

HEIDEGGER EN DE NATUUR

EEN REACTIE OP „HEIDEGGERS FILOSOFIE VAN DE LEVENDE NATUUR” VAN Th. C. W. OUDEMANS

door Th. DE BOER (Amsterdam)

In het uitvoerige artikel van Oudemans over Heideggers filosofie van de levende natuur worden enkele stellingen verdedigd — nogal ominus als „vooringenomenheden” aangeduid — die om kritische kanttekeningen vragen. Volgens Oudemans is er bij Heidegger sprake van een zich steeds verdiepende filosofie van het leven, maar is de samenhang tussen leven en *Dasein* problematisch en neemt vervolgens de natuur in zijn filosofie een toenemend vooraanstaande plaats in. Van een grensgeval van het ontische in *Sein und Zeit* (SZ) wordt de natuur een benaming van het zijnsgebeuren zelf. De plaats van de mens binnen of tegenover de natuur is daarbij niet ondubbelzinnig bepaald (214/215).

I

DRIEËRLEI NATUUR

Ik wil beginnen met de laatste stelling. Neemt de natuur in Heideggers filosofie een steeds belangrijker plaats in? Oudemans spreekt op een gegeven moment zelf van een „fundamentele omslag” in het denken van Heidegger. Hij stelt dat de werkelijke ommekeer niet de overgang is van *Daseinsanalyse* naar zijnsdenken, maar de inkeer tot de natuur als *phýsis* (231). Aan het eind van het artikel worden hierover nog enkele krasse uitspraken gedaan naar aanleiding van Heideggers latere filosofie. We lezen daar dat de openbaarheid van zijn en zijnden, die zich uitdrukt in taal, in denken, nu wordt geduid als natuurgebeuren. „De *lógos* wordt geduid als natuurgebeuren”. Ook van de *Sage* in *Unterwegs*

zur Sprache (USp) geldt dat zij „ondubbelzinnig als natuurgebeuren wordt begrepen” (245 v.v.). Deze omslag in het denken van Heidegger wordt het eerst geconstateerd in *Grundbegriffe der Metaphysik (GM)* dat colleges uit 1929 en 1930 bevat, dus uit de periode vlak na *SZ*. Oudemans acht de nieuwe betekenis van het begrip natuur mede hierom revolutionair, omdat in *Vom Wesen des Grundes (WG)*, ook uit 1929, nog gezegd wordt dat „uitsluitend in de menselijke grondstructuur van de zorg de basis voor het probleem van de natuur kan worden verkregen”. Dit roept echter meteen de vraag op: als er hier sprake is van een belangrijke wending, waarom geeft Heidegger er dan geen blijk van in *WG* maar legt hij in een uitvoerige voetnoot nog eens uit wat hij in *SZ* bedoelde met „natuur”? Bovendien is het apriori onwaarschijnlijk, althans bij een denker van het formaat van Heidegger, dat een dergelijke ommekeer zo maar uit de lucht komt vallen. Het moderne Heideggeronderzoek heeft laten zien dat ook de zogenaamde „*Kehre*” al in *SZ* wordt voorbereid en eigenlijk reeds vóór *SZ* geplaatst moet worden. Ook bij Husserl is het zo dat men bij bepaalde wendingen kan laten zien dat zij in vroeger werk worden voorbereid, minstens in die vorm dat er problemen zijn die om een oplossing of radicalere doordenking vragen. In dit geval zou Heidegger echter in 1929 iets poneren wat in strijd is met wat in *SZ* staat, terwijl hij in het zelfde jaar de beweringen van *SZ* nog eens herhaalt en tegen misverstanden verdedigt! Laten we echter de tekst zelf bekijken. Niet alleen de tekst van Oudemans, maar ook die van Heidegger.

Hoe denkt Heidegger in *SZ* over de natuur? Uit de paar plaatsen waar hij daarover spreekt kunnen we drieërlei natuurbegrip destilleren:

1. In de eerste plaats is er de natuur als object van de natuurwetenschap. Deze is het resultaat van een abstractieproces dat *Entweltlichung* genoemd wordt.
2. Verder kennen we de natuur uit de omgang met het terhandene. Werktuigen als hamers en tangen verwijzen naar de natuur als materiaal waaruit ze zijn gemaakt. We ervaren voorts de natuur als nuttig voor de mens, het bos als voorraad hout, de rivier als waterkracht, de wind als druk etc. Dit is de natuur die via de *Umwelt* ervaren wordt.
3. Tenslotte is er de natuur als natuurmacht, die „webt und strebt”, ons overvalt en als landschap in haar ban heeft. Dit is de natuur waar de romantici nog besef van hadden (*SZ* 63, 65, 70). In een voetnoot in *WG* voegt Heidegger hieraan toe dat deze natuur, die de „natuur in oorspronkelijke zin” wordt genoemd, slechts oorspronkelijk ervaren wordt in het gestemd bestaan temidden van het zijnde. Dit is geen zich verhouden tot (d.w.z., zo mogen we Heidegger hier aanvullen, geen intentionele relatie). Voorzover deze bevindelijkheid een moment is van de zorg kan alleen in de laatste de basis gevonden worden voor het probleem van de natuur (*WG* 36 noot 55).

Van de natuur zegt Heidegger nu verder op een bepaalde plaats in *SZ* dat zij een grensgeval is van het zijn van het mogelijke binnenwereldlijke zijnde (*SZ* 65). Oudemans laat dat op alle drie de begrippen natuur slaan die we boven opsomden (221). Nu is het, lijkt mij, evident dat dit in ieder geval niet voor het derde begrip natuur kan gelden, de natuur als natuurmacht (die volgens mij overigens in tegenstelling tot wat Oudemans zegt hetzelfde is als het natuurbegrip van de romantiek). Als Heidegger dat in *SZ* al bedoeld mocht hebben, houdt de voetnoot in *WG* een duidelijke correctie in. Het is echter slechts een precisering, want ook in *SZ* zegt Heidegger op de betreffende plaats dat het fenomeen „natuur” in de zin van het romantische natuurbegrip vanuit het begrip wereld, dat wil zeggen vanuit de analytica van het *Dasein*, begrepen moet worden (en dus niet vanuit het binnenwereldlijke als een grensgeval daarvan). Wanneer Heidegger even daarvoor zegt dat de natuur een grensgeval is van het binnenwereldlijke zijnde, heeft hij mijns inziens het natuurbegrip op het oog zoals dat opgeld doet in de traditionele filosofie, bij Kant en met name bij zijn leermeester Husserl. De opvatting van de laatste wordt — zonder dat zijn naam genoemd wordt — twee bladzijden eerder beschreven. Het is de visie die bijvoorbeeld het uitgangspunt is van Husserls „Phänomenologische Fundamentaltbetrachtung” in *Ideen I*. Men gaat er van uit dat de wereld bestaat uit dingen in de zin van natuurdingen. Dat is de fundamentele laag die dan later eventueel nog van waarden kan worden voorzien, zodat „wertbehaftete” dingen ontstaan. Heidegger nu laat zien dat deze zogenaamde natuurdingen in het geheel niet de alles funderende regio vormen, maar slechts een grensgeval van het binnenwereldlijke. Fundamenteel bij Heidegger is het begrip „*Welt*” en dat kan men weer gelijk stellen aan „waarheid” of „zijn”. Het in-de-wereld-zijn of het zijnsverstaan is het fundamentele fenomeen van waaruit de analyse moet vertrekken.

Op grond waarvan moeten we nu aannemen dat Heidegger in *GM* een fundamenteel andere visie verdedigt dan in *SZ*? Volgens par. 2 van hoofdstuk II van Oudemans komt dat hierop neer: het heersen van de wereld (*Walten der Welt*) (wat in overeenstemming met de *Kehre* nu meer nadruk krijgt dan het ontwerpen van de mens) wordt in de nabijheid gebracht van het heersen van de natuur in de zin van natuurmacht. In beide gevallen spreekt Heidegger van *Walten*. Verder spreekt hij bij de *phýsis*, naar analogie van de ontologische differentie tussen zijnden en zijn, ook van het heersende en het heersen. Er is hier inderdaad een terminologische overeenkomst, maar wat werkelijk aangetoond moet worden is dat het *Walten der Welt* hetzelfde is als het heersen van de natuur. Ik vind dat bewijs in de tekst niet. Wat ik wel vind, maat dat is niets nieuws sinds de *Einführung in die Metaphysik* (*EM*), is dat het zijn nu ook als „*phýsis*” wordt aangeduid. Dat dit een heel bijzonder begrip natuur is, blijkt

wel hieruit dat, zoals Oudemans zelf zegt, ook de *lógos* ertoe behoort. In *EM* wordt deze *phýsis* omschreven als „aufgehendes Scheinen” (138/9). In *Die Technik und die Kehre* als „von-sich-her Aufgehen” (11). Naar mijn mening wil Heidegger hier niet meer mee zeggen dan : het begrip *physis* van de presocratici moet vanuit mijn zijnsbegrip begrepen worden, als „Lichten des Seins”, en niet vanuit een of ander natuurbegrip van de moderne filosofie. Het zijn geen „materialisten” of „naturalisten”. Volgens mij kan men niet omgekeerd zeggen dat Heidegger hier wereld en natuur in elkaars nabijheid brengt of zelfs identificeert en zich zo tot een of andere vorm van naturalisme bekeerd zou hebben.

Wat voor zin heeft een dergelijke bewering ? Mijns inziens kan zoiets alleen zinvol gezegd worden als men al weet wat natuur is. Ik wil de bewering dat taal en denken moeten worden opgevat als „natuurgebeuren” niet eens in de eerste plaats bestrijden. Ik vraag allereerst : wat kan een dergelijke uitspraak betekenen ? Wat wordt er eigenlijk beweerd ? Wil het geen zinloze tautologie zijn dan moeten we *al over een natuurbegrip beschikken* om dat dan vervolgens met het zijn van de zijnden te kunnen identificeren. Zoals ik al heb betoogd beschikken we over drie begrippen natuur. Het begrip dat eventueel voor identificatie met het zijn van de zijnden in aanmerking komt (over welke identificatie later meer) is het begrip natuur als macht. *Maar dan wel in de interpretatie die Heidegger daar in WG aan geeft*. Oudemans echter vereenzelvigd Heideggers zijnsdenken met de filosofie van de levende natuur zoals die in *GM* te vinden zou zijn. Die filosofie is zijns inziens een uitwerking van het begrip natuur als macht zoals we dat in *SZ* tegenkwamen (230, 238).

II

DASEIN EN LEVEN

Wat heeft Heidegger ons te melden over de levende natuur in *GM* ? Ik vind de door Oudemans binnengehaalde oogst niet indrukwekkend. Wat moet ik aan met beweringen als deze : „Het is mijns inziens niet te boud om te zeggen dat een van de betekenissen van de strijd die al volgens *GM* het leven kenmerkt dit strijden is tussen leven als kracht die het waagt met de levende wezens, en de levende wezens die zich tegenover de hen bedreigende gevaren verzamelen om een tegenkracht te vormen. Dit alles resulteert in een gespannen harmonie van wagen en tegenwicht geven” (234). Het artikel wemelt van dit soort uitspraken. Zijn dit diepzinnigheden, trivialiteiten of een soort concoctie van die twee ? Voorlopig houd ik het er maar op dat we hier Heidegger op zijn praatstoel tegenkomen, d.w.z. Heidegger die bezig is zijn verplichte wekelijkse

„Vorlesungen” voor studenten „Pädagogik” te vullen. Ik denk dat Heidegger er heel verstandig aan gedaan heeft dit soort verhalen niet in zijn gepubliceerde geschriften op te nemen (hoewel... wat meer zelfbeheersing zou hem gesierd hebben).

Voorlopig wil ik me echter meer met Oudemans bezig houden. Hij schrijft dat Heidegger in *GM* een lacune opvult voorzover hij hier het leven „vanuit zichzelf” tot zijn recht laat komen. Volgens *SZ* is het leven alleen privaat vanuit het *Dasein* te begrijpen. „Die gedachtengang vinden we niet terug in *GM*, integendeel, hier wordt gesteld dat het leven noch uit de materie noch vanuit de mensen geduid moet worden. Het gaat er om het leven te benaderen vanuit het leven zelf” (223, 228). De benadering vanuit het leven zelf staat hier dus tegenover de privaatieve benadering van *SZ*. In *SZ* zegt Heidegger dat we vanuit het *Dasein* het leven moeten benaderen. We moeten met andere woorden eerst weten wat menselijk leven is voor we, als het ware via een aftreksom, kunnen bepalen wat niet-menselijk leven is. In *GM* zou Heidegger die benadering opgegeven hebben. Oudemans merkt echter zelf op dat ook daar eenmaal gezegd wordt dat het leven alleen in een „abbauende Betrachtung” toegankelijk is. Ik meen dat die opmerking van Heidegger geen slip of the pen is. Zij is volledig ter zake. Een privaatieve benadering is immers in het geheel niet in strijd met de poging het leven te begrijpen vanuit zichzelf! De *privationes* worden immers ondernomen om het niet-menselijk leven recht te doen en te begrijpen zoals het *in zichzelf* is. Dat het leven een rijkdom aan openheid bezit die de menselijke wereld helemaal niet bekend is (223), is daarmee geenszins in strijd. Het reukvermogen van een hond is vele malen fijner ontwikkeld dan dat van een mens. Toch blijft het dierlijke reuk. Als men ziet hoe fantastisch gevarieerd planten zich voortplanten, steekt de manier waarop mensen dat doen er armzalig bij af. Toch blijft er een fundamenteel verschil. Je kunt over paardebloemen geen *Romeo en Julia* schrijven.

Ik wil hier aan de definitie van fenomeen herinneren die Heidegger aan het begin van *SZ* heeft: Fenomeen is „das Sich-an-ihm-selbst-zeigende” (waarbij „an-ihm” Zuidduits is voor „an-sich”, *SZ* 28). De hermeneutische benadering vanuit het *Dasein* is niet in strijd met de poging de zijnden te laten zien zoals ze in zichzelf zijn. Ik wil dat met nadruk vaststellen. Het *Dasein* (of het „Dasein im Menschen” zoals het later heet) is de enige toegang naar de zijnden. Wie het anders wil, wie buiten het *Dasein* om de wereld wil benaderen, komt misschien in een of andere mystieke nacht terecht, maar niet in de ontologie die volgens Heidegger fenomenologie is. Zoiets is alleen mogelijk als men kans ziet - min of meer in de trant van Löwith — zichzelf uit de geschiedenis te reflecteren. Heidegger wil dat in ieder geval niet. Wanneer we de uitkomsten

van zijn onderzoek nader bezien, blijkt trouwens dat hij die geheel langs de private weg, dezelfde dus als in *SZ*, heeft bereikt. Bijen bijvoorbeeld oriënteren zich op de zon, maar kunnen de zon niet in oghenschouw nemen. Ze kunnen niet waarnemen. Ze hebben wel een zekere openheid, die van de *Umring*, maar dat is heel iets anders dan het openbaarzijn van de zijnden voor mensen. Dieren kunnen wel doodgaan maar niet sterven. Mensen zijn wereldvormend, dieren zijn wereldarm etc. Bij al die begrippen is het zo dat we van de menselijke zelfervaring en zijnservaring uitgaan. Wij weten wat strijden, wagen, waarnemen, rijpen, sterven etc. is. Vandaaruit begrijpen we — vanuit onze menselijke „vooringenomenheden” om met de auteur te spreken — de niet menselijke wereld. Dit is hermeneutiek. Vanuit het voorbegrip komen we, als we tenminste bereid zijn onze vermoedens op het spel te zetten, tot begrip van hoe de zaken *op zichzelf zijn*.

Ik heb bij deze methodische kwestie van de benadering van het leven vanuit het *Dasein* wat langer stilgestaan, omdat zij mijns inziens van beslissende betekenis is voor het beoordelen van bepaalde aspecten van de latere filosofie van Heidegger die in het derde deel van Oudemans' artikel worden besproken. Voor ik daar op inga, wil ik echter eerst de vraag aan de orde stellen die hier primair is: kan men deze filosofie van de levende natuur in verband brengen met het zijnsdenken zelf? Oudemans doet dit uitdrukkelijk wanneer hij het gedijen en verkommeren, en meer in het algemeen het opgaan en neergaan als beweging die de hele natuur doortrekt „niet alleen in het bloeien en verwelken van planten, het leven en doodgaan van dieren, maar ook in de opeenvolging der jaargetijden, in de afwisseling van dag en nacht, in de strijd van de elementen” ziet als uitwerking van het fundamentele begrip van de natuur als macht en dit weer in de nabijheid brengt van of zelfs identificeert met het „Walten der Welt” en het zijn van de zijnden (230).

Om te beginnen is dit, zoals ik al opmerkte, in strijd met de voetnoot in *WG* waar Heidegger met evenzoveel woorden zegt dat het probleem van de natuur slechts gesteld kan worden op de *basis* van het begrip zorg en wel met name van de *Befindlichkeit*. De weg loopt van het *Dasein* naar de natuur. In verband hiermee wil ik ook een opmerking maken over het begrip aarde in *Vom Ursprung des Kunstwerks* (*UK*). Oudemans ziet dat als een „belangwekkende kentering” omdat wereld nu zo wordt opgevat dat zij niet buiten de aarde kan. „De *Umweltnatur* waarvan in *SZ* sporadisch gerept werd, krijgt nu een fundamentele betekenis als aarde” (239). Dit begrip aarde is echter helemaal niet zo nieuw. Ik heb al gezegd: als men het zijn van de zijnden met natuur in verband wil brengen, dan komt eventueel het derde begrip natuur als natuurmacht in aanmerking. Wat Heidegger in *UK* schrijft over „Erde” is een uitwerking van de voetnoot in *WG*. Als men natuur in oorspronkelijke zin wil opvatten, dan

moet men dat doen vanuit de bevindlijkheid. Het begrip aarde verhoudt zich dus tot wereld zoals bevindlijkheid tot verstaan en geworpenheid tot ontwerp. Ook dit begrip komt dus geenszins uit de lucht vallen. Het sluit voorts ook niet aan bij de *Umweltnatur* zoals Oudemans meent — dat is het begrip natuur in de tweede zin, zie SZ 70 — en het is daarom misverstandwekkend dit begrip überhaupt een natuurbegrip te noemen. De aarde is een component van het fundamentele zijnsgebeuren van bergen/ontbergen, en wel de verborgen zijde daarvan, en pas vandaaruit kan het probleem van de natuur gesteld worden. Wie de omgekeerde weg wil bewandelen (of minstens beide wegen als gelijkwaardig beschouwt) maakt de vergissing waar reeds SZ voor waarschuwt: het zijn zelf wordt vereenzelvigd met een bepaalde regio. Ik kan hier naar de eerste paragraaf van hoofdstuk I van Oudemans' artikel verwijzen, dat een uitstekende samenvatting geeft van Heideggers filosofie van het leven in SZ. Het *Dasein* kan niet vanuit het leven begrepen worden zoals de levensfilosofen meenden. Uit wat Oudemans zelf schrijft over *GM* blijkt dat Heidegger er in *GM* niet anders over denkt. De zijnsregionen kunnen pas begrepen worden vanuit het heersen van de wereld. „Wie zich richt op de regionen van het zijnde vergeet het zijn ervan” (229). Is Oudemans niet zelf het slachtoffer van die vergetelheid? Het lijkt mij dat alles wat hij uit Heidegger citeert over Dilthey, Rilke en Nietzsche en hun bevangenheid in de metafysica, ook op hem zelf van toepassing is. Het leven moet immers „worden beschouwd als afhankelijk van de openheid van het *Dasein*, die Nietzsche en Rilke net zo min als de hele metafysica voor hen hebben kunnen bevroeden” (236, 250).

Men zou hier kunnen opmerken dat ik de schrijver grof onrecht doe, want hij constateert toch zelf, tot tweemaal toe, dat volgens Heidegger de mensen geen variaties in de melodie van het leven zijn. Hij vermeldt dat volgens Heidegger het onderscheid tussen mensen en dieren „oneindig” is. Het eigenlijke wagen is niet het wagen van het leven zoals Rilke meende, maar het wagen via de taal „als openzijn naar het zijn dat aan mensen is voorbehouden” (236 v., 250). Er is een „afgrond” tussen leven en *Dasein*. Heidegger plaatst, aldus de auteur, de mensen „buiten het leven” (227 v., 254). Maar dat is nu juist het punt waarop hij Heidegger kritiseert. Heidegger had, voortdenkend in de lijn van Nietzsche, de mensen moeten beschouwen „als metamorfosen van de kracht van het leven” zoals ook de eigenschappen die Heidegger bij mensen en dieren aantreft „elkaars metamorfosen moeten zijn” (228, 235, 254 v.).

Het is dus eigenlijk zo, dat Oudemans inconsistenties ziet in de filosofie van Heidegger: enerzijds een toenemend belang van de filosofie van het leven, anderzijds nadruk op de unieke en uitzonderlijke plaats van de mens in het leven als wezen met een zijnsverstaan. Nu is het aanwijzen van inconsistenties bij een denker van het formaat van Heidegger — ik wees er al op — een hachelijke

zaak. Meestal berust zoiets op inconsistenties van de interpretator. Een hermeneutisch betere weg is het gewoon de eigen filosofie tegenover die van Heidegger te stellen en vanuit die botsing der meningen pogen verder te komen. Een dergelijke aanpak kan leiden tot interessante en intrigerende vragen aan het adres van Heidegger die ook in dit artikel te vinden zijn. Bijvoorbeeld deze : „Hoe het mogelijk is dat mensen enerzijds onderdelen van de levende natuur zijn die er ook niet hadden kunnen zijn, terwijl ze anderzijds de plaats van het zijnsgebeuren de plaats van het zijnsgebeuren zelf zijn, wordt niet duidelijk” (254). Voor mij — ik denk hier nu even in de trant van Heidegger — is dit ook wonderlijk, maar dan op de manier waarop het hele leven een wonder is. Dat de mens een zijnsverstaan heeft en de rest van de levende natuur niet, zijn volgens mij *ultima facta* of, zo men wil, *prima intelligibilia*. Bronnen van begripelijkheid waaruit de zijnden begrepen worden, maar die zelf niet meer te doorgronden zijn. Mocht Oudemans' levensfilosofie iets nieuws te bieden hebben wat hier boven uitgaat, dan ben ik daar zeer benieuwd naar. Dat mensen en dieren metamorfosen van elkaar zijn en samen weer metamorfosen van de kracht van het leven, zegt niet zo veel. Het zegt eigenlijk niets. Het roept onmiddellijk de vraag op of het dier een metamorfose is van de mens of omgekeerd. We moeten met andere woorden eerst weten wat een dier of wat een mens is, wil hier überhaupt iets beweerd worden. Men zal ergens moeten beginnen. Waarom dan niet eenvoudig bij het zijnsverstaan. Dat is tenminste ontisch het meest nabij (zij het ontologisch veraf).

Oudemans maakt overigens vanuit zijn filosofie van het leven soms ook opmerkingen waarmee ik helemaal geen raad weet. Zo oppert hij bijvoorbeeld, naar aanleiding van Heideggers opvatting dat het licht van het *Dasein* de natuur ontsluit (het licht van de zon mogelijk maakt, in de woorden van Oudemans), dat men onwillekeurig tot de gedachte komt „dat het ontische verschijnsel van het zonlicht evenzeer het ontologische licht van het *Dasein* mogelijk zou kunnen maken” (222). Wat moet ik hierbij denken ? Dat een feitelijke zonsopgang in een of andere mensaap het licht van de rede ontsteekt waardoor er voortaan een zijnsverstaan is ?

III

FILOSOFIE VAN HET NEUTRUM

Ik kom nu op het betreffende uitvoerige derde deel van Oudemans' artikel waarin hij aan de hand van een aantal aspecten wil laten zien hoe Heidegger de differentie van zijn en zijnden bedenkt als gebeuren van de *phýsis*. Ik kan daar kort over zijn omdat het belangrijkste reeds gezegd is. Het begrip *phýsis* wordt

óf opgevat in de Heideggeriaanse zin van „Lichtung des Seins”, en dan is er niets bijzonders aan de hand, óf het wordt opgevat als natuur, maar dan geldt dat hier alleen oppervlakkige en terminologische overeenkomsten zijn. Dat geldt voor begrippen als strijd, gespannen harmonie, *energeia*, opgang en neergang, licht en duister etc. Men kan die termen natuurlijk hanteren voor het zijnsgebeuren van bergen/ontbergen én voor de natuur. In het eerste geval moet dan wel bedacht worden dat ze bij de natuur een privatieve betekenis hebben. Voor een deel gebruikt Heidegger trouwens termen voor het zijnsgebeuren, zoals toedelen, schikken, het onderscheiden van goden en mensen (en van vrijen en slaven !), die moeilijk op de natuur toepasbaar zijn, zelfs niet in privatieve of metaforische zin.

Ook het omgekeerde is mogelijk, dat deze termen primair voor de natuur gelden en dan worden toegepast op het zijnsgebeuren. Ik moet dan zeggen dat het voor mij volstrekt duister is wat er kan zijn bedoeld, wanneer gesteld wordt dat *logos* en taal „ondubbelzinnig” als „natuurgebeuren” moeten worden begrepen (245 v.v.). Oudemans meent zich hiervoor te kunnen beroepen op enkele uitspraken uit *Holzwege* en *USp*, waar staat dat de taal die het huis van het zijn is op haar beurt weer „toevertrouwd is aan een meer oorspronkelijk betekenen, de *Sage* van het gebeuren (USp 267). Met *Sage* doelt Heidegger niet op een verlichtsel, maar op het geluidloos betekenen van het gebeuren van deling en voeging — en dat is een natuurgebeuren” (247). Naar mijn mening staat hier totaal iets anders dan wat de auteur er van maakt. *Sage* omschrijft Heidegger als „Zeigen” of „die Zeige”. Dit stelt hij tegenover het spreken als „die gegliederte Verlautbarung des Gedankens” (USp 254). Wat hij hier zegt is niets anders dan een variant van wat al in SZ te lezen valt. Taal in de zin van „Heraus-sage”, zegt Heidegger daar, is een bijkomstig element. De *Heraus-sage* treedt op bij de *Aussage* en deze is via uitleg weer gefundeerd in verstaan. Het diepste ontologische fundament van de taal is „die Rede”, die weer de grond is van de verstaanbaarheid. Taal is de „Hinausgesprochenheit der Rede” (SZ 160 e.v.). Over het algemeen wordt aan „die Rede” als existentieel minder aandacht geschonken dan aan verstaan en bevindelijkheid. Ze is echter wellicht de belangrijkste omdat ze de articulatie van verstaan en bevinden fundeert (en in zoverre niet „gleichursprunglich” is maar méér oorspronkelijk). Zij is naar mijn mening ook de achtergrond van de latere uitspraak van Gadamer „Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache”. Het spreekt voor zichzelf dat deze existentieel niets, maar dan ook niets met een „natuurgebeuren” van doen heeft (whatever it may be).

In het laatste deel van zijn artikel maakt Oudemans een vergelijking tussen Husserl en Heidegger en komt tot de conclusie dat, zoals er bij Husserl sprake is

van een dualistische mensopvatting, er ook bij Heidegger een kloof is tussen de mens en de natuur. We zagen al dat, ondanks de vooraanstaande plaats die de natuur zou innemen bij de latere Heidegger, de mens door hem toch „buiten het leven” geplaatst wordt.

Was Husserl een dualist? Oudemans beroept zich op een plaats in *Ideen I*, waar Husserl zou beweren dat in de personalistische instelling de persoon wordt gezien „als geest die niet gefundeerd is in het lichaam” (*Ideen*, 204). Wie de betreffende pagina opzoekt constateert dat Husserl daar het tegenovergestelde zegt. De geest, zegt hij, heeft in deze instelling een „Zuordnung zu dem Leib”, „er steht in beständiger Funktionsbeziehung zu einem Leib”. Ook de ruimere context van deze passage stelt buiten enige twijfel dat de geest in de personalistische instelling een „reale” persoon is, een realiteit, een „geistiges Reales” (*ibidem*, p. 141, 143, 179, 202, 283). Het enige wat op p. 204 staat is, dat in de personalistische instelling de fundering in het lichaam niet gethematiseerd wordt. Omdat zij echter wel blijft voorondersteld, is er volgens Husserl nog een transcendente wending noodzakelijk. De natuur wordt dan begrepen als een afhankelijk correlaat van het bewustzijn. Is dat dualisme? Eigenlijk niet, want het motief van Husserl is juist alles op één kaart te zetten: het transcendente bewustzijn. Dat is de enige grond of oerregio van alle bestaan. Toch kan men het ook moeilijk „monisme” noemen, want er blijft volgens Husserl een „afgrond” tussen het zijn als bewustzijn en het zijn als realiteit (of als ding) dat van het bewustzijn afhankelijk is. Dat is weer „dualistisch” vergeleken met een idealisme waarin de natuur als verschijningswijze of avatar van de geest gezien wordt. Wat ik hiermee wil zeggen is dat het begrip dualisme als distinctie-instrument zonder nadere qualificatie zo bot is als een baksteen.

Waarom is er volgens Oudemans bij Heidegger sprake van „een zeker dualisme” (254)? Omdat er een radicaal onderscheid is tussen leven en *Dasein* en de mens een centrale, onvervangbare plaats heeft. Inderdaad heeft alleen de mens een zijnsverstaan. Maar is dat dualistisch? Is iemand die constateert dat de mens een taal heeft en het dier niet, daarom een dualist? Ik hoop duidelijk gemaakt te hebben dat Heidegger door van het zijnsverstaan uit te gaan in zijn filosofie van één „fait primitif” vertrekt, om een uitdrukking van Dondeyne te gebruiken, en dat zogenaamde dualismen projecties zijn van de interpretator.

Er is, lijkt mij, tenslotte maar één manier waarop op zinnige wijze bij Heidegger van „naturalisme” gesproken kan worden, namelijk in zoverre we hier te doen hebben met een „filosofie van het *Neutrum*’ in de zin van Levinas. Dat wordt pas als zodanig zichtbaar als niet langer het zijnsverstaan, maar de confrontatie met het Gelaat, het *primum intelligibile* wordt. We zien dan dat het zijnsgebeuren onbewogen zijn gang gaat, op ondoorgrondelijke wijze heil en onheil toeschikt, ongevoelig is voor recht en onrecht, ja inderdaad *net als de*

natuur, ondanks haar „moederarmen”, een gigantische onverschilligheid tentoonspreekt voor het lot van de mens (bijvoorbeeld voor dat van zes miljoen Joden of twaalf miljoen Russen). Dit gebeuren tot de kern van de wereldgeschiedenis maken, dat is een „matérialisme honteux”, zoals Levinas met verontwaardiging vaststelt (*Totalité et Infini*, 275).

RÉSUMÉ : *Heidegger et la nature. Une réplique à Th. C. W. Oudemans*

Dans *Sein und Zeit* de Heidegger, le concept de nature se retrouve dans trois significations : comme objet des sciences naturelles, comme matière de maniement et comme „puissance” dans le sens du concept romantique de la nature.

Le concept de la Terre (*die Erde*) dans *Vom Ursprung des Kunstwerks* est apparenté à cette dernière notion et doit être pensé, comme l'indique *Vom Wesen des Grundes*, à partir de l'analytique de l'être-là (*Dasein*) et notamment de la disposition affective (*Be-findlichkeit*).

Si l'être des étants est indiqué comme „phýsis” dans la dernière philosophie de Heidegger, cela ne signifie pas que sa pensée peut être interprétée comme une philosophie de la vie. La vie des plantes et des animaux, comme elle est décrite dans *Grundbegriffe der Metaphysik*, doit être comprise d'une façon privative à partir de l'être-là. Chez Heidegger il ne peut être question de „naturalisme” que dans le sens d'une philosophie du Neutre (Levinas).