Hermeneutiek van de eindigheid – het zelfgewilde levenseinde van oude mensen

Bachelorscriptie Wijsbegeerte – Universiteit Utrecht

Datum: 4 juli 2011

Student: Floor Ekelschot

E-mailadres: F.E.Ekelschot@students.uu.nl

Begeleider: Jan Vorstenbosch

Inhoudsopgave

Inleiding	p. 3
Camus en zijn Sisyphus	p. 4
Heidegger en het Sein-zum-Tode	p. 8
De terugslag naar het zelfgewilde levenseinde van oude mensen	p. 16
Conclusie	p. 20
Literatuurlijst	p. 22

Inleiding

> "Het lijkt me aan geen grote twijfel onderhevig dat veel oude mensen er een grote rust in zouden vinden als zij over een middel konden beschikken om op aanvaardbare wijze uit het leven te stappen op het moment dat hun dat – gezien wat hen daarvan nog te wachten staat – passend voorkomt. Natuurlijk stelt onze samenleving al vele middelen beschikbaar waarmee mensen een eind aan hun leven kunnen maken: er zijn treinen waarvoor men zich kan werpen, er zijn gebouwen waarvan men zich naar beneden kan laten vallen, er zijn kanalen en rivieren om zich in te verdrinken, er is touw dat men kan kopen en daarbij laat ik het maar."[1]

Als we ergens in het leven niet aan kunnen ontkomen, dan is het wel aan de dood. Hoewel de dood vaak omgeven is door treurnis en rouw, is ze ook een steunpilaar, we kunnen op haar vertrouwen, ze biedt ons zekerheid. Haar onbetwiste komst verzekert ons van onze eigen eindigheid, de vraag is slechts wanneer ze zal komen. Voor sommigen komt ze te vroeg, voor anderen precies op tijd, maar er is bij velen de angst dat ze te laat zal komen. Laat me dat nader uitleggen. Stel: ik ben op leeftijd maar niet ziek, de definitie van 'uitzichtloos lijden' is niet op mij van toepassing maar ik acht mijn leven voltooid en koester een diepgewortelde wens om aan mijn leven een einde te maken.

De beschreven problematiek, die ik de ouderdomskwestie zal noemen, werd goed onder de aandacht gebracht in Nederland toen Huibert Drion in oktober 1991 hierover een essay publiceerde in het NRC Handelsblad, later gebundeld met reacties van anderen in het boekje 'Het zelfgewilde einde van oude mensen'. Zonder een precieze uitwerking te geven formuleerde Drion op indrukwekkende wijze de wens van ouderen om uit het leven te kunnen stappen vóór ze ingehaald zouden worden door ziekte en aftakeling. Bovenstaand citaat van Drion bevat in een notendop het startpunt van zijn betoog. Op dit gedachtegoed zal ik in een later stadium nog terugkomen. Nog altijd is de ouderdomsproblematiek zeer actueel, op moment van schrijven is het burgerinitiatief Uit Vrije Wil gaande, waarin gepleit wordt voor een politiek-juridische maatregel waardoor oude mensen die hun leven voltooid achten en vroegtijdig waardig wensen te sterven, daartoe de mogelijkheid krijgen.

De ouderdomskwestie behelst een probleem dat enerzijds heel marginaal is, het heeft op moment van schrijven immers slechts betrekking op een relatief kleine groep mensen. Niettemin zal de omvang van deze groep in rap tempo toenemen, gezien de aankomende vergrijzing. De problematiek is tegelijkertijd buitengewoon breed en diep, want het vereist dat we ons afvragen wat het is om te zijn in een wereld, wat het is om te sterven, maar bovenal wat het is om jezelf ergens op een punt in

[1] Huibert Drion. *Het zelfgewilde einde van oude mensen.* Amsterdam : Balans, 1992 (eerste druk). p. 11.

je leven tegen te komen, jezelf te vinden, en dan met volledige berusting te zeggen “het is voltooid zo, mijn leven is af”.

Ik ben me er ten zeerste van bewust dat ik geen uitputtende behandeling van deze complexe problematiek kan geven. Toch wil ik proberen een bijdrage te leveren aan dit actuele en schrijnende debat aan de hand van het werk van Albert Camus en Martin Heidegger. Camus hield zich bij uitstek bezig met de vraag naar zelfdoding. Zo schreef hij in zijn *Le Mythe de Sisyphe*: “There is but one truly serious philosophical problem and that is suicide. Judging whether life is or is not worth living amounts to answering the fundamental question of philosophy. All the rest […] comes afterwards.”[2] Heidegger schreef in minder directe zin over dit onderwerp, het woord ‘zelfdoding’ neemt hij zelfs nergens in de mond. Desalniettemin verwoordt Heidegger met het idee van *Sein-zum-Tode* een belangrijk en indrukwekkend gedachtegoed over de menselijke eindigheid. Aan de hand van de werken van Camus en Heidegger zal ik laten zien dat de ouderdomsproblematiek uit filosofisch oogpunt sterk steunt op beladen begrippen, welke niet eenduidig zijn. Vanuit deze insteek is mijn hoofdvraag dan ook: mogen en kunnen wij als eindige wezens in sommige gevallen, zoals de ouderdomskwestie, vroegtijdig een beroep doen op onze eigen eindigheid?

Camus en zijn Sisyphus

> “Toen werd ik de kwellingen van Sisyphus gewaar, zoals hij met beide handen zijn reusachtige rotsblok opwaarts rolde. Zich inspannend met alle kracht, die in hem was, slaagde hij er juist in die zware steen tot de top van de helling te rollen, maar òver de top kwam die niet, want dan tuimelde hij telkens met geweld omlaag. En dan moest die arme Sisyphus dat zware karwei opnieuw beginnen, terwijl het zweet hem van het lichaam droop en het stof hoog òpstoof en zijn gezicht bevuilde.”[3]

Homerus schreef, zoals weergegeven in bovenstaand citaat, kort over Sisyphus in zijn Odyssee. Als straf van de goden (er wordt heftig gespeculeerd over de reden waarom, het verhaal dat hij de Goden heeft beledigd en hun geheimen gestolen, heeft de overhand) kreeg Sisyphus de zinloosheid opgelegd, waarbij hij gedwongen werd om een steen de berg op te duwen. Steeds, als hij bijna bij de top van de berg is, wordt de steen hem echter te zwaar en zo rolt de steen keer op keer terug naar beneden. Tot in het oneindige blijft Sisyphus de steen opnieuw omhoog duwen, de puurste en oorspronkelijkste vorm van sisyfusarbeid. Zo gezegd lijkt de straf die Sisyphus heeft gekregen een marteling, een kwelling. Zijn werk is doelloos en zijn bestaan eindeloos, hij is zinloos in tijd gevangen.

[2] Albert Camus. *The Myth of Sisyphus* (trans. Justin O’Brien). Harmondsworth : Penguin, 1975. p.11.

[3] Homerus, *Odyssee* (trans. Frans van Oldenbrug Ermke). Retie : Kempische Boekhandel, 1959. pp. 583-584.

De goden waren dan ook in de vooronderstelling dat dit de ernstigste straf was die ze hem konden opleggen: “They had thought with some reason that there is no more dreadful punishment than futile and hopeless labour.”[4] Toch pleit Camus ervoor om Sisyphus niet te zien als een tragisch man, niet als een treurig en ellendig figuur. Hij pleit voor het tegenovergestelde, Sisyphus is een gelukkig man:

> “I leave Sisyphus at the foot of the mountain! One always finds one’s burden again. But Sisyphus teached the higher fidelity that negates the gods and raises rocks. He, too, concludes that all is well. This universe henceforth without a master seems to him neither sterile nor futile. Each atom of that stone, each mineral flake of that night-filled mountain, in itself forms a world. The struggle itself towards the heights is enough to fill a man’s heart. One must imagine Sisyphus happy.”[5]

Sisyphus is de absurde held in deze mythe. Hoewel deze mythe ogenschijnlijk niets van doen heeft met zelfdoding raakt dit verhaal juist de kern van Camus’ verhandeling hierover. Het absurde is Camus’ absolute kernbegrip, het betreft een ervaring waar bijna iedereen eens mee te maken krijgt. Eveneens staat de betekenisloosheid van de wereld sterk centraal in zijn werk.

Het is van groot belang om de menselijke drang naar betekenisvolheid van de wereld te benadrukken. Camus schetst een wereld die op zichzelf niet betekenisvol is, of in ieder geval een wereld waarvan we de betekenis als zodanig niet kunnen kennen: “I don’t know whether this world has a meaning that transcends it. But I know that I do not know that meaning and that it is impossible for me just now to know it. What can meaning outside my condition mean to me? I can understand only in human terms.”[6] Het is bij uitstek het gebrek aan betekenis van de wereld om ons heen, dat ons in aanraking laat komen met het absurde. Het absurde kunnen we overal tegenkomen in de wereld, op straathoeken, in draaideuren, het absurde kan overal zijn. Wanneer de dagelijkse routine van opstaan, maaltijd, bus, werken, maaltijd, werken, bus, maaltijd en slapen doorbroken wordt, wanneer men zich op een dag afvraagt ‘waarom’, dan is dat het moment waarop het absurde doorbreekt: “In certain situations, replying ‘nothing ’when asked what one is thinking about may be pretence in a man. […] But if that reply is sincere, if it symbolizes that odd state of soul in which the void becomes eloquent, in which the chain of daily gesture is broken, in which the heart vainly seeks the link that will connect it again, then it is as it were the first sign of absurdity.”[7] Op de ‘waarom’-

---

[4] Albert Camus. *The Myth of Sisyphus*. p.107.

[5] Albert Camus. *The Myth of Sisyphus.* p.111.

[6] Albert Camus. *The Myth of Sisyphus.* p.51.

[7] Albert Camus. *The Myth of Sisyphus.* p.19.

vraag blijft ieder antwoord uit, de wereld zwijgt en geeft geen verklaringen. De wereld geeft geen antwoord op onze brandende vragen, we horen niets dan stilte. Het is die geslotenheid en vreemdheid van de wereld die het absurde is. Bij de confrontatie tussen menselijke behoefte aan antwoord en de onredelijke stilte van de wereld, wint het absurde aan terrein. Eenmaal in aanraking met het absurde, laat het iemand niet meer los, het blijft knagen: "From the moment absurdity is recognized, it becomes a passion, the most harrowing of all."[8] Een voorbeeld van deze absurditeit is terug te vinden in Camus' *De Vreemdeling*, waarin een man uiteindelijk een moord pleegt omdat hij last had van de hitte van de zon. In de daarop volgende rechtszaak weigert hij zichzelf naar behoren te verdedigen en wachtend op zijn executie veracht hij de dood niet. *De Vreemdeling* is, anders dan *De Mythe van Sisyphus,* een roman. Hoewel het werk van Camus in het algemeen sterk literair-filosofisch van karakter is, werkt hij in *De Vreemdeling* niet direct zijn filosofische gedachten uit. Toch geeft hij in beide boeken een uitwerking van zijn begrip van het absurde. In vogelvlucht wil ik dan ook zijn ervaring van het absurde uit *De Vreemdeling* uiteenzetten, omdat ik van mening ben dat dit begrip van het absurde zal bevorderen. De context van de geuite gedachtes is niet zozeer belangrijk, ze zullen ieder voor zich de aanwezigheid van het absurde uitdragen:

> "Uit het binnenste van dit huis dat in slaap lag verzonken steeg die klacht omhoog, als een bloem die aan stilte ontbloeit."[9]

> " Op dat ogenblik dacht ik dat men kon schieten of niet schieten, maar dat alles op hetzelfde neerkwam."[10]

> "'Ik geef toe dat ik een moord heb begaan.' Daarna ging hij in dezelfde trant verder, waarbij hij telkens 'ik' zei wanneer hij over mij sprak. Ik was zeer verwonderd. Ik boog me naar een van de agenten en vroeg hem waarom dat was. Hij zei me te zwijgen maar na een ogenblik voegde hij eraan toe: 'dat doen alle advocaten.' Mij was het alsof ik daardoor nog een beetje verder van de zaak werd verwijderd, alsof ik tot nul werd herleid, en alsof men zich tot op zekere hoogte in mijn plaats stelde. Maar ik geloof dat ik reeds zeer ver van deze rechtszaal verwijderd was."[11]

---

[8] Albert Camus. *The Myth of Sisyphus.* p.27.

[9] Albert Camus. *De vreemdeling* (trans. Adriaan Morriën). Amsterdam : De bezige bij, 2010 (negenentwintigste druk). p.35.

[10] Albert Camus. *De vreemdeling*. p.59.

[11] Albert Camus. *De vreemdeling*. p.107.

> "'Nu, dan moet ik dus sterven.' Eerder dan anderen, dat viel niet te ontkennen. Maar iedereen weet dat het leven niet de moeite waard is te worden geleefd."[12]

De wereld biedt de man niets dan stilte, de zinloosheid begint op hem in te werken, de waarden van zijn bestaan worden afgevlakt en sterfelijk is hij toch. Voor de duidelijkheid: het absurde is niet iets dat in de man *is*, noch is het iets in de wereld, veeleer is het iets dat in hun samenzijn ontstaat. Op het punt waar de man kiest voor de dood ziet Camus echter nog een tweede uitweg na confrontatie met het absurde, een opstand, terugkeer naar het oude. Het absurde wordt veelal in leven gehouden door het overpeinzen ervan, men zou zich er van moeten afwenden om te kunnen ontsnappen: "One of the only coherent philosophical positions is thus revolt."[13] Met grote nadruk wil ik zeggen dat opstand hetgeen is waar Camus voor pleit na confrontatie met het absurde, opstand om ondanks de doordrongen zinloosheid toch met een zekere berusting door te leven, zoals ook Sisyphus als gelukkig man zijn steen de berg op bleef rollen. Men zou, volkomen onterecht aldus Camus, kunnen denken dat zelfdoding volgt op deze opstand, maar zelfdoding is in de visie van Camus alles behalve de logische uitkomst van opstand! Zelfdoding is het volkomen tegenovergestelde, met name door de vorm van berusting die het vooronderstelt: "Suicide, like the leap, is acceptance at its extreme. Everything is over and man returns to his essential history. His future, his unique and dreadful future – he sees and rushes towards it. In its way, suicide settles the absurd. It engulfs the absurd in the same death."[14] Opstand is tegelijkertijd bewustzijn en afwijzing van de dood. Het absoluut tegenovergestelde van zelfdoding is de opstandige ter dood veroordeelde man, de eindige man die in die gedachte berusting weet te vinden. Opstand is hetgeen dat waarde aan het leven geeft: "Spread out over the whole length of a life, it restores its majesty to that life."[15]

Desalniettemin is opstand niet voor iedereen een haalbaar ideaal, zo zijn er, en zullen er altijd mensen zijn die zich hoe dan ook zullen richten op zelfdoding. Niet iedereen zal de vrolijke Sisyphus in zichzelf weten te ontdekken, voor hen is het leven het niet langer waard om geleefd te worden: "One kills oneself because life is not worth living, that is certainly a truth – yet an unfruitful one because it is a truism."[16] Op hen zal ik later terugkomen.

---

[12] Albert Camus. *De vreemdeling*. p.118.

[13] Albert Camus. *The Myth of Sisyphus.* p.53.

[14] Albert Camus. *The Myth of Sisyphus.* p.54.

[15] Albert Camus. *The Myth of Sisyphus.* p.54.

[16] Albert Camus. *The Myth of Sisyphus. p.15.*

Heidegger en het Sein-zum-Tode

> "En toch! Iedereen wordt wel eens, misschien zelfs meer dan eens, door de verborgen macht van die vraag beroerd zonder echt te beseffen wat hem overkomt. In grote vertwijfeling bijvoorbeeld, wanneer de dingen al hun belang dreigen te verliezen en alle zin verduisterd raakt, kan die vraag opkomen. Misschien heeft ze maar één keer weerklonken als een zware klokslag die tot het erzijn doorklinkt en geleidelijk weer wegsterft. In een gejubel van het hart is de vraag er, omdat dan alle dingen anders dan anders en als het ware voor het eerst om ons heen zijn, net alsof we eerder zouden kunnen begrijpen dat ze niet zijn dan dat ze zijn en dat ze zijn, zoals ze zijn. In een moment van verveling is de vraag er, wanneer vertwijfeling en gejubel even ver weg zijn en de hardnekkige gewoonheid van het zijnde een leegte verbreidt waarin het er voor ons niet toe lijkt te doen of het zijnde is of niet is; in een specifieke vorm klinkt opnieuw de vraag door: waarom is er eigenlijk zijnd en niet veeleer niets?"[17]

Het is een onmogelijke taak om het gehele filosofische project van Heidegger uiteen te zetten, een taak waar ik me dan ook niet aan zal wagen. Ik zal me slechts richten op zijn uitvoerige behandeling van het Sein-zum-Tode. Dit vereist niettemin een uitleg van enkele basisbegrippen die tot de bedrieglijk onalledaagse vocabulaire van Heidegger behoren. Tot zijn eigenzinnige schrijftaal behoren begrippen als Zijn, Zijnde en Er-zijn, woorden die in zijn filosofie onlosmakelijk verbonden zijn met een notie van tijdelijkheid met dood als uiteindelijke noodzakelijke afloop. Bovenstaand citaat lijkt alle aspecten van zijn project in zekere mate te bevatten, de benadrukking van de volgens Heidegger meest wezenlijke vraag is belangrijk: waarom is er eigenlijk zijnde en niet veeleer niets? Het is een vraag die door critici veelal afgedaan wordt als onzinnig, maar voor Heidegger is het de meest oorspronkelijke vraag , en voor hem daarmee de grondvraag van de metafysica. Een verdere uitwerking hiervan vereist eerst een uitleg van de begrippen Zijn, Zijnde en uiteindelijk ook van Er-zijn. Deze hoofdvraag dwingt ons namelijk allereerst om op een andere vraag antwoord te geven: "Zo wordt duidelijk, dat de vraag 'waarom is er eigenlijk zijnd en niet veeleer niets?' ons tot de voorafgaande vraag noopt: *hoe staat het met het zijn?*"[18]

Als voorafgaande vraag ligt de vraag naar het zijn in de hoofdvraag besloten. Het verschil tussen het Zijn en het Zijnde is het meest essentiële onderscheid dat Heidegger maakt in zijn project, een onderscheid dat doorklinkt in zijn gehele werk. Het moge duidelijk zijn dat het verschil tussen Zijn en Zijnden niet slechts van linguïstische orde is, het zijn wezenlijk verschillende zaken. Het verschil tussen Zijn en Zijnden is meer dan talig, de vraag naar het Zijn duidt op een zekere act, dat wil zeggen

[17] Martin Heidegger. *Inleiding in de metafysica* (trans. H. M.Berghs). Nijmegen : Sun, 1997. pp.27-28.

[18] Martin Heidegger. *Inleiding in de metafysica* (trans. H. M.Berghs). p.59.

dat de vraag naar het Zijn een productieve vraag is die ons 'wegleidt' van de Zijnden en ons stuurt in de richting van de zin van het Zijn, hier zal ik later op terug komen. Zijnden zijn nog op relatief eenvoudige wijze aan te duiden, in de zin dat we Zijnden in de wereld aantreffen, het zijn objecten, losstaande entiteiten, maar dit verduidelijkt de vraag naar het Zijn nauwelijks. Want het blijft evengoed de vraag wat het voor Zijnden betekent om te Zijn. Heidegger lijkt een soortement van verloop aan te brengen tussen zijn begrippen, een verloop van Zijn via Zijnde naar tijdelijkheid. De begrippen vormen elk apart een horizon om het opvolgende begrip te kunnen begrijpen, te 'verstaan':

> "Het zijn fungeert in *Sein und Zeit* als a priori voor het zijnde. Door het verstaan van zijn kan het erzijn zich verhouden tot het zijnde. Het zijnde wordt, zoals Heidegger ook zegt, 'ontworpen' op het zijn. Dat wil zeggen, het zijnde wordt verstaan op grond van het verstaan van zijn. Maar waarop wordt het zijn zelf ontworpen? […] Voorbij het zijn ligt voor Heidegger de oorspronkelijke tijdelijkheid. Het is vanuit de horizon van de tijd dat we volgens Heidegger het zijn verstaan. *Terwijl het zijnde wordt ontworpen op het zijn, wordt dit zijn zelf ontworpen op de tijd.*"[19]

Vanuit de horizon van de tijd verstaan we het Zijn, het Zijn wordt ontworpen op de tijd. Met *ontwerpen op* doelt Heidegger in zekere zin op de afhankelijkheid van het voorafgaande, en de mogelijkheden die het voorliggende begrip het daaropvolgende biedt. Het Zijnde ontwerpt zich met het Zijn op de achtergrond, zoals ook het Zijn ontworpen wordt op de tijd. Het Er-zijn van de menselijke existentie ontwerpt zich tussen het Zijn en het Zijnde, op dit Er-zijn zal ik later terugkomen. Het is cruciaal om bij dit verloop van begrippen op te merken dat de tijd zelf absoluut geen zijnde is, er kan helemaal niet van worden gezegd dat het 'is'. In zekere zin bestaat tijd in een losstaande a priori categorie (maar niet op de manier waarop Kant zijn a priori categorie hanteert): "[…] en doordat de tijd geen zijnde 'is', kan ook niet worden gezegd dat hij een bepaalde zijnswijze heeft. Tijd 'is' datgene wat mogelijk maakt dat er zoiets als zijn gegeven is ('es gibt'). En deze oorspronkelijkheid 'is' niet, maar *tijdigt* zich. Tijd 'is' het a priori voor het zijn, terwijl zijn het a priori 'is' voor het zijnde."[20] Eveneens reduceert Heidegger het Zijn niet tot een substantie, het Zijn op zich is geen Zijnde. Toch weet Heidegger het Zijn wonderlijk genoeg enigszins af te bakenen, zonder duidelijk te zeggen *dat* noch *wat* het is, zodat we niet slechts met een leeg begrip achterblijven:

> "[…] het gepraat over de onbepaaldheid en leegheid van zijn is een vergissing. […] De bepaaldheid van het zijn werd door het onderzoek van de vier scheidingen in het licht gesteld:

[19] Paul Heeffer. *Ontologie en subjectiviteit, Een inleiding in Sein und Zeit*. Nijmegen : Vantilt, 2010. p.41.

[20] Paul Heeffer. *Ontologie en subjectiviteit, Een inleiding in Sein und Zeit*. p.42.

> Zijn is in tegenstelling tot het worden het blijven.
> Zijn is in tegenstelling tot de schijn van het blijvende voorbeeld, het altijd-gelijke.
> Zijn is in tegenstelling tot het denken het ten grondslag liggende, het voorhandene.
> Zijn is in tegenstelling tot het behoren het telkens voor-ons-liggende als het nog niet of reeds verwezenlijkte verplichte.
>
> […] De bepaling van het zijn is niet een kwestie van afbakening van een loutere woordbetekenis. Ze is *de* macht die thans nog *al onze* betrekkingen tot het zijnde in zijn geheel, tot het worden, tot de schijn, tot het denken en behoren draagt en beheerst."[21]

Er moet toegegeven worden dat dit kader in sommige opzichten ongrijpbaar aandoet, maar het is belangrijk dat Heidegger niettemin grenzen aan weet te brengen in het Zijn zonder het tot een Zijnde te vermaken. Overigens is dit niet een geheel eigen theorie van het Zijn, maar een interpretatie van de Zijnsgeschiedenis die haar uiteindelijke oorsprong vindt bij Plato. Het Zijn zelf is in deze interpretatie geen substantie, zoals de tijd evengoed geen Zijnde is. Nu Heidegger het wezen van het Zijn, in zijn interpretatie, in zekere mate heeft weten te verwoorden kan hij overgaan op de vraag wie de mens, als Er-zijn, is. Heidegger zet zich af tegen de voorgaande Zijnsgeschiedenis door de mens niet langer op te vatten als een van nature blijvend iets, maar juist als een essentieel tijdelijk Er-zijn: "De vraag naar het mens-zijn wordt nu, wat betreft haar richting en reikwijdte, *enkel* vanuit de vraag naar het *zijn* bepaald. […] De mens is het Er <Da> dat in zich open is. In dit Er staat en gaat het zijnde aan de slag. We zeggen daarom: het zijn van de mens is, in de strikte zin van het woord, het '*er-zijn*'."[22] Het is in verband met deze menselijke existentie, het menselijke Er-zijn, dat Heidegger zich richt op de rol die tijd in deze existentie heeft. Het is in dit verband dat ook de menselijke eindigheid nadrukkelijk naar voren komt, het menselijke Sein-zum-Tode.

Het Er-zijn van de mens en de tijd liggen aan de basis van het Sein-zum-Tode. Eveneens is de ontologische vraag naar de zin van Zijn hier wezenlijk mee verbonden. Het is in het Er-zijn van de mens dat de betekenis van de tijd, en daarmee de tijdelijkheid, verduidelijkt wordt: "Dasein's Being finds its meaning in temporality."[23] De zin van het Zijn kan volgens Heidegger alleen verstaan worden in de tijdelijkheid. Het menselijke Er-zijn betekent een in-de-wereld-zijn, en het enige uiteinde van het Er-zijn is de dood. Dat wil zeggen dat het Er-zijn zich alleen in de tijdelijkheid kan verstaan en zich

---

[21] Martin Heidegger. *Inleiding in de metafysica* (trans. H. M.Berghs). pp. 226-227.

[22] Martin Heidegger. *Inleiding in de metafysica* (trans. H. M.Berghs). p. 230.

[23] Martin Heidegger. *Being and Time* (trans. John Macquarrie and Edward Robinson). Oxford : Blackwell, 1978. p. 41 (SuZ 19).

erop kan ontwerpen, omdat de dood het zekere slot vormt. Dit heeft ook een normatieve lading, alleen als een Er-zijn zichzelf begrijpt vanuit het Sein-zum-Tode is hij 'eigenlijk', vluchten voor het Sein-zum-Tode is oneigenlijk voor het Er-zijn. De dood is altijd in het Er-zijn aanwezig als hetgeen dat nog-niet-is. Dat de dood ooit onherroepelijk zal verschijnen is de grootste zekerheid die verbonden is aan het in-de-wereld-zijn: "Dat mijn dood *zeker* is, maar het wanneer *onbepaald*, behoort volgens Heidegger tot de existentiale bepaling van de dood. […] De dood confronteert mij met mijn meest eigen, mijn *oereigen* kunnen-zijn."[24] De mens is een absoluut kunnen-zijn in zijn Er-zijn, maar wanneer hij tegenover de dood staat wordt hij geconfronteerd met zichzelf als mogelijkheid. In hetgeen nog-niet-is ligt besloten wat men nog kan worden, maar de dood vormt hiervan de grens en evenzo het fundament dat eraan ten grondslag ligt. De dood confronteert de mens niet alleen met zijn meest *oereigen* kunnen-zijn, maar ook de *betrekkingsloosheid* en de *onoverschrijdbaarheid* van de dood zijn hier sterk mee verbonden: "[…] *death, as the end of Dasein, is Dasein's ownmost possibility – non-relational, certain and as such indefinite, not to be outstripped. Death is, as Dasein's* end, in the Being of this entity *towards* its end."[25]

Opmerkelijk is dat de dood, omdat ze een eindpunt is, nooit als gebeuren door de mens gekend kan worden, we kunnen haar niet ervaren. Evenzo kunnen we anderen zien sterven zonder echt mee te krijgen wat de dood is, we kunnen slechts haar structuur gewaarworden. Oog in oog met de dood staat men er alleen voor, hij is de enige die zijn eigen dood kan sterven en hij zal eens genoodzaakt zijn om zijn eigen onoverschrijdbare dood te sterven. Het is op dit punt dat men geconfronteerd wordt met een uiteindelijk niet-meer-zijn. De realisatie dat men zijn eigen Sein-zum-Tode *is*, is een cruciale stap in dit gehele proces. Het is de bewustwording van het toeleven naar niets anders dan de dood, waardoor men zich realiseert dat hij zijn eigen dood *is*, de dood is altijd al aanwezig:

> "Factically one's own Dasein is always dying already; that is to say, it is in a Being-towards-its-end. […] *Being-towards-death*, even when it is not explicitly engaged in 'thinking about death'. *Even in average everydayness, this ownmost potential-for-Being, which is non-relational and not to be outstripped, is constantly an issue for Dasein. This is the case when its concern is merely in the mode of an untroubled indifference towards the uttermost possibility of existence.* […] Dasein itself understands its death."[26]

---

[24] Paul Heeffer. *Ontologie en subjectiviteit, Een inleiding in Sein und Zeit*. pp. 183-184.

[25] Martin Heidegger. *Being and Time* (trans. John Macquarrie and Edward Robinson). p. 303 (SuZ 258-259).

[26] Martin Heidegger. *Being and Time* (trans. John Macquarrie and Edward Robinson). pp. 298-299 (SuZ 254-255).

De mens *is* zijn Sein-zum-Tode, en hij heeft het maar te zijn en te sterven. De geworpenheid van de menselijke existentie is de cruciale basis voor het Sein-zum-Tode. Geworpenheid moet hier niet opgevat worden als iets eenmaligs dat iemand ooit is overkomen, maar als een zijnsstructuur van het Da-sein: een existentiaal: "[…] Dasein exists as thrown Being *towards* its end."[27] De vraag is in welke situaties het de mens in zijn Er-zijn overkomt dat hij zo nadrukkelijk in aanraking met zijn eigen eindigheid komt, in aanraking met zijn eigen Sein-zum-Tode.

In *Sein und Zeit* introduceert Heidegger het begrip van de angst als de grondstemming waardoor men in aanraking komt met zijn eigen eindigheid. Het Er-zijn van de mens is geworpen, daarbij bevindt de mens zich in een wereld vol Zijnden en is omgeven door het Er-mede-zijn van anderen. Op het moment dat de grondstemming van de angst haar intrede doet verliezen de Zijnden evenals de anderen waartoe wij ons verhouden echter al hun relevantie, de wereld verwordt tot iets onbeduidends, de wereld heeft ons in de angst niets meer te bieden: "The 'world' can offer nothing more, and neither can the Dasein-with of Others. Anxiety thus takes away from Dasein the possibility of understanding itself, as it falls, in terms of the 'world' and the way things have been publicly interpreted. Anxiety throws Dasein back upon that which it is anxious about – its authentic potentiality-for-Being-in-the-world."[28] De angst brengt in de mens de ervaring teweeg van de onbeduidendheid van alles om hem heen, in zijn angst is hij geheel op zichzelf, zijn eigen Er-zijn, aangewezen: "*That which* fear fears *about* is that very entity which is afraid – Dasein. Only an entity for which in its Being this very Being is an issue, can be afraid. Fearing discloses this entity as endangered and abandoned to itself."[29] In het alledaagse bestaan neemt men de dood veelal niet buitengewoon serieus, maar het is in de angst dat men zich gewaarwordt dat het *nog niet* van de dood altijd al aanwezig is. Dit is hetgeen dat ik eerder omschreef als de mens die realiseert dat hij zijn eigen Sein-zum-Tode *is*. In de angst staat men er alleen voor, hij is de enige die zijn eigen dood kan sterven en hij zal eens genoodzaakt zijn om die dood te sterven: "De angst onthult het Dasein het mogelijk-zijn *in extremo*: de mogelijkheid van de onmogelijkheid van alle mogelijkheden; de mogelijkheid van een mateloze onmogelijkheid, de uiterste en meest eigen onhaalbare mogelijkheid: de dood."[30]

---

[27] Martin Heidegger. *Being and Time* (trans. John Macquarrie and Edward Robinson). p. 295 (SuZ 251).

[28] Martin Heidegger. *Being and Time* (trans. John Macquarrie and Edward Robinson). p. 232 (SuZ 187).

[29] Martin Heidegger. *Being and Time* (trans. John Macquarrie and Edward Robinson). p. 180 (SuZ 141).

[30] Awee Prins. *Uit verveling*. Kempen : Klement, 2010 (achtste druk). p. 174.

Het is in de grondstemming van de angst dat men de onherroepelijke en onvermijdelijke komst van de dood onder ogen moet zien. Als wij de moed weten op te brengen, confronteert de grondstemming van de angst ons met het niets van de dood. In de angst voelen we ons beklemd, het is niet precies duidelijk wat ons die beklemming laat voelen, maar we zakken erdoor weg in een onverschilligheid. Alles om ons heen zakt samen met ons weg in die onverschilligheid, maar er is een keerpunt: "Niet echter, dat ze alleen maar verdwijnen, integendeel: juist in hun terugwijken als zodanig keren ze zich tegen ons. Dit terugwijken van het zijnde in zijn geheel, dat zich in de angst aan ons opdringt, is zo beklemmend, zo 'eng'. […] Het enige dat blijft en dat juist in het ontglijden van het zijnde tot ons komt, is dit 'geen'. De angst openbaart het Niets."[31] De moed om deze angst over ons heen te laten komen, en het Niets te aanvaarden, is noodzakelijk om met de dood onze zijnsstructuur als eindig te doorzien.

In *Die Grundbegriffe der Metaphysik* introduceert Heidegger het begrip van de verveling als de grondstemming waardoor men in aanraking komt met zijn eigen eindigheid. Heidegger spreekt hierbij over ogenschijnlijk verschillende vormen van verveling, zo is er de alledaagse verveling waarbij we verveeld zijn door iets, maar er is ook een veel diepere vorm van verveling waar de mens door bevangen kan worden. Niettemin zal de oppervlakkige verveling zich in wezen openbaren als zijnde deze diepe verveling. Deze diepe verveling is de grondstemming van de verveling:

> "Diese *oberflächige Langeweile* soll uns gar in die *tiefe* Langeweile bringen, bzw., angemessener gesprochen, die oberflächige soll sich als die tiefe Langeweile offenbaren, uns im Grunde des Daseins durchstimmen. Diese flüchtige, bei-läufige, *unwesentliche* Langeweile soll *wesentlich* werden. […] Diese Langeweile wird von selbst wesentlich, dann nämlich, wenn wir ihr nur nicht entgegen sind, wenn wir nicht immer gleich reagieren, um uns in Schutz zu bringen, wenn wir ihr vielmehr Raum geben. Dies ist es, was wir erst lernen müssen, dieses *Nicht-alsogleich-Widerstehen*, sondern *Ausschwingenlassen*."[32]

Ook deze diepe verveling wordt in het alledaagse bestaan niet erg serieus genomen. Toch heeft de verveling wezenlijk kernachtig betrekking op ons eigen Er-zijn. Desalniettemin is niet alles wat ik als vervelend ervaar voor een ander ook vervelend en bovendien heeft het vervelende niet als zodanig betrekking op de dingen zelf. Hoewel we zouden denken dat de verveling door iets vervelends wordt

[31] Martin Heidegger. *Wat is metafysica?* (trans. M.S.G.K. van Nierop, ed. J.M.M. Aler). Tielt : Lannoo, 1970. pp. 33-34.

[32] Martin Heidegger. *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt, Endlichtkeit, Einsamkeit*. Frankfurt am Main : Klostermann, 1983. p. 122.

veroorzaakt, een Zijnde, een aanwijsbaar iets zoals een boek, is dit volgens Heidegger niet het geval: "Het vervelende is weliswaar iets dat bij het vervelende ding 'hoort', maar zo, dat het vervelende er ook aan wordt toegeschreven en dus in zekere zin 'subject'-gebonden is. […] Heideggers beschrijving leert, dat de exogene verveling niet zomaar en zeker niet geheel 'van buiten' komt."[33] De verveling die men ervaart heeft altijd betrekking op hemzelf, op zijn eigen Er-zijn, een als saai ervaren ding wekt de stemming van de verveling op die altijd al in ons aanwezig is, maar normaliter slaapt. De verveling is dus tweezijdig: "Die Langeweile – und so am Ende jede Stimmung – ist ein Zwitterwesen, teils objectiv, teils subjectiv."[34] Het karakter van de verveling is zowel gericht op het object als op het subject. De verveling is moeizaam, traag, slepend. In de tweedelige definitie van de verveling die Heidegger lijkt te geven ligt de nadruk dan ook sterk op deze traagheid:

> "Langweilig - wir meinen damit: schleppend, öd; es regt nicht an und regt nicht auf, es gibt nichts her, hat uns nichts zu sagen, geht uns nichts an.[35]
>
> Schleppend besagt:es fesselt nicht; wir sind hingegeben, aber nicht hingenommen, sondern eben nur *hingehalten*. Ode besagt: es füllt uns nicht aus, wir sind *leergelassen*. […] das Langweilende, Langweilige ist das *Hinhaltende und doch Leerlassende*."[36]

Enerzijds doet de verveling ons niets, anderzijds weet ze ons niettemin vast te houden. Een koppeling van deze verveling aan de tijd ligt voor de hand. Hierbij zal ik me exclusief richten op het verband tussen de diepe verveling van het Er-zijn en de tijd, dit verband zal onmiskenbaar een vorm van grote onverschilligheid met zich mee dragen:

> "In de diepe verveling geraakt het bestaan in een algehele *impasse*. De tijd laat zich op geen enkele manier verdrijven; ook elk tijdverdrijf is onmogelijk geworden. Het is of wij zijn losgeraakt uit de stroom van de tijd. Wij zijn verbannen uit de drievoudige horizon van verleden, heden en toekomst. Het bestaan heeft elk tempo verloren […]. In één klap verzinkt het bestaan in algehele onverschilligheid. Alles is 'om het even' geworden. Een algehele leegt gaapt ons aan."[37]

---

[33] Awee Prins. *Uit verveling*. p. 197.

[34] Martin Heidegger. *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt, Endlichkeit, Einsamkeit*. p. 132.

[35] Martin Heidegger. *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt, Endlichkeit, Einsamkeit*. p. 126.

[36] Martin Heidegger. *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt, Endlichkeit, Einsamkeit*. p. 130.

[37] Awee Prins. *Uit verveling*. p. 202.

In de diepe verveling verwordt het Er-zijn tot een onverschillig niemand in een leegte. De verveling is betrekkingloos en heeft zelfs geen betrekking meer op onszelf als verveelde. Het heden, het verleden en de toekomst vallen weg, in de diepe verveling is men geheel onttrokken uit de wereld. Het vereist moed om in dergelijke diepe verveling de raken: "Teneinde tot de diepe verveling te geraken moet allereerst de 'moed' worden opgebracht, de alledaagse verveling niet te weerstaan, bijvoorbeeld door haar voorbarig af te doen als een 'ongemak' […]. Zaak is de verveling, ook in haar onaanzienlijke gestalten, niet te bagatelliseren of te doen verstommen, maar aandachtig te luisteren naar hetgeen ook zij 'te zeggen heeft'."[38] Als wij de moed weten op te brengen, confronteert de grondstemming van de verveling ons met de beschreven leegte. Het begrip van de verveling en daarbij de leegte is niet zo sterk geënt op de dood maar veeleer op de tijdelijkheid, de eindigheid van ons Er-zijn.

Zowel de angst als de verveling hebben betrekking op een essentiële confrontatie, de angst met het *niets*, de verveling met de *leegte*. De angst en de verveling kunnen eigenlijk niet ontweken worden, deze grondstemmingen zijn altijd al in ons, maar slaan slechts op een enkel moment toe en doordringen ons Er-zijn met hun wezen. Ze doordringen ons met een niet-verhullende weergave van ons bestaan, waarbij men zich realiseert dat hij zijn eigen Sein-zum-Tode *is*. Al met al schrijft Heidegger, wellicht bewust, nergens direct over zelfdoding. Toch laat hij een ondertoon van betekenisloosheid door klinken bij de grondstemmingen van de angst en de verveling. De waarde die we aan een mensenleven moeten hechten blijft vaag, ons leven is eindig en ons bestaan kort: "En wat betekent de duur van een mensenleven in de tijdstroom van miljoenen jaren? Nauwelijks een tik van de secondenwijzer, een ademtocht."[39] Ondanks het gegeven dat ons bestaan noodzakelijk van korte duur is, verwoord Heidegger onze eindigheid waardevol als iets dat we moeten koesteren en behoeden, niet zomaar als eigenschap die we los kunnen laten: "Endlichkeit, ist keine Eigenschaft, die uns nur anhängt, sondern die Grundart unseres Seins. Wenn wir werden wollen was wir sind, können wir diese Endlichkeit nicht verlassen oder uns darüber täuschen, sondern wir müssen sie behüten. Dieses bewahren ist der innerste Prozeβ unseres Endlichseins, d.h. unsere innerste Verendlichung."[40]

[38] Awee Prins. *Uit verveling*. pp. 195-196.

[39] Martin Heidegger. *Inleiding in de metafysica* (trans. H. M.Berghs). p. 30.

[40] Martin Heidegger. *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt, Endlichtkeit, Einsamkeit*. p. 8.

De terugslag naar het zelfgewilde levenseinde van oude mensen

> "Het doel van Burgerinitiatief Voltooid Leven is oude mensen die hun leven voltooid achten en waardig wensen te sterven op hun uitdrukkelijk verzoek stervenshulp te mogen verlenen. Dat is momenteel strafbaar. […] De naam Uit Vrije Wil verwijst naar het recht op zelfbeschikking. Het is toch aan de oudere zelf om als het leven geleefd is en hij de dood verkiest boven verder leven een middel te willen innemen dat de dood tot gevolg heeft? […] Vrijheid en keuzemogelijkheid zouden centraal moeten staan."[41]

De onbetwiste komst van de dood verzekert ons van onze eigen eindigheid. Maar onder veel ouderen lijkt de angst, of zelfs een soortement zekerheid opgekomen te zijn dat de dood te laat zal komen. Deze ouderen achten hun leven voltooid en koesteren een diepgewortelde wens om aan hun leven een einde te maken, zonder dat ze ziek zijn, noch in dat opzicht uitzichtloos lijden. Zoals eerder genoemd was Huibert Drion de eerste die op indrukwekkende wijze aan het publiek de wens van ouderen openbaarde om uit het leven te kunnen stappen op een moment dat hen dat zelf aangewezen voorkomt. In ietwat moderne bewoordingen wordt er momenteel in het burgerinitiatief Uit Vrije Wil gepleit voor een politiek-juridische maatregel waardoor oude mensen die hun leven voltooid achten en vroegtijdig waardig wensen te sterven, daartoe de mogelijkheid krijgen. In het verband van deze ouderdomsproblematiek wens ik niet specifiek in te gaan op praktische zaken, zoals de leeftijdsgrens van ouderen of de distributie van enig levensbeëindigend middel. Veeleer zal ik aan de hand van de besproken theorieën van Albert Camus en Martin Heidegger de interpretatiemogelijkheden van begrippen zoals 'voltooid' of 'zelfbeschikking' proberen af te tasten.

Het thema van het zelfgewilde levenseinde vereist dat we ons afvragen wat het is om jezelf ergens op een punt in je leven tegen te komen, jezelf te vinden, en dan met volledige berusting te zeggen "het is voltooid zo, mijn leven is af". Wat betekent het om te zeggen "mijn leven is voltooid"? Het antwoord dat ik vanuit een abstractie van Camus' literaire benadering zou kunnen geven, zou zijn dat ouderen die hun leven voltooid achten reeds voorbij het stadium van opstand en bijbehorende berusting zijn. Zo lezen we in het burgerinitiatief Uit Vrije Wil:

> "Ook wij menen dat een oudere beter dan een jongere kan beoordelen welk leven hij met zijn besluit afrondt. Ouderen zijn door hun levenservaring in een betere positie om vanuit wilsvrijheid te komen tot een reële evaluatie te komen van wat is geweest en nog te voorzien is. Op 70-jarige leeftijd mogen zij geacht worden hun brevet van het leven wel te hebben verdiend en te mogen afzien van hetgeen

[41] Jit Peters e.a.. *Uit Vrije Wil : Waardig sterven op hoge leeftijd*. p. 9.

> nog volgt. Voor jongeren ligt dit anders; hun leven ligt nog grotendeels voor hen en hun omstandigheden kunnen zich nog ingrijpend wijzigen."[42]

Het is opmerkelijk dat het oordeelsvermogen waar men hier een beroep op doet, onbesproken en ongedefinieerd terzijde wordt geschoven. Onbetwist doemt hier de vraag op of de persoon in kwestie, in dit geval de oudere, zelf het beste in staat is om te beoordelen of zijn leven geleefd is. Een reële evaluatie van wat geweest is klinkt rooskleuriger dan de gebruikelijke persoonlijke, wellicht door ouderdom vertekende, afspiegeling van het voorbije die iemand zichzelf voorhoudt. In Uit Vrije wil schemert de gedachte door dat het voor een oudere niet langer zinvol is om het leven te blijven leven. Maar ook de vraag wat het betekent om een leven als *niet langer zinvol om te worden geleefd* te bestempelen, laten zij onbeantwoord.

Ondanks deze kritische noten schijnt de gedachte dat het leven van de oudere rechtlijnig geworden is door in Uit Vrije Wil. Buiten de eventuele ziekte of aftakeling waardoor ouderen kunnen worden ingehaald, zal hun leven niet meer ingrijpend veranderen, zoals door opstand. Jongeren, bij wie het leven in het algemeen nog ingrijpend kan veranderen, zouden moeten kiezen voor opstand en de daarbij behorende berusting omdat zij hun toekomst, en de veranderingen in omstandigheden die daarbij komen kijken, niet kunnen overzien. De wens van ouderen om uit het leven te kunnen stappen vóór ze ingehaald worden door ziekte of aftakeling wordt reëler genoemd omdat zij beter kunnen beoordelen wat hen al is overkomen in het leven en wat hen daarvan nog te wachten staat. Het leven verder leven schijnt hen toe als zinloos, de wereld zwijgt en geeft hen geen redenen of verklaringen om door te gaan. De wereld geeft hen niet langer antwoord op hun brandende vragen, ze horen niets dan stilte. De ouderen kunnen zichzelf op dit punt in hun leven tot nul herleiden en anderen op hun plaats stellen. De zinloosheid van het verder leven die tot hen is doorgedrongen maakt het hen onmogelijk om nog langer door te leven zoals Sisyphus als gelukkig man zijn steen de berg op bleef rollen. Zij zijn degenen die de vrolijke Sisyphus in zichzelf niet meer kunnen vinden. Zij die hun leven voltooid achten willen graag sterven omdat hun leven het niet langer waard is om geleefd te worden, maar zoals eerder gezegd is dat slechts een tamelijk vruchteloos aforisme.

Wanneer we het voltooide leven bekijken vanuit de context van Heidegger's denken zou 'voltooid leven' veeleer kunnen duiden op een angst voor wat nog komen gaat, zoals de eerdergenoemde aftakeling en de ziekte. Toch lijkt dit niet helemaal te stroken met Heidegger's opvatting over de existentiële angst voor de dood. De angst doet in dit geval namelijk opmerkelijk vroeg haar intrede in

[42] Jit Peters e.a.. *Uit Vrije Wil : Waardig sterven op hoge leeftijd*. p. 31.

het leven van de oudere die zijn leven voltooid acht. Vrees voor aftakeling, ziekte en het lijden dat daarbij komt kijken, is zeer reëel, maar de angst manifesteert zich op deze manier niet als een absolute overheersende grondstemming. Wanneer we, los van deze kritische noot, toch vanuit deze invulling van de angst naar het voltooide leven kijken zien we dat de angst in de oudere de ervaring teweeg brengt van de onbeduidendheid van alles om hem heen. In zijn angst is hij geheel op zichzelf, zijn eigen Er-zijn, aangewezen. De grondstemming van de angst openbaart hem het niets. De moed om deze angst over hem heen te laten komen, en het niets te aanvaarden, is noodzakelijk om met de dood onze zijnsstructuur als eindig te doorzien. Eveneens zou 'voltooid leven' in de context van Heidegger's denken kunnen duiden op een intense verveling die in het leven overheerst. Verveling, omdat de personen die ooit voor een oudere belangrijk waren reeds overleden zijn of uit het oog en de routine verloren. Daarbij ontbreekt het de oudere aan een vullende dagbesteding. Als de oudere de moed op weet te brengen, confronteert de grondstemming van de verveling hem met de leegte, de oudere verwordt tot een onverschillig niemand in een leegte.

De essentiële confrontaties die de grondstemmingen van de angst en de verveling veroorzaken, zijn respectievelijk de confrontaties met het niets en de leegte. Wanneer die stemmingen toeslaan in een mens, doordringen ze hem met een niet-verhullende weergave van zijn bestaan. De mens realiseert zich dat hij zijn eigen Sein-zum-Tode *is*. Omdat Heidegger nergens nadrukkelijk iets over zelfdoding schrijft is het moeilijk om aan te geven hoe een oudere met de ervaring van de angst en de verveling om moet gaan. Toch vermoed ik, dat men niet kan concluderen dat het leven voltooid is in de angst, noch in de verveling. Door de genoemde confrontaties wordt de mens vanuit de wereld bevangen door een verlangen naar de eerdergenoemde eigenlijkheid of authenticiteit: "As *Being-towards-the-end which understands* – that is to say, as anticipation of death – resoluteness becomes authentically what it can be. […] *It harbours in itself authentic Being-towards-death, as the possible existentiell modality of its own authenticity*."[43] Het doorzien van de eindigheid, in de ervaring van de angst en de verveling, is de benodigde stap in de richting van eigenlijkheid. Hierbij moet begrepen worden dat deze eigenlijkheid een houding is. Het nihilisme dat zich uit in de confrontaties met het niets en de leegte maakt plaats voor een verlangen naar eigenlijkheid. In de context van de angst schrijft Heidegger over deze eigenlijkheid:

> "The temporality of anxiety is peculiar; for anxiety is grounded primordially in having been, and out of this do the future and the Present temporalize themselves; in this peculiar temporality is demonstrated the possibility of that power which is distinctive for the mood of anxiety. In this, Dasein

[43] Martin Heidegger. *Being and Time* (trans. John Macquarrie and Edward Robinson). p. 252 (SuZ 305).

> is taken all the way back to its naked uncanniness, and becomes fascinated by it. This fascination, however, not only *takes* Dasein back from its '*worldly*' possibilities, but at the same time *gives* it the possibility of an *authentic* potentiality-for-Being."[44]

Op deze manier is er dankzij de verschenen eigenlijkheid min of meer sprake van zingeving aan het leven, juist door de angst. Een zelfde soort verschuiving van nihilisme naar eigenlijkheid vindt plaats in de context van de verveling. Zo representeren de genoemde confrontaties geen betekenisloosheid en een eindpunt, maar veeleer een soortement van zingeving en een doorstart. Zo vinden we ook in deze abstractie van Heidegger's werk geen concrete duiding van wat een voltooid leven zou kunnen zijn.

Daarbij speelt er in de context van Heidegger's denken nog een ander argument mee om vraagtekens te zetten bij de vraag naar zelfdoding in de ouderdomskwestie. Dit heeft betrekking op het eerdergenoemde recht op zelfbeschikking, de vrije keuzemogelijkheid. We moeten ons afvragen wat deze zelfbeschikking zou kunnen inhouden, het dwingt ons te vragen wat het betekent om zelf te kunnen beschikken over onze dood. Heidegger beschouwt de dood als iets dat als gebeuren nooit door de mens gekend kan worden. We kunnen haar niet ervaren, ze is een eindpunt. We zien weliswaar anderen sterven, maar krijgen nooit echt mee wat de dood *is*, we krijgen slechts een beeld van haar structuur. De mens *is* zijn eigen Sein-zum-Tode, hij is eindig en leeft naar zijn eigen dood toe. Ons bestaan is noodzakelijk van korte duur, maar niettemin is onze eindigheid iets waardevols dat we moeten koesteren en behoeden. Hierbij wil ik de nadruk leggen op het eerder genoemde gegeven dat onze eindigheid niet zomaar een eigenschap van ons mens-zijn is dat we eenvoudigweg los kunnen laten. Eindigheid is niet iets wat aan ons kleeft, zoals een slechte karaktereigenschap. Veeleer is ze een fundamenteel onderdeel van ons bestaan, een fundament waar we niet zomaar zelf over kunnen oordelen, zoals we dat wel kunnen in het geval van een slechte karaktereigenschap. Onze eindigheid is iets veel diepers, het is een begrip dat inherent is aan ons mens-zijn, een gegeven waar we niet zomaar vrijelijk zelf over kunnen oordelen of beschikken. Het lijkt me dan ook zeer waardevol om in de context van deze zelfbeschikking, nogmaals de aandacht te richten op een eerder geciteerd schrijven van Heidegger: "Endlichtkeit, ist keine Eigenschaft, die uns nur anhängt, sondern die Grundart unseres Seins. Wenn wir werden wollen was wir sind, können wir diese Endlichkeit nicht verlassen oder uns darüber täuschen, sondern wir müssen sie behüten. Dieses bewahren ist der innerste Prozeβ unseres EIndlichseins, d.h. unsere innerste Verendlichung."[45]

---

[44] Martin Heidegger. *Being and Time* (trans. John Macquarrie and Edward Robinson). p. 394 (SuZ 344).
[45] Martin Heidegger. *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt, Endlichtkeit, Einsamkeit*. p. 8.

In dit verband, waarin het 'voltooide' en de 'zelfbeschikking' dermate beladen zijn, lijkt het mij onmogelijk een antwoord te geven op de hoofdvraag. Deze vraag vooronderstelt namelijk dat we kunnen aangeven wat zoiets als een voltooid leven is. Vanuit het gedachtegoed van Camus stokt de poging het voltooide leven aan te duiden, door hen die de vrolijke Sisyphus in zichzelf niet kunnen vinden, bij een vruchteloos aforisme. In het denken van Heidegger leidt de confrontatie vanuit de angst en de verveling niet tot de verwachte voltooidheid. Veeleer wordt de mens aan de hand van het niets en de leegte bevangen door een verlangen naar eigenlijkheid, het is geen eindpunt maar een soortement van doorstart. Hiernaast geeft Heidegger waardevol aan dat onze eindigheid niet zomaar iets is waar we vrijelijk zelf over kunnen beschikken. Onze eindigheid is iets dat inherent is aan ons eigen mens-zijn, niet zomaar een eigenschap die we kunnen laten vallen. Hiermee blijft ook het aspect van zelfbeschikking in de ouderdomskwestie beladen. Zonder een eenduidige invulling van deze begrippen lijkt het me niet mogelijk een antwoord te geven op de gestelde hoofdvraag.

Conclusie

> "Kunnen vragen betekent: kunnen wachten, desnoods een heel leven. Maar een tijdperk, waarin alleen dat werkelijk is wat snel gaat en zich met beide handen laat grijpen, houdt het vragen voor 'onrealistisch', voor iets wat niet loont. Het wezenlijke is echter niet het getal, maar de echte tijd, dat wil zeggen het juiste ogenblik en het juiste volharden."[46]

Naar aanleiding van 'Het zelfgewilde einde van oude mensen', dat Huibert Drion publiceerde in 1991, en het actuele burgerinitiatief Uit Vrije Wil, heb ik een filosofische bijdrage willen leveren aan de problematiek rondom het zelfgewilde levenseinde van oude mensen. Vanuit die achtergrond heb ik de Mythe van Sisyphus van Albert Camus en het Sein-zum-Tode van Martin Heiddeger bestudeerd. Aan de hand van hun werken heb ik dan ook geprobeerd de interpretatiemogelijkheden van begrippen zoals 'voltooid' of 'zelfbeschikking' af te tasten, in de hoop een antwoord te kunnen geven op de hoofdvraag: mogen en kunnen wij als eindige wezens in sommige gevallen, zoals de ouderdomskwestie, vroegtijdig een beroep doen op onze eigen eindigheid? Het bleek echter niet mogelijk om vanuit het werk van Camus, noch dat van Heidegger, aan te geven wat zoiets als een voltooid leven is. Ook bleef het aspect van zelfbeschikking in deze context zeer beladen. Het is gebleken dat de beschreven ouderdomsproblematiek sterk steunt op deze beladen begrippen,

[46] Martin Heidegger. *Inleiding in de metafysica* (trans. H. M.Berghs). p. 232.

waardoor ik een wezenlijk en definitief antwoord op de hoofdvraag uiteindelijk schuldig zal moeten blijven. Zonder verdere duidelijkheid over de invulling van dergelijke begrippen, voel ik me niet gemachtigd een uitspraak te doen over enig vroegtijdig beroep op onze eigen eindigheid. Het is nooit mijn intentie geweest om een uitputtende behandeling van deze complexe problematiek te geven, en hoewel ik moet concluderen dat een verder doorvragen hiervoor noodzakelijk is, lijkt dit schrijven me niettemin een waardevolle filosofische bijdrage aan dit actuele en schrijnende debat.

Aantal woorden: 7859

Literatuurlijst

Boeken

Camus, Albert. *De vreemdeling* (trans. Adriaan Morriën). Amsterdam : De bezige bij, 2010 (negenentwintigste druk).

Camus, Albert. *The Myth of Sisyphus* (trans. Justin O'Brien). Harmondsworth : Penguin, 1975.

Drion, Huibert. *Het zelfgewilde einde van oude mensen.* Amsterdam : Balans, 1992 (eerste druk).

Heeffer, Paul. *Ontologie en subjectiviteit, Een inleiding in Sein und Zeit*. Nijmegen : Vantilt, 2010.

Heidegger, Martin. *Being and Time* (trans. John Macquarrie and Edward Robinson). Oxford : Blackwell, 1978.

Heidegger, Martin. Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt, Endlichtkeit, Einsamkeit. Frankfurt am Main : Klostermann, 1983.

Heidegger, Martin. *Inleiding in de metafysica* (trans. H. M.Berghs). Nijmegen : Sun, 1997.

Heidegger, Martin. *Wat is metafysica?* (trans. M.S.G.K. van Nierop, ed. J.M.M. Aler). Tielt : Lannoo, 1970.

Homerus, *Odyssee* (trans. Frans van Oldenbrug Ermke). Retie : Kempische Boekhandel, 1959.

Peters, Jit e.a.. *Uit Vrije Wil : Waardig sterven op hoge leeftijd.* Amsterdam : Boom, 2011.

Prins, Awee. *Uit verveling*. Kempen : Klement, 2010 (achtste druk).