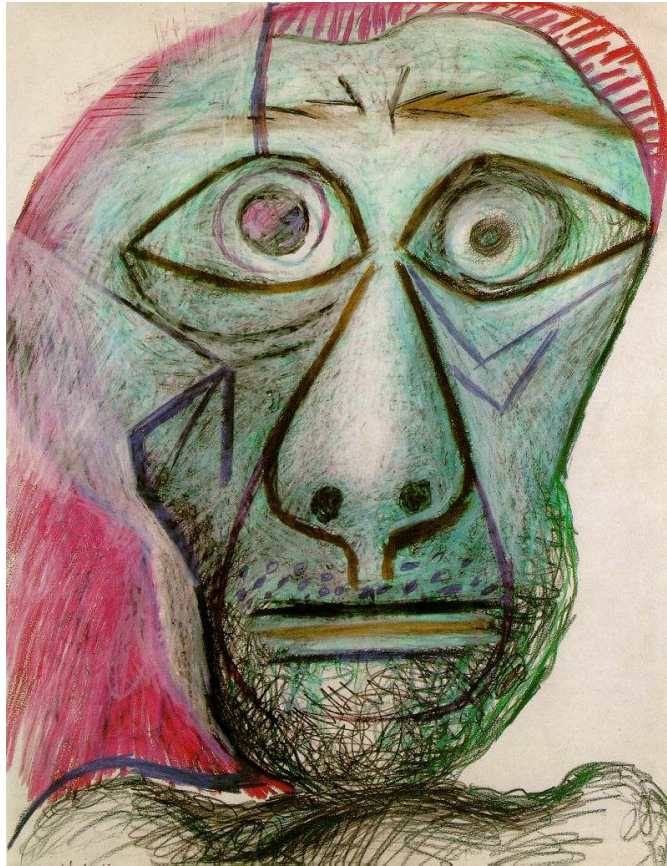


De doodsanalyse van Heidegger, zinnig of onzinnig?

Een analyse van de waarde van de doodsanalyse die Heidegger geeft in *Sein und Zeit*.



1

Scriptie ter verkrijging van de graad 'Master of Arts' in de filosofie aan de Radboud
Universiteit te Nijmegen

Naam: Mauritz Kleyn
Studentnummer: 4519086
Titel: De doodsanalyse van Heidegger, zinnig of onzinnig?
Inleverdatum: 22-6-2020
Begeleider en eerste lezer: Prof. Dr. G.J. van der Heiden
Cursus: FTR-FIMA11; Masterscriptie
Faculteit: Faculteit der Filosofie, Theologie en Religiewetenschappen
Universiteit: Radboud Universiteit Nijmegen

Aantal woorden: 17128

Hierbij verklaar en verzeker ik, Mauritz Kleyn, dat het voorliggende eindwerkstuk getiteld: ‘De doodsanalyse van Heidegger, zinnig of onzinnig?’ zelfstandig door mij is opgesteld, dat geen andere bronnen en hulpmiddelen dan die door mij zijn vermeld zijn gebruikt 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.¹

Getekend door Mauritz Kleyn: _____, op 22-6-2020 te: Nijmegen

¹ De afbeelding op de voorpagina is een zelfportret van Picasso, geschilderd in 1972. Het werk draagt de titel: oog in oog met de dood (*facing death*) (Hamer 2016)

Samenvatting

In *Sein und Zeit* geeft Heidegger een analyse van de dood. Daarin wordt duidelijk dat de dood een wezenlijk onderdeel van het leven is en dat het *Dasein* door de dood een oereigen bestaan kan leiden. Door de dood komt het meest eigene Zijn aan het licht. Dat lijkt een zinvolle bijdrage te zijn, de doodanalyse van Heidegger wordt echter niet altijd als zinnig beschouwd. Zo is met name Paul Edwards kritisch. Vanuit de analytische traditie zet hij een kritiek uiteen. In dit onderzoek wordt de waarde van deze kritiek geëvalueerd en ten slotte wordt dit gebruikt om een antwoord te formuleren op de vraag of de doodsanalyse zinnig is.

Inhoudsopgave

	Pagina
Inleiding_____	5
Hoofdstuk 1: De doodsanalyse in <i>Sein und Zeit</i> _____	10
Hoofdstuk 2: De kritiek van Edwards_____	26
Hoofdstuk 3: De Evaluatieve beoordeling van de zinnigheid van de doodsanalyse_____	34
Conclusie_____	46
Bibliografie_____	48

Inleiding

§1: De dood

Door de geschiedenis heen is de dood een veel beschreven onderwerp, maar nog steeds zijn er nieuwe inzichten te vergaren. Het is vanzelfsprekend om te zeggen dat de dood zoiets betekent als *niet meer in leven zijn*. In abstracto is dit niet interessant, voor velen wordt het echter wel interessant wanneer men op persoonlijk vlak met de mogelijkheid van de dood, en dus *het niet meer leven*, geconfronteerd wordt. Dit is iets waar iedereen vroeg of laat mee te maken krijgt. Ondanks de onvermijdelijkheid van de dood is het geen onderwerp waar men graag over spreekt, toch zeker niet op persoonlijk vlak. De dood heeft altijd iets ongemakkelijks en dit zien we terug in iedere cultuur. Elisabeth Kübler-Ross stelt dat de dood altijd iets ongemakkelijks heeft omdat de eigen dood voor de mens op een bepaalde manier onbegrijpelijk is. De mens kan zich haar eigen einde maar moeilijk voorstellen (Kübler-Ross 2014, 14).

Ze stelt zelfs dat de dood door de mens altijd gezien wordt als een kwaadaardige interventie van buitenaf, de dood is iets dat de mens overkomt. Dit zorgt ervoor dat de dood eigenlijk altijd geassocieerd wordt met een slechte handeling of een angstige gebeurtenis (Kübler-Ross 2014, 14). De dood raakt ons allemaal, als het maar dichtbij genoeg komt zorgt het voor een rilling op onze rug. Het is precies het onontkoombare karakter van de dood dat het tot een interessant onderwerp maakt voor een filosofisch onderzoek.

Juist omdat de dood onontkoombaar is en ieder mens te maken krijgt met de dood is het bij uitstek een onderwerp dat interessant is om ons begrip van de mens te vergroten. Het huidige onderzoek dient het doel om de wijsgerige antropologische kennis omtrent de dood uit te breiden.² Ondanks dat de dood reeds veelvuldig is beschreven hoop ik een waardevolle bijdrage te leveren. Dit wil ik bereiken door allereerst in te gaan op de doodsanalyse die Martin Heidegger (1889-1976) geeft in *Sein und Zeit*. Dit werk is onmisbaar in de continentale traditie van de filosofie (Ireton 2007) en is vandaaruit ook veelvuldig becommentarieert, zo ook bijvoorbeeld door Derrida.³ Interessant genoeg is de doodsanalyse ook bekritiseerd vanuit de analytische traditie, met name door Paul Edwards (1923-2004). Hij zet in *Heidegger on Death: A Critical Evaluation* (Edwards 1979) een kritische analytische interpretatie van de

² In *Sein und Zeit* (Heidegger 1967, 46) wordt duidelijk dat Heidegger zijn analyse niet schrijft als wijsgerige antropologie. Toch ben ik van mening dat zijn werk interessant is voor de wijsgerige antropologie. In deze tak van filosofie staat namelijk de vraag naar wat de mens is centraal. Het is niet het doel van Heidegger om deze vraag in *Sein und Zeit* te beantwoorden. In dit werk kruipt hij echter zo dicht op de huid van de mens dat veel van zijn inzichten wel gelezen kunnen worden in het kader van de wijsgerige antropologie. Met name zijn inzichten omtrent de dood zijn interessant om een beter begrip van de mens en haar plaats in de wereld te ontwikkelen.

³ In dit onderzoek zal de kritiek van Derrida uit *Demeure* kort toegelicht worden.

doodsanalyse uiteen. Daarmee onderwerpt hij de doodsanalyse aan een kritiek die nog niet vaak belicht is. Om die reden is dit onderzoek specifiek gericht op Edwards' doodsanalyse.

Het is eenvoudig om hier een tweedeling tussen de continentale en analytische filosofie te zien. Het is echter maar de vraag of het überhaupt zinvol is om te spreken van een tweedeling tussen deze visies en het is interessant om deze discussie elders voort te zetten. Een volledige uiteenzetting van het debat over het bestaan van deze twee visies zou namelijk het doel van dit onderzoek overstijgen. Toch is de vermelding van deze tweedeling interessant omdat Edwards zichzelf duidelijk inbedt in de analytische traditie (Edwards 1979, 53) en vandaaruit reageert op het werk van Heidegger, terwijl Heidegger juist tot de continentale traditie wordt gerekend (Ireton 2007, 229). Het is interessant om één onderwerp, de dood, te belichten vanuit twee verschillende filosofische tradities omdat dit kan leiden tot nieuwe inzichten. Hiervoor is het noodzakelijk om een beter beeld te krijgen van de hiervoor genoemde auteurs.

Over het algemeen wordt het werk van Heidegger ontvangen met gemengde gevoelens. Enerzijds wordt zijn werk gezien als filosofisch rijk, anderzijds als onsamenhangend en onduidelijk (Inwood 2019, 1). Deze controverse is misschien nog wel sterker aanwezig als het specifiek gaat over de doodsanalyse van Heidegger die hij geeft in *Sein und Zeit* (Heidegger 1967, 260–67). Edwards haalt namelijk hard uit naar de doodsanalyse van Heidegger in zijn werk; *Heidegger on Death: A Critical Evaluation* (Edwards 1979). Dit wordt al duidelijk aan het begin van het boek waar Edwards het boek opdraagt aan Bertrand Russell, die hij omschrijft als een *enemy of humbug and mystification*. Hierin vinden we de eerste aanwijzing dat Edwards het werk van Heidegger een onnodige mystificatie van het onderwerp van de dood vindt.

Wanneer men echter de doodsanalyse van Heidegger begint te lezen in *Sein und Zeit* (Heidegger 1967, 260) is daar direct een soort disclaimer te vinden met betrekking tot het voorgaande.

Is het ontwerp van de existentiële mogelijkheid van een kunnen-zijn dat existentieel zo twijfelachtig is, geen denkbeeldige onderneming? Wat is ervoor nodig, wil een dergelijk ontwerp meer zijn dan een louter gefingeerde, willekeurige constructie? (Heidegger 1967, 260)

Heidegger stelt hier de vraag hoe de ontologische mogelijkheid van een authentiek zijn-ten-dode gekarakteriseerd moet worden. Hij vraagt zich af wat er nodig is om het project waarin hij een beschrijving wil geven van de existentiële mogelijkheid van een existentieel mogelijk-zijnde, zo precies mogelijk uit te voeren. Wat is ervoor nodig om in soortgelijk onderzoek niet

te vervallen in poëzie of een arbitraire constructie (Heidegger 1967, 260)? Heidegger lijkt zich bewust te zijn van de mogelijkheid dat zijn onderzoek kan vervallen in mystificatie en wil dit voorkomen.

Van een filosoof als Heidegger mag aangenomen worden dat wanneer hij zelf de vraag stelt naar wat er nodig is om in zijn onderzoek niet te vervallen in een mystificerende beschrijving, hij zijn eigen oproep ook beantwoordt. Gezien zijn kritische houding lijkt Edwards dit toch niet terug te vinden in de doodsanalyse uit *Sein und Zeit*. Het huidige onderzoek zal zich dan ook toespitsen op deze discrepantie, die een aantal vragen oproept. De eerste vraag is of Heidegger wel gehoor geeft aan zijn eigen oproep om niet te vervallen in poëzie of een arbitraire constructie. De tweede vraag is of de kritiek van Edwards op Heidegger terecht is. Voorgaande vragen worden in dit onderzoek als deelvragen beantwoord. Beide vragen zijn ondergeschikt aan de hoofdvraag, die be vraagt of de doodsanalyse van Heidegger een zinnige exercitie is.

§2: Zinnig

Voordat we kunnen beginnen aan de uiteenzetting en het beantwoorden van de vragen is het noodzakelijk om helder voor ogen te krijgen wat een zinnige exercitie behelst. De norm van zinnigheid moet namelijk zo objectief mogelijk geformuleerd worden om te kunnen voldoen aan de visies van Heideggers critici als zijn medestanders. De lexicale definitie van zinvol verwijst naar iets dat zin heeft of nuttig is. Iets is zinvol als het een nuttige bijdrage levert (Van Dale 2020). Voor dit onderzoek is het echter noodzakelijk om voorbij te gaan aan de lexicale definitie omdat de maat voor wat geldt als zinvol door de verschillende auteurs op een andere manier wordt ingevuld. Om dit te bepalen moeten we kijken naar het vakgebied waarin dit debat gevoerd wordt, het perspectief van de auteurs en met welke maat zij meten.

Om dit te kunnen beoordelen is het nodig om duidelijk voor ogen te hebben vanuit welk vakgebied de doodsanalyse wordt bekeken. De hoofdvraag van dit onderzoek stelt de vraag naar de zinnigheid van de doodsanalyse van Heidegger vanuit de wijsgerige antropologie. We hebben reeds gezien dat de auteurs ingebed zijn in verschillende tradities en daarmee ook hun eigen perspectief hebben. Enerzijds zijn er filosofen die de doodsanalyse heel waardevol vinden. Anderzijds zijn er filosofen voor wie deze tekst heel onduidelijk en ambigu is. Edwards valt in de laatste categorie. Volgens hem is de zinnigheid van de bijdrage van de doodsanalyse heel beperkt, als die er al is. Dit perspectief lijkt hij te baseren op zijn positie als analytische filosoof.

Deze analytische filosofie is ontstaan onder invloed van Bertrand Russel (1872 – 1970) en George Edward Moore (1873 – 1958). Zij waren van mening dat de filosofie te vaag en dubbelzinnig was en dat men als het ware opnieuw moest definiëren hoe filosofie bedreven moet worden. Volgens hen moeten filosofen zich vooral richten op logica⁴ en het analyseren van de taal. Zij waren zelfs van mening dat de meeste filosofische problemen niets meer dan schijnproblemen zijn die verdwijnen wanneer men duidelijke taal gebruikt (Beek e.a. 2014). Dit is dan ook de maat waarmee Edwards meet. Zijn kritiek op de doodsanalyse van Heidegger formuleert hij vanuit deze manier van denken. Zo zagen we bijvoorbeeld in de inleiding dat hij zijn boek opdraagt aan Russel. Naast die eerste aanwijzing kunnen we deze manier van werken ook terugvinden in de manier waarop hij kritiek levert. Zijn kritiek bestaat vooral uit logische en talige verwijten. Zo stelt hij dat veel van Heidegger's woordgebruik onduidelijk is, dat hij zaken dubbelzinnig formuleert en dat hij filosofie onwaardige platitudes verkondigt.

In contrast met Edwards' analytische werkwijze zien we Heideggers werkwijze, waarin hij voorbij probeert te gaan aan opzichzelfstaande methodologieën van de diverse disciplines (Heidegger 1967, 50–52; Husserl en Boehm 1956, 169). In *Sein und Zeit* zegt Heidegger dat hij niet probeert te voldoen aan de manier van werken die een bepaalde discipline voorschrijft. Hij probeert juist daaraan voorbij te gaan en de 'zaken zelf' te behandelen (Heidegger 1967, 27-28). Dat is, mijns inziens, precies wat Heidegger doet in de doodsanalyse. Hij werkt vanuit het perspectief van de fenomenologie en heeft als doel om een fenomenologische beschrijving van het bestaan van de mens zoals de mens dat ervaart te geven. Dat is tevens de maat waarmee hij meet. Daarom probeert hij woorden te geven aan een ervaring waarvan het maar de vraag is of die in haar geheel in woorden gevat kan worden. Omdat dit een proces is waarvoor het mogelijk is dat woorden niet de gehele lading van het onderwerp kunnen dekken bestaat er de mogelijkheid dat Heidegger vervalt in een beschrijving die niet meteen duidelijk is. Dit hoeft echter niet een probleem te zijn, een analyse kan namelijk nog steeds zinvol zijn als deze niet direct duidelijk is. Daarbij hebben we in de inleiding gezien dat hij deze valkuil probeert te ontwijken.

In het derde hoofdstuk zal duidelijk worden of Heidegger hierin is geslaagd, hier staat namelijk de evaluatie van de zinnigheid van de doodsanalyse centraal. In dit hoofdstuk zullen de verschillende perspectieven en de maat waarmee gemeten wordt geëvalueerd worden. Voordat dit kan gebeuren is het echter noodzakelijk om de doodsanalyse van Heidegger duidelijk voor ogen te krijgen. Dit wordt gedaan in het eerste hoofdstuk. Dit wordt gevolgd

⁴ Met logica wordt hier verwezen naar de wetenschap die gericht is op de formele regels van het redeneren, met name als het gaat om het vaststellen of redeneringen deugen of niet (Jong 2005, 9).

door het tweede hoofdstuk waarin Edwards' kritiek op de doodsanalyse wordt beschreven. Ten slotte volgt daarop de conclusie waarin de deelvragen en de hoofdvraag beantwoord worden.

Hoofdstuk 1: De doodsanalyse in *Sein und Zeit*

§1: *Sein und Zeit*

Sein und Zeit is in 1927 verschenen en is sindsdien niet meer weg te denken uit de filosofie. Zoals eerder gezegd is dit boek tot vandaag de dag van invloed op het werk van vele filosofen. Het boek is grofweg opgedeeld in twee delen, die op hun beurt weer verder zijn opgedeeld in hoofdstukken. In het eerste deel (*Erster Abschnitt*) van *Sein und Zeit* geeft Heidegger een fundamentele analyse van het menselijke bestaan waar hij naar verwijst met de term *Dasein*.⁵ Het *Dasein* formuleert Heidegger als een zijnde voor wie z'n zijn altijd een kwestie is. Het is een zijnde dat in staat is om expliciet de vraag naar de grond van het Zijn⁶ te stellen en die dit zo nu en dan ook daadwerkelijk doet (Hallman 1985, 302).

Het hele *Erster Abschnitt* van *Sein und Zeit* besteedt Heidegger aan een existentiële analyse van het *Dasein*. In andere woorden, in het eerste deel van *Sein und Zeit* probeert hij de basiskarakteristieken en structuren van dat wat het betekent om mens te zijn uiteen te zetten (Hallman 1985, 302). Heidegger realiseert zich echter dat hij in het eerste gedeelte wel in staat is geweest om een aantal basiskarakteristieken- en structuren van het mens-zijn bloot te leggen, maar het is niet gelukt om het *Dasein* als geheel aan de orde te stellen. Er is namelijk nog geen aandacht besteed aan het onderzoek naar het *Dasein* als geheel (*Ganzheit*). Deze heelheid is noodzakelijk om de eigenlijke bestaanswijze van het *Dasein* te kunnen beschrijven (Hallman 1985, 302). Het onderzoek naar de heelheid vinden we in het tweede deel (*Zweiter Abschnitt*): *Dasein und Zeitlichkeit* (Heidegger 1967; Ireton 2007, 244).

Heidegger legt uit dat de zelfveraring van het *Dasein* als geheel wordt belemmerd door de afstand die het *Dasein* heeft tot de dood. Traditioneel wordt de dood beschouwd als iets dat niet direct met het leven te maken heeft, alsof het een opzichzelfstaand iets is, een eigen (vaak gezien als hogere) categorie, volledig los van het *Dasein*. De Griekse filosoof Epicurus (341 v. Chr.-271 v. Chr.) verwoordt deze gedachte helder wanneer hij naar verluid stelt dat het niet nodig is om bang te zijn voor de dood omdat:

⁵ Door Mark Wildschut is *Dasein* in het Nederlands vertaald naar *erzijn*. Ik heb een voorkeur voor het woord *Dasein* omdat dit dichterbij de brontekst (*Sein und Zeit*) ligt. *Dasein* zal dan ook gebruikt worden in de gehele tekst, behalve in de letterlijke citaten van Heidegger. Omdat daarvoor de vertaling van Mark Wildschut gebruikt wordt zal daar het woord *erzijn* worden gebruikt.

⁶ *Zijn* wordt hier met een hoofdletter geschreven om te verduidelijken dat het gaat over het *Zijn* dat verwijst naar het bestaan van de mens, dit zal verder in de tekst steeds het geval zijn wanneer *Zijn* met een hoofdletter is geschreven.

als wij er zijn, is de dood niet, en als de dood er is, zijn wij niet (Epicurus en Bailey 1926).

In deze opvatting is de dood niets meer dan het einde van de mens. Volgens Heidegger is de dood echter meer dan dat. Juist de dood is van cruciaal belang voor het *Dasein* zolang het bestaat en deze connectie onderzoekt Heidegger volgens de methode van de hermeneutische fenomenologie. In het bijzonder betoogt Heidegger dat het *Dasein* pas door zijn verhouding tot zijn eigen dood zijn eigen zijn als geheel kan begrijpen. Bovendien geldt dat het *Dasein* enkel door de realisatie van diens eindigheid in staat is om zijn individualiteit te ervaren (Ireton 2007, 232): de dood maakt van het bestaan van het *Dasein* een geheel en stelt het *Dasein* bovendien in staat om dit bestaan als zijn eigen bestaan te begrijpen.

Om dit nader toe te lichten zal ik gebruik maken van de opbouw die Edwards gebruikt in zijn boek. Dat zijn de volgende hoofdstukken: 1. *The Alleged Loneliness of Death*,⁷ 2. *The Untransferability of Death*, 3. *Being-Towards-Death*, 4. *Death as our “Capital Possibility”*, 5. *The “Possibility of the Impossibility of Existing”*, 6. *Living Dying and Dead Dying*, 7. *Double-Talk About Survival After Death*, 8. *Death, Anxiety, and the Nothing*. De onderwerpen die centraal staan in deze hoofdstukken bieden de mogelijkheid om alle relevante begrippen en ideeën van Heidegger omtrent de dood te verduidelijken. Te beginnen met zijn gedachten over de eenzaamheid van de dood.

§2: De eenzaamheid van de dood

Zoals reeds vermeld is radicale individualisering voor het *Dasein* enkel mogelijk door de realisatie van de eindigheid van het bestaan (Ireton 2007, 232). Dat betekent dat het *Dasein* zichzelf begrijpt als individu door de verhouding tot de dood. De eindigheid van het eigen bestaan kan enkel door het *Dasein* worden ervaren. Niemand anders kan dit voor het *Dasein* doen. De dood is dus bij uitstek een ervaring die het *Dasein* niet met iemand kan delen. Heidegger verwoordt dat zelf op de volgende manier:

⁷ Dit is de titel die Edwards gebruikt. Voor zijn kritiek is het belangrijk om het woord vermeend (*alleged*) te gebruiken. De eenzaamheid is voor Heidegger echter niet vermeend en daarom is de titel in hoofdstuk één aangepast naar: De eenzaamheid van de dood, in plaats van: de vermeende eenzaamheid van de dood. Dit is wel de titel van de corresponderende paragrafen in het tweede en derde hoofdstuk.

Als het erzijn als die mogelijkheid oog in oog met zichzelf staat, is het *volledig* op zijn oereigen kunnen-zijn aangewezen. Zo, oog in oog met zichzelf, zijn in dit erzijn alle betrekkingen tot andermans erzijn verbroken. (Heidegger 1967, 250)

Juist door de eigenheid van de ervaring van de dood wordt het *Dasein* met zichzelf geconfronteerd. Omdat de dood bij uitstek een ervaring is die niet gedeeld kan worden is het ook de enige manier waarop het *Dasein* kan realiseren dat het een zelf is, een individu. Dat is wat Heidegger bedoelt met het terugwerpen op zichzelf. In het volgende citaat wordt dit nog duidelijker:

Het zijn-ten-dode ontsluit voor het erzijn zijn *oereigen* kunnen-zijn, waarin het om het zijn van het erzijn zonder meer gaat. Daarin kan het dit erzijn duidelijk worden dat het in deze uitgelezen eigen mogelijkheid aan het men onttrokken blijft. (Heidegger 1967, 263)

Door op zichzelf teruggeworpen te worden is het *Dasein* in staat om los te komen van *das Man*. Met *das Man* verwijst Heidegger naar “het men” of naar de mens, in de zin van “dat is wat men doet” of “mensen doen dit nu eenmaal zo”. Waar hij op doelt is de niet-authentieke bestaansvorm van de mens, het subject van de alledaagsheid (Heidegger 1967, 114). De mens die handelt op een manier die gebruikelijk is en dat doet zonder daarbij stil te staan. In deze niet-authentieke bestaansvorm is het *Dasein* zich niet bewust van de eigen individualiteit. Het *Dasein* is door de realisatie van diens eindigheid dus in staat om zich te kunnen onttrekken aan *das Man* en de singulariteit van het bestaan te ontdekken.

In het vorige citaat van Heidegger is ook de term ‘zijn-ten-dode’⁸ te lezen. Daarmee verwijst hij naar het anticiperen van het *Dasein* op zijn dood. Dit anticiperen kan het *Dasein* alleen zelf doen. In die zin is de dood absoluut niet deelbaar of relationeel. Dus, een oprecht anticiperen op de dood, dat Heidegger zijn-ten-dode noemt, individualiseert het *Dasein* op een radicale manier (Hinman 1978; Mirfenderesky 1982; Hallman 1985, 303; Heidegger 1967, 266). Heidegger zegt het zelf op de volgende manier:

Deze *betrekkeloosheid* van de dood, die het verstaat in zijn vooruitlopen, verenkt het erzijn, werpt het op zichzelf terug. (Heidegger 1967, 263)

⁸ De term die Heidegger gebruikt in het Duits is: *Sein-zum-Tode*. Op pagina 15 van dit hoofdstuk is er meer te lezen over dit onderwerp.

Omdat de dood dus niet gedeeld kan worden, werpt het oprechte anticiperen het *Dasein* terug op zichzelf. Om dit nog beter te begrijpen is het nodig om het begrip ‘vooruitlopen’ nader te onderzoeken.

Volgens Heidegger heeft het *Dasein* altijd de mogelijkheid om vooruit te lopen op zichzelf (Heidegger 1967, 191–92). Hiermee bedoelt Heidegger dat het *Dasein* zichzelf en wat het doet in het heden begrijpt vanuit de mogelijkheden. Het *Dasein* is altijd in het nu, maar het kan vandaaruit anticiperen op mogelijkheden die zich zullen aandoen. Zo ben ik nu dit aan het schrijven, en in wat ik nu schrijft, anticipeer ik op de delen die nog volgen. Belangrijk om te realiseren is dat ik er niet twee keer ben, er is er juist maar één. Precies hierom kan het *Dasein* op zichzelf vooruitlopen (Adkins 2007, 48–49).

Het *Dasein* ziet zichzelf in het nu in het licht van het mogelijke *Dasein* in de toekomst. Dat is het *Dasein*. Daarom is het *Dasein* een mogelijk zijnde.⁹ Deze ervaringen van het *Dasein* zijn volgens Heidegger niet te delen. Dit is iets dat enkel en alleen het *Dasein* zelf kan ervaren. Dat komt omdat het ook enkel en alleen het *Dasein* zelf is die de eigen mogelijkheid van de dood kan ervaren. Dat is hoe we de eenzaamheid van de dood moeten begrijpen. Het is de dood die het oereigen kunnen-zijn van het *Dasein* ontsluit. Het gaat dus over een oereigen *zijn*. In die karakterisering vinden we ook de eerste aanwijzing voor de onoverdraagbaarheid van de dood. Hierover meer in de volgende paragraaf.

§3: De onoverdraagbaarheid van de dood

Voor het oereigen *zijn* is de dood onoverdraagbaar. Dat betekent dat iemand nooit de dood van het *Dasein* over kan nemen. Heidegger zegt dat als volgt:

Niemand kan de ander zijn sterven afnemen. Iemand kan wel ‘voor de ander de dood ingaan’, maar dat wil altijd zegen: zichzelf ‘in een bepaald geval’ voor de ander opofferen. Maar een dergelijk sterven voor... kan nooit betekenen dat de ander daarmee zijn dood ook maar in het minst is afgenomen. De dood is, voor zover hij ‘is’, naar zijn aard telkens de mijne, en wel als een specifieke zijnsmogelijkheid, waarin het bij uitstek om het zijn van het telkens eigen erzijn gaat. (Heidegger 1967, 240)

⁹ Op pagina 20 is er meer te lezen over het *Dasein* als mogelijk *zijnde*.

Natuurlijk kan iemand zich opofferen voor een ander, maar daarmee is de gespaarde persoon niet van de dood af. Het *Dasein* is nog steeds de enige die de eigen mogelijkheid van de dood kan ervaren zoals we hebben gezien in de vorige paragraaf. Daarom is de dood onoverdraagbaar. Toch is hiermee niet alles gezegd. Heidegger legt namelijk uit dat het bovenstaande niet altijd evident is. Zo zegt hij:

Het sterven, dat naar zijn aard onvervangbaar het mijne is, wordt verdraaid tot een publiek voorkomende gebeurtenis, die het men overkomt. (Heidegger 1967, 253)

En:

De publieke uitleg van het erzijn zegt: ‘men sterft’, omdat iedereen – en men – zichzelf op die manier kan wijsmaken: maar ik niet; want dit men is *niemand*. (Heidegger 1967, 253)

In bovenstaande citaten wordt duidelijk dat de dood niet altijd als een oereigen mogelijkheid wordt ervaren. Er zijn ook veel momenten waarop de dood vanuit de positie van ‘het men’ wordt geïnterpreteerd. Op die momenten heeft het *Dasein* geen oprechte anticipatie van de eigen dood, de dood wordt op die momenten in haar alledaagsheid benaderd. Heidegger zegt daarover het volgende:

Tot de zijnsmogelijkheden van het met-elkaar-zijn in de wereld behoort ontegenzeggelijk de *vervangbaarheid* van het ene erzijn door een ander. In de alledaagsheid van het bezorgen maken we van een dergelijke vervangbaarheid veelvuldig en voortdurend gebruik. Elk gaan naar ..., elk bijdragen aan... is binnen de kring van de primair bezorgde ‘omringende wereld’ vervangbaar (...) Zo’n vervanging is echter qua zin altijd vervanging ‘in’ en ‘bij’ iets, dat wil zeggen in het bezorgen van iets. Het alledaagse erzijn verstaat zichzelf evenwel eerst en vooral vanuit *wat* het pleegt te bezorgen. Je *bent* wat je doet. Met betrekking tot dit zijn – het alledaagse met-elkaar-optrekken in de bezorgde ‘wereld’ – is vervangbaarheid niet alleen heel goed mogelijk, maar behoort het zelfs als constitutief moment tot het met-elkaar-zijn. *Hier* kan en moet zelfs het ene erzijn tot op zekere hoogte het andere ‘zijn’ (Heidegger 1967, 239–40).

Het ene *Dasein* moet in dit geval het andere *Dasein* zijn omdat zij op dat moment geen relatie met de dood heeft. Op dat moment is het *Dasein* deel van het men. Dat is als het ware de alledaagse situatie van de mens. Heidegger verwijst hiernaar als het oneigenlijke zijn (Heidegger 1967, 53). Dat staat in contrast met het eigenlijke zijn dat wij kennen als het *Dasein* die oprecht anticipeert op de dood. Op de momenten waarin het *Dasein* deel is van het men is het altijd een *mede-zijn* met anderen (Heidegger 1967, 118).

In de alledaagsheid van het *Dasein* wordt de dood enkel gekend als een sterfgeval. Iets dat vaak voorkomt, deze of gene naaste verwante of verre kennis ‘sterft’ (Heidegger 1967, 252–53). Het *Dasein* als deel van het men spreekt in die gevallen vluchtig over de dood “ach ja, iedereen zal ooit sterven”. In deze vluchtige manier van spreken blijft de dood als het ware op een afstand. Het alledaagse *Dasein* anticipeert in dat geval niet oprecht op de dood, maar kan de dood ook niet negeren (Heidegger 1967, 253).

Zoals gezegd contrasteert dit met het eigenlijke zijn waarin het *Dasein* oprecht anticipeert op de dood. Heidegger zegt daarover het volgende:

In die mogelijkheid gaat het dit erzijn om zijn in-de-wereld-zijn zonder meer. Zijn dood is de mogelijkheid van het er-niet-meer-kunnen-zijn. Als het erzijn als die mogelijkheid oog in oog met zichzelf staat, is het *volledig* op zijn oereigen kunnen-zijn-aangewezen. Zo, oog in oog met zichzelf, zijn in dit erzijn alle betrekkingen tot andermans erzijn verbroken (Heidegger 1967, 250).

In die zin *is* de dood telkens alleen de eigen dood (Heidegger 1967, 265) en daarmee niet overdraagbaar. Het is juist dat het *Dasein* door de dood oog in oog met het *oereigen* kunnen-zijn komt te staan. Dit is wat Heidegger zijn-ten-dode noemt.

§4: Zijn-ten-dode

Het *Dasein* is een *Sein-zum-Ende* en wordt niet compleet gemaakt onder invloed van een chronologische schaal zoals tijd. Heidegger onderscheidt dit van *zu-Ende-Sein*, hetgeen het eindpunt op een bepaald moment in de tijd van een zijnde of proces betreft (Ireton 2007, 247). Denk bijvoorbeeld aan het maken van een tafel. Dat is een proces dat een *zu-Ende-Sein* is omdat dit proces naar zijn einde toewerkt: de timmerman is klaar zodra de tafel klaar is. Het *Dasein* verhoudt zich echter op een andere manier tot zijn dood. Ieder mens kan gewoon sterven, maar het *Dasein* begrijpt de dood in zijn eigen leven op een andere manier, namelijk als *Sein-zum-Ende*. Heidegger zegt dit als volgt:

Het met de dood bedoelde eindigen betekent geen ten-einde-zijn van het erzijn, maar een zijn-ten-einde van dit einde. (Heidegger 1967, 245)

Vanwege deze terminologische wending is het mogelijk dat het *Dasein* een levenslange relatie met de dood heeft, in tegenstelling tot het idee dat de dood een plotse, eenmalige gebeurtenis is, waarin het bestaan ten einde komt. Het *Dasein* kan dan ook niet zomaar de dood negeren zoals we in de vorige paragraaf hebben gezien. Dat blijkt ook uit *Sein und Zeit*:

Niettemin betuigt de alledaagsheid van het erzijn met de vervallende vlucht voor de dood dat ook het men zelf altijd al *als zijn-ten-dode* is bepaald, ook als het niet nadrukkelijk ‘aan de dood denkt’. (Heidegger 1967, 254)

Een paar pagina’s verder wordt het nog duidelijker:

Dat ook het alledaagse erzijn telkens al *in betrekking tot* zijn einde *is*, dat wil zeggen dat het voortdurend, zij het ook ‘vluchtig’, met zijn dood bezighoudt, toont aan dat dit einde, dat het heel-zijn afsluit en bepaalt, niet iets is waar het erzijn pas op het laatst, op het moment van overlijden, bij aanlandt. In het erzijn, als het ten dode zijnde, is het uiterste nog-niet van zichzelf, waar elk ander nog-niet vóór ligt, altijd al ingegrepen. (Heidegger 1967, 259)

Het *Dasein* heeft dus een levenslange relatie met de dood. Deze levenslange relatie met het einde van het leven is echter precies ook wat het mogelijk maakt dat het leven op een authentieke manier geleefd kan worden. Daarmee ligt de essentie van het *Dasein* in het Zijn (Heidegger 1967, 40; Ireton 2007, 247–48). Om dit goed te begrijpen is het belangrijk om terug te denken aan het vooruitlopen waarvan we in paragraaf drie hebben gezien dat daarmee de betrokkenheid van het *Dasein* in de wereld duidelijk wordt. Heidegger zegt zelf het volgende:

De gewisse mogelijkheid van de dood ontsluit het erzijn als mogelijkheid alleen zo, dat het in het vooruitlopen op die mogelijkheid deze als oereigen kunnen-zijn voor zichzelf *mogelijk* maakt. (Heidegger 1967, 264)

Door *Daseins* realisatie van de eigen sterfelijkheid wordt het mogelijk om z'n eigen bestaan als een oereigen bestaan te begrijpen. Het *Dasein* kan dit alleen realiseren wanneer er een oprechte anticipatie op de dood is. Alleen dan kan het *Dasein* als heel-zijn bestaan. De dood is dus niet een aanvulling op ons leven, het is er altijd deel van. We kunnen bijvoorbeeld zeggen:

dat het laatste kwartier van de maan nog uitstaat, voor zij vol is (Heidegger 1967, 243).

In de voorgaande zin wordt duidelijk dat de maan altijd vol is, maar dat onze perceptie bepaalt of we de maan als vol zien (Ireton 2007, 246), zo is het ook met *Dasein* en de dood. De dood is altijd deel van het *Dasein* en het is door de dood dat het *Dasein* een authentiek bestaan kan leiden. Het is dan ook dankzij de dood dat het *Dasein*, zolang het is, een heel-zijn is. Het is dus zonder de dood niet mogelijk om de mens als een heelheid te denken. Hoe dit heel-zijn samenhangt met de mogelijkheid voor het leiden van een oereigen bestaan wordt duidelijk in de volgende paragraaf.

§5: De dood als onze oereigen, uitgelezen mogelijkheid

In de vorige paragraaf is het duidelijk geworden dat het *Dasein* een zijn-ten-dode is. De dood speelt eigenlijk altijd een rol in het leven van het *Dasein*. In deze paragraaf zal duidelijk worden dat volgens Heidegger de dood bij uitstek datgene is waardoor het *Dasein* inzicht kan krijgen in de mogelijkheid om een authentiek bestaan te leiden. Er is niets in het leven dat de onbepaalde mogelijkheden van het *Dasein* blootlegt als de oereigen anticipatie op de dood.

De dood is dus *Daseins* meest eigene mogelijkheid, het herkennen van de dood maakt het mogelijk voor het *Dasein* om zich te onttrekken aan het men. Daarbij hebben we gezien dat de dood absoluut niet-deelbaar is, aangezien niemand doodgaan van ons kan overnemen. Dus, een oprecht anticiperen op de dood, dat Heidegger zijn-ten-dode noemt, individualiseert het *Dasein* op een radicale manier (Hinman 1978; Mirfenderesky 1982; Hallman 1985, 303; Heidegger 1967, 266).

Deze individualisering roept echter angst¹⁰ op bij het *Dasein*. Deze angst komt voort uit de mogelijke onmogelijkheid van het bestaan (Heidegger 1967, 266). Heidegger stelt zelfs dat de aard van het zijn-ten-dode gekenmerkt wordt door angst (Heidegger 1967, 266). Het volgende citaat wordt het karakter van de angst nog duidelijker:

¹⁰ Op pagina 23 is meer te lezen over angst.

Het vooruitlopen toont het erzijn de verlorenheid in het men-zelf en brengt het oog-in-oog met de mogelijkheid om, primair onbeschermd door de bezorgende voorzorg, zichzelf te zijn, maar zichzelf in de hartstochtelijke, van alle illusies van het men bevrijde, factische, van zichzelf zekere en angstige vrijheid-ten-dode. (Heidegger 1967, 266)

Omdat het *Dasein* vooruit kan lopen en zich kan realiseren dat het bestaan eindig is kan het ontsnappen aan het men. Zo kan het *Dasein* een vrij en authentiek bestaan leiden, dit gaat echter ook gepaard met angst, omdat het *Dasein* hierin volledig op zichzelf is teruggeworpen en zich realiseert dat het bestaan een eenzaam bestaan is. Daarin is het *Dasein* vrij, maar dat is ook angstig. Zoals een vogelvrijverklaarde misschien wel kan doen en laten wat hij wil, moet hij ook altijd op zijn hoede zijn.

Nu dat duidelijk is, kunnen we ons iets meer richten op de mogelijkheid van het bestaan. Heidegger zelf zegt:

Omdat het erzijn existeert, is het zelf bepalend voor de wijze waarop het als zijnde is, telkens uitgaande van een mogelijkheid die het zelf is en verstaat (Heidegger 1967, 259).

Het zijn-ten-dode kunnen we dus karakteriseren als een mogelijk-zijn. Al sinds geboorte is een mens in staat om te sterven (Heidegger 1967, 228). Dit komt door de geworpenheid van het bestaan, wat verwijst naar de willekeurige plaats in tijd waarop een mens in de wereld komt (Heidegger 1967, 192). Door de geworpenheid van het *Dasein* is het direct overgeleverd aan de facticiteit van haar dood (Heidegger 1967, 56). De facticiteit verwijst naar het onoverkomelijke karakter van de dood, het staat feitelijk vast dat men sterft.

Het wordt duidelijk dat de dood niet overtroffen of ontlopen kan worden. De dood onthult de eindigheid en de gelimiteerdheid van ons bestaan (Hallman 1985, 303; Heidegger 1967, 266). Hierop anticiperend, kan het *Dasein* de constante dreiging van de sterfelijkheid accepteren en zichzelf confronteren met vrijheid. Dit is echter geen vrijblijvend zijn.

De mogelijkheid als existentiaal betekent niet het vrijblijvende kunnen-zijn in de zin van de 'onverschilligheid van de willekeur' (*libertas indifferentiae*). (Heidegger 1967, 144)

Zich onverschillig mee laten voeren door de willekeur is wat het men doet. Een authentiek *Dasein* doet dat echter niet. Het is juist door de anticipatie van de constante dreiging van de dood dat het *Dasein* los kan komen van het men. Dit stelt het *Dasein* in staat om te bestaan als een authentiek geheel.

Het erzijn is op een dusdanige wijze dat het altijd al heeft verstaan, of juist niet heeft verstaan, zus of zo te zijn. Als zulk verstaan ‘weet’ het waar het met zichzelf, dat wil zeggen met zijn kunnen-zijn, *aan toe* is. (Heidegger 1967, 144)

Het *Dasein* kent zichzelf dus ook wanneer het bestaat als authentiek heel-zijn. Dit heel-zijn moeten wij niet begrijpen als een optelsom van de zijnswijzen van lichaam, ziel en geest. Als wij het Zijn van de mens willen begrijpen moeten we de heelheid op een andere manier denken (Heidegger 1967, 48). Heidegger verwijst namelijk naar een heel-zijn dat niet direct als voorhanden object te vatten is. Denk bijvoorbeeld terug aan de maan. We zien niet de hele maan, maar we weten dat zij vol is (Heidegger 1967, 243; Ireton 2007, 246). Een ander voorbeeld dat Heidegger vaak noemt is de horizon. De horizon moet als achtergrond altijd aanwezig zijn om plaats te bieden aan betekenisvolle zaken die voorhanden zijn. De horizon zelf is echter nooit voorhanden (Heiden 2010, 17). Zo is het ook met de heelheid van het *Dasein*. Zonder de dood kan de heelheid van de mens niet gedacht worden.

Ieder *Dasein* weet dat de mogelijkheid van de eigen dood er is, maar de dood kan niet volledig gegrepen worden en daarmee bedoelt Heidegger dat wij de dood als mogelijkheid niet kunnen begrijpen als iets dat terhands of voorhanden is. (Heidegger 1967, 331). Om duidelijk te maken wat Heidegger bedoelt met terhands en met voorhanden zijn kunnen we denken aan een hamer. Een hamer is een (werk)tuig en een tuig is volgens Heidegger altijd ‘iets om mee te ...’. In het voorbeeld van de hamer, is de hamer een tuig om een spijker mee te slaan. Een tuig behoort altijd tot een tuiggeheel. Een tuig ‘is’ dus nooit iets op zichzelf (Heidegger 1967, 68).

Wanneer een hamer en het slaan met de hamer vervolgens vertrouwd aanvoelt voor een persoon zal Heidegger hiernaar verwijzen met ter handen zijn. In het geval van een ervaren ambachtsman voor wie de hamer een verlenging van het lichaam is, is de hamer terhands. Wanneer iemand echter niet veel ervaring heeft met hamers en het vasthouden ervan, zal de hamer aanvoelen als een zwaar, onhandig ding met een houten steel en een koude, stalen kop. De hamer voelt een beetje vreemd. In dat geval spreekt Heidegger van voorhanden zijn. De dood is dus geen van beiden, het is iets anders. De dood is een zijnsmogelijkheid van het *Dasein* (Heidegger 1967, 261). De dood is dus geen tuig waarmee Zijn verwerkelijkt wordt, maar het

legt wel de mogelijkheid om als authentiek geheel te bestaan bloot. Hierover meer in de volgende paragraaf.

§6: De mogelijkheid van de onmogelijkheid om te bestaan

De dood is geen verwerkelijking van de mens. Het zijn-ten-dode is juist een vooruitlopen op een kunnen-zijn van *dat* zijnde waarvan de zijnswijze het vooruitlopen zelf is. Omdat het *Dasein* weet dat de dood onvermijdelijk is, wordt het mogelijk voor het *Dasein* om zijn oereigen-zijn te ontwerpen. Dat is iets dat continu plaatsvindt in het leven en Heidegger noemt dat *existeren* (Heidegger 1967, 261–62). Dit *existeren* kenmerkt het bestaan van de mens.

Het is echter wel belangrijk om dit zijn-ten-dode te onderscheiden van een alledaags gepieker over de dood. Dat gepieker gaat wel over de onvermijdelijkheid van de dood, maar het is ook een min of meer berekenende manier om over de dood te beschikken. Daardoor is het een afgezwakte anticipatie op de dood (Heidegger 1967, 261–62). Dan is het niet mogelijk voor het *Dasein* om zijn oereigen-zijn te ontwerpen. In dat geval is het *Dasein* niet volledig op zichzelf teruggeworpen en leeft het nog steeds in het men.

Het gaat voor Heidegger vervolgens niet om de ethische component. Het één is niet per se beter dan het andere. Het gaat hem om het fenomeen van het *existeren* zo precies mogelijk te beschrijven. Daarvoor is het nodig om te begrijpen dat de mens soms een alledaags bestaan, in het men, heeft, maar soms ook volledig op zichzelf teruggeworpen wordt en dan een oereigen bestaan leidt. Dit oereigen bestaan is altijd een mogelijk bestaan en Heidegger zegt daarover het volgende:

Als het zijn-ten-dode daarentegen inderdaad de gekenschetste mogelijkheid als *zodanig* in het verstaan moet ontsluiten, betekent dit dat we daarin de mogelijkheid onverzwakt *als mogelijkheid* moeten verstaan, *als mogelijkheid* moeten ontwikkelen en in de verhouding ertoe *als mogelijkheid* moeten *uithouden* (Heidegger 1967, 261).

Het gaat bij deze mogelijkheid echter niet om het verwachten van de dood. Het gaat niet om de verwachting dat de dood steeds dichterbij komt. In dat geval zou het *existeren* als het ware steeds minder ruimte krijgen. De dood zou nader en nader tot het *Dasein* kruipen en het *Dasein* zou dit weten en verwachten. Dat is niet wat Heidegger bedoelt. Volgens hem wordt de mogelijkheid van het mogelijke alleen maar ‘groter’ naarmate het *Dasein* de situatie beter verstaat. Dat klinkt misschien als een tegenstelling, maar Heidegger legt dit duidelijk uit wanneer hij het volgende zegt:

De naaste nabijheid van het zijn-ten-dode als mogelijkheid staat zo ver als maar mogelijk is af van iets werkelijks (Heidegger 1967, 262).

De dood van het *Dasein* staat gelijk aan het niet-zijn, aan het onmogelijk-zijn. De dood ontnemt alle mogelijkheden van het *Dasein*. Daarom kan Heidegger zeggen dat de mogelijkheid van het bestaan almaar groter wordt:

dat wil zeggen dat ze zich ontpopt als iets wat hoe dan ook geen maat, geen meer of minder kent, maar als iets wat de mogelijkheid van de mateloze onmogelijkheid van de existentie aanduidt (Heidegger 1967, 262).

Zoals eerder duidelijk is geworden, gaat het Heidegger om de fenomenologische beschrijving van het bestaan. Het vooruitlopen op de dood legt namelijk de ontologische gesteldheid van het bestaan bloot. Dat is belangrijk omdat het wezen van het *Dasein* in de existentie is gelegen. Het wezen van het *Dasein* is dus niet gelegen in voorhanden ‘eigenschappen’, maar juist in telkens mogelijke manier om te zijn, en in niets anders (Heidegger 1967, 42).

§7: De dood bij leven

In de vorige paragrafen hebben we gezien dat het vooruitlopen op de dood door het *Dasein* over de eigen dood moet gaan en dat de dood een zijnsmogelijkheid is. Dit is belangrijk om te realiseren wanneer we nadenken over het sterven. Dit gaat bij een oprechte anticipatie van de dood namelijk over de eigen dood. Toch speelt de dood van de ander ook een belangrijke rol in *Sein und Zeit*. We hebben reeds gezien dat de dood niet overgenomen kan worden van een ander, maar de dood van de ander kan wel ervaren worden (Heidegger 1967, 237). Dat is mogelijk omdat het *Dasein* altijd ook een mede-zijn is, dat betekent dat het altijd een met elkaar zijn in de wereld is (Heidegger 1967, 238).

Het sterven van de ander maakt de eindigheid van het *Dasein* objectief toegankelijk. Door de dood van de ander te ervaren is het mogelijk om te realiseren dat sterven niet-meer-in-de-wereld-zijn betekent. Toch is hiermee niet alles gezegd. Met het sterven verdwijnt iemand uit de wereld, maar ook niet helemaal. Het lijk van die persoon is er namelijk nog, dit is echter geen *Dasein* meer, het is nu nog louter-een-voorhanden-zijn, een stoffelijk ding (Heidegger 1967, 237–38). De dood van de ander maakt het dus mogelijk voor ons om te realiseren dat het *Dasein* ten tijde van leven een zijnsmogelijkheid is, maar dat dit verdwijnt na de dood.

Als aanvulling hierop is het belangrijk om te vermelden dat het lijk volgens Heidegger niet alleen maar een puur stoffelijk ding is. In het lijk kunnen we iets ontmoeten dat het leven heeft verloren, iets *ontzielts*. Daarmee is het lijk ‘meer’ dan een louter-nog-voorhanden ding. De overledene is er *zelf* factisch niet meer,

Maar mede-zijn betekent altijd met-elkaar-zijn in dezelfde wereld. De overledene heeft onze ‘*wereld*’ verlaten en achtergelaten. *Vanuit die wereld* kunnen de nabestaanden nog wel *met hem zijn*. (Heidegger 1967, 238)

Ondanks dat de overledene er niet meer is, is het nog wel mogelijk om een soort van samenzijn te ervaren, en dat kan bij uitstek in de vorm van een grafcultus zoals een begrafenis (Heidegger 1967, 238). In het voorgaande citaat wordt ook duidelijk dat Heidegger meerdere begrippen van ‘wereld’ beschrijft. Hij onderscheidt vier manieren waarop wij ‘wereld’ kunnen begrijpen. Voordat we ons hierin kunnen verdiepen is het nodig om eerst duidelijk voor ogen te hebben wat Heidegger bedoelt met ontisch en ontologisch.

Wanneer Heidegger het woord ‘ontisch’ gebruikt verwijst hij naar de beschrijvende karakteristieken van een ding, de eenvoudige feiten van het bestaan als het ware. Dat wat iets maakt tot wat het is, is wat Heidegger bedoelt met ontisch. Het is een beschrijvende karakterisering van iets. Zo kan iemand bijvoorbeeld de functies van een orgaan omschrijven en daarmee het orgaan karakteriseren. Wanneer Heidegger spreekt over ontologisch verwijst hij naar de betekenisvolle structuur van het bestaan. Ontologie gaat in op de zijnsvraag, de grond van de zaken, of op het Zijn zelf. Nu dit duidelijk is kunnen we ons wenden tot de vier manieren waarop Heidegger de wereld omschrijft.

De eerste manier waarop we wereld begrijpen is op een ontische manier. Dat betekent de totaliteit van het zijnde dat binnen de wereld voorhanden kan zijn. Op de tweede manier gebruiken we wereld als ontologische term waarin verwezen wordt naar de omspanning van een menigvuldigheid van zijnden, zoals ‘de wereld van de wiskundigen’. De derde manier waarop het woord wereld wordt gebruikt is wederom in ontische zin. Hier verwijst wereld naar datgene ‘*waarin*’ een factisch *Dasein* als zodanig leeft. Ten vierde verwijst wereld naar het begrip wereldlijkheid. Dat is een ontologisch begrip en doelt op een constitutief moment van het in-de-wereld-zijn. (Heidegger 1967, 64–65).

Met deze kennis wordt het vorige citaat eenvoudiger om te begrijpen. De overledene heeft de ontische wereld verlaten. Daarmee *is* hij *er* niet meer. Toch kan het door de nabestaanden nog wel ervaren worden alsof hij er nog is. Dat kan omdat zij zich ook in een

ontologische wereld bevinden waarvan de overledene deel was en na het overlijden nog steeds is. De overledene is in die zin nog steeds deel van de belevingswereld van zijn nabestaanden. Dat lijkt alsof het *Dasein* kan voortbestaan na de dood. Hierover zullen we ons in de volgende paragraaf buigen.

§8: Dubbelzinnigheid over het leven na de dood

In *Sein und Zeit* zegt Heidegger het volgende:

Als we de dood bepalen als het ‘einde’ van het erzijn, dat wil zeggen van het in-de-wereld-zijn, valt daarmee geen ontische beslissing over de vraag of er ‘na de dood’ nog een ander, hoger of lager zijn mogelijk is, of het erzijn ‘voortleeft’ of ‘overleeft’ en zelfs ‘onsterfelijk’ is (Heidegger 1967, 247–48).

Daarmee laat hij in het midden of er leven na de dood is. Hij zegt daarover dat dit geen vraag voor de filosofie is. Wat wel onderwerp van de filosofie is, is dat wat mensen in het ‘hier’ (*Diesseitige*) als mogelijkheid kunnen verwerkelijken in hun existentie (Greven 2001). In de volgende alinea zegt Heidegger dat wat ook onder de benaming ‘metafysica van de dood’ valt, wij niet kunnen behandelen buiten het bestek van een existentiële analyse van de dood (Heidegger 1967, 248). Dit zijn vragen die ingaan op het zijnde van het zijn en daarmee dus ontologisch van aard zijn. Dat staat in contrast met de ontische vragen die de positieve wetenschappen stellen, die enkel beschrijvende vragen stellen (Heidegger 1967, 11).

Voor Heidegger is het belangrijk dat de filosofie zich richt op dat wat zich in het leven afspeelt. De dood is dan ook een wezenlijk onderdeel van het leven en als wij het zijnde van het zijn willen begrijpen moeten we de dood onderzoeken. De dood hangt ook altijd samen met de angst en het niets. Wat dat betekent staat centraal in de volgende paragraaf.

§9: De dood, angst en het niets

Om duidelijk te maken wat angst en het niets betekenen voor Heidegger moeten we terugdenken aan de geworpenheid van het bestaan. In de zesde paragraaf hebben we reeds gezien dat het *Dasein* op een willekeurige plaats in tijd wordt ‘geworpen’ (Heidegger 1967, 192). Het *Dasein* is dus een in-de-wereld-zijnde en daarmee ook een zijn-ten-dode. Met deze geworpenheid is het *Dasein* direct overgeleverd aan de dood die onoverkomelijk is (Heidegger 1967, 56). Omdat de dood ook de eminente mogelijkheid voor het *Dasein* ontsluit is het *Dasein*

van meet af aan in de mogelijkheid geworpen, hier heeft het *Dasein* echter nog niet direct weet van (Heidegger 1967, 251).

Het *Dasein* gaat zich dit realiseren door de angst voor de dood. Heidegger zegt daarover dat het zijn-ten-dode naar zijn aard angst is (Heidegger 1967, 266). Belangrijk is echter dat wij deze angst niet mogen verwarren met de vrees om te overlijden.

Angst voor de dood is geen willekeurige en toevallige ‘zwakke’ stemming van de enkeling, maar is als grondbevindelijkheid van het erzijn de ontslotenheid die laat zien dat het erzijn als geworpen zijn *in betrekking tot* zijn einde existeert (Heidegger 1967, 251).

De angst voor de dood moet dus onderscheiden worden van de alledaagse vrees om te overlijden. Het men transformeert de angst namelijk in de alledaagse vrees voor de toekomstige dood. Daarbij wordt de vrees bestempeld als een zwakte, die een zelfverzekerd *Dasein* niet mag kennen. Volgens het men moet het *Dasein* een onverschillige kalmte hebben tegenover het feit dat men sterft (Heidegger 1967, 254). Het is vanzelfsprekend dat we sterven, doe er maar niet te moeilijk over en sta er maar niet te lang bij stil, dat is hoe het men met de dood omgaat. Heidegger zegt het zelf zo:

Men zegt: de dood komt zeker, maar voorlopig nog niet. Met dit ‘maar...’ betwist het men de dood zijn zekerheid. Het ‘voorlopig nog niet’ is geen louter negatieve uitspraak, maar een zelf-explicatie van het men waarmee het zichzelf dwingt zich te houden aan wat voorlopig nog voor het erzijn toegankelijk en bezorgbaar blijft (Heidegger 1967, 258)

Nu is het volgens Heidegger niet dat het *Dasein* continu in een staat van doodsangst hoeft te leven, maar de dood enkel behandelen zoals het men dat doet is ook niet vruchtbaar. Het is namelijk door de oprechte anticipatie op de dood dat het *Dasein* zijn oereigen ik kan kennen. In die oprechte anticipatie op de dood blijft het ‘wanneer’ van de dood onbepaald. Daar gaat het niet om, het gaat er juist om dat het *Dasein* leeft en kan leven met die onzekerheid. Want omdat niet alles zeker is, is eigenlijk alles ook mogelijk. Door zich dat ten volle te realiseren ontsluiten er zich uiteenlopende bestaansmogelijkheden (Heidegger 1967, 265). Dat gebeurt door het vooruitlopen.

Het vooruitlopen brengt het erzijn oog in oog met een mogelijkheid die steeds zeker is en toch – als het gaat om de vraag wanneer de mogelijkheid tot onmogelijkheid wordt – elk ogenblik onbepaald blijft. (Heidegger 1967, 308)

Het is dus niet duidelijk wanneer de dood komt en met die onzekerheid moet het *Dasein* leven. Dat is iets anders dan de eerdere genoemde onverschilligheid van het men. Door te leven met deze onzekerheid realiseert het *Dasein* zich bij uitstek dat het een in-de-wereld-zijnde is en dat is precies waarin de angst schuil gaat volgens Heidegger (Heidegger 1967, 186). De angst wordt gekenmerkt door

de bevindelijkheid die in staat stelt de permanente en pertinente bedreiging van zichzelf, die opstijgt uit het oereigen, verenkelde zijn van het erzijn, open te houden. (Heidegger 1967, 256–66)

In de angst staat het *Dasein* oog in oog met de mogelijke onmogelijkheid van zijn existentie. Deze onmogelijkheid noemt Heidegger het *niets*. Wanneer de mens zich ten volle realiseert dat de dood het einde is van alle mogelijkheden en manieren om te bestaan levert dat angst op. Deze angst zit in de angst voor het niets en ontsluit daarmee de uiterste mogelijkheid van het bestaan (Heidegger 1967, 266).

Hoofdstuk 2: De kritiek van Edwards

§1: *Heidegger on Death: a Critical Evaluation*

In het vorige hoofdstuk stond de doodsanalyse uit *Sein und Zeit* centraal. Veel belangrijke begrippen uit de filosofie van Heidegger zijn duidelijk geworden. Toch levert zijn werk ook veel vragen en kritiek op. In dit hoofdstuk staat de kritiek die Edwards op Heidegger heeft centraal. Deze kritiek heeft hij met name geformuleerd in *Heidegger on Death: a Critical Evaluation*. Het project van Edwards kunnen we zien als een verdere uitwerking van de intuïtie van Bertrand Russel. In *Wisdom of the West* zegt hij het volgende over Heidegger:

Zijn filosofie is zeer excentriek in terminologie en is uiterst obscuur. Men kan het niet helpen te vermoeden dat zijn taalgebruik op hol slaat (Russell 1975, 303).

Edwards wilt deze intuïtie verder uitwerken, omdat hij stelt dat er geen uitgebreide kritische werken over het werk van Heidegger bestaan. Dit maakt het volgens hem onmogelijk voor studenten en onderzoekers om zich te wenden tot fatsoenlijke kritiek op het werk van Heidegger. Daarbij maakt het gebrek aan een goede kritiek het onmogelijk om de weinige goede ideeën van Heidegger overzichtelijk op te halen (Edwards 1979, 3; Paluch 1985, 99). In dit hoofdstuk staat de kritiek die Edwards heeft op de doodsanalyse centraal. De intentie van het boek van Edwards is duidelijk: hij poogt Heideggers doodsanalyse te analyseren door te kijken naar de betekenis van de stellingen, zinnen en termen die Heidegger gebruikt. Deze analyse stelt hem in staat om te concluderen dat Heidegger onduidelijk is (Mirfenderesky 1982, 120).

Als analytische filosoof hecht Edwards veel waarde aan helder en duidelijk taalgebruik, wanneer taalgebruik dat niet is roept het namelijk (schijn)problemen op, die anders niet zouden bestaan. Wanneer het taalgebruik van een filosoof onduidelijk is, kan dit een misleidende of soms zelfs onzinnige bijdrage betekenen. Edwards werkt zijn kritiek uit in acht hoofdstukken, waar hij in ieder hoofdstuk één stelling van Heidegger bekritiseert. De verdeling van de hoofdstukken hebben we in het vorige hoofdstuk al gebruikt. Hier zullen we via dezelfde indeling de kritiek van Edwards bespreken, om te beginnen met de eenzaamheid van de dood.

§2: De vermeende eenzaamheid van de dood

In het eerste hoofdstuk analyseert Edwards het idee van Heidegger dat “alle mensen alleen sterven” (Edwards 1979, 5). Edwards richt zich voornamelijk op de volgende passages uit *Sein und Zeit*:

Als het erzijn als die mogelijkheid oog in oog met zichzelf staat, is het volledig op zijn oereigen kunnen-zijn aangewezen. Zo, oog in oog met zichzelf, zijn in dit erzijn alle betrekkingen tot andermans erzijn verbroken (Heidegger 1967, 250).

Deze betrekkeloosheid van de dood, die het verstaat in zijn vooruitlopen, verenfelt het erzijn, werpt het op zichzelf terug (Heidegger 1967, 263).

Het zijn-ten-dode ontsluit voor het erzijn zijn *oereigen* kunnen-zijn, waarin het om het zijn van het erzijn zonder meer gaat. Daarin kan het dit erzijn duidelijk worden dat het in deze uitgelezen eigen mogelijkheid aan het men onttrokken blijft (Heidegger 1967, 263).

In deze passages wordt het voor Edwards duidelijk dat Heidegger stelt dat de dood van het *Dasein* een eenzame aangelegenheid is (Edwards 1979, 6). Volgens hem kan de propositie dat iedereen alleen sterft op drie manieren begrepen worden. Allereerst sterft iemand alleen als er simpelweg niemand anders bij is op het moment van sterven. Ten tweede kan iemand alleen sterven wanneer die persoon psychologisch geïsoleerd is, dus niet omringd wordt door mensen met wie deze persoon een sterke band heeft. Ten derde kan iemand alleen sterven wanneer deze persoon de enige is die sterft in bijzijn van anderen (Edwards 1979, 7–8).

Deze drie manieren kunnen we zien als voorbeelden van een synthetische relatie tussen de woorden sterven en alleen. Volgens Edwards moeten we “alleen sterven” begrijpen zoals we “arm sterven” of “sterven in bed” begrijpen. Naast de hiervoor genoemde mogelijkheden waarin een stervend persoon zich kan bevinden, zijn er nog legio andere mogelijkheden voor iemand om te sterven, ook veel mogelijkheden waarin iemand niet alleen sterft. Logisch gezien is het volgens Edwards dus niet noodzakelijk waar dat alle mensen alleen sterven. Vervolgens stelt hij dat wanneer we Heidegger’s claim als zinvol beschouwen wij enkel kunnen concluderen dat het niet waar is.

Hij vervolgt zijn relaas volgens het welwillendheidsbeginsel, door te stellen dat wanneer we Heidegger’s claim als waar beschouwen, het niet meer dan een triviale retorische stelling is: dat iedereen inderdaad als individu een keer sterft (Edwards 1979, 9). Dat alle mensen alleen sterven is volgens Edwards óf niet waar, of het is een platitude en beide conclusies wijzen erop dat het een stelling is die ons geen dieper of beter inzicht in het fenomeen van de dood bieden.

De kritiek van Edwards gaat verder met een stelling die dichtbij de eerste stelling ligt, namelijk dat de dood niet overdraagbaar is. Dit zal centraal staan in het volgende gedeelte.

§3: De onoverdraagbaarheid van de dood

In het tweede hoofdstuk analyseert Edwards het idee van Heidegger dat de dood onoverdraagbaar is en dat de dood het meest eigene eigendom is van het *Dasein* (Edwards 1979, 10–16). Hij stelt dat Heidegger steeds opnieuw de dood verwart met ons verstaan van de dood. Edwards stelt dat het onzin is om te zeggen dat onze dood het meest eigene eigendom van een mens is. Hij vervolgt door te zeggen dat onze gedachten over onze dood, in overeenstemming met Heidegger, wel van ons zijn, maar dat deze gedachten niet “meer van ons zijn” dan bijvoorbeeld onze gedachten aan liefde (Edwards 1979, 10–11).

Er zijn hier twee zaken die Edwards wil belichten. Deze zaken komen beide aan bod in het volgende citaat van Heidegger:

Niemand kan de ander zijn sterven afnemen. Iemand kan wel ‘voor de ander de dood ingaan’, maar dat wil altijd zeggen: zichzelf ‘in een bepaald geval’ voor de ander opofferen. Maar een dergelijk sterven voor... kan nooit betekenen dat de ander daarmee zijn dood ook maar in het minst is afgenomen. De dood is, voor zover hij ‘is’, naar zijn aard telkens de mijne, en wel als een specifieke zijnsmogelijkheid, waarin het bij uitstek om het zijn van het telkens eigen erzijn gaat (Heidegger 1967, 240).

De eerste stelling die Edwards hieruit haalt is dat niemand de dood van een ander kan sterven. De tweede stelling is dat iemand zich wel kan opofferen voor iemand anders, maar dit kan hem uiteindelijk niet van zijn eigen dood verlossen (Edwards 1979, 13). Volgens Edwards zijn beide stellingen waar. Dit is volgens hem echter wederom banaal of afgezaagd. Het is zo, maar het is niet echt zinvolle informatie. In het volgende deel, over *zijn-ten-dode*, wordt duidelijk dat Edwards deze analyse voortzet.

§4: Zijn-ten-dode

Edwards richt zich met name op de volgende formulering van Heidegger:

Niettemin betuigt de alledaagsheid van het erzijn met de vervallende vlucht *voor* de dood dat ook het men zelf altijd al *als zijn-ten-dode* is bepaald, ook als het niet nadrukkelijk ‘aan de dood denkt’ (Heidegger 1967, 254).

Edwards verwoordt zijn kritiek met name op Heidegger's idee dat het *Dasein* continu geconfronteerd wordt met de dood, ook in het alledaagse bestaan (Heidegger 1967, 255).

Dat mensen weten dat ze doodgaan en dat ze zich druk maken over hun dood die onvermijdelijk komt, is volgens Edwards een dooddoener, een platitude. Hij verwijt Heidegger het stellen van iets dat zo vanzelfsprekend is, en dat hij dit vervolgens op een bijna onleesbare manier met misleidende taal beschrijft (Edwards 1979, 22).

Heidegger's doctrine is geen ontdekking van wat dan ook. Het belichaamt geen significant inzicht en het weerlegt of corrigeert op geen enkele manier de opvatting dat de dood een 'extern' feit is. Het vermeldt voor het grootste deel buitengewoon bekende feiten die niet worden betwist door heidenen, naturalisten of gewone mensen, maar het stelt ze in pretentieuze en fantastisch misleidende taal. We krijgen een platitude aangeboden en een reeks perverse herdefinities. (Edwards 1979, 22)

Om zijn kritiek te onderbouwen gebruikt Edwards een logische argumentatie waarin hij stelt dat zolang ik leef, mijn dood nog niet heeft plaatsgevonden en dat mijn gedachten over mijn dood plaatsvinden voor mijn dood (Edwards 1979, 22–23). Vervolgens introduceert hij ook een aantal logische begrippen die hij gebruikt als ondersteuning van zijn argumentatie, dit zijn:

- Do = *Death in the ordinary sense*
- Cd = *Knowledge and concern about one's death*

Hij vervolgt zijn analyse door vast te stellen dat we volgens Heidegger de dood op een existentiële manier moeten begrijpen en dat de dood volgens die manier aanwezig is in ons alledaagse bestaan. Zijn belangrijkste kritiek is dat Heidegger het woord dood op een drastisch nieuwe manier gebruikt, namelijk dat het Cd betekent en niet Do (Edwards 1979, 22). Zijn kritiek bestaat eruit dat Heidegger hiermee een alledaags woord, dood, op een niet alledaagse, bijna onlogische manier herdefinieert. Het werkt namelijk in de hand dat mensen verschillende betekenissen aan het woord dood toeschrijven. Dat levert onduidelijkheid in het taalgebruik op en als we niet op eenduidige wijze over de dood spreken, weten we eigenlijk ook niet wat we zeggen.

In aanvulling op het voorgaande vervolgt Edwards zijn kritische analyse door zich te richten op de logische implicaties van zijn lezing van Heideggers stelling dat de mens altijd een zijn-ten-dode is. Volgens Edwards betekent dit dat de toekomst van de mens daarmee in het heden komt te liggen. Dat de mens volgens die redentatie zichzelf in de toekomst kan uitrekken

en de dood naar het heden kan halen (Edwards 1979, 25). Dat is niet mogelijk volgens Edwards, en dat klopt. Het is echter de vraag of Heidegger dit zo ook bedoelt wanneer hij zegt dat het *Dasein* een zijn-ten-dode is. Deze vraag behandelen we in paragraaf vier van hoofdstuk drie.¹¹ Het heeft in ieder geval te maken met de mogelijkheden die de dood ontsluit.

§5: De dood als onze oereigen, uitgelezen mogelijkheid

Edwards is stellig in zijn kritiek op Heidegger wanneer hij zegt dat de dood onze oereigen, uitgelezen mogelijkheid (*ausgezeichnete Möglichkeit*) is (Edwards 1979, 27–28). Hij formuleert dit als het hoogtepunt van het bestaan en daar is hij het niet mee eens:

Het is onzin om over dood of doodsmomenten te spreken als handelingen of taken; en het zal in de meeste contexten ook absurd zijn om erover te spreken als “oereigen, uitgelezen mogelijkheden” (Edwards 1979, 30).

Hij kan hier zo stellig zijn omdat hij de volgende definities uiteenzet: (a) *deadness*, (b) *the death-moment*, (c) *death-producing events*, and (d) *dying* (Edwards 1979, 28). *Deadness* formuleert hij als het “voor altijd dood zijn”. *The death-moment* formuleert hij als het precieze moment van overlijden, met datum en tijd. Het *death-producing event* omschrijft hij als oorzaak van de dood (natuurlijk, ongeval etc.). Tot slot formuleert hij *dying* als de fase van het leven die zich bevindt tussen het begin van de *death-producing event* en het *death-moment* (Edwards 1979, 29).

Het “voor altijd dood zijn” en het precieze moment van overlijden zijn volgens Edwards dan ook geen oereigen, uitgelezen mogelijkheden voor het bestaan. Hij stelt wel dat er ten tijde van *dying* betekenisvolle momenten kunnen bestaan voor mensen. Dit is echter niet noodzakelijk waar voor iedereen volgens hem, terwijl Heidegger dit wel stelt (Edwards 1979, 30). Hierin verschillen de meningen van Heidegger en Edwards, maar misschien wel minder dan in eerste instantie lijkt. In het volgende deel zal de mogelijkheid van het bestaan verder worden besproken.

§6: De mogelijkheid van de onmogelijkheid van het bestaan

In dit deel analyseert Edwards vooral de manier waarop Heidegger het woord mogelijkheid gebruikt. Edwards stelt dat Heidegger mogelijkheid begrijpt als de actie of de modus van leven

¹¹ Op pagina 38 is hier meer over te lezen.

die een persoon zelf kiest, en dat de dood het *Dasein* confronteert met de eindigheid van de mogelijkheid van het bestaan (Edwards 1979, 33). Dit is waar, maar de manier waarop Heidegger dit doet vindt Edwards onalledaags. Zijn taalgebruik zorgt ervoor dat het eenvoudig te mis interpreteren is en dit doet hij intentioneel (Edwards 1979, 37). Edwards doelt met name op de volgende passages uit *Sein und Zeit*:

Als het zijn-ten-dode daarentegen inderdaad de gekenschetste mogelijkheid als *zodanig* in het verstaan moet ontsluiten, betekent dit dat we daarin de mogelijkheid onverzwakt *als mogelijkheid* moeten verstaan, *als mogelijkheid* moeten ontwikkelen en in de verhouding ertoe *als mogelijkheid* moeten *uithouden* (Heidegger 1967, 261).

En:

In het vooruitlopen op die mogelijkheid wordt zij ‘almaar groter’, dat wil zeggen dat ze zich ontpopt als iets wat hoe dan ook geen maat, geen meer of minder kent, maar als iets wat de mogelijkheid van de mateloze onmogelijkheid van de existentie aanduidt (Heidegger 1967, 262).

In deze passages worden een aantal zaken duidelijk en die zullen in de corresponderende paragraaf uit hoofdstuk drie stap voor stap uitgewerkt worden.¹²

§7: De dood bij leven

In het zesde hoofdstuk van Edwards' kritiek is te lezen dat hij Heidegger beschuldigt van inconsistentie over zijn eigen bewering dat de dood een mogelijkheid is en daarom nooit geactualiseerd kan worden in het leven. De dood is namelijk het einde en kan om die reden niet fenomenologisch onderzocht worden (Edwards 1979, 38). Edwards verwijt Heidegger dat hij inconsistent is wanneer hij de dood als een actualiteit beschouwt.

Om dit te verduidelijken gebruikt Edwards een aantal definities. Met sterven doelt Edwards op het moment dat een persoon ervaart voordat hij doodgaat, dit noemt hij “*living-dying*”. Met “dood-zijn” of wat hij “*dying itself*” noemt, verwijst hij naar de dood nadat iemand is gestorven, wat hij “*death dying*” noemt (Edwards 1979, 39; Mirfenderesky 1982, 127). Een mens kan dus tijdens het sterven nog wel ervaringen hebben, maar op dat moment is een

¹² Zie pagina 41.

persoon nog niet dood. Een persoon kan echter geen ervaringen meer hebben na de dood. Edwards stelt dat Heidegger inconsistent is wanneer hij de dood fenomenologisch wil onderzoeken. Dat is onmogelijk, omdat de fenomenologie het zijn van de menselijke ervaring wil grijpen. In de dood is er echter geen ervaring meer en is fenomenologisch onderzoek naar de dood dus onmogelijk.

§8: Dubbelzinnigheid over het leven na de dood

In deel zeven bestaat de analyse van Edwards uit de beschuldiging van Heidegger dat zijn opvatting van de dood als het totale niets (*total nullity*) incompatibel is met het openlaten van de vraag of er mogelijk leven na de dood is. Edwards zet zijn kritiek nog eens extra aan wanneer hij het volgende zegt:

Ontologisch is de dood volgens Heidegger inderdaad totale vernietiging, maar ontisch kunnen we toch overleven (Edwards 1979, 41).

Hier is het echter belangrijk om het onderscheid tussen ontisch en ontologisch helder voor ogen te krijgen. Met betrekking tot de dood verwijst ontologisch niet enkel naar het einde van het *Dasein*, maar ook naar de relatie van het *Dasein* met de dood en hoe de dood in het leven van het *Dasein* is geïncorporeerd. Het ontologische heeft dus betrekking op de analyse van het zijn-ten-dode als een mogelijkheid van het *Dasein* (Mirfenderesky 1982, 128). Ontologisch gezien is de dood niet een eenmalige gebeurtenis, maar een fenomeen dat existentieel begrepen dient te worden en in die zin, is de dood, volgens Heidegger, altijd eigen (Heidegger 1967, 284). Vervolgens heeft Edwards nog één punt van kritiek over het werk van Heidegger, namelijk over de angst voor de dood en het niets.

§9: De dood, angst en het niets

Om de kritiek van Edwards over de dood, angst en het niets te begrijpen moeten we terugdenken aan het onderscheid dat Heidegger maakt tussen angst voor de dood en de alledaagse vrees voor de toekomstige dood. Het is de angst voor de dood die het *Dasein* confronteert met het niets. Wat echter ingewikkeld is, is dat dit niets niet omschreven kan worden door empirische taal, waardoor de zin en de inhoud ervan onduidelijk blijft. Heidegger stelt dat het wel bestaat omdat het *Dasein* er bang voor is, maar het is als het ware niet grijpbaar of duidelijk te omschrijven. Er is geen object voor de angst.

Volgen Edwards is dit een geldige observatie van Heidegger. Wat echter problematisch is, is dat Heidegger dit niets tot een realiteit maakt (Edwards 1979, 59), dat het niets op zichzelf onderzocht moet worden. Dat is volgens Edwards niet nodig omdat er wel degelijk een manier is om dit niets te onderzoeken zonder er een realiteit van te maken. Dat is namelijk precies het punt volgens Edwards. Het gaat er juist om dat wij angst hebben voor het moment dat wij geen ervaringen meer zullen hebben. Op die manier is het niets voldoende beschreven volgens Edwards en is het ook niet nodig om het niets te verheffen tot iets dat bestaat. Het gaat er juist om dat het niet bestaat en dat is angstig genoeg volgens Edwards.

Hoofdstuk 3: De Evaluatieve beoordeling van de zinnigheid van de doodsanalyse

§ 1: Evaluatieve beoordeling

Nu Heideggers doodsanalyse in het eerste hoofdstuk is uitgelegd en Edwards kritiek in het tweede hoofdstuk duidelijk is geworden, is het tijd om over te gaan op de evaluatieve beoordeling van de zinnigheid van de doodsanalyse uit *Sein und Zeit*. In de inleiding is duidelijk geworden dat de beoordeling van wat zinnig is voorbij moet gaan aan de lexicale definitie. De beoordeling van zinnigheid is namelijk afhankelijk van een aantal factoren. Allereerst is het belangrijk om het zogenoemde speelveld te bepalen, de plaats waar het debat plaatsvindt. Voor dit onderzoek is dat het vakgebied van de wijsgerige antropologie.

De wijsgerige antropologie stelt de vraag naar het wezen van de mens. Nu is dit expliciet niet het doel van Heidegger in *Sein und Zeit* (Heidegger 1967, 46). Zijn werk is echter wel interessant voor de wijsgerige antropologie. In zijn methodologische zoektocht naar het wezen van het bestaan (van de mens) raakt hij aan allerlei zaken die onlosmakelijk verbonden zijn met het mens zijn. Denk bijvoorbeeld terug aan begrippen als geworpenheid, het men, het oereigen zelf, maar ook aan de menselijke sterfelijkheid. Voor Heidegger is de dood een cruciaal aspect om het wezen van het zijn, van de mens, te grijpen.

In de doodsanalyse uit *Sein und Zeit* beschrijft hij dit op een manier die op het eerste gezicht onhelder is. In Edwards' analyse wordt duidelijk dat Heideggers oordeel niet zonder meer helder is. In zijn analyse maakt hij duidelijk dat helder filosofisch taalgebruik een belangrijke conditie van goede filosofie is. De vraag is echter of taalgebruik dat op het eerste gezicht onhelder is, toch zinvol kan zijn in de beschrijving van de fenomenen. Met andere woorden, is Heidegger echt zo onduidelijk en nietszeggend als Edwards vreest?

In het voorgaande is duidelijk geworden dat er een discrepantie is in de manier waarop Heidegger en Edwards beoordelen of filosofie zinvol is. Op het eerste gezicht zouden we dit kunnen wijten aan de verschillende tradities van waaruit zij filosofie benaderen en interpreteren. Deze verschuiving in interpretatie gaat gepaard met een verschuiving van de betekenis van zinvolle filosofie. Het is echter vruchtbaarder om te kijken naar wat beide werkwijzen van elkaar kunnen leren. Edwards analytische kritiek laat namelijk zien dat Heidegger soms onduidelijk is in zijn taalgebruik. In die zin kunnen Heidegger en andere continentale filosofen leren van de analytische methode. Zo dwingt Edwards' analyse de continentale traditie zichzelf helderder uit te drukken. We hebben echter ook gezien dat Heideggers taalgebruik, dat op het eerste gezicht onhelder lijkt, een doel dient. Hij probeert namelijk zo accuraat mogelijk uiteen te zetten hoe het *Dasein* door de dood zijn oereigen zijn kan begrijpen.

Het is duidelijk geworden dat de betekenis van het fenomeen dood door verschillende perspectieven wordt bepaald. Hierdoor is het mogelijk om verschillende aspecten van de dood bloot te leggen. Als we de dood puur zien door de fenomenologische benadering van Freud zullen er, omtrent de dood, andere zaken zijn die ons opvallen dan wanneer we de dood puur vanuit het analytische perspectief van Edwards bekijken. Beide perspectieven leggen waardevolle zaken bloot, ze kunnen echter ook van elkaar leren. Dit zal uitgewerkt worden in deze evaluatieve beoordeling. De evaluatieve beoordeling zal stap voor stap uitgewerkt worden aan de hand van Edwards' opbouw van de hoofdstukken, die we ook in hoofdstuk één en twee hebben gezien. De evaluatie zal uitwijzen of Heideggers doodsanalyse een interpretatie vanuit een ander perspectief kan overleven, zoals zinvolle filosofie betaamt.

§ 2: De vermeende eenzaamheid van de dood

Al in het eerste hoofdstuk van Edwards' analyse (Edwards 1979, 5–10) wordt duidelijk dat hij een ander perspectief heeft dan Heidegger. Ons rest nu de taak om duidelijk voor ogen te krijgen wat hiervan de oorsprong is en wat wij hieruit kunnen leren. Een eerste aanwijzing kunnen we vinden in het feit dat beide auteurs een ander begrip hebben van de dood. Voor Edwards verwijst de dood naar de laatste fase van het leven, wat perfect past binnen het alledaagse begrip van het woord en omvat wordt door de ontische uitleg die Heidegger geeft. Heidegger heeft echter een veelomvattender begrip van de dood. Hij hanteert een existentiële betekenis die hij, zoals we gezien hebben in het vorige hoofdstuk, verwoordt als *zijn-ten-dode* (Mirfenderesky 1982, 121). Deze existentiële en ontologische betekenis van de dood hanteert Heidegger als aanvulling op de ontische betekenis van de dood die simpelweg verwijst naar het einde van het *Dasein*. Hierdoor wordt het mogelijk om de betekenis die de dood heeft voor het *Dasein* te beschrijven (Llewelyn 1982, 388).

Hier wordt het verschil in perspectief van de twee auteurs duidelijk. Edwards lijkt enkel oog te hebben voor de betekenis van sterven die Heidegger ontisch noemt, we zouden dit ook het perspectief van het men kunnen noemen. Puur gezien vanuit dat perspectief is het, zoals Edwards stelt, inderdaad niet noodzakelijk waar voor alle mensen dat zij alleen sterven. Alle voorbeelden die Edwards noemt kunnen voorkomen en mensen kunnen op allerlei manieren niet alleen zijn wanneer zij sterven.¹³ De eenzaamheid van de dood komt voor Heidegger echter voort uit een ander perspectief. Voor hem is de dood een onmiskenbaar onderdeel voor het zelf-verstaan van het *Dasein*. In deze uitleg wordt het *Dasein* een *zijn-ten-dode*. Dit is iets dat enkel

¹³ Dit is terug te lezen vanaf pagina 27.

het *Dasein* zelf kan ervaren, alleen het *Dasein* is in staat zich tot de eigen dood te verhouden en is hierin altijd alleen, dit is iets dat altijd vanuit het ik-perspectief plaats vindt.

Door vanuit het ik-perspectief te anticiperen op de dood is het *Dasein* in staat om zich in z'n zelfverstaan te onttrekken aan *das Man* en te bestaan als een authentiek en compleet zijnde. Een oprecht anticiperen op de dood, dat Heidegger zijn-ten-dode noemt, individualiseert het *Dasein* op een radicale manier (Hallman 1985, 303; Heidegger 1967, 266; Hinman 1978; Mirfenderesky 1982) en daarin is het *Dasein* alleen. Voor Heidegger is de dood dan ook niet eenvoudigweg één moment in de tijd waarin de mens stopt met zijn. De dood, zoals hij het beschrijft binnen de conceptualiteit van zijn-ten-dode, is een levenslange aangelegenheid die het *Dasein* alleen vormgeeft. Dit is terug te lezen in de citaten van Heidegger waarmee Edwards zijn hoofdstuk begint.¹⁴

In het voorgaande wordt duidelijk dat Edwards en Heidegger de dood benaderen vanuit een ander perspectief. Edwards beschrijft een alledaagse interpretatie van de dood, waarin het duidelijk wordt dat de dood wel degelijk gedeeld kan worden. In zijn analyse laat hij zien dat Heidegger de alledaagse benadering van de dood misschien een beetje uit het oog verliest omdat hij hier niet voldoende aandacht aan besteed. Edwards doet dit wel, en laat daarmee zien dat Heideggers doodsanalyse vraagt om een hele specifieke interpretatie om zinvol te zijn. Het werk van Heidegger is echter niet volledig vatbaar voor deze kritiek. Hij maakt namelijk duidelijk dat er buitenom het alledaagse begrip van de dood, ook een eigen, individueel begrip van de dood mogelijk is. Dit zouden we kunnen zien als een ik-perspectief op de dood. Dit is, dat alleen al uit de definitie blijkt, altijd een perspectief dat enkel het *Dasein* in kan nemen. Dat is wat Heidegger bedoelt wanneer hij zegt dat de dood altijd eenzaam is. Volgens Heidegger kan het *Dasein* namelijk alleen in de verhouding tot de dood ervaren dat het een individu is en daarmee het zelf kan verstaan.

Edwards lijkt geen oog te hebben voor het ik-perspectief van waaruit Heidegger het fenomeen van de dood beschrijft. Heidegger komt hiertoe door de fenomenologische methode nauwgezet te volgen. Hoewel hij consequent is in zijn werkwijze, is zijn woordgebruik niet klink en klaar. Als hij de zaken op een iets alledaagsere manier had omschreven was het misschien niet zo eenvoudig geweest voor Edwards om te concluderen dat de stelling dat het voor iedereen noodzakelijk waar is dat iedereen alleen sterft, onjuist is of tenminste een platitude is. De kritiek van Edwards gaat verder met een stelling die dichtbij de eerste stelling ligt, namelijk dat de dood niet overdraagbaar is. Dit zal centraal staan in het volgende gedeelte.

¹⁴ Dit is ook terug te lezen vanaf pagina 27.

§ 3: De onoverdraagbaarheid van de dood

Volgens Edwards is het onzin om te zeggen dat onze dood het meest eigene eigendom van de mens is (Edwards 1979, 10). Deze stelling valt in het verlengde van de vorige stelling en is vanuit het perspectief van Heidegger ook gedeeltelijk op dezelfde manier te beantwoorden. Wanneer de dood op een existentieel fenomenologische manier wordt benaderd en men oog heeft voor de ontologische waarde van de dood, moet men realiseren dat factisch gezien ieder *Dasein* een zijn-ten-dode is (Heidegger 1967, 266). Omdat dit zo is kan iemand anders dit niet van het *Dasein* afnemen. Sterven is iets dat ieder *Dasein* zelf moet doen (Heidegger 1967, 240). Wijsgerig antropologisch gesproken is dit een waardevol inzicht omdat het *Dasein* zich hierdoor kan realiseren dat het zich op een eigen manier moet verhouden tot de dood om tot een zelf-verstaan te komen en om authentiek te kunnen bestaan.

Dit is omdat de dood het einde betekent voor het *Dasein* en het is juist in het anticiperen op de dood dat het *Dasein* oog in oog met het *oereigen* kunnen-zijn kan komen (Heidegger 1967, 250). Ook hier is het waardevol om terug te denken aan het ik-perspectief van het *Dasein*. Alleen vanuit dat perspectief kan het *Dasein*, voor zichzelf, bepalen wat het betekent dat het leven eindig is. Alleen het *Dasein* zelf kan concluderen hoe zijn leven geleefd moet worden nadat hij zijn eindigheid heeft gerealiseerd. Dat is wat Heidegger bedoelt wanneer hij zegt dat de dood het meest eigene eigendom van de mens is.

Edwards stelt vervolgens dat het onzin is om te zeggen dat onze dood het meest eigene eigendom van een mens is (Edwards 1979, 10). De dood en onze gedachten aan de dood zijn namelijk niet meer van ons dan onze gedachten over liefde of over eten. In de gedachten van Heidegger kunnen we hier tegenin brengen dat er wel degelijk een verschil in is te vinden. Het zijn namelijk precies de gedachten over de dood van het *Dasein* die het *Dasein* doet realiseren dat het leven van zichzelf is en tegelijkertijd ons doet inzien dat de eindigheid van ons leven een basiskarakteristiek is. Dit is de radicale individualisering waar Heidegger over spreekt. Het gaat nadrukkelijk over de eigen eindigheid die het mogelijk maakt om oog in oog te komen met het *oereigen* kunnen-zijn. Dat gebeurt volgens Heidegger niet door gedachten over liefde of eten, enkel de dood individualiseert de mens.

Interessant genoeg is Heidegger hierop niet enkel door Edwards, vanuit de analytische traditie, bekritiseerd maar ook vanuit de continentale traditie, met name door Jacques Derrida (1930-2004). In *Demeure* stelt hij namelijk dat het niet de dood alleen is die de mens individualiseert, maar dat er andere fenomenen te vinden zijn die een vergelijkbare singularisering tot stand brengen (Derrida 2000, 51). De kritiek van Derrida laat zien dat de menselijke singulariteit, of radicale individualisering, zoals Heidegger het noemt, door

meerdere zaken aan het licht kan komen en niet enkel door de dood. Vanuit dat perspectief is Edwards' kritiek, dat de dood niet het meest eigene eigendom van de mens is (Edwards 1979, 10), interessant omdat het laat zien dat Heidegger misschien te veel nadruk legt op het belang van de dood. Hierin gaat Edwards dus ook voorbij aan de enkel talige aard van zijn kritiek. Hij laat zien dat Heidegger andere fenomenen, die het *Dasein* mogelijk kunnen individualiseren, over het hoofd heeft gezien.

Daarbij blijft Edwards' perspectief ook talig en logisch van aard. Hij stelt dat het inderdaad waar is dat uiteindelijk niemand iemands dood kan overnemen. Hij ziet dit echter als een filosofie onwaardige, banale mededeling (Edwards 1979, 13). Ter illustratie kunnen we denken aan een mooie unieke vaas. Iemand kan deze unieke vaas laten vallen en daarmee is dat het einde van die vaas. Deze metafoor is overeenkomstig met Edwards' visie op de dood. Door de dood komt een uniek persoon ten einde en in die zin heeft Edwards gelijk in zijn analyse. De vaas is stuk en daarmee ten einde gekomen en de persoon is gestorven en daarmee ook ten einde gekomen. In tegenstelling tot de persoon is de vaas zich echter nooit bewust geweest van de mogelijkheid om tot een einde te komen. Het *Dasein* is echter wel degelijk in staat om de eigen dood te verstaan en dat is wat Heidegger naar voren wil brengen.

Edwards lijkt geen oog te hebben voor het punt dat Heidegger naar voren wil halen, dat het *Dasein* de dood ook op een existentiële manier kan begrijpen. Vanuit Heideggers werkwijze is het mogelijk om een antwoord te formuleren op Edwards. Heidegger zou stellen dat liefde, eten en getuigenissen aanvullingen zijn op het *Dasein*, die als het ware binnen de ontische wereld van het men vallen. Dat doet niets af aan de bijzonderheid en de noodzaak van die zaken, maar soortgelijke zaken confronteren het *Dasein* niet met de eigen eindigheid. Het zijn meer aanvullingen op het *Dasein* dan dat het bestaanskenmerken van het *Dasein* zijn. Deze zaken zullen niet het zelf-verstaan van het *Dasein* vergroten terwijl de dood dat wel kan. De nauwe band die het *Dasein* heeft met de dood wordt in het volgende deel nog duidelijker.

§ 4: Zijn-ten-dode

Eerder is duidelijk geworden dat het *Dasein* volgens Heidegger een zijn-ten-dode is en dat de dood altijd aanwezig is in ons bestaan. Edwards stelt dat dit een onnodig ingewikkeld geformuleerde platitude is (Edwards 1979, 22), en dat het impliceert dat de toekomst van de mens daardoor in het heden komt te liggen. Dat de mens volgens die redentatie zichzelf in de toekomst kan uitrekken en de dood naar het heden kan halen (Edwards 1979, 25). Dat is volgens hem logisch gezien niet mogelijk, en dat klopt. Het is niet mogelijk om door de tijd te reizen

Dit is ook niet wat Heidegger bedoelt. Het laat echter wel zien dat Heideggers taalgebruik ook hier helderder had kunnen zijn. In zijn kritiek legt Edwards de vinger precies op de zere plek.

Om duidelijk voor ogen te krijgen wat Heidegger wel bedoelt moeten we terugdenken aan het eerste hoofdstuk, waarin we hebben gezien dat zijn-ten-dode gekarakteriseerd moet worden als een mogelijk-zijnde en dat het *Dasein* altijd de mogelijkheid heeft om een *oereigen* zijnde te zijn. Hiervoor is het noodzakelijk dat het *Dasein* zich verhoudt tot de eigen eindigheid. Pas dan kan het *Dasein* bestaan als een authentiek Zijnde. Dit is echter niet een proces dat op één punt in tijd wordt bereikt, in tegendeel, het is iets dat keer op keer weer geleefd moet worden en dat kan al sinds het *Dasein* in het bestaan geworpen is (Heidegger 1967, 192). De geworpenheid van het bestaan neemt dan ook met zich mee dat de mens zich van meet af aan moet verhouden tot de eigen eindigheid (Heidegger 1967, 251; Ireton 2007, 248).

De kritiek van Edwards, dat Heidegger een platitude formuleert op een ingewikkelde manier en dat hij de alledaagse betekenis van dood op een onalledaagse manier herdefinieert (Edwards 1979, 22) lijkt dus niet helemaal op zijn plaats te zijn omdat Heidegger wel degelijk heel duidelijk omschrijft wat hij bedoelt en waarom hij dat doet. Het gaat Heidegger er niet om dat iedereen sterfelijk is, alleen dat zou een platitude zijn, het gaat hem erom dat juist de verhouding tot de dood het *Dasein* vrij kan stellen van een betekenisloos bestaan. Juist in het zijn-ten-dode is het *Dasein* in staat om een authentiek bestaan te leiden. In lijn met zijn fenomenologische perspectief probeert Heidegger dit zo accuraat mogelijk te beschrijven. Met een meer alledaagse beschrijving was het echter mogelijk geweest om de onduidelijkheid die Edwards aankaart te voorkomen. Dan was het duidelijker geweest dat het *Dasein* een zijn-ten-dode moet zijn om een authentiek bestaan te leiden. In de volgende paragraaf wordt het authentieke bestaan verder uitgelicht.

§ 5: De dood als onze oereigen, uitgelezen mogelijkheid

Volgens Edwards is het onzinnig om over de dood te spreken als een handeling of een taak en al helemaal om de dood te zien als een oereigen, uitgelezen mogelijkheid (Edwards 1979, 30). Dit is onzinnig omdat er ten tijde van *dying*¹⁵ best betekenisvolle momenten kunnen bestaan voor mensen. Het is echter niet noodzakelijk waar voor iedereen, terwijl Heidegger dit volgens hem wel stelt (Edwards 1979, 30). Edwards valt hier dus over de universele claim die Heidegger volgens hem maakt.

¹⁵ Zie pagina 30 voor Edwards definitie van *dying*.

Wat opmerkelijk is, is dat de visies van Edwards en Heidegger over dit onderwerp dichterbij elkaar liggen dan men zou verwachten. Volgens Edwards kan het namelijk voorkomen dat er op het moment tussen het *death-producing event* en het *death-moment* betekenisvolle momenten plaatsvinden (Edwards 1979, 30). Dit past nog steeds binnen de perceptie van Heidegger. Voor Heidegger bestrijkt de periode van het *dying* (in de woorden van Edwards) namelijk het gehele leven van het *Dasein* en dit is dan ook de reden dat Heidegger de notie van zijn-ten-dode introduceert (Mirfenderesky 1982, 124). Juist in het zijn-ten-dode kan het *Dasein* oog-in-oog komen met het *oereigen* zijn. Dit is natuurlijk niet wat Edwards bedoelt, hij heeft namelijk enkel oog voor de stervensfase terwijl Heidegger een breder begrip heeft van sterven, maar het is toch opmerkelijk om te zien dat hun visies hier en daar overlappen.

Het verschil tussen de opvatting van Edwards en Heidegger is dat het concept van het sterven bij Edwards afhankelijk is van het *death-producing event*, hiermee stipt hij als het ware één moment in tijd aan. Alleen op dat moment is een persoon bewust bezig met de dood en kan dit leiden tot een betekenisvol moment. Dat Edwards dit ene moment als het ware aanstipt is erg begrijpelijk. Er zijn namelijk veel situaties denkbaar waarin mensen sterven zonder dat dit voorafgegaan werd door een betekenisvol moment. Helaas overlijden mensen maar al te vaak in ongelukken of ander onvoorziene omstandigheden. Vanuit dat perspectief is Edwards' kritiek op Heidegger dan ook heel begrijpelijk. Toch is hiermee niet alles gezegd.

Voor Heidegger is het begrip van de dood afhankelijk van de manier waarop de dood begrepen wordt door het *Dasein* (Mirfenderesky 1982, 124). Factisch gezien, is het *Dasein* altijd stervende. Het *Dasein* is, vanaf het moment wanneer het in het leven wordt geworpen tot het moment van de dood, stervende (Heidegger 1967, 295; Mirfenderesky 1982, 124). Dit is wat Heidegger bedoelt met het existentiële concept van de dood (Heidegger 1967, 295; Mirfenderesky 1982, 124). De dood is volgens Heidegger dus altijd deel van het *Dasein* en dus niet enkel vanaf één moment in tijd. Dit betekent overigens niet dat het *Dasein* altijd in doodsangst leeft. Het betekent echter wel dat de dood het *Dasein* altijd kan bekruipen, daar is niet persé één specifiek moment, zoals het *death-producing event*, voor nodig.

Om deze reden is de dood in *Sein und Zeit* een ontologische structuur die, met betrekking tot het bestaan van het *Dasein*, gezien moet worden als het onvermijdelijke einde van het *Dasein*. Dit is de reden dat het menselijke Zijn grotendeels gevormd wordt door het proces van de dood (Mirfenderesky 1982, 125). De dood ontsluit dus de oereigen, uitgelezen mogelijkheid voor het *Dasein* om als authentiek zijnde te bestaan.

Hier is het belangrijk om het perspectief van Heideggers onderzoek weer voor ogen te krijgen. Hij gebruikt de fenomenologische methode om een zo accuraat mogelijke beschrijving

te geven van de menselijke ervaring van het zijn. In deze methodologische zoektocht is hij tot de ontdekking gekomen dat voor ieder *Dasein* in principe geldt dat het oereigen bestaan zichtbaar wordt door de confrontatie met de dood. Dit is Heideggers claim die Edwards universeel noemt. Voor Heidegger is dit echter niet een logische stelling, het is een mogelijkheid die in principe voor iedereen bereikbaar is. Daarin schuilt ook de waarde van zijn bevinding voor de wijsgerige antropologie. Dit leert ons iets over de mens, namelijk dat de dood, tenminste, een niet te negeren gebeurtenis is voor de mens. Als we hier een tijdsbepaling aan moeten geven, bestrijkt dit, volgens Heidegger het hele leven. Gedurende het hele leven heeft het *Dasein* de mogelijkheid om geconfronteerd te worden met de dood. Dat is iets anders dan één *death-producing-event*. Voor het *Dasein*, vanuit het ik-perspectief, kan de betekenis van de dood en de mogelijkheden die daardoor ontsloten worden gedurende het leven op meerdere momenten plaatsvinden. De volgende paragraaf gaat verder in op de mogelijkheid van het bestaan.

§ 6: De mogelijkheid van de onmogelijkheid van het bestaan

Wanneer het over de mogelijkheid van het bestaan gaat stelt Edwards dat Heidegger onduidelijk is in zijn taalgebruik. Hij stelt dat Heidegger intentioneel onduidelijke taal gebruikt (Edwards 1979, 37). De kritiek van Edwards laat onmiskenbaar zien dat Heidegger helderder had kunnen zijn in zijn formuleringen. Zijn taalgebruik is echter niet intentioneel onduidelijk, juist het tegenovergestelde. Heidegger probeert juist zo accuraat mogelijk te zijn en hiervoor gebruikt hij de taal van de fenomenologische methode. Gezien vanuit die methode is het onmogelijk om zijn notie van de dood los te zien van het zijn-ten-dode, terwijl Edwards dit wel doet in zijn kritiek. Dit is onmogelijk, omdat juist de ontologische structuur van het zijn-ten-dode de existentiële mogelijkheid van de dood blootlegt (Mirfenderesky 1982, 126). Het is zoals Heidegger zegt:

Het zijn in betrekking tot een mogelijkheid als zijn-ten-dode moet zich hiertoe zo verhouden dat de dood zich in en voor dit zijn *als mogelijkheid* onthult (Heidegger 1967, 262).

Zijn-ten-dode, als een existentiële mogelijkheid, bepaalt het karakter van het *Dasein* volgens *Dasein*'s eigen mogelijkheid van zijn. Met andere woorden: het is de mogelijkheid waarin het *Dasein* tegelijk zijn eigen authenticiteit bepaalt en openbaart (Heidegger 1967, 307–8; Mirfenderesky 1982, 126). Daarom is het belangrijk dat Heidegger dit goed verwoordt. Dit is

dan ook wat hij doet, in tegenstelling tot Edwards' kritiek waarin hij stelt dat Heideggers taalgebruik intentioneel onduidelijk is. Edwards lijkt in zijn kritiek geen oog te hebben voor het onderscheid dat Heidegger maakt tussen de ontische mogelijkheid van het-voorhanden-zijn en de existentiële mogelijkheid.

Volgens Heidegger is de dood een existentiële mogelijkheid die behoort tot het *Dasein* (Heidegger 1967, 125; Mirfenderesky 1982, 125) en in die hoedanigheid kan het niet geactualiseerd worden (Heidegger 1967, 305). Dit is beter te begrijpen in het licht van het onderscheid dat Heidegger maakt tussen de "mogelijkheid" die voor-handen-is, dat wat "praktisch" beschikbaar is. Deze vorm van mogelijkheid behoort tot het ontische rijk en betekent zoveel als 'iets dat onder bepaalde voorwaarden waarheid kan worden', zoals een "mogelijk" bezoek aan de opera (Edwards 1979, 31). Als we de dood puur vanuit die zin begrijpen is het niet veelzeggend. De dood is dan een mogelijkheid, die onder bepaalde voorwaarden waarheid kan worden. In dat geval is de dood een soort actie of modus van leven die een persoon zelf kiest, (Edwards 1979, 33). Het staat Edwards tegen om de dood op deze manier te begrijpen omdat het simpelweg niet de breed gedeelde manier van leven is.

Het is begrijpelijk dat Edwards hier het werk van Heidegger onduidelijk vindt. Heidegger zou zichzelf hier absoluut helderder kunnen uitdrukken. De verweten intentionaliteit van de onduidelijkheid is echter niet terecht. Heidegger probeert namelijk de ervaring van de dood vanuit het perspectief van het *Dasein* te beschrijven terwijl Edwards de ervaring van de dood lijkt te beschrijven vanuit het perspectief van het men. Vanuit dat perspectief geeft hij enkel kritiek op het begrip dat Heidegger ontische mogelijkheid noemt. Edwards stelt dat de dood geen mogelijkheid is omdat de dood niets anders is dan het totale niets (Edwards 1979, 37). Heidegger zou dit niet ontkennen, hij zou het alleen aanvullen. De dood, ervaren door het *Dasein*, tijdens het leven, kan namelijk de meest eigene mogelijkheid om te Zijn blootleggen. Wanneer dat gebeurt spreekt Heidegger over de existentiële mogelijkheid van de dood.

De dood kunnen we dus ook zien als een existentiële mogelijkheid en deze kan niet geactualiseerd worden zoals de mogelijkheid die hierboven is beschreven. Om de dood op deze manier te begrijpen moet men iedere vorm waarmee men zichzelf overeenstemt met de dood aan de kant zetten. Piekeren of peinzen over de verwachting van de dood is een vorm van overeenstemming van jezelf met de dood. In deze zin krijgt de dood een ontische lading, de dood wordt bekeken als iets dat geactualiseerd kan worden. Dit is niet de manier om de existentiële lading van de dood te begrijpen (Mirfenderesky 1982, 125).

Om de existentiële lading van de dood te begrijpen moet het *Dasein* juist anticiperen op de dood. Vooruitlopen noemt Heidegger dat. Alleen hierdoor kan de existentiële lading van de

eigen dood omvat worden. Het is alleen in het vooruitlopen dat de dood niet als iets gezien wordt dat geactualiseerd kan worden. In het vooruitlopen wordt de dood gezien als het einde van het *Dasein* en hierin schuilt de basis voor de interpretatie en realisatie van het *Dasein* als zijn-ten-dode. Door deze interpretatie en realisatie begrijpt het *Dasein* zichzelf als een *zijnde* met een einde. Deze realisatie gaat gepaard met angst omdat het *Dasein* wordt geconfronteerd met de absolute notie van de onmogelijkheid van het bestaan (Heidegger 1967, 294; Mirfenderesky 1982, 126).

§ 7: De dood bij leven

Met betrekking tot dit onderwerp is Heidegger, volgens Edwards inconsistent. Het is volgens Edwards onmogelijk dat de dood een mogelijkheid is en daarom nooit geactualiseerd kan worden in het leven, laat staan fenomenologisch onderzocht kan worden (Edwards 1979, 38). Waarschijnlijk is de kritiek die Edwards geeft ontstaan door een misinterpretatie van een passage uit *Sein und Zeit* (Edwards 1979, 39; Mirfenderesky 1982, 127), namelijk:

Bovendien geeft een psychologie van het ‘sterven’ eerder uitsluitel over het ‘leven’ van de ‘stervende’ dan over het sterven zelf (Heidegger 1967, 247).

In deze passage wordt duidelijk dat het *Dasein* zichzelf kan leren kennen door de anticipatie op de dood ten tijde van het leven. Het is juist in het zijn-ten-dode dat het *Dasein* in staat is om te realiseren dat het een singulier zijnde is en daarom in staat is om het bestaan op een authentieke manier vorm te geven. Daarom is de dood een actualiteit. De dood, zoals we eerder ook gezien hebben, bestaat altijd in het leven van het *Dasein* en het is daarmee dan ook mogelijk om de actualiteit van de dood te ervaren.

Volgens Edwards is Heidegger inconsistent wanneer hij de dood als een actualiteit beschouwt. Wat Heidegger echter bedoelt is dat de psychologische studie naar de dood enkel de verschillende aspecten van de menselijke emotie ten opzichte van de dood in acht neemt. Heidegger doelt erop dat het betekenisvol is om te spreken over de dood binnen de context van het zijn-ten-dode waarin de dood begrepen wordt als het einde van het *Dasein*, wat gebeurt ten tijde van het leven. Wanneer men Heidegger op die manier interpreteert en begrijpt is er dus geen sprake van een inconsistentie zoals Edwards beweert (Mirfenderesky 1982, 127) en is het wel mogelijk om de dood fenomenologisch te onderzoeken, het *Dasein* kan de dood, in principe, namelijk dagelijks ervaren.

Het misverstand tussen Edwards en Heidegger komt hoogstwaarschijnlijk voort uit een probleem dat we al eerder hebben gezien, namelijk dat Edwards de dood enkel lijkt te benaderen vanuit het perspectief van het men. Vanuit dit perspectief is de dood geen actualiteit. Dan is de dood maar één moment en ook nog eens één moment dat zoveel als mogelijk vermeden wordt. Vanuit het ik-perspectief van het *Dasein*, die geconfronteerd is met de dood, is de dood, in potentie, ten alle tijde een actualiteit en moet het *Dasein* zich altijd verhouden tot de dood.

§ 8: Dubbelzinnigheid over het leven na de dood

Met betrekking tot de dood maakt Heidegger een duidelijk onderscheid tussen ontisch en ontologisch. Vanuit het ontische perspectief verwijst de dood naar het einde van het leven van een mens als een gebeurtenis, bijvoorbeeld bestudeerd door biologen of medici (Mirfenderesky 1982, 128). Ontisch gezien is de dood dus een eenmalige gebeurtenis die als het ware objectief bestudeerd kan worden. Hierin maakt Heidegger geen onderscheid tussen verschillende vormen van dood die tijdens het leven plaatsvinden. Hij maakt enkel onderscheid tussen de dood als ontisch begrip en de dood als ontologisch begrip. Dat dit niet direct helder is, is begrijpelijk.

Wat echter belangrijk is om te realiseren, is dat Heidegger niet dubbelzinnig is wanneer het gaat over de mogelijkheid van leven na de dood, terwijl Edwards dit wel terugleest in *Sein und Zeit*. Heidegger is namelijk heel duidelijk als het gaat over leven na de dood. In *Sein und Zeit* laat hij het open of er leven na de dood is. Hierover zegt hij dat dit geen vraag voor filosofen is om te beantwoorden. Filosofen moeten zich juist richten op dat wat zich in het leven afspeelt. Angst voor de dood is hier een voorbeeld van, wat centraal staat in de volgende paragraaf.

§ 9: De dood, angst en het niets

Het *Dasein* heeft angst voor de dood, het niets. Volgens Edwards is het dan ook verkeerd van Heidegger om het niets te verheffen tot een iets. De gedachtegang van Edwards legt daarmee echter precies de vinger op de zere plek. Dit is namelijk de reden waarom het niets, als fenomeen, op zichzelf onderzocht moet worden. Tijdens zijn inauguratierede in 1929 aan de Universiteit van Freiburg definieert Heidegger het niets als de complete negatie van de totaliteit van zijnden (Heidegger 1998, 86). In de angst voor het niets blijft het *Dasein* alleen achter, in de angst voor het niets is het *Da-sein* het enige wat er is. Tijdens deze angst is het onmogelijk om vast te houden aan anderen. Het *Dasein* is alleen in die angst en dat is de complete negatie van de totaliteit van zijnden, tegelijk is dat ook het moment waar het niets zich kenbaar maakt aan het *Dasein* (Heidegger 1998, 89). Het voorgaande verduidelijkt waarom Heidegger het niets

wilt onderzoeken, maar Edwards' kritiek staat ook nog steeds. Het is namelijk nog steeds niet nodig om iets dat niet bestaat, het niets, te verheffen tot iets dat wel bestaat.

Heidegger is gevoelig voor deze kritiek, maar toch is het nodig om deze woordspeling te maken. Net als een elektricien die een draad moet draaien en buigen om hem door een ingewikkeld gat te krijgen, moet de metafysicus een zin draaien en buigen om diep in de aard van het Zijn te tasten (Sorensen 2020). Zijn is namelijk de grond voor de metafysica, door het *Dasein* te onderzoeken is het mogelijk om het Zijn te onderzoeken. De metafysica is daarom de wortel van de boom van de filosofie, die weer geworteld is in de grond van het Zijn (Heidegger 2004, 366). Dat is de reden voor de fixatie op het Zijn in *Sein und Zeit*.

Voor Edwards is dit echter niet altijd duidelijk. Edwards analytische kritiek laat ons dan ook zien dat Heidegger soms niet helder is in zijn taalgebruik. In die zin had Heidegger kunnen leren om duidelijker te schrijven. Edwards analyse dwingt de continentale traditie zichzelf helderder uit te drukken. We hebben echter ook gezien dat Heideggers taalgebruik, dat op het eerste gezicht onhelder lijkt, een doel dient. Hij probeert namelijk zo accuraat mogelijk uiteen te zetten hoe het *Dasein* door de dood zijn oereigen Zijn kan begrijpen. Dat brengt ons bij de conclusie waarin een antwoord geformuleerd zal worden op de vraag of de doodsanalyse van Heidegger zinnig is.

Conclusie

§1: De doodsanalyse van Heidegger, zinnig of onzinnig?

In dit onderzoek wordt de vraag naar de zinnigheid van de doodsanalyse gesteld vanuit het vakgebied van de wijsgerige antropologie. In de inleiding is duidelijk geworden dat de vraag of iets zinnig of onzinnig is sterk afhangt van het perspectief van waaruit deze wordt beantwoord en van de maat waarmee gemeten wordt. In dit onderzoek werd enerzijds Edwards analytische perspectief belicht. De maat waarmee hij meet is primair talig van aard, een tekst is zinnig als het logisch consistent is. Anderzijds werd Heideggers fenomenologische perspectief belicht. Vanuit die hoedanigheid is een tekst zinnig als het een zo accuraat mogelijke beschrijving geeft van de menselijke ervaring van het zijn. Met het voorgaande in gedachten zal ik nu antwoorden formuleren op zowel de deelvragen of Heidegger gehoor geeft om niet te vervallen in poëzie of een arbitraire constructie en of de kritiek van Edwards terecht is, als de hoofdvraag of de doodsanalyse van Heidegger een zinnige exercitie is.

Wanneer we deze vraag vanuit de analytische traditie, op een puur taal technische manier, benaderen lijkt de doodsanalyse van Heidegger onzinnig te zijn. De kritiek van Edwards bestaat er vooral uit dat sommige passages uit *Sein und Zeit* platitudes zijn, dat ze onduidelijk zijn geformuleerd en dat ze tegentijdig zijn. Dat maakt het de doodsanalyse op een bepaalde manier heel moeilijk om te lezen en het lost filosofische of logische problemen niet op, zoals filosofie betaamt te doen volgens de analytische traditie. In die zin creëert de doodsanalyse alleen maar meer problemen omdat er talige onduidelijkheden ontstaan die vervolgens weer opgelost moeten worden. Toch is daarmee niet alles gezegd.

We hebben namelijk ook gezien dat de doodsanalyse voorbijgaat aan een puur talige of logische benadering, het is juist een fenomenologische benadering van één van de belangrijkste zaken van het leven, de dood. Het doel van deze exercitie is om de Zijnsvraag te beantwoorden. In de doodsanalyse is duidelijk geworden dat door de dood het *Dasein* zijn oereigen zelf kan zijn. Juist door de dood is het *Dasein* in staat om een authentiek zijnde te zijn. Als er niet zo nu en dan bewustzijn van de dood is, zou het *Dasein* ook niet een authentiek zijnde kunnen zijn. Dan is het niets meer dan deel van het men. Dat is een waardevolle les naar mijn idee, om twee redenen. Allereerst is het waardevol voor de wijsgerige antropologie, het leert dat de dood een belangrijke component is in het leven van de mens. Ten tweede leert het ons meer over hoe we de vraag naar het Zijn moeten onderzoeken.

Om aan te tonen dat dit niet een arbitrair project is, is het nodig om bepaalde zaken te beschrijven. Dit lijken soms platitudes en het maakt het soms onduidelijk. De oorzaak hiervoor

kunnen we vinden in het feit Heidegger en Edwards het fenomeen van de dood benaderen vanuit een verschillend perspectief. Voor Heidegger is het evident dat hij de zaken beschrijft zoals hij het doet. Het beschrijven van deze zaken gebeurt soms ogenschijnlijk omslachtig, door ingewikkelde bewoordingen. Je kunt echter ook stellen dat het niet omslachtig is maar buitengewoon secuur. Daarmee beantwoordt Heidegger aan de belofte die hij maakt aan het begin van de doodsanalyse, dat hij er alles aan zal doen om niet te vervallen in een arbitraire beschrijving. Mijns inziens is dat Heidegger gelukt. Hij geeft gehoor aan zijn eigen oproep om niet te vervallen in poëzie of een arbitraire constructie.

Dat brengt ons bij de vraag of de kritiek van Edwards terecht is. Edwards legt zeker de vinger op de zere plek. Daarmee bedoel ik dat *Sein und Zeit* qua taal niet altijd helder is, er staan echter geen tegenstrijdigheden in zoals Edwards die beweert te zien. Dat hebben we op meerdere momenten gezien. Steeds als Edwards contradicties lijkt te zien, blijkt hij geen oog te hebben voor de verschillende nuances en definities die Heidegger geeft in *Sein und Zeit*. Daarnaast stelt Edwards dat Heidegger platitudes verkondigt. We hebben echter ook gezien dat de zaken die op te vatten zijn als platitudes eigenlijk geen platitudes zijn. Heidegger gebruikt namelijk vaak zaken die evident lijken omdat hij, in zijn analyse, dichtbij het Zijn van de mens wil blijven. Heidegger gebruikt dus geen platitudes, hij maakt ingewikkelde zaken tastbaar, door dichtbij de menselijke ervaring te blijven en de fenomenologische methode minutieus te volgen. Daarmee is de kritiek van Edwards niet gegrond. Heidegger blijft in zijn beschrijving volledig trouw aan de fenomenologische methode en daarmee zijn de door hem vergaarde inzichten niet arbitrair.

Kortom, puur talig en logisch gezien is er heel wat af te dingen op de zinnigheid van de doodsanalyse van Heidegger. Mijns inziens is de kritische analyse van Edwards duidelijk, helder en logisch consistent. Zijn analyse laat zien dat Heidegger op veel punten helderder had kunnen zijn en dat hij daarmee veel onduidelijkheid had kunnen voorkomen. Wat echter spreekt in het voordeel van Heidegger is dat het verkrijgen van een zo compleet mogelijk begrip van het menselijke bestaan enkel tot stand in de activiteit van het begrijpen van het bestaan zelf. Daarvoor is de doodsanalyse van Heidegger onmisbaar. Hierin beschrijft hij een uniek perspectief op de dood die in veel aspecten aansluit op de menselijke ervaring van de dood. Op die grond kan ik tot slot niet anders dan concluderen dat de doodsanalyse van Heidegger een zinnige exercitie is. Door de doodsanalyse biedt Heidegger ons namelijk handvatten die wij kunnen gebruiken om zelf het begrip van het bestaan te ervaren en te leren kennen. Een goede leermeester geeft niet het antwoord, maar vertelt wel waar je moet zoeken.

Bibliografie

- Adkins, Brent. 2007. *Death and Desire in Hegel, Heidegger and Deleuze*. Edinburgh University Press. <https://doi.org/10.3366/edinburgh/9780748627967.001.0001>.
- Beek, Bart van, Bart Geurts, Igor Douven, Chris Buskes, Marc Slors, Jan Vorstenbosch, Rik Peels, en Herman Simissen. 2014. *Analytische filosofie: een inleiding*. Vantilt.
- Derrida, Jacques. 2000. *Demeure: Fiction and Testimony*. Vertaald door Elizabeth Rottenberg. 1ste dr. Stanford: Stanford University Press.
- Edwards, Paul. 1979. *Heidegger on Death: A Critical Evaluation*. La Salle: Heidegger Institute.
- Epicurus, en Cyril Bailey. 1926. 'Letter to Menoecus', 1926. <https://users.manchester.edu/Facstaff/SSNaragon/Online/texts/316/Epicurus,%20LetterMenoecus.pdf>.
- Greven, Jan. 2001. 'Denken over ná de dood mag wel weer'. Trouw. 13 februari 2001. <https://www.trouw.nl/gs-b32d6f80>.
- Hallman, Max O. 1985. 'Edwards and Heidegger on the Significance of Death'. *Journal of the British Society for Phenomenology* 16 (3): 301–6. <https://doi.org/10.1080/00071773.1985.11007734>.
- Heidegger, Martin. 1967. *Sein und Zeit*. 11de dr. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- . 1998. 'What Is Metaphysics?' In *Pathmarks*, onder redactie van William McNeil, vertaald door David Farrell Krell, 82–96. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511812637.006>.
- . 2004. *Wegmarken*. Vittorio Klostermann.
- Heiden, Gert-Jan van der. 2010. *The Truth (and Untruth) of Language: Heidegger, Ricoeur, and Derrida on Disclosure and Displacement*. Duquesne University Press. <https://muse.jhu.edu/chapter/235925>.
- Hinman, Lawrence M. 1978. 'Heidegger, Edwards, and Being-Toward-Death'. *The Southern Journal of Philosophy* 16 (3): 193–212. <https://doi.org/10.1111/j.2041-6962.1978.tb01338.x>.

- Husserl, Edmund, en Rudolf Boehm. 1956. *Erste Philosophie (1923/24) Erster Teil Kritische Ideengeschichte: Erster Teil: Kritische Ideengeschichte*. Husserliana: Edmund Husserl – Gesammelte Werke. Den Haag: Springer Netherlands. <https://www.springer.com/gp/book/9789024702220>.
- Inwood, Michael. 2019. *Heidegger: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Ireton, Sean. 2007. *An Ontological Study of Death: From Hegel to Heidegger*. Duquesne University Press. <https://muse.jhu.edu/book/5383>.
- Jong, Willem Remmelt. 2005. *Argumentatie en formele structuur: basisboek logica*. Boom.
- Kübler-Ross, Elisabeth. 2014. *On Death and Dying: What the Dying Have to Teach Doctors, Nurses, Clergy and Their Own Families*. Reprint. Scribner.
- Llewelyn, John. 1982. Review of *Review of Heidegger on Death: A Critical Evaluation*, door Paul Edwards. *The Philosophical Quarterly (1950-)* 32 (129): 388–388. <https://doi.org/10.2307/2218712>.
- Mirfenderesky, Jamshid. 1982. ‘Concerning Paul Edwards’ “Heidegger on Death”: A Criticism’. *Journal of the British Society for Phenomenology*.
- Paluch, Stanley. 1985. ‘Heidegger and Death: A Critical Evaluation, by Paul Edwards’. *Journal of the British Society for Phenomenology* 16 (1): 99–100. <https://doi.org/10.1080/00071773.1985.11007703>.
- Russell, Bertrand. 1975. *Wisdom of the West*. Macdonald and Company.
- Sorensen, Roy. 2020. ‘Nothingness’. In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, onder redactie van Edward N. Zalta, Spring 2020. Metaphysics Research Lab, Stanford University. <https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/nothingness/>.
- Van Dale. 2020. ‘Betekenis: Zinvol’. Van Dale. 2020. <https://www.vandale.nl/gratis-woordenboek/nederlands/betekenis/zinvol>.