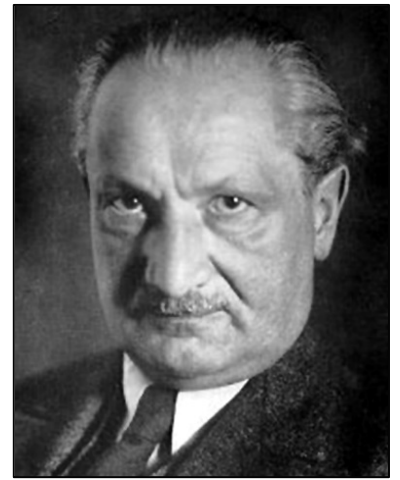
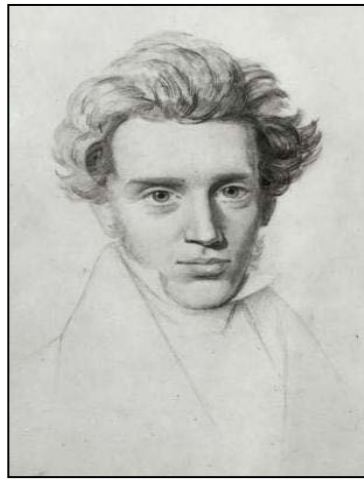


Fenomenologie, Existentialisme en de plaats van de Ander



Cees Zweistra

Masterscriptie Wijsbegeerte

Inhoudsopgave

| | |
|---|----|
| Inleiding | 4 |
| 0. Hypothese..... | 12 |
| A. context van de hypothese..... | 13 |
| 1. De gelijktijdige bespreking van Kierkegaard, Heidegger en Levinas. | 13 |
| 2. Ethiek..... | 17 |
| 3. De hypothese en Levinas..... | 19 |
| 4. De Ander en het Enigma bij Levinas | 22 |
| 5. De methode van de fenomenologie..... | 27 |
| B. Verdieping op de hypothese | 34 |
| 7. Levinas: filosofie van de Ander en de filosofie van het Zelfde | 34 |
| 7.1 Afbakening van het begrip: het Andere of de Ander. | 34 |
| 7.1.1 Het subject versus de Wereld..... | 34 |
| 7.1.2 De Ander versus het zelf..... | 35 |
| 7.2 De filosofie van de Ander als tegengesteld aan een filosofie van het Zelf(de) | 37 |
| 7.2.1 Het Gesprek als de brug tussen het Andere en het Zelf..... | 39 |
| 7.2.2. Het primaat van de metafysica over de ontologie en de Idee van het Oneindige | 41 |
| 7.2.3 Conclusie: Levinas: het fundament van het Zelf in het anders-dan-zijn | 42 |
| 8. Kierkegaard: het fundament van het Zelf in God..... | 44 |
| 8.1 Taak en 'roeping': Socrates, maieutiek en de subjectieve werkelijkheid..... | 44 |
| 8.2 Voorbij de ethiek: de geloofsheld Abraham en de paradox | 50 |
| 8.2.1 Het proces van het worden van een Zelf | 50 |
| 8.2.2 De ethiek en het religieuze (stadium) | 51 |
| 8.2.3 Het Zelf in een proces van Vrees & Beven gefundeerd in God | 53 |
| 8.3 Conclusie | 56 |
| 9. Heidegger: het fundament van het Zelf in het Zijn | 57 |
| 9.1 De vergeten Zijn svraag | 57 |

| | |
|--|----|
| 9.1.1. De latere Heidegger: das Seyn | 59 |
| 9.1.2 De waarheid van het Zijn..... | 59 |
| Het zijn manifesteert zich in het erzijn als mogelijkheid, als een kunnen van het erzijn | 61 |
| 9.2 erzijn en in-de-wereld-zijn..... | 61 |
| 9.3 Het Erzijn en het men: eigenlijk en oneigenlijk zijn..... | 62 |
| 9.3.1 De <i>verfallen</i> zijn structuur van het Erzijn : het oneigenlijke Erzijn..... | 62 |
| 9.3.2 het erzijn als zorg: de heelheid van het erzijn | 63 |
| 9.3.3 Het eigenlijke Erzijn | 65 |
| 9.4 Conclusie | 67 |
| C. Debat over de filosofie van de Ander..... | 68 |
| 10. Levinas en Heidegger..... | 68 |
| 11. Conclusie | 73 |
| 12. Bibliografie..... | 77 |

Inleiding

In deze scriptie wordt gestreefd naar het ontdekken van een rode draad in het ethische denken van Søren Kierkegaard (1813 - 1855), Martin Heidegger (1889 - 1976) en Emmanuel Levinas (1906 - 1995). De rode draad zal zich concentreren rondom de plaats van de Ander in de respectievelijke ethische stelsels.

Het ontdekken van de rode draad bleek geen onmogelijke opgave. De filosofie van Levinas kan gezien worden als een kritiek op de filosofie van Heidegger en het is geen toeval dat Levinas in Frankrijk bekend staat als '*anti-Heidegger*'.¹ De rode draad die dan, vanuit het perspectief van Levinas, zichtbaar wordt is de strijd rondom het belang van de (ervaring van de) Ander voor de fundering van een ethiek. Zoals zal blijken bekritiseerd Levinas de ethiek van Heidegger op het punt van de marginale rol die de Ander in de ethiek van Heidegger krijgt toebedeeld. Wanneer vervolgens, wederom vanuit het perspectief van Levinas, de ethiek van Kierkegaard wordt bestudeerd valt op dat het voor Kierkegaard belangwekkende *Religieuze* (levens) stadium een rol speelt die vergelijkbaar is met de Ander in de ethiek van Levinas. De rode draad bleek te zijn de mate waarin binnen de verschillende stelsels een ethiek gefundeerd wordt op een niet-ontologisch gegeven zoals de Ander dat bij Levinas is. Voor Kierkegaard en met hem Levinas² laat het debat rondom de fundering van een ethiek, zich opsplitsen in een socratische en het niet-socratische kamp. Het socratische kamp accepteert geen onderricht van iets ander dan het individu zelf. Het socratische onderricht is *maieutisch* van aard; dat wil zeggen: de leraar brengt de leerling in een vraag en antwoord spel tot zelfinzicht.³ Het niet-socratische onderricht is het ontvangen van onderwijs door een externe, niet tot het individu reduceerbare autoriteit. Deze autoriteit is bij Levinas de Ander en bij Kierkegaard het Absolute. Deze wijze van onderwijs en onderwerping aan de autoriteit van de ander is naar inzicht van Levinas in de ethiek van Heidegger geheel afwezig. Het individu valt bij Heidegger samen met zijn wereld en in ethisch opzicht bestaat er geen van het individu afgescheiden leraar die als richtsnoer voor het ethische handelen kan dienen.

In het proces van het schrijven van deze scriptie bleek het niet eenvoudig een helder inzicht te krijgen in de door de verschillende auteurs gebruikte methoden en de door hen nagestreefde doelstellingen.

De methode die Levinas en Heidegger hanteren staat bekend onder de naam *fenomenologie*. Deze denkmethode (of denkhouding) wordt dat bij zowel Levinas als Heidegger existentialistisch⁴ ingevuld met het existentialisme dat haar wortels heeft in het denken van Kierkegaard. Het existentialisme zegt met de woorden van Kierkegaard dat waarheid geen abstractie is, dat waarheid niet zuiver is de eenheid tussen *denken en zijn* maar dat waarheid iets is dat aan het bestaan een ethiek, een doelgerichtheid kan meegeven:

¹ Th. De Boer, *tussen Filosofie en Profetie: de Wijsbegeerte van Emmanuel Levinas*, Ambo, Amsterdam, 1988 p.1 51

² R.D.N. van Riessen, *verder gaan dan Socrates?* Oratie, Universiteit Leiden, 2012

³ Socrates zegt in een Platoonse dialoog: *de godheid verlangt van mij te helpen bij een geboorte; zelf leven ter brengen heeft hij mij ontzegd*. in: K. Jaspers, *Socrates, Boeddha, Confucius, Jezus, Bijleveld*, vertaald door: J. Sperna Weiland, Utrecht, 2011 p. 20.

⁴ Later zal blijken dat het existentialisme bij Heidegger de betekenis heeft van de gerichtheid van het individu op zijn ultieme mogelijkheid. Het heeft niet de Sartrianse betekenis van: (bewuste) subjectiviteit en de overtuiging dat het bestaan iets waarin de mens door de keuze wordt wat hij is. Existentialisme is dan bestaan voorzover de mens het in volle bewustzijn op zich heeft genomen en het niet als een abstractie langs zich af laat glijden. Zie in dit verband: J.P. Sartre, *het Existentialisme is een Humanisme*, vertaald door Casper Hendriks, contact, 1965, frg. '*de mens is wat hij van zichzelf maakt*'.

*Voor de objectieve reflectie wordt de waarheid iets objectiefs, een voorwerp en het gaat er om van het subject af te zien; voor de subjectieve reflectie wordt de waarheid het zich eigen maken, de innerlijkheid, de subjectiviteit en het gaat er juist om, al existingend zich te verdiepen in de subjectiviteit.*⁵

Bij Heidegger is de fenomenologie de methode waarmee het Zijn opengelegd (of uitgelegd) wordt dat zich in het voorstellende wereldbegrip als *zijn de* verborgen heeft. De methode die Heidegger daarbij hanteert is die van de *hermeneutiek* waarin de *existentiale*⁶ structuren van het erzijn zodanig blootgelegd worden dat het Zijn zelf zich daarachter zal tonen.⁷

Het gebruik van een methode heeft als doel uitkomsten van een denkt of redeneertrant te rechtvaardigen. De methode zou de randvoorwaarden moeten scheppen waarin door het subject tot acceptatie van een bepaalde theorie overgegaan kan worden. Althans tot deze conclusie komt de Duitse grondlegger van de fenomenologie Edmund Husserl (1859 - 1938), wanneer hij wijst op het belang dat de filosofie als (streng) wetenschap een met de natuurwetenschappen vergelijkbare, strengt methode dient te hebben. Volgens hem zou filosofie, wanneer zij over een juiste methode beschikte eenvoudiger geaccepteerd kunnen en mogen worden:

*Men kan geen filosofie 'leren' (zoals dat met een wetenschappelijk inzicht wel kan C.Z.), want in de filosofie zijn geen inzichten die objectief begrepen en gefundeerd kunnen worden, of om het anders te zeggen, in de filosofie zijn de problemen, methoden, en theorieën conceptueel nog niet helder gemaakt.*⁸

Husserl vervolgt met te zeggen dat het probleem van de filosofie is dat zij niet over een methode beschikt en dat daarom geen beroep gedaan kan worden op een universele, rationele overgave aan de juistheid van een bepaalde filosofische theorie. Ieder filosofisch stelsel loopt uiteindelijk stuk op een vorm van relativisme waarin met de woorden van Husserl plaats is voor 'meningen', 'noties' en 'standpunten'. Om dit relativisme te omzeilen stelt Husserl voor de filosofie, voor zover zij studie maakt van ethiek of in brede zin het domein van 'waarden' of zoals hij ze zou noemen 'Ideeën', de methode van de fenomenologie voor.⁹

Met het doel van Husserl en zijn fenomenologische methode voor ogen blijft de vraag onbeantwoord wat precies het mechanisme is waarmee de werken van Heidegger en Levinas beoordeeld zouden moeten worden.

Het hoofdwerk van Heidegger geeft een analyse van de wijze waarop ik (het erzijn) opga in de omringende wereld en daarbij iets kwijt lijkt te raken dat Heidegger *het zijn* noemt. Deze uitleg wordt geponeerd als een ontologisch gegeven dat Heidegger (fenomenologisch) heeft blootgelegd. Er wordt nauwelijks beargumenteerd waarom deze wijze van blootleggen dan wel de juiste zou zijn. Wat zou een lezer er dan toe bewegen Heideggers' visie over te nemen? Ervaar deze zijn bestaan zo en wanneer dat niet het geval is, is hij dan zoals

⁵ Filosofische kruimels,

⁶ De verschillende wijzen waarop het erzijn zich telkens manifesteert. Bijvoorbeeld als: geworpen-zijn (facticiteit), als zorg (Sorg), als zorgend (besorgend).

⁷ Als gerichtheid op

⁸

⁹ Deze zal later afzonderlijk besproken worden.

Heidegger stelt een middelmatig denker?¹⁰ Is het wel of niet ervaren van de juistheid van Heideggers' analyse de houding die de lezer moet aannemen?

Wanneer Kierkegaard wordt betrokken in de eerder opgeworpen vraag naar de houding die passend is tegenover een stelsel dat zich niet bedient van een gangbare, wetenschappelijke methode, wordt het probleem groter. De stijl van Kierkegaard is essayistisch, literair en op zijn en promotiestudie (*over het begrip Ironie, 1844*) ontbreekt in vrijwel ieder werk een heldere methode. Bij zijn schrijven laat Kierkegaard zich voortdurend inspireren door zijn privé omstandigheden.¹¹ Door de moeizame verhouding met zijn vader en de uiteindelijke verzoening korte tijd voor diens dood (*bv. dagboek van Quidam in Of/Of, 1843*), zijn eveneens zeer complexe verhouding met Regina Olsen die eerst zijn verloofde was en later zijn verre bron van inspiratie (*bv. Dagboek van een Verleider in Of/Of, 1843*), zijn eenzaamheid¹² die als rode draad door al zijn werken loopt en niet in de laatste plaats de strijd die hij zelf voerde tegen de onverbiddelijke orthodoxie van het protestantse milieu waarin hij zelf groot werd en tegelijk de overtuiging dat de mens *is geschapen met een gerichtheid op God en dat hij alléén in God rust kan vinden*.¹³ Deze wijze van filosofie bedrijven roept vragen op omtrent de positie die men er tegenover kan innemen. Het betreft hier de expressie van een bepaalde subjectief ervaren waarheid; hoe kan dit de toets van wetenschappelijkheid of de Husserliaanse strengheid van de filosofie doorstaan? Is het literatuur? Lyrische proza of poëzie?¹⁴ In zijn werk stelt Kierkegaard (in grote lijnen) dat mensen een synthese zijn tussen *eindigheid* en *oneindigheid* en dat er onder de bewustwording van deze twee mogelijkheden een zelf uitgroeit. Kierkegaard's denken komt in de kern¹⁵ neer op: de noodzaak tot het worden van een zelf, het daartoe niet in staat zijn door de zonde en het belijden van de schuld die de weg naar het *Zelf* terug opent. Het roept de vraag op of het wel filosofie is¹⁶ en los daarvan of het als juist of adequaat ervaren kan worden zonder dat de hele christelijke traditie eveneens voor 'waar' wordt gehouden.

Ook Levinas maakt het zijn lezers niet eenvoudig en het lijkt hem, net als bij de andere twee auteurs, niet te deren of zijn filosofie als 'mening' wordt gezien dan wel kan rekenen op de dwingende overtuigingskracht van het redelijke en rationele systeem.¹⁷ Op veel manieren zou Levinas van de drie auteurs wellicht de minst

¹⁰ Martin Heidegger, *over het Wezen van de Waarheid*, vertaald door Harald van Veghel, Damon, Budel, 2001, p. 61

¹¹ Ter illustratie van het tegendeel van een dergelijke wijze van filosofie bedrijven kan het volgende citaat dienen uit het voorwoord bij de *Kritiek van de Zuivere Rede* van Kant: 'over ons zelf zwijgen wij; wat de zaak echter de zaak betreft waarover het gaat willen we dat de mensen die niet als een mening beschouwen maar als iets noodzakelijks (...)'

¹² Het pseudoniem waaronder Of/Of verschijnt luidt: Victor Eremita dat zoiets betekent als: de overwinnende kluisenaar, hij die overwint in (of door) de eenzaamheid. Naar wordt aangenomen heeft hij zichzelf hiermee op het oog die de in zijn ogen beslissende keuze maakte door niet in de ethiek van het huwelijk te stappen maar buiten de gemeenschap te blijven in de categorie van 'de enkeling'.

¹³ S. Kierkegaard, *Dagboeknotities* in: Josh Slök, *Sören Kierkegaard*, vertaald door J. Droogleever Fortuyn, 1967, W. ten Have, p. 11

¹⁴ Overigens stelt Heidegger in *de Grondvraag van de Metafysica: alleen met de poëzie is de filosofie en haar denken van een gelijk orde*. (Martin Heidegger, *de Grondvraag van de Metafysica*, vertaald door Cornelis Verhoeven, Damon, Budel, 2003, p. 42) En later in de Brief over het Humanisme noemt Heidegger *de taal de woning waarin het zijn weest*. (Martin Heidegger, *over het Humanisme*, vertaald door Chris Bremmers, Damon, Budel, 2005, p. 19)

¹⁵ Gregor Malantschuk, *Kierkegaard's Thought*, edited and translated by Howard & Edna Hong, Princeton university press, Princeton, 1971, p. 14

¹⁶ Heidegger bijvoorbeeld noemt Kierkegaard een *theoloog en definieert als filosofie: het vragen naar het buiten-gewone*. (Martin Heidegger, *de Grondvraag van de Metafysica*, vertaald door Cornelis Verhoeven, Damon, Budel, 2003, p. 31) Dat is in de kern het, de mensen exclusief eigen, vragen naar de herkomst van het zijn. De theologie als ontische wetenschap (die God denkt als zijn de) is een dergelijk vragen naar de grond, naar het zijn zelf, volledig vreemd.

¹⁷ Zie de opmerking van Kant in noot 10.

toegankelijke genoemd kunnen worden.¹⁸ Zijn filosofie is een voortdurend spelen met taal¹⁹ en het pogen om onder haar (ontologische) heerschappij vandaan te komen zodat een *ervaring* zichtbaar kan worden: de ervaring van de Ander. De inbreuk van de Ander. De stem van de Ander die van achter *het Zijn* komt en een doorbraak probeert te forceren in het leven van mensen.

Volgens Levinas vertrouwt zijn filosofie qua methode op de instemming²⁰ van de lezer.²¹ Zijn filosofie heeft niet de evidente overredingskracht van het redelijke of het rationele. De beschrijving die Levinas geeft van bijvoorbeeld de ervaring van de Ander, moet kennelijk zo adequaat zijn dat de lezer bij het kennis nemen van de filosofie van Levinas door een bepaald nieuw ontstaan inzicht, zich daaraan *overgeeft*.²² De beschrijving (hermeneutiek) die Levinas geeft moet met andere woorden *subjectief waar* worden. De lezer moet die waarheid aannemen omdat ze deze omdraait op een wijze die binnen de christelijke²³ traditie *bekering* genoemd wordt.²⁴ Het type kennis dat daarmee verworven wordt lijkt meer op het socratische *inzicht* dan op het wetenschappelijke, objectieve kennen.²⁵ Het is het soort kennis dat inzicht zou kunnen geven in de wijze waarop men een ethisch leven kan leiden. Dit laatste is ook het doel van Levinas.

Afgezet tegen de filosofie van Levinas is het wetenschappelijk kennen, *weten* hoe iets werkt; welk mechanisme aan de verschillende fenomenen ten grondslag ligt zodat patronen ontdekt worden en het doen voorspellingen mogelijk is.²⁶ Kennis (hebben omtrent de fenomenen) is het in staat zijn tot het geven van een verklaring op een 'waarom' vraag. Een antwoord op deze vraag kan als verklaring dienen wanneer zij ondersteund wordt door relevant bewijs, het meest elegant is in de gegeven omstandigheden en in onderlinge samenhang gezien de beste verklaring is uit een pool van mogelijk andere verklaringen.²⁷ Kennis is het vinden van de bevestiging

¹⁸ Zie ter illustratie de volgende beschrijving die Levinas van 'zijn' fenomenologie geeft: 'wanneer het weten kritisch wordt wendt zich tot achter haar eigen oorsprong (au-delà de son origine) 'Dit is een teruggaan van een conditie naar het aan deze zijde van die conditie' (remontée à partir d'une condition en deca de la liberté) . De conditie achter de conditie aan gene zijde van de oorsprong, is de Ander. (Th. De Boer, *tussen Filosofie en Profetie: de Wijsbegeerte van Emmanuel Levinas*, Ambo, Amsterdam, 1988 p. 51)

¹⁹ Het gesprek als de relatie tussen het ik en de Ander wordt door Levinas genoemd: *het betekenen van het betekenen, niet het geven van informatie een Dit (gezegde) maar een zeggen van het zeggen, disant le Dire même* (Th. De Boer, *tussen Filosofie en Profetie: de Wijsbegeerte van Emmanuel Levinas*, Ambo, Amsterdam, 1988 p. 51)

²⁰ Wanneer Levinas het heeft over de ontmoeting met de Ander en de modus waarmee de aanroep van de Ander ontvangen of verworpen wordt, heeft hij het niet over 'instemming' maar over 'respect' en 'dienstbaarheid' wat voor hem een modificatie is van het Cartesiaanse instemmen met een bepaalde waarheid omdat deze 'helder en welonderscheiden' is (Th. De Boer, *tussen Filosofie en Profetie: de Wijsbegeerte van Emmanuel Levinas*, Ambo, Amsterdam, 1988 p. 40) . Kennelijk maakt Levinas een onderscheid tussen de verhouding die men moet innemen ten opzichte van zijn filosofie en de ethische verhouding in het algemeen.

²¹ J. Goud, *God als Raadsel: peilingen in het spoor van Levinas: gesprek met Levinas; over de Methode*, Kok Agora, Kampen, 1992, p. 152

²² Een begrip als 'overgave' dat een joods-christelijke achtergrond heeft, is typerend voor de filosofie van Levinas. Hij zal zich voortdurend en welbewust bedienen van een joods-christelijk jargon (overigens zonder de religieuze context daarbij te nemen) omdat hij van mening is dat dit het jargon is waarmee de 'ervaring van de Ander' het best van een duiding en betekenis voorzien kan worden. (Th. De Boer, *tussen Filosofie en Profetie: de Wijsbegeerte van Emmanuel Levinas*, Ambo, Amsterdam, 1988 p. 113)

²³ Levinas gebruikt religieuze taal omdat ze volgens hem een domein beschrijft waar de gewone taal niet bij komt. Zo noemt hij de relatie tot de Ander: getuigenis, diakonie, gebed, liturgie, profetie, inspiratie. (J. Goud, *God als Raadsel: peilingen in het spoor van Levinas: gesprek met Levinas; over de Methode*, Kok Agora, Kampen, 1992; Th. De Boer, *tussen Filosofie en Profetie: de Wijsbegeerte van Emmanuel Levinas*, Ambo, Amsterdam, 1988 p. 40)

²⁴ Ieder inzicht of kennis heeft een drager nodig. Zij moet tot eenheid in het subject gedacht kunnen worden in de *trancedentale apperceptie*. Het verschil is dat het inzicht van Levinas het individu niet stil laat staan, het mag niet als het ware in slaap vallen in de buurt van de waarheid. De waarheid moet het subject omkeren en op nieuwe paden brengen. Daarmee is zijn doel vergelijkbaar met dat van Kierkegaard en valt zijn filosofie op gelijke wijze als existentialistisch te kwalificeren.

²⁵ Plato, *Menon*, vertaald door Hans Warren en Mario Molegraaf, Bert Bakker, Amsterdam, 2003

²⁶ Michael Scriven, *Explanations, Predictions and Laws*, University of Minnesota Press, Minnesota, 1961, p. 52

²⁷ Peter Lipton, *Inference to the Best Explanation, 2nd edition*, Routledge, 2004, p. 63.

van een hypothese zodat uitspraken als 'waar' of 'waarschijnlijk'²⁸ kunnen kwalificeren volgens het aloude principe dat waarheid is: de overeenstemming tussen het oordeel en de zaak.

Ook hier rijst weer de vraag: wat moet ik met een filosofie die probeert in te leiden in een *ervaring*; is dat niet meer literatuur of poëzie²⁹? Is het spel dat Levinas speelt met de taal niet hetzelfde spel dat poëten spelen?

Het wetenschappelijke kennen is door met name Kierkegaard onvermoeibaar bestreden. Zijn hele filosofie is een poging om het objectieve, Hegeliaanse kennen als iets absurds neer te zetten. Waarheid is voor Kierkegaard iets dat zich in het subject voltrekt dat wil zeggen: het keert het subject om. De waarheid heeft een bezitter nodig en wat voor Kierkegaard, vanuit religieus perspectief, belangrijker is: het subject heeft een waarheid nodig. Het subject is volgens Kierkegaard in zijn natuurlijke staat van de van God vervreemde zondaar, *vertwijfeld* en Angstig op zoek naar de stabilisering van zijn oorspronkelijk synthese; uiteindelijk zoekt het subject een zelf. Heidegger volgt hier Kierkegaard. Het *erzijn* is volgens Heidegger een aan de willekeur van de massa overgeleverd zijn, een zijn dat een schok moet ervaren om tot een nieuwe waarheid te komen: het subject bestaat om in het bezit te komen van de waarheid van het zijn. Ook Levinas stelt dat het individu doortrokken moet raken van een waarheid die hem overvalt, die het hem onmogelijk maakt ervoor weg te lopen. De Ander moet in het leven van mensen doorbreken en daar een nieuwe waarheid leren: de waarheid van het verantwoordelijke, aan de Ander dienstbare leven. Het ik-zelf is vrijheid in willekeur, gerichtheid op onderwerping en heeft het nodig om aan een *investituur* onderworpen te zijn; zonder deze *investituur* is een ethiek onmogelijk.

Wanneer we Levinas in zijn stelling volgen kan dit denken eenvoudig weerstaan worden door te zeggen: ik stem er niet mee in! Heidegger zou daarop antwoorden: dat is een alledaagse opvatting en de filosofie behoort dergelijke alledaagsheid eenvoudig links te laten liggen.³⁰ De filosofie is in de opvatting van Heidegger, de kunst van het *wezenlijk* denken.³¹ Het denken denkt de waarheid van het zijn, spreekt deze uit; in de taal (dichten, filosofie), het materiaal van het denken, 'woont' het zijn. Het denken is volgens Heidegger niet zoals de Grieken dat dachten het zich beraden ten dienste van het handelen.³² In dat denken is een strenge methode (de logica) nodig die het denken volgens een vast patroon richting de uitkomst kan leiden. Het denken zelf is dan een wetenschap, een filosofie geworden en sinds de Grieken is aangenomen dat die wetenschap de logica moet zijn. Dit denken heeft een gerichtheid op het *zijnde*; het wil iets in de werkelijkheid verklaren, uitleggen en beheersen. Het denken dat sinds de Grieken de overhand heeft is zo stelt Heidegger gericht op resultaat, op nut. Oorspronkelijk is het denken echter het *volbrengen* dat is: *iets tot in zijn wezen ontplooiën*³³.

²⁸ Een wetenschappelijke verklaring heeft oog voor haar beperkte reikwijdte in het licht van de enormiteit van de werkelijkheid en de altijd aanwezige mogelijkheid dat zij in de toekomst weerlegd wordt door nieuwe bewijzen. Om die reden wordt een verklaring niet waar (als zijn de onomstotelijk) maar 'waarschijnlijk' genoemd (Elliott Sober, *Evidence and Evolution: the Logic Behind the Science*, Cambridge university press, Cambridge, 2008, p. 1)

²⁹ Zie noot 14.

³⁰ M. Heidegger, *over het Wezen van de Waarheid*, vertaald door Harald van Veghel, Damon, Budel, 2001, p. 61

³¹ M. Heidegger, *over het Humanisme*, vertaald door Chris Bremmers, Damon, Budel, 2005, p. 19

³² M. Heidegger, *over het Humanisme*, vertaald door Chris Bremmers, Damon, Budel, 2005, p. 21

³³ M. Heidegger, *over het Humanisme*, vertaald door Chris Bremmers, Damon, Budel, 2005, p. 19

Het onderscheidt tussen het *nut* van de (feiten) kennis die door de (natuur) wetenschappen wordt geproduceerd en het type kennis dat als grondslag kan dienen voor een ethisch gefundeerd leven, werd ook al gemaakt door Husserl. Hij rekende het zich tot zijn taak om een systeem van (weliswaar wetenschappelijke gefundeerde) filosofie te ontwikkelen waarbinnen kennis mogelijk zou zijn van de ideeën die als richtsnoer dienen bij het ethisch handelen.³⁴

Voor Husserl stond voorop dat een filosofie die zich laat leiden door natuurwetenschappelijke methoden waarin het succes (nut) centraal staat, geen stuur kan geven aan het leven en om die reden geen filosofie (in de klassieke betekenis van het woord) genoemd mag worden. Waarden kunnen dat stuur wel geven, Ideeën in de Griekse zin van het woord: boventijdelijke en universele richtsnoeren voor het handelen. Vanuit dat uitgangspunt heeft Husserl gestreefd naar het funderen van de Ideeën in wat hij zag als een alomvattend empirisme. Vooronderstelling daarbij was: waarom zou iets, het bestaan van Ideeën waarvan ik de geldigheid zo indringend ervaar, zich onttrekken aan de empirie? Waarom zouden we ze daarom niet op dezelfde wijze kunnen bestuderen en inzetten binnen het denken als waarop we bijvoorbeeld de natuurwetten inzetten binnen ons denken?

Vóór Husserl was er Kierkegaard die evenals Husserl protest aantekende tegen een methode; tegen het Hegeliaanse denken dat via een geobjectiveerd (in methoden vastgelegd) denken tot aan de kern van de realiteit meende te raken. Een methode die haar opgang maakte in de kerk van zijn tijd en van daaruit een vervreemding bewerkstelligde tussen boodschap en ontvanger. De boodschap hoefde niet langer in het subject af te dalen om door deze volledig eigen gemaakt te worden, de ontvanger hoefde boodschap alleen maar (in encyclopedische zin) te kennen. Er over kunnen praten is voldoende; een subjectief bewustzijn in de zin van: dit hier is waar voor mij, ik heb het vrijwillig, bewust gekozen en het zet me aan tot daden; dat hoefde niet langer. Voor Kierkegaard was dit onaanvaardbaar. Waarheid ligt niet in het (encyclopedische) *weten* dat iets het geval is, maar in het heel *bewust ervaren* dat iets het geval is. De waarheid van iets moet zich in iemands bestaan voltrekken als een bekering, een omdraaiing in het wezen van een subject. De waarheid is geen abstractie, geen geobjectiveerd kennen; de waarheid is een heel subjectief betrokken zijn in datgene wat voor waar gehouden wordt.

Het type denken dat Kierkegaard en met hem Levinas en Heidegger voorstaat, maakt niet de aanspraak op het zijn van een feiten wetenschap. Ook heeft dit denken niet de ambitie om opgevangen en geregistreerd te worden door een rationeel denken.³⁵ Gesteld kan worden dat het ideaal van Husserl ook bij hen een rol heeft gespeeld zonder dat zij deze hebben willen volgen in zijn verbeteren, maar niet geslaagde zoektocht naar een universele fundering voor waarden filosofie. De auteurs hebben willen zoeken en in meerdere of minder mate willen streven naar het *doorgeven* van een ethisch ideaal.³⁶

³⁴ Voorzover zij gericht is op de productie van feiten. Het denken zelf, de filosofie, moet echter juist wel geleid worden door een strenge methode; zonder methode mag ze zelfs geen filosofie genoemd worden.

³⁵ Heidegger noemt dit rationele denken 'intelligentie'. (Martin Heidegger, *de Grondvraag van de Metafysica*, vertaald door Cornelis Verhoeven, Damon, Budel, 2003, p. 31)

³⁶ Heidegger ontkent dat hij een ethisch stelsel ontworpen heeft. Volgens hem is zijn filosofie slechts een hermeneutiek.

Zowel Levinas als Heidegger *leggen* uit en weven door hun methode heen zowel de fenomenologie van Husserl als het existentialisme van Kierkegaard. De fenomenologie wordt gebruikt als hermeneutiek, als uitlegging van datgene wat aan het plaatsvinden is in de alledaagsheid van het erzijn of bij Levinas eerder in de onallegaardsheid van de ervaring van de Ander. Het existentialisme wordt gebruikt om het waarheidsbegrip om te keren van *adequatio rei et intellectus* naar het bewustzijn waarbinnen zich de waarheid voltrekt. Heidegger spreekt in dat verband over waarheid als *ont-hulling* als een verbeterde vertaling van het Griekse woord voor waarheid: *a-lètheia*. De onthulling van de waarheid is het staan van het erzijn in de waarheid van het Zijn. De waarheid is dus een existentieel gebeuren. Bij Levinas is dat eveneens het geval. De Ander voltrekt zich als ervaring in het subject, de tevreden *economie* van het zelf wordt verstoord door de Ander; de Ander is degene die de orde verstoord en daardoor het denken klaarmaakt voor het inzien van nieuwe waarheden.

In haar op 27 januari 2012 gehouden oratie over Kierkegaard en Levinas stelt de Leidse Prof. Dr. Van Riessen dat een belangrijk deel van de waarde van het denken van Levinas en Kierkegaard gelegen is in hun *voorbereidende* karakter. Voorbereiding opgevat als het bewerken van het denken zo dat het ontvankelijk wordt voor nieuwe inzichten. Levinas en Kierkegaard zijn wegbereiders of akkerbouwers die de grond van het denken openploegen zodat men in staat is tot het aanvaarden van nieuwe inzichten. Kunnen dat alle inzichten zijn? Duidelijk niet. Levinas bewerkt het denken zodanig dat de Ander een rol gaat spelen, dat de Ander in zijn Gelaat waargenomen wordt en dat een verantwoordelijk gezien wordt bij het *aanschouwen van de weerloze naaktheid van dat gelaat*. Kierkegaard verkeert als de *nachtwaker van Kopenhagen*³⁷ in de veronderstelling dat zijn tijdgenoten vergeten zijn wat het is om bewust te leven voor God en hij meent hen op adequate wijze een spiegel voor te houden die hen zal aansporen het bewustzijn in zichzelf te her-ontdekken.

Wellicht valt Heidegger, zonder dat van Riessen hem noemt, in dezelfde galerij te plaatsen. Heidegger veegt eeuwenlange filosofie vanaf Plato tot op heden van tafel want zo stelt hij: er is geen echte filosofie bedreven. Er is nagedacht over zijnde dat is over alles behalve de horizon waarbinnen het zijn de zich ontrafelt. Het Zijn zelf, dat is volgens hem vergeten. Men heeft de wereld ontdekt, de mens ontdekt, de natuur ontrafelt maar in dat alles is men de bestaanshorizon vergeten waarbinnen deze processen plaatsvinden. Heidegger bereidt de weg voor naar het denken waarbinnen opnieuw de *waarheid van het Zijn* gedacht wordt.

En wat komt naar boven? Wat hebben deze auteurs laten zien? Kolakowski draait in een ironisch bedoelt betoog de klassieke vraag waaruit de filosofie zou ontspringen om naar: *waarom is er niets en niet iets?* Waarom dient aan het einde van het denken over het zijn zich *Niets*³⁸ aan? Waarom kan ik boeken lezen over de Ander maar bijvoorbeeld de verantwoordelijkheid voor deze niet voelen? In zijn na (of gedurende) de zogenaamde 'kehre' geschreven *Beiträge zur Philosophie* ziet Heidegger zich als een *hoeder en wachter die de uiterste moed tot eenzaamheid meebrengt om de adel van het Seyn te denken*.³⁹ Het 'gebeuren' van het Seyn noemt hij dan *het net waarin de laatste God blijft hangen*. Hoe kan die God *gezien* worden zonder dat Hij zich als een Ervaring (openbaring) voltrekt in het bestaan van mensen? Wat is het 'iets' dat in de *ervaring* bij de

³⁷ Vigilius Haufniensis, het pseudoniem waaronder *het Begrip Angst* in 1844 verschijnt.

³⁸ Rüdiger Safranski, *Heidegger en zijn tijd*, vertaald door Mark Wildschut, Olympus, Amsterdam, 2002, p. 382

³⁹ Rüdiger Safranski, *Heidegger en zijn tijd*, vertaald door Mark Wildschut, Olympus, Amsterdam, 2002, p. 382

auteurs zichtbaar wordt? Of blijkt dat 'iets' met de woorden van Nietzsche een *laatste damp te zijn*, van een *in nevelen opgaande realiteit*?⁴⁰

⁴⁰ Martin Heidegger, *de Grondvraag van de Metafysica*, vertaald door Cornelis Verhoeven, Damon, Budel, 2003, p. 31

0. Hypothese

Het centrale thema van scriptie is aangestipt in de inleiding en komt tot uitdrukking in de titel: fenomenologie, existentialisme en de plaats van de Ander. Dit thema komt aan de orde langs de weg van een hypothese. De scriptie heeft dan als doel argumenten voor en tegen de hypothese de revue te laten passeren waarna de scriptie afsluit met een oordeel omtrent de houdbaarheid van de hypothese.

Deze scriptie heeft als hypothese dat binnen de ethische stelsels van Heidegger, Levinas en Kierkegaard een centrale de verschillende stelsels zowel bindende als scheidende rol is toebedeeld aan de plaats van de Ander. Meer concreet luidt de hypothese dat:

De kern van de ethiek in het existentialisme⁴¹ van Kierkegaard en de existentiële fenomenologie van zowel Levinas als Heidegger is het al dan niet aanwezig zijn van een bepalende verhouding tussen het individu en een tot deze al dan niet reduceerbare maatstaf.

Het individu is bij Kierkegaard het (synthetische) *zelf*⁴², bij Levinas het (*ego cogito*) *zelf*⁴³ en bij Heidegger het *erzijn*⁴⁴. De verhouding waarover in de hypothese gesproken wordt, is 'bepalend' naar de mate waarin de stabiliteit en duurzaamheid van het individu, afhangt van zijn maatstaf. De maatstaf is intern of extern in de zin waar Levinas spreekt over de filosofie van het het-zelf of het-zelfde.⁴⁵ De filosofie van het-zelfde is een filosofie die de omringende wereld inclusief mede-anderen beschouwt als voorwerpen die door hem onderwerpen, tot voorwerp van zijn kennis gemaakt kunnen worden. Deze filosofische houding houdt een streven in, dat gericht is op de reductie van al het niet-ik tot het ik. Het ik (opgevat als een *ego cogito*) is in dat streven de maatstaf en tegelijk het instrument waarmee De filosofie heeft geen externe maatstaf want bepalend is de vraag in welke mate het *ego cogito* er in slaagt het hem omringende, het vreemde en het andere te reduceren tot zichzelf.

In de hypothese komt het begrip 'de Ander' niet voor. Gesproken wordt over een 'tot deze al dan niet reduceerbare maatstaf'. Met deze maatstaf wordt bedoeld de Ander zoals die 'haar naam' ontvangen heeft in de filosofie van Levinas en die bij deze de functie heeft van een externe maatstaf, een moreel geweten dat het ethisch handelen van het individu stuur geeft. Het al dan niet reduceerbaar zijn van deze maatstaf tot het zelf (of het zelfde) vormt de kern van de kritiek van Levinas op Heidegger en om die reden is gekozen voor de binnen de hypothese gehanteerde formulering.

⁴¹ Zie noot 34.

⁴² *Het zelf is een verhouding (...) de mens is een synthese van oneindigheid en eindigheid* in: S. Kierkegaard, *de Ziekte tot de Dood*, vertaald door L. Buijs, Boom, Amsterdam, 2008, p. 129

⁴³ *Ik zijn is, over alle individualisering heen, die men als een systeem van verwijzingen kan beschouwen, de identiteit als inhoud hebben. Het ik (...) is het zijn met als existentie: zijn identiteit (zijn totalisering van de werkelijkheid cz) zoeken (...)* (Emmanuel Levinas, *Totaliteit en het Oneindige*, vertaald door J.M. Tillema-de Vries, Lemniscaat, Rotterdam, 1966, p. 24)

⁴⁴ *Voor dit zijn de dat we telkens zelf zijn, en dat onder andere de zijnsmogelijkheid heeft van het vragen, kiezen we de term erzijn (dasein)* Martin Heidegger, *Zijn en Tijd*, vertaald door: Mark Wildschut, 2009, Amsterdam, p. 26

⁴⁵ Gesteld kan worden dat het kernpunt wordt uitgemaakt door de vraag of het Ik (in socratische zin) maieutisch naar 'waarheid' kan worden geleid of dat hij de 'waarheid' ontvangt van een ten opzicht van het Ik externe bron.

A. context van de hypothese

1. De gelijktijdige bespreking van Kierkegaard, Heidegger en Levinas.⁴⁶

In de hypothese worden Kierkegaard, Heidegger en Levinas samengetrokken rondom de vraag naar de (afwezigheid van de) Ander. De vraag rijst of er voor deze samentrekking een rechtvaardiging aanwezig is. Deze vraag zal in dit hoofdstuk besproken worden.

Rondom de filosofie van de Ander of het Andere lopen er zowel bij Heidegger als Levinas cruciale noties terug op Kierkegaard. Dit rechtvaardigt de bespreking van deze niet-fenomenoloog in de fenomenologische discussie (tussen Heidegger en Levinas) over een filosofie van het Zelfde en de Ander te betrekken. De samentrekking van Heidegger en Levinas ligt gezien het voordurende debat dat Levinas met Heidegger voert, voor de hand. Daarnaast ook voert het denken van zowel Heidegger als Levinas terug op de fenomenologie van Husserl; althans vinden beiden in dit denken, in de fenomenologische methode, inspiratie voor de ontwikkeling van hun eigen denken.⁴⁷

In de visie van de Nederlandse fenomenoloog Theo de Boer, heeft Heidegger voor zijn (als afwijkend aan die van Husserl) conceptie van de fenomenologie het begrip *existentie* van Kierkegaard genomen. In dat begrip staat centraal de vraag naar de waarheid die verkregen wordt in het *bestaan* zelf. Voor Kierkegaard is het *bestaan* als waarheid de tegenstelling van het *denken* als waarheid.⁴⁸ Zoals verderop zal blijken, vat Heidegger de fenomenologische methode op als *ont-hulling* waarbij hij de fenomenologische methode meent te koppelen aan het klassieke, Griekse begrip van waarheid als: het niet langer bedekt zijn. Datgene wat ont-huld moet

⁴⁶ De term 'existentiële' is pas in zwang gekomen met de filosofie van Jean-Paul Sartre (en zou naar eigen zeggen gemunt zijn door Fritz Heinemann, Fritz Heinemann, *Existentiefilosofie: levend of dood?*, Aula, Utrecht, 1967) en bereikte haar grote maatschappelijke invloed net na de Tweede-Wereldoorlog na het verschijnen van zijn populair-wetenschappelijke verhandeling 'l'existentialisme est un Humanisme'. Het is dus historisch bedenkelijk om Kierkegaard een existencialisist te noemen. Volgens sommigen (Heidegger) is hij niet eens een filosoof maar een eenvoudig religieus denker. Het is existentiële in zijn filosofie ligt in de centrale thema's van subjectiviteit, het waar zijn voor God, het zondig zijn voor God, de onwaarheid van het zelf en de opdracht van de mens om het christelijke wezenlijk tot praktisch te maken. Existentie bij Heidegger betekent weer iets heel anders dan bij Sartre. Van Sartre is de uitspraak dat de 'existentie aan de essentie voorafgaat' waarmee gezegd is dat de essentie iets is dat verworven dient en kan worden door 'het in de wereld geworpen bestaan'. Bij Heidegger is existentie essentie, het erzijn moet immers volgens hem begrepen worden vanuit de wijze waarop het is, uit zijn *existentiële* van bezorgen, voorzorgen en zorgen (het wat-zijn, de essentie van dit zijn de moeten we vanuit z'n zijn, existentia, begrijpen. Zijn essentie is al gegeven met zijn existentie. Het zijn zelf komt tot 'lichting' vanuit een analyse van de wijze waarop het zich via haar modaliteiten in de wereld beweegt. Samenvattend kan de kwalificatie existencialisist worden toegekend aan het denken dat de waarheid onthuld ziet worden in het bestaan zelf als tegengesteld aan waarheid als toebehorend aan het domein van het oordeelsvermogen (transcendentale apperceptie). De term fenomenologie betekent bij de grondleggers weer iets heel anders dan bij haar latere navolgers Heidegger en Levinas. De vraag naar 'waarheid' die ook binnen de fenomenologie centraal staat kreeg bij Husserl de betekenis van een vraag naar adequatie tussen bewustzijn en wereld. Deze vraag werd uiteindelijk in het voordeel van het bewustzijn beantwoord: het bewustzijn is het fundamenteel onder de werkelijkheid. Voor Heidegger is fenomenologie de methode waarmee men in het kan komen van de oorspronkelijke hoedanigheid van waarheid als 'het niet langer bedekt zijn'. Levinas zelf heeft zich gekeerd tegen de fenomenologie en met name tegen die van Heidegger die hij zag als de voortzetting van een in zijn ogen onzalige reductionistische trend in de filosofie; hij op zijn beurt heeft zich laten leiden door het Platonistische verlangen naar 'het Goede aan gene zijde van het Zijn'. Het goede zou een categorie zijn die zich uitstrekt voorbij de ontologie maar die tegelijkertijd reëel is hoewel de ontologie passende begrippen mist om dit fenomeen te beschrijven.

⁴⁷ De invloed van de fenomenologie van Husserl op het denken van Levinas en Heidegger wordt besproken onder het hoofdstuk 'de methode van de fenomenologie'.

⁴⁸ Zie verder het hoofdstuk over Kierkegaard.

worden is het Zijn zelf. Het Zijn dat volgens hem in vergetelheid is geraakt binnen een *technisch* denken dat uitsluitend gericht is op *zijn den*.⁴⁹

Gekoppeld aan het idee van 'bestaan als waarheid' bij Kierkegaard, stelt Heideggers' (existentiale) analyse zich tot doel het Zijn opnieuw te ontdekken in de wijze waarop de mens in de wereld is (de existentialiteit van de mens of anders gezegd: de wijze waarop de mens ek-sisteert, heenreikt naar het zijn) . Als *erzijn* is de mens naar hij stelt, voortdurend in de nabijheid van het zijn . Het *erzijn* is zo zegt Heidegger een *nabuur van het zijn* .⁵⁰

Het Zijn van het *erzijn* , is bedekt en moet onthuld worden in zijn *wat-zijn* (existentie is essentie of beter gezegd: het wezen, de Humanitas van het *erzijn* , is de ek-sistentie, het uit-staan naar⁵¹). Deze ontsluiting vindt plaats binnen de angst als grondtrek van het menselijke bestaan. De angst slaat de breuk in neutrale zijn van het *erzijn* dat zich oppervlakkig vindt als onderdeel van een gemeenschap, van het Men die het Zijn van het *erzijn* aan het zicht onttrekt. In Zijn en Tijd is een hoofdstuk gewijd aan de grondstemming van het *erzijn* . Ook hier is een binnen de filosofie van Heidegger belangwekkende notie terug te leiden tot Kierkegaard. De Angst is - naar model van het begrip bij Kierkegaard - onderscheiden van de Vrees. De vrees is een variant op de angst die zijn rol speelt binnen het domein van het zijn de; het is een 'gewone' vrees voor iets bepaalds dat zich in het alledaagse leven voordoet. Bijvoorbeeld een breuk in het bezorgende karakter waarmee het *erzijn* de wereld hanteert; het lukt dan niet meer iets heeft deze eenheid doorbroken. De angst heeft echter - naar verderop zal blijken - geen object (zijn de); zij is betrokken op het Niets, het domein dat ontologisch tegengesteld is aan het domein van het zijn de.⁵²

Het begrip angst bij Kierkegaard voert in de kern terug op de realiteit van de zonde als de fundamentele kloof tussen *eigenlijk* en *oneigenlijk* zijn . Het is de zonde die de kloof slaat tussen de mens en dat wat hem een wezenlijk zelf verschaft: zijn zuivere verhouding tot het goddelijke. In het stadium van het oneigenlijke leeft de mens in het idee dat de maatschappelijke wereld, de wereld van de ethiek hem de zekere basis voor het leven verschaft. Toch ontstaan er breuken in dit beeld, de mens heeft zoals Kierkegaard het uitdrukt, een *eeuwig geweten* dat hem als het ware toeroept dat er een fundamentele disharmonie te herstellen valt. De breuk in het geheel God-mens die geslagen is door de zonde en die de mens in wanorde (vertwijfeld) heeft achtergelaten. Gelijktijdig met het besef van de breuk komt de angst in de wereld en met de angst de hang van de mens om daarvan verlost te raken. In de angst worden de ogen van de mens geopend en ontstaat tevens het inzicht in de mogelijkheid van de angst verlost te raken en een (stabiel) *zelf* te funderen. Deze fundering heeft bij Kierkegaard uiteindelijk plaats in God.

⁴⁹ In zijn Brief over het Humanisme stelt Heidegger dat het technische denken ontleend is aan de Griekse opvatting van het denken, opgevat als *techné* in dienst van de *praxis*. Het denken heeft dan de functie om het zijnde te ontdekken, te bestuderen en de methode aan te reiken waarmee dit kan plaatsvinden. De zelfstandige verhoudingen tussen denken en zijn is dan verloren gegaan. (M. Heidegger, *over het Humanisme*, vertaald door Chris Bremmers, Damon, Budel, 2005)

⁵⁰ M. Heidegger, *over het Humanisme*, vertaald door Chris Bremmers, Damon, Budel, 2005, p. 40

⁵¹ M. Heidegger, *over het Humanisme*, vertaald door Chris Bremmers, Damon, Budel, 2005, p. 40

⁵² M. Heidegger, *wat is Metafysica?*, vertaald door Vincent Blok, Damon, Budel, 2009, p. 59

Op vergelijkbare wijze werkt het begrip angst bij Heidegger. Ook bij hem is het de Angst die uiteindelijk de werkelijke toestand van het *erzijn* aan het licht brengt: zijn oneigenlijkheid en zijn *verfallen* hang naar het Men. De eigenlijke opdracht van het *erzijn*: het worden van een zijn-voor-zichzelf raakt in deze toestand buiten beeld. Het *erzijn* 'verliest', om zo te zeggen, het zijn-zelf dat als een mogelijkheid zich verbergt in het bestaan van de mens. Ook Heidegger is van mening dat de mens beschikt over een *geweten* dat hem voortdurend terugwijst naar zijn oergrond naar zijn mogelijk-zijn als het uiteindelijk doel van het menselijk streven: het transcenderen in de tijd.

Overigens zijn er, afgezien van deze brede, aan het denken van Heidegger onderliggende notie, meerdere overeenkomsten aan te wijzen. Als evenzeer belangwekkend kunnen genoemd worden 'de sprong-gedachte' die bij Kierkegaard de sprong in het Geloof is en bij Heidegger de sprong in 'het zijn'⁵³; bij beide dus de meest essentiële overgang binnen de horizon van het menselijke bestaan. Bij Kierkegaard van het Ethische naar het Religieuze en bij Heidegger van het *oneigenlijke* (zijn) naar het *eigenlijke* (zijn). Ook de door Heidegger gehanteerde terminologie draagt in zich een zweem van het (protestantse) christendom en daarmee gelijktijdig het door Kierkegaard gehanteerde christelijke jargon. Begrippen en noties die daarbij in het oog springen zijn: het aan het Zijn *schuldige* *erzijn*, de roep van het *geweten*, het zijn in de *onwaarheid* van het oneigenlijke zijn en de noodzaak om in het bezit van een oorspronkelijke waarheid te komen.

De Kierkegaard-kenner Merol Westphal heeft in een recent verschenen essay-bundel, de naar zijn opvatting treffende overeenkomsten tussen Levinas en Kierkegaard samengevoegd. De voor deze scriptie belangwekkende overeenkomst bestaat in hun gedeelde visie dat de mens een synthese vormt tussen eindigheid en oneindigheid, dat de mens over het vermogen beschikt het oneindige te herkennen; niet als onderdeel van zijn eindigheid maar met behoud van de oneindigheid of zoals Levinas het uitdrukt: het anders-dan-zijn karakter. Dit is de Ander die bij Levinas zich openbaart aan het individu 'in het Gelaat dat tot mij spreekt' en God die bij Kierkegaard zich in het geloof openbaart aan de religieuze.

Belangwekkender is evenwel, dat zowel Levinas als Kierkegaard positie kiezen tegenover Socrates en diens receptie in de gehele westerse filosofie.⁵⁴ Socrates is voor zowel Levinas als Kierkegaard symbool voor de totaliteit, voor de reductie van de Ander tot het Zelf door de stelling aan te gaan dat (ware) kennis gelegen is in de herinnering.. Er bestaat dus geen vorm van weten die wezenlijk tegengesteld is aan het Zelf, alles wat uiteindelijk aan inzichten vergaard wordt, is eerder een opgegraven dan een nieuw geleerd inzicht. In de Platoonse dialoog Menon komt het 'totaliteitsdenken' van Socrates duidelijk naar voren in het vraag en antwoord spel tussen leraar Socrates en leerling Menon (en diens slaaf). De leerling *leert* in dat dialoog feitelijk nooit iets nieuws, maar her-ontdekt als het ware hetgeen hij al wist maar 'vergeten' was. De leerling komt dus tot (een) *inzicht*. Een inzicht dat als kennis (in de zin van het weet hebben van) tot een andere categorie behoort dan abstracte feitenkennis. Het is het weet krijgen van wat een goed leven is; ofwel het is kennis verwerven over wat een ethisch leven kan inhouden. Deze vorm van kennis vergaren waarbij de bronnen

⁵³ (...) *volstaan kan worden met de aanwijzing dat de sprong (van dit vragen zijn eigen grond laat ont-springen, door springen tot stand brengt.* (Martin Heidegger, *de Grondvraag van de Metafysica*, vertaald door Cornelis Verhoeven, Damon, Budel, 2003, p. 22)

⁵⁴ R.D.N. van Riessen, *verder gaan dan Socrates?* Oratie, Universiteit Leiden, 2012

uiteindelijke gelegen zijn in het individu zelf, is dan wat Husserl later 'ego-logie' zal noemen. Een project waarbij het doel is het exploreren van het zelf (bewustzijn) en wegnemen van dat wat het bedekt (het niet meer weten, het vergeten zijn). Iets nieuws, een niet tot het individu herleidbaar inzicht breekt door deze (totalitaire) cirkel niet heen. Kierkegaard wilde verder gaan dan dat. Hij zocht geen leraar die 'geboorte' kon geven aan dat wat hij al wist, maar één die de waarheid zou kunnen ontsluiten waar de mens naar zijn aard als zondig wezen, buiten staat:

De mededeling van het christelijk moet tocht tenslotte eindigen in het 'getuigen; het maieutische kan niet de laatste vorm zijn. Want christelijk verstaan ligt de waarheid toch niet in het subject (zoals Socrates dat opvatte), maar is ze een openbaring die verkondigd moet worden.

Kierkegaard zocht naar de basis van het mens-zijn. Het mens-zijn binnen de synthese die de mens is tussen het eindige en het oneindige. Om deze basis te funderen moet de mens volgens hem tot overgave komen, tot onderwerping aan het goddelijke in zich. De basis van het denken van Levinas wordt gevormd door het formuleren van een ethiek die verder gaat dan het socratische denken:

Het ideaal van de socratische waarheid berust dus op het op essentiële voldoende-zijn van het Zelf, op zijn identificatie van ipsitas, op zijn egoïsme.⁵⁵

De metafysica gaat naar inzicht van Levinas vóór de ontologie; het vormt het fundament van de ontologie. De metafysica meldt zich als de stem van de Ander in het ik. De stem die aanroept, de stem die de mens zijn verantwoordelijkheid geeft nog voor hij zijn vrijheid ervaren heeft. In die verantwoordelijkheid ontstaat de ethiek.

⁵⁵ Emmanuel Levinas, *Totaliteit en het Oneindige*, vertaald door J.M. Tillema-de Vries, Lemniscaat, Rotterdam, 1966, p. 32

2. Ethiek

In deze scriptie wordt de ethiek besproken van Heidegger, Kierkegaard en Levinas. Met het begrip ethiek wordt een relatie, een verhouding aangeduid. Een verhouding die in de te bespreken ethische stelsels, verschillende gezichten kent:

- De verhouding van het individu tot zichzelf (onderliggend aan iedere ethiek);
- De verhouding van het individu tot God (bij Kierkegaard);
- De verhouding van het ik tot het Andere/de Ander (bij Levinas);
- De verhouding van het ik tot de Massa/het Men (bij Heidegger).⁵⁶

De opvatting dat ethiek (de kwaliteit van) een verhouding aanduidt is ontleend aan Kierkegaard⁵⁷ In het denken van Kierkegaard is de *ethiek* het stelsel van het *algemene* (het maatschappelijke) en het *communiceerbare*:

*Het ethische is als zodanig het algemene, als het algemene is het weer het openbare.*⁵⁸

De ethiek staat bij Kierkegaard voor de kwaliteit van een verhouding; althans het duiden van een verhouding als zijnde 'ethisch' draagt bij Kierkegaard in zich de kwalificatie: *oneigenlijk*. De ethiek is bij Kierkegaard het (levens) stadium dat voorafgaat aan de uiteindelijk religieuze verhouding en ten opzicht van deze 'inferieur' is. Voor Kierkegaard is het de ethiek die een volmaakt relatie met het *absolute* in de weg staat en moet zij overwonnen worden om het binnen zijn filosofie essentiële contact met het *absolute* te kunnen leggen. In de *Ziekte tot de Dood* wordt het belang van die verhouding onderstreept vanuit het wezen van het zelf:

*Het zelf is de bewuste synthese van oneindigheid en eindigheid, die tot zich tot zichzelf verhoudt en die als opdracht heeft zichzelf te worden, wat alleen kan gebeuren in verhouding tot God.*⁵⁹

Wanneer in deze scriptie gesproken wordt over *ethiek*, zal dat plaatsvinden in de context van het aanduiden van het bestaan van een verhouding. Daarmee wordt ook aangesloten bij de visie die Levinas hanteert ten aanzien van het begrip ethiek, in het navolgende citaat gebruikt om Levinas' filosofie ten opzichte van Heidegger af te bakenen:

De prioriteit van het zijn met betrekking tot het zijnde bevestigen is reeds een zich uitspreken over het wezen der filosofie: de relatie met iemand die een zijnde is (de ethische relatie) ondergeschikt

⁵⁶ Onder de Ander (met hoofdletter) wordt in deze scriptie verstaan: de relatie tot iets dat zich niet tot een alter-ego laat reduceren maar niettemin de fundering van het ego (opgevat als het 'zelf') uitmaakt.

⁵⁷ Sören Kierkegaard, *Vrees en Beven*, vertaald door S. van Praag, C.J. Terwee, 1920, Putten, p. 141

⁵⁸ Sören Kierkegaard, *Vrees en Beven*, vertaald door S. van Praag, C.J. Terwee, 1920, Putten, p. 104

⁵⁹ Sören Kierkegaard, *de Ziekte tot de Dood*, vertaald door Lineke Buijs, Boom, Amsterdam, 2008, p. 27 De ethiek krijgt in deze context weliswaar de betekenis van een *verhouding* maar dan van een *oneigenlijke* verhouding in de betekenis die Heidegger aan het begrip oneigenlijkheid verleent.

*maken aan een relatie met het zijn van het zijnde, dat onpersoonlijk is (...) en de rechtvaardigheid ondergeschikt maakt aan de vrijheid.*⁶⁰

Hoewel Heidegger ontkent een ethiek te hebben geschreven in de 'gebruikelijke' zin van het woord namelijk opgevat als een *systeem van bindende regels die de mens voorschrijven hoe te leven*.⁶¹ Heidegger stelt echter, in de oorspronkelijk betekenis van het begrip *éthos* gedacht te hebben. *Ethos of ethiek* wordt dan vertaald als *oponthoud* en *woonoord*. Dat waar de mens naar zijn wezen zich ophoudt is de nabijheid van de het zijn. Wanneer Heidegger over ethiek spreekt, heeft hij het over *denken* van de relatie tot het zijn. Hoewel deze notie in de context van het bespreken van Heidegger zal terugkeren, ligt in deze scriptie wanneer over ethiek wordt gesproken, het accent op de (niet klassieke) betekenis van het begrip ethiek als systeem van verhoudingen.

⁶⁰ Emmanuel Levinas, *Totaliteit en het Oneindige*, vertaald door J.M. Tillema-de Vries, Lemniscaat, Rotterdam, 1966, p. 24

⁶¹ Martin Heidegger, *Brief over het Humanisme*, vertaald door Chris Bremmers, Damon, Budel, 2005, p. 109

3. De hypothese en Levinas

Het begrip de Ander komt uit het denken van Levinas en is als centraal thema gericht tegen het denken dat uitgaat van het primaat van *hetzelfde* of het *zelf*. De filosofie van de Ander heeft als vooronderstelling dat de ethiek, als stelsel van wezenlijke verhoudingen, een fundering nodig heeft in iets anders dan het Zelf (dat een uitdrukking is van de filosofie van het Zelfde) of zoals Levinas zegt: in een categorie die *anders is dan zijn*.⁶² Deze uitspraak lijkt op het eerste gezicht niets te verhelderen: hoe kan gedacht en gesproken worden over 'dingen' die zich aan de ontologie onttrekken? Dit probleem is iets waar Levinas zich terdege van bewust was maar niettemin bleef voor hem overeind staan de wezensbepaling van het individu afhangt van een instantie'. Juist in dat anders-zijn komt haar waarde als *geweten* naar voren, het blijft een toeroep, het kan niet gesmoord worden door het ik, het kan geen wil opgelegd krijgen; het legt zelf een wil op. Het probleem bij het spreken over 'anders dan zijn' is dat het spreken zich moet bedienen van ontologische begrippen; dat wat besproken wordt moet een gestalte krijgen. Het moet beschrijven kunnen worden in zijn *zus of zo zijn*⁶³; als zijnde dus.⁶⁴ Levinas spreekt in dit verband ook wel over *de pijn van het uitdrukken* van iets dat zich naar haar aard aan de ontologische begrippen onttrekt.⁶⁵ Theo de Boer omschrijft dit proces als het *uitbuiten en exploiteren van de taal zodat als het ware een surplus betekenis zichtbaar wordt*.⁶⁶ Binnen de taal, opgevat als de mogelijkheid waarmee de werkelijkheid gethematiseerd kan worden in de zin van universeel en objectief toegankelijk⁶⁷, moet dit probleem zich ook wel voordoen. De Ander is naar opvatting van Levinas echter niet universeel (als thema) toegankelijk maar alleen *benaderbaar* in het *gesprek* dat naar aard geen thematisering kan inhouden omdat zij een gerichtheid op de ander met zich meebrengt.⁶⁸

De Ander komt *vóór* de Ontologie, analoog met de wijze waarop bij Descartes, het fundament voor de wereld buiten het *Ego Cogito* gelegen is in het *kunnen* denken van het Goddelijke.⁶⁹ Deze mogelijkheid schept het fundament onder de kennis. Deze kennis heeft een basis ontvangen in het goddelijke waardoor haar zekerheid gegeven is. Het Goddelijke, of het Andere gaat vooraf aan de totaliteit van het ontologische denken. Het stelt dit denken ter discussie.

⁶² Anders-dan-zijn is niet het zelfde als niet-zijn. De metafysica is geen negatie van de ontologie maar een pogen daar bovenuit te stijgen. Th. De Boer, *tussen Filosofie en Profetie: de Wijsbegeerte van Emmanuel Levinas*, Ambo, Amsterdam, 1988 p. 115

⁶³ De wijze waarop Heidegger het 'zijnde' beschrijft.

⁶⁴ Martin Heidegger, *Zijn en Tijd*, vertaald door: Mark Wildschut (2009), Amsterdam, p. 248

⁶⁵ Deze moeilijkheid heeft zich niet beperkt tot Levinas. Ook Heidegger heeft de moeilijkheid ervaren van het uitdrukking geven aan het wezen van het 'Zijn' zonder het Zijn te reduceren tot een ding, een *zijnde*. Hiermee gaat ook gepaard de moeilijkheid om over dit denken iets te zeggen hetgeen voor Kolakowski aanleiding was te zeggen: *nadat je, je vertrouwd hebt gemaakt met deze taal (Heidegger) kom je naar alle waarschijnlijkheid tot de conclusie dat de beste manier om te zeggen wat Heidegger wilde zeggen, de manier is waarop hij het zelf zei*. (Leszek Kolakowski, *Horror Metaphysicus*, vertaald door M. van der Marel, Kok, Kampen, 1989)

⁶⁶ Th. De Boer, *tussen Filosofie en Profetie: de Wijsbegeerte van Emmanuel Levinas*, Ambo, Amsterdam, 1988 p. 115

⁶⁷ De eenvormigheid die door de taal wordt geschapen en die door Kierkegaard het domein van de ethiek wordt genoemd, omschrijft Levinas als volgt: *zodra men zich van de nederige taken van het dagelijkse leven en de banale conversatie verwijderd, verliezen de wereld en de taal de eenzinnigheid die ons veroorlooft de criteria voor zinvolheid van diezelfde taal en wereld te verwachten*. (Emmanuel Levinas, *het Menselijke Gelaat: betekenis en zin*, vertaald door o. de Nobelen en A. Peperzak, Ambo, Baarn, 1969, p. 168

⁶⁸ Th. De Boer, *tussen Filosofie en Profetie: de Wijsbegeerte van Emmanuel Levinas*, Ambo, Amsterdam, 1988 p. 40

⁶⁹ René Descartes, *Meditations on First Philosophy*, translated by John Cottingham, Cambridge University Press, Cambridge, 1986 (fourth meditation)

De totaliteit vat Levinas op als het denken dat gericht is op het constitueren van een (identiek) Ego; in het zoeken naar een voortdurend identiteit tussen ik en niet-ik. De maatstaf daarbij is het ik; al het niet-ik moet voor het ik 'buigen' en daaraan onderworpen worden. Het ik is het Cogito dat in de beweging van de *trancedentale apperceptie*⁷⁰ kennis heeft van de het ik omringende werkelijkheid:

*(...) de theologie (...) verschilt dan wel sterk van de theoretische intentionaliteit en van het adequaat-maken van de gedachte aan het gedachte, dat wordt verzekerd vanuit de eenheid van de trancedentale apperceptie van een ik dat soeverein is in zijn exclusieve isolement van cogito, met zijn samenbrengende en synthetische bewind.*⁷¹

Het ik volgens Levinas het zijn met als existentie: zijn identiteit zoeken.⁷² Identiteit zoeken wil dan zeggen: tot overeenstemming komen met het niet-ik; of eigenlijk het niet-ik op heffen door het te denken of te bewerken. Dit streven heeft Levinas mede terug gezien in het werk van Heidegger en diens opvatting dat het subject in de wereld is met als doel zelfontplooiing (zelf-uitlegging) binnen een vrijheid waarin het overheersende juk van de Ander afgeworpen is. Het is een filosofie die - hoewel Heidegger dit nadrukkelijke tegenspreekt - uitsluitend belang stelt in de *eigenlijkheid* dat zou liggen in een van de ander vervreemde authenticiteit.⁷³

Op de vraag of het verantwoord is, mede in het licht van de holocaust, om op dit (totalitaire) denken een ethiek te funderen antwoordt Levinas:

De ontologie als filosofie van het kunnen (onderwerpen van het niet-ik), als eerste filosofie die het Zelf niet in twijfel trekt, is een filosofie van de onrechtvaardigheid.^{74 75}

De conclusie luidt dus: nee, ethiek dient gefundeerd te worden op een boven het zelf staande autoriteit. Het uitsluitend kunnen denken binnen een ontologische horizon is het denken waarin volgens Levinas de ontstaansvoorwaarden gelegen zijn van het *oorlogszuchtige* denken. Dat zou dan gelegen zijn in het wezen van het egologische denken: het onderwerpen van het andere aan het ik. De ander die nooit in zijn anders-zijn verstaan wordt, maar altijd het slachtoffer is van een egologische reductie, een beweging waarin de ander tot een alter-ego gemaakt wordt, of het Andere (als zijn de het niet-ik) onderworpen wordt aan het kenvermogen van het ik:

⁷⁰ In de trancedentale apperceptie worden aanschouwingen in het bewustzijn gedacht. De handeling die in de daad van apperceptie voltrokken wordt is: *ik denk*. In het *ik denk* wordt kennis tot zelfbewustzijn waarmee ze eigendom van het zelf wordt (Immanuel Kant, *de Kritiek van de Zuivere Rede*, vertaald door Jabik Veenbaas en Willem Visser, Boom, Amsterdam, 2004 § 18 wat objectieve eenheid van het zelfbewustzijn is).

⁷¹ Emmanuel Levinas, *Tussen ons: essays over het denken aan de Ander: over de Idee van het Oneindige in ons*, Ambo, Baarn, 1991 p. 253

⁷² Emmanuel Levinas, *Totaliteit en het Oneindige*, vertaald door J.M. Tillema-de Vries, Lemniscaat, Rotterdam, 1966, p. 24

⁷³ Emmanuel Levinas, *Tussen ons: essays over het denken aan de Ander*, Ambo, Baarn, 1991 p. 253

⁷⁴ Emmanuel Levinas, *Totaliteit en het Oneindige*, vertaald door J.M. Tillema-de Vries, Lemniscaat, Rotterdam, 1966,

⁷⁵ In de visie van Levinas staat het denken van Heidegger in een lange traditie van machtsdenken in termen van onderwerping van de ander aan het ik, overheersing en het nastreven van een mate van authenticiteit die zich uitsluitend als reductie van het andere tot het ik kan voordoen. (Th. de Boer, *van Brentano tot Levinas: Studies over de Fenomenologie*, Boom, Amsterdam, 1989, p. 159) Levinas' zegt zelf over de invloed van de tweedewereldoorlog op zijn denken: mijn biografie wordt beheerst door een voorgevoel van de nazi-verschrikking en de herinnering daaraan (J. Goud, *God als Raadsel: peilingen in het spoor van Levinas*, Kok Agora, Kampen, 1992, p. 17)

Wat voor 'onbekends' ook het bewustzijn zou kunnen overkomen, het is bij voorbaat onthuld, ontsloten, openbaar; het wordt gegoten in 'bekende' vormen en kan geen volslagen verassing zijn . Voor de filosofische traditie van het Westen is elke vorm van geestelijk leven: bewustzijn , een thematiserend onthullen van het Zijn , weten.⁷⁶

De Ander *verontrust en obsedeert* en zijn verschijning heeft de vorm van een *dagvaarding, een oproep tot een verantwoordelijk voor iedereen die we zelfs niet kennen.*⁷⁷ In de niet-ontologische categorie moet een ethiek, opgevat als een zuivere verhouding tussen het zelf en Ander gefundeerd kunnen worden. Een verhouding die voor haar bestaan niet afhankelijk is van de willekeur van het Ego maar een verhouding die ontstaat ondanks de willekeur van het Ego omdat die onder een *investituur* komt te staan:

In de ontmoeting met het aangezicht hoef je niet te oordelen (dat is de ander beheersen door hem te kennen C.Z.): de andere, de unieke, verdraagt geen oordeel, hij gaat van meet af aan vóór mij, ik ben in loyaliteit aan hem verknocht.⁷⁸

Het egologische denken moet doorbroken worden door een radicaal niet-ik, het ik moet onderworpen worden aan een *investituur.*⁷⁹ Alleen in die verhouding kan een wezenlijke ethiek opgevat als het systeem waarbinnen een Ander een centrale plaats kan ontvangen, geboren worden.

⁷⁶ Emmanuel Levinas, *de Plaatsvervanging*, vertaald en ingeleid door Th. de Boer, Ambo, Baarn, 1989 p. 34

⁷⁷ Emmanuel Levinas, *de Plaatsvervanging*, vertaald en ingeleid door Th. de Boer, Ambo, Baarn, 1989 p. 35

⁷⁸ Emmanuel Levinas, *Tussen ons: essays over het denken aan de Ander: dialoog over het denken-aan-de-ander* , Ambo, Baarn, 1991 p. 275

⁷⁹ Emmanuel Levinas, *het Menselijke Gelaat*, vertaald door o. de Nobelen en A. Peperzak, Ambo, Baarn, 1969, p. 42

4. De Ander en het Enigma bij Levinas

Het doel van deze scriptie is het bespreken van de plaats van de Ander in de filosofische stelsels van Kierkegaard, Levinas en Heidegger. Als invalshoek is genomen de kritiek van Levinas op het ethische denken van Heidegger. De kritiek van Levinas richt zich in grote lijnen op het gegeven dat Heidegger het *Miteinandersein* opvat als een ontologisch gegeven:

*Op grond van dit mede-achtige in-de-wereld-zijn is de wereld altijd al de wereld die ik met de anderen deel.*⁸⁰

De ander maakt deel uit van de bestaanshorizon van het *erzijn*; het is een gegeven dat gelijkstaat aan het gegeven dat er andere zijn den zijn. Voorzover het mede-erzijn gelijkstaat aan de anonieme groep van het *men*, wordt het mede-erzijn zelfs een probleem voor het *erzijn*. Door de ander ziet het *erzijn* zich niet meer als een zelf-zijn maar als een ander:

*De anderen zijn veeleer degenen van wie we ons niet onderscheiden, waar we zelf ook onder vallen.*⁸¹

De verhouding tot de Ander binnen deze structuur noemt Heidegger *verfallen* waarmee een neiging van het *erzijn* aangeduid wordt die als 'existentieel vluchtgedrag' bestempeld kan worden. Dat vluchtgedrag uit zich in de wijze waarop het *erzijn*, zijn zelf in die toestand begrijpt. Zijn (eigenlijke) zelf is daarbinnen niet meer een persoonlijk eigendom (jemeinigheid van het Sein), maar wordt verstaan vanuit de ander. Het *erzijn* is verworden tot een massamens.⁸² De overheersing door het Men heeft tot gevolg dat het subject zich niet meer als een authentiek wezen verstaat maar als onderdeel van een neutrale massa *anderen*. De oneigenlijkheid waarin het *erzijn* zich dan bevindt is strijdig met zijn grondstructuur die gekenmerkt wordt door een verwachtende, uitstaande houding naar zijn ultieme, niet-overschrijfbare mogelijkheid: de dood.

Heidegger drukt dit streven als volgt uit: *het erzijn is een zijn de die het in z'n zijn om dat zijn zelf gaat.*⁸³ Het bereiken van het domein van het zelf-zijn, het openstaan van de existentie (ek-sistentie) voor het Zijn, is een soort transcendentie in de tijd.⁸⁴ In het doorzien van deze mogelijkheid wordt het *erzijn* waar en in het waar-zijn verkrijgt het een mate van zelfheid die wezenlijk is binnen het denken van Heidegger.

De Ander bij Levinas maakt niet deel uit van dezelfde verhouding als waarin het menselijke bestaan zich verhoudt tot haar omgeving. De Ander is met andere woorden geen onderdeel van de ontologie. De ander is

⁸⁰ Martin Heidegger, *Zijn en Tijd*, vertaald door: Mark Wildschut (2009), Amsterdam, p. 160

⁸¹ Martin Heidegger, *Zijn en Tijd*, vertaald door: Mark Wildschut (2009), Amsterdam, p. 160

⁸² Voor de uitleg van deze begrippen wordt op deze plaats verwezen naar de bespreking van Heidegger onder hoofdstuk 5.

⁸³ Martin Heidegger, *Zijn en Tijd*, vertaald door: Mark Wildschut (2009), Amsterdam, p. 248

⁸⁴ Het Zijn valt bij Heidegger samen met wereld. In de gedragingen van de mens wordt telkens een deel van de wereld (het zijnde) onthuld.

anders-dan-zijn , het ontrekt zich aan de ontologie en gaat als metafysische⁸⁵ ervaring daaraan vooraf. De ervaring van de Ander is zo zegt Levinas vergelijkbaar met de Godservaring, met de Openbaring, de doorbraak van het Goddelijk in het menselijke bestaan:

*In de idee van het oneindige, die evengoed ook de gods-idee is, doet zich precies voor dat het eindige geraakt wordt door het oneindige.*⁸⁶

De Ander maakt geen onderdeel uit van de ontologie en toch meldt het zich daar. De Ander bevraagt de Ontologie en vormt haar kritische geweten.⁸⁷ In zijn hoedanigheid van anders-dan-zijn is de Ander voor Levinas vergelijkbaar het begrip van het goede bij Plato, het is een domein *aan gene zijde van het zijn*⁸⁸ dat niettemin als Idee een bepalende uitwerking heeft in het Zijn . Het transcendent karakter van 'het goede' zag Levinas ook terug in de gruwelen van de tweedewereld oorlog. Daarin werd manifest dat het goede, dat zich er (traditiegetrouw) op beroept te Zijn , veranderd was in een *irrealis*. Het goede had zich terugtrokken uit de wereld en was *als een bevroren idee rillend weggekropen in het binnenste van een subjectiviteit*.⁸⁹ Het goede maakte niet langer meer deel uit van het zijn , volgens het klassiek westerse denken dat het zijn de en het goede omkeerbaar zijn .⁹⁰ Het goede had zich, zo had de oorlog aangetoond, uit de wereld onttrokken en niet langer kon het uitgangspunt in stand blijven dat: al wat *is*, goed is.⁹¹ Toch is het goede er, het is aanwezig als ervaring, als het geleid worden door het gelaat van de Ander.

Levinas beseft dat hij hier een probleem heeft: hoe kan het Anders-dan-zijn (als er al een denken over mogelijk is) zich binnen de ontologie aandienen zonder dat zij daardoor teniet wordt gedaan (gethematiseerd wordt)? Hoe behoudt de Ander zijn Anders-zijn ? Levinas stelt de vraag als volgt:

*Alles hangt af van de mogelijkheid geraakt te worden door een wijze van betekenen die niet synchroon loopt met het betoog waarin dat betekenen gevangen wordt zonder zich te voegen; alles hangt af van de vraag of er een betekenis mogelijk is die tegelijk een onherleidbare ordeverstoring is en tóch betekenis geeft.*⁹²

Volgens Levinas herleeft hier het oude profetische ideaal dat bestond in een voortdurend *heenwijzen* naar het goede, naar de verlossing. De profetie in het oud-testamentische jodendom was wezenlijk een *eschatologie*,

⁸⁵ Het idee van de Oneindige dat evenals bij Descartes het vaste punt is waarmee de in de twijfel uitgeschakelde wereld, weer binnen wordt gehaald.

⁸⁶ Emmanuel Levinas, *Tussen ons: essays over het denken aan de Ander: over de Idee van het Oneindige in ons*, Ambo, Baarn, 1991 p. 283

⁸⁷ Th. De Boer, *tussen Filosofie en Profetie: de Wijsbegeerte van Emmanuel Levinas*, Ambo, Amsterdam, 1988 p. 77

⁸⁸ In het klassieke, Westerse denken waren de begrippen 'het goede' en het zijn ' omkeerbaar hetgeen uitgedrukt werd met de spreuk: *ens et bonum convertuntur*. J. Goud, *God als Raadsel: peilingen in het spoor van Levinas*, Kok Agora, Kampen, 1992, p. 23. Zie ook het verband met het door Kierkegaard bekritiseerde socratische denken waarin zonde gedefinieerd wordt als *onwetendheid*. Degene die weet, doet het goede, de wijze, de deugdzaam mens doet automatisch het goede; althans voor zover hij haar kent.

⁸⁹ J. Goud, *God als Raadsel: peilingen in het spoor van Levinas*, Kok Agora, Kampen, 1992, p. 19

⁹⁰ Zie noot 26

⁹¹ Vanuit de christelijke traditie is dat: de schepping is van oorsprong goed, de zonde heeft het goede bedekt. Vanuit socratisch/humanistisch perspectief: het goede bestaat, de mens heeft er alleen geen weet van. Wanneer echter zijn ogen geopend worden, zal hij het goede zien.

⁹² Emmanuel Levinas, *Tussen ons: essays over het denken aan de Ander: over de Idee van het Oneindige in ons*, Ambo, Baarn, 1991 p. 283

een heenwijzen naar een punt van verlossing, naar een doorbraak van het eeuwige in de tijd⁹³, naar de komst van de Messias. In dit de blik gericht houden op het anders-dan-zijn ontstaat het wezen en de fundering van het ik. Het grijpen van het Andere is een voortdurende worsteling waarin het Ander zich toont, openbaart maar ook weer verdwijnt. Hier komt de rol van de Ander als Raadsel naar voren. Het *Enigma* van de zich verbergende maar tegelijkertijd in het geweten duidelijk sprekende Ander. Levinas' visie op het *Enigma* waarin de zich verbergende ander zich tegelijkertijd 'onthuld' is ontleend aan de geschiedenis van de ontmoeting tussen Mozes en God:

*Als ik mijn hand terugtrek kunt gij Mij van achteren zien, want mijn gelaat kan niemand zien.*⁹⁴

De taal heeft volgens Levinas in zich de mogelijkheid om aan de in woorden en zinnen besloten liggende bedoeling te ontsnappen. Taal heeft een gelede structuur en dat wat in taal uitgedrukt wordt, de bedoeling die er in besloten ligt, kan door de ontvanger misverstaan worden. De ontvanger van een oproep kan zich onder de oproep uit trekken door zijn schouders er over te halen. De afzender van een bepaalde boodschap kan zich op dezelfde wijze onder zijn boodschap uit trekken waardoor er uiteindelijk niets wordt gezegd. Op dezelfde wijze fungeert de aanroep van de Ander, deze kan door het ik afgewezen of misverstaan worden:

*Het hangt van ons, of liever: van mij af, of ik deze God-zonder-durf vasthoud of afwijs.*⁹⁵

Het verschil met een egologisch stelsel is dat de relatie tussen het ik en de ander daar altijd voorwerp is van beheersing, het ander moet hoe dan ook tot thema van mijn denken worden. De door Levinas bedoelde verhouding wordt dan ook gekarakteriseerd als *benadering* en niet als *kennis*.⁹⁶

De Ander bij Levinas is niet een empirische ander, die (door zijn empirische hoedanigheid) object van studie kan zijn.⁹⁷ De Ander wordt met hoofdletter geschreven omdat de Ander een kwalificatie in zich draagt, een gebod: de Ander is de wees, de vreemdeling voor wie ik verantwoordelijk ben. In de Ander word ik het spoor van God gewaar omdat het anders-zijn van de Ander de wezenskenmerken van het goddelijke in zich draagt.⁹⁸ Het goddelijk wordt door Levinas uitgelegd als rechtvaardigheid.⁹⁹ Het zien van het goddelijke in de Ander is het ervaren van een goddelijke oproep tot rechtvaardigheid en behulpzaamheid.

Het ik moet aan banden worden gelegd omdat zij anders *doorbreekt* in haar egoïstische honger. Het ik is vanuit zichzelf machtswellustig in de zin van het gericht zijn op de nooit aflatende reductie van het niet-ik tot het ik. De Ander doorbreekt dat denken en legt daarmee het ik aan een leiband. Deze leiband impliceert geen on-

⁹³ Levinas gebruikt voor dit moment het aan Kierkegaard ontleende begrip 'ogenblik'. Levinas noemt het begrip 'ogenblik' van Kierkegaard echter een snijpunt dat niet bloed terwijl de komst van het gelaat een *ordeverstoring* is (in de economie van het zelf). (Emmanuel Levinas, *het Menselijke Gelaat: Betekenis en Zin*, vertaald door o. de Nobelen en A. Peperzak, Ambo, Baarn, 1969, p. 185.

⁹⁴ Exodus 33 :23

⁹⁵ Emmanuel Levinas, *het Menselijke Gelaat: Raadsel en Fenomeen*, vertaald door o. de Nobelen en A. Peperzak, Ambo, Baarn, 169 p. 205. Het blijft in dit essay onduidelijk wat het mechanisme is waardoor ik de stem van de Ander niet alleen begrijp maar er ook naar handel. De Ander bij Kierkegaard die zich op even enigmatische wijze aan het ik voordoet, gaat deze een nieuwe waarheid leren. Het laat hem zijn vertwijfeling inzien. Bij Levinas laat de Ander het Ik zien wat verantwoordelijkheid, het wezenlijk leven voor de Ander zeggen wil.

⁹⁶ Emmanuel Levinas, *het Menselijke Gelaat: Raadsel en Fenomeen*, vertaald door o. de Nobelen en A. Peperzak, Ambo, Baarn, 169 p. 206

⁹⁷ Th. De Boer, *tussen Filosofie en Profetie: de Wijsbegeerte van Emmanuel Levinas*, Ambo, Amsterdam, 1988 p. 28

⁹⁸ Th. De Boer, *tussen Filosofie en Profetie: de Wijsbegeerte van Emmanuel Levinas*, Ambo, Amsterdam, 1988 p. 65

⁹⁹ Th. De Boer, *tussen Filosofie en Profetie: de Wijsbegeerte van Emmanuel Levinas*, Ambo, Amsterdam, 1988 p. 19

vrijheid; zij scheidt verantwoordelijkheid en met de verantwoordelijkheid juist de vrijheid.¹⁰⁰ In deze verantwoordelijkheid wordt het zelf geconstitueerd.¹⁰¹

In bovenstaande kunnen twee aan elkaar tegengestelde visies op de relatie tussen het ik en de Ander worden waargenomen.

Aan de ene kant staan Levinas en Kierkegaard die binnen hun filosofie tot kernboodschap hebben de noodzaak tot het hebben van een wezenlijke relatie tot een externe bron, een buiten het individu gelegen maatstaf. Bij Levinas kan de ethiek alleen maar voortkomen uit een dergelijke relatie, die naar haar wezen een metafysische relatie is; het bestaat immers in een zich aangesproken laten zijn door een stem 'van achter het zijn', een stem uit een domein die volgens Levinas 'anders is dan zijn'. Deze stem roept op tot een wezenlijk verantwoordelijk (op z'n Heideggeriaans uitgedrukt) zijn -voor-de-ander¹⁰² Bij Kierkegaard ligt het gecompliceerder aangezien de ethiek – zoals later zal blijken- tegelijkertijd het voorstadium is van de ware ontmoeting met het Goddelijke maar ook tevens daarna komt uit de wil die na de Godservaring komt *te willen wat God wil*. De ethiek na de ontmoeting met God is een ethiek die voortkomt uit liefde tot God.

Aan de andere kant staat Heidegger die binnen zijn filosofie waarin het wezen van het Zijn blootgelegd (onthuld) moet worden, dit uiteindelijk ziet plaatsvinden in het erzijn dat in de juiste verhouding tot zichzelf geraakt of preciezer: het onderdeel 'zijn' van het oorspronkelijke structuurgeheel: er-zijn. De onthulling van het Zijn vindt plaats bij het *erzijn* die zijn ultieme mogelijkheid heeft gezien in de aanblik van zijn dood en eindigheid (dit is het eigenlijk-zijn). De categorie van de Ander is bij Heidegger de categorie van het Men, het mede-erzijn. Tot het Men staat het erzijn in een complexe relatie. Enerzijds is deze relatie wezenlijke onderdeel van het erzijn, het is een existentieel, een wijze waarop het Erzijn in zijn modus van alledaagsheid is. In die hoedanigheid maakt het deel uit van de aspecten van het erzijn die Heidegger gebruikt om het Zijn van het erzijn te bespreken. Anderzijds maakt Heidegger fundamenteel onderscheidt tussen *eigenlijk* en *oneigenlijk* zijn. Het oneigenlijke zijn is het erzijn dat zich verstaat vanuit het Men. Het eigenlijke zijn is het erzijn dat de stem van zijn geweten gehoorzaamt en haast maakt met zijn oereigen, mogelijk-zijn. Het is het *erzijn* dat zoals Kierkegaard het uitdrukt: zijn mens-zijn opvat als een *taak*.

Zoals gezegd zal in deze scriptie de vraag naar de Ander gesteld worden; meer precies naar de kwaliteit die de verhouding tot een Ander kan spelen binnen een verhouding, zij het een ethische of een religieuze verhouding.

¹⁰⁰ Levinas plaatst – in tegenstelling tot de gangbare opvatting - de verantwoordelijkheid voor de vrijheid. Niet in de vrijheid wordt verantwoordelijkheid geboren maar in de verantwoordelijkheid de vrijheid (Th. De Boer, *tussen Filosofie en Profetie: de Wijsbegeerte van Emmanuel Levinas*, Ambo, Amsterdam, 1988 p. 65).

¹⁰¹ Hier plaatst Levinas zich tegenover de zogenaamde dialogische denkers Buber en Rosenzweig die de fundering van het ik en het gij zochten in een wederzijdse constitueren van elkaars eigenheid (Th. De Boer, *tussen Filosofie en Profetie: de Wijsbegeerte van Emmanuel Levinas*, Ambo, Amsterdam, 1988 p. 65)

¹⁰² Het is bekend dat Levinas sterk beïnvloed was door de Russische romanschrijvers en dan met name Dostojewski. In hem zag hij de ethiek die voortkomt uit de liefde tot de naast meer aandacht krijgen dan in de westerse cultuur. In zijn joodse geschriften haalt hij vaak de uitspraak aan van starets Zosima uit de gebroeders Karamazow: *ieder van ons is schuldig tegenover alle andere en ik meer dan wie ook*. In zijn werk na *Totaliteit en Oneindigheid* zal hij deze notie van 'universele verantwoordelijkheid van allen voor allen' als dragend principe voor de ethiek nemen.

De vooronderstelling is dat die verhouding, om met termen van Heidegger te spreken, als *eigenlijk* of *oneigenlijk* gekarakteriseerd kan worden, naar gelang de hoedanigheid van de Ander: de verhouding tot de ander als ethiek wordt door zowel Kierkegaard als Heidegger als oneigenlijk gezien, de verhouding tot de Ander met daarin verweven de verhouding tot het goddelijk wordt door Levinas juist als *eigenlijk* gezien. Uitgangspunt is dat de *Ander* een wezenlijke status heeft binnen de filosofie van Kierkegaard en Levinas en dat Levinas op dit punt de breuk ziet ontstaan met Heideggers' filosofie van de *Eigentlichkeit*.¹⁰³

¹⁰³ Onder hoofdstuk 6 zal deze opvatting bekritiseerd worden wanneer Levinas en Heidegger tegenover elkaar worden gezet.

5. De methode van de fenomenologie

Zowel Heidegger als Levinas zijn leerlingen van Husserl geweest en hebben op onderscheiden wijzen de fenomenologie (als methode) in hun eigen denken ingevoerd.¹⁰⁴ Hoewel er niet direct zoiets bestaat als een fenomenologie van de Ander, is het wel de fenomenologie waarin het domein van *het andere*, opgevat als een metafysisch terrein waarbinnen het Zijn of juist het anders-dan-zijn opnieuw voorwerp van onderzoek kan worden. Voor Heidegger gaf de fenomenologie het handvat om opnieuw de vraag naar het Zijn zelf te stellen; althans naar hij meent is dat als doel van de fenomenologie, gegeven in het begrip *fenomeen* als zodanig.¹⁰⁵ Dit begrip bergt in zich de notie van het tot klaarheid brengen van dat wat zich achter de verschijning (als zijn de) verbergt: het Zijn zelf.¹⁰⁶ Het Husserliaanse adagium 'terug naar de zaken zelf' is dan voor Heidegger geworden: terug naar het Zijn zelf; het Zijn waarvan hij zegt: *das Sein des Seiendes 'ist' nicht selbst ein Seiendes*.¹⁰⁷ Op het Zijn zelf is de gehele existentie van de mens betrokken (het staat zoals Heidegger zegt uit naar het Zijn, het is een *ek-sistentie*) en van daaruit concludeert hij dat een fundamenteel onderzoek noodzakelijk is naar de wijzen waarop het Zijn zich in het erzijn manifesteert (de existentialen). Het onderzoek naar de menselijke existentie zal uiteindelijk leiden tot het aan het licht brengen van het Zijn zelf dat zich als het ware verbergt achter de wijze waarop zij zich in het bestaan als *zijnde* manifesteert.

Levinas relatie met de fenomenologie is ambivalent te noemen. In 1930 promoveert Levinas op het begrip *anschauung* bij Husserl.¹⁰⁸ Zijn latere werk keert zich tegen zowel Husserl als diens receptie in het denken van Heidegger. De kritiek van Levinas op Husserl is met name gericht tegen diens opvatting dat de wereld slechts bestaat als correlaat van het bewustzijn. Die opvatting fundeert Husserl in een gedachte experiment waarbij de vraag wordt gesteld wat zou plaatsvinden wanneer respectievelijk de wereld en het bewustzijn worden 'weggedacht'. Als het bewustzijn wordt weggedacht verdwijnt tegelijkertijd de wereld maar als we alleen de wereld wegdenken verschijnt dat uitsluitend als een modificatie van het bewustzijn. De conclusie daaruit is dat de wereld slechts bestaat bij gratie van het bewustzijn. Zonder bewustzijn is er geen wereld maar een Niets. Hier ziet Levinas de kern van het ego-denken geboren worden: zonder het ik is er het Niets.

Op gelijke wijze ziet Levinas bij Heidegger het Ego (erzijn) als de kern van het universum. Het erzijn dat uitstaat naar zijn eigen mogelijke heelheid, het kunnen grijpen van zijn eigen in de massa (het men) verloren zijn. Daarnaast ook in de alledaagse structuur van het erzijn die door geworpenheid in-de-wereld-is waarmee gezegd is dat het er 'dichtbij' is. Het erzijn kent de wereld, heeft haar krachtens zijn grondstructuur

¹⁰⁴ Hoewel Heidegger gedurende zijn Nazi-tijdperk Husserl heeft laten vallen of althans niet gesteund waar hij de mogelijkheid had; is zijn bewondering voor Husserl gebleven en het opschrift van *Zijn en Tijd* bleef ongewijzigd: 'opgedragen aan Edmund Husserl, in verering en vriendschap'. Husserl op zijn beurt zou aan Fritz Heinemann toevertrouwd hebben dat hij *Zijn en Tijd* tweemaal had gelezen maar daar niets van waarde in kon ontdekken.

¹⁰⁵ Martin Heidegger, *Zijn en Tijd*, vertaald door: Mark Wildschut, Sun, Amsterdam, 2009, p. 51

¹⁰⁶ De opvatting dat de fenomenologie gericht is op het proces van 'opheldering' komt ook al voor bij Husserl: In ieder geval is echter (...) de opheldering van alle fundamentele zijn swijzen van het voorwerp onontbeerlijk voor de wezenanalyse van het bewustzijn (...) Daarom worden al dergelijk onderzoekingen (...) door ons samengenomen onder de titel fenomenologische studies (E. Husserl, *Filosofie als strenge Wetenschap*, vertaald door Th. De Boer, Boom, Amsterdam, 1980, p. 60)

¹⁰⁷ Martin Heidegger, *Zijn en Tijd*, vertaald door: Mark Wildschut, Sun, Amsterdam, 2009, p. 303

¹⁰⁸ Anschauung is: de methode van het waarnemen van wezens.

voortdurend begrepen.¹⁰⁹ Het erzijn begrijpt zich als een geworpen-zijn, telkens als iets doelmatigs, als een gericht-zijn op het grijpen van iets. De wereld zo stelt Heidegger meldt zich altijd als betekenissamenhang aan het erzijn die de wereld bewerkt en er bezit van neemt:

(...) wij noemen het in het bezorgen tegemoet tredende zijn het tuig (...) een tuig 'is' strikt genomen nooit (...) tuig is naar zijn aard iets om te...¹¹⁰

In zijn handelen neemt het erzijn bezit van de wereld. Het handelen behoort tot de grondstructuren van het erzijn, daarmee is het erzijn altijd in het 'bezet' van de wereld voorzover deze zich als een te *besorgen* geheel aan hem voordoet. Op gelijke wijze is het bewustzijn bij Husserl betrokken op de wereld. Het bewustzijn is volgens Husserl immers altijd *een bewustzijn van iets, het heeft een natuurlijke gerichtheid op de wereld om deze te kennen*, samen te doen vallen met het bewustzijn dat haar denkt.¹¹¹

De fenomenologie als stroming in de filosofie vindt haar oorsprong in het denken van Husserl.¹¹² Het doel van de fenomenologie van Husserl was het opnieuw funderen van een vaste en bovenal zelfstandige grond voor de filosofie (als strenge wetenschap).¹¹³ Hiermee streefde Husserl het doel na de filosofie een zelfstandig domein van studie aan te bieden in een tijdwerk waarbinnen de empirische vakwetenschappen, aangevoerd door de natuurwetenschappelijke methode de boventoon voerden in het overheersende denkklimaat.¹¹⁴ In het sciëntisme dat in zijn tijd in hoog tempo terrein won, zag Husserl de crisis van de wetenschap zich manifesteren namelijk: zij mist een reflectie op haar eigen gronden en faalt in het onderzoek naar het (zijn van het) domein van de ideeën¹¹⁵ of probeert deze, tegen hun natuur in, van een naturalistische (en dus bestudeerbare) basis te voorzien. Wetenschap wordt dan feitenwetenschap en de wetenschapper een verzamelaar van feiten die zijn vak, met de woorden van Weber, als *beroep* beoefend (naar aanleiding van een door hem gehouden voordracht getiteld *Wissenschaft als Beruf*).¹¹⁶ Husserl was de mening toegedaan dat wanneer de wetenschap vervalft tot het verzamelen van feitenkennis, zij in de wereld van de ethiek niets meer

¹⁰⁹ Het later nog te bespreken tuig-karakter van de wereld.

¹¹⁰ Martin Heidegger, *Zijn en Tijd*, vertaald door: Mark Wildschut, Sun, Amsterdam, 2009, p. 99

¹¹¹ E. Husserl, *Filosofie als strenge Wetenschap*, vertaald door Th. De Boer, Boom, Amsterdam, 1980, p. 60

¹¹² R. Bakker, *de Geschiedenis van de fenomenologie*, het Spectrum, Utrecht, 1969, P. 183. Husserl op zijn beurt is sterk beïnvloed door Brentano maar voor hier voert een onderzoek naar die relatie te ver.

¹¹³ Als filosoof nam Husserl positie in tegen de neiging iedere wetenschap tot natuurwetenschap te herleiden en de daar aan voorafgegane naturalistische visie op de (verklaring van de) werkelijkheid. Volgens hem was deze neiging innerlijk tegenstrijdig daar zij bijvoorbeeld de logica, voor Husserl de wetenschap van de wetenschappen, reduceerde tot psychologismen (om de wetten van de logica te reduceren tot bewustzijn sverschijnselen. J.S. Mill stelde bijvoorbeeld dat geloven en niet-geloven toestanden zijn van de geest die (fysiek) niet samen kunnen gaan. Daarmee is de universele wet van non-contradictie gediskwalificeerd en volgens Brentano het klassieke homo-mensura opnieuw tot richtsnoer verheven) maar daarmee uiteindelijk dit idee zelf nodig had voor de verdere fundering van de wetenschap. Dit streven komt neer op het logische streven om boventijdelijke normen te ontdekken die als richtsnoeren kunnen dienen voor de wetenschap maar ook voor het praktische handelen. In hun optreden bevestigden de naturalisten hun eigen hang naar boventijdelijke normen en zij zijn volgens Husserl: Der Naturalist ist, kann man alles in allem sagen, in seinem Verhalten Idealist und Objektivist (Th. de Boer, *van Brentano tot Levinas: Studies over de Fenomenologie*, Boom, Amsterdam, 1989, p. 67)

¹¹⁴ Th. de Boer, *van Brentano tot Levinas: Studies over de Fenomenologie*, Boom, Amsterdam, 1989, p. 126; E. Husserl, *Filosofie als strenge Wetenschap*, vertaald door Th. De Boer, Boom, Amsterdam, 1980, p. 49

¹¹⁵ Heidegger noemt de Ideeën de grond, de horizon waarbinnen het zijn de verschijnt (Martin Heidegger, *de Grondvraag van de Metafysica*, vertaald door Cornelis Verhoeven, Damon, Budel, 2003, p. 52). Hij reageert hiermee op Nietzsche die de Ideeën als 'het Goede', 'het Ware en 'het Volmaakte' de laatste damp noemt van een in nevelen opgaande realiteit' (Friedrich Nietzsche, *Götzendämmerung*, in: Martin Heidegger, *de Grondvraag van de Metafysica*, vertaald door Cornelis Verhoeven, Damon, Budel, 2003, p. 52. Nietzsche noemt hier de Ideeën, waaronder ook het Zijn een 'grote vergissing'.

¹¹⁶ Heidegger heeft een vergelijkbare kritiek op de wetenschap die in plaats van het zijn (de wezenlijke ontologie) te bestuderen, studie maakt van het zijn de (het ontische).

te zeggen heeft.¹¹⁷ Het daarbij horende probleem staat bekend als de *naturalistic fallacy* en leidt tot de kernvraag: hoe kunnen uit feiten waarden worden afgeleid? Volgens Husserl is dit onmogelijk¹¹⁸ en zal de studie de ethiek daarom vervallen tot een hopeloos scepticisme. Waarden zijn binnen haar (streng) naturalistische interpretatie slechts voorlopige beweringen die weerlegd kunnen worden met voortschrijdend empirisch onderzoek, en die geen eeuwig en onveranderlijk fundament meer hebben.

Hoewel Husserl voornamelijk te boek staat als een kentheoreticus, (die zichzelf echter een beginneling noemde in het enorme project om de basis van het kennen te herdefiniëren) is zijn hele project uiteindelijk gericht op het funderen van de filosofie in de maatschappij:

*De hierna volgende uiteenzetting gaat uit van de gedachte dat de opbouw van een streng wetenschappelijke filosofie voor de menselijke cultuur van het hoogste belang is en dat bijgevolg (...) een filosofische omwenteling bezield moet zijn van de intentie de filosofie in de zin van strenge wetenschap opnieuw te funderen.*¹¹⁹

Om dat te kunnen bereiken diende hij een kentheorie te funderen die als studiemateriaal meer moest hebben dan louter (positieve) feiten. Als kentheoreticus zocht hij aansluiting bij het wetenschappelijke model die waarheden produceert *waaraan geen redelijk mens zou kunnen twijfelen*. Deze waarheden kan zij produceren wanneer zij:

*Over een bestand aan theoretische leerstelling beschikt dat objectief gefundeerd is, hoe gering de omvang daarvan ook mag zijn.*¹²⁰

Hoewel de wetenschappelijke methode en de onweerstaanbaarheid van het soort kennis dat zij produceert Husserl als voorbeeld diende, zag hij wel een fundamenteel gebrek in de positieve wetenschappen: zij bestudeert feiten en zal dus uiteindelijk uitsluitend feiten kunnen produceren. Het is geen studie naar het bewustzijn en op welke wijze er een correlatie is tussen bewustzijn en wereld. Een correlatie die een studie noodzaakt naar het Wezen van de werkelijkheid, haar Ideële structuur en de relatie die dat heeft tot het bewustzijn.

Om de Ideële structuur van de werkelijkheid te kunnen bestuderen moet volgens Husserl eerst studie gemaakt worden naar het bewustzijn als de plaats waarbinnen deze structuur tot werkelijkheid komt. Het doel daarbij is

¹¹⁷ De vraag naar de fundering van een ethiek is door Husserl geplaatst in het kader van schisma tussen naturalisme en wat hij gefundeerd heeft als fenomenologie. Volgens Husserl kan de ethiek niet gebaseerd worden op een analyse van feiten hetgeen het naturalisme ook in het domein van wat bekend staat als *waarden* of *ideeën* pleegt te doen. Dat is volgens hem zoiets als 'water uit de rots slaan'. Volgens Husserl dient een ethiek gebaseerd te zijn op ideeën waarvan hij het bestaan, gebaseerd op ervaring, aannam en die hij als grond nam voor het vervolg van zijn fundering van de 'filosofie als strenge wetenschap' (Edmund. Husserl, *de Filosofie als Strenge Wetenschap*, vertaald door Th. De Boer, Boom, Amsterdam, 1980

¹¹⁸ Husserl vergelijkt deze poging met het 'slaan van water uit een steenrots'. E. Husserl, *Filosofie als strenge Wetenschap*, vertaald door Th. De Boer, Boom, Amsterdam, 1980, p. 45

¹¹⁹ Zie het hoofdstuk over Kierkegaard en de fundamentele kritiek van Kierkegaard op juist het socratische idee van ethiek als: weet hebben van het juist. Overigens is het vermeldenswaardig dat ook Husserl Kierkegaard gelezen had en sterk door hem werd aangetrokken, zo zelfs dat hij de Franse filosoof Gabriel Marcel op het hart drukte hem te lezen.

¹²⁰ E. Husserl, *Filosofie als strenge Wetenschap*, vertaald door Th. De Boer, Boom, Amsterdam, 1980, p. 45

de kentheoretische geldigheid van de met Wezens¹²¹ corresponderende Ideeën aan te tonen. Wanneer dat mogelijk is, is ook een strenge waardenwetenschap mogelijk. Waarden hebben immers een met wezens vergelijkbaar ontologisch statuut, wanneer zinvol over wezens gesproken kan worden, kan dat ook over waarden.

Husserl wil de filosofie als wetenschap opnieuw de taak toevertrouwen van het leiden van de mensheid. Daarbij verwijst hij naar het Griekse ideaal van de filosofie als beoefening van de deugd en in het verlengde daarvan het Socratische idee dat deugd is 'het kennis hebben van het goede'.¹²² Om deze kennis te verkrijgen is echter eerste opvoeding nodig en zedelijke scholing en een systeem waarbinnen dit vorm kan krijgen: de filosofie. Uiteindelijk zag Husserl dan ook als zijn levensdoel: het funderen van een nieuwe basis voor het kennen dat uiteindelijk buiten het academische veld om, een uitstraling zou hebben richting de maatschappij. Voor Husserl was het duidelijk dat de natuurwetenschappen deze leiding (en maatschappelijk invloed) niet kunnen geven of bezitten. Toch is er volgens hem de noodzaak dat er een denken (filosofie) in de samenleving aanwezig is dat zich bezig houdt met het 'beantwoorden' van levensvragen; bij gebrek aan zuivere filosofie moet dan maar het levensbeschouwelijke denken zijn :

*Zolang en in zoverre er nog geen sprake is van een wetenschappelijke filosofie, moeten wij ons tevreden stellen met de wereldbeschouwing. De praktische noodzaak dwingt ons ertoe, en deze wordt alleen maar groter, naarmate de 'positieve' wetenschappen om zich heen grijpen. Want deze wetenschappen zijn niet in staat ook maar een enkele levensvraag op te lossen.*¹²³

De fenomenologie is door de Franse fenomenoloog Merleau-Ponty omschreven als *de désaveu de la science* aangezien het een strak geregisseerd natuurwetenschappelijk wereldbeeld te niet zou doen.¹²⁴ De fenomenologie doorbreekt het wetenschappelijke wereldbeeld en herintroduceert een boven-empirisch rijk van *Gegenstände* (ideële objecten). De dingen hebben, zo stelt Husserl als betekenis (of zin) , als de wijze waarop zij zich binnen het bewustzijn voltrekken een zekere empirische geldigheid; niet op de wijze waarop een boom wordt waargenomen maar als het bewustzijn dat iets ervaren wordt:

*Wat psychisch 'is' , kunnen wij niet aan de ervaring ontnemen, ervaring genomen in dezelfde zin als voor het fysische geldt (...) het is een 'beleving' en wel een 'beleving' die in de reflectie wordt aanschouwd.*¹²⁵

In de *Logische Untersuchungen* toont Husserl aan dat de *logica* niet te reduceren valt tot psychofysiologie.¹²⁶ Wanneer dit mogelijk zou zijn , ontvalt (universele)geldigheid aan een bepaalde methode en verandert zij in

¹²¹ Wezens bij Husserl moeten onderscheiden worden van het scholastieke begrip 'universalia' hoewel ze daar op het eerste gezicht mee overeenkomen. Universalia gaven een klasse aan waaronder individuele gevallen gesubsumeerd konden worden. Een individuele tafel heeft dan als het ware deel aan het universele begrip tafel en kan van daaruit begrepen worden. (Th. de Boer, *van Brentano tot Levinas: Studies over de Fenomenologie*, Boom, Amsterdam, 1989, p. 168) Het 'wezen' bij Husserl geeft iets aan van identiteit, gelijksoortigheid tussen individuele gevallen en de groep waartoe zij behoren.

¹²² Zie hiervoor de dialoog *Menon* waarin de vraag centraal staat over er kennis over deugd mogelijk is. Het antwoord daarop is: geen kennis wel inzicht (Plato, *Menon*, vertaald door Hans Warren en Mario Molegraaf, Bert Bakker, Amsterdam, 2003)

¹²³ E. Husserl, *Filosofie als strenge Wetenschap*, vertaald door Th. De Boer, Boom, Amsterdam, 1980, p. 41

¹²⁴ W. Lyupen, *de Fenomenologie is een Humanisme*, Standaard Boekhandel, Amsterdam, 1963 p. 9

¹²⁵ E. Husserl, *Filosofie als strenge Wetenschap*, vertaald door Th. De Boer, Boom, Amsterdam, 1980, p. 76

iets dat uitsluitend een relatieve geldigheid heeft. Het naturalisme en het daarmee samenhangende sciëntisme heeft ondanks haar inherente sceptische kenhouding echter als vreemde consequentie dat ze zichzelf wel als ideologie presenteert.¹²⁷ De weerlegging van deze houding zou volgens Husserl moeten komen vanuit het *ware positivisme van een filosofische wetenschap*.¹²⁸

Deze wetenschap is een waar positivisme te noemen omdat zij als voorwerp van haar studie de fenomenen heeft zoals die zich in het bewustzijn voordoen. Daarmee wordt het onderzoek naar de ervaring waar de empirische wetenschappen zich mee bezig houden, uitgebreid met het onderzoek naar de *wezenservaring*. Wat zich aan het bewustzijn voordoet is het 'wezen', de soort waaraan individuele gevallen deel hebben en waardoor zij als individueel ding kenbaar zijn. Het 'wezen' wordt met een schouwende modus van het kennen gevat:

*Als wij 'kleur' intuïtief tot volle helderheid, tot volle gegevenheid brengen, dan is dat gegeven een 'wezen' en als wij op dezelfde wijze (...) bij voorbeeld waarneming na waarneming bekijkend, tot gegeven maken wat 'waarneming' is (...) het identiek van willekeurige, stromende waarnemingen, dan hebben wij het wezen 'waarneming' schouwend gevat.*¹²⁹

Het zien van de *wezens*, is zien van het samenvattende beginsel waaronder individuele waarnemingen gesubsumeerd kunnen worden. Dit zien is een schouwen of beleven en niet een ervaren (als empirisch reëel object van voorstellingsvermogen) in de naturalistische zin. De fenomenoloog stelt zich als doel om de ervaringen uit de *Lebenswelt* in een wetenschappelijke taal om te zetten om zo hun bestaan op zuivere wijze nader te kunnen bestuderen. De *Lebenswelt* is het rijk van de ervaring dat gezocht moet worden onder het fenomenologische motto: terug naar de zaken zelf!¹³⁰ De zaak zelf is het bewustzijn. Daartoe bestudeert de fenomenoloog de wijze waarop de werkelijkheid zich als bewustzijn inhoudt voordoet. Het draait bij de fenomenologie van Husserl om het bewustzijn, dat is het centrum waarin de werkelijkheid vanuit z'n zuiver ding-zijn veranderd in een bewustzijn indruk.

De werkelijkheid wordt daarbij tijdelijk als het ware buiten spel gezet in het mentale proces dat bekend staat onder de naam *epoché*:

Dit universele buitenspel zetten (het epoché waarin de werkelijkheid pas vorm krijgt in het intentionele, constituerende bewustzijn van die werkelijkheid C.Z.) van alle stellingnames ten

¹²⁶ R. Bakker, *de Geschiedenis van de fenomenologie*, het Spectrum, Utrecht, 1969, P. 78

¹²⁷ Dit argument komt neer op de klassieke weerlegging van het scepticisme: als niets absoluut waar is en alles relatief, dan ook de stelling die dit aanneemt. De stelling is dus *self-refuting*.

¹²⁸ E. Husserl, *Filosofie als strenge Wetenschap*, vertaald door Th. De Boer, Boom, Amsterdam, 1980, p. 41

¹²⁹ Het voert voor hier te ver op welke wijze Husserl kentheoretisch het bestaan van Ideeën meent te kunnen bewijzen en zelfs als grondslag voor de gehele wetenschap denkt te kunnen aanvoeren. Husserl was in ieder geval de overtuiging toegedaan dat wezens bestaan naar analogie met reële objecten. In dat opzicht beschouwde hij zichzelf dan ook als de ware positivist. Als fundamentele kritiek op wat Theo de Boer het 'superempirisme' van Husserl noemt valt in ieder geval aan te geven dat de natuurwetenschappen zelf duidelijk het niet fysieke bestaan van wezens hebben aangetoond. Hoe het ook zij, is binnen de fenomenologie van Husserl en zijn leerlingen het bestaan van een wezen, entiteit of (oer) regio die zich onttrekt aan de natuurwetenschappelijke mechanica, een gegeven dat de basis vormt voor het verdere filosofisch denken. E. Husserl, *Filosofie als strenge Wetenschap*, vertaald door Th. De Boer, Boom, Amsterdam, 1980, p. 76

¹³⁰ E. Husserl, *Filosofie als strenge Wetenschap*, vertaald door Th. De Boer, Boom, Amsterdam, 1980, p. 67

*opzichte van de gegeven objectieve wereld plaatst ons derhalve niet tegenover een niets. Wat ons veeleer en juist daardoor (de fenomenologische blik C.Z.) ten deel valt, of duidelijker: wat mij, degene die mediteert (die zich bewust is van zijn intentionele bewustzijn), ten deel valt, is mijn zuivere leven met al zijn belevissen en al zijn zuivere gemeenschappen, het universum van de fenomenen in de zin van de fenomenologie.*¹³¹

De grond voor de fenomenologische studie ligt in het onderzoek naar de wijze waarop de werkelijkheid zich als bewustzijn in het denken voordoet.¹³² Vanuit de studie naar het karakter van de (identiteit in de individuele) ervaring (en) volgt de mogelijkheid om *wezens* te onderscheiden. De studie van wezens voor zover deze in het bewustzijn worden waargenomen, is uiteindelijk de zuivere fenomenologische studie en wordt gebruikt voor de verdere begripsmatige structurering van de werkelijkheid en fungeert tevens als 'de wetenschap van de wetenschappen':

*Wat dat betekent: dat het voorwerp is en zich in de ken-act als zijn de en zo-zijn de toont, dat moet nu juist louter vanuit het bewustzijn zelf evident en volkomen begrijpelijk worden.*¹³³

Uit de omstandigheid dat de verhouding tussen bewustzijn en wereld uitgemaakt wordt door het schouwende vernemen van die wereld volgt een nauwe betrekking tussen bewustzijn en wereld:

*In de ontdekking van het intentionele bewustzijn is het traditionele kentheoretische subject-object dualisme overwonnen en wel van twee kanten: enerzijds vanuit de wereld zoals die zich toont en anderzijds vanuit het bewustzijn, dat altijd al op de wereld betrokken is.*¹³⁴

Het onderzoek naar de fenomenen van het bewustzijn kan geen empirisch onderzoek zijn. Fenomenen bestaan niet in naturalistische zin. Wat onderzoekt de fenomenologie dan wel:

*Al zijn de (bewustzijn s) fenomenen als zodanig dan geen natuur, toch bezitten ze een wezen dat in een onmiddellijk schouwen te vatten en wel adequaat (het bewustzijn in zoverre het intentioneel op het wezen betrokken is C.Z.) te vatten is.*¹³⁵

Om dit onderzoek naar het zuivere bewustzijn mogelijk te maken moet de natuurlijke, naturalistische onderzoekshouding achtergelaten worden. Voorwerp van onderzoek moet de *Lebenswelt* zijn voor zoverre deze zich via haar wezen manifesteert in het bewustzijn.¹³⁶ De fenomenologie moet de oorspronkelijke ervaring weer ophelderen dat is: zij moet opnieuw onderzoeken op welke wijze de ervaring in het bewustzijn 'is':

¹³¹ Rüdiger Safranski, *Heidegger en Zijn Tijd*, vertaald door Mark Wildschut, Olympus, Amsterdam, 2002 p. 104

¹³² H.C. van der Hulst, *Fenomenologie en Natuurwetenschap*, J. Bijleveld, Utrecht, 1969

¹³³ E. Husserl, *Filosofie als strenge Wetenschap*, vertaald door Th. De Boer, Boom, Amsterdam, 1980, p. 60

¹³⁴ Rüdiger Safranski, *Heidegger en zijn tijd*, vertaald door Mark Wildschut, Olympus, Amsterdam, 2002 p. 104

¹³⁵ E. Husserl, *Filosofie als strenge Wetenschap*, vertaald door Th. De Boer, Boom, Amsterdam, 1980, p. 78

¹³⁶ Hiermee draait Husserl het probleem van de natuurwetenschappen om. Volgens deze is juist het rijk van de natuurwetenschappen (de reële wetmatigheidsstructuur van de werkelijkheid, de fysica, natuurcausaliteit en psychologie) de grond die ontdekt dient te worden achter de wereld zoals deze zich aan het bewustzijn voordoet.

*Men moet de fenomenen zó nemen als ze zich geven, dat wil zeggen als dit stromende bewustzijn
, intenderen (...)*

Met de fenomenologie is niet alleen het zijn zelf (het wezen ten opzichte van de zijn den) , de ideële structuur van de werkelijkheid opnieuw voorwerp van onderzoek geworden. Het onderzoek heeft ook (wetenschappelijke) geldigheid gekregen binnen een methode. De methode van het ophelderen, de wereld weer opnieuw leren zien zoals zij zich in het bewustzijn voltrekt. Bij Heidegger is dat: leren zien hoe het bestaan zich oorspronkelijk in de nabijheid van het zijn voltrekt. Daarvoor moet onderzocht worden op welke wijze het menselijk bestaan ontologisch 'is':

Wat is het dat de fenomenologie moet 'laten zien'(ontsluiten C.Z.)? Klaarblijkelijk iets wat zich eerst en vooral niet toont (het Zijn zelf C.Z.), wat tegenover dat wat zich eerst en vooral toont (het zijn de C.Z.) verborgen is, maar tegelijk wezenlijk behoort tot wat zich eerst en vooral toont, en wel zodanig dat het er de zin en de grond van uitmaakt.¹³⁷

Het fenomenologische methode van de *onthulling* staat lijnrecht tegenover de *openbaring* van de Ander. De Ander kan in de visie van Levinas niet onthuld, gethematiseerd of tot voorwerp van mijn denken gemaakt worden. De fenomenologie is er op uit om *alles wat zich tegenover haar als iets anders opstelt, tot het Zelfde te herleiden.*

¹³⁷ Martin Heidegger, *Zijn en Tijd*, vertaald door: Mark Wildschut, Sun, Amsterdam, 2009, p. 59

B. Verdieping op de hypothese

7. Levinas: filosofie van de Ander en de filosofie van het Zelfde

7.1 Afbakening van het begrip: het Andere of de Ander.

7.1.1 Het subject versus de Wereld

De filosofie die de ambitie heeft een ethiek te funderen staat voor de keuze: de ethiek afleiden uit de ontologie of de metafysica. Ethiek begint in de ervaring van het ik (ego cogito) en ziet zich vervolgens geconfronteerd met alles wat niet-ik is. Hoe dient het ik zich tegenover het niet-ik te gedragen? Is al het niet-ik wel daadwerkelijk een volledig anders dan mezelf of draagt alles in zich de mogelijkheid om tot het ik gereduceerd te worden?

De ervaring van het zelf ontstaat in het kunnen denken van het andere:

*(...) het Zelf, dat zijn identiteit vindt in het anders-zijn der gedachte objecten (...).*¹³⁸

Wat is het 'andere' ten opzichte waarvan het ik zich positioneert? Het 'andere' kan *formeel* anders zijn in de zin dat het 'andere' op een andere plaats is of nog niet deel uitmaakt van het zelf. Het 'andere' kan zijn een ander 'land' of een bepaalde ervaring die het ik nog niet heeft gehad. In al dit niet-ik ligt een mogelijkheid besloten: ik zou het wel kunnen doen.¹³⁹ Het altijd aanwezig zijn van mogelijkheden kan de structuur en de zin uitmaken van het ik, het kan als het ware voortdurend gevuld worden met mogelijkheden en staat daardoor in het teken van een voortdurend zoektocht naar de ultieme mogelijkheid.

In deze zin wordt het 'anders-zijn' door Heidegger opgevat. Of beter gezegd: het ont-dekken van het primair niet-anders zijn van het omringende maakt de kern uit van het zelf of het *erzijn*. Het is het anders-zijn van de wereld tegenover het *erzijn*. Dit anders-zijn van de wereld tegenover het subject kan opgeheven worden door te leven. Door de wereld te bebouwen, kennis te vergaren en in algemene zin een leven tot ontwikkeling te brengen. Dit is de wijze waarop bij Heidegger het *erzijn* in relatie komt tot (de cumulatie van het zijnde) in het Zijn. Het Zijn dat Heidegger gelijkschakelt met wereld en dat daarmee als ontologisch valt te kwalificeren.¹⁴⁰

De wereld is voor Heidegger het domein van het zijn. In zijn bestaan staat het *erzijn* in een verhouding tot dat zijn. Het *erzijn* is voortdurend op zodanige wijze dat het in contact staat met het Zijn dat de wereld uitmaakt.

Het *erzijn* beschikt over verschillende wijze waarop het zich ontplooit. Het *besorgt* de voorhanden wereld, het *fürsorgt* het mede-*erzijn* en *sorgt* in dat alles voor zijn eigen zelf-zijn. Op deze wijze heeft het *erzijn* beschikking over de wereld, het staat, zo zegt Heidegger, uit naar het zijn. Essentieel daarbij is de factische gesteldheid van het *erzijn*. Het kan niet kiezen om wel of niet – met zijn verschillende modi- bij de wereld te zijn, het is er dichtbij krachtens zijn grondstructuur van het geworpen in de wereld zijn :

¹³⁸ Emmanuel Levinas, *Totaliteit en het Oneindige*, vertaald door J.M. Tillema-de Vries, Lemniscaat, Rotterdam, 1966, p. 24

¹³⁹ Emmanuel Levinas, *Totaliteit en het Oneindige*, vertaald door J.M. Tillema-de Vries, Lemniscaat, Rotterdam, 1966, p. 26

¹⁴⁰ Dat de wereld gelijk staat met het zijn volgt op de wijzen waarin het subject via zijn bestaan zich toegang verschaft tot de wereld. Het subject bezit de wereld en daarmee zijn oorspronkelijke toestand het Zijn.

*Het kennen van wereld, respectievelijke het aanspreken en bespreken van 'wereld' fungeert derhalve als de primaire modus van het in-de-wereld-zijn , zonder dat dit als zodanig wordt begrepen.*¹⁴¹

Deze vorm van *andersheid* bestaat in de andersheid van de wereld (object) ten opzicht van het ik (subject).¹⁴²

In de verschillende modi (existentiaalen)¹⁴³ van het *erzijn* kan er met de voorhanden (zijn de) wereld worden omgegaan. Het *erzijn* heeft kennis van de wereld, het verstaat het geheel van de hem omringende wereld als iets waar hij krachtens zijn aard mee om moet gaan. Op die wijze springt het *erzijn* over de subject – object dichotomie heen. Een wijze daarvan – die in deze scriptie centraal staat - is de alledaagse omgang met het Men:

*Het onderzoek naar het fenomeen dat antwoord moet geven op de vraag 'wie' leidt naar de structuren van het *erzijn* die even oorspronkelijk zijn als het in-de-wereld-zijn zelf: het mede-zijn (Mitsein) en er-mede-zijn (Mitdasein).*¹⁴⁴

Het subject ontmoet de ander op dezelfde waarop ik een werktuig in de wereld ontmoet: als iets wat het subject gelijktijdig met zijn factische bestaan tegenkomt. De anderen hebben niet de structuur van een werktuig maar staan op gelijke wijze als het *erzijn* in de wereld, de anderen zijn : *miterzijn* . Zoals al kort werd aangestipt is de verhouding tot het mitdasein zo dat het *erzijn* zich begrijpt als lid van hen, hij voelt zich één met hen en in dat opzicht bestaan er geen anderen:

*De anderen zijn veeleer degenen waar we ons doorgaans niet van onderscheiden.*¹⁴⁵

7.1.2 De Ander versus het zelf

Het Zelf is identiteit althans is het Zelf volgens Levinas de existentie met als doel: *identiteit zoeken*. De identiteit wordt gezocht in het omringende, in het alles wat niet-ik is. Uit de bepaling tegenover het niet-ik volgt zelfheid.

Het zelf kan ontstaan in de overbrugging tussen ik en de omringende wereld van het niet-ik:

*De modus van het Ik tegen het 'andere' van de wereld betekent verblijven, zijn identiteit zoeken door er thuis te bestaan.*¹⁴⁶

¹⁴¹ Martin Heidegger, *Zijn en Tijd*, vertaald door: Mark Wildschut (2009), Amsterdam, p. 87

¹⁴² Deze categorie van andersheid komt ook terug bij Levinas: Het vraagstuk naar de wijze waarop het subject kennis verkrijgt van de wereld is voor het eerst tot voorwerp van onderzoek geworden bij Descartes. Descartes 'pel't in zijn *Meditationes* de wereld en zichzelf af tot op de kern van het denken. Eenmaal bij het denken aangekomen ziet hij zich geplaatst voor de vraag hoe hij vervolgens weer kan terugkeren bij de wereld. Hij doet dit o.m. door als uitgangspunt het bestaan van God te kiezen die als volmaakte idee in zijn denken aanwezig is en die het krachtens zijn volmaaktheid vervolgens aanvaardbaar maakt om de wereld opnieuw te denken.

¹⁴³ Een existentieel is een zijn skenmerk van het *erzijn* , een wijze waarop het *erzijn* in de wereld is. Een wijze dus waarop de existentie - opgevat als de uitlegging van het Zijn -zelf- vorm krijgt. De existentie krijgt vorm binnen de modi: Sorgen (de relatie tot het zelf-zijn) , Besorgen (de relatie tot de wereld) en Fürsorgen (de relatie tot het men).

¹⁴⁴ Martin Heidegger, *Zijn en Tijd*, vertaald door: Mark Wildschut (2009), Amsterdam, p. 154

¹⁴⁵ Martin Heidegger, *Zijn en Tijd*, vertaald door: Mark Wildschut (2009), Amsterdam, p. 86

¹⁴⁶ Emmanuel Levinas, *Totaliteit en het Oneindige*, vertaald door J.M. Tillema-de Vries, Lemniscaat, Rotterdam, 1966, p. 25

Dit bestaan, dit wonen bij de wereld werd in de voorgaande paragraaf uitgelegd als de alledaagse houding van het bestaan in de wereld. Dit wordt door zowel Heidegger als Levinas erkend. Het zelf heeft echter een vaste basis nodig, het zelf kan niet de existentie zijn met als doel: het overgeleverd zijn aan de massa. Het zelf moet een zelf worden. De vraag is echter hoe dit tot stand komt, welke bronnen mag het zelf daarvoor hebben? Kan het die bron in zichzelf vinden? Socrates' antwoord daarop is: ja. Inzichten die het bestaan leiden tot haar doel, die dus het wezen van het bestaan uitmaken leiden tot het Goede. Het Goede is een zelfinzicht, een zelfkennis. Ook Heidegger ziet het wezen van het erzijn, het gericht-zijn op het zijn, als een mogelijkheid die binnen het erzijn zelf gelegen is. Het wezen van het erzijn is het gericht-zijn, het uitstaan naar het zijn dat in het erzijn zelf gelegen is. Het is nu bedekt. Het zijn wordt niet langer gezien maar daarmee is niet gezegd dat het niet gevonden of voor het erzijn 'ontsloten' kan worden.

Het in deze scriptie gebruikte begrip de Ander is ontleend aan de filosofie van Levinas. Levinas heeft rondom dit kernbegrip een filosofie gebouwd uitgaande van de a-priori van het *Begeren naar het Oneindige*:

*Het ware leven is afwezig. Maar wij zijn in de wereld. In de afwezigheid ontstaat de metafysica (...) de metafysische begeerte streeft naar iets heel anders, naar het absoluut andere.*¹⁴⁷

De filosofie van Levinas gaat uit van het primaat van de Ander over het zelf en hij beschuldigt de filosofie tot en met Heidegger, van het miskennen van dit primaat:

*Het bezit (van de wereld dat bij Heidegger een kerngesteldheid van het Erzijn is C.Z.) is bij uitstek de vorm, waaronder het Andere het Zelf wordt, door het Mijne te worden (in de houding van het telkens-het-mijne-zijn van het zijn voor het erzijn C.Z.).*¹⁴⁸

Het telkens-het-mijne-zijn (*Jemeinigheit*), van het zijn als grondtrek van het erzijn is de spil waaromheen de analyse van Heidegger draait. Het erzijn staat in een open verhouding tot het zijn-zelf, het beschikt over de grondgesteldheid (de zijngesteldheid van de ek-sistentie) die het oorspronkelijke contact met het wezen van het Zijn mogelijk maakt. Wezenlijk is er binnen het denken Heidegger, wanneer hij het wezen van de waarheid legt in de existentie¹⁴⁹, naar interpretatie van Levinas geen Ander:

*Zo, oog in oog met zichzelf (in het ten-dode-zijn C.Z.), zijn in dit erzijn alle betrekkingen tot andermans erzijn verbroken.*¹⁵⁰

Er is geen Ander in de zin van een wereld die als object tegenover het subject staat¹⁵¹ maar er is eveneens geen Ander die het fundament zou kunnen vormen waarop het zelf gebouwd kan worden. Er is ook geen sprake van identificatie met de Ander in de zin van een beweging er naar toe; er is sprake van volmaakte

¹⁴⁷ Emmanuel Levinas, *Totaliteit en het Oneindige*, vertaald door J.M. Tillema-de Vries, Lemniscaat, Rotterdam, 1966, p. 21

¹⁴⁸ Emmanuel Levinas, *Totaliteit en het Oneindige*, vertaald door J.M. Tillema-de Vries, Lemniscaat, Rotterdam, 1966, p. 34

¹⁴⁹ Wanneer dit opgevat wordt als ek-sistentie; dus als een gericht zijn op het staan in de waarheid van het zijn.

¹⁵⁰ Martin Heidegger, *Zijn en Tijd*, vertaald door: Mark Wildschut (2009), Amsterdam, p. 318

¹⁵¹ Het erzijn heeft in z'n geworpen toestand de wereld temidden waarvan hij zichzelf als geworpenheid vindt.

gelijktijdigheid (gleich-ursprunglichkeit) met het omringende; er is in dat opzicht niet een het erzijn *omringende* realiteit¹⁵², het erzijn is *in* die wereld.

Wanneer het erzijn zichzelf leert zien als een mogelijk-zijn heeft het z'n eigen dood gezien, zijn tijdelijkheid en is het tot het inzicht gekomen: het draait in mijn bestaan om iets wat ik verloren heb, om het zijn zelf. De oorspronkelijk band dus die het erzijn heeft met haar eigen wezen van het staan in het Zijn . Het gaat daarbij niet om 'de anderen'. De anderen (opgevat als ander, empirisch mede-erzijn) ontnemen het erzijn juist het zich op het zijn zelf voorzover dat een mogelijkheid is die het erzijn in *eenzame vastbeslotenheid* op zich neemt. De ander is de oneigenlijkheid, de alledaagsheid waarin het erzijn zichzelf vindt als een anoniem lid van een anonieme massa:

*(...) en we zien (in Heideggers'analyse van het Sein-zum-Tode C.Z.) hoe het in-de-wereld-zijn een voorrangspostie behoudt en een privilege van Eigenlijkheid in de verhouding tot de bezorgdheid voor een ander.*¹⁵³

Wanneer het *erzijn* in zijn ontsluitende gerichtheid op de wereld uitsluitend gaat om het ont-dekken van het Zijn , is – naar Levinas analyseert- de Ander afwezig die juist bij Levinas de grondslag vormt voor zijn ethiek.

7.2 De filosofie van de Ander als tegengesteld aan een filosofie van het Zelf(de)

Het begrip *het Andere* staat volgens Levinas tegenover *hetzelfde* dat als kenhouding haar oorsprong vindt in de figuur Socrates:

*Dit primaatschap van het Zelf was de les van Socrates. Niets ontvangen van een Ander wat niet al in mij is (...)*¹⁵⁴

De filosofie van *hetzelfde* gaat uit van een kenbeweging waarin het omringende, het object, gereduceerd wordt tot het kennende subject. Filosofie bedrijven is dan met de woorden van Husserl een 'egologisch' project waarbij de buitenwereld uitsluitend wezenlijk gedacht kan worden als 'correlaat van het bewustzijn'. Hiermee is de grens tussen subject en object overbrugd; het subject is altijd via zijn bewustzijn aanwezig in het object. Voor zover er wereld en niet-ik aanwezig is, wordt dit opgeheven wanneer het ik zich naar het niet-ik uitstrekt, in het denken en in het voorstellen. Dit denken vormt de kern van de fenomenologie van Husserl.¹⁵⁵ De wereld wordt bij Husserl gefundeerd vanuit het bewustzijn . De wereld verschijnt als projectie van het bewustzijn en door het bewustzijn wordt de wereld in haar wezen gevat.

In de handeling van het bewustzijn geeft het subject betekenis aan de omringende wereld en betreft de wijze waarop deze verschijnt op het bewustzijn van het subject zelf. Het kennen is dan met de woorden van Levinas

¹⁵² Heidegger geeft hier het voorbeeld van het water dat in het glas zit. Hier bevat het ene zijn de het andere (Martin Heidegger, *Zijn en Tijd*, vertaald door: Mark Wildschut (2009), Amsterdam, p. 80) Zo is het niet met het erzijn dat de wereld zou kunnen bevatten alsof het een ander zijn de is dat beheerst kan worden door het te kennen of te leren hoe het werkt of in elkaar zit. Het erzijn heeft de wereld voorzover de wereld begrepen kan worden als wijzen waarop het Zijn tot werkelijkheid komt.

¹⁵³ Emmanuel Levinas, *Tussen ons: essays over het denken aan de Ander: 'Sterven voor...'*, Ambo, Baarn, 1991 p. 262

¹⁵⁴ Emmanuel Levinas, *Totaliteit en het Oneindige*, vertaald door J.M. Tillema-de Vries, Lemniscaat, Rotterdam, 1966, p. 32

¹⁵⁵ In de volgende paragraaf wordt uitgebreider ingegaan op de fenomenologie van Husserl

een proces waarin de werkelijkheid *langzaam geabsorbeerd en verteerd wordt*. Het is per definitie een machtsrelatie, een streven naar beheersing van het niet-ik:

*De relatie met het zijn (...) is het neutraliseren van het zijn de om het te begrijpen of om het te beheersen, het is dus geen relatie met het andere als zodanig, maar de reductie van het Andere tot het Zelf.*¹⁵⁶

Door Heidegger wordt deze *identiteit* echter niet bewerkstelligd door de relatie tot de wereld te denken vanuit een *intentioneel kennen* van die wereld, zoals bij Husserl:

*Bij Husserl gaan de zijn den op in hun verschijningswijze. Zij hebben slechts een intentioneel bestaan. Bij Heidegger verschijnt het zijn de in het prereflexieve omgaan met zijn de (het nader te bespreken in-zijn als het in een ontsloten betrekking staan tot het zijn de C.Z.), daarin ervaren we de zelfstandigheid van de zijn den.*¹⁵⁷

Het betekenen, het zinvol duiden van de realiteit is een handeling van het subject waarmee hij hetgeen waargenomen wordt als het ware zijn wil oplegt. De wereld van de *zijn den* is bij Husserl een zich in het bewustzijn afspelende werkelijkheid. Een werkelijkheid die uiteindelijk dus te reduceren valt tot het subject. Bij Husserl tot het bewustzijn en bij Heidegger bij het aan Kierkegaard ontleende begrip 'existentie'.¹⁵⁸

De verhouding tot de wereld is een verhouding die volgens Heidegger begrepen moet worden vanuit het bestaan zelf, vanuit een (existentele) analyse hoe het erzijn via haar modi in (er) de wereld is (Sein), in de hem omringende wereld en tenslotte hoe het erzijn zich tot zichzelf verhoudt of beter gezegd: hoe het zijn eigen verhouding tot wereld behoort te begrijpen. Waar bij Husserl het bewustzijn de spil vormt van de relatie tussen subject en omringende wereld, is bij Heidegger zelf de existentie gekomen als de primaire wijze waarop de mens altijd in de nabijheid van het Zijn verkeert. Deze nabijheid tussen Zijn en erzijn moet in de existentele analyse van het erzijn aan het licht komen (ont-huld worden). Het karakter van deze verhouding wordt door Heidegger aangeduid als de gesteldheid van het in-zijn; het zijn nabij de wereld die als zodanig de openheid (speling) van het *Zijn* is:

*Het 'hebben' (van de zich tonende wereld C.Z.) is qua mogelijkheid gebaseerd op de existentele gesteldheid van het in-zijn (de wijze waarop de existentie zich manifesteert als in-zijn C.Z.). Als een zijn de dat naar zijn aard op die manier is (in de wereld C.Z.), kan het erzijn het binnen de omringende wereld aangetroffen zijn de nadrukkelijk ont-dekken, het kan er weet van hebben, er over beschikken, de 'wereld' hebben.*¹⁵⁹

¹⁵⁶ Th. de Boer, *van Brentano tot Levinas: Studies over de Fenomenologie*, Boom, Amsterdam, 1989, p. 17; Emmanuel Levinas, *Totaliteit en het Oneindige*, vertaald door J.M. Tillema-de Vries, Lemniscaat, Rotterdam, 1966, p. 34

¹⁵⁷ Th. de Boer, *van Brentano tot Levinas: Studies over de Fenomenologie*, Boom, Amsterdam, 1989, p. 126

¹⁵⁸ Th. de Boer, *van Brentano tot Levinas: Studies over de Fenomenologie*, Boom, Amsterdam, 1989, p. 126

¹⁵⁹ Martin Heidegger, *Zijn en Tijd*, vertaald door: Mark Wildschut (2009), Amsterdam, p. 86

De conclusie dat de primaire gesteldheid van het *erzijn* te kenschetsen valt als ‘het hebben van de wereld’, is wat Levinas noemt de ‘reductie van het andere tot het Zelf’. Het is de relatie, deze natuurlijke identiteit tussen ik en niet-ik waarin de totalitaire houding van het Zelf naar voren komt:

*'ik denk' komt neer op 'ik kan'- bij een toe-eigening van wat is, bij een exploitatie van de werkelijkheid (...)*¹⁶⁰

Er is deze filosofie geen plaats meer voor de Ander zoals Levinas die begrijpt:

*De thematisering en de concept-wording (...) zijn geen vrede met het Andere, maar onderdrukking of bezit van het Andere. Het bezit bevestigt inderdaad het Andere, maar in een negatie van zijn onafhankelijkheid.*¹⁶¹

Deze 'ontkende' of *onderworpen* Ander, is het die bij Levinas het fundament uitmaakt van de ethiek:

*De intrige (het proces waarin de Ander als fundamenteel paradigma opduikt in het leven van het ik C.Z.) van de één-voor-de-andere is de verborgen spel van de zijns-geschiedenis (...) Levinas waagt de vermetele gedachte dat de vervolgte, de lijdende degene is die de wereld in stand houdt.*¹⁶²

In de ethiek van Levinas staat de Ander centraal die zich in het Ik manifesteert als een metafysische gedachte, een oneindige begeerte naar de Ander. Volgens Levinas presenteert de Ander zich voordat het subject de ander constitueert, betekenis toe ken en binnen zijn kennis-horizon trekt. De Ander presenteert *zichzelf* en het ik kan bij het zien van de Ander uitsluitend toegeven aan het gebod dat van de ander uitgaat: Gij zult niet doden. De ontologie heeft volgens Levinas niet – zoals bij Heidegger- het eerste en het laatste woord, de metafysica gaat – zoals de eerste zinnen van *Totaliteit en Oneindigheid* (Levinas, 1961) al laten zien – vooraf aan de ontologie en het Zijn dient zich daardoor te laten leiden:

*Het ware leven is afwezig. Maar we zijn in de wereld. In deze afwezigheid ontstaat de metafysica*¹⁶³ *en zij handhaaft er zich.*¹⁶⁴

7.2.1 Het Gesprek als de brug tussen het Andere en het Zelf

Hoe kan het individu de stem van de Ander opvangen gegeven dat zij afkomstig is uit een domein ‘aan gene zijde van het zijn’? *Op welke wijze kan het Zelf in relatie treden met een Ander zonder hem onmiddellijk van zijn anders-zijn te beroven?*¹⁶⁵ De beweging van het kennen is een machtsbeweging waarin het Andere tot thema wordt, object van studie voor het ik; de Ander wordt dus niet op die wijze gekend. Levinas situeert daarentegen de relatie tussen het Zelf en de Ander in het gesprek of met de woorden van Levinas:

¹⁶⁰ Emmanuel Levinas, *Totaliteit en het Oneindige*, vertaald door J.M. Tillema-de Vries, Lemniscaat, Rotterdam, 1966, p. 32

¹⁶¹ Emmanuel Levinas, *Totaliteit en het Oneindige*, vertaald door J.M. Tillema-de Vries, Lemniscaat, Rotterdam, 1966, p. 34

¹⁶² Emmanuel Levinas, *de Plaatsvervanging*, vertaald en ingeleid door Th. de Boer, Ambo, Baarn, 1989, p 27-28

¹⁶³ Als de Begeerte naar het Oneindige

¹⁶⁴ Emmanuel Levinas, *Totaliteit en het Oneindige*, vertaald door J.M. Tillema-de Vries, Lemniscaat, Rotterdam, 1966, p. 21

¹⁶⁵ Emmanuel Levinas, *Totaliteit en het Oneindige*, vertaald door J.M. Tillema-de Vries, Lemniscaat, Rotterdam, 1966, p. 26

*Deze relatie over de dingen heen, die voortaan gemeenschappelijk kunnen d.w.z gezegd kunnen worden, is de relatie van het gesprek.*¹⁶⁶

Levinas spreekt in het hiervoor aangehaalde citaat over 'het voortaan gezegd kunnen worden'. Daarmee wordt uitgedrukt dat de relatie tot het Andere, omdat het een overschrijding van de ontologie is, niet samenvalt met het alledaagse begrip van het gesprek.¹⁶⁷ In het essay *Betekenis en Zin* (Levinas, 1969) zal Levinas het gewone, banale gesprek zien als de uitdrukking van 'hetzelfde'.¹⁶⁸ Het gesprek is in de visie van Levinas de uitdrukking van het universele en via het gesprek en de eenvormigheid van betekenis en zin waarvan het gesprek een uitdrukking is, wordt deelgenomen aan het universele. Dit universele is het domein van de ontologie, het speelveld van het zijn en dus het domein waar Levinas doorheen wenst te breken. Die doorbraak komt vanuit het Gelaat, dat zich als bron van de oneindige begeerte Openbaart:

*De idee van het oneindige gaat dus niet uit van het Ik (...) De idee van het Oneindige wordt geopenbaard.*¹⁶⁹

De begeerte wordt gewekt door het Gelaat of eigenlijk door het Gelaat in zover het zich *uitdrukt*. In het zich uitdrukkende gelaat komt de relatie tot het Ik en de Ander tot stand *alsof*¹⁷⁰ het een gesprek is. Het is echter meer. Het Gelaat dat zich uitdrukt is *de zin der zinnen, het Rome waarheen alle wegen leiden*.¹⁷¹ De uitdrukking van het Gelaat is de Zin als zodanig en het werp het Ik terug in de samenleving. In het wezenlijke voor en met elkaar bestaan, daarbij geleid door de met het Gelaat gegeven onmogelijkheid de Ander te doden.¹⁷²

In de met de Ander die zich voordoet *als* Gesprek, ontstaat de ethiek. Het subject verstaat zich in de ogen van de Ander als schuldig en heeft het gevoel die Ander tekort te doen. Het Gesprek is, zo zegt Levinas, *het onderricht worden*. Dat is echter geen socratisch-maieutisch onderricht.¹⁷³ Het is het onderricht waarbij de Ander beveelt, het is de (ervaring van de) aanwezigheid van de gehele mensheid die het Ik aanziet en tot verantwoordelijkheid oproept. Dit ervaren van een schuld jegens de Ander ziet Levinas duidelijk uitgedrukt in de Gebroeders Karamazov van Dostojevski:

¹⁶⁶ Emmanuel Levinas, *Totaliteit en het Oneindige*, vertaald door J.M. Tillema-de Vries, Lemniscaat, Rotterdam, 1966, p. 39

¹⁶⁷ Niettemin blijft Levinas t.a.v de status van het gesprek onduidelijk. In *Totaliteit en Oneindige* noemt Levinas de taal ook de uitdrukking van het gemeenschappelijke, en het broederlijke onder de mensen. (Emmanuel Levinas, *Totaliteit en het Oneindige*, vertaald door J.M. Tillema-de Vries, Lemniscaat, Rotterdam, 1966, p. 207). Maar in het essay *Raadsel en Fenomeen* zegt Levinas ook: *om zich los te rukken van haar ontologische gewicht schijnt het nodig te zijn, dat de subjectiviteit een alleen voor bestemde dagvaarding ontvangt, die van de overkant van het zijn komt en van ver over de redelijke aaneenschakeling van betekenissen. Deze boodschap laat zich niet in een objectieve taal vertalen* (Emmanuel Levinas, *Het Menselijk Gelaat: Raadsel en Fenomeen*, Vertaald door A. Peperzak, Ambo, Baarn, 1978, p. 203). Onduidelijk blijft hiermee in welke zin het gesprek met de Ander afwijkt van het 'gewone' gesprek waarmee deelgenomen wordt aan een bepaalde universaliteit.

¹⁶⁸ Emmanuel Levinas, *Het Menselijk Gelaat: Betekenis en Zin*, Vertaald door A. Peperzak, Ambo, Baarn, 1978, p. 169

¹⁶⁹ Emmanuel Levinas, *Totaliteit en het Oneindige*, vertaald door J.M. Tillema-de Vries, Lemniscaat, Rotterdam, 1966, p. 51

¹⁷⁰ Zie noot 161.

¹⁷¹ Emmanuel Levinas, *Het Menselijk Gelaat: Betekenis en Zin*, Vertaald door A. Peperzak, Ambo, Baarn, 1978, p. 169

¹⁷² Emmanuel Levinas, *Het Menselijk Gelaat: Betekenis en Zin*, Vertaald door A. Peperzak, Ambo, Baarn, 1978, p. 104

¹⁷³ Emmanuel Levinas, *Totaliteit en het Oneindige*, vertaald door J.M. Tillema-de Vries, Lemniscaat, Rotterdam, 1966, p. 40

*En ik weet zelf, in het diepst van mijn hart, dat ik schuldig ben, maar dat hoeft u niet op te schrijven, zei hij opeens tot de grifver, dat is iets wat mij persoonlijk betreft heren, dat is voor u van geen belang, ik bedoel het feit dat ik mij diep in mijn hart schuldig voel.*¹⁷⁴

7.2.2. Het primaat van de metafysica over de ontologie en de Idee van het Oneindige

Een filosofie van het Zelfde is een ontologische filosofie. Het is een filosofie die de wereld in bezit neemt door haar te bewerken (in letterlijke zin) en door haar te kennen.

In het kennen eigent het subject zich de wereld toe. Het object smelt samen met het bewustzijn.¹⁷⁵ De eis voor een absolute transcendentie, een absoluut anders-dan-zijn is dat deze niet *herleidbaar mag zijn tot een innerlijk spel*. Dat kan ook niet, de Ander presenteert zichzelf nog voordat het Ego aan zijn ontologische ontdekkingsreis begonnen is. De Ander is er als evaring, als het Gelaat dat spreekt en het Ego ter verantwoording roept.

*(...) het metafysische heeft een andere intentie (dan de alledaagse begeerte naar het andere zoals bijvoorbeeld reizen) zij begeert het aan gene zijde van alles wat haar gewoon kan aanvullen. Zij is als de goedheid- het Begeerde overstelpt haar niet maar verdiept haar.*¹⁷⁶

De constante zoektocht naar de Ander is inherent verbonden met het ik en de ontdekking van de afwezigheid van het *ware leven* in zichzelf.¹⁷⁷ De zoektocht naar het metafysische, naar het andere, is een eindeloze zoektocht waarin het subject nooit tot een identificatie met het Andere zal komen:

*Niet het onvoldoende-zijn van het Ik verhindert de totalisering, maar het Oneindige van een Ander.*¹⁷⁸

Het oneindige in het oneindige bewerkstelligt de begeerte naar het oneindige.¹⁷⁹ Het oneindige is, zo zegt Levinas in een verwijzing naar Plato, *een idee waarvan het ideatum voortdurend overschreden wordt*. Het is niet een begeerte die gestelpt kan worden door het verkrijgen van het bezit van het Ander, het is een Erotische relatie waarin de steeds verder gaande zoektocht naar het Begeerde het verlangen aanwakkert, niet uitdooft.

Dit idee gaat aan de ontologie vooraf naar analogie met de wijze waarop God bij Descartes voorafgaat aan het zijn :

¹⁷⁴ F. M. Dostojewski, *de Gebroeders Karamazow*, in Th. de Boer, *tussen Filosofie en Profetie: de Wijsbegeerte van Emmanuel Levinas*, Ambo Wijsgerig, Amsterdam 1988, p. 73. In zijn filosofie, zo stelt de Boer, streeft Levinas ernaar om dit pre-reflexie ervaren te doordenken (*doit se penser avec acuité*) en neer te leggen in een filosofisch stelsel.

¹⁷⁵ Zie hieronder verder over Husserl en het intentionele bewustzijn waarin de subject – object dichotomie verdwijnt. De wereld is afhankelijk van het bewustzijn. Zonder bewustzijn is er geen wereld mogelijk.

¹⁷⁶ Emmanuel Levinas, *Totaliteit en het Oneindige*, vertaald door J.M. Tillema-de Vries, Lemniscaat, Rotterdam, 1966, p. 21

¹⁷⁷ Emmanuel Levinas, *Totaliteit en het Oneindige*, vertaald door J.M. Tillema-de Vries, Lemniscaat, Rotterdam, 1966, p. 21

¹⁷⁸ Emmanuel Levinas, *Totaliteit en het Oneindige*, vertaald door J.M. Tillema-de Vries, Lemniscaat, Rotterdam, 1966, p. 70

¹⁷⁹ Emmanuel Levinas, *Totaliteit en het Oneindige*, vertaald door J.M. Tillema-de Vries, Lemniscaat, Rotterdam, 1966, p. 39

*(...) then there arises in me a clear and distinct idea of a being who is independent and complete
(...) and now from this contemplation of the true God, in whom all the treasures of wisdom and
the sciences lie hidden, I think I can see a way forward to the knowledge of other things.*¹⁸⁰

Fundamenteel verschil met Descartes is dat bij Levinas de twijfel pas komt nadat de Ander zich gemeld heeft. Voor diens komst is er de tevreden *économie*¹⁸¹ van het zelf die zich gericht weet op de wereld en in zijn gerichte houding niet teleurgesteld wordt; de wereld, als *het andere*, verdampt onder de aanraking van het ik. Zij wordt gekend, zij wordt bearbeid; *zij is een économie van het zelf*.

7.2.3 Conclusie: Levinas: het fundament van het Zelf in het anders-dan-zijn

Voor Levinas is het individu oneindig verantwoordelijk voor de ander, de dood van de Ander gaat volgens Levinas zelfs vóór de eigen dood.¹⁸² Deze verantwoordelijkheid ontstaat in het individu dat door de Ander *toegeroepen* wordt. De aanroep van het Gelaat van de ander dat volgens Levinas *mij aankijkt*.¹⁸³ Deze verantwoordelijkheid strekt verder dan het Heideggeriaanse 'voor zich en voor de ander zorgen'; het is een wezenlijke verantwoordelijkheid, een absoluut gebod dat van de ander uitgaat. Het ik voelt deze verantwoordelijkheid voor de ander; er is angst om de *ander te na te komen* om de wezenlijkheid van het zijn van de Ander onvoldoende in acht te nemen. Uit de Ander ontstaat de ethiek. Uit de Ander die zich toont, die nabij is als Gelaat maar daarin ook tegelijkertijd zijn absoluut anders-zijn manifesteert en daardoor het verlangen levend houdt. De Ander in de ontmoeting met haar Gelaat behelst voor Levinas een absoluut gebod om op een wezenlijke - en niet zuiver ontologische bepaalde- manier verantwoordelijk te zijn voor de ander:

*(...) deze fenomenologie gaat over het ik als verantwoordelijk voor de ander dat wordt
aangeroepen door het aangezicht - waardoor het gebroken wordt- in het (uitsluitend C.Z.)
menselijk er-zijn dat zich om zijn in de wereld zijn bekommert.*¹⁸⁴

In het sprekende Gelaat ontstaat de paradoxale verhouding tot de Ander:

*De paradox van een Oneindige die een zijn buiten zich, dat hij niet omvat, erkent - die dank zij dit
nabij-zijn van een gescheiden zijn juist zijn oneindigheid vervult.*¹⁸⁵

¹⁸⁰ René Descartes, *Meditations on First Philosophy*, translated by John Cottingham, Cambridge University Press, Cambridge, 1986 (fourth meditation)

¹⁸¹ Economie in de oorspronkelijke betekenis van het woord: *een huis waar je woont, een thuis, een soort investeren, grijpen, bezitten en genieten*. (Emmanuel Levinas, *Tussen ons: essays over het denken aan de Ander: over de idee van het oneindige in ons*, Ambo, Baarn, 1991 p. 282)

¹⁸² Emmanuel Levinas, *Tussen ons: essays over het denken aan de Ander*, Ambo, Baarn, 1991 p. 262. Vergelijk de volgende uitspraak van Kierkegaard in zijn werk *het Begrip Angst: dit (de verklaring van de zonden en de erfzonde) heeft zijn diepste grond in het wezen van het mens-zijn , dat de mens enkeling is en als zodanig tegelijk zichzelf en heel de mensheid: zo, dat heel de mensheid deel heeft aan de enkeling en de enkeling aan heel de mensheid*. Soren Kierkegaard, *het Begrip Angst*, vertaald door J. Sperna Weiland, Bijleveld, Utrecht, p. 40. In het wezen van de erfzonde als zonde tegen de hele mensheid ligt een wederzijdse verantwoordelijkheid besloten. Zie in dit verband ook de al eerder aangehaalde uitspraak van starets Zosima in de gebroeders Karamazov: ieder van ons is schuldig tegenover alle anderen en ik meer dan wie ook .

¹⁸³ Emmanuel Levinas, *Tussen ons: essays over het denken aan de Ander*, Ambo, Baarn, 1991 p. 262

¹⁸⁴ Emmanuel Levinas, *Tussen ons: essays over het denken aan de Ander*, Ambo, Baarn, 1991, p. 26

¹⁸⁵ Emmanuel Levinas, *Totaliteit en het Oneindige*, vertaald door J.M. Tillema-de Vries, Lemniscaat, Rotterdam, 1966, p. 94

De ander openbaart zich enerzijds in de taal, in het sprekende Gelaat maar verbergt zich tegelijkertijd achter dat Gelaat. Het paradoxale is dat het Absoluut andere zich in een ethische relatie, door het gesprek, manifesteert. Het is een nabij- zijn maar ook tegelijkertijd een onmetelijk veraf zijn ; dat houdt het verlangen naar de ander levend en maakt het ik er van bewust dat 'er-zijn ' in het licht staat van 'het zijn voor de ander'. De ethiek zelf ontstaat bij Levinas in de ervaring van het Oneindige in de Ander; dit geeft een gebod aan die Ander te zien staan als een Ander die zich aanbiedt, de ander spreekt en het ik dat antwoord. De aanblik van de Ander, de Ander die zich presenteert is de fundering van de ethiek.

Voor Levinas wordt de Absoluut Andere 'mens' in zover het zich toont als Gelaat.¹⁸⁶ De menswording van God (bij Kierkegaard) of de mens die zijn Gelaat toont, is de manifestatie van het Andere in termen die de schijn wekken dat het (Andere) zich identificeert met het subject. Het subject wordt door die manifestatie aangeroepen en op zijn verantwoordelijkheid gewezen. In wat Levinas 'het enigma (en Kierkegaard de Paradox) ' noemt *dingt het Andere naar erkenning* zonder daarbij zijn incognito op te geven; de ander blijft, ondanks dat hij zijn Gelaat toont- de absoluut andere.¹⁸⁷

Hiermee zou Levinas een breuk geslagen hebben met het socratisch westerse denken dat met zich een inherente, egocentrische reductie meebrengt. Een hang naar onderwerping, onderdrukking en dus in haar kern een denken waarin naar Levinas meent de ontstaansvoorwaarden gelegen zijn voor *oorlogszuchtig* denken. De breuk met dit totalitaire denken wordt geslagen door de komst van de Ander, door de stem van de Ander die in het geweten spreekt en het ik een verantwoordelijkheid geeft: zorg voor mij, kom mij niet te na en voorkom mijn dood. Het zelf vindt uiteindelijk zijn fundering in een niet-overschrijdbare relatie, een niet beheersbare relatie; de relatie tot de Ander.

¹⁸⁶ Merold Westphal, *Levinas and Kierkegaard in Dialogue: Revelation as Enigma and Paradox*, Indiana University Press, Bloomington, 2008 p. 32.

¹⁸⁷ Emmanuel Levinas, *Het Menselijk Gelaat: Raadsel en Fenomeen: nabijheid, uitdrukking en enigma*, Vertaald door A. Peperzak, Ambo, Baarn, 1978, p. 198

8. Kierkegaard: het fundament van het Zelf in God

8.1 Taak en 'roeping': Socrates, maieutiek en de subjectieve werkelijkheid

Om in een kort bestek Kierkegaard te bespreken is een onmogelijke maar bovenal misschien wel onwenselijke opgave. De productiviteit van Kierkegaard als schrijver is enorm en de opgave om uit zijn werken een systeem te destilleren groot. De verwarring ten aanzien van het *systeem* binnen Kierkegaard's denken wordt vergroot doordat hij zijn werken laat optekenen door pseudoniemen. Johannes Climacus, zijn favoriete pseudoniem zegt ergens dat het zijn taak is om *overall moeilijkheden en verwarring te stichten*, iets wat hem gelukt is bij hedendaagse lezers maar ook zeker in zijn eigen tijd. In zijn stad Kopenhagen gold hij als een buitenissige figuur en in zijn *Dagboeken* klaagt Kierkegaard - als publiek figuur- voortdurend over de hoon die hem vanwege zijn stadsgenoten ten deel valt.¹⁸⁸ Zijn publieke vernedering bereikt een hoogtepunt na de verbroken verloving met Regina Olsen maar komt tot een climax in de polemieken die hij gedurende het laatste van zijn leven voerde tegen de gevestigde, christelijke orde.

Kierkegaard's pseudoniemen vervullen afwisselende hoedanigheden waarmee hij de dialectische methode van zijn grote voorbeeld Socrates, probeert te evenaren.¹⁸⁹ De pseudoniemen zijn afwisselend religieus (anti-Climacus o.a. de werken *Ziekte tot de Dood* en *Oefening in het Christendom*), filosoof (Johannes Climacus, of ethisch/esthetisch (Victor Eremita en A uit *het dagboek van de Verleider*). Wat het denken is dat aan Kierkegaard zelf moet worden toegeschreven wordt door deze methode niet eenvoudiger gemaakt.¹⁹⁰

Toch valt ook binnen het werk van Kierkegaard wel een centraal *leitmotiv* aan te duiden: zijn onvermoeibare inspanningen om het Christendom te zuiveren van haar systeemdenken.¹⁹¹ Een systematisch christendom ontnemt het individu de verantwoordelijkheid het Christen-zijn telkens opnieuw te *beleven*, doorleven en voor zichzelf tot werkelijkheid te brengen.¹⁹² Het is niet zozeer het *onoprechte* wat hem tegenstaat in het Christendom van zijn tijd, het is meer de *indifferentie* ten aanzien van de opdracht om het Christen-zijn telkens opnieuw in de praktijk te brengen.¹⁹³ Aan deze kritiek gaat een meer fundamentele kritiek vooraf die zich richt op het *speculatieve* denken dat onthecht van de werkelijkheid meent via het denken terug te kunnen redeneren naar het bestaan.

In dit streven ziet Kierkegaard verwantschap met Socrates. De leraar Socrates die zelfinzicht bij zijn leerlingen bewerkstelligde. Het inzicht van een gebrek aan kennis of het inzicht dat het mogelijk maakt om deugden te

¹⁸⁸ Het schijnt dat straatjongens achter hem aan liepen en schreeuwden: of-of, of-of! William Barrett, *Existentialisme*, vertaald door J.A. Jacobs, het Spectrum, Antwerpen, 1971, p. 157

¹⁸⁹ Dialectiek bij Kierkegaard is het in een voortdurende polemieken verwickeld zijn met zijn eigen pseudonieme creaties.

¹⁹⁰ De enige werken die Kierkegaard uit eigen naam geschreven en ondertekend heeft zijn *Oefeningen in het Christendom* en *Werken van Liefde*. Volgens sommigen (o.a. de Deense Kierkegaard-kenner Josh Slök) komt juist in de deze twee werken het totale denken van Kierkegaard samen.

¹⁹¹ In dit denken klinkt de opvatting van Hegel door dat: het weten alleen werkelijk is als systeem of wetenschap (G.W.F. Hegel, *het Wetenschappelijke Kennen: Voorwoord tot de Fenomenologie van de Geest*, vertaald door Peter Jonkers, Boom, Amsterdam, 1978, p. 61). De eigenlijke kritiek van Kierkegaard richt zich op dat denken dat het totale weten verenigt ziet in een wetenschappelijk systeem waaraan het individu krachtens zijn rede deel heeft. Het voert te ver om binnen de doelstelling van deze scriptie nauwkeurig te analyseren waar de kritiek van Kierkegaard op Hegel uit bestaat.

¹⁹² Sören Kierkegaard, *Mijn Taak*, in: *Nieuwe Keur uit de werken van Sören Kierkegaard*, vertaald en ingeleid door: R. Chantepie de la Saussaye

¹⁹³ Sören Kierkegaard, *Of/Of: evenwicht tussen het esthetische en het ethische*, vertaald en geannoteerd door Jan Marquart Scholtz, Boom, Amsterdam, 2000

kennen. Dat zag Kierkegaard als een ideaal, hij zou net als Socrates laten zien wat het betekende om Christen te zijn ; niet door redevoeringen van kansels te houden of door dogmatische stellingen te betrekken maar door de mensheid in te laten zien wat het zeggen wil om *geen* Christen te zijn .¹⁹⁴ Over zijn taak zegt hij zelf:

*Mijn taak is een socratische taak; herstellen wat het Christen-zijn is.*¹⁹⁵

Deze zelfgekozen rol cumuleert aan het einde van zijn leven in een felle polemiek tegen de gevestigde religieuze orde die, naar men aanneemt, zijn zwakke gezondheid teveel werd en uiteindelijk leidde tot zijn dood.¹⁹⁶ Directe aanleiding voor de confrontatie is de benoeming van de bisschop Martensen in 1854 als opvolger van bisschop Mynster. In de grafrede had deze laatste over Martensen gezegd dat *hij een trouwe waarheidsgetuige was die zich kon plaatsen in de lijn van de vroege apostelen*. Dit ging Kierkegaard te ver. Voor hem was juist Mynster het voorbeeld van de onwaarachtigheid en de verkwanseling van het zuivere evangelie aan dogmatische, systematische theologie. In de periode die volgt op de benoeming van bisschop Mynster wijdt Kierkegaard zich uitsluitend nog aan de ontmaskering van het systeem van de staatskerk. De ontmaskering bestaat in het blootleggen van het *systeem*; het idee dat het christendom tot een ware verhouding met God kan komen via een *denksysteem*. Dit is volgens Kierkegaard rechtstreeks in strijd met wat het zeggen wil een waar christen te zijn namelijk: een enkeling die zich geplaatst ziet tegenover God en schuldig jegens deze (en zichzelf) is vanuit zijn zondigheid. Dat is de aard van de verhouding, de vruchten van deze verhouding uiteten zich in Christelijke daden die door Kierkegaard uitvoerig beschreven zijn in zijn werk *Daden van Liefde*. Als concreet voorbeeld van Kierkegaards' houding ten opzicht van het systematische Christendom geeft hij in zijn dagboeken het volgende voorbeeld van een scene uit 'het laatste oordeel':

Onze Heer: heb jij eerst het koninkrijk Gods gezocht'?

Professor in de theologie: nee, dat kan ik niet zeggen, maar ik weet wat het rijk God zoeken betekent in 7 talen!

Onze Heer: jij knoeier!¹⁹⁷

Het systeem is de tevredenheid, het zelfgenoegzame opgaan in de massa die met de woorden van Kierkegaard *Christendommetje aan het spelen zijn* .¹⁹⁸ Het worden van een enkeling, is volgens Kierkegaard de christelijke opgave die alleen bereikt kan worden door strijd en lijden naar model van de beproevingen die Abraham ten deel vielen toen hij vanuit de ethiek in het geloof stapte en zijn zoon offerde.¹⁹⁹ Deze visie kwam hem op hoon te staan uit het gevestigde Christendom, hieronder vertolkt door zijn belangrijkste opponent; bisschop Martensen:

¹⁹⁴ Dit inzicht wordt echter verkregen in een dialectisch proces: de mens ontdekt zijn eigen onwaarheid in het licht van de geopenbaarde waarheid van God.

¹⁹⁵ Søren Kierkegaard, *Mijn Taak*, in: Nieuwe Keur uit de werken van Søren Kierkegaard, vertaald en ingeleid door: R. Chantepie de la Saussaye p. 251

¹⁹⁶ Walter Lowrie, *het Leven van Kierkegaard*, Prisma, Utrecht, 1980, p. 184

¹⁹⁷ Søren Kierkegaard, *Dagboeknotities*, vertaald door: W.R. Scholtens, ten Have, 1974, p. 150

¹⁹⁸ Søren Kierkegaard, *de Ziekte tot de Dood*, vertaald door Lineke Buijs, Boom, Amsterdam, 2008, p. 31

¹⁹⁹ Søren Kierkegaard, *Vrees en Beven*, vertaald door S. van Praag, C.J. Terwee, 1920, Putten

*Want zijn (Kierkegaard's C.Z.) christendom is zonder kerk en zonder geschiedenis; hij zoekt Christus alleen en op zijn kamertje. Het druist in tegen elk gezond gemeente-bewustzijn als men beweert dan men alleen in uitzonderlijke tijden en in uitzonderlijke beproevingen en met uitzonderlijke krachten en genadegaven kan getuigen.*²⁰⁰

Een Christen is wat Kierkegaard noemt: een Enkeling. De enkeling is de religieuze, uit de ethiek gevallen persoon. De persoon die hij belichaamt ziet in de (vader aller gelovigen) Abraham die tegen de regels van de ethiek in, gedrongen door het geloof, zijn zoon Abraham neemt om deze te offeren. Alleen het geloof is in staat tot het maken van dergelijke on-ethische keuzes. De ethiek is gemeenschap en de weergave van een universeel moraal. Een moraal dat Abraham kende en waarvan hij wist dat het hem veroordelen zou. Het geloof is een relatie die aangegaan wordt in *onbegrip*, gevoed door het geloof:

*Door het geloof trok Abraham uit het land van zijn vaders en werd een vreemdeling in het beloofde land. Hij liet één ding achter en nam één ding mee; hij liet zijn aardse verstand achter en nam zijn geloof mee. Anders zou hij ook niet vertrokken zijn, dan zou hij gedacht hebben: dat is immers dwaasheid!*²⁰¹

De enkeling is Abraham, de persoon die de vertrouwde omgeving van de *ethiek* verlaten heeft ten faveure van zijn *noodzakelijke* (de mens is een zelf dat bestaat uit de synthese eindigheid-oneindigheid, de verhouding tot de oneindigheid is daarmee een noodzakelijke verhouding tot het zelf) verhouding tot het Goddelijke.²⁰² Deze verhouding is niet gebaseerd op *ethiek* (niet op begrip dus) maar op geloof:

*Zoals de visser, wanneer hij het net heeft uitgezet, in het water rumoer maakt om de vissen zijn weg op te jagen en des te meer te vangen; zoals de jager met de schare der drijvers het hele terrein omsingelt en het wild in menigte opjaagt naar de plaats waar het moet worden geschoten: zo jaagt God, die bemind wil worden, met behulp van onrust op de mens.*²⁰³

Het Christendom als *systeem* is Kierkegaard een doorn in het oog en zelfs rechtstreeks in strijd met de woorden van Jezus dat *een ieder die Hem lief heeft, zijn kruis moet opnemen en Hem volgen* (Math. 10: 38). Dit volgen kan zelfs inhouden dat men vrienden, familie en geliefden dient te verlaten om in *eenzaamheid achter Jezus aan te komen* (Math. 10: 37). De verkondigers van het systematische christendom ziet Kierkegaard als *beroepsbeoefenaars* (speculanten die het waarheidsbegrip gevestigd hebben in het verstand) die geen enkele oorspronkelijke binding meer hebben met christelijke waarden. Het systeem ontnemt de navolgers de 'last' van het maken van een keuze, in het systeem is het individu onvrij en naar Kierkegaard aanneemt niet in staat de verantwoordelijkheid op zich te nemen die met vrijheid gepaard gaat.²⁰⁴ De door Kierkegaard als (de

²⁰⁰ Søren Kierkegaard, *Schotsschriften tegen de gevestigde Kerkelijkheid*, vertaald door W.R. Scholtens, ten Have, Baarn, 1980 (reactie van Bisschop Martensen aan dr. S. Kierkegaard, 28 december 1855).

²⁰¹ Søren Kierkegaard, *Vrees en Beven*, vertaald door S. van Praag, C.J. Terwee, 1920, Putten, p. 19

²⁰² Søren Kierkegaard, *de Ziekte tot de Dood*, vertaald door Lineke Buijs, Boom, Amsterdam, 2008, p. 27

²⁰³ Søren Kierkegaard, *Dagboeknotities*, vertaald door: W.R. Scholtens, ten Have, 1974, p. 98

²⁰⁴ Zie in dit verband de parabel van de groot Inquisiteur in de gebroeders Karamazow dat een felle aanklacht behelst tegen het systeem van het christendom maar echter ook oog heeft voor het individu en de last van de vrijheid die deze buiten het systeem te dragen heeft: de

ironisch bedoelde) *docenten* aangeduide verkondigers van het christendom kunnen redevoeringen houden over het belang van Christelijke eenvoud *gehuld in met goud bestikte purperen gewaden*.²⁰⁵ Met christen-zijn heeft al deze poppenkast volgens Kierkegaard niets te maken. Deze vorm van Christendom is ontdaan van de subjectieve beleving en de daaraan voorafgaande keuze die het christendom tot werkelijkheid maakt voor het individu of zoals Kierkegaard het zelf zegt:

*Of what use would it be to me to discover a so-called objective truth, to work through the philosophical systems so that I could, if asked, make critical judgements about them, could point out the fallacies in each system (...) and constructing a world which I did not live in but merely held up for others to see; of what use would it be to me to be able to formulate the meaning of Christianity (...) if it had no deeper meaning for me and for my life?*²⁰⁶

Met het doel om de synthese tussen een denksysteem en de werkelijkheid te vinden reisde Kierkegaard na zijn verbroken verloven af naar Duitsland om colleges te volgen bij Schelling van wie echter later zal zeggen: *hij begint ondraaglijk te leuteren!*²⁰⁷ Kierkegaard zocht een werkelijkheid die niet door het denken voortgebracht wordt, dat is volgens hem een esthetische houding.²⁰⁸ Kierkegaard zocht een (eigenlijke) verhouding met de bron van de werkelijkheid; het goddelijke.²⁰⁹ Het leven naar de *werkelijkheid* zoals die van God afkomstig is, is leven overeenkomstig de wil van God; de bestemming van de mens die de *werkelijkheid* zoekt is dus gelegen in God als de oorsprong van al het werkelijke.²¹⁰ In zijn latere werk *Ziekte tot de Dood* zal Kierkegaard de zoektocht naar de werkelijkheid, een zoektocht naar een 'waar zelf' noemen die in *zichzelf* vertwijfeld is en alleen bij God aangekomen, de ware (dialectische in de zin van een aan het ik tegengestelde maatstaf) fundering van zijn zelf ontmoet.

De afbraak van het dogmatisme vindt bij Kierkegaard plaats via de Socratische dialectische methode waarin de ondervrager de ondervraagde steeds verder terug brengt tot z'n ware, onwetende kern. Kierkegaard ziet deze onwetendheid in de systematisch opvatting die men in zijn tijd van het Christendom gemaakt had; daarin is men vergeten wat het betekent een waar Christen te zijn namelijk: een wezen dat zichzelf *verdubbelt* en voor wie het Christen-zijn *subjectieve werkelijkheid* heeft. In plaats van de eenzame en rusteloze zoektocht naar

behoefte aan gemeenschappelijke aanbidding is de grootste kwelling van ieder mens afzonderlijk en van de mensheid in haar geheel (...) Terwille van die gemeenschappelijke aanbidding hebben ze elkaar met het zwaard vernietigd, hebben ze zich goden geschapen .

²⁰⁵ Sören Kierkegaard, *Schotsschriften tegen de gevestigde Kerkelijkheid*, vertaald door W.R. Scholtens, ten Have, Baarn, 1980

²⁰⁶ Gregor Malantschuk, *Kierkegaard's Thought*, edited and translated by Howard & Edna Hong, Princeton university press, Princeton, 1971, p. 114 Kierkegaard beschrijft deze houding met het woord *toe-eigening* hetgeen afgeleid is van het Latijnse *appropriatio* dat in de wortel het woord *proprius* heeft hetgeen 'eigen' betekent. De waarheid ligt voor Kierkegaard dus niet in een abstract denken dat de waarheid kan voortbrengen; de waarheid is datgene wat iemand *is*. Zie in dit verband het begrip ek-sistentie bij Heidegger Sören Kierkegaard, *Dagboeknotities*, vertaald door: W.R. Scholtens, ten Have, 1974, p. 98 Over zijn kruistocht tegen het verstandelijke (Hegeliaanse) systeemdenken schrijft Kierkegaard in zijn dagboeken: *het was het verstand en niets anders waartegen verzet aangetekend moest worden. Vermoedelijk is dat de reden waarom ik, die het karwei moest opknappen, uitgerust werd met een reusachtig verstand.*

²⁰⁷ Sören Kierkegaard, *Dagboeknotities*, vertaald door: W.R. Scholtens, ten Have, 1974, p. 27

²⁰⁸ Binnen zijn opvatting van het werkelijke als de uitdrukking van God, of God die zich in het werkelijke uitdrukt onmogelijk.

²⁰⁹ Het denken dat via een systeem van these-antithese-synthese (ofwel in een dialectisch denkproces) zich uiteindelijk een weg baant naar het bestaan zelf. Ofwel: het Hegeliaanse denken waartegen Kierkegaard zich altijd fel verzet heeft.

²¹⁰ Josh Slök, Sören Kierkegaard, vertaald door J. Droogleever Fortuyn, W. ten Have, Amsterdam, 1967, p. 41. Ook hier komt weer het belang terug van de her-definiering die Kierkegaard geeft van het klassieke scholastische waarheidsbegrip (*adequatio rei et intellectus*). De waarheid ligt voor Kierkegaard in het *zijn* van de waarheid, niet in het *bezitten* ervan.

God leunde men in zijn tijd op een dogmatisch systeem; het Christendom.²¹¹ Kierkegaard heeft zijn tijd wakker willen schudden en om dat doel te bereiken onvermoeibaar de leiders van het christendom in de vorm van Bisschoppen en predikanten aangevallen. In zijn ogen misleidden zij het volk omdat ze er niet in slaagden het wezenlijke van het Christendom over te brengen namelijk: dat het een wezenlijke relatie is, tussen GHod en de Enkeling. Een relatie die uitsluitend oprecht *doorleefd* kan worden. De Deense Kierkegaard kenner Josh Slök, gebruikt hiervoor de term *subjectieve werkelijkheid*; dit om een *levenshouding* aan te duiden die gericht is op het *verwerklijken* van (de inhouden van) een theoretisch systeem; het gaat om het persoonlijk in het bezit te komen en uit te stralen van wat het zeggen wil een christen te zijn.

Om zijn visie vanuit de bijbel te staven verwijst Kierkegaard naar uitspraken van Jezus als: wie niet zijn kruis opneemt en mij volgt, die is mij niet waard (Matheus 10 vers 38). Dat mistte Kierkegaard in zijn tijd: het idee dat het zijn van een christen meer is dan het afdraaien van een al grijs gedraaide plaat. Het idee dat het zijn van een christen een volledige levenshouding is die gericht is op God en van daaruit op de naaste; volledig één in denken en handelen of zoals hij het zelf uitdrukt:

*Maar God weet hoe weinigen er eigenlijk gelijktijdig met zichzelf durven leven. Eerst dat schenkt ware doorzichtigheid en rust; zo iets kan alleen door een godsverhouding, ja, dat is de godsverhouding.*²¹²

Kierkegaard gaat ver mee in het denken van Socrates maar verliest hem op een centraal punt: de maatstaf waarmee zelfontdekking gegeven kan worden. Bij Socrates was dit een interne maatstaf, bij Kierkegaard een externe van God gegeven maatstaf. Een maatstaf die alleen door het geloof aangereikt kan worden. In de *Ziekte tot de Dood* maakt Kierkegaard helder waar het verschil met Socrates in bestaat:

*Dus redt hij (Socrates C.Z.) er zich uit en zegt: als iemand het verkeerde doet, dan heeft hij het goede niet begrepen (...) volkomen juist, verder kan een mens ook niet komen (...) Daarom begint het christendom ook op een andere manier, het begint ermee dat er een openbaring van God nodig is om een mens duidelijk te maken wat zonde is (...) dat hij het goede niet wil.*²¹³

Hiermee wordt de scheidslijn getrokken; de socratische kennis is in de mens zelf aanwezig maar moet er uit getrokken worden door een leraar. De christelijke *zelfkennis* is uiteindelijk in God gelegen. Deze socratische, maieutische rol bij het leiding geven aan het ik is door Levinas als volgt gekenschetst:

²¹¹ Bestudering van het christendom leert dat al vanaf haar Joodse wortels gebaseerd is op een dogmatiek, te beginnen bij de Mozaïsche wetten en de interpretatie en systematisering daarvan door de religieuze hoofdgroepen zoals de Farizeeërs. De boodschap van Jezus zelf was gericht tegen de dogmatiek, de Farizeeërs uit Zijn tijd (Jezus over de Farizeeërs: daarom al wat zij, de schriftgeleerden u zeggen, dat gij houden zult houdt dat en doet het; maar doet niet naar hun werken; want zij zeggen het maar doen het niet Math. 23: 3). Het fundamentele schisma tussen protestanten en katholieken voert eveneens terug op een dogmatische versus een persoonlijke relatie tot het christelijke gedachtegoed. In zijn kritiek op dit punt is Kierkegaard dus niet uniek en staat hij in de geschiedenis ook zeker niet alleen maar in goed gezelschap van Jezus zelf.

²¹² Sören Kierkegaard, *Dagboeknotities*, vertaald door: W.R. Scholtens, ten Have, 1974, p. 47

²¹³ Sören Kierkegaard, *de Ziekte tot de Dood*, vertaald door Lineke Buijs, Boom, Amsterdam, 2008, p. 89

*Het wezen van de waarheid zou dus niet liggen in de heteronome betrekking met een onbekende God, maar in het reeds-gekende dat men vrij in zichzelf moet ontdekken of uitvinden en waarin alles wat onbekend is mooi past.*²¹⁴

Deze positie werd eerder als door Kierkegaard zelf in zijn 'masterscriptie' aangeduid als verloskunde (maieutiek).²¹⁵ De socratische dialectische methode is een vraag en antwoord spel die uiteindelijk doet doel heeft dat de ondervraagde uit zichzelf tot het door Socrates verlangde inzicht komt: weten dat men niets weet. De rol van Socrates daarbij was de rol van de *verloskundige* die het *zelfinzicht* tot leven brengt; dit inzicht is potentieel in de ondervraagde aanwezig echter heeft hij een leraar nodig die deze waarheid ontsluit. Deze rol van Socrates komt goed tot uiting in de dialoog Alcibiades waar de zelfingenomen Alcibiades aan het einde van het gesprek zijn onwetendheid moet erkennen en tenslotte van Socrates verlangd dat deze hem zal begeleiden als leraar:

*S: and do you know how to escape out of a state which I do even like to name to my beauty? A: Yes I do. S: how? A: by your help, Socrates (...) A: from this day forward, I must and will follow you as you have followed me; I will be the disciple and you shall be my master!*²¹⁶

De methode van Kierkegaard is eveneens socratisch. Zijn geschriften afzonderlijk en in samenhang gezien zijn dialectische van aard en beogen het volk tot inzicht te brengen in wat het zeggen wil een christen te zijn. Het doel van Kierkegaard is eveneens een socratisch doel; het is gericht op het bewerkstelligen van zelfinzicht.

Toch bestaat er een fundamenteel onderscheid tussen Socrates. Bij Socrates is de definitie van zonde de onwetendheid; het is de onbekendheid met het deugdzaam wat iemand tot zondaar maakt. Het Griekse denken is volgens Kierkegaard te naïef, esthetisch en ironisch om in te zien dat de zonde niet voorkomt uit de onbekendheid met het goede; de Grieken gaan uit van een 'intellectueel categorisch imperatief' dat uitgaat van de stelling dat degene die weet heeft van het goede dat ook zal doen. Voor Kierkegaard ligt dat anders. Volgens hem ontspringt hier het fundamentele schisma met het 'heidendom' of de voortzetting daarvan in het door Hegel beïnvloeden christelijke denken. Het christendom leert volgens Kierkegaard dat de *wil* zelf gebrekkig is naar voorbeeld van de woorden van Paulus: '*zo vind ik dan deze wet in mij: als ik het goede wil doen, dat het kwade mij bijligt* (Romeinen 7: 21)'. Deze conclusie heeft als ultieme consequentie dat de mens om het goede te doen, een fundering heeft te zoeken buiten zichzelf; het eigen handelen van de mens is als het ware besmet door zijn gebrekkige wil.²¹⁷

Volgens Kierkegaard is deze conclusie *onbegrijpelijk* voor het Heidense (en modern Hegeliaanse denken) en leidt ze daarmee tot *ergernis*; dit inzicht volgt volgens Kierkegaard dan ook niet uit (socratische, uit het zelf opgediepte) kennis maar uit *openbaring*, een volgens hem al even onbegrijpelijk gegeven. Daarmee is voor

²¹⁴ Emmanuel Levinas, *Het Menselijk Gelaat: de Filosofie en het Idee van het oneindige: Autonomie en Autarkie*, Vertaald door A. Peperzak, Ambo, Baarn, 1978 p. 152

²¹⁵ Joseph Westfall, *Ironic midwives: Socratic maieutics in Nietzsche and Kierkegaard*, in: Philosophy Social Criticism, 2009, 35: 627

²¹⁶ Plato, *Alcibiades I*, Translated by Benjamin Jowett (<http://www.ancienttexts.org/library/greek/plato/alcibiades1.html>)

²¹⁷ De klassieke leer van de erfzonde die Kierkegaard uitvoerig geanalyseerd heeft in zijn dissertatie *het Begrip Angst*.

Kierkegaard definitief bepaald dat de leer van het christendom een geloof is en niet een weten in filosofische (socratische) zin.²¹⁸

8.2 Voorbij de ethiek: de geloofsheld Abraham en de paradox

8.2.1 Het proces van het worden van een Zelf

In zijn latere werk *de Ziekte tot de Dood* maakt Kierkegaard duidelijk wat de bestemming is van de christelijke mens: zijn *vertwijfeling* te boven komen ofwel een zelf worden.²¹⁹ Het worden van een zelf kan alleen in relatie tot het Goddelijke, het zijn van een zelf is een zelf dat zich 'doorzichtig grondt in God'.²²⁰

Deze vertwijfeling komt voort uit de disharmonie die er door de *zonde* bestaat in de relatie tot God. Deze relatie is onvolmaakt althans na de zondeval is zij dat geworden.²²¹ Deze onvolmaaktheid brengt een verstoorde balans in de persoonlijkheid, het zelf me zich mee. Dit zelf bestaat namelijk uit geest hetwelk een synthese is tussen eindigheid (ethiek, lichaam, tijdelijkheid) en oneindigheid (het religieuze, ziel, oneindigheid). Het bereiken van de juiste balans in deze synthese is het uiteindelijke doel van de christelijke mens. Het inzicht verkrijgen in het bestaan van deze synthese, en het in balans brengen van deze synthese zien als het doel van het leven is uiteindelijk al een opgave op zichzelf; de meeste mensen leven volgens Kierkegaard zonder dat zij zich bewust zijn van de uiteindelijke implicaties van hun leven:

*(...) verspild is uiteindelijk een mensenleven (...) dat zich nooit eeuwig beslissend bewust werd als geest, als een zelf, of wat hetzelfde is, dat hij nooit heeft opgemerkt (...) dat er een God is en dat hij zelf er voor deze God is en dat deze verworvenheid van het oneindige nooit verkregen wordt zonder door de vertwijfeling heen te gaan.*²²²

De *vertwijfeling* is een grondhouding van de mens en in het verlangen van de vertwijfeling los te komen wordt het geloof geboren:

*Hij (de religieuze-dichter, de mens die zich niet wil overgeven) bezit alleen het eerste van het geloof: de vertwijfeling, en in die vertwijfeling een brandend verlangen naar het religieuze.*²²³

De uiteindelijke balans - de verlossing van de vertwijfeling- wordt gevonden in relatie tot God; de mens *is* een Zelf (een synthese in balans) tegenover God. Dit Zelf wordt bevestigd in het definitieve van de keuze voor het Goddelijke; het Goddelijke vergt een totale overgave en vast vertrouwen omdat het tot een domein behoort dat zich voorbij het denken afspeelt.

²¹⁸ Søren Kierkegaard, *de Ziekte tot de Dood*, vertaald door Lineke Buijs, Boom, Amsterdam, 2008, p. 89. Ook hier wordt weer de tegenstelling met Hegel duidelijk. Hegel slaagde er in om via een denksysteem tot God te geraken. Deze visie is volgens Kierkegaard voluit Heidens (socratisch) en wordt door hem nadrukkelijk afgewezen laat staan dat zij zich - zoals Hegel en zijn volgelingen wel doen- christelijk mag noemen.

²¹⁹ Christelijk geduid: verlost te worden van zijn zondesschuld en daarmee van de *vertwijfeling*.

²²⁰ Søren Kierkegaard, *de Ziekte tot de Dood*, vertaald door Lineke Buijs, Boom, Amsterdam, 2008, p. 28

²²¹ Søren Kierkegaard, *de Ziekte tot de Dood*, vertaald door Lineke Buijs, Boom, Amsterdam, 2008, p. 28

²²² Søren Kierkegaard, *de Ziekte tot de Dood*, vertaald door Lineke Buijs, Boom, Amsterdam, 2008, p. 25

²²³ Søren Kierkegaard, *de Ziekte tot de Dood*, vertaald door Lineke Buijs, Boom, Amsterdam, 2008, p. 74

8.2.2 De ethiek en het religieuze (stadium)

In de verhouding tussen God (de Absolute waarheid als tegengesteld aan de menselijke onwaarheid) en mens positioneert God *zichzelf* als autoriteit. Dat wil zeggen: de verhouding tot de Absolute waarheid alleen kan ontstaan wanneer die Absolute waarheid zich aan de mens openbaart die de sprong in het geloof gewaagd heeft. De sprong in het geloof is een sprong uit de ethiek en kan alleen volbracht worden in vertrouwen; eenmaal in het geloof aangekomen rest de gelovige niets dan de genade van God. Het element van vertrouwen is van belang gezien het absurde van de sprong in het geloof. Het is absurd omdat het een beweging is in het religieuze niemandsland. Het land waarin niet gesproken kan worden omdat de spraak tot het domein van het ethische behoort.²²⁴

In het vertrouwen komt tot uiting dat binnen het geloof de mens een andere maatstaf gekozen heeft; voor de gelovige ligt de ultieme bestaansgrond, het uiteindelijke waarheids criterium, buiten de mens - in tegenstelling tot het socratische denken- in God:

*The formula that describes the state of the self when despair is completely rooted out is this: in relating itself to itself and in willing to be itself, the self rests transparently in the power that established it (God C.Z) .*²²⁵

Voor Kierkegaard is het hebben van een *wezenlijke* (wezens bepalende) relatie alleen mogelijk in relatie tot het Absolute. Het is een relatie die aangegaan kan worden door de *Enkeling*. Dat is de mens die zich heeft weten los te rukken van de Massa, van het *Ethische* spel dat de mens het ware zicht ontnemt op zijn uiteindelijke doel: het maken van 'de sprong' in het religieuze.

In zijn dagboeken schrijft Kierkegaard: *Polemisch als ik ben tegen de massa ontdekte ik al vroeg de categorie van de Enkeling.*²²⁶ In de Ziekte tot de Dood geeft als één van de oorzaken van de vertwijfeling: *een ander soort vertwijfeling laat als het ware zijn zelf afhandig maken door de anderen*. Het *zelf* die zijn ware bestemming nog niet gevonden heeft is de ethicus. De ethicus leeft in het algemene, in dat wat maatschappelijk geaccepteerd is. De ethicus is *openbaar*, kenbaar en in staat zijn rol als mens te vervullen. In *Of/Of* schrijft Kierkegaard dat het de plicht van de mens is om *openbaar* te worden als tegengesteld aan gemaskeerd of verhuuld achter esthetische spelletjes. De ethicus is in staat de werkelijkheid bewust te leven, daarvoor verantwoordelijkheid te dragen; een thema dat voortdurend terugkeert bij Kierkegaard.²²⁷ De onderliggende vraag daarbij is hoe de mens er in slaagt *bewust* om te gaan met dat wat hem van nature meegegeven is; het 'neutrum' van zijn natuurlijke aanleg, opvoeding, omgeving cultuur. Het bewust hiermee omgaan impliceert een keuze; het bestaan zoals Kierkegaard dat voor zich ziet is een voortdurend opnieuw *kiezen*, een bewustzijn dat iedere dag van het leven vernieuwd moet worden. Het is een keuze om zoals Kierkegaard het zegt *het*

²²⁴ Sören Kierkegaard, *Vrees en Beven*, vertaald door S. van Praag, C.J. Terwee, 1920, Putten, p. 76

²²⁵ Anthony Rudd, *Kierkegaard and the Limits of the Ethical*, Clarendon press, Oxford, 1993, p. 141; Sören Kierkegaard, *Vrees en Beven*, in: Sören Kierkegaard, *Liefdedaden*, vertaald en ingeleid door Is van Dijk, J. Ploegsma, 1919, Zeist

²²⁶ Sören Kierkegaard, *Dagboeknotities*, vertaald door: W.R. Scholtens, ten Have, 1974, p. 53

²²⁷ Josh Slök, Sören Kierkegaard, vertaald door J. Droogleever Fortuyn, W. ten Have, Amsterdam, 1967, p. 47

*algemeen-menselijke in zijn individuele leven tot uitdrukking te brengen.*²²⁸ De estheticus (afgeleid van het Griekse woord *theater*) hanteert zijn leven als een spel; een levenshouding die Kierkegaard vertolkt ziet in de persoon (van de mythe van) Don Juan.²²⁹ Don Juan is de toneelspeler bij uitstek, de volmaakte estheet die wanneer een vrouw tot hem zegt: *eindelijk heb ik je de liefde gegeven!* Antwoord: *eindelijk? Nee, alleen weer een keer meer!* Dat is de *levende* estheet; de *denkende* estheet is voor Kierkegaard de bisschop of de filosoof die zijn waarheid kan doceren maar niet zelf hoeft te zijn. Het kiezen van de *werkelijkheid*, dat is de ethische levenshouding die beschreven wordt in Enten/Eller (of/of) onder het motto:

Het ethische verleend aan het leven schoonheid, vrede, zekerheid en geborgenheid want het roept ons voortdurend toe: quod petis, hic est (wat je zoekt is hier)!²³⁰

Hoezeer het ethische ook een verbond heeft met de werkelijkheid, de mens (het zelf) is meer dan uitsluitend eindigheid. De oneindigheid, daar is het leven uiteindelijk op gericht:

Als de mens geen eeuwig geweten zou hebben, als aan de oorsprong van alles niets meer zou liggen dan een wilde, kokende kracht, die alles, het grote en het kleine, uit de maalstroom van duistere hartstochten tevoorschijn zou brengen, als een bodemloze, door niets te vervullen leegte zich achter de dingen zou verbergen, wat zou het leven anders zijn dan wanhoop?²³¹

In het later verschenen *Vrees & Beven* staat *de sprong* centraal, de ontsnapping uit de ethiek door een onwankelbaar geloof in God:

Zijn verhouding tot Izaak is, ethisch uitgedrukt, deze dat een vader zijn zoon moet liefhebben. Deze ethische verhouding wordt tot iets relatiefs gedegradeerd, doordat zij in een tegenstelling komt tot de absolute verhouding tegenover God.²³²

Hoe dit geloof tot stand komt of uit welke grondhouding het maken van de sprong noodzakelijk wordt blijft in *Vrees & Beven* onduidelijk. Hoe kan de door de zonde fundamenteel aangetaste wil uiteindelijk voor God kiezen? Bij het lezen van *Vrees & Beven* ontstaat de indruk dat de sprong van Abraham in het geloof een natuurlijke zij het moeilijke sprong is. Duidelijk wordt niet wat de grondhouding is die Abraham beweegt tot het maken van de sprong. De onrust die Kierkegaard zelf tot het goddelijke drijft en waarmee volgens hem *God*

²²⁸ Søren Kierkegaard, *Of/Of: evenwicht tussen het esthetische en het ethische*, vertaald en geannoteerd door Jan Marquart Scholtz, Boom, Amsterdam, 2000, p. 804

²²⁹ Deze problematiek die Kierkegaard de vader maakt van het latere existentialisme vinden we ook terug bij Heidegger. De kern hiervan is het voortdurend tot persoonlijke werkelijkheid brengen van een neutrale, indifferente structuur. Deze primaire houding t.a.v. de ontologie is wat Heidegger later *besorgen* zal noemen; het voor-thematisch (voor-begripsmatig) omgaan met de werkelijkheid. Dit omgaan met de *terhanden* wereld is mogelijk via de *modus* van het verstaan, hiermee verkrijgt de mens als het ware inzicht in de wijze waarop met de *terhanden* structuur van de wereld omgesprongen kan worden. Het opgaan in het omringende is volgens Heidegger oneigenlijk en een vlucht van de mens voor zichzelf. In de stemming van de Angst breekt de vlakke horizon van het kale omringende en komt de mens oog in oog te staan met zichzelf.

²³⁰ Søren Kierkegaard, *Of/Of: evenwicht tussen het esthetische en het ethische*, vertaald en geannoteerd door Jan Marquart Scholtz, Boom, Amsterdam, 2000, p. 799. Kierkegaard beschrijft deze houding met het woord *toe-eigening* hetgeen afgeleid is van het Latijnse *appropriatio* dat in de wortel het woord *proprius* heeft hetgeen 'eigen' betekent. De waarheid ligt voor Kierkegaard dus niet in een abstract denken die de waarheid kan voortbrengen; de waarheid is datgene wat iemand is.

²³¹ Søren Kierkegaard, *Dagboeken* in: Albert Camus, *de Mythe van Sisyphus*, vertaald door C.n. Lijssen, de Bezige Bij, Amsterdam, 1971, p.

61

²³² Søren Kierkegaard, *Vrees en Beven*, vertaald door S. van Praag, C.J. Terwee, 1920, Putten, p. 104

jaagt op de mens, is bij Abraham afwezig. Abraham gaat zijn weg naar de berg Moria in volmaakte kalmte en vertrouwen op God. Abraham is al in het religieuze aangekomen en handelt rustig en in vertrouwen, hoe hij initieel tot zijn geloof gekomen is, wordt niet duidelijk. De noodzakelijkheid waarin dit proces zich voltrekt blijkt wel uit de *Ziekte tot de Dood*; dit werk geeft uiteindelijk inzicht in het *waarom* van de sprong: de mens moet een verhouding herstellen die gebroken is door (erf) zonde. Binnen een herstelde godsverhouding krijgt de mens zijn verloren zelf weer terug en daarbij tevens zijn perspectief op de eeuwigheid. De grondhouding van de vertwijfeling moet verondersteld worden om de sprong te kunnen verklaren.

De sprong zelf is uiteindelijk een absurde sprong, een sprong in het duister en slechts ondersteunt door een vast vertrouwen in God. De sprong in het geloof is een sprong uit de ethiek die gerechtvaardigd wordt door het bij Kierkegaard essentiële beginsel dat het individu altijd hoger staat dan de gemeenschap; althans degene die zijn echte individualiteit, zijn zelf heeft verkregen in relatie tot God.²³³

De relatie met de ander, opgevat als anderen (in de ethische, maatschappelijke verhoudingen), staat in wezen in de weg aan een volmaakte relatie met het Absolute. In het religieuze is er alleen maar plaats voor het ik en God; in deze verhouding zoekt de vertwijfelde mens naar God, vraagt zich af wat God wil en verlangt vervolgens alleen nog maar te doen mens wat God wil.²³⁴ God krijgt persoonlijke betekenis voor de gelovige, deze ontleend aan God zijn identiteit en krijgt met het geloof een waarheid waarvoor hij kan 'leven en sterven'.²³⁵

8.2.3 Het Zelf in een proces van Vrees & Beven gefundeerd in God

De sprong in het religieuze is een sprong weg uit het ethische zoals Abraham deze sprong maakte en waarin hij de ethiek offerde aan het geloof. In het religieuze openbaart God zich, spreekt tot de mens en deze, wanneer hij de sprong gemaakt heeft, slaagt er in die stem te horen. De sprong naar God is een sprong die alleen het geloof kan maken en die Kierkegaard in een citaat uit *Vrees & Beven* als volgt karakteriseert:

*It takes purely human courage to renounce the whole temporal realm in order to gain eternity...But it takes a paradoxical and humble courage to grasp the whole temporal realm now by virtue of the absurd, and this is the courage of faith.*²³⁶

Alleen tot God is een wezenlijke relatie mogelijk en het is de zonde en daarmee samenhangende schuld die de relatie van de Enkeling tot het absolute onmogelijk maakt:

*Alleen de zonde isoleert absoluut: dat gaat niemand anders aan, alleen de diepste grond van mijn eigen persoonlijkheid.*²³⁷

²³³ William Barrett, *Existentialisme*, vertaald door J.A. Jacobs, het Spectrum, Antwerpen, 1971, p. 173

²³⁴ Vergelijk het volgende citaat uit de *Belijdenissen* van Augustinus: en dat (de bekering van Augustinus C.Z.) betekende dat ik ophield te willen wat ik gewild had en begon te willen wat U wilde. Augustinus, *Belijdenissen*, vertaald door A. Sizoo, Prisma, Amsterdam, 1948, p. 177

²³⁵ Sören Kierkegaard, *Liefdedaden*, vertaald en ingeleid door Is van Dijk, J. Ploegsma, 1919, Zeist, p. 10

²³⁶ Anthony Rudd, *Kierkegaard and the Limits of the Ethical*, Clarendon press, Oxford, 1993, p. 151

²³⁷ Sören Kierkegaard, *Dagboeknotities*, vertaald door: W.R. Scholtens, ten Have, 1974, p. 112

Het bestaan van de mens is volgens Kierkegaard een *verborgen* mogelijkheid; de mogelijkheid ligt verstopt in de religieuze sprong. Hiermee ontvangt de mens God, daarmee zijn *zelf* en *daarna* de ander.²³⁸ De levensopdracht van de mens is het om in het ethische uit zijn *verborgenheid*, uit zijn *verhulling* in het esthetische spel te komen. De ethische verhouding is echter een tijdelijke verhouding en tegelijkertijd een gevaar: in de ethische verhouding verliest de mens het zicht op zijn *ultieme* mogelijkheid. Het ethische kan de mens *overwoekeren*, zodanig dat hij het doorzicht op de *ultieme* verhouding verliest.²³⁹ In het ethische vervalt de mens aan de massa, wordt onderdeel van haar. De mogelijkheid van het religieuze, daarop is de existentie gericht, de mogelijkheid dus van een volledig bestaan ten overstaan van het absolute, dat is: God. Deze verhouding is - evenals de ethische- in de mens aanwezig maar moet ook *onthuld* worden. Deze onthulling van het zelf is het doel van de menselijke existentie. Het is de Zonde die echter de mens belet waarlijk een zelf te worden, zich tot zichzelf te verhouden en uiteindelijk daarin tot God:

*(...) en wat krijgt het zelf niet een oneindige realiteit door het zich bewust te zijn dat het er is voor God, door een menselijk zelf te worden waarvan God de maatstaf is! Wat de zonde tot iets vreselijks maakte was dat ze zonde voor God was (ten opzichte dus van de wezensbepalende verhouding die er is tot God C.Z.).*²⁴⁰

De ziekte tot de dood, de vertwijfeling, overkomt de mens die er niet in slaagt een waar *zelf* te zijn dat zich gefundeerd weet in God; het is immers de zonde die mens afhoudt bij God, bij zijn *werkelijke* fundering te komen. De fundering van de mens bestaat in de relatie die God kiest te hebben met de mens en waaraan de mens beantwoordt door *de sprong in het geloof*; een sprong die voortkomt uit de vertwijfeling, de angst niet tot een zelf te kunnen komen dat volledig gefundeerd is in een externe maatstaf; in het Goddelijke.

De relatie met God is een relatie met het Absoluut andere dat een waarheid in het individu tot stand brengt, niet een waarheid die het individu in zichzelf ontdekt. In zichzelf ontdekt het individu alleen maar *onwaarheid*; zijn natuurlijke toestand is door de zonde het afgesloten zijn voor God, dat is de onwaarheid. Het Absoluut andere legt het waarheidscriterium echter buiten het individu, in de ontmoeting met het Goddelijk andere dat zich op Paradoxe wijze openbaart in de mens, de mens ervaart het Goddelijke in *roepstemmen* die tot hem uitgaan en die een dwingend beroep op de (religieuze)mens inhouden. Dit komt in het oeuvre van Kierkegaard met name naar voren in de relatie tussen Abraham en God in het werk *Vrees & Beven*.²⁴¹ Daarin ontmoet Abraham het Goddelijke dat zich aan hem openbaart in het onmenselijke en onethische gebod zijn zoon Izaäk te offeren. Door het geloof herkende Abraham het Goddelijke in het gebod dat tot hem uitging en uit liefde tot dit Goddelijke gehoorzaamde hij aan de on-ethische roepstem: zijn zoon te doden uit liefde tot God. De herkenning van de stem van God is het gevolg van de sprong die Abraham gemaakt heeft vanuit het ethische naar het religieuze; het gebod van God was een gebod dat alleen met een religieus oor opgevangen kon worden. Door het geloof zelf kwam Abraham tot zijn daad, het was het geloof die hem de moed gaf juist om

²³⁸ Søren Kierkegaard, *Liefdedaden*, vertaald en ingeleid door Is van Dijk, J. Ploegsma, 1919, Zeist, p. 10

²³⁹ Søren Kierkegaard, *de Ziekte tot de Dood*, vertaald door Lineke Buijs, Boom, Amsterdam, 2008, p. 74

²⁴⁰ Søren Kierkegaard, *de Ziekte tot de Dood*, vertaald door Lineke Buijs, Boom, Amsterdam, 2008, p. 43

²⁴¹ Søren Kierkegaard, *Vrees en Beven*, vertaald door S. van Praag, C.J. Terwee, 1920, Putten

zijn zoon te offeren want het was het geloof die hem de zekerheid gaf dat zijn zoon uiteindelijk voor hem behouden zou blijven.

De relatie tussen Abraham en zijn zoon is - naar algemeen wordt aangenomen- een analogie met de relatie die Kierkegaard zelf had met zijn verloofde Regina. Ook hij offerde haar omdat hij er van overtuigd was dat zij het zou zijn die hem de verhouding tot het goddelijke zou ontnemen. Tegelijk beklagt Kierkegaard zich meermaals over zijn gebrek aan moed en verzucht hij dat 'wanneer hij ook maar een sprankje geloof zou hebben gehad, hij Regina voor zichzelf had kunnen behouden'. Het vertrouwen in God zou hem zowel God als Regina gegeven hebben en nu, nadat hij haar verliet, had hij zowel God als zijn verloofde niet meer. Over de onmogelijkheid, het *credo quia absurdum* van het geloof schrijft hij in *Vrees & Beven*:

Ik kan me een held voorstellen maar Abraham niet (...) Ik kan de geloofsbeweging niet maken, mij niet vol vertrouwen in het absurde storten (...) Abraham daarentegen was vol vertrouwen dat God van hem het absurde niet zou vragen (...) de beweging van het geloof vindt nooit anders plaats dan krachtens het absurde.

Abraham overwon het absurde en behield zijn zoon maar niet voordat hij hem als het ware eerst aan God teruggegeven had.

De relatie met God als eis uit het eerst gebod *Gij zult de Heere uw God liefhebben*, brengt automatisch het voldoen aan het tweede gebod met zich mee: *Gij zult uw naasten Liefhebben*.²⁴² Dat is wat de liefde tot God doet: zij schept de naastenliefde die de *ethische* relatie tot de wereld inhoud. Deze ethische relatie komt nadat de mens zich gekeerd heeft naar God en in hem het absoluut andere erkend heeft dat zich op Paradoxe wijze Openbaart aan de mens.²⁴³

De fundamentele paradox bestaat in de menswording van God. De paradox bestaat in het neerdalen van het oneindige in het eindige, van het Goddelijke dat ingrijpt op het menselijke. Dit neerdalen van God is iets wat de mens niet begrijpt, niet vanuit zichzelf; de mens spreekt de taal van God niet zoals hij de taal van de ethiek spreekt. Dit misverstand tussen het eindige en het oneindige noemt Kierkegaard in zijn dagboeken de grootste tragedie van Jezus; de afwezigheid van een schakel tussen het eindige en oneindige.²⁴⁴

Deze paradox cumuleert uiteindelijk in de menswording van Jezus zelf; een vraagstuk waarover Kierkegaard niet uitgedacht raakte:

*Heel het bestaan beangstigt mij, van de kleine mug tot aan de mysteries van de menswording toe.
Alles is me onverklaarbaar, ik mijzelf nog het meest (...)*²⁴⁵

²⁴² Søren Kierkegaard, *Liefdedaden*, vertaald en ingeleid door Is van Dijk, J. Ploegsma, 1919, Zeist

²⁴³ Merold Westphal, *Levinas and Kierkegaard in Dialogue: revelation as Enigma and Paradox*, Indiana University Press, Bloomington, 2008 p. 37

²⁴⁴ Søren Kierkegaard, *Dagboeknotities*, vertaald door: W.R. Scholtens, ten Have, 1974, p. 112

²⁴⁵ Søren Kierkegaard, *Dagboeknotities*, vertaald door: W.R. Scholtens, ten Have, 1974, p. 17

8.3 Conclusie

In de eerste paragraaf is voornamelijk stil gestaan bij de taak en roeping van Kierkegaard. Zijn echte roeping lag - naar hij meende - in het zijn van een predikant. Omdat hij dit nooit heeft (kunnen of willen) verwezenlijken beperkte hij zich tenslotte tot het geven van schriftelijke preken die met name naar voren komen in *Daden van Liefde* en *Oefening in het Christendom*. In deze boeken onthult hij zijn definitieve filosofie: de mens moet de *waarheid zijn*, hij kan haar niet *denken*. Het idee dat de waarheid via het denken voortgebracht kan worden, is volgens Kierkegaard een heidense (socratische) visie die via Hegel hernieuwd gezag heeft gekregen in het christendom van zijn tijd.

Het zijn van een Christen gaat alleen de gelovige aan. Dit is het hoofdthema in *Vrees & Beve*; de ontmoeting met het goddelijke. Het is een ontmoeting die gepaard gaat met *Vrees & Beven*; het is een *absurde* ontmoeting met de waarheid die niet gegrond is in het denken maar in het geloof. Het geloof wordt geboren in de afwezigheid van eenheid in de mens. De mens is gebroken door de zonde, uiteengevallen in een eindig en oneindig deel waarbij het oneindige van zijn verhouding met het Goddelijke is afgesneden door de zonde. Het herstellen van deze verhouding is dat waar het bestaan van de mens op gericht moet zijn.

De relatie met *de ander* is bij Kierkegaard een relatie die bestaat bij gratie van de relatie met het Absoluut andere of het goddelijke. Het is een *ethische* (opgevat als een communiceerbare) relatie waarin de mens voldoet aan een Goddelijke gebod. De wezenlijke relatie met God is een relatie die gebaseerd is op de liefde, door het geloof, tot God als de absoluut Andere. De ander, opgevat als de Massa, weerhoudt de mens tot het worden van de Enkeling, de positie die noodzakelijk is voor het krijgen van de wezenlijke relatie tot God. Daarin verschilt de filosofie van Kierkegaard wezenlijk met die van Levinas: bij Kierkegaard ontstaat de relatie tot de ander pas nadat het individu het contact heeft gelegd met God als de absoluut Andere. Bij Levinas ontstaat de relatie tot de Ander onmiddellijk, bij de openbaring van die Ander aan de mens in het Gelaat dat 'het ik aankijkt en tot hem spreekt'. Bij Kierkegaard is het God die tot de mens spreekt en hem zijn gebroken zelf laat zien. God spreekt de mens aan op zijn eeuwige geweten, op zijn noodzaak om in juiste verhouding tot God te staan. Dit is geen menselijk gesprek, geen herkenbaarheid van de ander in het medium van de taal. De taal, het algemene, is het instrument van de ethiek; het medium waarmee een universele orde gesticht kan worden.

Het individu die zijn zelf kiest, kiest voor God. Een zelf is er alleen maar in relatie tot God. Na God komt het tweede gebod en daaruit wordt volgens Kierkegaard de christen gekend: de wijze waarop hij de waarheid, dat is het christen-zijn *is*.

Hiermee wordt duidelijk wat de verhouding van de mens tot de ander of de Ander is bij Kierkegaard: tot de mens bestaat een ethische verhouding, tot God een religieuze verhouding. De meest fundamentele van die twee is de verhouding tot God aangezien in deze verhouding het zelf van de mens gefundeerd wordt. Het verkrijgen van dit zelf is noodzakelijk in het licht van het *eeuwige geweten* van de mens; het rusteloze geweten dat God zoekt, dat niet wil maar uiteindelijk toch de sprong in het geloof aandurft.

9. Heidegger: het fundament van het Zelf in het Zijn

9.1 De vergeten Zijn svraag

Om een begrip van Heidegger te krijgen is het essentieel om grip te krijgen op wat Heidegger noemt de ontologische differentie. De differentie is er tussen het zijn en het zijn de. Het zijn *is*²⁴⁶, echter niet als zijn de. We komen het zijn overal tegen, we raken het als het ware aan; echter is in de filosofische traditie verzuimd haar het wezen ervan te denken. In de filosofische traditie sinds Plato is het zijn voorgesteld als een zijn de, maar is verzuimd het zijn in zijn eigen aard te denken:

Het zijn is eenheid, het zijn transcendeert het zijn de. Het zijn is zelf geen zijn de en tegelijk 'is' het:

*Een voorbeeld kan helpen(...) aan de overkant van de straat, staat een schoolgebouw. Iets wat is, een zijn de. (...) overal (in het gebouw CZ) vinden wij zijn de (...) waar is nu het zijn van deze middelbare school? Zij 'is' er toch? Het gebouw 'is' er. Als er iets bij dit zijn de hoort, dan is dat het zijn daarvan (...)*²⁴⁷

Het zijn is het meeste nabije en tegelijk daardoor, in haar alledaagse verborgenheid, het meeste veraf. Het zijn conditioneert de zijn den, het zijn gaat aan de zijn den vooraf en maakt er het fundament van uit. Het zijn is met de woorden van Levinas:

*Neutraal, maar het verlicht, leidt en normeert het denken. Het doet een beroep op de mens en bijna moet men zeggen: het roept de mens in het aanzijn.*²⁴⁸

Hoewel het zijn niet te reduceren valt tot een object, tot een zijn de dat bestudeerd kan worden, kan men er wel als het ware omheen lopen, er vallen 'cirkels' te trekken rondom de ruimte waarbinnen het Zijn zich afspeelt.²⁴⁹ Het Zijn is een 'gebeuren'. Het Zijn moet *voltrokken* worden, geleefd worden, ervaren worden en bovenal: eigen gemaakt worden.²⁵⁰ Het Zijn is door Heidegger omschreven als een *ereignis*, een gebeuren dat zich voltrekt in het erzijn en vice versa.

Het *erzijn* moet z'n zijn zien:

(...) de ontslotenheid van het in-zijn hebben we de lichtung van het erzijn genoemd (...) zicht hebben we met het oog op het verstaan, als fundamentele ontsluitingswijze van het erzijn ,

²⁴⁶ Met dit onderzoek grijpt Heidegger terug op de pre-Socraten volgens wie: Het Zijn *is*. (Parmenides en Zeno, *het Leergedicht en de Paradoxen*, vertaald door J. Mansfeld, Agora, Kampen 1988 p. 73

²⁴⁷ Martin Heidegger, *de Grondvraag van de Metafysica*, vertaald door Cornelis Verhoeven, Damon, Budel, 2003, p. 51

²⁴⁸ Emmanuel Levinas, *Het Menselijk Gelaat: Handschrift*, Vertaald door A. Peperzak, Ambo, Baarn, 1978, p. 28

²⁴⁹ Levinas verwoordt het als volgt: *en bij Heidegger openbaart het zijn zich vanuit de verborgenheid en het mysterie van het niet-gezegde, dat dichters en wijsgeren verwoorden zonder ooit alles te zeggen.* (Emmanuel Levinas, *Het Menselijk Gelaat: Betekenis en Zin*, Vertaald door A. Peperzak, Ambo, Baarn, 1978, p. 28)

²⁵⁰ Emmanuel Levinas, *Tussen ons: essays over het denken aan de Ander: Sterven voor...* Ambo, Baarn, 1991 p. 255

*begrepen in de zin van de oorspronkelijke toe-eigening van het zijn de waartoe het erzijn zich overeenkomstig zijn wezenlijke zijnsmogelijkheden kan verhouden.*²⁵¹

Het zijn kan de mens ontglippen. Het zijn kan verdwijnen²⁵² en niet langer gezien worden. Het zijn kan bedekt raken of door de mens, in zijn onvermogen het Zijn te vatten, vertaald worden naar een zijnde.²⁵³

De vraag naar het zijn wordt zoals al het vragen, gesteld vanuit een voorbegrip van het zijn. Het *erzijn*, in zover het ek-sisteert, verkeert in de nabijheid van het zijn. Het zijn behoort aan het erzijn toe, het is er onderdeel van hoewel het in meerdere of minder mate bedekt kan worden.²⁵⁴ Dat maakt het erzijn als zijn de uitzonderlijk tegenover andere zijn den. Het *erzijn* heeft als zijn saard dat het in de nabijheid van het zijn verkeerd. Het erzijn existeert, het is op verschillende wijzen betrokken in het Zijn en via z'n existentie brengt het, het zijn in de praktijk. Op de vraag: wat is het wezen van het *erzijn*, luidt het antwoord: dat blijkt uit de wijze waarop het telkens is. Het wezen van het *erzijn* moet begrepen worden vanuit de wijze waarop het in de wereld is en zijn taak als erzijn op zich neemt.

De vraag naar het zijn is dus een existentiële vraag, zij wordt gesteld vanuit de verschillende wijzen waarop het erzijn is. Het zijn behoort het erzijn toe krachtens diens factische gesteldheid van het in-de-wereld-zijn.

Het zijn is echter in de traditie van de filosofie voortdurend ingewisseld voor een zijnde, waardoor een wezenlijk fundament voor het zijn de uitgebleven. Een zijnde in een ander zijn de funderen is onvoldoende om over een fundament te kunnen spreken.

Het zijn de dat aan het zijn ontspringt is alles. Alles waar over gesproken kan worden, alles wat toegankelijk is voor het kennen en zelfs het erzijn is een zijnde. Het zijn de wordt bestudeerd door de ontische, positieve wetenschappen. De grondslagen hiervan worden gevormd door het ontologische onderzoek dat de vraag naar 'de zin van het zijn' opnieuw gesteld heeft. Het onderzoek naar het zijn is een grondslagenonderzoek, het is een onderzoek naar het domein waarin al het zijn de haar oorsprong heeft: het Zijn.

De mens in zijn alledaagsheid heeft het echter het ware zicht op het zijn verloren en daarom moet de mens worden:

*Aufgejagt aus der Alltaglichkeit und zuruckgejagt in den Grund der Dingen. Der Angreifer aber is nicht der Mensch, das zweifelhafte Subjekt des Alltags under der Wissenseligkeit, sondern das Erzijn im Menschen richtet im Philosophieren den Angriff auf den Menschen.*²⁵⁵

²⁵¹ Martin Heidegger, *Zijn en Tijd*, vertaald door: Mark Wildschut, Sun, Amsterdam, 2009, p. 222

²⁵² Dit vindt plaats in de alledaagse wijzen waarop het erzijn de wereld 'bespreekt'. Het *praat* het men na en houdt zich op in een doorsnee zijn verstaan. Gelijktijdig met het gepraat richt het erzijn zich 'nieuwsgierig' op de wereld, het wil weten wat er in de door hem bezorgde wereld zich afspeelt, het wil zichzelf verstrooien en is daar in een voortdurende rusteloosheid mee bezig. Hierdoor worden dingen ambigu, ze zijn voor publieke uitleg vatbaar, iedereen heeft er wel iets over te 'zeggen' en daarmee wordt er niets gezegd.

²⁵³ Dat is gebeurd met het aanwijzen van een (Aristotelische) 'onbewogen beweger'. Een Zijn dat niettemin te reduceren was tot een zijnde en daarmee niet de 'horizon' zou kunnen vormen waarbinnen het zijnde zich afspeelt.

²⁵⁴ Martin Heidegger, *Zijn en Tijd*, vertaald door: Mark Wildschut, Sun, Amsterdam, 2009, p. 67

²⁵⁵ Awee Prins, *uit Verveling*, Klement, Rotterdam, 2007, p. 189

Het veroveren van dit zijn is waarop het erzijn gericht is; het zijn behoort ontologisch toe aan het erzijn, het verlies ervan is het verlies van het wezen van het erzijn. Het erzijn kan dan niet meer in z'n essentie gevat worden, het is opgegaan in de massa.

9.1.1. De latere Heidegger: das Seyn

De fundamentele kritiek van Levinas op Heidegger is dat deze de ontologie voor alles in de plaats stelt. Voor zover de mens uitstaat naar het Zijn, staat het nog steeds uit naar de wereld. Het fundament van het erzijn is gelegen in de wereld, in de wijze waarop het erzijn zich bij de wereld ophoudt door deze te bewerken. Wanneer ontologie en de rol van de existentie daarbinnen gelijkgeschakeld worden, ontstaat naar inzicht van Levinas een machtsdenken, een voortdurende hang van de existentie om door te dringen in de ontologie, om deze te bezitten op de wijze waarop het erzijn bij Heidegger de wereld bezit. In dit denken wordt de ander over het hoofd gezien, het raakt op het zij-spoor van 'de iemand die ik tijdens mijn bestaan tegenkom'. De ander is niet meer dan een passant, een mede-aardbewoner waarvoor ik weliswaar zorg, maar bijna onwillig en vooral ook Angstig voor de potentiële overheersing door de ander.

Zonder er op deze plaats diep op in te gaan, valt te betwijfelen wat er van deze kritiek overblijft wanneer de 'latere' Heidegger in ogenschouw wordt genomen. De latere Heidegger - vergaand beïnvloed door Hölderlin en Meister Eckhart - schrijft in *Beiträge zur Philosophie* dat:

*Das Seyn is die Erzitterung des Göttern.*²⁵⁶

Wanneer het Seyn opgevat wordt als de *siddering van het goderen*, blijft van de kritiek van Levinas uiteindelijk weinig overeind. Het Zijn heeft dan de ontologie overschreden, het valt niet zondermeer te bemachtigen door het erzijn en zelfs begint het Seyn trekken te vertonen van de 'enigmatische' Ander:

*After the turn, Being is no longer understood as a horizon projected by Dasein, within which beings are encountered and discovered as true. "Rather, it is experienced as an active force, a process that assumes an initiative of its own by revealing itself to Dasein -- but concealing itself as well."*²⁵⁷

9.1.2 De waarheid van het Zijn

Belangrijk in het denken van Heidegger is zijn vertaling van het Griekse woord voor waarheid: *a-lètheia*. Heidegger vertaalt dit als: on-verborgenheid. De fenomenologie hoort hier onlosmakelijk bij. Het begrip *fenomeen* betekent in haar oorsprong: iets in de klaarheid brengen, iets in het licht plaatsen.²⁵⁸ Het begrip

²⁵⁶ Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie: das Seyn*, Vittorio Klostermann, Frankfurt, 1989, p. 239

²⁵⁷ T. Sheehan, *a Paradigm shift in Heidegger research*, Stanford university, in: *Continental Philosophy Review*, 2001, 1-20; William J. Richardson, "Martin Heidegger," in *From Phenomenology to Thought, Errancy, and Desire*, ed. Babette E. Babich, (Dordrecht: Kluwer, 1995) Levinas zegt overigens zelf over het zijsbegrip van Heidegger: *en bij Heidegger openbaart het zijn zich vanuit de verborgenheid en het mysterie (...)*. Emmanuel Levinas, *Het Menselijk Gelaat: Betekenis en Zin*, Vertaald door A. Peperzak, Ambo, Baarn, 1978, p. 28.

²⁵⁸ Martin Heidegger, *Zijn en Tijd*, vertaald door: Mark Wildschut, Sun, Amsterdam, 2009, p. 50

logos heeft bij Heidegger de betekenis van: het openbaar maken, het demonstratief tonen van dat wat helder is.²⁵⁹

De fenomenologie is dus de methode waarmee het *erzijn* opnieuw in de waarheid van het *zijn* geplaatst kan worden. Wat is waarheid? In de receptie van het Griekse denken is waarheid opgevat als overeenstemming tussen oordeel en zaak (*adequatio rei et intellectus*).²⁶⁰ Bij Heidegger neemt het waarheidsbegrip *zijn*, naar hij meent, oorspronkelijke hoedanigheid weer op zich. De waarheid wordt dan:

*Een zijn de uit de verborgenheid halen en het in zijn onverborgenheid laten zien.*²⁶¹

Dit uit de verborgenheid halen van het *Zijn* vindt plaats via (een interpretatie van) de fenomenologische methode. De fenomenologie heeft als credo: naar de zaken zelf!²⁶² Bij Heidegger is dat: terug naar een waar zijnsverstaan, achter de (ontische) laag kijken die (ontologische) werkelijkheid bedekt en haar oorspronkelijke zijnsstructuur blootleggen.

Dat wat in zijn oorspronkelijkheid bloot moet worden gelegd is het *Zijn*; dat wat zich primair niet toont en zelfs vergeten raakt. Het *Zijn* is vergeten geraakt in *het voorstellende* denken dat voortdurend *iets als iets* wil laten zien; het *Zijn* is voortdurend ingewisseld voor een *zijn* de waardoor nooit haar *wezen* in het licht geplaatst is.²⁶³ In zijn *Brief over het Humanisme* stelt Heidegger dat het *Zijn* iets is dat *volbracht* moet worden in een proces van *Wezenlijk* denken waarin *het Zijn* binnen haar huis van de taal tot uitdrukking komt. Hij komt vervolgens tot de conclusie dat denkers en dichters in staat zijn tot het doordenken van dat *wezen*. Het *Zijn* is dus niet iets dat zomaar gevonden wordt, het *Zijn* is iets dat aan haar verborgenheid *ontroofd* moet worden.²⁶⁴ Hoe? Door te *zijn*. Door in het omgaan met de wereld het daar ontdekte *zijn* de *wezenlijk* te ontdekken:

*Waar-zijn houdt in: ontdekkend-zijn.*²⁶⁵

De waarheid komt dus tot klaarheid binnen een proces. Welke proces? De *existentie*. Hoe? Door het *zijn* de die het in *zijn* *zijn* om het *zijn* gaat te analyseren in wijze waarop het telkens bij de wereld is.²⁶⁶ Het *erzijn* is het *ontdekkende-zijn*. Het *wat-zijn* (essentie) van het *erzijn* moet begrepen worden vanuit z'n *zijn*. Wanneer het *erzijn* in z'n essentie gevat wordt, wordt telkens het *zijn* uitgedrukt. De verschillende wijzen waarop het *erzijn* is, *zijn* dus evenzoveel uitdrukkingen van het *zijn* en daarmee van de waarheid:

*De existentiaal-ontologische fundamente van het ontdekken zelf wijzen pas naar het oorspronkelijkste fenomeen van de waarheid.*²⁶⁷

²⁵⁹ Martin Heidegger, *Zijn en Tijd*, vertaald door: Mark Wildschut, Sun, Amsterdam, 2009, p. 51

²⁶⁰ Martin Heidegger, *Zijn en Tijd*, vertaald door: Mark Wildschut, Sun, Amsterdam, 2009, p. 281

²⁶¹ Martin Heidegger, *Zijn en Tijd*, vertaald door: Mark Wildschut, Sun, Amsterdam, 2009, p. 281

²⁶² Martin Heidegger, *Zijn en Tijd*, vertaald door: Mark Wildschut, Sun, Amsterdam, 2009, p. 281

²⁶³ Martin Heidegger, over het *Wezen* van Grond, Damon, Budel, 2002, p. 15

²⁶⁴ Martin Heidegger, *Zijn en Tijd*, vertaald door: Mark Wildschut, Sun, Amsterdam, 2009, p. 284

²⁶⁵ Martin Heidegger, *Zijn en Tijd*, vertaald door: Mark Wildschut, Sun, Amsterdam, 2009, p. 281

²⁶⁶ In de later nog te beschrijven *modus* van de 'zorg' welke als definiërende eigenschap van het *erzijn* gezien kan worden.

²⁶⁷ Martin Heidegger, *Zijn en Tijd*, vertaald door: Mark Wildschut, Sun, Amsterdam, 2009, p. 281

Wanneer het erzijn in z'n wezen gevat wordt, komt het zijn tot 'lichting'. Het zijn licht op, is aan de horizon aanwezig van de wijzen waarop het erzijn telkens is. Het erzijn is in het zijn en aldus in de openheid; het zijn in de openheid is het zijn in de waarheid:

*Het erzijn is geconstitueerd door de onslotenheid en is als zodanig naar zijn aard in de waarheid.*²⁶⁸

Het zijn manifesteert zich in het erzijn als mogelijkheid, als een kunnen van het erzijn .

9.2 erzijn en in-de-wereld-zijn

Zoals in de voorgaande paragraaf werd gezien, is de gesteldheid van het in-de-wereld-zijn mogelijkheidsvoorwaarde voor het zijn in de waarheid.

De omschrijving van het erzijn als een (factisch) in- de- wereld -zijn, is de spil waaromheen de analyse van het erzijn draait. Het in-de-wereld-zijn valt niet te karakteriseren als het zijn bij elkaar van meerdere zijnden. In die hoedanigheid zou de wereld, voor zover zijn ontologisch kwalificeert als het Zijn , nog niets iets zijn dat buiten het bereik ligt van het erzijn . Het erzijn , zo zegt Heidegger in de na *Zijn en Tijd* geschreven *Brief over het Humanisme woont bij de wereld in zoverre het ek-sisteert.*²⁶⁹

Het begrip existentie heeft dan de betekenis gekregen van het *uitstaan naar het Zijn* . Het uitstaan geeft een oorspronkelijke verbondenheid aan; het erzijn reikt als ware steeds terug naar daar waar het vandaan komt. Wat zichtbaar wordt in de zijnsstructuur van het erzijn is het bestaan van de oorspronkelijke band met de wereld. Het erzijn staat niet naast de wereld, het erzijn beschouwt en analyseert de wereld niet alsof het een zuiver zijnde is. Het *Erzijn* leeft inherent in zijn natuurlijke omgeving, het is 'dichtbij' de fenomenen zelf het moet alleen zichzelf ontsluiten voor een 'zijnsmodus' waarin het *erzijn* zichzelf ontdekt als mogelijkheid; dat is het eigenlijk *Erzijn* , het *Erzijn* dat zijn eigen grondstructuur als mogelijk-zijn heeft onthuld:

*Tot de zijnsgesteldheid van het Erzijn behoort het ontwerp: het ontsluitend zijn in betrekking tot z'n kunnen zij.*²⁷⁰

In de modus van de alledaagsheid is het erzijn opgegaan in de wereld dat wil zeggen: het denkt zichzelf wezenlijk vanuit datgene waar het bij is. Het erzijn denkt zich niet meer als *mogelijkheid* maar als een vervulling; het erzijn voelt zich vervuld in zoverre het in een direct en harmonieus contact staat met de hem omringende wereld. Het uitstaan naar de mogelijkheid, een grondstructuur van het erzijn , is in de alledaagse mode van het *bezorgend/voorzorgend* bij de wereld zijn, iets dat niet meer gezien wordt hoewel het nog wel aanwezig is. Het is ingewisseld voor de mogelijkheid in zoverre zij werkelijkheid zou kunnen worden: de wens. De mogelijkheid die niet werkelijkheid kan worden en die toch het streven van het erzijn zou moeten richten,

²⁶⁸ Martin Heidegger, *Zijn en Tijd*, vertaald door: Mark Wildschut, Sun, Amsterdam, 2009, p. 288

²⁶⁹ Martin Heidegger, *Brief over het Humanisme*, vertaald door Chris Bremmers, Damon, Budel, 2005

²⁷⁰ Martin Heidegger, *Zijn en Tijd*, vertaald door: Mark Wildschut, Sun, Amsterdam, 2009, p. 282

die wordt dan niet meer gezien. Dit niet meer zien van de oorspronkelijke mogelijkheid is de oneigenlijke, door Heidegger als *verfallen* toestand gekwalificeerde natuurlijke houding van het *erzijn*. In de volgende paragraaf wordt duidelijk hoe deze toestand er uit ziet.

9.3 Het *Erzijn* en het *men*: *eigenlijk* en *oneigenlijk* zijn

9.3.1 De *verfallen* zijn structuur van het *Erzijn* : het *oneigenlijke* *Erzijn*

Het doel van het *erzijn*, is het staan in de waarheid of beter gezegd: het ont-dekken van de waarheid waar het telkens al in aanwezig is maar dat bedekt is geraakt. De grondstructuur van het *erzijn* is niet de waarheid maar de onwaarheid. Het niet zijn in de waarheid komt tot uitdrukking in de ontologische toestand van het *Verfallen* *erzijn*, de neiging van het *erzijn* om zichzelf te bepalen vanuit het *Men*:

*Het *Erzijn* is, omdat het naar zijn aard vervallend (ontologisch overgeleverd aan het *Men* C.Z.)is, volgens zijn zijn sgesteldheid in de onwaarheid (in de bedektheid van zijn *eigenlijke* *Erzijn* C.Z.).*²⁷¹

Het *Men* is een existentieel van het *erzijn*. Ofwel het *Men* is iets wat *erzijn* in zijn alledaagsheid is, het *Men* is een uitdrukking van de wijze waarop het *erzijn* is. De relatie tot het *Men* is een natuurlijke relatie die door Heidegger gekarakteriseerd wordt als *fürsorgen*. Het *erzijn* is ontologisch overgeleverd aan het *Men*, het is inherent aan het zijn in de wereld om mede-met-de-anderen-te-zijn. Deze anderen zijn het voorwerp van *fürsorgen* als onderdeel van het geheel aan 'dingen' (zijnden) die het *Erzijn* onmiddellijk ontmoet, als voorwerpen van zijn zorg.

Naast de anderen is er de wereld opgevat als het geheel van *terhanden* zaken. Dat is de wereld voor zover die door het *erzijn* bewerkt wordt en in dat opzicht eigen gemaakt. Het bezorgen is het hanteren van de wereld, het dichtbij brengen van de wereld door er bezit van te nemen.²⁷² Het bezit nemen is het bewerken van de wereld, er mee omgaan in het werk en haar dichtbij brengen in het kennen.

De zijnsstructuur van het *verfallen* is door Heidegger als oneigenlijk gekarakteriseerd. Oneigenlijk wil echter niet zeggen eigenlijk-niet, het is juist eigenlijk wel. Het is de meest natuurlijke toestand waarin het *erzijn* zichzelf vinden kan:

*Oneigenlijkheid betekent dus niet zoiets als niet-meer-in-de-wereld-zijn, maar is juist bij uitstek een in-de-wereld-zijn, dat volledig door de 'wereld' en het er-mede-zijn van anderen in het *men* is gevangen.*²⁷³

De relatie met het *Men* bevat een zeker risico voor het *erzijn*; het is zoals Heidegger het kenmerkt een *verzoeking*. De verzoeking ligt in het karakter van de wijze waarop het *erzijn* zich verhoudt tot het *Men*. Het *Men* stelt het *erzijn* als het ware gerust, het *Men* vertelt het *erzijn* voortdurend: je bent er al, je bent al in de

²⁷¹ Martin Heidegger, *Zijn en Tijd*, vertaald door: Mark Wildschut, Sun, Amsterdam, 2009, p. 285

²⁷² Levinas noemt dit de *economie* van 'hetzelfde'.

²⁷³ Martin Heidegger, *Zijn en Tijd*, vertaald door: Mark Wildschut, Sun, Amsterdam, 2009, p. 229

waarheid, er hoeft niets gezocht te worden. De geruststelling ligt in het voorhouden van een beeld van de werkelijkheid die bestaat in het rusteloze bewerken ervan zo dat zij tot onderdeel wordt van het *erzijn*. Het Men bevestigt het *erzijn* in zijn natuurlijke hang naar de wereld om deze te *bezorgen*:

*Het vervallen in de wereld zijn komt allermint tot rust. De verzoeking (van het Men C.Z.) en geruststelling versterken het vervallen (...) nieuwsgierigheid op alle mogelijke gebieden en rusteloze alwetendheid spiegelen een universeel verstaan van het *erzijn* voor.*²⁷⁴

Het Men *praat* over het wezenlijke heen, walst als het ware over dat heen waar het uiteindelijk om behoort te gaan: het *erzijn* dat zich bevindelijk verstaat als een mogelijk-zijn.

Als een in de wereld geworpen zijn verstaat het *erzijn* zich oorspronkelijk vanuit dat wat het in de wereld tegenkomt: de wereld zelf als iets dat eigen gemaakt moet worden en de ander tot wie een bepaalde verhouding ingenomen moet worden. In deze gesteldheid is er *niets met het *erzijn* aan de hand*, het voelt zich op z'n gemak bij alles wat het ont-dekt als iets dat deel van hem zelf is.

De oneigenlijkheid heeft geen betrekking tot de dood. De oneigenlijk ziet de dood *als iets dat Men overkomt* maar mij niet.²⁷⁵ De dood is iets bespreekbaars geworden, je kunt over de dood spreken en in dat spreken haar karakter als mogelijkheid ontnemen.

9.3.2 het *erzijn* als zorg: de heelheid van het *erzijn*

Facticiteit en bevindelijkheid staan dicht naast elkaar. Het *erzijn* verstaat zich als geworpen *erzijn* nooit als een ding, het staat zo zegt Heidegger altijd *oog in oog met zichzelf*.²⁷⁶ Het oog in oog met zichzelf staan is het staan in de gestemdheid van de *vrees* of de *angst*. Beide modi ontsluiten iets dat het wezen van het *erzijn* uitmaakt. De *vrees* ontsluit voor het *erzijn* zijn primair *vervallen* structuur. Het laat het *erzijn* zien dat zijn natuurlijke toestand is het zich zorgend bij de wereld en de anderen ophouden. In die toestand is het *erzijn* gericht op mogelijkheden maar dan voor zover ze werkelijkheid kunnen worden.²⁷⁷ Het *erzijn* is gericht op geruststelling, op bedekking en toedekking van de mogelijkheid als zodanig. De ultieme mogelijkheid, de niet overschrijdbare mogelijkheid die gezien wordt in de *modus* van de angst.

De *vrees* is zoals duidelijk werd, gescheiden van de Angst. De *vrees* maakt onderdeel uit van de alledaagsheid waarin het *erzijn* zich gewoonlijk aantreft. De *vrees* is het bang zijn voor een dissonant in de oorspronkelijke relatie die er is tot de wereld en die de natuurlijke toestand van het *erzijn* definieert. Het *erzijn* is *veelal en allereerst is vanuit dat wat het bezorgt*²⁷⁸. De *vrees* betreft datgene wat een breuk kan veroorzaken in die oorspronkelijke structuur:

²⁷⁴ Martin Heidegger, *Zijn en Tijd*, vertaald door: Mark Wildschut, Sun, Amsterdam, 2009, p. 231

²⁷⁵ Martin Heidegger, *Zijn en Tijd*, vertaald door: Mark Wildschut, Sun, Amsterdam, 2009, p. 231

²⁷⁶ Martin Heidegger, *Zijn en Tijd*, vertaald door: Mark Wildschut, Sun, Amsterdam, 2009, p. 180

²⁷⁷ Deze alledaagse hang naar 'mogelijkheden' omschrijft Heidegger als 'wensen' die een uiting zijn van de wens tot leven (Martin Heidegger, *Zijn en Tijd*, vertaald door: Mark Wildschut, Sun, Amsterdam, 2009, p. 180)

²⁷⁸ Martin Heidegger, *Zijn en Tijd*, vertaald door: Mark Wildschut, Sun, Amsterdam, 2009, p. 188

De Vrees ontsluit het erzijn overwegend op privatieve wijze. Zij verwacht en maakt 'radeloos'. Juist doordat de vrees het in-zijn in zijn bedreigdheid laat zien, sluit het dit tegelijkertijd af, zodat het erzijn, als de vrees eenmaal is geweken, eerst weer zijn weg moet zien te vinden.²⁷⁹

De vrees is een stemming. Een stemming geeft antwoord op de vraag: hoe is het erzijn voortdurend? Het antwoord daarop is: de stemming waarin het erzijn verkeerd geeft aan hoe het erzijn zich binnen zijn zijnswijzen is. De stemming kan zijn een mate van tevredenheid met de wijze waarop het erzijn er in slaagt de wereld te hanteren of juist een onbestemde vrees dat het niet lukt en dat het geheel van het zijn-bij-de-wereld in gevaar komt. De vrees is een stemming waarin zichtbaar wordt dat het erzijn in de vrees verkeerd niet aan zijn oorspronkelijk structuurgeheel van in-zijn te beantwoorden. Het vreest voor een mogelijk afgesloten zijn van dat wat hem met de wereld en de anderen bindt. Stemming is een inkleuring van de wijze waarop het erzijn de wereld verstaat. In zijn oorspronkelijke verbond met de wereld verstaat het deze als iets dat bezorgt en verzorgd kan worden. In de stemming van de vrees komt er als het ware een kink in dat geheel.

Ten opzicht van zichzelf verstaat het erzijn zich als iets dat kan-zijn :

Het in het verstaan als existentiaal 'gekunde' is geen 'wat' maar het zijn als existen. In het verstaan ligt existentiaal de zijnswijze van het erzijn als kunnen-zijn.²⁸⁰

Dit zelfbegrip wordt, evenals bij het begrip van de wereld en de anderen, ingekleurd vanuit de stemming van de angst.

De Angst overvalt. De Angst is onbepaald en verschilt daarin van de vrees. Het heeft geen zijn de tot object. In de Angst ontvalt de wereld aan het erzijn. In de Angst wordt dus een fundamentele breuk zichtbaar tussen erzijn en de wereld die het erzijn in zijn *verfallen* toestand heeft. Alles waar het erzijn zich vanuit zijn *verfallende* houding naar toe beweegt is het 'thuis'²⁸¹ van het erzijn. Het is de vertrouwdheid van het omgaan met een wereld die hem past. De zijn swijzen van het erzijn ontsluiten dat voortdurend, stellen het erzijn in staat om bij de wereld te zijn :

Het karakter van het in-zijn hebben we vervolgens concreter zichtbaar gemaakt door de alledaagse openbaarheid van het men, dat de kalme zelfverzekerdheid, het vanzelfsprekende thuis-zijn in de doorsnee alledaagsheid van het erzijn inbrengt.²⁸²

De Angst doorbreekt dat. In de Angst voelt het erzijn zich *unheimlich*. Het thuis van de wereld is van hem afgenomen en het erzijn merkt dat hij alleen staat. Het men heeft zich van hem afgekeerd en hij staat nu alleen in een wereld die niet meer het veilige thuis is waar hij het voor hield.

²⁷⁹ Martin Heidegger, *Zijn en Tijd*, vertaald door: Mark Wildschut, Sun, Amsterdam, 2009, p. 188

²⁸⁰ Martin Heidegger, *Zijn en Tijd*, vertaald door: Mark Wildschut, Sun, Amsterdam, 2009, p. 190

²⁸¹ Heidegger citeert in dit verband Hölderlin: *vol verdienste, maar dichterlijk woont de mens op aarde*. Martin Heidegger, *Brief over het Humanisme*, vertaald door Chris Bremmers, Damon, Budel, 2005, p. 117

²⁸² Martin Heidegger, *Zijn en Tijd*, vertaald door: Mark Wildschut, Sun, Amsterdam, 2009, p. 244

De aanblik van het Niets gaat gepaard met angst. De angst is wezenlijk een angst voor het Niets, de toestand waarin het *Erzijn* zijn betrekking op het voorhanden zijn verloren heeft en terugworpen is in: het Niets; de mogelijkheid van het *Erzijn*. Waar het *erzijn* bang voor is, is de mogelijkheid, de ultieme mogelijkheid van het kunnen-zijn dat manifest wordt in zijn tijdelijkheid:

*Met de dood staat het *erzijn* zelf oog in oog met zijn oereigen kunnen-zijn.*²⁸³

De dood is het niets omdat het een mogelijkheid inhoud die niet te overschrijden valt, zij valt niet te reduceren tot een *wens* die *verwerkelijk* kan worden. De dood is altijd ophanden. Mijn dood *is* nooit werkelijkheid maar altijd aanstaande. In dat opzicht *is* de dood niet maar manifesteert ze zich als ultieme mogelijkheid.

De dood laat het *erzijn* zien: er bestaat een mogelijkheid dat je er niet meer kunt zijn en juist daarom heb je te zijn. Je bent schuldig en je hebt een geweten dat je toeroept:

Dit is vergelijkbaar met de Angst zoals die bij Kierkegaard een wezenlijke rol speelt. De angst die bij Kierkegaard veroorzaakt wordt door 'de zonde' waardoor de mens zijn meest wezenlijke betrekking in het leven onmogelijk gemaakt wordt. De mens realiseert zich echter dat die betrekking aan te gaan is echter ook dat de zonde hem er vanaf sluit:

*Dat er geen enkel mens leeft zonder min of meer vertwijfeld te zijn, zonder een onrust die in zijn binnenste woont, een onvrede, een disharmonie, een angst voor iets onbekends, of voor iets waar hij zelf geen kennis mee durft te hebben, een angst voor een mogelijkheid van bestaan (ein möglichkeit des Daseins) of een angst voor zichzelf.*²⁸⁴

9.3.3 Het eigenlijke *Erzijn*

Het *erzijn* is in zijn natuurlijke toestand oneigenlijk en daarmee in de onwaarheid. Het is oneigenlijk omdat het een *verfallen* zijnsbetrekking heeft tot de te bezorgen wereld en de te voorzien anonieme groep van de anderen. Het *erzijn* is pas eigenlijk wanneer het oog in oog staat met zijn kunnen-zijn. Het kunnen-zijn is een mogelijkheid tot heelheid. Een mogelijkheid waarvan het *erzijn* zich bewust is echter die het in z'n alledaagsheid heeft verwisseld voor *wenselijkheid* en de daarmee gepaard gaande mogelijkheid tot bezit en verwerkelijking van het gewenste..

Voor als een zich ontwerpend *erzijn*, is er echter een gericht zijn op de ultieme mogelijkheid; de dood als de laatste, niet-overschrijdbare (in de zin van te verwerkelijken) mogelijkheid.

In de eigenlijkheid heeft het *erzijn* de wereld niet achter zich gelaten; *het is niet geïsoleerd tot een in de lucht hangend ik.*²⁸⁵ Het *erzijn* is vastbesloten geworden, het is op zichzelf als een mogelijkheid teruggeworpen en staat daardoor juist vaster *in* de wereld.

²⁸³ Martin Heidegger, *Zijn en Tijd*, vertaald door: Mark Wildschut, Sun, Amsterdam, 2009, p. 318

²⁸⁴ Sören Kierkegaard, *de Ziekte tot de Dood*, vertaald door Lineke Buijs, Boom, Amsterdam, 2008, p. 43

²⁸⁵ Martin Heidegger, *Zijn en Tijd*, vertaald door: Mark Wildschut, Sun, Amsterdam, 2009, p. 375

Waarom? Het *erzijn* moet begrepen worden vanuit zijn *existentialiteit*. De mens is ek-sistentieel:

*Het wezen (de Humanitas) van de mens berust in de ek-sistentie.*²⁸⁶

Het begrip *existentie* heeft niet betekenis van het *ego cogito*, van het ik dat in een door het denken beheersende relatie tot zijn omgeving staat.²⁸⁷ Het heeft ook niet de betekenis van existentiële filosofie in de zin van een zoektocht naar het bestaansbegrip vanuit de drie polen: mede-mens, 'wereld' en God.²⁸⁸ *Ek-sistentie is het waakzame wonen in de nabijheid van het zijn.*²⁸⁹

Dit wonen is een staan in de ontslotenheid van het zijn of althans in de ontsluiting die het staan in het zijn met zich meebrengt. Wat ontsloten is, is de mogelijkheid van een kunnen-zijn. Dit kunnen-zijn wordt manifest in de dood:

*De dood is, voorzover hij 'is', naar zijn aard telkens de mijne, en wel als een specifieke zijnsmogelijkheid, waarin het bij uitstek om het zijn van het telkens eigen *erzijn* gaat.*²⁹⁰

Het *Erzijn* is ontologisch opgezaald met een in te lossen schuld aan zijn mogelijk-zijn. Het is schuldig in zover het er niet in slaagt zijn eigen mogelijkheid te ontsluiten. Het geweten herinnert het *Erzijn* hier voortdurend aan. Het geweten van het *Erzijn*, het *Erzijn* dat om zichzelf roept, plaats het afdwalende *Erzijn* voortdurend weer op de juiste weg richting zichzelf, richting zijn ontologisch gegeven mogelijkheid tot *Erzijn*:

*Het aangeroepen zelf wordt 'niets' toegeroepen, maar is opgeroepen tot zichzelf, dat wil zeggen tot zijn oereigen kunnen zijn.*²⁹¹

²⁸⁶ Martin Heidegger, *Brief over het Humanisme*, vertaald door Chris Bremmers, Damon, Budel, 2005, p. 87

²⁸⁷ Martin Heidegger, *Brief over het Humanisme*, vertaald door Chris Bremmers, Damon, Budel, 2005, p. 83

²⁸⁸ Martin Heidegger, *Brief over het Humanisme*, vertaald door Chris Bremmers, Damon, Budel, 2005, p. 83; Fritz Heinemann, *Existentiële filosofie: levend of dood?*, Aula, Utrecht, 1967

²⁸⁹ Martin Heidegger, *Brief over het Humanisme*, vertaald door Chris Bremmers, Damon, Budel, 2005, p. 83

²⁹⁰ Martin Heidegger, *Brief over het Humanisme*, vertaald door Chris Bremmers, Damon, Budel, 2005, p. 306

²⁹¹ Martin Heidegger, *Zijn en Tijd*, vertaald door: Mark Wildschut, Sun, Amsterdam, 2009, p. 346

9.4 Conclusie

Heidegger heeft de vraag naar de zin van het Zijn opnieuw willen stellen. Hij heeft willen onderzoeken op welke wijze het Zijn zich manifesteert. Het blijkt zich te manifesteren in één zijn de: het erzijn . Het erzijn heeft een grondstructuur die het hem mogelijk maakt om op twee manieren te zijn : eigenlijk en oneigenlijk. Oneigenlijk is het erzijn voortdurend. Het is altijd naar zijn aard oneigenlijk. Het is op de vlucht, vanuit de onrust die het zicht op een ultieme mogelijkheid geeft, zoekt het terug naar rust en steunpunten. Deze blijkt het erzijn te vinden in de wijze waarop hij voortdurend is: bij de wereld, in de wereld, met de Anderen.

Dat alles geeft rust aan het erzijn . Het heeft voortdurend zichzelf gevonden en geen enkele noodzaak lijkt er te zijn om te breken met deze verhouding.

Toch is er iets dat een breuk in deze eenheid slaat: de Angst. Het erzijn verstaat zichzelf als een gerichtheid-op, het is onderweg om zijn existentie (ek-sistentie) te vervullen. Het is niet zomaar wat aan het leven, het zoekt naar iets. De ultieme mogelijkheid, de niet-overschrijdbare mogelijkheid tot compleet en heel-zijn .

De mogelijkheid van de dood. Daarop stuit het erzijn af. De dood maakt een einde aan het erzijn .

Is hiermee het fundament van het Zelf in het Zijn gelegd? Die hypothese/titel werd aan het hoofdstuk over Heidegger meegegeven. Het antwoord daarop wordt door Heidegger zelf gegeven:

*Omwille waarvan het erzijn echter existeert, is het zelf. Tot zijn zelfheid behoort wereld; deze is wezenlijk op het erzijn betrokken.*²⁹²

Het erzijn staat uit naar de wereld voorzover de wereld op te vatten is als het domein van het zijn . Ook die vraag kan door Heidegger zelf beantwoord worden:

*Wereld als geheel 'is' geen zijn de maar is dat, van waaruit het erzijn zich te verstaan geeft (...)
uit de wereld tijdigt het erzijn zich als een zelf, d.w.z. als een zijn de dat het toevertrouwd is om te zijn .*²⁹³

²⁹² Martin Heidegger, *het Wezen van Grond*, vertaald door Harald van Veghel, Damon, Budel, 2001, p. 41

²⁹³ Martin Heidegger, *het Wezen van Grond*, vertaald door Harald van Veghel, Damon, Budel, 2001, p. 40

C. Debat over de filosofie van de Ander

10. Levinas en Heidegger

In deze scriptie is de relatie tot de Ander besproken. Onderliggend thema is was het Zelf en de wijze waarop deze gefundeerd wordt in of door de verhouding met de Ander.

Dat is onlosmakelijk verbonden met een filosofie van de Ander, de tegenpool daarvan is altijd: het Zelf. Het Zelf kan de betekenis krijgen van: Ego. Het Ego (cogito) duidt in het denken van Levinas op een machtsdenken, op een reductie van alles wat niet-ik is tot het ik zodat er uiteindelijk niets anders over blijft dan ik.

De kritiek van Levinas op Heidegger heeft in het voorgaande al meerdermalen de revue gepasseerd. In de kern komt zij er op neer dat, hoewel Heidegger over het zijn de heeft willen heenspringen, zijn denken in dat zelfde machtsdenken is blijven hangen:

Maar hij (Heidegger) laat het Erzijn - als sterfelijk Erzijn - in het Zelfde.²⁹⁴

Levinas heeft de filosofie van Heidegger bestempeld als het *hoogtepunt van een lange traditie van heroïsche trots, overheersing en wreedheid.*²⁹⁵ De Ander is volledig uit beeld, het zicht op het Oneindige (de dood) is voor Heidegger een zicht op het Eindige dat ontologisch met het *Erzijn* gegeven is; het *Erzijn* is ontologisch een *Sein-zum-Tode*. In de ontmoeting met de eindigheid die in de dood gemanifesteerd is, ontstaat een volledige identificatie met de in deze eindigheid gegeven mogelijkheid; het *Erzijn* wordt in de gewaarwording van zijn Eindigheid in de dood teruggeworpen op zichzelf als eindige mogelijkheid.²⁹⁶ In zijn dood ontmoet het *Erzijn* zijn eindigheid en ontsluit zich daardoor zijn mogelijkheid. De angst in het zicht van het Niets werpt het *Erzijn* terug op zichzelf en noodzaakt hem ernst te maken met zijn 'mogelijk zijn'. Het *Erzijn* ontmoet in de dood, in de eindigheid alleen de opdracht zich op deze dood voor te bereiden door dieper te graven in de mogelijkheid van het *Erzijn*. Het is zoals Levinas het zegt een besluit:

Genomen door het Erzijn dat aldus zijn -ten dode is, in de moed van de angst op de dood anticiperend.²⁹⁷

In de eenzaamheid die de angst voor het Niets met zich meebrengt, ontmoet het *Erzijn* uitsluitend nog zichzelf en kan het alleen tot zichzelf in een wezenlijke verhouding staan; een toestand die Heidegger omschrijft als 'Entschlossenheit':

²⁹⁴ Emmanuel Levinas, *Het Menselijk Gelaat: de Filosofie en het Idee van het oneindige: Autonomie en Autarkie*, Vertaald door A. Peperzak, Ambo, Baarn, 1978 p. 155

²⁹⁵ Th. De Boer, *tussen Filosofie en Profetie: de Wijsbegeerte van Emmanuel Levinas*, Ambo, Amsterdam, 1988, p. 52

²⁹⁶ Emmanuel Levinas, *Het Menselijk Gelaat: de Filosofie en het Idee van het oneindige: Autonomie en Autarkie*, Vertaald door A. Peperzak, Ambo, Baarn, 1978 p. 152; Awee Prins, *uit Verveling*, Klement, Rotterdam, 2007, p. 232

²⁹⁷ Emmanuel Levinas, *Tussen ons: essays over het denken aan de Ander*, Ambo, Baarn, 1991 p. 259

*Tot de zijnsgesteldheid van het Erzijn behoort het ontwerp: het ontsluitend zijn in betrekking tot z'n kunnen- zijn . Deze mogelijkheid houdt in dat het Erzijn zich voor zichzelf ontsluit in en als zijn oereigen kunnen-zijn .*²⁹⁸

Het gaat in de filosofie van Heidegger, opgevat als een sein-zum-tode om het zijn zelf, dat zijn eigen dood (en niet die van ander) onder ogen moet zien; de ander als een 'wezenlijke' mogelijkheid komt niet aan de orde:

*Een ander wordt wel benaderd maar uitgaande van de bezigheden en werkzaamheden in de wereld, zonder aangezichten te ontmoeten, zonder dat andermans dood voor het Erzijn , voor de overlevende meer betekent dan begrafenis-gedrag.*²⁹⁹

Hier stelt Levinas een conceptie van de dood tegenover waarin juist de Ander naar voren komt als een wezenlijk Ander waarop het Zijn betrokken moet zijn in plaats van uitsluitend op zichzelf:

*Sterven voor, sterven voor de ander. Ik heb, op een bepaald moment, er ook over gedacht mijn lezing 'Samen sterven' te noemen.*³⁰⁰

De Ander doorbreekt het *egoïsme* dat achter de filosofie van Heidegger verborgen ligt. De Ander doorbreekt het egologische schema van het ik en werpt zich op als een blokkade, een gedachte die niet tot in zijn voleinding gedacht kan worden en daarmee niet beheerst door het kennende subject. De Ander laat zich niet reduceren.

Tegenover deze kritiek stelt Heidegger:

*De stelling: het Erzijn existeert omwille van zichzelf, bevat geen egoïstische doelstelling (...) Daarentegen biedt zij er wel de mogelijksvoorwaarde voor dat de mens zich ofwel egoïstisch ofwel altruïstisch kan opstellen. Alleen doordat het Erzijn zodanig door zelfheid bepaald is, kan een ik-zelf zich tot een jij-zelf verhouden.*³⁰¹

Het zelf kan zich alleen als zelfheid tegenover de ander handhaven. De ander wordt in de opvatting van Heidegger geen onderdeel van het schema van het erzijn , maar wordt in zijn eigen-zijn gelaten door het erzijn . In de Angst zo zagen we, ontsnapt het erzijn aan de anderen, het keert in tot zichzelf en zijn *eigenlijke* mogelijkheden. In dit proces van ontsnappen wordt de Ander echter niet veronachtzaamd, het heeft eerder de werking dat de ander juist in zijn anders-zijn geconstitueerd wordt; dat hangt samen met de ontsnapping van het erzijn uit het schema van het Men.³⁰² Heidegger spreekt ook in dit verband van de uit het zijn komende

²⁹⁸ Martin Heidegger, *Zijn en Tijd*, vertaald door: Mark Wildschut, Sun, Amsterdam, 2009, p. 281

²⁹⁹ Emmanuel Levinas, *Tussen ons: essays over het denken aan de Ander*, Ambo, Baarn, 1991 p. 260

³⁰⁰ Emmanuel Levinas, *Tussen ons: essays over het denken aan de Ander*, Ambo, Baarn, 1991 p. 261

³⁰¹ Martin Heidegger, *het Wezen van Grond*, vertaald door Harald van Veghel, Damon, Budel, 2001

³⁰² Th. De Boer, *tussen Filosofie en Profetie: de Wijsbegeerte van Emmanuel Levinas (Heidegger en Levinas)*, Ambo, Amsterdam, 1988 p.

toewijzing van de aanwijzingen die voor de mens wet en regel worden.³⁰³ Het Zijn vormt dus het richtsnoer van het erzijn althans worden in het Zijn de richtsnoeren *gewonnen* die het erzijn sturing geven.

Het valt op dat de kritiek van Levinas voortdurend teruggrijpt op de analyse die Heidegger van het erzijn geeft in *Zijn en Tijd*.³⁰⁴ Het Zijn van het erzijn is hier nog ontologie, het Zijn is het wezen van het zijn de en een 'strengere filosofie' doordenkt dan ook dit Zijn zelf. Het mede-erzijn is hier ook nog ontologie.

Het ontologische begrip *Zijn* ondergaat in het denken van Heidegger een transformatie waardoor te betwijfelen valt of de kritiek van Levinas in dat licht nog adequaat is. Daarbij moet bedacht worden dat ook voor Levinas de Ander in zich het beeld van God draagt.³⁰⁵ De Ander is niet zondermeer een empirisch ander, de waarde van de Ander in relatie tot het subject is juist zijn anders-dan-zijn. Alleen in die hoedanigheid is het geschikt om het subject te leiden want *de Ander weigert de identificatie aan te gaan*. De Ander maakt verantwoordelijk en muilkort zo de bandeloze, egocentrische machtsdrift van het ik. Aangezien volgens Levinas in een dergelijk opvatting de bestaansvoorwaarden gelegen zijn voor *oorlog en onderdrukking* valt dit punt weg wanneer het erzijn aan leiband van het Seyn gaat lopen. Het Seyn gaat bij de latere Heidegger de rol aannemen van de Ander bij Levinas; het Seyn gaat het erzijn ter discussie stellen. Het Seyn laat het erzijn *sidderen* en wanneer we op deze wijze door het Seyn zijn aangegrepen dan komt een *heel register aan stemmingen op*:

*Schrik, terughoudendheid, mildheid, jubel, schroom. (...) uit dit erts van de grondstemmingen slaat het wezenlijke denken zijn gedachten en zinnen.*³⁰⁶

In het voorwoord bij de *Beiträgen zur Philosophie* zegt Heidegger niet *over* (alsof het een zus of zo zijn de zo zijn) het *Seyn* geschreven te hebben maar dat in dat wat hij geschreven heeft het Seyn 'weest'; met ander woorden: in dat wat hij geschreven heeft meldt het Seyn zichzelf. Maar ondanks deze hoopgevende woorden moet hij toegeven:

*De nabijheid tot de laatste God is de verzwijging.*³⁰⁷

Het Seyn is dus opgevat als nabijheid, als een aangesproken worden door het Seyn maar in gelijktijdige verborgenheid van de Ander.

In deze duiding van het Seyn klinkt iets door van het Enigma, het raadsel waarin de Ander bij Levinas zich openbaart. De relatie tot de Ander wordt door Levinas omschreven als:

³⁰³ Martin Heidegger, over het Humanisme, p. 121

³⁰⁴ Th. De Boer, *tussen Filosofie en Profetie: de Wijsbegeerte van Emmanuel Levinas (Heidegger en Levinas)*, Ambo, Amsterdam, 1988 p. 145

³⁰⁵ Zie hoofdstuk 2

³⁰⁶ Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, in: Rüdiger Safranski, *Heidegger en zijn tijd*, vertaald door Mark Wildschut, Olympus, Amsterdam, 2002, p. 382

³⁰⁷ Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, in: Rüdiger Safranski, *Heidegger en zijn tijd*, vertaald door Mark Wildschut, Olympus, Amsterdam, 2002, p. 382

(...) uitgaande van het 'aanraken', niet opgevat als betasten maar als liefkozing - en van 'taal', niet opgevat als uitwisseling van informatie maar als contact, hebben we de 'nabijheid' proberen te omschrijven als iets wat onherleidbaar is tot het bewustzijn en het thematiseren.³⁰⁸

In de *Brief over het Humanisme* stelt Heidegger dat de mens niet de *heer van het zijnde* is; ofwel de mens is - anders dan Levinas hem verwijt - binnen Heideggers' systeem niet verwickeld in wat Levinas noemt de egologische cirkel: de voordurende onderdrukking van het niet-ik door dit te kennen, eigen te maken en ondergeschikt aan de maatstaf van het *cogito*. De mens is echter in de visie van Heidegger de *hoeder van het Zijn*. Hiermee bedoelt Heidegger dat het de mens is die over het instrumentarium (de taal, het denken) beschikt waarmee de band die het erzijn met het zijn heeft, tot lichtung (oplichting want ze is er al, alleen is het juist het denken, de filosofie, die haar bedekt heeft of voorgesteld als een zijnde) kan komen.

In zijn boek over Levinas (*tussen Wijsbegeerte en Profetie, de filosofie van Levinas; 1988*) werpt Theo de Boer de vraag op of Levinas zich af wel voldoende rekenschap geeft van de 'kehre' in het denken van Heidegger. Zonder de vraag te beantwoorden worden stelt de Boer dat ondanks de 'kehre' het *neutrum van het zijn gebleven is*.³⁰⁹ Daarmee zou gezegd zijn dat het erzijn geen *verantwoordelijkheid* jegens het zijn zou dragen, dat de vrijheid van het erzijn niet door het zijn in twijfel wordt getrokken. Het zijn is immers een niets (althans geen zijnde), het heeft geen stem, het roept niet toe. Daarin zou het *zijn* verschillen van de Ander bij Levinas die naar haar aard de functie heeft van het opschudden, het doorbreken van het *ontologische spel van het Zelf*.³¹⁰

Dit laatste, het duiden van het zijn als het absolute neutrum, lijkt zonder de zogenaamde 'kehre' (waarna het zijn steeds meer het Seyn wordt) al niet aannemelijk. Het zijn heeft immers de functie van het geweten:

Het erzijn roept in het geweten zichzelf (...) het erzijn zelf roept als geweten vanuit de grond van dit zijn³¹¹

Het geweten is daarbij door Heidegger wel getypeerd als de roep die *spreekt in de ontheemde modus van het zwijgen* maar ook als *de ontheming die het erzijn najaagt*.³¹² De roeper blijft inderdaad *onbepaald* maar dat waar toe het opgeroept, het voor-zich zijn van het erzijn niet. Verschilt dat wezenlijk van de zich verbergende Ander die niettemin de *economie* van het zelf in opschudding brengt?

Zoals de hiervoor gebruikte citaten uit het na *Zijn en Tijd* van Heidegger verschenen werk laten zien valt er op z'n minst af te dingen op de besliste toon waarmee Levinas Heidegger terugplaatst in het westerse ontologische denken; het denken dat Heidegger voor Levinas als wenste te doorbreken door opnieuw de vraag

³⁰⁸ Emmanuel Levinas, *de Plaatsvervanging*, vertaald en ingeleid door Th. de Boer, Ambo, Baarn, 1989 p. 34

³⁰⁹ Th. De Boer, *tussen Filosofie en Profetie: de Wijsbegeerte van Emmanuel Levinas*, Ambo, Amsterdam, 1988, p. 52

³¹⁰ Emmanuel Levinas, *de Plaatsvervanging*, vertaald en ingeleid door Th. de Boer, Ambo, Baarn, 1989 p. 36

³¹¹ Martin Heidegger, *Zijn en Tijd*, vertaald door: Mark Wildschut, Sun, Amsterdam, 2009, p. 348

³¹² Martin Heidegger, *Zijn en Tijd*, vertaald door: Mark Wildschut, Sun, Amsterdam, 2009, p. 347, 351

naar het zijn (in plaats van het uitsluitend zijnde) te stellen. Het vergt echter meer diepgaande studie, van met name de *Beiträgen zur Philosophie*, alvorens op dit punt een definitieve stelling kan worden ingenomen.

11. Conclusie

In deze scriptie is de relatie tussen de Ander en het Zelf besproken. Doel daarbij was te onderzoeken wat de rol van de Ander is in de filosofie van Levinas, Heidegger en Kierkegaard uitgaande van de hypothese dat de Ander de maatstaf is die het handelen en de hoedanigheid van het Ik bepaald.

Het Zelf (en de mate waarin deze zelfstandig of onder invloed van een externe bron tot 'Zelfheid' komt) bleek het centrale punt te zijn waaromheen de filosofie van de Ander draait. Levinas bekritiseert de filosofie van het Zelf(de) op het punt waar deze filosofie een egocentrisch (of met de woorden van Husserl egologisch) project is gebleken. Het Zelf, opgevat als het Cartesiaanse *ego cogito*, is voor Levinas het centrum waarin een vorm van machtsdenken tot ontwikkeling komt. Het Andere moet, binnen de egologisch georiënteerde filosofie, buigen voor het *ik denk credo* van de westerse filosofie; het Andere (of de Ander) wordt binnen de westerse, dominante filosofie onderworpen aan het *ik denk* en door het *ik denk* is uiteindelijk de Ander geheel uit het zicht verdwenen.

Waarom is dat problematisch? De ethiek heeft, zo stelt Levinas, een fundering nodig. De ethiek streeft er naar een juiste houding tot stand te brengen tussen het ik en de Ander. Vraag daarbij is hoe kan de Ander wezenlijk gevat worden, hoe kan zij een centrale plaats ontvangen? Dat dit noodzakelijk is hebben de 20e en 21e eeuw volgens Levinas genoegzaam aangetoond. Het zijn de eeuwen geweest waarin de ethiek als onderdeel van de ontologie afwezig is gebleken. God is, zo zegt Levinas ergens, als onderdeel van het Zijn *schandalig afwezig geweest*. De ethiek bleek zich niet langer te kunnen funderen op ontologie. De retorische vraag die de gebreken van de westerse filosofie (of ethiek) oproept is: waar tref ik het Goede aan in een wereld die geteisterd wordt door oorlogen, rampen en terreur? Hoe heeft het zover kunnen komen met het Goede?

Het ware, het Goede leven is afwezig en toch zijn we in de wereld, met deze zin opent de *Totaliteit en het Oneindige*. Het Goede leven is afwezig als beeld dat ik kan tegenkomen in de wereld. In de wereld kom ik geen *beeld* tegen van het goede, ik kom uitsluitend mezelf tegen. Alles wat zich schijnbaar als beeld van het goede aan me voordoet moet door het ik begrepen, onderworpen en tot deel van het ik worden. Hoe word ik dan uiteindelijk geleid? Door een machtshonger. Hoe kan dit als de grondslag dienen voor een ethiek? Blijkbaar heb ik leiding nodig, blijkbaar heb ik ogen die vanuit zichzelf op het andere gericht zijn maar dan met de attitude: hoe kan ik het bezitten, hoe kan ik het overheersen?

Door deze overheersing moet iets heen breken. Het *ik* moet onderwezen worden, niet door zijn socratische alter-ego maar door een radicaal niet-ik. Alleen dit niet-ik kan het ik leiding geven. Dit niet-ik wordt door het ik ervaren als een godsidee, het niet-ik openbaart zich in het bestaan, wordt door ik ervaren en gebied deze: wees verantwoordelijk voor mij!

In dit denken ziet Levinas zich geconfronteerd met Heidegger en de fenomenologie als geheel. De fenomenologie van Husserl ziet het bewustzijn als de plaats waarin de wereld zich voltrekt. Zonder wereld is er wel bewustzijn maar zonder bewustzijn is er geen wereld. De hele filosofie is met (nogmaals) de woorden van

Husserl een *egologie*; de spil onder ieder kennen en begrijpen van de wereld is het bewustzijn . Het bewustzijn dat over de kloof tussen subject en object heen gestapt is omdat het in haar wezen altijd een betrokkenheid is op het object. Alles wat zich schijnbaar als 'anders' aan het subject voordoet blijkt al onlosmakelijk met diens bewustzijn verbonden te zijn .

Zo ook het *erzijn* van Heidegger. Het *erzijn* dat in de waarheid van het *zijn* staat. Het *erzijn* dat in de wereld van het *zijn* geworpen is, onderdeel is van het *zijn* , ja eigenlijk het *zijn* zelf is maar zich daar buiten geplaatst ziet in een wijze van bestaan die deze waarheid voor hem toedekt. Het *erzijn* verstaat zich zelf als *zijn* . In zijn bestaan kan het alleen zeggen: ik leef om te *zijn* dat is: ik leef in een uitstaande betrekking tot de wereld van het *zijn* . In mijn alledaagsheid bevindt het *erzijn* zich echter in de onwaarheid, in de oneigenlijkheid en ziet het zichzelf niet als een *zijn* dat *te zijn heeft*. Het ziet *erzijn* begrijpt zichzelf als lid van een collectief, als onderdeel van een anonieme massa. De anderen. De dictatuur van het Men. De verhouding tussen het delf en de anderen is gebaseerd op de factische (geworpenheid) gesteldheid van het *erzijn*: ik ben samen met hen, de anonieme groep van het Men, onderdeel van de wereld. Het *erzijn* moet zich dus op een of andere manier tot hen verhouden. In de alledaagsheid is dat: ik ben lid van hen en daar voel ik me prima bij, ik wil helemaal niet onder hen vandaan komen; er is ook niets dat van mij verlangd om onder de *dictatuur* van het Men uit te komen. In de breuk met de alledaagsheid, welke geslagen wordt in de Angst is het: het *erzijn* moet zich ontworstelen aan de greep van het Men want het gaat in mijn *zijn* om het *zijn* zelf. Om mijn eigen *zijn*, mijn zelf-exploitatie. Het *erzijn* heeft ik een betrekking tot het *Zijn* en het *erzijn* zal deze betrekking moeten herstellen, het gaat mijn immers in mijn bestaan om het *zijn* van mijn *erzijn* .

Op dit streven van het *erzijn*, op dit zelf en voor-zich- *zijn*, richt zich de kritiek van Levinas. Mijn dood, mijn tijdelijkheid die me de ogen opent voor mijn eigen-*zijn* is voor Levinas: de dood van de Ander die ik moet gaan zien als een schuld die ik heb jegens de Ander. Ik ben bang voor de Ander maar dan met de betekenis: hoe kan ik zo bestaan dat ik de Ander niet *te na kom* en zelfs hoe kan ik de Ander *onderdak* bieden?

Wanneer de Ander uitsluitend gezien wordt als een empirisch ander, als een Men, heeft de kritiek van Levinas het meest te zeggen. Wanneer de Ander, zoals het ook bij Levinas het geval is, echter een godsidee in zich herbergt valt te betwijfelen of zijn kritiek nog wel overeind kan blijven. Is het *zijn* van Heidegger ook niet gevuld met een beeld *van de laatste God*? Het leiding ontvangen door de Ander, vormt bij Levinas de kern van de ethiek. De Ander, gepresenteerd als Gelaat, vormt de breuk met de ontologie en laat het ik 'nieuwe', niet maieutisch verworven waarheden zien. De afwezigheid van de Ander of de vereenzelviging hiervan met ontologie, vormt de spil van Levinas' kritiek op Heidegger. In deze scriptie is een tip van de sluier van de 'latere' Heidegger opgelicht en daaruit blijkt mijns inziens voldoende, dat het Seyn (dan met ypsilon geschreven) een rol gaat vervullen in het *erzijn* die vergelijkbaar is met de rol van de Ander bij Levinas. Het Seyn ontstijgt de ontologie en vormt een inbreuk op het denken van het *erzijn*. Het *erzijn* wordt gevangengenomen door het denken van het Seyn. De factische betrekking tussen *zijn* en *erzijn* is dan opgeheven waarmee de vraag rijst of de kritiek van Levinas op Heidegger overeind kan blijven staan. Is het *erzijn* nog wel een *zijn* die in zijn mogelijk-*zijn* de Totaliteit van de ontologie beheerst, bevat, begrijpt en

uiteindelijk onderwerpt? Heeft het Seyn als de plaats waar het *siddert van het Goderen* nog wel iets uit te staan met de totaliteit van de ontologie? Dat lijkt niet het geval te zijn. Kan er dan, uitgaande van de kritiek van Levinas op Heidegger, iets gezegd worden over de plaats van de Ander in de ethiek van Levinas en Heidegger? Niet zonder onderzoek gedaan te hebben naar het Seyn.

Wanneer het bovenstaande de conclusie is, lijkt de vraag op z'n plaats of deze niet getrokken had kunnen worden zonder Kierkegaard. Waarom is Kierkegaard in deze scriptie besproken en wat heeft hij bijgedragen aan de hierboven getrokken conclusie?

Het antwoord is eenvoudig: centrale thema's in het denken van Levinas en Heidegger grijpen terug op Kierkegaard.

Kierkegaard heeft een existentieel waarheidsbegrip geïntroduceerd dat enerzijds noodzakelijk is om überhaupt iets met het denken van Levinas en Heidegger te kunnen beginnen en dat anderzijds de spil vormt binnen de hermeneutiek van zowel Levinas als Heidegger. Het is het waarheidsbegrip van het je aangesproken weten, van het niet langer kunnen stilstaan maar het 'omgekeerd' worden. Dit waarheidsbegrip is iets dat geleerd moet worden door een stem *van achter het zelf* (waar in deze context ook het Zijn onder verstaan wordt). Een goddelijke stem tot wie het subject zich verhoudt in, om de titel van een werk van Kierkegaard te gebruiken, een proces van *Vrees & Beven*. Enerzijds omdat het een stem is die het subject in verwarring brengt, die de *economie* van zijn zelf verstoort en anderzijds omdat de stem een sprong impliceert in het duistere, in het absurde. De sprong in het Zijn heeft deze notie in zich, het is het achterlaten van het Men en het opgaan in een eigenlijke levenshouding. De stem van de Ander heeft eveneens die uitwerking, het brengt het *ik* in verwarring, verstoort zijn egocentrische project van het staan in de economie van het zelf en plaatst hem (terug) in de verantwoordelijkheid, het dienstbare leven en bestaan voor en onder de ogen van de Ander.

De Ander bij Kierkegaard is het Absolute, het goddelijke tot wie de mens in een oorspronkelijke betrekking stond maar die verstoord is geraakt door de zonde. Hier valt een analogie te maken met Heidegger wat betreft diens visie op het bestaan van een oorspronkelijke betrekking tussen het zijn en het erzijn. Een oorspronkelijkheid die Heidegger ziet als het wezen, de *Humanitas*, van het erzijn; diens ek-sistentie, het uitstaan naar het in hem zelf gelegen maar bedekt geraakte zijn. Voor Kierkegaard luidt de grondvraag van het menselijk bestaan: hoe komt de mens terug in zijn verhouding tot het Absolute? Hoe komt het weer terug in zijn oorspronkelijke balans, in de ? In het proces van het schuldig worden, in het besef van de eigen zondigheid en de wetenschap: ik zelf kan mij hier niet van verlossen, ik heb een leermeester nodig. Hier zien we het geweten terug van Heidegger dat de mens laat zien wat hij verloren heeft door het Zijn te verliezen. Het laat het erzijn zien dat het in zijn natuurlijke houding in de onwaarheid is. Dit is een zelfinzicht dat geboren wordt in de ontsluitende werking van de Angst. De leraar, de externe leraar die bij Levinas de gedaante heeft van de Ander wordt ook teruggezien bij Kierkegaard. Bij Kierkegaard is het God die de mens gaat leren wat zonde is en dat hij in zijn natuurlijke houding in de onwaarheid staat.

Kierkegaard wordt door Heidegger in *Zijn en Tijd* slechts één keer expliciet aangehaald wanneer Heidegger diens notie van Angst introduceert om de breuk met de alledaagsheid te markeren. In zijn latere *Beiträge zur Philosophie* komt Kierkegaard vaker terug. Een Amsterdamse hoogleraar heeft in zijn colleges over Heidegger onderstreept dat hij Kierkegaard met het zelfde recht wel 100 keer had kunnen parafraseren. Theo de Boer onderschrijft de visie die Heidegger beschouwt als een vulkaan van originaliteit. Los van alles wat Heidegger ontleend heeft aan de Grieken, Augustinus, de Middeleeuwse denkers, Dilthey en Husserl kan deze conclusie in mijn visie alleen getrokken worden wanneer men het werk van Kierkegaard onvoldoende kent. Deze conclusie heeft echter alleen relevantie voor de eerder opgeworpen vraag waarom Kierkegaard in verband wordt besproken met Heidegger en Levinas.

Levinas haalt Kierkegaard in de *Totaliteit en het Oneindige* aan in verband met de hoedanigheid van de Ander. Volgens Levinas behoudt de Ander zijn Anders-zijn bij Kierkegaard door een keuze van het subject en niet door de hoedanigheid van het Anders-zijn zelf. Het Andere dat met de woorden van Levinas niet formeel anders maar absoluut anders is. In dit onderdeel van de *Totaliteit en het Oneindige* en het wordt duidelijk dat Levinas zich vaak in debat vindt met Kierkegaard. In de essaybundels, vertaald als *Tussen Ons* (Levinas, 1991) en *het Menselijke Gelaat* (Levinas, 1969) gaat Levinas ook op meerdere plaatsen het debat aan met Kierkegaard en komt dan tot een herinterpretatie van bij Kierkegaard cruciale noties.³¹³

Kierkegaard speelt bij zowel Levinas als Heidegger een belangrijke rol. Als tegenpool op veel plaatsen maar ook als degene die hen voorgaan is in filosofie waarin de relatie centraal staat tussen het zelf en het Andere. Of het Andere nu het Absolute, de Ander of het Zijn (Sein) genoemd wordt maakt voor deze conclusie weinig uit. Centraal staat de notie van de doorbraak in het zelf, de wezenlijkheid van de band met het Andere.

³¹³ Zie ondermeer noot 92 en 94.

12. Bibliografie

- Augustinus Aurelius, *Belijdenissen*, vertaald door A. Sizoo, Prisma, Amsterdam, 1948
- Arendt, Hannah, *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, Moussault, Amsterdam, 1969
- Bakker, Robert, *de Geschiedenis van de fenomenologie*, het Spectrum, Utrecht, 1969
- Barrett William, *Existentialisme*, vertaald door J.A. Jacobs, het Spectrum, Antwerpen, 1971
- Bakker, *de Geschiedenis van de fenomenologie*, het Spectrum, Utrecht, 1969
- Buber, Martin, *de Vraag naar de Mens*, vertaald door I.J. van Houten, Bijleveld, Utrecht, 1966
- Boer, Theo de, *tussen Filosofie en Profetie: de Wijsbegeerte van Emmanuel Levinas (Heidegger en Levinas)*, Ambo, Amsterdam, 1988
- Boer Theo de, *van Brentano tot Levinas: Studies over de Fenomenologie*, Boom, Amsterdam, 1989
- Camus Albert, *de Mythe van Sisyphus*, vertaald door C.n. Lijssen, de Bezige Bij, Amsterdam, 1971
- Descartes René, *Meditations on First Philosophy*, translated by John Cottingham, Cambridge University Press, Cambridge, 1986 (
- Furrow, Dwight, *Against Theory: Continental and Analytic Challenges in Moral Philosophy*, Routledge, London, 2005
- Graaff, Ferdinand de, *het Schuldprobleem in de Existentiefilosofie van Martin Heidegger*, Boekencentrum, den Haag
- Glover, Jonathan, *Humanity: a Moral History of the Twentieth Century*, Yale University Press, Yale, 2001
- Goud Johan, *God als Raadsel: peilingen in het spoor van Levinas*, Kok Agora, Kampen, 1992
- Hegel, Georg Friedrich Wilhelm, *het Wetenschappelijke Kennen: Voorwoord tot de Fenomenologie van de Geest*, vertaald door Peter Jonkers, Boom, Amsterdam, 1978
- Heidegger Martin, *Zijn en Tijd*, vertaald door: Mark Wildschut, Sun, Amsterdam, 2009
- Heidegger Martin, *over het Humanisme*, vertaald door Chris Bremmers, Damon, Budel, 2005
- Heidegger Martin, *wat is Metafysica?*, vertaald door Vincent Blok, Damon, Budel, 2009
- Heidegger Martin, *het Wezen van Grond*, vertaald door Harald van Veghel, Damon, Budel, 2001
- Heidegger Martin, *over het Wezen van de Waarheid*, vertaald door Harald van Veghel, Damon, Budel, 2001
- Heidegger Martin, *Beiträge zur Philosophie: das Seyn*, Vittorio Klosstermann, Frankfurt, 1989
- Heidegger Martin, *de Grondvraag van de Metafysica*, vertaald door Cornelis Verhoeven, Damon, Budel, 2003
- Heinemann Fritz, *Existentiefilosofie: levend of dood?*, Aula, Utrecht, 1967
- Hulst, H.C. van der, *Fenomenologie en Natuurwetenschap*, J. Bijleveld, Utrecht, 196

Husserl, Edmund, *Filosofie als strenge Wetenschap*, vertaald door Th. De Boer, Boom, Amsterdam, 1980

Kant Immanuel, *de Kritiek van de Zuivere Rede*, vertaald door Jabik Veenbaas en Willem Visser, Boom, Amsterdam, 2004

Kierkegaard, Sören, *Vrees en Beven*, vertaald door S. van Praag, C.J. Terwee, 1920, Putten

Kierkegaard, Sören, *Liefdedaden*, vertaald en ingeleid door Is van Dijk, J. Ploegsma, 1919, Zeist

Kierkegaard, Sören, *Mijn Taak*, in: Nieuwe Keur uit de werken van Sören Kierkegaard, vertaald en ingeleid door: R. Chantepie de la Saussaye

Kierkegaard, Sören, *de Ziekte tot de Dood*, vertaald door Lineke Buijs, Boom, Amsterdam, 2008

Kierkegaard Sören, *Of/Of: evenwicht tussen het esthetische en het ethische*, vertaald en geannoteerd door Jan Marquart Scholtz, Boom, Amsterdam, 2000

Kierkegaard Sören, *Schotsschriften tegen de gevestigde Kerkelijkheid*, vertaald door W.R. Scholtens, ten Have, Baarn, 1980

Kolakowski Leszek, *Horror Metaphysicus*, vertaald door M. van der Marel, Kok, Kampen, 1989

Levinas, Emmanuel, *Het Menselijk Gelaat: Raadsel en Fenomeen: nabijheid, uitdrukking en enigma*, Vertaald door A. Peperzak, Ambo, Baarn, 1978

Levinas, Emmanuel, *Totaliteit en het Oneindige*, vertaald door J.M. Tillema-de Vries, Lemniscaat, Rotterdam, 1966

Levinas, Emmanuel, *Tussen ons: essays over het denken aan de Ander*, Ambo, Baarn, 1991 p. 260

Levinas Emmanuel, *de Plaatsvervanging*, vertaald en ingeleid door Th. de Boer, Ambo, Baarn, 1989,

Lyupen, Wilhem, *de Fenomenologie is een Humanisme*, Standaard Boekhandel, Amsterdam, 1963

Lowrie Walter, *het Leven van Kierkegaard*, Prisma, Utrecht, 1980

Malantschuk Gregor, *Kierkegaard's Thought*, edited and translated by Howard & Edna Hong, Princeton university press, Princeton, 1971

Safranski Rüdiger, *Heidegger en zijn tijd*, vertaald door Mark Wildschut, Olympus, Amsterdam, 2002 p

Slök Josh, Sören Kierkegaard, vertaald door J. Droogleever Fortuyn, W. ten Have, Amsterdam, 1967

Sjestow, Leo, *Krisis der Zekerheden: Dostojewski en de Overwinning der Evidenties*, vertaald door: C.I. Spruit, Moussault's uitgeverij N.V., Bussum 1957

Sjestow, Leo, *Krisis der Zekerheden: Husserl*, vertaald door: C.I. Spruit, Moussault's uitgeverij N.V., Bussum 1957

Parmenides en Zeno, *het Leergedicht en de Paradoxen*, vertaald door J. Mansfeld, Agora, Kampen 1988

Plato, *Menon*, vertaald door Hans Warren en Mario Molegraaf, Bert Bakker, Amsterdam, 2003

Plato, *Alcibiades I*, Translated by Benjamin Jowett
(<http://www.ancienttexts.org/library/greek/plato/alcibiades1.html>)

Prins Awee, *uit Verveling*, Klement, Rotterdam, 2007, p. 209

Rudd, Antony, *Kierkegaard and the Limits of the Ethical*, Clarendon press, Oxford, 1993

Sober Elliott, *Evidence and Evolution: the Logic Behind the Science*, Cambridge university press, Cambridge, 2008,

Westphal, Merold, *Levinas and Kierkegaard in Dialogue: Revelation as Enigma and Paradox*, Indiana University Press, Bloomington, 2008

Artikelen

T. Sheehan, *a Paradigm shift in Heidegger research*, Stanford university, in: Continental Philosophy Review, 2001, 1-20

William J. Richardson, "Martin Heidegger," in *From Phenomenology to Thought, Errancy, and Desire*, ed. Babette E. Babich, (Dordrecht: Kluwer, 1995)

Joseph Westfall, *Ironic midwives: Socratic maieutics in Nietzsche and Kierkegaard*, in: Philosophy Social Criticism, 2009, 35: 627

Michael Scriven, *Explanations, Predictions and Laws*, University of Minnesota Press, Minnesota, 1961

Peter Lipton, *Inference to the Best Explanation, 2nd edition*, Routledge, 2004

Overig

R.D.N. van Riessen, *verder gaan dan Socrates?* Oratie, Universiteit Leiden, 2012