

De Dood doordacht

*De filosofie achter humusatie; waar de
dood een nieuw leven krijgt*

Ajuna Soerjadi, Anne-Sophie van Berkestijn en
Céline Ngapy

Auteurs:

Ajuna Soerjadi

Anne-Sophie van Berkestijn

Azra Özbucak

Céline Ngapy

Mariëlle Helder

Mette van der Elst

Niels Companje

Sanne de Laat

Simon van Ramshorst

Redactie: Anne-Sophie van Berkestijn, Ajuna Soerjadi en Céline Ngapy

Design door Céline Ngapy

Radboud Universiteit, Nijmegen

2020

De Dood doordacht

*De filosofie achter humusatie; waar de dood
een nieuw leven krijgt*

Inhoud

Voorwoord <i>door Ajuna Soerjadi</i>	2
Humusatie en het humanum <i>door Ajuna Soerjadi</i>	4
Zielenrust door een duurzame dood <i>door Mariëlle Helder</i>	22
Tijd en de dood <i>door Mette van der Elst</i>	24
Van de dood iets moois maken <i>door Sanne de Laat</i>	32
Leven met sterfelijkheid <i>door Simon van Ramshorst</i>	40
Acceptatie van vergankelijkheid <i>door Anne-Sophie van Berkestijn</i>	50
Het niet-geleefde leven <i>door Niels Companje</i>	68
Voorstellingen na de dood <i>door Azra Özbucak</i>	70
Op zoek naar het eeuwige <i>door Céline Ngapy</i>	80
Bibliografie	86
Register.....	90

Voorwoord

„Es ist der Tod, der dem Augenblick seine Schönheit gibt und seinen Schrecken.

Nur durch den Tod ist die Zeit eine lebendige Zeit“

- Pascal Mercier

De koele stilte rondom het graf brengt schoonheid en treurnis samen. Uiteindelijk is geen mens onsterfelijk. De dood werfelt immer om ons heen als een stil maar dwingend gewicht dat ons met beide benen op de grond, hier en nu, neerzet. Ze is de finale garantie voor het besef van het leven, want leven doen jij en ik, hier en nu. We pogen een plek te geven aan het onvermijdelijke einde door steeds op een bestemde manier uitdrukking te geven aan de rouw om de dood van de ander. Kan men in de daad van het begraven of cremieren de eeuwige en weerbarstige strijd tegen het onherroepelijke, of juist de acceptatie hiervan herkennen? De minimalisering van de ontsteltenis door het stabiliseren van de situatie is een eeuwenoud fenomeen, maar de invulling hiervan splitst zich heden in toenemende mate uit. Orgaandonatie en het überhaupt doneren van het lichaam aan de wetenschap zijn jonge, maar inmiddels veel voorkomende keuzes. Een van de nieuwste vormen van lijkbezorging is *humusatie*, waarbij het lichaam na de dood volledig in de natuur kan worden opgenomen en als boom kan herrijzen. Dit vormt het hart van deze bundel en daarmee de rode draad doorheen alle negen essays die hierin zijn opgenomen.

Negen filosofen in opleiding aan de Radboud Universiteit Nijmegen, werpen een licht op een raadsel rondom de dood. Niets blijft verscholen onder het taboe dat op dit thema nog altijd berust, of het nu gaat om de rechten van een lijk of de angst niet te hebben geleefd. Het leven na de dood wordt van verschillende kanten belicht; een vurige strijd tussen monisme en dualisme wijst op het permanente debat. Zelfs worden we geconfronteerd met de hypocrisie in het duurzaam willen sterven nadat we de natuur op wrede wijze naar onze hand waagden te zetten. Een positiever perspectief wordt geboden door de essays die ingaan op de invloed van de dood op het eigen tijdsbesef en op de acceptatie van het einde. Ten slotte is het van belang zelf iets moois van het leven te maken. Wie wil uiteindelijk werkelijk onsterfelijk zijn?

Speciale dank aan onze begeleider, Eric Venbrux, voor zijn onuitputtelijke betrokkenheid, inspirerende ideeën, en motiverende woorden.

-Ajuna Soerjadi

“In het Rijk van de Doelen heeft alles of een prijs of een
waardigheid”

- Immanuel Kant

* 1 *

Humusatie en het humanum

Een onderzoek naar de moraliteit van humusatie als nieuwe vorm van lijkbezorging

De omgang met lichamen van overleden personen blijft een relevant thema. Weliswaar bestaan breed gedeelde intuïties wat betreft de behandeling van lijken, maar een groot grijs gebied blijft aanwezig. Respectvol omgaan met een lijk is voor velen vanzelfsprekend. Dit houdt onder andere in dat men het lichaam niet opzettelijk verwondt. Tevens is bijvoorbeeld kannibalisme verboden. Hoewel ook de genoemde voorbeelden omstreden zijn in sommige culturen, focust dit paper zich op het grijze gebied. Het is namelijk niet altijd eenvoudig te zeggen of iets al dan niet moreel gerechtvaardigd is. Een recent voorbeeld is dat van humusatie. Dit is een nieuwe vorm van lijkbezorging waarbij het lichaam tot compost wordt gemaakt.¹ Hier kan vervolgens nieuw leven uit ontstaan.

Om te onderzoeken in welke gevallen dit kan worden toegestaan, moet worden geëxpliciteerd welke morele verplichtingen men ten opzichte van overleden mensen heeft. De grondaanname in dit onderzoek is dat iedereen drager is van menselijke waardigheid. Iedereen is dus waardig. Deze aanname lijkt me niet alleen intuïtief plausibel te zijn, maar de fundering van mensenrechten is ook uiteindelijk gebaseerd op de waardigheid die eenieder heeft. In de Duitse grondwet is dit bijvoorbeeld duidelijk: "Die Würde des Menschen ist unantastbar."² Vanuit dit startpunt kan men het begrip waardigheid operationeel maken. Het is immers nog niet duidelijk wat de reikwijdte van dit begrip is en wie haar dragers zijn. Zijn dat alle mensen in elk stadium van hun leven, dus inclusief ongeborenen en gestorvenen?

¹ "Hoe gaat humusatie in zijn werk?" Humusatie, geraadpleegd op 12 januari 2020, <https://humusatie.be/hoef/>.

² "Die Würde des Menschen ist unantastbar", Olaf Zimmermann, Kulturrat, geraadpleegd op 25 januari 2020, <https://www.kulturrat.de/themen/demokratie-kultur/menschenrechte/die-wuerde-des-menschen-ist-unantastbar/>.

Het is duidelijk dat de morele verplichtingen tegenover levenden anders zijn dan die tegenover doden. Doden hebben er immers geen weet van wanneer je hen discrimineert of beledigt, bijvoorbeeld. Dit is bij de wet voor levende mensen verboden, maar bij doden ligt de zaak anders. Men kan beloftes met hen breken of slecht over hen spreken, maar de vraag is of het discrimineren van een lijk even verwerpelijk is als van een levend persoon. De vraag die centraal staat is de volgende: In hoeverre is humusatie een moreel gerechtvaardigde vorm van lijkbezorging?

Zoals gezegd, moet het begrip waardigheid werkbaar worden gemaakt. Twee filosofen zullen aan bod komen omdat zij een specifieke betekenis van het begrip en de implicaties hiervan hebben geformuleerd. Dit zijn Dieter Birnbacher en Immanuel Kant. Birnbacher maakt een onderscheid tussen drie niveau's van menselijke waardigheid.³ Doden zijn dragers van secundaire waardigheid. Hun rechten komen op de tweede plaats ten opzichte van levende mensen. Kant verbindt het begrip waardigheid met rationaliteit en autonomie.⁴ Het lijkt in eerste instantie alsof Kant de waardigheid van doden zou ontkennen, maar een interpretatie die de focus legt op een formulering van de categorische imperatief, namelijk het instrumentaliseringsverbod, laat zien dat ook Kant dode mensen niet als moreel neutrale objecten zou beschouwen.⁵ Het zal duidelijk worden in welke gevallen humusatie zou mogen worden toegestaan en wanneer niet. In ethische conflictsituaties moet men altijd rekening houden met de particulariteit van het specifieke geval. Algemene principes zijn niet zonder meer toe te passen, maar met de twee operationele modellen in het achterhoofd kan men een verstandige keuze maken.

Humusatie

HUMUSATIE: LEVEN GEVEN NA DE DOOD DOOR DE AARDE TE DOEN HERLEVEN.

Zo luidt de slogan van de Belgische website waarop een petitie ten gunste van de invoering van humusatie kan worden getekend. In het eerste deel van dit paper zal duidelijk worden wat humusatie is, en wat de beweegredenen kunnen zijn om op deze manier om te gaan met het lichaam van een overleden persoon. Humusatie is een recent verschijnsel. Het is een vorm van lijkbezorging waarin er verschillende stappen met het lichaam worden ondernomen nadat de persoon is gestorven. Ten eerste wordt de dode gewikkeld in een bio-afbreekbare linnen doek.⁶ Het lichaam wordt dan geplaatst in een herbruikbare kist of mand. Ten tweede wordt het

³ Professor Jean-Pierre Wils, "Menselijke waardigheid operationaliseren" (college), Radboud Universiteit Nijmegen, Nijmegen, 22 november 2018.

⁴ Immanuel Kant, *Fundering voor de metafysica van de zeden* (Amsterdam: Boom Uitgevers, 2008), 244.

⁵ Kant, *Fundering*, 221.

⁶ "Hoe gaat humusatie in zijn werk?" Humusatie, geraadpleegd op 12 januari 2020, <https://humusatie.be/hoe/>.

lichaam op een plantaardige mix gelegd en bedekt met stro, bladeren en gras. De derde stap vindt plaats na drie maanden. De botten zijn dan inmiddels van elkaar geraakt. Deze worden dan samen met de tanden verpulverd, vermalen tot poeder, om er een nieuwe hoop van te maken en deze te mengen met de rest. Ten slotte heeft het lichaam na één jaar een flinke verandering ondergaan. Het lichaam is vruchtbare humus geworden. De familie kan dan een boom planten van het deel van de humus. De boom zal worden geplaatst in een herinneringsbos. Het overige deel kan worden gebruikt om nog 99 andere bomen te planten. Zo kunnen dus in totaal honderd bomen per persoon geplant worden.

Beweegredenen voor humusatie kunnen uiteen lopen. De voornaamste reden is het feit dat deze vorm van lijkbezorging het minst milieubelastend is. Een crematie kost bijvoorbeeld veel energie. Bovendien komen veel uitstootgassen vrij in dat proces. Ook het begraven van een persoon is niet milieuvriendelijk. Dit komt door het ruimtebeslag en de mogelijke watervervuiling die het tot gevolg heeft. Humusatie maakt het lichaam tot natuur. Wanneer iemand overlijdt, blijft hij of zij dus in de natuurlijke cyclus. Dit lijkt een mooi idee, zeker nu de wereld wordt geteisterd door de klimaatcrisis. Op elk gebied van het leven moet men zich aanpassen. Een energietransitie naar duurzamere energiebronnen, bijvoorbeeld, is noodzakelijk omdat anders al het beschikbare aardgas en alle aardolie te snel wordt verbruikt. Een transitie van een lineaire economie, oftewel de wegwerpcultuur, naar een circulaire economie is ook nodig om grondstoffen permanent te kunnen hergebruiken. En nu is het dus zelfs mogelijk om milieuvriendelijk te sterven. Ook na de dood kan men nog iets terugdoen voor de natuur die de mens de afgelopen decennia heeft aangetast en verwoest. Duurzaam sterven zou zelfs zielenrust kunnen brengen, omdat dit als een aflaat voelt voor het schuldgevoel vanwege het verwoesten van de aarde. Mariëlle Helder heeft dit aspect van humusatie zeer nauwkeurig weergegeven in het volgende paper.

In Nederland heeft men de mogelijkheid om ofwel begraven of gecremeerd te worden. Daarnaast is het mogelijk om je lichaam beschikbaar te stellen voor de wetenschap. Humusatie is dus nog geen legale mogelijkheid. Het debat of het zou moeten worden toegestaan is nog gaande. Hierom is het nodig een ethische blik te werpen op het thema en een vruchtbaar perspectief aan te bieden. In het tweede deel komen Birnbacher en Kant aan bod over hun opvatting omtrent waardigheid. Hieruit kunnen conclusies worden getrokken over moraliteit van humusatie.

Birnbacher

Dieter Birnbacher zag in dat het niet duidelijk is wie de dragers van het begrip menselijke waardigheid zijn, en wat de reikwijdte van het begrip is. In discussies wordt het begrip te pas en te onpas gebruikt. Vaak wordt het zelfs als 'conversation-stopper' gebruikt. Met andere

woorden: wanneer er geclaimd wordt dat bij een bepaalde handeling de waardigheid van iemand wordt aangetast is het gesprek ten einde. De waardigheid van mensen is zo fundamenteel dat je in een ethische conflictsituatie niet een morele beslissing wil nemen waarbij de waardigheid wordt aangetast. Meestal kan men echter zowel bij voor- als tegenargumenten het begrip 'waardigheid' gebruiken in zijn of haar voordeel. Werkbaar is het begrip dus niet, wanneer niet wordt geëxpliciteerd wat dit betekent en welke morele implicaties dit heeft.

Het operationele model van Birnbacher vindt zijn kracht in zijn simpliciteit. Hij pretendeert nauw aan te sluiten bij al aanwezige morele intuïties. Het model moet gezien worden als een voorstel en als uitkomst van wat in de praktijk gunstig is gebleken. Wat betreft de betekenis van het begrip menselijke waardigheid, zegt hij het volgende. Wanneer iemand tot de soort homo sapiens behoort, heeft hij of zij een bijzondere morele status. Als mens wek je een bepaalde morele consideratie. Deze opvatting is egalitair: iedereen is drager van menselijke waardigheid, ongeacht je status, competenties, of afkomst. Bovendien heeft de mens een bijzondere morele status, waardoor hij meer verantwoordelijkheid heeft tegenover andere mensen dan tegenover dieren. Ten slotte is waardigheid niet gradueel.⁷ Je hebt waardigheid of je hebt het niet. Het is dus duidelijk welke kenmerken waardigheid heeft, maar nog niet wat dit betekent voor de morele verplichtingen die men tegenover de ander heeft. Hij onderscheidt daarom drie niveaus van menselijke waardigheid. De primaire waardigheid heeft betrekking op alle geboren personen die nog niet zijn overleden. Deze heeft de sterkste normatieve betekenis. Dit betekent dat de mensen in dit domein de hoogste rechten bezitten. Overleden personen, dus lijken, vallen binnen het tweede domein, het *humanum*. Dit betreft zowel doden als nog-niet-geborenen. Tertiaire waardigheid gaat over de species, de soort als geheel. Nu zijn we een stap dichterbij de praktijk. Deze hiërarchische onderscheiding houdt namelijk in dat men bij een ethische beslissing in eerste instantie recht moet doen aan de waardigheid van degenen die binnen het primaire domein vallen. In tweede instantie kijkt men naar het *humanum*, en in laatste instantie naar de soort.

Op welke specifieke rechten kunnen de subjecten in de verschillende domeinen een beroep doen? In dit paper zijn we vooral geïnteresseerd in de rechten van en plichten tegenover lijken, dus de rechten die behoren tot de dragers van menselijke waardigheid in het tweede domein. Birnbacher heeft zich hier niet specifiek over uitgesproken, maar aan de rechten die hij toekent aan de dragers van primaire waardigheid kan een aantal dingen afgeleid worden.

⁷ Dieter Birnbacher, "Menschenwürde – abwägbar oder unabwägbar?" in *Biomedizin und Menschenwürde*, red. Mathias Kettner (Suhrkamp: Frankfurt am Main, 2004), 253.

De rechten die behoren tot de geborenen noemt Birnbacher niet-afweegbare morele rechten.⁸

Dit zijn de volgende:

1. Het recht om verschoond te blijven van schendingen van waardigheid in de zin van minachting en vernedering.
2. Het recht op minimale handelings- en beslissingsvrijheid.
3. Het recht op hulp in niet verschuldigde noodtoestand.
4. Het recht op minimale levenskwaliteit in de zin van vrijheid en lijden.
5. Het recht om niet zonder instemming en op zwaarwegende wijze te worden geïnstrumentaliseerd.

De genoemde rechten kunnen in geen enkele situatie worden geschonden waarbij niet ook de waardigheid wordt aangetast. Daarnaast zijn ze niet onderling tegen elkaar af te wegen. Elk recht heeft afzonderlijk principiële geldigheid. Voor zover het mogelijk is, gelden deze rechten in tweede instantie ook voor doden. Het is bijvoorbeeld de vraag of men een lijk kan vernederen. Wat betreft de vraag of humusatie moreel geoorloofd zou moeten zijn, is het vijfde recht het meest interessant: het recht om niet te worden geïnstrumentaliseerd, ten minste niet op zwaarwegende wijze en zonder instemming. Is humusatie een vorm van instrumentalisering en zo ja, hoe ernstig is dit? Zoals gezegd is de voornaamste reden om voor humusatie als lijkbezorging te kiezen het belang dat het voor het milieu heeft. Men zou dit kunnen zien als instrumentalisering. Men gebruikt het lichaam namelijk omdat het nuttig is voor het milieu. Is dit überhaupt een manier waarop gedacht moet worden over overleden personen? Is het wenselijk te denken over hoe het lichaam nog van maximaal nut kan zijn na de dood? Dit is een vraag die moet worden meegenomen in het debat over humusatie. Ook de mogelijke gevolgen van humusatie zijn van belang bij de vraag of deze vorm van instrumentalisering zwaarwegend is of niet. Het is denkbaar dat er een markt ontstaat voor de compost van mensen. Men kan gaan verdienen aan de verkoop van menselijke humus. In eerste instantie geeft Birnbacher aan dat het belangrijk is dat er instemming bestaat. Een noodzakelijke voorwaarde voor het toestaan van humusatie is de instemming van de desbetreffende persoon. Hiermee hebben we een concreet aanknopingspunt waarmee in elk specifieke geval van humusatie rekening moet worden gehouden. Als van instemming geen sprake is, of wanneer het niet duidelijk is of de persoon in kwestie instemming zou hebben gegeven, is het dus niet toegestaan om zijn lichaam tot compost te maken vanwege het nut dat het voor het milieu zou hebben. Dit geldt ook wanneer als reden om het toch te doen, wordt aangehaald dat het van belang is voor het voortbestaan van de mens als soort. Aan de hand van het besproken model is namelijk duidelijk dat de soort pas op de derde plek staat en dus een zwakkere morele status heeft dan het lijk. Het

⁸ Birnbacher, "Menschenwürde," 254.

model van Birnbacher maakt het begrip menselijke waardigheid dus operationeel, waardoor kan worden geconcludeerd dat humusatie is toegestaan onder de volgende voorwaarden: de persoon in kwestie heeft toestemming gegeven (1) en het composteren van het lichaam wordt niet slechts gedaan vanwege zijn nut (2). De persoon moet te allen tijde ook als doel op zich beschouwd worden. Dit brengt ons naar de volgende filosoof die een bepaald begrip had van waardigheid, namelijk Immanuel Kant.

Kant

De ethiek van Immanuel Kant heeft veelal te maken met wat hij de categorische imperatief noemt. Iets kan moreel positief worden gekwalificeerd als het te onderwerpen is aan de categorische imperatief.⁹ Dit betekent dat een morele regel universaliseerbaar moet zijn. In het geval van liegen betekent dit bijvoorbeeld dat het verboden is om te liegen wanneer je zou kunnen willen dat dit voor iedereen geldt in elke situatie. 'Je mag nooit liegen' is dan een voorbeeld van een categorische imperatief. Niet iedereen kan echter zonder meer bepalen welke principes gelden. De wil moet namelijk autonoom zijn. Dit houdt in dat, wanneer men wil dat iets als universele morele regel geldt, hij dit moet kunnen willen zonder daarbij rekening te houden met de eigen particuliere verlangens. De wil moet geleid worden door slechts het verstand en niet door emoties of andere lichamelikheden. Hiermee koppelt Kant morele competentie dus aan verstand en autonomie. Dit maakt het menselijke van iemand uit en tegelijkertijd zijn die twee factoren verbonden met de waardigheid. Men is waardig in zoverre hij autonoom kan willen op basis van zijn verstand. Wat betekent dit voor dode mensen? Zijn zij niet waardig? Het lijkt immers vanzelfsprekend te zijn dat dode mensen niet meer moreel competent zijn, niet meer verstandig kunnen handelen en ook niet autonoom zijn. Ik zou willen stellen dat toch ook Kant lijken niet als moreel neutrale, waardeloze objecten zou beschouwen. Twee mogelijke interpretaties van Kant ondersteunen deze stelling.

Ten eerste maakt Kant zelf een metafysische aanname ten gunste van het lijk. De sterfelijkheid van de mens vormt geen grens voor de moraliteit, volgens Kant. Met andere woorden, ook als men dood is, kan hij nog moreel handelen. Dit zou de waardigheid van een lijk in tact laten, maar op deze interpretatie is het niet vruchtbaar nader in te gaan. Dit is namelijk een metafysische aanname die meteen op weerstand kan rekenen. Dit paper pretendeert een werkbare manier van denken over de kwestie te bieden door gebruik te maken van aannames die niet bij voorbaat een groep mensen uitsluit. In dit geval zouden dit de mensen die niet geloven in een verstandelijk leven na de dood zijn.

⁹ Kant, *Fundering*, 254.

Ten tweede legt Kant veel nadruk op zijn opvatting dat mensen in hun mens-zijn als doelen op zich moeten worden beschouwd. "Handel zo, dat je het mens-zijn zowel in eigen persoon als in dat van ieder ander steeds tegelijk als doel, nooit louter als middel gebruikt."¹⁰ Zo luidt de tweede formulering van de categorische imperatief. Deze wordt ook wel het *instrumentaliseringsverbod* genoemd. Zowel Kant als Birnbacher vinden het dus van groot belang dat mensen niet als middel worden gebruikt om een bepaald doel te bereiken. De mens is altijd zelf een doel. De moeilijkheid zit in het zinsdeel "het mens-zijn". Hiermee bedoelt Kant namelijk slechts mens-zijn in zoverre hij verstandig en autonoom is.¹¹ Kant zijn moraaltheorie in combinatie met een aantal prima facie plausibele principes, kan een werkbaar model vormen dat men in het achterhoofd kan houden bij de vraag naar de morele rechtvaardiging van humusatie.

Laten we van Kant aannemen dat mensen altijd doelen op zich zijn en dat ze niet louter als middel gebruikt mogen worden. Nu is het dus nodig aan te tonen dat doden nog mensen zijn. Op zijn minst moet aangetoond worden dat doden nog op een bepaalde manier bestaan. Een algemeen gedeeld principe genaamd "the moral existence condition", houdt in dat niks van morele significantie kan gebeuren bij een subject *s* op moment *t*, tenzij *s* bestaat op *t*. Anders gezegd, morele significantie heeft slechts betrekking op iets zolang het bestaat.¹² Verschillende manieren bestaan om de dode persoon in kwestie als bestaand te beschouwen. Ten eerste kan men zeggen dat de dode nog bestaat in gedachten en in de herinnering, maar het is niet eenvoudig plausibel te maken dat men nog morele verplichtingen heeft tegenover herinneringen. Ten tweede kan men zeggen dat de dode bestaat in wat hij heeft achtergelaten in de samenleving waar hij of zij deel van uitmaakte. Zijn identiteit is gevormd door de groep en hij heeft bijgedragen aan de identiteit van de groep als geheel.¹³ Als iemand doodgaat, gaat zijn identiteit op deze manier dus niet verloren. Ten slotte kan men nadruk leggen op de sociale rol die de persoon ook nog speelt na zijn dood. Hij heeft nog een sociale presentie in zoverre anderen hem bij wijze van spreken tot leven wekken door gedichten over hem te schrijven, een film te maken, of andere handelingen uit te voeren waardoor zijn bestaan wordt gerecreëerd.

Lijken kunnen dus niet zozeer mensen genoemd worden, en vallen zeker niet onder de noemer mens zoals Kant het begreep. Toch is het plausibel te stellen dat ze in voldoende mate nog bestaan om moreel significant te zijn. Wanneer de categorische imperatief een andere formulering krijgt, namelijk: "Handel zo, dat je moreel significante subjecten steeds tegelijk als doel, nooit louter als middel gebruikt", vallen lijken binnen dit domein en is de waardigheid van deze subjecten hersteld. Ook dan rijst de vraag weer in hoeverre humusatie een ernstige vorm

¹⁰ Kant, *Fundering*, 429.

¹¹ Kant, *Fundering*, 221.

¹² Geoffrey Scarre, "Dealing with the Dead," in *Death* (Stocksfield: Acumen, 2016), 130.

¹³ Scarre, "Death," 131.

van instrumentalisering is. Al met al zou ook deze interpretatie de invoering van humusatie toelaten indien het lichaam nog steeds als doel op zich wordt beschouwd. Verder onderzoek zou nauwkeuriger uiteenzetten wat het precies betekent om als doel op zich te worden beschouwd. Instrumentalisatie is namelijk, net als menselijke waardigheid, een begrip dat nog werkbaar moet worden gemaakt in het ethische debat.

Conclusie

In het debat omtrent humusatie, moet men een balans vinden tussen sterke algemene principes, de eigen intuïtie, en alle relevante factoren. Humusatie als nieuwe en milieuvriendelijke vorm van lijkbezorging blijft een onderwerp van discussie. Doen we recht aan de waardigheid van het lijk als het lichaam gecomposteerd wordt? Dieter Birnbacher en Immanuel Kant helpen de weg naar een verstandige beslissing vrij te maken. Nu is duidelijk geworden hoe menselijke waardigheid een werkbaar begrip kan worden. We hebben antwoorden op de vragen wie haar dragers zijn en wat haar reikwijdte is. Bovendien is duidelijk welke morele implicaties dit heeft, in het bijzonder met betrekking op humusatie. Beide auteurs leggen de nadruk op de mens als doel op zich. Ze mogen niet gebruikt worden om als middel te dienen voor een doel, bijvoorbeeld het bevorderen van het milieu. Daarom moeten per situatie de beweegredenen om het lichaam te laten composteren meegewogen worden. Ook de mogelijke gevolgen zoals het winst maken op menselijk compost moeten in acht genomen worden. Intuïtief zijn de conclusies die ik heb getrokken niet omstreden. Sterker nog, het is plausibel dat de eerste reactie van mensen in ieder geval de principes inhoudt dat men altijd rekening moet houden met wat de persoon zelf wil, en dat men diegene niet louter mag gebruiken. Deze intuïties zijn nu onderbouwd met behulp van de twee besproken modellen. Als de persoon in kwestie zelf instemming heeft gegeven en als er geen sprake is van zwaarwegende instrumentalisering, kan humusatie een mooie manier zijn om bij te dragen aan een duurzame wereld en iets terug te geven aan de natuur.

De verloren zoon

(fragment)

Zo verliet ik het huis van mijn Vader,
maar verliet ik het werkelijk?

Zijn huis heeft geen deuren of ramen,
geen muren of vertrekken.

Zijn huis is het heelal
en slechts het idee van afgescheiden zijn
schept deuren en ramen,
muren en vertrekken.

Nooit kan ik verlaten
wat ik altijd ben,
nooit kan verloren raken
wat in zichzelf steeds thuis is.

Als in een diepe slaap,
dronken van onwetendheid,
verloor ik herinnering
aan wat ik werkelijk ben.

– Marcel Messing

* 2 *

Zielenrust door een duurzame dood

Hip en groen, humusatie na de dood: moet je doen! Humusatie van het dode lichaam wordt aangeprezen als een manier om op een ecologisch verantwoorde wijze menselijke resten te bergen. Het is interessant om te ontdekken wat voor mensbeeld hieraan ten grondslag ligt. De mens kan gezien worden als deel van de natuur en het ecosysteem, maar de cartesische distictie tussen mens en natuur is nog immer prevalent aanwezig. Kan het zijn dat met humusatie een ommekeer gaande is? De menselijke band met de natuur is hoe dan ook aan het veranderen, gezien de verontreiniging van het milieu. Was de aarde eens een beheersbare plaats, nu lijkt zij zich tegen ons te keren door nauwelijks omkeerbare processen zoals de stijging van de temperatuur en smeltende ijskappen. De vraag is nu wat mensen beweegt om zich te humuseren. Is het de motivatie om 'iets voor de natuur' te doen? Een poging om een steentje bij te dragen aan het herstel van verstoorde ecosystemen? In dat geval gaat het om deugd, een nobele manier om zo min mogelijk afval achter te laten tijdens de begrafenis na de dood. Het kan echter ook gebaseerd zijn op een andere tendens, het schuldbesef om de exploitatie van de aarde tijdens een mensenleven. Humusatie is dan een spijtbetuiging, een laatste halm, een symbool om zich van de milieuschuld af te kopen. Vandaar dat in dit essay de vraag centraal staat: *In hoeverre kan humusatie als een aflaat beschouwd worden om zich van de menselijke milieuschuld af te kopen?*

Om deze vraag te beantwoorden zal het essay ten eerste ingaan op de huidige mensvisie, gebruik makend van Descartes' zichtpunt. Ten tweede belicht het hoe deze mensvisie invloed heeft in onze omgang met dode lichamen. Ten derde komt humusatie naar voren. Wat is deze praktijk precies en welke verandering in mensbeeld belichaamt zij? Maar bovenal ligt de focus op de onderliggende motivatie om lijken te composteren. Hierbij is Epicurus' begrip van *ataraxia*, zielenrust, doorslaggevend. Een van de doelen in het leven is volgens Epicurus het bereiken van een staat van onverstoortbaarheid, waarbij men niet meer door angst of schuld in de geest belast

wordt. In het geval van humusatie heeft de mens het idee iets goeds voor de natuur te doen en zodoende sust hij zijn schuldgevoel omtrent de klimaatcrisis.

Heren en meesters der natuur

De manier waarop we met doden omgaan zegt niet alleen iets over de doden maar ook over de levenden. Sterker nog, het verhaalt van het mensbeeld dat velen in de Westerse wereld omarmen. De wortels van ons moderne mensbeeld gaan terug op de ideeën van verlichte denkers, in het bijzonder die van René Descartes. Hij wordt niet voor niets ‘vader van het moderne denken’ genoemd. Zoals verschillende filosofen nu argumenteren, is Descartes’ filosofische grondwerk de basis waaruit de huidige ecologische crisis kon ontstaan.¹⁴

Descartes’ filosofie staat en valt met binaire begrippen, waarin hij het één compleet tegenover en uitgesloten van het ander zet. De belangrijkste distinctie in deze context is die van ratio/natuur. Volgens ecofilosofe Val Plumwood maakt Descartes een cruciale derde stap in deze scheiding. Ten eerste wordt de ratio als de essentiële eigenschap van de mens geformuleerd. Andere eigenschappen zijn inferieur aan of niet deel van de menselijke essentie. Het kan gezien worden als een piramide, met de ratio aan de top. De mens is deel van het geheel waaronder ook dieren en planten vallen, maar bekleedt wel de toppositie. Ten tweede wordt de ratio gepositioneerd tegenover natuur. De pinakel van alle eigenschappen is nu radicaal anders en beter dan natuur. Deze twee stappen waren al in de werken van de Griekse denkers Plato en Aristoteles te vinden. Descartes voegt er echter nog een derde aan toe. Ratio en natuur zijn niet alleen anders, natuur is geesteloos, zonder redeneringsvermogen, *mindless*.¹⁵ De ratio staat nu niet meer binnen het natuurbegrip, maar er totaal buiten.

Om de separatie zowel tussen ratio/natuur en lichaam/geest compleet te maken, ‘hyperseperation’ volgens Plumwood, verschuift Descartes de aandacht van ratio naar bewustzijn. Van natuur kan immers ook gezegd worden dat zij berust op rationele principes. Bewustzijn wordt echter een aan/uit concept dat slechts mensen bezitten.¹⁶ Door de verschuiving naar bewustzijn kunnen zelfs de zintuigen als mentale functies opgevat worden, daar de echte zintuiglijke ervaring als het begrijpen van die ervaring wordt opgevat. De bron van kennis is daarom voor Descartes mentaal en niet zintuiglijk, zoals hij zelf duidelijk maakt.¹⁷ Zo is er geen enkele overlap tussen geest en materie meer en wordt de materiële wereld totaal van

¹⁴ Val Plumwood, *Feminism and the Mastery of Nature* (London: Routledge, 1993). Joshtrom Isaac Kureethadam, *The Philosophical Roots of the Ecological Crisis* (Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2017).

¹⁵ Plumwood, *Mastery of Nature*, 107.

¹⁶ Plumwood, *Mastery of Nature*, 112-113.

¹⁷ René Descartes, *The Philosophical Works of Descartes*, vert. Elizabeth S. Haldane (Cambridge: Cambridge University Press, 1911), 12, Internet Encyclopaedia of Philosophy.

geestelijke eigenschappen ontdaan, argumenteert Plumwood naar Descartes.¹⁸ Eigenschappen zoals doelgerichtheid en actorschap zijn niet deel van de natuur. Het natuurbegrip wordt op deze wijze zeer passief en maakt natuur onderworpen aan menselijke overheersing. Immers, de materiële wereld kan zichzelf niet sturen, het heeft geen doel, geen richting. Het is slechts een machinerie. Om die reden kan de mens doen met de aarde wat hij maar wil en het naar de eigen plannen en visies buigen.¹⁹ Descartes' droom naar controle is compleet: hij heeft vanuit zijn filosofie een totale machtspositie over de niet-geestelijke wereld bewerkstelligd. Dit betekent, zoals Descartes het verwoordt dat "wij, de kracht en de werkingen van het vuur, het water, de lucht, de sterren, de hemelen en alle andere lichamen die ons omgeven, even nauwkeurig als de verschillende beroepen onzer ambachtslieden kennende, ze op dezelfde wijze zouden kunnen aanwenden tot alle gebruik waartoe ze geschikt zijn en ons als *tot heren en meesters der natuur maken*."²⁰

Een lijk in een kistje

De wereldvisie van de verlichting die zo duidelijk door Descartes vormgegeven is, heeft invloed op de manier waarop we met onszelf, andere mensen, instituties, dieren, planten of grondstoffen omgaan. Zo ook met lijken. In het artikel *Knowing Necro-waste* discussieert technologie ethicus Philip Olson het arbitraire verschil tussen afval en product in de begrafenisindustrie. Hij merkt op hoe erg de mens controle probeert te houden over het natuurlijke proces van ontbinding. Er wordt ofwel een vertraging van het proces beoogd (door middel van balsemen of thanatopraxie), of een versnelling (bij crematie). Om dit te realiseren wordt weer afval geproduceerd, zoals het gebruik van chemische middelen en uitstoot van koolstofdioxide.²¹ Hierin kunnen twee parallellen met Descartes' mensbeeld worden getrokken. Ten eerste wordt voorbijgegaan aan het feit dat de natuur een eigen doel zou kunnen hebben. Het lijk krijgt niet de mogelijkheid het eigen ontbindingsproces te volgen, maar wordt vanuit een menselijke machtspositie volgestopt met chemicaliën of tot as verbrand. Het lijk buigt zich naar onze wensen en verlangens en krijgt de bestemming die wij in onze rationele superioriteit hebben bedacht. Ten tweede worden allerlei grondstoffen voor de behandeling van het lijk gebruikt. Het dode lichaam is een object geworden, dat door het gebruik van allerlei instrumenten en benodigdheden tot een *klaarblijkelijk* product verworden is. Zoals Olson aanduidt, wordt de begrafenisindustrie in wezen gestuwd door een consumentencultuur, waar nabestaanden alle

¹⁸ Plumwood, *Mastery of Nature*, 115.

¹⁹ Plumwood, *Mastery of Nature*, 110-111.

²⁰ Descartes, *Vertoog over de methode*, vert. Helena C. Pos (Amsterdam: De Wereldbibliotheek, 1937), 159, DBNL. Nadruk door mij.

²¹ Philip R. Olson, "Knowing 'Necro-Waste'," *Social Epistemology* 30, no. 3 (2016): 335-337, DOI: 10.1080/02691728.2015.1015063.

facetten van de begrafenis kunnen bestellen en personaliseren (van paardenkoetsje als draagbaar tot luxueuze grafsteen), waarvan de behandeling van de dode ook deel uitmaakt.²²

Naast het vergankelijkheidsproces verhaalt tevens de bergwijze van menselijke resten van een dualistisch mensbeeld. Bij het begraven wordt het dode lichaam in een kist gestopt. De kist beschermt zodoende het lichaam voor aantasting van buitenaf. De dode mens blijft apart, gesegregeerd van de overige natuur. Het is alsof op het lichaam de ratio wordt geprojecteerd. Het mentale is immers totaal apart en anders van het materiële. Zo moet ook het menselijke lichaam deze diepe scheiding reflecteren. Olson gooit het over een iets andere boeg, hij noemt het 'Human Exceptionalism', dat we mensen niet met natuur willen mengen.²³ Dit doet weer denken aan de piramide uit het Griekse denken, waar de mens de toppositie bekleedt. De exceptionele positie van de mens wordt niet gedeeld met andere natuurlijke elementen. De gesloten kist moet zo deze positie waarborgen.

Een vruchtbare composthoop

Niet iedereen gaat echter uit van een exceptionele menselijke positie. Dat blijkt uit de verschillende alternatieven van lijkbezorging die tegenwoordig opkomen. Eén van die alternatieven vormt de rode draad binnen deze filosofische bundel: humusatie. Praktisch gezien wordt een overledene bij humusatie ongebalsemd gewikkeld in een afbreekbare lijkwade. Vervolgens wordt de dode boven de grond omgeven met een mix van een berg organisch materiaal zoals houtsnippers, bruinkool, bladeren en takjes, waaraan ook natuurlijke composteestimulerende middelen toegevoegd worden. Nadat drie maanden van vertering verstreken zijn, worden de botten extern fijn gemalen en opnieuw vermengd met de composteelhoop. Na twaalf maanden is de overledene totaal verworpen tot compost en kan gebruikt worden voor, bijvoorbeeld, het planten van een herinneringsboom.²⁴

Humusatie staat op velerlei fronten in tegenstelling tot het mensbeeld dat crematie en huidige begrafenispraktijken uitdragen. Tegenover versnelling of vertraging van het ontbindingsproces staat het natuurlijke tempo, tegenover scheiding staat het mengen van menselijke resten en organisch materiaal. Het grootste contrast vormt misschien wel de functie van het lijk na het afscheid. Een gevulde kist en as in een urn is de bestemming van de dode, tegenover de vruchtbare compost van een gehumuseerd lichaam. Het lijk maakt zich nuttig. In hoeverre dit moreel verantwoord is, wordt zeer helder door Ajuna Soerjadi besproken, ook in deze bundel.

²² Olson, "Knowing 'Necro-Waste,'" 330.

²³ Olson, "Knowing 'Necro-Waste,'" 337.

²⁴ "Hoe gaat humusatie in zijn werk?" Humusatie, geraadpleegd op 12 januari 2020, <https://humusatie.be/hoe/>.

De vraag is wat mensen beweegt om zelfs hun lichaam in te zetten en nuttig te maken voor een vruchtbare aarde. De ideeën omtrent humusatie komen niet uit de lucht vallen. Ze zijn geworteld in een bredere context. Een duurzame omgang met de aarde, zoals die eerst slechts door klimatologen en milieuwetenschappers geproclameerd werd, vindt nu resonantie bij de massa. Sterker nog, milieu protestgroepen zoals *Extinction Rebellion*²⁵ en inspirerende persoonlijkheden zoals tiener Greta Thunberg krijgen ruimte in het nieuws en in de ontwikkelingen op het gebied van duurzame energiebronnen schrijdt de technologie vooruit. Er waait een nieuwe wind. Opmerkelijk is, dat de marketingstrategie van grote bedrijven zich op deze groene trend heeft afgestemd. Fabrieksproducten met de labels ‘100% natuurlijk’, ‘duurzaam’, ‘ecologisch verantwoord’, plaatjes met groene vinkjes of stempels en zulke meer doen hun intrede. De tegenstrijdigheid lijkt veel mensen te ontgaan. Het feit dat deze producten in een kapitalistische maatschappij gemaakt worden door grote concerns is gebaseerd op het kunnen uitmelken van grondstoffen. Het is gebaseerd op dat dualistische mensbeeld, waarbij de strikte scheiding tussen ratio en natuur een overheersende positie aan de mens als rationeel wezen verleent. Het is slechts de schijn van groen die mensen aanschaffen.

De gewone burger denkt met het aanschaffen van ‘groene’ producten een goede daad in de slag om de aarde verricht te hebben. Onderzoeker van duurzame politiek Sherilyn Macgregor argumenteert echter, dat consumptie abusievelijk als groen burgerschap gezien wordt. Volgens haar is de rol van de burger lang genoeg gelijkgesteld met die van de consument. Ze laat zien hoe consumptie telkens als deel van het private domein betracht wordt, maar dat het ten diepste zeer politiek is omdat het de bestaande machtsstructuren in stand houdt.²⁶ Om werkelijke veranderingen teweeg te brengen is collectieve actie nodig in plaats van het individuele vergroenen van leefstijl. Bezien vanuit dit perspectief, is humusatie slechts een laatste vergroeningsactie van de betrokken persoon. Humusatie is dan deel van het individuele consumptiepatroon: in plaats van een kist wordt een composthoop besteld. Het appelleert echter niet aan de staat, het nemen van gewaagde (nationale) beslissingen omwille van het milieu of een radicale levenswandelverandering. De manier waarop humusatie gepresenteerd wordt bevestigt juist het geleefde leven en de ‘goede keus’ die de persoon of familie maakt om het lijk te composteren. Humusatie richt zich op de toekomst door te focussen op het voortleven in planten en bomen, maar over het toekomstig leven van mensen doet het geen uitspraak. Terwijl als men echt een impact wil hebben op het voortbestaan van de aarde en haar inwoners er ingrijpendere maatregelen nodig zijn dan humusatie van lichamen.

²⁵ Zie voor meer informatie <https://rebellion.earth>.

²⁶ Sherilyn Macgregor, “Citizenship: Radical, Feminist, and Green,” in *The Oxford Handbook of Environmental Political Theory*, red. Teena Gabrielson e.a. (Oxford: Oxford University Press, 2016), 617-18, DOI: 10.1093/oxfordhb/9780199685271.013.26.

Humusatie als symbool

Desalniettemin kan humusatie als symbool dienen om een alternatief mensbeeld te schetsen en daarmee een inspirerende atmosfeer te creëren waarin grote veranderingen binnen staatsvoorzieningen en productieprocessen van bedrijven gerealiseerd kunnen worden. Antropologe Mary Douglas legt in *Natural Symbolism* bijvoorbeeld uit hoe het lichaam niet slechts feitelijk waargenomen wordt, maar wordt bepaald door het beeld dat de maatschappij ervan schetst. De lichamelijke waarneming en de heersende ideeën over het lichaam beïnvloeden elkaar.²⁷ Zo kan de omgang met het lichaam een bepaald mensbeeld symboliseren. Humusatie symboliseert de eenheid van mens en natuur, dat de mens natuur *is*. Immers, de menselijke compost mengt zich geheel met de aarde en wordt opgenomen in de natuurlijke levenscyclus. Tevens symboliseert het een non-hiërarchische verhouding met de rest van de natuur en non-superioriteit. Het lichaam wordt compost zoals elke ander compost, vol voedingsingrediënten, niet gescheiden van de aarde door een kist of urn. De vraag is of de massa zal beseffen dat humusatie een alternatieve wereldvisie kan bieden. Uit het aanbevelingsmateriaal voor humusatie wordt vooral ingegaan op de deugdzaamheid van de praktijk, dat het 'goed voor de natuur' is, 'teruggeven' aan de natuur.²⁸ In het positieve beeld dat tentoongesteld wordt zit de onderliggende gedachte dat de mens het ecologische probleem kan en moet oplossen en dat hij hiermee een goede daad verricht. Vanuit dit oogpunt kan humusatie als deugdzaam daad gezien worden. Er is echter nog een tweede optie: humusatie als daad van restitutie en terugbetalen van ecologische schuld.

De begrippen schuld, terugbetaling en verlossing zijn deel van het narratief dat geschetst wordt rondom ecologische restauratie, toont cultureel en historisch geograaf Laura Smith.²⁹ Smith laat zien hoe emoties en gevoelens van schaamte een belangrijke motiverende factor zijn voor het ondernemen van actie op het gebied van natuurrestauratie. De beelden die deze emoties goed weergeven zijn verhalen zoals die over Ebenezer Scrooge (Charles Dickens) of het Bijbelverhaal van de verloren zoon, waarin de hoofdpersonen wel terug willen betalen, maar niets hebben om de schuld af te kopen.³⁰ Het is, als hebben we de aarde verbruikt of een lening op haar genomen die we niet kunnen afbetalen. Smith benadrukt dat het zowel een morele als ecologische schuld is. Niet alleen de natuur en gevolgen voor de leefomgeving, maar ook het morele besef iets

²⁷ Mary Douglas, *Natural Symbols* (London: Routledge Classics, 2004), 72.

²⁸ "Waarom kiezen voor humusatie?" Humusatie, geraadpleegd op 12-01-2020, <https://humusatie.be/2-waarom-kiezen-voor-humusatie/>. "Voortleven als compost," Susanne Duijvestein, Bijafscheid, geraadpleegd op 12 januari 2020, <https://bijafscheid.com/humusatie>.

²⁹ Laura Smith, "On the 'Emotionality' of Environmental Restoration: Narratives of Guilt, Restitution, Redemption and Hope," *Ethics, Policy & Environment* 17, no. 3 (2014): 286-307, DOI: 10.1080/21550085.2014.955321.

³⁰ Smith, "On the 'Emotionality' of Environmental Restoration," 209 en 301.

genomen te hebben wat niet gerecht was om te nemen, heeft vergeving nodig. Om hier vanaf te komen, wordt restauratie als verlossingsmechaniek ingezet. De vraag is echter of dit ons van onze schaamte afbrengt. Smith noemt hierbij de term ‘existentiële schaamte’.³¹ Het is niet eens zozeer het verdriet over onze begane daden, maar de schaamte om wie we *zijn*. In de context van natuurherstel betekent dit ‘zijn’ telkens weer tegen imperfectie aanlopen. De mens loopt tegen zijn beperkingen aan niet totaal te kunnen herstellen wat eens was. Smith schrijft dat “...redemption is not earned by paying back (nor is it grounded in wrongdoing or guilt), but by confronting the existential shame that arises from the restorationist’s gift back to nature. This confrontation reveals ‘our shameful dependence on nature, and—even worse—its shameful dependence on us’.”³² Opmerkelijk hier zijn de woorden ‘schaamtevolle afhankelijkheid’. Het is alsof de mens ten diepste niet afhankelijk wil zijn en zelf de controle wil houden. Zo sijpelt het cartesiaanse idee van de heersende mens over de natuur zelfs in onze gevoelens van schuld en schaamte door.

Om van de schaamte af te komen zoeken we zodoende naar manieren om ons met de natuur te verzoenen, om de verstoorde band weer te herstellen. De vraag is wat ons beweegt de schaamte kwijt te raken. Volgens de al eeuwenoude ideeën van Epicurus streeft een mens uiteindelijk naar *eudaimonía*, het goede leven, *hēdonē*, genot, en *ataraxía*, zielenrust of onverstoorbaarheid.³³ In de context van humusatie vormt het derde begrip, ataraxia, een behulpzaam begrip. James Warren, onderzoeker antieke filosofie, beschrijft wat dit begrip bij Epicurus inhoudt. Men bereikt pas ataraxia, als men helemaal vrij van angst en zonder zorgen is over de toekomst, als men niet meer door allerlei externe beslommeringen verstoord wordt. Epicurus benadrukt om niet bang voor de dood te zijn, een van onze grootste angsten. De zielenrust is noodzakelijk om met een gerust hart te sterven. Sterker nog, men is pas klaar om te sterven als ataraxia bereikt is. Sterft iemand al voordat hij of zij in een onverstoorbare staat leeft, dan sterft iemand eigenlijk vroegtijdig, omdat zijn of haar leven nog niet compleet was.³⁴ Dit betekent niet dat zielenrust per se het doel is om naar te streven, of dat het leven pas ‘af’ is als ataraxia bereikt is. Het is eerder een levenswijze, een staat van zijn, die nagestreefd zou moeten worden om een goed leven te leiden.

Het schaamtebegrip van Smith en Epicurus’ gedachten over zielenrust vormen een kader waarbinnen humusatie begrepen kan worden. Vele mensen ervaren een verantwoordelijkheidsgevoel voor de huidige ecologische crisis. Ze voelen zich persoonlijk

³¹ Smith, “On the ‘Emotionality’ of Environmental Restoration,” 289.

³² Smith, “On the ‘Emotionality’ of Environmental Restoration,” 289.

³³ Adam Buben, “The Epicurian Strain,” in *Meaning and Mortality in Kierkegaard and Heidegger: Origins of the Existential Philosophy of Death* (Evanston, IL: Northwestern University Press, 2016), 25.

³⁴ James Warren, *Facing Death: Epicurus and his Critics* (Oxford: Oxford University Press, 2004), 155.

aansprakelijk voor de milieuvervuiling. Een enkele mens is echter niet in staat een hele crisis alleen op te lossen. Humusatie kan dan als middel gezien worden om in elk geval na het leven niet nog meer afval achter te laten. Het idee dat zelfs na de dood het dode lichaam nog meer vervuiling te weeg brengt kan voor onrust zorgen. Het verstoort de ziel. Het is het tegenovergestelde van ataraxia. Het gevoel van ecologische schuld en schaamte staat onze zielenrust in de weg. Het verstoort onze onverstoorbaarheid, hetgeen we nodig hebben om een rustige dood te sterven. Als humusatie dat gevoel van rust kan geven, waarbij de schuld van de schouders afgenomen wordt, helpt het om tot ataraxia te komen. Humusatie geeft die rust door een symbool van eenheid met de natuur te representeren. Dit symbool vertelt van de wederzijdse afhankelijkheid van natuur en mens, van een heroriëntatie op onze positie als mens. De erkenning dat de mens een onderdeel van het geheel is, en niet de perfecte heerser én perfecte hersteller hoeft te zijn, geeft rust in de menselijke geest. Humusatie helpt zo voorbij de schaamte van imperfectie en draagt bij aan zielenrust.

Conclusie

De vraag is in hoeverre humusatie als een aflaat beschouwd kan worden om zich van de menselijke milieuschuld af te kopen. Om een schuld te kunnen afkopen moet er eerst een schuld zijn. In dit essay heb ik stilgestaan bij de klimaatcrisis en de filosofische achtergrond van Descartes die ons heren en meesters van een doelloze natuur maakt. Deze drang naar controle is tevens in de begrafenisindustrie waar te nemen. Door middel van kunstmatige processen krijgen we controle over het lijk. Vervolgens introduceerde ik humusatie als alternatieve begrafenismethode, die het verteringsproces aan de natuurlijke gang van zaken overlaat. Hierbij werd humusatie in de context van de ecologische crisis besproken. Vanwege het feit dat humusatie slechts één aspect is van het vergroenen van een mensenleven, kan het geen schuld aflossen. Bovendien is het de vraag of het niet eerder om schaamte draait: de beperking in menselijke capaciteit om werkelijk de aarde te kunnen herstellen en het verlangen de aarde te willen beheersen. Vandaar dat humusatie eerder een krachtig symbool is dat de menselijke nederigheid en eenheid met de natuur representeert. Het is een symbool dat ons houvast en zielenrust brengt. In zoverre sust het de geest. En in zoverre kan het als aflaat beschouwd worden. De consequenties van de ecologische crisis worden hiermee echter niet uitgewist en dat is toch een wezenlijk verschil ten opzichte van een totale kwijtschelding van zonde. Het zou interessant zijn in verder onderzoek naast een filosofisch blik deze kijk op zonde en schuldbesef verder uit te werken vanuit religieus perspectief en te kijken hoe humusatie hieraan een bijdrage kan leveren.

Geleend leven

Dag na dag
Verstrikt de tijd
Gevangen in oneindigheid

Met oeroude passen
Schrijdt zij voort
Nu traag, dan vlug, doch onverstoord

Zij gaf mij wat jaren
Noem het een leven
Nu ben ik gewaarschuwd, het duurt maar heel even

Want zij neemt terug
Wat zij je geeft
Het bleek slechts een lening, die ik heb geleefd

Zo at ze mijn jeugd
Ontnam me mijn dagen
De angst voor het einde was niet te verdragen

Ik smeekte vergeefs
Om één dag meer
Maar zij kent haar pad en neemt geen keer

En nu ben ik weg
Zij schrijdt nog voort
Traag en vlug en onverstoord

Ach, was ik maar
Gelijk de tijd
Gevangen in oneindigheid

- Mette van der Elst

* 3 *

Tijd en de dood

De dood is mysterieus, bijna onkenbaar. Zo weinig is bekend over doodgaan dat speculaties meer dan geoorloofd zijn. Door speculaties kunnen we onszelf namelijk geruststellen over wat er met ons gebeurt tijdens het doodgaan en daarna. Derhalve vormen mensen bij de dood een eigen beeld; meestal wordt in dit beeld de dood gezien als een soort afsluiting, hetzij van één leven voordat iemand bijvoorbeeld aan een nieuw leven begint of naar een hiernamaals gaat, dan wel een definitief eindpunt van iemands bestaan.

Tijd wordt belangrijk voor ons door onze eindigheid. Door onze veroudering merken we namelijk van heel dichtbij hoe de tijd verstrijkt en het vooruitzicht van onze dood doet ons realiseren dat onze tijd beperkt is. Echter, zo mysterieus als de dood is, zo mysterieus is ook de notie tijd. We kunnen tijd niet zien, we kunnen ons er alleen maar een voorstelling bij maken hoe de tijd verloopt. We zien alleen haar uitwerkingen in onze omgeving, en hoe wij die uitwerkingen interpreteren, bepaalt ons beeld over de werking en de loop van tijd.

We vormen dus over zowel de tijd als de dood verschillende beelden. Ook lijken de fenomenen tijd en dood een verband te houden: door het verstrijken van de tijd naderen we onze dood. Als de tijd niet zou verstrijken, zou de dood ons eeuwig bespaard blijven. De nauwe verbondenheid tussen deze twee fenomenen laat de vraag rijzen in hoeverre de vorming van ons tijdbeeld en de vorming van ons doodsbeeld met elkaar te maken hebben. Mijn doel in dit paper is dit nader te onderzoeken aan de hand van de volgende vragen: hoe vormen we ons tijdbeeld? Hoe vormen we ons doodsbeeld? En de hoofdvraag: Hoe houden ons tijdbeeld en ons doodsbeeld verband?.

Ons beeld van tijd

De socioloog Norbert Elias geeft de volgende definitie van tijd: "... the word 'time' is a symbol of a relationship that a human group of beings biologically endowed with the capacity for memory and synthesis, establishes between two or more continua of changes, one of which is used by it as a frame of reference or standard of measurement for the other or others"³⁵. Wat hij hiermee bedoelt te zeggen, is dat doordat we veranderingen waarnemen, ons begrip van tijd is ontstaan. We zien dat een situatie is veranderd en met de waargenomen verandering als maatstaf concluderen we dat er tijd is verstreken. Als er niets zou veranderen, als er geen enkele beweging of verandering van iets ten opzichte van iets anders zou zijn, zouden we geen reden hebben om aan te nemen dat de tijd verstrijkt. Zodra we echter merken dat er een verandering heeft plaatsgevonden, kunnen we zeggen: 'eerst was het zus, en nu is het zo', waarbij 'eerst' en 'nu' duidelijk wijzen op het verstrijken van de tijd. Je kunt dus zeggen dat verandering een voorwaarde is voor het verstrijken, of filosofisch gezien misschien zelfs voor het bestaan van de tijd.

Naar aanleiding van het bovengenoemde filosofische 'bestaan van de tijd', is het belangrijk te benoemen is dat Elias een socioloog is en een sociologische definitie van tijd geeft. Hij ziet tijd per definitie als een sociaal construct: een begrip, letterlijk "a symbol"³⁶, dat mensen hebben bedacht om bijvoorbeeld veranderingen makkelijker te kunnen duiden. Hiermee impliceert hij dat de tijd op zich niet echt bestaat, maar alleen als een idee in de hoofden van de mensen of als een onderlinge afspraak. Hoewel er over de hoedanigheid van het bestaan van tijd nog valt te discussiëren, zal ik toch gedeeltelijk Elias' definitie van tijd aanhouden in dit paper, en wel om de reden dat hij er een belangrijk punt in opneemt, namelijk dat tijd samenhangt met verandering.

Hoe wij de loop van tijd ervaren en visualiseren, lijkt sterk af te hangen van op wat voor soort verandering of proces we focussen. Denk bij deze verschillende veranderingen bijvoorbeeld aan de seizoenwisselingen, een cirkel die zich telkens herhaalt; of denk aan de levensloop van een appel die groeit, valt en verrot om vervolgens niet meer terug te keren, een rechte lijn. Je tijdbeeld hangt ook sterk af van naar welk stukje van een proces je kijkt. Het vallen van een appel is lineair, maar het vallen van de appels gedurende het totale leven van de appelboom is eerder een cyclus: de appels vallen, maar na een jaar komen er weer nieuw appels die uiteindelijk weer vallen, enzovoort.

³⁵ Simonetta Tabboni, "The Idea of Social Time in Norbert Elias," *Time & Society* 10, no. 1 (2001): 7.

³⁶ Tabboni, "The Idea of Social Time in Norbert Elias," 7.

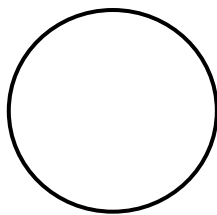


Fig. 1



Fig. 2

Bij dit eerste voorbeeld, het verstrijken van de seizoenen, vorm je waarschijnlijk een cyclisch tijdbeeld³⁷ (fig. 1), dat Elias ook wel “recurrence”³⁸ noemt. Na lente, zomer, herfst en winter zal altijd de lente opnieuw komen waarmee de cyclus weer begint. Het tweede voorbeeld, de appel die rottend aan zijn einde komt, geeft een lineair tijdbeeld (fig. 2), dat Elias “continuity/discontinuity”³⁹ noemt. Het bestaan van de appel kent een definitief einde, namelijk het einde van het rottingsproces, waarna de appel nooit meer naar zijn oorspronkelijke staat terugkeert. Het bestaan van de appel loopt dus in een rechte lijn en is daarmee lineair.

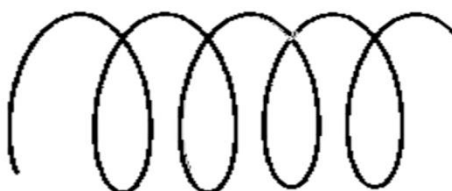


Fig. 3

Persoonlijk zou ik in dit kader een helixvormige tijdloop (fig. 3) een goede toevoeging vinden, wellicht ter vervanging van de cyclische tijdloop. Het probleem met de cyclische tijdloop is namelijk dat door de visualisatie van de tijd als een cirkel het net lijkt of de tijd, nadat de cirkel is voltooid, geen voortgang kent, maar weer precies op hetzelfde punt in tijd uitkomt als waar hij begon. De cyclus van de seizoenen als voorbeeld nemend, zou elke zomer dan precies dezelfde zomer zijn omdat het altijd hetzelfde kwart zou zijn uit dezelfde cirkel. Wij merken echter allemaal dat elke zomer weer anders is, dat we ouder zijn dan de zomer ervoor, en dat er dus weldegelijk sprake is van voortgang in de tijd. Een helixvormige tijdloop, een combinatie van het cyclische beeld met het lineaire beeld, dat per definitie voortgang inhoudt, zou het cyclische probleem oplossen. Het patroon dat we waarnemen, wordt door de rotatie van de helix gevisualiseerd, en de voortgang die we ervaren, wordt uitgebeeld door de lengte van de vorm die naar believen kan worden verlengd of afgekapt.

³⁷ Ondanks de syntactische gelijkenis dient het woord ‘tijdbeeld’ niet verward te worden met ‘tijdsbeeld’. Met tijdbeeld bedoel ik het beeld dat wij van tijd zelf hebben, ons idee van hoe haar verloop is. Een tijdsbeeld daarentegen, is het beeld dat wij van een bepaald tijdperk hebben, van haar maatschappij, gebeurtenissen, gewoonten en denkwijzen. In dit paper zal ik het uitsluitend hebben over tijdbeeld.

³⁸ Tabboni, “The Idea of Social Time in Norbert Elias,” 7.

³⁹ Tabboni, “The Idea of Social Time in Norbert Elias,” 7.

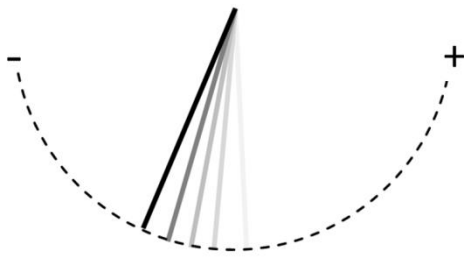


Fig. 4



Fig. 5

Het cyclische en het lineaire tijdbeeld zijn, in ieder geval in de westerse samenleving, het meest gangbaar, maar er zijn nog veel meer verschillende tijdbeelden mogelijk. Antropoloog Edmund Leach benoemt bijvoorbeeld een alternatief tijdbeeld (fig. 4) dat in de meer primitieve samenlevingen wel eens wordt gebruikt.⁴⁰ Bij dit beeld is er geen sprake van cyclische of lineaire continuïteit, “[o]n the contrary, time is experienced as something discontinuous⁴¹, a repetition of repeated reversal, a sequence of oscillations between polar opposites.”⁴² Het verstrijken van de tijd wordt beschouwd als een schommeling tussen twee tegengestelden, zoals dag en nacht, warmte en kou, leven en dood. Wat moeizaam is aan dit tijdbeeld, is dat er net als bij het cyclische beeld geen enkele sprake is van voortgang. Ook hier zou een combinatie met het lineaire beeld plaats moeten vinden, wat zou resulteren in een zigzaglijn (fig. 5) waarbij zowel de wisseling tussen het ene en het andere uiterste, als de voortgang die wij waarnemen, wordt gevisualiseerd.

Kortom, ons tijdbeeld is afhankelijk van de verandering waar we naar kijken. Er is geen sprake van een algemeen tijdbeeld dat iedereen op alles toepast, maar er zijn veel verschillende soorten tijdbeelden, waaronder het cyclische en het lineaire, die verschillende soorten veranderingen visualiseren. Als wellicht accurater alternatief van het cyclische tijdbeeld, is er het helixvormige tijdbeeld dat niet alleen het patroon van een verandering, maar ook de voortgang die we ervaren duidelijk visualiseert.

Ons beeld van de dood

Het volgende onderwerp betreft ons beeld van de dood. De belangrijkste vraag zal hier zijn: waarom vormen we onze doodsbeelden zoals ze zijn? De beelden die aan bod komen, zijn het

⁴⁰ Edmund Leach, *Rethinking Anthropology* (London: The Athlone Press, 1971), 126.

⁴¹ Ook Elias heeft het over discontinuïteit als hij een beschrijving geeft van het lineaire tijdsverloop (“continuity/discontinuity”). Ik denk echter dat er een subtiel verschil opgemerkt kan worden tussen de discontinuïteit in het lineaire tijdbeeld en in het alternatieve tijdbeeld. In het alternatieve tijdbeeld betekent de discontinuïteit een volledige ommekeer: de situatie heeft het ene uiterste bereikt en gaat nu op weg naar het tegengestelde uiterste. In het lineaire tijdbeeld betekent de discontinuïteit simpelweg dat de situatie verandert, maar deze verandering hoeft niet per se een verandering naar de tegengestelde situatie te zijn.

⁴² Leach, *Rethinking Anthropology*, 126.

geloof dat er niets is na de dood, het geloof in een hiernamaals, en het geloof in reïncarnatie. Deze laatste twee ideeën impliceren meestal het bestaan van een onsterfelijke ziel van enig soort, die voortleeft na de dood van het lichaam. Natuurlijk zijn er nog meer ideeën over wat er gebeurt na de dood, maar omdat deze drie de meest gangbare zijn, wil ik me voor nu hiertoe beperken. Ook wil ik benadrukken dat ik geen enkel idee beschouw als het 'juiste' idee en daarmee de andere ideeën als 'onjuist'. Wegens het grote gebrek aan kennis over de dood, lijkt het me juist gepast om alle opties open te houden.

Een goed begin om ons beeld van de dood te proberen te begrijpen, is door te kijken naar wat we er letterlijk en zeker van meekrijgen, oftewel: wat nemen we waar aan iemand die overleden is? We merken dat hij niet meer beweegt, niet meer ademt en dat zijn lichaam koud is. Zijn hart klopt niet meer en zijn andere organen werken ook niet meer. Kortom, zonder leven is het lichaam slechts een bewegingloos object. Dit is wat we feitelijk zien. We zien geen ziel die uit het lichaam vertrekt en we krijgen ook geen aanwijzingen van een eventuele reïncarnatie. De feitelijke observaties van iemands overlijden bieden dus nog geen reden om te geloven in een onsterfelijke ziel. Heel veel mensen hebben dan ook een doodsbeeld waarin er geen leven is na de dood.

Ondanks dat het geen onredelijke aanname zou zijn, betekent dit niet dat er per definitie geen onsterfelijke ziel of hiernamaals is. Je kunt de dood natuurlijk zien als simpelweg een fysieke verandering, als het proces waarin de onderdelen van een lichaam stoppen met werken, maar dit gaat voor veel mensen tegen hun gevoel in. De dood lijkt meer dan slechts het 'uitgaan' van een lichaam.

Ik denk dat dit komt doordat wij een levend mens niet zozeer zien als een bewegend object, maar vooral als een persoon. Iemands innerlijke kenmerken en eigenschappen, dat wat iemand tot een persoon maakt in plaats van enkel een bewegend lichaam, zoals de wil, de gedachten, de gevoelens en de persoonlijkheid, iemands persoonlijke wezen, zijn niet of nauwelijks te beschrijven in fysieke termen, maar worden weldegelijk erkend als onderdeel van een mens. Als oplossing hiervoor zijn mensen geneigd te zeggen dat er, op een ander niveau dan het waarneembare fysieke, iets in die persoon bestaat dat die persoon een persoon maakt en het eerdergenoemde 'persoonlijke wezen' bevat; laten we het voor het gemak een ziel noemen.

Nu is ruwweg het geloof in een ziel verklaard, maar er is nog niet verklaard waarom zoveel mensen geloven dat deze ziel onsterfelijk is en voortleeft na de dood van het lichaam. Ook voor

de onsterfelijkheid hebben we namelijk geen waarnemingsbewijs. Waar komt dan dus het doodsbeeld van de onsterfelijkheid vandaan?

De eerste factor die mee kan spelen in de vorming van dit doodsbeeld, is dat mensen er wellicht bewust of onbewust van uitgaan dat de ziel zich gedraagt als een materieel ding. Iets materieels, zoals bijvoorbeeld water, kan van vorm veranderen, verplaatsen en uiteenvallen in verschillende bestanddelen, maar kan volgens de natuurwetten niet zomaar verdwijnen. Als we de natuurwetten op de ziel toepassen, zou dat betekenen dat de ziel niet verdwijnt na de dood, maar bijvoorbeeld verandert in iets anders of vertrekt naar een andere plek.

We lijken echter met deze gelijkstelling een categoriefout te maken.⁴³ Misschien plaatsen we de ziel onterecht in hetzelfde hokje als materiële dingen en dichten we hem onterecht dezelfde eigenschappen toe. Als een ziel, zoals eerder betoogd, niet materieel is, zullen de natuurwetten er niet op gelden. Dit hoeft niet te betekenen dat de ziel niet alsnog eeuwig kan bestaan, we weten immers niet hoe de ziel dan *wel* functioneert, maar de aanname verliest door de categoriefout wel zijn grond.

De tweede factor die leidt tot de onsterfelijkheid in ons doodsbeeld, komt van antropoloog Edmund Leach. Leach gelooft juist dat er geen onsterfelijke ziel bestaat. Alle ideeën over een hiernamaals en reïncarnatie ziet hij als een manier voor religies om de angst voor de dood te verzachten: “[W]e need to recognize that this irreversibility of time is psychologically very unpleasant. Indeed, throughout the world, religious dogmas are largely concerned with denying the final 'truth' of this common sense experience.”⁴⁴ Leach meent dus dat het feit dat veel religies ontkennen dat er na de dood niets is, ermee te maken heeft dat het idee van een definitief, onomkeerbaar einde voor de meeste mensen zacht gezegd een zeer onaangename gedachte is. Op dit punt sluit ik me bij hem aan. Ik denk dat angst een zeer grote rol speelt in het vormen van een doodsbeeld.⁴⁵ Het idee dat je op een gegeven punt niet meer bestaat, is angstaanjagend, deprimerend en moeilijk mee te leven. Je doodsbeeld zo vormen dat die eindigheid wat gematigd wordt, is dan een uiterst effectieve manier om de angst dragelijk te maken.

⁴³ Gilbert Ryle, *The Concept of Mind* (Chicago: The University of Chicago Press, 1984), 16-17.

⁴⁴ Leach, *Rethinking Anthropology*, 125.

⁴⁵ Natuurlijk zijn er meerdere aspecten aan de dood die men beangstigend vindt, zoals dat het misschien pijn doet om te sterven of wat er terecht komt van hun nabestaanden. De angst waar het echter in dit paper over gaat, is de angst voor de eindigheid van het leven. Deze angst heeft namelijk betrekking op zowel de dood als op tijd.

Leach is in mijn ogen echter te kort door de bocht als hij door het gebruik van de begrippen “truth” en “common sense”⁴⁶ in bovenstaand citaat impliceert dat het vrijwel een feit is, kenbaar door gezond verstand, dat de dood een absoluut einde van iemands bestaan is, en dat religies deze ‘waarheid’ ontkennen. Omdat we namelijk geen kennis hebben van wat er gebeurt na de dood, kunnen we feitelijk niet uitsluiten dat er iets is.

Hoewel we dus uit onze eigen waarnemingen van de dood niet kunnen weten of er een onsterfelijke ziel, een hiernamaals of reïncarnatie bestaat, geloven veel mensen er toch in. Het geloof in de ziel als zodanig komt er waarschijnlijk uit voort dat het persoonlijke wezen van een persoon niet gereduceerd kan worden tot iets fysieks, waardoor mensen de hoedanigheid ervan op een ander niveau zoeken. Het idee van onsterfelijkheid kan te maken hebben met twee factoren: ten eerste kan het zo zijn dat men de ziel in de categorie van materiële dingen plaatst, waardoor de ziel volgens de natuurwetten niet zomaar zou kunnen verdwijnen, net zoals materiële dingen dat niet kunnen. Ten tweede wil men de angst voor de eindigheid van het leven verzachten, zoals Leach beargumenteert. Leach onderbouwt echter niet zijn aanname dat deze eindigheid een feit is, dus blijft in mijn optiek het scenario van een onsterfelijke ziel of een hiernamaals een mogelijkheid.

Het tijdbeeld van de dood

Nu duidelijk is hoe wij aan ons tijdbeeld en doodsbeeld komen, kan met deze informatie de laatste vraag van dit paper beantwoord worden: hoe houden ons tijdbeeld en ons doodsbeeld verband?

Welnu, zoals eerder uitgelegd, hangt welk tijdbeeld je hebt samen met naar wat voor soort verandering je kijkt. Bij herhalende gebeurtenissen zoals de seizoenen of de dagen voelt het logisch om een cyclisch of spiraalvormig tijdbeeld te vormen, terwijl bij de levensloop van een appel je eerder geneigd bent om te zeggen dat de tijd lineair verloopt. Hieruit volgt dat we geen algemeen tijdbeeld hebben dat op alles van toepassing is, maar dat we ons tijdbeeld per soort verandering in het leven aanpassen.

De dood is een verandering als zovele, waar we een passend tijdbeeld aan willen koppelen. Echter, we hebben weinig feitelijke informatie over wat voor soort verandering de dood is, wat ertoe leidt dat ieder zijn eigen subjectieve doodsbeeld vormt. Omdat je tijdbeeld afhankelijk is van het soort verandering waar je naar kijkt en iedereen de dood als een andere verandering kan interpreteren, zal ook per persoon het tijdbeeld van de dood verschillen.

⁴⁶ Leach, *Rethinking Anthropology*, 125.

Je kunt geloven in de dood als een definitief einde van iemands bestaan, waardoor je misschien zal neigen naar een eindige lineaire tijdloop. Maar zoals eerder uitgelegd, is er reden om te (willen) geloven dat er meer is dan de waarneming ons vertelt en dat er sprake kan zijn van een onsterfelijke ziel. Voor de mensen die daarin geloven zal er sprake zijn van een oneindig tijdbeeld, zoals een oneindig lineair tijdbeeld als je gelooft in een hiernamaals waar je eeuwig kunt doorleven, of een oneindig cyclisch of helixtijdbeeld als je gelooft dat je ziel telkens opnieuw wordt gereïncarneerd in een nieuw lichaam. Omdat het dus per persoon verschilt welk beeld hij van de dood heeft, wat zijn idee is van wat de verandering van leven naar dood behelst, zal het ook per persoon verschillen welk tijdbeeld hij daarvan heeft.

Op deze manier kan het tijdbeeld van de dood dus worden beïnvloed door angst voor de dood. Wie angst heeft voor de dood, zal zijn ziel in een oneindige tijdloop willen plaatsen om de angst te verzachten. Zoals eerder uitgelegd, gebeurt dat vaak door het vormen van een doodsbeeld met een onsterfelijke ziel. Op grond van zo'n oneindig tijdbeeld zou iemands bestaan nooit helemaal worden beëindigd, omdat de ziel op welke manier dan ook nog zal voortbestaan volgens een oneindige cyclische, helix- of lineaire tijdloop.

In het geval van humusatie proberen we de angst voor de dood te verzachten door niet onze ziel, maar ons lichaam in een oneindige tijdloop te plaatsen: de tijdloop van de natuur.⁴⁷ Bij humusatie wordt na het overlijden het lichaam gecomposteerd zodat, als die compost wordt gebruikt, het lichaam weer volledig in de natuur wordt opgenomen. De nabestaanden kunnen de compost gebruiken om bijvoorbeeld een boom mee te planten zodat die boom de overgebleven energie en voedingsstoffen van het lichaam zal opnemen.⁴⁸ De energie zal dan dus benut worden door de boom en via de boom weer door andere delen van de natuur, zoals de dieren die leven van zijn vruchten. Ook de dieren zullen de energie op verschillende manieren weer overdragen gedurende de eindeloze tijdloop van de natuur. Zolang de natuur bestaat, wat hopelijk eeuwig zal zijn, zal de overledene in haar voortbestaan, als ware het een leven na de dood.

Conclusie

⁴⁷ Nu is de natuur als zodanig geen verandering, dus zou men zeggen dat er ook geen tijdbeeld aan gekoppeld kan worden. Echter, de natuur is altijd in beweging (denk aan de waterkringloop, het trekken van de dieren, het vallen van de bladeren et cetera) en beweging is ook verandering, dus zodoende kan er toch een tijdbeeld gevormd worden. Dit tijdbeeld hangt echter wel weer af van naar welk stuk van de natuur je kijkt, dus is in die zin net zoals het tijdbeeld van de dood subjectief.

⁴⁸ "Voortleven als compost," Susanne Duijvestein, Bijafscheid, geraadpleegd op 11 januari 2020, <https://bijafscheid.com/humusatie>.

Samenvattend kun je zeggen dat ons beeld van tijd en ons beeld van de dood verband houden door het simpele feit dat de dood een verandering in de werkelijkheid is. Bij deze verandering, evenals bij alle andere veranderingen, willen we een passend tijdbeeld vormen, maar we weten niet wat voor soort verandering de dood is; of deze bijvoorbeeld binnen een patroon valt of niet, en of deze een definitief einde van iemands bestaan is of niet. Het persoonlijke beeld dat iemand van de dood vormt, denk aan een hiernamaals, reïncarnatie of een definitief einde, bepaalt in wat voor tijdloop hij denkt dat de dood geschiedt. Zoals het doodsbild kan worden beïnvloed door angst voor de dood, zo kan ook het tijdbeeld indirect daardoor worden beïnvloed om de angst voor de dood dragelijker te maken. Dit gebeurt zowel door het geloof in een onsterfelijke ziel in een oneindige tijdloop, als door de humusatie, waarbij men het lichaam in de oneindige tijdloop van de natuur laat opnemen om zo nagenoeg naar onsterfelijkheid te streven.

“Dying,
Is an art, like everything else.”
- Sylvia Plath

* 4 *

Van de dood iets moois maken

De dood heeft voor de meesten van ons een negatieve bijklank. Toch proberen we als de dood dichtbij komt er iets moois van te maken. Bij crematies en begrafenissen doen we dit bijvoorbeeld door bepaalde rituelen uit te voeren. Zo spelen we muziek en leggen we bloemen neer bij de kist; we proberen als het ware letterlijk de dood te verbloemen. Vaak als we iemand vragen hoe een begrafenis of crematie was wordt er geantwoord met ‘mooi’, maar waarom noemen we de dood, waar we normaal een negatieve associatie mee hebben, op dat moment ineens mooi?

Het lijkt er dus op dat we de dood iets moois proberen te maken, maar waarom doen we dat? Op deze vraag zal ik in dit paper antwoord geven door eerst te laten zien hoe we door middel van rituelen op verschillende manieren de dood iets moois proberen te maken. Daarna wordt er ingegaan op wat het betekent voor iets om ‘mooi’ te zijn en als laatste worden verschillende redenen gegeven waarom we de dood iets moois maken.

Rituelen

In de inleiding werd het mooi maken van de dood tijdens begrafenissen al genoemd. We draaien muziek die door de overledene als mooi werd ervaren en leggen bloemen neer bij de kist. Dit lijkt bij nader inzien een poging om de dood (letterlijk) te verbloemen. Dit gebeurt echter niet alleen bij begrafenissen, maar ook bij crematies. Bovendien wordt er vaak ook iets “moois” met de as gedaan. Zo wordt het bijvoorbeeld uitgestrooid op een mooie en dierbare plek, of de as wordt tot kunst gemaakt om bijvoorbeeld als sieraad te kunnen worden gedragen.

Tegenwoordig is er echter ook een alternatief voor begraven en cremeren: namelijk humusatie. Hierbij wordt het lichaam begraven met speciale houtsnippers, waardoor het lichaam tot compost wordt gemaakt. Met deze compost kunnen vervolgens weer planten gegroeid worden;

op die manier leeft men dan als het ware voort als plant.⁴⁹ Ook bij humusatie kunnen we dus de wil om van de dood iets moois te maken herkennen. Hierbij proberen we de hardheid en lelijkheid van de dood namelijk eigenlijk ook te verbloemen door humusatie voor te stellen als een nieuwe vorm van leven. Het is gewoonweg een nieuwe manier om aan de hardheid en lelijkheid van de dood te ontkomen.

Behalve deze wat bekendere rituelen rondom de dood, zijn er ook andere dodenriten waarin de dood iets moois te maken duidelijk en expliciet naar voren komt. Bijvoorbeeld de dodenriten van de Aboriginals op de Tiwi-eilanden. De Tiwi, zoals het volk ook wel wordt genoemd, maken beeldende kunst die in relatie staat tot de dood. De dodenriten van de Tiwi gaan bovendien gepaard met veel soorten van artistieke expressie. Zo wordt er, om zich van elkaar te onderscheiden, door de deelnemers gedanst en gezongen. Een andere manier om zich van elkaar te onderscheiden is door het gebruik van gebeeldhouwde en beschilderde palen tijdens het ritueel.⁵⁰ Verder worden tijdens de rituelen vaak ook de lichamen van de deelnemers beschilderd met geometrische vormen en wordt er gebruik gemaakt van “rouwarmbanden”.⁵¹ Het is dus duidelijk dat de Tiwi op verschillende manieren kunst maken die gerelateerd wordt aan de dood. Ook in de rituelen van de Tiwi zien we dus dat er door middel van kunst van de dood geprobeerd wordt iets moois te maken.

Wat is schoonheid?

In dit paper staat de dood iets moois maken centraal; we hebben hier inmiddels al verschillende voorbeelden van gezien. Wat houdt het echter in voor iets om ‘mooi’ te zijn? Dat zal ik toelichten aan de hand van Kants esthetica die hij uiteenzet in *De kritiek van het oordeelsvermogen*. In *De kritiek van het oordeelsvermogen* houdt hij zich met name bezig met de vraag of we überhaupt in staat zijn om te oordelen of iets mooi is of niet. Kant noemt dit ‘mooie’ ook wel het schone. Een oordeel over of iets mooi of schoon is noemt hij een esthetisch oordeel.⁵²

Om te beginnen stelt Kant dat een esthetisch oordeel zich niet richt op een object, maar op het subject. Een esthetisch oordeel zegt iets over degene die het oordeel uitspreekt en niet over hetgeen waarover het uitgesproken wordt. Het zegt bijvoorbeeld wat voor gevoel er bij iemand wordt opgeroepen als de persoon in kwestie iets waarneemt.⁵³ Zo kunnen twee verschillende

⁴⁹ “Voortleven als compost,” Susanne Duijvestein, Bijafscheid, geraadpleegd 29 oktober 2019, <https://bijafscheid.com/humusatie>.

⁵⁰ Roberta Colombo Dougoud, *L'effet boomerang - Les arts aborigènes et insulaires d'Australie* (Gollion: Infolio éditions; MEG: Genève, 2017), 99.

⁵¹ Colombo Dougoud, *L'effet boomerang*, 103.

⁵² Immanuel Kant, *Kritiek van het oordeelsvermogen*, red. Jabik Veenbaas en Willem Visser (Amsterdam: Boom, 2009), 91-92.

⁵³ Kant, *Oordeelsvermogen*, 92.

personen naar hetzelfde kunstwerk kijken terwijl de één een gevoel van behagen en de ander een gevoel van onbehagen ervaart. Een esthetisch oordeel wordt dus gevormd door het gevoel en niet door het verstand. Om deze reden kan volgens Kant niet op een wetenschappelijke en objectieve manier worden bepaald wat mooi is.⁵⁴

Wel stelt hij dat er een universaliteit is in esthetische oordelen. Zo categoriseren velen een rode roos als 'mooi'; daar zijn weinig mensen het mee oneens. Een rode roos bevalt ons niet omdat zij een doel dient voor ons, maar omdat ze doelmatigheid heeft zonder doel. Dit wil zeggen dat ze niet mooi is omdat ze nuttig is voor ons of omdat wij er een belang bij hebben, maar omdat ze mooi is op zichzelf.⁵⁵ Iets aan het object, bijvoorbeeld de rangschikking van de kleuren of de textuur, maakt dat het object 'klopt'. Zo een object bevordert interne harmonie en dat maakt dat we het mooi noemen.⁵⁶ Bij sommige objecten, zoals de rode roos, is het duidelijk dat er een 'gedeeld gevoel' is van wat we mooi vinden, maar die universaliteit of algemene instemming over het schone is slechts te verwachten op basis van goede, ontwikkelde smaak die de harmonie van de schoonheid herkent. Aangezien niet iedereen over deze smaak beschikt valt de algemene instemming over het schone dus ook niet af te dwingen. Niet iedereen heeft dezelfde smaak en schoonheid blijft dus niet objectief, maar subjectief.⁵⁷

Op basis van deze visie van Kant zouden we dus kunnen stellen dat, wanneer we de dood iets moois proberen te maken, we eigenlijk proberen om de dood doelmatigheid zonder doel te geven. We willen van de dood iets moois op zichzelf maken, iets dat interne harmonie bevordert.

Het inzicht van doelmatigheid waar Kant over spreekt overvalt ons echter vooral wanneer we 'het sublieme' ervaren. Het sublieme verschilt van het schone. Waar de ervaring van het schone harmonisch, ordelijk en lieflijk is, is de ervaring van het sublieme overweldigend, chaotisch en afschrikwekkend. De verbeelding schiet ons bij de ervaring van het sublieme tekort, omdat het gepaard gaat met een ervaring van oneindigheid. Deze oneindigheid is iets wat wij ons niet voor kunnen stellen. Bovendien worden we door de ervaring van oneindigheid geconfronteerd met onze eigen eindigheid en het beseffen we dat we ooit zullen sterven. Het besef van sterfelijkheid maakt later plaats voor een gevoel van vrijheid en vreugde, omdat we daardoor juist besef krijgen van onze eigen mogelijkheden.⁵⁸

De dood subliem?

⁵⁴ Eva-Anne Le Coultre, *Ik denk/Cogito: Inleiding in de filosofie* (Diemen: Veen Magazines, 2007), 173.

⁵⁵ Immanuel Kant, *Oordeelsvermogen*, 93.

⁵⁶ Cynthia Freeland, *But is it art?: An Introduction to Art Theory* (Oxford: Oxford University Press, 2001), 10-12.

⁵⁷ Le Coultre, *Ik denk/Cogito*, 174.

⁵⁸ Le Coultre, *Ik denk/Cogito*, 174-175.

Deze beschrijving van het sublieme van Kant maakt dat ik mij afvraag of dat de dood wellicht een ervaring van het sublieme is. Het confronteert ons namelijk met onze sterfelijkheid. Uiteindelijk zien we door deze confrontatie ook onze eigen mogelijkheden in: we zien door de confrontatie met de dood in wat we in dit leven wél kunnen doen.

Wat betekent het echter eigenlijk wanneer we spreken over een ervaring van de dood? Kant spreekt bij de ervaring van het sublieme namelijk over objecten.⁵⁹ De dood is echter geen object dat voor ons makkelijk te ervaren is. Sterker nog, wij ervaren in dit leven de dood überhaupt niet. Epicurus beschreef dit als volgt: “Wanneer wij er zijn, is de dood er niet, en wanneer de dood er is zijn wij er niet meer.”⁶⁰ Zolang wij bestaan zijn wij dus eigenlijk helemaal niet in staat om een esthetisch oordeel te vellen over de dood, aangezien we er geen ervaring van hebben. Je zou wellicht kunnen stellen dat we wel ervaringen met de dood hebben, zoals wanneer een dierbare overlijdt, maar een daadwerkelijke ervaring van de dood hebben is in dit leven onmogelijk. Wanneer we zeggen dat een dood mooi was of begrafenis mooi was, verwijzen we dan wellicht impliciet naar de objecten waarmee we de dood mooi proberen te maken, in plaats van naar de dood zelf?

De dood materialiseren

Wanneer onze dierbaren overlijden zijn zij niet meer bij ons in de fysieke realiteit, maar wel in onze herinnering. Materie helpt ons om deze herinneringen van de overledenen in stand te houden. De Franse historicus Pierre Nora bevestigt dit idee. Volgens hem bestaat moderne herinnering uit verschillende aspecten, namelijk ‘archief-herinnering’ en ‘plicht-herinnering’ (in dit paper zal verder alleen in worden gegaan op archief-herinnering). Archief-herinnering beroept zich op documentatie ofwel het vastleggen van het verleden. Het vastleggen hiervan zorgt ervoor dat het verleden in stand gehouden kan worden. Archief-herinnering legt herinneringen vast in materie, zoals boeken en kunst. Zo zijn er zelfs instituties die toegewijd zijn aan het behoud van het verleden, denk aan bibliotheken en musea. Zonder documentatie zouden wij niet in staat zijn dit allemaal te onthouden.⁶¹

In het kort wordt herinnering door Nora gezien als een veld van verschillende plaatsen die in een veelheid aan objecten, die in relatie staan tot externe individuen, een herinnering

⁵⁹ Le Coultre, *Ik denk/Cogito*, 175.

⁶⁰ Epicurus, “Brief aan Menoeceus,” in *25 eeuwen westerse filosofie* red. Jan Bor, (Amsterdam: Boom, 2003), 82.

⁶¹ Elizabeth Hallam en Jennifer Lorna Hockey, *Death, Memory, and Material Culture* (Oxford: Berg, 2001), 33.

vasthouden. Om dit te verhelderen zal ik dit illustreren. Een van de plaatsen waar Nora over spreekt zou een museum kunnen zijn. In dat museum staan verschillende objecten, namelijk kunstwerken. Die kunstwerken beelden bepaalde historische figuren uit en zijn gecreëerd door bepaalde kunstenaars. De kunstwerken staan dus in relatie tot externe individuen. Tegelijkertijd houden de kunstwerken ook herinneringen vast aan historische gebeurtenissen waar deze personen bijvoorbeeld bij betrokken zijn geweest.

Nora noemt de verschillende plaatsen en bijbehorende objecten 'memory sites'. Hij beschrijft ze als onveranderlijk, in de zin dat deze sites voorkomen dat we een gebeurtenis vergeten. Hij stelt dan ook dat de voornaamste functie van memory sites is om de tijd stop te zetten, de mogelijkheid tot vergeten te blokkeren, de dood onsterfelijk te maken en het immateriële materieel te maken.⁶² We zien dus dat we volgens Nora door materiële objecten aan de hardheid van de dood proberen te ontkomen. We proberen de dood zijn sterfelijkheid te ontnemen door de doden levend te houden met materiële objecten. We proberen de dood, die niet in materie te vatten is, materieel te maken.⁶³

Volgens Nora houden we door materie dus de doden in herinnering en zo tevens in leven. Dit is wellicht lastig voor te stellen en om die reden zal ik hier een concreet voorbeeld van geven. Wanneer persoonlijkheid en persoonlijke identiteit gevormd worden door het lichaam en de materiële objecten waar dit lichaam mee wordt geassocieerd, komt het door dat lichaam en die objecten dat de overledene in herinnering gehouden wordt.⁶⁴ Denk bijvoorbeeld aan kledingstukken: deze geven een blijk af van iemands sociale status en daarmee van zijn persoonlijke identiteit. Deze kledingstukken zijn dan de objecten waardoor we iemand herinneren als hij overleden is en waardoor deze persoon toch nog een aanwezigheid heeft in het heden.⁶⁵

Een ander voorbeeld waarin naar voren komt dat door het lichaam de overledene in herinnering wordt gehouden is het balsemen van de doden in de V.S. Men hecht namelijk aan 'the last picture' van de overledenen. Het balsemen is erop gericht om de gezichtsmerken van de overledene weer tot leven te brengen. Het is erop gericht om de doden letterlijk weer mooi te maken om zo van de dood ook iets moois te maken. Het lijkt er echter op dat men dus op deze manier wederom aan de hardheid en lelijkheid van de dood probeert te ontkomen door te verbloemen.⁶⁶

⁶² Hallam en Hockey, *Death*, 33-34.

⁶³ Hallam en Hockey, *Death*, 34.

⁶⁴ Hallam en Hockey, *Death*, 36.

⁶⁵ Hallam en Hockey, *Death*, 41.

⁶⁶ Gary Laderman, *Rest in Peace: A Cultural History of Death and the Funeral Home in Twentieth-Century America* (Oxford: Oxford University Press, 2003), 104-5.

Het balsemen kan echter ook vanuit een andere invalshoek worden bekeken. De dood mooi maken om de doden levend te houden en op die manier aan de hardheid van de dood te ontkomen kan namelijk ook troost bieden. Ook bij het balsemen van de doden in de V.S. wordt de laatste blik op de dierbare, waarbij sporen van ziekte verwijderd zijn, ervaren als een troost. Op deze manier hebben de nabestaanden een goede laatste herinnering aan de overledene.⁶⁷

Aesthetics as metaphysical meaning-making

Bovendien kan balsemen ook gezien worden als een manier om de dood juist onder ogen te komen. Door het balsemen durven we de confrontatie met de dood aan te gaan en kunnen we de eindigheid van het leven erkennen zonder dat we daarbij een gevoel van angst ervaren. Juist doordat de gezichtskenmerken van de overledene weer tot leven zijn gebracht durven we de confrontatie aan te gaan terwijl we dat anders misschien niet zouden durven.⁶⁸ Een theorie die hierop aansluit is de theorie van cultureel antropoloog Maija Butters. Ook volgens de theorie van Butters is esthetica juist een manier om de dood te benaderen. Volgens haar zijn esthetische ervaringen een manier om inzicht te krijgen in metafysische vraagstukken, zoals wat de ultieme aard is van dingen en de grenzen van het zijn en daarbij ook de vraag naar het niet-zijn. Butters noemt dit aesthetics as metaphysical meaning-making.⁶⁹

Een voorbeeld dat ze geeft is de ervaring van een terminaal zieke vrouw genaamd Helena. Helena geeft aan dat ze bij sommige esthetische ervaringen, zoals het lezen van bepaalde poëzie, het gevoel heeft dat er een andere dimensie van de realiteit opent. Hierdoor realiseert ze zich dat er niet alleen deze dimensie is waarin wij leven, maar ook een andere dimensie die er nog is na het leven.⁷⁰ Helena omschrijft zo een ervaring als volgt:

But at its best, it feels like it opens up another dimension of reality, especially at those times when there has been some difficult situation of hardcore pain or intense psychic pain. It has been really great then that there are those kinds of gateways... that one can get away.⁷¹

Het gevoel dat er een andere dimensie van de realiteit is maakte het voor Helena dus makkelijker om met moeilijke situaties om te gaan. Tegelijkertijd zorgde zo een ervaring er ook voor dat ze zich verbonden voelde met de wereld. Een esthetische ervaring zorgt er dus voor dat

⁶⁷ Laderman, *Rest in Peace*, 104.

⁶⁸ Laderman, *Rest in peace*, 104.

⁶⁹ Maija Butters, "Aesthetics as Metaphysical Meaning-Making in the Face of Death," *Approaching Religion* 6 (2016): 97, DOI: 10.30664/ar.67595.

⁷⁰ Butters, "Aesthetics," 105.

⁷¹ Butters, "Aesthetics," 105.

zieke patiënten een betekenisvolle relatie ten opzichte van de wereld hebben.⁷² Volgens Butters kan dit doordat esthetische ervaringen gepaard gaan met de verbeelding. Zo wordt er een plaats gecreëerd waar het voor het individu mogelijk is om nieuwe, relevante metafysische betekenissen te vinden.⁷³ In Helena's geval zorgde een esthetische ervaring ervoor dat zij inzicht kreeg in het metafysische vraagstuk 'de dood'. Haar ervaring liet haar namelijk zien dat er een andere dimensie van de realiteit is na de dood.

Of Helena's antwoord op het metafysische vraagstuk rondom de dood plausibel is, is verder niet van toepassing. Een esthetische ervaring kan door een ieder anders worden geïnterpreteerd en een ieder kan er dus ook een andere metafysische betekenis op nahouden.⁷⁴ Waar het om gaat is dat het fenomeen van aesthetics as metaphysical meaning-making een nieuwe reden geeft waarom wij de dood iets moois proberen te maken. Zoals we hebben gezien zorgen mooie, esthetische ervaringen ervoor dat we de dood kunnen benaderen. We kunnen via deze ervaringen namelijk antwoorden formuleren op metafysische vraagstukken, zoals die van de dood. Door van de dood iets moois te maken wordt deze voor ons dus benaderbaar en vinden we nieuwe metafysische betekenissen. Er valt dus iets te zeggen voor het idee dat we bewust de dood mooier maken om de dood te kunnen benaderen en nieuwe relevante metafysische betekenissen te vinden.

Conclusie: waarom?

We hebben gezien dat we de dood op verschillende manieren iets moois proberen te maken, met begraven, cremen, humuseren en andere rituelen, zoals die van de Tiwi. Als we de visie van Kant aannemen lijkt het er op dat we de dood doelmatigheid zonder doel proberen te geven. We willen van de dood iets moois op zichzelf maken. De dood lijkt echter bij verdere benadering veel gemeen te hebben met wat Kant omschrijft als 'het sublieme'. Toch valt de dood niet onder deze categorie te plaatsen. We hebben namelijk geen directe ervaring van de dood, alleen van de materie rondom de dood.

Met deze materie proberen we de dood iets moois te maken. Dat doen we omdat we de doden op die manier levend proberen te houden en op die manier aan de hardheid en lelijkheid van de dood proberen te ontkomen. Materie speelt hierbij een grote rol. Het is namelijk hetgeen wat de doden levend houdt. Wel kan het levend houden van de doden troost bieden, wat wellicht ook een bijbehorende reden is om de dood mooi te maken.

⁷² Butters, "Aesthetics," 106.

⁷³ Butters, "Aesthetics," 106.

⁷⁴ Butters, "Aesthetics," 109.

Ten tweede maken we de dood wellicht iets moois om hem zo te kunnen benaderen en relevante metafysische betekenissen te kunnen vinden. We hebben namelijk gezien dat esthetische ervaringen de dood benaderbaar maken en dat we op die manier antwoorden op metafysische vraagstukken, zoals die van de dood, kunnen formuleren.

Dat we de dood iets moois proberen te maken is dus duidelijk, maar op de vraag waarom we dat doen zijn verschillende antwoorden te geven. In mijn paper ben ik tot deze twee redenen gekomen. Dat betekent niet dat ik andere redenen uitsluit, maar dat dit de redenen zijn waar ik met behulp van mijn eigen ideeën en literatuuronderzoek tot ben gekomen.

“Let us roll all our strength, and all
Our sweetness, up into one ball:
And tear our pleasures with rough strife,
Through the iron gates of life.”

- Andrew Marvell

* 5 *

Leven met sterfelijkheid

De dood en de vrijheid aan de hand van Heidegger en Sartre

Humusatie is een manier van lijkbezorging waarbij het lichaam wordt gecomposteerd tot vruchtbare humus. Die compostgrond kan vervolgens door de familie van de overledene worden gebruikt om bijvoorbeeld een boom in te planten ter nagedachtenis. Zo wordt het een symbool voor de voortzetting van de levenscyclus. Het idee is dat de overledene op die manier – als compost – een beetje voortleeft.⁷⁵ Voor nabestaanden kan het helpen bij het rouwproces om de overledene, of tenminste de herinnering aan die persoon, levend te houden. Humusatie maakt ons daardoor ook meer bewust van hoe waardevol het leven is. Het is verder een manier om om te gaan met de onvermijdelijke eindigheid en de kwetsbaarheid van het menselijke bestaan.

De dood is namelijk noodzakelijk en onbepaald. Dat laatste wil zeggen dat we niet weten wanneer we doodgaan. Die onbepaaldheid maakt dat onze sterfelijkheid als het ware in het leven doordringt: zoals een stuk fruit zijn nog-niet-rijp-zijn met zich meedraagt, zo dragen wij mensen ons nog-niet-dood-zijn met ons mee.⁷⁶ Je kan dus zeggen: we co-existeren met de mogelijkheid van de dood, met onze sterfelijkheid dus. In dit paper onderzoek ik hoe het besef van sterfelijkheid betekenis geeft aan het menselijke leven.

Daarvoor laat ik eerst zien dat een transcendentale benadering het meest geschikt is voor filosofische thanatologie – dat is de filosofie van de dood, het sterven en de sterfelijkheid. Om die reden beschrijf ik daarna uitgebreid Heideggers visie op de dood in zijn boek *Sein und Zeit*.

⁷⁵ “Voortleven als compost,” Susanne Duijvestein, Bijafscheid, geraadpleegd op 28 oktober 2019, <https://bijafscheid.com/humusatie>.

⁷⁶ Martin Heidegger, *Zijn en Tijd* (Amsterdam: Boom Uitgevers, 1998), 244. De paginanummers verwijzen naar de algemeen gebruikte paginering, niet die van deze druk.

Vervolgens zal ik, aan de hand van Sartre, Heideggers visie proberen op waarde te schatten. Ten slotte kom ik toe aan een beantwoording van de onderzoeksvraag.

De subjectieve ervaring

Doodgaan is vanuit persoonlijk perspectief niet een gebeurtenis in je leven, maar het *einde* ervan. Dit in tegenstelling tot bijvoorbeeld rouwen, een overlijdensbericht lezen of naar een begrafenis gaan. Dat maakt jouw dood wezenlijk anders dan die van mij. Opdat we die fundamentele asymmetrie van (de ervaring van) de dood niet veronachtzamen, kunnen we alleen maar filosoferen over de dood vanuit een subjectief, eerste-persoons gezichtspunt. Reflectie op de dood is enkel mogelijk binnen de grenzen van onze mogelijkheden en op basis van die mogelijkheden – en onsterfelijkheid is daar niet een van. We kunnen niet over onze schaduw heen stappen. Ik heb het hier, inderdaad, over transcendentalisme – in de kantiaanse zin van het woord. We moeten de dood dus zien als transcendentiaal afhankelijk van, of geconstitueerd door, de menselijke subjectiviteit.⁷⁷ Vanuit een transcendentiaal perspectief is de dood het einde van de wereld.

De filosoof bij uitstek die de dood transcendentiaal benadert is Martin Heidegger. Het zijn van de mens noemt hij Dasein. Dit analyseert hij systematisch in *Sein und Zeit*. Deze analyse is transcendentiaal, want het Dasein stijgt namelijk boven alle zijnden uit, mede omdat het ‘de mogelijkheid en noodzakelijkheid van de meest radicale *individuatie*’ bevat.⁷⁸ Wel is het zo dat Heidegger zich vanaf midden jaren dertig ondubbelzinnig heeft afgezet tegen het transcendentalisme en ook zijn eigen transcendentale methoden in *Sein und Zeit* heeft bekritiseerd.⁷⁹ Maar dat neemt niet weg dat hij tijdens het schrijven van *Sein und Zeit* – en tot een aantal jaar daarna – expliciet een transcendentale filosoof was. In dat boek presenteert hij ook het meest uitvoerig zijn analyse van de dood.

Zijn-ten-dode

Heidegger stelt vast dat de existentiële analyse van het Dasein nog verre van compleet is. Dit is onder andere zo omdat zij zich enkel richtte op het Dasein ‘van zijn ‘begin’ tot aan zijn ‘einde’’. Daarmee werd dus voorbijgegaan aan de rest van het Dasein. Dat ‘einde’ slaat uiteraard op de

⁷⁷ Pihlström, “Death and the Transcendental Subject,” 4-6.

⁷⁸ Heidegger, *Zijn en Tijd*, 38.

⁷⁹ Daniel Dahlstrom, “Heidegger’s Transcendentalism,” *Research and Phenomenology* 35 (2005): 31-32.

dood. Dit is dus het belang van 'een ontologisch toereikend, dat wil zeggen existentieel begrip van de dood': het is nodig voor de mogelijkheid van het Dasein zelf als een volledig iets.⁸⁰

Om Heideggers thanatologie te begrijpen, is het van belang om een scherp onderscheid te maken tussen de dood van een persoon als het einde van het leven, en de existentielle dood van het Dasein. Met betrekking tot het Dasein en de dood spreekt Heidegger van 'zijn-ten-dode' (*Sein-zum-Tode* of *Sein-zum-Ende*). Met het einde dat de dood is, bedoelt Heidegger – als het over het Dasein gaat – niet het einde van het leven, maar een kenmerkende eigenschap van de mens. 'De dood is een wijze van zijn die het erzijn op zich neemt zodra het is'.⁸¹ Het gaat hier dus niet over de gebeurtenis van de fysieke dood (*Zu-Ende-sein*)⁸², maar over een zijnswijze, waarbij de dood als zekere en onbepaalde mogelijkheid wordt ontsloten. Ik *ben* mijn dood. Dit zijn-ten-dode komt voor op twee manieren: eigenlijk (*eigentlich*) en oneigenlijk (*uneigentlich*). Ik beschrijf eerst het oneigenlijke zijn-ten-dode.

De oneigenlijkheid van het bestaan bespreekt Heidegger in zijn antwoord op de vraag naar het 'wie' van het Dasein. Van oneigenlijk zijn is sprake als we – zoals vaak in het alledaagse bestaan – op de vlucht zijn voor het eigen zijn, en zijn uitgeleverd aan 'het men': 'Het *men*, waarmee de vraag naar het *wie* van het alledaagse erzijn is beantwoord, is het *niemand*, waaraan elk erzijn zich in het onder-elkaar-zijn telkens al heeft uitgeleverd'; 'Iedereen is de ander en niemand zichzelf'.⁸³ Het wie van het alledaagse – het oneigenlijke Dasein – is dus het niemand. Aan een oneigenlijk zijn-ten-dode wordt op drie manieren uitdrukking gegeven door het 'gepraat' van het men.

Ten eerste wordt gedaan alsof de dood iets onbepaalds is, dat ons eens zal overkomen, maar waarover we ons voorlopig nog geen zorgen over hoeven te maken: "men sterft' (...) maar ik niet; want dit men is *niemand*."⁸⁴ Hierdoor wordt verborgen dat de dood een constant aanwezige mogelijkheid is. Ten tweede is er sprake van een permanent geruststellen over de dood, dat het Dasein weghoudt van zijn dood. Dat betekent bijvoorbeeld dat we een sterfgeval zien als een onaangenaam incident dat we maar beter zo gauw mogelijk achter ons kunnen laten. Ten derde wordt het Dasein vervreemd van zichzelf. Daardoor bestaat er geen ruimte voor angst voor de dood, terwijl juist die angst 'het erzijn oog in oog met zichzelf' brengt en het 'terugwerpt' op zichzelf. Het men, aan wie we in het oneigenlijke zijn zijn uitgeleverd, smoort angst voor de dood in de kiem door het om te vormen tot 'vrees voor een toekomstige gebeurtenis'. Dit manifesteert

⁸⁰ Heidegger, *Zijn en Tijd*, 233-234.

⁸¹ Heidegger, *Zijn en Tijd*, 245.

⁸² Zie ook Carol J. White, *Time and Death: Heidegger's Analysis of Finitude* (Burlington, VT: Ashgate Publishing, 2005), 72.

⁸³ Heidegger, *Zijn en Tijd*, 128.

⁸⁴ Heidegger, *Zijn en Tijd*, 253.

zich in een soort van onverschilligheid ten opzichte van onze sterfelijkheid. Samengevat is het oneigenlijke zijn-ten-dode 'een voortdurende vlucht voor de dood.'⁸⁵

Mogelijkheid en onmogelijkheid

Hiertegenover plaatst Heidegger de eigenlijkheid. Het eigenlijke zijn is verbonden aan het oneigenlijke men-zijn: het is 'een existentiële modificatie van het men'.⁸⁶ Daarom dient eigenlijk zijn-ten-dode 'door een aanvullende interpretatie van het alledaagse' zijn-ten-dode existentieel te worden geanalyseerd.⁸⁷ Heideggers analyse van eigenlijk zelf-zijn hangt nauw samen met zijn analyse van de dood: in het eigenlijke zijn nemen we ons 'eigen' zijn op ons, doordat we daar in de angst voor de dood op worden teruggeworpen. Dit betekent niet dat eigenlijk zijn een kluizenaarsbestaan is. Het is namelijk nog steeds een in-de-wereld-zijn. Het verhoudt zich echter op zo'n manier tot anderen, dat het zich niet verliest in de alledaagsheid van het men.

De dood heeft twee wezenlijke eigenschappen die het men-zijn verbergt: zekerheid en onbepaaldheid. Zekerheid houdt simpelweg in dat we er zeker van zijn dat we doodgaan. Dit wordt door het men verborgen door te zeggen: 'de dood komt zeker, maar voorlopig nog niet.'⁸⁸ Met de zekerheid van de dood komt zijn onbepaaldheid, die inhoudt dat de dood elk moment mogelijk is. Daarmee wordt niet bedoeld dat je op elk moment dood kan gaan, maar dat altijd, in wat Heidegger een 'ogenblik'⁸⁹ noemt, inzicht kan ontstaan in ons eigen zijn. Het men verbergt dit door zich alleen maar bezig te houden met het overzichtelijke leven van alledag. Vanwege die zekerheid en onbepaaldheid van de dood spreekt Heidegger van de dood als 'de zekere en als zodanig onbepaalde (...) mogelijkheid van het erzijn'.⁹⁰

Omdat het Dasein altijd zijn mogelijkheden is, dus dat wat het *kan* zijn, is het ook zijn 'nog-niet', dus wat het *wordt*. Daarom is eigenlijk zijn-ten-dode een manier van zich verhouden tot het zijn zodat het nieuwe mogelijkheden van het Dasein aan het licht brengt. Het is een vooruitlopen op mogelijkheden, op 'een kunnen-zijn van *dat* zijnde waarvan de zijnswijze het vooruitlopen zelf is.'⁹¹ Oude mogelijkheden verdwijnen en nieuwe verschijnen. Daardoor kan onmogelijkheid mogelijkheid worden en andersom. De dood is de zijnsmogelijkheid waaruit, in zo'n 'ogenblik', 'het mogelijkheidskarakter van het erzijn het duidelijkst kan blijken'.⁹²

⁸⁵ Adam Buben, *Meaning and Mortality in Kierkegaard and Heidegger: Origins of the Existential Philosophy of Death* (Evanston, IL: Northwestern University Press, 2016), 97-98. Heidegger, *Zijn en Tijd*, 252-254.

⁸⁶ Heidegger, *Zijn en Tijd*, 130.

⁸⁷ Heidegger, *Zijn en Tijd*, 255.

⁸⁸ Heidegger, *Zijn en Tijd*, 25.

⁸⁹ Heidegger, *Zijn en Tijd*, 344.

⁹⁰ Heidegger, *Zijn en Tijd*, 258-259.

⁹¹ Heidegger, *Zijn en Tijd*, 262.

⁹² Heidegger, *Zijn en Tijd*, 249.

Het eigenlijke zijn-ten-dode laat dan zien dat het Dasein geen identiteit of aard heeft, dus dat het de constante onmogelijkheid iets specifiek te zijn inhoudt. In Heideggers woorden: 'De dood is de mogelijkheid van de onmogelijkheid (...) van elk bestaan.'⁹³ De mens leert dan niet enkel over de onzekerheid en de angst die gepaard gaat met het zijn van een essentieel onbepaald wezen, maar hij leert ook hoe hij die moet omarmen als een noodzakelijk deel van het bestaan – in tegenstelling tot hoe het men omgaat met die angst. De betekenis van eigenlijk zijn-ten-dode vat Heidegger als volgt samen:

[H]et vooruitlopen toont het erzijn de verlorenheid in het men-zelf en brengt het oog in oog met de mogelijkheid om (...) zichzelf te zijn, maar zichzelf in de hartstochtelijke, van alle illusies van het men bevrijde, factische, van zichzelf zekere en angstige vrijheid-ten-dode.⁹⁴

Het ontsluit Daseins eigen zijn als dat wat zich met het raadsel van het (eigen) zijn confronteert, en het bevrijdt het Dasein van het men. Het 'verenfelt' – dat wil zeggen, individualiseert – het Dasein en laat zien dat de verbinding met andere mensen uiteindelijk niet bepalend is voor wie iemand is. Het Dasein is dan op zichzelf teruggeworpen en kan zijn eigen zijn bepalen.⁹⁵ Als er sprake is van eigenlijk zijn-ten-dode neemt het Dasein dus zelf beslissingen en verantwoordelijkheid voor het ontwerp van zijn eigen bestaan. Het Dasein vindt een zekere vrijheid, die Heidegger dus vrijheid-ten-dode noemt. Die vrijheid stelt het Dasein in staat zijn eigen zijn op zich te nemen, in plaats van dat het 'men' het Dasein de verantwoordelijkheid voor zichzelf uit handen neemt. De mens kan daarom niet vrij leven zolang hij de dood niet heeft geconfronteerd. Die vrijheid en verantwoordelijkheid die komen met een eigenlijk zijn-ten-dode maken het menselijke bestaan betekenisvol. Het bewustzijn van de zekere en onbepaalde mogelijkheid van de dood is een noodzakelijke voorwaarde voor een waardevol bestaan.

Prooi van de levenden

Nu ik Heideggers existentiële analyse van de dood heb weergegeven, zal ik die van kritiek voorzien, vooral aan de hand van Jean-Paul Sartre. De reden dat ik voor Sartre kies, is dat hij in zijn boek *L'être et le néant* voortbouwt op en zich afzet tegen Heidegger. Sartres filosofie is voor een aanzienlijk deel een herhaling van Heidegger in andere woorden.⁹⁶ Na de weergave van en kritiek op Sartre evalueer ik Heideggers thanatologie, en onderzoek ik of die waardevol is ter

⁹³ Heidegger, *Zijn en Tijd*, 262.

⁹⁴ Heidegger, *Zijn en Tijd*, 266.

⁹⁵ White, *Time and Death*, 88-89.

⁹⁶ Herbert Marcuse, "Existentialism: Remarks on Jean-Paul Sartre's *L'être et le néant*," *Philosophy and Phenomenological Research* 8 (1948): 311.

beantwoording van de centrale vraag van dit paper: hoe het besef van sterfelijkheid betekenis geeft aan het menselijk leven.

Sartre zegt in *L'être et le néant* dat zich twee zijnswijzen voordoen in de ontmoeting van wereld en bewustzijn. De dingen bestaan *en-soi* (op-zich): vallen geheel met zichzelf samen en 'hebben' dus ook geen wereld. De mensen bestaan *pour-soi* (voor-zich): vallen niet met zichzelf samen en zijn gericht op de wereld. Omdat het ding (en-soi) louter 'zijn' is, is het bewustzijn het tegendeel daarvan.⁹⁷ Het bewustzijn is dus niet iets, maar dat wat tussen de dingen ruimte maakt, zodat zich daar betekenis kan ontplooien. Mensen moeten hun eigen zijnswijze als *pour-soi* verwerkelijken. Dat kunnen ze alleen maar doen door zich niet te laten bepalen door de wereld, maar door hun vrijheid – waarmee ook verantwoordelijkheid komt.⁹⁸ Door de ene keuze te maken, en niet de andere, is de keuze die we maken betekenisvol.

Volgens Sartre verlopen alle menselijke verhoudingen volgens het model van de blik. Degene die ziet, maakt degene die hij ziet – de ander – tot ding. In de blik van de ander worden we zelf ontvreemd en vervreemd.⁹⁹ Als we sterven worden we van een mens tot een ding, van een *pour-soi* tot een *en-soi*. Als we dood zijn, zijn we een 'prooi van de levenden'¹⁰⁰, dus een ding dat de ander door zijn eigen blik kan interpreteren. De dood is 'een buiten mijn mogelijkheden liggende altijd mogelijke vernietiging van mijn mogelijkheden'.¹⁰¹ De menselijke sterfelijkheid berooft het leven dus van zijn betekenis.

Maar, als mijn dood alle betekenis van het leven ontnemt, hoe kan mijn leven dan nog betekenis hebben terwijl ik nog leef? Volgens Sartre heeft de vrijheid die we hebben tijdens ons leven geen gezag over onze dood. Waarschijnlijk acht Sartre de gevolgen daarvan wegens hun 'empirische' aard van ondergeschikt belang in het licht van de ontologische analyses in *L'être et le néant*.¹⁰² Maar dat doet niets af aan het algemene belang van die gevolgen. De constatering dat de menselijke vrijheid in elk opzicht ophoudt te bestaan bij de dood, leidt volgens mij namelijk tot een macaber nihilisme dat tegen basale intuïties ingaat. Want hoewel Sartre er tot op zekere hoogte gelijk in heeft dat we na de dood worden uitgeleverd aan de interpretatie en het oordeel van de ander, blijft er, na mijn dood, wel iets van me over wat nog steeds van mij is: in ieder geval mijn stoffelijke resten en de concrete dingen die ik gecreëerd heb, maar ook de ideeën die

⁹⁷ Jean-Paul Sartre, *Het zijn en het niet: proeve van een fenomenologische ontologie*, red. Frans de Haan (Rotterdam: Lemniscaat, 2003), 48.

⁹⁸ Marcuse, "Existentialism," 313-314.

⁹⁹ Sartre, *Het zijn en het niet*, 350.

¹⁰⁰ Sartre, *Het zijn en het niet*, 670.

¹⁰¹ Sartre, *Het zijn en het niet*, 663.

¹⁰² Brian Lightbody, "Death and Liberation: A Critical Investigation of Death in Sartre's Being and Nothingness," *Minerva - An Internet Journal of Philosophy* 13 (2009): 85-98.

ik heb verkondigd en de herinneringen die mensen aan mij hebben – zolang ze die niet vergeten zijn of vervormd of verdrongen hebben. Daarom vind ik dit nihilisme onacceptabel.

Individualiteit

Zoals gezegd, bouwt Sartre voort op Heidegger. Ook voordat hij bovenstaande conclusie trekt over de dode als prooi voor de levenden, reageert hij eerst expliciet op Heideggers ideeën over het onderwerp. Ik zal proberen om met behulp van Sartres interpretatie van Heideggers filosofie van de dood te analyseren hoe Sartre tot zo'n onthutsende en onwaarschijnlijke conclusie heeft kunnen komen. Door die analyse zal ook duidelijk worden in welke richting een antwoord op mijn onderzoeksvraag dan wél dient te worden gezocht. Sartre verwijt Heidegger dat hij onterecht aanneemt dat de dood een bij uitstek individuele mogelijkheid is, geïsoleerd van anderen (in heideggeriaans jargon: de dood als 'de oereigen, betrekkingloze mogelijkheid'¹⁰³). Volgens Sartre stelt Heidegger eerst dat 'niemand de ander zijn sterven [kan] afnemen'¹⁰⁴, en gebruikt hij vervolgens die individualiteit van de dood om het Dasein zelf te individualiseren door van een men-zijn een zelf-zijn te worden. 'Maar dat is een cirkelredenering: hoe valt immers te bewijzen dat de dood die individualiteit heeft en beschikt over de macht om haar te verlenen?'¹⁰⁵ Hij vraagt zich vervolgens af hoe mijn dood meer 'van mij' kan zijn dan, bijvoorbeeld, mijn liefde voor iemand.

De individualiteit van de dood echter draait niet om het enkele feit dat niemand de ander zijn sterven af kan nemen. In het licht van de realisatie van het Dasein dat de dood zijn ultieme zekere en onbepaalde mogelijkheid is, verdwijnen relatief onbelangrijke dingen – zoals projecten, andere mensen en andere entiteiten – in de schaduw. Zo wordt het Dasein op zichzelf teruggeworpen (geïndividualiseerd) door de confrontatie met de dood. Alle structuren van het Dasein zijn dus 'evenveel' van het Dasein, maar alleen de mogelijkheid van de dood ontsluit het Dasein als vrijheid. Niettemin is het individuele, haast solipsistische karakter van het zijn-ten-dode betwifelbaar om andere redenen.

De ander

Emmanuel Levinas bijvoorbeeld vindt de notie van de dood als iets dat individualiseert en isoleert van anderen ook problematisch. Volgens hem wijst de dood er juist op dat de mens wezenlijk in relatie tot de ander bestaat. Heidegger vindt de dood van de ander irrelevant, waar Levinas het belang daarvan juist benadrukt: volgens Levinas wordt mijn verhouding tot de dood

¹⁰³ Heidegger, *Zijn en Tijd*, 250.

¹⁰⁴ Heidegger, *Zijn en Tijd*, 240.

¹⁰⁵ Sartre, *Het zijn en het niet*, 659-660.

niet primair bepaald door de angst voor mijn eigen dood, maar door het rouwen om de dood van anderen.¹⁰⁶ Heidegger zou daarop antwoorden dat hij de dood van de ander niet in zijn analyse betreft, omdat dat volgens hem niet aan de orde is bij het project van *Sein und Zeit*, dat zich bevindt binnen de grenzen van de ontologie. Want door de dood van de ander ervaren wij, de nabestaanden, weliswaar een verlies, maar ‘in dit verlies-lijden wordt het zijnsverlies als zodanig, het verlies dat degene die sterft ‘lijdt’, niet toegankelijk.’¹⁰⁷ Het sterven van andere mensen is dus een ontische aangelegenheid. Daarmee bedoelt Heidegger niet dat het daarom volstrekt irrelevant is, maar enkel dat het niet wezenlijk is voor het Dasein.

Daar is wel een en ander op af te dingen. Want omdat ik de dood zelf nooit heb ervaren, is de manier waarop ik mij tot de dood verhoudt, behalve op het besef van mijn eigen sterfelijkheid, ook gebaseerd op (mijn herinneringen aan) de dood van anderen. Iemands dood is namelijk ook altijd een ontwrichting van alle relaties die de dode had met andere mensen – anders zouden we niet rouwen. Bovendien: als ik denk aan mijn dood, denk ik vooral aan hoe anderen door zullen leven na mijn dood. Solomon noemt dit de sociale dimensie van de dood. Die sociale dimensie maakt volgens hem dat ‘[d]eath is what individuates us only insofar as it targets the vulnerability of intimate and significant relationships.’¹⁰⁸

Maar zover zou ik niet gaan. De confrontatie met de mogelijkheid van de eigen dood is óók vormend voor de houding die de mens aanneemt ten opzichte van de dood. Ik ben het wel met Solomon eens dat Heidegger het sociale aspect van de dood verwaarloost. Daarmee is niet gezegd dat Heideggers analyse van zijn-ten-dode volledig de plank misslaat, maar alleen dat het het belang van de dood van de mensen om mij heen miskent. Daarvoor hoeven we de fundamentele notie dat het Dasein “allereerst’ is buiten elke betrekking tot anderen’¹⁰⁹ niet te laten varen. Want het mede-zijn met anderen¹¹⁰ – inclusief de dood als hun ultieme zijnsmogelijkheid – staat er niet aan in de weg dat mijn eigen ultieme zijnsmogelijkheid *primair* constitutief is voor mijn zijn-ten-dode.

Tot slot

We hebben, met Heidegger, gezien dat het eigenlijke zijn-ten-dode leidt tot vrijheid en verantwoordelijkheid voor (het ontwerp van) het eigen zijn. Het Dasein rukt zich dan los van de alledaagse banaliteit van het men, om, vooruitlopend op zijn ultieme mogelijkheid, het ‘eigene’

¹⁰⁶ Buben, *Meaning and Mortality*, 123.

¹⁰⁷ Heidegger, *Zijn en Tijd*, 239.

¹⁰⁸ Robert C. Solomon, “Death Fetishism, Morbid Solipsism,” in *Death and Philosophy*, red. Jeff Malpas en Robert C. Solomon (Londen: Routledge, 1999), 195.

¹⁰⁹ Heidegger, *Zijn en Tijd*, 120.

¹¹⁰ Heidegger, *Zijn en Tijd*, 120-125.

en unieke zelf-zijn te worden. De mens kan dus niet vrij leven als hij de dood niet heeft geconfronteerd.

Hoewel Sartre er tot op zekere hoogte gelijk in heeft dat we na de dood worden uitgeleverd aan de interpretatie en het oordeel van de ander, zonder dat we ons daartegen kunnen verzetten, kunnen we tijdens ons leven wel invloed uitoefenen op hoe we na onze dood worden herinnerd. De keuzes die we maken – in vrijheid en met zelfverantwoordelijkheid – maken ons tot wie we zijn, maar bepalen daarmee tegelijkertijd deels hoe de *ander* ons ziet – ook na onze dood. En juist omdat we weten dat de dingen die we doen op die manier onze eigen dood overleven, worden zij waardevoller. Dat creëert een sterk verantwoordelijkheidsgevoel voor het ontwerp van ons eigen bestaan. Maar het besef dat we dan op onszelf worden teruggeworpen, leidt ook tot een gewaarwording van vrijheid. Het sterfelijksbesef geeft daarom betekenis aan het menselijk leven omdat de mens daardoor begrijpt dat hij wezenlijk vrij en verantwoordelijk voor zichzelf is.

“The grave’s a fine and private place,
But none, I think, do there embrace.”

- Andrew Marvell

6

Acceptatie van vergankelijkheid

De dood is een onderwerp waar iedereen er vroeg of laat mee in aanraking komt, maar er niet vanuit eigen ervaring over kan vertellen. Daarom is de dood mysterieus: vergaan we in alle opzichten als we overlijden? Veel mensen onderscheiden - al dan niet onbewust - fysieke en sociale dood: bij je dood verdwijnt je lichaam, maar je persoon ook ("opa kijkt vast mee van boven")? Wat opvalt is dat mensen na iemands overlijden nog veel - wellicht meer - respect en eer blijven hebben voor de overledene. Het gevoel dat 'opa van boven meekijkt' veroorzaakt niet alleen grotendeels dat gevoel van waardering, maar ook de drang om opa 'voort te laten leven' en in ieder geval de herinnering aan zijn persoon te blijven koesteren. Ook al is opa fysiek vergankelijk, we proberen hem na zijn overlijden op verschillende manieren te vereeuwigen.

Voor een beter inzicht zal ik onderzoeken hoe mensen met vergankelijkheid omgaan, en of die geaccepteerd wordt. Hierbij zal ik gebruikmaken van het eerdergenoemde onderscheid tussen de fysieke en sociale dood: welke twee rollen spelen zij en gaan ze hand in hand? Proberen we de confrontatie met de dood te omzeilen? En welke rol speelt het onderscheid tussen die twee aspecten daarin?

De onderzoeksvraag van dit paper is: 'Accepteren we als mensen onze eigen vergankelijkheid?'. Daarbij zal ik ingaan op twee gedachtegangen die elkaars tegenpolen zijn. Enerzijds zal ik aan de hand van Schopenhauers filosofie over de onsterfelijkheid bespreken hoe mensen de vergankelijkheid niet accepteren; anderzijds zal ik Heideggers '*zijn-ten-dode*' gebruiken om te beargumenteren dat mensen die juist wel accepteren. Door middel van deze tegengestelde argumenten zal ik met het onderscheid tussen fysieke en sociale dood als uitgangspunt uitzoeken of mensen hun vergankelijkheid accepteren.

De fysieke en sociale dood

Om iets zinnigs te kunnen zeggen over de acceptatie van de vergankelijkheid moet eerst worden ingegaan op het begrip 'vergaan'. Wanneer iemand overlijdt, kun je het vergaan vanuit twee perspectieven benaderen: de fysieke dood en de sociale dood.

De fysieke dood slaat op het stoffelijk overschot: de persoon is na het overlijden fysiek 'niet meer onder ons'. Dat betekent niet dat die hele persoon bij overlijden ineens volledig weg is. De identiteit van de persoon is er nog, alle spullen die deze persoon nalaat zijn er nog, net als de herinneringen aan, de verhalen over en verdriet om de persoon. Dat betekent dat deze persoon sociaal nog niet dood is: zijn of haar nabestaanden houden de identiteit en gedachte aan de persoon in 'leven'.

Je fysieke dood is onvermijdelijk; ooit houdt je materiële bestaan op, al proberen we dat al eeuwenlang tegen te gaan door lijken bijvoorbeeld te balsemen, of het lichaam van de overledene in iets anders tastbaars om te zetten. Echter, je sociale dood - dat wil zeggen: het punt waarop je in de vergetelheid raakt - ligt in de handen van de nabestaanden. De vraag is of deze sociale dood überhaupt niet een ontkenning of tevergeefse poging tot uitstel van de fysieke dood betekent. De sociale dood is iets wat geheel door nabestaanden wordt gecreëerd, want de persoon die overlijdt heeft daarin zelf geen enkele rol. De fysieke dood heeft daadwerkelijk betrekking op de persoon die overlijdt, terwijl de sociale dood louter een rol speelt bij andere personen.

Zowel fysiek als sociaal is elk individu vergankelijk. De vraag is of wij dat van beide aspecten accepteren.

Heidegger en het besef van sterfelijkheid

Om argumenten te vinden voor de acceptatie van vergankelijkheid gaan we opzoek in Heideggers filosofie. Hiermee begin ik door Heideggers begrip van 'Dasein' nader te definiëren:

De traditionele vraag van de metafysica naar het Zijn van het zijnde wordt gekritiseerd doordat hij, die de vraag naar het zijn stelt zelf het eerste zijnde is.

Dus: wil de zijnsvraag op doeltreffende wijze gesteld worden, dan moet het Zijn, dat het zijn van de vrager bestemt altijd al vooraf begrepen zijn. Dit Zijn wordt door Heidegger Dasein genoemd.¹¹¹

¹¹¹ Harry Willemsen en Peter de Wind, *Woordenboek filosofie* (Antwerpen: Garant, 2015), 125.

Het Dasein kan dus worden gezien als het vooraf begrepen zijn van het subject. Nu is het de vraag wat dit Dasein te maken heeft met de dood. Het 'zijn' lijkt namelijk juist te eindigen met de dood, maar dat is volgens Heidegger niet zo.

Welke betekenis heeft het gegeven dat alles wat leven heet vanaf het ogenblik van zijn ontstaan al wordt bedreigd door de dood? Het is een zijn-ten-dode [...]. Alle leven staat in het teken van de eindigheid.¹¹²

Heidegger spreekt van een zijn-ten-dode; een vorm van het Dasein die de existentiële dood uitdrukt. Zoals Simon van Ramshorst in zijn artikel *'Leven met sterfelijkheid'* toelicht ziet Heidegger de dood niet als een gebeurtenis die het einde van het leven betekent, maar als een zijswijze. Echter, bestaan kan volgens Heidegger zowel eigenlijk als oneigenlijk zijn. Bij de oneigenlijke vorm van bestaan/Dasein wordt het 'wie' of onderwerp van het Dasein toegeschreven aan het 'men', omdat het eigen zijn wordt ontvlucht. Omdat er wordt gedacht in het 'men' in plaats van in het eigen zijn verliest het als het ware zijn inhoud, waardoor het kan worden gezien als het 'niemand': "iedereen is de ander en niemand zichzelf".¹¹³

Bij de eigenlijke vorm van bestaan gaat het echt om het eigen zijn, in plaats van dat het subject zich verliest in de alledaagsheid van het 'men'.

Het zijn-ten-dode is dus ook een manier van bestaan die zich in deze eigenlijke of oneigenlijke vorm kan uiten.

In *'Leven met sterfelijkheid'* door Simon van Ramshorst wordt uitgelegd dat het 'gepraat' van het men zich op een aantal manieren uit met betrekking op de dood. Bij een van deze manieren wordt de echte angst voor de dood - het eigenlijke zijn-ten-dode - ontvlucht door de angst voor de dood puur als angst voor een toekomstige gebeurtenis te zien. In feite is het 'men' dan dus aan het vluchten voor de angst voor de dood¹¹⁴; dit is gelijk aan wat Heidegger bedoelt met het oneigenlijke zijn-ten-dode. Het aanvaarden van de angst voor de dood is juist een manier waarop het 'erzijn' 'oog in oog met zichzelf' komt te staan. Met andere woorden: de angst voor de echte eigen dood - en daarmee het besef van sterfelijkheid - geven het 'erzijn', het leven, meer waarde.

¹¹² Paul Scheffer, *Alles doet mee aan de werkelijkheid* (Amsterdam: De Bezige Bij, 2013), 139.

¹¹³ Martin Heidegger, *Zijn en Tijd* (Amsterdam: Boom Uitgevers, 1998), 128. De paginanummers verwijzen naar de algemeen gebruikte paginering, niet die van deze druk.

¹¹⁴ Adam Buben, *Meaning and Mortality in Kierkegaard and Heidegger: Origins of the Existential Philosophy of Death* (Evanston, IL: Northwestern University Press, 2016), 97-98. Heidegger, *Zijn en Tijd*, 252-254.

Maar waarom maakt dit besef van sterfelijkheid het leven betekenisvoller?

Martin Heidegger (1889-1976) stelt dat het Dasein slechts door vastberaden vooruit te lopen op zijn einde, de dood, op eigenlijke wijze bestaan kan. In zoverre dankt hij zijn eigenlijkheid aan het einde. Zonder dit vooruitlopen bestaat het Dasein oneigenlijk.¹¹⁵

Het Dasein is altijd zijn mogelijkheden, dus het Dasein is niet alleen wat het al is, maar ook wat het kan zijn en dus wat het nog niet is. Het eigenlijke zijn-ten-dode brengt daardoor nieuwe mogelijkheden voor het Dasein. Omdat het Dasein al zijn mogelijkheden is, en dus ook is wat het nog niet is, is het Dasein ook een vooruitlopen op al zijn mogelijkheden.¹¹⁶ Het Dasein loopt dus vooruit op zijn einde - de dood: de ultieme mogelijkheid van het Dasein - en kan daardoor bestaan. Het vooruitlopen op die dood, het besef van sterfelijkheid, maakt het bestaan van het Dasein dus mogelijk. Zonder het besef van sterfelijkheid heeft het Dasein geen betekenis.

Kortom, volgens Heidegger geeft het besef van sterfelijkheid, dat inhoudt dat we de dood als het ware in de ogen kijken in plaats van ervoor weggrennen, betekenis aan het leven. Met andere woorden: een betekenisvol leven kan alleen bereikt worden wanneer we ons bewust zijn van onze sterfelijkheid en dus onze vergankelijkheid accepteren. Het bewustzijn van onze sterfelijkheid moet immers zo diep gaan dat het ons leven betekenis geeft. Dat betekent dat we onze sterfelijkheid niet slechts onder ogen moeten zien, maar hem ook moeten accepteren om het leven betekenisvol te maken. Wie dus leeft als eigenlijk zijnde accepteert volgens Heideggers filosofie zijn of haar vergankelijkheid. Sterker nog: "alle leven staat in het teken van de eindigheid".¹¹⁷ We accepteren de vergankelijkheid niet alleen, we hebben het zelfs nodig om ons leven betekenisvol te maken.

Schopenhauer en de onvernietigbaarheid van ons ware wezen: onsterfelijkheid

Er is ook een argument om aan te nemen dat wij mensen onze vergankelijkheid niet accepteren: het geloof in onsterfelijkheid. Onsterfelijkheid sluit per definitie de acceptatie van vergankelijkheid uit, omdat deze vergankelijkheid dan zelfs wordt ontkend. Schopenhauer beargumenteert in zijn werk *'Over de onvernietigbaarheid van ons ware wezen door de dood'* het volgende:

¹¹⁵ Willemsen en De Wind, *Woordenboek filosofie*, 163.

¹¹⁶ Heidegger, *Zijn en Tijd*, 262.

¹¹⁷ Scheffer, *Alles doet mee aan de werkelijkheid*, 139.

Geen enkel individu kan eeuwig blijven bestaan: het gaat onder in de dood. Maar daarbij verliezen wij niets. Want in het individuele bestaan manifesteert zich nog een heel ander bestaan, dat daaronder ligt. Dit kent geen tijd, en dus ook geen voortbestaan of ondergang.¹¹⁸

Waar ons bestaan in het alledaagse leven dus wel onderhevig is aan tijd, heeft ons bestaan ook een andere dimensie waar het aspect van tijd geen rol speelt. Tijd is volgens Schopenhauer “maar de vorm van verschijning”.¹¹⁹ Bij ‘voortbestaan’ denken we aan een materieel iets dat in de tijd blijft bestaan. Als het voortbestaan op deze manier wordt weggehaald zien we dat als onze vernietiging. Voor ons is alleen dat wat in de tijd en ruimte bestaat reëel, en aangezien wij in de tijd en ruimte bestaan, vervalt met onze dood onze gehele realiteit. Met andere woorden: onze dood is onze vernietiging.¹²⁰ Deze redenering is volgens Schopenhauer onterecht. Er is namelijk slechts sprake van een overgang naar een andere categorie; een “overbrenging van de vormen van de verschijning naar het ding op zichzelf”.¹²¹ Een andere manier van ‘bestaan’ dus. Het is moeilijk om ons een voorstelling te maken van een bestaan dat geen voortbestaan in de tijd is, omdat een dergelijk bestaan niet waargenomen kan worden in tijd en ruimte, en dus heel abstract is. Schopenhauer grijpt hier terug op Kant, en stelt dat er een onderscheid is tussen enerzijds de dingen die wij in de tijd en ruimte kunnen waarnemen - dat zijn enkel verschijningen - en anderzijds de dingen die onafhankelijk zijn van onze waarneming die wij dus niet kunnen kennen: de dingen op zichzelf.¹²²

Het bestaan, dat bij de dood van een individu onaangetast blijft, heeft niet de vorm van tijd en ruimte: al wat voor ons reëel is, manifesteert zich echter wél in die vorm: daarom stellen wij ons de dood voor als vernietiging.¹²³

Schopenhauer doet bij de bewering dat ons bestaan niet eindigt wanneer we doodgaan een beroep op de intuïtie. Zo schrijft hij daarover:

¹¹⁸ Arthur Schopenhauer, *Er is geen vrouw die deugt* (Amsterdam: Uitgeverij de Arbeiderspers, 1974), 73.

¹¹⁹ Schopenhauer, *Er is geen vrouw die deugt*, 73.

¹²⁰ Schopenhauer, *Er is geen vrouw die deugt*, 74.

¹²¹ Schopenhauer, *Er is geen vrouw die deugt*, 73.

¹²² Schopenhauer, *Er is geen vrouw die deugt*, 74.

¹²³ Schopenhauer, *Er is geen vrouw die deugt*, 74.

Iedereen heeft het gevoel dat hij iets anders is dan een wezen dat ooit eens door een ander wezen uit het niets is geschapen. Zo komen wij tot de overtuiging dat de dood wel een eind kan maken aan ons leven, maar niet aan ons bestaan.¹²⁴

De dingen - en daarmee dus ook het leven - zijn volgens Schopenhauer wél vergankelijk. De laatste zin van de alinea vat de kern goed samen: de dood beëindigt het leven, maar niet het bestaan. De verschijningen en daarmee ons leven vergaan dus, terwijl ons bestaan - ons wezen - blijft. Het besef van de vergankelijkheid van de verschijningen versterkt het idee van een eeuwig wezen juist, want die tegenstelling maakt überhaupt het perspectief vrij waaruit de geaardheid van de dingen voor ons zichtbaar kunnen zijn.¹²⁵ De dood is onze oorspronkelijke toestand, omdat we dan terugkeren naar ons wezen en dus van slechts een verschijning terugveranderen in een ding op zichzelf.¹²⁶

Ook al is het leven voor Schopenhauer dus vergankelijk, hij blijft volhouden dat er een dimensie van de mens bestaat die niet vergankelijk is. Dat is ook precies hetgeen waar mensen naar handelen na het overlijden van een dichtbij persoon. De dood wordt niet in de letterlijke zin van het woord ontkend, maar toch blijven we de overledene met respect behandelen, herinneringen ophalen en er soms zelfs tegen praten. Als een overledene slechts als een stoffelijk overschot zou worden behandeld dat bij het overlijden dus vergaan is, zou dit soort gedrag moeilijk te verklaren zijn. We gedragen ons alsof de overledene er op een bepaalde manier - en dus niet een materiële manier, want de fysieke dood ontkennen we niet - nog is. Dat maakt het bestaan van een sociale dood naast een fysieke dood zelfs mogelijk. We zijn er heilig van overtuigd dat het wezen van de overledene níét vergaat en houden hem of haar daarom ook 'sociaal' in leven. Daarmee wordt de vergankelijkheid in feite dus alsnog ontkend, want er worden wanhopige pogingen gedaan om het wezen van de overledene zo levend mogelijk te houden. Het geloof in een bepaalde onsterfelijkheid is een goede manier om de genadeloze vergankelijkheid te omzeilen.

Een dergelijk geloof in een bepaalde onsterfelijkheid kan zelfs gezien worden als een manier om van de dood iets moois te maken, en zo dus haar hardheid te verzachten. De échte, genadeloze sterfelijkheid wordt hierdoor immers ontkend en mooier gepresenteerd dan ze is, zoals beschreven in het artikel '*De dood iets moois maken*' door Sanne de Laat.

¹²⁴ Schopenhauer, *Er is geen vrouw die deugt*, 74.

¹²⁵ Schopenhauer, *Er is geen vrouw die deugt*, 74.

¹²⁶ Schopenhauer, *Er is geen vrouw die deugt*, 77.

Humusatie: “interesse om eeuwig voort te leven?”¹²⁷

Voordat ik terugkom op Heidegger en Schopenhauer om de balans op te maken is het van belang humusatie bij de discussie te betrekken. Eerst zal ik humusatie koppelen aan de opvatting van Schopenhauer.

Al eeuwenlang probeert men overledenen op allerlei manieren te vereeuwigen. Dit kan op verschillende manieren: uitvaartrituelen, individuen blijven aanbidden en behandelen ‘alsof ze er nog zijn’, maar ook mensen op een andere tastbare manier proberen te vereeuwigen.

In een blog genaamd ‘*Bijafscheid*’ over humusatie kwam de volgende vraag voor: “interesse om eeuwig voort te leven?”¹²⁸ Deze zin is bijna reclame voor het kunnen ontwijken van de vergankelijkheid, en dus voor het geloof in onsterfelijkheid. Mensen zijn steeds weer op zoek naar manieren om zo min mogelijk om te hoeven gaan met de vergankelijkheid, om de dood draaglijker en minder eng te maken. De dood wordt daarmee dus verbloemd; het wordt verzacht en mooier gemaakt. Wie vindt het nou geen mooie, geruststellende gedachte dat opa na zijn stoffelijke vergaan nog ‘voortleeft’?

Humusatie is hier een voorbeeld van en sluit goed aan op Schopenhauers idee dat we misschien wel onsterfelijk zijn. Humusatie is een nog wanhopigere poging tot vereeuwiging dan begraven of cremeren, want bij humusatie wordt gepoogd letterlijk iemand voort te laten leven in een boom - een nieuw levend organisme - terwijl dat bij crematie of begraven niet het geval is. Het lijkt een poging te zijn om niet alleen de sociale, maar zelfs de fysieke dood te ontkennen, omdat je de overledene - weliswaar in een andere vorm dan een mens, namelijk een plant - voort laat leven. Humusatie stelt het acceptatieproces dus nog meer uit, of probeert de vergankelijkheid helemaal te ontkennen door de overledene tastbaar te vereeuwigen.

Humusatie zou dus vallen onder Schopenhauers geloof in onsterfelijkheid en onder Heideggers oneigenlijke zijn, want in de uit de humus gegroeide plant houdt het onsterfelijke ‘wezen’ van de persoon stand - in een fysieke vorm zelfs. De sterfelijkheid wordt als het ware ontkend, wat blijkt uit de slogan van de blog over humusatie, genoemd in de titel van deze paragraaf.

¹²⁷ “Voortleven als compost,” Susanne Duijvestein, *Bijafscheid*, geraadpleegd op 7 november 2019, <https://bijafscheid.com/humusatie>.

¹²⁸ Duijvestein, “Voortleven als compost.”

Sociale dood als verlenging van het vergaan

Nu is het de vraag of de filosofie van Heidegger of die van Schopenhauer naar mijn oordelen meer overeenkomt met de manier waarop we de dood zien. Vergaan we na het leven en heeft het feit dat dat zo is het leven juist betekenisvoller gemaakt, of vergaan we toch niet helemaal en lukt het ons de vergankelijkheid - al is het maar deels - te omzeilen? Dit ga ik uitzoeken door terug te komen op het al eerder gemaakte onderscheid tussen de fysieke en de sociale dood.

Het feit dat er zoiets is als een sociale dood zegt al dat we de overgang van leven naar dood - en dus de (fysieke) dood - niet volledig accepteren, want we proberen de betreffende persoon na deze overgang sociaal levend te houden, en verwachten dat onze nabestaanden dit ook doen bij onze eigen dood.

Bij het geloof in een bepaalde onsterfelijkheid wordt de dood zelfs volledig ontkend - want er blijft dus altijd iets onsterfelijks over - waardoor de sociale dood zelfs haar betekenis ontnomen wordt. Sociale dood geeft namelijk een punt aan waarop het eindigt: als je zowel fysiek als sociaal dood bent, ben je écht dood. Wanneer er dus een bepaalde onsterfelijkheid wordt voorondersteld is zelfs een sociale dood niet genoeg om echt te vergaan. Omdat deze onsterfelijkheid in de praktijk niet geuit kan worden - je kunt niet voor altijd sociaal in leven worden gehouden, omdat de nabestaanden die deze taak op zich nemen fysiek ook eindig zijn - is het uitrekken van de vergankelijkheid door middel van de sociale dood het hoogst haalbare. We creëren dus - naast een fysieke dood - zelf een sociale dood, om het vergaan uit te stellen en daarmee de dood draaglijker te maken.

In het dagelijks leven is het geloof in een bepaalde onsterfelijkheid, zoals Schopenhauer beweert, aantoonbaar aanwezig. Vooral het blijven betrekken van de doden bij het leven en het blijven praten tegen overledenen zijn daar concrete voorbeelden van. Het bestaan van het concept van de sociale dood toont dat geloof in onsterfelijkheid zelfs aan, zoals hierboven genoemd. Al is het niet per se zo dat een overledene *bewust* sociaal in leven wordt gehouden, kan toch worden geconstateerd dat er een bepaald geloof in onsterfelijkheid achter schuilt. Als het al dan niet onbewuste weten van het hanteren van een sociale dood er niet was, zou het gedrag van nabestaanden moeilijk te verklaren zijn.

Wie daarentegen leeft als eigenlijk zijnde accepteert sterfelijkheid volgens Heideggers filosofie dus wel. Sterker nog: het *moet* worden geaccepteerd om het leven betekenisvol te maken. Heidegger heeft misschien een punt door te zeggen dat we *beseffen* dat we sterfelijk zijn, want als er sprake was van volledige ontkenning zouden pogingen tot vereeuwiging überhaupt overbodig zijn. Echter, dat we de vergankelijkheid *beseffen* betekent niet dat we het ook

accepteren. Als wordt beweerd dat we de vergankelijkheid accepteren is de wil tot vereeuwiging en de hierboven besproken behoefte om nog met doden te communiceren onverklaarbaar.

Wellicht is een combinatie tussen Schopenhauer en Heidegger daarom een goede oplossing: we beseffen onze sterfelijkheid wel, maar accepteren hem niet, want Schopenhauers bewering over het geloof in een bepaalde onsterfelijkheid blijft overeind. Heidegger geeft een goede reden om te geloven dat we onze sterfelijkheid wel degelijk beseffen, maar dat betekent niet dat we deze ook accepteren. Het bestaan van de sociale dood blijft een feit dat niet door Heidegger wordt ontkracht, en dus betekent dat de vergankelijkheid niet wordt geaccepteerd. De sociale dood is daarmee een manier om de vergankelijkheid uit te stellen door middel van een geloof in de onsterfelijkheid: het is een verlenging van het vergaan.

Conclusie

Vergankelijkheid gaat onvermijdelijk hand in hand met de dood. Om te onderzoeken of dit ook wordt geaccepteerd zijn Schopenhauers en Heideggers filosofie over de dood uiteengezet. Schopenhauer poneert een geloof in de onsterfelijkheid van ons wezen, wat betekent dat vergankelijkheid niet volledig wordt geaccepteerd. Heidegger daarentegen beargumenteert aan de hand van de zijswijze 'zijn-ten-dode' dat het besef van sterfelijkheid nodig is om het leven betekenis te geven, en dat we daarmee dus wel de vergankelijkheid accepteren. Na de balans tussen deze twee opvattingen te hebben opgemaakt heb ik aan de hand van voorbeelden als humusatie en het bestaan van de sociale dood beargumenteerd dat de mens haar sterfelijkheid wel *beseft*, maar niet *accepteert*. Het mooi maken van de dood door in onsterfelijkheid te geloven en dus een sociale dood te hanteren geeft ons een uitweg uit de genadeloze hardheid van de vergankelijkheid: we accepteren onze vergankelijkheid niet.

“Footfalls echo in the memory
Down the passage we did not take
Towards the door we never opened
Into the rose-garden.”

- T.S. Eliot

* 7 *

Het niet-geleefde leven

Rouw is een belangrijk aspect van de omgang met de dood. In de filosofie gaat het volgens Socrates om het doorgronden hoe wij ons als stervelingen het beste kunnen verhouden tot de dood. Daarom is het opmerkelijk dat filosofen betrekkelijk weinig geschreven hebben over de rouw.¹²⁹ In het register van *The Oxford Handbook of the Philosophy of Death* uit 2012 komen de termen *grief* en *mourning* niet eens voor.¹³⁰ De meeste filosofen zwijgen als het graf over de rouw.

Voor zover filosofen rouw al aan de orde stellen, spreken en schrijven zij meestal over de dood in de eerste persoon. Wat doet het besef van de eigen sterfelijkheid met de mens? Hoe om te gaan met ziekte en dood ofwel het eigen sterven? In haar recente boek *Sterven als een stoïcijn* tracht Marja Havermans daar een antwoord op te geven.¹³¹ Sommige filosofen vragen zich af: wat doet mijn dood met de ander?

Wat de dood van de ander met mij doet lijkt veel minder een onderwerp binnen de filosofie te zijn. Hoe worden mensen door een sterfgeval in de kring van familie, vrienden en bekenden geraakt? Iedereen krijgt hier vroeg of laat wel mee te maken, dat wil zeggen, niet het eigen heengaan maar dat van de ander, de dood in de derde persoon. De filosofische vraag die zich opdringt is waar over men rouwt. Hoe kan het dat we ons tot zo lang na iemands overlijden nog zo naar voelen? Waar komt dat gevoel dat nooit helemaal weggaat en telkens terugkomt vandaan? Wat is het waar mensen rouw over hebben, wat ze als het ware be-rouwen? Mijn stelling, waarover hieronder meer, is dat rouw draait om het niet-geleefde leven.

¹²⁹ Robert C. Solomon, "On Grief and Gratitude," In: *In Defense of Sentimentality*, 75-107. Oxford: Oxford University Press, 2004.

¹³⁰ *The Oxford Handbook of the Philosophy of Death*, geredigeerd door Ben Bradley, Fred Feldman en Jens Johansson, Oxford: Oxford University Press, 2012.

¹³¹ Marja Havermans, *Sterven als een stoïcijn. Filosofie bij ziekte en dood*, Budel: Damon, 2019.

Een aantal filosofen zijn nog immer in de ban van Sigmund Freud. Voor Freud was de rouw een pijnlijk proces van onthechting, het loslaten van de overledene. In de rouwpsychologie heeft deze voorstelling van zaken aan het eind van de twintigste eeuw echter plaats gemaakt voor een nieuw idee dat thans het dominante paradigma is. Dennis Klass en anderen spreken van “continuing bonds,” het blijven onderhouden in plaats van het verbreken van banden met de overledenen.¹³² In tegenstelling tot Freud en zijn navolgers, die dit als pathologisch opvatten, zien zij dit als normaal.

Jacques Derrida heeft zich ook aan de freudiaanse zienswijze proberen te ontworstelen. Voor Derrida, die op de dood van maar liefst veertien bevriende filosofen reflecteerde, zit de rouw al in een menselijke relatie zoals vriendschap ingebakken. Dit omdat zeker is dat een van de twee op een gegeven moment zal overlijden.¹³³ In het rouwen is de ander als het ware in ons maar geheel anders (voorbij ons), want bij de dood van de ander zijn we overgeleverd aan de herinnering.¹³⁴ Zoals Rafael Winkler het uitdrukt, “Derrida sees in *mourning* (the relation with the death of others) a relation with the past that was never present.”¹³⁵ Derrida haalt de laatste woorden of teksten van de overleden vrienden, tevens filosofen, aan om ze een soort van “survivance, a kind of living on” te gunnen, met name van het tijdsbestek van het leven kort voor de dood.¹³⁶

Anders dan Derrida, zie ik rouw niet als retropectief, gekoppeld aan de herinnering van wat was, maar als prospectief, een betreuren van wat niet (meer) geweest is. Dus niet het geleefde leven (of het laatste stukje daarvan proberen vast te houden, maar het *niet-geleefde leven*. Derrida brengt dat zelf in de praktijk met zijn uitdrukking van rouw in de reflecties op de dood van overleden vrienden (gebundeld in *The Work of Mourning*) door de conversaties als het ware voor te zetten en hun stem te laten blijven klinken. Zoals gezegd, relateert Derrida rouw toch vooral aan wat was en is deze rouw bij leven al in de relatie besloten omdat de een zo goed als zeker de ander zal overleven. Mijn idee dat we rouwen om het niet-geleefde leven komt misschien nog wel het meest sterk tot uitdrukking wanneer het leven onverwacht vroeg wordt afgebroken. Een zogeheten vroegtijdige dood heeft een relatief grote impact en gaat meestal gepaard met intense rouw. Meer in het algemeen ervaren rouwenden het afgebroken leven van de ander. Ik wil in dit stuk duidelijk maken dat dat hetgeen is dat we be-rouwen. Het niet-

¹³² Dennis Klass, Phyllis R. Silverman & Steven Nickman (eds), *Continuing Bonds: New Understandings*. New York: Taylor & Francis, 1996.

¹³³ Joan Kirkby, “‘Remembrance of the future’: Derrida on Mourning,” *Social Semiotics* 16(2006)3: 464; Pascale-Anne Brault & Michael Naas, “To Reckon with the Dead: Jacques Derrida’s Politics of Mourning,” In: Jacques Derrida: *The Work of Mourning*, geredigeerd door Pascale-Anne Brault en Michael Naas, 1-30. Chicago: University of Chicago Press, 2001, 6.

¹³⁴ Pascale-Anne Brault & Michael Naas, “To Reckon with the Dead: Jacques Derrida’s Politics of Mourning,” 12.

¹³⁵ Rafael Winkler, *Philosophy of Finitude: Heidegger, Levinas and Nietzsche*. London: Bloomsbury, 2018, 21.

¹³⁶ Pascale-Anne Brault & Michael Naas, “To Reckon with the Dead: Jacques Derrida’s Politics of Mourning,” 23.

geleefde leven van en met de anders is nu juist datgene waarover we rouwen. Ik zal dit doen door eerst het proces te laten zien waarmee ik op het niet-geleefde leven ben gekomen om vervolgens dit te beargumenteren. Ten slotte wordt er nog gekeken naar lijkbezorging.

Rouw

Een overlijden betekent vaak dat naasten gaan rouwen. Waarom is dat het geval? Welk aspect van het overlijden zorgt ervoor dat we rouwen? Of speelt het overlijden geen rol? Misschien is het onderwerp van de rouw het geleefde leven van de overledene. Dit is niet aannemelijk. Men viert over het algemeen het geleefde leven en rouwt hier niet om. Mijn suggestie is dat we rouwen om de beëindiging van het leven, niet om dit leven zelf.

Het onderwerp van de rouw bevindt zich dus in de dood. Wellicht is het de gebeurtenis van de dood, het overlijden. Dit is ook onwaarschijnlijk. De dood als gebeurtenis is een voor de mens vreemde gebeurtenis, een onontkoombaar feit dat bij het leven zoals wij dat kennen hoort. Het is een te abstract begrip om voor zo een persoonlijke reactie te zorgen. Elke rouw is anders terwijl elke dood als gebeurtenis in principe hetzelfde is, de overledene is gestopt met leven. De weg naar deze dood verschilt vanzelfsprekend maar het eindigt hetzelfde. Het onderwerp van rouw kan in mijn optiek niet een onpersoonlijk en abstract begrip zijn zoals de dood dat is.

In mijn optiek moeten we kijken naar iets persoonlijkers. Wellicht voelen we rouw om het traject naar de dood? Zoals hierboven genoemd verschilt dat per persoon en is het dus persoonlijker dan het overlijden zelf. Ook is het niet positief, zoals het geleefde leven dat wel is, en toch onderdeel van de overledene. Alhoewel dat allemaal juist is, ben ik niet van mening dat het overlijdenstraject het onderwerp kan zijn, bij sommige sterfgevallen ontbreekt dit traject namelijk. Als iemand omkomt in een auto-ongeluk en op slag dood is of als een soldaat in een gevecht omkomt, heeft deze persoon geen traject naar het overlijden maar is de dood onmiddellijk. Als het overlijdenstraject het onderwerp van de rouw zou zijn zouden de naasten geen rouw moeten voelen bij deze gebeurtenissen, maar aangezien ze dat wel doen kan dit het niet zijn.

Uit het eliminatieproces dat hierboven is uitgevoerd, blijkt dat het onderwerp van de rouw zich waarschijnlijk verbergt in de stand van zaken na de dood, namelijk: de overledene is overleden en is er niet meer. Toch kan slechts dit er-niet-meer-zijn niet het onderwerp van de rouw zijn. Anders zou men om elk willekeurig persoon die het leven laat kunnen rouwen, maar dat doet men niet. Men had een band met de overledene, en gezien de grote invloed die de overledene nog heeft op het leven na zijn dood moet er nog iets van een band bestaan. Over deze *continuing bond* heeft Dennis Klass geschreven.

Continuing Bonds

Dennis Klass schreef over *continuing bonds*. Dat zijn de banden die worden voortgezet met de overledenen vanuit de band die er was tijdens het leven. Deze *continuing bond* is in feite een reconstructie vanuit de herinneringen en acties uit het leven die worden omgezet in een band die men ervaart met de overledene na zijn dood.¹³⁷

Deze band komt op verschillende manieren tot stand. Een onderdeel van de reconstructie van zo een band is het graf van de overledene bezoeken. Hierdoor voelen mensen alsnog de fysieke nabijheid van de overledene die men ook in het leven voelde. Deze fysieke nabijheid wordt echter ook gevoeld wanneer de nabestaanden niet bij het graf zijn, omdat ze weten waar het graf is en door deze kennis een connectie voelen. Ook bouwen mensen een deel van hun leven rondom deze *continuing bond*, gelijk een oudere volwassene dit doet met kinderen of kleinkinderen die verder weg wonen.¹³⁸

Daarnaast neemt men de overledene nog vaak op in het sociale web. Dit komt doordat het graf bezoeken vaak een groepsactiviteit is. Mensen gaan in een groep een bepaald graf of een aantal graven bezoeken en praten met – of slechts over – de overledene. Zelfs als iemand alleen gaat is hij vaak in gedachten niet alleen. Zo schrijft Klass over een vrouw die schijnbaar alleen een graf bezocht, maar het bleek dat haar zus niet kon komen omdat deze slecht ter been was. In haar hoofd was ze samen met haar zus bij het graf. Verder is het graf vaak in nabijheid van andere graven van familie of leden van dezelfde etnische groep, hetzelfde geloof of graven van eerdere generaties. De band met individuele gestorvenen is dus verbonden met de banden van de andere doden die daar begraven liggen, net zoals de banden met andere levenden die deze begraafplaats bezoeken.¹³⁹

Het verhaal dat men vertelt over dat de overledene voortleeft op een bepaalde manier is in mijn optiek dan ook onjuist. Deze overledene is dood, het enige dat van hem 'voortleeft' is een soort idee dat de nabestaanden ontwikkelden na zijn dood over wie en hoe de overledene was. Wie de overledene daadwerkelijk was is verloren en begraven. Dat wat volgens sommigen 'voortleeft' is deze *continuing bond* en niet de overledene zelf.

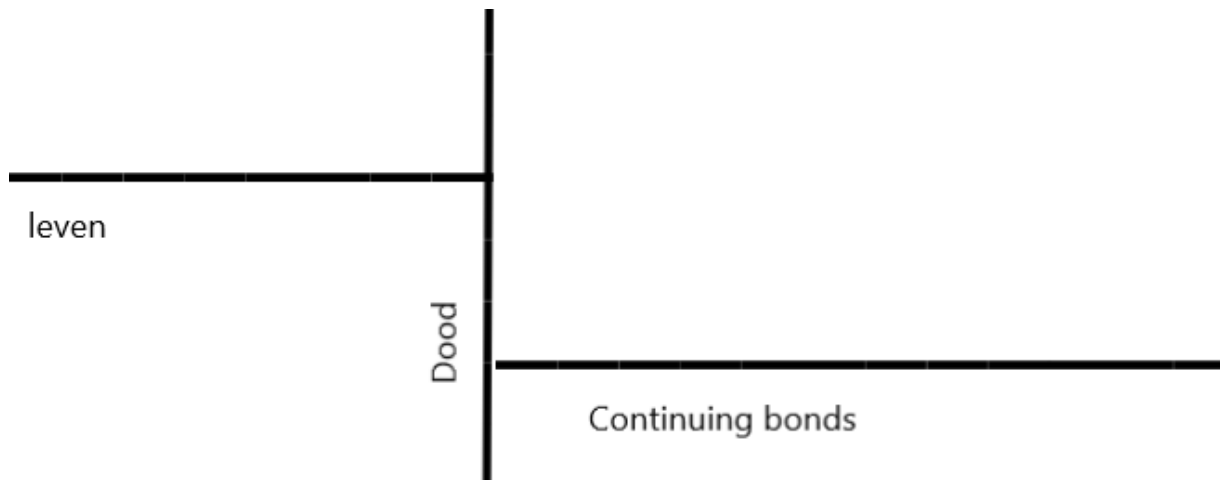
Alhoewel de *continuing bond* zeker kan helpen bij het verwerken van rouw, zoals te lezen staat in verscheidene psychologische bladen, is deze niet het onderwerp is van de rouw. Deze band is een poging tot voortzetting van de band die men ervaarde met de levende. Het is echter zo dat

¹³⁷ Dennis Klass, "Continuing Conversation about Continuing Bonds," *Death Studies* 30, no. 9 (2006): 850, DOI: 10.1080/07481180600886959.

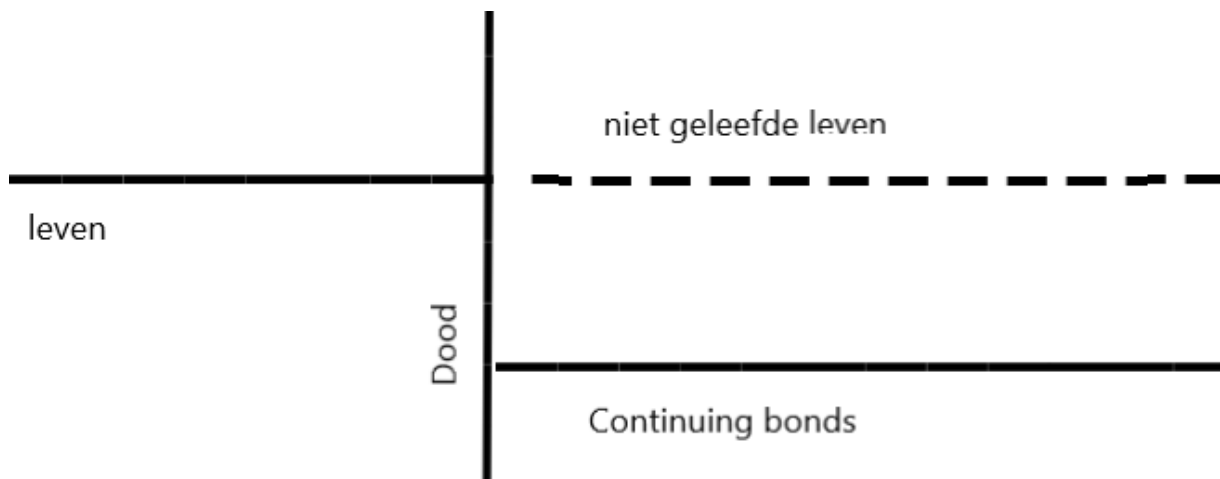
¹³⁸ Klass, "Continuing Conversation about Continuing Bonds," 849.

¹³⁹ Klass, "Continuing Conversation about Continuing Bonds," 851.

de rouw die men ervaart, eigenlijk ervaart om de beëindiging van de band die men had met de levende. Als de *continuing bond* daadwerkelijk een complete voortzetting zou zijn van de band die men heeft met de levenden zouden wij als mensen in mijn optiek geen rouw kennen.



Zoals te zien is in de illustratie hierboven wordt de band die wij onderhouden met de levende compleet doorbroken door de dood. De *continuing bond* die daarna door de poging tot reconstructie van de originele band met de levende ontstaat is een hele andere band. De rouw die wij voelen draait om de doorbroken band met de levende. Het leven dat had kunnen zijn, het niet-geleefde leven, zoals deze in de illustratie hieronder is bijgevoegd.



Het niet-geleefde leven

Het idee van het niet-geleefde leven is in principe een manier van naam geven aan de discrepantie die er is tussen de band die iemand heeft met de levende en de band die iemand heeft met de overledene. De band met de levende verdwijnt en er wordt een plaatsvervangende

continuing bond geconstrueerd uit de brokstukken van de oude band. De doorlopende “levende” band is het leven dat niet door is gegaan, het niet-geleefde leven. Dit niet-geleefde leven is in mijn optiek het onderwerp van de rouw.

Waar rouw om gevoeld wordt is dat een opa of oma, vader of moeder, vriend of vriendin et cetera er niet meer bij kan zijn. Er kan geen tweezijdige interactie meer plaatsvinden wanneer iemand overlijdt. Dat is het voornaamste verschil tussen de banden met de levenden en de doden. Er is niet langer een interactie die plaatsvindt tussen twee bewuste wezens, het is als een interactie tussen een wezen en een levenloos object aangezien men vaak tegen een steen, urn of foto spreekt, deze reageert natuurlijk niet. We hebben de persoon dan wel in gedachten maar we praten er niet *echt* tegen. Wanneer er gesproken wordt over de overledene heeft men het vaak over het feit dat de overledene er niet meer bij kan zijn. Het leven dat men had ‘kunnen’ leiden is weggenomen. In plaats daarvan proberen wij een soort band voort te zetten in de vorm van een *continuing bond*.

Dat het niet-geleefde leven het onderwerp is van de rouw laat zich goed zien wanneer iemand vroegtijdig overlijdt. De rouw lijkt heftiger te zijn wanneer iemand op een vroeg stadium in zijn leven overlijdt. In mijn optiek komt dit doordat het niet-geleefde leven door dit vroegtijdig overlijden ‘langer’ is. Door dit vroegtijdig overlijden zijn er namelijk meer zaken die de overledene niet heeft kunnen doen die iemand met een normale levensduur wel zou hebben kunnen doen. Dit laat zich goed zien in een gebeurtenis die men *Totenhochzeit* noemt. Bij een *Totenhochzeit* heeft een begrafenis elementen van een trouwerij omdat de overledene ongehuwd gestorven is.

Eric Venbrux schrijft in een artikel uit 1991 over een *Totenhochzeit* in Bosco Gurin, een klein Zwitsers Bergdorpje. Hier stierf een jonge ongetrouwde vrouw welke werd begraven in een trouwjurk. Alhoewel dit tegen de normale gebruiken van de kerk inging, want men moest worden begraven in het zwart, vonden de dorpingen dat het ongetrouwde meisje van achttien moest worden begraven als een bruid, in een witte bruidsjurk. Dit roept de vraag op: waarom?¹⁴⁰

Volgens Venbrux liggen een begrafenis en een trouwerij erg dicht bij elkaar. Naast zaken als Bloemen en de kerk als locatie is er bij zowel een begrafenis als een trouwerij sprake van een afscheid. Bij een trouwerij verhuist de bruid van het ouderlijk huis naar een nieuw huis met haar man, bij een begrafenis verlaat de overledene ook het huis. In het specifieke geval van de *Totenhochzeit* is het ook het ouderlijk huis, en gaat deze naar een ‘andere huis’, het graf. Het afscheid dat genomen moet worden verschilt natuurlijk wel tussen een begrafenis en een trouwerij. Na de dood is de overledene voor altijd weg, na een trouwerij kan men elkaar nog

¹⁴⁰ Eric Venbrux, “A Death-Marriage in a Swiss Mountain Village,” *Ethnologia Europaea* 21 (1991): 193-195.

bezoeken. In de *Totenhochzeit* wordt de dood als een trouwerij neergezet, de dood maakt geen grotere breuk met de oude band dan een trouwerij. Het begraven van het meisje als bruid hielp de dorpingen met geloven dat het meisje niet echt dood was, niet echt weg. Elke dood is natuurlijk moeilijk te accepteren, maar de dood van zo'n jong iemand maakt het nog moeilijker. Vandaar dat de dorpingen het meisje begroeven als bruid, om de pijn van het verliezen van zo'n jong en ongetrouwd meisje en het gevoel van een onvervuld leven, op een bepaalde manier toch te verlichten.¹⁴¹

Dit voorbeeld laat goed zien dat het niet-geleefde leven het onderwerp is van de rouw. De potentie die het leven van het meisje nog had is compleet weggevaagd door haar vroegtijdig overlijden en dit is voor naasten moeilijk te accepteren, vandaar dat men haar als bruid begroef. Wij zouden iemand niet als bruid hoeven te begraven als wij geen rouw zouden voelen om de dingen die de overledene niet heeft kunnen doen, het niet-geleefde leven. Juist vanwege het feit dat het niet-geleefde leven het onderwerp is van de rouw laten mensen dit soort gedrag zien. Een dorp begraaft een meisje als bruid omdat ze nooit heeft kunnen trouwen. Een ander voorbeeld van dit soort gedrag is een Amerikaanse vrouw die een zandbak plaatst op het graf van haar kind zodat haar zoontjes toch samen kunnen spelen. Het zoontje van deze vrouw is na vijf dagen overleden en zodat haar oudste zoon toch tijd kon doorbrengen met zijn overleden broertje en zo zijn dood beter kon verwerken, heeft de vrouw een zandbak laten plaatsen op het graf.¹⁴²

Lijkbezorging

Het niet-geleefde leven kan zich uiten in de lijkbezorging van een overledene. Als men er bijvoorbeeld voor kiest om de overledene op een bepaalde plek te begraven, bijvoorbeeld in het dorp van herkomst, of uit te strooien op een bepaalde plek, bijvoorbeeld in het lievelingsmeer van de overledene, dan kan dat gezien worden als een manier waarop men probeert deze levende band voort te zetten. Men brengt de overledene mee naar een plek waar deze een band mee had in het leven en probeert zo toch de afstand tussen het leven en de dood te overbruggen.

Humusatie is een opkomende vorm van lijkbezorging, maar om wat te kunnen zeggen over de invloed van mijn theorie op humusatie moeten er eerst gekeken worden naar wat humusatie is. Humusatie is een relatief nieuwe manier van lijkbezorging. Hierbij wordt het lijk verteerd via micro-organismen waardoor het stoffelijk overschot verandert in compostgrond. Na een maand

¹⁴¹ Venbrux, "A Death-Marriage in a Swiss Mountain Village," 195-203.

¹⁴² "Zandbak op graf om dood broertje te verwerken," Algemeen Dagblad, geraadpleegd op 29 januari 2020, <https://www.ad.nl/buitenland/zandbak-op-graf-om-dood-broertje-te-verwerken~a571eb71/>.

of twaalf kunnen nabestaanden van de overledene deze compost komen ophalen om er bijvoorbeeld een boom in te laten groeien.¹⁴³

Voor het niet-geleefde leven zal humusatie naar mijn mening weinig uit maken. Hetgeen wat het niet-geleefde leven vertegenwoordigt is de band die is kwijtgeraakt door het sterven van de overledene. Hoe het lijk wordt bezorgd zal daar weinig invloed op hebben. De discrepantie tussen de band die je opbouwt na de dood en de band die je in het leven had blijft even groot. Het is wel mogelijk om iets te doen met de compost die voortkomt uit het proces om de pijn te verlichten. Men zou de plant een centrale plek kunnen geven, door de compost gebruiken voor een plant in de woonkamer of in de achtertuin. Zo is de overledene op de een of andere manier toch aanwezig.

Humusatie kan voor sommige mensen wel een positieve invloed hebben op de *continuing bond*. Er is namelijk een levend ding om tegen te praten in plaats van een steen of urn, maar dit zal waarschijnlijk per persoon verschillen. De een heeft liever een band op een kerkhof tussen andere mensen die daar hun laatste rustplaats gevonden hebben, de ander heeft liever een urn in huis of strooit deze uit op een plek waar de overledene dat had gewild. Het is een kwestie van voorkeur. Ik denk dat het uiteindelijk zo zal zijn; net zoals men nu een voorkeur heeft voor begraven worden of gecremeerd worden, zo zal men in de toekomst een voorkeur kunnen hebben voor humusatie. Maar hier zal eerst meer onderzoek naar moeten worden gedaan.

Conclusie

Via een eliminatieproces is het onderwerp van de rouw uiteindelijk gevonden in de discrepantie tussen de band die men had met de levende en de band die men opbouwt na de dood, wat ik het niet-geleefde leven heb genoemd. Dat het niet-geleefde leven het onderwerp is van de rouw is te zien in het feit dat men na de dood van een naaste nog probeert hier de levende band mee te houden, wat niet mogelijk is. Ook komt het tot uiting in het feit dat de rouw heftiger is bij het vroegtijdig overlijden van iemand, vanwege een verlenging van dit niet-geleefde leven, zoals te zien is in het voorbeeld van de *Totenhochzeit*. Humusatie zal op het niet-geleefde leven weinig invloed hebben maar wel enige vorm van invloed hebben op de *continuing bond* die een mens kan hebben met een overledene, maar dit zal een kwestie van voorkeur zijn. Ik denk dat er meer onderzoek nodig is naar het onderwerp van de rouw. Dit zal een positieve invloed kunnen hebben op het begrip van de rouw en de processen die bij het rouwproces te pas komen. Tevens zal er meer onderzoek gedaan moeten worden naar de invloed die humusatie kan hebben op de rouw en de band die wordt opgebouwd met de overledenen, vooral omdat humusatie nog een zeer jong begrip is.

¹⁴³ "Voortleven als compost," Susanne Duijvestein, Bijafscheid, geraadpleegd op 16 januari 2020, <https://bijafscheid.com/humusatie>.

“To die, to sleep – to sleep, perchance to dream – ay,
there’s the rub, for in this sleep of death what dreams
may come...”

- William Shakespeare

* 8 *

Voorstellingen na de dood

“Rust in vrede.”

Er is veel om over na te denken als het om zo'n mysterieus concept als de dood gaat. Dit blijkt ook wel uit de hoeveelheid aan teksten waarin geschreven wordt over wat er na de dood zou kunnen gebeuren. Een interessant en nieuw onderwerp wat aan de dood wordt gekoppeld is het concept van humusatie; het begraven van lichamen en deze op zo een manier composteren dat er nieuw leven uit groeit.¹⁴⁴ Verandert een concept als humusatie onze kijk op (het leven na) de dood? Of is het eigenlijk vrijwel irrelevant wat er met het lichaam gebeurt nadat een persoon overlijdt?

Doordat de meningen over wat er na de dood gebeurt verschillen, in de zin dat sommige mensen uitgaan van een ziel die nog voort blijft leven, waar anderen denken dat alles ophoudt, blijkt al gauw dat het dualistisch vraagstuk van lichaam en ziel erg relevant is voor de vraag hoe het leven na de dood eruit zou kunnen zien. Ik zal daarom aan de hand van Descartes' meditatie en Plato's ideeënleer eerst het dualistische standpunt schetsen waar ik het over zal hebben in mijn paper. Vervolgens zal ik een aantal hedendaagse theorieën binnen de cognitiefilosofie uiteenzetten die juist tegen dit dualisme ingaan. Dan zal ik aan de hand van het inductieprobleem en het uniformiteitsprincipe van David Hume pogen te beargumenteren waarom de theorieën binnen de cognitiefilosofie niet voldoende zijn om het lichaam-geest dualisme te weerleggen. Na vervolgens voort te borduren op verscheidene dualistische scenario's van het 'leven na de dood' zal ik mijn eigen standpunt formuleren. Zodoende zal ik in mijn conclusie antwoord geven op de vraag: wat gebeurt er na de dood?

¹⁴⁴ “Voortleven als compost,” Susanne Duijvestein, Bijafscheid, geraadpleegd op 29 oktober 2019, <https://bijafscheid.com/humusatie>.

Cartesiaans dualisme

René Descartes wordt gezien als de grondlegger van de moderne filosofie.¹⁴⁵ Zijn cartesiaans dualisme, een lichaam-geest dualisme, is niet bepaald onbekend. Hoewel hij vele aanhangers had, is er ook veel kritiek geleverd op zijn dualisme. Een paar hedendaagse tegenwerpingen zal ik later bespreken.

Nu eerst het lichaam-geest dualisme van Descartes. De naam suggereert het al; lichaam en geest zijn verschillende entiteiten – of substanties zoals Descartes ze noemt. Volgens hem zijn er twee soorten substanties. Aan de ene kant benoemt hij de *res cogitans*: denkend ding. Aan de andere kant hebben we de *res extensa*: de uitgebreide dingen. In tegenstelling tot de *res cogitans* nemen zij plaats in de ruimte.¹⁴⁶ De uitgebreide dingen kunnen zelf niet denken, ze kunnen enkel gedacht worden. In Descartes' onderscheid tussen lichaam en geest plaatst hij lichamen – die hij tevens als materiële machines beschouwt – onder de uitgebreidheid. Het denkende ding is volgens Descartes de ziel, deze is dus immaterieel. Hoewel hij een onderscheid maakt tussen twee verschillende substanties, ontkent Descartes niet dat het lichaam en de ziel een bepaalde wisselwerking met elkaar hebben.¹⁴⁷

Het dualisme waar ik in dit paper van uitga zal geen een op een verhouding zijn met het cartesiaans dualisme, maar het is er zeker wel uit voortgekomen. Zoals niet al te onbekend is, zitten er namelijk heel wat haken en ogen aan het cartesiaans dualisme. Neem het interactieprobleem¹⁴⁸ – welke bevraagt hoe twee substanties die geheel van elkaar gescheiden zijn toch invloed op elkaar kunnen uitoefenen – om maar één van de vele kritiekpunten te noemen. Het dualisme dat ik zal hanteren stelt simpelweg dat er een onderscheid is tussen het fysieke, ook wel het materiële, en het mentale (of je dit dan geest/ziel wil noemen of niet), ofwel het immateriële. Hierbij maak ik ook meteen een onderscheid tussen een materiële wereld en een immateriële wereld en wij staan als het ware met ons ene been in de materiële wereld en met het andere in de immateriële wereld.

Dit onderscheid van werelden doet wellicht denken aan Plato's onderscheid tussen de ideeënwereld en de schaduwwereld.¹⁴⁹ Hierbij is de ideeënwereld een alleen voor het denken

¹⁴⁵ Eva-Anne Le Coultre, *Ik denk/Cogito: Inleiding in de filosofie* (Diemen: Veen Magazines, 2007), 23.

¹⁴⁶ Le Coultre, *Ik denk/Cogito*, 22.

¹⁴⁷ Le Coultre, *Ik denk/Cogito*, 22.

¹⁴⁸ Marc Slors, Leon de Bruin en Derek Strijbos, *Philosophy of Mind, Brain and Behaviour* (Amsterdam: Boom, 2015), 24.

¹⁴⁹ Le Coultre, *Ik denk/Cogito*, 165.

toegankelijke immateriële wereld.¹⁵⁰ De schaduwwereld, welke volgens Plato een slap aftreksel van de ideeënwereld is, is de wereld waarin wij leven. In deze wereld zijn we gebonden aan onze lichamelijke. Tot de ideeënwereld hebben we toegang door ons denken, maar deze toegang is nog beperkt. Pas nadat het lichaam gestorven is en de ziel bevrijd is uit zijn kerker, zoals Plato het lichaam noemt, heeft de ziel volledige toegang tot de ideeënwereld waar hij naar streefde.¹⁵¹ Hierover later meer.

Het dualisme dat ik zal hanteren heeft zijn inspiratie dus grotendeels gevonden in het cartesiaans dualisme; er is een onderscheid tussen het lichamelijke en het mentale aspect van ons leven.

Verwerpingen van het dualisme

Nu zijn er een aantal theorieën binnen de cognitiefilosofie die sterk samenhangen met het dualisme. Zij impliceren dat het dualisme niet plausibel is. Ten eerste is er de causale geslotenheid van het fysieke domein waaruit men kan concluderen dat het mentale geen effect kan hebben op het fysieke. In *Philosophy of mind, brain and behaviour* wordt dit principe door de drie Nijmeegse filosofen Marc Slors, Leon de bruin en Derek Strijbos als volgt uiteengezet:

This term refers to the idea that the occurrence of every physical event has a complete physical explanation. [...] If the physical world is, indeed, causally closed, as contemporary science has it, all physical events, [...] have a complete physical explanation. The existence or inexistence of an immaterial soul would make no difference.¹⁵²

Hieruit blijkt dus dat de wetenschap claimt dat alle fysieke gebeurtenissen een fysieke oorzaak hebben. Causaal is het domein van de fysieke objecten dus gesloten. Dit impliceert volgens hen dat het wel of niet bestaan van bijvoorbeeld een immateriële geest geen verschil zou maken, want het kan iets fysieks nooit beïnvloeden. "Otherwise put: the soul would be out of a job when it comes to influencing our bodies and determining our behaviour."¹⁵³ Iets immaterieels kan iets fysieks dus niet beïnvloeden, omdat fysieke objecten enkel een fysieke oorzaak kunnen hebben.

¹⁵⁰ Plato, "De allegorie van de grot," in *De staat. Verzameld werk / Plato*, red. Xaveer de Win (Kapellen: Pelckmans, 1999), 325.

¹⁵¹ Plato, "Allegorie," 326.

¹⁵² Slors, De Bruin en Strijbos, *Philosophy of Mind*, 24-25.

¹⁵³ Slors, de Bruin en Strijbos, *Philosophy of Mind*, 25.

Hoewel de causale geslotenheid van het fysieke domein geen feit is, is het wel een principe waar wetenschappers van uitgaan. Zo verklaart Marc Slors “To be sure, the causal closure of the physical realm is not a scientifically proven fact. It can best be regarded as an assumption that enables scientific theorizing.”¹⁵⁴ Het is dus wel van belang dat dit principe in acht wordt genomen, aangezien het een grote reactie is op het dualisme.

Een tweede principe dat samenhangt met het dualisme en tevens voortborduurde op de causale geslotenheid van het fysieke domein is dat van superveniëntie. In *Philosophy of mind, brain and behaviour* wordt het als volgt uitgelegd:

[...] according to non-reductive physicalists; if nothing physical changes, then nothing mental can change as well [...]. Thus, mental states, events and processes depend on specific physical states, events and processes – without being reducible to them. Such dependence relations are called ‘supervenience relations’. Mental states and processes ‘supervene’ on physical states and processes (just like economic processes, geological processes, historical processes, etc. supervene on physical processes: none of these can occur without concurring physical processes).¹⁵⁵

Uit bovenstaande wordt duidelijk dat het mentale wederom geen invloed zou kunnen uitoefenen op het fysieke. Zowel fysieke als mentale processen worden volgens het superveniëntie principe veroorzaakt door veranderingen in het fysieke domein. Andersom geldt dit dus niet; veranderingen in het fysieke domein kunnen niet het resultaat zijn van veranderingen in het mentale. Mentale processen zijn als het ware een soort bijkomstige eigenschap die boven het fysieke ‘in de lucht zweven’, die op het fysieke superveniëren. Als iets fysieks zowel een fysieke als mentale oorzaak zou kunnen hebben dan doet de mentale oorzaak er niet toe, omdat deze overbodig is aangezien het fysieke domein causaal gesloten zou zijn. Als er al een oorzaak is die voldoet, waarom zou je dan nog een andere oorzaak overwegen die minder plausibel lijkt, denk aan het scheermes van Ockham.¹⁵⁶

Dus volgens deze fundamentele principes binnen de hedendaagse cognitiefilosofie is het dualisme niet plausibel als verklaring van de werkelijkheid, omdat het mentale geen invloed uit

¹⁵⁴ Slors, de Bruin en Strijbos, *Philosophy of Mind*, 145.

¹⁵⁵ Slors, de Bruin en Strijbos, *Philosophy of Mind*, 144-5.

¹⁵⁶ Le Coultre, *Ik denk/Cogito*, 126.

kan oefenen op het fysieke. De werkelijkheid is fysiek en dit fysieke domein is causaal gesloten. Mentale processen superveniëren slechts op het fysieke, zoiets als een geest of ziel is dus vrijwel irrelevant en overbodig.

Problemen met de verwerpingen van het dualisme

Toch zou ik willen beargumenteren waarom we het dualisme niet op moeten geven. Bovenstaande theorieën die het dualisme aan de kant trachten te schuiven zijn gefixeerd op ons begrip van causaliteit. De notie van causaliteit is echter ook niet geheel onproblematisch. Een bekend argument tegen ons begrip van causaliteit is het biljartballen argument van David Hume. In *An inquiry concerning human understanding* zegt hij hierover het volgende:

When we look about us towards external objects, and consider the operation of causes, we are never able, in a single instance, to discover any power or necessary connexion [...]. We only find, that the one does actually, in fact, follow the other. The impulse of one billiard-ball is attended with motion in the second. This is the whole that appears to the outward senses. The mind feels no sentiment or inward impression from this succession of objects: Consequently, there is not, in any single, particular instance of cause and effect, anything which can suggest the idea of power or necessary connexion.¹⁵⁷

Hume stelt dus dat we de causale kracht tussen twee objecten of gebeurtenissen nooit echt zien, omdat causaliteit zich volgens hem onttrekt aan de waarneming. We zien enkel dat het ene direct na het andere plaatsvindt en daardoor stellen we dat hetgeen wat eerder heeft plaatsgevonden de oorzaak is geweest van het andere. In het geval van twee biljartballen die met elkaar in aanraking komen, zien we dat biljartbal B beweegt nadat deze in aanraking is gekomen met biljartbal A. We nemen echter niet waar dat biljartbal A ook daadwerkelijk de beweging van biljartbal B heeft veroorzaakt. Het enige wat wij zien zijn twee opeenvolgende gebeurtenissen. Zo zegt Hume “[...] and one object follows another in an uninterrupted succession; but the power of force, which actuates the whole machine, is entirely concealed from us [...]”¹⁵⁸ Wellicht bewoog bal B uit zichzelf en is het slechts toeval geweest dat bal A net op dat moment bal B heeft aangeraakt.

¹⁵⁷ David Hume, “Of the Idea of Necessary Connexion,” in *An Enquiry Concerning Human Understanding*, red. Stephen Buckle (New York: Cambridge University Press, 2007), 59.

¹⁵⁸ Hume, “Necessary Connexion,” 60.

Op deze manier beargumenteer ik dat de causale geslotenheid van het fysieke domein helemaal geen plausible theorie is. Causaliteit zoals het daar wordt beschreven is namelijk niet zo vanzelfsprekend meer. Fysieke objecten hoeven helemaal geen fysieke oorzaak te hebben. Bovendien hoeft het ook niet meer zo te zijn dat het mentale slechts superveniëert op het fysieke.

Niet alleen dit argument van Hume kan tegen de theorie van de causale geslotenheid van het fysieke domein (en daarmee tegen het principe van superveniëntie) worden ingebracht, maar ook het niet minder bekende inductieprobleem.¹⁵⁹ Het inductieprobleem stelt, zoals de naam al suggereert, dat er problemen zijn met inductie. Inductie is het trekken van algemene conclusies uit een aantal/enkele specifieke gevallen. Het bekendste voorbeeld van een inductieve redenering gaat als volgt:

Premisse 1: Zwaan 1 is wit.

Premisse 2: Zwaan 2 is wit.

Premisse n: Zwaan n is wit.

Conclusie: Alle zwanen zijn wit.

Nu is het probleem hierbij dat hoe veel witte zwanen je ook hebt gezien, er zomaar een dag kan komen waarop je een zwarte zwaan tegenkomt. De inductieve redenering gaat in dat geval niet meer op. Dit soort redeneringen gebruiken we in het alledaagse leven echter wel vaak. Zelfs het ervan uitgaan dat morgen weer een nieuwe dag zal aanbreken is inductief. Inductieve redeneringen gaan volgens Hume namelijk uit van het uniformiteitsprincipe: “[...] that the future will resemble, or be conformable to, the past.”¹⁶⁰ Het feit dat dit tot nu toe elke keer ook daadwerkelijk is gebeurd garandeert echter niet dat dit ook altijd zo zal zijn. Vandaar dat het inductieprobleem als volgt luidt: uit een individueel geval kan niet worden afgeleid dat een universeel begrip waar is.¹⁶¹

¹⁵⁹ Le Coultre, *Ik denk/Cogito*, 115.

¹⁶⁰ David Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, red. Peter Millican (Oxford: Oxford University Press, 2007), 38.

¹⁶¹ Le Coultre, *Ik denk/Cogito*, 115.

Ook het inductieprobleem kan worden gebruikt om te beargumenteren dat de causale geslotenheid van het fysieke domein en de zogenaamde superveniëntie van het mentale op het fysieke het dualisme niet uitsluiten. De theorie van causale geslotenheid is namelijk ook gebaseerd op het uniformiteitsprincipe. Doordat tot nu toe fysieke processen een fysieke oorzaak hebben gehad wordt daaruit geconcludeerd dat dit altijd zo is en altijd zo zal zijn. Het mentale als veroorzaker van iets fysieks werd daarmee compleet uitgesloten. Zoals echter is gebleken garandeert het ontzettend vaak voorkomen van een bepaald proces niet dat dit altijd zo zal zijn.

Uit een n aantal keren dat een fysiek proces een fysieke oorzaak had kunnen we niet concluderen dat het fysieke altijd een fysieke oorzaak heeft. Stellen dat het fysieke domein causaal gesloten is, is dus problematisch. Aangezien het principe van superveniënte ook uitgaat van de causale geslotenheid van het fysieke domein kan ook dat principe niet meer uitsluiten dat het mentale invloed kan hebben op het fysieke. Bovendien, zoals Descartes zelf zegt in zijn *Meditaties*: “[...] the unavailability of an explanation does not imply that the phenomenon does not exist.”¹⁶² Dat we (nog niet) kunnen verklaren hoe iets mentaals en immaterieels invloed kan uitoefenen op iets fysieks en materieels betekent nog niet dat het überhaupt niet mogelijk is. Het mentale is niet irrelevant, onnodig of irreëel en het dualisme daarmee ook niet.

Dualistische scenario's

Nu ik heb beargumenteerd waarom de grootste theorieën ‘tegen’ het dualisme geen stand houden, zal ik verder gaan met het schetsen van verschillende dualistische scenario's van het leven na de dood.

In zijn *Meditaties* schrijft Descartes iets wat me aan het denken doet zetten, namelijk “Ik ben, ik besta; dat is zeker. Maar voor hoelang? Natuurlijk zolang als ik denk; want het zou wel eens kunnen dat ik plotseling helemaal ophoud te bestaan, als ik ermee ophoud enige gedachte te hebben.”¹⁶³ Dit lijkt te suggereren dat we geen gedachten meer hebben wanneer we dood zijn en dat we daardoor ophouden te bestaan. Het mentale bepaalt dus of we nog bestaan of niet. Het lichaam kan gestorven zijn, maar als de geest nog voortleeft bestaan we nog wel.

¹⁶² René Descartes, “Meditaties over de eerste filosofie,” in *De Uitgelezen Descartes*, red. Han van Ruler (Amsterdam: Boom, 1999), 24.

¹⁶³ Descartes, *Meditaties*, 239.

Het eerste wat in mij opkomt wanneer ik nadenk over het leven na de dood is de traditionele tweedeling tussen de hemel enerzijds en de hel anderzijds. Ik denk echter niet dat het 'antwoord' voor onze neuzen ligt. Hoewel verschillende godsdiensten een ietwat andere draai geven aan hun beschrijvingen van het leven na de dood, lijkt het wel alsof ze vanuit een soortgelijk vertrekpunt voortkomen, namelijk dat het leven na de dood iets universeels is. Met universeel bedoel ik dat het voor ieder individu op een soortgelijke manier geldt. Het geldt bijvoorbeeld voor ieder individu dat ze ofwel naar de hemel ofwel naar de hel worden gestuurd.

Ik denk echter niet dat dit zo hoeft te zijn. Wanneer we dromen kan het mentale zijn gang gaan. Het mentale lijkt niet meer gebonden te zijn aan het lichamelijke. Ik droom wel eens dingen die in dit leven nooit zouden kunnen, het zou volkomen onlogisch zijn aangezien het bijvoorbeeld tegen de natuurwetten – waar het lichamelijke aan onderworpen is – ingaat. Zolang het mentale nog gebonden is aan het lichamelijke is het mentale in zekere zin ook aan de natuurwetten onderhevig, want pas als het mentale compleet losgekoppeld is van ook maar de kleinste link met het lichamelijke kan het mentale de vrije loop gaan – dit valt te vergelijken met het verlost zijn van de ziel bij Plato.

Dit is ook de reden waarom ik wil beargumenteren dat humusatie voor onze kijk op het leven na de dood niet positief, ook niet negatief, maar simpelweg vrijwel irrelevant is. Bij voorstellingen over het leven na de dood schenk ikzelf weinig aandacht aan het lichaam. Deze vergaat en wordt vernietigd, ofwel door het crematieproces, ofwel door het rottingsproces. Waar het om gaat, is wat er met het mentale aspect van de mens gebeurt, met de geest of ziel als je het zo zou willen noemen. We stellen ons het leven na de dood vaak voor als iets immaterieels; dus wat we doen met de materie die we achterlaten doet er niet toe.

Een mogelijk argument tegen mijn claim is dat het lichamelijke altijd via een achterdeurtje terugkomt, omdat we immateriële scenario's toch materieel uitdrukken. Hier wil ik echter het volgende tegen inbrengen. Er zijn namelijk wellicht talloze scenario's, over allerlei dingen, waaronder het leven na de dood, waar wij nooit aan hebben gedacht of nooit aan kunnen denken, omdat ons mentale vermogen beperkt wordt door onze lichamelijke. Ik kan me niet voorstellen hoe het is om niet gebonden te zijn aan mijn lichamelijke. Ik kan me enkel bedenken dat het oneindige mogelijkheden teweeg zal brengen wanneer het immateriële door de dood volledig van het materiële wordt losgekoppeld. Het mentale is dan niet meer gebonden aan het lichamelijke, alles kan, zelfs dingen waar we nooit aan hebben gedacht, omdat het mentale er de vrijheid niet voor had. Hierdoor hoeft het mentale dus ook niet meer materieel te worden uitgedrukt. Humusatie is dus, wederom, irrelevant. Wat er na de dood van het materiële

lichaam kan gebeuren met het immateriële is wellicht onzeker en onbekend, maar het is juist in die onzekerheid en in die onbekendheid dat het mentale volledige vrijheid heeft.

Hierdoor zou het ook zo kunnen zijn dat de dood er voor iedereen anders uitziet. Het is dan dus niet iets 'universeels' meer. Iedereens dromen verschillen van elkaar. Wanneer het mentale zijn gang kan gaan gebeuren er talloze verschillende dingen. Zou het met de dood net zo zijn? Staat iedereen een ander 'leven na de dood' te wachten? Wellicht gebeurt er na de dood van jouw lichaam wat jij gelooft dat er na de dood gebeurt. Het zou zomaar zo kunnen zijn, we weten het simpelweg niet. Het enige wat ik meen te weten is dat de dood een wereld vol mogelijkheden is.

Conclusie

Het is verleidelijk om een agnostisch standpunt in te nemen ten aanzien van het leven na de dood. We kunnen niet weten wat er na de dood gebeurt, alles is mogelijk. Dit is ook de reden dat ik het lichaam geest dualisme nog een kans zou willen bieden. Ik heb beargumenteerd dat de theorieën binnen de cognitiefilosofie het dualisme niet opheffen. Aan de hand van zowel een agnostisch als dualistisch standpunt heb ik ook beargumenteerd dat humusatie irrelevant is. Het lichaam sterft, dat is zeker, maar wat ermee gebeurt doet er niet toe. Waar het om gaat is wat er met de geest gebeurt en dát is mijns inziens onmogelijk te vatten. Er zijn zelfs mogelijke scenario's waar wij nooit aan hebben gedacht en waar we wellicht ook nooit aan zullen denken. Wat er na de dood zal gebeuren is onbekend en onzeker en het is in die onbekendheid en onzekerheid dat we 'vrijheid' vinden in een wereld vol mogelijkheden genaamd de dood, waarin ieder een individueel lot staat te wachten.

“And yonder all before us lie
Deserts of vast eternity”
- Andrew Marvell

* 9 *

Op zoek naar het eeuwige

Wat als je na dit leven voeding kunt zijn voor nieuw leven? En planten, bomen, micro-organismen en kleine diertjes gedijen dankzij jouw restanten? Als eerste plek ter wereld heeft Washington in april humusatie toegestaan: composteren tot vruchtbare humus voor eindeloze nieuwe levenscycli. Ook dichterbij in België wordt geëxperimenteerd met het natuurlijke alternatief voor begraven en cremieren. Interesse om eeuwig voort te leven?¹⁶⁴

Dit is hoe de blogpost *Voortleven als compost* van Susanne Duijvestein wordt ingeleid. Verder in de blog wordt uitgelegd wat humusatie precies is. Humusatie is een proces waar het menselijk lichaam, na overlijden, wordt gecomposteerd. Na ongeveer twaalf maanden is het lichaam volledig gecomposteerd en kan de familie van de overledene de compost gebruiken om bijvoorbeeld een boom in de achtertuin te groeien. Een proces dat wordt beschreven als ‘mooi’ en ‘zoals het hoort in de natuur.’

Mijn initiële reactie op deze *new age* manier van met de dood omgaan was ‘goh, wel een erg wanhopige manier tot vereeuwiging.’ Dit zette mij aan het denken. De mens probeert zichzelf al eeuwen te vereeuwigen op verschillende manieren; bijvoorbeeld iets simpels zoals een idee over een hiernamaals of – tegenwoordig heel populair- plastische chirurgie. Heeft het echter nut om te streven naar vereeuwiging?

Dat is de vraag die ik in dit paper zal beantwoorden. Ik zal aan de hand van filosoof Miguel de Unamuno eerst redenen voor en voorbeelden van vereeuwiging nagaan. Daarna zal ik de kernredenen waarom men streeft naar vereeuwigen, namelijk angst voor de dood, ontkrachten aan de hand van de Epicurische doodsbeschouwing. Aan de hand van deze filosofie plus Spinoza’s

¹⁶⁴ “Voortleven als compost,” Susanne Duijvestein, Bijafscheid, geraadpleegd op 7 november 2019, <https://bijafscheid.com/humusatie>.

metafysica en doodsbeschouwing zal ik beargumenteren dat streven naar vereeuwiging nutteloos is.

De oneindige ijdelheid van het geheel

De drang naar vereeuwiging die Miguel de Unamuno bezat wordt duidelijk in de volgende quote: "I do not want to die. No! I do not want to die, and I do not want to want to die. I want to live always, forever and ever."¹⁶⁵ Hij kan geen vrede sluiten met het vooruitzicht van zijn onvermijdelijke non-existentie en smeekt om een eeuwigheid om zichzelf te zijn.¹⁶⁶ Deze hunkering naar vereeuwiging is voor hem een noodzakelijkheid; hij maakt duidelijk dat hij niet voelt alsof hij recht heeft op onsterfelijkheid, maar dat hij dit verlangen nodig heeft om te kunnen leven.¹⁶⁷ Dit verlangen is zo onvergankelijk als hetgeen het wenst te bereiken, het is de substantie van De Unamuno's ziel en het is nalatig om dit essentieel menselijk verlangen te ontkennen.¹⁶⁸

De Unamuno's verlangen naar onsterfelijkheid is bevredigd in het accepteren van de oneindige ziel die voort zal blijven bestaan na het sterven van zijn lichaam. Hij is dus een dualist; hij gelooft in de scheiding van lichaam en ziel, voornamelijk doordat hij het zich niet kan – of wil – voorstellen, dat alles wat hij is ooit niet zal zijn. Religieus is hij echter niet. Volgens De Unamuno zijn alle religies ontsprongen uit "the cult of the dead, that is to say, from the cult of immortality."¹⁶⁹ De honger om voor altijd te zijn is de honger naar God, om net als God onvergankelijk te zijn. "Gij zult zijn als goden" is wat Satan zei tegen Adam en Eva in het paradijs. Het christelijke geloof verzekert haar volgers dat zij verenigd zullen worden met God in de Hemel en dat men daarom zichzelf over dient te geven aan God in het aardse leven. De Unamuno's vraag naar hoe dit leven na de dood er uit ziet wordt niet bevredigd. Hij bekritiseert het eenzijdige beeld dat het Christendom schetst van het hiernamaals. Er wordt een uitgebreide nadruk gelegd op de Hel, daar waar men gestraft wordt voor diens zondige leven. Er wordt echter nauwelijks tot niet gesproken over de Hemel, waarnaar ieder streeft om na de dood te verblijven.¹⁷⁰

De Unamuno is echter niet geïnteresseerd in eenwording met of bezit worden van God, hij wil God bezitten, God worden zonder dat hij zijn aardse ik op hoeft te geven. Hij verlangt naar een

¹⁶⁵ Miguel de Unamuno, *The Tragic Sense of Life in Men and Nations*, red. Anthony Kerrigan en Martin Nozick (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1972), 51.

¹⁶⁶ Unamuno, *Tragic Sense of Life*, 44.

¹⁶⁷ Unamuno, *Tragic Sense of Life*, 53.

¹⁶⁸ Unamuno, *Tragic Sense of Life*, 54.

¹⁶⁹ Unamuno, *Tragic Sense of Life*, 45.

¹⁷⁰ Unamuno, *Tragic Sense of Life*, 242-43.

eeuwigheid om zichzelf te zijn.¹⁷¹ Daarnaast weigert hij te geloven in de Hel van oneindige straf die het Christendom schetst. In zijn ogen is er geen pijnlijkere Hel dan het vooruitzicht op niet-zijn; dat de dood hier op aarde het einde van zijn bewuste bestaan is en hij zal keren naar het niets.¹⁷²

Naast de enige echte hoop op onsterfelijkheid – de onsterfelijke ziel – beschrijft De Unamuno wanhopige pogingen tot vereeuwiging, welke voortvloeien uit ijdelheid. Zo heeft men een religie van kunst gemaakt. Kunst maakt men niet voor zichzelf maar om iets te creëren wat voortleeft na de dood van de kunstenaar. Dit verlangen, om door middel van naam en beroemdheid een “schim van onsterfelijkheid” te verkrijgen, doet zich voor wanneer men het vertrouwen in de onsterfelijke ziel verliest.¹⁷³ Dit komt mede door de maatschappij die haar middeleeuws geloof in de onsterfelijke ziel heeft verloren. Zo streeft iedereen ernaar om zich te onderscheiden van anderen, al is het alleen in uiterlijk, om zichzelf te poneren als herinneringswaardig. Dit ‘Erostratism,’ zoals De Unamuno het noemt, het oncontroleerbare verlangen naar roem, is een verlangen naar onsterfelijkheid; in ieder geval de onsterfelijkheid van naam en roem. Dit is een uiting van de menselijke ijdelheid; de noodzaak om indruk te maken op anderen en om in anderen voort te leven.

Dit verlangen om in naam te vereeuwigen komt niet door trots, maar door angst voor de dood, of zoals De Unamuno het beschrijft: “No, it is not pride, but terror of extinction. We aim at being everything because we feel it is the only way to escape being nothing.”¹⁷⁴

Gij hoeft niet te vrezen

En zo zijn we gekomen op de reden waarom de mens streeft naar vereeuwiging. Zoals De Unamuno beschrijft, is men bang voor de dood; bang om niet meer te zijn. De filosoof Steven Luper-Foy deelt deze mening. Hij beschouwde de dood als een verschrikkelijk lot. Het is al duidelijk in zijn woordkeuze: hij gebruikt het woord *annihilation* om de totale vernietiging van al dat een mens is te weergeven. Om Luper-Foys gedachtes over de dood duidelijk te maken is het van belang dat we eerst stilstaan bij Epicurus’ doodsbeschouwing.

Epicurus’ visie op de dood kan worden samengevat in het volgende citaat:

Het meest huiveringwekkende van alle kwaden, de dood, is dan ook niet iets dat ons aangaat, want wanneer wij er zijn, is de dood er niet, en wanneer de dood er is, zijn wij er

¹⁷¹ Unamuno, *Tragic Sense of Life*, 52-3.

¹⁷² Unamuno, *Tragic Sense of Life*, 49.

¹⁷³ Unamuno, *Tragic Sense of Life*, 59.

¹⁷⁴ Unamuno, *Tragic Sense of Life*, 63-4.

niet meer. De dood, kortom, is iets dat noch de levenden noch de gestorvenen aangaat. Op de eersten heeft hij geen betrekking, en de laatsten zijn er zelf niet meer.¹⁷⁵

Wat hij hiermee bedoelt is als volgt: oordelen of iets goed of kwaad is, ligt in de waarneming. De enige manier dat iets goed of kwaad is, is als iemand die het waarneemt datgene zo benoemt. In de dood is er geen waarneming meer; degene die waarneemt is vergaan. En dus is de dood niet iets wat ons kwaad kan doen. Zo is de dood niet iets wat de doden aangaat, omdat zij niet aanwezig zijn om de dood te ervaren. Ook gaat de dood de levenden niets aan, omdat zij per definitie *leven*, ze zijn niet dood.

Ook beaamt Epicurus dat degenen die niet zozeer bang zijn voor dood-zijn, maar dat het vooruitzicht van de dood beangstigend of treurig is, dwazen zijn.¹⁷⁶ Iets wat niet zal kwellen wanneer het aanwezig is kan alleen op onredelijke wijze zorgen voor tumult als het nog in de toekomst ligt.¹⁷⁷

Het inzicht dat de dood niets is wat ons aangaat dient het leven iets te maken waarvan men kan genieten door het verlangen naar vereeuwiging weg te nemen. Epicurus was dus geen voorstander van vereeuwiging, hij zegt het volgende:

Daarom maakt het inzicht dat de dood niet iets is dat ons aangaat, het sterfelijke karakter van het leven tot iets waarvan men kan genieten – niet door aan dat leven een oneindige tijdsspanne toe te voegen, maar door ons verlangen naar onsterfelijkheid weg te nemen.¹⁷⁸

Waar De Unamuno zegt dat het verlangen naar een eeuwigheid om te zijn essentieel is aan de mens en een noodzaak is om te leven, zegt Epicurus dat het van belang is om het verlangen naar onsterfelijkheid weg te nemen om een vervuld leven te leiden. Hier zal ik in de volgende paragraaf nader op ingaan.

Luper-Foy is het sterk oneens met de Epicurische gedachtegang; hij is er van overtuigd dat de dood een ongelukkig lot is. Hij beargumenteert dit door uit te leggen dat iets een ongelukkig lot

¹⁷⁵ Epicurus, "Brief aan Menoikeus," in *Brief over het geluk*, red. Keimpe Algara (Groningen: Historische Uitgeverij, 1995), 49.

¹⁷⁶ Epicurus, "Brief aan Menoikeus," 45-6.

¹⁷⁷ Epicurus, "Brief aan Menoikeus," 45-6.

¹⁷⁸ Epicurus, "Brief aan Menoikeus," 45.

is wanneer het de begeerte van een persoon dwarsboomt.¹⁷⁹ De dood rukt als het ware alle begeerten onder je voeten vandaan.¹⁸⁰ Als je op het moment van doodgaan geen wensen meer hebt om te vervullen is de dood een verlossing van verveling, Luper-Foy beweert echter dat de meeste sterfgevallen vroegtijdig zijn, omdat wensen tot ver in de toekomst reiken en het aannemelijk is dat dit ook het geval zou zijn als men honderden jaren zou leven.¹⁸¹ Er is zelden een moment waarop de mens geen onvervulde behoeften heeft, waardoor de dood altijd vroegtijdig komt en iets ongewilds en beangstigends is.

Volgens Luper-Foy verkeert de aanhanger van de Epicurische doodsbeschouwing hierom in een staat van onverschilligheid ten opzichte van het leven. De dood kan voor haar niet vroegtijdig komen omdat dat een slecht gebeuren zou zijn, dus is de dood die haar overvalt altijd tijdig. Hierdoor kan zij geen verlangens hebben die door de dood gedwarsboomd kunnen worden – conditionele verlangens genoemd, verlangens die afhankelijk zijn van het leven – omdat zij zich onverschillig opstelt tegenover de dood. De verlangens die Epicuristen bezitten in het leven zijn dus niet vervullend, ze leven een leeg leven met verlangens die niet vervullend genoeg zijn om te willen blijven voort bestaan.¹⁸²

Waarom blijven Epicuristen dan voortleven? Rosenbaum levert kritiek op Luper-Foys beweringen en ontkracht zijn beweringen. Volgens hem is het onjuist om ervan uit te gaan dat de dood een ongelukkig lot is omdat het verlangens dwarsboomt, omdat in de dood de verlangens ophouden met bestaan; degene die verlangt is er namelijk niet meer. Het is onmogelijk om je in de dood gedwarsboomd te voelen zoals in het leven gebeurt als je verlangens door iets worden gedwarsboomd. Daarnaast beargumenteert Rosenbaum dat Epicuristen wel degelijk een vervullend leven leiden en graag voortleven, ook al zien zij het vooruitzicht naar de dood niet als een slecht iets. Epicuristen bezitten namelijk wél conditionele verlangens. Door deze verlangens hebben zij motivatie om activiteiten te verrichten die hun geluk opbrengen en hen het goede leven brengen. Het is dus niet correct om te denken dat de dood je aardse verlangens dwarsboomt, omdat na de dood dit verlangen en de vervuller daarvan niet meer zijn, en Epicuristen hebben genoeg reden om te blijven leven ook al doet de dood heb niets, want zij streven naar het leven van een gelukkig leven.¹⁸³

¹⁷⁹ Steven Luper-Foy, "Annihilation," *The Philosophical Quarterly* 37, no. 148 (1987): 235, DOI: 10.2307/2220396.

¹⁸⁰ Luper-Foy, "Annihilation," 235.

¹⁸¹ Luper-Foy, "Annihilation," 235-6.

¹⁸² Luper-Foy, "Annihilation," 238-42.

¹⁸³ Stephen Rosenbaum, "Epicurus and Annihilation," *The Philosophical Quarterly* 39, no. 154 (1989): 85-9, DOI: 10.2307/2220353.

De Unamuno's en Luper-Foy's angsten zijn dus onnodig als we Epicurus' gedachtegang aanhouden. De dood kan ons geen kwaad doen en er zijn geen onvervulde verlangens in de dood. Men kan een vervuld leven leiden als men zich focust op de verlangens in het dagelijks leven die het leven een waardig bestaan maken, die geluk brengen.

Deus sive Natura

De angst voor de dood hebben we overwonnen, maar het is vooralsnog denkbaar dat iemand ernaar zou willen streven om een langer leven te leiden, om voor eeuwig te kunnen bestaan om het meeste uit dit aardse bestaan te halen. Om dit te weerleggen zal ik Spinoza's doodsbeschouwing uitleggen, om vervolgens, met een toevoeging van Epicurus, de nadruk te leggen op het leven hier en nu die aandacht en geluk verdient.

Volgens Spinoza dient men niet over de dood na te denken; het leven hier en nu moet geleefd worden en je zorgen maken over wanneer dit niet meer zo zal zijn, is nutteloos.¹⁸⁴ Spinoza's doodsbeschouwing is gebaseerd op zijn idee van God, wat gezien kan worden als het streng gedetermineerde universum.¹⁸⁵ De dood is onderdeel van Gods wil; het is iets wat niet vermeden kan worden.¹⁸⁶ Als men accepteert dat iets wat verloren gaat, zoals het leven, onder geen enkele voorwaarde behouden kan worden, wordt de leed, die het vooruitzicht van de dood veroorzaakt, minder.¹⁸⁷ Wanneer iemand begrip heeft van de noodzakelijkheid van God, geniet deze van een gemoedsrust. De gelukkige persoon heeft begrip van het leven en accepteert de noodzakelijkheid van de dood.¹⁸⁸

Naast de noodzakelijkheid van de dood is er nog een aspect dat Spinoza gemoedsrust biedt. De ene substantie, God oftewel Natuur oftewel het geheel van het universum, is onvergankelijk. De mens is onderdeel van dit geheel. In zekere zin is de mens zo ook onsterfelijk. Nu, het particuliere zijn van een individu, dus alles wat iemand is, vergaat. Het intellect blijft echter voortbestaan. Dit onderdeel van de geest komt van het denkende attribuut die God bezit. Omdat dit in God onvergankelijk is en het menselijk intellect deel heeft aan God, is het menselijk intellect ook onvergankelijk.¹⁸⁹ Spinoza verwoordt het als volgt:

¹⁸⁴ Adam Buben, "The Epicurean Strain," in *Meaning and Mortality in Kierkegaard and Heidegger: Origins of the Existential Philosophy of Death* (Evanston, IL: Northwestern University Press, 2016), 30.

¹⁸⁵ Buben, "The Epicurean Strain," 30.

¹⁸⁶ Buben, "The Epicurean Strain," 30.

¹⁸⁷ Spinoza, *Ethics* (Oxford: Oxford University Press, 2000), 233.

¹⁸⁸ Spinoza, *Ethics*, 256.

¹⁸⁹ Spinoza, *Ethics*, 254.

it is evident that our mind, in so far as it understands, is an eternal mode of thought, which is determined by another eternal mode of thought, and this again by another, and so on *ad infinitum* so that all taken together form the eternal and infinite intellect of God.¹⁹⁰

Hij zegt hier dat de volledigheid van het menselijk intellect samen, van iedere mens die denkt en ooit gedacht heeft, het oneindige intellect van God vormt. Dit gedeelte van de mens, die in ieder persoon zit, kan niet vergaan. Het is echter niet zo dat de particuliere, subjectieve geest blijft bestaan, dat wil zeggen dat alles wat een persoon vormt, haar persoonlijkheid, overtuigingen et cetera, vergaan op het moment van de dood. De mens raakt vaak gehecht aan dit particuliere bestaan, wat volgens Spinoza een onbegrip van het universum ofwel God aantoonst en om een vol en gelukkig leven te leiden is het noodzakelijk om begrip te hebben van het universum en deze gehechtheid aan het vergankelijke los te laten.¹⁹¹

In dit aspect komen Spinoza en Epicurus overeen. Voor Epicurus is het, net als bij Spinoza, van belang om je ervan bewust te zijn dat de toekomst je niet geheel in de macht ligt.¹⁹² Epicurus beweerde echter ook dat de toekomst niet volledig buiten onze macht ligt: “opdat wij er[de toekomst] niet absoluut op rekenen als op iets dat zeker het geval zal zijn, noch eraan wanhopen als aan iets dat zeker niet het geval zal zijn.”¹⁹³ Epicurus was dus geen determinist zoals Spinoza, maar zich er wel van bewust dat het leven ons kan overvallen en het van uiterst belang is om dit te accepteren in plaats van er tegen in te gaan.

Spinoza en Epicurus pleitten er beiden voor om het vooruitzicht van de dood te veronachtzamen en een zekere *joie de vivre*, levenslust, te cultiveren. Waar dat Epicurus er van overtuigd is dat het volgen van de lusten het doel van een gelukkig leven is,¹⁹⁴ is Spinoza van mening dat een begrip van de goddelijke noodzakelijkheid nodig is voor gemoedsrust en geluk. Beiden zijn van mening dat het uiterst nutteloos is om te streven naar vereeuwiging: er is namelijk niks vreeswekkends aan niet meer leven[ep45] en de dood is een onontkoombare noodzakelijkheid.

Om nog even stil te staan bij humusatie: dit kan op een interessante manier worden toegepast in Spinoza's metafysica, die gekenmerkt wordt door de uitspraak *Deus sive Natura* – God ofwel Natuur. Men zou kunnen beargumenteren dat het proces van humusatie, de eenwording van een

¹⁹⁰ Spinoza, *Ethics*, 254.

¹⁹¹ Buben, “The Epicurean Strain,” 30.

¹⁹² Epicurus, “Brief aan Menoikeus,” 47.

¹⁹³ Epicurus, “Brief aan Menoikeus,” 47.

¹⁹⁴ Epicurus, “Brief aan Menoikeus,” 49.

individu met de natuur, een mooie ode is aan Spinoza's metafysica. Zo kan niet alleen het intellect maar ook het lichaam in zekere zin voortleven. Om dit in lijn te houden met Spinoza's filosofie is het echter wel belangrijk dat het subject dat humusatie ondergaat zich er van bewust is dat haar particuliere bestaan op geen enkele manier vereeuwigd kan worden. Dit is onmogelijk; het is noodzakelijk dat dit particuliere bestaan vergaat.

Voor eeuwig voortleven?

Het is aangetoond dat de drang naar vereeuwiging een product is van de angst voor de dood, die, zo is gebleken, volledig onnodig is, omdat de dood ons niets aangaat. Daarnaast is de dood een noodzakelijk onderdeel van het leven, hiertegen vechten brengt onrust en om een gelukkig leven te leiden dient men haar vergankelijkheid te accepteren. Streven naar vereeuwiging is dus volstrekt nutteloos. Het is van belang om je angsten te laten vervagen zodat je je kan focussen op het leven hier en nu, die aandacht en genot verdient.

Bibliografie

Essays

Algemeen Dagblad. "Zandbak op graf om dood broertje te verwerken." Geraadpleegd op 29 januari 2020. <https://www.ad.nl/buitenland/zandbak-op-graf-om-dood-broertje-te-verwerken~a571eb71/>.

Birnbacher, Dieter. "Menschenwürde – abwägbar oder unabwägbar?" In *Biomedizin und Menschenwürde*, geredigeerd door Mathias Kettner. Suhrkamp: Frankfurt am Main, 2004.

Bradley, Ben, Fred Feldman & Jens Johansson (eds). *The Oxford Handbook of the Philosophy of Death*. Oxford: Oxford University Press, 2012.

Brault, Pascale-Anne & Michael Naas. "To Reckon with the Dead: Jacques Derrida's Politics of Mourning." In: *Jacques Derrida: The Work of Mourning*, geredigeerd door Pascale-Anne Brault en Michael Naas, 1-30. Chicago: University of Chicago Press, 2001.

Buben, Adam. *Meaning and Mortality in Kierkegaard and Heidegger: Origins of the Existential Philosophy of Death*. Evanston, IL: Northwestern University Press, 2016.

Butters, Maija. "Aesthetics as Metaphysical Meaning-Making in the Face of Death." *Approaching Religion* 6, no. 2 (2014): 96-111. DOI: 10.30664/ar.67595.

Colombo Dougoud, Roberta. *L'effet boomerang - Les arts aborigènes et insulaires d'Australie*. Gollion: Infolio éditions; MEG: Genève, 2017.

Dahlstrom, Daniel. "Heidegger's Transcendentalism." *Research and Phenomenology* 35 (2005): 29-54.

Descartes, René. "Meditaties over de eerste filosofie." In *De Uitgelezen Descartes*, geredigeerd door Han van Ruler, 221- 286. Amsterdam: Boom, 1999.

Descartes, René. *The Philosophical Works of Descartes*. Vertaald door Elizabeth S. Haldane. Cambridge: Cambridge University Press, 1911. Internet Encyclopaedia of Philosophy.

Descartes, René. *Vertoog over de methode*. Vertaald door Helena C. Pos. Amsterdam: De Wereldbibliotheek, 1937. DBNL.

Douglas, Mary. *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*. London: Routledge Classics, 2004.

Duijvestein, Suzanne. "Voortleven als compost." Bijafscheid. Geraadpleegd op 12 januari 2020. <https://bijafscheid.com/humusatie>.

Epicurus, "Epicurus, uit Brief aan Menoeceus, Spreuken." In *25 eeuwen westerse filosofie*.

- Vertaald, ingeleid en van commentaar voorzien door Jan Bor. Amsterdam: Boom, 2003. 78-86.
- Epicurus. "Brief aan Menoikeus." In *Brief over het geluk*. Vertaald, ingeleid en van commentaar voorzien door Keimpe Algara. Groningen: Historische Uitgeverij, 1995.
- Freeland, Cynthia. *But is it art?: An Introduction to Art Theory*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Hallam, Elizabeth en Jennifer Lorna Hockey. *Death, Memory, and Material Culture*. Oxford: Berg, 2001.
- Havermans, Marja. *Sterven als een stoïcijn. Filosofie bij ziekte en dood*. Budel: Damon, 2019.
- Heidegger, Martin. *Zijn en Tijd*. Vertaald door Mark Wildschut. Amsterdam: Boom Uitgevers, 1998.
- Hume, David. "Of Personal Identity." In *A Treatise on Human Nature*, geredigeerd door Lewis Amherst Selby-Bigge en Stuart E. Rosenbaum, 251-263. Oxford: Oxford University Press, 1978.
- Hume, David. "Of the Idea of Necessary Connexion." In *An Enquiry Concerning Human Understanding*, geredigeerd door Stephen Buckle, 57-72. New York: Cambridge University Press, 2007.
- Hume, David. *An Enquiry Concerning Human Understanding*. Bewerkt en van aantekeningen voorzien door Peter Millican. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Humusatie. "Hoe gaat humusatie in zijn werk?" Geraadpleegd op 12 januari 2020. <https://humusatie.be/hoe/>.
- Humusatie. "Waarom kiezen voor humusatie?" Geraadpleegd op 12 januari 2020. <https://humusatie.be/2-waarom-kiezen-voor-humusatie/>.
- Kant, Immanuel. *Fundering voor de metafysica van de zeden*. Amsterdam: Boom Uitgevers, 2008.
- Kant, Immanuel. *Kritiek van het oordeelsvermogen*. Vertaald, ingeleid en van aantekeningen voorzien door Jabik Veenbaas en Willem Visser. Amsterdam: Boom, 2009.
- Kirkby, Joan. "'Remembrance of the future': Derrida on Mourning." *Social Semiotics* 16(2006)3: 461-472.
- Klass, Dennis, Phyllis R. Silverman en Steven Nickman (eds). *Continuing Bonds: New Understandings*. New York: Taylor & Francis, 1996.
- Klass, Dennis. "Continuing Conversation about Continuing Bonds." *Death Studies* 30, no. 9

- (2006): 843-858. DOI: 10.1080/07481180600886959.
- Kureethadam, Joshtrom Isaac. *The Philosophical Roots of the Ecological Crisis: Descartes and the Modern Worldview*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2017.
- Laderman, Gary. *Rest in Peace: A Cultural History of Death and the Funeral Home in Twentieth-Century America*. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- Le Coultre, Eva-Anne. *Ik denk/Cogito: Inleiding in de filosofie*. Van tekst voorzien door Hester Eymers. Diemen: Veen Magazines, 2007.
- Le Coultre, Eva-Anne. *Ik denk/Cogito: Inleiding in de filosofie*. Diemen: Veen Magazines, 2007.
- Leach, Edmund. *Rethinking Anthropology*. London: The Athlone Press, 1971.
- Lightbody, Brian. "Death and Liberation: A Critical Investigation of Death in Sartre's Being and Nothingness." *Minerva - An Internet Journal of Philosophy* 13 (2009): 85-98.
- Luper-Foy, Steven. "Annihilation." *The Philosophical Quarterly* 37, no. 148 (1987): 233-52. DOI: 10.2307/2220396.
- Macgregor, Sherilyn. "Citizenship: Radical, Feminist, and Green." In *The Oxford Handbook of Environmental Political Theory*, geredigeerd door Teena Gabrielson, Cheryl Hall, John M. Meyer en David Schlosberg. Oxford: Oxford University Press, 2016. DOI: 10.1093/oxfordhb/9780199685271.013.26.
- Marcuse, Herbert. "Existentialism: Remarks on Jean-Paul Sartre's *L'être et le néant*." *Philosophy and Phenomenological Research* 8 (1948): 309-336.
- Olson, Philip R. "Knowing 'Necro-Waste'." *Social Epistemology* 30, no. 3 (2016): 326-345. DOI: 10.1080/02691728.2015.1015063.
- Plato. "De allegorie van de grot." In *De staat. Verzameld werk/Plato*, vertaald door Xaveer de Win. Deel 3, 514a-521b. Kapellen: Pelckmans, 1999.
- Plato. *Phaedo*. Vertaald door Christopher J. Rowe. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- Plumwood, Val. *Feminism and the Mastery of Nature*. London: Routledge, 1993.
- Rosenbaum, Stephen. "Epicurus and Annihilation." *The Philosophical Quarterly* 39, no. 154 (1989): 81-90. DOI: 10.2307/2220353.
- Ryle, Gilbert. *The Concept of Mind*. Chicago: The University of Chicago Press, 1984.
- Sartre, Jean-Paul. *Het zijn en het niet: proeve van een fenomenologische ontologie*. Vertaald door Frans de Haan. Rotterdam: Lemniscaat, 2003.
- Scarre, Geoffrey. *Death*. Stocksfield: Acumen, 2016.

- Scheffer, Paul. *Alles doet mee aan de werkelijkheid*. Amsterdam: De Bezige Bij, 2013.
- Schopenhauer, Arthur. *Er is geen vrouw die deugt*. Gekozen, vertaald en van een nawoord voorzien door Wim Raven. Amsterdam: Uitgeverij de Arbeiderspers, 1974.
- Slors, Marc, Leon de Bruin en Derek Strijbos, *Philosophy of Mind, Brain and Behaviour*. Amsterdam: Boom, 2015.
- Smith, Laura. "On the 'Emotionality' of Environmental Restoration: Narratives of Guilt, Restitution, Redemption and Hope." *Ethics, Policy & Environment* 17, no. 3 (2014): 286-307. DOI: 10.1080/21550085.2014.955321.
- Solomon, Robert C. "Death Fetishism, Morbid Solipsism." In *Death and Philosophy*, geredigeerd door Jeff Malpas en Robert C. Solomon, 167-196. Londen: Routledge, 1999.
- Spinoza, Benedictus de. *Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Tabboni, Simonetta. "The Idea of Social Time in Norbert Elias." *Time & Society* 10, no. (2001): 5-27.
- Terranova, Jacoba. "Grief Theories Series: Exploring the Different Studies on Grief." Geraadpleegd op 16 januari 2020. <https://www.frazerconsultants.com/2018/02/grief-theories-series-exploring-the-different-studies-on-grief/>.
- Terranova, Jacoba. "Grief Theories Series: Worden's Four Tasks of Mourning." Geraadpleegd op 16 januari 2020. <https://www.frazerconsultants.com/2018/02/grief-theories-series-wordens-four-tasks-of-mourning/>.
- Unamuno, Miguel de. *The Tragic Sense of Life in Men and Nations*. Vertaald, ingeleid en van commentaar voorzien door Anthony Kerrigan en Martin Nozick. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1972.
- Warren, James. *Facing Death: Epicurus and his Critics*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- White, Carol J. *Time and Death: Heidegger's Analysis of Finitude*. Burlington, VT: Ashgate Publishing, 2005.
- Willemsen, Harry en Peter de Wind. *Woordenboek filosofie*. Antwerpen: Garant, 2015.
- Zimmermann, Olaf. "Die Würde des Menschen ist unantastbar." Kulturrat. Geraadpleegd op 25 januari 2020. <https://www.kulturrat.de/themen/demokratie-kultur/menschenrechte/die-wuerde-des-menschen-ist-unantastbar/>.
- Venbrux, Eric. "A Death-Marriage in a Swiss Mountain Village." In: *Ethnologia Europaea* 21 (1991): 193-205.
- Winkler, Rafael. *Philosophy of Finitude: Heidegger, Levinas and Nietzsche*. London: Bloomsbury,

2018.

Poëzie

Eliot, Thomas Stearns. *Collected Poems 1909-1962*. Geredigeerd door Valerie Eliot en Christopher Ricks. London: Faber and Faber Limited, 2002.

Kant, Immanuel. "Grundlegung zur Metaphysik der Sitten." In *Gesammelte Schriften (Akademie-Ausgabe)*. Berlijn: Karsten Worm, 1998.

Marvell, Andrew. *Andrew Marvell: The Complete Poems*. Geredigeerd door Christopher Ricks. London: Penguin Books, 2005.

Mercier, Pascal. *Nachtzug nach Lissabon*. München: Btb Verlag, 2003.

Messing, Marcel. "De Verloren Zoon." Marcel Messing. Geraadpleegd op 12-02-2020.
<http://www.marcelmessing.nl/nl/p171>

Plath, Sylvia. *Ariel*. London: Faber and Faber Limited, 1965.

Shakespeare, William. "The Tragedy of Hamlet, Prince of Denmark." Eric M. Johnson.
Geraadpleegd op 29-01-2020.
http://www.opensourceshakespeare.org/views/plays/play_view.php?WorkID=hamlet&Act=3&Scene=1&Scope=scene

Register

Acceptatie, 12, 49
angst, 14, 19, 21, 27, 28, 29, 35, 41, 42, 43, 45, 51, 85, 87, 89, 91
begraven, 14, 5, 15, 31, 37, 56, 62, 63, 64, 65, 69, 85
Birnbacher, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 91
causaliteit, 72, 73
cognitiefilosofie, 69, 71, 72, 76
compost, 3, 7, 10, 16, 17, 18, 28, 29, 31, 32, 39, 55, 65, 69, 85, 92
compostgrond, 39, 65
continuing bond, 61, 62, 63, 65
Dasein, 40, 41, 42, 43, 45, 46, 50, 51, 52
Death, 9, 19, 34, 35, 36, 40, 41, 43, 44, 46, 52, 59, 61, 64, 89, 91, 92, 93, 94, 95, 96
Derrida, 60, 92, 93
Descartes, 13, 14, 15, 19, 69, 70, 74, 92, 94
doden, 4, 6, 7, 9, 14, 35, 37, 57, 62, 63, 87
dood, 10, 12, 14, 5, 7, 8, 9, 13, 19, 23, 25, 26, 27, 28, 29, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 64, 65, 69, 74, 75, 76, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 93
Dood, 10
doodsbeelden, 26
dualisme, 14, 69, 70, 71, 72, 74, 76
dualistisch, 15, 69, 76
duurzame, 12, 10, 13, 16, 17
eeuwig, 23, 27, 28, 29, 53, 54, 55, 85, 89, 91
einde, 14, 6, 21, 24, 27, 28, 29, 40, 41, 51, 52, 86
eindigheid, 23, 27, 33, 35, 39, 51, 52
Epicuristen, 88, 89
ervaringen, 34, 36, 37
ethiek, 7
filosofie, 10, 14, 15, 19, 33, 34, 40, 43, 44, 49, 50, 51, 52, 56, 57, 58, 59, 70, 74, 86, 91, 92, 94, 96
fysiek, 49, 50, 57, 72, 74
gelukkig, 89, 90, 91
gemoedrust, 89, 90, 91
God, 86, 89, 90, 91
goed, 18, 19, 26, 54, 56, 60, 63, 64, 87
graf, 14, 59, 61, 64, 91

graven, 62
 Heidegger, 19, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46,
 50, 51, 52, 55, 56, 57, 58, 60, 89, 92, 93, 96
 herinnering, 9, 11, 34, 35, 39, 49, 60
 hiernamaals, 23, 26, 27, 28, 29, 85, 86
 humanum, 12, 3, 6
 humusatie, 10, 14, 3, 4, 5, 7, 8, 9, 10, 13, 16,
 17, 18, 19, 28, 29, 31, 32, 39, 55, 56, 58,
 64, 65, 66, 69, 75, 76, 85, 91, 92, 93
 ideeënwereld, 70
 identiteit, 9, 35, 43, 50
 individu, 36, 50, 53, 54, 75, 90, 91
 inductieprobleem, 69, 73, 74
 instrumentalisering, 7, 9, 10
 Kant, 1, 4, 5, 7, 8, 9, 32, 33, 34, 37, 53, 93, 96
 kwaad, 87, 89
 leven, 10, 14, 3, 4, 5, 8, 9, 13, 17, 18, 19, 21,
 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 32, 34, 35, 36,
 39, 40, 41, 42, 43, 44, 46, 49, 50, 51, 52,
 53, 54, 55, 56, 57, 58, 60, 61, 62, 63, 64,
 65, 69, 70, 71, 73, 74, 75, 76, 85, 86, 87,
 88, 89, 90, 91
 levenslust, 90
 Levinas, 45, 60, 96
 lijk, 14, 3, 4, 7, 8, 9, 15, 16, 17, 20, 65
 materiële, 15, 16, 27, 35, 50, 55, 70, 75
 Meditatie, 74, 92
 mens, 14, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 13, 14, 15, 17, 18,
 19, 26, 40, 41, 43, 44, 45, 46, 54, 56, 58,
 59, 61, 65, 75, 85, 87, 88, 90
 menselijk lichaam, 85
 mentale, 14, 16, 70, 71, 72, 73, 74, 75
 milieuschuld, 13, 19
 mind, 71, 72, 90
 mooi, 5, 31, 32, 33, 34, 35, 37, 58, 85
 moraliteit, 3, 5, 8
 morele, 3, 4, 6, 7, 8, 9, 18
 naasten, 60, 61, 64
 nabestaanden, 15, 27, 28, 35, 39, 45, 50, 56,
 57, 61, 62, 65
 natuur, 14, 5, 10, 13, 14, 15, 17, 18, 19, 28,
 29, 85, 91
 niet-geleefde leven, 12, 59, 60, 62, 63, 64, 65
 noodzakelijkheid, 40, 86, 89, 90, 91
 onsterfelijk, 14, 26, 35, 56, 90
 onsterfelijkheid, 26, 27, 29, 40, 49, 53, 55,
 56, 57, 58, 86, 87, 88
 onverstoorbaarheid, 14, 19
 overleden, 3, 4, 6, 7, 26, 35, 60, 61, 64
 overledene, 16, 29, 31, 35, 39, 49, 50, 54, 56,
 57, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 85
 overlijden, 26, 28, 34, 49, 50, 54, 59, 60, 61,
 63, 64, 65, 85
 rituelen, 31, 32, 37
 Rouw, 59, 60
 Schopenhauer, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 95
 Solomon, 46, 59, 95
 Spinoza, 86, 89, 90, 91, 95
 sterfelijkheid, 12, 8, 33, 35, 39, 40, 41, 43,
 44, 45, 50, 51, 52, 55, 56, 57, 58, 59
 sterfgevallen, 61, 88
 sterven, 14, 5, 19, 27, 33, 40, 44, 45, 59, 65,
 86
 stoffelijk, 50, 54, 65
 symbool, 13, 17, 19, 20, 39
 thanatologie, 40, 41, 43
 Tijd, 12, 23, 39, 40, 41, 42, 43, 45, 46, 51, 52,
 53, 93
 tijdbeeld, 23, 24, 25, 28, 29
 vereeuwigd, 91
 vereeuwiging, 56, 57, 85, 86, 87, 88, 91
 vergankelijkheid, 12, 49, 50, 52, 53, 54, 55,
 56, 57, 58, 91
 verlangen, 20, 86, 87, 88, 89
 Voorstellingen, 12, 69
 voortleven, 17, 89, 91
 vrijheid, 7, 33, 39, 43, 44, 45, 46, 75, 76
 waardigheid, 1, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9
 ziel, 19, 26, 27, 28, 29, 69, 70, 72, 75, 86, 87
 Zielenrust, 12, 13
 zijn-ten-dode, 41, 42, 43, 45, 46, 49, 51, 52,
 58

Het zal de dood koud laten wat wij van haar vinden, koud laat het ons echter het allerminst. Zowel de eigen dood als die van de ander, heeft drastische invloed op hoe wij, stervelingen, in het leven staan. Sterfelijkheid veroorzaakt allerlei gevoelens in ons, zoals angst, verwondering en nederigheid. Om nog niet te spreken van het verdriet om het verlies van een naaste, en de schaamte over onze niet meer te vereffenen zonden. Al deze zaken hebben hun werking op de eigen levensbeschouwing.

Van eeuwigheid tot eindigheid, van het leven na de dood tot de levenden na de dood, van de rechten van het lijk tot de bloemen op de grafkist: de aspecten van de dood die in deze bundel worden besproken, zijn relevant en uiteenlopend. Ondanks deze diversiteit, zijn alle papers tot een geheel aaneengeregen door de rode draad: humusatie. Dit is een nieuwe, milieubewuste vorm van lijkbezorging waarbij het lichaam wordt gecomposteerd om zo volledig terug in de natuur te kunnen worden opgenomen. Echter, zoveel mogelijkheden als dit biedt, zoveel overpeinzingen zijn erover mogelijk.

In deze bundel leest u negen papers, negen filosofieën over de dood, van negen verschillende schrijvers, studierend aan de Radboud Universiteit. Elk hebben zij een vraag of raadsel rondom de dood onderzocht en samen hebben zij deze bundel samengesteld om een licht te kunnen werpen op dat wat ons allen zal overkomen.