

## ADELAAR EN SLANG:

### De aanblik van een dierenpaar.

Het grootste gevaar dat het denken van Heidegger heden ten dage belaagt is niet de heerschappij van de 'political correctness', maar die van de 'historical correctness'. De historische correctheid grijpt, aangejaagd door de Amerikaanse Heidegger-'receptie', als een veenbrand om zich heen in de Heidegger-interpretatie. Dankzij de publicatie van het grootste deel van Heideggers vroege colleges en andere teksten is het mogelijk de denkgang van Heidegger stap voor stap te reconstrueren, en de invloeden van diverse filosofen en stromingen op zijn denken naadloos te reconstrueren. Geen onderdeel van Heideggers denken leent zich zo gemakkelijk voor een dergelijke reconstructie als zijn bespreking van de 'wereldarmoede' van de dieren. Hier lijkt Heidegger eindelijk over het dierenrijk in zijn verhouding tot het menszijn een duidelijk standpunt in te nemen dat critici en adepten houvast kan bieden. Maar zo is het op geen enkele manier. Het hele college *Die Grundbegriffe der Metaphysik* is één groot afscheid van het correct interpreteren. De verborgen horizon rondom het interpreteren als het verdisconteren van invloeden en perioden is die diepe onverschilligheid die elk spreken als *legein ti kata tinos*, dus ook het historisch verrekenen van Heidegger, op voorhand omgeeft, en die zich als grondstemming weghoudt.

Wanneer het geen zin heeft om *Die Grundbegriffe der Metaphysik* te interpreteren als een reeks filosofische opvattingen over grondstemmingen als verveling, over de verhouding tussen stenen, dieren en mensen, en over de structuur van de propositie, hoe kan deze collegereeks dan gelezen worden? De enige zin van het lezen is hierin gelegen dat deze collegereeks ons een bepaalde schrik aanjaagt, de schrik namelijk dat een bepaalde heimelijkheid in ons bestaan wegblijft (GA 29.244). Wat dit inhoudt is vooralsnog onduidelijk. Wat wel gezegd kan worden is dat het college ons alleen dan de schrik voor een wegblijvend geheim kan aanjagen wanneer het daarvoor de dimensie opent. Dat houdt in dat het college ons wegbrengt in de uiterste weidsheid van een vooralsnog onooglijke horizon. Wat hier gezegd zal worden is een aanwijzing naar de zin van het filosofisch lezen als opgeschrikt worden door deze onooglijke horizon.

De gehele gang van het college *Die Grundbegriffe der Metaphysik* bestaat uit een afscheid van het innemen van filosofische standpunten of het openen van filosofische perspectieven. Ieder standpunt of perspectief, hoe correct ook, dankt zijn correctheid aan een lichtkring, een open dimensie, die in dat standpunt of perspectief, dankzij de helderheid ervan, verdwijnt. Dat betekent dat Heideggers college er niet op uit is deze dimensie of horizon alsnog te beschrijven of verklaren. Het raadselachtige, geheimzinnige van deze tekst ligt hierin dat zij zichzelf wendt tot die onherroepelijk wijkende horizon die haar tevoren al droeg, zodanig dat

deze nog immer wijkende horizon zelf de gang van het college dicteert, en aldus van zich blijk geeft. Dit dicteren grijpt plaats in de zinsnede waaromheen de hele tekst geconcentreerd is. Deze zinsnede spreekt ons aan op ons denken, temidden van die merkwaardige constellatie, die ons tegelijk de noodzaak en de mogelijkheid van ditzelfde denken heeft ontnomen. Deze zinsnede luidt: 'de indifferentie van de openlijkheid van zijnden' (*Die Indifferenz der Offenbarkeit von Seiendem*) (GA 29.515).

Deze uitdrukking wijst op merkwaardige manier naar zichzelf. Waar deze zinsnede een indifferentie in het geding brengt wijst ze ernaar dat ons denken op een wezenlijk punt niet is aangesproken - dus ook door deze zinsnede niet is aangesproken. Dat klinkt merkwaardig. Wij zijn toch voortdurend door de eisen die de dingen en processen om ons heen stellen aangesproken. Maar wat zegt Heidegger eigenlijk? Hij zegt niet dat de *dingen* indifferent zijn, dus zonder onderscheid door elkaar heen lopen of ons niets aangaan. *Hij zegt niets over de zijnden*. Hij zegt dat de *openlijkheid* van de zijnden indifferent is. Hij spreekt dus over iets dat geen ding is. Hij spreekt ons aan op een onderscheid, dat tussen de dingen en hun *Offenbarkeit*, dat ons heden ten dage niet te denken geeft, en duidt de afwezigheid van dit onderscheid aan door het woord *indifferentie*.

In het woord *indifferentie* kan de zinsnede ons onverhoeds toch te denken geven, in zoverre ze namelijk ons de schrik kan aanjagen dat ook wanneer het onderscheid tussen de dingen en de openlijkheid waarin ze zich bevinden ons niets te denken geeft *de indifferentie die daar in het geding is misschien wel niet niets is*, maar een volkomen bevreemdend gebeuren dat ons denken al zo getroffen zou kunnen hebben dat het binnen deze onverschilligheid rondgaat, terwijl die zelfde onverschilligheid misschien alle stappen van het nadenken al op voorhand omgeeft.

Waarnaar wijst de zinsnede *openlijkheid van zijnden*? Naar de gedachte dat de dingen van zich blijk geven dankzij een open dimensie die niet van de dingen is en niet tot de dingen behoort. Dingen geven alleen van zich blijk, krijgen alleen een aanblik, binnen een lichtkring, een horizon. Van oudsher, zolang de wereld metafysisch was, werd de horizon die aanblik geeft aan de dingen maar zelf geen ding is begrepen als het boven-zinlijke. Dankzij de aanblik 'boom' kan een berk als boom worden gezien. Indifferentie van *deze* openlijkheid betekent: deze horizon is geëclipseerd. Dat duidt erop dat de metafysische horizon die aanblik gaf als maat en aanblik voor het zintuiglijke, zoals Nietzsche het zegt, als met een spons is weggewist.

Dat evenwel is *niet* de betekenis van de zinsnede *indifferentie van de openlijkheid van zijnden*. Waar Heidegger naar wijst is dat de platoonse aanblikken *en* Nietzsches perspectieven ieder op hun eigen wijze omgeven zijn van *dezelfde* open dimensie. Het schrikbarende of bevreemdende van deze dimensie is dat ze niet tegenover het denken te krijgen is. Ze heeft zichzelf altijd al geëclipseerd in de helderheid die aan die dimensie te danken is. Daarin beheerst

ze op onooglijke wijze het verschijnen van de dingen en het nadenken van de mensen. Dat de nieuwe tijd de epoche is van de verwetenschappelijking en van de techniek, zodanig dat wetenschap en techniek hun eigen maat en horizon openen, heeft zijn grond in de heerschappij van deze zichzelf weghoudende dimensie.

In *Die Grundbegriffe der Metaphysik* ligt een aanwijzing naar de zin van de uitdrukking *indifferentie van de openlijkheid* in het woord *voorhandenheid*, dat begrepen wordt in de meest weidse zin. In deze weidse zin duidt dit woord er niet op dat de dingen voor de hand liggen om bij voorbeeld theoretisch onderzocht of praktisch behandeld te worden, maar dat de lichtkring rondom de dingen voor de hand liggend is, en dus in vanzelfsprekendheid wegvalt. Voorhandenheid behoort *niet* tot de dingen die voor de hand liggen, maar is het gelijkmatige en daarom vanzelfsprekende licht waarin alles voor de hand kan komen te liggen. Dit licht zou ons heden ten dage zo kunnen verblinden dat het als licht niet meer aan het licht komt.<sup>1</sup>

Wij hebben heden ten dage aan alle kanten te maken met de groei van gelijkvormigheid, wanneer wij zien dat de natuur van alle continenten onder dezelfde heerschappij van de techniek wordt onderworpen, dat de nationale staten hun individualiteit en soevereiniteit verliezen, dat mensen in de monotonie van arbeid en vrijetijdsbesteding worden geüniformeerd. Wat we in onze zorg en ijver om de noden rond de zijnden, zoals de gelijkvormigheid, te lenigen niet zien is datgene waaraan *Die Grundbegriffe der Metaphysik* alles gelegen is: de *Not im Ganzen* (29.243-45). Wat is de *Not im Ganzen*? Het niet aankomen van de alomvattende *dimensie* van deze gelijkmatigheid die als dimensie met de daarbinnen oplichtende zijnden niets te maken heeft. De *Not im Ganzen* is dat er geen onderscheid kan opkomen tussen de voorhanden dingen en hun horizon, de voorhandenheid. Niet dat de techniek de aardbol in haar greep heeft is het wezenlijk verontrustende, maar dat de techniek horizonloos is, dat wil zeggen: dankzij de eclipsing van haar lichtkring zelf haar eigen lichtkring opwerpt om als input-outputsysteem alleen haar eigen, dankzij de terugkoppeling voortdurend bijgestelde, ontwerpen te ontmoeten, en dus onmogelijk door iets werkelijk bevreemdends, een geheim, te kunnen worden aangedaan.

In *Zur Sache des Denkens* (p.7) wijst Heidegger jaren later naar het zelfde wanneer hij de voorhandenheid ter sprake brengt. Voorhandenheid is een wijze van openzijn, van *Anwesen*. Het wezenlijke dat in dit woord is aangeduid is niet dat dankzij de ontwikkeling van de techniek de aarde omcirkeld wordt door satellieten, maar dat het *zijn* als voorhandenzijn alle aardbewoners op gelijkmatige wijze aanspreekt. De aarde is van een gelijkvormige openlijkheid omgeven. Pas daarbinnen kunnen satellieten rondcirkelen. In zoverre deze gelijkvormige openheid in de indifferentie ervan - de indifferentie die zich eclipseert in de beeldenstorm die

---

1

Zoals Heidegger het jaren later aangeeft: 'Die Durchsichtigkeit des hintergrundlosen immer Selbstverständlichen gibt eine Helle, in der das Auge des Wissens geblendet wird bis zur Verblendung' (GA 45.196).

van de satellieten uitgaat - zichzelf weghoudt, in die mate geeft ook wat erdoor is omgeven, de aarde, niet ~~niet~~ op haar eigen wijze van zich blijk, maar is zij opgenomen in dezelfde horizonloze helderheid.

Het eigenaardige van de onderscheidloze helderheid is dat zij het spreken erover op voorhand in zich heeft opgenomen. De vorm van spreken die beantwoordt aan de onderscheidloosheid van de voorhandenheid is die van de propositie, de 'indifferente Normalform der Aussage: a ist b' (GA 29.438). Er is geen kennen van alledaagse, wetenschappelijke of filosofische aard, dat niet is opgenomen in het stralingsbereik van deze indifferente normale vorm van de uitspraak. Wat is het kenmerkende van deze vorm? Dat ze, als abstracte algemeenheid, zowel geschikt is om zijnden te beschrijven alsook om hun zijn te beschrijven. Binnen de indifferente vorm van de abstraherende propositie kan het onderscheid tussen het zijnde en de dimensie ervan op zijn hoogst blijken als indifferente algemeenheid.<sup>2</sup>

Welke betekenis heeft deze indifferentie voor de plaats die wijzelf in onze epoche innemen? Als *animal rationale* zijn wij het levend wezen dat rationeel, en dus propositioneel is, dat niet anders denkt dan in uitspraken van de indifferente vorm a is b, of het nu gaat om historische plaatsbepalingen, om toekomstvisies, of om cultuurkritiek, die als diagnose, prognose en eventuele remedie al omgeven is van de indifferentie die iedere uitspraak omhult. De indifferentie van de gelijkmatige voorhandenheid houdt in dat wij onszelf al vanuit de heerschappij van de propositie moeten begrijpen en dus niet wezenlijk betrokken zijn in wat wij over ons zelf kunnen zeggen. Onze beste manier van spreken is, in de indifferentie van de abstracte filosofie, hogere journalistiek.

Deze hogere journalistiek valt samen met onze horizon. Hoe dan te ervaren en te zeggen wat binnen deze horizon plaatsgrijpt? <sup>3</sup> Hoe ons te wenden tot die horizonloze horizon, die zich in het indifferente aangezicht van de dingen heeft geëclipseerd, die tegelijk daarin de aarde heeft laten vallen, en waarbinnen wij niets kunnen tegenkomen dat ons aangaat, dat wil zeggen vreemd is? Hoe kan de pure schrik, de inbreuk van Bromios zoals Botho Strauß die oproept, filosofisch aan het woord komen?

Wat bij ons maar niet wil aankomen is dat indifferentie nog altijd indifferente *openlijkheid* is. Voordat de dingen van zich blijk geven en voor wij ons tot de dingen wenden heerst deze openlijkheid. Maar deze *openlijkheid* wijst naar die *openheid* die met het verschijnen van de

---

2

(GA 29.515) 'Seiendes zu sein - darin kommt jedes Seiende mit dem anderen überein, das ist das Indifferenteste, Durchgängigste und Allgemeinste, was wir vom Seienden sagen können. hier gibt es keine Differenz mehr.'

3

(GA 29.115) 'Was geschieht darin, daß diese höhere Journalistik unseren "geistigen" Raum ausfüllt oder gar überhaupt umgrenzt?'

dingen en met ons openstaan ernaar toe geenszins omschreven is. We hebben al gezien dat deze openheid zich terugtrekt. Dat wijst naar datgene wat wij niet waar willen hebben: dat deze openheid als dimensie *geenszins op het verschijnen van de dingen daarbinnen en op de menselijke beantwoording daaraan hoeft te zijn aangelegd*. Er ligt een incommensurabiliteit tussen het verstaan en het verschijnen van de dingen enerzijds, en de openheid die ze als dimensie omgeeft anderzijds. Deze dimensie is in verstaan en verschijnen niet te bezetten, maar blijft bij zichzelf.<sup>4</sup> Hier ligt een eerste aanduiding naar wat Heidegger het 'geheim' noemt. Wat wij niet willen weten in onze zucht binnen de door ons ontworpen wereld dankzij ons kennen en onze techniek restloos thuis te zijn is dat de openheid waarin dat plaatsgrijpt geenszins openlijk is, maar zichzelf eclipseert.

Alleen wanneer wij onszelf als het *animal rationale* zouden verlaten, in het besef namelijk dat wij vóór iedere rationaliteit en animaliteit al openstaan naar een dimensie die op geen enkele manier voor ons verstaan of ingrijpen bezetbaar is, wanneer wij onszelf omwenden naar het *Da-sein*, het openstaan naar dit dimensionale, kan er zicht ontstaan op de oorsprong van de huidige planetaire toestand die Heidegger voorziet. Alleen vanuit de omwending naar de radicaal buiten ons liggende dimensionaliteit is het voor ons zinvol ons te wenden tot de hedendaagse toestand 'waarin het planetaire verkeer, de techniek en de economie de mens met zich meesleuren en in beweging houden' (GA 29.115).

Alleen wanneer wij ons wenden tot ons radicaal buiten zijn (*Dasein*), buiten namelijk bij die horizon die zich aan ons denken niets gelegen laat liggen, kan onze eigen indifferentie in concreto aankomen. Zolang die omwending niet heeft plaatsgegrepen zal de wezensomgrenzing van de mens als *animal rationale* blijven heersen. Of in deze wezensomgrenzing nu de menselijke animaliteit, dan wel de menselijke rationaliteit op de voorgrond treedt kan ons onverschillig laten. Het wezenlijke is dat in deze omgrenzing de mens niet vanuit zijn primaire openstaan wordt begrepen, maar als zijnde, namelijk als levend wezen, wordt begrepen, dat als zijnde gekenmerkt is door propositionaliteit. Het opene heeft zich in de heerschappij van het zijnde geëclipseerd. Gevolg is dat de rationaliteit in deze wezensomschrijving niet alleen *onderwerp* is van de omschrijving, maar tegelijk de openheid vormt waaraan deze wezensomschrijving haar waarheid ontleent, dus de *maat* ervoor is. De redelijkheid is de maat voor wat redelijkheid mag heten. Zolang wij dit *animal rationale zijn*, zolang ontgaat ons de oorsprong van de wezensomgrenzing van onszelf. Deze omgrenzing is geenszins door de menselijke redelijkheid bedacht of opgeworpen, maar is, voordat de mens aldus mens werd, afkomstig van de wijkende horizon die alle redelijkheid en alle animaliteit omgeeft.

Het wijken van de dimensionaliteit in de gelijkmatige, indifferente openlijkheid waarin

---

4

Zie R.J.A. van Dijk, Die Grundbegriffe der Metaphysik, in *Heidegger Studies* (7) 1991, p104.

de dingen en wijzelf elkaar tegemoet treden is geen abstract filosofenprobleem. In deze gelijkmatige openlijkheid ligt er de oorsprong van dat heden ten dage het onderscheid tussen het voorhandene (objecten) en onszelf als degenen tegenover wie het voorhandene zich bevindt (subject) bezig is weg te vallen. Alleen dankzij de eclipsering van het dimensionale is te begrijpen dat de natuur dankzij het technologisch ontwerp ervan als aangelegd op het menszijn verschijnt, terwijl tegelijkertijd de mens zichzelf inpast in ditzelfde ontwerp, zodat natuur en menszijn in een onderscheidloze *fitness* ineenpassen. Heden ten dage gaat de vrijheid van de subjectiviteit op in de objectiviteit die eraan beantwoordt (GA 5.111). De antropomorfie van de natuur en de fysiomorfie van de mens doordringen elkaar.

Maar ook de differentiëring binnen de mens zelf, de differentiëring tussen het animale en het rationele, is, dankzij de eclips van het dimensionale, bezig in onverschilligheid te verzinken. Het menselijk lichaam wordt in de zorgindustrie - van gezondheidszorg en -cultus tot aan de lijkbezorgingsindustrie - tot voorhanden voorwerp van berekening en planning. Omgekeerd is de door de techniek beheerste rationaliteit doortrokken van wat voorheen het kenmerkende van de animaliteit was. Rationaliteit is in de epoeche van de informatisering als binnen zichzelf terugkoppelend input-output-systeem het instinct dat binnen de horizon van nut en schadelijkheid speurt naar overlevingsmogelijkheden, en daarbuiten niets nastreeft - dat immers alleen maar een rem op de effectiviteit kan zijn. Het driftmatige van het dierlijke en het redelijke van het menselijke worden identiek (VA 90).

De vraag is nu: welke is de weg waarlangs Heidegger ons hedendaagse mensen de mogelijkheid geeft om geconfronteerd te worden met de uiterste weidsheid van onze horizon die de onze niet is, zodanig dat we pas in dat tot in het uiterste van onszelf wegraken ons zelf in het zicht kunnen krijgen? Langs welke weg kunnen wij diegenen worden die in dubbele zin zijn weggerukt, namelijk naar de wegblijvende openheid die 'Indifferenz der Offenbarkeit' heet, terwijl we tegelijk worden teruggerukt binnen datgene waaromheen deze horizon ligt maar er nooit in kan worden opgenomen: de 'Erdball' of het zijnde in zijn geheel? Hoe zouden we als mens 'dat tussen, waarin hij het zijn toebehoort en toch binnen het zijnde een vreemdeling blijft' (GA 5.96) worden?

In de animaliteit van de mens ligt een aanduiding naar de oorsprong ervan, de heerschappij van de voorhandenheid. In de animaliteit ligt het toebehoren van de mens tot de levende natuur. Maar daarin verhult zich de al vooronderstelde mogelijkheid van een vergelijkbaarheid van mens en levende natuur, en daarbinnen van mens en dier, dus de *toegankelijkheid* van de animaliteit. De mens kan alleen *animal* heten wanneer hij met de dieren in dezelfde gelijkmatige openbaarheid deelt. Alleen vanuit deze zichzelf eclipserende horizon van de voorhandenheid kan de mens zichzelf beschouwen als meer of minder, hetzelfde of anders dan een dier. Dankzij deze indifferente toegankelijkheid kan het denken oscilleren tussen de gedachte aan de menselijke uniciteit en een met de dieren gedeelde gemeenschappelijkheid,

zonder ooit tot een ondubbelzinnig antwoord te komen. De horizonloze horizon van de voorhandenheid is de vanzelfsprekende maat voor de verschijningsvorm van overeenkomsten en verschillen tussen mensen en dieren.

Dezelfde indifferentie die ons mensen aan de animaliteit toeschrijft geeft ons zicht op de dierenwereld. Een dier verschijnt binnen de gezichtskring van de voorhandenheid enerzijds aangelegd op de menselijke subjectiviteit. Dan geeft het van zich blijk als technologisch hulpmiddel. Dieren zijn industriële gebruiksvoorwerpen: zij zijn proefdieren, zij zijn lastdieren, zij zijn consumptiedieren. Binnen de lichtkring van de voorhandenheid verschijnen de dieren in een indifferente antropomorfie. Tegelijk verschijnen dieren binnen de lichtkring van de voorhandenheid in hun zelfstandigheid. Deze zelfstandigheid evenwel is evenzeer betrokken op de indifferentie van de voorhandenheid waarbinnen ook mensen thuishoren. Hier gaat het niet om de vraag naar de bruikbaarheid van de dieren, maar om de plaats van de mens binnen de animaliteit en de natuur in het algemeen. Waar de dieren hun waardigheid gelaten wordt binnen hun natuurlijke omgeving is dit *laten* betrokken op de menselijke plaats in de natuur. De ecologische natuur wordt georganiseerd met het oog op de plaats die de mens zichzelf daarbinnen geeft. Waar de dieren dankzij hun eigen manier van doen de mensen hun eigen plek binnen de levende natuur laten is de fysiomorfie van de mens bereikt. De antropomorfe natuur en de fysiomorfe mens zijn het zelfde geworden.

Wanneer ik mij nu wend tot Heideggers verhouding tot de dieren in *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, dan is de eerste zorg om de gedachte af te weren dat Heidegger in de vergelijking tussen de thesen 'de steen is wereldloos', 'het dier is wereldarm' en 'de mens is wereldvormend' een metafysische vergelijking tussen mens en dier heeft willen geven, laat staan dat Heidegger in de these 'het dier is wereldarm' een regionale ontologie van het dierlijk bestaan heeft willen bieden. De enige zin van het bespreken van de these omtrent de armoede aan wereld van het dier is: onszelf wegbrengen naar de wijkende horizon van de openheid. Deze alle spreken omgevende open dimensie heet in *Die Grundbegriffe der Metaphysik*: *wereld*. De enige zin van de vergelijkende thesen is: 'de opheldering van steen, mens en dier met het oog op het probleem van de wereld' (GA 29.296), dus met het oog op het in de indifferentie van de voorhandenheid wegblijvende dimensionale. De vergelijkende thesen zijn geen vergelijkende thesen in welke propositionele zin dan ook. De zin van het vergelijken is de totale omwending van de metafysische gedachte aan de mens als *animal rationale*, tegelijk met de daartoe behorende metafysische vanzelfsprekendheid van de toegankelijkheid van het dier. Deze omwending bestaat hierin dat in het college de hedendaagse mens in dubbele zin wordt geconfronteerd met het volkomen bevreemdende, en wel binnen een gang die geen propositionele abstractie, maar een ontzetting of verrukking is. Alleen binnen deze gang heeft het vergelijken van de thesen over mens en dier zijn eigen zin.

Op welke manier deze bevreemding op ons af kan komen kan in eerste aanleg blijken uit Heideggers aanduidingen aan het einde en aan het begin van het college van wat denken is. Aan het eind van het college wordt ernaar verwezen dat filosofie geen abstraherende propositionaliteit is, maar een weggerukt raken, 'die wakkere verrukking (*Hingerissenheit*), die de adem is van alle filosoferen, en wat de grootste filosofen de *enthousiasmos* noemden' (GA 29.531). Niet abstractie maar dit nog niet te begrijpen ontzetten is de weg naar de horizon die de voorhanden dingen en het voorhanden spreken omgeeft. Wat is de aard van deze ontzetting? Zij is een wegraken van de mens die in dit wegraken tegelijk op zijn plaats blijft en *niet* wordt meenomen: 'De mens is dit niet kunnen blijven en toch niet van zijn plaats kunnen' (ibid.). De mens wordt er, in zijn ontzetting in de richting van de horizon van de voorhandenheid, die de horizon van *zijn* is, mee geconfronteerd dat hij tegelijk niet weg kan komen van wat hij op geen enkele manier kan inhalen, van wat hem altijd al omgaf zonder op hem betrokken te zijn, het *zijnde in zijn geheel*. Vandaar dat de filosofie als *enthousiasmos* in het begin van het college haar tegenhanger heeft in de aanwijzing uit het begin van het college naar de filosofie als *Heimweh*. Wij worden weggedreven in het enthousiasme, en juist daarin blijkt: 'wij zijn aangedreven, dwz we zijn tegelijk op enigerlei wijze door iets teruggetrokken, rustend in een wegtrekkende zwaarte' (GA 29.8) De mens is de overgang tussen het weggerukt zijn in de richting van het zich weghoudend *zijn* (horizon) en het toch niet van de plaats komen temidden van het *zijnde in zijn geheel*. Het is deze overgang die de overheldere horizon van de voorhandenheid met als referentiepunt de mens als het *animal rationale* niet tot zich kan toelaten. De overgang van menszijn naar *Dasein* is de omwending naar deze uiteenrukking waarvan de mens het strijdtoneel is, de mens als 'Zwischen' tussen de wijkende horizon van zijn en de verduistering van het zijnde in zijn geheel.

Die omwending grijpt in het college plaats in twee fasen, uitgaande van een radicalisering van een niet ervaren dubbelzinnigheid van het zijn in de sinds Aristoteles heersende metafysica (zie *Metaphysica* E 1026a22). Deze dubbelheid bestaat hierin dat *zijn* enerzijds van zich blijkgeeft als horizon, namelijk in het *als*, in het zijnde als zijnde (*ousia*), terwijl het anderzijds van zich blijk geeft als *to theion*, het zijnde in zijn geheel. Hierbij moet duidelijk zijn dat het zijnde in zijn geheel niet de totaliteit van de zijnden is, maar het omvattende en bevangende van dat wat er altijd al geweest is.<sup>5</sup> Het wezenlijke punt nu is dat het denken sinds Aristoteles deze dubbele richting van het vragen niet in haar dubbelheid heeft



vastgehouden, en daarmee ook de verborgen eenheid ervan niet heeft gezien.<sup>6</sup>

Dit uiteengaan van de vraag naar zijn vergt een uiteenrukken van het denken. Dit is wat in *Die Grundbegriffe der Metaphysik* plaatsgrijpt. Enerzijds wordt de mens in het wekken van een bepaalde grondstemming (i.c. een bepaalde diepe verveling) teruggetrokken in de richting van het volstrekt bevreemdende, datgene wat hem altijd al in zijn greep heeft en omgeeft, temidden waarvan hij zich bevindt zonder dit ooit als iets voorhandens voor zijn voorstellende blik te kunnen krijgen: *to theion*. Anderzijds wordt de mens geconfronteerd met het weggerukt worden naar het totaal bevreemdende dat hij niet alleen wordt vastgehouden in wat hem omgeeft, maar tegelijk weggebracht is, transcenderend is in de richting van die horizon die hem überhaupt buiten zichzelf bij de wereld laat zijn in datgene wat als horizon de 'als-structuur' van het menselijk zien en spreken omgeeft: de horizon van het zijn als openheid die aan alle predicering voorafgaat. Het in elkaar grijpen van dit uiteengaan van het zijnde in zijn geheel en de openheid van het zijn is wat Heidegger met het woord *wereld* aanduidt (zie GA 29.420). Tussen het zijnde in zijn geheel en het zijn als zodanig wordt in de gang van het college de mens uiteengerukt, zodanig dat hem het volkomen bevreemdende van dit onderscheid tegemoet komt. Tussen het *in zijn geheel* en het *als zodanig* bevindt zich de vergelijkende beschouwing omtrent de dieren. De vraag is of deze vergelijkende beschouwing in welke zin dan ook een metafysica van de zoölogie of zelfs van het leven kan zijn wanneer zij deze plaats inneemt in het geheel van het college. De zin van de bespreking van de dieren is: de dieren laten, dankzij hun aanblik, op raadselachtige wijze de gang naar het bevreemdende van *Welt* toe.

In het algemeen is het weinig zinvol om de misverstanden van de secundaire literatuur rond Heidegger, die niets anders bewerkstelligt dan de reproductie van de indifferentie van de voorhandenheid, te bespreken, laat staan te 'weerleggen'. Een uitzondering kan worden gemaakt op die literatuur die ons confronteert met de metafysische indifferentie die wij zelf zijn. In zijn bespreking van *Die Grundbegriffe der Metaphysik* confronteert *Derrida* ons met de ons omgevende indifferentie, en wel daar waar hij zegt dat Heideggers these over de armoede aan wereld van het *dier*, dat immers nooit iets *als* iets ziet of onderkent, een *privatio* is ten opzichte van de maatgevende *menselijke* toegankelijkheid van het zijnde *als* zijnde en dus van de wereld, en dat daarmee de spiritualiteit van de mens de maat is voor de weergave van de armoedigheid van het dier. Heidegger is dus bevangen in een antropocentrische teleologie, die des te hardnekkiger is, omdat ze onontbeerlijk is om de spoken van biologisme en racisme te verdrijven (*Derrida* HQ 60-71). Heideggers these is niet alleen antropocentrisch, ze is ook dogmatisch, in die zin dat Heidegger meent toegang te hebben tot het dierlijke als zodanig, zonder binnen dit gigantische terrein te differentiëren, en zonder acht te slaan op de resultaten

van biologie en zoölogie (HQ 192). In het these-karakter van Heideggers gedachtengang over de dieren ligt het instellen van een absolute oppositionele limiet tussen mens en dier - het instellen van een limiet dat onherroepelijk leidt tot de heerschappij van de homogeniteit van de indifferentie (HQ 193).

Waar wij lezers in het volgen van Derrida mee geconfronteerd kunnen worden is dat wij allen, dankzij de heerschappij van de indifferentie van de voorhandenheid, onherroepelijk weggebracht worden van Heideggers denken naar de opvatting dat Heideggers 'thesen' informatieve proposities zijn van de S is P vorm. In de gang van *Die Grundbegriffe der Metaphysik* evenwel verzet zich alles tegen deze drang. De gelijkmatigheid van het voorhandene is het machtigste in ons bestaan, en juist daarom de doodsvijand van de filosofie (GA 29.399). Waaruit blijkt deze doodsvijandschap, die de aard van de zich onttrekkende horizon van de voorhandenheid zelf is? Hieruit dat wij allen, net als Derrida, onontkoombaar denken dat Heidegger in zijn these over het dier *iets over iets* zegt, dat er dus bij Heidegger sprake is van een 'orde' (*ordre*), een 'in het werk stellen' (*mise en oeuvre*), een 'conceptueel apparaat' (*dispositif conceptuel*), een 'these' (*thèse*), een 'hypothese' (*hypothèse*) over 'een zaak, een gebied, een soort zijnde' (*une chose, un domaine, un type d'étant*). Van de weeromstuit geeft Derrida op zijn beurt een propositie (*proposition*) die hij onderwerpt aan de *discussie* over het *discours* van Heidegger (HQ 71).

De verblinding die in deze gedachte ligt is de indifferentie van de voorhandenheid zelf waar deze zich als *legein ti kata tinou* verhult. Maar hoe is de manier van spreken van Heidegger dan aan te duiden? Is er een aanwijzing naar die wijze van denken die geen abstractie is maar een overplaatsing (*Ortsverlegung*)? Die aanwijzing, al is het maar een voorlopige, ligt hierin dat Heidegger, in een wezenlijke transformatie van het denken van Kant, zijn denken niet betitelt als analyse maar als analytica. De analytica legt niet uiteen in delen, maar zoekt de *geboorteplaats* van wat geanalyseerd wordt. Deze geboorteplaats is datgene waardoor het denken al wordt gedragen. Vandaar dat het denken niet iets algemeen zoekt, maar zijn eigen, het al omgevende dimensie als horizon (GA 29.486). Dat is alleen mogelijk wanneer het terugvragen naar de oorsprong in staat is om 'datgene naar de grond en inwendige mogelijkheid waarvan gevraagd wordt *als geheel te behouden*' (GA 29.485).

De weggang naar de horizon verliest het geheel waarvan wordt weggegaan niet uit het oog. Het denken van Kant biedt een aanduiding naar deze wijze van denken, waar het erop wijst dat de vormen van de aanschouwing, in tegenstelling tot de categorieën, niet gevonden kunnen worden in een abstractie. Ruimte en tijd zijn immers niet het abstracte ten opzichte van de ruimtelijke en tijdelijke dingen - deze dingen zijn altijd al *onderdeel* van ruimte en tijd als het hen omgevende. Hier ligt het these-karakter van opmerkingen over het dimensionale: dergelijke thesen zijn geen abstracties, maar weggang naar het mede-thematische, waarin het voormalig

thematische niet verlorengaat.<sup>7</sup> Alleen in deze zin, en dus nimmer als het trekken van een absolute grens, is de these omtrent de wereldarmoede van het dier te begrijpen.

Niettemin blijft dan nog de vraag hoe het mogelijk is dat Heidegger zich aan de verscheidenheid van het dierenrijk en aan de opeenstapeling van biologische inzichten niets gelegen laat liggen. Hier blijkt het volstrekt bevreemdende van de gedachtengang van Heidegger. Heidegger begaat deze denkweg, ondanks de schijn van het tegendeel, op geen enkele manier omwille van een fundering van de biologische wetenschappen, overeenkomstig de abstractieve gang van de metafysica. Heidegger blijft in zijn gedachten rond de wereldarmoede van het dier *alleen voorlopig* binnen de dimensie van de waarheid van wetenschappelijke en metafysische kennis - maar hij wijst al direct naar de mogelijkheid van grondig verschillende verschijningswijzen van waarheid. De vanzelfsprekende metafysische gedachte dat een steen wereldloos is is onwaar binnen de waarheid van mythe en dichten (GA 29.300).

De verhouding van de these over de wereldarmoede van het dier met betrekking tot de biologische wetenschap is dan ook een volstrekt onverschillige. De uitkomst van de bespreking van de these is niet, zoals de uitgever van het college het wil, een 'objectie tegen zichzelf' (*Selbsteinwand*), maar de gang naar de noodzakelijk indifferente betrekking van het denken tot de wetenschap: de these dat het dier armoedig is met betrekking tot wereld laat de begrensdheid van de wetenschap zien. Wanneer de these 'het dier is armoedig' zin wil hebben als grondslag voor de biologie, dan zou dit betekenen dat het dierenrijk van een ontberen en dus van leed is doortrokken. Van een dergelijke ontbering of een dergelijk leed is de biologie eenvoudigweg niets bekend. Vandaar dat de these überhaupt tot de biologie geen betrekking heeft, afgezien van een begrenzing van deze wetenschap. Het inzicht in de armoede van het dier laat zien dat het dichten een minstens zo grondige verhouding tot de dieren heeft als de metafysica en de daarin nog altijd rustende wetenschap (GA 29.392vv).

De vraag is nu: wat heeft de these 'Het dier is arm aan wereld' dan eigenlijk te zeggen, of voorzichtiger: wat is de zin van deze these? Hier moet er op voorhand aan vastgehouden worden dat deze these geen eigenschap, dus ook geen wezenseigenschap van dieren aan het licht brengt. De enige zin van de uitspraak is een methodische - dat wil zeggen: er is een weg voor het nadenken in aangeduid, om zich in de richting van de het omgevende openheid te laten

bevreemden.

Wezenlijk voor de gang van het denken in de richting van het bevreemdende is dat het geen abstraheren, maar een zich verplaatsen is. In het zich-verplaatsen ligt de mogelijkheid, niet om te doen of ik als denker het zijnde word waarheen ik mij verplaats, maar om zo in dit zijnde mee te gaan, dat ik in dit meegaan voor mezelf van mezelf blijkeef als het *andere* tegenover dit zijnde (GA 29.297). *Het dier nu is bij uitstek het zijnde waaraan het verplaatsen als aard van het eigenlijke denken gebonden kan worden.* Heidegger zegt niets over de aard van dieren, maar wijst erop dat dieren het aan zich hebben dat de mens zich tot een bepaalde hoogte in ze kan verplaatsen. Dieren hebben het vermogen een verplaatsen in ze toe te laten (*Gewährenkönnen einer Versetztheit*). Tegelijkertijd, en daar ligt de crux, laten ze een werkelijk meegaan met ze niet toe. Ze ontfeggen de mens de mogelijkheid met ze mee te gaan (GA 29.308).

Worden hier niet toch weer eigenschappen aan dieren toegekend? Neen. Wat hier in het geding is, is geen eigenschap van dieren, maar het raadselachtige dat dieren alleen dan dieren zijn wanneer zij al tevoren op hun eigen wijze openstaan naar hun omgeving. Dieren kunnen niet vanuit een *Einkapselung* (GA 29.370) begrepen worden, maar alleen vanuit het geopend zijn naar de hen omgevende omcirkeling (*Umkreis, Umring*). Naar deze omcirkeling nu staat het dier open, maar tegelijk wordt het erin vastgehouden - het overstijgt deze *Umkreis* nooit om iets *als* iets te zien. Hierin zou men wederom een eigenschap van het dier kunnen aflezen: zijn armoede aan wereld tegenover het menselijk verkeren in de als-structuur, dus in de wereld. Maar daar kan het Heidegger op geen enkele manier om te doen zijn.

Waar gaat het Heidegger om? Om de horizon van het opene, waar mens en dier ieder op hun eigen, voor elkaar ontoegankelijke wijze, toe behoren. Armoede aan wereld is niet een eigenschap van dieren, maar kenmerkt het openzijn van dieren. In eigenlijke zin evenwel is *armoede aan wereld* de aanduiding, niet van het openstaan van dieren, maar van de *openheid van de betrekking van mensen en dieren tot elkaar*. Heidegger is hier duidelijk over: (GA 29.310) 'Wij proberen om vanuit de opheldering van de dierlijkheid zelf nader te komen tot het wezen van de armoede aan wereld.' De wezenlijke armoede betreft het tegenover elkaar (het *Da*) van mensen en dieren: ze kunnen zich in elkaar verplaatsen, en toch is het met elkaar meegaan ze ontfegd.<sup>8</sup> Dat betekent voor de mens dat het dierenrijk van zijn verstaan een geheel eigen wijze van verplaatsing vergt.

De wezenlijke aanwijzing hierin is dat de wereldarmoede van het dier niet zomaar te zien

Wat Heidegger vraagt is 'Das Verständnis dafür, daß es *grundverschiedene Arten des Seins selbst* gibt und demnach des Seienden, wurde uns gerade geschärft durch die Interpretation der Tierheit. So rückt unsere ganze vorgängige Betrachtung in eine *neue Funktion*. ... Die Tierheit steht jetzt nicht bezüglich der Weltarmut als solcher im Blick, sondern *als ein Bereich von Seiendem*, das *offenbar* ist und somit von uns ein *bestimmtes Grundverhältnis* zu ihm erheischt, in dem wir uns gleichwohl zunächst nicht bewegen (GA 29.400).'

is, niet open en bloot is, maar dat de armoede in de allereerste plaats het *menselijk* openstaan *naar* het dier betreft. Het menselijk openstaan is een verplaatstzijn in de *Umringszusammenhang* van het levende. Maar dit openstaan is zelf armoedig: het kan niet bezet of bezeten worden. Er is *geen* vergelijking van de omcirkelingen van mens en dier mogelijk. Dat betekent: het menselijk openzijn blijkt in het openzijn naar het dier in het dier *bevangen* te zijn. Dit betekent niet dat de bevangenheid van het dier in zijn omcirkeling (*Benommenheit*) en die van de mens nu de zelfde zijn, in tegendeel: de bevangenheid van het dier wijst van zichzelf weg, en wijst zo naar het onvergelijkbare binnen het openzijn waarin menszijn en dierzijn delen. Zo blijkt dat de mens in afgrondelijk andere zin dan het dier gevangen is, hij is bevangen *temidden* van het zijnde.<sup>9</sup>

Hier blijkt dat de aanblik van het dier niet wezenlijk naar het dier wijst, maar van het dier wegwijst, naar het dimensionale rond mens en dier, en zo naar de verduistering, het niet met de mens van doen hebben, van het *im Ganzen* dat wezenlijk tot de openheid, dus de horizon, van de wereld behoort, zonder daarin ooit binnen te halen te zijn.

Het is zaak hier wederom al denkend de doodsvijand van het denken, de indifferentie van de voorhandenheid die wij zelf zijn, te bevechten. De onuitroeibare tendens die ons telkens opnieuw overvalt is om het dier niet te beschouwen als doorverwijzing naar de afgeslotenheid van het opene, maar om omgekeerd de aard van het opene af te lezen uit het dier. Dit is wat Rilke is overkomen toen hij de regel dichtte: 'Was draußen *ist*, wir wissens aus des Tiers/Antlitz allein.' Hier wordt het dier als zijnde de maat voor het buiten, het opene (zijn) dat de mens omgeeft, en is alles, door het aangezicht van het dier primair te stellen, in de voorhandenheid van de subject-objectbetrekking weggevallen, waarbij enerzijds het dier als *Übermensch*, en anderzijds de mens als dier verschijnt - de antropomorfie van de natuur en de fysiomorfie van de mens zijn omvaamd van de totale indifferentie (zie GA 55.220; 54.238; 5.269-320).

Nu wijst in *Die Grundbegriffe der Metaphysik* de aanblik van het dier als aanblik alleen naar de bevangenheid, de *Benommenheit* van het openstaan van het dier, en langs de ontoegankelijkheid hiervan uiteindelijk naar het gebonden zijn van de mens in het zijnde in zijn geheel (*to theion*). Waar in het college wel naar verwezen wordt, maar wat niet wordt uitgewerkt is dat de aanblik van een dier tegelijkertijd en even wezenlijk van zich weg wijst naar het opene van de *horizon*, naar de onooglijke horizon die voor de *mens* het 'als' omgeeft. In

GA 29.403 '... die Umringe unter sich sind gar nicht vergleichbar, und das Ganze der jeweilig offenbaren Umringsverzahnung fällt für uns nicht nur unter das Seiende, das sonst offenbar ist, sondern hält uns in einer ganz spezifischen Weise gefangen. Wir sagen daher: Der Mensch existiert in eigentümlicher Weise *inmitten* des Seienden. Inmitten des Seienden heißt: Die lebendige Natur hält uns selbst als Menschen in einer ganz spezifischen Weise gefangen.'

het dier ligt, tegelijk met zijn bevangenheid, een wezenlijke ontsteltenis, *Erschütterung*.<sup>10</sup> Deze bestaat hierin dat in zijn bevangenheid het dier tegelijkertijd naar de het omringende horizon is weggebracht. Geen steen of vliegtuig kan zich jubelend naar de zon verheffen, zoals een leeuwerik. In het cirkelen en zweven van een leeuwerik blijkt de vrije doorschrijding van de dimensie van het opene, zoals in het zingen een kondgeving, een roep en een betovering heerst. Vliegend en zingend brengt de vogel naar het opene en er weg van (GA 55.95) Wezenlijk is hier wederom het wegdragen dat de vogel in zich meedraagt. Dat betekent dat het openstaan van de mens geenszins vergelijkbaar is met dat van het dier - in tegendeel. Het openstaan van de mens naar de horizon van het 'als' is onvergelijkbaar met dat van het dier naar diezelfde horizon. Deze onderscheidenheid is zo radicaal dat de vogel de mens wegbrengt van het eigen openstaan van de vogel. In dit wegbrengen wordt de aanblik van een vogel een gezicht van het raadsel dat de mens wel openstaat naar de hem openende horizon, maar dat zijn openstaan wezenlijk tekortschiet, armoedig blijft, waar het geconfronteerd wordt met de onbezetbaarheid van de openheid van de vogel naar dezelfde horizon. Wat wij zien als een nestel- of voederplaats is door de openheid van het dier naar het zelfde dat als zodanig niet kan aankomen volstrekt onbezetbaar geworden.<sup>11</sup>

Deze incommensurabiliteit is het scherpst te zien in de verst reikende wegrukking van de mens naar de hem omringende horizon: het uitstaan naar de onbezetbaarheid van de dood, die de horizon is rondom ieder *zien als*. Dat het dier de dood niet heeft betekent niet dat er een absolute scheidslijn tussen mens en dier wordt getrokken. Het niet hebben van de dood door het dier is een van zichzelf wegwijzende aanwijzing. De roep van een vogel wijst van zichzelf

---

10

GA 29.396: 'Denn mit dem Offensein des Tieres für das Enthemmende ist das Tier in seiner Benommenheit wesenhaft hinausgestellt in ein Anderes, was ihm zwar weder als Seiendes noch als Nichtseiendes je offenbar sein kann, was aber als Enthemmendes mit all den darin beschlossenen Abwandlungen der Enthemmung eine *wesenhafte Erschütterung* in das Wesen des Tieres bringt. Wenn wir zuvor betont haben, die Genommenheit der Möglichkeit der Offenbarkeit von Seiendem bilde nur *ein* Strukturmoment der Benommenheit und könne deshalb nicht der Wesensgrund des Ganzen als solchen sein, dann ist dem jetzt zu entgegnen, daß wir am Ende die wesenhafte Organisation des Organismus noch gar nicht hinreichend geklärt haben, um über die Bedeutung dieser Genommenheit zu entscheiden, und daß wir sie nicht klären können, solange wir nicht das Grundphänomen des Lebensprozesses und damit des Todes mit hineinziehen.'

11

GA 48.82 '... ein Nist- und Futterplatz; genauer: *Wir* erfahren und nennen das so. Was *wir* so nennen, hat für den Vogel nicht nur eine *andere* Bedeutung, sondern überhaupt keine "Bedeutung", sofern wir darunter verstehen: das im Sagen und Wissen Offenbare eines Seienden. Worauf der Vogel bezogen ist, wenn er futterbringend dem Nest der Jungen zufliegt, vermögen wir nie unmittelbar zu erfahren.'

weg naar de onbezikbaarheid en onbezikbaarheid van de dood.<sup>12</sup> Deze roep wijst ernaar dat ook de mens de dood niet kan hebben. Het kunnen sterven als wezensomgrenzing van het menselijke is van het niet-kunnen waarnaar de vogel verwijst omgeven. Het hebben van de dood is omgeven van de eigenlijke wereldarmoede: de doodsarmoede (vgl GA 77.224).

In Heideggers denken wordt de mogelijkheid geopend van de volstrekte uiteenrukking van de mens als *animal rationale*. Primair hierin is dat het 'rationele' weggebracht wordt naar het uitstaan van het menselijk be-staan naar de onbezetbare openheid van de horizon rondom het 'als'. Alleen van daaruit kan blijken hoe het 'animale' weggebracht wordt naar de onbezetbare geslotenheid van het zijnde in zijn geheel. Pas dan kan gesproken worden van *das Lebewesen Mensch*.

Pas in de voeging van dit uiteengaan kan het raadsel van de menselijke lichamelijkeheid dichterbij komen, zodanig dat de afgrondelijke verwantschap van mens en dier, een verwantschap die nog raadselachtiger is dan de verwantschap van mensen en goden,<sup>13</sup> zou opkomen. Hierop kan pas zicht komen wanneer in de ontrukking gezien wordt dat de menselijke lichamelijkeheid van het begin af een andere is dan alleen die van de levende natuur: de *menselijke* lichamelijkeheid is van meet af aan in de openheid van het 'als' gevoegd, zoals het 'als' in de verduistering van de lichamelijkeheid is ingevoegd.<sup>14</sup> Van de mens als lichamelijkeheid moet gezegd worden 'dat hij lichamelijk *als* natuur in het geheel van de natuur, zij het op *zijn eigen* wijze, meetrilt' (GA 34.236).

Welke is de zin van de aanblik van een dier voor het denken waarin de mens zich in bovengenoemde zin tot *Dasein* omzwenkt? De zin hiervan is dat het volstrekt bevreemdende van de zijnshorizon, in haar incommensurabele onderscheidenheid van het even bevreemdende *im Ganzen*, het denken *geen enkele aanblik biedt*. Het denken heeft, om te kunnen denken, een aanblik, of, anders gezegd, de stem van een vriend nodig. Het dier is, door het meegaan ermee

---

12

Zie GA 12.77 'Die Amsel ist jener Vogel, der Elis in den Untergang rief. Die gefangene Amsel ist die Vogelstimme des Totengleichen.'

13

GA 9.326: 'Vermutlich ist für uns von allem Seienden, das ist, das Lebe-Wesen am schwersten zu denken, weil es uns einerseits in gewisser Weise am nächsten verwandt und andererseits doch zugleich durch einen Abgrund von unserem ek-sistenten Wesen geschieden ist. Dagegen möchte es scheinen, als sei das Wesen des Göttlichen uns näher als das Befremdende der Lebe-Wesen, näher nämlich in einer Wesensferne, die als Ferne unserem eksistenten Wesen gleichwohl vertrauter ist als die kaum auszudenkende abgründige leibliche Verwandtschaft mit dem Tier ... in diesem Wort "Umgebung" drängt sich alles Rätselhafte des Lebe-Wesens zusammen.'

14

M.Heidegger, *Zollikoner Seminare* 111: 'Gerade wenn ich ... mit Leib und Seele in einer Sache aufgehe, ist der Leib weg. Dieses Weg-sein des Leibes ist aber nicht nichts, sondern eines der geheimnisvollsten Phänomene der Privation.'

wel en niet toe te laten, en aldus van zichzelf weg te wijzen, een dergelijke vriend, die het denken aanblik geeft, door van zichzelf in dubbele richting weg te wijzen, en die toch de voeging van deze dubbelheid in zichzelf bewaart.

Het is deze dubbelheid die Nietzsches Zarathustra ervaart wanneer hij ziet dat een adelaar en een slang in de lucht om elkaar heen verstrengeld zijn. 'Een adelaar trok in weidse cirkels door de lucht, en aan de adelaar hing een slang, niet gelijk een prooi, maar gelijk een vriendin: want zij hield zich om de hals van de adelaar gestrengeld.' (KSA 4.27). Deze ring waarin adelaar en slang samenhangen is de voeging van de geslotenheid van het aardse waarheen de slang van zichzelf wegwijst, en de geslotenheid van de afgrondelijke horizon van de openheid waarheen de adelaar van zichzelf wegwijst. Deze cirkel of ring is de voeging van het aardse en het afgrondelijke, waarin, onvergelijkbaar anders en op zijn eigen wijze, het menselijk bestaan in zijn uiteenrukking gevoegd is. Hier is de plek aangeduid voor het onbezettaar eigene van een mens. Vandaar dat Heidegger kan zeggen: 'In de aanblik van de beide dieren verschijnt datgene wat de vragend omhoog blikkende Zarathustra aangaat' (VA 100). Het raadsel dat de aanblik van de beide dieren in hun verstrengeling verbergt is het raadsel van degene die wij nog niet zijn. Dankzij de raadselachtige verbondenheid van het opene als onbezettaar horizon en het zijnde in zijn geheel dat van deze horizon omgeven is zijn wij nog niet: het levend wezen mens.

#### *Literatuur.*

|              |            |                                                        |
|--------------|------------|--------------------------------------------------------|
| J.Derrida    | <i>HQ</i>  | <i>Heidegger et la question</i> , Paris 1990           |
| M.Heidegger  | <i>GA</i>  | <i>Gesamtausgabe</i> , Frankfurt am Main 1978vv        |
| M.Heidegger  | <i>VA</i>  | <i>Vorträge und Aufsätze</i>                           |
| M.Heidegger  | <i>ZoS</i> | <i>Zollikoner Seminare</i> , Frankfurt am Main 1987    |
| F. Nietzsche | <i>KSA</i> | <i>Kritische Studienausgabe</i> , Berlin/New York 1980 |