

De tijd van mijn leven

Marc Van den Bossche

(Vrije Universiteit Brussel)

Lezing uitgesproken tijdens Opening Academisch Jaar

Universiteit voor Humanistiek

6 september 2016

Ik begin met een persoonlijke noot. Na de dood van mijn vorige echtgenote, zomer 2011, zocht ik wekenlang naar woorden die uitdrukking konden geven aan wat ik de dag van haar crematie en asverstrooiing ervaren had: een geliefde die er niet meer is, die nergens meer is, niet tastbaar, niet voelbaar. Je stelt een vraag en de stilte krijgt een klank van pijn en gemis. Een gekoesterd lichaam werd een laagje as op een strooiweide. Het waaide. 's Avonds nog begon het te regenen.

Wat doe je met die ervaring als je op generlei wijze voeling hebt met een of andere goddelijke of transcendente sfeer en ervan overtuigd bent dat de mens in eerste instantie materie is? In mijn werkzaamheden als filosoof verdedig ik al langer de stelling dat het lichaam onze primaire bron van zin- en betekenisgeving is. Spiritualiteit had altijd iets wazigs voor mij. Doorgaans werd of wordt dat spirituele in verband gebracht met louter geestelijke toestanden of met iets als de ziel. En dat kreeg dan vervolgens een immateriële, bovennatuurlijke, d.w.z. niet-lichamelijke invulling.

Zo'n visie op spiritualiteit loopt naar mijn gevoel even mank als een groot deel van de traditie van het westerse denken. Die gaat niet zelden uit van een scheiding van lichaam en geest en vult de verhouding tussen die twee op verticale wijze in: de geest domineert het spektakel van onze existentie. Lichamelijke, emoties, al het ongetemde en ontembare in de mens, daar hebben filosofen het wel eens moeilijk mee. Zij niet alleen. Wie lijfelijke zegt, denkt daar eindigheid bij, vergankelijkheid. En beperktheid. De beperking bijvoorbeeld tot een aards en lichamenlijk verankerd-zijn. We kunnen ons geen stapje hoger tillen, tastend naar zin- of troostgevers die ergens boven ons zweven.

Hoe dan met die vergankelijkheid om te gaan zonder de vraag naar zin als overbodig of onbeantwoordbaar te gaan beschouwen, gezien de zekerheid van onze eindigheid?

Een antwoord zou kunnen luiden: er *is* zin. De onderliggende stelling van mijn verhaal hier voegt daar aan toe: er is zin, niet ondanks onze eindigheid, maar net in samenhang daarmee. In het vervolg van mijn tekst wil ik het in het begin hier geschetste probleem proberen beantwoorden vanuit twee 'klassieke' auteurs, William James en Martin Heidegger. Beiden hebben de vraag gesteld naar de menselijke vergankelijkheid, de ene vanuit het thema van de onsterfelijkheid, de andere vanuit een vraag naar de eeuwigheid en ons begrip van de tijd.

Reeds in de jaren negentig van de negentiende eeuw publiceerde de Amerikaanse pragmatistische filosoof en psycholoog William James enkele teksten die verhelderend kunnen zijn voor onze vraagstelling hier. In een eerder merkwaardige tekst, de geschreven neerslag van de *Ingersoll Lectures* met als titel *Human Immortality*, gaat hij in op wat hij een *psycho-physiological formula* noemt en die in die tijd opgeld begon te maken: 'Thought is a function of the brain'. Het denken is een functie van het brein. James reageert met een haast evidente vraag: dwingt deze doctrine ons nu om niet langer te geloven in onsterfelijkheid? Mensen die het bij een wetenschappelijk standpunt willen houden kunnen niet anders dan toe te geven aan dit ongelooft, stelt James.

Ik zal straks opnieuw William James aan het woord laten over wat dan volgt op dat oude geloof. Eerst wil ik echter een excursie maken naar twee teksten van Martin Heidegger om te kunnen suggereren dat we nog op een andere manier die aloude worsteling met onze eindigheid kunnen overwinnen dat we dit zelfs nodig hebben om überhaupt de vraag naar de zin van ons eindige zijn te kunnen stellen. We hebben voor dat laatste volgens Heidegger ook helemaal niet die wetenschappelijke insteek nodig, zelfs integendeel.

Eindigheid betreft onze levenstijd. De tijd van ons leven. Maar hoe beleven we die tijd? Wat is eigenlijk tijd? In de lange aanloop naar zijn hoofdwerk *Zijn en tijd* zette Martin Heidegger zijn overwegingen over de vraag naar wat tijd is op papier, ter voorbereiding van een lezing voor theologen in Marburg, in 1924 (overigens: ook de tekst over onsterfelijkheid sprak William James uit voor theologen. Wat overigens niet toevallig is, denk ik. Deze discussie gaat uiteindelijk over secularisering, wat ook kan gezien worden als een anders beleven van de tijd. Dit punt kan ik hier spijtig genoeg niet uitwerken.). De posthuum gepubliceerde tekst kreeg als titel *Der Begriff der Zeit*, in het Nederlands vertaald als *Het begrip van de tijd*.

Heidegger opent zijn tekst als volgt: ‘Als de tijd zijn zin ontleent aan de eeuwigheid, dan moet hij van daaruit begrepen worden. Daarmee zijn uitgangspunt en route van dit onderzoek uitgetekend: van de eeuwigheid naar de tijd’ (Heidegger 2001, 7). Deze vraagstelling is correct, meent Heidegger, als we inderdaad ook zouden kunnen beschikken over het bedoelde uitgangspunt. We zouden dan de eeuwigheid kennen en ze afdoende weten te vatten. Maar, laten we eerlijk wezen, bij die eeuwige oneindigheid kunnen we ons eigenlijk niet zoveel voorstellen. Als eeuwigheid iets anders zou zijn dan een leeg altijd-zijn, dan zouden we dat andere wellicht God noemen. God is dan de eeuwigheid. Indien dit echter zo is, dan zouden we ook in een verlegenheid blijven steken als we niets over God weten en het vragen naar hem niet begrijpen. En, jammer maar helaas, dat is nu eenmaal het lot van filosofen. Waarom is dat zo? Heidegger: ‘Wanneer het geloof de toegang tot God biedt en het geloof niets anders is dan het zich inlaten met de eeuwigheid, dan zal de filosofie nooit beschikken over de eeuwigheid en zal deze dus nooit methodisch gebruikt kunnen worden als mogelijke ingang voor de discussie over de tijd’ (idem). Voor de filosoof is deze verlegenheid onmogelijk weg te nemen, vervolgt Heidegger, en als gevolg daarvan kan het enkel de theoloog zijn die nog de deskundige is inzake tijd en eeuwigheid. In ons er-zijn - het zijn dat we zelf zijn -, in wat we doen hier en nu en zelfs al denken we dan al eens aan ‘later’, schieten we met de eeuwige oneindigheid, laat staan onsterfelijkheid, eigenlijk niets op.

Laten we dus de tijd, onze tijd, de tijd van ons leven, anders begrijpen dan vanuit de eeuwigheid, zoals het ‘oude geloof’ - in de woorden van William James - dat wou. We kunnen het hebben over de tijd zoals die zich in onze alledaagsheid voordoet. Hoe gaan we daar met de tijd om?

Ook Heidegger verwijst naar de stand van de wetenschappen in zijn tijd. Wat daar, in de wetenschappen, centraal staat is ‘het meten van de natuur in een systeem van ruimte-tijd-betrekkingen’ (idem 9). Heidegger vat de bevindingen van Einstein kernachtig samen: ‘de ruimte is op zichzelf niets; er bestaat geen absolute ruimte’. (...) ‘Ook de tijd is niets. Deze bestaat alleen dankzij de zich erin afspelende gebeurtenissen. Er bestaat geen absolute tijd en evenmin een absolute gelijktheid’.

Niet verrassend kaart Heidegger dan het wetenschappelijke streven naar het willen meetbaar maken van alles aan. ‘Het bepalend opvatten van de tijd heeft het karakter van een *meting*. *Meting* duidt het h \ddot{o} e-lang en het w \ddot{a} nneer aan, het van-wanneer-tot-wanneer. Een klok toont de tijd. Een klok is een op de natuurkunde

berustend systeem, waarop de gelijke temporele volgorde van toestanden zich voortdurend herhaalt, met als voorwaarde dat dit natuurkundig systeem geen verandering door invloed van buitenaf ondergaat. De herhaling is cyclisch. Elke periode heeft dezelfde tijdsduur' (idem 10).

Omdat de tijd meetbaar is, is hij homogeen. Ik kijk naar de klok en lijk daarbij een nu-punt te fixeren. Maar wat betekent dat eigenlijk? Wat bedoelen we als we zeggen dat iets 'nu' is? Met die vraag peilen we naar onze bevindelijkheid, naar ons 'er'-zijn, ons *Da-sein*, en zo ook naar onze tijd, de tijd die de mijne is. Met die term van de bevindelijkheid verwijst Heidegger naar ons geaffecteerd zijn door de wereld waarin wij ons bevinden. Het gaat hier om stemmingen waarin wij verkeren, om hoe wij 'gestemd' zijn door een omgeving. Angst kan daar de overheersende stemming zijn, maar evengoed kan vreugde of hoop onze dagen kleuren. Dit erzijn, ons erzijn, is een tijdelijk zijn (eigenzinnige, maar plausibele vertaling van *zeitlich* door Jacob van Sluis). Dit tijdelijk-zijn is voor Heidegger de fundamentele uitspraak van het erzijn over het eigen zijn. Verderop in de tekst stelt hij dat de eigenlijkheid van het erzijn datgene is wat z'n uiterste zijnsmogelijkheid bepaalt. En wat is onze uiterste zijnsmogelijkheid? Dat is de dood. Maar wat betekent dat dan voor de vraag naar wat tijd is en naar wat ons erzijn in de tijd is? Het erzijn heeft weet van de eigen dood, zelfs wanneer het er niets van wil weten. Een wat cryptisch citaat van Heidegger wil dit duidelijk stellen: 'Wat is dit: *telkens de eigen dood hebben? Het is een vooruitlopen van het erzijn op z'n voorbij als een in zekerheid en volledige onbepaaldheid aanstaande uiterste mogelijkheid van het eigen zelf. Erzijn als menselijk leven is primair mogelijk-zijn*, het zijn van de mogelijkheid van een zeker en tevens onbepaald voorbij' (idem 17).

Dit *voorbij* is het mijne waarop ik altijd vooruitloop. Alleen ik kan mijn dood ondergaan, maar ik zal ze nooit ervaren. Enkel kan ik er op vooruitlopen. Ze is er altijd als ultieme horizon. Mijn erzijn is in die zin dan ook altijd een ooit niet meer zijn, een voorbij zijn. Heidegger: '... het voorbij neemt alles met zich mee in het niets'. En dan komt een belangrijke wending: 'Dit voorbij is geen wát, maar een hòe, en wel het eigenlijke hoe van mijn erzijn' (idem 17-18).

Ons erzijn als eindig zijn, als tijdelijk zijn, als altijd vooruitlopend op zijn voorbij zijn, kan niet meetbaar gevat worden. Het is geen *wat*, maar een *hoe*. Dat hoe werpt ons terug op onze alledaagsheid. De eigenlijkheid van ons erzijn betekent uiteindelijk niets anders dan het *eigen voorbij* altijd mee in rekening te nemen. Als we

ons erzijn bekijken vanuit z'n uiterste mogelijkheid, de dood, zijn we niet *in* de tijd, we *zijn* de tijd. En het gaat dus niet om het wat van een in de tijd zijn, maar om het hoe van het *zelf tijd zijn*. De vraag naar het hoeveel, hoelang en wanneer is voor Heidegger geen adequate benadering van de tijd. Het erzijn dat met de tijd rekt en met de klok in de hand leeft, dit calculerende erzijn, zal altijd moeten vaststellen geen tijd te hebben, meent Heidegger. Hij noemt dat een vlucht voor het *hoe* door zich vast te leggen op het *wat*.

Heideggers pleidooi gaat over een tegenwoordig zijn dat een zorgend zijn is. Zorg betekent ook en altijd: ontwerpend naar de toekomst toe zijn, daarbij inbegrepen de onbepaalde zekerheid van onze eindigheid. Het erzijn is mogelijkzijn. Toekomst draagt verleden in zich. In het toekomstig zijn is het erzijn z'n verleden, zegt Heidegger.

Heidegger vraagt ons niet naar het antwoord te kijken op de vraag naar wat tijd is, maar na te gaan wat er met de vraag gebeurd is. 'Ze heeft zich gewijzigd. Wat is de tijd? werd de vraag: wie is de tijd? Op deze wijze benader ik haar het beste, en als ik de vraag goed begrijp, dan wordt met haar alles ernstig genomen. Zulke vragen is dus de meest passende wijze van benaderen en omgaan met de tijd, te weten: *met de telkens mijne*. Dan zou het erzijn voorzichzelf een vraag zijn' (idem 26).

Ik vervolg met drie korte citaten uit *Zijn en tijd*: 'Het zijn van het erzijn blijkt de zorg' (237/182); 'Het zijn van het erzijn is de zorg' (297/232); en dan, opmerkelijk: 'De zorg is zijn-ten-dode' (412/329). Zorg is voor Heidegger niet zozeer iets wat we doen: zorg dragen voor iets, maar veeleer *hoe* we zijn: zorg is een manier van in-de-wereld-zijn. De Amerikaanse filosoof Hubert Dreyfus heeft Heidegger er ooit in een gesprek nog kunnen op wijzen dat zorg, *care* in het Engels, in zijn taal ook de bijklank had van verzorgen en van liefde. Dat vond Heidegger wel een gelukkig toeval. Zorg draait immers, reliceerde hij, om het feit dat het zijn mij aangaat, *Sein geht mich an* (zie voor dit alles Dreyfus 1991, 238-239). Als zorg een manier van in-de-wereld-zijn is, dan gaat zorg, en dus *hoe* het zijn ons aangaat, aan al onze ondernemingen vooraf. Ik lees dat zo dat zorg dan altijd te maken heeft met ons vragend in de wereld staan, met ons *hoe*. Zorg betreft ons hele leven, hoe ons leven onszelf aangaat, voor onszelf en met – tussen – anderen. In de zorg druk ik uit hoe ik mezelf versta en hoe ik mezelf ervaar.

Hoe link ik dit nu aan de onbepaalde zekerheid van ons eindige bestaan? Als zorg onze hele manier van in-de-wereld-zijn betreft, worden we in de zorg geconfronteerd met de spanning van onze geworpenheid en ons zijn als ontwerp. Tot onze geworpenheid hoort altijd de eindigheid. Als ontwerpend word ik begrensd door de bepaaldheid van wat er al is, maar ook door de onbepaalde zekerheid van wat nog komt: de dood.

William James dan. In ‘The Sentiment of Rationality’, een hoofdstuk uit *The Will to Believe* vraagt James zich af waarom wij zouden filosoferen. Zijn antwoord luidt dat we met de filosofie iets willen bekomen als ‘een sterk gevoel van vrede en rust’ en: ‘The transition from a state of puzzlement and perplexity to rational comprehension is full of lively relief and pleasure’ (o.c. 63). Zou dat kunnen betekenen vrede te nemen met onze vergankelijkheid? Mag ik dit aan mijn zorg - in Heideggeriaanse zin - toevoegen?

Verderop in de tekst gaat James in op de vraag naar optimisme en pessimisme. En die gaat dan zelf weer over de vraag die mensen zich toch ooit wel eens moeten stellen: *whether life is worth living*. Het is een vraag die onze andere auteur hier, Martin Heidegger, niet op die manier zou stellen, maar die mij onontkoombaar lijkt als we met hem peilen naar ons erzijn als eindig ontwerp en naar ons zorgend in-de-wereld-zijn.

William James is er evenzeer als Heidegger van overtuigd dat we van ons leven *ons* leven moeten maken. In ‘The Sentiment of Rationality’ klinkt het erg stellig: het hoogste goed kan enkel bereikt worden door van ons leven echt een eigen leven te maken. Daar komen we toe - en vergeet nu maar even de loodzware stappen van Heidegger in het Zwarte Woud – met behulp van een morele energie die oprijst uit de overtuiging, het geloof, dat we dit goede leven ook tot stand *zullen* brengen. ‘Deze wereld *is* goed’, schrijft James, ‘we moeten dat zeggen, want de wereld is wat wij ervan maken, - en we zullen hem goed maken’ (James, 1956 102). Twee bladzijden eerder klonk zijn voluntaristisch optimisme nog krachtiger door. Hij stelt daar voor eens te kijken naar de vraag van optimisme en pessimisme. En die stemmingen – als ik die term hier mag gebruiken – gaan over de existentiële vraag *par excellence*: of het leven de moeite waard is om geleefd te worden. Zijn antwoord luidt er dat elk menselijk wezen op een bepaald moment voor zichzelf die keuze moet maken. Pessimisten, als ze consequent willen zijn, plegen zelfmoord. De vele

gevallen van zelfmoord (reeds) in zijn tijd verklaren voor James net dat: het leven is het leven niet waard. We mogen daar niet onverschillig tegenover staan, gaat James verder, want hun leven is eigenlijk ook het onze. Dat betekent: dat leven dat eindigt en dat niet meer opnieuw kan zijn (idem 37).

James komt een beetje verder tot de merkwaardige uitspraak dat pessimisme in essentie een religieuze ziekte (zijn woorden) is. Religie, zoals hij die hier opvat, gaat immers uit van een vraag waarop geen niet-religieus antwoord mogelijk is. Het is de vraag naar de eeuwigheid en naar onsterfelijkheid. Ik herinner eraan: dat is de vraag die Heidegger enkel door theologen beantwoordbaar achtte en alleen maar door terug te grijpen naar het geloof. Filosofen zitten daar met een verlegenheid waar ze niet kunnen aan ontkomen. James zou instemmend knikken, lijkt me.

De Amerikaanse pragmatist heeft het overigens niet zo moeilijk met die verlegenheid. De uitweg uit pessimisme volgt makkelijk als je het religieuze geloof in onsterfelijkheid opgeeft en je houdt aan de feiten van de natuur, stelt hij. De last van het goddelijke levensbevel zou dan ook wegvallen en niemand hoeft zich nog schuldig te voelen bij de vaststelling dat je er ook gewoon kan voor kiezen uit het leven te stappen.

Maar James geeft er de voorkeur aan de feiten van de natuur te aanvaarden zonder enige zweem van pessimisme te suggereren. Hij verwijst naar een grapje dat hij ergens had gelezen. Op de vraag ‘Is life worth living?’ volgde het antwoord ‘That depends on the liver’. Kies voor het optimisme is de boodschap van James. Ik kan in dit bestek niet ingaan op alle verhalen die hij daarrond vertelt, maar die keuze is uiteraard een keuze die zich bewust is van de eigen eindigheid en ook van alle mogelijke problemen die een mens ervaart in psychische, fysieke en existentiële zin. James schetst ergens een paradijs waar de mens totaal bevrijd zou zijn van problemen en elke wens zou ingewilligd zien – onsterfelijkheid inclusief - en hij komt tot de voor mij zeer plausibele overtuiging dat dit wel een bijzonder saai alternatief zou zijn. Een leven dat niet vergankelijk zou zijn, lijkt alle betekenis te verliezen.

Ons leven is een leven van *maybes*, schrijft James (idem 59). Ook voor de wetenschapper is dat zo. Net als Heidegger is James een filosoof van de mogelijkheid. Alleen dankzij die *maybes* is het leven het leven waard. Alleen door onszelf als persoon te riskeren van uur tot uur hebben we een leven die naam waardig, gaat James nog verder (idem). Enkel ons geloof of vertrouwen in een niet op voorhand vastlegbaar resultaat kan uiteindelijk een positieve uitkomst opleveren. Geen

mogelijkheden zien, betekent vervallen in wanhoop. Weiger te geloven en je zal gelijk krijgen, zegt James. Maar: geloof erin en opnieuw zal je gelijk hebben. *It does, indeed, depend on you the liver.*

Zou Heidegger zich lekker voelen bij de manier waarop ik hem hier in één bedje leg met het door hem wel eens misprezen Amerikaanse pragmatisme? Ik zou hem zeggen dat die zorg die het zijn van mijn erzijn uitmaakt, mijn manier van mezelf te ontwerpen ook een keuze is binnen mijn geworpenheid. Ik weet dat het een mogelijkheid is. Of ik zou hem met overtuiging citeren uit de slotparagraaf van het hoofdstukje 'Is Life Worth Living' uit *The Will to Believe*: 'Be not afraid of life. Belief that life *is* worth living, and your belief will help create the fact' (o.c. 62).

Literatuur

Dreyfus, Hubert L. (1991), *Being-in-the-World. A Commentary on Heidegger's Being and Time, Division I*. Cambridge: The MIT Press.

Flanagan, Owen (2007), *The Really Hard Problem. Meaning in a Material World*. Cambridge: The MIT Press.

Heidegger, Martin (1998), *Zijn en tijd*. Nijmegen: SUN.

Heidegger, Martin (2001), *Het begrip van de tijd*. Budel: Damon.

James, William (1956), *The Will to Believe and other essays in popular philosophy* (1897); *Human Immortality* (1898). New York: Dover Publications.

Van den Bossche, Marc (2014), *Leven na de dood. Dagboek van een rouwproces*. Rotterdam: Lemniscaat.