

HEIDEGGERS FILOSOFIE VAN DE LEVENDE NATUUR

door Th. C. W. OUDEMANS (Leiden)

Die Erfahrung des Seienden in seinem Sein, die hier zur Sprache kommt, ist nicht pessimistisch und nicht nihilistisch ; sie ist auch nicht optimistisch. Sie bleibt tragisch. Doch das ist ein überhebliches Wort.

Holzwege 357

INLEIDING

In 1983 is deel 29/30 uit de complete uitgave van het werk van Heidegger verschenen. Dit deel, dat getiteld is *Grundbegriffe der Metaphysik* *, en dat colleges uit 1929 en 1930 bevat, is belangwekkend, niet alleen omdat het een uitvoerige analyse van de grondstemming van de *Langeweile* behelst, maar ook omdat hierin uitvoerig Heideggers opvattingen over de zijnswijze van de levende wezens, over de verhouding tussen dieren en mensen, en over de relatie van natuur en wereld naar voren komen.

Mijn eerste doelstelling is : het analyseren van Heideggers opvattingen over leven en natuur in *GM*, en het vergelijken ervan, zowel met zijn gedachtengang in *SZ*, als met de ontwikkelingsgang van zijn filosofie in latere decennia.

Omdat mijn onderzoek hermeneutisch van opzet is ga ik uit van een aantal vragen en vooringenomenheden, die bepalen op welke wijze ik de stof benader. De vragen die me hebben geleid zijn de volgende :

* Voor literatuuropgave : zie p. 256-7.

1. Welke is voor Heidegger de zijnswijze van het leven, en hoe verhoudt die zich tot het openstaan van de mensen naar het zijn (het *Dasein*) ?
2. Welke is voor Heidegger de zijnswijze van de natuur, en hoe verhoudt die zich tot de door en middels mensen ontworpen wereld ?

Deze vragen stel ik omdat ik uitga van enige vooringenomenheden die ik in de loop van het stuk op het spel zal zetten :

1. Naar mijn opvatting krijgt Heidegger de beschikking over een zich steeds verder verdiepende filosofie van het leven, maar is de samenhang van leven en *Dasein* in de mensen in zijn filosofie problematisch.
2. Naar mijn mening neemt de natuur in Heideggers filosofie een toenevend vooraanstaande plaats in, van een grensgeval van het ontische in SZ, tot een benaming van het zijnsgebeuren zelf in zijn laatste filosofie. Daarbij is de plaats van de mensen binnen of tegenover de natuur niet ondubbelzinnig bepaald.

De eerste drie hoofdstukken van dit artikel zullen gaan over de filosofie van leven en natuur in SZ, in *GM*, en in Heideggers latere filosofie. In het laatste hoofdstuk zal ik spreken over de plaats van de mensen ten opzichte van de levende natuur.

HOOFDSTUK 1. LEVEN EN NATUUR IN SZ

Paragraaf 1. Leven en Dasein

In Heideggers filosofie heeft vanaf het begin de vraag naar het zijn van de zijnden centraal gestaan. Wanneer hij over de mensen spreekt, dan is het hem niet primair te doen om hun zijnswijze, maar om hun openstaan naar het zijn van de zijnden, hun *Dasein*, dat bepaald is als zijnsverstaan (SZ 12). Daarbij is de analyse van het *Dasein* slechts een voorbereiding voor de eigenlijke vraag, die naar de zin van zijn (SZ 7).

Een daaraan voorafgaande analyse van het *Dasein* is volgens Heidegger nodig, omdat de mensen geneigd zijn hun eigen zijn te begrijpen vanuit de wereld waarin zij zich bevinden, terwijl zij zich zouden moeten begrijpen als zijnsverstaan (SZ 17). Pas dan kan het zijn, in zijn onderscheidenheid van de zijnden, in het vizier komen.

Dat het *Dasein* zichzelf niet moet begrijpen vanuit de wereld houdt voor Heidegger in dat het zichzelf niet moet opvatten als een object dat voorhanden is, en al evenmin als een werktuig dat terhanden is, zelfs niet als persoon — personen worden immers in wezen gedacht vanuit de zijnswijze van de voorhandenheid. Het *Dasein* als openstaan is geen ding of persoon, maar mogelijkzijn, transcendentie : „Das Dasein bestimmt sich als Seiendes je aus einer Möglichkeit, die es *ist* und in seinem Sein irgendwie versteht” (SZ 43).

Dasein als mogelijkzijn verkeert altijd al in een verstaan van zijn en van de wereld. Slechts van daaruit kan het omgaan met de dingen, in eerste aanleg als gebruiksvoorwerpen, in afgeleide zin als objecten. Wanneer Heidegger zegt dat gerei en objecten behoren tot de wereld, dan doelt hij met „wereld” niet op het geheel der dingen, maar op de betekenisstructuur die ze mogelijk maakt (SZ 86). De wereld is het geheel van verwijzingen dat betekenis doet ontstaan. Daardoor kunnen gerei en dingen verschijnen. Aldus opgevat is de wereld noodzakelijk betrokken op het *Dasein*, als degene omwille van wie er betekenis is (SZ 123). Zonder *Dasein* geen wereld en geen betekenis.

Wanneer Heideggers filosofie er een is van het *Dasein* dat in de wereld omgaat met gerei en objecten, dan ontstaat de vraag : welke plaats hebben de levende wezens in deze filosofie ?

Op deze vraag vinden we in SZ enkele summiere aanzetten tot een antwoord. Daarbij is het van belang om er op voorhand op te wijzen dat Heidegger met enige nadruk zegt dat de zijnswijze van het leven noch voorhandenzijn, noch terhandenzijn, noch *Dasein* is (SZ 50, 238). Het is dus een zijnswijze sui generis. Het bepalen van de zijnswijze van het leven is van belang omdat Heidegger van mening is dat in de traditionele levensopvattingen van de biologie, die van het mechanisme en het vitalisme, het leven ontoereikend begrepen wordt. In de biologie zelf ontwaakt zijns inziens het besef dat het nodig is om de zijnswijze van het levende opnieuw te bepalen (SZ 10).

In concreto komen in SZ slechts enkele aspecten van de zijnswijze van het leven naar voren. Allereerst verbindt Heidegger de zijnswijze van het leven met de dood. Leven is niet zonder dood te begrijpen, het dode kan

alleen vanuit het leven begrepen worden. Een lijk is iets anders dan een levenloos materieel ding, want het is erdoor bepaald dat het het leven verloren heeft. Het is niet „lebloos”, maar „unlebendig” (SZ 238).

Het leven is niet alleen bepaald door de verbinding met de dood, het kent ook een zekere openheid. Levende wezens zijn bepaald door prikkels en aanrakingen. Daarmee zijn ze ook in een bepaalde, niet verder opgehelderde betekenis door de tijd bepaald (SZ 346). Dat levende wezens een zekere openheid naar hun omgeving hebben blijkt bijvoorbeeld hieruit dat ze in staat zijn de hardheid en weerstand van dingen te ervaren (SZ 97).

Ten slotte verdient een opmerking van Heidegger over de bestaanswijze van het plantaardig leven de aandacht. Hij vergelijkt ergens de menselijke verhouding tot het levenseinde met het rijpen van een vrucht. Tussen beide bestaat volgens hem, ondanks de wezenlijke verschillen die er zijn, ook „een zekere overeenstemming”, die hierin gelegen is dat een onrijpe vrucht op een eigenaardige wijze bestaat. Het is niet zo dat ze is, en bovendien rijp wordt, zij is *als* rijping, zij gaat haar rijpheid tegemoet. Rijping is dus zelfwording. De onrijpe vrucht is wat ze nog niet is, ze is aangelegd op rijpheid. Dit „nog niet” behoort tot de aard van de vrucht, in tegenstelling tot die van gerei en objecten (SZ 243/4).

Heidegger zegt dus in SZ over het leven dat het een eigen zijnswijze is, dat het de dood bij zich draagt, dat het door een zekere openheid gekenmerkt is, en dat het in de zijnswijze van de zelfwording verkeert. We zullen zien dat deze terloopse opmerkingen later systematisch worden uitgewerkt.

Wanneer het leven een zijnswijze sui generis is, dan ontstaat de vraag welke plaats de mensen daartegenover innemen. Heidegger nu waarschuwt in SZ herhaaldelijk tegen de opvatting dat menszijn als *Dasein* uit het leven begrepen zou kunnen worden. Aangezien het Heidegger te doen is, niet om de concrete mens, maar om de mens *als* openstaan naar de wereld, *vanuit* de zijnsvraag, vermijdt hij het uitdrukkelijk om begrip-pen als „leven” en „mens” voor het *Dasein* te gebruiken (SZ 46).

Omdat het *Dasein*, hoe verward en vaag ook, zijn begrijpt, heeft het voorrang boven de andere zijnden, en dus ook boven het leven. Het is

Heideggers overtuiging dat de biologie niets wezenlijks kan bijdragen aan het begrijpen van het *Dasein*. Gegevens over levensduur, voortplanting en groei van mensen en dieren bieden niets dan „ontische Feststellung” (SZ 246). De zaken liggen andersom: de biologie als ontisch onderzoek moet gefundeerd worden in de ontologie van het *Dasein* (SZ 49). Dit geldt niet alleen het wetenschappelijk, maar ook het voorwetenschappelijk, metafysisch, begrip van het leven. Alleen vanuit het *Dasein* kan het leven begrepen worden, maar dan als privatieve interpretatie (SZ 50). „Die ontologische Grundverfassung von „leben” ist jedoch ein eigenes Problem und nur auf dem Wege reduktiver Privation aus der Ontologie des Daseins aufzurollen” (SZ 194). Heideggers bezwaar tegen een levensfilosofie als die van Dilthey is dat hierin een ontische verhouding (met het leven) in de plaats wordt gesteld van de fundamentele ontologische verhouding tot het zijn (SZ 209).

Het gevaarlijkst acht Heidegger de verwarring van het ontische en het ontologische in de opvatting dat de mens het *zoôion lōgon échon* is, in die zin dat de mensen gezien worden als voorhanden levende wezens, waaraan een nieuwe eigenschap, die van het redelijke, is toegevoegd (SZ 48). De mensen zijn geen opeenstapelingen van lichaam, ziel en geest (SZ 48, 56, 368). Daarmee wordt niet ontkend dat mensen lijfelijk zijn. Mensen als lijfelijke wezens zijn op een andere manier ruimtelijk dan dingen die de ruimte opvullen. Mensen nemen ruimte in, door haar als speelruimte in te ruimen (SZ 108). Dat mensen lijfelijk zijn blijkt ook hieruit dat bijvoorbeeld werktuigen hun op het lijf geschreven moeten zijn (SZ 117). Daarbij zijn mensen niet op deze speciale manier ruimtelijk vanwege hun lichamelijke constitutie, maar omdat ze *geistig* zijn (SZ 368). We zullen zien dat deze voorrang van het „geestelijke” in *GM* alle nadruk krijgt.

Hoe sterk Heidegger *Dasein* en leven van elkaar scheidt blijkt uit zijn gedachten over de dood. Is het zo dat levende wezens alleen kunnen doodgaan, in de zin van „*verenden*” (SZ 240), het *Dasein* heeft een radicaal andere verhouding tot de dood. Het is van geboorte af aan een *Sein zum Ende*, het verhoudt zich steeds tot de dood als meest geëigende zijnsmogelijkheid. Vandaar dat de vergelijking tussen het menselijk ten

einde zijn en de rijping van een vrucht maar zeer ten dele opgaat. Het *Dasein* kan eindigen zonder voltooid (in de zin van gerijpt) te zijn, en het kan al voor zijn dood rijping hebben bereikt (SZ 243/4).

Dat Heidegger de mensen niet als voorhanden dingen wil begrijpen, maar als mogelijk-zijn, dat uiteindelijk vanuit het zijnsverstaan moet worden geduid, kan een goede waarschuwing vormen tegen tendenzen tot *Verdinglichung* van mensen. Nu zegt Heidegger zelf dat de zijnswijze van het leven niet alleen die van voorhanden dingen is — het is een zijnswijze sui generis. Volgens SZ gaat het *Dasein* vooraf aan het leven, *ook* als dat niet als voorhanden zijn wordt beschouwd. De vraag die dan openblijft luidt: hoe verhouden zich in de mensen leven en *Dasein* tot elkaar? Die vraag is des te boeiender omdat er verwantschap blijkt te zijn tussen het rijpen van vruchten en het rijpen van mensen, tussen het doodgaan van dieren en het ten einde zijn van mensen.

Paragraaf 2. Wereld en natuur

Doordat mensen met dingen omgaan als gerei en objecten verkeren ze in een wereld als verwijzingsstructuur van betekenissen die dit omgaan mogelijk maakt. Het verkeren van het *Dasein* in de wereld is niet een naast of tegenover elkaar staan, zo, als een stoel en een tafel elkaar kunnen „raken”. Deze laatste vorm van raken is alleen mogelijk doordat het *Dasein* als in de wereld geraakt is, in die zin dat het naar de wereld openstaat. In-zijn beduidt: vertrouwd zijn met, bewonen (SZ 54). De kern van het zijn in de wereld is dat het *Dasein* ernaar openstaat, belicht is (SZ 133). Dit licht moet niet opgevat worden als voorhanden kracht, maar als de aard van het zijn in de wereld, dat een belicht zijn is.

Omdat Heidegger het zijn in de wereld begrijpt als belicht zijn is hij van mening dat *Dasein* en wereld niet buiten elkaar kunnen, ze vormen een gelede structuur. De mensen kunnen niet zijn buiten een verhouding tot de wereld, en als er, omgekeerd, geen *Dasein* is, dan is er ook geen wereld (SZ 57, 365). De wereld is, zo opgevat, niet het geheel van de zijnden, zij is niet de bepaling van wat het *Dasein* niet is, ze is „ein Charakter des Daseins selbst” (SZ 64).

Als openzijn is het *Dasein* in eerste aanleg openzijn naar het zijn. Zijn dan „is” er alleen voorzover er *Dasein* is (SZ 230). Zijn en *Dasein* zijn onverbrekkelijk verbonden. Maar dat geldt *niet voor de zijnden*. Zijnden zijn wel onafhankelijk van menselijke ervaring en kennis. Zijn daarentegen „is” er alleen als er verstaan van zijn is (SZ 183, 212).

Wanneer *Dasein*, wereld en zijn zo innig verbonden zijn, ontstaat de vraag welke plaats aan de natuur is toebedacht. Willen we het antwoord op deze vraag vinden, is het allereerst nodig er alle nadruk op te leggen dat voor Heidegger de natuur geenszins samenvalt met de wiskundig ontworpen natuur van de fysica. De fysica belichaamt een heel bijzondere benadering van de natuur. Die bijzonderheid is niet gelegen in haar exactheid of haar eerbied voor de feiten, maar in het gegeven dat zij een wiskundig ontwerp is, dat de natuur vanuit een specifieke horizon van mogelijkheden ontsluit (SZ 362).

Deze benadering van de natuur is volgens Heidegger niet de primaire. De wiskundig ontworpen natuur is een abstractie, in eerste aanleg gaan mensen niet onderzoekend en thematiserend met de werkelijkheid om, maar via werktuiggebruik. In de natuurkundige benadering wordt de wereld tot natuurwereld, en dat is een *Entweltlichung* (SZ 112).

Wanneer de wereld in het gebruik van werktuigen wordt onthuld, dan is de natuur evenwel niet afwezig. Zij speelt op twee manieren een rol. Enerzijds verschijnt in het gebruik van werktuigen de natuur als leverancier van grondstoffen als staal, erts, gesteente en hout. In het gebruik van gerei wordt zo mede de natuur ontdekt, in het licht van de produkten ervan (SZ 70). Zo is het woud houtproducent, de berg een steengroeve, een rivier waterkracht. Anderzijds wordt de natuur als datgene wat de mensen bewerken door de mensen getransformeerd, met als gevolg dat iets van de aard van de natuur naar voren komt. Door het werken van de mensen wordt de natuur in staat gesteld iets van zichzelf te laten zien. De natuur zoals zij in de denkwereld van de mensen naar voren komt noemt Heidegger *Umweltnatur* (SZ 71, 413). Zo is er sprake van een geschiedenis van de natuur, bijvoorbeeld als landschap, als nederzettings-, als uitbuitingsgebied, als slagveld of als offerplaats (SZ 388). De natuur als *Umweltnatur* bepaalt ook het belicht zijn van de

mensen. Zo biedt de zon de afwisseling van dag en nacht, van licht en duisternis, die het zien mogelijk maakt : „Mit der faktischen Erschlossenheit seiner Welt ist für das Dasein die Natur entdeckt. In seiner Geworfenheit ist es dem Wechsel von Tag und Nacht ausgeliefert. Jener gibt mit seiner Helle die mögliche Sicht, diese nimmt sie ” (SZ 412).

Slechts eenmaal wijdt Heidegger in *SZ* een passage aan een begrip van de natuur dat nog fundamenteeler is dan het fysische begrip, dan het begrip van de *Umweltnatur*, dat zelfs wezenlijker is dan het begrip van de romantische natuur. Op p. 70 spreekt hij van de natuur als natuurmacht, als datgene wat „webt und strebt”, wat mensen kan overvallen. We zullen zien dat in Heideggers latere filosofie dit begrip van de natuur een belangrijke rol gaat spelen.

Wanneer de natuur zich aldus bekendmaakt als geheel van de fysische objecten, als grondstof voor en plaats van het werk, en als macht, dan ontstaat de vraag welke de verhouding is tussen het zijn in de wereld en de natuur. Op die vraag geeft Heidegger in *SZ* een onomwonden antwoord. Natuur is alleen een grensgeval van het zijnde, waarmee mensen *binnen* de wereld als op mensen betrokken betekenisstructuur in aanraking komen (SZ 63). Vanwege het belang van deze prioriteitsstelling geef ik een uitvoerig citaat :

„Natur ist — ontologisch-kategorial verstanden — ein Grenzfall des Seins von möglichem innerweltlichen Seienden. Das Seiende als Natur kann das Dasein nur in einem bestimmten Modus seines In-der-Welt-seins entdecken. Dieses Erkennen hat den Charakter einer bestimmten Entweltlichung der Welt. „Natur” als der kategoriale Inbegriff von Seinsstrukturen eines bestimmten innerweltlich be-
gegenden Seienden vermag nie *Weltlichkeit* verständlich zu machen. Aber auch das Phänomen „Natur” etwa im Sinne des Naturbegriffes der Romantik ist erst aus dem Weltbegriff, d.h. der Analytik des Daseins her ontologisch fassbar ” (SZ 65).

Hoe Heidegger de natuur afhankelijk acht van het zijn in de wereld kan verduidelijkt worden aan het voorbeeld van de tijdrekening. Wanneer de moderne mensen horloges en klokken gebruiken, dan lijkt hun tijdmeting onafhankelijk van de natuur plaats te kunnen vinden. Maar zo is het niet. Deze tijdmeting moet gebaseerd zijn op een „natuurlijke klok ” (SZ 415). Daarmee duidt Heidegger op de tijdrekening die de af-

wisseling van dag en nacht, en de opeenvolging der dagdelen volgt. De natuurlijke klok bepaalt hoe mensen werken : overdag en niet 's nachts, en volgens de stand van de zon. Zo wordt in het werken de natuurlijke tijd als *Umweltnatur* onthuld : de zon dateert de tijden van werken en niet-werken (SZ 412/3).

Maar de natuurlijke klok is volgens Heidegger niet primair. De natuurlijke tijd is afhankelijk van de op mensen betrokken structuur van de *Bedeutsamkeit*, dus van de *Weltzeit* (SZ 414), die de wereld constitueert. Klokken en tijdrekening zijn daarmee uiteindelijk afhankelijk van de tijdelijkheid van het *Dasein*. Volgens Heidegger „lässt sich auch das Fundament der kalendarischen historischen ‘Chronologie’... nur innerhalb des Aufgabenkreises der existenzialen Analyse des historischen Erkennens freilegen” (SZ 418). De wereldtijd gaat daarmee vooraf aan de tijd zoals die zich in de loop van de zon en de hemel manifesteert (SZ 419).

Wanneer we ervan uitgaan dat de natuur een grensgeval van het zijnde is, dat afhankelijk is van het zijn in de wereld, dan weten we nog niet hoe die betrekking in concreto overdacht moet worden. Hoe komen we van het *Dasein* tot de natuur? Het voorbeeld van de tijd verscherpt dit vraagstuk. Hoe ontstaat uit de wereldtijd als structuur van extasen naar toekomst, verleden en heden de kosmische tijd van zonsopkomst en -neergang, van de seizoenen? Of, en nu wend ik me tot het voorbeeld van het licht, hoe maakt het belichtzijn van het *Dasein* het licht van de zon mogelijk? Door deze twee voorbeelden komt men onwillekeurig tot de gedachte dat het ontische verschijnsel van het zonlicht evenzeer het ontologisch licht van het *Dasein* mogelijk zou kunnen maken, dat de kosmische tijd aan de wortel van de wereldtijd zou kunnen liggen.

HOOFDSTUK 2. LEVEN EN NATUUR IN *GM*

Paragraaf 1. Leven en Dasein

Neemt in *SZ* de analyse van het leven en van de verhouding tussen mensen en dieren een ondergeschikte plaats in, in *GM* komen deze vraagstukken uitvoerig aan de orde. Hoewel de analyses in *GM* in grote

lijnen in overeenstemming zijn met de aanduidingen in *SZ* is er wel een nuanceverschil in benadering. Zeker wordt, net als in *SZ*, ook in *GM* gezegd dat de biologie moet uitgaan van een begrip van het leven dat niet gedicteerd is door de tirannie van natuurkunde en chemie (*GM* 278). Maar volgens *SZ* is het leven alleen privaat vanuit het *Dasein* te begrijpen. Die gedachtengang vinden we niet terug in *GM*, in tegendeel, hier wordt gesteld dat het leven noch uit de materie noch vanuit de mensen geduid moet worden. Het gaat erom het leven te benaderen vanuit het leven zelf (*GM* 282/3). Hoewel in *GM* eenmaal gezegd wordt dat het leven alleen in een „abbauende Betrachtung” toegankelijk is, wordt het niet als lagere trap ten opzichte van het menszijn gezien. Het leven is een gebied dat een rijkdom aan openheid bezit die de menselijke wereld misschien helemaal niet bekend is (*GM* 372).

Uitgangspunt voor Heidegger is dat mensen altijd in zekere zin in levende wezens verplaatst zijn. Dit verplaatstzijn kan niet als „invoelen” worden geduid (*GM* 304), en is al evenmin het gevolg van een afspraak of wilsbesluit. Het is een aspect van het menselijk bestaan als zodanig. Mensen kunnen tot op zekere hoogte met planten en dieren meegaan (*GM* 307), en daarmee zijn ze ook op een bepaalde manier gevangen in de levende natuur (*GM* 404). Op dat laatste punt zal ik nog terugkomen.

Hoewel Heidegger meent dat levende wezens organismen zijn die uiteindelijk alleen vanuit hun omgeving begrepen kunnen worden, begint hij ermee de *organen* van organismen te omschrijven, en wel door ze te onderscheiden van terhanden werktuigen en machines. Zowel werktuigen als organen *dienen* ergens voor. Maar dit dienen is in beide gevallen wezenlijk verschillend. Wanneer een werktuig ergens toe dient, dan is het gereed (*fertig*) in een dubbele betekenis. Het is gereed in die zin dat het voltooid is, maar het is ook gereed voor het werk, het is bruikbaar (*GM* 322). Een werktuig is voor gebruik gereed, maar het is niet tot werken bekwaam, het is daartoe niet in staat, bezit daartoe niet het vermogen (*Fähigkeit*). Een orgaan is nu juist wel een vermogen. Dit vermogen is niet, zoals het gereed zijn van een werktuig, een eigenschap die het orgaan bezit — het is omgekeerd, het orgaan wordt door het vermogen ervan bezeten, het wordt erdoor gebruikt.

Dit laatste punt neemt in Heideggers analyse van het organisch leven een belangrijke plaats in. Volgens hem is het niet zo dat het orgaan als anatomisch-fysiologisch te duiden ding aan het vermogen ervan voorafgaat, het omgekeerde is het geval. Het vermogen maakt het orgaan mogelijk. Niet de ogen maken het zien mogelijk, het vermogen van het kunnen zien maakt het bezit van ogen mogelijk. Hetzelfde geldt voor de prioriteit van voedselopname en -vertering ten opzichte van mond en darmen¹.

Dat organen in bezit genomen zijn door vermogens, en niet alleen gereed zijn voor gebruik, kan ook zo uitgedrukt worden: werktuigen zijn alleen *dienstig* voor een bepaald werk. Een orgaan evenwel staat in dienst van de vermogens van een organisme, en is als zodanig *dienstbaar* (GM 330). Daarmee wordt aangeduid, niet alleen dat een orgaan alleen kan functioneren als onderdeel van een organisme, maar ook dat het vermogen zich actief mogelijkheden schept, door organen te doen werken. Een werktuig is ook in die zin gereed dat het niet uit zichzelf aan het werk gaat. Het organisch vermogen daarentegen heeft een *drang* tot functioneren (GM 331). Daarom functioneren werktuigen al dan niet volgens de voorschriften die mensen eraan gesteld hebben, terwijl organische vermogens zichzelf regels stellen (GM 334), zelfregulerend zijn. Op grond daarvan kan men alleen van organen en organismen zeggen dat ze gedijen of verkommeren — dat van werktuigen te zeggen is een absurditeit.

Organen hebben geen zelfstandige betekenis. Ze zijn alleen te begrijpen vanuit *organismen*. Ook organismen ziet Heidegger niet in de eerste plaats als anatomisch of fysiologisch te beschrijven lichamen. Ze worden omschreven als: in staat gesteld (*befähigt*) zijn om vermogens (*Fähigkeiten*) te organiseren. Daarmee wordt een organisme niet beschreven als een ding, maar — en daarmee sluit Heidegger aan bij zijn beschrijving van de rijping van een vrucht in SZ — als een mogelijk zijn,

1. „Weshalb hat das Tier Augen? Warum kann es solche haben? Nur weil es sehen kann... Das *Sehenkönnen* ermöglicht erst den Besitz von Augen, macht ihn in bestimmter Weise notwendig“ (GM 319). „Die *Fähigkeiten* zum Fressen, zum Verdauen sind *früher als die jeweiligen Organe*“ (GM 327).

als een kunnen. Organismen bestaan zo dat ze voortgedreven worden om mogelijkheden te realiseren — maar door die gedrevenheid raken ze niet buiten zichzelf. Door voortgedreven te worden worden ze juist zichzelf. In de zelfwording wordt een organisme zichzelf eigen. Heidegger spreekt in dit verband van eigen-dom². Als gedreven zelfwording zijn organismen in staat tot gedrag (*Benehmen*), dat steeds op een omgeving betrokken is. Dit gedrag is niet het handelen van een persoon, het is een drijven en gedreven worden, zonder reflectie, en zonder gerichtheid op wat verder weg ligt. Daarom is het *Benehmen* tevens *Benommenheit*, bevangen zijn, zowel in zichzelf als in de omgeving (GM 347).

Hiermee komen we op het kernpunt van Heideggers levensopvatting. Het besef dat een organisme een eenheid is, is pas een eerste stap op weg naar het verstaan ervan. De tweede, beslissende, stap is het besef dat organismen een eenheid vormen met hun *omgeving* (GM 380). Heidegger heeft kritiek op Buijtendijk wanneer deze zegt dat de eenheid van organisme en omgeving *bijna* zo innig is als die van het lichaam. Volgens Heidegger kan de eenheid van het lichaam (als vermogen van een organisme) alleen begrepen worden vanuit de daaraan voorafgaande eenheid van organisme en omgeving (GM 375/6). Dit impliceert dat, net zo als het organisme als vermogen voorafgaat aan het lichaam, volgens Heidegger de eenheid van organisme en omgeving voorafgaat aan het organisme als vermogen. Daarmee is ook het lichaam secundair ten opzichte van de omgevingsrelatie (GM 375). Men kan dan ook de volgende prioriteitsvolgorde uit Heideggers opmerkingen destilleren: de eenheid van organisme en omgeving gaat vooraf aan het organisme als *Befähigung*, deze gaat vooraf aan de lichamelijke constitutie, de eenheid van het organisme gaat vooraf aan de organen als *Fähigkeit*, de *Fähigkeit* gaat vooraf aan de organen als fysiologisch-anatomische eenheden.

De betrekking van organisme en omgeving moet gezien worden als een gerichtzijn van het organisme op de omgeving, die ervoor zorgt dat driften loskomen. De omgeving wordt dan ook omschreven als *Entthem-*

2. GM 340 "Das Tier, und zunächst sein spezifisches Fähigsein zu ..., ist sich zu eigen. Es verliert sich nicht, indem ein triebhafter Drang nach etwas sich selbst hinter sich lässt, sondern behält sich gerade im Triebe und ist in diesem Triebe und Treiben es selbst".

mungsring (GM 383). Ook al zijn organismen op hun omgeving gericht, zij zijn nooit gericht op dingen *als* dingen (GM 353). Dieren zijn bijvoorbeeld gericht op het zoeken van voedsel, maar binnen die richting blijven ze ook bevangen. Bijen oriënteren zich aan de stand van de zon, maar ze kunnen de zon niet in ogenschouw nemen, ze blijven bevangen in datgene wat de zon middels hun gedrevenheid in hen bewerkstelligt (GM 359/60).

Hoezeer organismen ook in hun gedrevenheid en omgeving bevangen zijn, toch hebben ze een zekere openheid voor hun omgeving. Zo manifesteren bijen een specifieke ruimtelijkheid, die blijkt in hun vermogen om „van huis te gaan” en „terug te keren”. Die ruimtelijkheid kan alleen vanuit een openzijn begrepen worden. Aldus bevinden organismen zich via hun gedrevenheid in een bepaalde *ring* die hen *omringt* (GM 363). Deze *Umring* maakt het gedreven gedrag van organismen los, hij is datgene wat het gedrag „*enthemmt*”. Volgens Heidegger is dan pas vanuit deze *Umring* de vorm van organismen te begrijpen.

In de verhouding tussen organismen en hun omring legt Heidegger de nadruk op het specifieke bewegen, namelijk de gedreven zelfwording, van levende wezens. In dit verband noemt hij het leven in een *Umring* een „*Ringen*”, een worstelen om het bestaan (GM 377). Daarbij grijpen de diverse *Umringe* van uiteenlopende organismen in elkaar. Het geheel van het dierenrijk moet dan worden opgevat als een „*Verzahnung der Umringe der Tiere ineinander, erwachsend aus dem Ringen der Tiere selbst*” (GM 402). We zullen nog zien dat deze bepaling van het leven als strijd die bestaat in het onderhouden van een gespannen harmonie, in de latere filosofie van Heidegger een belangrijke rol gaat spelen.

Heidegger zelf wijst er ten slotte op dat hij in *GM* weinig zegt over de specifieke beweging van het leven, als gedijen en verkommeren, geboorte en dood (GM 385).

Nu Heidegger zich uitvoerig heeft beziggehouden met de zijnswijze van het leven wordt de vraag dringend hoe de betrekking tussen leven en *Dasein* gedacht moet worden. Daar gaat hij in *GM* uitvoerig op in. De stelling waarvan Heidegger uitgaat, en waarnaar hij aan het einde terugkeert is: stenen zijn wereldloos, dieren zijn wereldarm, mensen zijn

wereldvormend. Van stenen is het onmogelijk om er het begrip wereld bij te denken. Bij dieren is dat in zekere zin wel mogelijk. Maar dieren zijn bepaald door wereldarmoede, omdat ze van nature bevangen blijven in hun Umring, en daardoor niet in staat zijn zijnden als zijnden te onderkennen, wat inhoudt dat ze niet in eigenlijke zin wereld hebben. De gedachte dat dieren wereldarm zijn impliceert daarbij geen afkeurende of laatlunkende opvatting (GM 286).

Hoewel mensen tot op zekere hoogte in het leven van dieren verplaatst zijn, waardoor ze een vorm van samenzijn met dieren hebben, is dit samenzijn toch geen mee-existeren, zoals mensen met elkaar verkeren. Al verplaatsen mensen zich in dieren, ze kunnen toch niet echt met ze meegaan (GM 308/9). Dat komt doordat dieren wereld ontberen.

Alleen mensen hebben wereld, want alleen voor hen is het zijnde als zijnde openbaar. Wereld wordt hierbij, net als in *SZ*, opgevat als de betekenishorizon van de zijnden, waarnaar het *Dasein* openstaat. (Ik ga er daarbij vanuit dat het begrip wereld in *SZ* niet beperkt moet worden tot de *Umwelt*). Daarmee komen we tot de gedachte die we uit *SZ* kennen, dat mensen als *Dasein* geheel buiten het leven staan. Volgens Heidegger kan het opgaan van dieren in hun omring *op geen enkele manier* vergeleken worden met het zijn in de wereld van mensen. Er is geen sprake van een kwantitatief, zelfs niet van een kwalitatief onderscheid. Omdat dieren niet in staat zijn het zijnde als zodanig te vernemen zijn ze door een *afgrond* van de mensen gescheiden³.

Heidegger meent dan ook dat de openheid van dieren naar hun omring iets radicaal anders is dan de openbaarheid van de zijnden voor de mensen. In hun openheid naar hun *Umring* staan dieren juist *niet* aan de zijde van de mensen (GM 391). Op grond van dit radicale onderscheid is het gedrag van dieren fundamenteel anders dan het handelen van mensen (GM 346), zijn dieren geen personen (GM 340), en is hun waarne-

3. "Es handelt sich *nicht* einfach nur um eine qualitative Andersheit der tierischen Welt gegenüber der Welt des Menschen und erst recht nicht um quantitative Unterschiede der Weite, Tiefe und Breite — nicht darum, ob und wie das Tier das Gegebene anders nimmt; sondern ob das Tier überhaupt etwas *als* etwas, etwas *als* Seiendes vernehmen kann oder nicht. Wenn nicht, dann ist das Tier durch einen Abgrund vom Menschen getrennt" (GM 383/4).

ming niet alleen van een andere soort (GM 337), maar hebben dieren in de grond eigenlijk geen waarneming (GM 376). Ten slotte kunnen, zoals ook in *SZ* wordt gezegd, dieren alleen doodgaan, ze kunnen niet sterven, zoals de mensen (GM 388). Het is geen wonder dat Heidegger de mogelijkheid oppert dat de wereldarmoede van dieren toch als een gebrek of een ontberen gedacht moet worden (GM 395).

In *GM* laat Heidegger het leven vanuit zichzelf tot zijn recht komen. Daarmee vult hij een lacune uit *SZ*. Wanneer het gaat om de positie van de mensen, blijkt Heidegger in *GM* niet meer te spreken over de mensen als *Dasein*, maar, net als in *KM* (p. 222), over het *Dasein in* de mensen. Een niet beantwoorde vraag luidt nu : hoe is het *Dasein* „in” de mensen ?

In dit verband is het van belang erop te wijzen dat Heidegger enerzijds een afgrond ziet tussen *Dasein* en leven, terwijl anderzijds alle begrippen die hij voor dieren, respectievelijk voor mensen gebruikt duiden op eigenschappen die elkaars metamorfosen moeten zijn. Ik noem hier : wereldarm/wereldvormend, openzijn/openbaar zijn, gedrag/handelen, *Umring/Umwelt*, zien/zien als, doodgaan/sterven.

In dit verband is het volgende van belang. Heidegger onderscheidt het armzijn van mensen van dat van dieren, omdat hij meent dat uit de menselijke armoede (opgevat als arren moede) een kracht tot doorzichtigheid en innerlijke vrijheid geput kan worden (GM 288). Dit kan als volgt begrepen worden. Volgens Heidegger zijn niet alleen dieren maar ook mensen bevangen door de levende natuur (GM 404). Maar de menselijke bevangenheid is van een andere orde. Juiste grondstemmingen als de *Langeweile*, die deze bevangenheid aan het licht brengen, bieden uitzicht op de mens als degene die de ban van het leven doorbreekt, die wereldvormend is. Zo ontstaat er een *Hinausgetragenwerden* vanuit het zijnde naar de openbaarheid ervan (GM 409/10). In dat licht kan dan ook de mens als *Dasein* begrepen worden — de onjuistheid van de „natuurlijke instelling” is onderkend (GM 415). In hoofdstuk 4 zal ik de vraag opwerpen of dit verruilen van de natuurlijk instelling waarin de mensen aan het leven gebonden blijven voor een fenomenologische (GM 339) instelling die de mensen opvat als openstaan naar het zijn, een metamorfose is van Husserls transcendente reductie.

Paragraaf 2. Natuur en wereld

Net als in *SZ* wordt in *GM* de wereld geduid, niet als het geheel der zijnden, maar als toegankelijkheid van het zijnde (GM 390, 405). Wereld is er alleen voorzover er wereldvormende mensen zijn (GM 413). Maar het is niet zo dat er eerst mensen zijn die vervolgens de wereld vormen — er geschiedt wereldvorming, en op grond daarvan kunnen de mensen bestaan (GM 414).

De wereld is dus niet een opsomming van de regionen van het zijnde. De zijnsregionen staan niet naast of boven elkaar, ze zijn pas wat ze zijn vanuit het heersen van de wereld (*Walten der Welt*) (GM 514). Wie zich richt op de regionen van het zijnde vergeet het zijn ervan. Pas het *onderscheid* van zijn en zijnden maakt alle onderscheidenheid mogelijk (GM 517). De mensen bewegen zich, zij het gewoonlijk in vergetelheid, altijd al in dit geschiedende onderscheid. Niet zij voltrekken dit onderscheid, het gebeurt met de mensen, als grondgebeuren van het *Dasein* in hen. Aldus staat de ontologische differentie aan het begin van het *Dasein* zelf (GM 519). Noch ontische kennis van de zijnden, noch ontologische kennis van het zijn ervan is toereikend om het gebeuren van de ontologische differentie te begrijpen (GM 523).

De openbaarheid waarin mensen zich bevinden heeft het karakter van een ontwerpen. Daarin wordt de wereld gevormd. Maar dit ontwerpen is geen menselijke daad, het is een gebeuren dat menselijk ontwerpen pas mogelijk maakt. Mensen kunnen niet zelfstandig ontwerpen, zij kunnen alleen het gebeuren van het ontwerpen van wereld *laten* gebeuren (GM 526/7). Het eigenlijke ontwerpen is het gebeuren van het onderscheid tussen zijn en zijnden⁴, dat als *Lichtblick* de menselijke openheid mogelijk maakt.

We zien hier dat de nadruk ten opzichte van *SZ* verlegd is. De schijnwerpers zijn minder gericht op de mensen als wereldontwerpers dan op het gebeuren van de differentie waarvan de mensen onderworpen zijn.

4. "Das Entwerfen als dieses Entbergen der Ermöglichung ist das eigentliche *Geschehen jenes Unterschiedes von Sein und Seiendem*. Der Entwurf ist der Einbruch in dieses ‚Zwischen‘ des Unterschiedes. Er ermöglicht erst die Unterschiedenen in ihrer Unterschiedbarkeit. Der Entwurf *enthüllt das Sein des Seienden*" (GM 529).

Dat neemt niet weg dat mensen en de wereld onlosmakelijk verbonden blijven. De wereld heerst alleen in het laten gebeuren ervan door de mensen (GM 527). Wanneer het gebeuren van wereld evenwel niet uitsluitend een menselijk ontwerpen is, dan ontstaat de vraag hoe dit heersen wel geduid moet worden. We zullen zien dat hier de natuur een opvallende nieuwe rol gaat spelen.

We hebben hierboven gezien dat Heidegger de beweging van het leven opvat als gedijen en verkommeren. Aan het begin van *GM* blijkt deze beweging slechts een aspect te zijn van de natuur als beweging van opkomst en neergang. Opgaan en neergaan is de 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 (GM 38). (Over de verhouding tussen de niet levende en de levende natuur laat Heidegger zich in *GM* nauwelijks uit. Eenmaal zegt hij, en dat is een opmerking die alle aandacht verdient, dat er in het strijden van de levende wezens in hun *Umring* sprake is van een „innere, im Leben selbst gelebte Erhabenheit der Natur über sich selbst” (GM 403)).

Dit begrip van de natuur als opgaan en neergaan kan beschouwd worden als uitwerking van het fundamentele begrip van de natuur als macht die weeft en streeft, zoals we dat in *SZ* tegenkwamen. In *GM* wordt deze macht samengevat in de term *Walten*, heersen, wat de aard is van de fundamenteel gedachte natuur, de *phýsis*.

Het is van groot belang erop te wijzen dat Heidegger in *GM* de wereld en de natuur in elkaars nabijheid brengt: beide worden opgevat als het heersen. We zullen nog zien dat in Heideggers latere filosofie het *Walten der Welt* en het *Walten van de natuur* in wezen hetzelfde zeggen.

Zo wordt begrijpelijk dat Heidegger in *GM* de differentie tussen zijn en zijnden *tevens* opvat als een differentie van de natuur als *phýsis*. In de eerste plaats is *phýsis* het heersende, het zijnde als geheel (GM 50). In deze betekenis is de natuur datgene waar ook mensen aan onderworpen zijn, in conceptie, geboorte, rijping, ouder worden en dood (GM 39). Het is ook datgene wat als aarde, hemel, zee, gesternte, de mensen zowel bedreigt als beschermt. Natuur in deze zin heerst (net als het zijnde volgens *SZ*) ook zonder toedoen van de mensen (GM 46).

Maar *phýsis* is behalve het heersende ook het heersen van het zijnde. In deze zin is de natuur het zijn van het zijnde, het wezen ervan (opgevat als verbum). Opgevat als heersen van het heersende is de natuur wel op de mensen betrokken. Tot de *phýsis* als heersen van het zijne behoort *lógos*, het spreken. Het wezen van de natuur als heersen verlangt dat zij door de mensen wordt uitgesproken (GM 40). De natuur die er, zoals Heraclitus zegt, van houdt zich te verbergen, is toch aangelegd op de onthulling ervan door de mensen.

Ten aanzien van deze dubbele betekenis van de natuur zegt Heidegger dat beide aspecten ervan iets even wezenlijks naar voren brengen, en dat ze naast elkaar bewaard moeten worden (GM 47).

In *GM* vinden we een fundamentele omslag in het denken van Heidegger. De natuur die in *SZ* een grensgeval van het ontische vormt wordt nu omschreven als een heersen van het heersende, een omschrijving die ook geldt voor het zijn van de wereld, en het zijn van de zijnden. De werkelijke ommekeer in Heideggers denken is niet de overgang van *Daseins*-analyse naar zijnsdenken — die wordt in *SZ* ondubbelzinnig aangekondigd —, maar de inkeer tot de natuur als *phýsis*, waarbij *phýsis* in de ambiguïteit verkeert van het heersen van het heersende. De nieuwe betekenis van de natuur is werkelijk revolutionair te noemen. Dat kan hieruit blijken dat in *WG*, ook uit 1929, nog gezegd wordt dat „Welt” de „jeweilige Ganzheit des Umwillen eines Daseins” is (WG 54), dat uitsluitend in de menselijke grondstructuur van de zorg de basis voor het probleem van de natuur kan worden verkregen (WG 52A), en dat de natuur niet openbaar zou kunnen worden, wanneer ze niet de gelegenheid zou vinden om in een wereld binnen te gaan (WG 55). We zullen zien dat Heidegger in zijn latere filosofie expliciet het zijnsgebeuren als tweespalt het zelfde noemt als het gebeuren van de natuur als *phýsis*.

Wat in *GM* nog in het verborgene blijft is hoe het heersen en het heersende van elkaar onderscheiden zijn, en toch op elkaar betrokken zijn. Ook vraagt men zich af hoe nu de verhouding tussen natuur en wereld overdacht moet worden. Enerzijds wordt in *GM* het begrip „wereld” uitsluitend geduid als „toegankelijkheid van het zijnde” (GM 390), die de mensen is voorbehouden. Aan de andere kant wordt de wereld gezien

als „*Walten*”, een heersen dat de zijnswijze van de *phýsis* is. Het ligt voor de hand te denken dat nu de wereld als toegankelijkheid van het zijnde ook zal moeten delen in het gebeuren van de *phýsis*. We zullen zien dat deze problematiek Heideggers latere filosofie in belangrijke mate bepaalt.

De positie van het Dasein verdient nu verheldering. In *GM* laat Heidegger zien dat mensen onderworpen zijn aan de natuur als het heersende, in geboorte en dood, in de bescherming en bedreiging van de elementen. Mensen zijn natuurlijk, aards. De natuur in deze betekenis is het heersende dat de mensen niet nodig heeft. Maar aan de andere kant is de natuur als heersen wel van de mensen als Dasein afhankelijk. De mens is dan enerzijds deel van de natuur als het heersende dat hem niet nodig heeft, en aan de andere kant openstaan naar het heersen dat hem wel nodig heeft. Er blijft zo een dualiteit in de mensen van natuurlijkheid en Dasein. Bovendien blijft er de vraag naar de verhouding tussen de natuur als het heersende dat zonder de mensen kan, en de natuur als het heersen van het heersende dat de mensen nodig heeft.

HOOFDSTUK 3. LEVEN EN NATUUR IN HEIDEGGERS LATERE FILOSOFIE

Paragraaf 1. Leven en Dasein

De bakens die in *GM* zijn uitgezet waar het gaat om het leven worden in de latere filosofie van Heidegger niet meer verplaatst, al krijgt de aard van de beweging die het leven kenmerkt meer aandacht.

Heidegger blijft van mening dat het leven niet alleen biologisch en praktisch, maar evenzeer filosofisch geduid moet worden⁵, en dat zo'n filosofisch begrip altijd al verondersteld is in de biologie als wetenschap van het leven (NI 520).

In zijn interpretaties van Nietzsches filosofie vinden we in gecomprimeerde vorm de gedachtengang uit *GM* terug: het leven is alleen te be-

5. „,Leben' meint hier weder das nur tierische und pflanzenhafte Sein, noch aber auch jenen unmittelbar greiflichen und dringlichen Umtrieb des Alltags, sondern ,Leben' ist der Titel für das Sein in der neuen Auslegung, der gemäss es ein werden ist. ,Leben' ist weder ,biologisch' noch ,praktisch' gemeint, sondern metaphysisch“ (NI 253).

grijpen vanuit een *Umkreis*, waarbinnen levende wezens zich ophouden. Vanuit de *Umkreis* dringen zich gevaren op, waarop levende wezens een antwoord zoeken, door bestendigheid na te streven. Het leven bevindt zich zo steeds in een horizon (NI 573) — het leven is dus openstaan.

Tot zover volgt Heidegger de filosofie van *GM*. Hij gaat een stap verder wanneer hij zich buigt over de aard van de beweging van het leven. Die wordt geduid als wording, wagen, blootstaan, en als verbinding van opkomst en neergang.

Net als Nietzsche vat Heidegger het leven op als wording. De zorg om bestendigheid waarover hierboven gesproken werd is eigenlijk secundair, staat in dienst van de zelfontplooiing, het willen groeien, kortom, de *Lebenssteigerung* (Hw 229/3). De zelfwording blijkt *Wille zur Macht*, verhoging van zichzelf te zijn.

Deze levenskracht is in eerste instantie niet een kracht van de levende wezens, maar van het leven zelf. Het is een *vis activa primitiva*, die ertoe leidt dat levende wezens zelfstandig kunnen worden, tot zichzelf *verzameld* kunnen worden. De verhouding tussen het leven en het levende wezen moet zo begrepen worden dat levende wezens krachtpunten zijn waarin het leven zich verzameld heeft, en die daardoor zelf ook een zekere macht bezitten.

De verhouding van leven en levend wezen wordt nog concreter doordat de verzameling van kracht in het levend wezen gezien wordt als een *waagstuk* van het leven, een waagstuk waardoor het levend wezen in de waagschaal staat, en dus blootstaat aan gevaar.

Hoewel Heidegger van mening is dat Rilke bevangen is in het metafysisch denken citeert hij met instemming een gedicht van zijn hand waarin dit wagen wordt besproken :

„Wie die Natur die Wesen überlässt
dem Wagnis ihrer dumpfen Lust und keins
besonders schützt in Scholle und Geäst,
so sind auch wir dem Urgrund unsres Seins
nicht weiter lieb ; es wagt uns” (In Hw 277).

De „dumpfe Lust” waarvan Rilke gewaagt duidt Heidegger als de bevangenheid die levende wezens kenmerkt (Hw 286). Daarbij is het van

groot belang dat deze lust wordt gezien als waagstuk, en wel zo dat de kracht van het leven het waagt met de levende wezens. Levend zijn is gewaagd zijn. Maar daarmee zijn levende wezens naar hun aard *onbeschermd*: „Pflanze, Tier und Mensch kommen, insofern sie überhaupt Seiende sind, d.h. Gewagte, darin überein, dass sie nicht eigens geschützt sind” (Hw 280).

Dat het leven als *Wille zur Macht* het met de levende wezens waagt, waardoor ze onbeschermd zijn, en dus in de waagschaal staan, beduidt evenwel niet dat de levende wezens aan de vernietiging zijn prijsgegeven. Hoe komt dat? Enerzijds doordat het gewaagde ook geborgen is in het wagen: „Nur insofern das Gewagte sicher im Wagnis beruht, kann es dem Wagnis folgen” (Hw 281). Het leven waagt het met het levende zo, dat het het levende ook reguleert. En anderzijds omdat het levende als datgene wat zich in de waagschaal bevindt zelf ook gewicht in de schaal kan leggen, om zo, als verzameld zijn tot zichzelf, een tegenwicht te vormen tegenover het wagen.

Hoewel Heidegger meent dat Rilke in de metafysica bevangen blijft in zoverre hij de werkelijke openheid voor de lichtung van het zijn, en dus het eigenlijke wagen, dat het wagen is om het onderscheid van zijn en zijnden te bedenken, niet onderkent (Hw 286), vindt hij toch in zijn dichtwerk een wenk die het begrijpen van het leven op weg kan helpen. 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.

Ook de verhouding van opgaan en neergaan, van bloei en verkommeren moet als strijd gedacht worden. Wanneer een aspect van een levend wezen tot bloei komt, dan gaat dat ten koste van andere. Wanneer bijvoorbeeld de bloesem opkomt vallen de bladeren van de knop af, wanneer de vrucht te voorschijn komt, moet de bloesem verdwijnen (WM 367). Zo is het levend wezen als beweging ook een strijd met zichzelf. Wanneer het opbloeit is het ook al onderweg naar zijn dood. Het waag-

stuk van het leven is ook een blootstellen aan de ondergang. Daarbij is in de neergang nieuwe opkomst besloten. Als vrucht keert een gewas bijvoorbeeld weer terug tot het zaad. Zo is het leven een weg naar zichzelf (WM 367).

Nu Heidegger het leven als strijd heeft geconcretiseerd komt weer de vraag op naar de plaats van de mensen daarin. Daarbij is het interessant om Heideggers bespreking van Nietzsches levensfilosofie te volgen. Kenmerkend voor Nietzsches filosofie van het leven is dat hij het openstaan van de mensen naar de waarheid wil funderen in de aard van hun leven — waarbij het leven niet biologisch, maar filosofisch moet worden opgevat. Zo zegt Nietzsche dat categorieën alleen waarheden zijn voor zover ze bevorderlijk zijn voor de instandhouding van het menselijk leven. De euclidische ruimte bijvoorbeeld is een idiosyncrasie van de mens als specifieke diersoort (W, III 729). Zelfs het contradictiebeginsel beschouwt Nietzsche als een subjectieve, biologisch bepaalde noodzaak om zichzelf niet tegen te spreken. Aldus zou zelfs de logica haar oorsprong vinden in de noodzaak die mensen ertoe noopt zichzelf zeker te stellen in het leven.

Wanneer Heidegger in deze richting had voortgedacht, dan had hij de mensen beschouwd als metamorfosen van de kracht van het leven. Dat doet hij niet. Zijn interpretatie eindigt in een omkering van de verhoudingen. Hij brengt die teweeg door erop te wijzen dat Nietzsche het contradictiebeginsel ook als imperatief duidt (W, III 538). Heidegger leidt daaruit af dat het leven als zodanig het kenmerk van bevelen heeft (NI 609). Maar dan kan het leven niet alleen bepaald zijn door nut of succes. Bevelen immers is alleen mogelijk als het in een perspectief staat en kennis veronderstelt (NI 610). In oorspronkelijke zin is bevelen het scheppen van het wezen van iets, het bepalen van de rechtmatige plaats ervan, en dus een wagen. Maar dit wagen is anders dan het wagen dat we hierboven kenschetsten. Daar was het het leven zelf dat het levende in de waagschaal stelt en dus reguleert. Hier vat Heidegger het wagen op als vorm van vrijheid, die in verband wordt gebracht met het dichten (NI 611, 615). Maar dichten en bevelen is juist wat het denken doet. Dat is dan volgens Heidegger de eigenlijke voorwaarde voor het leven: „Denken ist dann dichtend-befehlend, wenn es sich um jenes Denken han-

delt, darin überhaupt und zum Voraus ein Horizont festgemacht wird, dessen Bestand eine Bedingung der Lebendigkeit des Lebenden abgibt'' (NI 639). Heidegger gaat zelfs zo ver te zeggen dat de levendheid van het leven in niets anders bestaat dan in dit denken (NI 642).

Ik meen deze ommekeer zo te moeten begrijpen : wanneer denkers als Nietzsche en dichters als Rilke het leven zelf als macht en wagen overdenken, dan verkeren ze volgens Heidegger nog in de metafysica, want het leven moet 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 (NI 574).

Dit kan verduidelijkt worden wanneer we aandacht schenken aan het vervolg van Heideggers interpretatie van Rilkes gedicht. Dit gaat als volgt voort :

„Nur dass wir,
mehr noch als Pflanze oder Tier
mit diesem Wagnis gehen, es wollen, manchmal auch
wagender sind (und nicht aus Eigennutz),
als selbst das Leben ist, um einen Hauch
wagender... ”

Wat Rilke hier doet is het beschouwen van mensen en dieren als behorend tot het zelfde, de wagende levende natuur. Ook mensen worden op de waagschaal gelegd, ook zij bieden tegenwicht, zij zijn echter nog een ademtocht wagender. Ook volgens Heidegger behoren mensen en dieren in dit opzicht thuis in het zelfde, namelijk de natuur als hun wagende grond⁶.

Maar ook hier wendt Heidegger zich af van de gedachte dat mensen een variatie in de melodie van het leven zijn. Hij haast zich te zeggen dat het onderscheid tussen mensen en dieren „oneindig” is (Hw 293), omdat dieren de openheid waardoor ze bepaald zijn niet voor zich kunnen stellen (Hw 288). Daarom heeft Rilke volgens hem het eigenlijke wagen niet overdacht. Dat is niet het wagen van het leven — dat betreft alleen

6. Hw 278 ; 256 : „ Gleich sind die Verschiedenen, Pflanze und Tier einerseits und der Mensch andererseits, insofern sie im Selben übereinkommen. Dieses Selbe ist der Verhältnis, das sie als Seiendes zu ihrem Grund haben. Der Grund der Wesen ist die Natur. Der Grund des Menschen ist nicht nur von der gleichen Art wie der Grund von Pflanze und Tier. Der Grund ist hier und dort der Selbe. Er ist die Natur als , die volle Natur “ “.

de zijnden — maar het wagen naar het zijn der zijnden. Dit eigenlijke wagen kan alleen via de taal geschieden, als openzijn naar het zijn dat de mensen is voorbehouden (Hw 315). (In zijn laatste filosofie legt Heidegger er, overeenkomstig zijn denken uit *SZ* en *WG*, de nadruk op dat dieren geen taal hebben, en daarom de dood niet als de dood kunnen ervaren, met als gevolg dat ze niet als stervelingen kunnen worden opgevat [USp 215]).

Zo blijven ook in Heideggers latere filosofie de mensen buiten het leven staan. Heidegger bekritiseert Nietzsche wanneer deze mensen als niet vastgelegde dieren beschouwt (NI 573). Daarmee zou hij in de metafysische opvatting van de mens als *zoôion lógon échon* bevangen blijven (NII 200), die de mensen niet vanuit hun zijnsbetrekking begrijpt.

Dezelfde gedachte wordt ook in *Hum* geformuleerd: het wezen van de mensen is niet gelegen in de *animalitas*. Wie daarvan uitgaat denkt metafysisch, en sluit zich ervoor af dat mensen alleen zijn door aangesproken te worden door het zijn. Alleen de mensen staan uit naar het licht van het zijn, en alleen van daaruit is de *animalitas* te begrijpen. Daarbij is het organische voor de mensen niet essentieel. Daarom zijn de levende wezens, die de mensen het naast verwant zijn, door een afgrond van de mensen gescheiden, een afgrond die blijkt in het ontbreken van taal (Hum 154/8).

Heidegger wil geenszins ontkennen dat mensen lijfelijk zijn. Lijfelijkheid — niet opgevat als lichamelijkheid, en evenmin als correlaat van de ziel — hoort bij de mensen, ze hebben niet een lijf, maar ze zijn lijfelijk, ze leven doordat ze „lijven” (NI 118/9). Daarbij wordt het lijf opgevat als doorgangplaats voor de stroom van het leven, waarvan mensen alleen hier en daar iets bespeuren (NI 565/6). Maar het lijven is niet het wezenlijke van de mensen — dat is gelegen in de taal als onthulling van het zijn, niet als uitdrukking van het organisch leven (Hum 158). Wat Heidegger in *GM* van de dieren betoogt, dat hun functioneren voorafgaat aan hun organen, wordt nu, in het perspectief van de openheid naar het zijn, van de mensen gezegd. De openheid van het zien moet niet bepaald worden vanuit het oog, maar vanuit de *Lichtung* van het zijn (Hw 349). En mensen horen niet omdat ze oren hebben, ze zijn lijfelijk toe-

gerust met oren omdat ze kunnen luisteren naar de roep van het zijn (VA 207).

Het is van groot belang, ook in het kader van de filosofie van de natuur, dat Heidegger een interpretatie biedt van het leven waarin de differentie tussen leven en het levende naar voren komt, als het onderscheid van wagen en tegenwicht geven in een gespannen harmonie.

Binnen en tegenover het leven hebben de mensen hun plaats. De mens is het *zoôion lôgon êchon*, niet als opeenhoping van lichaam, geest en ziel, maar als het levende wezen dat het aanwezende kan laten verschijnen, het „aufgehend Anwesende, das Anwesendes erscheinen lassen kann” (WhD 66). Heidegger biedt een oorspronkelijke uitleg, zowel van het leven (als wagen en tegenwicht geven), als van de *lôgos* (als openstaan). Maar de aard van het „hebben” is niet duidelijk. In wezen draait Heidegger de verhoudingen om. Voor hem is de mens: *lôgos zoôion êchoon*. Het openstaan is primair, het leven is ervan afhankelijk, maar de aard van de afhankelijkheid blijft in het verborgene. Hoe kan een natuurlijk zijnde tegelijk het doen verschijnen van de natuur zijn?

Paragraaf 2. Natuur en wereld

We hebben gezien dat in *SZ* en in *WG* de natuur afhankelijk wordt gesteld van de wereld als openbaarheid van het zijnde, en dat ook in *GM* die opvatting is aan te treffen, zij het dat zich in *GM* een ommekeer heeft voorgedaan, in die zin dat zowel wereld als *phýsis* worden gedacht als heersen, zodat ze op nog verborgen wijze in elkaars nabijheid kwamen.

Hieronder hoop ik te laten zien hoe in het verloop van Heideggers latere filosofie wereld en *phýsis* met elkaar worden verbonden, uiteindelijk als het zelfde worden gedacht. In *UK*, uit 1935/6, vinden we enkele bekende opvattingen uit *GM* terug, zoals de gedachte dat stenen wereldloos zijn, dieren wereldarm, en mensen wereldvormend. In tegenstelling tot een dier heeft een boerin die het land bewerkt wereld, want alleen zij houdt zich op in het opene van het zijnde⁷, en wel doordat ze een taal

7. Hw 31 „Der Stein ist weltlos. Pflanze und Tier haben gleichfalls keine Welt; aber sie gehören dem verhüllten Andrang einer Umgebung in die sie hineinhängen. Dagegen hat die Bäuerin eine Welt, weil sie sich im Offenen des Seienden aufhält”.

spreekt. Waar geen taal is, daar is geen openheid van het zijn, en dus geen wereld (Hw 61).

Toch heeft zich in *UK* een belangwekkende kentering voorgedaan. De wereld wordt nu zo opgevat dat ze niet buiten de aarde kan. De wereld is gegrondvest op de aarde, en deze blijft de wereld beheersen. De boerin die zich middels haar werktuiggebruik een wereld ontwerpt is daarmee tevens toegelaten tot de zwijgende betekenis van de aarde (Hw 19). De aarde is datgene wat betekenis bergt, betekenis die in het ontwerpen van wereld onthuld kan worden (Hw 28).

De *Umwelt*natuur waarvan in *SZ* sporadisch gerept werd krijgt nu een fundamentele betekenis als aarde. Wanneer mensen een werk vervaardigen, bijvoorbeeld een tempel bouwen, dan komt daarmee tevens de aarde te voorschijn, als dragende bodem ervan, als „heimatliche Grund” (Hw 28). Zo blijkt dat de aarde als zich verbergende bodem een schat aan betekenis bergt. Vandaar dat de wereld niet aan de aarde ontkomen kan (Hw 36): elk werk blijft aards (Hw 57).

Belangwekkend is dat de verhouding van aarde en wereld nu beschreven wordt in termen die we hierboven tegenkwamen als omschrijving van het leven, namelijk als strijd. Wereld en aarde zijn gewikkeld in een strijd van onthullen en verbergen (Hw 35), waarbij de strijd niet moet worden opgevat als een kloof tussen wat niet bijeenhoort, maar juist een samen horen van de strijdenden behelst. De wereld verlangt openheid, maar moet putten uit de aarde, die verlangt het geopende in zich terug te nemen, maar toch alleen via de wereld tot schijnen komt (Hw 58, 61). Zo blijkt dat datgene wat in de verdeeldheid van een gespannen harmonie tegenover elkaar staat niet in verscheurdheid uit elkaar barst (Hw 51).

In *UK* wordt duidelijk dat aarde en wereld als strijdenden op elkaar betrokken zijn. Maar de wereld wordt geduid als openheid die alleen via de taal van de mensen kan geschieden. De vraag hoe de verhouding van aardsheid en taal in de mensen gedacht moet worden wordt niet gesteld.

Die vraag wordt beantwoord in Heideggers laatste filosofie. Daarin be duiden wereld, zijn en *phýsis* het zelfde: „Welt ist währendes Feuer, währendes Aufgehen nach dem vollen Sinne der phýsis” (VA 267).

Daarbij is de *phýsis* het zijnsgebeuren zelf : „Nicht die *phýsis* als Wesenheit der Dinge, sondern das Wesen (verbal) der *phýsis*” (VA 263). Of, zoals het reeds in *EM* is geformuleerd : „Die *phýsis* ist das Sein selbst, kraft dessen das Seiende erst beobachtbar wird und bleibt” (EM 11). In *VA* wordt de aard van de differentie tussen de twee begrippen van *phýsis* die in *GM* werden onderscheiden, als het heersen van het heersende, verduidelijkt : dat is het gebeuren van de tweespalt, waardoor het zijn en het zijnde zich onderscheiden. Het *éon* als tweespalt van zijn en zijnden is *phýsis* (VA 232). In een aantal aspecten hoop ik nu te laten zien hoe Heidegger de differentie van zijn en zijnden overdenkt als gebeuren van de *phýsis* : in de deling als tweespalt, in de deling als schikking en voeging, in wagen en wijlen, in schijnen en *Sage*, en ten slotte in de plaatsbepaling van de stervelingen.

Hierbij zal het opvallen dat de eigenschappen die Heidegger aan het leven toekende nu terugkeren als eigenschappen van de natuur. Dit is zo te begrijpen dat Heidegger de natuur zelf primair als levende kracht beschouwt. Levend zijn is in eerste aanleg de aard van de natuur als zodanig. Pas vanuit de eenheid van de levende natuur moet dan het leven van planten en dieren begrepen worden (VA 265/6).

— *Deling als tweespalt*. We hebben gezien dat in *GM* de differentie van zijn en zijnden, en van heersen en het heersende niet verder is geconcretiseerd. Dat gebeurt in Heideggers latere filosofie wel. Nu wordt de strijd, die al gold als kenmerk van het levende, de omschrijving van de verhouding van differentie. De differentie is een *Austrag* (ID 57), een tweespalt of een tweevoud waardoor pas zijn en zijnden, natuur en wereld ontvouwen kunnen worden. Deze tweespalt bestaat enerzijds in een samenhouden, anderzijds in een spanning, die zich uit in een wederzijdse transcendentie (zie ID 56). Niet vanwege het zijnde, en al evenmin vanwege het zijn, maar op grond van tweespalt en tweevoud is denken mogelijk en noodzakelijk (VA 235). Buiten het gebeuren van de tweespalt is er niets (VA 243). Het zijn en het zijnde, maar ook het heersen en het heersende moeten in hun betrekking gedacht worden vanuit de tweespalt, die pas zijn, wereld en natuur doet verschijnen (ID 55). De tweespalt nu kan beschreven worden als *phýsis* in oorspronkelijke betekenis (VA 232).

Slechts door het gebeuren van tweespalt komen zijnsregionen en de dingen daarbinnen op, en gaan ze ook weer ten onder. Aldus interpreteert Heidegger de uitspraak van Heraclitus : „de oorlog is de vader van alle dingen en de koning ervan” (DK B53). Oorlog duidt niet op een gewapend gevecht, en evenmin op een onoverbrugbare kloof, maar op het gebeuren van tweespalt, waardoor regionen en dingen gescheiden worden. Door tweespalt wordt het onderscheid bewerkstelligd tussen goden en mensen, tussen vrijen en slaven. Dit gebeuren is ook strijd in zoverre het scheiden van wereldstreken een uiteenrukken en delen, een kloven of rijten moet zijn. Zonder kracht die rijt, die kloven aanbrengt in het onbegrensde kunnen er geen grenzen ontstaan, en dus ook geen verbindingen en onderscheidingen van regionen (EM 47).

Door de tweespalt ontstaan de wereld en de dingen in hun onderlinge betrekkingen als gespannen harmonie, en door de tweespalt kunnen ze ook wijlen (de oorlog is niet alleen de vader van de dingen, maar ook de koning ervan). „Die Innigkeit des Unterschiedes ist das einigende der Diaphorá, des durchtragenden Austrags. Der Unterschied trägt Welt in ihr Welten, trägt die Dinge in ihr Dingen aus” (USp 25).

Eenheid is hierom alleen te denken als eenheid in verdeeldheid, als samen horen van het elkaar weerstrevende (EM 106). Wat niet identiek, maar het zelfde is, zal verschillend moeten zijn (ID 35).

Dat het oergebeuren een gebeuren van tweespalt is maakt begrijpelijk dat het zijn zelf het in zichzelf strijdige kan zijn, enerzijds het helende en heilige, anderzijds het boze en grimmige. Van daaruit is te begrijpen dat mensen goed en slecht kunnen zijn : „Mit dem Heilen zumal erscheint in der Lichtung des Seins das Böse. Dessen Wesen besteht nicht in der blossen Schlechtigkeit des menschlichen Handelns, sondern es beruht im Bösartigen des Grimmes. Beide, das Heile und das Grimmige, können jedoch im Sein nur wesen, in sofern das Sein selber das Strittige ist” (Hum 189).

— *Deling als schikking en voeging*. In het gebeuren van tweespalt worden het zijn van de wereld en het heersen van de natuur in één beweging doordacht. Dit gebeuren is er een van delen als rijten en kloven. Hierdoor wordt het onbegrensde wel gescheiden, maar niet uiteengereten.

Dat komt doordat de differentie van zijn en zijnden, van heersen en heersende, tegelijk wordt gedacht als ordenende schikking, als toebeden. Heidegger duidt het gebeuren van deling als *Moîra*, als toedeling van het aandeel dat de zijnden en de regionen in het gebeuren hebben. Er is sprake van „die *Moîra*, die Zuteilung, die gewährend verteilt und so die Zwiefalt entfaltet. Die Zuteilung beschickt (versieht und beschenkt) mit der Zwiefalt” (VA 243). In het Nederlands kan deze ambiguïteit van tweespalt en schikking weergegeven worden in de term *deling*. Deze duidt zowel op het verdelen van de tweespalt als op het bedelen van wereld en dingen met hun deel. Deze samenhang is begrijpelijk : toedelen is alleen mogelijk wanneer er verdeeld wordt, verdelen zou verscheuren zijn wanneer het ordeloos, dus zonder de schikking van een bedeling zou plaatsvinden.

Het begrip *Moîra* als deling zegt volgens Heidegger het zelfde als Anaximanders begrip *tò chreóōn*, dat hij vertaalt als *Brauch*. Dit woord betekent niet hetzelfde als „gebruiken” in technische zin, en al evenmin primair „nodig hebben”. *Brauchen* is : het laten zijn van iets als zichzelf, het overhandigen van zijn aard eraan (Hw 367/9). De *Brauch* deelt ieder zijnde en iedere streek het zijne toe, en wel door ze af te grenzen en te schikken binnen de tijdsspanne waarin ze kunnen wijlen tussen opgang en neergang.

Zoals we hieronder zullen zien heeft de vertaling „deling” van *tò chreóōn* de voorkeur boven de vertaling *Brauch*. In het laatste woord wordt ook herinnerd aan de betekenis „nodig hebben”. Het lijkt dan of het zijn dat de zijnden hun plaats geeft, de zijnden ook nodig heeft, of dat het zijn niet buiten de mensen kan. Die betekenis klinkt door in de uitspraak : „Het zijn ‘braucht’ de mensen”. Maar „*brauchen*” als toedelen, en „*brauchen*” als nodig hebben betekenen geenszins hetzelfde, zoals ik hieronder zal betogen.

Het gebeuren van verdelen en toedelen kan beschreven worden als het aanbrengen van voegen (als reten of spleten), vervolgens als het toevoegen van aandelen. Als zodanig is het ook een bevoegen. Deling is tevens het aanbrengen van voeging, in de zin van een schikking die geschikt is. De plaats die wordt toebedeeld is in zekere zin een rechtmatige plaats.

Op deze wijze interpreteert Heidegger de samenhang die Anaximander aangeeft tussen *phýsis* en *dikè*. *Dikè* moet niet opgevat worden als antropomorf geduid „recht” dat vervolgens op de natuur wordt overgedragen, maar als het geschikte, het bevoegde, dat gebeurt in de deling. Heidegger vertaalt *dikè* dan ook als voeg.

Net als het gebeuren van tweespalt is ook de deling als schikking en voeging het wezen van het hele wereldgebeuren, als *phýsis*. De *phýsis* zelf moet opgevat worden als voegen van het zijn tot ordening (Hw 368). Zoals we hieronder zullen zien worden de zijnden in hun verhouding tot de voeging zo gedacht dat ze zich daarin moeten voegen (zie EM 123).

De beweging van deling en voeging brengt ordening in het onbepaalde door begrenzingen aan te brengen. Zijnden zijn begrensd, niet in die zin dat ze belemmerd worden maar in die zin dat ze alleen door begrensd te worden tot stand kunnen komen. Dingen kunnen daarom begrepen worden als entelechie, niet opgevat als hun doel in zich hebbend, maar als zich ophoudend in hun grens, en zo tot zichzelf komend (EM 46, VA 149).

Het begrenzen zowel als het begrensd zijn moet als gebeuren overdacht worden, het is een werk, een *érgon*. Het heersen van het zijn in de deling kan daarom opgevat worden als *energeiâ* (Hw 71), de kracht die het onbegrensd begrenst (Hw 368). In deze beweging komt de natuur tot zichzelf, zij is een weg van de natuur naar zichzelf (Aristoteles *Physica* 193b 12/8, WM 313, 361/2).

— *Wagen en wijlen*. Door het gebeuren van deling en voeging worden de dingen begrensd. Maar daardoor worden de dingen tevens losgelaten. Het zijnsgebeuren waagt het met de dingen. De natuur moet als waagstuk gedacht worden, waarbij wagen zowel duidt op het gewaagde als geheel als op de wagende grond ervan (Hw 283). Doordat de deling de dingen afgrenst laat zij ze los, waagt het ermee, en dat betekent dat de dingen in de waagschaal komen te staan.

Omdat het zo met de dingen gewaagd is, moeten ze zelf hun gewicht in de schaal leggen. Dat kan, doordat de dingen dankzij de deling en voeging tot zichzelf verzameld zijn. De dingen moeten gezien worden als samentrekkingen van de kracht die de natuur beheerst. Daardoor kunnen

ze staande blijven in de natuur, standhouden in de strijd om het bestaan. Wanneer een ding aldus tot zichzelf verzameld is wijlt het in een verhouding van gespannen harmonie met het gebeuren van de natuur en met de andere dingen. Dat houdt in dat de bestendigheid van een ding geen onbeweeglijkheid is, maar een breekbaar evenwicht van krachten (EM 48, 102), een tijdelijk wijlen : „Die Ruhe ist jedoch keineswegs das Fehlen von Bewegung. Die Ruhe im Anwesen des Anwesenden ist Versammlung. Sie versammelt das Aufgehen zum Hervorkommen mit der verborgenen Jähe des stets möglichen Abwesens in die Verborgenheit” (WhD 144).

Dingen kunnen zich zolang staande houden als zij in het krachtenspel van de natuur tegenwicht kunnen geven, hun gewicht in de schaal kunnen leggen. Er gaat niet alleen een transcenderende beweging van deling naar de dingen toe, de dingen zelf delen ook in de beweging van overschrijding, ze zijn het heersende, dat een eigen kracht van transcendentie vertegenwoordigt. In dit kader beschrijft Heidegger, in navolging van Sophocles, de natuurmachten van de zee en het land als krachten die elkaar bestrijden. De zee wordt omschreven als de diepte die zichzelf in golven doet rijzen en dalen, het land wordt gezien als inbreuk op de macht van de zee⁸. Vandaar dat de zijnden worden begrepen als het heersende in de zin van het overweldigende. In het begrip van het overweldigende, dat een interpretatie vormt van Sophocles' omschrijving van de dingen als *tà deinā*, ligt enerzijds de macht van de dingen besloten, anderzijds het overschrijdende, het gewelddadige ervan (EM 114/5).

Zo zijn de dingen als begrensde zijnden ook machtig. Deze macht gaat zo ver dat dingen hun grenzen kunnen overschrijden. De zijnden die alleen wijlen verharderen zich dan, ze staan op tegen hun grenzen (Hw 356). Aldus is te begrijpen dat het zijnde dat door de deling gevoegd is tevens steeds uit zijn voegen is geraakt, onbevoegd treedt waar het niet

8. EM 117/8 over Sophocles : „Das Nennen von Meer und Erde meint die Genannten freilich nicht in der bloss geographischen und geologischen Bedeutung, nach der uns Heutigen diese Naturscheinungen begegnen, um dann noch beiher mit einigen kleinen und flüchtigen Gefühlen übermalt zu werden. ‚Meer‘, das ist hier wie zum ersten Mal gesagt und in den winterlichen Wogen genannt, darin es ständig seine eigene Tiefe auf- und sich in sie hinabreist“.

hoort, zijn grenzen overtreedt. Wanneer Anaximander in zijn spreuk (DK B1) zegt dat het zijnde *dikè moet teruggeven voor zijn adikía*, dan beduidt dat dat het zijnde in het geven van tegenwicht uit zijn evenwicht is geraakt, en onbevoegd is geworden : „Alles Je-Weilige steht in der Un-Fuge” (Hw 355). (In dit licht moet begrepen worden wat Heraclitus zegt : „De zon zal zijn toegemeten grenzen niet overschrijden, anders zullen de Erinyen, de helpsters van de Dikè, hem weten te vinden” — DK B94).

Dit onbevoegde dat noodzakelijk tot de dingen behoort (men kan ook spreken over de *hybris* ervan) blijkt duidelijk in het gebeuren van de neergang. Het heersen van de natuur is steeds zo dat opgang neergang in zich bergt. Maar het ding is het heersende dat geneigd is zich tegen zijn neergang te verzetten, aldus zijn maat overschrijdend. Het wijlen biedt weerstand tegen de neergang, wordt koppig, waarop het met geweld naar de toch toebedeelde neergang wordt gevoerd : „Das Jeweilige beharrt auf seinem Anwesen. Dergestalt nimmt es sich aus seiner übergänglichen Weile heraus. Es spreizt sich in den Eigensinn des Beharrens auf... Es versteift sich, als sei dies das Verweilen, auf die Beständigkeit des Fortbestehens” (Hw 355).

— *Schijnen en sage*. In *SZ* en in *GM* wordt het verschijnen van de wereld in de zin van het openbaarworden ervan afhankelijk gesteld van het laten verschijnen ervan door het openstaan van de mensen. Openbaarheid geschiedde volgens deze boeken niet door de mensen, maar ook niet zonder de mensen. We zullen nog zien dat Heidegger in zijn latere filosofie ten aanzien van de kwestie of mensen al dan niet nodig zijn voor het verschijnen van het zijn een ambigue positie inneemt. Wat hier van belang is, is dat de openbaarheid van zijn en zijnden, die zich uitdrukt in verschijnen, in taal, in denken nu wordt geduid als natuurgebeuren.

Het wijlen van de dingen, dat een bloeien en verwelken, een gedijen en verkommeren is, kan worden weergegeven met het woord *parousía*, dat Heidegger als aanwezen vertaalt. In dit begrip horen opkomst en neergang enerzijds, oplichten en duister worden anderzijds, wezenlijk samen : „Das aufgehend-verweilende Walten ist in sich zugleich das scheinende Erscheinen” (EM 77). Wanneer bijvoorbeeld de zon opkomt, dan

verschijnt ook het licht, wanneer een bloem ontluikt, dan schijnt en verschijnt zij. *Génesis* als ontstaan is vooral : ontgaan aan de verborgenheid, *ph̄torā* als vergaan is in eerste aanleg : weggaan in de verborgenheid (Hw 341/2).

Reeds in *EM* wordt het verschijnen als het openbaarworden van aspecten van de dingen, zoals voor- en achterkant, voor de mensen als secundair gezien ten opzichte van het gebeuren van verschijnen, dat een gebeuren van de *ph̄́sis* is (EM 139). Ook later wordt het schijnen gezien als een natuurgebeuren, dat zowel opkomst en neergang van het verschijnende, als het openstaan ervoor mogelijk maakt. Deze oorspronkelijke zin van schijnen vindt Heidegger weergegeven in het begrip *tō p̄r* bij Heraclitus. In dit begrip wordt één beweging doordacht : het offervuur, het haardvuur, het wachtvuur (met Lévi-Strauss zou ik daaraan toevoegen : het kookvuur), maar ook het flakkeren van fakkels, het schijnen van de sterren. Tevens wordt erin gedacht aan het vuur als het verterende en het vernietigende. Ten slotte is het vuur ook nog een weergave van de menselijke bezinning (VA 267/8). Dit alles kan samengevat worden door te zeggen dat het vuur de voeging van de deling is : „Jeglichem weist es die Wegrichtung und legt jeglichem vor, wohin es gehört” (VA 268). Als zodanig is het vuur, en dus ook het schijnen, het gebeuren van de *ph̄́sis* in oorspronkelijke zin.

Het vuur als weerschijn van het gebeuren van deling en voeging is nauw verbonden met de *lógos*. Ook dit begrip wordt door de latere Heidegger niet in eerste instantie opgevat als een aanduiding van menselijke eigenschappen als taal of rede. De *lógos* wordt geduid als natuurgebeuren, en wel door hem te begrijpen vanuit het begrip *légein* als verzamelen (zoals men in het Nederlands de uitdrukkingen „aren lezen”, en „uitgelezen wijn”, maar ook „inbegrepen” kent) (EM 95). Zo begrepen is *lógos* uitdrukking van het gebeuren van tweespalt die toedeelt en zo verzamelt — maar dat is een natuurgebeuren (EM 100). In de verhouding van *ph̄́sis* en *lógos* als menselijk spreken is de *ph̄́sis* primair. „In Frage steht nicht ph̄́sis für sich und lógos für sich. Wir sehen aus Parmenides, dass beide wesenhaft zusammengehören. Ihr Bezug selbst ist der tragende und waltende Grund ihres Wesens, ihr „Inneres”, *Obzwar der*

Grund des Bezugs selbst erstlich und eigentlich im Wesen der phýsis verborgen liegt'' (EM 144, ik cursiveer).

Dat het gebeuren van openbaarwording bij de latere Heidegger geduid wordt als natuurgebeuren blijkt heel duidelijk uit zijn filosofie van de taal. We hebben gezien dat hij in *UK* nog zegt dat het laten verschijnen van de wereld door de boerin die de aarde bewerkt afhankelijk is van het gegeven dat zij taal gebruikt. En in *Hum* noemt hij nog de taal het huis van het zijn. Maar in een voetnoot uit 1960 bij de passage uit *UK* gaat Heidegger een stap verder. Hij vraagt zich af of het openbaarworden van de wereld wel geschiedt door de taal, of het niet veeleer zo is dat de „gebeurende *Lichtung*'' pas de *Sage* mogelijk maakt, en dat eerst van daaruit de taal te begrijpen is (Hw 62). Ook in *USp* zegt hij dat de taal alleen in zoverre het huis van het zijn is als de taal is toevertrouwd aan een meer oorspronkelijk betekenen, de *Sage* van het gebeuren (*USp* 267).

Met *Sage* doelt Heidegger niet op een verdichtsel, maar op het geluidloos betekenen van het gebeuren van deling en voeging — en dat is een natuurgebeuren. De mensen kunnen in hun taal de geluidloze *Sage* wel doen opklinken, maar dat kunnen ze alleen door naar de *Sage* te luisteren, en er antwoord aan te geven. Alle schijnen en verschijnen door de taal berust in de *Sage* die niet spreekt, en die ook niet noodzakelijk uitgesproken wordt (VA 235).

Het begrip *Sage* vertaalt het Griekse woord *phásis*. Het woord *phásis* duidt zeker niet in eerste instantie op het menselijk spreken, maar evenzeer op natuurgebeurtenissen, getuige het gegeven dat het ook van toepassing is op het schijnsel van de sterren en op de schijngestalten (*fasen*) van de maan (VA 236). (We komen hier ook in de nabijheid van de kosmische tijd — immers, de schijngestalten van de maan bepalen ook de getijden).

Zo is te begrijpen dat in *USp* de *Sage* ondubbelzinnig als natuurgebeuren wordt begrepen (*USp* 253/4). „Das... 'Natürliche' der Sprache wird nicht im Hinblick auf die anfängliche Natur der Sprache erfahren. Diese Natur ist die phýsis, die ihrerseits im Ereignis beruht, aus dem die Sage in ihr Regsames aufgeht'' (*USp* 263/4). Zoals het in *Hum* wordt

uitgedrukt : de taal is de taal van het zijn, zo als de wolken de wolken van de hemel zijn (Hum 194).

HOOFDSTUK 4. DE PLAATS VAN DE MENSEN IN DE LEVENDE NATUUR

Nu de natuur is beschreven als gebeuren van deling en voeging ontstaat weer de vraag welke plaats aan de mensen in het gebeuren is toebedeeld.

In zijn laatste geschriften concretiseert Heidegger het gebeuren van deling en voeging als de gespannen harmonie van een viertal wereldstreken, het *Geviert*, waarin aarde en hemel, goden en mensen elkaar weerspiegelen. Het begrip van de wereld, dat aanvankelijk de op mensen betrokken openbaarheid van het zijnde aanduidde, ondergaat nu zijn laatste metamorfose, namelijk tot het gebeuren van het *Geviert* : „Wir nennen das ereignende Spiegel-Spiel der Einfalt von Erde und Himmel, Göttlichen und Sterblichen die Welt” (VA 172). Het spiegelspel van het *Geviert* is juist datgene wat de *Sage* uitdrukt (USp 215). Wereld en *Ereignis* beduiden als *Geviert* het zelfde (VA 173) — het is door niets anders te verklaren of te funderen.

Zo opgevat zijn de mensen slechts een van de streken in het gebeuren van het *Geviert*. In de dingen verzamelt zich het *Geviert*, en de mensen horen thuis in dit „dingen”, als degenen die in het geding zijn. In dit licht is het begrijpelijk dat Heidegger zegt dat het menselijk werken slechts een afgeleide is van het scheppen van de natuur : „Auch die phýsis, das von-sich-her-Aufgehen, ist ein Her-vor-bringen, ist poîesis. Die phýsis ist sogar poîesis im höchsten Sinne. Denn das phýsei Anwesende hat den Aufbruch des Her-vor-bringens, z.B. das Aufbrechen der Blüte ins Erblühen, in ihr selbst” (TK 11).

Maar Heidegger noemt de mensen niet zomaar een streek in het *Geviert*. Ze nemen een uitzonderingspositie in, er is sprake van de *Auszeichnung* van de mensen (en van de goden), omdat hun verhouding tot het schijnen het schijnen zelf is (VA 270). De mensen zijn het centrum van het *Geviert* : ze redden de aarde, ze ontvangen de hemel, ze wachten op het goddelijke (VA 144/5).

In diverse passages, ook in zijn laatste geschriften, zegt Heidegger dat het *Da* van het *Dasein* nodig is voor het zijn (Hw 338). In *ID*, uit 1957, heet het dat er sprake is van een identiteit van zijn en denken, en wel in de verhouding van horigheid, in de dubbele betekenis dat het denken hoort tot het zijn, en er ook naar luistert. Daarbij wordt het zijn omgekeerd ook beschouwd als horend tot de mensen, omdat het alleen bij de mensen kan aanwezen (*ID* 20). Mensen en zijn worden zo gedacht dat ze op elkaar betrokken, elkaar toegeëigend zijn⁹. Ook van de dingen wordt gezegd dat ze weliswaar niet door het vervaardigen van de mensen ontstaan, maar dat ze er al evenmin zijn zonder hun waakzaamheid (*VA* 174). De mensen worden in wezen gedacht, niet vanuit de natuur, maar vanuit de waarheid van het zijn (*Hw* 373).

Hier blijkt de ambiguïteit van de uitspraak: het zijn „*braucht*” de mensen. Wanneer dit werkwoord geduid wordt als delen, dan betekent het: het zijn deelt de mensen hun plaats toe, en voegt ze in het gebeuren van de wereld. Maar wanneer het geïnterpreteerd wordt als „nodig hebben”, dan ontstaat een geheel andere betrekking, dan wordt gezegd dat het zijn niet zonder de mensen kan. Dit laatste lijkt Heidegger te bedoelen wanneer hij zegt dat de tweespalt aanspraken op de mensen maakt (*USp* 215), en wanneer hij stelt: „Das grosse Wesen des Menschen denken wir dahin, dass es dem Wesen des Seins zugehört, von diesem gebraucht ist, das Wesen des Seins in seine Wahrheit zu wahren” (*TK* 39). Het *Ereignis* wordt omschreven als „rufend, brauchend das Menschenwesen” (*VA* 99).

Zo is te begrijpen dat Heidegger van mening is dat het wezen van het zijn zelf bedreigd is door het wezen van de techniek, en dat de mensen nodig zijn om het zijn te „redden”, namelijk door deze lotsbeschikking te „*verwinden*”, niet middels menselijk handelen, maar door bereid te staan wanneer een reddende ommekeer zich voordoet (*TK* 28, 33, 38).

Een van de meest opvallende aspecten van Heideggers filosofie is dat het leven steeds als secundair wordt beschouwd ten opzichte van het *Da*-

9. *ID* 24 „Das Zusammengehören von Mensch und Sein in der Weise der wechselseitigen Herausforderung bringt uns bestürzend näher, dass und wie der Mensch dem Sein vereignet, das Sein aber dem Menschen zugeeignet ist“.

sein. Door zijn hele filosofische ontwikkeling heen worden degenen die de mensen zien als variaties van het leven (men kan denken aan Nietzsche, Dilthey en Rilke) beschouwd als vervallen aan de ontologie van de voorhandenheid. Ook de natuur blijft in Heideggers filosofie afhankelijk van het *Dasein* als de plaats waar de natuur een gebeuren wordt.

Deze gedachtengang kan geïllustreerd worden aan de plaats die Heidegger toekent aan de filosofische antropologie als filosofie van de levende natuur van mensen. Hij zegt allereerst dat het hem alleen te doen is om de zijnsverhouding der mensen, en dus niet om de „hele mens”. Heidegger wil geen antropologie bedrijven, en daar ook geen systematische fundering aan geven (SZ 17, 131, 194, 200). Maar vervolgens gaat hij een stap verder door de filosofische antropologie te beschouwen als afgeleide vorm van filosofie (SZ 183). Zij is niets dan een regionale ontologie (KM 205). Omdat mensen pas mensen zijn op grond van het *Dasein* in hen heeft iedere antropologie de mens als mens al voorondersteld (KM 223).

Ten slotte wordt er ook kritiek geleverd op de filosofische antropologie. Heidegger meent dat zij bepaald is door twee stromingen, de theologische die de mensen uit hun verhouding tot God begrijpt, en de „biotische”, die de mens ziet als *zoôion lôgon êchon*, en daarmee als voorhanden ding (SZ 48/9). Ook later blijft Heidegger de opvatting toegedaan dat de antropologie de mensen in wezen op dezelfde wijze ziet als de zoölogie de dieren (EM 156). Antropologie is de duiding van de mens die al denkt te weten *wat* de mens is. Zij kan daarom niet vragen *wie* hij is (HW 111). Geen antropologie is in staat de filosofie van Descartes te overwinnen, of er maar tegen in opstand te komen (HW 100). Antropologie is een nakomeling van biologie en fysica, en uiteindelijk van de metafysica (VA 82/3).

Het is van belang zich af te vragen hoe Heidegger tot de gedachtengang komt dat leven en natuur secundair zijn ten opzichte van het *Dasein* als zijnsverhouding. In dat verband is het frappant dat Husserl op vergelijkbare wijze de antropologie iedere deelname aan het funderen van de filosofie ontzegt, en haar volstrekt afhankelijk acht van de transcendentale fenomenologie (PA 1).

Het is hier niet de plaats om een uitvoerige analyse van de fenomenologie van Husserl te geven. Maar de aanduiding van enkele van zijn opvattingen kan verheldering bieden van Heideggers gedachten over de plaats van de mensen tegenover de levende natuur.

Zoals bekend maakt Husserl in *Ideen II*, *binnen* de natuurlijke instelling, onderscheid tussen de naturalistische en de personalistische houding. In de naturalistische houding worden niet alleen de natuur, maar ook het leven en de mens wetenschappelijk geduid. Daarbij is het van groot belang erop te wijzen dat de naturalistische houding *niet* samenvalt met de zuivere fysica, als wetenschap van de extensie (*Grundlegende Untersuchungen*, 321). Immers, naturalistisch beschouwd zijn mensen en dieren niet tot fysische objecten te reduceren — ze zijn bezielde lichamen (I. II 32). In de naturalistische houding kan men zien dat dieren lijfelijke subjecten zijn, ondeelbaar, en psychisch van aard (I. II 33, 162). Hetzelfde geldt voor de beschouwing van de mensen als levende wezens.

Ook wanneer het gaat om de natuur stelt Husserl de naturalistische instelling niet gelijk aan de natuurwetenschappelijke houding. Hij wijst er in *GU* op dat het bijvoorbeeld niet mogelijk is om de aarde als een ding te beschouwen. De aarde is de bodem van de lijfelijkheid — men kan immers niet zeggen dat de aarde beweegt, en evenmin dat ze niet beweegt (*GU* 309). Het animale in mensen en dieren, dus dat wat blijkt in de naturalistische instelling, is op deze wijze aards (*GU* 318). We worden aan Heideggers *UK* herinnerd, wanneer Husserl stelt dat de verschillende volkeren met hun diverse *Heimstätten* en *Urterritoria* behuisd zijn op de aarde die een enkele oergeschiedenis heeft (*GU* 319).

Nu onderkent Husserl tegenover de naturalistische houding, maar nog steeds binnen de natuurlijke instelling, de personalistische houding, de benaderingswijze van de *Geisteswissenschaften*. De personalistische houding is het gevolg van een instellingsverandering: vanuit deze houding wordt de persoon gezien als geest, die niet gefundeerd is in het lichaam (I. II 204). Volgens Husserl heeft de personalistische instelling boven de naturalistische de voorrang (I. II. 208). Het is van groot belang dat men zich realiseert dat in het primaat van de personalistische instelling niet alleen de voorrang van de natuur als extensie verdwijnt, maar *ook* die van het aardse en van het animale.

Husserl blijft niet staan bij de personalistische instellingsverandering. Hij meent dat van de hele natuurlijke instelling afstand gedaan moet worden in de transcendentaal-fenomenologische reductie, waarin niets van de wereld verloren gaat. In de transcendentale reductie wordt het natuurlijke en het menselijke ik gereduceerd tot het transcendentaal-fenomenologische ik (*Cartesianische Meditationen*, 65), dat op geen enkele manier tot de wereld behoort (KEW 190). De wereld wordt, niet alleen naar haar betekenis, maar ook naar haar bestaan (CM 97), gecorreleerd met het transcendentaal bewustzijn (KEW 154). Zij is in haar geheel het correlaat van de subjectiviteit die haar zijnsbetekenis verschaft (KEW 155).

Een bekende vraag dan die aan Husserl wordt gesteld luidt: 'hoe moet de verhouding tussen het lijfelijke ik, het geestelijk ik en het transcendentaal ik gedacht worden, wanneer het transcendentaal ik niet tot de wereld behoort, en niet-menselijk is (zie b.v. Ingarden in CM 123)? Husserls reductie leidt tot een dualistische mensopvatting. Daarmee hangt een andere vraag samen: welke is de verhouding tussen de wereld die van het transcendentaal subject afhankelijk is en de aarde die de mensen draagt en heeft voorgebracht? Men zou kunnen zeggen dat er in de transcendentaal-fenomenologische reductie weliswaar niets van de wereld verloren gaat, maar dat er wel iets verloren gaat, namelijk de natuurlijke instelling, waarin natuur, leven en mensen tot elkaar behoren en een, weliswaar verbroken, eenheid vormen.

De opvatting die ik nu wil verdedigen is dat Heideggers opvattingen weliswaar in velerlei opzichten van die van Husserl afwijken, maar dat er niettemin gelijkenissen zijn tussen de personalistische en transcendentale instellingsverandering enerzijds, en de reductie van het leven ten opzichte van de existentie, en de voorrang van de zijnsverhouding van het *Dasein* voor de natuur anderzijds.

In SZ 47 spreekt Heidegger over de tegenstelling die Husserl aanneemt tussen de naturalistische en personalistische instelling. Het blijkt daar dat hij het met Husserl eens is dat de eenheid van een persoon wezenlijk anders is dan die van de *Naturdinge* (SZ 48). Zeker is Heidegger van mening dat de fenomenologische interpretatie van de persoonlijkheid niet

in de dimensie van de vraag naar het zijn van het *Dasein* komt ; toch volgt hij Husserl in zijn prioriteitsstelling van de persoon voor de natuur. Aldus is te begrijpen dat Heidegger zegt dat menszijn als mogelijkzijn voorafgaat aan het menszijn als leven in de natuur (SZ 143), en dat hij meent dat degenen die een andere opvatting hebben in de metafysica van het voorhandenzijn vervallen zijn.

Heidegger zet niet alleen de stap van het leven naar de existentie, hij gaat nog verder wanneer hij zegt dat het hem niet om de mensen te doen is, maar om het zijn in zijn verhouding tot de mensen. In eerste instantie is deze instellingsverandering onderscheiden van de transcendentaal-fenomenologische. Heidegger vindt niet dat de zijnden kunnen worden teruggevoerd op een subject of bewustzijn, en dat het niet zinvol is om een niet verder verduidelijkte correlatie tussen transcendentaal subject en wereld te postuleren. Toch is er een vorm van idealisme die Heidegger wel aanvaardt, en dat is de gedachte dat zijn nooit te verklaren is door zijnden, dat het zijn ten opzichte van alle zijnden het „transcendentale” is. Deze vorm van idealisme beschouwt Heidegger als enig juiste mogelijkheid om filosofie te bedrijven (SZ 208).

In zoverre Heidegger „wegkijkt” van de zijnden naar het zijn is er in tweede instantie wel verwantschap tussen Husserls fenomenologische reductie en Heideggers blikverandering, zoals Heidegger zelf ook aangeeft in *GP*: „Das Erfassen des Seins, d.h. die ontologische Untersuchung geht zwar zunächst und notwendig je auf Seiendes zu, wird aber dann von dem Seinden *in bestimmter Weise weg- und zurückgeführt auf dessen Sein*. Das Grundstück der phänomenologischen Methode im Sinne der Rückführung des untersuchenden Blicks vom naiv erfassten Seienden zum Sein bezeichnen wir als *phänomenologische Reduktion*” (GP 29).

Het is de vraag of de overeenkomst tussen Husserl en Heidegger er slechts een in naam is, zoals Heidegger zegt. Immers, beiden verlaten de natuurlijke instelling. Daarmee verzetten zij zich terecht tegen de opvatting dat mensen objecten zijn. Maar omdat leven en natuur niet te reduceren zijn tot voorhanden objecten abstraheren Husserl en Heidegger in hun wending van de natuurlijke naar de fenomenologische instelling *ook van de levende natuur als phýsis*.

Zo is te begrijpen dat ook Heidegger in een zeker idealisme blijft verkeren, niet in die zin dat hij zou menen dat de natuur afhankelijk is van een transcendentiaal subject, maar in zijn gedachte dat het leven secundair is ten opzichte van het *Dasein*, en in zijn opvatting dat het zijn, ook als *phýsis*, de mensen nodig heeft. Hieronder hoop ik te laten zien dat ook bij Heidegger daardoor een zeker dualisme aanwezig is.

Wanneer men, zoals Heidegger, zegt dat er een onoverbrugbare kloof bestaat tussen het *Dasein* en de levende natuur, dan zal die kloof ook bestaan in de mensen zelf, in zoverre ze én leven én *Dasein* zijn. De vraag *hoe* het *Dasein* in de mensen is blijft onbeantwoord — leven en *Dasein* blijven in de mensen naast elkaar bestaan. (Deze kloof wordt twijfelachtig, wanneer duidelijk wordt dat hij telkens overbrugd wordt, doordat de eigenschappen van mensen en dieren elkaars metamorfosen blijken te zijn welke in metaforen worden uitgedrukt).

Iets dergelijks geldt de verhouding tussen het natuurlijke en het *Dasein* in de mensen. In *SZ* en in *GM*, maar ook nog in *EM*, zien we een merkwaardige dualiteit, in zoverre gezegd wordt dat de zijnden er wel zonder de mensen kunnen zijn, maar het zijn van de zijnden niet. Zoals Heidegger het uitdrukt : ook zonder dat de zijnsvraag gesteld wordt trekken de planeten hun baan, en stroomt het leven door planten en dieren (*EM* 3/4). Maar dan geldt hetzelfde voor de mensen zelf : enerzijds zijn ze onontbeerlijk als zijnsbetrekking, anderzijds zijn ze als zijnden alleen nietige zandkorrels, schijnbaar verstandige dieren die een wijle het denken uitgevonden worden (*EM* 3/4). 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 zelf zijn, wordt niet duidelijk.

Ik meen te mogen zeggen dat Heidegger een reductie heeft uitgevoerd ten opzichte van de natuurlijke instelling, en dat hij daarmee de mensen heeft weggevoerd uit de moederarmen van de natuur. Deze reductie heeft ervoor gezorgd dat hij niet „Griekser denkt dan de Grieken” (*USp* 134), maar dat zijn denken een metamorfose is van het idealisme, dat aan de mensen een centrale, onvervangbare plaats tegenover de natuur toekent.

De denkers en dichters uit het Athene van de vijfde eeuw, waarop Heidegger zegt zich te baseren, waren geen idealisten. Zij beschouwden de mensen als metamorfosen van de levende natuur, die zich uit in de mensen, maar die er is, was, en zal zijn, ook zonder de mensen. De tegenwerping dat kosmologieën als die van Hesiodus, waarin de wereld ook wordt overdacht zoals zij er was vóór de mensen, dan in het voorhandenheidsdenken vervallen moeten zijn, doet anachronistisch aan. Hesiodus gaat niet uit van de natuur als verzameling voorhanden dingen, maar van de natuur als gebeuren van elkaar weerstrevende krachten, waarin *ook* de mensen hun plaats hebben, maar waarin de stervelingen geenszins het centrale, onvervangbare referentiepunt vormen. De Griekse denkers en dichters zouden het een absurde overmoed gevonden hebben te menen dat de natuur niet zonder de mensen kan, dat de natuur zelfs door de mensen „gered” zou kunnen worden. Deze laatste gedachtengang is slechts te begrijpen als gesecculariseerd messianisme.

Hierdoor is te begrijpen dat Heidegger in zijn natuurgetrouwe beschrijving van de strijd tussen het wagen van het heersen, van het tegenwicht bieden van het heersende, van de onafwendbare onbevoegde grensoverschrijding (*hybris*) van de dingen, komt tot een tragische filosofie van de natuur, maar dat hij niet komt tot een werkelijk tragische filosofie van de mensen. De laatste kan slechts ontvouwd worden wanneer de mensen niet beschouwd worden als de herders of de redders van het zijn, die in staat zijn de zijnsbeschikking gelaten op zich te nemen, maar wanneer ze worden beschouwd als delend in de natuur. Dan kan blijken dat de mensen, net als alle andere zijnden, bedield worden met een plaats in de natuur, zich in een voeg moeten voegen, losgelaten en blootgesteld zijn aan gevaren, vanuit de deling zichzelf verzamelen, om tegenwicht te bieden tegen het overweldigende van de natuur, met als gevolg dat zij geneigd zijn de hun toegemeten plaats te overschrijden, zich buiten hun grenzen te wagen. Dan wordt duidelijk dat de mensen, als metamorfosen van de natuur, begrensd zijn door de delende voeging, maar ook machtig zijn, en verlangen hun grenzen te overtreden, bijvoorbeeld door zich te verzetten tegen het hun toegemeten levenseinde. Een dergelijke tragische opvatting van de verdeelde mens kan niet leiden tot een filosofie van

de openheid en de gelatenheid. Immers, wanneer de mensen natuurwezens zijn die heen en weer geslingerd worden tussen het hybride wagen en de natuurlijke ondergang, dan kunnen zij niet de draagkracht opbrengen om het zijn te hoeden of te redden (zie Oudemans VM 228-252).

Er is een passage in *EM*, waarin Heidegger een interpretatie biedt van het eerste koorlied van Sophocles' *Antigone*, en waarin hij nader komt tot een werkelijk filosofische antropologie, die niet klassiek-metafysisch is, niet bepaald door voorhandenheidsdenken, en al helemaal niet door de christelijke theologie, maar die zich probeert te voegen in de beweging van de levende natuur. We hebben gezien dat de natuur, ook als het heersende, een wagen is, dat machtig, maar tevens gewelddadig is. De natuur zelf is *deinôtês*. De mensen, als natuurwezens, zijn een metamorfose van de natuur. Daardoor delen ook zij in de *deinôtês*, maar op getransformeerde wijze: veel is overweldigend en niets is zo overweldigend als een mens. Deze verdubbeling van het overweldigende in de mensen wordt door Heidegger aldus weergegeven: „Der Mensch aber ist deinón einmal, sofern er in dieses Überwältigende ausgesetzt bleibt, weil er nämlich wesenhaft in das Sein gehört. Der Mensch ist aber zugleich deinón... in dem Sinne, dass er auf Grund und in seiner Gewalttätigkeit gegen das Überwältigende Gewalt braucht” (*EM* 115). Wanneer zo de mensen worden begrepen als metamorfosen van de natuur, die hun met hun aard bedeeft, maar tegelijk uit hun voegen ruikt en verdeelt, komt het misschien tot een niet optimistische en niet pessimistische, maar tragische filosofie van de natuur van mensen. Maar dat is een overmoedig woord.

LITERATUUR

- DK: DIELS H. u. KRANZ W., *Fragmente der Vorsokratiker*, 17, Zürich, Weidmann, 1974.
- EM: HEIDEGGER M., *Einführung in die Metaphysik* (1935), Tübingen, Niemeyer, 1953.
- GM: IDEM, *Die Grundbegriffe der Metaphysik* (1929; Gesamtausgabe, Bd. 29/30), Frankfurt, Klostermann, 1983.
- GP: IDEM, *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (1927; Gesamtausgabe, Bd. 24), Frankfurt, Klostermann, 1975.

- Hum : IDEM, *Brief über den Humanismus* (1947), in WM.
- Hw : IDEM, *Holzwege* (1936/46 ; Gesamtausgabe, Bd. 5), Frankfurt, Klostermann, 1978.
- ID : IDEM, *Identität und Differenz* (1957), Pfullingen, Neske, 1957.
- KM : IDEM, *Kant und das Problem der Metaphysik* (1925/29), Frankfurt, Klostermann, 1973⁴.
- NI : IDEM, *Nietzsche I* (1936/39), Pfullingen, Neske, 1961.
- NII : IDEM, *Nietzsche II* (1939/46), Pfullingen, Neske, 1961.
- SvG : IDEM, *Der Satz vom Grund* (1955/56), Pfullingen, Neske, 1957.
- SZ : IDEM, *Sein und Zeit* (1927), Tübingen, Niemeyer, 1972¹².
- TK : IDEM, *Die Technik und die Kehre* (1949/53), Pfullingen, Neske, 1962.
- UK : IDEM, *Der Ursprung des Kunstwerkes* (1935/36), in Hw.
- USp : IDEM, *Unterwegs zur Sprache* (1950/59), Pfullingen, Neske, 1960.
- VA : IDEM, *Vorträge und Aufsätze* (1943/54), Pfullingen, Neske, 1954.
- WG : IDEM, *Vom Wesen des Grundes* (1929), in WM.
- WhD : IDEM, *Was heisst Denken ?* (1951/52), Tübingen, Niemeyer, 1954.
- WM : IDEM, *Wegmarken*, Frankfurt, Klostermann, 1967.
- CM : HUSSERL E., *Cartesiansche Meditationen und Pariser Vorträge* (Husserliana, 1), Den Haag, Nijhoff, 1950.
- GU : IDEM, *Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur*, in M. FARBER (Ed.), *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl*, Harvard (Mass.), University Press, 1940.
- I.II : IDEM, *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (Zweites Buch, Husserliana, 4), Den Haag, Nijhoff, 1952.
- KEW : IDEM, *Die Krisis der europäischen Wissenschaft und die transzendente Phänomenologie* (Husserliana, 6), Den Haag, Nijhoff, 1962.
- PA : IDEM, *Phänomenologie und Anthropologie*, in *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. II, 1 (sept. 1941), 1-10.
- W : NIETZSCHE F., *Werke* (Slechta-Ausgabe), München, Beck, 1934 e.v.
- VM : OUDEMANS Th. C. W., *De verdeelde mens*, Meppel, Uitgeverij Boom, 1980.

SUMMARY : Heidegger's Philosophy of Living Nature

In this article the author endeavors to interpret Heidegger's philosophy of life and of nature, as it is expounded in *Grundbegriffe der Metaphysik*, and to compare it to Heidegger's ideas on life and nature, as they appear dispersedly in *Sein und Zeit*, and as they have developed in his later writings. Some consequences issuing from the problematic relationship between *Dasein* on the one hand, and life and nature on the other, are pointed out.