

***Sein zum Tode* en (je) verliezen in de sport**

Een sportfilosofische lezing van Heideggers opvatting van 'Sein zum Tode'

Bachelorscriptie Wijsbegeerte Universiteit Utrecht

Prof. dr. J. Vorstenbosch

Lammert Kamphuis

0452726

04-01-2012

Inhoudsopgave

Inleiding	3
Hoofdstuk 1: Een heel korte biografie van Heidegger	6
1.1 <i>Begin van Heideggers leven</i>	6
1.2 <i>Sein und Zeit</i>	6
1.3 <i>Heidegger en het nationaal-socialisme</i>	7
1.4 <i>Hoeveel Heideggers er zijn</i>	8
1.5 <i>De voetballer Heidegger</i>	8
Hoofdstuk 2: Sein zum Tode	10
2.1 <i>De plaats van ‘Sein zum Tode’ in Sein und Zeit</i>	11
2.1.1 <i>De vraag naar de zin van het Zijn</i>	11
2.1.2 <i>Heidegger met de hamer</i>	11
2.1.3 <i>In-de-wereld-zijn</i>	12
2.2 <i>‘Sein zum Tode’ en de alledaagsheid</i>	14
2.2.1 <i>De dood van anderen</i>	15
2.2.2 <i>Het samenkomen van delen</i>	16
2.2.3 <i>Het voltooiën</i>	16
2.2.4 <i>Het ophouden</i>	17
2.3 <i>‘Sein zum Tode’ als zijnswijze</i>	17
2.4 <i>De alledaagsheid als vlucht voor de dood</i>	19
2.5 <i>‘Sein zum Tode’ als mogelijkheid</i>	20
2.5.1 <i>“eigenste Seinkönnen”</i>	22
2.5.2 <i>“unbezügliche Seinkönnen”</i>	22
2.5.3 <i>“unüberholbare Seinkönnen”</i>	23
2.5.4 <i>“gewisse Seinkönnen”</i>	23
2.5.5 <i>“und als gewiss unbestimmte Seinkönnen”</i>	24
Hoofdstuk 3: (Je) verliezen in de sport en ‘Sein zum Tode’	26
3.1 <i>Verliezen in de alledaagsheid</i>	26
3.2 <i>Je verliezen aan de alledaagsheid</i>	28
Conclusie	32
Literatuurlijst	35

“dan ga je echt dood...”

Peter Buwalda

Inleiding

In het programma *Profiel* van de KRO wordt er een profiel geschetst van de K1-vechter Badr Hari.¹ Over de belangrijkste overwinning in zijn carrière zegt hij: “Op dat moment stond ik gelijk aan uhh... keizer Caesar en dat soort mensen, ik was gewoon onsterfelijk, dood gaan bestond niet meer.” In zijn uitspraak wordt een overwinning in de sport gelijkgesteld aan het overwinnen van de dood. Iets verderop in hetzelfde interview zegt Badr Hari: “Ik hoef iemand niet dood te slaan, maar de angst moet er wel in zitten.”

Badr Hari is niet de enige die in zijn spreken over sport de dood aanhaalt. Ook Peter Buwalda, schrijver en oud-judoka, spreekt op een dergelijke manier over sport. In tegenstelling tot Hari, spreekt hij over verliezen. In het tv-programma *Motel de Jong* van de VPRO zegt hij: “Verliezen bij judo is heel vernederend, dan ga je echt dood.”² Terwijl Hari een overwinning gelijkstelt aan het overwinnen van de dood, stelt Buwalda een nederlaag in de sport gelijk aan doodgaan. Beide interviews roepen de vraag op of er meer te zeggen valt over de verhouding tussen sporten, verliezen en sterven. Is hun spreken slechts een manier om zich groots en bombastisch uit te kunnen drukken, of openen deze interviews een verrassend perspectief op de sport en op de dood?

Nu moet hier natuurlijk bij gezegd worden dat beide uitspraken gedaan worden over vechtsporten. Deze sporten dragen een risico van blessures met zich mee. Soms leiden deze zelfs letterlijk tot de dood.³ Aan de andere kant lijkt mij de kans om door een potje judo te sterven niet erg groot. Bovendien stelt Hari de roes van de overwinning gelijk aan onsterfelijkheid en Buwalda de vernedering van een nederlaag aan ‘echt dood gaan’. Het roept de vraag op of hier vanuit filosofisch oogpunt meer over te zeggen is. Wat is de betekenis van het gelijkstellen van een nederlaag aan doodgaan? Met welke begrippen zou de relatie tussen verliezen en sterven omschreven kunnen worden?

In de sportfilosofie blijkt al over deze vragen geschreven te zijn. En verschillende keren wordt het werk van Martin Heidegger hierbij aangehaald. In het artikel “Being-in-the-Void: A Heideggerian Analysis of Skydiving” interpreteert Gunnar Breivik de eerste

¹ De uitzending van 25 mei 2011 is terug te zien op http://www.youtube.com/watch?v=thFS_eWy7_Y. K1 is een kickboksport uit Japan, waarin verschillende vechtsporten gecombineerd worden.

² Deze uitzending van 25 november 2011 is terug te zien <http://player.omroep.nl/?afid=13398108>.

³ Zo stierf er in december 2011 nog een Russische bokser. <http://www.boxingscene.com/roman-simakov-passes-away-tragic-knockout-loss--47006>. Ook in het wielrennen en in de racesporten (Formule 1, motorsport) ligt de dood op de loer.

skydive sprong van iemand als een Heideggeriaanse ervaring van angst. Door de mogelijkheid van het mislukken van de sprong, wordt de springer geconfronteerd met de angst voor de dood. Volgens Breivik zou dit in Heideggers filosofie een vorm van authentiek leven zijn. “Anxiety leads to a confrontation with one’s own finitude and death and is the key to an authentic living.”⁴ In dit artikel wordt Heideggers filosofie sportfilosofisch ingezet door sport te zien als een risico om daadwerkelijk te sterven. De relatie tussen dit risico en sport is echter niet mijn vraag. In deze scriptie wordt onderzocht of, en zo ja wat voor relatie er bestaat tussen verliezen in de sport (zonder te sterven) en onze sterfelijkheid. Bovendien, Breivik lijkt Heidegger op een verkeerde manier te interpreteren. Heidegger expliciteert namelijk heel duidelijk dat de angst waar hij over spreekt, niet de angst is voor concrete gebeurtenissen, zelfs niet voor het risico om te sterven. “Das Wovor der Angst ist kein innerweltliches Seiendes. [...] Daher ‘sieht’ die Angst auch nicht ein bestimmtes ‘Hier’ und ‘Dort’, aus dem her sich das Bedrohliche nähert. Dass das Bedrohende *nirgends* ist, charakterisiert das Wovor der Angst.”⁵ De angst waar Heidegger over spreekt is niet gericht op concrete risico’s, zoals het mislukken van een skydive sprong. Heideggers angst is veel allesomvattender, zoals hij het zelf stelt: “*Das Wovor der Angst ist das In-der-Welt-sein als solches.*”⁶ Het is de angst voor het in-de-wereld-zijn als zodanig. Voor het doel van deze scriptie is het artikel van Breivik dus niet relevant.

Er is ook een andere manier waarop Heideggers filosofie in de sportfilosofie wordt doordacht. Dit wordt bijvoorbeeld gedaan door Paul Standish in zijn artikel “In the Zone: Heidegger and Sport”. In dit artikel keert Standish zich vooral, met behulp van Heidegger, tegen de vertechnologisering van de sport. Maar aan het eind van zijn artikel legt hij ook nog een ander verband tussen Heideggers filosofie en de sport. Dit doet hij als volgt: “At certain points in this discussion it has seemed that sport provides a microcosm of some of the structures which *Being and Time* works out. But, with the possible exception of those few sports which directly face death, there is no comparable nullity – only the possibility of relegation, of being knocked out of the competition, of relative failure. Yet in these little failures there may be the palest shadow of the ultimate finality, the essential temporality without which our lives would lack all urgency, without which they would scarcely be conceivable. The sportsworld presupposes this larger world.” Standish wil Heideggers denken niet toepassen op die paar sporten die een daadwerkelijk risico om te sterven met zich meedragen. Hij ziet immers een meeromvattende relatie tussen sporten en de structuren van ons bestaan, zoals deze in

⁴ Breivik, “Being-in-the-Void: A Heideggerian Analysis of Skydiving”, 37

⁵ Heidegger, *Sein und Zeit*, 186

⁶ Heidegger, *Sein und Zeit*, 186

Sein und Zeit worden uitgewerkt. Standish gebruikt drie formuleringen om de relatie tussen de sportwereld en de structuur van ons bestaan te verhelderen: de sportwereld is microkosmos, afschaduwing en veronderstelling van de 'larger world'. In alle drie de formuleringen wordt de overtuiging zichtbaar dat de sportwereld in het klein ons verder kan helpen om de structuren van ons bestaan beter te 'Erfassen' ('begrijpen').⁷

In deze scriptie willen we deze overtuiging van Standish onderzoeken op het specifieke punt van de relatie tussen de sportnederlaag als mogelijkheid om onze sterfelijkheid beter te begrijpen. Standish zelf geeft woorden aan deze relatie door een sportnederlaag 'the palest shadow of the ultimate finality' te noemen. In deze scriptie wil ik nagaan of er een lezing mogelijk is van Heideggers *Sein und Zeit* waarin concrete verlieservaringen (bijvoorbeeld in de sport) ons kunnen helpen bij het begrijpen van onze bestaanssituatie. De hoofdvraag is dus: *hoe zouden nederlagen in de sport kunnen bijdragen aan het begrijpen van ons 'Sein zum Tode' volgens Heideggers Sein und Zeit?* Vanuit Standish is de hypothese van deze scriptie dat concrete nederlagen in de sport, als vage afschaduwing van onze ultieme eindigheid, ons inderdaad helpen te begrijpen wat ons bestaan als een 'Sein zum Tode' betekent.⁸

Het doel van deze scriptie is tweeledig. Ik hoop dat het helpt om een beter zicht te krijgen op Heideggers begrip van het 'Sein zum Tode' in *Sein und Zeit*. Wat is de betekenis van dit 'Sein zum Tode'? En hoe verhoudt dit zijn zich tot ons alledaagse leven? Of de hypothese nu bevestig of ontkracht wordt, in beide gevallen zal de lezing van *Sein und Zeit* ons een scherpere blik geven op wat Heidegger bedoelt met ons bestaan als een 'Sein zum Tode'.

Vervolgens hoop ik met de scriptie ook een bijdrage te leveren aan de sportfilosofie. In het specifiek wil ik de betekenis van de nederlaag in de sport onderzoeken. Wellicht dat er aan het eind van de scriptie een beter begrip mogelijk is van de onsterfelijkheid die Hari verwoordde en het dood gaan dat Buwalda het verliezen van een judowedstrijd noemde.

⁷ Zie voor een uitgebreidere uitleg van Heideggers visie op het 'Erfassen' van ons bestaan paragraaf 2.2.

⁸ Zie voor een uitleg van de relatie tussen ons bestaan en ons 'Sein-zum-Tode' de inleiding van hoofdstuk 2.

Hoofdstuk 1 Een heel korte biografie van Heidegger

Rüdiger Safranski vertelt het volgende over Heidegger. “Een college over Aristoteles begon hij eens met de lapidaire uitspraak: *Hij werd geboren, werkte en stierf*. Zo wilde Heidegger ook dat er over hem zou worden gesproken, want dat was vermoedelijk zijn grote droom: voor de filosofie leven en misschien zelfs in de eigen filosofie verdwijnen.”⁹ Een hoofdstuk aan het leven van Heidegger besteden gaat dus in tegen zijn eigen wens. Toch is het goed om hem kort te introduceren. Hierdoor wordt zijn filosofie meer ingebed en is het mogelijk om *Sein und Zeit* te situeren binnen het oeuvre van Heidegger. Toch zal ik, om Heideggers wens in te willigen, dit hoofdstuk zo beknopt mogelijk maken, om hem vervolgens daadwerkelijk te leren kennen in zijn filosofie.

1.1 Begin van Heideggers leven

Martin Heidegger werd in 1889 in Meßkirch geboren. Hij was de zoon van de koster van de rooms-katholieke Kerk. Hij gaat na het gymnasium in Freiburg theologie studeren. In de loop van zijn studententijd stapt hij over op de filosofie en na zijn ‘Habilitation’ wordt hij assistent bij Edmund Husserl. Door Husserl is Heidegger vertrouwd geraakt met de fenomenologie. Hij schrijft zelf in *Mein Weg in die Phänomenologie* het volgende over zijn liefde voor Husserls *Logische Untersuchungen*: “Husserls werk had mij zo geraakt dat ik er in de jaren die volgden steeds weer in las. [...] De fascinatie die van dit werk uitging strekte zich uit tot het uiterlijk van de bladspiegel en de titelpagina.”¹⁰ Ondertussen is Heidegger getrouwd met Elfride Petri en wordt hij in 1923 buitengewoon hoogleraar in Marburg. Gedurende deze jaren heeft hij langzamerhand afscheid genomen van het katholieke geloof van zijn jeugd. Safranski verwoordt dat door te zeggen dat de metafysische verticaal in de richting van de historisch-fenomenologische horizontaal is gekanteld.¹¹ Het positioneren van God als hoogste en eeuwige zijnde interpreteert Heidegger als een manier om terug te denken voor onze eigen tijdelijkheid.¹²

1.2 Sein und Zeit

In 1927 verschijnt Heideggers grote werk *Sein und Zeit*, dat tijdens de colleges in Marburg langzamerhand in zijn hoofd is ontstaan. Heidegger was van plan, zoals in zijn inleiding te lezen is, om dit werk te verdelen in twee delen van beide drie afdelingen. In de uitgave van 1927 komt hij niet verder dan de eerste twee afdelingen van het eerste

⁹ Safranski, R., *Heidegger en zijn tijd*, 15-16

¹⁰ Geciteerd in Safranski, R., *Heidegger en zijn tijd*, 43

¹¹ Safranski, R., *Heidegger en zijn tijd*, 93

¹² Safranski, R., *Heidegger en zijn tijd*, 174

deel. In het eerste deel wil Heidegger een analyse geven van het menselijke bestaan tegen de achtergrond van de tijdelijkheid. De derde afdeling over ‘Zeit und Sein’ laat Heidegger helaas ongeschreven. Het tweede deel, waarin hij de geschiedenis van de ontologie wilde bekritisieren aan de hand van de tijdelijkheid, is ook niet geschreven. Volgens Otto Pöggeler is het daarom ook niet de bedoeling om de twee afdelingen van *Sein und Zeit* als een compleet werk te zien. Een mogelijke vergissing die hiermee de wereld in kan komen, is dat Heidegger in dit werk een ontologie van de mens wilde schrijven, terwijl deze twee afdelingen slechts een voorbereiding waren voor de ontologische zijnsvraag.¹³

1.3 Heidegger en het nationaal-socialisme

Na de uitgave van *Sein und Zeit* rijst de ster van Heidegger nog verder, zodat hij in 1928 de leerstoel van Husserl in Freiburg over kan nemen. Wanneer Heidegger in 1933 daar zelfs rector wordt, volgt een van de meest besproken periodes in zijn leven. Heidegger treedt met een stel andere hoogleraren toe tot de NSDAP en sluit zich in zijn rectoraatsrede van dat jaar aan bij de hoop op een nieuw Duitsland. Het is nu moeilijk voor te stellen hoe Heidegger gegrepen was door Hitler. Zo reageert hij op de vraag van zijn vriend Karl Jaspers hoe toch zo’n onbeschaafd mens als Hitler Duitsland zou moeten regeren, als volgt: “Beschaving is volstrekt onbelangrijk [...] kijk alleen eens naar zijn prachtige handen!”¹⁴ Heidegger had de overtuiging dat er met de nationaal-socialistische revolutie iets verscheen waar hij filosofisch al voor streed. Het ‘Men’ werd hier overwonnen en er werd gekozen voor helden in plaats van voor vaste waarden.¹⁵ Hij hoopte hiermee ook op een vernieuwing van het universiteitswezen. Maar al snel komt er veel kritiek op zijn functioneren als rector. Zijn collega’s leveren niet graag collegetijd in voor sportoefeningen en arbeidsdienst en vanuit de NSDAP had men het idee dat Heidegger meer ‘nationaal-socialistje’ speelde.¹⁶ Ook Heidegger zelf verliest zijn geloof in de vernieuwing van het universiteitswezen al snel. Zoals hij het zelf zegt in het inmiddels beroemd geworden interview “Nur noch ein Gott kann uns retten” uit 1966 in *Der Spiegel*: “Aber schon um Weihnachten 1933 wurde mir klar, daß ich die mir vorschwebende Erneuerung der Universität weder gegen die Widerstände innerhalb der Kollegenschaft noch gegen die Partei würde durchsetzen können.”¹⁷ In 1934 treedt Heidegger daarom af als rector. Na de oorlog zal zijn rectoraat en lidmaatschap van de

¹³ Pöggeler, O., “In de sporen van *Zijn en tijd*”, 20-21

¹⁴ Safranski, R., *Heidegger en zijn tijd*, 290-291

¹⁵ Safranski, R., *Heidegger en zijn tijd*, 214-215

¹⁶ Safranski, R., *Heidegger en zijn tijd*, 334-335

¹⁷ Heidegger, M., “Nur noch ein Gott kan uns retten”

<http://wissen.spiegel.de/wissen/image/show.html?did=9273095&aref=image040/2009/10/20/cq-sp199700102800287.pdf&thumb=false>

NSDAP hem een leerverbod opleveren tot zijn emeritaat in 1951. Toen na diens dood, in 1976, *Der Spiegel* het interview uit 1966 publiceerde, waren er velen die hoopten dat Heidegger ruimhartig afstand zou nemen van zijn samenwerking met het nationaal-socialisme. Hun hoop werd niet volledig bevredigd door het interview. Mondjesmaat neemt hij af en toe afstand van uitspraken. Zo had hij tijdens zijn rectoraat in 1933 het volgende geschreven: “Der Führer selbst und allein ist die heutige und künftige deutsche Wirklichkeit und ihr Gesetz.” In het interview zegt hij daarover. “Die angeführten Sätze würde ich heute nicht mehr schreiben. Dergleichen habe ich schon 1934 nicht mehr gesagt.” Het lijkt erop, zoals Safranski het ook interpreteert, dat Heidegger niet te expliciet afstand wil doen van zijn verleden, omdat hij zichzelf daarmee juist medeschuldig zou maken aan de vreselijke daden van de nazi’s.¹⁸ Hij heeft maar kort geloofd in hun revolutie en heeft daarvan, in 1934 al afstand genomen. Toch zal het rectoraat, zoals Heidegger het zelf zegt in navolging van de apostel Paulus, altijd als een doorn in zijn vlees blijven.¹⁹

1.4 Hoeveel Heideggers er zijn

Vaak wordt het werk van Heidegger verdeeld in een periode voor zijn *Kehre* en een periode daarna. Volgens deze visie heeft hij in de periode voor de *Kehre* *Sein und Zeit* geschreven en is hij dan meer politiek geëngageerd en na de *Kehre* (in de jaren '30) richt hij zich meer op kunst en maakt zijn revolutionaire taal plaats voor *Gelassenheit*. Echter, zoals Pöggeler beschrijft, verdeelt Heidegger zelf zijn werk in drie delen. Allereerst de periode waarin de vraag naar de zin van het Zijn een fundamentele rol speelt in de periode van *Sein und Zeit*, ten tweede de periode met de vraag naar de waarheid van het Zijn en de zijns geschiedenis in de jaren '30 en tenslotte de zoektocht naar het oord en de open plek van het Zijn. Het is in het kader van deze scriptie in ieder geval goed om te expliciteren dat wij ons slechts richten op de eerste fase uit het werk van Heidegger. Allereerst, omdat hij in deze fase het meest uitgebreid geschreven heeft over onze tijdelijkheid en sterfelijkheid en ten tweede omdat de hypothese van deze scriptie voortkomt uit de opmerking van Standish, die zich ook slechts baseert op *Sein und Zeit*. Het gaat in deze scriptie dus enkel over de ‘vroege Heidegger’.

1.5 De voetballer Heidegger

Wat nog wel interessant is om te vermelden in het kader van de sportfilosofie, is de liefde van de ‘late Heidegger’ voor voetbal. Zo is er bekend dat hij bij zijn burens ooit van opwinding zijn theekopje omstootte tijdens de Europacupwedstrijd Hamburg SV tegen

¹⁸ Safranski, R., *Heidegger en zijn tijd*, 515

¹⁹ Safranski R., *Heidegger en zijn tijd*, 388

Barcelona, de halve finale van de Europacup I in 1961.²⁰ Ook doet het verhaal de ronde dat de toenmalig intendant van het theater van Freiburg Heidegger in de trein ontmoette. Deze man wilde graag een gesprek beginnen over literatuur en toneel, maar Heidegger was nog helemaal vol van de interland die hij de avond ervoor gezien had. Hij was vooral erg onder de indruk van Franz Beckenbauer. Hij had grote bewondering voor diens sensibele balbehandeling en probeerde dit in de trein zelfs aanschouwelijk te maken voor de ogen van de stomverbaasde theaterintendant.²¹ “Hij noemde Beckenbauer een *geniale speler* en roemde zijn *onkwetsbaarheid* in de duels.”²² Heidegger zelf was in zijn jonge jaren een linksbuiten geweest. Zouden er wellicht in *Sein und Zeit* nog sporen terug te vinden zijn van Heideggers ervaringen met nederlagen die hij heeft geleden als linksbuiten met zijn voetbalclub uit Meßkirch?

²⁰ Voor de resultaten van dit toernooi, zie http://nl.wikipedia.org/wiki/Europacup_I_1960/61

²¹ Safranski, R., *Heidegger en zijn tijd*, 522-523

²² Safranski, R., *Heidegger en zijn tijd*, 523

Hoofdstuk 2 *Sein zum Tode*

De hoofdvraag van deze scriptie is hoe nederlagen in de sport zouden kunnen bijdragen aan het begrijpen van ons ‘Sein zum Tode’ volgens Heideggers *Sein und Zeit*. De te onderzoeken hypothese van de scriptie is dat concrete nederlagen in de sport ons helpen te begrijpen (‘Erfassen’) wat ons menselijk bestaan als een ‘Sein zum Tode’ betekent. Om de vraag te kunnen beantwoorden en de hypothese te kunnen verifiëren zal er in het komende hoofdstuk een grondige lezing van *Sein und Zeit* gegeven worden. Het is duidelijk dat voor Heidegger ons bestaan getypeerd kan worden als een ‘Sein zum Tode’. Zo schrijft hij: “Wenn aber das Sein zum Tode ursprünglich und wesenhaft dem Sein des Daseins zugehört, dann muss es auch – wenngleich zunächst uneigentlich – in der Alltäglichkeit aufweisbar sein.”²³ Uit dit citaat komt naar voren dat het ‘Sein-zum-Tode’ oorspronkelijk en wezenlijk toebehoort aan het zijn van het er-zijn.²⁴ Daarnaast volgt uit dit citaat dat volgens Heidegger ons ‘Sein zum Tode’ ook aanwijsbaar zou moeten zijn in de alledaagsheid. Het zou moeten oplichten, hoewel oneigenlijk, in onze alledaagsheid. Hier lijkt Heidegger zelf de deur open te zetten voor het interpreteren van alledaagse gebeurtenissen als iets waarin ons ‘Sein zum Tode’ aanwijsbaar is. En voor welke gebeurtenissen zou dit nu meer kunnen gelden dan voor concrete verlieservaringen? Heidegger onderzoekt ook verschillende alledaagse verschijnselen vanuit deze vragen; het is interessant om te onderzoeken hoe het verlies in de sport zich verhoudt tot deze besproken voorbeelden. In de inleiding van deze scriptie bleek namelijk dat sportnederlagen geregeld in termen van dood en sterfelijkheid worden besproken. In dit hoofdstuk zullen we onze hypothese verder onderzoeken langs deze lijn. In de eerste paragraaf wordt het begrip ‘Sein zum Tode’ verder uitgelegd en ingebed in het geheel van *Sein und Zeit*. Vervolgens wordt nagegaan hoe Heidegger zelf in de alledaagsheid op zoek gaat naar aanwijzingen voor ons ‘Sein zum Tode’. Vanuit deze tweede paragraaf wordt het ‘Sein zum Tode’ gepresenteerd als een zijnswijze. In de vierde paragraaf wordt besproken hoe Heidegger de alledaagsheid als vlucht voor ons ‘Sein zum Tode’ interpreteert. Tenslotte wordt er stilgestaan bij wat Heidegger nu precies bedoelt met ‘Tode’ in de formulering ‘Sein zum Tode’. Alle paragrafen door blijft de vraag op de achtergrond meespelen: kan het verliezen van een sportwedstrijd volgens Heidegger bijdragen aan ons begrip van het ‘Sein zum Tode’?

²³ Heidegger, M., *Sein und Zeit*, 252

²⁴ Ik zal Heideggers ‘Da-sein’, het begrip dat hij gebruikt voor het menselijke zijnde, vertalen in het Nederlands als ‘er-zijn’.

2.1 De plaats van 'Sein zum Tode' in *Sein und Zeit*

In deze paragraaf wordt in vogelvlucht beschreven wat Heidegger beoogt met zijn boek, met als doel een duidelijk beeld te krijgen van de plek van het concept 'Sein zum Tode' in zijn boek.

2.1.1 De vraag naar de zin van het Zijn

In het begin van zijn werk verwoordt Heidegger het doel van zijn boek. "Die Frage nach dem Sinn von Sein soll *gestellt* werden."²⁵ Maar de vraag naar de betekenis van het Zijn moet allereerst *goed* gesteld worden. Dit zal nog een hele opgave worden, omdat de Westerse filosofie de bronnen van ons begrip van de betekenis van het Zijn bedekt heeft door een bepaalde visie op het Zijn door te geven.²⁶ Dit heeft zij onder andere gedaan door het Zijn te conceptualiseren als het meest algemene, ondefinieerbare en vanzelfsprekende begrip.²⁷ Hierdoor is de urgente zoektocht naar de betekenis van het Zijn op een dood spoor beland.

Vervolgens werkt Heidegger de formele structuur uit van de vraag naar de betekenis van het Zijn. Hij onderscheidt drie aspecten aan deze vraag: het 'Gefragte', 'Befragte' en 'Erfragte'.²⁸ In het Nederlands waarschijnlijk het best te vertalen als het gevraagde (waarover iets gevraagd wordt) het afgevraagde en het bevraagde. Het gevraagde van Heideggers vraag is het Zijn, het afgevraagde is de betekenis van het Zijn en het bevraagde het zijnde. Interessant is dat hetgeen dat bevraagd moet worden om tot de betekenis van het Zijn te komen de temporele zijnden zijn. Heidegger kiest er dus niet voor om via de rede of een openbaring tot een Platoonse ideeënwereld of christelijke hemel te komen. Onder de zijnden moet het antwoord naar de vraag over het Zijn gevonden worden. Meer specifiek, kiest Heidegger ervoor om het er-zijn (de mens) te bevragen, omdat deze altijd al een betrekking heeft tot de Zijnsvraag.²⁹

2.1.2 Heidegger met de hamer

Voordat Heidegger nu aan het werk kan moet hij eerst nog wat sloopwerkzaamheden ('Destruktion') verrichten. Het is namelijk niet voor niets dat de vraag naar de zin van het Zijn al eeuwen niet meer gesteld is. Om deze vraag goed te kunnen stellen, laat staan beantwoorden, dient Heidegger eerst boven tafel te krijgen wat er is misgegaan in de Westerse filosofiegeschiedenis met betrekking tot de vraag naar het Zijn. Heidegger tikt op dit punt Plato, Aristoteles, Descartes en Kant op de vingers, omdat wij door hen het

²⁵ Heidegger, M., *Sein und Zeit*, 5

²⁶ Heidegger, M., *Sein und Zeit*, 21

²⁷ Heidegger, M., *Sein und Zeit*, 3-4

²⁸ Heidegger, M., *Sein und Zeit*, 5-6

²⁹ Heidegger, M., *Sein und Zeit*, 8

zicht op het Zijn zijn kwijtgeraakt. Sterker nog, de vraag naar de zin van het Zijn is, ondanks alle ‘metafysica’ in de vergetelheid geraakt.³⁰

Volgens mij zou je kunnen zeggen dat Heidegger deze filosofen in ieder geval twee fundamentele fouten verwijt. Ze hebben het Zijn buiten de tijd willen plaatsen, door de tijd te gebruiken als grens tussen een gebied met tijdelijke zijnden en een gebied met eeuwige zijnden. “Die ‘Zeit’ fungiert seit langem als ontologisches oder vielmehr ontisches Kriterium der naiven Unterscheidung der verschiedenen Regionen des Seienden.”³¹ Het Zijn wordt dan altijd gesitueerd in het tijdloze gebied. Dit kan gedaan worden op de Platoonse wijze van een ideeënwereld, maar ook Descartes doet dit door uit te gaan van een tijdloos beginsel als het *cogito*. De tweede, hieraan gerelateerde, fout die men gemaakt heeft is het Zijn verbinden aan aanwezigheid. Heidegger noemt hier specifiek Aristoteles’ ουσια. De betekenis van het Zijn is te vinden in aanwezigheid, in dat wat altijd present is. In dit denken wordt tijd zelf een zijnde, en is het Zijn van de zijnden de tijdloze aanwezigheid. Het is mijn opvatting dat deze twee punten later belichaamd worden in de kritiek die Heidegger na zijn (door hem zelf ontkende) *Kehre* heeft op de ontotheologie. “Dem Thema der Ontotheologie und ihrer Kritik begegnet man im Denken des sog. Zweiten Heidegger.”³² In deze ontotheologie wordt er in de ketting van zijnden een hoogste zijnde aan de top geplaatst, die in zekere zin de plek van het Zijn dan inneemt.

Maar hoe zouden we de relatie tussen Zijn en tijd dan moeten zien? In plaats van het Zijn in een tijdloos gebied te situeren en van de tijd een specifiek zijnde te maken, moeten we volgens Heidegger de tijdelijkheid van het Zijn uitwerken, “Herausarbeitung der Temporalität des Seins”³³. De tijd is geen lastig obstakel op de weg van onze zoektocht naar het Zijn als tijdloze aanwezigheid, integendeel, we kunnen slechts tegen de horizon van de tijd iets van het Zijn begrijpen. “Diese (die Zeit, LK) muß als der Horizont alles Seinsverständnisses und jeder Seinsauslegung ans Licht gebracht und genuin begriffen werden.”³⁴ Dus beide fouten zijn te voorkomen door het Zijn te onderzoeken tegen de horizon van het *tijdelijke* er-zijn, want dit er-zijn is het bevraagde van Heideggers vraag.

2.1.3 In-de-wereld-zijn

Daarom vervolgt Heidegger *Sein und Zeit* met een grondige analyse van dit er-zijn van de mens. Veel van zijn analyses uit dit gedeelte worden later overgenomen, bij voorbeeld in

³⁰ Heidegger, M., *Sein und Zeit*, 21

³¹ Heidegger, M., *Sein und Zeit*, 18

³² Feher, I., “Heideggers Kritik der Ontotheologie”, 200

³³ Heidegger, M., *Sein und Zeit*, 19

³⁴ Heidegger, M., *Sein und Zeit*, 17

het existentialisme van Sartre.³⁵ In zijn analyse is Heidegger op zoek naar *existentialen*. In het begin van zijn boek maakt hij een onderscheid tussen existentieel en existentialiteit. Met ‘existentieel’ wordt bedoeld het begrip dat iemand van zichzelf heeft, met existentialiteit wordt de samenhang van de structuren die de existentie constitueren aangeduid.³⁶ Een van de existentialen die Heidegger benadrukt in het deel waarin hij het Zijn van het er-zijn analyseert is het ‘In-der-Welt-sein’. “*In-Sein ist demnach der formale existenziale Ausdruck des Seins des Daseins, das die wesenhafte Verfassung des In-der-Welt-seins hat.*”³⁷ Heidegger legt uitgebreid uit dat dit ‘In-der-Welt-sein’ niet opgevat moet worden zoals bijvoorbeeld water in een glas zit. Het gaat niet om een ruimtelijk ‘in zijn’, maar om een oorspronkelijke grondsituatie van de mens. We zijn *altijd al* in de wereld en het is onmogelijk onze existentie daarbuiten te denken. Heidegger tast naar woorden om dit beter uit te leggen en grijpt dan naar uitdrukkingen als ‘wonen bij’ of ‘vertrouwd zijn met’.³⁸ Om te voorkomen dat de term te sterk vanuit het ruimtelijke ‘in’ wordt geanalyseerd vult hij dit dus ook aan met de uitdrukking ‘Sein bei der Welt’. Belangrijk om mee te nemen is dat Heidegger de verhouding tussen de mens en de wereld niet ziet als een ruimtelijke verhouding tussen twee zijnden. Deze verhouding gaat dieper dan dat, vandaar ook de streepjes tussen de woorden: ‘In-der-Welt-sein’. Het geeft de onlosmakelijke verbondenheid aan tussen de mens en de wereld in al diens activiteiten. Deze verbondenheid dient verdisconteerd te worden wanneer we reflecteren op ons denken, handelen (sporten), spreken, etc.

Wanneer Heidegger verder de situatie van het er-zijn beschrijft, benadrukt hij dat “gleich ursprünglich” als het ‘In-der-Welt-sein’ het ‘Mitsein’ is.³⁹ Deze twee existentialen horen onafscheidelijk bij elkaar, omdat “Dasein als In-der-Welt-sein je schon mit Anderen ist”.⁴⁰ Ook deze verbondenheid is geen verbondenheid tot dingen die voorhanden zijn (‘Vorhandenheit’), maar we zijn hier *altijd al* zelf volledig in betrokken.⁴¹ Ik wil hier speciaal aandacht vragen voor dat ‘je schon’ bij Heidegger. Deze uitdrukking kom je geregeld tegen en is mijns inziens sterk verbonden aan de temporaliteit van het Zijn. Er is geen tijdloos fundament van waaruit men zich tot de wereld of anderen kan verhouden. We zijn *altijd al* in verbondenheid met deze wereld en anderen. Opvallend is nu dat Heidegger deze verbondenheid niet typeert als iets goeds en moois, iets dat ons vertrouwen geeft. Integendeel, Heidegger verbindt dit ‘altijd al’ aan onze *geworpenheid*

³⁵ Hierbij valt bijvoorbeeld te denken aan de omkering van ‘essentia’ en ‘existentia’, Heidegger, M., *Sein und Zeit*, 42.

³⁶ Heidegger, M., *Sein und Zeit*, 12

³⁷ Heidegger, M., *Sein und Zeit*, 54

³⁸ Heidegger, M., *Sein und Zeit*, 54

³⁹ Heidegger, M., *Sein und Zeit*, 114

⁴⁰ Heidegger, M., *Sein und Zeit*, 125

⁴¹ Dit denken van Heidegger wordt later opgenomen en uitgewerkt door Emmanuel Levinas.

in de wereld. En bij deze geworpenheid hoort als grondstemming de angst. “Das Sichhängen ist als Befindlichkeit eine Weise des In-der-Welt-seins; das Wovon der Angst ist das geworfene In-der-Welt-sein; das Worum der Angst ist das In-der-Welt-sein-können.”⁴² In dit citaat blijkt hoe sterk de angst verbonden is aan de tijdelijkheid van ons er-zijn. De angst slaat je om het hart, wanneer je beseft dat je geworpen bent in deze wereld en constant voor de keuze staat van een onoverzienbaar aantal erzijns-mogelijkheden. Dit betrokken zijn op je toekomstige erzijns-mogelijkheden noemt Heidegger ook wel ‘Sich-vorweg-sein’. Heidegger heeft zelfs een prachtige formule bedacht, waarin ik deze blik naar ons verleden en op onze toekomst samen zie komen, namelijk “*Sich-vorweg-im-schon-sein-in-einer-Welt*”.⁴³

Vanuit dit spreken over de angst als grondstemming van ons er-zijn, komt Heidegger tot de zeer bepalende categorie van de zorg. Hij stelt zelfs verschillende keren dat de ‘Sorge’ gezien kan worden als het ‘Sein des Daseins’.⁴⁴ Deze zorg is in de eerste afdeling van het eerste deel van *Sein und Zeit* nog steeds verbonden geweest aan de concreetheid van ons feitelijke er-zijn. Daarom wil Heidegger in de tweede afdeling bespreken hoe deze zorg zich verhoudt tot ons hele er-zijn. Vanaf dat moment komt de dood ‘om de hoek kijken’. Is het mogelijk een begrip te krijgen van ons hele er-zijn, van begin tot einde? Uiteraard komt dan ook de vraag naar voren op welke manier wij ons eigen einde kunnen begrijpen. Zijn er concrete ervaringen, die ons helpen ons eigen ‘Sein zum Tode’ te begrijpen? Welke rol spelen bijvoorbeeld verlieservaringen hierin? In de volgende paragraaf wordt onderzocht op welke manier Heidegger deze vragen behandelt.

2.2. ‘Sein zum Tode’ en de alledaagsheid

In de vorige paragraaf is in grote lijnen beschreven wat de stappen zijn die Heidegger in de eerste afdeling van *Sein und Zeit* heeft gezet. In deze paragraaf wordt er ingezoomd op Heideggers spreken over het begrijpen van ons ‘Sein-zum-Tode’ in relatie tot de alledaagsheid. Daarom wordt hieronder uitgewerkt hoe Heidegger in de alledaagsheid zoekt naar aanwijzingen om ons ‘Sein zum Tode’ te begrijpen is. Voor de helderheid zal er echter eerst stilgestaan moeten worden bij hoe Heidegger spreekt over deze alledaagsheid en ook hoe hij dit begrijpen (‘Erfassen’) thematiseert. Dat Heidegger in de alledaagsheid op zoek gaat naar ons ‘Sein zum Tode’ lijkt namelijk een eerste stap om de hypothese van deze scriptie te kunnen bevestigen. Daarom is het volgende citaat, dat al eerder genoemd is zo van belang: “Wenn aber das Sein zum Tode ursprünglich und wesenhaft dem Sein des Daseins zugehört, dann muss es auch – wenngleich zunächst

⁴² Heidegger, M., *Sein und Zeit*, 191

⁴³ Heidegger, M., *Sein und Zeit*, 192

⁴⁴ Heidegger, M., *Sein und Zeit*, 196 en 231

uneigentlich – in der Alltäglichkeit aufweisbar sein.”⁴⁵ In de alledaagsheid probeert Heidegger ons ‘Sein zum Tode’ aan te wijzen. Is het mogelijk dat in het doodgaan van vernedering tijdens een judonederlaag (zoals Buwalda dit zei) volgens Heidegger ons ‘Sein zum Tode’ aan te wijzen is?

Daarnaast is het verhelderend om stil te staan bij het begrip ‘begrijpen’ dat ook in de hoofdvraag en in de hypothese van deze scriptie gebruikt wordt. ‘Begrijpen’ is de vertaling van het Duitse ‘Erfassen’; Heidegger gebruikt dit begrip geregeld om mee aan te duiden hoe wij onze erzijs-situatie ontologisch proberen te begrijpen. Zo is bijvoorbeeld de titel van paragraaf 46 “*Die scheinbare Unmöglichkeit einer ontologischen Erfassung und Bestimmung des daseinsmäßigen Ganzseins*”.⁴⁶ Wat schijnbaar onmogelijk is gaat Heidegger echter wel proberen. Heidegger onderzoekt verschillende concrete alledaagse verschijnselen met de vraag of deze bijdragen aan ons begrip van het ‘Sein zum Tode’. In de volgende paragrafen zal ik deze alledaagse verschijnselen bespreken.

2.2.1. De dood van anderen

Het lijkt vanzelfsprekend dat de dood van mensen die dichtbij staan ons wijst op ons eigen ‘Sein zum Tode’. Hierin maken we immers van heel dicht bij mee, dat het leven eindig is. Toch wijst Heidegger de dood van anderen af als een mogelijke ervaring om ons eigen ‘Sein zum Tode’ beter te begrijpen. Hij doet dat met de volgende reden. “Wir erfahren nicht im genuinen Sinne das Sterben der Anderen, sondern sind höchstens immer nur dabei.”⁴⁷ Dat we erbij zijn betekent voor Heidegger dat de dood van iemand anders nooit een ervaring van ons eigen ‘Sein zum Tode’ kan zijn. “Der Tod ist, sofern er ‘ist’, wesensmäßig je der meine.”⁴⁸ Bovendien vindt de dood van iemand anders altijd op een specifiek moment plaats. Het is daarmee geen vindplaats voor ons ‘Sein zum Tode’ wat immers een beweging is richting onze eigen dood.

Heidegger gaat daarom in de alledaagsheid op zoek naar andere verschijnselen waarin ons ‘Sein zum Tode’ aanwijsbaar zou kunnen zijn. Wellicht dat in ervaringen van iets waar wij op wachten (net als op onze dood) of van afgerondheid (zoals de dood ons leven afrondt) onze sterfelijkheid te begrijpen is. Heidegger zoekt verder op deze weg en onderzoekt allereerst of in voorbeelden waarin delen samenkomen ons ‘Sein zum Tode’ te begrijpen is.

⁴⁵ Heidegger, M., *Sein und Zeit*, 252

⁴⁶ Heidegger, M., *Sein und Zeit*, 235, onderstreping toegevoegd

⁴⁷ Heidegger, M., *Sein und Zeit*, 239

⁴⁸ Heidegger, M., *Sein und Zeit*, 240

2.2.2 *Het samenkomen van delen*

Het eerste voorbeeld dat Heidegger onderzoekt is het afbetalen van een schuld. Bij het er-zijn van de mens hoort de dood namelijk als een nog-niet. De dood is iets wat voor ons uitstaat ('Ausstand'). Staat dit op eenzelfde manier uit, zoals een deel van een schuld die nog betaald moet worden? Heidegger wijst dit af als de manier waarop de dood ons er-zijn uitstaat. In het betalen van een schuld worden er namelijk twee zijnden bij elkaar gebracht om op die manier heelheid te construeren. Maar ons er-zijn en de dood verhouden zich niet tot elkaar als twee (bekende) zijnden die ooit bij elkaar gebracht zullen worden. "Dies einem solchen Modus des Zusammen zugehörige Unzusammen, das Fehlen als Ausstand, vermag aber keineswegs das Noch-nicht ontologisch zu bestimmen, das als möglicher Tod zum Dasein gehört."⁴⁹

Vervolgens bespreekt Heidegger de maan die voor driekwart al te zien is, maar waarvan het laatste kwart nog zichtbaar moet worden. Helpt dit nog-niet van het laatste verduisterde kwart van de maan ons om ons 'Sein zum Tode' te begrijpen? Heidegger wijst ook dit alledaagse verschijnsel af als iets waarin wij de menselijke bestaanssituatie leren begrijpen. Op ontologisch niveau verandert de maan namelijk niet, wanneer het laatste kwart zichtbaar wordt voor ons, terwijl in de dood een Zijn in een niet-Zijn verandert. "Das Problem betrifft nicht die *Erfassung* des daseinsmäßigen Noch-nicht, sondern dessen mögliches *Sein* bzw. *Nichtsein*."⁵⁰ We weten best hoe een volle maan eruit ziet, maar we weten niet hoe ons leven 'inclusief de dood' eruit ziet. Het nog-niet van de dood is op een ontologisch niveau een heel andere verandering dan een schuld die betaald zal worden of een maan die volledig zichtbaar zal worden. In het volgende citaat vat Heidegger dit krachtig samen. "Was am Dasein die 'Unganzheit' ausmacht, das ständige Sichvorweg, ist weder ein Ausstand eines summativen Zusammen, noch gar ein Noch-nicht-zugänglich-geworden-sein, sondern ein Noch-nicht, das je ein Dasein als das Seiende, das es ist, zu sein hat." Heidegger heeft dus nog geen goed model gevonden in de alledaagsheid om aan de hand daarvan ons 'Sein zum Tode' te begrijpen. Hij blijft echter stug doorzoeken.

2.2.3 *Het voltooien*

Hij richt zijn blik nu op het rijpingsproces van een vrucht. Dit lijkt een goed model om ons er-zijn mee te vergelijken. Een vrucht kan in dit rijpingsproces volledig veranderen en is al die tijd op weg naar het moment van diens einde. Er is in dit rijpingsproces dus iets wat er nog-niet is, maar naar precies datgene is de vrucht zelf wel op weg. Toch is ook dit volgens Heidegger niet te vergelijken met het nog-niet van de dood. De dood is

⁴⁹ Heidegger, M., *Sein und Zeit*, 243

⁵⁰ Heidegger, M., *Sein und Zeit*, 243

namelijk nooit te zien als een voltooiing. “Mit der Reife *vollendet* sich die Frucht.”, terwijl de dood juist ook onvoltooide levens beëindigt “Auch ‘unvollendetes’ Dasein endet.”⁵¹ Ook dit voorbeeld helpt ons niet om ons ‘Sein zum Tode’ te begrijpen.

2.2.4 *Het ophouden*

Heidegger wordt in zijn zoektocht ongeduldiger, hij cursiveert de volgende dringende vraag: “Die Frage wird dringlicher, *in welchem Sinne überhaupt der Tod als Enden des Daseins begriffen werden muß.*”⁵² In welke zin moet de dood als einde van het bestaan nu toch begrepen worden? Hij onderzoekt vervolgens of het misschien begrepen moet worden als iets dat ophoudt (‘Aufhört’). Zoals bijvoorbeeld tot onze vreugde de regen opeens kan ophouden of tot ons verdriet een weg kan ophouden. Er is echter wel een groot verschil tussen het ophouden van de regen en het ophouden van een weg. Wanneer de regen ophoudt, is deze verdwenen. Wanneer een weg ophoudt, betekent dit dat deze onklaar is. Maar beide manieren van ophouden zijn volgens Heidegger niet te gebruiken om ons ‘Sein zum Tode’ te karakteriseren. “Durch keinen dieser Modi des Endens lässt sich der Tod als Ende des Daseins angemessen charakterisieren.”⁵³ In de dood is het er-zijn namelijk niet simpelweg verdwenen als iets wat ‘zuhanden’ is (zoals de regen) of voorlopig onafgemaakt is (zoals een weg).

Alle vier deze alledaagse voorbeelden wijst Heidegger tenslotte af als karakterisering of modellen om ons Sein-zum-Tode beter te begrijpen. Naar mijn idee zou je de belangrijkste reden dat Heidegger deze alledaagse fenomenen afwijst om ons ‘Sein zum Tode’ door te begrijpen, als volgt moeten formuleren. Het grote verschil van de dood ten opzichte van al deze fenomenen, is dat met het ‘Sein zum Tode’ geen “Zu-Ende-sein des Daseins” maar een “Sein zum Ende” van zijnden wordt aangeduid.⁵⁴ Het gaat in ons ‘Sein zum Tode’ dus niet over het aanwezig zijn bij de dood van een ander, over het samenbrengen van verschillende zijnden, over het voltooiën of over het ophouden van iets, maar over een “Seinsart des Daseins”. In de volgende paragraaf zal verder worden uitgewerkt wat het betekent dat ons er-zijn als ‘Sein zum Tode’ een zijnswijze is.

2.3 *‘Sein zum Tode’ als zijnswijze*

Om te achterhalen wat het betekent dat ons menselijke bestaan een bestaan is richting de dood, moeten we afstappen van het idee van de dood als specifiek moment aan het eind van ons leven. Heidegger zegt het zelf op deze manier: “Der Tod ist eine Weise zu sein,

⁵¹ Heidegger, M., *Sein und Zeit*, 244

⁵² Heidegger, M., *Sein und Zeit*, 244

⁵³ Heidegger, M., *Sein und Zeit*, 245

⁵⁴ Heidegger, M., *Sein und Zeit*, 245

die das Dasein übernimmt, sobald es ist.”⁵⁵ Dit “übernehmen” is een begrip dat Heidegger vaker gebruikt. Het lijkt in deze context het best vertaald te kunnen worden met ‘zich eigen maken’. De dood is onze zijnswijze, die wij ons op verschillende manieren kunnen eigen maken. We kunnen echter niet anders dan deze ons eigen maken, zo snel we beginnen met.⁵⁶ Heidegger sluit hiermee aan bij een idee uit een oud boek uit 1401, *Der Ackermann aus Böhmen*⁵⁷ van Johannes von Tepl. In dit boek uit 1401 voert een landbewerker een discussie met de dood. Heidegger gebruikt uit dit boek het veelzeggende citaat “sobald ein Mensch zum Leben kommt, sogleich ist er alt genug zu sterben.” Het zijn pogingen van Heidegger om duidelijk te maken dat de betekenis van de dood niet gelokaliseerd moet worden aan het eind van iemands leven. Alsof de dood pas een rol gaat spelen wanneer we sterven. “Die existenziale Interpretation des Todes liegt vor aller Biologie und Ontologie des Lebens.”⁵⁸ Volgens Heidegger bepaalt de dood altijd al ons leven.⁵⁹ In deze lijn komt Heidegger ook tot de opvallende uitspraak: “Der Tod im weitesten Sinne ist ein Phänomen des Lebens.”⁶⁰ Wanneer we spreken over de dood moeten we dus niet allereerst denken aan de biologische dood, maar aan een zijnswijze. Heidegger gebruikt hiervoor verschillende keren de uitdrukking ‘Bevorstand’. “Der Tod ist [...] ein *Bevorstand*.”⁶¹ Dit ‘Bevorstand’ contrasteert Heidegger met het begrip ‘Ausstand’. De dood is niet iets wat uitstaat, maar wat in zekere zin altijd al voor ons staat. Maar de dood staat niet voor ons zoals een vakantie voor ons staat, of de aankomst van een vriend. De dood is namelijk uniek in hoe ze voor ons staat. Want zij is de meest eigen mogelijkheid van ons bestaan, die iedereen persoonlijk elke dag zichzelf eigen te maken heeft: “Der Tod ist eine Seinsmöglichkeit, die je das Dasein selbst zu übernehmen hat”.⁶² De mens komt dus niet steeds dichterbij diens dood, maar is altijd al in de meest eigen mogelijkheid van de dood geworpen. Vanaf het moment dat de mens bewust reflecteert op diens leven, heeft die zich dat eigen te maken. Uiteraard, levert dat de mens angst op: “Die Angst vor dem Tod ist Angst ‘vor’ dem eigensten [...] Seinkönnen.”⁶³ De mens schrikt terug voor de dood, die we ons eigen hebben te maken. Vanuit deze analyse wordt duidelijk hoe onze alledaagsheid in al haar vezels spreekt van

⁵⁵ Heidegger, M., *Sein und Zeit*, 245

⁵⁶ In het volgende citaat wordt dit ook duidelijk: “Der Tod ist eine Seinsmöglichkeit, die je das Dasein selbst zu übernehmen hat” Heidegger, M., *Sein und Zeit*, 250

⁵⁷ In dit boek uit 1401 voert een ‘Ackermann’ een discussie met de dood.

⁵⁸ Heidegger, M., *Sein und Zeit*, 247

⁵⁹ Het is opvallend dat Heidegger ‘Sein zum Tode’ niet als ‘Sein-zum-Tode’ schrijft. Naar mijn idee, zou hij daarmee die intrinsieke verbondenheid die er altijd al is tussen ons er-zijn en de dood mooi kunnen uitdrukken. Het zou een interessante studie kunnen opleveren, waarom Heidegger hier toch niet voor gekozen heeft.

⁶⁰ Heidegger, M., *Sein und Zeit*, 246

⁶¹ Heidegger, M., *Sein und Zeit*, 250

⁶² Heidegger, M., *Sein und Zeit*, 250

⁶³ Heidegger, M., *Sein und Zeit*, 251

ons 'Sein zum Tode'. Niet zoals onderzocht in 2.2, waar bleek dat veel alledaagse verschijnselen geen juiste karakterisering van ons 'Sein zum Tode' zijn. De dood staat ons op een heel andere manier voor in onze alledaagsheid. In de alledaagsheid wordt onze constante verhouding tot de dood als zijnswijze duidelijk als *vlucht!*

2.4 De alledaagsheid als vlucht voor de dood

Mensen proberen vanuit hun angst te vluchten voor de dood. Dit is het makkelijkst te doen door volledig op te gaan in alledaagse zaken. Zijn hele boek door heeft Heidegger een negatieve visie op zaken als nieuwsgierigheid en interesse.⁶⁴ Normaal gesproken worden deze instellingen als deugden gewaardeerd, maar volgens Heidegger zijn het manieren om te vervallen aan de alledaagsheid. Zo is nieuwsgierigheid typisch een manier om steeds weer weg te kunnen uit je eigen 'hier en nu', zodat je niet hoeft stil te staan bij je eigen bestaanssituatie. Heidegger gebruikt hiervoor het prachtige Duitse woord 'Aufenthaltslosigkeit', wat je zou kunnen vertalen in het Nederlands met zoiets als 'stilstaansloosheid'.⁶⁵ Dit vervallen aan de alledaagsheid is dus een poging om te vluchten voor ons 'Sein zum Tode' "In diesem verfallenden Sein bei... meldet sich die Flucht aus der Unheimlichkeit."⁶⁶ Heidegger ontdekt in de alledaagsheid "eine Grundart des Seins der Alltäglichkeit, die wir das *Verfallen* des Daseins nennen."⁶⁷ Dit vervallen openbaart zich in het opgaan van de mens in anderen of in fenomenen in de wereld. Heidegger verbindt dit aan alles wat publiek is, wat hoort bij het spreken over 'men'. Men verliest zichzelf in het publieke. "Das Man lässt den Mut zur Angst vor dem Tode nicht aufkommen."⁶⁸

Dit is een cruciaal moment voor de beantwoording van de hoofdvraag van deze scriptie. Hier wordt namelijk duidelijk dat Heideggers uitspraak dat het 'Sein zum Tode' aanwijsbaar is in de alledaagsheid, te maken heeft met de vlucht voor de dood die zichtbaar wordt in de alledaagsheid. "Das alltägliche Sein zum Tod ist als verfallendes eine ständige *Flucht vor ihm*."⁶⁹ Het 'Sein zum Tode' is aanwijsbaar in de alledaagsheid, namelijk in de vlucht voor de dood. Dit maakt de filosofie van Heidegger zo zwaar, want iedere vorm van interesse en passie wordt bij hem negatief geduid als een vlucht. In het vervallen aan de wereld heeft men een manier gevonden om te vluchten voor het persoonlijke 'Sein zum Tode'. Heidegger laat dit vooral zien aan de hand van de typische

⁶⁴ Zie bv. Heidegger, M., *Sein und Zeit*, 43 en 170 - 173

⁶⁵ Heidegger, M., *Sein und Zeit*, 173

⁶⁶ Heidegger, M., *Sein und Zeit*, 252

⁶⁷ Heidegger, M., *Sein und Zeit*, 175

⁶⁸ Heidegger, M., *Sein und Zeit*, 254

⁶⁹ Heidegger, M., *Sein und Zeit*, 254

dooddoener: de dood komt zeker, maar voorlopig nog niet.⁷⁰ Hiermee probeert men om de zekerheid van de dood voor zichzelf juist in het ongewisse te laten. Door er een algemene waarheid van te maken, vlucht men voor het besef van de eigen dood, die ieder moment kan komen. Immers, zo snel de mens geboren is, is die oud genoeg om te sterven. “So verdeckt das Man das Eigentümliche der Gewißheit des Todes, daß er jeden Augenblick möglich ist.”⁷¹ Men ontwikkelt op deze manier een onverstoorde onverschilligheid ten opzichte van de uiterste mogelijkheid van diens eigen existentie.⁷² Deze onverschilligheid leidt tot een vervreemding van de zijnswijze van ons er-zijn als ‘Sein zum Tode’. In zekere zin ontwikkelt Heidegger hier dus een negatieve filosofie met betrekking tot de dood. Wanneer we willen weten wat de dood is, moeten we het alledaagse spreken over dood en einde doorprikken en omkeren. Op deze manier kunnen we ontdekken waar men voor vlucht. Pas dan ook weten we wat het is dat altijd al voor ons staat, dat ons leven constant bepaalt. Heidegger doet zelf een poging om verder te gaan dan de ‘stilstaansloosheid’ van ‘men’ en beschrijft hoe de dood ons er-zijn bepaalt.

2.5 ‘Sein zum Tode’ als mogelijkheid

In de voorgaande paragrafen is duidelijk geworden dat volgens Heideggers ons ‘Sein zum Tode’ niet makkelijk te begrijpen is. In plaats van dat we in de alledaagsheid onze zijnswijze op het spoor komen in dat wat zich voltooit, ophoudt, samenkomt of sterft, leidt de alledaagsheid ons er eerder van af. Uit angst voor de dood vervallen we aan de wereld om ons heen, om niet stil te hoeven staan bij onze eigen sterfelijkheid. De vraag wordt steeds dringender of er volgens Heidegger dan wel iets te zeggen valt over deze bepalende zijnswijze van ons er-zijn.

Het lijkt vanzelfsprekend dat het denken aan onze eigen dood een manier is om ons ‘Sein zum Tode’ te leren begrijpen. Dit zou betekenen dat het stilstaan bij het moment van ons sterven tegelijkertijd een manier is om stil te staan bij onze sterfelijkheid. Echter, Heidegger spreekt deze manier van denken expliciet tegen. Wanneer we denken aan het moment van ons sterven, maken we de mogelijkheid van ons sterven toch weer tot “das Erreichbare, Beherrschbare, Gangbare”.⁷³ Door over het moment van onze dood na te denken veranderen we de dood als constante mogelijkheid tot een beheersbaar, specifiek moment in de toekomst. Hoe vreemd het ook klinkt, maar volgens Heidegger denken we weg bij ons ‘Sein zum Tode’, wanneer we aan het moment van ons sterven denken. De

⁷⁰ Paragraaf 52 van *Sein und Zeit* is te lezen als een zeer uitgebreide analyse van de zin “Der Tod kommt gewiß, aber vorläufig noch nicht.”

⁷¹ Heidegger, M., *Sein und Zeit*, 258

⁷² Heidegger, M., *Sein und Zeit*, 255

⁷³ Heidegger, M., *Sein und Zeit*, 261

dood wordt dan iets wat voorhanden is en waarover van een afstandje gesproken kan worden. Het is een poging om de dood als mogelijkheid onschadelijk te maken.

Dit geldt ook voor het verwachten van de dood. Door te verwachten dat de dood ieder moment kan toeslaan, wordt “das Mögliche in das Wirkliche hereingezogen”.⁷⁴ Volgens Heidegger, is het verwachten van de dood dus ook een weg kijken van het mogelijke naar de mogelijke verwerkelijking van de mogelijkheid van de dood. Dus of we nu aan het moment van ons sterven denken of steeds de dood verwachten, in beide gevallen wordt er aan de constante mogelijkheid van de dood onrecht gedaan door haar te sterk als werkelijkheid te denken.

Het ‘Sein zum Tode’ moet dus altijd begrepen blijven worden als mogelijkheid, die onze zijnswijze altijd al bepaalt. Het zijn van de mens is dus een zijn tot een mogelijkheid, maar deze mogelijkheid is zo angstwekkend dat de mens liever over de dood als verwerkelijkte mogelijkheid spreekt. Ook dit spreken over de dood is dus een manier om te vluchten voor de angst van de dood. Wellicht zou deze gedachtegang van Heidegger verhelderd kunnen worden door de ervaring van mensen met hoogtevrees. Wanneer ze op een grote hoogte staan, zijn ze zo bang voor de diepte, dat ze veel liever de diepte inspringen.⁷⁵ Hiermee vluchten ze voor hun hoogtevrees, door de mogelijkheid te verwerkelijken. Dit is ook wat mensen doen wanneer ze over hun dood als verwerkelijking spreken, hiermee vluchten ze voor de angst van de mogelijkheid van de dood. De enige manier om niet te vluchten voor de dood is deze als mogelijkheid te blijven behandelen. Wat mensen met hoogtevrees doen, wanneer ze op de rand blijven staan zweten van angst. Het is wat Heidegger noemt, het vooruitlopen *in* de mogelijkheid. “Das Sein zur Möglichkeit als Sein zum Tode soll aber zu *ihm* sich so verhalten, dass er sich in diesem Sein und für es als *Möglichkeit* enthüllt. Solches sein zur Möglichkeit fassen wir terminologisch als *Vorlaufen in die Möglichkeit*.”⁷⁶

Wanneer Heidegger hierover verder spreekt, hult hij zich in bijna mystieke termen. Het spreken van Heidegger doet denken aan de negatieve theologie van de Zwitserse theoloog Karl Barth. Door beide denkers wordt de onmogelijkheid van vaststaande concepten benadrukt. Barth past dit toe op God en Heidegger op de dood. Heideggers spreken over de dood is daarom misschien wel het beste te typeren als negatieve filosofie. Dit blijkt vooral wanneer Heidegger de mogelijkheid van de dood als de mogelijkheid van de onmogelijkheid van de existentie gaat typeren. Deze mogelijkheid kent geen meer of

⁷⁴ Heidegger, M., *Sein und Zeit*, 262

⁷⁵ Het punt van deze vergelijking is uiteraard slechts het willen verwerkelijken van de mogelijke angst. Ik wil hiermee niet beweren dat de ervaring van iemand met hoogtevrees vergelijkbaar is met de angst voor de mogelijke dood. Hiermee zou deze angst namelijk weer veel te sterk geïnterpreteerd worden als de vrees voor een specifiek fenomeen.

⁷⁶ Heidegger, M., *Sein und Zeit*, 262

minder, maar is de mogelijkheid van het niet-zijn van het er-zijn. Deze mogelijkheid is daarmee oneindig ver verwijderd van de werkelijkheid.

“Die nächste Nähe des Seins zum Tode als Möglichkeit ist einem Wirklichen so fern als möglich.”⁷⁷ Heidegger gaat toch proberen meer woorden te geven aan het vooruitlopen in de mogelijkheid van de dood. Want in tegenstelling tot de vele hierboven beschreven manieren van vluchten voor de angst van de dood, is dit vooruitlopen in de mogelijkheid een manier om onze situatie te begrijpen en daarmee tot eigenlijke existentie te komen. “Das Vorlaufen erweist sich als Möglichkeit des Verstehens des *eigensten* äußersten Seinkönnens, das heißt als Möglichkeit *eigentlicher Existenz*.”⁷⁸ Heidegger beschrijft in vijf kernwoorden waarin de mens vooruitloopt, wanneer hij vooruitloopt in zijn ultieme ‘zijn-kunnen’.

2.5.1. “*eigenste Seinkönnen*”

“Der Tod ist *eigenste* Möglichkeit des Daseins.”⁷⁹ Wanneer men dit beseft, ontruikt men zich aan ‘men’ en begrijpt de dood als het meest eigene. Heidegger lijkt hier te benadrukken dat juist het je storten in de alledaagsheid van het leven, in de massa, een manier is om te vluchten voor de dood als meest eigen mogelijkheid. Met het opgaan in ‘men’ verliest een mens diens eigenheid namelijk. En die eigenheid komt het meest naar voren in de meest eigen mogelijkheid, namelijk die van de dood. In plaats van hiervoor te vluchten door ons in de massa te werpen, is het de kunst om de dood als meest eigen mogelijkheid van het er-zijn te verstaan. “Das Verstehen dieses ‘Könnens’ enthüllt aber erst die faktische Verlorenheit in die Alltäglichkeit des Man-selbst.”⁸⁰ Door te begrijpen hoe de dood als mogelijkheid onze meest eigen mogelijkheid is, wordt dus duidelijk hoe we verloren zijn geraakt in de alledaagsheid van ‘Men’.

2.5.2. “*unbezügliche Seinkönnen*”

“Die eigenste Möglichkeit is *unbezügliche* [sic].”⁸¹ De mogelijkheid van de dood maakt op een onmiddellijke manier aanspraak op de mens. De dood komt niet via anderen tot ons, maar komt juist zo tot ons dat het ons afzondert van de anderen in de wereld. Het is onze meest eigen mogelijkheid, die wij ook volledig alleen tegemoet moeten treden. De dood legt een claim op ieder afzonderlijk individu, en iedereen zal zich ook afzonderlijk de dood eigen moeten maken.

⁷⁷ Heidegger, M., *Sein und Zeit*, 262

⁷⁸ Heidegger, M., *Sein und Zeit*, 263

⁷⁹ Heidegger, M., *Sein und Zeit*, 263

⁸⁰ Heidegger, M., *Sein und Zeit*, 263

⁸¹ Heidegger, M., *Sein und Zeit*, 263

2.5.3. “unüberholbare Seinkönnen”

“Die eigenste, unbezügliche Möglichkeit ist *unüberholbar*.”⁸² In het Nederlands kan het werkwoord ‘überholen’ op verschillende manieren vertaald worden. Zo geeft Van Dale de volgende drie vertalingen: inhalen (passeren), reviseren (nazien) en voorbijstreven (overtreffen).⁸³ Al deze vertalingen veronderstellen een bepaald overzicht of beschouwing op iets wat voorbij is gegaan. Specifiek aan de dood is nu juist dat hierover nooit een overzicht zal bestaan voor de mens. Wij kunnen de dood niet voorbij gaan om er later nog eens op te reflecteren. Het is een eenmalige, niet te overtreffen, mogelijkheid. De dood is letterlijk onoverzichtelijk. Het vooruitlopen in deze onoverzichtelijke mogelijkheid, bepaalt ook de visie op het leven vóór deze mogelijkheid. Wanneer we beseffen dat er van deze meest eigen mogelijkheid al geen duidelijk overzicht is te krijgen, dan helemaal niet van de mogelijkheden vóór de dood. Zo geeft het vooruitlopen in de mogelijkheid van de dood, de mens een zekere ontspannen visie op de rest van diens leven. Het zal de mens helpen om de bereikte alledaagsheid met een zekere vrijheid te benaderen in plaats van deze koste wat kost te willen vastleggen op welke manier dan ook. “Das Vorlaufen [...] zerbricht so jede Versteifung auf die je erreichte Existenz.”⁸⁴ In deze notie van de ‘onoverzichtelijkheid’ van de dood als mogelijkheid wordt ook duidelijk waarom het denken over ons eigen sterven een poging is om deze ultieme mogelijkheid toch te kunnen overzien. Dit leidt tot een oneigenlijk ‘Sein zum Tode’. “Das Vorlaufen aber weicht der Unüberholbarkeit nicht aus wie das uneigentliche Sein zum Tode, sondern gibt sich *frei für* sie.”⁸⁵

2.5.4 “gewisse Seinkönnen”

“Die eigenste, unbezügliche und unüberholbare Möglichkeit ist *gewiß*.”⁸⁶ Maar deze zekerheid wordt niet in ons gewekt zoals de zekerheid van iets dat geregeld voorkomt of voorhanden is. Deze zekerheid is ook niet in ons ontstaan door het grote aantal sterfgevallen dat we hebben meegemaakt om ons heen. Het lijkt alsof Heidegger wil duidelijk maken dat dit geen *inductieve* zekerheid is, die wij hebben kunnen afleiden uit onze ervaring. De zekerheid van onze dood is intrinsiek verbonden aan ons in-de-wereld-zijn. “Das Für-wahr-halten des Todes – Tod *ist* je nur eigener – zeigt eine andere Art und ist ursprünglicher als jede Gewißheit bezüglich eines innerweltlich begegnenden Seienden oder der formalen Gegenstände; denn es ist des In-der-Welt-seins gewiß.”⁸⁷

⁸² Heidegger, M., *Sein und Zeit*, 264

⁸³ Cox, H.L. (e.a. reds.), *Van Dale: Groot Woordenboek Duits – Nederlands*, 1308

⁸⁴ Heidegger, M., *Sein und Zeit*, 264

⁸⁵ Heidegger, M., *Sein und Zeit*, 264

⁸⁶ Heidegger, M., *Sein und Zeit*, 264

⁸⁷ Heidegger, M., *Sein und Zeit*, 265

Deze zekerheid is dus gegeven met het verbonden zijn van ons er-zijn aan deze wereld. Het herinnert aan wat in hoofdstuk 1 beschreven is (paragraaf 2.1.3). Daar is beschreven hoe ons altijd al verbonden zijn aan de wereld te begrijpen is als een geworpenheid in de wereld. En deze geworpenheid resulteert in angst, juist voor de ultieme mogelijkheid van ons er-zijn.

2.5.5 “und als gewiss unbestimmte Seinkönnen”

“Die eigenste, unbezügliche, unüberholbare und gewisse Möglichkeit ist hinsichtlich der Gewißheit *unbestimmt*.”⁸⁸ Hoewel de mens zeker is van de dood, is de dood ook altijd onbepaald. Deze situatie van een zekere, maar altijd onbepaalde dood, is voor de mens een bedreiging. En er is maar één houding waarin men niet voor deze bedreiging vlucht, maar zich er voor open houdt; dat is de angst. “*Die Befindlichkeit aber, welche die ständige und schlechthinnige, aus dem eigensten vereinzeltten Sein des Daseins aufsteigende Bedrohung seiner selbst offen zu halten vermag, ist die Angst. In ihr befindet sich das Dasein vor dem Nichts der möglichen Unmöglichkeit seiner Existenz.*”

⁸⁹ Heidegger lijkt hier duidelijk te willen maken dat de mens in de angst vooruitloopt in de mogelijkheid van de dood. Daarom kunnen we pas eigenlijk leven wanneer we niet vluchten voor de angst, maar het aandurven om daar in te blijven. Heidegger plaatst deze angst duidelijk tegenover de vrees. De vrees is de angst voor een specifieke gebeurtenis, bijvoorbeeld het verliezen van een sportwedstrijd. Doordat men zich verliest in vrees, denkt men de angst voor de dood te kunnen overwinnen. Maar dat is onmogelijk. Na vele paragrafen komt Heidegger dan eindelijk tot zijn conclusie over het ‘Sein zum Tode’. “Das Sein zum Tode ist wesenhaft Angst.”⁹⁰

Heidegger concludeert zijn zoektocht naar de betekenis van het ‘Sein zum Tode’ met het volgende citaat. “*Das Vorlaufen enthüllt dem Dasein die Verlorenheit in das Man-selbst und bringt es vor die Möglichkeit, auf die besorgende Fürsorge primär ungestützt, es selbst zu sein, selbst aber in der leidenschaftlichen, von den Illusionen des Man gelösten, faktischen, ihrer selbst gewissen und sich ängstenden Freiheit zum Tode.*”⁹¹ In dit citaat komt veel van het hierboven besprokene terug. Zo wordt hier duidelijk dat er sprake is van een eigenlijke en een oneigenlijke verhouding tot het ‘Sein zum Tode’.⁹² De oneigenlijke houding wordt gevonden waar men zich verliest in de alledaagsheid, maar

⁸⁸ Heidegger, M., *Sein und Zeit*, 265

⁸⁹ Heidegger, M., *Sein und Zeit*, 265-266

⁹⁰ Heidegger, M., *Sein und Zeit*, 266

⁹¹ Heidegger, M., *Sein und Zeit*, 266

⁹² Deze termen gebruikt Heidegger ook expliciet. Zo schrijft hij over het oneigenlijke ‘Sein zum Tode’ het volgende: “Das alltägliche verfallende Ausweichen vor ihm ist ein uneigentliches Sein zum Tode.” Heidegger, M., *Sein und Zeit*, 259. Daarnaast spreekt hij ook over “*Eigentliches Sein zum Tode*”, Heidegger, M., *Sein und Zeit*, 260.

zij die durven vooruit te lopen in hun meest eigen, onmiddellijke, onoverzichtelijke, zekere en toch onbepaalde mogelijkheid zullen in hun angst de vrijheid tot diezelfde dood vinden.

3. (Je) verliezen in de sport en ‘Sein zum Tode’

In dit hoofdstuk wordt geprobeerd de kennis die is opgedaan uit *Sein und Zeit* toe te passen op het verliezen in de sport. Kan een verlies in de sport ons helpen ons ‘Sein zum Tode’ te begrijpen? In de eerste paragraaf van dit hoofdstuk wordt de relatie onderzocht tussen een sportnederlaag en de alledaagse verschijnselen die Heidegger bespreekt in *Sein und Zeit*. In de tweede paragraaf wordt beschreven wat het betekent dat men zich kan verliezen in de alledaagsheid en wat dit betekent voor onze omgang met sportnederlagen. Ook wordt beschreven hoe een eigenlijke omgang met sportnederlagen eruit zou zien.

3.1 Verliezen in de alledaagsheid

In paragraaf 2.2 is besproken hoe Heidegger verschillende fenomenen uit de alledaagsheid onderzoekt met de vraag of hierin het ‘Sein zum Tode’ aanwijsbaar is. De conclusie was dat geen van de alledaagse verschijnselen model kon staan voor ons er-zijn als een ‘Sein zum Tode’. Het is voor het doel van deze scriptie noodzakelijk om te zien hoe het verlies in de sport zich verhoudt tot de voorbeelden die door Heidegger zijn besproken.

Hoe vervreemdend dit ook kan klinken, maar het overlijden van een geliefde lijkt van de besproken voorbeelden wellicht nog het meest op het verliezen van een sportwedstrijd. Heidegger had twee redenen om het aanwezig zijn bij de dood van een ander niet te zien als aanwijzing voor ons eigen ‘Sein zum Tode’. Allereerst ben je hier slechts bij en ten tweede vindt het plaats op een specifiek en afgerond moment. Wellicht dat het verliezen van een sportwedstrijd verder gaat dan er slechts bij zijn; je verliest namelijk je eigen sportwedstrijd. Toch verlies je niet jezelf, maar een wedstrijd. Het is daarmee niet te vergelijken met je eigen dood. Bovendien geldt voor een verloren wedstrijd ook dat dit op een specifiek en afgerond moment plaatsvindt, net als bij het sterven van een ander. Daarom is een sportwedstrijd, net zoals de dood van een geliefde, niet te vergelijken met je eigen dood als onoverzichtelijke en onbepaalde mogelijkheid.⁹³

Het samenkomen van delen werd door Heidegger ook afgewezen als karakterisering van ons ‘Sein zum Tode’. Voornamelijk omdat hierbij het nog-niet dat toegevoegd moet worden een kenbaar zijnde is. Terwijl de dood juist als niet-Zijn, als onmogelijke mogelijkheid, geen kenbaar zijnde is. Ook de verloren sportwedstrijd is een kenbaar fenomeen, zelfs iets waar je mee vertrouwd kunt raken (als Feyenoord-supporter spreek

⁹³ Zie paragraaf 2.5.3 en 2.5.5.

ik uit ervaring). In tegenstelling tot de sportnederlaag is de dood juist een absoluut onbekende, het niet-Zijn is juist in haar onbekendheid zo beangstigend.

Ook het voltooiën (van bij voorbeeld een vrucht) wordt door Heidegger afgewezen als model voor ons 'Sein zum Tode', omdat de dood juist ook onvoltooide levens treft. Dit punt van kritiek zou niet kunnen gelden voor de sportnederlaag. Een nederlaag zorgt er juist voor dat iets niet voltooid kan worden. In die zin heeft het wel iets van de dood, maar het grote verschil is dat je na een nederlaag weer kunt opladen voor een volgende wedstrijd of seizoen. Dit is in het geval van de dood onmogelijk.

Ten slotte is door Heidegger ook het ophouden van regen of een weg afgewezen als mogelijk model om ons 'Sein zum Tode' te begrijpen. Hierin wordt namelijk ons 'Sein zum Tode' te weinig begrepen als een zijswijze. Het ophouden van regen of een weg betekent een 'zu Ende sein', terwijl daarentegen ons er-zijn bepaald wordt door een 'Sein zum Ende'. Deze kritiek geldt 'mutatis mutandis' ook voor een nederlaag in de sport. Wanneer het Nederlands elftal de WK-finale verliest dan houdt de reeks van overwinningen en de hoop om de beste van de wereld te zijn op. Maar, om de finale van 11 juli 2010 aan te halen, dit gold pas vanaf het moment dat scheidsrechter Howard Webb na 120 minuten voor het laatst op zijn fluit blies. Tot dat moment kon de hoop blijven bestaan dat er geen einde zou komen aan de reeks van overwinningen, dat er geen nederlaag zou worden opgelopen. Dit is een belangrijk verschil met ons er-zijn, dat altijd al een 'Sein zum Ende' is.⁹⁴

Naast deze alledaagse voorbeelden is in paragraaf 2.5 ook besproken hoe Heidegger het denken aan onze eigen dood en het verwachten van onze dood afwijst als manieren om ons 'Sein zum Tode' te begrijpen. Op deze manieren wordt de dood namelijk als verwerkelijkte mogelijkheid gedacht, terwijl specifiek aan de dood is dat deze juist als een mogelijkheid voor ons staat en niet verwerkelijkt wordt. Wanneer deze verwerkelijkt wordt, verhoudt deze zich namelijk al niet meer tot ons er-zijn. Dat maakt de dood de onmogelijke mogelijkheid van onze existentie.⁹⁵

Het is interessant om te zien dat Heidegger juist deze pogingen om onze eigen dood verwerkelijkt te denken als een manier ziet om te vluchten voor de daadwerkelijke angst die ons 'Sein zum Tode' is.⁹⁶ Door over onze concrete dood na te denken, proberen we de angst voor de geworpenheid in de wereld om te buigen naar de vrees voor een

⁹⁴ De structuur van veel sportwedstrijden wordt bepaald door de klok en het einde van de speeltijd (in het geval van dit voorbeeld 90 minuten + 30 minuten). Daarom zou er gezegd kunnen worden dat ook een wedstrijd altijd al een 'Sein zum Ende' is. In het geval van deze scriptie is echter doorslaggevend dat er geen directe overeenkomst is tussen de nederlaag in de sport en de dood, hoewel er wel een overeenkomst lijkt te bestaan tussen het einde van een wedstrijd en het einde van het leven, in beide gevallen is dit einde vanaf het begin al bepalend aanwezig.

⁹⁵ Zie citaat bij voetnoot 89.

⁹⁶ Heidegger, M., *Sein und Zeit*, 266

beheersbaar een specifiek moment. Zoals we in de inleiding al aanhaalden is de angst waar Heidegger over spreekt de angst voor het in-de-wereld-zijn als zodanig. “Das Wovor der Angst ist das In-der-Welt-sein als solches. [...] Das Wovor der Angst ist kein innerweltliches Seiendes. [...] Daher ‘sieht’ die Angst auch nicht ein bestimmtes ‘Hier’ und ‘Dort’, aus dem her sich das Bedrohliche nähert. Dass das Bedrohende *nirgends* ist, charakterisiert das Wovor der Angst.”⁹⁷

Hier komen we op een centraal punt in deze scriptie. De sportnederlaag mag nooit gezien worden als model om ons ‘Sein zum Tode’ te begrijpen. Want het verdriet en de vrees voor een sportnederlaag richt zich op een beheersbaar en kenbaar zijnde. Terwijl de angst voor de dood een zijnswijze is van het altijd al geworpen zijn in deze zekere, maar onbepaalde mogelijkheid van je eigen dood. Het verliezen in de sport benaderen als een model om ons ‘Sein zum Tode’ te begrijpen is zelfs een poging om te vluchten van die daadwerkelijke angst. Hiermee wordt die angst geprojecteerd op een beheersbaar zijnde en verandert het daarmee in vrees. Dit is het allesbepalende verschil tussen verliezen in de alledaagsheid of *je* verliezen in de alledaagsheid. In het eerste geval verdisconteer je het grote verschil tussen het sportverlies en de dood, terwijl je in het tweede geval jezelf voorhoudt dat je in het sportverlies al iets van de dood leert begrijpen. Het eerste geval is een eigenlijke omgang met het ‘Sein zum Tode’, het tweede een oneigenlijke. In de volgende paragraaf wordt deze oneigenlijke omgang verder toegelicht.

3.2 *Je verliezen aan de alledaagsheid*

Zoals hierboven door mij bepleit is, is er een verschil tussen verliezen in de alledaagsheid en je verliezen in de alledaagsheid. Heidegger gebruikt hiervoor zelf ook letterlijk de term “Verlorenheit in die Alltäglichkeit des Man-selbst”.⁹⁸ Deze omgang met de alledaagsheid is volgens Heidegger overal te zien waar mensen ‘Verfallen’ aan de alledaagsheid. Op een paradoxale manier wijst dit vervallen aan de alledaagsheid toch op ons ‘Sein zum Tode’. De angst voor de mogelijkheid van de dood is namelijk zo groot, dat men vlucht in de alledaagsheid. Daarom moet in het citaat uit het begin van hoofdstuk 2 de nadruk ook liggen op ‘uneigentlich’. De alledaagsheid is geen vindplaats van modellen van ons ‘Sein zum Tode’, maar vindplaats van vluchtwegen voor ons ‘Sein zum Tode’. “Wenn aber das Sein zum Tode ursprünglich und wesentlich dem Sein des Daseins zugehört, dann muss es auch – wenngleich zunächst *uneigentlich* – in der Alltäglichkeit aufweisbar sein.”⁹⁹ Om aan de angst te ontkomen, vervalst men aan de alledaagsheid. Dat geeft een heel ander perspectief op de uitspraak van Peter Buwalda dat verliezen in judo

⁹⁷ Heidegger, M., *Sein und Zeit*, 186

⁹⁸ Heidegger, M., *Sein und Zeit*, 263

⁹⁹ Heidegger, M., *Sein und Zeit*, 252, cursivering toegevoegd

gelijk staat aan echt dood gaan. Deze manier van denken zou Heidegger interpreteren als een poging om de angst voor de mogelijkheid van de dood controleerbaar te maken. Door net te doen alsof de dood lijkt op het verliezen in de sport, probeert men de dood onschadelijk te maken. De angst wordt veranderd in vrees. Dit is dus juist een oneigenlijk ‘*Sein zum Tode*’.

Dat blijkt ook duidelijk uit Heideggers bespreking van wat de dood voor mogelijkheid is, zoals dit in paragraaf 2.5.1 tot en met 2.5.5 is weergegeven. Hierin wordt de dood beschreven als de *meest eigen, onmiddellijke, onoverzichtelijke en zekere, maar onbepaalde* mogelijkheid van ons er-zijn. Het is verhelderend om deze vijf kenmerken van de dood toe te passen op een nederlaag in de sport.

Een sportnederlaag kan eventueel nog gezien worden als een *eigen* mogelijkheid van ons er-zijn. Maar over het algemeen is de sportnederlaag juist ook iets wat mensen in teleurstelling of zelfs rouw aan elkaar verbindt. Het is dus zeker niet de *meest eigen* mogelijkheid en is meestal niet *onmiddellijk*. De manier waarop een stadion in rouw gedompeld kan worden, lijkt in Heideggers denken een mooi voorbeeld te zijn van het vervallen aan de massa in de alledaagsheid. Deze nederlagen zonderen ons niet af, maar verenigen ons juist vaak. Zo zijn de EK's en WK's voetbal waar Nederland aan deelneemt, samen met de Koninginnedagen, de momenten dat alle Nederlanders verbonden lijken te zijn. Dit geldt overigens niet alleen voor professionele sporten, ook de verliezende amateurploeg is verbonden in teleurstelling. En de individuele judoka die verslagen is, kan uithuilen bij trainer, vrienden of familie. In die zin is een sportnederlaag onvergelijkbaar met de dood, want die dood zondert ons voorgoed af van anderen.

Zoals in dit hoofdstuk al eerder genoemd is, is een van de meest cruciale verschillen tussen een sportnederlaag en de dood het feit dat de dood niet te overzien is. Dit is volgens Heidegger een van de elementen die de dood zo onverdraaglijk maakt. Het zal nooit beheersbaar worden en er zal nooit werkelijke reflectie op mogelijk zijn, omdat niemand ooit is teruggekomen uit de dood.¹⁰⁰ Omdat deze *onoverzichtelijkheid* nu juist een centraal kenmerk van de dood is, is er geen vergelijking mogelijk tussen een sportnederlaag en de dood. Zo slijt de teleurstelling na een sportnederlaag, wordt er op gereflecteerd en kan er zelfs de mogelijkheid bestaan van een herkansing.

Het vierde en vijfde kenmerk van de dood als ultieme mogelijkheid worden door Heidegger omschreven als *zeker, maar onbepaald*. De zekerheid van de dood is verbonden aan onze geworpenheid in deze wereld. Deze geworpenheid wekt in ons de stemming van de angst op, die we op alle mogelijke manieren proberen te ontvluchten.

¹⁰⁰ Uiteraard staan er in het Nieuwe Testament enkele verhalen over mensen die opgewekt worden of opstaan uit de dood. Bijvoorbeeld Lazarus (Joh. 11:1-44), het dochtertje van Jairus (Marcus 5:22-43) en Jezus zelf. Helaas zijn ons zelfs van hen geen reflecties bekend op de dood.

Maar naast dat de dood zeker is, is die ook onbepaald. Niemand weet wanneer die komt, maar iedereen weet dat die ieder moment kan toeslaan. Deze kenmerken gelden niet voor de sportnederlaag. Dat wat sport juist zo interessant maakt, is het feit dat niet zeker is of er verloren of gewonnen zal worden. Zoals in de vorige paragraaf al werd beschreven met het voorbeeld van de WK-finale: een sportnederlaag is niet zeker. Sporten is dus niet per definitie een ‘sporten richting verlies’, terwijl het leven wel een ‘Sein zum Tode’ is.

Het lijkt er dus op dat door een nederlaag in de sport als model te nemen voor onze dood, we juist wegvlugten voor ons ‘Sein zum Tode’. Heidegger zelf behandelt iets dergelijks in *Sein und Zeit* wanneer hij schrijft over hen die vrees en angst niet onderscheiden. Mensen kunnen de angst voor de dood niet aan en focussen zich daarom op een specifiek vreeswekkend zijnde. Wanneer men deze vrees heeft overwonnen, denkt men dan de angst voor de dood te hebben overwonnen. Maar het is volledig anders, volgens Heidegger. Door te doen alsof men in de vrees voor een specifiek zijnde de angst voor de dood in de ogen kijkt, bewijzen mensen juist hoe bang ze voor de echte dood zijn. Heidegger zegt het zelf als volgt: “Die untrügliche, obzwar ‘nur’ indirekte Bezeugung dafür (voor het feit dat het ‘Sein zum Tode’ angst is, LK) gibt das gekennzeichte Sein zum Tode, wenn es die Angst in feige Furcht verkehrt und mit der Überwindung dieser die Feigheit vor der Angst bekundet.”¹⁰¹

Wanneer we de uitspraken van K1-vechter Badr Hari en oud-judoka Peter Buwalda in het licht van deze uitspraak bezien, ontmaskert Heidegger hun grootspraak. De één waande zich onsterfelijk door zijn overwinning en de ander ging ‘echt dood’ door de vernedering van het verlies van een judo-wedstrijd. Heidegger zou door deze woorden heen prikken en beweren dat het gebruik van termen als ‘onsterfelijk’ en ‘echt doodgaan’ een onbewuste poging zijn om zich af te wenden van de angst voor de echte dood. Door de mogelijkheid van de eigen dood te projecteren op de vrees voor het verlies van een specifieke sportwedstrijd, wordt de dood beheersbaar gemaakt en onder controle gehouden. Het gebruik van deze taal wijst juist op de angst, op het vluchten voor diens eigenlijke ‘Sein zum Tode’.

In dit vervallen aan de alledaagsheid lijden wij aan wat Heidegger noemt ‘Aufenthaltslosigkeit’, zoals in paragraaf 2.4 is beschreven. Uit angst voor ons werkelijke ‘Sein zum Tode’ gaan we op in het alledaagse. Dit opgaan interpreteert Heidegger als een vlucht voor de ‘Unheimlichkeit’. Volgens Heidegger, is er slechts één manier van leven die hier niet voor vlucht. Dit is wat hij noemt het vooruitlopen in onze meest eigen, onmiddellijke, onoverzichtelijke en zekere maar onbepaalde mogelijkheid. Dit leven houdt ons wel (in tegenstelling tot de houding van de ‘Aufenthaltslosigkeit’) op bij de angst voor het altijd al geworpen in-de-wereld-zijn. Dit vooruitlopen in die mogelijkheid

¹⁰¹ Heidegger, M., *Sein und Zeit*, 266

is een manier van eigenlijke existentie in de angst. “Das Vorlaufen erweist sich als Möglichkeit des Verstehens des *eigensten* äußersten Seinkönnens, das heißt als Möglichkeit *eigentlicher Existenz*.”¹⁰² In dit vooruitlopen worden sportnederlagen niet volledig gerelativeerd, maar nederlagen worden wel op een andere manier aan de dood gerelateerd. In plaats van een sportnederlaag te zien als model om ons ‘Sein zum Tode’ te begrijpen, wordt er juist begrepen dat het verlangen om een nederlaag op deze manier te begrijpen, een poging is om te vluchten voor de angst van het ‘Sein zum Tode’. Het feit dat nederlagen op deze manier begrepen worden, geeft aan hoe graag wij die angst voor de dood beheersbaar en controleerbaar willen maken. Daarom is een sportnederlaag een uitdaging om vrij te worden tot de dood. Zo spreekt Heidegger zelf ook over dit vooruitlopen in de mogelijkheid.¹⁰³ Door dit vooruitlopen wordt aan mensen onthuld hoe ze zich verloren hadden aan de alledaagsheid van ‘men’. Hierdoor ontvangen mensen vrijheid tot de dood: door te beseffen dat ook een sportnederlaag niet begrepen kan worden als model om ons ‘Sein zum Tode’ als zijnswijze te leren begrijpen. Iedere poging een nederlaag wel zo te begrijpen, zou door Heidegger geïnterpreteerd worden als vlucht voor de angst van de dood.

¹⁰² Heidegger, M., *Sein und Zeit*, 263

¹⁰³ Bij voorbeeld in het al eerder gebruikte citaat uit paragraaf 2.5.5: “*Das Vorlaufen enthüllt dem Dasein die Verlorenheit in das Man-selbst und bringt es vor die Möglichkeit, auf die besorgende Fürsorge primär ungestützt, es selbst zu sein, selbst aber in der leidenschaftlichen, von den Illusionen des Man gelösten, faktischen, ihrer selbst gewissen und sich ängstenden Freiheit zum Tode.*” Heidegger, M., *Sein und Zeit*, 266

Conclusie

De hoofdvraag van deze scriptie is: hoe zouden nederlagen in de sport kunnen bijdragen aan het begrijpen van ons ‘Sein zum Tode’ volgens Heideggers *Sein und Zeit*?

Voordat ik antwoord probeer te geven op deze vraag, is het goed om te stellen dat ik slechts de vroeger Heidegger heb bestudeerd voor dit onderzoek. Het zou mijns inziens zeker de moeite waard zijn om verder te onderzoeken hoe de latere Heidegger op andere manieren tegen spel en alledaagsheid aan is gaan kijken.

Als antwoord op de hoofdvraag kan er gesteld worden dat nederlagen in de sport zeker kunnen bijdragen aan het begrijpen van ons ‘Sein zum Tode’. Echter, deze bijdrage leveren ze niet doordat in de nederlaag iets van de dood te herkennen is. Door te stellen dat een sportnederlaag een afschaduwing is van de dood of een model is om de dood te begrijpen, zoals de hypothese van deze scriptie deed, probeert men juist te vluchten voor de eigen dood. Deze eigen dood roept namelijk te veel angst op, daarom probeert men een sportnederlaag te zien als model om de dood te leren kennen, om de dood hierdoor minder beangstigend te maken. In de verschillen tussen de dood en de sportnederlaag wordt goed duidelijk waarom de dood zo angstwekkend is. In zekere zin heb ik het idee dat Heidegger mij gedurende dit onderzoek heeft ontdekt aan mijn angst voor de dood. Ik zelf veronderstelde in mijn hypothese immers, gesterkt door Standish en verschillende sporters, dat een sportnederlaag mij iets van mijn dood zou kunnen doen begrijpen. Er is echter een oneindig verschil tussen de dood en de sportnederlaag. Het angstwekkende van de dood, in tegenstelling tot de sportnederlaag, blijkt uit de hieronder opgesomde verschillen. De volgende aspecten van de dood worden mijns inziens ontvlucht wanneer een sportnederlaag als model voor de dood wordt begrepen.

Allereerst wordt de dood als zijnswijze ontvlucht door deze begrijpelijk te willen maken aan de hand van iets dat op een afgerond moment heeft plaatsgevonden. De dood is juist een mogelijkheid die ieder moment voor ons staat en verwerkelijk zou kunnen worden. Dit ontvlucht men wanneer men denkt dat op bepaalde momenten, zoals in een sportnederlaag, de dood in zekere zin dichterbij is. Op die manier moet de volgende uitspraak van Heidegger ook gelezen worden: “*Die nächste Nähe des Seins zum Tode als Möglichkeit ist einem Wirklichen so fern als möglich.*”¹⁰⁴ Om deze reden ziet Heidegger zelfs het aanwezig zijn bij de dood van anderen niet als moment om onze eigen dood te leren kennen. Wanneer iemand overlijdt moeten we al spreken over een verwerkelijkte mogelijkheid, hierin treedt het verschil op tussen een ‘zu Ende sein’ en een ‘Sein zum

¹⁰⁴ Heidegger, M., *Sein und Zeit*, 262

Ende'. Dit laatste is wat onze angst zo opwekt, de constante mogelijkheid van de dood die altijd al voor ons staat.

Een tweede aspect van de dood dat ontvlucht wordt in de opvatting dat een sportnederlaag ons de dood helpt begrijpen, is de onoverzichtelijkheid van de dood. Dit element is verbonden aan het eerstgenoemde aspect. Na een sportnederlaag leven we allemaal weer verder. Het is zelfs een cliché onder trainers dat er van een nederlaag juist geleerd moet worden. Een nederlaag is te overzien, er valt op te reflecteren. Volgens Heidegger is één van de vijf specifieke kenmerken van de dood dat deze juist onoverzichtelijk ('unüberholbar') is.

Het derde element dat ontvlucht wordt in de oneigenlijke omgang met sportnederlagen is het feit dat de dood onze meest eigen en onmiddellijke mogelijkheid is. Zoals al genoemd is in hoofdstuk 3 kan een sportnederlaag erg eenzaam voelen, maar vaak werkt het juist ook verbindend tussen sporters onderling of tussen een sporter en diens vriendenkring. Een nederlaag kan zeker heel eigen zijn voor een sporter, maar werkt niet per definitie afzonderend.

Het vierde element dat ontvlucht wordt is verbonden aan het vierde en vijfde kenmerk dat Heidegger aan de dood toeschrijft: zeker, maar onbepaald. Het grote verschil is dat wij wel 'Sein zum Tode', maar niet per definitie 'sporten richting verlies'. Door in het verlies de dood te willen begrijpen, lijkt er zelfs gevluht te worden voor de zekerheid van de dood. Alsof het nog maar afwachten is of de dood, net als de sportnederlaag, wel zal volgen.

Dit is gerelateerd aan het laatste aspect dat ik hier wil noemen. Heidegger maakt een verschil tussen 'angst' en 'vrees'. Een specifiek zijnde kunnen we vrezen, maar angst bestaat er voor het in-de-wereld-zijn als zodanig. Door onze vrees voor een sportnederlaag voor te doen als angst, maken we het onbeheersbare van de angst tot een beheersbare vrees. De angst voor de dood is echter niet op te sluiten in de vrees voor een specifieke gebeurtenis, deze angst is verbonden aan ons altijd al geworpen in-de-wereld-zijn. Deze angst is veel omvattender dan de vrees voor het verliezen van een sportwedstrijd, deze angst is allesomvattend.

Deze zijnswijze blijkt echter voor 'men' te beangstigend te zijn. Daarom vervalt men aan de alledaagsheid. Dit is een manier om te vluchten voor de 'Unheimlichkeit' van de angst die verbonden is aan het stilstaan bij ons 'Sein zum Tode'. Vluchten voor deze angst is ook mogelijk door angst te veranderen in vrees voor specifieke zijnden en jezelf daarmee

voor te houden dat je de angst voor de dood in de ogen hebt gekeken.¹⁰⁵ Dit is dus ook wat gebeurt wanneer een sportnederlaag wordt geïnterpreteerd als een afschaduwning van de dood of een model om de dood te leren begrijpen. Hiermee houdt men zichzelf voor de gek, want deze dood is juist zo beangstigend, omdat zij niet op bestelling in de ogen is te kijken.

Ik denk dat Heidegger daarom ook zou stellen dat het interpreteren van sportnederlagen als een model van onze eigen dood een manier is om je te verliezen aan de alledaagsheid in een poging de angst voor het ‘Sein zum Tode’ te ontvluchten. Dit is onderdeel van een oneigenlijke manier van omgaan met sportnederlagen. De oneigenlijke manier van omgaan met sportnederlagen leidt via Heideggers ‘negatieve filosofie’ toch tot uitspraken over ons ‘Sein zum Tode’. Want juist door een sportnederlaag te zien als model om onze dood te begrijpen, probeert men de hierboven genoemde, meest beangstigende, aspecten van de dood ‘onschadelijk’ te maken. Deze aspecten vallen tegen de achtergrond van een sportnederlaag extra goed op.

Er is volgens Heidegger echter ook een eigenlijk ‘Sein zum Tode’ mogelijk. Hij noemt dit het vooruitlopen in onze meest eigen, onmiddellijke, onoverzichtelijke en zekere, maar onbepaalde mogelijkheid. Dit vooruitlopen in deze mogelijkheid kenmerkt zich door het niet wegvluchten van de angst voor ons ‘Sein zum Tode’. Heidegger spreekt zelfs over deze manier van leven als een manier van leven waarin men zichzelf is, in een ‘sich ängstenden’ vrijheid tot de dood, losgemaakt van het verloren zijn aan de alledaagsheid.¹⁰⁶ In deze eigenlijke existentie hoort niet een visie op sportnederlagen, zoals ik zelf dat in de hypothese van deze scriptie verwoordde, en zoals Paul Standish, Badr Hari en Peter Buwalda daarover spraken. Concrete sportnederlagen helpen ons volgens Heidegger niet om onze bestaanssituatie als een ‘Sein zum Tode’ te begrijpen. Het feit dat sportnederlagen wel zo begrepen worden, laat zien hoe graag wij vluchten voor de echte dood. Daarmee is de hypothese van deze scriptie dus verworpen.

In ons eigenlijke ‘Sein zum Tode’ past het besef dat het zwelgen in een nederlaag alsof hierin iets van onze sterfelijkheid bekend wordt, een poging is de angst voor de dood te ontvluchten. Een beetje populair gezegd: in een sportnederlaag iets van de dood herkennen, is een belediging voor de dood.

¹⁰⁵ Dit zou overigens ook een analyse kunnen zijn van *extreme sports*. Juist om te vluchten voor de angst van de dood, houdt men zichzelf voor dat men in de vrees voor het mislukken van stunts de dood in de ogen heeft gekeken.

¹⁰⁶ Heidegger, M., *Sein und Zeit*, 266

Literatuurlijst

Breivik, “Being-in-the-Void: A Heideggerian Analysis of Skydiving” in *Journal of the Philosophy of Sport* 37 (2010), pp. 29-46.

Cox, H.L. (e.a. reds.), *Van Dale: Groot Woordenboek Duits – Nederlands*, Utrecht / Antwerpen: Van Dale, 1986.

Feher, I., “Heideggers Kritik der Ontotheologie” in A. Franz (e.a. reds.), *Religion und Gott im Denken der Neuzeit*, Paderborn: Schöningh, 2000, pp. 200-223.

Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer, 2001 (oorspr. uitgave 1927)

Heidegger, M., “Nur noch ein Gott kan uns retten” in *Der Spiegel* 31 mei 1976 (<http://wissen.spiegel.de/wissen/image/show.html?did=9273095&aref=image040/2009/10/20/cq-sp199700102800287.pdf&thumb=false> 02-01-2012)

Pöggeler, O., “In de sporen van *Zijn en tijd*” in M. van den Bossche (e.a. reds.), *De actualiteit van Martin Heideggers Zijn en tijd*, Budel: Damon, 2007, pp. 11-24.

Safranski, R., *Heidegger en zijn tijd*, Amsterdam: Olympus, 2010 (oorspr. uitgave 1992)

<http://www.boxingscene.com/roman-simakov-passes-away-tragic-knockout-loss--47006> (20-12-2011)

<http://player.omroep.nl/?aflid=13398108> (02-01-2012)

http://nl.wikipedia.org/wiki/Europacup_I_1960/61 (22-12-2011)

http://www.youtube.com/watch?v=thFS_eWy7_Y (16-12-2011)