de gratie van een voortzetting van een heden dat continu wordend is, die de dood afhoudt. Het tijdelijke wezen is daarmee verbonden met de Ander via het heden en de toekomst: in het heden leeft de Ander, die in haar sterfelijkheid net zo sterfelijk is als mijzelf, en de dood evenzo afhoudt, opdat zij het ‘nog niet’ van de toekomst eigen invulling kan geven voor de toekomst. In de toekomst ligt het zijn-voor-dat-wat-over-mijn-dood-heen-reikt. De Ander leeft daarin voort, in een toekomst voorbij de mijne. *De erfenis* is een manier om deze keten van, samen met de Ander, oneindige tijd, te duiden.

Betekenisvol handelen is juist mogelijk in deze keten van oneindige tijd. Mensen zijn betekenisdragers. Een einde aan nieuwe betekenisdragers is een einde aan de oneindige tijd, die de mens betekenis voorbij het nu geeft, dat het heden als een belofte van het ‘nog niet’ van de toekomst opvat. Voor iedereen met een idee van de waarde van deze tijdelijkheid is *après nous le déluge* niet houdbaar om menselijk handelen op te baseren.

Omdat een einde aan acceptabele levensomstandigheden de continuering van

toekomstige generaties op het spel zet, is nalatigheid over wat wij toekomstige generaties laten erven zeer gevaarlijk voor onze eigen mogelijkheid betekenis te ontleen aan onze tijdelijkheid, en voor onze deelname aan de oneindige tijd. Wanneer toekomstige generaties in hun bestaan bedreigd worden, kan er immers een breuk ontstaan in de keten van generatie op generatie, doordat hun bestaan in de toekomst onzeker is. De tijd is dan niet oneindig meer, omdat zij op een zeker moment stopt. Het worden van het heden, de belofte van de toekomst in het ‘nog niet’ eindigt dan, en daarmee dreigt na ons daadwerkelijk de zondvloed.

Willen we hier weerbaar tegen zijn, zullen we onder ogen moeten zien dat een toekomstbelofte deel uitmaakt van hoe de mens zich betekenisvol verhoudt tot haar sterfelijkheid en haar handelen in de tijd die haar rest, en tot de tijd voorbij haar eigen tijd, voor de Ander. Willen we dat de Ander in de toekomst floreert, kunnen we opmerken dat een erfenis die wij nalaten positief zou moeten zijn, en geen vloek, zodat ook wij blijven floreren in ons besef eindige, betekenisvolle keuzes te maken.

Het is op deze wijze dat deze scriptie theoretiseert dat wij geen keus hebben dan ons ethisch tot toekomstige generaties te verhouden, gezien ons onderzoek naar tijdelijkheid. Onze tijdelijkheid heeft enkel waarde als wij niet leven in een eeuwig nu, die het heden star zou maken. Wil het heden dat niet zijn, moeten we onze erfenis aan toekomstige generaties indachtig zijn, opdat het heden voortdurend een toekomstbelofte in zich blijft houden.

Conclusie

In de dood enerzijds en het geboren doen worden anderzijds zien we hoe voor Heidegger, Levinas en Arendt een mens inherent tijdelijk moet zijn. Zonder notie van tijdelijkheid en verbondenheid in een keten van leven en dood, middels de Ander, is er voor ons geen mogelijkheid projecten zinvol vorm te geven. Er is geen notie van zinvol kiezen, geen notie van zinvol sterven, en geen notie van zinvol projecten doorzetten, als dat niet expliciet verbonden wordt met een eindige tijd voor het zelf, en een tijd voorbij de mijne, in een toekomst voor de Ander. Als de Ander in de toekomst er niet zou zijn, zien we voorbij ons sterven geen continuering van onze projecten en is er niemand die zou kunnen voortzetten wat wij in ons leven hebben gestart.

Degenen die nu leven, en degenen die nog geboren gaan worden, staan in relatie tot elkaar door de open mogelijkheid van het ‘nog niet’ van de toekomst in stand te houden, tot in het oneindige. Ons sterfelijke wezens is onze eindigheid het meest duidelijk in het bestaan van de Ander, die onze tijd deelt en niet deelt, en vertegenwoordiger is van de dreiging van de dood (zoals besproken in de sectie “Levinas’ zijn-voor-dat-wat-over-mijn-dood-heen-reikt”). Gelijktijdig is deze eindigheid de reden dat de keuzes die we maken belangrijke keuzes zijn, aangezien die keuzes eindig zijn met onze eindigheid. Van deze keuzes willen we dat ze voortleven, nooit ‘geworden zijn’ in een stilstaande tijd. De Ander is daarmee de sleutel om deel te nemen aan een tijd buiten strikt onze eigen, die deelname aan de oneindige tijd mogelijk maakt. Hierin leeft voort wat we zijn gestart, en dit geeft ons tevens in het heden de mogelijkheid te bepalen welke projecten het starten waard zijn!

Ethisch zullen toekomstige generaties voor ons dan ook altijd relevant zijn. Niet alleen is het onmogelijk het bestaan van de Ander toe te eigenen, of zelfs te ontkennen – haar doden zal haar bestaan nooit kunnen uitroeien (zie de sectie “Levinas’ zijn-voor-dat-wat-over-mijn-dood-heen-reikt”) –, de poging daartoe ondermijnt onze deelname aan de oneindige tijd: proberen wij de Ander te claimen, dan zullen wij niet zien hoe die Ander onze tijd niet deelt, *anders* is, en ons deelname aan een tijd voorbij de onze verschaft.

De ethische relatie die huidig levende generaties bindt met toekomstige generaties, volgens het denken van Heidegger, Levinas en Arendt, heb ik gesuggereerd *erfenis* te noemen. Het staat vast dat wij iets na zullen laten aan de generaties na ons. Wat dit precies is, is niet van tevoren duidelijk. Is het een zegen of een vloek? Door erkentelijk te zijn dat ons betekenisvol handelen in de toekomstbelofte, in de Ander in de toekomst, schuilt, zien we in de erfenis de mogelijkheid onze keuzes voorbij onze tijd belang te laten hebben. Kiezen voor een erfenis die de Ander in de toekomst intact laat, laat floreren, is onze eigen deelname aan oneindige tijd, het kunnen blijven beginnen en maken van betekenisvolle keuzes, bevestigen. Op deze manier denken over toekomstige generaties is in lijn met de werken van Heidegger, Levinas en Arendt, en het is om die reden dat het kenschetsen van hun werken als *erfenis* ondersteunend is, willen we een discourse omtrent toekomstige generaties constructief laten voortbouwen op dat wat reeds is bepleit.

Het is op deze wijze dat deze scriptie concludeert dat wij geen keus hebben dan ons ethisch tot toekomstige generaties te verhouden, gezien ons onderzoek naar tijdelijkheid. Onze tijdelijkheid heeft enkel waarde als wij niet leven in een eeuwig nu, die het heden star zou maken. Wil het heden niet star zijn, moeten we onze erfenis aan toekomstige generaties indachtig zijn, opdat het heden voortdurend een toekomstbelofte in zich blijft houden, zoals het kind die belofte ook draagt. Zoals Léon Blum al zei, en Levinas ook graag citeerde: “Wij werken *in* het heden, niet *voor* het heden” (Levinas, 1991).

Bibliografie

- Arendt, H. & Houwaard, C. (1994). *Vita activa De mens: bestaan en bestemming*. Uitgeverij Boom, Amsterdam.
- Childers, J. W. (1995). *The Columbia dictionary of modern literary and cultural criticism*. Columbia University Press.
- Cuarón, A. (2006). *Children of Men*. Universal Pictures
- Den Hartog-De Haas, E. E. (2005). *Sein und Zeit als reconstructie van de wending tot authenticiteit*. Leiden University.
- De Schutter, Dirk. (z.d.). *Summer school: Arendt uitgelegd*. Hannah Arendt Instituut. Geraadpleegd op 7 maart 2023, van <https://hannah-arendt.institute/wat-we-doen/vormingen-opleidingen/arendt-uitgelegd/>
- Fritsch, M. (2018). *Taking turns with the Earth: phenomenology, deconstruction, and intergenerational justice*. Stanford University Press.
- Guenther, L. (2006). *The gift of the other: Levinas and the politics of reproduction*. SUNY Press.
- Heidegger, M. (1998). *Zijn en tijd* (vert. M. Wildschut). Nijmegen: Sun/Kritak.
- Heyd, D. (1994). *Genethics: moral issues in the creation of people*. Univ of California Press.
- Large, William. (2015) *Levinas' 'Totality and Infinity' : A Reader's Guide*. Bloomsbury Publishing Plc. ProQuest Ebook Central, van <http://ebookcentral.proquest.com/lib/ubnru-ebooks/detail.action?docID=1983216>.
- Levinas, E. (1972). *Humanisme de l'autre homme*. Edition 08, juillet 2017. Le Livre de Poche.
- Levinas, E., Boer, T., & Bremmers, C. J. G. (2012). *Totaliteit en Oneindigheid: essay over de exterioriteit*. Uitgeverij Boom, Amsterdam.
- Levinas, E., & Peperzak, A. T. (1991). *Humanisme van de andere mens*. Uitgeverij Kok Agrora.
- Roudinesco, E. (1997). *Jacques Lacan: An Outline of a Life and a History of a System of Thought*, (vert. B. Bray). Cambridge: Polity.
- Scheffler, S. (2018). *Why worry about future generations?* Oxford University Press.
- Ten Have, H. A. M. J., ter Meulen, R. H. J., & van Leeuwen, E. (2006). *Ethiek. In Medische ethiek*. (pp. 1-24). Bohn Stafleu van Loghum, Houten.