

Het menselijk verlangen naar onsterfelijkheid

Het bijzondere oneindigheidsdenken van Emmanuel Levinas

Floor Ekelschot

Universiteit Utrecht

Masterscriptie Wijsbegeerte

Oktober 2012

Begeleider: Jan Vorstenbosch

Inhoud

Voorwoord	p. 3
1. Concepties van onsterfelijkheid	p. 6
1.1 Een religieuze visie op onsterfelijkheid	p. 6
1.2 Een literair-filosofische visie op onsterfelijkheid	p. 9
1.3 Het transhumanisme – een technologische toegangsweg tot onsterfelijkheid?	p. 14
1.4 Ruimte voor een alternatief – de aanloop naar Levinas	p. 17
2. De idee van de Ander	p. 19
2.1 De fundamentele betekenis van het ‘en’	p. 19
2.2 De openbreking van de totaliteit van het ik	p. 21
2.3 De verschijning van het oneindige	p. 23
3. De eros en het kind	p. 25
3.1 Het vrouwelijke	p. 26
3.2 De eros en de toekomst	p. 27
3.3 De vruchtbaarheid en het kind	p. 28
4. De nabijheid van het oneindige – onsterfelijkheid in het werk van Levinas	p. 31
4.1 De idee van oneindigheid en onsterfelijkheid	p. 32
4.2 Het karakter van de tijd en de totaliteit	p. 34
4.3 Oorlog en vrede	p. 38
4.4 De nabijheid van het oneindige	p. 42
4.5 Een kritisch perspectief op onsterfelijkheidsconcepties	p. 46
Conclusie	p. 55
Bronvermelding	p. 59

Voorwoord

In 1924 werd in Moskou een wonderlijk onsterfelijkheidscomité opgericht, met als taak zorg te dragen voor het lichaam van Lenin zodat dit voor de eeuwigheid mee zou kunnen en om hem te begeleiden in zijn aankomende onsterfelijkheid. De onsterfelijkheid die Lenin zou verkrijgen moet niet symbolisch opgevat worden, er werd daadwerkelijk geloofd in een toekomstige wederopstanding en een daaropvolgend eeuwig leven. De communistische comitéleden, de zogeheten Godbouwers, werden echter sterk beperkt in hun begeleidend handelen vanwege de minimale technische mogelijkheden die ze tot hun beschikking hadden. Zo bleek bijvoorbeeld de vriezer die ze voorhanden hadden niet krachtig genoeg om het lichaam van Lenin in te vriezen. Dit leidde ertoe dat zijn lichaam tekenen van verval begon te tonen, zo begon bijvoorbeeld de neus van Lenin zijn originele vorm kwijt te raken, één van zijn handen trok groengrijs weg en zijn oren verkreukelden langzaam. In reactie hierop werd besloten het lichaam regelmatig te balsemen om het toonbaar te houden. Bovendien hoopte men er hiermee voor te zorgen dat ieder teken van veroudering uiteindelijk zou verdwijnen, in de loop ter tijd is het lichaam hierdoor echter steeds meer op een wassen beeld gaan lijken.¹ Het lichaam van Lenin werd uiteindelijk ondergebracht in een kubusachtig mausoleum op het Rode Plein in Moskou, ook het ontwerp van deze kubus zou bijdragen aan het verkrijgen van onsterfelijkheid:

“The cubic shape of Lenin’s tomb was inspired by the artist Kazimir Malevich, who had designed sets for a Futurist opera, *Victory over the Sun*, which promoted the idea of a coming superman. [...] Malevich viewed abstract geometrical forms as the embodiment of a higher reality. Influenced by the writings of Ouspensky, he saw Lenin’s mausoleum as representing a ‘fourth dimension’ where death did not exist.”²

Het mausoleum had een onsterfelijke geometrische vorm, een vorm die Lenin’s lichaam nog sterkere bescherming zou bieden tot op de dag waarop de wetenschap een technologische wederopstanding kon bewerkstelligen. De maakbaarheid van de mens staat in dit gedachtegoed en streven sterk centraal; wanneer de technologie ver genoeg ontwikkeld zou zijn, zou Lenin opnieuw tot leven

¹ Het balsemen, en later tentoonstellen van het lichaam is overigens zelfs niet aan de filosofen voorbij gegaan. Het UCL Bentham Project, dat zich presenteert als ‘the world centre for Bentham Studies’ heeft het lichaam van utilistisch denker Jeremy Bentham in haar bezit, en stelt het tentoon in het hoofdgebouw van de Londense universiteit. Het is niet verwonderlijk dat de aanwezigheid van dit lichaam geleid heeft tot opmerkelijke geruchten, de bekendste daarvan is dat Bentham’s overblijfselen tijdens raadsvergaderingen plechtig de zaal in worden gereden, en plaats krijgt tussen de raadsleden. Hierbij wordt zijn aanwezigheid, aldus de legende, in de notulen weergegeven met de woorden ‘Jeremy Bentham - present but not voting’. In de context van Lenin’s balseming is het curieus dat juist deze de atheïstische moderne ideologieën zoals het utilisme en het communisme zo veel waarde lijken te hechten aan het blijvende, ook al is het in gebalsemde en dode vorm – dit lijkt te schreeuwen om een hermeneutische interpretatie van hun achterliggende opvatting over leven en dood.

² John Gray. *The immortalization commission*. London : Penguin books, 2012. p. 161.

gebracht kunnen worden. In zijn wederopstanding zou Lenin verworden tot een bovenmenselijk onsterfelijk wezen, een futuristisch supermens.

Hoewel dit streven wellicht enigszins fabelachtig aandoet, blijkt uit de ophef die ontstond rondom het onderzoek van John Martin Fischer naar onsterfelijkheid maar al te zeer hoe actueel het onderwerp is. De *John Templeton Foundation* verstrekke Fischer maar liefst 5 miljoen dollar onderzoeksgelden voor de financiering van zijn *Immortality Project*³, dit bevat naar zijn zeggen ook onderzoek naar bijna-doodervaringen en de impact van het geloof in een leven na de dood op menselijk gedrag. Niet alleen ontstond er enige ophef over de financiering van het onderzoek door de *John Templeton Foundation*, waar Fischer zelf in de adviesraad zit, maar de kritiek richtte zich in het bijzonder op het karakter van die stichting, welke aldus critici vanuit de inslag van de oprichter een eenzijdige gelovige basis kent. Ongeacht de eventuele juistheid van deze kritiek toont dit de kracht van het onderwerp; onsterfelijkheid leeft.

Er lijkt tegenwoordig onder velen een levendige en tijdloze drang naar onsterfelijkheid te heersen. De hoop dat het bestaan niet afloopt na de dood, of zelfs de hoop dat de dood aan iemand voorbij zal gaan, lijkt de wellicht meest fundamentele drang van de sterfelijke mens te zijn, hoewel waarschijnlijk niet altijd even expliciet en bewust. Met 'drang' doel ik in deze context op een menselijke behoefte die tegelijk een drijfveer lijkt te zijn in het menselijk bestaan. Het is niet slechts een hoop of wens, maar een streven waarvan men zich niet altijd bewust hoeft te zijn, een alomtegenwoordige wezenlijke menselijke neiging. De menselijke drang om onszelf na te willen laten voor komende generaties spreekt al decennia lang tot de verbeelding, we willen allemaal in zekere zin voor de eeuwigheid mee kunnen. Het is deze drang die veelal in extreme visies tot uiting komt.

De religieuze benadering van onsterfelijkheid, die ik zal opdelen in een karakteristiek westerse en oosterse benadering, lijkt een aloude reactie te zijn op de menselijke angst voor de dood. Op hun eigen manier geven de geloofsovertuigingen een invulling aan de betekenis van de dood en het voorbij de dood gaan. Hierin staat de onsterfelijkheid van de ziel centraal, de ziel die voortleeft na de lichamelijke dood. De westerse religieuze interpretatie van de onsterfelijkheid van de ziel richt zich op de belofte van een hemels voortbestaan dat na een vroom leven bereikt wordt, in de oosterse traditie staat daarentegen de eeuwige cyclus van reïncarnatie of zielsverhuizing centraal.

Het thema van de onsterfelijkheid komt ook in een meer literair-filosofische benadering in extreme vorm aan de orde. Het meest bekende voorbeeld hiervan is wellicht Simone de Beauvoir's *Niemand is onsterfelijk*, maar ook Bernard Williams besteedt in zijn *Problems of the self* aan de hand van de

³ Voor meer informatie over, en het verloop van Fisher's *Immortality Project*, zie de bijbehorende website: www.sptimmortalityproject.com ('Immortality Project', geraadpleegd op 12 september 2012).

opera *The Makropulos case* aandacht aan deze fundamentele drang. In beide gevallen lijken de auteurs aan de hand van een tragisch onsterfelijk hoofdpersonage de boodschap af te willen geven dat de dood niet altijd iets slechts is, in de zin dat het goed zou zijn om niet te lang te leven.

De moderne stroming van de transhumanisten verwoordt eveneens één van die visies. In het onsterfelijkheidsstreven van het transhumanisme ligt de nadruk op sterke en snelle technologische vooruitgang. De gedachte dat de mens als soort nog slechts aan het begin van diens ontwikkelingsmogelijkheden staat, staat centraal. De transhumanisten betogen dat technologische hulpmiddelen de mens in de nabije toekomst in staat zullen stellen om de menselijke zijnsconditie radicaal te veranderen en haar onsterfelijk te kunnen maken. Het veranderen van de menselijke zijnsconditie hoeft hierbij niet per definitie te wijzen op een verbetering. Hoewel de transhumanisten zich in hun onderzoek ook richten op het verbeteren van de actuele situatie van de mens, ligt hun focus hoofdzakelijk op het verkrijgen van onsterfelijkheid, ook als dit verkregen kan worden ten koste van enige verbetering.

Hoewel deze gangbare benaderingen van onsterfelijkheid voldoende aanknopingspunten bieden tot een uitvoerige bespreking van de menselijke drang naar onsterfelijkheid, vermoed ik dat de kwestie vanuit deze invalshoek niet in zijn geheel uitputtend behandeld wordt. Het is hiertoe dat ik dit onderwerp vanuit de verrassende maar mijns inziens verrijkende visie die Emmanuel Levinas' filosofie te bieden heeft wil bekijken. Een uitdagende taak, niet alleen omdat Levinas de term *onsterfelijk* zelden laat vallen in zijn schrijven, maar bovenal omdat zijn bijzondere filosofie een sterk omdenken vereist ten opzichte van de gangbare westerse filosofie. Zijn afwijkende manier van filosoferen komt bijvoorbeeld naar voren in zijn veelvuldige verwijzen naar grote literaire werken, door het lezen van boeken leeft men "het echte leven dat ontbreekt"⁴, zo stelt Levinas. Hij verwijst naar toegankelijke passages, die rijke, herkenbare en alledaagse illustratie bieden van grootse filosofische ideeën. De grootste uitdaging van zijn denken ligt echter in zijn breuk met de westerse filosofietraditie waarin het ik centraal staat. Hierbij vermoed ik dat het juist Levinas' denken over de relatie met de Ander is, dat een grote bijdrage zou kunnen leveren aan dit veelal eenzijdig belichte verlangen. Met een nauwgezet bestuderen van zijn *De totaliteit en het Oneindige*, hoop ik dan ook een antwoord te kunnen vinden op de vraag:

Hoe moeten we de menselijke drang naar onsterfelijkheid begrijpen en hoe kunnen we deze een plaats geven in ons eindige bestaan?

⁴ Emmanuel Levinas. *Ethisch en oneindig : gesprekken met Philippe Nemo* [vert. C.J. Huizinga]. Kampen : Kok Agora, 1987. p.24.

1. Concepties van onsterfelijkheid

De menselijke drang naar onsterfelijkheid, die centraal staat in dit schrijven, lijkt de meest fundamentele drang te zijn die de mens bezit en haar denken beheerst. Het is geen onwerkelijke fantasie die haar fundament slechts vindt in mythes, maar zij laat zich zien als een nog altijd alomtegenwoordige hoop op het daadwerkelijk overschrijden van de dood die de onvermijdelijke grens van het menselijke bestaan lijkt te vormen. Hoewel deze drang niet altijd even expliciet en bewust aanwezig is in het menselijk denken, is er op drie wijzen zeer expliciet uiting aan gegeven.

In aanloop naar de behandeling van het werk van Levinas zal ik uitwerking geven aan de eerdergenoemde onsterfelijkheidsvisies, respectievelijk de religieuze visie, de technologische visie van de transhumanisten en de literair-filosofische benadering. De schets van deze gangbare benaderingen van onsterfelijkheid zal de achtergrond vormen waartegen de filosofie van Levinas als een waardevolle nieuwe invalshoek zal verschijnen.

1.1 Een religieuze visie op onsterfelijkheid

“Een mens, geboren uit een vrouw – kort zijn zijn dagen, doordrenkt van onrust. Als een bloem ontluikt hij en verwelkt, hij vlucht als een schaduw en houdt geen stand. [...] een mens sterft en hij ligt teneer. Hij blaast zijn laatste adem uit – waar is hij dan? [...] Als een mens sterft – kan hij dan herleven?”⁵

De vraag naar hetgeen dat plaatsvindt na de dood is een aloud thema in de denkgeschiedenis van de mens. Zo ook in het denken van hoofdpersoon Job, in het naar hem genoemde Bijbelboek – een boek dat waarschijnlijk is ontstaan in de kringen van professionele schrijvers die in dienst van paleizen en tempels de opdracht kregen om toehoorders of lezers van het verhaal moreel besef bij te brengen.⁶ Zo vraagt Job zich af wat er met de kwetsbare mens gebeurt na zijn dood, hij vraagt zich angstvallig af of de mens dan ophoudt te bestaan, of wellicht op een andere plek kan voortleven. Het is religie die, op verschillende manieren, voorstellingen heeft gemaakt van het leven na de dood. Het idee dat de menselijke angst voor de dood zelfs aan de oorsprong van religie staat, is veelvoorkomend.⁷ Dat is

⁵ Job 14 : 1-2, 10, 14. In: ---, *De Bijbel* [de nieuwe Bijbelvertaling]. Amsterdam/Heerenveen : Em. Querido/Jongbloed, 2004.

⁶ Zoals beschreven in de inleiding op het boek Job, in: ---, *De Bijbel*. p.773.

⁷ Wellicht één van de bekendste voorbeelden van het aanwijzen van de menselijke angst voor de dood als oorsprong van de religie is te vinden in David Hume's *Natural History of Religion* (Stanford : Stanford University Press, 1957), daarin schrijft hij: “the ordinary affections of human life; the anxious concern for happiness, the dread of future misery, the terror of death, the thirst of revenge, the appetite for food and other necessaries. Agitated by hopes and fears of this nature, especially the latter, men scrutinise, with a trembling curiosity, the

geen vreemde gedachte, want hoe divers de religies die de wereld kent ook zijn, ze geven allen nadrukkelijk een invulling aan de betekenis van de dood, en in veel gevallen aan het voorbij de dood gaan.

Het is deze veelheid en diversiteit aan religies en de verscheidenheid aan opvattingen die daarmee gepaard gaat, die me dwingt om een indeling te maken aan de hand waarvan de geloofsovertuigingen en hun opvattingen over de dood eenvoudiger te duiden zijn. Ik ben me er terdege van bewust dat ik hierdoor op sommige punten wellicht niet in staat zal zijn om in zijn geheel recht te doen aan iedere afzonderlijke religieuze opvatting. Maar om het inleidende karakter van deze tekst in stand te houden, zal ik me hoofdzakelijk richten op een categorisering van een westerse en een oosterse religieuze traditie.⁸ De westerse religieuze traditie, die haar wortels vindt in de regio die tegenwoordig aangeduid wordt als Midden-Oosten, bestaat uit het christendom, het jodendom en de islam. Het zijn religies die op veel punten van elkaar verschillen, daarbij bestaan zij op zichzelf ook uit vele verschillende stromingen die geenszins homogeen zijn. Maar zowel in meer algemene kenmerken, ze zijn allen monotheïstisch en dualistisch – dat wil zeggen dat ze slechts één God kennen en daarbij een strikt onderscheid maken tussen twee verschillende en van elkaar gescheiden werelden, de goddelijke wereld en de door hem geschapen wereld waarin de mens leeft – als in hun omgang met de dood, hebben deze religies veel overeenkomsten met elkaar. Dit westerse model staat tegenover de oosterse traditie van hindoeïsme en boeddhisme waarin het sacrale immanent, en daarmee ook monistisch, in de wereld is, het heilige wordt gezien als een macht, kracht, stroom of energie die deel van de wereld is en daar overal in te vinden is. Voor dit oosterse model geldt eveneens dat de afzonderlijke religies op veel punten van elkaar verschillen, en op vele verschillende wijzen geïnterpreteerd worden.

In de westerse traditie staan verschillende heilige teksten centraal: de Joodse Tenach, welke grotendeels overeenkomt met het christelijke Oude Testament, op haar beurt is dit boekdeel in de christelijke Bijbel aangevuld met het Nieuwe Testament en tot slot staat in de islam de Koran centraal. Deze boeken komen inhoudelijk in grote lijnen met elkaar overeen en vanuit de Koran klinkt bovenal een grote mate van erkenning tegenover de andere geloofsovertuigingen, zo staat te lezen: “Zij die gelovig zijn en zij die het jodendom belijden en de christenen en de Sabiërs wie geloven aan God en de laatste dag en heilzame werken bedrijven voor hen is hun loon bij hun Heer en over hen is

course of future causes, and examine the various and contrary events of human life. And in this disordered scene, with eyes still more disordered and astonished, they see the first obscure traces of divinity.” (p.28).

⁸ Hiermee baseer ik me op het onderscheid tussen westerse en oosterse traditie, dat door Dick Houtman, Stef Aupers en Joanna Wojtkowiak gemaakt wordt in hun artikel: ‘Dromen over eeuwig leven : Vluchten voor de dood in een gesecculariseerde samenleving’, in: Dood voor onze ogen : Leven in het licht van de eeuwigheid. Utrecht : Kok, 2011.

geen vrees en niet zijn zij bedroefd.”⁹ In alle gevallen zijn deze geloofsovertuigingen gericht op een enkele God, die men in de islam Allah noemt, hij heeft de wereld en de hemel (die in de Koran uitgevouwen wordt tot zeven hemelen) geschapen en uiteindelijk creëerde hij ook de mens. In de wereld behoort men te leven naar de Tien Geboden die Mozes volgens joods-christelijke traditie op de top van de berg Horeb op twee stenen tafelen schreef. In de Koran zijn dezelfde geboden terug te vinden, maar ze worden minder als voorschriften gepresenteerd en komen verspreid over verschillen boekdelen aan de orde. In deze geboden weerklinkt ook de zin van het leven, door vroom te leven leert men God lief te hebben, de zin bestaat er in een relatie met hem op te bouwen. Wanneer iemand waarlijk vroom leeft, gelooft in God en hem werkelijk liefheeft, zal hij na zijn lichamelijke dood eeuwig voortleven in de hemel: “Wij weten dat wanneer onze aardse tent, het lichaam waarin wij wonen, wordt afgebroken, we van God een woning krijgen: een eeuwige, niet door mensenhanden gemaakte woning in de hemel. [...] wij blijven altijd vol goede moed, ook al weten we dat zolang dit lichaam onze woning is, we ver van de Heer wonen. We leven in vertrouwen op God wat komen gaat is nog niet zichtbaar.”¹⁰ Het is dit geloof in het overstijgen van de dood door de ziel dat al eeuwenlang tot de verbeelding spreekt. Men kan de dood overwinnen, door de onsterfelijkheid van de ziel. Het geloof biedt de mens in hun angst de troost dat het leven niet afgelopen zal zijn na de dood, men heeft de belofte van een hemels voortbestaan in het vooruitzicht. Daar tegenover staat het vooruitzicht van zondaars en ongelovigen die een toekomst in het helle vuur in het vooruitzicht gesteld krijgen. Daarbij speelt het vooruitzicht op de Dag des Oordeels een grote rol, de dag die ooit zal komen en uiteindelijk aangekondigd zal worden door het schetteren van de bazuin: “En er wordt op de bazuin geblazen dat is de dag van de bedreiging. En iedere ziel komt vergezeld van een drijver en een getuige”.¹¹ Op deze dag, die het einde der tijden aanduidt, moeten alle mensen persoonlijke verantwoording afleggen voor al wat zij gedurende hun leven hebben gedaan en geloofd. Zo worden ook eerdere generaties opgewekt uit de dood om berecht te worden, en zo verkrijgen zij een eeuwige hemelse beloning of worden zij veroordeeld tot het helle vuur.

Een alternatieve conceptie van onsterfelijkheid in de vorm van reïncarnatie of zielsverhuizing vindt haar oorsprong in de oosterse traditie van het hindoeïsme en het boeddhisme. In beide opvattingen staat het idee centraal dat de ziel na de dood van het lichaam niet verdwijnt, maar opnieuw geboren wordt in een ander levend wezen. Eenieder is in wezen onsterfelijk, omdat hij gebonden is aan de cyclus van zielsverhuizing, het is het uiteindelijke doel om de verlichting en verlossing van deze eeuwigdurende wedergeboorte te bereiken, iets wat alleen bereikt kan worden door goed te leven. Wie een goed leven wil leiden, moet leven in harmonie met de alomtegenwoordige macht, kracht of

⁹ 2 : 62. In: ---, *De Koran* [vert. J.H. Kramers]. Amsterdam : De arbeiderspers, 2007.

¹⁰ 2 Korintiërs 5 : 1, 5-6. In: ---, *De Bijbel*.

¹¹ 50 : 20-21. In: ---, *De Koran*.

energie die in de wereld is, en die tegelijkertijd alles met elkaar verbindt. De boeddhistische eeuwig durende cyclus van dood en wedergeboorte noemt men samsara. Karma, dat actie of handeling betekent, vormt hierbij een centraal begrip. De kwaliteit van iemands handelingen heeft grote invloed op de wedergeboorte naar een volgend leven. Maar omdat men niet kan weten hoe zijn gedrag in een vorig leven geweest is, is goed leven geen garantie op een gunstige wedergeboorte. In deze boeddhistische cyclus is er echter geen onveranderlijk zelf dat steeds herboren wordt, iets dat in het hindoeïstische reïncarnatiegeloof wel aan de orde is. Eveneens anders dan in het boeddhisme is de hindoeïstische reïncarnatiecyclus kasten-gebonden, het zelf wordt steeds in een andere kaste herboren – de dienaren vormen de laagste kastengroep, daarboven staan de kooplieden, de edelen en bovenaan staan de priesters die ook wel Brahmanen genoemd worden. Het uiteindelijke hindoeïstische doel is om de ziel te verenigen met het goddelijke Brahma. Moksha, dat staat voor de bevrijding van de ziel uit de dood- en reïncarnatie cyclus, is te verkrijgen door de ontsnapping van de individuele ziel naar goddelijke oorsprong van het leven. In het boeddhisme streeft men het bereiken van het nirwana na, waarin men innerlijke rust ervaart die verlossing biedt van cyclus van wedergeboorte en dood. Deze religies delen in grote lijnen hun conceptie van onsterfelijkheid in een eeuwigdurend herboren worden waarvan men uiteindelijk verlost kan worden: “In de tradities van het Hindoeïsme en het Boeddhisme gebruikt men de termen *moksha* of *nirvana* om zowel de hoogste staat van verlichting op aarde als de eeuwige staat van verlossing na de dood te benoemen.”¹²

1.2 Een literair-filosofische visie op onsterfelijkheid

In zijn *Problems of the Self* wijdt Bernard Williams een hoofdstuk aan het onsterfelijkheidsgedachtegoed. Hij geeft er de titel aan mee van een opera van Leoš Janáček: *The Makropulos case*.¹³ Hoewel het werk van Williams niet te categoriseren is als zijnde literair, want zijn schrijven vormt veeleer een filosofisch-conceptueel betoog waarin de opera dient als illustratie, zal ik mij in eerste instantie nadrukkelijk richten op deze opera zelf en diens literaire kracht. Vervolgens zal ik me richten op de existentialistische ideeënroman *Niemand is onsterfelijk* van Simone de Beauvoir.

De opera *The Makropulos case* beschrijft ruwweg het lot van de ogenschijnlijk 34-jarige Elina Makropulos. Onder de naam van Emilia Marty – ze draagt altijd de initialen EM – probeert ze

¹² Catherine Cornille. *De wereldgodsdiensten over schepping, verlossing en leven na de dood*. Leuven : davidsfonds, 1997. p. 101.

¹³ *The Makropulos case* is een opera van Leoš Janáček, geschreven en gecomponeerd tussen 1923-1925, die hij heeft gebaseerd op het gelijknamige toneelstuk van Karel Čapek. De opera beschrijft het tragische levensverhaal van Elina Makropulos.

een testament met een bijbehorende verzegelde enveloppe in handen te krijgen. Het is vooral de inhoud van deze enveloppe die voor haar van groots belang is, het bevat een recept dat ze honderd jaar geleden achterliet. Maar nu de tijd op zijn einde begint te raken voor Marty, spaart ze geen moeite om dit opnieuw in handen te krijgen. In haar altijd kille houding zet zij Janek, de zoon van haar vroegere geliefde, aan tot een zogenoemde heldendaad: het bestelen van zijn eigen vader, hij heeft de enveloppe in zijn bezit. Zelfs de latere zelfdoding van Janek doet haar niets. Intussen is Marty als zangeres werkzaam in de opera, waar ze avond aan avond zingt. Haar collega-zangeres Krista benijdt haar, ze heeft het gevoel altijd in de schaduw van Marty te staan. Maar zelfs haar eigen successen laten Marty onaangedaan. Wanneer ze echter bruusk wordt beschuldigd van valsheid in geschrifte komt onverwacht haar tragische en oneindige levensverhaal aan het licht. In werkelijkheid is ze 342 jaar oud. Haar vader was een lijfarts aan het hof van de 16^e-eeuwse keizer Rudolf II, hij ontwikkelde een elixer voor het verkrijgen van jeugdigheid tot in het grenzende aan de eeuwigheid, het zou zorgen voor driehonderd jaar jeugdigheid. Maar de keizer vertrouwde het drankje niet en beval dat er een proefpersoon zou moeten zijn: de dochter van zijn lijfarts. Hoewel ze in eerste instantie na inname bewusteloos raakte – dit was de reden waarom haar vader gevangen werd gezet – bleek het elixer te werken en ze vluchtte met het recept het land uit. Het succes van het elixer kan echter als gering beschouwd worden, want hoewel het bleek te werken was er een nadrukkelijke schaduwzijde aan verbonden: Marty belandde in een staat van verveling, onverschilligheid en koelheid. Zo sprak zij uiteindelijk haar omgeving toe:

“Marty

Doodgaan, vertrekken – is om het even, is hetzelfde.

Koor

– is om het even, is hetzelfde.

Marty (handenwringend)

Ach, een mens moet niet zo lang leven. Bedenk hoe gemakkelijk alles voor jullie is. Alles is zo dichtbij! Voor jullie heeft alles zin, heeft alles waarde! Dwazen, jullie zijn zo gelukkig –

Koor (Tenoren)

Wij zijn gelukkig!

Koor (Bassen)

Wij dwazen zijn zo gelukkig!

Marty

– door het stompzinnige toeval dat jullie zo gauw sterven. [...] Maar in mij hield het leven stil, mijn God, het kon geen stap meer verder. Die vreeslijke eenzaamheid! 't Maakt niet uit Kristientje, of je zingt of zwijgt – 't verveelt om goed te zijn, 't verveelt om slecht te zijn. De aarde verveelt, de hemel verveelt. Je ontdekt dat je ziel gestorven is.”¹⁴

Het elixer staat na 300 jaar op het punt van uitwerken, en Marty weigert het opnieuw in te nemen, ze wil sterven. Hoewel er nadat ze haar verhaal heeft gedaan in haar omgeving vurig geaasd wordt op het recept, biedt zij het recept aan Krista aan om minstens net zo mooi en beroemd te kunnen worden als Marty geweest is. Op haar beurt neemt Krista de verzegelde enveloppe aan. En onder luid protest houdt zij het boven een kaars tot het vlam vat. Het document is vernietigd, en Marty sterft.

Vergelijkbaar is de situatie van Raymond Fosca in De Beauvoir's *Niemand is onsterfelijk*, deze eeuwenoude edelman dronk in de 13^e eeuw een levenselixer. Het mythische elixer bracht hem in eerste instantie het zeer gewenste verweer tegen zijn vijanden, hij was onoverwinnelijk, de wereld leek aan hem toe te behoren. Maar langzaam begint het tot hem door te dringen dat hij nimmer meer zou sterven. Eeuwenlang probeert hij zo veel mogelijk een dode te zijn door zijn tijd al slapende te slijten. Eenmaal is het hem gelukt om zestig jaar zijn adem in te houden, maar zodra er alleen al op zijn schouder wordt getikt schikt hij altijd opnieuw wakker. Régine, een jonge, mooie, getalenteerde actrice, raakt gefascineerd door Fosca als ze hem in een hotel dagen achtereen ziet liggen in een tuinstoel. Doordringend begint ze tot hem te spreken, en geleidelijk komt hij weer tot leven. Langzaam komt Régine meer te weten over zijn zonderlinge verleden en zijn veroordeling tot de eeuwigheid. Zij ziet hem aan:

“Hij loopt heel bescheiden met zijn vilthoed op en zijn regenjas aan over straat en denkt: 'Ik ben onsterfelijk.' De wereld behoort hem toe, en de tijd behoort hem toe en ik ben niets meer dan een vliegje. Met haar vingers streek ze even langs de narcissen die op tafel stonden. En als ik nu zelf ook eens geloofde: ik ben onsterfelijk. De geur van narcissen is onsterfelijk, en onsterfelijk is ook de koorts die mijn lippen doet zwellen. Ik ben onsterfelijk. Ze verfrommelde de narcissen tussen haar handen. Dat was zinloos. [...] Eens zal ik oud zijn, eens zal ik dood zijn

¹⁴ Leoš Janáček. *De zaak Makropulos*. Amsterdam : De Nederlandse Opera Stichting, 2002. pp. 82-83.

en eens zal ik helemaal vergeten zijn. En nu ik dit denk is er een man die denkt: 'Ik zal er altijd zijn.'"¹⁵

Ze verlangt zelf zo zeer naar dit oneindige leven, maar ze weet dat ze eens zal moeten sterven, want de dood woont in alle mensen. Om haar heen leven mensen hun armzalige, korte en onbelangrijke leven, ze zijn onzichtbaar, naamloos. Als kleine strohalmpjes leven ze hun onbeduidende leventje. Eerzuchtig en jaloers als ze is, tracht Régine wanhopig aan dit lot te ontkomen. In haar ontmoeting met de onsterfelijke Fosca ziet ze haar mogelijkheid om te ontsnappen aan dit tragische menselijke einde, hij kan haar redden voor de eeuwigheid. Dat Fosca's onsterfelijkheid in werkelijkheid een vloek is dringt nauwelijks tot haar door, de gedachte dat hij haar zou kunnen redden van de dood was precies hetgeen waar ze zo naar verlangd had. Een levenselixer heeft hij haar niet te bieden, maar doordat hij haar zozeer bemint is Régine vervuld met de gedachte dat hij altijd aan haar zal blijven denken. Tot in het oneindige zou zij in zijn gedachten kunnen doorleven.

Régine zal eens dood gaan, haar leven zal ooit ten einde zijn, maar in haar eerzucht en wanhoop miskijkt ze zich – ze gelooft dat een toneelstuk haar onsterfelijkheid kan bieden. Ze ziet de mogelijkheid om niet alleen door te leven in de gedachten van anderen, maar ook om door te leven op papier. Als Fosca een toneelstuk zou schrijven waarin zij de hoofdrol kon vervullen zou haar hoop nog verder uitgediept kunnen worden, en die opdracht geeft ze hem dan ook. Het stuk moet een meesterwerk worden waarin zij het stralende middelpunt zal zijn. Het zal de herinnering aan haar tot aan het einde der tijden levendig houden. Régine gelooft dat zij dwars tegen de dood en de vergetelheid in voor de eeuwigheid mee zal gaan in het geschrevene. Ze zou in geschrift doorleven in alle toekomstige generaties tot de wereld ten einde geraakt, als ware ze 'literair onsterfelijk', eeuwig voortlevend in het geschreven verslag:

"Dit levende verslag dat jou herdenkt.

De dood en de vergetelheid ten spijt

Ga jij je weg, bij heel het nageslacht

Dat deze wereld eens ten einde slijt,

Weerklinkt jouw lof zolang het eind nog wacht."¹⁶

¹⁵ Simone de Beauvoir. *Niemand is onsterfelijk* [vert. Jan Hardenberg]. Bussum : De Boer, 1972. p. 33.

Waar Régine zich echter sterk in vergist is dat de eeuwigheidswaarde van literaire onsterfelijkheid veeleer toekomt aan de schrijver dan aan zijn personage dat geen werkelijk bestaand iemand is, maar een construct. Het is juist Fosca, die vervuld is van verveeldheid met de wereld om hem heen en zijn tijd al slapende probeerde door te komen, als ware hij een dode, die levendig nieuwe aandacht op zich gericht krijgt wanneer hij een meesterwerk zou schrijven. Het zou Fosca zijn die in de gedachten van anderen en op papier zou voortbestaan. Waarschijnlijk zou de gedachte daaraan alleen al hem frustratie inboezemen. Het zou niet in het bijzonder bijdragen aan zijn onsterfelijkheid in ontologische zin, hij zou daarbij literair onsterfelijk worden in de zin dat zijn werk in de verre toekomst nog steeds gelezen en herinnerd wordt. Fosca heeft het toneelstuk echter nooit geschreven, daarmee is zijn frustratie gespaard en Régine's droom onvervuld gebleven.

De auteurs lijken met hun relaas over de toestand waarin zowel Marty als Fosca verkeren, de boodschap af te willen geven dat de dood niet altijd iets slechts is, in de zin dat het goed zou zijn om niet te lang te leven. Régine beschouwt de dood echter als iets dat ze moet vermijden, als een kwaad, ze wil haar hoop niet door dit kwaad laten inperken. Hierin staan Marty en Fosca lijnrecht tegenover Régine, de onsterfelijken leven wel maar zouden liever dood zijn, terwijl Régine wel wil leven als ze ook daadwerkelijk zal doorleven: "It is admittedly true that many of the things I want, I want only on the assumption that I am going to be alive; and some people, for instance some of the old, desperately want certain things when nevertheless they would much rather that they and their wants were dead."¹⁷ In deze hoop gaat Régine geheel voorbij aan de betekenisloosheid die in deze context verbonden is aan het oneindige leven. Het dringt niet tot haar door dat er geen voldoende reden kan zijn om tot in de eeuwigheid een menselijk leven te leiden, het aloude gezegde 'meer is niet altijd beter' lijkt aan haar voorbij te zijn gegaan. Voor Marty in het bijzonder geldt dat ze het overgrote deel van haar leven – 300 jaar lang – 42 jaar oud is gebleven, Fosca wordt wel ouder in getal, maar ook hij blijft zijn jeugdigheid behouden. Hun grootste probleem ligt in het gegeven dat ze die leeftijd te lang hebben gehad, de verveling doet haar intreden omdat alles wat enigerwijs interessant zou kunnen zijn voor iemand in die leeftijdscategorie hen reeds overkomen is. In hun diepe verveling klinkt een diepe onverschilligheid en betrekingsloosheid door. Hun omgeving en hun bestaan lijkt betekenisloos geworden, waarin ze alleen maar geconfronteerd worden met

¹⁶ William Shakespeare. *Sonnetten* [vert. Peter Verstegen]. Amsterdam : Van Oorschot, 2004. p. 65 [sonnet 57]. Hoewel dit in geen opzicht een Levinassiaanse oneindigheidsbenadering behelst lijkt het mij naast een illustratie van de literair-filosofische conceptie van onsterfelijkheid tegelijkertijd een ludieke voorbode op de aankomende behandeling van de filosofie van Levinas. Deze verwijzing naar Shakespeare deed toevalligerwijze denken aan een passage van Levinas' *De tijd en de ander* (Baarn : Ambo, 1989.) waarin hij schrijft: "het lijkt mij wel eens dat de hele filosofie niets is dan mediteren over Shakespeare." (p. 43.).

¹⁷ Bernard Williams. *Problems of the self : philosophical papers 1956 – 1972*. Cambridge : Cambridge University Press, 1999. p. 85.

herhalingen. Hun ervaringen raken hen niet meer, of misschien ervaren ze zelfs niets meer omdat gebeurtenissen uit hun omgeving niet langer tot hen doordringen. Of anders gezegd, alles wat er enigszins toe zou kunnen doen voor iemand met een dergelijk karakter in een dergelijke levensfase, heeft al eerder plaatsgevonden. Marty en Fosca worden afstandelijk en teruggetrokken, ze sterven een innerlijke dood. De mensen in hun omgeving delen hun oneindig eenzame staat van zijn niet, de geïsoleerdheid die daaruit voort komt zou verdwijnen als hun omgeving die gesteldheid kon delen. Maar noch de afstandelijkheid, noch de dodelijke verving zouden in deze universalisering kunnen verdwijnen: “But to suppose more generally that boredom and inner death would be eliminated if everyone were similarly becalmed, is an empty hope: it would be a world of Bourbons, learning nothing and forgetting nothing, and it is unclear how much could even happen.”¹⁸ Behalve tot een cumulatieve optelling van herinneringen aan eerdere tijden, die sterk doet denken aan conservatief Bourbonnisme – waarin volledige verstarring plaatsvindt en verandering uitblijft – leidt de ijdele hoop van universalisering tot een gemeenschappelijke innerlijke dood. Het is daarom dat iedere sterving gelukkig moet zijn met diens mogelijkheid om eens dood te gaan. Het is vooral de leegheid en daarmee de zinloosheid van het eeuwige voortbestaan die zowel door Janáček, doorklinkend in het werk van Williams, als De Beauvoir sterk benadrukt wordt. Het is de angst voor de onsterfelijkheid die de enige drijfveer lijkt te vormen achter het menselijk handelen. Hoewel de negatie van iedere zingeving in het eindeloze leven erg krachtig verbeeld wordt door de auteurs, wordt ook hier ruw voorbij gegaan aan iedere verdere zingeving van het menselijk bestaan.

Of het nu gaat om het verkrijgen van eeuwige jeugdigheid, zoals het elixer van Marty haar deed verkrijgen in een spanne van 300 jaar, of om de absolute onsterfelijkheid die Fosca overkwam, in deze literair-filosofische voorbeelden is nadrukkelijk uiting gegeven aan de uiteindelijke frustratie dat de dood in zijn geheel aan iemand voorbij is gegaan. Dit is de uiteindelijke uitkomst geweest van een onsterfelijkheidsversie die wellicht tamelijk onalledaags is, en toe lijkt te behoren aan mythes en verhalen: “Nothing of this, and nothing much like this was in the minds of many who have hoped for immortality; for it was not in this world that they hoped to live for ever. As one might say, their hope was not so much that they would not really die as that they would live life after their death [...]”¹⁹

1.3 Het transhumanisme – een technologische toegangsweg tot onsterfelijkheid?

De overtuiging dat het mogelijk is de dood te verslaan wordt door sommigen nog altijd geuit door het bevriezen van het lichaam – tegenwoordig liggen ongeveer 200 bevroren lichamen te wachten op

¹⁸ Williams. *Problems of the self*. p. 90.

¹⁹ Williams. *Problems of the self*. p. 94.

een toekomst – wachtend op nieuwe technologieën die toegang tot de onsterfelijkheid brengen. De meeste van deze lichamen hangen, ondersteboven met een slaapzak in een cryostaat (een isolatieruimte), in de opslagruimte van de *Alcor Life Extension Foundation* in Scottsdale, VS. De wachtlijst van vrijwilligers, en tevens het *Alcor*-lidmaatschap, voor deze rustplaats is echter al opgelopen tot ruim 800 personen. Al deze wachtenden betalen de stichting hiervoor aan de hand van een levensverzekering de toekomstige kosten van de preservering van hun lichaam, ongeveer 200.000 dollar. Velen van hen dragen tegenwoordig armbandjes met een telefoonnummer, dat gebeld dient te worden in het geval van overlijden van de betreffende persoon, om instructies te ontvangen over hoe het lichaam te behandelen: “to put the deceased in a bathtub of ice ASAP.”²⁰ De rest van het koelings- en bewaringsproces is complexer. Nadat het lichaam van de overledene zo snel mogelijk in ijs is gelegd, dient de bloedcirculatie machinaal in stand gehouden te worden om de lichaamscellen levend te houden. In een later stadium wordt het bloed vervangen door chemische vloeistoffen die er voor moeten zorgen dat er geen ijsvorming plaatsvindt in de lichaamscellen bij het verlagen van de temperatuur. In een slaapzak geritst komt het lichaam dan in de cryostaat te hangen. Dit biedt ruimte voor vier lichamen en vijf hoofden, die door middel van droogijs gekoeld worden tot een temperatuur van -196°C.

Een rotsvast geloof in de onvermijdelijkheid van het succes en de ontwikkeling van de technologische mogelijkheden staat centraal in deze onsterfelijkheidsdrang: hoe geavanceerd technologie nu ook al is, het is gegarandeerd binnenkort nog beter. De belangrijkste variant van deze moderne radicale kijk op onsterfelijkheid, die utilistisch geïnspireerd is, waarin de nadruk ligt op het geloof in deze sterke en snelle technologische vooruitgang, is het transhumanisme. Hoewel dit niet een geheel eenduidige stroming is, was het Julian Huxley die in 1957 voor het eerst een definitie gaf van dit transhumanisme, hij beschreef het als: “man remaining man, but transcending himself, by realizing new possibilities of and for his human nature.”²¹ Hoewel zijn invulling van het begrip jarenlang onopgemerkt bleef raakte hij de kern van het transhumanistische gedachtegoed: de mens als soort staat nog maar aan het begin van zijn ontwikkelingsmogelijkheden, hij kan zichzelf overstijgen en zichzelf blijven in een radicale verbetering van de menselijke conditie. Zoals de mens gedurende de geschiedenis gebruik heeft gemaakt van rationele middelen, en deze heeft toegepast om de buitenwereld aan te passen en te verbeteren, zo kan men met eenzelfde rationele benadering ook zichzelf, de mens, verbeteren. Van waar de mens tot op heden dankzij de evolutie beland is, wordt hij door de moderne technologie verder ontwikkeld. Het transhumanisme ziet ziekte, veroudering en de dood als onnodige barrières, barrières die we moeten overwinnen. Onze kwetsbare menselijke

²⁰ David Gelles. ‘Immortality 2.0’, in: *Futurist* (2009, volume 43, Issue 1), 34-41. p.36.

²¹ Julian Huxley. *New bottles for new wine : Essays*. London : Chatto and Windus, 1957. p. 17.

lichamen zijn in deze visie slechts een nieuw probleem dat technici zullen leren oplossen. Het maakbare karakter van de mens en diens lichamelijkeheid wordt in dit opzicht sterk benadrukt, menselijke lichamen zijn machines en de hersenen computers. Zo wordt over de menselijke herinneringen, gevoelens en emoties slechts gesproken in termen van data: “it is data, encoded in the circuitry of our bodies. [...] if the data is still there, encoded in the patterns of our brain tissue, it can be copied, backed up, and transferred. Or as transhumanists like to call it, ‘uploaded’.”²² De computermetafoor van de hersenen wordt in deze context verder uitgewerkt, de hersenen vormen de harde schijf van het menselijk lichaam.

Wanneer een lichaam volgens gangbare definities dood zou zijn, zo claimen transhumanisten, wordt er geen aandacht besteed aan de stille aanwezigheid van de encoding van de hersenen. De data die nog altijd aanwezig is en geprogrammeerd ligt in de patronen in de hersenen kan met de juiste gereedschappen overgebracht of geüpload worden naar een andere schijf, wellicht voor de eeuwigheid. Naast deze bewerkingsmogelijkheden van de hersenen, kan het gehele menselijke lichaam in dit transhumanistische perspectief met de juiste gereedschappen gerepareerd en verbeterd worden. Zodra de technologische mogelijkheden beschikbaar zijn hoeft de dood niet meer plaats te vinden, onsterfelijkheid is beschikbaar in digitale en biologische zin. Al deze aanpassingen zijn erop gericht om de imperfecties van de mens – zoals, en in het bijzonder, het sterven – niet te laten terugkomen in een transcenderende posthumanistisch mensensoort: “the transhumanists seek humankind’s replacement with a new ‘posthuman’ species replete with characteristics they admire but without those they disdain.”²³ Dit proces van vervangen of ‘upgraden’, het proces van uitvlakken van mindere menselijke eigenschappen en het benadrukken van positieve eigenschappen, roept veel vragen op. Is de posthumanistische mens nog steeds dezelfde die hij was voor het veranderingsproces? Wat is de relatie van de geüpgradede mens met de mens die hij vroeger was? Deze vragen nopen echter naar een nog essentiëlere vraag betreffende de meest fundamentele menselijke identiteit: wat is een mens? Een mijns inziens tekenend transhumanistisch antwoord op deze vraag, is de uitwerking die Ray Kurzweil geeft wanneer hij zijn eigen diepst menselijke essentie tracht te benoemen: “who am I? [...] I am principally a pattern that persists in time. I am an evolving pattern, and I can influence the course of the evolution of my pattern. Knowledge is a pattern, as distinguished from mere information, and losing knowledge is a profound loss. Thus, losing a person is the ultimate loss.”²⁴ Deze uitwerking is niet zonder problemen, het is niet alleen moeilijk om dit patroon te benoemen – want bestaat het meest fundamenteel menselijke patroon uit diens atomen

²² David Gelles. ‘Immortality 2.0’. p. 39.

²³ Tom Koch. ‘Enhancing Who? Enhancing What? Ethics, Bioethics, and Transhumanism’, in: *Journal of Medicine & Philosophy* (2010, volume 35, issue 6), 685-699. p. 695.

²⁴ Ray Kurzweil. *The singularity is near : When humans transcend biology*. New York : Viking, 2005. p. 382.

en moleculen, welke alleen al door natuurlijke processen aan constante hernieuwing en patroonsverandering onderhevig zijn en er voor zorgen dat deze na ongeveer een maand een geheel ander ik vormen dan voorheen – maar een nog fundamenteelere moeilijkheid is de kopieermogelijkheid van individuele menselijke patronen. Ongeacht de praktische uitvoerbaarheid van dit proces, zullen kenmerkende menselijke eigenschappen worden uitgevlakt en andere eigenschappen zullen worden toegevoegd aan het menselijke patroon. Het is de suggestie van de transhumanisten dat het menselijke patroon overgeplaatst kan worden naar een nieuwe drager die het oude patroon verder kan ontwikkelen. Er ontstaat een nieuw posthumanistisch mens als eindproduct, zijn bewerkte voorganger is verdwenen. De bevroegde relatie tussen de geüpgradede mens met de man die hij vroeger was blijkt een breuk te vertonen, het transformatieproces lijkt het ware zelf en diens essentiële eigenschappen uit het oog te verliezen. Het is precies die overplaatsing naar een nieuwe drager die leidt naar de meest fundamentele kritiek: *voor wie* is die onsterfelijkheid eigenlijk nog een verlangen? In de overplaatsing naar een nieuwe drager gaat het subject verloren. En de vraag *waarom* deze onsterfelijkheid voor het zelf nastrevenswaardig en betekenisvol zou zijn blijft onbeantwoord, met het verloren gaan van het subject in de overplaatsing gaat men volledig voorbij aan de meest fundamenteel menselijke zinvraag.

1.4 Ruimte voor een alternatief - de aanloop naar Levinas

Hoewel de concepties van onsterfelijkheid tamelijk divers gebleken zijn, lijkt geen van de benaderingen een bevredigende uitleg voor of antwoord op de fundamentele onsterfelijkheidsdrang te kunnen geven, ze hebben allen hun eigen tekortkomingen. In het geval van de technologische transhumanistische onsterfelijkheidsvisie waarin het *niet dood gaan* centraal staat, lijkt men zich vanuit het moderne perspectief blind te staren op een persoonlijk vooruitgangstreven zonder koppeling met het meest fundamenteel menselijke. Want wat is het dat zin geeft aan het menselijk bestaan – zeker wanneer men verlangt dat dit eindeloos wordt opgerekt? De meer literair-filosofische benadering van de diepe menselijke drang, ging eveneens niet nadrukkelijk in op de zin van het menselijk bestaan in relatie tot het streven naar onsterfelijkheid. In laatstgenoemde visie lag de focus vooral op de zinloosheid en de verveling. Het is de verveling die door Heidegger geanalyseerd wordt als een grondstemming die het ik confronteert met een niet-verhullend begrip van zijn bestaan. Zoals later zal blijken gaat Levinas heel direct de confrontatie aan met Heidegger wat betreft zijn opvatting over de aard van de mens en de tijd.

De eerste onsterfelijkheidsbenadering die ik behandeld heb, had betrekking op twee verschillende aloude religieuze tradities. Hierin stond in beide benaderingen de onsterfelijkheid van de ziel

centraal. Hoewel deze tradities gefundeerd zijn op een geloof, is het de religieuze onsterfelijkheidsbenadering die het meest direct aansluit bij de filosofie van Levinas die ik in deze scriptie uitgebreid zal behandelen. Levinas geeft een bijzondere uitwerking aan de religieuze onsterfelijkheidsconceptie, hoewel hij pleit voor een filosofie die in methodische zin atheïstisch is, een filosofie moet aldus Levinas aanvangen zonder enige vorm van *geloven*, los van iedere vooronderstelling. Hoewel ook de technologische en literaire benaderingen van onsterfelijkheid atheïstisch geïnspireerd zijn, wijst Levinas die benaderingen af vanwege hun fundamentele metafysische misvattingen over het menselijk bestaan. Aan de hand van Levinas' *De totaliteit en het Oneindige* wil ik een andere benadering van het thema onsterfelijkheid belichten die vooral vertrekt vanuit de zinvraag. Vanuit de meest centrale en fundamentele verbintenis binnen de gehele filosofie van Levinas, de relatie van het ik met de Ander, zal een vernieuwende onsterfelijkheidsbenadering aan het licht komen die de tekortkomingen van deze andere concepties overstijgt. Het is dan ook deze context waarbinnen ik de menselijke drang naar onsterfelijkheid hoop te kunnen begrijpen en plaatsen.

2. De idee van de Ander

“Mama, lieverd van me, zei hij, er moeten nu eenmaal heren en knechten zijn, maar laat mij dan de knecht van mijn knechten zijn, net zo als zij voor mij zijn. En ik wil je ook nog zeggen, lieve mama, dat ieder van ons in alles schuldig is voor allen, en ik het meest van iedereen.’ Moeder moest er zelfs even om lachen, huilen en lachen tegelijk: ‘Waarom zou jij nou het meest van iedereen voor allen schuldig zijn, zegt ze. Daar zijn moordenaars, rovers, maar wat heb jij in je leventje nu voor zonden begaan dat je jezelf zo beschuldigt?’ ‘Moedertje, [...] weet dat waarlijk iedereen jegens allen schuldig is voor alles en iedereen. Ik weet niet hoe ik dat moet uitleggen, maar ik voel het tot in het diepste van mijn ziel. Hoe is het mogelijk dat we toen leefden, kwaad deden en niets wisten?’”²⁵

Herhaaldelijk verwijst Levinas naar bovenstaande woorden van Dostojevski, in deze woorden wordt kernachtig één van de belangrijkste fundamenten van Levinas’ filosofie weergegeven: de idee dat wij allen schuldig zijn aan alles en aan allen, maar het ik altijd meer dan de anderen. De schuld die wij hebben en de plicht die we daarbij moeten vervullen komt voort uit de meest centrale relatie tussen het ik en de Ander. Die schuld komt niet voort uit daadwerkelijke vergrijpen die het ik zou hebben gepleegd – ik ben geen moordenaar en ik heb niets gestolen – maar het ik draagt de verantwoordelijkheid voor alle anderen altijd in zich. Het heteronome karakter van de ethiek staat centraal in het denken van Levinas, het draait om de relatie tussen het ik en de Ander. De Ander is niet te reduceren tot het zelf, hij valt buiten het bereik van het begrip en de verwerking van ervaringen die we in een fenomenologie kunnen opnemen. De centrale verhouding tussen het ik en de Ander maakt de ethiek tot de eerste filosofie, de verhouding die ik met de Ander heb vormt de ethische basis van de filosofie: “De vreemdheid van de Ander – zijn onherleidbaarheid tot Mij, tot mijn gedachten en bezittingen – voltrekt zich precies als een ter discussie stellen van mijn spontaneïteit, als ethiek. [...] dat wil zeggen als ethiek die de kritische essentie van het weten vervult.”²⁶ De ethische band met de Ander is de meest fundamentele menselijke relatie.

2.1 De fundamentele betekenis van het ‘en’

Bovenstaande schets geeft een kort overzicht van de meest fundamentele basisbegrippen die Levinas hanteert. Er is wellicht wat meer grip te krijgen op deze onalledaagse denkwijze door te stellen dat het woord ‘en’ het meest centrale woord is binnen Levinas’ gehele denken. Het is niet de *ik* die centraal staat, maar het *ik en de Ander*. De ‘en’ intendeert in dit geval zowel de band die het ik met de Ander heeft, als een noodzakelijke separatie, een scheiding van het ik en de Ander die de

²⁵ Fjodor Dostojevski. *De broers Karamazov* [vert. Arthur Langeveld]. Amsterdam : Van Oorschot, 2009. p. 351.

²⁶ Emmanuel Levinas. *De totaliteit en het Oneindige: Essay over de exterioriteit*. Baarn : Ambo, 1987. p. 42 (13).

intersubjectiviteit mogelijk maakt. Het is hierbij echter de vraag hoe we het begrip van de Ander moeten interpreteren, en wat die relatie met de Ander dan eigenlijk inhoudt. De ontmoeting met de Ander moeten we niet begrijpen als een voorval dat we in de tijd kunnen plaatsen, maar als een structurele mogelijkheid. Dagelijks ontmoet ik mensen, als ik over straat loop schieten er hoofden voorbij, wangen, neuzen, en ogen in verschillende kleuren. Als objecten vliegen ze langs me heen. Maar in deze vluchtige waarneming van gezichten ontmoet ik de Ander niet. In dit geval treden anderen in mijn blikveld als achtergrond van mijn waarneming, er is geen sprake van een sociale verhouding: “De beste manier om de ander te ontmoeten is: zelfs niet de kleur van zijn ogen opmerken! Wanneer men de kleur van de ogen waarneemt, staat men niet in een sociale relatie met de ander. De relatie met het gelaat kan stellig beheerst worden door de waarneming, maar wat specifiek het gelaat is, laat zich daartoe niet herleiden.”²⁷ De ethiek ontvouwt zich in een dialogische socialiteit, het gelaat van de Ander spreekt altijd in een ethische relatie tot mij. Hij dient zich in zijn naaktheid²⁸ aan, is volkomen weerloos en afhankelijk. In het gelaat van de Ander herken ik de arme, de weduwe en de wees, als archetypes van de weerloze hulpbehoevenden. Hun kwetsbaarheid is in werkelijkheid in eenieder aanwezig. De Ander hoeft geen woord te zeggen om met zijn gelaat tot mij te spreken, het gelaat dwingt het af haar aan te zien: “De Ander is dus *geen* fenomeen, waarvan ik de kern, het wezen enz. zou moeten onthullen. Hij heeft geen sluiers om, maar geeft zich bloot zonder dat hij zich van een omhulling hoeft te bevrijden. Zijn gelaat, zijn ogen zijn absoluut onbedekt: *naakt*.”²⁹ Die Ander doet een onafwendbaar en dwingend beroep op mij, er is geen ontkomen aan. Hij doet een beroep op de goedheid en menslievendheid van zijn omgeving. De naaktheid in het gelaat van de Ander toont mij zijn volstrekte andersheid, hij maakt geen deel uit van de mij bekende totaliteit en wordt daar niet door omhult. De Ander doorbreekt de totaliteit, hij presenteert zich buiten de volledigheid zoals die mij bekend was.

De kracht die van het gelaat van de Ander uit gaat laat zich wellicht het best illustreren aan de hand van een voorbeeld: Joachim Duyndam en Marcel Poorthuis reconstrueren een schokkend bloedbad³⁰, dit drama treft in april 2002 het Duitse stadje Erfurt. Die dag schiet een gewapende ex-scholier op het lokale gymnasium leerlingen en docenten neer. Wanneer hij op het punt staat zijn zeventiende

²⁷ Levinas. *Ethisch en oneindig*. p. 68.

²⁸ Het is opmerkelijk dat Levinas in deze context van hulpbehoevendheid kiest voor het concept van ‘naaktheid’. De Ander is in de ontmoeting niet letterlijk naakt, in de zin van ontkleed – het is niet alleen gangbaarder om gehuld in kleding door het leven te gaan, maar het is eveneens zo dat men vaak alledaags schuilgaat achter een imago, een verhullend schild waarbij getracht wordt absoluut zo min mogelijk van zichzelf bloot te geven. Toch ligt de focus van de naaktheid die in het schrijven van Levinas aangehaald wordt eerder, weg van het lichamelijke, op de uitgestraalde emotie in het gelaat. De woordeloze hulpvraag van de Ander spreekt in al zijn kwetsbaarheid uit diens ogen. De Ander is naakt en onbedekt in zijn volledige weerloosheid en openheid.

²⁹ Emmanuel Levinas. *Het menselijk gelaat* [vert. Ad Peperzak]. Baarn : Ambo, 1984. p. 9.

³⁰ Joachim Duyndam en Marcel Poorthuis. *Kopstukken: Levinas*. Amersfoort : Drukkerij Wilco, 2003. p. 11.

slachtoffer te maken gebeurt er iets wonderlijks. De docent die in het schootveld van de jongen staat roept: “‘Kijk mij aan!’ De jongen schreeuwt verwensingen en richt zijn wapen op de man. Weer roept deze: ‘Kijk mij aan!’ En dan gebeurt er iets merkwaardigs. De jongen laat zijn geweer zakken en alsof hij machteloos is geworden geeft hij zich over.”³¹ De roep, die uitging van de onbekende man die tegenover hem stond, de schreeuw van een vreemd gelaat, had een vreemde macht over de gewapende jongen. Het appèl van het gelaat van de docent deed hem zijn morele macht gevoelen.³² De plotselinge wanhoopskreet van die ene ander had overmacht over de jongen die de intentie had gehad het bestaan van de ander in te perken, tot een einde te brengen. Die ene ander deed een dwingend beroep op de jongen, brak in in zijn wereld, dwong hem om terug te kijken en het gelaat van de vreemde hulpbehoevende aan te zien. Die ene ander plaatste de schutter in een sociale verhouding, en de jongen was door toedoen van die ander bereid zijn vrijheid op te geven. Hoewel dit een vrij heftig voorbeeld is, toont het de kracht die het gelaat van de Ander in alle situaties heeft. In dit geval werkte de verschijning van de ander letterlijk ontwapenend, het maakte de jonge schutter bewust van zijn verantwoordelijkheid, het gelaat van de Ander is altijd dwingend.

2.2 De openbreking van de totaliteit van het ik

Alvorens het ik in staat is een relatie met de Ander aan te gaan, en om de verantwoordelijkheid voor de Ander aan te kunnen en waar te kunnen maken, moet het ik logischerwijs zelf *iemand* zijn. Dit egocentrisme is noodzakelijk om een stabiel en onafhankelijk Zelf te vormen, want zonder die basis van zelfontplooiing is er geen relatie met de Ander mogelijk. Zo zijn bijvoorbeeld eten en drinken, de hedonistische genietingen van het leven, onderdeel van deze zelfontplooiing: “Het verbruik van voedsel is het voedsel van het leven.”³³ Het egocentristische ik vermaakt zijn omgeving tot een eigen wereld, dit is de totaliteit van het ik waar ik eerder over sprak. In die wereld kan het ik alles in zijn omgeving reduceren tot zichzelf. Tot het moment dat de ontmoeting met de Ander plaatsvindt. Diens onverenigbare anderszijn transcendeert de totaliteit van zijn wereld, waardoor het ik zich realiseert dat de wereld niet langer zijn huis is, of eigenlijk zelfs nooit is geweest: “In turning toward the alterity of the Other, I discover that my freedom is called into question; the Other’s appearance

³¹ Duyndam en Poorthuis. *Kopstukken: Levinas*. p. 11.

³² Men zou kunnen stellen: het was weliswaar een docent die de kreet uitsloeg, maar die docent had alleen al vanwege zijn beroepsmatige functie autoriteit over de jonge schutter. Maar de jongen had de macht van die autoritaire functie al eerder in de wind had geslagen bij het neerschieten van dertien andere docenten – bovendien beroofde hij eveneens één politieagent die snel te plaatse was van het leven, een man met een nog nadrukkelijker autoritaire functie. Het was desondanks dus niet de autoriteit van de docent die hem belette de trekker van zijn geweer over te halen. De jongen werd aangegepen door iets anders dat hem zijn morele macht deed gevoelen: het dwingende en weerloze gelaat van die ene ander.

³³ Levinas. *De totaliteit en het Oneindige*. p. 128 (86).

reveals the injustice of my monopoly.”³⁴ De verschijning van de Ander werkt ontwapenend, zijn ogen gebieden mij hem op te nemen in wat ik ooit als mijn eigen huis beschouwde. Ik vraag me dan af: hoe is het mogelijk dat ik ooit in mijn eigen wereld leefde, kwaad deed en helemaal van niets wist? Het naderbij komen van deze onvoorziene gast maakt mij zeer sterk bewust van mijn geweten. De wereld draait niet langer om mijn ik, het is de Ander aan wie ik alles eindeloos verschuldigd ben.

Het ik is gegijzeld voor hij het in de gaten heeft, zodra het gelaat van de Ander hem aanziet is hij verantwoordelijk voor zijn meerdere: de Ander. Het ik is zelfs verantwoordelijk voor zijn verantwoordelijkheid. De oneindigheid van die verantwoordelijkheid brengt onrust met zich mee, opdat de Ander altijd een overwicht heeft en het ik altijd te laat komt als er hulp nodig is. De totale verantwoordelijkheid wordt aan het ik opgelegd, een verantwoordelijkheid die borg staat voor al de anderen: “Verantwoordelijkheid betekent: Zeggen: zie, hier ben ik. Iets voor een ander doen. Geven. Menselijk denken, dat is het.”³⁵ In de verantwoordelijkheid weerklinkt tegelijkertijd de asymmetrie die ze met zich mee draagt, het ik hoeft (en mag!) het omgekeerde absoluut nooit van een ander te verwachten. Zijn eventuele verantwoordelijkheid voor mij is zijn zaak, ook ik ben onderworpen aan de Ander: “Het wederkerige is zijn zaak. Precies in de mate waarin de relatie tussen de ander en mij niet wederkerig is, ben ik onderworpen aan de ander; en ik ben in deze zin wezenlijk ‘subject’. Ik ben het die alles draagt. U kent die zin van Dostojewski: ‘Wij zijn allen schuldig aan alles en aan allen boven allen, en ik nog meer dan de anderen’.”³⁶

In zekere zin vertoont de visie van Levinas hier overeenkomsten met de deontologie van Kant, die deontologie is in deze context echter sterk gericht op de ‘imperfecte’ plichten van de verantwoordelijkheid en schuld voor de Ander, welke een oneindig karakter hebben.³⁷ Het dwingende categorische karakter van deze plichten komt op haar beurt niet voort uit de menselijke rationaliteit, ze komt voort uit de sterke zeggingskracht en dwang van het gelaat van de Ander. Deze plicht toont zich in mijn concrete ontmoeting met de Ander, in deze sociale relatie vind ik mijn plicht. Deze plicht vindt verdere praktische uitwerking in het gebod ‘Gij zult niet doden’. Dat wil zeggen dat ik in mijn ontmoeting met het gelaat van de Ander, de Ander niet kan doden, in de zin dat ik me niet

³⁴ Adriaan Peperzak. *To the Other: an introduction to the philosophy of Emmanuel Levinas*. West Lafayette, Indiana : Purdue University Press, 1993. p. 53.

³⁵ Levinas. *Ethisch en oneindig*. p. 77.

³⁶ Levinas. *Ethisch en oneindig*. p. 78.

³⁷ Immanuel Kant formuleert in zijn *Fundering voor de metafysica van de zeden* ([vert. Thomas Mertens] Amsterdam : Boom, 2008.) een categorische imperatief met betrekking tot het op redelijke wijze moralistisch handelen, deze luidt: “handel alleen volgens die maxime waarvan je tegelijkertijd kunt willen dat zij een algemene wet wordt.” (p.96 (421)). Een perfecte plicht die hieruit voort komt is een plicht waarop geen uitzonderingen toegestaan zijn, ze hebben een negatief karakter omdat ze aangeven wat achterwege gelaten dient te worden om moreel goed te leven, ze vormen strikte verboden (het verbod om te doden). Op imperfecte plichten zijn wel uitzonderingen mogelijk, ze worden soms vereist maar zijn niet strikt gebonden. Ze bieden ruimte voor eigen interpretatie: wanneer, waar en jegens wie (wees hulpvaardig).

kan onttrekken aan mijn plicht omdat ik een geweten heb. De blik van de Ander maakt dat ik hem niet kan doden, in zijn kwetsbaarheid en naaktheid wijst de Ander mij op mijn verantwoordelijkheid. Het gebod 'Gij zult niet doden' vormt een wezenlijke dimensie van de ethiek die als perfecte plicht voorschrijft dit gebod na te leven. Aan de vraag die het gelaat mij stelt, als ware het een bevel, is geen ontkomen. Ik heb de plicht zijn verzoek in te willigen. In het gebod 'Gij zult niet doden' vinden we dan ook in zekere mate de kern van het begrip van de Ander en de basis van Levinas' filosofie terug: "The answer to the ontological or metaphysical questions, 'Who is the other?' and 'What is the 'principle' or 'archè,' the first 'truth' and the 'base' of all philosophy?' cannot be given by an objectifying theory in which all otherness ultimately is lost in thematization, but only by the language of commandment: 'Thou shalt not kill!' The other 'is' the one that we *ought* not (that we do not have the right to) kill."³⁸ Ik behoor de Ander niet te doden. Er zijn echter vele manieren om iemand om het leven te brengen, daar is geen revolver, of enig ander wapen, voor nodig. Het gebod 'Gij zult niet doden' moet volgens Levinas dan ook in de breedste zin opgevat worden als ware het gebod 'Gij zult mij laten leven'. Ik zal de Ander mijn rug niet toekeren, ik zal de Ander niet negeren, ik zal de Ander de ruimte geven. Ik leef naar de plicht die de Ander in mij oproept en gun de Ander de ruimte om te leven. Ik gun de Ander een plek in de wereld, en al het andere dat hij nodig heeft om een waarlijk menselijk leven te leiden. Wanneer het gelaat van de Ander mij aanziet in al zijn naaktheid, kan ik me niet van hem afwenden. Wanneer onze aangezichten in betrekking tot elkaar staan kan ik de Ander niet doden, dat is precies onze diepste menselijke relatie. Het is eveneens precies deze diepste menselijke relatie, die mij ertoe dwingt er voor de Ander te zijn, die zin geeft aan mijn leven. De onafwendbare verantwoordelijkheid voor de Ander geeft zin aan het zijn, in de ruwe doorbreking van mijn solitaire wereldbeeld brengt de Ander mij een levensdoel. De zin van zijn, komt in het werk van Levinas dus van buitenaf, in de vorm van de verantwoordelijkheid voor de Ander.

2.3 De verschijning van het oneindige

Aan het gelaat van de Ander kan ik niet ontkomen, ik heb te gehoorzamen. De grootsheid van de Ander openbaart zich werkelijk in diens onophefbare absolute anderszijn, als een epifanie van het oneindige. In zijn verschijning doorbreekt hij de mij bekende totaliteit, en openbaart mij het oneindige. De Ander verbiedt mij niet op gewelddadige wijze om mijn eigenbelang nog langer op mijn wereld te projecteren, maar raakt met zijn gelaat de diepste zwakte in mij, waardoor ik me realiseer dat de wereld niet langer mijn huis is. Wanneer mijn gelaat gegrepen wordt door het gelaat van de Ander, ervaar ik het oneindige, de meest ontblote en kwetsbare zwakheid. Zo leer ik in de

³⁸ Peperzak. *To the Other*. p. 63.

confrontatie mijn eigen onvolmaaktheid kennen, want de idee van het oneindige is de idee van het volmaakte: “Het oneindige houdt mij niet tegen als een kracht die mijn kracht tot mislukking doemt, maar het stelt het naïeve recht van mijn vermogen in discussie: mijn zelfheerlijke spontaniteit als levende ‘kracht die zijn eigen gang gaat’.”³⁹ De Ander ziet mij aan en spreekt tot mij, hij gebiedt mij op dwingende wijze, op die manier sta ik in direct verband met het oneindige. Hier is aan verbonden dat deze verschijning van de Ander tegelijk een diep verlangen in mij wekt. Hij beantwoordt mijn verlangen naar het absolute en oneindige, dit is het diepste verlangen dat mij beweegt. Het ware verlangen is datgene wat steeds verder uitgediept wordt, doordat ze de oneindigheid van het oneindige probeert te vatten: “De idee van het oneindige is een gedachte die voortdurend *méér denkt dan zij denkt*. Een denken dat méér denkt dan het denkt is *Verlangen*. Het Verlangen ‘meet’ de oneindigheid van het oneindige.”⁴⁰ We moeten dit verlangen niet verwarren met een menselijke behoefte, een behoefte aan bijvoorbeeld voedsel kan op eenvoudige wijze worden vervuld. Maar dit radicale menselijke verlangen is onverzadigbaar, niet omdat de honger te groot is want ze is eenvoudigweg niet op een behoefte gericht. Dit diepe verlangen is te diep en de groot om vervuld te worden omdat het niet binnen het bevattingsvermogen van het zijnde past: “The radical human desire is, however, too ‘deep’ or ‘great’ to be fulfilled; it wants the absolute and infinite, which does not fit into the ‘comprehension’ and capacity of the desiring subject.”⁴¹ Dit diepste verlangen blijft een eeuwig verlangen zonder bevrediging, juist daardoor wordt het Zijnde de andersheid van de Ander steeds opnieuw gewaar in hun ontmoetingen. In diens andersheid ligt de kracht van de kwetsbaarheid die het Zijnde blootlegt, en zijn onophefbare anderszijn openbaart mij de oneindigheid. Hiermee bevindt de Ander zich in de dimensie van het ideaal. Mijn oneindige plicht aan hem moet ik blijven vervullen.

³⁹ Levinas. *Het menselijk gelaat*. p. 149.

⁴⁰ Levinas. *Het menselijk gelaat*. p. 147.

⁴¹ Peperzak. *To the Other*. p. 22.

3. De eros en het kind

De liefde is iets wonderlijks binnen het denken van Levinas. In de liefde is het ik op zoek naar iets of iemand waarmee hij reeds een band had alvorens hij begon te zoeken, ook al gaat zijn verlangen uit naar de exterioriteit. Het verlangen van de liefde gaat uit naar de Ander die voortdurend buiten mijn kenvermogen valt, hij ontsnapt in zijn totale en wezenlijke andersheid aan mijn kennen. Het is die complete uitwendigheid van de Ander, die kenmerkend is voor het concept van de exterioriteit. De liefde die als transcendentie naar de Ander uit gaat, werpt het ik daarbij terug tot voor zijn eigen immanentie zelf, tot voor het meest innerlijke, de transcendentie gaat vooraf aan iedere intentie. Dat wil zeggen dat de liefde bij uitstek gebonden is aan een voorbestemming, het is een zoektocht naar natuurverwantschap. In zekere zin is de liefde een natuurmacht die doet denken aan de natuurverwantschap waar Johan Wolfgang Goethe over schreef, de symbolische chemische verwantschap als meest innige en natuurlijke menselijke verhouding. Zo laat Goethe Werther spreken over zijn jeugdliefde:

“ik heb dat hart leren kennen, die grote ziel, die maakte dat ik in eigen ogen meer leek te zijn dan ik was, omdat ik alles was wat ik zijn kon. Goedertieren God! Bleef er toen ook maar iets van mijn innerlijke kracht onbenut? Kon ik bij haar niet dat hele, allesomvattende gevoel ontplooiën waarmee mijn hart uitgaat naar de natuur?”⁴²

De liefde zoekt van nature een verwante en de liefde heeft altijd betrekking op de volledig transcendente exterioriteit van de Ander, in dit geval de geliefde.⁴³ Niettemin overschrijdt de liefde die intersubjectieve relatie tussen het ik en de Ander doordat ze teruggrijpt op het voorpersoonlijke, zoals gezegd gaat ze vooraf aan enige bewuste intentie van het ik. Tegelijkertijd gaat de liefde uiteindelijk ook voorbij aan haar intersubjectieve karakter, doordat ze gericht is op een toekomst die toekomstiger is dan elke mogelijke toekomst. Het verlangen van de liefde kan gezien worden als een beweging zonder eindterm, de liefde gaat de geliefde voorbij. In fenomenologische zin ontbreekt het aan de mogelijkheid tot overeenstemming van de verschijning van de Ander en de perceptie hiervan, in de ongrijpbaarheid van de Ander gaat ook de liefde aan haar voorbij: “En dat is waarom door het

⁴² Johan Wolfgang Goethe. *Het lijden van de jonge Werther* [vert. Thérèse Cornips]. Amsterdam : Athenaeum-Polak & Van Gennep, 2009. p. 15.

⁴³ De vraag die in deze context rijst is hoe de Ander tegelijkertijd ten diepste verwant is aan het ik en tegelijkertijd ook volledig exterieur en anders dan het ik. Een verklaring van deze paradoxale tweestrijd lijkt te liggen in het idee dat men naast een ethisch wezen, ook een natuurlijk wezen is. De centrale relatie met de Ander is niet tot stand gekomen als ware het een geïntendeerde verhouding. De liefde is geen keuze maar een gebeuren waardoor het ik van nature getroffen wordt, zo gezegd overkomt de liefde de geliefde. In die intentieloze verbondenheid ligt de natuurlijke overeenstemming van de geliefden. De toegang tot (het begrip van het gelaat van de) geliefde Ander in de ethische verhouding wordt hierdoor echter in geen enkel opzicht vereenvoudigd. De geliefde blijft ongrijpbaar in al haar andersheid, want zoals eerder aangegeven valt dit buiten het bereik van het begrip en de verwerking van ervaringen die we in een fenomenologie kunnen opnemen.

gelaat heen het duistere licht filtert dat afkomstig is van voorbij het gelaat, van dat wat *nog niet is*, van een toekomst die nooit toekomstig genoeg is, verder dan het mogelijke.”⁴⁴ Dit ontbreken van de context van elke anticipeerbare toekomst zal uiteindelijk gerealiseerd worden in de relatie met het kind.

3.1 Het vrouwelijke

De dubbelzinnige oorspronkelijkheid – teruggrijpend op het voerpersoonlijke, en reikend naar een toekomst die toekomstiger is dan elke mogelijke toekomst – van de liefdesintentie vormt de basis van de erotiek, welke zich uit in de liefkozing van het vrouwelijke, het zwakke en het gracieuze. De liefkozing gaat in het schrijven van Levinas altijd uit naar het vrouwelijke. Waarschijnlijk mede door zijn eigen geslacht, zijn Joodse achtergrond en de tijdgeest waarin hij zijn werk schreef, schreef hij in de context van de liefde exclusief vanuit een mannelijk perspectief.⁴⁵ De ten onrechte vaak negatief geïnterpreteerde rol die Levinas aan de vrouw toekent, is die van het huis. Maar in die negatieve visie, waarin het huis slechts gezien wordt als nuttig gebruiksvoorwerp – het huis is niets anders dan een eenvoudige plek waar geschild kan worden voor weer en wind, waar het ik zich kan verbergen voor vijanden, en waarin de vrouw traditioneel gedwongen is tot het verrichten van huishoudelijke arbeid – gaat men volledig voorbij aan de rol van het huis als conditie en beginpunt van alle menselijke activiteit, zo zegt Levinas: “De vrouw is de conditie van de inkeer, van de interioriteit van het Huis en van het wonen.”⁴⁶ Het vrouwelijke wordt gekenmerkt door haar zijnsconditie van vreedzame zachtheid, het is de gratie van haar uitstraling die het mannelijke in staat stelt tot inkeer te komen. De man daarentegen wordt veeleer gekenmerkt door zijn initiatiefrijke viriele zijnsconditie. De inkeer vormt hier de wezenlijk intieme relatie tussen het mannelijke en het vrouwelijk. De inkeer wijst op een funderende rust, een vreedzaamheid die het mannelijke kan vinden doordat het vrouwelijke hem hiertoe in staat stelt. Deze rust is de verademing, een pauze of onderbreking van de alledaagse onrust, en tegelijkertijd brengt het wonen de rust zodat erop

⁴⁴ Levinas. *De totaliteit en het Oneindige*. p. 303 (232-233).

⁴⁵ De fenomenologie van de eros is geschreven vanuit het standpunt van de man, de Ander is in dit geval dan ook de vrouw. De vertalers van de editie van *De totaliteit en het Oneindige* waar ik in mijn schrijven regelmatig naar verwijs hebben ervoor gekozen om deze eenzijdigheid in vertaling terug te laten komen, maar zij zijn van mening dat de beschouwing over de erotiek ook vanuit een vrouwelijk standpunt gelezen kan worden: “‘zij’ wordt dan ‘hij’, ‘haar’ wordt ‘zijn’.” (voetnoot 10, p.305). Deze spiegeling van perspectief lijkt echter wel heel eenvoudig voorbij te gaan aan de onderscheidende zijnsaard van zowel de man als de vrouw. De zijnsaard van de vrouw wordt, zoals eerder gezegd, in het werk van Levinas gekenmerkt door het zwakke en het gracieuze, ze is een mysterie. De man daarentegen wordt gekenmerkt door zijn viriele zijnsconditie van het initiatief. Het lijkt me niet onwaarschijnlijk dat de vrouw zich herkent in de liefdesintentie of het verlangen naar de Ander, zoals Levinas dit vanuit het manlijke perspectief beschrijft. Maar het lijkt me juist vanwege haar andersoortige achtergrond van zijn onmogelijk dat zij een identieke ervaring zou hebben in haar verlangen naar de man.

⁴⁶ Levinas. *De totaliteit en het Oneindige*. p. 180 (128).

gebouwd kan worden in de buitenwereld. Het huis is de plek waar men thuis kan komen, rust kan vinden, en het huis is de plek die dient als fundament, een steunpunt voor ieder verder ondernemen. Alleen zij die zich beseffen hoe kwetsbaar men in is in de buitenwereld, kunnen de geborgenheid en de steun die het huis te bieden heeft werkelijk op waarde schatten.

3.2 De eros en de toekomst

In deze context van de liefde is de relatie met de vrouwelijke Ander geen puur ethische, maar veeleer een intieme of erotische relatie. De liefkozing in deze relatie gaat in het schrijven van Levinas, zoals eerder gezegd altijd uit naar het vrouwelijke. De liefkozing gaat uit naar de beminde vrouw, die liefkozing is sensibiliteit maar transcendeert deze ook, door onophoudelijk te reiken naar een toekomst. Zo kunnen we de liefkozing zien als een uitdrukking van de liefde, maar tegelijkertijd hunkert ze naar het onzichtbare en toekomstige. Die liefkozing is enerzijds is een zintuigelijke relatie, lichamenlijk, vleselijk, en niettemin teder bij uitstek. Maar tegelijkertijd ontdoet het lichaam zich in de intieme liefkozing van zijn vorm, het lichaam verwordt tot een erotische naaktheid: "De liefkozing [...] verliest zich in een zijn dat zich oplost als in een onpersoonlijke droom, zonder wil en zonder weerstand, een passiviteit, een al animale of kinderlijke anonimiteit, geheel en al tot de dood."⁴⁷ Dit wil niet zeggen dat de eros in haar onpersoonlijke en anonieme animaliteit weet heeft van de dood, maar ze is ter vergelijking even krachtig als de dood, ze bevindt zich tussen het zijn en het nog-niet-zijn. De eros wijkt naar een absolute toekomst waarin het ik zijn positie als subject verliest. De beweging van de eros bestaat erin om verder te gaan dan het mogelijke. Niettemin moet in acht genomen worden dat de erotiek niet leidt tot een versmelting of eenwording van twee zijden, de geliefden. De Ander blijft de Ander, dat wordt juist tmeer bevestigd in de erotiek. De liefde leidt niet naar een fusie, beide geliefden behouden hun eigen identiteit. De niet-socialiteit van de erotiek uit zich dus niet alleen in de uitsluiting van de eventuele derde, het is het niet-publieke bij uitstek, maar het niet-sociale karakter uit zich volgens Levinas ook in de weigering tot uitlevering aan de Ander, de exterioriteit wordt in stand gehouden. Het is versmelting en verschil tegelijk.⁴⁸

In de erotiek, geanalyseerd als vruchtbaarheid, treedt het ik via de seksualiteit in relatie met hetgeen absoluut anders is, zonder dat dit ooit omslaat in 'iets van hem'. Deze intimiteit is te karakteriseren

⁴⁷ Levinas. *De totaliteit en het Oneindige*. p. 310 (236).

⁴⁸ Het tegelijkertijd samenvallen verschil en deze versmelting klinkt evenzo paradoxaal als de eerder genoemde exterioriteit en het natuurverwantschap. Het is een opgaan in elkaar, en een even zozeer afstand nemen van de Ander. De geliefden gaan samen op in een natuurlijk proces, zonder evenwel de ongrijpbaarheid van de geliefde Ander op te heffen. Het is die ongrijpbaarheid van de Ander die de intimiteit verder uitdiept, dit blijkt de voedingsbodem van het seksuele genot.

als een alleen-zijn met zijn tweeën. Het vrouwelijke valt in de erotiek samen met het mysterie, ze is enerzijds afwezig doordat ze niet gekend kan worden, tegelijkertijd is het vrouwelijke aanwezig in het genot. De niet-socialiteit diept de intimiteit verder uit, in de zin dat juist die weigering het seksuele genot construeert: “gevoed door zijn eigen honger, [dat] duizelend het verborgene of vrouwelijke nadert, het niet-persoonlijke, waarin het persoonlijke toch niet verzwolgen wordt.”⁴⁹ Het genot is intiem en tegelijkertijd intersubjectief geconstrueerd, het is gericht op het genot van de Ander, het is genot van het genot. In het genot verwordt het subject tot een passief zijnde. Deze visie op genot is dubbelzinnig, omdat genot tegelijkertijd zowel onpersoonlijk als egoïstisch is. Het ik bemint pas volledig wanneer de Ander het ik bemint. Het begeren van de Ander als begeerte is tamelijk onpersoonlijk, maar niettemin egoïstisch doordat het de begeerte is naar de begeerte naar het ik. In het samengaan van beider genot vallen het ik en de Ander niet samen, maar brengen zij in een transcendentie vanuit de eros het kind voort, dit noemt Levinas trans-substantiatie. Het kind, vanuit het mannelijke perspectief in Levinas’ schrijven de zoon, overstijgt de ouderlijke substantie van de vader.⁵⁰ De synchrone tijd van het ouderlijke leven maakt plaats voor de discontinue tijd die reikt naar een nieuwe toekomst. De vruchtbaarheid van het ik vormt in wezen al zijn eigen transcendentie.

3.3 De vruchtbaarheid en het kind

De ontmoeting met de vrouwelijke Ander is noodzakelijk om in relatie tot het toekomstige kind te staan, die toekomst ligt, zoals eerder beschreven, voorbij het mogelijke. Dit wil zeggen dat het boven de ouderlijke mogelijkheden uitstijgt, er ligt een toekomst open die boven de toekomst van het zelf uitstijgt. Die toekomst is tegelijkertijd de mijne en niet de mijne, het is een mogelijkheid van het zelf, maar ook een mogelijkheid van de Ander: “De relatie met een dergelijke toekomst, onherleidbaar tot de macht over het mogelijke, noemen wij vruchtbaarheid.”⁵¹ Deze toekomstverhouding doet denken aan, en laat zich wellicht het beste vatten in vergelijking met, de eerder beschreven ‘literaire onsterfelijkheid’, in de zin dat er ook in die context sprake is van een kunstwerk – het boek als kunstwerk in de literaire omgeving, het kind als kunstwerk voortgebracht door de ouders. Dit kunstige product onttrekt zich aan de macht van de maker, het onttrekt zich aan de diens wilsbeschikking en ontleent juist daar aan zijn betekenis. In de vruchtbaarheid vind het ik een zekere

⁴⁹ Levinas. *De totaliteit en het Oneindige*. p. 310 (242).

⁵⁰ Opnieuw wordt de ouder-kind relatie in dit overstijgen alleen beschreven vanuit het vaderlijke standpunt. Ondanks de andersoortige zijnsconditie van de vrouw, de moeder in dit geval, vermoed ik dat zij een gelijke ervaring zal hebben in de doorbreking van de tijd en het leven – wellicht zelfs een sterkere, gezien de instinctieve moederlijke band nadat ze het kind in zich gedragen heeft en ter wereld heeft gebracht. De vruchtbaarheid is een kwestie van beide geslachten, de man en de vrouw samen geven het kind het leven.

⁵¹ Levinas. *De totaliteit en het Oneindige*. p. 324 (245).

voortzetting van zichzelf, zij het in de gedaante van het kind. De relatie van het ik met zijn kind is moeilijk te duiden, het kind komt voort uit zijn ouders maar is niet slechts hun product of eigendom, het kind is een zekere voortzetting van het ik maar breek daar evenzeer mee. Het kind is niet zozeer een toekomstvorm die het ik zal *grijpen*, maar het is veeleer een toekomstigheid die het ik zal *zijn*: “Het ik bevrijdt zich van zichzelf in het vaderschap zonder daarom op te houden een ik te zijn, want het ik *is* zijn zoon.”⁵² In het zoonschap ligt de breuk met de vader, juist doordat het niet ik is, terwijl het tegelijkertijd een herhaling en bevestiging van het ik is. Het verleden wordt herhaald, in een nieuw begin. Want in de vruchtbaarheid ligt de relatie met de oneindige toekomst en tijd, het biedt de mogelijkheid tot de voortzetting van het ik in een radicale verjonging. Anderzijds is het geen toekomst van het zelf, omdat de dood van het lichamelijke ik niet uit zal blijven, het eeuwige leven is het verouderende ik niet gegeven. Het is dan ook de vraag hoe we de continuering van de geschiedenis in de vruchtbaarheid moeten begrijpen. De vruchtbaarheid brengt het ik een toekomst, die tegelijkertijd geen toekomst van het zelf is, het brengt de vader een toekomst in de gedaante van een zoon. De dood is niet langer de absolute grens van zijn bestaan, want het kind is het kind van het ik, het kind is een ander en tegelijkertijd zijn ik: “De vruchtbaarheid continueert de geschiedenis, zonder ouderdom voort te brengen; de oneindige tijd levert geen eeuwig leven aan een ouder wordend subject. Hij is beter op zijn weg door de discontinuïteit der generaties heen, gescandeerd door de onuitputtelijke, telkens nieuwe jeugd van het kind.”⁵³ Het kind is zijn ik, zonder terug te vallen op zijn eigen verleden. Het kind is anders dan het zelf, terwijl het zichzelf blijft. Een oneindig opnieuw beginnen presenteert zich door de vruchtbaarheid aan het ik. Het kind is een ik, terwijl hij geheel en al een vreemde is, hij is een ander die het ik transcendeert. In het vaderschap staat het ik in relatie met een vreemde, de Ander. Hoewel hij volledig en onverenigbaar anders is, is hij tegelijkertijd ook het ik, tot in het oneindige. Het eerder beschreven diepste menselijke verlangen vindt echter geen bevrediging in de oneindige tijd die het kind meedraagt. Het verlangen blijft een eeuwig verlangen, want het verlangen verlangt opnieuw naar een verlangen, in de Ander. De transcendentie transcendeert degene die het transcendeert, zo heeft naast de eros ook het vaderschap het karakter van trans-substantie.

Het kind is niet alleen een breuk met, en een bevestiging van het ik van zijn vader, het kind ontleent zijn eigen uniciteit aan de vaderlijke eros. De vader veroorzaakt niet eenvoudiger wijze zijn zoon, hij is ik in zijn zoon, zonder zich er te handhaven als identiek: “De zoon herneemt de uniciteit van de vader en blijft toch uitwendig aan de vader: de zoon is de enige zoon.”⁵⁴ Dit moet niet opgevat worden als ware het kind het enige kind in aantal, de zoon is de uitverkoren zoon, in de zin dat hij

⁵² Levinas. *De totaliteit en het Oneindige*. p. 339 (255).

⁵³ Levinas. *De totaliteit en het Oneindige*. p. 325 (246).

⁵⁴ Levinas. *De totaliteit en het Oneindige*. p. 340 (256).

vanuit een natuurverwantschap uniek voorbestemd is. Het ik-zijn van de vader in zijn zoon ligt al in de voorbestemming binnen de vaderlijke eros. In zekere mate wordt de vader dan ook bevrijd van zijn identiteit in de vruchtbaarheid, maar hecht zich weer vast in de toekomst van zijn kind, een oneindige toekomst. Die veronteindiging uit zich in een absoluut bestaan zonder grenzen, voortkomend uit de vruchtbaarheid. De vruchtbaarheid brengt een zijnde voort van voorbij het mogelijke, een zijnde dat gebonden is aan een oorsprong en tegelijkertijd afstand neemt van dat zijn. Op deze manier continueert de geschiedenis zich in de vruchtbaarheid zonder ouderdom voort te brengen, het maakt een absolute jeugdigheid mogelijk. Die jeugdigheid is een telkens opnieuw beginnen of herleven in een ander, terwijl het ik geheel en al ik blijft in het kind: "Dank zij de vruchtbaarheid beschik ik over een oneindige tijd [...] De voleinding van de tijd is niet de dood, maar de messiaanse tijd, waarin het voortdurende verkeert in het eeuwige."⁵⁵

⁵⁵ Levinas. *De totaliteit en het Oneindige*. p. 347 (261).

4. De nabijheid van het oneindige – onsterfelijkheid in het werk van Levinas

“En plotseling werd hem duidelijk dat al wat hem benauwd had en hem niet duidelijk was geweest, nu plotseling helder vóór hem stond, ja, van twee kanten, van tien kanten, van alle kanten. Hij had medelijden met hen en hij moest hun geen verdriet meer doen. Hij moest hen en zichzelf van deze kwelling bevrijden. [...] – Het is voorbij! zei iemand naast hem. Hij hoorde deze woorden en herhaalde ze in zijn ziel. ‘De dood is voorbij,’ zei hij tegen zichzelf. ‘De dood is er niet meer!’ Hij haalde diep adem, stakte middenin, strekte zich uit en stierf.”⁵⁶

Bovenstaand fragment vormt het slot van Tolstoj’s novelle *De dood van Ivan Iljitsj*. Net als de eerder aangehaalde Dostojevski vormde ook het werk van deze grote Russische schrijver een belangrijke inspiratiebron voor het denken van Levinas.⁵⁷ Om de betekenis van dit fragment voor Levinas’ filosofie te begrijpen is het nodig de context van het verhaal toe te lichten. Ivan Iljitsj leidt een rustig en tamelijk zorgeloos leven, tot hij op een dag plotseling geveld werd door mysterieuze pijnen die steeds ondraaglijker werden. Na vele doktersbezoeken werd duidelijk dat Ivan ongeneeslijk ziek is, met het vooruitzicht te moeten sterven begint hij zich echter in te denken dat hij nooit echt geleefd heeft. Zijn leven is nooit geweest wat het echt had moeten zijn. Die gedachte beleeft Ivan als een kwelling, zeker nu hij weet dat hij reddeloos verloren is en met de gedachte speelt dat hij langzaam in de handen van de beul terecht zal komen. Zo schreeuwde en vocht hij tegen de dood die hem zoveel angst inboezemde. Zelfs in zijn laatste momenten bleef de wanhopige stervende man schreeuwen en met zijn armen slaan. Het verhaal neemt echter een plotselinge wending wanneer de hand van Ivan plotseling bovenop het hoofd van een jongen valt. Het was het hoofd van zijn zoon. Op zijn beurt pakte hij de hand van zijn vader, kuste die en begon te huilen. Hiervan werd Ivan onverwacht rustig, ineens lijkt hij zich te realiseren dat zijn leven nog altijd goedgeemaakt kan worden. Wanneer hij zijn ogen opent en in het gezicht van zijn zoon kijkt, voelt hij medelijden met hem. Nu komt ook zijn echtgenote met een betraand gezicht naar hem toe, zij ziet hem aan met een wanhopige blik, en ook met haar voelt hij medelijden. Opeens werd het Ivan duidelijk, hij sloot vrede met het idee dat het voorbij was. Op deze vredeservaring zal ik later terugkomen. Tolstoj speelt hier op een wonderlijke manier met het perspectief, de interpretatie wisselt van de dood die vanuit het buitenstaandersperspectief een einde heeft gemaakt aan het lijden van Ivan naar een invulling vanuit

⁵⁶ Lev Nikolaevič Tolstoj. ‘De dood van Ivan Iljitsj’ in: *Verzamelde werken deel twee*. Amsterdam : Van Oorschot, 1970. p. 674.

⁵⁷ Nogmaals wil ik benadrukken hoeveel invloed de literatuur, en in het bijzonder de Russische auteurs op Levinas en zijn filosofie hebben gehad. Zo spreekt hij in *Emmanuel Levinas aan het woord: elf gesprekken* (Kampen : Uitgeverij Ten Have, 2006) waarin hij in dialoog is met François Poirié over zijn jeugd, de boekhandel van zijn vader en zijn keuze voor de filosofie: “De Russische roman, de romans van Dostojevski en Tolstoj behandelen fundamentele thema’s. De thema’s van die boeken zijn de onrust, het wezenlijke, de religieuze onrust, het zoeken naar de zin van het leven. [...] Dat is essentieel. [...] Mijn liefde voor boeken verklaart zeker mijn filosofische belangstelling.” (p.27).

Ivan zelf waarin hij verzucht dat de dood er niet meer is. Het is als het ware de Ander die hem bewustmaakt van zijn oneindigheid, hij gaat de dood voorbij. In zijn diepste verantwoordelijkheid voor de Ander maakt het ik zich niet langer zorgen over zijn eigen dood, zo herontdekt Ivan zijn medelijden. Hij realiseert zich dat in de positieve wending tot de Ander de zin van zijn zijn ligt, en het heeft nog alle kans heeft om te kunnen worden wat het kan zijn.

4.1 De idee van oneindigheid en onsterfelijkheid

De brug naar de oneindigheid komt op verschillende punten in het werk van Levinas aan bod, allereerst in de ethische relatie met de Ander, en later als voortvloeiende van de liefdesrelatie met de vrouwelijke Ander. In de ethische verhouding openbaart de grootsheid van de Ander zich in diens onopneembare anderszijn, hij doorbreekt in zijn verschijning de mij bekende totaliteit en openbaart het oneindige. Deze verschijning van het oneindige wekt het diepste verlangen dat het ik beweegt, zonder dat het bevrediging vindt. Het ik blijft de andersheid van de Ander telkens opnieuw gewaarworden in hun ontmoetingen. In deze context lijkt 'oneindigheid' een soort ongrijpbaarheid te verwoorden, als ware het de onvatbaarheid van de Ander. Die ongrijpbaarheid blijft aanwezig in de relatie met de vrouw, maar die oneindigheid reikt ook verder: "De erotische relatie is een relatie met de toekomst, waarin het andere zich telkens opnieuw vertoont, en waarin het verlangen zich telkens transcendeert, door zich met zijn eigen honger te voeden."⁵⁸ De idee van oneindigheid lijkt in de context van de liefdesrelatie en de erotiek als reikend naar een toekomstigheid veeleer te duiden op een vorm van onsterfelijkheid. In de vruchtbaarheid ligt de relatie met de oneindige toekomst en tijd. Hoewel de lichamelijke dood niet uit zal blijven, zoals ook Ivan uiteindelijk stierf, biedt dit het ik de mogelijkheid tot een doorleven in een radicale verjonging. De vruchtbaarheid brengt het ik een toekomst, die tegelijkertijd geen toekomst van het zelf is, in de gedaante van het kind. Op deze manier presenteert zich in de vruchtbaarheid een oneindig opnieuw beginnen, want het kind is een ik terwijl hij geheel en al een ander is. De geschiedenis wordt gecontinueerd in de telkens nieuwe jeugd van het kind: "De tijd wordt gekenmerkt door diachronie en discontinuïteit. De diachronie verschijnt in de erotiek en de discontinuïteit verschijnt in de vruchtbaarheid."⁵⁹ Op het karakter van de tijd zal ik later uitgebreider terugkomen, maar dit duidt in ieder geval op een tijd die door de vruchtbaarheid oneindig iedere generatie opnieuw kan beginnen. Zonder terug te vallen op zijn eigen verleden, is het kind zijn ik. Het kind is anders dan het zelf, terwijl het wel zichzelf blijft. De

⁵⁸ Renée van Riessen. *Erotiek en dood : met het oog op transcendentie in de filosofie van Levinas*. Kampen : Kok Angora, 1991. p.126.

⁵⁹ Frans Terryn. 'Leven aan gene zijde van de dood : Levinas en Heidegger', in: *De vele gezichten van het kwaad : Meedenken in het spoor van Emmanuel Levinas*. Leuven : Acco, 1996. p. 131.

onsterfelijkheid krijgt gestalte in een zekere overlevering aan het kind dat het ik is en tegelijkertijd een ander.

Het is niettemin opmerkelijk dat Levinas nooit zelf de term *onsterfelijkheid* gebruikt. Het lijkt zelfs een unicum te zijn wanneer hij oneindigheid nadrukkelijk in verband brengt met terminologie die sterk gelijkend is aan die van onsterfelijkheid, zo schrijft hij in *De tijd en de ander*: “Ten overstaan van een zuiver gebeuren, van een zuivere toekomst als de dood is, waarin het ik niets kan kunnen, dat wil zeggen geen ik meer kan zijn – waren wij op zoek naar een situatie waarin het ik toch ik kan blijven, en wij hebben die situatie overwinning op de dood genoemd.”⁶⁰ Maar zelfs wanneer Levinas schijnbaar lijkt te vervallen in een nadrukkelijk onsterfelijkheidsdenken moet erkend worden dat de meest essentiële inhoudelijke boodschap van deze frase met betrekking tot de ‘overwinning op de dood’ allerminst te verenigen is met de eerder beschreven extreme en veelal egoïstische vormen van onsterfelijkheidstreven. De ‘overwinning op de dood’ is een aloude frase voor het religieuze onsterfelijkheidsidee, dat op haar beurt verweven geraakt is met het westerse egologische perspectief. Daarbij blijft het gebeuren van de dood in het werk van Levinas niet uit, in letterlijke zin blijft het ik sterfelijk en het zou terminologisch ongepast zijn om in combinatie hiermee te spreken over onsterfelijkheid. Hoewel er een religieuze achtergrond ligt in Levinas’ oneindigeheidsbenadering is deze Kantiaans gekleurd, omdat hij niet steunt op een geloof in het *aan gene zijde*, maar alleen uitgaat van de wereldse kennis die komt van de imperatief die uitgaat van de Ander.

Hiernaast beschrijft Levinas de dood als een mysterie, een absolute andersheid waartegenover het ik absoluut onmachtig is. De verhouding van het ik met de toekomst is een verhouding met het Andere, waarin het ik moet proberen zich tot het gebeuren van de dood te verhouden zonder op te houden een ik te zijn. De dood overwinnen is dan ook geen kwestie van eeuwig leven, er is sprake van een overwinning in de zin dat het ik er in slaagt een persoonlijke relatie op te bouwen met het mysterie van de dood. Het is hierbij nog altijd de relatie met de Ander die de centrale rol verdient, want het is de dood van de Ander waardoor het ik zijn eigen dood naar de achtergrond schuift. Het voortbestaan in het oneindige moet dan ook begrepen worden als de overgang van de ouder in het kind.

Levinas’ denken over oneindigheid krijgt hiermee een tweeledige lading. Enerzijds is er de ethische relatie die de egologie overstijgt en hiermee de dood in een ander perspectief plaatst. Het ik is, nadat de Ander zijn totaliteit heeft doorbroken en hem het oneindige openbaart, zelfs verantwoordelijk voor de verantwoordelijkheid van de Ander. In de dood van de Ander wordt het ik als het ware geconfronteerd met zijn eigen tekortkomingen als overlevende: “De dood van de ander die sterft, schokt mij precies in mijn identiteit van verantwoordelijk ik [...] gevormd uit onzegbare

⁶⁰ Levinas. *De tijd en de ander*. p. 59.

verantwoordelijkheid. In wat mij raakt in de dood van de ander ligt mijn verhouding tot zijn dood. Zijn dood is, in de verhouding die ik ertoe heb, in mijn eerbied voor iemand die niet meer antwoordt, al schuld – schuld van een overlevende.”⁶¹ De Ander gaat het ik aan als naaste, en met iedere dood komt zijn nabijheid scherper uit. In de dood van de Ander wordt het ik buitengesloten en heeft hij te leven met het niet-volbrengen van zijn oneindige schuld. Hij heeft de schuld van de Ander niet kunnen wegdragen. Het is wellicht hierom, zo suggereert vertaler Constance Quené in *Levinas' God, de dood en de tijd*, dat de overlevenden vaak ‘niets dan goeds’ over de doden zeggen, want de accentuering van de ‘goedheid’ van de overledene zou het intuïtieve schuldgevoel van de overlevende verminderen.

Anderzijds is er in Levinas’ denken over oneindigheid de liefde en de erotische relatie via welke het ik voortleeft in het kind. Deze invulling van het voortleven in de Ander draait om het letterlijk personificeren van het zelf in de Ander, in het schrijven van Levinas de vorm van de zoon. Zoals de manier waarop ouders voortleven in hun kinderen; oneindig in het kind, dat zo sterk een ander is, maar ook zo direct verbonden aan de ouder. Het is hiermee niet slechts een kwestie van woorden waarop Levinas’ keuze voor de term ‘oneindigheid’ gestoeld is, maar veel belangrijker, een keuze tegen onsterfelijkheid en voor oneindigheid die haar fundamenteën lijkt te vinden in de onderscheidende opvattingen die Levinas heeft over de dood, de tijd en het egologische karakter van de notie van sterfelijkheid.

4.2 Het karakter van de tijd en de totaliteit

Levinas lijkt expliciet en met enige verwondering de volgende kwestie te formuleren met betrekking tot de dood: “Ik vraag mij zelfs af hoe het belangrijkste kenmerk van onze verhouding tot de dood aan de aandacht van de filosofen heeft kunnen ontsnappen. Niet van het niet-zijn van de dood, waar wij nu juist niets van weten, moet de interpretatie uitgaan, maar van een situatie waarin zich iets absoluut onkenbaars voordoet; absoluut onkenbaar, dat wil zeggen aan alle licht vreemd, alle aanvaarding van mogelijkheid onmogelijk makend, maar waarin wijzelf gegrepen worden.”⁶² De manier waarop Levinas de dood zelf benaderd, zoals bovenstaand beschreven, is met name een reactie op de filosofie van Heidegger⁶³ en de manier waarop hij de dood centraal stelt in zijn denken.

⁶¹ Emmanuel Levinas. *God, de dood en de tijd* [vert. Constance Quené]. Baarn: Ambo, 1996. p. 19.

⁶² Levinas. *De tijd en de ander*. p. 42.

⁶³ Hoewel Levinas door zijn werk heen veel in dialoog is met Heidegger, en er een duidelijke breuk is tussen deze twee denkers – enerzijds op inhoudelijk filosofisch vlak, maar waarschijnlijk ook op persoonlijk vlak vanwege de sympathie die Heidegger koesterde voor het naziregime welke conflicteerde met Levinas’ Joodse achtergrond – blijft Levinas niettemin met een zekere vorm van bewondering spreken over zijn vroegere

Heidegger karakteriseert het bestaan van de mens als een zijn-ten-dode, het menselijk bestaan is in zijn diepste essentie een oorspronkelijk tijdelijk *er-zijn* tot de dood. Het menselijke er-zijn is een in-de-wereld-zijn, dit er-zijn kan zich alleen in de tijdelijkheid eigenlijk verstaan, en zich erop ontwerpen, omdat de dood het zekere slot vormt. Dat de dood ooit aan het ik zal verschijnen is de grootste zekerheid die verbonden is aan het in-de-wereld-zijn, maar het *wanneer* is onbepaald, dat wil zeggen dat het ieder ogenblik mogelijk is. De dood confronteert het ik dan ook met zijn meest oer-eigen kunnen-zijn, het ik is een absoluut kunnen-zijn tot aan de dood. De wijze waarop Heidegger het existentiaal-ontologische begrip van de dood in zijn geheel duidt is als volgt: “*De dood, als einde van het erzijn, is de oereigen, betrekkingloze, zekere en als zodanig onbepaalde, onoverschrijdbare mogelijkheid van het erzijn. De dood is als einde van het erzijn in het zijn van dit zijnde in betrekking tot zijn einde.*”⁶⁴ Deze ontologische benadering, waarin de oorspronkelijke eindige tijd centraal staat, en het er-zijn van de mens gekarakteriseerd wordt als eindig, staat echter niet centraal in de alledaagse menselijke ervaring van de tijd. In deze afgeleide ontische alledaagse ervaring van de tijd tussen geboorte en dood, bestaat de tijd veeleer uit een oneindige reeks nu-momenten. De traditionele opvatting van de tijd waar Heidegger zich hier in het alledaagse op beroept is oorspronkelijk afkomstig uit de filosofie van Aristoteles.

Aristoteles karakteriseerde de tijd als zijnde niet onafhankelijk van beweging en verandering. Tijd is geen beweging, maar ook niet onafhankelijk van die beweging die altijd continu is. Het verstrijken van de tijd gebeurt in proportie met de beweging, het is haar begeleidingsverschijnsel. Maar men kan de tijd enkel begrijpen aan de hand van gemarkeerde punten, bij het markeren van een ‘er voor’ en een ‘er na’. Het is pas wanneer men deze ‘er voor’ en ‘er na’ gewaarwordt in de beweging dat men kan zeggen dat er tijd verstreken is. Wanneer deze uitersten beschouwd worden als zijnde verschillend van het midden, zijn er twee ‘nu’s’ (een voor en een na) en het is dan dat we zeggen dat er tijd is, en dat dit tijd is. Dat wat begrensd wordt door het nu, wordt beschouwd als zijnde de tijd. De tijd vindt haar continuïteit in die opeenvolging van nu-momenten, maar wordt er ook door verdeeld: “it is through the ‘now’ that time is continuous, for it holds time past and future time together; and in its general character of ‘limit’ it is at once the beginning of time to come and the end of time past.”⁶⁵ In de beweging van de tijd is het nu moment altijd de onveranderlijke grens van het ‘er voor’ en ‘er na’, de grens van verleden en toekomst. Maar in de beweging van de tijd is het nu

leermeester. Zo sprak hij in *Ethisch en oneindig*: “De analyses van de angst, de zorg, het zijn-ten-dode in *Sein und Zeit* laten ons getuige zijn van een onovertroffen beoefening van de fenomenologie. Deze beoefening is buitengewoon briljant en overtuigend. Zij richt zich op het beschrijven van het zijn of het bestaan, de existentie van de mens / niet zijn natuur.” (p. 38)

⁶⁴ Martin Heidegger. *Zijn en tijd* [vert. Mark Wildschut]. Nijmegen : SUN, 1998. p.328 (258-259).

⁶⁵ Aristoteles. *The Physics* [vert. Philip Wicksteed en Francis Cornford]. London : Heinemann, 1963. p. 409.

steeds een ander nu, opdat ze in verband staat met steeds veranderende momenten van verleden en toekomst, het is daarom dat het nu ook altijd anders is.

Hoewel Heidegger deze tijdsopvatting grotendeels van Aristoteles overneemt, lijkt hij de tijd op zijn beurt enkel te interpreteren als een opeenvolging van kale, onveranderende nu-momenten. De steeds veranderende momenten van verleden en toekomst lijkt hij buiten beschouwing te laten. Zo schrijft Heidegger dat hetgeen zich werkelijk als eigenlijk voordoet in de alledaagse beleving van de tijd enkel het “telkens weer nu, op dit moment”⁶⁶ is. Het ik *is* altijd in het nu, voor hem zijn het niet meer nu (verleden) en het nog niet nu (toekomst) daarmee onwerkelijk. In de alledaagse tijdsbeleving van oneindig opeenvolgende kale nu-momenten is het alleen het eeuwige aanwezige *nu* dat telt voor het ik, dit kan zonder problemen doorgaan tot in het oneindige: “Es gibt keinen inneren Grund, aus dem die Sukzession der Zeit abbrechen muss, sie kann ad infinitum weitergehen.”⁶⁷ Maar wanneer men probeert deze afgeleide tijdsbeleving in te bedden in de idee van de oorspronkelijke tijd, komt men niettemin in de problemen. Want wanneer alleen het nu-moment werkelijk zou zijn, komt zelfs aan de grenzen van het kader, respectievelijk geboorte en dood, in extreme interpretatie geen werkelijkheid toe. De poging om de tijd op deze wijze te karakteriseren, loopt stuk omdat “De voorbije en nog komende belevissen [...] niet meer, respectievelijk nog niet ‘werkelijk’ [zijn].”⁶⁸ Dit alledaagse menselijke denken richt zich volgens Heidegger dan ook slechts op één van de dimensies van de tijd, waardoor men in het nu slechts de illusie voor ogen heeft van een oneindige tijd. Achter dit alledaagse tijdsbegrip staat de oorspronkelijke tijd, die slechts vanuit sterfelijkheid wordt begrepen, het eerder beschreven zijn-ten-dode. Het is dit oorspronkelijke tijdsbegrip dat in de visie van Heidegger werkelijk recht doet aan het volledige karakter van de tijd, en gericht is op alle drie de dimensies van verleden, heden en toekomst. De tijd dient in zijn totaliteit begrepen te worden vanuit er-er-zijn in het perspectief van het zijn-ten-dode.

Hoewel de centraliteit van het *zijn* in Heidegger’s filosofie vernieuwend was ten opzichte van het traditionele westerse denken en Heidegger zich distantieert van die denktraditie, meent Levinas dat hij zich in een specifiek opzicht nog altijd niet heeft kunnen onttrekken aan deze westerse denkwijze. Heidegger slaagt er volgens Levinas niet in om zich af te wenden van het totaliteitsdenken:

“In *Sein und Zeit* formuleert Heidegger wat het er-zijn, waarin het zijn begrepen wordt, gevat, toegeëigend, feitelijk betekent. Deze fenomenologische analyse loopt uit op de formule: er-zijn is in-de-wereld-zijn als zijn bij de dingen waarnaar zorg moet uitgaan. Vandaar de zorg. Vandaar de

⁶⁶ Heidegger. *Zijn en tijd*. p. 466 (373).

⁶⁷ Michael Steinmann. *Martin Heideggers’ Sein und Zeit*. Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2010. p. 155.

⁶⁸ Heidegger. *Zijn en tijd*. p. 466 (373).

existentialen. [...] Er wordt hier gepoogd de temporaliteit te beschrijven zonder daarbij gebruik te maken van het beeld van het verstrijken van momenten, van het stromen van de tijd.”⁶⁹

Levinas' interpretatie van Heidegger gaat uit van de centraliteit van het zijn. De essentie van de mens bestaat erin dat hij heeft te-zijn, hij is een existentie die niet samenvalt met het zijn van het er-zijn, er is sprake van een openstaan-voor. De temporaliteit is een existentieel van het er-zijn, het verleden en de toekomst vallen niet buiten het er-zijn maar hebben wezenlijk betrekking op het er-zijn; men verhoudt zich in het er-zijn op een bepaalde manier tot verleden, heden en toekomst. Het verleden is een voorbij-dat-er-nog-is, en de toekomst het anticiperen van de dood. Hiermee heeft het er-zijn in zijn totaliteit betrekking op heden, verleden en toekomst. Het is deze allesomvattende notie van tijd, die Levinas op zijn beurt als karakteristiek voor het gehele westerse denken beschouwt. In dit totaliteitsdenken wordt de tijd begrepen als lineaire horizon van het zijn. Hoewel het zijn zich in dit denken contrasteert met de andersheid van de dood, is dit geenszins het tijdsdenken dat Levinas voor ogen had. De mens heeft in dit totalitaire zijnsverstaan te-zijn in het er-zijn waarin het zich ontwikkeld naar de mogelijkheid van het nog-niet-zijn in de werkelijkheid. Dit te-zijn is het Heideggeriaanse zijn-ten-dode waarin de dood “het niet van iedere werkelijkheid”⁷⁰ is. De dood is in deze zin dan ook veeleer een vreemdheid dan de andersheid waarop de terminologie van Levinas betrekking heeft. Het zijn van ieder ik is in dit geval in zijn geheel gericht op de dood die al sinds zijn geboorte diens meest oer-eigen kunnen-zijn is en tegelijkertijd zijn onoverschrijdbare en betrekkingloze toekomstigheid. De tijd vormt de duur of de objectieve beweging van het leven, tot de dood. In de typering van de tijd als getal van beweging, een typering die zoals gezegd haar oorsprong vindt in het denken van Aristoteles, wordt ieder nu-moment van het heden belast met de mogelijkheden van de toekomst en het verleden.

De tijd fungeert traditioneel gezien als ontologische horizon van het zijn, en wordt continu opgedeeld in momenten van totaliteit. Levinas brengt hier in zijn filosofie radicaal verandering in, de tijd moet volgens hem fungeren: “als modus van het *aan gene zijde van het zijn*, als verhouding van het ‘denken’ tot het Andere”.⁷¹ Niet langer staat zijn-ten-dode centraal, maar de verhouding met de Ander geeft de betekenis aan de tijd. De toekomstigheid van de dood is in Levinassiaanse opvatting nog niet in de tijd, het is een toekomst die van niemand is zolang het niet in een ethische relatie staat. Hiermee staat niet langer een objectieve tijd centraal, maar een subjectieve tijdsbeleving die in relatie staat met het Andere. De fenomenologie leert namelijk dat de werkelijkheid achter ons bewustzijn van die werkelijkheid niet toegankelijk is voor ons bewustzijn, iedere bewustzijnsinhoud is

⁶⁹ Levinas. *God, de dood en de tijd*. p. 36.

⁷⁰ Levinas. *God, de dood en de tijd*. p. 72.

⁷¹ Levinas. *De tijd en de ander*. p. 8.

dan ook subjectief, zelfs als we denken dat ze dit niet is: “de concreet door het subject geleefde en ervaren tijd is een legitieme bron voor de vraag naar wat de tijd eigenlijk is.”⁷² Maar in een isolement blijft de tijd voor het subject ongrijpbaar, het krijgt pas betekenis in een intersubjectieve relatie, in relatie met de andersheid. De tijd krijgt betekenis in het licht van de ethische verhouding met de overstijgende Ander, die de toekomstige oneindige tijd met zich meedraagt. Ten overstaan van de Ander wordt de tijd werkelijk. De relatie met de Ander en de tijd is nu op drie momenten ter sprake gekomen. Er is de relatie met de Ander die de tijd in het nu betekenis geeft. Daarbij is er de oneindige verantwoordelijkheid voor de Ander die uit een onherleidbaar verleden voortkomt. En bovendien is er de relatie met de Ander in de liefde en de vruchtbaarheid, die reikt naar een nieuwe toekomst. Een toekomst van het kind, dat een ander is, maar waarin het ik tegelijk ik is zonder terug te vallen op het eigen verleden.

4.3 Oorlog en vrede

De verklaring van deze Levinassiaanse tijdsvisie kan worden toegelicht met behulp van de begrippen *oorlog* en *vrede*. De tijd die gezien dient te worden als begrip voor het onbekende staat in schril contrast met de gangbare westerse visie op de tijd die het Andere buiten beschouwing laat in haar totaliteitsbegrip. Dit westerse denken wordt door Levinas gekarakteriseerd als ware het een staat van oorlog waar niemand afstand van kan nemen. Het is namelijk niet alleen het Andere dat buiten beschouwing blijft, maar ook de identiteit van het ik wordt vernietigd in dit denken. Het individu wordt gereduceerd tot een drager van een kracht binnen een totaliteit waarover alleen de toekomst objectief zal kunnen oordelen of spreken. Een toekomstig heil, ofwel het laatste bedrijf, is hetgeen waaraan het heden zijn betekenis ontleent. In de context van deze dialectische oordeelswijze ontlenen ook de individuen pas hun betekenis aan hetgeen ze blijken te zijn in een toekomstig bedrijf, ook zij en hun handelingen vormen slechts een klein nu-moment in de totaliteit van de geschiedenis.

De vernietiging van het ik staat centraal in het begrip *il y a*, dat Levinas beschrijft als het fenomeen van het passieve, onpersoonlijke en anonieme zijn. Dit is precies waar Levinas aan wenst te ontsnappen. Het is een niet ophoudende negatie van het zijn, de vertalers in *De totaliteit en het Oneindige* suggereren dat Levinas hier⁷³ met het *il y a* doelt op een leegte van een leegte en dus verstikkende volheid. Dit wordt in *Ethisch en Oneindig* geïllustreerd aan de hand van een herinnering die Levinas heeft aan zijn kinderjaren: “Je slaapt in je eentje, de grote mensen gaan door met het

⁷² Duyndam en Poorthuis. *Kopstukken: Levinas*. p. 119.

⁷³ Levinas. *Ethisch en oneindig*. Noot 70, pp. 342-343 (257-258).

leven; het kind ondergaat de stilte van zijn slaapkamer als 'geruis'."74 Zo lijkt het alsof de leegte vol is, alsof er in de stilte geluid is. Het is afschrikwekkend en verbijsterend, het is geen gebeuren van het zijn maar ook geen niets. Er is geen sprake van welbehagen of geluk in deze onbepaaldheid van het leven in de staat van oorlog, er is alleen de afschrikwekkende ervaring van een eeuwigdurende opeenvolging van onpersoonlijke nu-momenten. In het anonieme en passieve valt het ik niet langer samen met zichzelf, dit staat lijnrecht tegenover hetgeen Levinas karakteriseert als het wezen van de mens: "de bevestiging van het Ik bij zichzelf, thuis."75 Het is de *unheimlichkeit* die in Heidegger's denken naar voren komt, welke zich het beste laat vertalen als een ontheemdheid, die sterk aan lijkt te sluiten bij dit *il y a* van Levinas. Deze ontheemdheid doet zich voor in hetgeen Heidegger omschrijft als de grondstemming van de angst. Het is belangrijk de angst te onderscheiden van de vrees, opdat de vrees slechts slaat op iets binnenwerelds, er is een iets in de wereld dat het ik bang maakt. De angst gaat echter veel dieper, het is in wezen een angst voor het in-de-wereld-zijn als zodanig. In de onbeduidendheid van de wereld, waarin de wereld het ik niets meer te bieden heeft, wordt het ik geconfronteerd met zichzelf, met de oer-eigen mogelijkheden van het er-zijn. Het ik kan zich niet verschuilen, maar wordt verenigd in de angst: "In de angst voel je je 'ontheemd' [*unheimlich*]. Wat daarin allereerst tot uitdrukking komt is de eigenaardige onbepaaldheid van dat waarbij het erzijn zich in de angst bevindt: het niets en nergens. Maar ontheemd-zijn betekent daarbij tegelijkertijd: niet-thuis-zijn."76 Waar Heidegger stelt dat de angst, en daarmee de ervaring van de ontheemdheid, onlosmakelijk en oorspronkelijk deel uitmaakt van het er-zijn als in-de-wereld-zijn tot de dood, ligt de link naar de oorlog die karakteristiek is voor dit westerse denken. Het lijkt diezelfde onbepaaldheid te zijn, die we bij het *il y a* van Levinas tegen zijn gekomen, die doorklinkt in het niets en het niet-thuis-zijn. Hierin ligt precies de vernietiging van de identiteit van het ik die verwordt tot slechts een kracht binnen een totaliteit. Alleen de toekomst zal over deze onverschilligheid en passiviteit kunnen oordelen, want individuen en hun handelingen vormen slechts een klein en anoniem nu-moment in de totaliteit van de geschiedenis. De verlating van de betekenisgeving aan het reeds voorbij door het toekomstige maakt het onmogelijk om in het nu een oordeel te vellen. In de staat van oorlog kan men zich verschuilen achter dit eindoordeel, en zo ontdoet eenieder zich van zijn morele plicht: "De staat van oorlog schort de moraal op; ontdoet eeuwig geldende instellingen en verplichtingen van hun eeuwigheid en verklaart daarmee onvoorwaardelijke geboden voorlopig nietig."77

⁷⁴ Levinas. *Ethisch en oneindig*. p. 43.

⁷⁵ Levinas. *De totaliteit en het Oneindige*. p. 165 (117).

⁷⁶ Heidegger. *Zijn en tijd*. p. 244 (188).

⁷⁷ Levinas. *De totaliteit en het Oneindige*. p. 13 (IX).

Het is pas in de ontmoeting met de Ander dat men aan de toestand van oorlog kan ontsnappen, het is de Ander die de vrede brengt. Men moet een daad van afzetting plegen tegen het *il y a*, dit gebeurt in de sociale relatie met de Ander. Het is op dit punt dat de tijd als modus van het *aan gene zijde* van het zijn naar voren komt in het denken tot het Andere. De relatie met de Ander is altijd een relatie met een meerdere die volledig buiten de totaliteit staat, een transcendentie die, aldus Levinas, niet te omvatten is in een totaliteit en tegelijkertijd even oorspronkelijk is als de totaliteit. Deze verhouding met het absoluut Andere bindt eenieder aan diens morele plicht. Het handelen en zijn van eenieder is niet langer betekenisloos tot aan een laatste bedrijf. Niet het laatste oordeel is hetgeen dat telt, maar het oordeel over alle momenten in de tijd: “[dit] impliceert dat de zijnden een identiteit hebben ‘vóór’ de eeuwigheid, voor de voltooiing van de geschiedenis, voor de omwenteling der tijden, terwijl er nog tijd is [...]”⁷⁸ In de ontmoeting met de Ander realiseert het ik zich dat hij is gebonden aan een morele plicht tegenover zijn ethisch meerdere, de verplichtingen en de geboden vinden hun weg in de vrede. De vrede die hier ontstaat, staat in contrast met de eerste benoemde onrust die het ik overvalt in de relatie met de Ander, het bleek een uiterst gespannen relatie door het overwicht dat de Ander heeft: hij bezielt het ik. Wanneer Levinas hier dan ook spreekt over de vrede, doelt hij op een eeuwige messiaanse vrede, die tevens de voleinding van de tijd is. Dit wordt men echter niet deelachtig in dit bestaan. Levinas verwijst nadrukkelijk naar een *aan gene zijde* in zijn besluit van zijn *De totaliteit en het Oneindige*⁷⁹, deze eeuwige messiaanse vrede is hiermee dan ook maar al te zeer vatbaar voor een religieuze interpretatie, zo staat in de Bijbel geschreven:

“Dan zal de Heer een tijd van rust doen aanbreken en zal hij de Messias zenden die hij voor u bestemd heeft. Dat is Jezus, die in de hemel moest worden opgenomen tot de tijd aanbreekt waarover God van oudsher bij monde van zijn heilige profeten heeft gesproken en waarin alles zal worden hersteld.”⁸⁰

“Toen blies de zevende engel op zijn bazuin. In de hemel klonken luide stemmen, die zeiden: ‘Nu begint de heerschappij van onze Heer over de wereld, en die van zijn Messias. Hij zal heersen tot in eeuwigheid.’”⁸¹

Deze eeuwige messiaanse vrede zou dan tot stand komen wanneer Jezus terugkeert op aarde bij het aanbreken van de Dag des Oordeels, wanneer eenieder persoonlijke verantwoording heeft afgelegd voor het al zij gedurende hun leven hebben gedaan en geloofd. Maar zoals eerder aan de orde gekomen, weigert Levinas zicht te beroepen op enig *geloven*, het Koninkrijk op aarde moet dan ook een diepere filosofische basis hebben. Dit zou ook duidelijk moeten maken wat Levinas bedoelt

⁷⁸ Levinas. *De totaliteit en het Oneindige*. p. 16 (XI).

⁷⁹ Zie hiervoor de laatste twee alinea's van IV – Voorbij het gelaat : G – Het oneindige van de tijd, in: *De totaliteit en het Oneindige*. p. 347 (261).

⁸⁰ Handelingen 3 : 20-21. In: ---, *De Bijbel*.

⁸¹ Openbaringen 11 : 15. In: ---, *De Bijbel*.

wanneer hij stelt dat het deze messiaanse vrede is die de tijd voleindigt. Het antwoord lijkt om te beginnen te liggen in de idee dat het niet langer de dood is die het einde van tijd aanduidt, iets dat in het westerse denken centraal stond. Na de oorlog waarin de identiteit van het ik vernietigd wordt – hij raakt ontheemd, is het de sociale relatie met de Ander waarin de afzetting van deze traditie lijkt te liggen. Het is de gelukkige schuld⁸² die zorgt dat de breuk wordt geheeld en de vrede wordt gesticht, in de sociale relatie met de Ander die optreedt als verlosser die in zijn *aan gene zijde* ongrijpbaar blijft. De vrede is hiermee mijn vrede, en de Messias is de Ander. Ten overstaan van de Ander wordt de tijd werkelijk, mijn tijd, en het is dankzij de liefdesrelatie en de vruchtbaarheid dat men beschikt over de oneindige tijd. Dat wil zeggen dat de tijd geconstitueerd wordt door de dood en de opstanding, hetzij in een discontinue vorm die men accepteert in de gelukkige vrede. De vader leeft door in zijn zoon, hiermee leeft zijn identiteit voort in de eeuwigheid.

Laat ik op dit punt teruggrijpen naar *De dood van Ivan Iljitsj*, waarin Ivan, na het onvermogen tot oordelen in zijn letterlijk agressieve toestand van oorlog, vrede sluit met het idee dat zijn leven over is op het moment dat hij in betrekking staat met de messiaanse gelaten van zijn zoon en zijn echtgenote. Het zijn overschrijdt hiermee de grenzen van de totaliteit, de waarde die aan het zijn wordt toegekend ligt niet langer in een onpersoonlijk en anoniem oordeel van de geschiedenis. De mens is zelf bekwaam tot spreken in de vrede, juist door de exterioriteit van de Ander. De rol van de ‘echte’ tijd, zoals Levinas die ziet, hangt nauw samen met de rol van de egologie in zijn werk. De hardnekkige denkvorm waarin het ik de Ander tot het Zelf poogt te reduceren ziet Levinas eveneens als karakteristiek voor de westerse filosofie, het is een constante strijd “van het Ik, dat het niet-Ik wil begrijpen, verklaren en usurperen (egologie).”⁸³ Het ik gaat in deze visie egaliserend te werk door alles aan zichzelf ondergeschikt te maken. In een eerder hoofdstuk ben ik reeds uitgebreider ingegaan op dit punt, maar de egologie is ook in de context van de tijd relevant omdat het juist de aandacht van het ik verschuift naar de centraliteit van de relatie met de Ander: de Ander die als ongrijpbare Messias de staat van oorlog opheft en vrede sticht, de Ander die de tijd betekenis geeft, de Ander waardoor men in relatie staat met de oneindige tijd waar hij zo naar verlangt.

Het is opmerkelijk te noemen dat Levinas enkel spreekt over een *verlangen* naar oneindigheid – over de idee van onsterfelijkheid versus de idee van oneindigheid heb ik reeds eerder gesproken – en niet over een *drang*. In de formulering van mijn hoofdvraag ben ik volledig voorbijgegaan aan enig eventueel verschil van deze twee termen. Ik vermoed dat Levinas een menselijke drang gelijk zou stellen aan een menselijke behoefte, zoals een hongerdrang die vervuld kan worden door te eten.

⁸² Levinas gebruikt hiervoor de Latijnse term *felix culpa* (zie p. 346, *De totaliteit en het Oneindige*). Traditioneel zingt men bij de Christelijke paaswake de Exultet – dat ‘juich’ betekent – waarin men de menselijke schuld bezingt. Deze schuld is een gelukkige schuld opdat ze Jezus als verlosser heeft gekregen.

⁸³ Levinas. *Ethisch en oneindig*. p. 9.

Daar komt bij dat juist deze behoeften centraal stonden in de zelfontplooiing van het egocentrische ik, alvorens de ontmoeting met de Ander plaatsvindt. Het is dan ook een onzorgvuldigheid gebleken te kiezen voor de terminologie van een *drang*, in deze context zou ik veeleer willen spreken over het meest innerlijke menselijke *verlangen*. Een verlangen heeft betrekking op het dieper menselijke streven. Met betrekking tot het verlangen naar de oneindigheid wil dit zeggen dat het verlangen niet eenvoudigweg vervuld wordt, maar juist te allen tijde steeds verder uitgediept doordat het de oneindigheid van het oneindige probeert te vatten, iets dat niet tot de mogelijkheden van het menselijke bevattingsvermogen behoort. Dit diepste verlangen blijft dan ook een eeuwig verlangen zonder bevrediging, het ik wordt de Ander steeds opnieuw gewaar in hun ontmoetingen.

4.4 De nabijheid van het oneindige

De bijdrage die Levinas met zijn filosofie mijns inziens levert aan de onsterfelijkheidsdiscussie laat zich het beste uitdrukken in de hierop volgende passage:

“In mijn religieuze bestaan ben ik *in waarheid*. Maakt het geweld dat de dood in dit bestaan introduceert de waarheid onmogelijk? Brengt het geweld van de dood de subjectiviteit niet tot zwijgen, zonder welke de waarheid noch gezegd kan worden, noch kan zijn, of – met een uitdrukking die al vaker in deze uiteenzetting werd gebruikt, een term die zowel het verschijnen als het zijn aanduidt – zonder welke de waarheid zich niet kan ‘*produceren*’. Tenzij de subjectiviteit niet slechts het zwijgen kan accepteren, in haar opstand tegen het geweld van de rede die de apologie tot zwijgen brengt, maar uit zichzelf afstand zou kunnen doen van zichzelf, er afstand van doen zonder geweld en uit zichzelf de apologie stoppen – wat geen zelfmoord is en ook geen berusting, maar liefde. De onderwerping aan de tirannie, de berusting in een universele wet die, hoe redelijk ook, de apologie stopt, maakt inbreuk op de waarheid van mijn bestaan.

We moeten dus een vlak aangeven dat de epifanie van de Ander in het gelaat zowel veronderstelt als transcendeert; een vlak waarop het ik voorbij de dood geraakt en tevens zijn terugkeer tot zichzelf te boven komt. Dit vlak is dat van de liefde en de vruchtbaarheid, een vlak waar de subjectiviteit komt te staan / in functie van die bewegingen.”⁸⁴

Bovenstaand fragment bestaat uit de laatste twee alinea’s van de inleiding op boekdeel IV van Levinas’ *De totaliteit en het Oneindige* dat in vertaling getiteld is: Voorbij het gelaat. Het bijwoord ‘voorbij’ is hier een vertaling van het Franse ‘*au-delà*’, een term die als zelfstandig naamwoord echter ook de betekenis van ‘hiernamaals’ draagt. Een woordkeus die dubbelzinnig en opmerkelijk te

⁸⁴ Levinas. *De totaliteit en het Oneindige*. pp. 300-301 (231-232).

noemen is in de context van zijn zoektocht naar een conditie die over de dood heen reikt. Met de religieuze benadering van het bestaan waarmee hij zijn tekst hier eindigt lijkt Levinas opzettelijk die dubbelzinnigheid naar voren te willen laten komen. Dit doet tegelijk terugdenken aan de passage waarin hij de idee van de eeuwige messiaanse vrede introduceerde in zijn filosofie, een begrip dat maar al te zeer lijkt terug te vallen op de Bijbelse belofte van de Dag des Oordeels, wanneer Jezus terugkeert op aarde en eenieder persoonlijke verantwoording moet afleggen voor het al zij gedurende hun leven hebben gedaan en geloofd. In zijn methodisch-atheïstische filosofie verwijst hij in alle dubbelzinnigheid veel naar de religieuze traditie van geloof en geschrift. Maar waar religie doorgaans steunt op een niet systematisch onderbouwd *gelooven*, is het volgens Levinas de taak van de filosofie om zich vanuit de veronderstelling van het atheïsme te richten op de waarheid. Hij schuift de religie, die de waarheid naar haar eigen hand zet, naar de achtergrond. Levinas zet als het ware het geloof tussen haakjes, om des te beter de manier waarop de moraal zich aandient op filosofische wijze te bespreken zonder dogmatisch-religieuze vooronderstellingen.

Het begrip van 'ervaring' speelt een kernrol in deze benadering van filosofie die de waarheid vindt in het eindpunt van vrij onderzoek. De ervaring voert de filosoof namelijk verder dan tot wat tot zijn eigen natuur behoort, hij verhoudt zich in de waarheid tot een wereld die van hem onderscheiden is, die absoluut anders is dan hij en daarmee een vreemde is. Met die andersheid wordt niet slechts op een uitwendigheid gedoeld, maar evenzeer op een transcendentie. Niettemin stelt Levinas, in reactie op hetgeen hij karakteriseert als het gangbare westerse denken, dat men deze andersheid niet moet reduceren tot het zelf, maar dat men zich in de waarheid moet openstellen voor de dimensie van het ideale. Deze notie van het ideale is reeds eerder voorbijgekomen in de ontmoeting met de Ander die de egologie doorbreekt en de oneindigheid openbaart, dit beantwoordt aan het diepst menselijke verlangen. Deze ethische en heteronome relatie met de Ander staat centraal in de filosofie van Levinas. Hierin vindt dit verlangen geen bevrediging maar wordt het te allen tijde steeds verder uitgediept. Dit verlangen naar het ideale constitueert een intersubjectiviteit. In de oneindige ethische band met de Ander, in de ethiek die de eerste filosofie is, ligt het verband met religie. Levinas stelt de ethiek gelijk aan de religie, de ethiek is de religie: "We stellen voor de band die tussen het Zelfde en het Andere gevestigd wordt zonder een totaliteit te vormen, 'religie' te noemen."⁸⁵ Op deze manier kent Levinas de religie via de filosofie systematisch haar waarheid toe, het is daarom dat hij kan zeggen dat het ik in zijn religieuze bestaan in waarheid is. Het lijkt zelfs, losgemaakt van iedere vooronderstelling en ieder gelooven, een filosofische onderbouwing te zijn van de westerse geloofstraditie.

⁸⁵ Levinas. *De totaliteit en het Oneindige*. p. 38 (10).

De subjectiviteit waar Levinas veelvuldig over schrijft, heeft hij eerder omschreven als ware het “het ontvangen van de Ander, als gastvrijheid.”⁸⁶ Hieruit spreekt nogmaals de centrale relatie die het ik en de Ander hebben in het werk van Levinas. Dit heteronome perspectief is ook naar voren gekomen in de messiaanse vredestoestand die de ontmoeting met de Ander teweeg brengt. De Ander openbaart het ik het oneindige, dat op haar beurt het ik bevrijdt van het eindoordeel van de geschiedenis. Het ik vindt zich in deze sociale verhouding gebonden aan zijn morele plicht, die waardevol is omdat het ik hierdoor niet langer afhankelijk is van een laatste oordeel, maar daarentegen wordt hij zelf aan het woord gelaten in de vrede: “Ik ben *in waarheid* wanneer ik verschijn in de geschiedenis onder het oordeel dat ze over mij vel, maar dan wel onder het oordeel dat ze in mijn tegenwoordigheid over me vel [...].”⁸⁷ In deze vredige toestand kan de waarheid gezegd worden, zijn, geproduceerd worden vanuit de subjectiviteit. Niettemin blijft er tegelijkertijd door de andersheid van de Ander altijd een afstand tussen het ik en de Ander bestaan. Er kan zich geen totaliteit vormen omdat het ik geen afstand kan doen van het egoïsme van zijn bestaan. Maar het ik is schuld bewust, en verwijst uit zichzelf al naar het oordeel van de Ander. De morele plicht waar het ik zich aan gebonden vindt in de sociale relatie is een niet wederkerige plicht. De plicht gaat altijd uit richting de Ander, door wie het ik beïeld wordt, hij eist het ik op. Alles dat het ik aandraagt en doet, in een poging zijn schuld aan de Ander in te lossen, is uiteindelijk een vorm van apologie. Het is de zelfverdedigende beweging die het ik in zijn bestaan als ego raakt. Het gegeven dat het ik met de Ander in dialoog is, dat er sprake is van een gesprek, maakt dat het ik de Ander het recht op dit egoïsme gunt, zonder het wederkerige terug te verwachten. Zo schrijft Levinas: “De apologie waarin het ik zich bevestigt en tegelijkertijd buigt voor het transcendente hoort tot het wezen van het gesprek.”⁸⁸ Het ik verontschuldigt zich voor zijn eigen tekortkomingen, zwaktes die naar voren komen in de relatie met de Ander, en gunt de Ander tegelijkertijd de zijne, hiermee is de apologie het oorspronkelijke fenomeen van de rede.

Wanneer de gewelddadige dood haar intrede doet in het bestaan is het de vraag of zij het spreken onmogelijk maakt en het ik tot zwijgen vermaant. Kan de waarheid in dit geval nog geproduceerd worden? In andere woorden lijkt Levinas hier de vraag te stellen: kan de dood overwonnen worden? Niet in de zin dat wij blijven voortleven in een volgend leven maar in de zin dat zij niet de mogelijkheid van de moraal in dit leven teniet doet. De overwinning van de dood ziet hij in de liefde. Het ik kan het zwijgen dat de dood haar oplegt niet accepteren, ze kan niet berusten in die stilte, omdat ze zich in dat geval zou onderwerpen aan een tirannie die inbreuk maakt op de vredige waarheid van haar bestaan. Hiermee kan de dood niet overwonnen worden. Pas wanneer het ik zelf de apologie tot zwijgen brengt, afscheid neemt van zijn eigen egoïsme, ontstaat de mogelijkheid tot

⁸⁶ Levinas. *De totaliteit en het Oneindige*. p. 21 (XV).

⁸⁷ Levinas. *De totaliteit en het Oneindige*. p. 300 (231).

⁸⁸ Levinas. *De totaliteit en het Oneindige*. p. 38 (10).

het hebben van een liefdevolle relatie. Een relatie met de toekomst waarin het ik zichzelf te boven komt, een dimensie waarin het ik zich boven de dood verheft. Dat is precies de dimensie van de liefde en de vruchtbaarheid, waarin de vreedzame relatie met het kind tot stand komt.

Ten overstaan van de Ander wordt de tijd werkelijk, de Ander die in de sociale relatie de vrede brengt. Een relatie die via de liefkozing en de eros tot het kind leidt, waarmee de vaderlijke identiteit voortleeft in zijn zoon. Het is door de relatie met de Ander dat het ik de dood kan overwinnen. In deze context richt het ik zich op een toekomst waarin hij niet als zelfstandig zijnde, maar wel authentiek persoonlijk, kan voortbestaan in zijn zoon die tegelijkertijd ik is en een ander is. Het ik overwint de dood in de relatie met zijn zoon doordat hij een subjectiviteit in de wereld zet die de egologie doorbreekt, die de aanwezigheid van het ik en zijn dood overstijgt en de mogelijkheid schept om de moraal voort te zetten. Het is een doorleven dat mogelijk gemaakt wordt door de relatie met de vrouwelijke Ander. Het gaat Levinas om “een sociale tijd met de vruchtbare liefdesrelatie als noodzakelijke voorwaarde. De echte tijd is de tijd waarin het leven voortgezet wordt in het nageslacht.”⁸⁹ In wezen vormt de vruchtbaarheid reeds haar eigen transcendentie waarin de discontinue tijd die het kind met zich meedraagt reikt naar een nieuwe toekomst. Het menselijke verlangen naar onsterfelijkheid kan in dit opzicht dan ook begrepen worden als een natuurlijk menselijk gebeuren dat haar verwerkelijking vanuit de liefdesrelatie ziet in de eros. Hiermee is de oneindigheid geen afstandelijk ideaal maar een nabije mogelijkheid tot voortbestaan. In de positieve wending naar de Ander kan men de dood transcenderen door de tijd te hernieuwen in de opvolgende generatie van het kind.

De ethiek is voor Levinas de eerste filosofie, waarin de relatie met de Ander centraal staat. Een relatie die uiteindelijk via de erotiek zijn voleinding vindt in het kind. Het creëert een harmonie tussen de onvrede van de oneindige verantwoordelijkheid en de gelukkige vrede die gefundeerd is in de acceptatie van de discontinuïteit en de hoop die door de zoon wordt gecreëerd. Dit doet sterk denken aan het waardig worden van geluk zoals Kant dit beschrijft in relatie tot het hoogste goed, de moraal en het geluk zijn hiermee in harmonie. De morele wet, die ik eerder beschreven heb, moet volgens Kant leiden tot de mogelijkheid van het hoogste goed, het *summum bonum*. Dit is het doel van de praktische rede en de mogelijkheid hiervan wordt geëist in de moraliteit. Dit hoogste goed bestaat volgens Kant uit de zedelijkheid, het voornaamste deel, dat voortkomt uit het handelen in overeenstemming met de categorische imperatief. Maar ook uit het geluk, een tweede evenredig deel. Geluk is volgens Kant een toestand van een redelijk wezen waarin alles volgens zijn wens en wil verloopt. Het is dus niets meer dan de bevrediging van de som van iemands behoeften. Toch biedt de

⁸⁹ Terryn. ‘Leven aan gene zijde van de dood’. p. 130.

morele wet op zich geen garantie op geluk, want geluk is niet middels een natuurlijke ordening verbonden aan de naleving van deze morele wet. Het tweede en onmisbare bestandsdeel van het hoogste goed, het geluk, kan dus niet alleen op de kracht van de morele wet bereikt worden, hier is meer voor nodig. Het hoogste goed kan men bevorderen of bereiken door zijn wil in overeenstemming te brengen met de morele wet. De volledige overeenstemming van de wil met de morele wet is een heiligheid, dat wil zeggen een volmaaktheid waartoe geen enkel redelijk mens gedurende zijn bestaan toe in staat is. Aan de morele eis kan dus alleen in een oneindig voortgaande progressie voldaan worden, iets dat op haar beurt alleen mogelijk wordt door een oneindig voortdurende existentie. In de zuivere rede komt hier het postulaat van de onsterfelijke ziel naar voren. Ook het bestaan van God is een postulaat van de zuivere rede, want het hoogste goed is alleen mogelijk als er een hoogste oorzaak wordt aangenomen van de natuur en causaliteit, het bestaan van God. Het is dus moreel noodzakelijk om het bestaan van God, als postulaat van het hoogste goed, aan te nemen om dit goed te kunnen bevorderen. Door het toevoegen van God aan de morele wet verworden de wettelijke plichten tot goddelijke geboden. De morele wet gebiedt dus om het hoogste goed tot het einddoel van al mijn handelingen te maken en dit kan alleen verwezenlijkt worden door dit handelen oneindig in overeenstemming te brengen met de wil van een heilige schepper van de wereld. Aan het hoogste goed is dan wel mijn eigen geluk verbonden, maar het is de morele wet die de bepalingsgrond vormt van de wil om het hoogste goed te bevorderen. Kant zegt hierover in zijn *Kritiek van de praktische rede*: "De ethiek leert ons dan ook in wezen niet hoe we onszelf gelukkig moeten *maken*, maar hoe we het geluk *waardig* moeten worden. Alleen wanneer er religie bij komt, ontstaat ook de hoop dat we het geluk eens deelachtig zullen worden in de mate waarin we ervoor gezorgd hebben het niet onwaardig te zijn."⁹⁰ De ethiek mag volgens Kant nooit behandeld worden als een geluksleer, ze slaat enkel op een voorwaarde om gelukkig te worden, niet op een middel. Moraliteit vormt dus een voorwaarde waarin men enkel kan hopen ooit deel te nemen aan het geluk aan de hand van een alwetende schepper.

4.5 Een kritisch perspectief op onsterfelijkheidsconcepties

In deze scriptie heeft de filosofie van Levinas centraal gestaan. In zijn denken kwam een zeer verrijkende benadering van het verlangen naar het oneindige naar voren, in de relatie met de Ander. Vanuit Levinas' visie kan het verlangen naar het oneindige begrepen worden als een nabije relatie met de toekomst, dat door de liefde en de vruchtbaarheid reikt naar een authentiek persoonlijk voortleven in het kind, dat tegelijkertijd ik is en een ander is. Met zijn karakteristieke denken over de

⁹⁰ Immanuel Kant. *Kritiek van de praktische rede*. Amsterdam : Boom, 2009. p. 179.

relatie met de Ander heeft Levinas een grote bijdrage kunnen leveren aan het veelal eenzijdig belichte verlangen naar onsterfelijkheid. Dit verlangen is eerder aan de orde gekomen in de context van drie uitgesproken concepties: de religieuze, de literair-filosofische en de transhumanistische. Hoewel deze benaderingen voldoende aanknopingspunten bieden tot een uitvoerige bespreking van de menselijke drang naar onsterfelijkheid, wordt de kwestie van onsterfelijkheid in elk van deze visies slechts onvolledig behandeld. De filosofie van Levinas leent zich er dan ook voor om ieder van deze benaderingen nadrukkelijk te becommentariëren. Ik besef me terdege dat ook elk van deze kritieken genoeg aanknopingspunten biedt voor een geheel nieuwe scriptie, niettemin zal ik proberen een aanzet te geven betreffende Levinas' kritische perspectief op deze onsterfelijkheidsconcepties.

In de religieuze benadering van onsterfelijkheid, die een aloude menselijke reactie lijkt te zijn op de angst voor de dood, heb ik van begin af aan een karakteristiek westerse en oosterse benadering onderscheiden. In de westerse traditie staan het christendom, het jodendom en de islam centraal, en in de oosterse stroming het hindoeïsme en het boeddhisme. Beide benaderingen richten zich op de onsterfelijkheid van de ziel, de ziel die voortleeft na de lichamelijke dood. In westers perspectief biedt dit de mens de troost dat het leven niet afgelopen zal zijn na de dood. Voor hen die vroom leven is er de belofte van een hemels voortbestaan, zondaars en ongelovigen krijgen een toekomst in het helle vuur in het vooruitzicht gesteld. In de oosterse traditie overheerst de opvatting dat de ziel na de dood van het lichaam niet verdwijnt, maar opnieuw geboren wordt in een ander levend wezen. Een ieder is in wezen onsterfelijk, omdat hij gebonden is aan de cyclus van reïncarnatie of zielsverhuizing. In een eerder stadium is duidelijk naar voren gekomen dat Levinas ondanks zijn methodisch atheïstisch georiënteerde filosofie veel verwijst naar de religieuze traditie. Zijn veelvuldige gebruik van religieuze terminologie duidt echter niet zonder meer op een gelovig fundament of rechtvaardiging voor zijn filosofie, hij levert zelfs kritiek op het op een bepaalde manier vatten of ervaren van religie.

Deze kritiek van Levinas, die ik later verder uiteen zal zetten, doet sterk denken aan de manier waarop Sigmund Freud, die zichzelf zag als een goddeloze Jood⁹¹, religie benadert. Freud's analyse van religie begint met een beschrijving van het opgroeien van een kind. Een kind dat in al zijn hulpeloosheid behoefte heeft aan liefdevolle bescherming, die te vinden is bij de vader. De ontwikkeling van een kind gaat niet zonder fase van neurose, waaraan angst ten grondslag ligt. Het inzicht dat de hulpeloosheid en de angst zich uitstrekken over het gehele leven maakte het tot een

⁹¹ Zo wordt hij in de door Peter Gay geschreven inleiding op Sigmund Freud's *The future of an illusion* (New York : W. W. Norton & Company, 1961) beschreven: "He was, and remained, as he told his Swiss friend, the pastor and psychoanalyst Oskar Pfister, a 'godless Jew.'" (xiii).

noodzaak voor de mens om te zich vast te klampen aan (een idee van) het bestaan van een krachtigere Vader. Want niet alleen wordt ieder volwassen mens nog altijd gekenmerkt door diens hulpeloosheid, zo ook is de mensheid als geheel gedurende haar ontwikkeling door de eeuwen heen vervallen in een staat die analoog is aan de kinderlijke neurose. De dwangmatige neurose waar de mensheid in vervallen is, gelijk die van het kind, is de relatie met de Vader in de religie. Op deze manier benadert Freud de gelovige als een kind dat verlangt naar een liefhebbende almachtige vader om de wereld om hem heen vrij te maken van alle verschrikkingen, het geloof is een neurotisch infantiel verlangen:

“religious ideas. These, which are given out as teachings, are not precipitates of experience or end-results of thinking: they are illusions, fulfillments of the oldest, strongest and most urgent wishes of mankind. The secret of their strength lies in the strength of those wishes. As we already know, the terrifying impression of helplessness in childhood aroused the need for protection – for protection through love – which was provided by the father; and the recognition that this helplessness lasts throughout life made it necessary to cling to the existence of a father, but this time a more powerful one. Thus the benevolent rule of a divine Providence allays our fear of the dangers of life; the establishment of a moral world-order ensures the fulfillment of the demands of justice, which have so often remained unfulfilled in human civilization; and the prolongation of earthly existence in a future life provides the local and temporal framework in which these wish-fulfillments shall take place.”⁹²

De aloude religieuze opvattingen beantwoorden aan de diepste verlangens van de mensheid, en de bescherming voor de diepste angsten. Het wordt gezien als een poging om de buitenwereld te beheersen. Freud noemt deze geloofsopvattingen een infantiele illusie omdat de kinderlijke hoop op een wensvervulling nadrukkelijk meespeelt in de motivatie voor het hebben van het geloof. Hierbij laat hij haar betrekking met de werkelijkheid buiten beschouwing, opdat de gelovige met het vasthouden aan een illusie ook geen waarde hecht aan enige verificatie. Illusies zijn zogezegd onvatbaar voor bewijsvoering. Hierdoor kan ook niemand gedwongen worden om ze als waar aan te nemen of ze te geloven. In Freud's negatieve terminologie vergelijkt hij de illusies van een volwassen gelovige dan ook met waanideeën. Levinas deelt de opvatting dat godsdienst de waarheid naar eigen hand zet, iets waar vooral de hulpeloze en angstige jongeren voor zwichten. Dit leidt in wezen tot afgoderij, het verheerlijken van sacrale macht.

Deze infantiele benadering van religie staat in groot contrast met hetgeen Levinas beschrijft als *Een religie voor volwassenen*. Het is op dit punt dat hij religie in volwassen vorm benadert *als ware het* een atheïsme, iets dat in schril contrast staat met de nog altijd even infantiele geloofsopvatting die door Freud in het volwassen leven geanalyseerd wordt. Dit volwassen jodendom ontkent de afgoden

⁹² Freud. *The future of an illusion*. p. 38.

en breekt met de verheerlijking. De verwantschap van het atheïsme en de filosofie is op dit punt groot, in de ethiek die de eerste filosofie is ligt te het verband met religie. Het goede doen voor de Ander brengt God nabij. De ethische band van het ik met de Ander is ook wel *religie*, in zijn religieuze bestaan is het ik in de waarheid. Het aan kunnen gaan van een relatie met de Ander alleen al vooronderstelt hier een zekere mate van volwassenheid, het is een voorwaarde voor handelen en streven. Men moet dit atheïsme aandurven om het ware goddelijke transcendente te kunnen bereiken, want de weg van het monotheïsme valt uiteindelijk samen met die van de filosofie: “Men kan zich afvragen of de westerse geest en de filosofie in diepste wezen niet bestaan in de houding van een mensheid die het risico van het atheïsme aandurft: een risico dat de mens moet lopen maar ook te boven moet komen, en dat de prijs is voor zijn volwassenheid.”⁹³ Met de fundamentele relatie tussen het ik en de Ander blijkt Levinas, losgemaakt van iedere vooronderstelling en ieder geloven, een filosofische onderbouwing van de westerse geloofstraditie te geven. Via de liefdesrelatie en de vruchtbaarheid in de relatie met de Ander realiseert men een verhouding tot de oneindige tijd, zo leeft de ouder door in zijn kind. Hiermee leeft zijn identiteit voort in de eeuwigheid. Op deze manier wordt de onsterfelijkheid van de ziel op een bijzondere manier ingevuld.

De literair-filosofische conceptie van onsterfelijkheid is minder eenvoudig te duiden vanuit Levinas. Door de manier waarop ik deze benadering heb beschreven, steunt ze nadrukkelijk op twee voorbeelden die een sterke literaire expressie geven aan een existentialistische visie op onsterfelijkheid. Allereerst is Bernard Williams' *Problems of the self* in deze context aan de orde gekomen, waarin hij aan de hand van de opera *The Makropulos case* aandacht besteed aan de fundamentele drang naar onsterfelijkheid. Hierin wordt het tragische levensverhaal van Elina Makropulos beschreven. Simone de Beauvoir's *Niemand is onsterfelijk* is het tweede literair-filosofische voorbeeld geweest. In dit boek beschrijft ze hoe de jonge, mooie en getalenteerde actrice Régine gefascineerd raakt door de eeuwenoude edelman Raymond Fosca. Hierbij moet gezegd worden dat met deze beschrijving van de onsterfelijkheidsvisie slechts een genre van de literair-filosofische traditie wordt belicht, het is niet geheel adequaat geweest om deze benadering te duiden als ware het de volledige literair-filosofische conceptie. De benadering van onsterfelijkheid in literair-filosofische zin heeft een tamelijk eenzijdige invulling gekregen, maar het was desalniettemin wel de sfeer van deze eigenzinnige existentialistische benadering waarbinnen Levinas zijn eigen filosofie heeft ontwikkeld. Het lijkt me dan ook gepaster te spreken over een existentialistische benadering van onsterfelijkheid dan over een literair-filosofische.

⁹³ Levinas. *Het menselijk gelaat*. pp. 40-41.

Zowel in *Problems of the self* als in *Niemand is onsterfelijk* lijken de auteurs aan de hand van een tragisch onsterfelijk hoofdpersonage de boodschap te willen geven dat de dood niet altijd iets slechts is, in de zin dat het goed zou zijn om niet onsterfelijk te zijn. Het is nadrukkelijk de leegheid en daarmee de zinloosheid van het eeuwige voortbestaan die zowel door Janáček, doorklinkend in het werk van Williams, als De Beauvoir sterk benadrukt wordt. Zij stellen het dramatische uitblijven van de dood aan de orde. Via een extreme situatie van onsterfelijkheid wordt de noodzaak van sterfelijkheid in de existentie aan de orde gesteld. Zo antwoordt Fosca bijvoorbeeld moedeloos op de vraag van Régine of hij uit het raam kan springen zonder daardoor te overlijden: “‘Ik probeer al heel lang mezelf ernstig te verwonden. Ik ben niet onkwetsbaar, maar op de een of andere manier slaagt mijn lichaam er tenslotte altijd weer in te herstellen. [...] Het is een vreselijke vloek,’ zei hij. Hij keek haar aan. ‘Ik leef, maar heb geen leven. Ik zal nooit sterven, maar ik heb geen toekomst.’”⁹⁴ Het is het uitblijven van de dood, dat ervaren wordt als een vloek. De gedachte die hierin verweven is, is dat het juist de dood is die structuur geeft aan het menselijk bestaan. Deze existentialistische visie lijkt nadrukkelijk samen te vallen met Heidegger’s karakterisering van het menselijk bestaan als een zijn-ten-dode. Hoewel Williams een korte filosofische uitwerking biedt van de opera, en de ideeënroman van De Beauvoir een filosofische inslag heeft, is het Heidegger die een gedegen filosofische onderbouwing geeft van hun gedachtegoed.

De mens wordt door Heidegger gekarakteriseerd als een zijn-ten-dode, hij kan zich alleen in de tijdelijkheid eigenlijk verstaan en zich erop ontwerpen, juist omdat de dood het zekere slot vormt. Het menselijke er-zijn is altijd al stervende, hij staat altijd in betrekking tot zijn eigen einde, hij is zijn eigen zijn-ten-dode. Het *wanneer* van de dood is tegelijk onbepaald. Bovendien kan de dood niet ervaren worden, omdat het een eindpunt is kan het niet door de mens gekend worden. Men kan enkel haar structuur gewaarworden, in een vluchtpoging voor zijn eigen eindigheid vermaakt men de dood tot een gebeuren dat altijd enkel een ander treft:

“Dat het telkens eigen erzijn factisch altijd al sterft, anders gezegd: dat het in een zijn in betrekking tot zijn einde is, is een factum waarvoor het zich verbergt door de dood om te smeden tot een alle dagen bij anderen voorkomend sterfgeval, dat ons er hoogstens nog duidelijker van vergewist dat ‘wij zelf’ nog ‘leven’. Niettemin betuigt de alledaagsheid van het erzijn met de vervallende vlucht *voor* de dood dat ook het men zelf altijd al *als zijn-ten-dode* is bepaald, ook als het niet nadrukkelijk ‘aan de dood denkt’. Ook *in de doorsnee-alledaagsheid gaat het dit erzijn voortdurend om het oereigen, betrekkingloze en onoverschrijdbare kunnen-zijn, zij het ook slechts in de modus van het bezorgen van een ongestoorde onverschilligheid tegenover de uiterste mogelijkheid van zijn existentie.*”⁹⁵

⁹⁴ Beauvoir. *Niemand is onsterfelijk*. pp. 29-30.

⁹⁵ Heidegger. *Zijn en tijd*. p. 323 (254-255).

Ieder mens zal eens moeten sterven, zelfs zijn vlucht hiervoor benadrukt zijn eindigheid. Zelfs in de alledaagsheid is de dood aanwezig, want men is zijn eigen zijn-ten-dode. Men leeft toe naar niets anders dan de dood, hij is zijn eigen dood, dat is wat structuur geeft aan zijn bestaan. Het is om te beginnen deze concrete opvatting die Heidegger heeft over de dood, waarop Levinas kritiek levert. Het is niet de eigen dood die als horizon uiteindelijk zin verleent aan de structuur van een leven, een dood die tegelijkertijd nooit door het ik geaccepteerd en gekend kan worden. Het is daarentegen de dood van de Ander die volgens Levinas altijd belangrijker is dan die van het ik zelf. De dood is in de visie van Levinas een onverdraaglijk mysterie dat van buiten komt, het is een absolute andersheid waartegenover het ik absoluut onmachtig is. Maar het is de dood van de Ander waardoor het ik zijn eigen dood naar de achtergrond schuift, de dood van de Ander is belangrijker dan de eigen dood.

De ethische relatie met de Ander, die de egologie van Heidegger's perspectief op de dood overstijgt, plaatst de dood in een ander perspectief. Het ik is zelfs verantwoordelijk voor de verantwoordelijkheid van de Ander, een verantwoordelijkheid waarin hij tekort schiet wanneer de Ander sterft. Als overlevende heeft het ik niet aan zijn schuld kunnen voldoen, hij draagt nu de schuld van een overlevende. In de dood van de Ander wordt het ik buitengesloten, hij heeft te leven met het niet-volbrengen van zijn oneindige schuld.

Heidegger's uitwerking van het zijn-ten-dode reikt verder wanneer hij twee verschillende menselijke grondstemmingen uiteenzet. Het is onder andere in de grondstemming van de verveling, zo analyseert Heidegger in *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, dat men in aanraking komt met zijn eigen eindigheid. Het is een grondstemming die het ik confronteert met een niet-verhullend begrip van zijn bestaan, in dit geval de traagheid en leegheid van het leven: "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."⁹⁶ Heidegger legt hierin de nadruk op de betrekingsloosheid van de verveling, als ware men geheel onttrokken uit de wereld in deze diepe verveling, ieder tijdverdrijf wordt onmogelijk. Dit overkwam ook Marty en Fosca, de verveling confronteert hen met een niet-verhullende weergave van hun bestaan, de betrekingsloosheid, leegheid en de onverschilligheid. Marty en Fosca waren ten diepste verveeld, de grondstemming van verveling maakte hen afstandelijk en teruggetrokken, in confrontatie met hun onmogelijkheid om te sterven.

In *Zijn en tijd* analyseert Heidegger hiernaast het begrip van de angst als de grondstemming waardoor men in aanraking komt met zijn eigen eindigheid. Het ik wordt hierin geconfronteerd met de met de oer-eigen mogelijkheid van het er-zijn. In de ervaring van de grondstemming van de angst

⁹⁶ Martin Heidegger. *Die Grundbegriffe der Metaphysik : Welt, Endlichkeit, Einsamkeit*. Frankfurt am Main : Klostermann, 1983. p. 126.

verwordt de wereld tot iets onbeduidends, men is geheel op zijn eigen er-zijn aangewezen, de wereld heeft het ik niets meer te bieden. Het is in die ervaring van de angst dat de ontheemdheid zich voordoet. De ontheemdheid die ook Marty en Fosca beheerst, maakt volgens Heidegger onlosmakelijk en oorspronkelijk deel uit van het bestaan van het er-zijn in zijn zijn-ten-dode. Het is in de ontheemdheid dat de identiteit van het ik vernietigd wordt, het ik verwordt tot slechts een kracht binnen een totaliteit. Het ik valt niet langer samen met zichzelf, er is alleen de afschrikwekkende ervaring van een eeuwigdurende opeenvolging van onpersoonlijke nu-momenten. Levinas karakteriseert deze door Heidegger beschreven zijnsstaat als ware het een staat van oorlog, welke hij beschouwd als typerend voor het westerse denken. Levinas uit hier, zoals eerder beschreven, radicale kritiek op. De structuur van Heidegger's zijn-ten-dode, dat centraal staat in zijn denken, sluit het ik volgens Levinas op in een a-morele en ontologische eenzaamheid waaruit de relatie met de Ander hem bevrijdt. Zo stelt Levinas dat na de oorlog waarin de identiteit van het ik vernietigd wordt, het de sociale relatie met de Ander is waarin de afzetting van deze traditie lijkt te liggen. Het is pas in de ontmoeting met de Ander dat men aan de toestand van oorlog kan ontsnappen, het is de Ander die de vrede brengt. De kritiek van Levinas op de staat van oorlog komt ook nadrukkelijk terug in de bespreking van het de transhumanistische onsterfelijkheidsvisie.

De moderne stroming van de transhumanisten is de laatste van de drie prominente onsterfelijkheidsvisies. In het onsterfelijkheidsstreven van het transhumanisme ligt de focus op sterke en snelle technologische vooruitgang. Praktisch gesproken komt dit er bijvoorbeeld op neer dat er tegenwoordig ongeveer 200 bevroren lichamen liggen te wachten op een toekomst waarin nieuwe technologieën hen toegang tot onsterfelijkheid kunnen verschaffen. Hoe geavanceerd technologie nu ook is, het is gegarandeerd binnenkort nog beter. De gedachte dat de mens als soort nog slechts aan het begin van diens ontwikkelingsmogelijkheden staat, staat hierbij centraal. Ziekte, veroudering en de dood worden in deze context gezien als niets anders dan onnodige barrières die overwonnen kunnen worden. Zo betogen de transhumanisten dat technologische hulpmiddelen de mens in de nabije toekomst in staat zullen stellen om de menselijke zijnsconditie radicaal te veranderen en haar onsterfelijk te kunnen maken. Het veranderen van de menselijke zijnsconditie hoeft hierbij opmerkelijke genoeg niet per definitie te wijzen op een verbetering. Want hoewel de transhumanisten zich in hun onderzoek ook richten op het verbeteren van de actuele situatie van de mens, ligt hun focus hoofdzakelijk op het verkrijgen van onsterfelijkheid, zelfs als dit verkregen wordt ten koste van enige verbetering.

Eerder is al naar voren gekomen dat het onduidelijk was of de posthumanistische mens nog steeds is wie hij was voor het veranderingsproces. In de overplaatsing naar een nieuwe drager blijkt een nieuw posthumanistisch mens als eindproduct te ontstaan, het eigenlijke subject gaat verloren. Vanuit deze

invalshoek wordt het leven door de transhumanisten ten onrechte veelal beschouwd als een 'iets' dat zich objectief in de tijd bevindt, als een zijnde in Heideggeriaanse visie. De vraag *voor wie* die onsterfelijkheid dan een verlangen is, lijkt dat ook een fundamentele onhelderheid in het transhumanistische gedachtegoed. Los van dit algemene commentaar, is de kritiek vanuit het perspectief van Levinas vooral gericht op het egologische karakter van het gehele transhumanistische project. Het denken en de wensen van het ik staan nadrukkelijk centraal in dit streven naar onsterfelijkheid. Dit is een denkvorm waarin hardnekkig wordt geprobeerd om de Ander tot het Zelf te reduceren, in de zin dat alle mensen uit dezelfde herleidbare data zouden bestaan: "What is problematic about this vision of technologically-based immortality? [...] it is quite problematic to talk about humans as 'software-based' entities. While Kurzweil and others think about humans in terms of patterns, human identity and idiosyncratic personalities cannot be reduced to these patterns of information, because each one of us is distinctive and unique, an Other who cannot be reduced to sameness."⁹⁷ Levinas onderschrijft inderdaad dat het ik, om de verantwoordelijkheid voor de Ander aan te kunnen en waar te kunnen maken, zelf *iemand* moet zijn. Dit egocentrisme in de zelfontplooiing is noodzakelijk om een stabiel en onafhankelijk ik te vormen. Het ik gaat op egaliserende wijze te werk door zijn omgeving aan zichzelf ondergeschikt te maken, hij construeert zijn eigen totaliteit. Maar dit proces wordt uiteindelijk ruw doorbroken door de Ander die hem de oneindigheid openbaart, iets dat beantwoordt aan het diepste menselijke verlangen. Het is dan ook niet de egologie van het ik die Levinas centraal stelt, maar de relatie van het ik met de Ander. Het gangbare westerse denken, waartoe Levinas nadrukkelijk ook Heidegger rekent ondanks diens eigen 'de-constructie' van haar geschiedenis, laat het Andere en de Ander daarentegen volledig buiten beschouwing in haar totaliteitsbegrip. Levinas karakteriseert dit westerse denken zoals eerder beschreven als ware het een staat van oorlog, waarin ook de identiteit van het ik wordt vernietigd. Er ligt in de egologie geen weg naar onsterfelijkheid. Het is enkel de Ander die als ongrijpbare Messias de staat van oorlog opheft vrede sticht, de Ander die de tijd betekenis geeft, de Ander waardoor men in relatie staat met de oneindige tijd.

Het is niet mijn bedoeling geweest de verhouding tussen de filosofie van Levinas en de andere onsterfelijkheidsvisies uitputtend te becommentariëren, deze kritische bespreking van elk is slechts als een eerste aanzet bedoeld. In deze beschouwing van de zowel de religieuze als de existentialistische en de transhumanistische onsterfelijkheidsconcepties, heeft vooral de onafwendbare verantwoordelijkheid voor de Ander in de filosofie van Levinas centraal gestaan. De zin van zijn komt van buitenaf, in de vorm van de verantwoordelijkheid voor de Ander. In de ruwe

⁹⁷ Gregory Hansell en William Grassi. *H +/- : Transhumanism and its critics*. Philadelphia : Metanexus Institute, 2011. pp. 43-44.

doorbreking van het solitaire wereldbeeld brengt de Ander het ik een levensdoel. Aan deze centrale opvatting van Levinas ligt een complexe maar fundamentele beschouwing van de relatie tussen subjectiviteit, zin en tijd ten grondslag. Het moge duidelijk zijn dat de opvatting betreffende het karakter van de tijd dat met elk van de bovenstaande opvattingen verbonden is, evenals de manier waarop het ik centraal staat, geenszins stroken met de manier waarop Levinas de oneindigheid presenteert binnen zijn eigen denken. Het is precies deze relatie tussen subjectiviteit, zin en tijd die in de context van de religieuze, existentialistische en transhumanistische onsterfelijkheidsvisies onderbelicht, dan wel onvolledig, is gebleken. Levinas wijst deze onsterfelijkheidsbenaderingen af vanwege hun fundamentele misvattingen over het menselijk bestaan.

Conclusie

Vanuit de verrijkende visie die Levinas' filosofie te bieden heeft, heb ik een antwoord willen geven op de vraag: hoe moeten we de menselijke drang naar onsterfelijkheid begrijpen en hoe kunnen we deze een plaats geven in ons eindige bestaan? Allereerst wil ik opmerken dat in de uitwerking van de vraag een tweetal conceptuele problemen met de oorspronkelijke vraagstelling zijn opgedoken. Bij aanvang van het schrijven van deze scriptie heb ik in deze hoofdvraag nadruk gelegd op twee essentiële begrippen: de *drang* en de *onsterfelijkheid*. Maar naarmate het onderzoek vorderde werd ik gedwongen om op deze vraagstelling terug te komen, en deze in een nieuw licht te stellen. Na een nauwgezet bestuderen van het werk van Levinas, waarin de nadruk heeft gelegen op zijn *De totaliteit en het Oneindige*, moet ik zelfs concluderen dat er van begin af aan enige onzorgvuldigheid geslopen is in mijn eigen formulering van deze kernbegrippen. Dit lijkt het sterkst naar voren te komen met betrekking tot het concept van onsterfelijkheid, daar Levinas in zijn schrijven deze term zelden laat vallen. Het ligt voor de hand om te vragen hoe een auteur die niet nadrukkelijk spreekt over onsterfelijkheid een waardevolle bijdrage kan leveren aan het debat hierover. Het gebeuren van de dood is echter bepaald niet afwezig in het werk van Levinas, met de dood en de sterfelijkheid steeds op de achtergrond spreekt Levinas over *oneindigheid*. Daarnaast wordt er in het schrijven van Levinas enkel gesproken over een *verlangen* naar oneindigheid, de *drang* is van geheel andere orde. Een drang staat op gelijk niveau met menselijke behoeftes, zoals een hongerdrang die vervuld wordt door te eten, welke centraal stonden in de egocentrische zelfontplooiing. In de context van het oneindige is het dan ook gepaster gebleken te spreken over een meest innerlijk menselijk verlangen.

Tegen een achtergrond van drie gangbare concepties van onsterfelijkheid, respectievelijk de religieuze, existentialistische en de transhumanistische, welke Levinas afwijst vanwege hun fundamentele misvatting over de relatie tussen subjectiviteit, zin en tijd, is een onsterfelijkheidsbenadering naar voren gekomen waarin de voor Levinas karakteristieke en meest fundamentele relatie tussen het ik en de Ander centraal staat. Deze conceptie van onsterfelijkheid, die voortgekomen is uit zijn methodisch atheïstische filosofie, is uiteindelijk een bijzondere uitwerking gebleken van de religieuze benadering van onsterfelijkheid. Of beter gezegd, Levinas kent de religie via de filosofie systematisch haar waarheid toe. De fundamentele oneindige band met de Ander beschrijft Levinas als zijnde een religieuze band.

In de filosofie van Levinas ontleent men de zin van zijn bestaan aan de oneindige schuld tegenover de Ander, de Ander die het oneindige openbaart. Een schuld die onrust met zich meedraagt, door het overwicht dat de Ander heeft: hij bezielt het ik. Het oneindige beantwoordt evenwel aan het diepste verlangen van de mens, maar dit verlangen wordt niet eenvoudigweg vervuld, maar juist te allen

tijde steeds verder uitgediept doordat het de oneindigheid van het oneindige probeert te vatten in de ontmoeting met de Ander. De oneindigheid heeft in dit geval het karakter van ongrijpbaarheid of onvatbaarheid van de Ander. Hoewel Levinas de relatie met de Ander aanvankelijk beschrijft als een ethische relatie, onderschrijft hij in de context van de liefde ook een relatie met de vrouwelijke Ander die veeleer intiem of erotisch is. In de liefde is geen sprake van een geïntendeerde verhouding, het is veeleer een gebeuren waardoor het ik van nature getroffen wordt. De geliefden gaan samen op in een natuurlijk proces, zonder daarbij de ongrijpbaarheid van de geliefde Ander op te heffen. Vanuit het mannelijke perspectief beschreven gaat de liefkozing uit naar de beminde vrouw, die liefkozing is sensibiliteit maar overstijgt dit tegelijkertijd door onophoudelijk te reiken naar het onzichtbare en toekomstige. Er ligt in deze relatie een toekomst open die boven de toekomst van het zelf uitstijgt, een mogelijkheid van het zelf, maar ook een mogelijkheid van de Ander, er is sprake van een vruchtbare relatie. In de liefde, die overgaat in de erotiek, vallen de geliefden niet samen maar brengen zij in een transcendentie het kind voort. Het kind, dat de ouderlijke substantie overstijgt doordat het ik is en tegelijkertijd ook niet ik, maakt dat de synchrone tijd van het ouderlijke leven plaats maakt voor een discontinue tijd die reikt naar een nieuwe toekomst. De relatie met de oneindige toekomst en tijd ligt in de vruchtbaarheid. De ouders leven voort in hun kind; oneindig in het kind, dat zo sterk een ander is, maar ook zo direct verbonden aan de ouder. Hiermee leeft de ouderlijke identiteit voort in de eeuwigheid. In de dimensie van de liefde en de vruchtbaarheid verheft het ouderlijke ik zich boven de dood.

Hoe moeten we het menselijk verlangen naar oneindigheid dan begrijpen en hoe kunnen we dit een plaats geven in ons eindige bestaan? Hoewel het gebeuren van de dood niet uitblijft, continueert de geschiedenis zich in de vruchtbaarheid zonder ouderdom voort te brengen, het maakt een absolute jeugdigheid mogelijk, in de vorm van het kind. Bekeken vanuit de filosofie van Levinas kan het menselijk verlangen naar oneindigheid begrepen worden als een natuurlijk menselijk gebeuren dat haar verwerkelijking ziet vanuit de liefdesrelatie in de eros. Want het oneindige als voortvloeiende van de liefdesrelatie en de erotiek met de vrouwelijke Ander heeft in deze context het karakter van onsterfelijkheid. De oneindigheid is in deze zin dan ook geen afstandelijk ideaal, vanuit Levinas' visie kan het verlangen naar het oneindige begrepen worden als een natuurlijke nabije mogelijkheid tot voorbestaan na de dood. Men kan de dood transcenderen door de tijd te hernieuwen in de opvolgende generatie van het kind. Door de dood te overwinnen slaat men de brug naar de oneindigheid, dat is geen kwestie van eeuwig leven, maar een overwinning in de zin dat men er in slaagt om een persoonlijke relatie op te bouwen met het mysterie van de dood. Dat deze benadering van onsterfelijkheid tot nog toe veelal onbehandeld is gebleven lijkt een lacune in het werk van Levinas. Hoewel het niet altijd even eenvoudig is gebleken om Levinas' filosofie in te bedden in de

context van het onsterfelijkheidsdenken, heeft juist zijn visie een verrijkend perspectief geboden op het debat over onsterfelijkheid.

Aantal woorden: 26077

Bronvermelding

Boeken

- ---. *De Bijbel* [de nieuwe Bijbelvertaling]. Amsterdam/Heerenveen : Em. Querido/Jongbloed, 2004.
- ---. *De Koran* [vert. J.H. Kramers]. Amsterdam : De arbeiderspers, 2007.
- Aristoteles. *The Physics* [vert. Philip Wicksteed en Francis Cornford]. London : Heinemann, 1963.
- Beauvoir, Simone de. *Niemand is onsterfelijk* [vert. Jan Hardenberg]. Bussum : De Boer, 1972.
- Cornille, Catherine. *De wereldgodsdiensten over schepping, verlossing en leven na de dood*. Leuven : davidsfonds, 1997.
- Dostojevski, Fjodor. *De broers Karamazov* [vert. Arthur Langeveld]. Amsterdam : Van Oorschot, 2009.
- Duyndam, Joachim en Marcel Poorthuis. *Kopstukken: Levinas*. Amersfoort : Drukkerij Wilco, 2003.
- Freud, Sigmund. *The future of an illusion*. New York : W. W. Norton & Company, 1961.
- Goethe, Johan Wolfgang. *Het lijden van de jonge Werther* [vert. Thérèse Cornips]. Amsterdam : Athenaeum-Polak & Van Genneep, 2009.
- Gray, John. *The immortalization commission*. London : Penguin books, 2012.
- Hansell, Gregory en William Grassi. *H +/- : Transhumanism and its critics*. Philadelphia : Metanexus Institute, 2011.
- Heidegger, Martin. *Die Grundbegriffe der Metaphysik : Welt, Endlichkeit, Einsamkeit*. Frankfurt am Main : Klostermann, 1983.
- Heidegger, Martin. *Zijn en tijd* [vert. Mark Wildschut]. Nijmegen : SUN, 1998.
- Houtman, Dick, Stef Aupers en Joanna Wojtkowiak. 'Dromen over eeuwig leven : Vluchten voor de dood in een gesecculariseerde samenleving', in: *Dood voor onze ogen : Leven in het licht van de eeuwigheid*. Utrecht : Kok, 2011.
- Hume, David. *Natural History of Religion*. Stanford : Stanford University Press, 1957.
- Huxley, Julian. *New bottles for new wine : Essays*. London : Chatto and Windus, 1957.
- Janáček, Leoš. *De zaak Makropulos*. Amsterdam : De Nederlandse Opera Stichting, 2002.

- Kant, Immanuel. *Fundering voor de metafysica van de zeden* [vert. Thomas Mertens]. Amsterdam : Boom, 2008.
- Kant, Immanuel. *Kritiek van de praktische rede*. Amsterdam : Boom, 2009.
- Kurzweil, Ray. *The singularity is near : When humans transcend biology*. New York : Viking, 2005.
- Levinas, Emmanuel. *De tijd en de ander*. Baarn : Ambo, 1989.
- Levinas, Emmanuel. *De totaliteit en het Oneindige: Essay over de exterioriteit*. Baarn : Ambo, 1987.
- Levinas, Emmanuel. *Ethisch en oneindig : gesprekken met Philippe Nemo* [vert. C.J. Huizinga]. Kampen : Kok Agora, 1987.
- Levinas, Emmanuel. *Het menselijk gelaat* [vert. Ad Peperzak]. Baarn : Ambo, 1984.
- Levinas, Emmanuel. *God, de dood en de tijd* [vert. Constance Quené]. Baarn: Ambo, 1996.
- Peperzak, Adriaan. *To the Other: an introduction to the philosophy of Emmanuel Levinas*. West Lafayette, Indiana : Purdue University Press, 1993.
- Poirié, François. *Emmanuel Levinas aan het woord: elf gesprekken*. Kampen : Uitgeverij Ten Have, 2006.
- Riessen, Renée van. *Erotiek en dood : met het oog op transcendentie in de filosofie van Levinas*. Kampen : Kok Angora, 1991.
- Shakespeare, William. *Sonnetten* [vert. Peter Verstegen]. Amsterdam : Van Oorschot, 2004.
- Steinmann, Michael. *Martin Heideggers' Sein und Zeit*. Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2010.
- Terryn, Frans. 'Leven aan gene zijde van de dood : Levinas en Heidegger', in: *De vele gezichten van het kwaad : Meedenken in het spoor van Emmanuel Levinas*. Leuven : Acco, 1996.
- Tolstoj, Lev Nikolaevič. 'De dood van Ivan Iljitsj' in: *Verzamelde werken deel twee*. Amsterdam : Van Oorschot, 1970.
- Williams, Bernard. *Problems of the self : philosophical papers 1956 – 1972*. Cambridge : Cambridge University Press, 1999.

Artikelen

- Gelles, David. 'Immortality 2.0', in: *Futurist* (2009, volume 43, Issue 1), 34-41.

- Koch, Tom. 'Enhancing Who? Enhancing What? Ethics, Bioethics, and Transhumanism', in: *Journal of Medicine & Philosophy* (2010, volume 35, issue 6), 685-699.

Internet

- www.sptimmortalityproject.com ('Immortality Project', geraadpleegd op 12 september 2012).