Heideggers Dasein en de mechanica van de levende natuur

Kampen, H. van

Citation
Kampen, H. van. (2005, April 20). *Heideggers Dasein en de mechanica van de levende natuur*. Retrieved from https://hdl.handle.net/1887/2460

Version:	Corrected Publisher's Version
License:	Licence agreement concerning inclusion of doctoral thesis in the Institutional Repository of the University of Leiden
Downloaded from:	https://hdl.handle.net/1887/2460

Note: To cite this publication please use the final published version (if applicable).

HEIDEGGERS *DASEIN* EN DE MECHANICA VAN DE LEVENDE NATUUR

H. van Kampen

HEIDEGGERS *DASEIN* EN DE MECHANICA VAN DE LEVENDE NATUUR

Proefschrift
ter verkrijging van
de graad van Doctor aan de Universiteit Leiden,
op gezag van de Rector Magnificus Dr. D.D. Breimer,
hoogleraar in de faculteit der Wiskunde en
Natuurwetenschappen en die der Geneeskunde,
volgens besluit van het College voor Promoties
te verdedigen op woensdag 20 april 2005
klokke 16.00 uur
door
Haedewych van Kampen
geboren te Haarlem
in 1972

Promotiecommissie

Promotor:	Prof.dr. Th.C.W. Oudemans
Referent:	Prof.dr. J. de Mul (Erasmus Universiteit, Rotterdam)
Overige leden:	Prof.dr. F.A.J. de Haas Prof.dr. P. Kleingeld Prof.dr. H.J. Pott

Inhoudsopgave:

Voorwoord

Inleiding

1. Vraagstelling
2. De ondergang van de metafysica
3. Descartes: de mechanische wereld van de 'Nieuwe Tijd'
4. Darwin: de afbijting van de kosmische piramide
5. Heidegger: de *Unheimlichkeit* van het tijdperk van de cybernetica
6. Een voorbereidend denken?

Hoofdstuk 1: Heidegger: het rekenende denken

1. Inleiding
2. Een voorbeeld: de tempel
3. Epochen van identiteit: *Geschick*
4. Rekenen
5. Beleving

Hoofdstuk 2: Darwinisme: calculerende replicatie en identiteit

1. Inleiding
2. Replicatie en terugkoppeling
3. *Extended phenotype*
4. Rekenen
5. Dennett en het reductionisme
6. Emergentie

Hoofdstuk 3: Heidegger: *Dasein*

1. Inleiding

2. *Dasein* en de epoche van de techniek

2.1 Het wezen van de mens en het wezen van de techniek

2.2 Dasein

2.2.1 Het eerste misverstand: *Dasein* en 'er zijn'

2.2.2 Het tweede misverstand: *Dasein* als plaatsaanduiding

2.2.3 Het derde misverstand: *Dasein* en ‘menszijn’

2.2.4 Het vierde misverstand: *Dasein* en leven

3. Nodeloosheid en nood

4. Het bezinnende denken

5. Denken als horen

Hoofdstuk 4: Het denken van Heidegger en de mechanica

1. Inleiding

2. Heidegger en het reductionisme

2.1 Generaliseren en formaliseren

2.2 De theoretische instelling en de *formale Anzeige*

3. Heidegger en het Darwinisme

3.1 Misverstanden

3.1.1 Het levende en het mechanische in *Die Grundbegriffe der Metaphysik*

3.1.2 Het levende en het mechanische in het informatietijdperk

3.2.1 Mensen en dieren in *Die Grundbegriffe der Metaphysik*

3.2.2 Mensen en dieren in het informatietijdperk

4. Mechanica en technologie: *Weltlosigkeit*

Hoofdstuk 5: *Dasein* en het Darwinisme

1. Inleiding

2. Het ‘niet’ in het Darwinisme

3. Taal en excentriciteit

4. Het ‘niet’ bij Heidegger

4.1 De grondstemming van de angst

4.2 Sein zum Tode

5. Een confrontatie van Heideggers denken en het Darwinisme

5.1 Excentriciteit en *Ek-sistenz*

5.2 De verdrijving van de excentriciteit

5.3 Het technische karakter van het Darwinisme

5.4 *Survival of the fittest* en *Sein zum Tode*

Bibliografie

Zusammenfassung

Curriculum vitae

Voorwoord

Dit proefschrift is geen Heideggeriaanse beschouwing over de mechanica, het Darwinisme of het cybernetische tijdperk waarin wij leven. Evenmin is het een kritiek op Heidegger. Het is veeleer een confrontatie van het denken van Heidegger met de Darwinistische mechanica. Het woord *confrontatie* wekt evenwel de indruk dat twee standpunten met elkaar vergeleken worden. Het denken van Heidegger noch het Darwinisme kunnen beschouwd worden als dergelijke standpunten; het woord Darwinisme wordt hier niet gebruikt om een biologisch leerstuk van Darwin aan te duiden, maar betreft de wijze waarop de dingen ons vandaag de dag verschijnen: als replicatieve informatiebestanden. Deze wijze van verschijnen is geen standpunt, zoals dit proefschrift duidelijk zal maken. Ook Heideggers denken is geen theorie of filosofische visie. Heidegger zoekt een manier om na te denken bij de Darwinistische mechanica, oftewel de techniek. Dit proefschrift beoogt in een over en weer tussen Heideggers gedachten ten aanzien van de replicatieve 'bestaanswijze' en begrippen van 'Darwinisten' als Dennett en Dawkins - zoals *replicatie*, *extended phenotype*, en *emergentie* – zicht te krijgen op de mogelijkheid na te denken over onze plaats in de calculatieve technische wereld.

Zowel Heideggerianen als Darwinisten kunnen ten aanzien van dit proefschrift opmerken dat het denken van Heidegger respectievelijk het Darwinisme te zeer in grote lijnen en te weinig gedetailleerd en genuanceerd aan bod komt. Inderdaad blijft veel onbesproken. Wat betreft Heidegger: bepaalde woorden die als cruciaal beschouwd worden - zoals *Kehre*, *Ereignis*, *Anfang*, *Verfallenheit*, *Existenzialien*, *Faktizität*, *das Man*, *Sorge* en *Zeitlichkeit* – komen in dit proefschrift niet (of zo min mogelijk) voor. Dit proefschrift beoogt geen complete exegese van Heideggers denken te geven. Het gaat primair om de ervaring die de aanzet was tot dit denken. Deze ervaring betreft de totaliteit van de calculatieve mechanica en tegelijkertijd de onmogelijkheid hierbij na te denken, een momentaan als problematisch ervaren buitengesloten-zijn, een ontoegankelijkheid. Het probleem van de *toegang* is ons inziens cruciaal in Heideggers denken. Juist de hier bovengenoemde woorden, zijn woorden *waarover* niet zomaar gesproken kan worden en die al snel leiden tot een schijn-denken, een valse diepzinnigheid, een verhulling van de oorspronkelijke denkervaring.[1] Velen, inclusief

[1] Zie bijv. W. Ullrich, *Der Garten der Wildnis. Zu Martin Heideggers Ereignis-Denken*, München 1996, p.140: "Mit diesen Ausführungen, die Heideggers Texte als Spielgeschehen deklarieren, wird deutlicher als bisher, welch seltsame Situation gegeben ist, will man eine Arbeit über das 'Ereignis' oder über eines von Heideggers anderen 'Grundworten' schreiben. Entweder droht man, das betreffende Wort zum Begriff zu machen, faßt also

Heidegger zelf, hebben reeds hun afkeer uitgesproken van het herhalen van het Heideggeriaanse jargon.[2]

Evenmin was het streven de controversen die in het (neo-)Darwinisme bestaan te bespreken. De gedachten van Dennett en Dawkins worden uitsluitend ter sprake gebracht met het oog op hun relevantie voor de vraag hoe in onze tijd de dingen, de mensen en hun identiteit verschijnen.

Alle citaten die in de lopende tekst voorkomen zijn door mij in het Nederlands vertaald. Ik heb hierbij geen gebruik gemaakt van bestaande vertalingen van het werk van Heidegger, Dennet of Dawkins, aangezien ik uitga van de oorspronkelijke teksten. Voor de vertaling van de Duitse citaten ben ik dank verschuldigd aan dhr. C. Nockemann. Overigens draag ik zelf de verantwoordelijkheid voor de vertalingen; niet al zijn suggesties heb ik overgenomen. Ook wil ik hier dhr. C. Oudemans en dhr. C. Nockemann bedanken voor hun hulp bij het schrijven van de Duitse samenvatting. Sommige woorden van Heidegger – waaronder het woord *Dasein* – zijn onvertaald gelaten. De problematiek van het vertalen komt in een voetnoot aan de orde. Discussies met secundaire literatuur die te lang werden om in voetnoten te verwerken zijn in een ander lettertype opgenomen in de tekst. Citaten die hierin aangehaald worden, zijn niet vertaald.

Voor de noodzakelijke bewerkingen van het document met de computer gaat mijn dank uit naar mijn oud-leerling Mw. S. van Run. Tot slot dank ik dhr. V. Blok en dhr. E. Suyver voor alle gesprekken over en naar aanleiding van de teksten en het denken van Heidegger en alle kritische beschouwingen over ‘de twee klavieren’ van het denken en het functionaris-zijn.

Leermens, maart 2005

---

die bei einem bestimmten Verstehensstand in ihm zum Vorschein kommenden Bedeutungsmomente und erläutert sie in einem bzw. dem von Heidegger ausgeschriebenen Umfeld, oder man bemüht sich, inspiriert vom Vergleich der Grundworte mit Hologrammen, um eine Darstellung des ‘Ganzen’, wobei jenes Wort, dem die Aufmerksamkeit eigentlich gilt, an Kontur verliert”.

[2] Zie o.a. Oudemans, *Ernüchterung des Denkens oder der Abschied der Onto-Theologie*, p.78 en – als curiosum - het zwak-nihilistische boek van E.M. Janssen Perio, *Hoe helder is Heidegger? Een in- en uitleiding bij Sein und Zeit* die zijn ergernis over de ‘pseudosofie’ van Heidegger spuit, slechts gedreven door woede en verbijstering (p.7).

Inleiding

1. Vraagstelling

Dasein is een centraal woord in het denken van Heidegger. Dit proefschrift betreft de vraag of Heidegger met behulp van dat woord iets te zeggen heeft over de mens in de huidige technische wereld. Een vraag die daaraan voorafgaat is of er enige noodzaak of aanleiding kan zijn voor een mens om na te denken over zijn verhouding tot deze wereld. Is er überhaupt een *probleem* met onze verhouding tot de ons omgevende techniek dat om een filosofische gedachtegang vraagt? De verhouding van de mens tot zijn omgeving is met de opkomst van de mechanica omgeslagen. Het sinds Plato maatgevende onderscheid tussen een *ding* en het *wezen* ervan, tussen een *zijnde* en het *zijn* ervan werd irrelevant; wat is, is er omdat het meetbaar en berekenbaar is, dat wil zeggen: omdat er op gerekend kan worden dat het werking genereert. In het eerste stadium van de mechanica werd de mens hier nog buiten geplaatst maar het Darwinisme heeft ons onherroepelijk opgenomen in deze constellatie. De totaliteit van de mechanica kan de ervaring van een *nihil* oproepen. Een dergelijke ervaring wordt echter onmiddellijk in de mechanica geïncorporeerd en lijkt geen betekenis te hebben. Onderzocht zal worden wat deze ervaring precies behelst en of deze ons nog iets te zeggen kan hebben. Een volgende vraag betreft de methode om na te denken binnen de panmechanica. Is Heideggers wijze van denken hierop een antwoord?

2. De ondergang van de metafysica

Van oudsher werd in de filosofie gesproken van het onderscheid tussen een *ding* en de *identiteit* ervan, waarbij dit op twee manieren werd begrepen. Enerzijds werd het begrepen als een onderscheid tussen de zintuiglijk waarneembare dingen en iets anders, iets bovenzintuiglijks, dat de dingen onder één noemer verenigt – een wezen, maat, idee. Een voorbeeld: wanneer ik, gekleed in een rode blouse, een rode bloem zie, kan ik zien dat de blouse en de bloem op een bepaalde manier – namelijk wat de kleur betreft – *het zelfde* zijn. Wat mij de blouse en de bloem als het zelfde laat onderkennen is: roodheid. De roodheid verenigt de dingen onder één noemer: blouse en bloem zijn beide *rode* dingen. Maar

'roodheid' is niet zelf weer een ding dat naast blouses en bloemen in de werkelijkheid is aan te treffen.

Anderzijds werd het onderscheid opgevat als een onderscheid tussen de dingen en de horizon waarbinnen de dingen verschijnen, de *wereld* waarbinnen ze hun plaats hebben, het geheel dat hun betekenis geeft. Zo hoort een mes met vorken, lepels, borden en kopjes thuis binnen de context 'eetgerei'. Een mes naast een bebloed lijk heeft een andere betekenis. Ook deze 'horizon' zou niet van de aard der dingen zijn.

Bij Plato treedt dit onderscheid tussen een ding en de identiteit ervan aan het licht. Plato ervoer een verschil: tussen de dingen en wat ons die dingen als *het zelfde* of *verschillend* laat onderkennen en tussen de dingen en het *geheel* dat de dingen hun eigen plaats geeft. Heden ten dage echter lijkt dit metafysisch begrepen onderscheid irrelevant te zijn geworden. Bovenzintuiglijke wezens hebben in de tijd van de mathematische natuurwetenschap hun verklarende kracht verloren. De wereld waarbinnen de dingen hun natuurlijke plaats zouden hebben is een uniforme tijdruimte van een groot mechanisme gebleken. Copernicus, Galileï, Descartes en Darwin zijn enkele belangrijke namen die de omslag markeren naar de irrelevantie van het ontologisch onderscheid. Met hen zou het tijdperk aanbreken dat Heidegger aanduidt als de 'Nieuwe Tijd'.

De mechanisering, die is ingezet bij Copernicus, Galileï en Descartes en die geradicaliseerd wordt in het Darwinisme, is niet zomaar een wetenschappelijke ontwikkeling, maar betreft een omslag in de wijze waarop de dingen ons verschijnen en wij de dingen benaderen; zij betreft onze identiteit en de reikwijdte van wat wij kunnen ervaren. Het onderscheid tussen het bestendige – de ware wereld – en de afschaduwing daarvan, het onbestendige, is weggevallen. De bestendige aanwezigheid is irrelevant geworden in de bestaanswijze van de replicatie. De kiem daarvan is te vinden bij Descartes die enerzijds leeft binnen de bestaanswijze van de bestendigheid maar die anderzijds ziet dat iets is wat het is door de opbrengst die het genereert.[3] De mechanisering voltrekt zich in twee fasen. De eerste, zoals die zichtbaar wordt bij Descartes, is de mechanisering van de natuur. De mens blijft daar als subject nog buiten, maar wordt er in de tweede fase, het Darwinisme, in geïncorporeerd. In de eerste fase ondergaat het Platoonse onderscheid tussen een ding en de *idea* in de *mathesis universalis* van Descartes een transformatie om in de tweede geheel weg te vallen[4].

[3] Zie Hoofdstuk 1, § 3: *Epochen van identiteit: Geschick*

[4] Heidegger, *Die Zeit des Weltbildes*, Zusatz 9: "Im planetarischen Imperialismus des technischen organisierten Menschen erreicht der Subjektivismus des Menschen seine höchste Spitze, von der er sich in die Ebene der organisierten Gleichförmigkeit niederlassen und dort sich einrichten wird. Diese Gleichförmigkeit wird das

3. Descartes: de mechanische wereld van de 'Nieuwe Tijd'

In de Griekse tijd en de Middeleeuwen was de aard van het menselijk kennen afhankelijk van de aard van het onderwerp ervan. Ten aanzien van de onveranderlijke dingen – zoals de sterrenhemel – was onveranderlijke kennis (*episteme*) mogelijk, terwijl veranderlijke dingen een veranderlijke manier van kennen (*doxa*) vergden. De aard der dingen bepaalde de aard van het menselijk kennen dat zich daarnaar moest richten. Bij Descartes draait dit om. De nieuwe natuurwetenschappen zijn niet toegesneden op de voorwerpen ervan; het menselijk vernuft blijft altijd een en hetzelfde, op welke onderwerpen het ook wordt toegepast[5]: de *mathesis universalis*. De wetenschap in de Nieuwe Tijd is primair *methode*. Heidegger heeft er op gewezen dat methode hier niet zozeer een instrumentele procedure is om iets anders te bereiken maar dat de methode bepaalt wat voorwerp van de wetenschap is en op welke wijze dat toegankelijk is (ZoS 167[6]). Primair is niet de natuur en de wijze waarop zij van zich uit de mens aanspreekt, maar de wijze waarop de mens de natuur voorstelt met het oog op de beheersing ervan.

Descartes wil zekere kennis verkrijgen met betrekking tot welk ding of verschijnsel dan ook. Daartoe voert hij een reductie uit: alle dingen worden teruggebracht tot en aangesneden op hun mathematische berekenbaarheid (*mathesis universalis*). Daarmee wordt niet primair gedoeld op het getalsmatig kwantificeren van natuurverschijnselen, maar op die benadering die kan rekenen op en rekening houden met verschijnselen en processen in de natuur. Berekenbaarheid is hier: vooruitberekenbaarheid met het oog op de beheersbaarheid en daarmee beschikbaarheid.[7] Dit geldt met betrekking tot ieder mogelijk voorwerp van kennis. De mathematische wetenschap rekent in die zin dat zij de werkelijkheid op voorhand als te berekenen ontwerpt, om terugkerend vanuit dit ontwerp de mogelijkheid van kennis voor de mens als subject zeker te stellen. Op deze wijze stelt het ontwerp hoe de voorwerpen

---

sicherste Instrument der vollständigen, nämlich technischen Herrschaft über die Erde. Die neuzeitliche Freiheit der Subjectivität geht vollständig in der ihr gemäßen Objektivität auf".

[5] Descartes, *Regulae ad directionem ingenii* p.360: "Nam cum scientiae omnes nihil aliud sint quam humana scientia, quae semper una et eadem manet, quantumvis differentibus subjectis applicata, nec majorem ab illis distinctionem mutuatur, quam solis lumen a rerum, quas illustrat, varietate, non opus est ingenia limitibus ullis cohibere".

[6] Nietzsche KSA 13 "Nicht der Sieg der *Wissenschaft* ist das was unser 19. Jahrhundert auszeichnet, sondern der Sieg der wissenschaftliche *Methode* über die Wissenschaft".

[7] o.a. ZoS p.135.

van een wetenschap worden aangesneden én omgrenst het tegelijk het gebied van die wetenschap. Aldus bepaalt het natuurwetenschappelijk ontwerp hoe de dingen verschijnen en hoe natuur als zodanig ter sprake gebracht moet worden.

Wat gebeurt er met het onderscheid tussen een ding en de identiteit ervan wanneer de dingen op deze wijze wetenschappelijk benaderd worden? Alle dingen zijn op dezelfde wijze toegankelijk voor het menselijk vernuft. Het mathematisch ontwerp heeft al bepaald wat iets is. De wereld in de Nieuwe Tijd is uitgebreid, mathematisch en berekenbaar. De natuur wordt zo geconstrueerd dat zij mathematisch en daardoor gelijkvormig verschijnt. Dit ontwerp lijkt vanuit het subject over de wereld uitgeworpen te worden. De Platoonse *idea* blijft op getransformeerde wijze bestaan; zij wordt gesitueerd in het subject.[8]

In het *Discours de la Méthode* zegt Descartes weliswaar dat de wereld primair bestaat uit materie en natuurwetten[9], maar de *idea* neemt bij hem een ambivalente positie in. De vormen (ideeën) en kwaliteiten waarover men in de scholastiek nog disputeerde zijn voor Descartes afhankelijk van het subject. Voor de Nieuwe Tijd waren de dingen wezenlijk verschillend: in de wereld van Aristoteles verschenen de dingen als thuishorend op hun eigen natuurlijke plaats: rook tendeerde omhoog, een steen omlaag. Bij Descartes verschijnen de dingen en de ruimte waarin zij zich bevinden als eenvormig. Hoe heeft deze omslag bij Descartes plaatsgevonden?

Descartes zocht een *fundamentum inconcussum veritatis*. Hij werd daartoe gebracht door een ervaring van vreemdheid, chaos, onzekerheid, niets. In zijn tweede meditatie beschrijft hij hoe hij in een twijfel geraakt waar hij niet meer uit kan. Hij is in een diepe

---

[8] Zie o.a. Med. pp.67-6 (82): "Ac proinde magna differentia est inter eiusmodi falsas positiones et ideas veras mihi ingenitas, quarum prima et praecipua est idea Dei. Nam sane multis modis intelligo illam non esse quid ficticium a cogitatione mea dependens, sed imaginem verae et immutabilis naturae". Zie ook Gilson pp.318-323.

[9] Descartes, DM p.43: "Même, pour ombrager un peu toutes ces choses, et pouvoir dire plus librement ce que j'en jugeais, sans être obligé de suivre ni de réfuter les opinions qui sont reçues entre les doctes, je me résolus de laisser tout ce monde ici à leurs disputes, et de parler seulement de ce qui arriverait dans un nouveau, si Dieu créait maintenant quelque part, dans les espaces imaginaires, assez de matière pour le composer, et qu'il agitât diversement et sans ordre les diverses parties de cette matière, en sorte qu'il en composât un chaos aussi confus que les poètes en puissent feindre, et que, par après, il ne fît autre chose que prêter son concours ordinaire à la nature, et la laisser agir suivant les lois qu'il a établies".; p.44: "... je tâchai à démontrer toutes celles [= les lois de la nature] dont on eût pu avoir quelque doute, et à faire voir qu'elles sont telles, qu'encore que Dieu aurait créé plusieurs mondes, il n'y en saurait avoir aucun où elles manquassent d'être observées. Après cela, je montrai comment la plus grande part de la matière de ce chaos devait, en suite de ces lois, se disposer et s'arranger d'une certaine façon qui la rendait semblable à nos cieux".; pp.45-46: "Mais il est certain, et c'est une opinion communément reçue entre les théologiens, que l'action, par laquelle maintentant il le conserve, est toute la même que celle par laquelle il l'a créé; de façon qu'encore qu'il ne lui aurait point donné, au commencement, d'autre forme que celle du chaos, pourvu qu'ayant établi les lois de la nature, il lui prêtât son concours, pour agir ainsi qu'elle a de coutume, on peut croire, sans faire tort au miracle de la création, que par cela seul toutes les choses qui sont purement matérielles auraient pu, avec le temps, s'y rendre telles que nous les voyons à présent. Et leur nature est bien plus aisée à concevoir, lorsqu'on les voit naître peu à peu en cette sorte, que lorsqu'on ne les considère que toutes faites".

draaikolk gestort en hij kan geen voet aan de bodem zetten noch naar boven zwemmen. Hij wil uit de draaikolk komen en vaste grond vinden.[10] Descartes ervaart dat de wereld zoals die tot dan toe de dingen en mensen hun plaats gaf, afscheid heeft genomen. Hij verkeert in onzekerheid omtrent zijn eigen identiteit, zijn positie in dit geheel, en de identiteit van de dingen en mensen om hem heen. Hij is niet in staat waarheid van schijn te onderscheiden, en tracht iets te vinden dat zeker is, *aliquid certi*[11] en dat onwankelbaar, *inconcussum* is[12] om daarop de wetenschappen te stutten.[13]

De *mathesis universalis* is Descartes' antwoord op de door hem ervaren vreemdheid en chaos. Om orde te verkrijgen hanteerde Descartes de regel dat hij alleen datgene als waar aannam wat *clare et distincte* onderscheiden kon worden.[14] Alleen wat aldus helder en distinct is kon als onwankelbaar fundament fungeren. Descartes moest daartoe een scheiding uitvoeren; hij moest het heldere en onderscheidene scheiden van het duistere en verwarde.[15] Zo scheidde hij het onveranderlijke van het veranderlijke, de primaire van de secundaire eigenschappen, het object van het subject, het heldere en distincte van het duistere en gecontamineerde. Hij isoleerde aldus de mens en de dingen van hun verbindingen met andere dingen en mensen. Hij maakte de mens los van de wereld, van zijn verbindingen met het dier en de god[16]. Immers, die verbindingen zijn veranderlijk, ononderscheiden en duister. Binnen de mens scheidde hij de onsterfelijke ziel van het sterfelijke lichaam.

Om rationeel te zijn, moet men onafhankelijk, individueel, gescheiden van anderen zijn. Rationele kennis impliceert isolement. Echter, zoals de dingen rationeel gereduceerd

---

[10] Med. p.17: "pergamque porro donec aliquid certi … cognoscam".
[11] Med. p.14 'si quid certi velim invenire'; p.17: "pergamque porro donec aliquid certi vel, si nihil aliud, saltem hoc ipsum procerto nihil esse certo cognoscam".

[12] Med. p.17: "magna quoque speranda sunt, si vel minimum quid invenero, quod certum sit et inconcussum".; p.19: "Quare iam denuo meditabor, quidnam me olim esse crediderim, priusquam in has cogitationes incidissem; ex quo deinde subducam quidquid allatis rationibus vel minimum potuit infirmari, ut ita tandem praecise remaneat illud tantum, quod certum est et inconcussum".

[13] Med. p.8: "…funditus omnia semel in vita esse evertenda atque a primis fundamentis denuo inchoandum, si quid aliquando firmum et mansurum cupiam in scientiis stabilire".

[14] Med. p.33: "ac proinde iam videor pro regula generali posse statuere illud omne esse verum, quod valde clare et distincte percipio".

[15] Med. p.74: "Nec hodie tantum didici, quid mihi sit cavendum, ut numquam fallar, sed simul etiam, quid agendum, ut assequar veritatem; assequar enim illam profecto, si tantum ad omnia, quae perfecte intelligo, satis attendam atque illa a reliquis, quae confusius et obscurius apprehendo, secernam. Cui rei diligenter imposterum operam dabo".

[16] Het is niet onbegrijpelijk dat Descartes al in zijn eigen tijd beschuldigd werd van atheïsme. Zijn god bestaat alleen aan de grenzen van de natuur en van het menselijk leven. De sfeer van het goddelijke is gescheiden van dat van de natuur (en van de mens).

worden zodat zij vervolgens, in de mathesis universalis, eenvormig zijn, zo worden de rationeel geïsoleerde subjecten weer verenigd in de uniforme mensheid[17]

Descartes zocht een absoluut zekere grondslag om daarop de kennis te funderen. Hiervoor waren de wiskunde en de natuurwetenschappen – in het bijzonder de mechanica van Galileï – exemplarisch. Voor Descartes was de wiskunde (aritmetica, geometrie of abstracte mathematiek)[18] het meest helder en onderscheiden en daarmee het meest zeker ten aanzien van de buitenwereld.[19] Aldus vond Descartes de onwankelbare zekerheid in de mathematisering van de natuur zoals die door Galileï geïnaugureerd was.

De aard van de mathematische zekerheid kan verduidelijkt worden aan de hand van het beroemde voorbeeld van de was. Wanneer Descartes een stuk was in de gloed van het haardvuur ziet veranderen, vraagt hij: 'blijft dit nog steeds dezelfde was?'[20] Descartes ziet: wat blijft is de uitgebreidheid van de was, de *extensio*. *Extensio* is: ruimtelijkheid als mathematische berekenbaarheid die bestendigheid garandeert. Alleen datgene is kenbaar wat blijvend, bestendig, onveranderlijk, constant is, kortom: wat helder en onderscheiden (*clare et distincte*) waarneembaar is. Eigenschappen van de was die helder en duidelijk waargenomen kunnen worden, zijn volgens Descartes: grootte, uitgebreidheid in lengte, breedte, diepte, de vorm die door de omgrenzingen van die uitgebreidheid naar voren komt, de plaats die de verschillende vormen onderling ten opzichte van elkaar innemen en de beweging of verandering in deze configuratie. Ook noemt hij substantie, duur en aantal.[21] De was is: *res extensa*.[22]

---

[17] De ratio is bij Descartes tweeledig: enerzijds is ratio het vermogen om de eerste waarheden in te zien, anderzijds is de ratio het vermogen om reeksen argumenten op architectonische wijze aan elkaar te binden om zo het gebouw van de kennis op te bouwen. Zie ook Oudemans en Lardinois, *Tragic Ambiguity* pp.37 e.v..

[18] Med. p.78.

[19] Med. p.100: "Ac proinde res corporeae existunt. Non tamen forte omne tales omnino existunt, quales illas sensu comprehendo, quoniam ista sensuum comprehensio in multis valde obscura est et confusa; sed saltem illa omnia in iis sunt, quae clare et distincte intelligo, id est omnia generaliter spectata, quae in purae Matheseos obiecto comprehenduntur".

[20] Med. p.30: "remanetne adhuc eadem cera?"

[21] Med. p.45.

[22] Heidegger wijst er op dat de identiteitsvraag van Descartes ('blijft dit nog steeds dezelfde was?') ontologisch indifferent is. Descartes maakt geen onderscheid tussen een ding en de horizon waarbinnen het ding kan verschijnen. Met andere woorden: het onderscheid tussen een zijnde en zijn zijn, in dit geval tussen extensie en ruimtelijk*heid* blijft weg. Heidegger merkt op dat Descartes het woord *substantia* dubbel gebruikt: enerzijds duidt Descartes daarmee op het zijn van een zelfstandig zijnde, anderzijds op het zijnde zelf, dat wil zeggen: *een* substantie. (SuZ pp.89-90: "Der Titel für das Sein eines an ihm selbst Seienden lautet substantia. Der Ausdruck meint bald das *Sein* eines als Substanz Seienden, Substanzialität, bald das Seiende selbst, *eine Substanz*".; p.94: "In der Bestimmung der Substanz durch ein substanzielles Seiendes liegt nun auch der Grund für die Doppeldeutigkeit des Terminus. Intendiert ist die Substanzialität und verstanden wird sie aus einer seienden Beschaffenheit der Substanz. Weil dem Ontologischen Ontisches unterlegt wird, fungiert der Ausdruck substantia bald in ontologischer, bald in ontischer, zumeist aber in verschwimmender ontisch-ontologischer Bedeutung. Hinsichtlich diesem geringfügigen Unterschied der Bedeutung verbirgt sich aber die Unbewältigung

Licht en kleuren, klanken, geuren, smaken, warmte en koude en andere tactiele kwaliteiten.[23] zijn niet helder en onderscheiden waarneembaar, maar *confuse et obscure*. Het is niet duidelijk of ze waar of onwaar zijn, dus of ze überhaupt voorstellingen zijn van iets of van niets. Deze eigenschappen zijn daarom secundair. Deze eigenschappen heeft de was mede dankzij *the eye of the beholder*, ze zijn subjectief; ze behoren er niet toe. Dit betekent: de betekenisgevende horizon die de wereld ontsloot van de opkomst en ondergang van de zon, de weide waarin de was zich bevond, de bijen, de geur van bloemen die rond de was hing en de smaak van honing is ten onder gegaan.[24] Deze onbestendige 'zaken' dienden uitgedreven te worden om de uitgebreide, mathematisch berekenbare en aldus bestendige wereld van de Nieuwe Tijd te garanderen.

Zo verloor de mens zijn plaats op de aarde onder de zon en de maan. Descartes maakt de was los van de weide, de bloemen, de bijen en daarmee van de oriënterende en betekenisvolle wereld. Een concreet voorbeeld van het verdwijnen hiervan is te vinden in de wetenschap van Galileï. Heidegger geeft dit voorbeeld in *Zollikoner Seminare*. Wanneer Galileï een appel observeert die van een boom op de grond valt, vallen bij de observatie de boom, de appel en de grond weg. Galileï ziet slechts een massapunt dat zich wetmatig van het ene punt in de ruimte naar het andere beweegt. Zoals gezegd, hadden voor de Grieken alle lichamen hun specifieke natuur overeenstemmend met hun eigen plaats: zware lichamen beneden, lichte boven. De verschillende plaatsen in de ruimte waren dus kwalitatief van elkaar onderscheiden als boven en beneden, etc.. Bij Galileï valt dit weg: voor hem is er geen boven en beneden.[25] Ruimte en tijd zijn homogeen.

---

des grundsätzlichen Seinsproblems".) Descartes gaat aan de *Sinn* van *Sein* die in de substantialiteit besloten zou liggen voorbij, omdat hij hem enerzijds vanzelfsprekend acht, terwijl hij anderzijds zegt dat de substantie als zodanig, dat wil zeggen de substantialiteit, ontoegankelijk is en ons niet aangaat. (SuZ p.90: "Ausdehnung ist die Seinsverfassung des in Rede stehenden die vor allen anderen Seinsbestimmungen schon 'sein' muß, damit diese 'sein' können was sie sind".; p.93: "Descartes läßt den in der Idee der Substanzialität beschlossenen Sinn von Sein und den Charakter der 'Allgemeinheit' dieser Bedeutung unerörtert. (…) Der Sinn blieb ungeklärt, weil man ihn für 'selbstverständlich' hielt".; p.94: "Descartes weicht der ontologische Frage nach der Substanzialität nicht nur überhaupt aus, er betönt ausdrücklich, die Substanz als solche, das heißt ihre Substanzialität, sei vorgängig an ihr selbst für sich unzugänglich. Verumtamen non potest substantia primum animadverti ex hoc solo, quod sit res existens, quia hoc solum per se nos non afficit. Das Sein selbst 'affiziert' uns nicht, deshalb kann es nicht vernommen werden".).

[23] Med. p.45.
[24] Zie Oudemans, ED pp.49-50: "Mit dem Schmelzen des Wachses in der Nähe des Feuers schmilzt zugleich, auf unscheinbare Weise, die Erscheinungsweise oder Seinsweise des Wachses: die 'natürliche', vorwissenschaftliche Welt, die das Wachs mit Honig und Blumen, mit Wiesen und Bienen zusammenhielt".; p.50: "Das Wachs ist aus der Wabe entfernt. Die Wabe ist aus dem Bienenstock auf der Wiese entfernt. Aber eigentlich geschieht etwas anderes, etwas fast Unsichtbares: Am Feuer wird das Wachs aus seiner Welt, und das heißt aus seiner Seinsweise, entfernt. Das ist die eigentliche Entfernung: Das Wachs wird von ihm selbst entfernt – es wird aus ihm selbst, aus seiner Weise der Anwesenheit entsetzt".
[25] Heidegger ZoS p.40.

Net als de dingen verliest ook de mens zijn eigen plek. Voorheen had de wereld met de sterren, de zon en maan boven hem en aarde onder hem een oriëntatie geboden op zijn levensweg, waarin er een tijd was van geboren worden en sterven, van werken en rusten. Deze oriëntatie is weggevallen nu de mens heer en meester van de natuur is. De mens is tot een plaatsloos en tijdloos subject geworden, zoals uit het volgende citaat uit het *Discours de la Méthode* van Descartes blijkt:

"Van daaruit onderkende ik dat ik een substantie ben, waarvan het gehele wezen of de natuur alleen maar in denken bestaat en die, om te zijn, geen enkele plaats behoeft, noch afhankelijk is van enig materieel ding. Zodanig dat dit ik, dat wil zeggen de ziel door welke ik ben wat ik ben, geheel gescheiden is van het lichaam, en dat de ziel veel gemakkelijker is om te kennen dan het lichaam en dat bovendien nog, als het lichaam er niet zou zijn, de ziel niet zou ophouden te zijn wat zij is".[26]

Het hebben van een lichaam, het 'feit' dat er sterren zijn en een aarde – dat alles is onzeker aangezien men net zo goed kan dromen dat men een ander lichaam heeft en men andere sterren en een andere aarde ziet die er niet zijn zonder dat men over een zeker criterium beschikt om de onwaarheid ervan te onderkennen.[27]

Descartes maakt een scheiding tussen *res cogitans en res extensa* maar onderscheidt geen aparte categorie voor levende wezens. Levende organismen zijn voor hem niets anders dan machines die behoren tot de sfeer van de extensie en die niets met rationaliteit te maken hebben.[28] Niettemin kan Descartes zich niet tevreden stellen met een mechanisch bepaalde mens en wil hij iets specifieks menselijks behouden ten opzichte van de mechanische reductie. Descartes plaatst de mens buiten de mechanica wanneer hij zegt dat er twee middelen zijn om de mens van een machine te onderscheiden[29]: ten eerste kunnen machines nooit woorden of andere tekens gebruiken door ze samen te stellen zoals wij dat doen om aan anderen onze gedachten duidelijk te maken. Een machine zou weliswaar woorden kunnen produceren, zelfs als reactie op bepaalde omstandigheden, maar is niet in staat woorden zo te rangschikken dat hij beantwoordt aan de betekenis van wat hem gezegd wordt, zoals zelfs de

[26] DM p.34 : « Je connus de là que j'étais une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser, et qui, pour être, n'a besoin d'aucun lieu, ni ne dépend d'aucune chose matérielle. En sorte que ce moi, c'est-à-dire l'âme par laquelle je suis ce que je suis, est entierèment distincte du corps, et même qu'elle est plus aisée à connaître que lui, et qu'encore qu'il ne fût point, elle ne laisserait pas d'être tout ce qu'elle est".
[27] DM pp.38-39.
[28] DM p.56.
[29] DM pp.56-7.

meest stompzinnige mens dat kan.[30] Ten tweede handelen machines niet op basis van inzicht en kennis, maar slechts op grond van hun organisatie.[31] De rede is een universeel instrument dat in alle gevallen gebruikt kan worden (cf. *mathesis universalis*), maar de onderdelen van een machine behoeven voor iedere specifieke handeling een specifieke organisatie. Op deze twee manieren kan men volgens Descartes dier en mens van elkaar onderscheiden. De rede is het onderscheidend kenmerk; Descartes verbindt de rede met de menselijke ziel die onsterfelijk is, onafhankelijk van het lichaam en de materie en die een aparte scheppingsdaad vergt.[32] Descartes zegt dat men op de vraag 'wat is een mens?' ('*quid est homo?*') niet zomaar kan antwoorden: '*animal rationale*', omdat men dan vervolgens moet vragen, wat *animal* is en wat *rationale* is, waardoor men in steeds meer moeilijkheden verstrikt raakt. Bovendien heeft een mens niet genoeg tijd om zich met dergelijke subtiliteiten onledig te houden.[33] Volgens Descartes is het animale in beginsel overbodig voor de essentie van de mens en is de ratio er onafhankelijk van.[34] Hij ziet het als de bestemming van de mens om heer van de natuur en als ontwerper de schepper van de maat der dingen te zijn. De status van de natuur – met name waar het gaat om het *lumen naturale* – is bij Descartes niet ondubbelzinnig.[35] De mens kan pas zijn bestemming bereiken en zo tot zichzelf komen door middel van de ascese van de twijfel.

Descartes gaf de indruk dat hij zichzelf moedwillig openstelde voor een toestand van methodische twijfel, maar veel wijst er op dat de ervaring van chaos en vreemdheid een grondervaring was die niet alleen maar methodisch door hem zelf geconstrueerd was.[36] Descartes' primaire ervaring is die van de draaikolk, de afgrond, het niets. Dat wil zeggen: Descartes ervaart een vreemdheid, een onzekerheid en tracht daar een antwoord op te vinden. De hem tot dan toe omgevende en betekenisvolle wereld is weggevallen en Descartes tracht door de bovengenoemde scheidingen orde in de chaos aan te brengen en zichzelf en de dingen

---

[30] DM p.57: "…jamais elles ne pourraient user de paroles, ni d'autres signes en les composant, comme nous faisons pour déclarer aux autres nos pensées (…) mais non pas qu'elle les arrange diversement, pour répondre au sens de tout ce qui dira en sa présence, ainsi que les hommes les plus hébétés peuvent faire".
[31] DM p.57: "… elles n'agiraient pas par connaissance, mais seulement par la disposition de leurs organes".
[32] DM p.59: "J'avais décrit, après cela, l'âme raisonnable, et fait voir qu'elle ne peut aucunement être tirée de la puissance de la matière (...) mais qu'elle doit expressément être créée".
[33] Med. p.19.
[34] O.a. Med. p.98: "certum est me a corpore meo revera esse distinctum et absque illo posse existere"; p.20: "De corpore vero ne dubitabam quidem, sed distincte me nosse arbitrabar eius naturam..."; p.22: "non sum compages illa membrorum, quae corpus humanum apellatur".
[35] De mens verschijnt bij Descartes dubbel: de mens is *res cogitans* en *res extensa*; hij is eindig, maar het is hem, wanneer hij maar de juiste methode volgt wel mogelijk zekere kennis te verwerven en aldus heerser over de natuur te zijn. Tegelijkertijd is dit de mens pas mogelijk dankzij zijn *lumen naturale*, een natuurlijk licht dat het 'zelf denken' van de ratio beschijnt, waardoor de mens in staat is naar de rede te luisteren. Dat lijkt te betekenen dat de meester en heer over de natuur zelf weer van de natuur afhankelijk is door het *lumen naturale*.
[36] Zie A. Baillet, *La vie de M. Descartes*, 1691.

een heldere identiteit te geven. De *mathesis universalis* is het antwoord op de ervaring van vreemdheid en van het wegvallen van de vertrouwde wereld.

Is het antwoord van Descartes op de door hem ervaren vreemdheid afdoende? Is deze opgeheven? Descartes aanvaardde slechts datgene wat voor en door het voorstellend ik helder en evident, onbetwijfelbaar zeker vastgesteld kon worden als waar. Het onmiddellijke inzicht, de evidentie van het onbetwijfelbare kan echter pas bestaan nadat al het betwijfelbare is uitgesloten. Het evidente is dat wat als het meest zekere verschijnt nadat het onzekere is uitgebannen. Het voltrekken van de genoemde separaties betekent enerzijds het instellen van orde, maar tegelijkertijd ook: het uitdrijven en onderdrukken van wanorde. De scheidingen die Descartes voltrekt tussen het heldere en distincte en het duistere en verwarde is niet een eenmalige handeling; het uitbannen van het duistere en niet-distincte om de zekerheid van het subject te kunnen handhaven is een voortdurend gevecht. Enerzijds veronderstelt iedere separatie een tevoren ongescheiden realiteit. Deze 'gemengde' realiteit was eens de noodzakelijke voorwaarde voor het ontstaan van orde. Anderzijds wordt het duistere, het niet-distincte niet *vernietigd*. Het keert telkens terug en blijft een bedreiging voor de orde. De scheiding slaagt dus nooit. Descartes is in zijn jacht naar zekerheid tégen de onzekerheid die hij nimmer zal kunnen uitbannen, gebonden als hij er aan blijft in zijn negatieve afhankelijkheid ervan. Aldus blijft het als het verborgen tegendeel bepalend voor de stabiele presente orde. Descartes' onzekerheid en de daaruit voortvloeiende scheidings- of zuiveringsact – van veranderlijk en onveranderlijk, van subject en object etc. – blijft gebonden aan en bepaald door de aanvankelijk ervaren vreemdheid.

De onzekerheid en de vervreemding van Descartes zijn niet primair psychologisch, als subjectieve emoties te begrijpen. Er is niet iets bepaalds waarvoor of omwille waarvan de 'persoon' Descartes bang is. Als dat al zo gezegd kan worden is 'datgene' waarvoor Descartes angst heeft: de onmogelijkheid van welke bepaaldheid dan ook. Er is niet 'iets' dat Descartes angst inboezemt; er is niets dat houvast biedt, dat is nu juist het angstaanjagende. Er is geen enkele vertrouwdheid met of betrekking tot de dingen: er is alleen maar chaos, niets. Dit is dan ook waar Descartes' denken begint:

"Maar ik ben, als het ware onvoorzien neergevallen in een diepe draaikolk, zó verward, dat ik noch een voet aan de grond kan krijgen, noch naar het oppervlak kan zwemmen. Toch wil ik mij eruit werken…".[37]

[37] Med. p.17: "sed tamquam in profundum gurgitem ex improviso delapsus ita turbatus sum, ut nec possim in imo pedem figere nec enatare ad summum. Enitar tamen...".

Het gaat hier om de onbestendige chaos waartegen het ons bekende denken en leven is. Immers, in ieder denken, spreken, oordelen, voelen is degene die denkt, voelt etc. en datgene wat gedacht, gevoeld etc. wordt al op voorhand geïdentificeerd. Dat Descartes niet alleen ten opzichte van het hem omgevende geen bepaaldheid kent maar ook ten opzichte van zichzelf blijkt uit het volgende citaat:

"Door alleen met mijzelf te spreken en dieper naar binnen te kijken, zal ik proberen mijzelf langzamerhand voor mijzelf bekender en vertrouwder te maken".[38]

Blijkbaar was hij onbekend en vreemd voor zichzelf. Dit dreef Descartes tot het zoeken van een vaste en welomlijnde identiteit. Ieder identificeren is tegen de chaos waarin geen identiteit is. Ieder spreken over deze chaos, dit niets – ook het spreken hier - identificeert het alweer als een onderwerp van gesprek, als een 'verschijnsel' waarover allerlei uitspraken gedaan kunnen worden.

In de tekst van Descartes' meditaties zijn enkele verwijzingen te vinden naar het 'niets'; zo beschouwt hij de mens als een wezen dat zich bevindt tussen god en het niets, tussen zijn en niet zijn:

"…dan bemerk ik dat niet alleen van God of van het meest perfecte wezen een reële en positieve idee, maar ook, om het zo te zeggen, van het niets, of van datgene, dat van alle perfectie het verst verwijderd is, een zekere negatieve idee mij voor ogen staat en dat ik als het ware een midden ben (iets ben in het midden) tussen God en niets, of tussen het hoogste zijnde en het niet zijnde zo ben gesteld/ mij zo bevind, dat…
... Maar in zoverre als ik op een bepaalde manier deel heb aan het niets, of aan het niet zijnde, dat wil zeggen, in zoverre als ik niet zelf het hoogste wezen ben en mij zeer vele dingen ontbreken, is het niet zo verwonderlijk dat ik mij vergis".[39]

Het niets zoals dat hier door Descartes ter sprake wordt gebracht betreft de menselijke eindigheid. De eindigheid van de mens[40] en zijn schier onuitroeibare tendens tot dwalen[41]

---

[38] Med. p.32: "meque solum alloquendo et penitus inspiciendo meipsum paulatim mihi magis notum et familiarem reddere conabor".
[39] Med. pp.61-62: "…animadverto non tantum Dei sive entis summe perfecti realem et positivam, sed etiam, ut ita loquar, nihil, sive eius, quod ab omni perferctione summe abest, negativam quandam ideam mihi obversari et me tamquam medium quid inter Deum et nihil, sive inter summum ens et non ens ita esse constitutum…"; Med. p.62: "…Sed quatenus etiam quodammodo de nihilo, sive de non ente participo, hoc est quatenus non sum ipse summum ens desuntque mihi quam plurima, non adeo mirum esse quod fallar".
[40] Med. p.47: "deest aliquid naturae meae, nec est plane perfecta"; p.60: "... incompletam...dependentem...dependere…"; p.63: "cum enim sciam naturam meam esse valde infirmam et limitatam…"; p.106: "nihilque aliud concludi potest quam naturam istam non esse omnisciam: quod non mirum, quia, cum homo sit res limitata, non alia illi competit quam limitatae perfectionis"; p.116: "Sed quia rerum

behoren tot de chaos en de vreemdheid die zijn opgekomen nu de vertrouwde wereld is weggevallen en die Descartes tracht uit te bannen. Doordat de mens geen vaste plaats en identiteit heeft, dwaalt hij. Deze tendens tot dwaling[42] en vergissing[43], het niet kunnen scheiden van waarheid en schijn, waken en dromen[44] is wat Descartes drijft tot het zoeken en vinden van zekerheid – de mathematische zekerheid en de zekerheid van het *ego cogito*.

Nadat Descartes in een toestand van chaos geraakt was, waarin zijn en niet-zijn, waarheid en schijn, werkelijkheid en droom, licht en duisternis ononderscheiden waren, kon hij pas voet zetten op een zekere en vaste bodem via exorcisme van het chaotische en instabiele. Het onwankelbare fundament van Descartes heeft een prijs: de afhankelijkheid van en binding aan het gevaar van instabiliteit dat voortdurend uitgebannen moet worden. Hoe persistenter en krachtiger het gevaar van instabiliteit en chaos uitgedreven wordt, des te harder heeft het de exorcist in zijn greep. De dubbele scheiding die in Descartes' denken voltrokken wordt – de scheiding van de dingen van elkaar en de scheiding van ieder ding van de duistere elementen die er aan kleven – dient blijvend voltrokken te worden tegen het niets dat nimmer uitgedreven kan worden en dat juist in dit verdrijven *blijft*.

Descartes' grondervaring is die van een vreemdheid; hij ervaart dat de oude wereld is weggevallen en dat de identiteit van mens en ding onzeker is. De dingen en mensen verschijnen niet langer als thuishorend binnen een wereld, een horizon, een geheel. Tegelijkertijd is ook het maatgevende wezen van de dingen weggevallen. Het ontwerp van het subject is maatgevend. Het Platoonse onderscheid tussen een ding en de identiteit heeft

---

agendarum necessitas non semper acuurati examinis moram concedit, fatendum est humanam vitam circa res particulares saepe erroribus esse obnoxiam, et naturae nostrae infirmitas est agnoscenda".

[41] Ook wijst Descartes op de macht der gewoonte (*consuetudo*) die ons aan oude en valse overtuigingen laat vasthouden: Med. o.a. p.14: "Sed nondum sufficit haec advertisse, curandum est ut recorder; assidue enim recurrunt consuetae opiniones occupantque credulitatem meam tamquam longo usu et familiaritatis iure sibi devinctam, fere etiam invito; nec umquam iis assentiri et confidere desuescam...."; p.15: "… nulla amplius prava consuetudo iudicium meum a recta rerum perceptione detorqueat".; pp.15-16: "sed laboriosum est hoc institutum, et desidia quaedam ad consuetudinem vitae me reducit".; p.16: "sic sponte relabor in veteres opiniones vereorque expergisci, ne placidae quieti laboriosa vigilia succedens non in aliqua luce, sed inter inextricabiles iam motarum difficultam tenebras in posterum sit degenda".; p.31: "Sed quia tam cito deponi veteris opinionis consuetudo non potest…".

[42] Over de aard van de dwaling zegt Descartes: "non enim error est pura negatio, sed privatio, sive carentia cuiusdam cognitionis, quae in me quammodo esse deberet" (Med. p.62) Zie ook p.70: "atque in hoc liberi arbitrii non recto usu privatio illa inest, quae formam erroris constituit, privatio, inquam, inest in ipsa operatione, quatenus a me procedit, sed non in facultate, quam a Deo accepi, nec etiam in operatione, quatenus ab illo dependet". Belangrijk ten aanzien van 'privatio' is p.72: "Privatio autem, in qua sola ratio formalis falsitatis et culpae consistit, nullo Dei concursu indiget, quia non est res neque ad illum relata ut causam privatio, sed tantummodo negatio dici debet".

[43] Med p.25: "gaudet aberrare mens mea, necdum se patitur intra veritatis limites cohiberi. Esto igitur, et adhuc semel laxissimas habenas ei permittamus, ut illis paulo post opportune reductis facilius se regi patiatur".

[44] Med. pp.9-11.

een omslag ondergaan. Descartes tracht voor de mens een plaats buiten de mechanica te vinden. Dit probleem van de verhouding van de mens tot het hem omgevende en van de identiteit van de mens valt weg bij de tweede grote omwenteling van de Nieuwe Tijd (Copernicus, Galileï, Descartes), namelijk: het Darwinisme. Hier wordt de mens geheel in de mechanica opgenomen en is er geen noodzaak meer voor zoiets als een god, een *idea* of een subject.

Descartes zoekt weliswaar een aparte plaats voor de goddelijke en menselijke geest, maar de enorme verklaringskracht van de mechanica schemert op diverse momenten door zijn teksten heen. Zo zegt hij in zijn *Discours de la Méthode* dat god slechts chaos hoeft te scheppen en dat daarna alles aan de natuurwetten kan worden overgelaten omdat daaruit in de loop der tijd alle materiële dingen voortkomen. Ook alle andere mogelijke werelden zouden op deze lijken omdat de natuurwetten hun natuurlijke gang gaan en de dingen structureren.[45] Het mag duidelijk zijn dat de rol van een god die de paradoxale taak heeft chaos te creëren weldra uitgespeeld is.

4. Darwin: de afbijting van de kosmische piramide

Bij Copernicus en Galileï treedt de mechanica aan het licht en bij Darwin voltrekt zich een tweede fase in deze beweging, waarbij de mechanica wordt geradicaliseerd en uitgebreid naar het gebied van het menselijke. Ook hier gaat het niet primair om een wetenschappelijke ontdekking, maar om het indifferent worden van de vroeger maatgevende metafysische

[45] DM p.43: “Même, pour ombrager un peu toutes ces choses, et pouvoir dire plus librement ce que j’en jugeais, sans être obligé de suivre ni de réfuter les opinions qui sont reçues entre les doctes, je me résolus de laisser tout ce monde ici à leurs disputes, et de parler seulement de ce qui arriverait dans un nouveau, si Dieu créait maintenant quelque part, dans les espaces imaginaires, assez de matière pour le composer, et qu’il agitât diversement et sans ordre les diverses parties de cette matière, en sorte qu’il en composât un chaos aussi confus que les poètes en puissent feindre, et que, par après, il ne fît autre chose que prêter son concours ordinaire à la nature, et la laisser agir suivant les lois qu’il a établies”.; p.44: “... je tâchai à démontrer toutes celles [= les lois de la nature] dont on eût pu avoir quelque doute, et à faire voir qu’elles sont telles, qu’encore que Dieu aurait créé plusieurs mondes, il n’y en saurait avoir aucun où elles manquassent d’être observées. Après cela, je montrai comment la plus grande part de la matière de ce chaos devait, en suite de ces lois, se disposer et s’arranger d’une certaine façon qui la rendait semblable à nos cieux”.; pp.45-46: “Mais il est certain, et c’est une opinion communément reçue entre les théologiens, que l’action, par laquelle maintentant il le conserve, est toute la même que celle par laquelle il l’a créé; de façon qu’encore qu’il ne lui aurait point donné, au commencement, d’autre forme que celle du chaos, pourvu qu’ayant établi les lois de la nature, il lui prêtât son concours, pour agir ainsi qu’elle a de coutume, on peut croire, sans faire tort au miracle de la création, que par cela seul toutes les choses qui sont purement matérielles auraient pu, avec le temps, s’y rendre telles que nous les voyons à présent. Et leur nature est bien plus aisée à concevoir, lorsqu’on les voit naître peu à peu en cette sorte, que lorsqu’on ne les considère que toutes faites”.

onderscheidingen tussen het veranderlijke, sterfelijke, onware, menselijke en het onveranderlijke, onsterfelijke, ware, goddelijke, tussen een ding of mens en zijn identiteit, eenheid en maat. Hoe waren deze onderscheidingen ooit bepalend en hoe zijn ze indifferent geworden?

In *Darwin's Dangerous Idea* noemt Dennett het Darwinisme een bijtend zuur dat de metafysische onderscheidingen heeft aangetast. Dennett duidt de wereld hiervan aan als een 'kosmische piramide', waarbij god aan de top staat en dan achtereenvolgens van boven naar beneden geest, vormgeving (Dennett: *design*) of mens, orde of 'leven', chaos of materie en tenslotte 'niets' aan de basis.[46]

God
M i n d
D e s i g n
O r d e r
C h a o s
N o t h i n g

In de kosmische piramide staat god aan de top als de eerste oorzaak waarvan alles afhankelijk is. Immers, van onder af gerekend: niet alle materie is geordend, sommige materie is chaos; een deel van de geordende materie heeft een vormgeving (*design*); een deel van de vormgegeven dingen heeft een geest, en één geest is god, die als eerste geest de bron en de verklaring is van alle niveaus eronder.[47] Vóór Darwin viel het onderscheid tussen orde of regelmaat en *design* niet zo in het oog, aangezien toch alles van god afhankelijk was. Het gehele universum was zijn artefact, een product van zijn intelligentie en geest. Toen Darwin het midden van de piramide trof door aan te geven hoe *design* uit louter regelmaat kan ontstaan, was ook de rest van de piramide in gevaar.[48]

De kosmische piramide vormde ooit een betekenisvolle, oriënterende horizon die de mens zijn eigen plaats en identiteit gaf en door oorzakelijke gronden de wereld verklaarde, maar is nu door het Darwinistische zuur afgebeten en getransformeerd. Dennett waarschuwt

[46] DDI p.64. NB Dennett merkt op dat men de piramide ook als een kroonluchter (*chandelier*) kan beschouwen, aangezien alles van god afhangt.

[47] DDI p.64: "Everything finds its place on one level or another of the Cosmic Pyramid, even blank nothingness, the ultimate foundation. Not all matter is Ordered, some is in Chaos; only some Ordered matter is also Designed; only some Designed things have Minds, and of course only one Mind is God. God, the first Mind, is the source and explanation of everything underneath".

[48] DDI p.65: "Before Darwin, the difference between Order and Design didn't loom large, because in any case it all came down from God. The whole universe was His artifact, a product of His Intelligence, His Mind. Once Darwin jumped into the middle with his proposed answer to the question of how Design could arise from mere Order, the rest of the Cosmic Pyramid was put in jeopardy".

ervoor dat de termen in deze piramide niet langer begrepen kunnen worden in de oude pre-Darwiniaanse zin. Om te kunnen zien in welke zin deze woorden veranderd zijn, dient de betekenis van de kosmische piramide eerst nader toegelicht te worden.

In eerste aanleg was het Darwinisme een gedachtegang over het leven. Voor Darwin werd leven binnen de kosmische piramide begrepen als veroorzaakt vanuit god, respectievelijk geest en *design*. Ieder niveau van de piramide werd causaal verklaard vanuit de hogere. Leven werd beschouwd als kwalitatief anders dan de levenloze natuur; van iets dat leeft werd gemeend dat het een soort 'geestelijke' of 'goddelijke vonk' in zich droeg. Leven werd niet alleen begrepen en verklaard vanuit eerste oorzaken, maar ook vanuit een laatste oorzaak, een doeloorzaak. Zo werd het uitgroeien van een eikel tot een eik begrepen vanuit de 'eikvorm of het 'eikachtige' dat bepalend is voor de groei van de eikel en als een matrix of stempel de eikel tot de hem passende vorm liet groeien. Deze 'eikvorm' of dit 'eikachtige' is zelf niet materieel – in tegenstelling tot de concrete eik. Dit 'eikachtige' is een immateriële onveranderlijke tijdloze idee die bepalend is voor de aard van de veranderlijke tijdelijke materie. Deze scheiding tussen een bepalende vorm en een bepaalbare materie loopt parallel met de gedachte dat er een maat is die niet samenvalt met het gemetene, dat er een scheiding is tussen geest en materie, tussen logica en empirie en tussen de essentie van iets, het wezen, de soort en het individu. Al deze scheidingen zijn transformaties van de Platoonse gedachte dat er enerzijds concrete dingen in de werkelijkheid zijn, maar dat er anderzijds ook iets niet ding-achtigs is dat de dingen laat verschijnen zoals ze verschijnen: hun aanblik. De aanblik is de wijze waarop de concrete dingen verenigd worden, zodanig dat meerdere dingen als eender verschijnen en als zodanig gezien kunnen worden. De aanblik is ook een maat. Zo is het eik-achtige waarbinnen je een boom als eik kunt zien niet alleen maar datgene wat de verschillende eiken als hetzelfde laat onderkennen, het is tegelijkertijd de maat waaraan de ondermaanse eiken kunnen worden gemeten, het ideaal aan de hand waarvan een eik beoordeeld kan worden.

Tot in Darwins tijd werden de organische species beschouwd als onveranderlijk. Concrete organismen, bijvoorbeeld koeien, kunnen veranderen, kunnen geboren worden en geslacht worden – in tegenstelling tot het koe-achtige, dat niet in de wei is aan te treffen. Dit is een identiteitsstichtende aanblik. Het woord *species* is een vertaling van Plato's Griekse woord voor 'vorm' of 'idee', namelijk: *eidos*.[49] Andere woorden hiervoor zijn: wezen of essentie. Essenties zijn onveranderlijk, een ding kan zijn essentie niet veranderen en er

[49] DDI p.36; '*species*': de stam '*spec*-' komt van *spectare*: zien; vandaar: *species*: aanblik.

kunnen geen nieuwe essenties ontstaan – tenzij door een speciale scheppingsact van god. Reptielen kunnen net zo min in vogels veranderen als koper in goud zou kunnen veranderen en evenmin is het denkbaar dat het getal 7 lang geleden een even getal was maar langzamerhand geëvolueerd is tot een oneven getal.[50] Evenzo werd gedacht dat iedere diersoort zich in een bepaalde wezensindeling bevindt, volgens het schema *genus proximum* en *differentia specifica*. Tot de andere werkelijkheid van de wezens zouden ook de logica en de getallen behoren.

Darwin breekt met deze traditie wanneer hij spreekt van 'the *origin* of species'. Hij ziet dat de concrete organismen evolueren en dat tegelijk daarmee de soort verandert. Er ontstaan duiven met kleine varianten ten opzichte van elkaar en van de vorige generatie. Blootgesteld aan een bepaalde omgeving hebben sommige duiven meer succes – dat wil zeggen: nageslacht – dan andere. De variaties die zij vertonen blijven behouden en zo verschuiven langzamerhand de kenmerken van de populatie en dus van de soort. Species komen op, passen zich aan in de strijd om het bestaan en evolueren tot nieuwe species of sterven uit wanneer ze niet goed geadapteerd zijn. De identiteit van levende wezens blijkt in zichzelf modificabel te zijn en voor zover wij nog harde grenzen tussen de soorten zien, is dat onze adaptieve behoefte. Op het ogenblik dat dit wordt onderkend, raakt niet alleen de onderscheiding tussen de onveranderlijke tijdloze soort en het veranderlijke tijdelijke individu ondermijnd, maar ook de daarmee verbonden onderscheiding tussen idee en ding, maat en gemetene, geest en materie, vorm en materie en logica en empirie. De mens als wezensschouwer neemt geen speciale positie in en de menselijke ratio is niets meer dan een economische aanpassing. Het Cartesiaanse subject dat buiten de mechanica stond, verdwijnt, evenals het onderscheid tussen *res extensa* en *res cogitans*. Ook de plaats van de filosofie raakt ondermijnd.

Volgens het Darwinisme is het ontstaan en verloop van het leven te begrijpen op basis van drie factoren: materie van welke aard dan ook, algoritmen van variatie en selectie – dat wil zeggen: blinde mechanische procedures die eindeloos herhaalbaar en substraatonafhankelijk zijn – en een zeer lange tijd (Dennett: *deep time*). Orde of regelmaat en tijd zijn het enige dat nodig is om *design* te verklaren. De doelloze, geestloze, betekenisloze regelmaat van de natuurkunde zal een proces zichtbaar maken dat uiteindelijk producten

[50] DDI p.38

oplevert die niet alleen regelmaat maar doelmatig *design* vertonen.[51] De navolgers van Darwin kwamen tot de conclusie dat niet alleen uit regelmaat (*order*) en tijd *design* te verklaren is, maar dat regelmaat zelf – regelmatigheid – verklaard kan worden uit chaos (Dennett: *pure meaningless randomness* p.180) en de diepe tijd. De consequenties hiervan zijn niet in een keer te overzien. Wat is precies de betekenis van wat Dennett noemt *Darwin's assault on the cosmic pyramid*?[52]

Een eerste consequentie is dat Descartes' problematiek van de menselijke identiteit in het Darwinistische zuur opgelost is. Descartes' onderscheid tussen *res extensa* en *res cogitans* valt weg. De natuur is zelf denkend, zoals hieronder uitgelegd zal worden. Het onderscheid tussen lichaam en geest valt weg en daarmee ook alle varianten ervan, zoals dat tussen natuur en cultuur. De *mathesis universalis* is universeler dan Descartes kon vermoeden: ook de menselijke ratio zelf valt er onder en het *lumen naturale* blijkt daadwerkelijk het redelijk licht van de natuur zelf te zijn. Aldus is ook de mens in de mechanica opgenomen.

Wat zijn de verdere consequenties van het Darwinistische zuur? In de buiten-mechanische kosmische piramide was er een kloof tussen het niveau van de orde – regelmatigheid, patronen - en 'geest': het gebruik van orde met een bepaald doel, bijvoorbeeld een slim vormgegeven kurkentrekker of een oog. Dennett geeft als voorbeeld van orde het zonnestelsel, dat regelmatig is en bepaalde patronen kent maar zonder oogmerk. Een kurkentrekker of een oog zouden daarentegen *design* zijn omdat zij er respectievelijk zijn 'om een wijnfles te openen' en 'om te zien'. In de pre-Darwiniaanse metafysische piramide is het niveau van de 'geest' hoger dan dat van orde; het is de oorzaak, het fundament van de orde, datgene waaruit de orde voortkomt en waarvan zij afhankelijk is. Dennett citeert in dit verband Locke:

"Als er dan iets eeuwigs moet zijn, laten we dan eens kijken wat voor soort Wezen dat zou moeten zijn. Het is overduidelijk voor de Rede dat dat noodzakelijk een denkend Wezen moet zijn. Want het is onmogelijk voorstelbaar dat louter niet-denkende Materie ooit een denkend intelligent Wezen zou voortbrengen, net zoals dat niets uit zichzelf Materie zou voortbrengen. (…) Niet-denkende Materie en Beweging, wat voor veranderingen dat ook maar kan voortbrengen in Vorm en Omvang, zou nooit Denken kunnen voortbrengen: Kennis zal steeds zó ver boven de kracht van Beweging en Materie om te produceren zijn, als Materie boven de kracht van niets of niet-zijn om te produceren. En ik doe een appel op ieders eigen denken, of hij niet net zo

[51] DDI p.65: "But Darwin suggests a division: Give me Order, he says, and time, and I will give you Design. Let me start with regularity – the mere purposeless, mindless, pointless regularity of physics – and I will show you a process that eventually will yield products that exhibit not just regularity but purposive design".

[52] DDI p.64.

gemakkelijk zich kan voorstellen dat Materie door niets voortgebracht zou zijn, als dat Denken door louter Materie voortgebracht zou zijn, wanneer er niet tevoren iets bestond als Denken of een intelligent Wezen".[53]

Darwin draait de wijze van redeneren om (Dennett citeert een anonieme aanval op Darwin uit 1868 waarin gesproken wordt van *a strange inversion of reasoning*, p.65) en zegt dat er alleen verklaringen 'van onderop' bestaan: uit orde (regelmatigheid) ontstaat via algoritmen vanzelf een doelmatig *design* – 'vanzelf', dat wil zeggen: zonder veroorzaking vanaf een hoger niveau. Zogenaamd 'hogere' verschijnselen als menselijke ogen kunnen alleen verklaard worden door de 'niveaus' er onder; het is alleen maar mogelijk via algoritmen en materie op te stijgen naar hogere 'niveaus' en niet andersom. Wanneer men zegt dat een oog 'om te zien' is dan ligt in dit 'om te…' geen doel besloten. Het oog is ontstaan doordat sommige organismen ten opzichte van andere een variatie vertoonden en enkele cellen hadden die meer lichtgevoelig waren dan andere, wat in de confrontatie met een bepaalde omgeving gunstig is gebleken. Zo is via 'blinde' algoritmen, zonder enig doel het oog ontstaan – zo kunnen wij tenminste achteraf constateren. De 'vreemde omdraaiing' van Darwin was een geheel nieuwe manier van denken die het hier boven geciteerde 'bewijs' van Locke omverwierp. 'Geest' werd een effect in plaats van een oorzaak. De rijkdom en complexiteit van de levende natuur blijken niet het product van een goddelijke ratio te zijn, maar deze blijkt zelf een product van blinde, irrationele, doelloze, toevallige, automatische, mechanische procedures. Het menselijk kenvermogen en kennis is zuiver pragmatisch, in dienst van replicatie en overleving. Het zoeken van zekere, onbetwijfelbare kennis, zoals Descartes dat deed, is een onmogelijke onderneming gebleken. Het *ego cogito* is geen onveranderlijk brandpunt; primaire en secundaire kwaliteiten zijn niet *clare et distincte* te onderscheiden evenmin als mensen en dieren, of het lichamelijke en het geestelijke en geest.

Darwins inzicht dat de soorten veranderlijk zijn en dat verklaringen slechts van onderop mogelijk zijn, heeft laten zien dat logica, vormen, ideeën of wezens epifenomenen zijn die geen causale rol spelen, behalve als onderdeel van de strijd om het bestaan. Ook de 'doeloorzaak' is overbodig geworden: de evolutie kent immers geen ontwikkeling, is niet lineair, niet teleologisch. Achter de vormenrijkdom in de natuur zit geen doel, geen goddelijke

[53] Zoals geciteerd door Dennett pp.26-27: "If, then there must be something eternal, let us see what sort of Being it must be. And to that it is very obvious to Reason, that it must necessarily be a cogitative Being. For it is as impossible to conceive that ever bare incogitative Matter should produce a thinking intelligent Being, as that nothing should of itself produce Matter.(...) incogitative Matter and Motion, whatever changes it might produce of Figure and Bulk, could never produce Thought: Knowledge will still be as far beyond the power of Motion and Matter to produce, as Matter is beyond the power of nothing or nonentity to produce. And I appeal to everyone's own thoughts, whether he cannot as easily conceive Matter produced by nothing, as Thought produced by pure Matter, when before there was no such thing as Thought, or an intelligent Being existing".

maker noch een ander vernuft. Niet god ontwerpt, maar het ontwerp is een resultaat van de geschiedenis van de confrontatie van verschillende varianten met steeds wisselende omstandigheden. De natuur zelf is economisch en rationeel en heeft geen schepper nodig. Er is geen *spark of life*, geen bezieling, levensadem, goddelijke geest. Er zijn alleen blinde algoritmen. *Design* is een economisch verschijnsel, namelijk een ratio tussen kosten van energie en de baten van het overleven. De variant die de beste ratio tussen kosten en baten oplevert, is het meest aangepast. De rijkdom der natuur dient geen enkel doel – behalve overleving door replicatie, selectie en aanpassing – en is, hoe vernuftig en slim ook, niet ontworpen door een (goddelijke) geest. Ratio is de verhouding tussen de variatie en datgene wat er in confrontatie met de schaarse omgeving weet te overleven doordat het zichzelf repliceert.

Met de opkomst van het Darwinisme blijkt 'leven' *een nieuw soort stabiliteit* te bevatten. De identiteit van iets is van oudsher begrepen als iets bestendigs, blijvends, duurzaams, iets dat onttrokken is aan opkomst en ondergang.[54] Plato noemde dit de *idea*; Descartes zag de stabiliteit in datgene wat helder en distinct is. Het Darwinisme maakt duidelijk dat alleen datgene is, wat *replicatief* is. Wat is deze replicatieve stabiliteit?

Volgens Dawkins is Darwins *survival of the fittest* een specifiek geval van een meer algemene wet, namelijk: *survival of the stable*.[55] Dawkins noemt iets stabiel wanneer het voldoende permanent is of vaak genoeg voorkomt om een naam te verdienen. Het kan een unieke verzameling atomen zijn die lang genoeg blijft bestaan om er een naam aan te geven, zoals de Matterhorn, of het kan gaan om een klasse van entiteiten, zoals regendruppels, die snel genoeg ontstaan om een collectieve naam te krijgen, al is iedere druppel op zich er maar kort.[56]

---

[54] Zie Heidegger o.a. SuZ pp.25-26 Sein als Anwesenheit; EiM p.46 Sein als Anwesenheit, p.48 Ständigkeit, p.69: "Die Begrenzung des Sinnes von 'Sein' hält sich im Umkreis von Gegenwärtigkeit und Anwesenheit, von Bestehen und Bestand, Aufenthalt und Vor-kommen".; p.154: "Sein ist im Gegenhalt zum Werden das Bleiben. Sein ist im Gegenhalt zum Schein das bleibende Vorbild, das Immergleiche. Sein ist im Gegenhalt zum Denken das Zugrundeliegende, Vorhandene. Sein ist im Gegenhalt zum Sollen das je Vorliegende als das noch nicht oder schon verwirklichte Gesollte. Bleiben, Immergleichheit, Vorhandenheit, Vorliegen – sagen im Grunde alle dasselbe: *ständige Anwesenheit*".

[55] SG p.12.

[56] SG p.12: "Darwin's 'survival of the fittest' is really a special case of a more general law of *survival of the stable*. The universe is populated by stable things. A stable thing is a collection of atoms that is permanent enough or common enough to deserve a name. It may be a unique collection of atoms, such as the Matterhorn, that lasts long enough to be worth namig. Or it may be a class of entities, such as raindrops, that come into existence at a sufficiently high rate to deserve a collective name, even if any one of them is short-lived".

Dawkins beschrijft hoe op een bepaald moment bij toeval een bijzonder molecuul ontstaan is die in staat was kopieën van zichzelf te genereren. Dawkins noemt dit molecuul: *Replicator*.[57] Op het moment dat deze ontstond kwam er een nieuw soort stabiliteit in de wereld[58], namelijk *die stabiliteit welke bestaat in de voortgang van het kopiëren*. Zo definieert Dawkins het gen als die eenheid die in staat is om gedurende vele generaties *in de vorm van kopieën* hetzelfde te blijven dat wil zeggen, te overleven in een groot aantal na elkaar volgende individuele lichamen en in de vorm van vele kopieën verspreid te worden.[59] Voor de replicatoren (en ook voor organismen of delen van organismen) geldt: ze zijn als kopieën noch hetzelfde, noch verschillend; ze zijn *varianten* van *hetzelfde*. Het is daarbij echter onmogelijk om iets gemeenschappelijks aan te wijzen en de variatie te lokaliseren. De identiteit van de replicator is niet iets vasts, maar is verscheurd, steeds oprekbaar.[60]

De *replicatieve stabiliteit* is paradoxaal: zij bestaat in voortdurende instabiliteit, namelijk in het steeds weer genereren van nieuwe identiteiten die niet samenvallen met wat er aan vooraf gaat, maar die toch, doordat ze varianten van hetzelfde zijn, een keten vormen. In Dawkins' definitie van een gen is deze paradox terug te vinden. Hij gebruikt het woord gen om die genetische eenheid aan te duiden die klein genoeg is om gedurende een groot aantal generaties te blijven bestaan en verspreid te worden in de vorm van vele kopieën. Deze eenheid benadert volgens hem het ideaal van ondeelbare particulariteit. De genen hebben, in tegenstelling tot hun sterfelijke vehikels, een levensverwachting van duizenden of miljoenen

---

[57] SG p.15.
[58] SG p.16.
[59] SG p.25: "This means that any one individual body is just a temporary vehicle for a short-lived combination of genes. The combination of genes that is any one individual may be short-lived, but the genes themselves are potentially very long-lived. Their paths constantly cross and recross down the generations. One gene may be regarded as a unit that survives through a large number of successive individual bodies". Zie ook p.32.

[60] Wanneer Derrida spreekt van schrifttekens of codes (NB: cf. het genen-alfabet, de genetische code: A, C, G, T) gebruikt hij in dit verband het woord *dissémination* (*Marges de la philosophie* p.376). Op p.377 schrijft hij: "Un signe écrit, au sens courant de ce mot, c'est donc une marque qui reste, qui ne s'épuise pas dans le présent de son inscription et qui peut donner lieu à une itération en l'absence et au-delà de la présence du sujet empiriquement déterminé qui l'a, dans un contexte donné, émise ou produite". *Iteratie* is een ander woord voor replicatie. De letters A, C, G, T zijn een code voor bepaalde manipulaties van eiwitten. Strengen van A, C, G, T kopiëren zich en hechten zich weer aan elkaar, of voegen zich in omgekeerde volgorde in in een keten. Deze letters vormen een syntaxis die door confrontaties met de omgeving (d.w.z. elkaar, andere sequenties van A, C, G, T, het organisme, de omgeving etc.) semantisch is – waarbij die semantiek niets anders is dan: functionaliteit. Cf. p.377: "En raison de son itérabilité essentielle, on peut toujours prélever un syntagme écrit hors de l'enchaînement dans lequel il est pris ou donné, sans lui faire perdre toute possibilité de 'communication', précisément. On peut éventuellement lui en reconnaître d'autres en l'inscrivant ou en le *greffant* dans d'autres chaîne". Het verband tussen genetica, semantiek, techniek en informatie komt aan het einde van dit proefschrift uitgebreider ter sprake.

jaren.[61] Doordat alleen de replicatoren de eenheid van de natuurlijke selectie zijn en hun vehikels niet, bestaat er een zekere spanning. Dawkins spreekt van een *uneasy tension*[62] tussen het genoom enerzijds en het individuele lichaam dat in de wereld en het leven handelt anderzijds. De genen kunnen slechts een indirecte invloed uitoefenen op hun overlevingsmachines aangezien de wijze waarop zij die uitoefenen – het sturen van proteïnesynthese – een weliswaar effectieve maar trage manier is om de wereld te manipuleren.[63] Zo is ook de tijd van de genen een andere dan die van de organismen. De genen zijn min of meer onsterfelijk; zoals Dawkins het formuleert: ze springen als gemzen, vrij en onbelemmerd langs de generaties, tijdelijk samengebracht in wegwerp-overlevingsmachines, onsterfelijke spiralen, die een eindeloze opeenvolging van stervelingen van zich af laten glijden.[64]

De stabiliteit van de replicators is van een geheel andere aard dan die van organismen en groepen[65] of soorten[66]. Individuen zijn te groot, te log en tegelijk te volatiel om te kunnen dienen als significante eenheid van natuurlijke selectie. Dawkins heeft laten zien dat alleen de replicators de fundamentele eenheid van de natuurlijke selectie zijn; alleen de replicators

---

[61] SG p.32: "I am using the word gene to mean a genetic unit that is small enough to last for a large number of generations and to be distributed around in the form of many copies".; p.33: "What I have done is to define a gene as a unit which, to a high degree, approaches the ideal of indivisible particulateness".; p.34: "The genes are the immortals, or rather, they are defined as genetic entities that come close to deserving the title. We, the individual survival machines in the world, can expect to live a few more decades. But the genes in the world can have an expectation of life that must be measured not in decades but in thousands and millions of years".

[62] SG p.234.

[63] SG pp.52-53: "The genes (…) control the behaviour of their survival machines, not directly with their fingers on puppet strings, but indirectly like the computer programmer. All they can do is to set it up beforehand; then the survivalmachine is on its own, and the genes can only sit passively inside. Why are they so passive? Why don't they grab the reins and take charge from moment to moment? The answer is that they cannot because of time-lag problems".; p.55: "Genes work by controlling protein synthesis.This is a powerful way of manipulating the world, but it is slow".

[64] SG p.234: "… the beguiling image of independent DNA replicators, skipping like chamois, free and untrammelled down the generations, temnporarily brought together in throwaway survival machines, immortal coils shuffling off an andless succession of mortal ones as they forge towards their separate eternities".

[65] SG p.34: "Populations may last a long while, but they are constantly blending with other populations and so losing their identity. They are also subject to evolutionary change from within. A population is not a discrete enough entity to be a unit of natural selection, not stable and unitary enough to be 'selected' in preference to another population".

[66] SG p.33: "Natural selection in its most general form means the differential survival of entities. Some entities live and others die but, in order for this selective death to have any impact on the world, an additional condition must be met. Each entity must exist in the form of lots of copies, and at least some of the entities must be potentially capable of surviving – in the form of copies – for a significant period of evolutionary time. Small genetic units have these properties: individuals, groups, and species do not".

kopiëren zichzelf, hun vehikels niet.[67] Als kopieermachines zijn individuen en groepen als wolken aan de hemel of stofstormen in de woestijn, aldus Dawkins.[68] Niettemin vormen organismen op zichzelf een discrete eenheid. Cruciaal daarbij is volgens Dawkins de *bottleneck* van de seksuele reproductie. Een organisme ontstaat uit één cel en eindigt grofweg wanneer het in staat is gebleken een bevruchte eicel te produceren, waarna de cyclus opnieuw begint.[69] Hier springt een belangrijk onderscheid tussen de stabiliteit van de replicator en die van het organisme in het oog: replicatie is lineair, de stabiliteit van het organisme is cyclisch, of circulair.

Hoe verhoudt de replicator zich tot het organisme, dus tot het lichaam waarin hij zich bevindt? Dawkins legt uit hoe het lichaam ontstaan is. De aarde is eindig en kon daarom geen plaats bieden aan een oneindig aantal replicator-moleculen. Daardoor ontstond er competitie tussen een variëteit van replicatoren. Dit betekent niet dat er vijandschap of oorlog was, alleen dat iedere fout in het kopieerproces die resulteerde in een nieuw en hoger niveau van stabiliteit of een nieuwe manier om de stabiliteit van rivalen te reduceren, automatisch werd bewaard en vermenigvuldigd. Er was sprake van een cumulatief proces van verbetering.[70] Manieren om de stabiliteit te doen toenemen en die van rivalen te ondermijnen werden uitgebreider en efficiënter. Sommige replicatoren ontdekten een strategie om de eigen stabiliteit te vergroten door zichzelf te beschermen ofwel chemisch ofwel door een fysieke muur van proteïne rond zichzelf te bouwen. Zo kunnen de eerste cellen zijn ontstaan, aldus Dawkins.[71] Replicators begonnen voor zichzelf containers te bouwen, voertuigen voor hun voortgezette bestaan. De replicators die dat deden overleefden. Ook het proces van het bouwen van steeds betere en effectievere overlevingsmachines was cumulatief en progressief. Nu drijven de replicators niet meer los in de oersoep maar zwermen rond in grote kolonies, veilig in gigantische waggelende robots, afgesloten van de buitenwereld, daarmee

---

[67] SG p.254: "The fundamental units of natural selection, the basic things that survive or fail to survive, that form lineages of identical copies with occasional random mutations, are called replicators. DNA molecules are replicators. (...) A body, then, is not a replicator; it is a vehicle. (...) Vehicles don't replicate themselves; they work to propagate their replicators.Replicators don't behave, don't perceive the world, don't catch prey or run away from predators; they make vehicles do all those things".; p.273: "A (...) body is not moulded as a replica of the body of the previous generation. The body in any one generation grows afresh from an egg, under the direction of its genome, which *is* a replica of the genome of the previous generation".

[68] SG p.35: "Individuals are not stable things, they are fleeting".

[69] SG p.264: "We have three reasons why a bottlenecked life history tends to foster the evolution of the organism as a discrete and unitary vehicle. The three may be labelled, respectively,'back to the drawing board', 'orderly timing-cycle', and 'cellular uniformity'. (...) The two phenomena, bottlenecked life cycles and discrete organisms, go hand in hand".

[70] SG p.19.

[71] SG p.19.

communicerend via kwellend indirecte wegen, en deze manipulerend via afstandsbediening.[72] Volgens Dawkins hebben de genen, vanwege het feit dat zij niet direct kunnen ingrijpen in de wereld, breinen in hun overlevingsmachines gebouwd, die kunnen berekenen wat onder bepaalde omstandigheden de beste handelwijze is om het organisme en daarmee de genen te laten overleven. 'Het bewustzijn' wordt door Dawkins gezien als een vermogen tot simulatie waardoor de tijd en de energie die een *trial and error*-strategie kost worden gereduceerd. De replicators raken dus, wanneer zij stoten op de grenzen van de aarde, verwikkeld in een concurrentiestrijd en een succesvolle strategie in deze strijd blijkt het bouwen van eiwithulzen te zijn.

Duidelijk is dat de stabiliteit van de replicator weliswaar anders van aard is dan die van het organisme, maar dat beide vormen van stabiliteit zeer nauw met elkaar verbonden zijn. De organismen zijn de vehikels van de genen en wat hun overleving dient, dient meestentijds ook die van het vehikel.[73] Zo is een organisme er op uit een optimaal aantal 'kopieën' van zichzelf te genereren[74] – al zijn dit door de seksuele reproductie zeer slechte; na een aantal generaties is er nauwelijks nog een spoor van *zijn* specifieke genenpakket aan te treffen. In die zin heeft een organisme een zodanige eigen zelfstandigheid dat het zich gedraagt als een *quasi-replicator*. De stabiliteit van de replicator en die van het organisme zijn betrokken op de tijd in die zin dat iets nooit zichzelf is maar dat de identiteit van iets pas achteraf vastgesteld kan worden. De identiteit wordt bepaald door de reeks danwel de cirkel waarin de replicator respectievelijk het organisme is opgenomen, waarbij zowel de reeks als de cirkel zich uitstrekken naar het verleden en de toekomst. Voor een gen geldt dat dit pas betekenis krijgt (een gen 'voor' kanker of blauwe ogen) dankzij de effecten in het fenotype[75]. Zoals voor de replicatoren geldt dat zij in hun betekenis afhankelijk zijn van wat er na hen komt, van hun succes, zo lijkt dit voor de organismen ook te gelden. De mus die ik voorbij zie

---

[72] SG pp.19-20: "Now they [the replicators] swarm in huge colonies, safe inside gigantic lumbering robots, sealed off from the outside world, communicating with it by tortuous indirect routes, manipulating it by remote control".

[73] SG p.47: "In practice it is usually convenient, as an approximation, to regard the individual body as an agent 'trying' to increase the numbers of all its genes in future generations".; p.55: "The currency used in the casino of evolution is survival, strictly gene survival, but for many purposes individual survival is a reasonable approximation".

[74] Niet: zoveel mogelijk; dat dient de overleving van de genen niet; zie Dawkins.

[75] Dawkins SG p.281: "People sometimes get all upset about genes 'for' altruism, or other apparently complicated behaviour. They think (wrongly) that in some sense the complexity of the behaviour must be contained within the gene. How can there be a single gene for altruism, they ask, when all that a gene does is encode one protein chain? But to speak of a gene 'for' something only ever means that a *change* in the gene causes a *change* in the something. A single genetic *difference*, by changing some detail of the molecules in cells, causes a *difference* in the already complex embryonic processes, and hence in, say, behaviour".

vliegen blijkt ten eerste geen zelfstandig individueel agens te zijn maar een *survival*machine voor een genenpakket en bovendien kan heel veel later blijken dat dit geen mus maar een proto-mees is. De mus is dus nooit wat hij is maar is betrokken op en afhankelijk van zijn beter aangepaste opvolger. In die zin is een mus een quasi-replicator. Ook artefacten kunnen zich vertonen als quasi-replicators, zoals uitgelegd zal worden in Hoofdstuk 2, § 3: *Extended phenotype*.

De verhouding tussen het genoom en de proteïnenhuls kan begrepen worden als die tussen een 'programma' en de 'uitvoerder' daarvan. Er is sprake van *terugkoppeling*, of negatieve *feedback*. Dawkins geeft de volgende beschrijving van een terugkoppelings- of *feedback*-mechanisme:

"Het fundamentele principe in kwestie wordt 'negatieve feedback' genoemd, waarvan er velerlei verschillende vormen zijn. In het algemeen gebeurt er het volgende. De 'doel-machine', de machine of het ding dat zich gedraagt als had het een bewust doel, is toegerust met een soort meetapparatuur dat de discrepantie meet tussen de actuele stand van zaken en de 'gewenste' situatie. De machine is zo gebouwd dat hij des te harder werkt naarmate de discrepantie groter is. Op deze wijze zal de machine automatisch de discrepantie trachten te reduceren – dit is de reden waarom het *negatieve* feedback genoemd wordt – en hij kan tot rust komen als de 'gewenste' staat is bereikt. (…) De 'gewenste' toestand van de Watt stoommachine is een bepaalde rotatiesnelheid. Het is overduidelijk dat de machine dit niet bewust wenst. Het 'doel' van een machine wordt simpelweg gedefinieerd als die toestand waarnaar hij de tendens vertoont terug te keren. Moderne doel-machines gebruiken uitbreidingen van basisprincipes als negatieve feedback om meer complex 'levensecht' gedrag te bereiken. Radiografisch bestuurde projectielen bijvoorbeeld, wekken de indruk hun doelwit actief te zoeken en wanneer ze het in hun schootsveld hebben, lijken zij het te volgen, terwijl zij rekening houden met de ontwijkende wendingen en draaiingen ervan en deze soms zelfs 'voorspellen' of erop 'anticiperen'".[76]

Het principe van negatieve feedback dat voor een stoommachine geldt, gaat op voor iedere overlevingsmachine. Organismen zijn terugkoppelingssystemen. Temperatuurregeling, voedselinname, vochthuishouding, hormoonhuishouding etc. berusten er alle op. Er is echter

[76] "The fundamental principle involved is called negative feedback, of which there are various different forms. In general what happens is this. The 'purpose machine', the machine or thing that behaves as if it had a conscious purpose, is equipped with some kind of measuring device which measures the discrepancy between the current state of things, and the 'desired' state. It is built in such a way that the larger this discrepancy is, the harder the machine works. In this way the machine will automatically tend to reduce the discrepancy – this is why it is called *negative* feedback – and it may actually come to rest if the 'desired' state is reached. (...) The 'desired' state of the Watt governor is a particular speed of rotation. Obviously it does not consciously desire it. The 'goal' of a machine is simply defined as that state to which it tends to return. Modern purpose machines use extensions of basic principles like negative feedback to achieve much more complex 'lifelike' behaviour. Guided missiles, for example, appear to search actively for their target, and when they have it in range they seem to pursue it, taking account of its evasive twists and turnes, and sometimes even 'prediciting' or 'anticipating' them". (SG pp.50-51).

ook sprake van terugkoppeling tussen het genoom van het organisme en de overlevingsmachine. De genen genereren zoveel mogelijk kopieën van zichzelf. Doordat de mogelijkheden om te overleven, dat wil zeggen opnieuw kopieën te genereren, beperkt zijn – de aarde is eindig en daarmee zijn ruimte en voedingsmiddelen voor de overlevingsmachines schaars – is er noodzakelijk sprake van differentiële overleving. Slechts een deel van de totale variatie van replicatoren in de concurrentiestrijd zal in staat zijn zich te handhaven. Evenals bij de stoommachine is ook hier sprake van een verschil tussen een aanvangstoestand, de input en een eindtoestand, de output. De input is de totale genetische variatie en de output is een selectie daarvan die is overgebleven na de blootstelling aan de eindige wereld, waarbij de ene variant aangepaster en succesvoller blijkt dan de andere. De output dient vervolgens onmiddellijk weer als input voor de volgende blootstelling en terugkoppeling. De woorden *replicatieve stabiliteit* en de *negatieve feedback-machine* kunnen helpen om Heideggers gedachten ten aanzien van de identiteit van dingen en mensen in het cybernetische tijdperk te verduidelijken.

Een laatste cruciale consequentie van het Darwinisme is de mechanische verklaring van de menselijke ratio en van iedere religie, ideologie, moraal of menselijkheid. Doordat het Darwinisme onderaan de piramide begint en vanaf daar in zijn verklaringen omhoog gaat is de consequentie dat niet alleen ons lichaam door blinde algoritmes van variatie en selectie is ontstaan, maar onze 'geest' evenzo – als dat onderscheid na Darwins inzicht nog gemaakt kan worden. De menselijke ratio is een resultaat van de rationele, rekenende natuur, van de confrontatie van blinde algoritmen met variatie en selectie in de strijd om te overleven en is niet minder een aanpassing en overlevingsinstrument dan de vleugel of het oog. De traditionele Aristotelische oorzaken zijn dus verdwenen of op zijn minst getransformeerd. De mechanica heeft de filosofie onmogelijk en onnodig gemaakt.

Het Darwinisme lijkt aanvankelijk weliswaar een nieuwe theorie op het gebied van de biologie, maar heeft de wijze waarop de wereld ons verschijnt, de wijze waarop natuur en mensen tegenover elkaar zijn komen te staan en de manier waarop wij mensen leven en kennen geheel veranderd. Darwins *strange inversion of reasoning* betekent dat de dragende woorden van de piramide - niets, chaos, materie, orde, leven, mens, geest – niet zozeer betekenisloos zijn geworden als wel een geheel andere betekenis hebben gekregen.
Al spoedig kwam het inzicht dat de algoritmen substraatonafhankelijk zijn en dat de Darwinistische manier van denken niet aan levende verschijnselen gebonden is. De rationele economie van variatie, blootstelling aan een toestand van schaarste, concurrentie, selectie en behoud betreft ook de wijze waarop wij mensen leven en denken. Ook de wetenschap is

Darwinistisch en economisch: alleen die hypothesen overleven die het meest succes hebben, het meest *fit* zijn, die de optimale ratio bezitten tussen 'kosten' en 'baten'. Allereerst is er een variatie aan hypothesen die vervolgens in de toetsing wordt blootgesteld aan de empirie; de hypothesen die standhouden hebben enige tijd hun effect tot zij in de strijd met nieuwe verklaringskrachtiger en zuiniger hypothesen sneuvelen.

Ook voor de mens geldt dat zijn functioneren en succes zijn identiteit bepalen. 'Functioneren' of 'succes' impliceert hier geenszins 'maatschappelijk succes' – een uitkeringstrekker, een geestelijk gestoorde, of een lijk functioneren evenzogoed in de diverse industrieën waarvoor zij de grondstof vormen. De functionarissen functioneren binnen de overleving en replicatie van de informatiestromen waarvan zij deel uitmaken. Dat betekent: de werkelijkheid zoals die verschijnt – werkelijkheid als functionaliteit - en de wijze waarop wij mensen daarover nadenken – wetenschap als informatie - zijn hetzelfde economische rationele algoritme – inclusief het Darwinisme zelf.

De kosmische piramide van de metafysica leverde problemen en vragen op waarmee de filosofie zich onledig hield: Hoe verhouden de verschillende niveaus zich tot elkaar? Hoe verhoudt zich nu de werkelijkheid van de onveranderlijke vormen tot die van de veranderlijke materie? Hoe verhoud ik mij als kenner tot het gekende? Het Darwinisme maakt al deze filosofische vragen overbodig juist omdat het zelf als 'fitte' en succesvolle kennis een onderdeel is van datgene waar het over gaat. Het Darwinisme is zelf een selectief algoritme, toegepast op variaties en is als zodanig zelf een variant van het leven. De kenner is een variant van het gekende. Juist omdat het Darwinisme in zijn eigen staart bijt – het betreft niet alleen het onderwerp van gesprek, maar tegelijkertijd ook de spreker en zijn manier van spreken - is het in staat gebleken afscheid te nemen van iedere metafysica. De vraag naar het omgevende dat de kenner zich laat verhouden tot het gekende lijkt irrelevant geworden. Niettemin dringt de Darwinistische gedachte dat er geen categoriale verschillen zijn tussen wat wíj als verschillende species onderscheiden soms maar moeilijk tot ons door. Het blijft voor ons mensen pragmatisch om te spreken van van elkaar onderscheiden 'soorten' – aangezien deze tendens tot het indelen van de wereld door middel van heldere onderscheidingen voor ons mensen een overlevingsstrategie bij uitstek is.

De vraag naar mijn eigen identiteit kan weliswaar opkomen - bijvoorbeeld naar de continuïteit of discontinuïteit met andere levensvormen – maar het is onduidelijk hoe een dergelijke vraag zinvol gesteld kan worden nu de metafysica met haar vaste species-onderscheidingen is weggevallen. Inmiddels is duidelijk geworden dat de mens is opgenomen in de mechanica. Zijn identiteit is vastgesteld. Wie of wat hij is, is niet langer relevant. Aldus

heeft het Darwinisme het domein bezet dat van oudsher als dat van de filosofie gold. De mens heeft zijn centrale positie in de kosmische piramide verloren – zoals Nietzsche zei: "Seit Copernikus rollt der Mensch aus dem Centrum ins x".[77] De ratio waarmee de mens zich traditioneel onderscheidde van het dier – de mens als *animal rationale* – blijkt hem niet voorbehouden, maar blijkt de economische verhouding te zijn tussen de input aan variatie en de output aan overleving, ook in de rest van de natuur.

De mens is van 'kroon op de schepping' en '*animal rationale*' geworden tot een genenvehikel dat door middel van replicatie het overleven van de genen dient. Is het mogelijk hierbij na te denken? Het lijkt onmogelijk om over deze panmechanica na te denken; zowel datgene wat er is, als het denken erover is economisch rekenen. Alles wat iemand over zijn eigen plaats in het geheel denkt of zegt is zelf weer een onderdeel van de mechanica.

Er lijkt geen mogelijkheid meer te zijn hier nog bij na te denken of deze teloorgang als zodanig te ervaren. De consequentie van het Darwinisme is: nihilisme. Dennett verwoordt dit als volgt:

"Niet alle wetenschapsbeoefenaars en filosofen zijn atheïsten, en velen die geloven verklaren dat hun opvatting van god vredig kan bestaan naast het Darwinistische kader van ideeën of daardoor zelfs gesteund kan worden. Ze hebben geen god als ambachtsman, maar toch een god die het in hun ogen waard is vereerd te worden, die in staat is troost te geven en betekenis aan hun levens. Anderen funderen hun hoogste bekommernissen op geheel seculiere filosofieën, visies op de zin van het leven die wanhoop afwenden zonder de hulp van enig concept van een Hoogste Wezen – anders dan het universum zelf. Iets *is* heilig voor deze denkers, maar ze noemen het geen god; ze noemen het, misschien, Leven, of Liefde, of Goedheid, of Intelligentie, of Schoonheid, of Menselijkheid. Ondanks de verschillen in datgene wat zij ten diepste geloven, delen beide groepen de overtuiging dat het leven zin heeft, dat goedheid er toe doet. Maar kan *enige* versie van deze houding van verwondering en doel volgehouden worden in confrontatie met het Darwinisme? Vanaf het begin zijn er mensen geweest die dachten dat zij Darwin het vreselijkste geheim zagen verklappen: nihilisme. Zij dachten, dat als Darwin gelijk had, dat impliceerde dat niets heilig kon zijn. Om het bot te zeggen, niets zou enige betekenis kunnen hebben".[78]

---

[77] KSA 12, p.126.

[78] DDI p.18: "Not all scientists and philosophers are atheists, and many who are believers declare that their idea of God can live in peaceful coexistence with, or even find support from, the Darwinian framework of ideas. Theirs is not an anthropomorphic Handicrafter God, but still a God worthy of worship in their eyes, capable of giving consolation and meaning to their lives. Others ground their highest concerns in entirely secular philosophies, views of the meaning of life that stave off despair without the aid of any concept of a Supreme Being – other than the Universe itself. Something *is* sacred to these thinkers, but they do not call it God; they call it, perhaps, Life, or Love, or Goodness, or Intelligence, or Beauty, or Humanity. What both groups share, in spite of the differences in their deepest creeds, is a conviction that life does have meaning, that goodness matters. But can *any* version of this attitude of wonder and purpose be sustained in the face of Darwinism? From the outset, there have been those who thought they saw Darwin letting the worst possible cat out of the bag: nihilism. They thought that if Darwin was right, the implication would be that nothing could be sacred. To put it bluntly, nothing could have any point".

Nihilisme wordt ervaren met betrekking tot het geheel dat de mens omgeeft (de wereld, de horizon) en met betrekking tot wat ooit 'wezen' heette. Het is de ervaring dat het 'niets' is met het hem omgevende en dat ieder wezen, iedere maat is weggevallen. Het Darwinisme laat zien dat het onmogelijk is om *tegenover* een geheel te staan en ten aanzien daarvan iets te ervaren of te denken. Ieder ervaren en denken is restloos opgenomen in de mechanica. Het Darwinisme laat een ervaring met betrekking tot het geheel niet toe. Het nihilisme lijkt enerzijds een *consequentie* van het Darwinisme te zijn en lijkt anderzijds tegelijkertijd door dat Darwinisme zelf *geïncorporeerd* te worden en zo als zodanig te verdwijnen.

Hier doen zich twee vragen voor. De eerste betreft de ervaring van desoriëntatie van de mens in de lege, kale, afgebeten wereld. Heeft deze iets te zeggen? Is hier sprake van een *verlies*? Is het wegvallen van de metafysica niet veeleer een *bevrijding*? Heeft de wetenschap en met name het Darwinisme de waarheid niet dichterbij gebracht? Is de ervaring van een teloorgang niet ingegeven door nostalgie? Immers, de ervaring van het nihilisme is een ervaring met betrekking tot het geheel van de wereld en een dergelijke ervaring is onmogelijk geworden nu is gebleken dat de mens niet buiten dat geheel staat maar er toe behoort.

Dit is de eerste vraag die in dit proefschrift onderzocht zal worden. Een tweede vraag betreft een *methodisch* probleem: als het zo is dat er een ervaring zou kunnen zijn die ons aanzet ons te bezinnen op de plaats die de mens heden ten dage heeft ten opzichte van het hem omgevende, op welke wijze is het dan mogelijk om daarover te denken – als dat al kan? Wanneer denken economisch rekenen op overleven is dan is het van dezelfde aard als datgene waarover het denkt.

Heidegger staat stil bij beide vragen en zoekt een wijze van denken die niet restloos samenvalt met het economisch rekenen noch met het metafysisch alternatief daarvoor.

5. Heidegger: de *Unheimlichkeit* van het tijdperk van de cybernetica

In *Gelassenheit* zegt Heidegger dat in onze tijd (het atoomtijdperk (*Atomzeitalter*)) het leven en 'wezen' van de mens worden aangevallen (*Angriff*):

"Men bedenkt niet dat zich hier met de middelen van de techniek een aanval (*Angriff*) voorbereidt op het leven en het wezen van de mens, vergeleken waarmee de explosie van de waterstofbom weinig betekent. Want juist wanneer de waterstofbommen *niet* exploderen en het leven van de mens op de aarde behouden blijft, komt met het atoomtijdperk een '*unheimliche*' verandering van de wereld op.
Daarbij is echter het eigenlijk '*unheimliche*' niet, dat de wereld door en door technisch wordt. Veel '*unheimlicher*' blijft dat de mens voor deze verandering van de wereld niet voorbereid is, dat wij nog niet in staat zijn, terwijl wij ons bezinnen en aldus nadenken, in een '*Auseinandersetzung*' te geraken die overeenstemt met de zaak die in het geding is, namelijk: wat in dit tijdperk eigenlijk opkomt".[79]

Heidegger spreekt van een *unheimliche* verandering van de wereld. Dit lijkt een ervaring van vervreemding te zijn vergezeld van het gevoel dat vroeger alles beter was. Echter, het gaat hem niet om de ontheemding van de mens binnen de technische wereld; het is niet zo dat de wereld door de techniek *unheimlich* is geworden – integendeel: de techniek zorgt voor meer en betere voeding, een gezonder en langer leven etc.. Zij maakt de wereld bewoonbaar. Het *unheimliche* dat Heidegger ervaart is dat in ons tijdperk de mens niet vermag te *denken* over zijn verhouding tot datgene wat hem omgeeft en tot zichzelf. Zijn denken is van dezelfde aard als wat het bedenkt. Het is technisch en calculerend. Het houdt rekening met de gegeven omstandigheden, calculeert risico's en mogelijkheden in en rekent op succes.[80] Het denken over de techniek is zelf technisch. Hoe kan er dan toch nog gedacht worden over de verhouding van de mens tot het hem omgevende en tot zichzelf? Of is de noodzaak daarvan weggevallen en is de *Unheimlichkeit* een schijnprobleem?

Heidegger ziet dat de verhouding van de mens tot zichzelf en tot alles wat is technisch is en dat het daarom onmogelijk en onnodig is daarover na te denken. Hij ervaart dit als een 'onvrijheid', een 'horigheid'. De mens zou datgene wat hem het meest eigen is – dat hij namelijk een denkend wezen is (wat de woorden 'denken' en 'wezen' hier ook mogen betekenen) - verloren zijn. Heidegger ziet dit als een gevaar, zoals blijkt uit het volgende citaat:

---

[79] *Gelassenheit* p.20: "Man bedenkt nicht, daß sich hier mit den Mitteln der Technik ein Angriff auf das Leben und das Wesen des Menschen vorbereitet, mit dem verglichen die Explosion der Wasserstoffbombe wenig bedeutet. Denn gerade wenn die Wasserstoffbomben *nicht* explodieren und das Leben des Menschen auf der Erde erhalten bleibt, zieht mit dem Atomzeitalter eine unheimliche Veränderung der Welt herauf.
Dabei ist jedoch das eigentlich Unheimliche nicht dies, daß die Welt zu einer durch und durch technischen wird. Weit unheimlicher bleibt, daß der Mensch für diese Weltveränderung nicht vorbereitet ist, daß wir es noch nicht vermögen, besinnlich denkend in eine sachgemäße Auseinandersetzung mit dem zu gelangen, was in diesem Zeitalter eigentlich heraufkommt".

[80] *Gelassenheit* pp.12-13.

"In het aanbrekende atoomtijdperk dreigt een veel groter gevaar – juist dan wanneer het gevaar van een derde wereldoorlog uit de weg geruimd is. Een vreemde bewering. Inderdaad, maar alleen zo lang vreemd, voor zover wij niet nadenken. In hoeverre geldt de zojuist uitgesproken zin? Hij geldt voor zover de in het atoomtijdperk aanrollende revolutie van de techniek de mens op een manier zou kunnen ketenen, betoveren, blind maken en verblinden, dat op een dag het rekenende denken als het enige geldt en in zwang blijft.
Welk groot gevaar zou er dan opkomen? Dan zou met de hoogste en meest succesvolle scherpzinnigheid van het rekenende plannen en uitvinden – de onverschilligheid jegens het nadenken, de totale gedachteloosheid samen gaan. En dan? Dan zou de mens dat wat hem het meest eigen is, namelijk dat hij een nadenkend wezen is, verloochend en weggegooid hebben. Daarom komt het er op aan dit wezen van de mens te redden. Daarom komt het er op aan het nadenken wakker te houden".[81]

Heidegger spreekt hier niet van het redden van de *mens*, maar van zijn *wezen*.[82] Blijft hij met het woord *wezen* niet toch bevangen in de metafysica? Wat heeft hij met dit 'redden' en 'wakker houden' op het oog? Propageert hij hier niet een soort heilsdenken? Heidegger spreekt in de hierboven aangehaalde passage alsof het gevaar er nog niet is, maar er aan komt en alsof het er om te doen is dit gevaar af te wenden door het wezen van de mens te redden. Redden kan hier echter niet betekenen 'behouden wat verloren dreigt te gaan', want een 'wezen' van mens in de zin van een idea of essentie *is* er niet. Het woord 'redden' en de woorden 'wezen' en 'gevaar' hebben hier een andere dan de gebruikelijke betekenis, zoals in dit proefschrift duidelijk zal worden. Uiteindelijk moet gevraagd worden naar de aard van de omslag die hij in het tijdperk van de techniek ontwaart.[83] Dit *Atomzeitalter* – door Heidegger

---

[81] *Gelassenheit* p.25: "Es droht im anbrechenden Atomzeitalter eine weit größere Gefahr – gerade dann, wenn die Gefahr eines dritten Weltkrieges beseitigt ist. Eine seltsame Behauptung. Allerdings, aber nur solange seltsam, als wir nicht nachdenken.
Inwiefern gilt der soeben ausgesprochene Satz? Er gilt insofern, als die im Atomzeitalter anrollende Revolution der Technik den Menschen auf eine Weise fesseln, behexen, blenden und verblenden könnte, daß eines Tages das rechnende Denken als das einzige in Geltung und Übung bliebe.
Welche große Gefahr zöge dann herauf? Dann ginge mit dem höchsten und erfolgreichsten Scharfsinn des rechnenden Planens und Erfindens – die Gleichgültigkeit gegen das Nachdenken, die totale Gedankenlosigkeit zusammen. Und dann? Dann hätte der Mensch sein Eigenstes, daß er nämlich ein nachdenkendes Wesen ist, verleugnet und weggeworfen. Darum gilt es, dieses Wesen des Menschen zu retten. Darum gilt es, das Nachdenken wach zu halten".

[82] Cf. GA 77 pp.20-21: "Für den Augenblick sei ausdrücklich zugestanden, daß der angerührte Gedanke der Gegenwehr der Natur gegen den Angriff der Technik auf sie, daß insgleichen der Gedanke der in solcher Gegenwehr waltenden Vernichtung des Menschen schwer zu denken ist. (…) Ich sagte, die Vernichtung betreffe den Menschen; ich sagte nicht: die Menschen. Solange wir von einem Fall des ausgelöschten Menschenlebens zum nächsten fortschreiten und die größtmögliche Zahl solcher Fälle uns vorstellen, finden wir nicht 'den Menschen', der von der Vernichtung betroffen ist".

[83] *Gelassenheit* p.17: "Dies beruht darauf, daß seit einigen Jahrhunderten eine Umwälzung aller maßgebenden Vorstellungen im Gang ist. Dadurch wird der Mensch in eine andere Wirklichkeit versetzt. Diese radikale Revolution der Weltansicht vollzieht sich in der Philosophie der Neuzeit. Daraus erwächst eine völlig neue Stellung des Menschen in der Welt und zur Welt".

later begrepen als het tijdperk van de cybernetica[84] - zou een verandering, een omslag markeren in de verhouding van de mens tot de wereld waarin hij leeft. Hij beklaagt zich dus niet over de waterstofbommen, maar het *Unheimliche* betreft het gegeven dat er voor de dingen en de mensen geen 'wezen' is. Heidegger beschouwt het wegvallen van het wezen niet zondermeer als een verlies, noch wil hij dit wezen terughalen of de techniek veroordelen.[85] Hij beoogt het wegvallen zelf te ervaren en bedenken op een manier die niet meer metafysisch is.

Wat noopt Heidegger bij dit wegvallen stil te staan? Het gegeven dat zowel de dingen als wijzelf als onze verhouding tot de dingen verschijnen in het licht van berekenbaarheid en effectiviteit is een *semantische beslissing* die zich zo aan ons onttrekt dat hierover niet zondermeer gesproken en gedacht kan worden. Wat is de aard van deze semantische beslissing?

Heidegger ziet dat een ding in de huidige tijd niet verschijnt als in zichzelf besloten object – *Gegenstand* - maar als interactief, naar de omgeving openstaand 'mechanisme'. Dit laatste noemt hij: *Bestand*. Het woord *Be-stand* verbindt Heidegger met het Duitse werkwoord *be-stellen*: bestellen; ontbieden; bevelen; overbrengen; aanstellen. Heidegger beluistert hierin ook het woord *stellen*, zoals dat klinkt in bewerkstelligen, ter beschikking of vervoeging stellen, present stellen, instellen, voorstellen, en het Duitse *her-stellen*. Iets is bestand inzoverre het is ingesteld op een bestellen. Heidegger duidt hier op die instelling die uit is op succes. *Succes* komt van *succedere*, er op volgen, in het Duits: *Erfolg*. Succes is een gevolg dat zelf weer gericht is op volgende resultaten. Er is sprake van een opeenvolgende reeks gevolgen of successen die nergens anders op uit zijn dan de voortzetting van die

---

[84] In *Der Satz vom Grund* (1955-1956) spreekt Heidegger van *Atomzeitalter*. Ruim 10 jaar later, in de voordracht *Die Herkunft der Kunst und die Bestimmung des Denkens* (1967) is het zwaartepunt geheel komen te liggen op de cybernetische terugkoppeling en zelfsturing, waarin het onderscheid tussen levende wezens en machines verdwijnt. Dit komt in hoofdstuk 4 aan de orde.

[85] O.a. *Gelassenheit* p.22: "Es wäre töricht, blindlings gegen die technische Welt anzurennen. Es wäre kurzsichtig, die technische Welt als Teufelswerk verdammen zu wollen". Zie ook *Antwort. Martin Heidegger im Gespräch*, Neske, Pfullingen 1988, *Martin Heidegger im Gespräch mit Richard Wisser* p.25: "Vor allem das *Missverständnis* ist abzulehnen, als ob ich *gegen* die Technik sei. Ich sehe in der Technik, in ihrem Wesen nämlich, daß der Mensch unter einer Macht steht, die ihn herausfordert und dergegenüber er nicht mehr frei ist – daß sich hier etwas ankündigt, nämlich ein Bezug des Seins zum Menschen – und daß dieser Bezug, der sich im *Wesen* der Technik verbirgt, eines Tages vielleicht in seiner Unverborgenheit ans Licht kommt". Zie ook Walter Biemel in *Metaphysik und Technik bei Heidegger* in *Heideggers These vom Ende der Philosophie. Verhandlungen des Leidener Heidegger-Symposiums April 1984*, p.84: "Was ich aber noch kurz erläutern möchte, ist der negative Aspekt der technischen Welt. Wer nur diesen Aspekt für Augen hat, ohne den Zusammenhang zu begreifen, der kann dann in der Tat die Auffassung vertreten, es gehe Heidegger nur um eine Kritik der Technik. Worauf er dagegen zielt, ist ein Erfassen des gewandelten Bezugs zum Seienden, wie er durch die neuzeitliche Metaphysik bei Descartes und die neuzeitliche Physik vorbereitet wurde, ohne als solcher verstanden zu sein".

opeenvolging.[86] Dit is een aaneenschakeling (*Verkettung*) van bestellen, waarbij het ene stellen het andere en volgende oproept. De vraag is waar deze keten uiteindelijk op uitloopt. Heidegger antwoordt dat deze reeks op *niets* uitloopt. Er is niets buiten de reeks van het bestellen; hij is altijd ingesteld op het volgende resultaat. De keten is veeleer een cirkelgang (*Kreisgang*).[87]

Heidegger noemt het *Bestand* soms een *zijnswijze.*[88] Dat geeft aanleiding tot misverstanden omdat de 'zijnswijze' van het *Bestand* die is, die alle overige of alternatieve wijzen overbodig heeft gemaakt.[89] Daarnaast geeft Heidegger enige voorbeelden van 'bestanden' die misleidend zijn omdat de indruk wordt gewekt dat 'bestanden' *dingen* zijn, bijvoorbeeld een vliegtuig of een bos. Het bestand is noch een zijnswijze, noch een ding, maar de benaming voor het gegeven dat het onderscheid tussen beide irrelevant is geworden. Hieronder zal het Duitse woord *Bestand* vertaald worden met *bestand*, hoewel dit woord een ding lijkt te benoemen (informatiebestand, computerbestand, gegevensbestand).

Een voorbeeld dat Heidegger noemt, is dat van een vliegtuig[90] dat *Bestand* is voor zover het *bestellt* is, de mogelijkheid van transport van goederen en mensen zeker te stellen. Hiervoor moet het vliegtuig in zijn gehele bouw en in elk van zijn onderdelen daarop aangelegd en *bestellfähig*, dat wil zeggen startklaar zijn.[91] Het is niet zomaar een op zichzelf staand object[92] maar is als een mobiel bestanddeel opgenomen in het wereldwijde netwerk van vliegverkeer, transport, luchthavens, etc..

---

[86] GA 79 p.26: "Der Bestand besteht. Er besteht insofern er auf ein Bestellen gestellt ist. In das Bestellen gewendet, ist er in das Verwenden gestellt. Das Verwenden stellt jegliches im vorhinein so, daß das Gestellte dem folgt, was erfolgt. So gestellt, ist alles: in Folge von… Die Folge wird zum voraus als Erfolg bestellt. Der Erfolg ist jene Art von Folge, die selbst auf das Ergebnis weiterer Folgen abgestellt bleibt. Der Bestand besteht durch ein eigentümliches Stellen. Wir nennen es das Be-Stellen".

[87] GA 79 p.28: "Ein Stellen fordert das andere heraus, befällt es mit Gestellung. Diese geht nicht im bloßen Nacheinander von Aktionen des Stellens vor sich. Die Gestellung geschieht ihrem Wesen nach insgeheim und im vorhinein. Nur deshalb ermöglicht die Gestellung eine von ihr benutzbare Planung und Maßnahme der einzelnen Vorhaben des besonderen Stellens. Worauf läuft nun aber die Verkettung des Bestellens zuletzt hinaus?"; pp.28-29: "Wieder fragen wir: Worauf läuft die Kette solchen Bestellens zuletzt hinaus? Sie läuft auf nichts hinaus; denn das Bestellen stellt nichts her, was außerhalb des Stellens ein Anwesen für sich haben könnte und dürfte. Das Be-stellte ist immer schon und immer nur daraufhin gestellt, ein Anderes als seine Folge in den Erfolg zu stellen. Die Kette des Bestellens läuft auf nichts hinaus; sie geht vielmehr nur in ihren Kreisgang hinein. Nur in ihm hat das Bestellbare seinen Bestand".

[88] Zie GA 79 p.26: "Der Bestand besteht. Er besteht, sofern er auf ein Bestellen gestellt ist". ; p.29: "Das Bestellen geht jedoch, wenn wir es in seinem Wesen bedenken und nicht nach möglichen Wirkungen, keineswegs auf Beute und Gewinn, sondern immer auf Bestellbares".

[89] Zie GA 79 p.43: "Im Weltalter der Technik ist die Natur keine Grenze der Technik. Die Natur ist da vielmehr das Grundbestandstück des technischen Bestandes – und nichts außerdem".

[90] TK p.16.

[91] TK p.16.

[92] TK pp.16-17: (Hier wäre der Ort, Hegels Bestimmung der Maschine als eines selbständigen Werkzeugs zu erörtern. Vom Werkzeug des Handwerks her gesehen, ist seine Kennzeichnung richtig. Allein, so ist die

Als een ander voorbeeld noemt Heidegger de rivier de Rijn waarin een waterkrachtcentrale gebouwd is.[93] Deze is ingesteld op de waterdruk, die de turbines aandrijft, waardoor de machine in bedrijf komt en deze de opgewekte stroom op zijn beurt transporteert naar een centrale die het stroomnet in stand moet houden. Heidegger ziet 'in elkaar grijpende reeksen van de 'bestelling' van elektrische energie'. De centrale is niet zozeer in de rivier gebouwd, maar de rivier is in de centrale ingebouwd en is zo wat hij is: leverancier van waterdruk.[94] Daarnaast wordt de rivier de Rijn niet alleen *bestellt* door de waterkrachtcentrale. Ook is de Rijn een *bestellbar* object van bezichtiging door een reisgezelschap dat daar door de recreatie-industrie heen *bestellt* is.

De indruk kan ontstaan dat het vliegtuig of de rivier 'bestanden' zijn. Primair is echter dat het vliegtuig en de rivier niet zelfstandig zijn of in zichzelf rusten, maar zijn ingebouwd in een reeks die er op is aangelegd zichzelf in stand te houden en uit te breiden en *daartoe oproept*. Heidegger spreekt van *Herausfordern*.[95] Er is een eis, bevel of drang tot het volgende succes en tot het in stand houden van de reeks effecten omwille van zichzelf. Het gaat er daarbij niet om dat er na een bepaalde actie weer een actie komt, maar het bestellen is al op voorhand en onmerkbaar op de voortzetting van zichzelf ingesteld:

"Het bestellen stelt. Het jaagt op (*fordert heraus*). Het bestellen is echter, wanneer wij het in zijn wezen bedenken en niet met het oog op mogelijke effecten, geenszins gericht op buit en winst, maar steeds op iets 'bestelbaars'. 'Steeds' wil hier zeggen: al bij voorbaat, want wezenlijk; het bestellen wordt alleen door iets bestelbaars naar het volgende meegetrokken, omdat het bestellen al van te voren al het aanwezige in de volledige bestelbaarheid heeft meegesleurd en daarheen gesteld heeft, of het aanwezige in het afzonderlijke geval nu bijzonder gesteld is of niet. Deze allesvoorbijstrevende heerschappij van het bestellen sleurt de afzonderlijke akten van het bestellen slechts nog achter zich aan. Deze heerschappij van het bestellen doet vermoeden dat datgene wat hier 'bestellen' genoemd wordt, geen louter *menselijke* activiteit is, hoewel de mens tot de voltrekking van het bestellen behoort".[96]

Maschine gerade nicht aus dem Wesen der Technik gedacht, in die sie gehört. Vom Bestand her gesehen, ist die Maschine schlechthin unselbständig; denn sie hat ihren Stand einzig aus dem Bestellen von Bestellbarem.)

[93] TK p.15.
[94] TK p.15: "Im Bereich dieser ineinandergreifenden Folgen der Bestellung elektrischer Energie erscheint auch der Rheinstrom als etwas Bestelltes. Das Wasserkraftwerk ist nicht in den Rheinstrom gebaut wie die alte Holzbrücke, die seit Jahrhunderten Ufer mit Ufer verbindet. Vielmehr ist der Strom in das Kraftwerk verbaut. Er ist, was er jetzt als Strom ist, nämlich Wasserdrucklieferant, aus dem Wesen des Kraftwerks".

[95] Zie GA 79 p.28, hierboven in noot geciteerd.
[96] GA 79 pp.29-30: "Das Bestellen stellt. Es fordert heraus. Das Bestellen geht jedoch, wenn wir es in seinem Wesen bedenken und nicht nach möglichen Wirkungen, keineswegs auf Beute und Gewinn, sondern immer auf Bestellbares. 'Immer', das sagt hier: im vorhinein, weil wesenhaft; das Bestellen wird nur deshalb von einem Bestellbaren zum folgenden fortgezogen, weil das Bestellen zum voraus alles Anwesende in die vollständige Bestellbarkeit hingerissen und dorthin gestellt hat, mag das Anwesende im einzelnen Fall schon besonders

Heidegger merkt hier op dat 'bestellen' geen louter menselijke activiteit is. Deze indruk zou kunnen ontstaan door sommige voorbeelden die hij geeft. De landbouw is zo'n voorbeeld. Het zaaien en oogsten van de boer, of hij daarbij nu machines gebruikt of niet, is dezelfde handeling als eeuwen geleden en toch verschijnt het veld dat bebouwd wordt anders, terwijl ook de boer een ander is geworden. Zo zegt Heidegger:

"Anders verschijnt het veld dat de boer eertijds bewerkte (*bestellte*), waarbij bewerken (*bestellen*) nog heette: laten gedijen door er zorg voor te dragen. Het boerse werk exploiteert (*fordert nicht heraus*) de akkergrond niet. In het zaaien van het koren vertrouwt de boer het zaad toe aan de groeikrachten en hoedt het gedijen ervan. Intussen is ook de akkerbouw in het zog van een andersoortig bewerken (*bestellen*) geraakt, dat de natuur '*stelt*'. Het stelt de natuur in de zin van de *Herausforderung*".[97]

De landbouw is gemotoriseerde voedingsindustrie geworden[98] en is uit op een maximale opbrengst bij een zo laag mogelijke investering: *Herausforderung*. Het land dat bebouwd wordt, de aarde, is een producent van voedingsstoffen. Evenzo is de aarde delfstoffen- of kolenleverancier. Anders gezegd: de natuur is een reusachtig tankstation, een energiebron voor de moderne techniek en industrie.[99] De aarde wordt 'aangesneden' op haar productiviteit, wordt 'gesteld', *herausgefordert* en verschijnt aldus als energiereservoir.[100]

---

gestellt sein oder nicht. Diese alles überholende Gewalt des Bestellens zieht die gesonderten Akte des Bestellens nur noch hinter sich her. Diese Gewalt des Bestellens läßt vermuten, daß, was hier 'Bestellen' genannt wird, kein bloß *menschliches* Tun ist, wenngleich der Mensch zum Vollzug des Bestellens gehört".

[97] TK p.14: "Anders erscheint das Feld, das der Bauer vormals bestellte, wobei bestellen noch hieß: hegen und pflegen. Das bäuerliche Tun fordert den Ackerboden nicht heraus. Im Säen des Korns gibt es die Saat den Wachstumskräften anheim und hütet ihr Gedeihen. Inzwischen ist auch die Feldbestellung in den Sog eines andersgearteten Bestellens geraten, das die Natur *stellt*. Es stellt sie im Sinne der Herausforderung".

[98] O.a.*Gelassenheit* p.23.

[99] *Gelassenheit* p.18: "Die Natur wird zu einer einzigen riesenhaften Tankstelle, zur Energiequelle für die moderne Technik und Industrie".

[100] Zie ook GA 79 p.27: "Ein Landstrich wird gestellt, auf Kohle nämlich und Erze, die in ihm anstehen. Das Anstehen von Gestein ist vermutlich schon im Gesichtskreis eines solchen Stellens vorgestellt und auch nur aus ihm vorstellbar. Das anstehende und als solches schon auf ein Sichstellen abgeschätzte Gestein wird herausgefordert und demzufolge herausgefördert. Das Erdreich ist in ein solches Stellen einbezogen und von ihm befallen. Es ist bestellt, betroffen mit Gestellung. So verstehen wir im folgenden das Wort bestellen.

Durch solches Bestellen wird das Land zu einem Kohlenrevier, der Boden zu einer Erzlagerstätte. Dieses Bestellen ist schon anderer Art als jenes, wodurch vormals der Bauer seinen Acker bestellte. Das bäuerliche Tun fordert den Ackerboden nicht heraus; es gibt vielmehr die Saat den Wachstumskräften anheim; es hütet sie in ihr Gedeihen. Inzwischen ist jedoch auch die Feldbestellung in das gleiche Be-stellen übergegangen, das die Luft auf Stickstoff, den Boden auf Kohle und Erze stellt, das Erz auf Uran, das Uran auf Atomenergie, diese auf bestellbare Zerstörung. Ackerbau ist jetzt motorisierte Ernährungsindustrie, im Wesen das Selbe wie die Fabrikation von Leichen in Gaskammern und Vernichtungslagern, das Selbe wie die Blockade und Aushungerung von Ländern, das Selbe wie die Fabrikation von Wasserstoffbomben". Zie ook *Gelassenheit* p.18: "Die Natur wird zu einer einzigen riesenhaften Tankstelle, zur Energiequelle für die moderne Technik und Industrie".

Dit *herausfordern* is niet iets dat de mens doet, maar met dit woord duidt Heidegger op de aard van het contact dat er is tussen de mens en zijn omgeving.

Spreekt uit de hierboven geciteerde uitspraken van Heidegger ten aanzien van de landbouw en de rivier de Rijn niet een nostalgie? Verlangt hij terug naar vroeger tijden, waarvoor tedere woorden als 'laten gedijen', 'zorg dragen', 'toevertrouwen' en 'behoeden' zouden gelden? Heeft hij een afkeer van of haat tegen het atoomtijdperk dat 'het onderste uit de kan' wil hebben en op hebzuchtige en agressieve wijze de aarde uitbuit? Dit is dezelfde vraag als hierboven gesteld werd ten aanzien van de afgebeten kosmische piramide: is deze afbijting niet veeleer een bevrijding in plaats van een verlies?

Dat het bestellen schijnbaar een menselijke praktijk is, met het karakter van uitbuiting, is onvermijdelijk, maar toch louter schijn, aldus Heidegger.[101] Het menselijke werk, dat altijd meewerkt in het bestellen, moet daarvóór al door dit bestellen bestelbaar zijn met het oog op een overeenkomstig doen en laten.[102] De mens zelf wordt evenzeer *herausgefordert*.[103] Is de mens ook een terugkoppelingsmechanisme, een bestanddeel in de toeristenindustrie, in de circulatie van productie en consumptie?

Als voorbeeld van een 'menselijk bestand' noemt Heidegger een boswachter.[104] Ogenschijnlijk loopt deze, net als zijn grootvader, over dezelfde bospaden, maar hij *is* een bestand, in dienst van de houtverwerkingsindustrie. Er moet cellulose geproduceerd worden, waardoor papier gefabriceerd kan worden dat weer aan de kranten- en tijdschriftenindustrie geleverd dient te worden, die op zijn beurt de publieke opinie stuurt, etc.. De boswachter verschilt niet van een boom, een machine die de houtpulp tot papier verwerkt, of de krant die daarvan gedrukt wordt. Hij is een bestand, evenals de krantenlezer en de toerist die de Rijn bezoekt. Dit wil niet zeggen dat de mens een machine is geworden. Beide zijn bestand geworden, en als zodanig in elkaar ingebouwd. Het zal blijken dat Heidegger hierover niet

---

[101] GA 79 p.29: "Dieser Anschein, das Bestellen sei im Wesen nur eine menschliche Machenschaft mit dem Charakter der Ausbeutung, ist sogar unvermeidlich. Dennoch bleibt er ein bloßer Schein".

[102] GA 79 pp.30-31: "Das Bestellen ist kein menschliches Gemächte; denn das menschliche Wirken, das jeweils im Bestellen mitwirkt, muß dafür schon durch dieses Bestellen auf ein entsprechendes Tun und Lassen hin bestellbar sein". Zie ook TK p.18: "Wenn also der Mensch forschend, betrachtend der Natur als einem Bezirk seines Vorstellens Nachstellt, dann ist er bereits von einer Weise der Entbergung beansprucht, die ihn herausfordert, die Natur als einen Gegenstand der Forschung anzugehen, bis auch der Gegenstand in das Gegenstandslose des Bestandes verschwindet. So ist denn die moderne Technik als das bestellende Entbergen kein bloß menschliches Tun…".

[103] GA 79 pp. 26-27: "Männer und Frauen müssen sich zu einem Arbeitsdienst stellen. Sie werden bestellt. Sie werden von einem Stellen betroffen, das sie stellt, d.h. anfordert. Einer stellt den anderen. Er hält ihn an. Er stellt ihn. Er fordert von ihm Auskunft und Rechenschaft. Er fordert ihn heraus".; p.37: "Der Mensch ist im Weltalter der Herrschaft der Technik von seinem Wesen her in das Wesen der Technik, in das Ge-Stell, durch dieses bestellt".

[104] TK p.17, GA 79 pp.37-38.

ondubbelzinnig is: enerzijds lijkt hij te *vrezen* dat de mens tot een bestand verwordt, anderzijds acht hij dat *onmogelijk*.[105]

De vraag op welke wijze de mens betrokken is in het bestellen, beantwoordt Heidegger met een tegenvraag: Wat betekent 'de mens'? Mensen kunnen de waterkracht van de rivier opvorderen met het oog op de energie die dat oplevert en ze kunnen daarmee elektrische stroom opwekken, maar dat kunnen zij alleen inzoverre ze zelf al in dit bestellen *bestellt* zijn. De mensen zijn in hun verhouding tot dat wat is er al toe uitgedaagd (*herausgefordert*) dit al op voorhand overal en altijd voor te stellen als bestelbaar. Zo is de mens zelf, of hij het nu weet of niet, voor het 'bestellen' van het bestelbare in het bestellen besteld.[106] Het 'bestellen' gaat vooraf aan de betekenis van 'de mens'.

De constructie van de natuur, zodanig dat zij wiskundig verschijnt met het oog op gelijkvormigheid en dus beheersbaarheid, is constructie*arbeid*. Daarbij is het niet zo dat primair de mens arbeidt of werkt. De werkelijkheid verschijnt als *werk*elijkheid, als *werking*. Dat wil zeggen: de dingen verschijnen als *effectiviteit*. De natuur verschijnt als een systeem van werkende oorzaken en gevolgen, waarbij er niet eerst iets is, dat vervolgens gevolgen heeft, maar waarbij de dingen hun identiteit als werkelijke dingen pas verkrijgen binnen de effectiviteit. Wij benaderen de werkelijkheid op voorhand als berekenbaar waarna via de terugkoppeling de mogelijkheid van bewerkstelliging voor de mens wordt zeker gesteld. Ook het menselijk denken als denkarbeid, als constructie, is uit op effectiviteit en is daarom van dezelfde aard als wat het beoogt te bedenken.

De metafysische filosofie zag het als haar taak de wetenschappen een bestendige, aan de tijd onttrokken fundering te geven. Deze zouden hiertoe zelf niet in staat zijn en daarom

---

[105] TK p.26: "Sobald das Unverborgene nicht einmal mehr als Gegenstand, sonder ausschließlich als Bestand den Menschen angeht und der Mensch innerhalb des Gegenstandslosen nur noch der Besteller des Bestandes ist, - geht der Mensch am äußersten Rand des Absturzes, dorthin nämlich, wo er selber nur noch als Bestand genommen werden soll. Indessen spreizt sich gerade der so bedrohte Mensch in die Gestallt des Herrn der Erde auf". Anderzijds zegt Heidegger dat de mens nooit tot een bestand kan verworden, bijv. TK p.18 "Doch gerade weil der Mensch ursprünglicher als die Naturenergien herausgefordert ist, nämlich in das Bestellen, wird er niemals zu einem bloßen Bestand. Indem der Mensch die Technik betreibt, nimmt er am Bestellen als einer Weise des Entbergens teil". Het is de vraag of deze uitzonderingspositie zomaar voor de mens gereserveerd kan worden.

[106] GA 79 p.30: "Die Frage bleibt, in welcher Weise der Mensch in das Wesen des Bestellens schon einbezogen ist. Was heißt (aber) hier: 'der Mensch'? 'Der Mensch' existiert nirgends. Gesetzt aber, daß Menschen die Wasserkraft des Stromes auf ihre Druckfähigkeit herausfordern und diese stellen, elektrischen Strom zu erzeugen, dann können die Menschen dies nur, insofern sie selber schon in dieses Bestellen bestellt sind. Die Menschen sind in ihrem Verhältnis zum Anwesenden schon daraufhin herausgefordert, das Anwesende im vorhinein und darum überall und so ständig als das Bestellbare des Bestellens vorzustellen. Insofern das menschliche Vorstellen bereits das Anwesende als das Bestellbare in die Rechnung des Bestellens gestellt hat, bleibt der Mensch nach seinem Wesen, ob wissentlich oder nicht, für das Bestellen des Bestellbaren in das Bestellen bestellt".

voor zichzelf niet doorzichtig zijn. De metafysische filosofie beoogde dit tekort aan te zuiveren. Sinds het Darwinisme is de relevantie van bestendigheid en helderheid of doorzichtigheid weggevallen; iets is niet doordat het bestendig maar doordat het replicatief is. Waar Descartes nog een plaats voor het subject buiten de mechanica zag, is inmiddels duidelijk geworden dat een dergelijke geste onhoudbaar is. Zoals Heidegger het zegt: de subjectiviteit gaat in de objectiviteit op; de technisch georganiseerde mens raakt ingericht in de georganiseerde gelijkvormigheid.[107] De dingen om ons heen zijn geen in zichzelf rustende objecten en wijzelf zijn geen autonome subjecten, maar zowel de dingen als wijzelf zijn in een circulatie opgenomen functionerende informatiebestanden.

Iedere ervaring daarvan en ieder denken en spreken daarover is opnieuw al of niet functioneel en informatief. Het subject verhoudt zich tot de objecten doordat het die bewerkt. Dat wat bewerkstelligd wordt heeft vervolgens zijn weerslag op de mens. De subject-object-betrekking is een wederkerige betrekking van informatie, een terugkoppeling in een gereguleerde circulatie.[108] Heidegger spreekt in dit verband van cybernetica (*Kybernetik*).

Wat beduidt Heidegger met de woorden *techniek* en *cybernetica*? Hoe verhouden deze woorden zich tot wat hiervoor *mechanica* en *Darwinisme* genoemd werd? In *Die Technik und die Kehre* zegt Heidegger dat techniek ofwel beschouwd wordt als een middel om bepaalde doelen te bereiken (instrumentele opvatting) – daartoe behoren (het vervaardigen en gebruiken van) apparatuur en machines, en de behoeften en doelen waarop die afgestemd zijn - ofwel als een activiteit van de mens (antropologische opvatting).[109] Deze opvattingen zijn volgens Heidegger weliswaar correct (*richtig*) maar betreffen niet datgene waar het hem om gaat. Hij vraagt: wat is het instrumentele zelf? Waar horen zoiets als 'middel' en 'doel' thuis?

---

[107] ZW Zusatz 9: "Im planetarischen Imperialismus des technischen organisierten Menschen erreicht der Subjektivismus des Menschen seine höchste Spitze, von der er sich in die Ebene der organisierten Gleichförmigkeit niederlassen und dort sich einrichten wird. Diese Gleichförmigkeit wird das sicherste Instrument der vollständigen, nämlich technischen Herrschaft über die Erde. Die neuzeitliche Freiheit der Subjectivität geht vollständig in der ihr gemäßen Objektivität auf. Der Mensch kann dieses Geschick seines neuzeitlichen Wesens nicht von sich aus verlassen oder durch ein Machtspruch abbrechen. Aber der Mensch kann vordenkend bedenken, daß das Subjektsein des Menschentums weder die einzige Möglichkeit des anfangenden Wesens des geschichtlichen Menschen je gewesen, noch je sein wird". NB: de technische heerschappij over de aarde kan hier niet in handen van een subject zijn als de Cartesiaanse *maître et possesseur de la nature*. Een deel van deze passage is reeds geciteerd aan het eind van de Inleiding, § 3.

[108] *Die Herkunft der Kunst und die Bestimmung des Denkens* p.142: "In diese Einförmigkeit der kybernetischen Welt wird auch der Mensch eingewiesen. Er sogar auf eine ausgezeichnete Weise. Denn im Gesichtskreis des kybernetischen Vorstellens hat der Mensch seinen Ort im weitesten Regelkreis. Gemäß der neuzeitlichen Vorstellung vom Menschen ist er nämlich das Subjekt, das sich auf die Welt als den Bezirk der Objekte bezieht, indem es sie bearbeitet. Die so entstehende jeweilige Veränderung der Welt meldet sich zurück auf den Menschen. Die Subjekt-Objekt-Beziehung ist, kybernetisch vorgestellt, die Wechselbeziehung von Informationen, die Rückkoppelung im ausgezeichneten Regelkreis, der sich durch den Titel 'Mensch und Welt' umschreiben läßt".

[109] TK p.6.

Wat is causaliteit? Techniek is voor Heidegger primair: een wijze – of beter gezegd: dé wijze - waarop de dingen verschijnen en wij ze tegemoet treden. Welke is deze wijze van verschijnen? Die waarin mensen en dingen worden opgeroepen tot elkaar te komen in het licht van de berekenbaarheid en beheersbaarheid.

Mechanica is in eerste instantie het ontwikkelen van werktuigen en machines en het toepassen daarvan bij het bouwen of produceren van dingen. In tweede instantie is de mechanica terugkoppelingsmechanica, wat het zelfde is als cybernetica. Heidegger gebruikt het woord *cybernetica* (*Kybernetik*) om aan te geven dat de dingen (en mensen) verschijnen in het licht van een zichzelf regulerende sturing.

Heidegger noemt als voorbeeld van een cybernetisch terugkoppelingsmechanisme een luchtafweergeschut.[110] Heidegger citeert in dit verband Norbert Wiener:

"Wij kunnen een luchtafweergeschut construeren, dat door zijn constructie het statistische verloop van het vliegtuig dat naar een bepaald doel vliegt zelf observeert, het dan in een reguleringssysteem verwerkt en tenslotte dit reguleringssysteem gebruikt om het geschut snel in de geobserveerde positie ten opzichte van het vliegtuig te brengen en zich aan de beweging van het vliegtuig aan te passen"[111]

Het luchtafweergeschut is geen in zichzelf besloten ding, maar is betrokken op de 'buitenwereld', neemt informatie daaruit op en verwerkt deze zodanig dat het zich daaraan aanpast.

In *Die Herkunft der Kunst und die Bestimmung des Denkens* maakt Heidegger duidelijk dat terugkoppeling van informatie een circulaire vorm van zelfsturing en zelfregulatie is waarin het onderscheid tussen machines en levende wezens wegvalt:

"Het Griekse woord κυβερνητης is de naam voor: stuurman. De wetenschappelijke wereld wordt tot een cybernetische wereld. Het cybernetische ontwerp van de wereld veronderstelt bij voorbaat, dat de sturing de grondtrek van alle berekenbare processen in de wereld is. De sturing van het ene proces door het andere wordt bewerkstelligd (*vermittelt*) door de overdracht (*Übermittelung*) van een bericht, door de informatie. In zoverre het gestuurde proces van zijn kant zich terugmeldt bij het hem sturende proces en het zo informeert, heeft de sturing het karakter van de terugkoppeling van informatie.

De heen en weer lopende regulering van processen in hun onderlinge betrekking voltrekt zich dus in een cirkelbeweging. Daarom geldt de zichzelf regulerende cirkelbeweging (*Regelkreis*) als de grondtrek van de

[110] ZoS pp.118-119.
[111] "Wir können ein Flakgeschütz konstruieren, welches durch seine Bauart den statistischen Ablauf des Zielflugzeuges selbst beobachtet, ihn dann in ein Regelungssystem einarbeitet und schließlich dieses Regelungssystem benützt, um die Geschützstellung rasch in die beobachtete Position zum Flugzeug zu bringen und sich der Bewegung des Flugzeuges anzupassen".

cybernetisch ontworpen wereld. Daarop berust de mogelijk van zelfregulering, de automatisering van een bewegingssysteem. In de cybernetisch voorgestelde wereld verdwijnt het onderscheid tussen automatische machines en levende wezens. Dit onderscheid wordt geneutraliseerd tot het onderscheidsloze voortgaan van informatie".[112]

De subject-object-relatie wordt een betrekking die bestaat in een wederkerige uitwisseling van informatie. Deze betrekking is circulair en bestaat in terugkoppeling. In de cybernetica worden de berekenbare processen begrepen als sturing van het ene proces door het andere door middel van de terugkoppeling van informatie. De sturing is een over en weer gaande beweging waarbij het ene proces het andere aanstuurt en reguleert. Er is sprake van een cirkelbeweging die Heidegger ook *Regelkreis* noemt.[113] Op de terugkoppeling berust de *zelfregulatie* en automatisering van een bewegingssysteem. In de cybernetisch voorgestelde wereld verdwijnt het onderscheid tussen automatische machines en levende wezens. Dit wordt geneutraliseerd tot het onderscheidsloze voortgaan van informatie. De cybernetische ontsluiting van wat er is maakt een geregelde gelijkvormige en in deze zin universele berekenbaarheid mogelijk en daarmee de beheersbaarheid van de levenloze en levende wereld. De differentie tussen het levende en het levenloze valt weg, evenals het onderscheid tussen subject en object of tussen cultuur en natuur.

Dat de mens dat wat is benadert in het licht van de bestelbaarheid en effectiviteit is niet door hemzelf bepaald maar wordt van hem gevergd. Heidegger citeert in dit verband Nietzsche over de 'Sieg der wissenschaftliche Methode über die Wissenschaft' (ZoS p.167[114]) om duidelijk te maken dat 'methode' niet zozeer 'instrument' betekent maar de wijze waarop al tevoren het bereik van te onderzoeken dingen bewerkt en omgrensd wordt. De overwinning van de methode behelst een beslissing: alleen wat berekenbaar is, is werkelijk. Dit betekent dat er al een beslissing is genomen over hoe de dingen ons verschijnen, hoe wij de dingen

---

[112] *Die Herkunft der Kunst und die Bestimmung des Denkens* pp.141-142: "Das griechische Wort κυβερνητης ist der Name für den Steuermann. Die wissenschaftliche Welt wird zur kybernetischen Welt. Der kybernetische Weltentwurf unterstellt vorgreifend, daß der Grundzug aller berechenbaren Weltvorgänge die Steuerung sei. Die Steuerung eines Vorgangs durch einen anderen wird vermittelt durch die Übermittelung einer Nachricht, durch die Information. Insofern der gesteuerte Vorgang seinerseits auf den ihn steuernden sich zurückmeldet und ihn so informiert, hat die Steuerung den Charakter der Rückkoppelung der Informationen.

Die hin- und herlaufende Regelung der Vorgänge in ihrer Wechselbeziehung vollzieht sich demnach in einer Kreisbewegung. Darum gilt als der Grundzug der kybernetisch entworfenen Welt der Regelkreis. Auf ihm beruht die Möglichkeit der Selbstregelung, die Automation eines Bewegungssystems. In der kybernetisch vorgestellten Welt verschwindet der Unterschied zwischen den automatischen Maschinen und den Lebewesen. Er wird neutralisiert auf den unterschiedslosen Vorgang der Information".

[113] *Die Herkunft der Kunst und die Bestimmung des Denkens*, p.142.

[114] Nietzsche KSA 13 "Nicht der Sieg der *Wissenschaft* ist das was unser 19. Jahrhundert auszeichnet, sondern der Sieg der wissenschaftliche *Methode* über die Wissenschaft".

benaderen, wie wij zijn en wat wij kunnen ervaren. Deze beslissing kunnen wij niet ervaren of bedenken.

Wij bevinden ons als mensen in een constellatie die wij niet kennen en niet in de blik kunnen krijgen. Nadenken hierover lijkt onmogelijk. In de rationaliteit van de terugkoppeling valt het onderscheid tussen mens en machine weg. De afstand die er in de Nieuwe Tijd was tussen de mens als denkend wezen en de door de mens bewerkte en beheerste buitenwereld is opgeheven. Er is geen 'tegenover' van subject en object meer. Dat betekent dat de laatste mogelijkheid van metafysische filosofie – die van Descartes die het subjectzijn zeker wilde stellen – nu definitief verdampt is.

Heidegger is niet *tegen* het denken van Descartes, zoals Safranski op p.374 beweert. De wijze waarop Descartes de dingen verschenen is niet fout, integendeel: het is de wijze waarop de dingen van zich blijk gaven en dus *waar* waren, een wijze die zich in de epoche van de cybernetica zou hebben voltooid. Ook de volgende opmerkingen van J. Bartels met betrekking tot het subject bij Descartes in *De geschiedenis van het subject. Husserl, Heidegger, Ryle* zijn daarom onzinnig: "[De mens] ziet zichzelf in deze optiek als een instantie die de werkelijkheid schraagt en het centrum vormt van de werkelijkheid. Heidegger beschouwt deze zelf-inschatting als een daad van overmoed die mensen doet geloven dat zij de werkelijkheid kunnen toeëigenen." (p.80). en: "Hoe meer de wereld wordt ervaren als een wereld van objecten die klaar liggen om te worden gebruikt en verbruikt, des te meer beschouwt de mens zichzelf als een subject dat naar believen over de wereld beschikt: 'De mens wordt het middelpunt waarop het zijnde als zodanig wordt betrokken'. De overmoed die zich van hem meester maakt, brengt hem er toe zijn hand op de wereld te leggen, als op iets dat hij in zijn greep kan hebben en toe kan eigenen. Het 'ongelimiteerde geweld' van de 'technische heerschappij' is derhalve niet het gevolg van een ontsporing van het subject, maar ligt in het *verlengde* van het feit dat de mens zich opstelt als subject. Hierdoor maakt hij zich los van zijn leven in de wereld en komt hij tot '*hubris*', hoogmoed. Het streven naar 'mondigheid' van het subject, dat het uitgangspunt was van het project van de Verlichting, is in de ogen van Heidegger het begin van de menselijke zelfisolering en zelfoverschatting, die hebben geleid tot de 'verduistering' en het huidige onvermogen om de werkelijkheid een zin te geven. Heidegger wijst de gedachte dat mensen autonoom denkende en willende subjecten zijn van de hand. Hij keert zich tegen het 'project' van de Verlichting, voorzover dit uitgaat van en gericht is op dit souvereine subject. Zolang men in de filosofie het subjectbegrip als uitgangspunt neemt, zo luidt zijn overtuiging, is het onvermijdelijk dat de wereld wordt gezien en behandeld als een object dat kan worden 'gevorderd'." (p.130). F.-W. von Herrmann wijst er in *Besinnung als seinsgeschichtliches Denken* in *Heidegger Studies* vol. 16, 2000 op dat het denken van de Nieuwe Tijd zijn eigen grootsheid kent, en dat Heidegger, wanneer hij dit denken 'verkleinend' noemt dit geenszins pejoratief is: pp.46-47: " Zwar hat dieses Denken der Subjektivität des Subjekts und der Objektivität des Objekts seine eigene Größe, die ihm von Heidegger auch dann nicht abgesprochen wird, wenn er das neuzeitliche Denken im Vergleich mit dem seinsgeschicklichen Denken, dem Denken der Besinnung, das verkleinernde Denken nennt. Auch das Denken der neuzeitlichen Denker gehört zu den 'großen Philosophien', von denen Heidegger im 93. Abschnitt der 'Beiträge zur Philosophie' sagt: "Die großen Philosophien sind ragende Berge, unbestiegen und unbesteigbar. Aber sie gewähren dem Land sein Höchstes und weisen in sein Urgestein".

Dankzij de terugkoppeling is de functionaliteit informatie. Het denken hierover als journalistiek, cultuurkritiek, maar ook als filosofie en hermeneutiek is zelf informatief. De taal is een communicatie-instrument dat de werkelijkheid vormgeeft (*form*eert, in*form*atie) en de

mens vormt[115]. Werkelijkheid, spreken en handelen worden als formeren begrepen. Er is niet langer sprake van een (menselijk of transcendentaal) subject dat formeert. De horizon *voor* de informatie is zelf bestanddeel *van* de informatie. Zo is de noodzaak van een maat voor het eigene of niet eigene van iets of iemand weggevallen. Dat betekent dat ook het zoeken van een plaats voor de mens, het vragen naar het wezen van de mens, naar een maat voor het menselijke of naar het eigene overbodig is.

Ons denken is van dezelfde aard als datgene wat het wil bedenken. Heidegger ziet hier het einde van de filosofie. De metafysische filosofie is als stelsel van toetsbare en aldus weerlegbare arbeidshypothesen inmiddels opgenomen in het wetenschappelijk-technisch denken. De filosofie is zelf wetenschappelijk en daarom cybernetisch-technisch van aard geworden.[116] Dit impliceert volgens Heidegger evenwel niet dat er geen *denken* meer mogelijk of nodig is.[117]

J. de Mul ziet in de bundel *Filosofie in cyberspace. Reflecties op de informatie- en communicatietechnologie* de volgende rol voor de filosofie weggelegd: "In die gerichtheid op de actualiteit is tevens een deel van de praktische en politieke relevantie van de filosofie van de ICT gelegen. De kritische analyse van de vooronderstellingen van de ICT helpt ons niet alleen onze tijd beter te begrijpen, maar ook om ons in deze snel veranderende wereld praktisch te oriënteren. Het gaat niet alleen om de vraag wat ICT is, maar ook, en niet in de laatste plaats, wat wij er mee willen. In die zin is de filosofie van de ICT die wij voorstaan ook op de toekomst gericht. Voor zoverre zij niet alleen vooronderstellingen re- en deconstrueert, maar zich tevens richt op '*ontological design*' (Winograd, 1995), dat wil zeggen de constructie van alternatieve kaders, draagt zij ook bij aan de ontsluiting van nieuwe domeinen van ervaring, wetenschappelijk onderzoek en technologische innovatie. Hoewel de filosofie van de ICT niet leert hoe we een computer moeten bedienen of programmeren, beoogt zij wel bij te dragen aan deze meer fundamentele vorm van menselijke praxis". (p.28).

---

[115] SvG p.58: "Das Fremdwort 'Information' spricht hier deutlicher, insofern es einmal die unmittelbare Benachrichtigung und Meldung meint, die zugleich und zum anderen die unauffällige Prägung (Formierung) der Leser und Hörer übernommen hat".; p.203: "Information besagt einmal die Benachrichtigung, die den heutigen Menschen möglichst schnell, möglichst umfassend, möglichst eindeutig, möglichst ergiebig über die Sicherstellung seiner Bedürfnisse, ihres Bedarfes und dessen Deckung unterrichtet. Demgemäß gewinnt die Vorstellung von der Sprache des Menschen als einem Instrument der Information in steigendem Maße die Oberhand. Denn die Bestimmung der Sprache als Information verschafft allererst den zureichende Grund für die Konstruktion der Denkmaschinen und für den Bau der Grossrechenanlagen. Indem jedoch die Information in-formiert, d.h. benachrichtigt, formiert sie zugleich, d.h. sie richtet ein und aus. Die Information ist als Benachrichtigung auch schon die Einrichtung, die den Menschen, alle Gegenstände und Bestände in eine Form stellt, die zureicht, um die Herrschaft des Menschen über das Ganze der Erde und sogar über das Außerhalb dieses Planeten sicherzustellen".

[116] ZSD p.64: "Die Philosophie endet im gegenwärtigen Zeitalter. Sie hat ihren Ort in der Wissenschaftlichkeit des gesellschaftlich handelnden Menschentums gefunden. Der Grundzug dieser Wissenschaftlichkeit aber ist ihr kybernetischer, d.h. technischer Charakter. Vermutlich stirbt das Bedürfnis, nach der modernen Technik zu fragen, im gleichen Masse ab, in dem die Technik die Erscheinungen des Weltganzen und die Stellung des Menschen in diesem entschiedener prägt und lenkt".

[117] De late Heidegger begrijpt het denken dat hij zoekt niet meer als *phänomenologische Forschung* of *Phänomenologie* of als *Philosophie*; ook betitelingen als *Fundamentalontologie* en *Hermeneutik* laat hij vallen (Pöggeler 1983 p.115, 293).

Deze opvatting van filosofie staat haaks op het denken dat Heidegger beoogt. De filosofie van de ICT is zelf technisch van aard: zij dient praktische doelen (oriëntatie in de snel veranderende wereld, een beter begrip daarvan), is constructief van aard (constructie van alternatieve kaders) en is gericht op de bevordering van de technologie. De uitdrukking *ontological design* is in die zin een *contradictio in terminis*, zoals ook A. Prins in dezelfde bundel opmerkt (p.286). Prins plaatst dan wel een vraagteken bij de term *ontological design*, maar hij geeft uiteindelijk toch dezelfde invulling aan deze woorden als de Mul: "Wanneer ontological design werkelijk serieus genomen wordt, gaat het om technologieën die het 'In-de-wereld-zijn' werkelijk bevorderen of ondersteunen, om 'ontological tools' (De Mul, 1996); en nog pretentieuzer, om het ontwerpen van nieuwe vormen van In-de-wereld-zijn".

Ontologie, dat wil zeggen (als dit woord al iets te zeggen kan hebben) de wijze waarop de dingen en wij tot elkaar komen, is geen kader dat door ons wordt geconstrueerd of ontworpen. Evenmin kunnen wij zomaar alternatieve kaders ontwerpen. Dat wij denken binnen de 'kaders' van constructie en praxis, is zelf een aanwijzing naar wat *ontologie* kan heten.

'Technologie' is voor Heidegger dan ook niet "een contingent product van lokale culturele omstandigheden" (*Filosofie in cyberspace*, p.33), maar het licht waarbinnen wij bijvoorbeeld de technologie als *product* moeten beschouwen.

De betekeniswereld waarin het menselijk leven en denken was ingebed is weggevallen. Het onderscheid tussen een bestendige ware wereld en de onbestendige afschaduwing daarvan is indifferent geworden. *Indifferentie* betreft het irrelevant worden van differenties die tekenend waren voor de manier waarop de mens zijn bestaan in de wereld ervoer. Niet wij zijn indifferent, maar er is – zoals dit proefschrift duidelijk zal maken - op verschillende manieren sprake van een on-verschilligheid, een vernietiging en opheffing van verschil, een eenvormigheid. Deze eenvormigheid is geen gebrek of tekort dat door middel van bonte variatie moet worden aangezuiverd. Heideggers vermoeden is dat de indifferentie niets pejoratiefs is maar een aanwijzing kan zijn naar wat er in het tijdperk van de techniek gebeurt met ons en onze verhouding tot onze omgeving. Hij zoekt een manier om bij deze indifferentie na te denken.

Het wegvallen van de mogelijkheid en noodzaak van filosofie is volgens Heidegger zelf te ervaren. Deze ervaring brengt hem weg van de normale technische omgang met de dingen en opent de mogelijkheid van het besef dat de differentie zich onttrokken heeft. Dit is paradoxaal: een ervaring van onervaarbaarheid, het besef van een verschil dat er niet is. Of deze paradox zinvol is of dat dit mystieke diepzinnigdoenerij is van Heidegger zal in het onderstaande onderzocht worden. Primair is de ervaring van een onttrekking, een ontzegging, een onmogelijkheid of ontoegankelijkheid. Het verdwijnen van het onderscheid tussen subject en object, mens en natuur, zijn en denken in de totaliteit van de mechanica kan volgens Heidegger te denken geven. Immers, in de technologie wordt de wederzijdse doorgankelijkheid van subject en object en van zijn denken tegelijkertijd als vanzelfsprekend verondersteld.

Het is volgens Heidegger niet vanzelfsprekend dat onze ontwerpen, ons effectief rekenend technisch denken en de aldus ontworpen en berekende werkelijkheid op elkaar betrokken zijn. Er is een contactgebied, een openheid, een doorgangsbereik dat de mogelijkheid van een wel of niet op elkaar betrokken zijn van de werkelijkheid en het menselijk denken toelaat of weigert; aldus is het 'onafhankelijk' van de mens[118], maar heeft het niettemin een betrekking tot de mens omdat het hem al dan niet toelaat. Dit doorgangsbereik zou noch technisch, noch informatief, noch cybernetisch zijn. Heidegger zoekt een mogelijkheid om acht te slaan op deze openheid en zo iets van de aard van de techniek te *horen* zonder er *horig* aan te zijn.[119]

Heidegger vermoedt dat de totaliteit van het rekenen *onempirisch* is, zoals kan blijken uit het volgende citaat:

"Zolang nog niet gevraagd is naar de eigen aard van de ratio en het rationele, is ook het spreken van irrationaliteit zonder grond. De technisch-wetenschappelijke rationalisering die het huidige tijdperk beheerst, rechtvaardigt zich weliswaar iedere dag verrassender door haar effect dat nog nauwelijks te overzien is. Maar dit effect zegt niets van datgene, wat de mogelijkheid van het rationele en irrationele pas toelaat (*gewährt*). Het effect bewijst de juistheid (*Richtigkeit*) van de technisch-wetenschappelijke rationalisering. Maar put de toegankelijkheid (*Offenbarkeit*) van wat er is zich uit in het bewijsbare? Verspert het aandringen op het bewijsbare niet de weg tot dat wat is?
Wellicht is er een denken dat nuchterder is dan het onstuitbare razen van de rationalisering en het meeslepende van de cybernetica. Vermoedelijk is juist dit mee- en telkens verder slepen (*Fortriß*) uiterst irrationeel.
Wellicht is er een denken buiten de onderscheiding van rationeel en irrationeel, nuchterder nog dan de wetenschappelijke techniek, nuchterder en daarom afzijdig, zonder effect en toch van een eigen noodwendigheid".[120]

In het rekenen van de cybernetica bespeurt Heidegger iets 'razends' en 'meeslepends', iets dat 'niet nuchter' is – zonder dat deze kwalificaties als tekortkomingen begrepen moeten worden.

---

[118] 'Onafhankelijk' is hier wellicht niet een geschikt woord aangezien het een negatieve afhankelijkheid impliceert.
[119] TK p.24.
[120] ZSD p.79: "Solange die Ratio und das Rationale in ihrem Eigenen noch fragwürdig bleiben, ist auch die Rede von Irrationalismus bodenlos. Die technisch-wissenschaftliche Rationalisierung, die das gegenwärtige Zeitalter beherrscht, rechtfertigt sich zwar jeden Tag überraschender durch ihren kaum noch übersehbaren Effekt. Allein dieser Effekt sagt nichts von dem, was die Möglichkeit des Rationalen und Irrationalen erst gewährt. Der Effekt beweist die Richtigkeit der technisch-wissenschaftlichen Rationalisierung. Doch erschöpft sich die Offenbarkeit dessen, was ist, im Beweisbaren? Versperrt die Insistenz auf dem Beweisbaren nicht den Weg zu dem, was ist? Vielleicht gibt es ein Denken, das nüchterner ist als das unaufhaltsame Rasen der Rationalisierung und das Fortreißende der Kybernetik. Vermutlich ist gerade dieser Fortriß äußerst irrational.
Vielleicht gibt es ein Denken außerhalb der Unterscheidung von rational und irrational, nüchterner noch als die wissenschaftliche Technik, nüchterner und darum abseits, ohne Effekt und gleichwohl von eigener Notwendigkeit".

In Hoofdstuk 4 zal dit nader besproken worden waar het gaat om de 'theoretische instelling' van de wetenschap en de grondstemming van de angst. Het onempirische van de cybernetica is dat zij niet kan zien dat zij een beslissing behelst over dat wat er is en hoe het toegankelijk is. Deze semantische beslissing kan niet technologisch begrepen worden, maar is de techniek *zelf*. Met het woord *semantiek* wordt geduid op een tekening waardoor de dingen en mensen al op voorhand, vóór ze iets zijn, getekend zijn. Deze tekening waarbinnen mens en ding tot elkaar komen is de constellatie die zich midden in de techniek of de cybernetica bevindt. Maar dit 'midden' onttrekt zich, in een verborgenheid die Heidegger als zodanig zoekt te ervaren. Deze ervaring zou kunnen laten zien dat de cybernetische wijze van verschijnen in die zin geprejudicieerd is dat zij moet denken de enige te zijn, terwijl zij zelf een gegeven mogelijkheid is.

Het wegvallen van het ontologisch onderscheid is volgens Heidegger niet *niets*, maar is een *onttrekking* waarbij hij stil staat. De als vanzelfsprekend aangenomen wederzijdse doorgankelijkheid van subject en object (in het bestand) en van zijn en denken (in de informatie-uitwisseling) is *wat de techniek is*. Het op elkaar afgestemd zijn van zijn en denken is echter geenszins vanzelfsprekend; de doorgankelijkheid, het gegeven dat er toegang is, noemt Heidegger: *Offene*, *Offenheit*, *Lichtung*, *Gegend*, *Sinn*, *Da*. Hij spreekt ook van een doorgangsbereik dat de cybernetica of de techniek toelaat – waarbij bedacht moet worden dat dit doorgangsbereik niet iets *anders* is dan de techniek, maar de techniek *zelve*. Dit doorgangsbereik zou mogelijk kunnen opkomen – terwijl het er tegelijkertijd niet is, zich in indifferentie terugtrekt en iedere ervaring ervan afweert.

Zou een hierop afgestemde manier van denken, of alleen maar de voorbereiding ervoor, lukken, dan pas kunnen wij ons bezinnen op de wijze waarop de mechanica en cybernetica bepalen wie wij zijn.[121] Maar wat is de aard en de methode van een denken dat geen alternatief voor de techniek wil zijn, en toch ook niet wetenschappelijk-cybernetisch is? Is het inderdaad zo dat de onttrekking van differentie iets te zeggen kan hebben of is er niets dan de eindeloze circulatie en replicatie van informatiebestanden?

De hoofdvraag van dit proefschrift is de vraag naar dit doorgangsbereik. Is er iets dergelijks? Wat is de aard ervan? Hoe kan erover gesproken worden? Hoe verhoudt zich dit

[121] EPhAD p.66: Schon dadurch bleibt das vermutete Denken notwendig hinter der Größe der Philosophen zurück. Es ist geringer als die Philosophie. Geringer auch deshalb, weil diesem Denken noch entschiedener als schon der Philosophie sowohl die unmittelbare als auch die mittelbare Wirkung in der technisch-wissenschaftlich geprägten Öffentlichkeit des Industriezeitalters versagt sein muß. Gering aber bleibt das vermutete Denken vor allem deshalb, weil seine Aufgabe nur einen vorbereitenden, keinen stiftenden Charakter hat. Sie begnügt sich mit der Erweckung einer Bereitschaft des Menschen für eine Möglichkeit, deren Aufriß dunkel, deren Kommen ungewiß bleibt".

tot de techniek en het technische denken? Zoekt Heidegger met dit zogenaamde bereik niet toch iets buiten, naast of boven de techniek? Het uitgangspunt daarbij blijft de vraag naar de mogelijkheid of onmogelijkheid van een ervaring ten aanzien van de techniek. De volgende paragraaf geeft een aanwijzing naar de aard van dit denken.

Heideggers gedachten over het bestand zullen in dit proefschrift verduidelijkt worden door de aan het Darwinisme ontleende woorden *replicatie* en *terugkoppeling*. De vorige paragraaf heeft duidelijk gemaakt dat Darwinisme is: het inzicht dat identiteiten ontstaan door de eindeloze replicatie van algoritmen, waarna de variatie wordt blootgesteld aan een schaarse omgeving en vervolgens die levensvormen doorgaan naar de volgende ronde die economisch gezien de meest efficiënte ratio tussen kosten en baten hebben. Er is een programma, dat door middel van een uitvoerder geconfronteerd wordt met de werkelijkheid, waar door terugkoppeling blijkt welk programma het meest *fit* is en zichzelf weet te repliceren. Heidegger ziet dat in de terugkoppeling van de cybernetica het onderscheid tussen levende wezens en dingen verdwijnt ter bevordering van de onderscheidsloze voortgang van informatie. De 'zijnswijze' van het informatiebestand waarbij mensen en dingen worden opgevorderd in een bestellen dat in eindeloze reeksen er op uit is deze reeks in stand te houden kan *replicatief* genoemd worden. Heidegger wijst er op dat deze constellatie niets menselijks is. Kunnen wij mensen nadenken bij dit onmenselijke?

6. Een voorbereidend denken?

Heidegger ziet dat het dubbele metafysische antwoord op het ooit ervaren onderscheid tussen een ding of een mens en zijn identiteit – identiteit als wezen of *idea* en identiteit als horizon of wereld - is weggevallen en dat ook de ervaring van dat onderscheid als zodanig ten onder is gegaan. Ooit was deze differentie bepalend voor de wijze waarop de dingen en mensen verschenen. Heidegger ervaart een onttrekking, een *Entzug* (*Holzwege*, *Zur Seinsfrage*) van differentie en daarmee ook van het 'wezen' van de mens. Het gaat hem er niet om deze onttrekking teniet te doen of om de metafysica terug te halen. Evenmin beschouwt hij de onttrekking als een tekort of een verlies – immers, dit behoort zelf tot het economische rekenen. Vanwaar is ons deze verdwijning gegeven en tegelijkertijd onthouden? Als het wegvallen van de differentie gegeven is – en ook weer niet -, dan is de mechanische functionalistische wereld waarin wij nu leven ook gegeven. Volgens Heidegger ligt bij dit

'gegeven-zijn' dat tegelijkertijd onttrekking is van de vanzelfsprekende doorgankelijkheid van zijn en denken de enige mogelijkheid van een nadenken dat geen herhaling van het rekenend-economische denken noch van het metafysische denken zou zijn.

Heidegger spreekt van een '*Entscheidung*' – een woord dat onvertaalbaar lijkt in het Nederlands, omdat de voor de hand liggende vertaling met '*beslissing*' het Duitse '*scheiden*' niet mee laat klinken. Het zal blijken dat het hier niet gaat om een autonoom subject dat beslissingen neemt of keuzes maakt. De 'scheiding' is die tussen de mogelijkheid dat er geen denken kan zijn ten aanzien van de ononderscheiden input-output-mechanismen van de mechanische economie en de mogelijkheid dat er wél een denken is dat daaraan kan beantwoorden. Anders gezegd: óf er is niets anders dan algoritmisch economisch rekenen – en dit zal altijd zo blijven en is altijd zo geweest al zag men dat vroeger niet in – óf het kan zijn dat het overhaast en geprejudicieerd is om te menen dat de metafysische wereld waarin goden, ideeën en onveranderlijke essenties betekenisvol waren een inmiddels achterhaalde illusie is, die geen sporen heeft achtergelaten. Dan zou het zo zijn dat deze wijze van bestaan ooit zinvol was maar zich nu heeft teruggetrokken.

Heidegger ziet de indifferentie tussen wat er is en de toegang die wij er toe hebben als een *Un-entschiedenheit*. In deze *Unentschiedenheit* kan een scheiding, een scheur, een tekening ontstaan. Pas dan zal het mogelijk zijn de onttrekking van de ononderscheidenheid te ervaren. Heidegger zegt deze *Entscheidung* – de mogelijkheid van het opkomen van een kloof tussen wat er is en het bereik waarbinnen wij ons daartoe verhouden - *voor te bereiden*. Hij vraagt wat het toelaat dat verschijningswijzen opkomen en zich terugtrekken en wat het toelaat dat nu de dingen als input-output-mechanismen verschijnen.

Heidegger wijst er op dat de wijze waarop sinds Galileï en Descartes de mens en de natuur begrepen worden niet door hen bedacht is, maar van elders *gegeven* is. Wat is dit voor 'geven'? Is dit geen mystificatie? In *Zollikoner Seminare* brengt Heidegger dit 'geven' ter sprake vanuit een 'aannemen'. Het woord *aannemen* kan op verschillende manieren spreken. Heidegger spreekt ten aanzien van de natuurwetenschap van de Nieuwe Tijd van een *suppositio* die rust in een *acceptio*. De natuurwetenschappelijke *suppositio* is niet zomaar een 'veronderstelling'. Heidegger maakt een onderscheid tussen de Duitse woorden *Voraussetzung* en *Unterstellung*.[122] Het woord *Voraussetzung* brengt hij in verband met logische gevolgtrekkingen waarbij uit de vooronderstellingen door gevolgtrekkingen iets *anders* geconcludeerd wordt en er een *logische* verhouding tussen de vooronderstelling en de

[122] ZoS p.37.

conclusie bestaat. Daarentegen is bij de *suppositie* het gesupponeerde de grond voor de wetenschappelijke benadering van het betreffende bereik; hier gaat het om een '*ontologische*' verhouding. Het probleem is dat het onderscheid tussen ontisch en ontologisch ons niets te zeggen heeft, zoals Heidegger zelf naar voren heeft gebracht. Het gaat er niet om dit onderscheid te rehabiliteren maar om de ervaring voor te bereiden van een zich onttrekkend gemodificeerd 'onderscheid', namelijk de kloof tussen de dingen en het licht waarin zij verschijnen.

In de natuurwetenschappelijke suppositie wordt een 'natuur' verondersteld, die bestaat uit wetmatige massapuntsbewegingen als plaatsveranderingen in een homogene ruimte en in het na elkaar van een homogene tijd.[123] *In* de *suppositio* ligt volgens Heidegger tegelijkertijd een *acceptio*. Accepteren, aannemen dient hier niet begrepen te worden als het veronderstellen van een hypothese, maar als het accepteren of aannemen van een geschenk. Aanname als *suppositio*, als hypothese ('onder-stelling') heeft de vorm 'gesteld dat …', 'wanneer …, dan …'; iets veronderstellen als voorwaarde, dat niet zelf gegeven en te geven (*gebbar*) is; iets 'stellen onder' een object.[124] Aanname als *acceptio* daarentegen is het aannemen van een gave, een zich open houden voor een zaak.[125] Of ook: aannemen als zich laten welgevallen (*Hinnehmen*), als louter vernemen van datgene wat van zich zelf uit van zich blijk geeft, het *Offenkundige*.[126] Heidegger noemt als voorbeeld: het accepteren, aannemen van de existentie van de tafel die voor ons staat. Dat de tafel 'is' kan niet door supposities worden bewezen en heeft ook geen bewijzen nodig; het wijst zich zelf uit.:

"Dat wat zo vernomen is, is zelf de *bodem* en de *grond* waarop de uitspraak erover grondt en staat. Het gaat hier om een eenvoudig blijken (*Sich-ausweisen*) van dat wat gezegd is. Daartoe komen wij door een eenvoudig 'wijzen' (*hinweisen*). Geen gebruik van argumenten nodig".[127]

Beide wijzen van aannemen staan niet naast elkaar, maar iedere *suppositio* is tegelijkertijd een *acceptio*. Daarom kan Heidegger zeggen:

---

[123] Zie het voorbeeld van Galileï in de Inleiding, § 3.
[124] ZoS p.5 "Angenommen: gesetz, daß…; wenn. …, so …; etwas ansetzen als Bedingung, etwas, was nicht selbst gegeben und gebbar ist; etwas 'unterstellen' unter einen Gegenstand; Annahme als Hypothese, als *suppositio*".
[125] ZoS p.5 "Annahme: Hinnahme einer Gabe, Sich-offen-halten für eine Sache, *acceptio*".
[126] ZoS p.6 "Annahme als Hinnehmen , als schlechthinniges Vernehmen dessen, was sich von ihm selbst her zeigt, das *Offenkundige*".
[127] ZoS p.6 "Das so Vernommene ist selbst der *Boden* und der *Grund*, worauf die Aussage über es gründet und steht. Hier handelt es sich um ein schlichtes Sich-ausweisen des Gesagten. Dahin gelangen wir durch ein schlichtes Hinweisen. Kein Aufwand von Argumenten nötig".

"Voordat wij een tafel kunnen waarnemen als deze of gene tafel, moeten wij al tevoren vernomen hebben, dat er zoiets 'is' als 'aanwezig zijn'".[128]

De wetenschap heeft al op voorhand als vanzelfsprekend aangenomen hoe dingen toegankelijk zijn en wat de dingen zijn. Aan de natuurwetenschappelijke suppositie dat alleen datgene 'werkelijk' is waarvoor een ononderbroken causale samenhang verondersteld kan worden of dat alleen datgene werkelijk is, wat zich laat meten (Max Planck)[129] ligt een *acceptio* ten grondslag. Wat als vanzelfsprekend wordt aangenomen is: 'zijn = vooruitberekenbare causale samenhang'[130] In de veronderstelling van een natuur die uit massapuntsbewegingen in een homogene ruimte en tijd bestaat is als vanzelfsprekend al aangenomen en vernomen: het bestaan van ruimte, beweging, causaliteit, tijd.[131] Het gaat hier uitdrukkelijk niet om *iemand* die *iets* accepteert. Een dergelijk subject-denken berust zelf in de *acceptio* van de wetenschap. De *acceptio* is het aannemen van de constellatie, het licht waarbinnen wij tot de dingen en de dingen tot ons komen. De natuurwetenschap – en wij allen – kunnen niet stilstaan bij deze zich onttrekkende constellatie. Dankzij de vanzelfsprekende wederzijdse doorgankelijkheid van zijn en denken, is het ons niet mogelijk te ervaren dat de natuurwetenschap, wanneer zij supponeert, al iets aangereikt heeft gekregen; het zich onttrekkende doorgangsbereik waardoorheen de dingen als technische, berekenbare informatiebestanden verschijnen en ik mij tot de dingen kan verhouden is al geaccepteerd.

Bij deze *acceptio* ligt volgens Heidegger de *Entscheidung*. Dat er in onze tijd geen onderscheid meer is tussen een ding en de verschijningswijze ervan, is zelf *gegeven*. Het gegeven zijn van verschillende verschijningswijzen is ten einde en niettemin is dat einde zelf gegeven zijn. Het gaat Heidegger erom die gave en daarmee de *acceptio* als zichzelf te zien in plaats van deze zonder vraag (*fraglos*) en als vanzelfsprekend aan te nemen.

Wat wij als vanzelfsprekend zouden aannemen is de wijze waarop de dingen verschijnen en wijzelf met de dingen omgaan; de dingen verschijnen als informatiebestanden en onze omgang ermee en ons denken erover is eveneens informatie. Maar Heidegger gaat nog verder en vraagt naar het gebied waarin onze vanzelfsprekende omgang met de dingen zich afspeelt, de openheid die de dingen als informatiebestanden, de mens als informatiebestand en de informatieve omgang met de dingen op elkaar aangelegd laat zijn.

---

[128] ZoS p.7 "Bevor wir einen Tisch wahrnehmen können als diesen oder jenen Tisch, müssen wir schon zuvor vernommen haben, daß es so etwas wie Anwesen gibt".
[129] ZoS p.7.
[130] ZoS p.8.
[131] ZoS p.37.

Dit bereik, deze openheid duidt Heidegger ook wel aan met het woord *Da*. Het blootgesteld zijn aan deze openheid, het doorstaan van die openheid noemt Heidegger: *Dasein*. In dit proefschrift zal getoond worden dat dit woord alleen zin heeft wanneer het bedacht wordt vanuit de informatietechniek.

De vraagstelling van dit proefschrift is drieledig. De drie vragen staan niet op zichzelf maar zijn met elkaar verweven. De eerste vraag betreft de mogelijkheid en status van een ervaring van een *nihil* of een *Unheimlichkeit* ten aanzien van het tijdperk van de techniek. Hebben dergelijke ervaringen ons überhaupt iets te zeggen? Zijn dergelijke ervaringen serieus te nemen? Is het mogelijk een *nihil* of *Unheimlichkeit* in de technische wereld te ervaren? Heeft de ervaring een bestanddeel in de circulatie van productie en consumptie te zijn enige betekenis of behoort zij tot de vluchtige belevingen? Hoe kan voorkomen worden dat deze ervaring zichzelf tot cultuurkritiek en nostalgie transformeert? Is het zinvol om op een dergelijke ervaring – waarvan bezien moet worden of deze niet uitsluitend door nostalgie is bepaald – een filosofie te baseren? In dit proefschrift zal duidelijk worden dat er onmiddellijk een methodisch probleem ontstaat wanneer een poging gewaagd wordt deze ervaring ter sprake te brengen en te doordenken; een dergelijk nadenken, zo zal blijken, behoort onmiddellijk tot de indifferentie die zij ter sprake wil brengen. Enerzijds is de teloorgang van de metafysica waarbinnen tempels, goden en offers hun zin hadden, en de ondergang van de Griekse wereld en tegelijk daarmee van de filosofie te begrijpen als een implosie, een wegvallen van irrelevante en onware ballast. Anderzijds zou dat wellicht een vooroordeel kunnen zijn en is er – zoals Heidegger zegt – sprake van een omslag waarbij op gemodificeerde wijze een onderscheid zou kunnen opkomen.

De tweede vraag is die naar de methode: hoe is het mogelijk na te denken bij het tijdperk van de informatietechniek wanneer dat denken zelf weer informatietechniek is? We zullen merken: ieder nadenken behoort als cultuurkritiek of nostalgie tot de circulatie van productie en consumptie en deelt zo in de onverschilligheid. Wat nadenken of filosofie kan heten is sinds de teloorgang van de metafysica en de komst van het nihilisme niet meer hetzelfde als voorheen. Er ligt hier een methodisch probleem.

De derde vraag tenslotte betreft het denken van Heidegger: heeft zijn denken enige ‘zin’ of ‘betekenis’ in onze tijd? Onderzocht zal worden of Heideggers denken een antwoord op de ervaring van een *nihil* of een *Unheimlichkeit* kan zijn. Daarbij zal moeten blijken of de *Entscheidung* waarvan Heidegger spreekt er ‘is’ en zo ja, hoe deze er is – waarbij het er zoals gezegd niet om kan gaan die *Entscheidung* te *nemen*. Daartoe zal de aard en de methode van Heideggers denken onderzocht worden. Daarin zal het woord *Dasein* centraal staan.

De hoofdstukken betreffen alternerend het denken van Heidegger en van het Darwinisme zodat in een over en weer – als in een gesprek – kan blijken waar zij elkaar iets te zeggen hebben en waar zij onovergankelijk naast elkaar staan.

Aan de hand van een voorbeeld van onze verhouding tot een Griekse tempel worden in het eerste hoofdstuk Heideggers gedachten over de verschillende 'epochen' van identiteit toegelicht. Vervolgens wordt uitgelegd wat volgens Heidegger de aard is van het rekenende denken. Ook emotionaliteit en beleving blijken hierin opgenomen te zijn.

Het tweede hoofdstuk laat zien hoe de Darwinistische begrippen *replicatie* en *extended phenotype* Heideggers gedachten over de aard van cybernetische bestanden kunnen verhelderen. Hier wordt tevens ingegaan op de vraag in welke zin het Darwinisme reductionistisch is. Het begrip *emergentie* laat zien op welke manier identiteit binnen het Darwinisme een rol speelt.

In het derde hoofdstuk wordt onderzocht wat het woord *Dasein* bij Heidegger wel en niet betekent en welke plaats het inneemt in zijn methode. Vervolgens komt de noodzaak en de aard van deze methode, die een 'bezinnend denken' genoemd kan worden, ter sprake.

Hoofdstuk vier gaat dieper in op de reductie. Ook de wijze van denken die Heidegger zoekt – de *formale Anzeige* – kan reductionistisch genoemd worden, zij het in een onvergelijkbaar andere zin. Vanuit deze manier van denken kan blijken dat het Darwinisme is omgeven van een 'theoretische instelling'. Vervolgens worden de gedachten van de vroege Heidegger in *Die Grundbegriffe der Metaphysik* en 'de latere Heidegger'[132] in onder andere *Die Herkunft der Kunst und die Bestimmung des Denkens* ten aanzien van het onderscheid tussen het levende en het mechanische en tussen mensen en dieren met elkaar geconfronteerd. In deze confrontatie zal gesproken worden vanuit 'de latere Heidegger'. Hier blijkt dat de mens, zijn omgeving en zijn verhouding tot – dus ook ieder denken of spreken over - die omgeving alle van dezelfde aard zijn, namelijk informatief. Voor de mechanica is dit geen probleem, maar Heidegger ervaart de indifferentie tussen de mens, zijn omgeving en het nadenken daarover als een *Unheimlichkeit*. Dit hoofdstuk zal duidelijk maken wat Heidegger precies onder deze *Unheimlichkeit* of *Weltlosigkeit* verstaat.

In het vijfde hoofdstuk wordt onderzocht hoe datgene wat Heidegger *Dasein* noemt in het hart van de mechanica te vinden is. Daartoe wordt eerst bezien op welke manieren er in de mechanica een 'niet' speelt. Dit wordt toegespitst op het 'nietige' van de verhouding van de mens tot zijn omgeving, aangeduid als *excentriciteit*. Vervolgens komt ter sprake hoe het

[132] Zie Hoofdstuk 4, § 3.1 m.b.t. het spreken van een 'latere' en 'vroegere' Heidegger.

'niet' in Heideggers denken speelt. De toegang tot dit 'niet' zou gelegen zijn in de grondstemming van de angst. Deze grondstemming is niets psychologisch maar betreft de mogelijkheid om geconfronteerd te raken met het *Sein zum Tode*.

Daarna volgt een confrontatie van Heideggers denken met het Darwinisme. Blijken zal hoe *Dasein*, *Ek-sistenz* en de grondstemming van de angst in het technische karakter van het Darwinisme heersen. Uiteindelijk blijkt de vraag of er een onderscheid is tussen een leven dat in dienst staat van effectiviteit en replicatie en dat een overleven is, of een leven dat een sterfelijk leven is en dat gedragen wordt door de ervaring dat de totaliteit van de mechanica en economie is opgekomen uit een afgrond die niet uitsluitend vernietigend is, maar ons tijdelijk heeft toegelaten.

Hoofdstuk 1: Heidegger: het rekenende denken

1. Inleiding
2. Een voorbeeld: de tempel
3. Epochen van identiteit: *Geschick*
4. Rekenen
5. Beleving

1. Inleiding

Onze tijd, door Heidegger aangeduid als het tijdperk van de cybernetica, het atoomtijdperk (*Atomzeitalter*), of ook de epoche van de techniek, zou daardoor gekenmerkt worden dat het onderscheid tussen de *dingen* en hun *identiteit* irrelevant geworden is. Daardoor is het onmogelijk geworden om bij de verhouding van mens en techniek na te denken. De terugtrekking van dit onderscheid zou ingezet zijn met de mechanica van Newton en voortgezet door de mechanische algoritmiek van het Darwinisme. Tot aan de Nieuwe Tijd werd de identiteit van iets vanzelfsprekend begrepen als 'voorhanden zijn', 'aanwezig zijn', 'present zijn'[133] of als substantialiteit, materialiteit, uitgebreidheid[134]: iets is als het in zichzelf rust, bestendig is. In de epoche van de techniek verandert dit: de dingen verschijnen als mobiele bestanden die niet aanwezig, present of voorhanden zijn, maar door de voorafgaande input en beoogde output nooit zijn wat ze zijn. Een 'bestand' is niet een ding, maar is wat er aan input voorafging en wat er aan output op zal volgen. Het is opgenomen in de rationele

[133] SuZ passim.
[134] SuZ p.68.

rekenende economie die uit is op het in stand houden van de circulatie van input en output door voldoende mate van succes of effectiviteit. Het bestand *is* die rekenende economie.[135] Het economisch rekenen is maatgevend voor wat er is: de wereld, de mens en het menselijk denken over zijn verhouding tot die wereld.

De vragen die in dit hoofdstuk behandeld worden zijn: Kan dit ervaren worden? Wat is de aard van een dergelijke ervaring? Hoe kan hier over nagedacht worden? Wat betekent het dat de wijze waarop de dingen verschijnen kan 'omslaan' of dat de wijze waarop de Grieken de dingen verschenen zich heeft onttrokken? Is het zinvol om met Heidegger te spreken van een 'bereik' dat de onttrekking, het omslaan of het van zich blijk geven van een onderscheidenheid tussen een ding en zijn identiteit toelaat? Dit hoofdstuk begint met een voorbeeld van een ervaring van de omnipresentie van het rekenen, de teloorgang en ontoegankelijkheid van andere bestaanswijzen, de onmogelijkheid hierbij na te denken en de vluchtigheid van deze ervaring zelf. Daarna wordt stil gestaan bij de gedachten van Heidegger over de onttrekking van het ontologisch onderscheid en het *Geschick* van epochen van identiteit. Vervolgens wordt besproken wat Heidegger verstaat onder 'rekenen' en de ogenschijnlijke pendant daarvan: de beleving.

2. Een voorbeeld: de tempel

De Apollotempel in Delphi staat tegenover mij, beschenen door de zon. Ik stel mij voor hoe hier in de Oudheid mensen kwamen om het orakel te raadplegen en de tempel te bezoeken. Ik weet wat en hoe ze offerden, hoe de orakels werkten, hoe Delphi met dit orakel macht en invloed uitoefende. Ik stel me de mensen voor en ook de vragen waarmee ze kwamen: koningen met vragen over oorlog en vrede of over de verdeling van land, gewone mensen met vragen over huwelijk en geboorte of ziekte. De mensen en hun vragen over de zin van het bestaan, de goden, de plaats van de mens, de zin van pijn, ellende, oorlogen, ziekten, misdaden, het lot, de dood waarvoor zij hier het brandpunt vonden, de navel der aarde, waarheen zij soms lang moesten reizen om hun vragen in menselijke hulpeloosheid bij deze rotsen neer te leggen - dat alles ontroert mij. Eens stonden zij hier waar ik nu sta, misschien wel op dezelfde stenen.

---

[135] Enerzijds lijkt Heidegger het bestand als een bepaalde zijnswijze te beschouwen, anderzijds zou met het bestand het onderscheid tussen een zijnde en de zijnswijze ervan afscheid genomen hebben.

Hebben wij inmiddels het antwoord op hun vragen? Ach, het zijn vragen van alle tijden, universeel menselijk. In ieder geval diende hun tempel om enige ordening aan te brengen in een verwarrende en beangstigende wereld vol onbegrijpelijke 'machten'.

Dat de tempel niet meer intact is doet geen afbreuk aan de schoonheid ervan. Integendeel, dat past goed bij mijn melancholieke stemming en mijn overpeinzingen over de beperktheid van de mens. Maar we moeten weg. Het is bijna lunchtijd. Bovendien staan er voor vanmiddag nog twee interessante musea op het programma.

Ineens ervaar ik: hoe onoverbrugbaar anders sta ik hier dan de mensen die ik mij weliswaar tracht voor te stellen, maar die niets met mij te maken hebben. Ik sta hier als toerist, bekijk de tempel, verbaas me, geniet, laat me ontroeren en ga vervolgens door naar het volgende. Uiteindelijk vlieg ik terug naar huis en ga na een ontspannende vakantie weer aan het werk. Ik merk dat ik heen en weer ga tussen productie en consumptie: deze reis is voor mij recreatie, zodat ik erna des te harder aan het werk kan. En als recreant ben ik opnieuw een functionaris - in de toeristenindustrie. Ik ervaar hier dat ik - als wetenschapsbeoefenaar of als toerist - mijn identiteit daaraan ontleen dat ik heen en weer ga tussen productie en consumptie, wat twee keer het zelfde is, namelijk: functioneren. Ik functioneer in de maatschappij en in de toeristenindustrie. Het maakt daarbij geen verschil of ik daadwerkelijk een baan heb en iets produceer of niet. Er is geen onderscheid tussen ‘mijzelf’, wat ik ben en mijn productiviteit, mijn functioneren. Ooit dacht ik dat ik weliswaar een functionaris was maar dat mijn unieke menselijkheid gelegen was in mijn emotionaliteit, in religie of levensbeschouwing, kunst en alles wat niet te beredeneren is. Maar nu wordt mij duidelijk dat deze andere zijde van het functioneren net zo georganiseerd, gepland en berekend is. Ook mijn belevenissen zijn economisch gestructureerd. Het Darwinistische zuur heeft het schijnbaar unieke van emoties, religie, kunst en dergelijke teruggebracht tot varianten in de overlevingsstrategie – daarin bestaat het bijtende van dit zuur. Zo zegt Dennett:

“Als dit juist is dan zijn alle prestaties van de menselijke cultuur – taal, kunst, religie, ethiek, wetenschap zelf – zelf artefacten (van artefacten, van artefacten...) van hetzelfde fundamentele proces dat de bacteriën, de zoogdieren en de Homo sapiens ontwikkelde. Er is geen Speciale Schepping van taal, en noch kunst, noch religie

hebben een letterlijk goddelijke inspiratie gehad. Als er geen *skyhooks*[136] nodig zijn om een leeuwerik te maken, dan zijn er ook geen *skyhooks* nodig om een ode aan een nachtegaal te maken".[137]

Het 'fundamentele proces' waarvan Dennett spreekt is het mechanische algoritmische proces van replicatie, variatie en selectie. Dit proces verklaart, zoals Dennett aangeeft, niet alleen het ontstaan van organismen, maar ook dat van taal, kunst en religie. Terugkerend naar de tempel betekent dit dat ook de tempel uitsluitend vanuit dit proces verklaard kan worden, willen 'skyhooks' vermeden worden, wil men geen miraculeuze gebeurtenissen aannemen of zich anderszins afhankelijk maken van metafysica.

Nu besef ik dat niet alleen ik als functionaris mijn identiteit verkrijg door een economische verhouding tussen input en output, maar dat dit voor de tempel evenzeer geldt. De tempel is goed voor zoveel toeristen per jaar waardoor de kosten van het onderhoud al dan niet gecompenseerd worden. De tempel werkt op mij in, in de vorm van informatie over stijlperioden, afmetingen, mathematische verhoudingen, steensoorten, handelscontacten, religieuze voorstellingen, technische vaardigheden, beschavingsniveau, etc.[138] De tempel is

---

[136] DDI p.76: "A skyhook is a 'mind-first' force or power or process, an exeption to the principle that all design, and apparent design, is ultimately the result of mindless, motiveless mechanicity".

[137] DDI p.144: "If this is right, then all the achievements of human culture – language, art, religion, ethics, science itself – are themselves artifacts (of artifacts, of artifacts...) of the same fundamental process that developed the bacteria, the mammals, and Homo sapiens. There is no Special Creation of language, and neither art nor religion had a literally divine inspiration. If there are no skyhooks needed to make a skylark, there are also no skyhooks needed to make an ode to a nightingale".

[138] Dat de tempel als onderdeel van de Griekse bouwkunst zowel een product als een producent van berekende effecten is, kan blijken uit bijv. *Die Griechische Kunst, Band III Das klassische Griechenland* p.3: "Aber noch enger als im 6. Jahrhundert ist die Entwicklung architektonischer Strukturen an die Geschichte und die politischen und socialen Umschichtungen gebunden, die auf das Leben der Städte im Laufe des 5. und 4. Jahrhunderts einwirken und das Aussehen der griechischen Welt verändern. Die großen Ereignisse der griechischen Geschichte drücken somit den Bauwerken, die erst durch sie ihre eigentliche Erklärung und wahre Bedeutung erfahren, ihren Stempel auf" (…)
"Geschickte Staatsmänner zogen daraus politischen Nutzen, um ihrer Stadt die ersehnte Hegemonie zu ermöglichen. Die großen Bauprogramme auf der Akropolis, die Perikles um die Mitte des Jahrhunderts vorantreibt, bezeugen die athenische Vorherrschaft und drücken zugleich das Trachten nach einer panhellenischen Politik aus, die bereits die Keime zu ihrem Untergang in sich trug. In der siegreichen Stadt, in der Gemeinsinn und öffentliche Interessen die individuellen Vorhaben hemmen und unterbinden, stellt sich die Architektur in den Dienst der *polis*; nur die öffentliche Gebäude werden mit der nötigen sorgfalt behandelt und sind in den Bauprogrammen enthalten" (…) "Die Architekten und Techniker Attikas werden dadurch noch berühmter und von zahlereichen Auftraggebern umworben. Nach 430 begegnet man ihnen mehrere Jahrzehnte lang in den Bauhütten von Bassai, bei der Tholos von Delphi, beim Apollon-Tempel auf Delos; sie begleiten die Marmorlieferungen vom Pentelikon nach Epidauros"; p. 68: "Das ist der wesentliche Unterschied zwischen dem griechisch-archaischen Heiligtum und den ägyptischen oder orientalischen sakralen Baukomplexen; die letzteren sind so angelegt, daß die Prozession in ihnen ankommt und fortgesetzt wird; daher ist ihre Komposition stärker linear betont und nach dem Prozessionsweg ausgerichtet, der vor der Fassade des Tempels endet; auf die Fassade zu laufen die Zugänge und architektonischen Linien zusammen; sie beherrscht die Komposition. Man umkreist und umrundet dagegen den griechischen Tempel; mann betritt ihn nicht; die Fassade ist also kein Anziehungspunkt; nur der Opferplatz spielt diese Rolle, und die architektonische Beziehung zwischen dem Tempel und diesem Platz ist eine Beziehung zwischen zwei Raumkörpern, zwischen der architektonischen Maße

een generator van (wetenschappelijke) kennis. Ook bewerkstelligt hij een bepaalde mate van esthetisch genoegen of een emotioneel of desnoods religieus beleven. De tempel heeft een bepaalde uitwerking, een bepaald effect op mij.[139] Functioneren, dus arbeiden, werken is zowel bepalend voor wat een mens is als voor wat een ding is. Het eerste dat ik nu ervaar is: zowel de tempel als ikzelf verschijnen als een input-output-mechanisme.

Het tweede dat in het oog springt betreft het karakter van mijn eerste gevoelens ten aanzien van de tempel: ontroering, esthetisch genoegen, herkenning, melancholie. Deze emoties hebben geen binding met de tempel van de Grieken in Delphi maar zijn uitsluitend gebonden aan mijzelf en de manier waarop tempels in mijn eigen tijd verschijnen. Immers, deze gevoelens zijn bewerkstelligd, opgewekt; daar heb ik tenslotte voor betaald, toen ik deze reis boekte. Het lijkt onmogelijk bij de tempel te blijven; we maken snel een foto en vervolgens moeten we door naar de volgende toeristische attractie.

Dit lijkt samen te hangen met een derde inzicht: ik kan van alles te weten komen over de Griekse godsdienst en de Griekse goden, maar ieder spreken daarover blijft een 'alsof'. Het is onmogelijk ze serieus te nemen. De godheid die in deze tempel huisde is niet meer hier - maar dat is uiteraard metaforisch gesproken want ik kan een godheid niet anders zien dan als een menselijke projectie. Zo is het verschijnsel 'bliksem' voor ons natuurkundig volkomen helder en hoort iedere associatie met Zeus thuis in een stadium waarin de wetenschap nog in de kinderschoenen stond en antropomorfe 'verklaringen' werden bedacht. Evenzo is het ondenkbaar dat ik de tempel betreed om te offeren of het orakel raadpleeg omtrent familie- of financiële kwesties. Met dergelijke problemen ga ik naar een psycholoog of financieel adviseur. Wanneer ik de tempel binnen zou treden om tot de god te bidden of te offeren ben ik ofwel psychisch gestoord ofwel op zoek naar een exotische, esoterische beleving als complement voor de hedendaagse Westerse technische wetenschappelijke zienswijze.[140] Het is de vraag of ik weet wat 'tempel', 'Apollo' en 'orakel' betekenen. Ook is het overhaast om te denken dat de vragen waarmee de Grieken naar het orakel kwamen 'universele vragen' waren.

---

als äußerer Einheit und dem umgebenden Raum, der sie zur Geltung bringt. Das ist das Grundprinzip, das die Lage des Zeus-Tempels inder Altis bestimmt, ebenso die Anordnung der Terrassen im Apollo-Heiligtum von Delphi wie auch die Ungezwungenheit der Tempel in Paestum".

[139] De tempel is een producent van kennis en esthetische genoegens; men zou zelfs kunnen zeggen: de tempel produceert wetenschapsbeoefenaars, boeken, artikelen, congressen, ansichtkaarten, toeristen, hotels in de buurt etc..

[140] Heidegger, ZW p.70: "Die Entgötterung ist der Zustand der Entscheidungslosigkeit über den Gott und die Götter. (...) Aber die Entgötterung schließt die Religiosität so wenig aus, daß vielmehr erst durch sie der Bezug zu den Göttern sich in das religiöse Erlebens abwandelt. Ist es dahin gekommen, dann sind die Götter entflohen. Die entstandene Leere wird durch die historische und psychologische Erforschung des Mythos ersetzt".

Ooit dacht men dat het wezen van de mens daarin gelegen was dat hij vragen stelde ten aanzien van de toekomst, van religie, van moraal, dat hij tempels bouwde en goden vereerde. Inmiddels is duidelijk dat een dergelijk wezen er niet is. Religie en moraal zijn voor Dawkins vanzelfsprekend overlevingsinstrumenten. Het volgende citaat over het begrip – de meme[141] – 'god' kan dit duidelijk maken:

"Wat is het dat de idee van een god zijn stabiliteit en doordringendheid in de culturele omgeving geeft? Het overleven van de god 'meme' in de 'meme pool' is het resultaat van zijn grote psychologische aantrekkingskracht. Hij voorziet in een oppervlakkig gezien plausibel antwoord op diepe en verwarrende vragen over het bestaan. Hij suggereert dat onrechtvaardigheden in deze wereld in de volgende recht gezet kunnen worden. De 'eeuwigdurende armen' reiken een kussen aan tegen onze eigen ontoereikendheid, die, net als een placebo van een dokter, ondanks het feit dat deze denkbeeldig is, effectief is. Dit zijn enkele van de redenen waarom de idee van God zo bereidwillig gekopieerd wordt door opeenvolgende generaties van individuele breinen. God bestaat, zij het in de vorm van een 'meme' met een hoge overlevingswaarde of aanstekelijke macht, in de door de menselijke cultuur bepaalde omgeving".[142]

Een totaal andere wereld klinkt door in de tragedie Oedipus Coloneus van Sophocles; hier verschijnen de tempel en het tempelgebied binnen de horizon van hemel en aarde, mensen en goden. Oedipus, die de stad Thebe door zijn hybris te gronde heeft gericht en tegelijk heeft gered door als een god het raadsel van de sfinx op te lossen, die zijn eigen bloed aan zijn handen heeft omdat hij zijn vader gedood heeft en die zijn eigen moeder tot zijn vrouw maakte betreedt in de volgende passage (vss.53 e.v.) met zijn mismaakte voeten een tempeldomein:

"Vreemdeling: Voordat je nu meer vraagt, ga weg van deze plaats: je bezet een plaats die niet heilig is om met voeten te treden.
Oedipus: Wat is dit gebied? Van wie van de goden wordt dit gemeend te zijn?

---

[141] Dawkins SG p.192: "We need a name for the new replicator, a noun that conveys the idea of a unit of cultural transmission, or a unit of imitation. 'Mimeme' comes from a suitable Greek root (...) I abbreviate mimeme to meme. (...) Examples of memes are tunes, ideas, catch-phrases, clothes, fashions, ways of making pots or of building arches. Just as genes propagates themselves in the gene pool by leaping from body to body via sperms or eggs, so memes propagate themselves in the meme pool by leaping from brain to brain via a process which, in the broad sense, can be called imitation".

[142] Dawkins SG p.193: "What is it about the idea of a god that gives it its stability and penetrance in the cultural environment? The survival of the god meme in the meme pool results from its great psychological appeal. It provides a superficially plausible answer to deep and troubling questions about existence. It suggests that injustices in this world may be rectified in the next. The 'everlasting arms' hold out a cushion against our own inadequacies which, like a doctor's placebo, is none the less effective for being imaginary. These are some of the reasons why the idea of God is copied so readily by successive generations of individual brains. God exists, if only in the form of a meme with high survival value, or infective power, in the environment provided by human culture".

Vreemdeling: Onaanraakbaar en onbewoonbaar; de gevreesde godinnen hebben het in bezit, de dochters van de aarde en van de duisternis.
(…)
Oedipus: wat is dit dan voor plaats waarbij we zijn gekomen?
Vreemdeling: Alles dat ikzelf weet, zul je horen en weten. Deze hele plaats is heilig. De eerbiedwaardige Poseidon heeft hem in bezit, de vuurdragende god, de titaan Prometheus is er in; en de plaats waar jij op treedt wordt de weg met bronzen treden van dit land genoemd, de stut van Athene. En de naburige bouwlanden verzekeren dat Kolonos, de ruiter, hun stichter is en zij dragen gemeenschappelijk zijn naam terwijl allen zo genoemd worden. Zodanig, zie je, is deze plaats, vreemdeling, en niet door woorden eren wij hem, maar veeleer door de omgang ermee".

Deze twee werelden staan onovergankelijk naast elkaar en ik ervaar dat ik ben uitgesloten van de Griekse wereld waarin deze tempel een betekenisvolle plaats was op de aarde, onder de hemel, voor stervelingen en goden. Ik merk op dat zowel de tempel als ikzelf input-output-mechanismen zijn die circuleren in systemen en dat al mijn gevoelens bij de tempel vluchtige, geconstrueerde belevingen zijn. Betreffen deze drie 'momenten' niet alle een ervaring van leegte? Is die ervaring niet zeer algemeen en het thema van vele postmoderne, nihilistische, maatschappij- en cultuurkritische romans, toneelstukken, films, schilderijen, gedichten, essays etc.? Reikt de ervaring waar het hier om gaat verder dan alleen een vaag gevoel van zinloosheid? De bonte verscheidenheid van al deze kunst- en cultuuruitingen deelt in dezelfde leegte. Dit gevoel wordt tot een beleving opgeklopt en onderdeel van het journalistieke en culturele bedrijf. Iedere ervaring ten aanzien van de circulerende beweging van productie en consumptie behoort die circulatie weer toe, waardoor de ervaring zelf verdwijnt.

Daarnaast zijn mijn pogingen om de leegte op te heffen, te vullen of er aan te ontsnappen al geoccupeerd door de vermaaksindustrie; ik kan mij overgeven aan allerlei Dionysische uitspattingen, maar ik blijf gebonden aan recreatie en creatie, input en output. Zou ik niet liever een Griek zijn, die nog kon offeren aan zijn god, in plaats van een functionaris in een kille, getechniseerde wereld of een opgejaagde toerist? Hebben wij niet iets verloren? Wij kunnen nog zoveel geheimzinnigs, raadselachtigs en duisters beleven, de *thrill* die gezocht wordt is beperkt, gepland en berekend. En vluchtig, want daarna gaan wij weer over naar de volgende beleving. Wij zoeken steeds nieuwe belevingen en steeds sensationelere. Of is deze gedachtegang ingegeven door een moralisme dat meent dat 'de mens vroeger nog met weinig tevreden was maar nu verwend is en de slaaf is van zijn sensatiezucht'? Is de beschreven ervaring van het troosteloze heen en weer gaan tussen

productie en consumptie bij de tempel in Delphi een door nostalgie ingegeven klacht over 'de consumptiemaatschappij' waarin alles om 'productie' zou draaien?

Nostalgie is heimwee. In dit geval: heimwee naar de tijd dat tempels verschenen als behuizingen van goden en er nog geen wetenschap en geen daarvan afhankelijk toeristisch beleven bestond. Dit heimwee is tegelijk een aversie tegen onze tijd, waarin mensen niet langer mensen zijn maar gemobiliseerde bestanden en waarin alles wordt gereduceerd tot zijn functie of effect. Deze nostalgie kan een aanwijzing geven naar een mogelijk zinvol denken, maar is tegelijkertijd verbonden met een aantal 'gevaren' – dat wil zeggen: wijzen van denken en handelen die een zinvolle en empirische manier van nadenken verhinderen. De nostalgicus verrekent de verdiensten of tekorten van het ene tijdperk ten opzichte van het andere en constateert een debet in zijn eigen tijd. Een volgend gevaar is dat het gevoel van nostalgie zelf net zo vluchtig is als alle andere gevoelens die dagelijks bij ons opgewekt worden. Het gevoel van nostalgie, de ervaring van een 'verlies' of van een 'tekort' in onze tijd is op zichzelf een gevoel waarin wij thuis zijn. Deze beleving, die door artikelen en talkshows wordt opgewekt, kanaliseert gevoelens van ontevredenheid en versterkt het ego van het kritische elitaire individu. Zo circuleert ook de nostalgie in een economisch-rationele keten van input en output. Juist onze belevingen zorgen er voor dat wij de grote economie van circulerende bestanden niet tot ons toe hoeven te laten, en onszelf niet als een bestand hoeven te zien. Onze belevingen – ook de gevoelens van onvrijheid, vervreemding, etc. - maken ons tot unieke en menselijke individuen. Zo zegt Heidegger in *Die Grundbegriffe der Metaphysik* over de diagnoses van onze hedendaagse cultuur:

"Daardoor moet het heden zijn *plaats* (*Stelle*) toegewezen krijgen, de *toestand* (*Lage*) ervan moet vastgesteld worden. Wijzelf echter zijn door deze wereldhistorische plaatsbepaling, door de berekening en verrekening van hoe het er met onze cultuur voorstaat, in het geheel niet aangedaan, laat staan aangegrepen. Integendeel, het geheel is een sensatie en dat betekent altijd een niet toegegeven en toch weer schijnbare geruststelling, zij het slechts van literaire aard en van een kenmerkende bederfelijkheid (*Kurzlebigkeit*)".[143]

[143] GA 29/30 pp.111-112: " … dadurch [soll] das Heutige seine *Stelle* angewiesen bekommen, seine *Lage* soll bestimmt werden. Wir selbst aber sind durch diese weltgeschichtliche Ortsbestimmung, durch die Aus- und Abrechnung, wie es mit unserer Kultur steht, gar nicht berührt, geschweige denn angegriffen. Im Gegenteil, das Ganze ist eine Sensation, und das heißt immer eine uneingestandene und doch wieder scheinbare Beruhigung, wenn auch nur literarischer Art und von charakteristischer Kurzlebigkeit". Zie ook p.112: "Diese weltgeschichtlichen Diagnosen und Prognosen der Kultur treffen nicht uns, sie sind *kein Angriff auf uns*. Im Gegenteil, sie entbinden uns von uns selbst und führen uns uns selbst in einer weltgeschichtlichen Lage und Rolle vor. (…) Diese Kulturphilosophie faßt nicht uns in unserer heutigen Lage, sondern sie sieht allenfalls nur das Heutige, aber ganz ohne uns, das Heutige, was nichts ist als das Ewig-Gestrige".

Het technische karakter van de cultuurkritiek wordt door Heidegger als volgt ter sprake gebracht:

"Alle pogingen om het bestaande werkelijke morfologisch, psychologisch met het oog op verval en verlies, op noodlot en catastrofe, op ondergang te verrekenen, zijn slechts een technisch gebaar. Het gaat te werk met het gereedschap van het optellen van symptomen, waarvan het bestand tot in het oneindige uitgebreid en steeds nieuw gevarieerd kan worden. Deze analyses van de situatie merken niet dat ze slechts in de zin en volgens de manier van de technische fragmentering (*Zerstückung*) werken en zo het technische bewustzijn de haar passende historisch-technische presentatie (*Darstellung*) van het gebeuren leveren".[144]

Cultuurkritiek is technisch en is beleving. Als zodanig is zij verhullend en kan zij nooit de techniek en de technische beleving op een zinvolle manier doordenken, aangezien zij onmiddellijk in haar eigen staart bijt. Daarom wil Heideggers denken geen cultuurkritiek zijn en evenmin een nostalgisch terugverlangen naar een wereld die er niet meer is[145], maar een bezinning op de *zin* van die technische rekenende economische verhouding van de mens tot wat hem omgeeft. Vooralsnog is het niet duidelijk wat dit woord 'zin' te betekenen zou kunnen hebben – áls het al iets kan betekenen. Als ons nadenken en ons beleven technisch van aard zijn, is het dan mogelijk over dit beleven of over die techniek na te denken?

Het moet erom gaan, stil te blijven staan bij de ervaring van spijt, nostalgie en vervreemding én de onmogelijkheid en valsheid van deze ervaring op een manier die niet onmiddellijk door de cultuurkritiek wordt geïncorporeerd.[146] De vraag is alleen: hoe? Hoe is

---

[144] TK pp.45-46: "Alle Versuche, das bestehende Wirkliche morphologisch, psychologisch auf Verfall und Verlust, auf Verhängnis und Katastrophe, auf Untergang zu verrechnen, sind nur ein technisches Gebaren. Es operiert mit der Apparatur der Aufzählung von Symptomen, deren Bestand ins Endlose vermehrt und immer neu variiert werden kann. Diese Analysen der Situation merken nicht, daß sie nur im Sinne und nach der Weise der technischen Zerstückung arbeiten und so dem technischen Bewußtsein die ihm gemäße historisch-technische Darstellung des Geschehens liefern".

[145] J. Young heeft het op p.38 van *Heidegger's Later Philosophy*, dan ook bij het verkeerde eind wanneer hij (met betrekking tot Heideggers voorbeeld van de boswachter) zegt: "It seems that whereas ancient technology existed in harmonious and respectful rapport with nature, modern technology constitutes a kind of 'setting upon', a rape or violation of nature. Whereas ancient technology was, as we may put it, 'gentle', modern technology is, to use E.F. Schumacher's term, 'violent technology'." (p.38) en "All that is required is that 'Greek' technology – as both practice and underlying world-disclosure – be a *possible* technology, not that it be actual. Like Martin Luther King's dream, Heidegger's dream, even if it is *only* a dream, can show us the deficiencies of our present and point us towards a gentler future". (pp.43-44).

[146] A. Heumakers en Th.C.W. Oudemans, *De horizon van Buitenveldert* p.20-27: "J[ournalist]: We zouden moeten vermijden over de techniek te spreken alsof we er buiten staan. Dat is een gevaar in zoverre het ons spreken in een verkeerde richting zou kunnen duwen. Door van de techniek een object te maken doen we alsof we er alles van weten, en dan vervallen we al gauw in de gebruikelijke cultuurkritiek waarmee de boekenkasten vol genoeg staan. (…) Cultuurkritiek bestaat uit kritische uitspraken over de moderne cultuur, en in negen van de tien gevallen komt daarbij de techniek en haar al dan niet verderfelijke rol aan bod. Een cultuurcriticus gedraagt zich als een rechter, iemand die de zaak overziet en meent te kunnen beoordelen. Hij gaat er dus van uit dat er

het mogelijk bij de drieledige ervaring van leegte te blijven en daar aan vast te houden en erover na te denken zonder dat je onmiddellijk datgene waar je het over wilt hebben in de rug hebt? Is de ervaring van de troostelоosheid van het heen en weer gaan tussen arbeid, productie, functioneren enerzijds en beleving, recreatie, entertainment anderzijds – wat twee maal het zelfde is – überhaupt een ervaring (van wie? waarvan?) of behoort zij zelf tot de vluchtige belevingen? Dat zou betekenen dat wij inderdaad mobiele bestanddelen zijn en dat het niet mogelijk is daar op een zinvolle manier over na te denken.

Het voorbeeld van de tempel heeft niet alleen duidelijk gemaakt dat zowel dingen als mensen als functionele informatiebestanden verschijnen en dat ook onze verhouding tot de dingen – of dit nu een emotionele of wetenschappelijke is – functioneel is. Tegelijkertijd is er een besef van een kloof tussen de Griekse wereld en de onze. De mogelijkheid van bijvoorbeeld goden en offers is ons ontzegd. Daaraan vooraf gaat een nog verderreikende ontzegging: de ontzegging van de mogelijkheid om ons hierop te bezinnen. Heidegger staat stil bij de aard van deze ontzegging.

3. Epochen van identiteit: *Geschick*

De dingen verschijnen ons in het licht van planbaarheid en *berekenbaarheid*; ze verschijnen ons als *bestanden*. De mens wordt er toe uitgedaagd zich rekenend tot de dingen te verhouden. Deze constellatie waarin de dingen en wij zelf tot elkaar komen zou 'de verborgen aard' zijn van de technische wereld. Het verschil tussen een ding of een mens en zijn identiteit heeft zich in de alomtegenwoordigheid van de mechanica onttrokken. Maar onttrekking en indifferentie zijn volgens Heidegger niet *niets*. Hij vraagt niet zozeer naar het ontologisch onderscheid en evenmin alleen naar het zijn, maar naar de *Sinn* van zijn.[147] *Sinn* betekent: *Entwurfsbereich für das Verstehen*.[148] De vraag naar dit *Entwurfsbereich* is die naar het opene

---

een afstand bestaat tussen hemzelf en dat wat hij beoordeelt. Anders zou hij nooit zo trefzeker kunnen vaststellen wat er deugt en wat er niet deugt in die moderne cultuur waar hij zich als cultuurcriticus mee inlaat. (…) Een van de belangrijkste punten in veel cultuurkritiek is de monotonie van de moderne technische wereld. Vroeger was het leven kleurrijker, flamboyanter, heftiger, noem maar op. Vroeger werd er nog geléefd. Maar wat is nu het merkwaardige? In de voortdurende herhaling van deze bezwaren getuigt de cultuurkritiek zelf evengoed van die monotonie. Het komt telkens weer op het zelfde neer, het verschil zit alleen in de literaire kwaliteiten van de cultuurcriticus. (…) De cultuurkritiek [behoort], hoe dan ook, tot wat ze kritiseert.

[147] GA 65 p.10: "Die Frage nach dem 'Sinn', d.h. nach der Erläuterung in 'Sein und Zeit' die Frage nach der Gründung des Entwurfsbereich, kurz nach der *Wahrheit des Seyns* ist und bleibt *meine* Frage und ist meine *einzige*, denn sie gilt ja dem *Einzigsten*".

[148] SuZ p.324: "Danach ist Sinn das, worin sich die Verstehbarkeit von etwas hält, ohne daß es selbst ausdrücklich und thematisch in den Blick kommt". Zie ook SuZ p.151 en GA 49 p.56: "'Sinn' ist nach 'Sein und

waarin een verstaan van zijn überhaupt aan het licht treedt of zich onttrekt. Beter gezegd: het aan het licht treden en onttrekken zelf is een beweging die Heidegger *Sinn* of *Wahrheit des Seins* noemt.[149] Het woord *waarheid* heeft in dit verband niets te maken met de traditionele *adaequatio rei et intellectus* noch met pragmatisch succes. Hieronder zal uitgelegd worden wat Heidegger met dit woord ter sprake brengt. Ieder spreken van het ontologisch onderscheid, van zijn of van *Sinn* heeft een valse toon: het doet of dat wat het ter sprake brengt er is, of het weet hoe het toegankelijk en bespreekbaar is. Het maakt het tot een ding en stelt het present in proposities. *Sein* en *Sinn* van *Sein* 'zijn' er niet en onttrekken zich aan ieder spreken en denken.

De onttrekking 'is' het *Sein* zelf; het is niet zo dat er *Sein* is dat zich vervolgens onttrekt, zoals Heidegger in de volgende passage uit een brief aan Ernst Jünger (*Zur Seinsfrage*) duidelijk maakt:

"Daarom vragen wij nu passender, of 'het zijn' iets op zich is en of het bovendien en somtijds zich ook naar de mensen toewendt. Vermoedelijk is de toewending zelf, maar nog op een verhulde manier, datgene, wat wij verlegen en onbestemd 'het zijn' noemen. Alleen, geschiedt zo'n toewending niet ook nog en op een vreemde manier onder de heerschappij van het nihilisme, namelijk zodanig dat 'het zijn' zich afwendt en zich onttrekt in de absentie? Afwending en onttrekking zijn echter niet niets. Zij heersen bijna opdringeriger voor de mens, zo dat zij hem meetrekken, zijn doen en laten opslorpen en het uiteindelijk zo in het zich onttrekkende zog opzuigen, dat de mens kan menen, dat hij alleen nog zichzelf tegenkomt".[150]

Afwending en onttrekking zijn een 'zog' waarin de verhouding van de mens tot datgene wat is meegezogen en voortgetrokken wordt. Het is het aandringen en opdringen, het razende en meeslepende van de cybernetica naar telkens nieuwe, betere, volgende effecten. Het spreken van toe- en afwending van zijn brengt noodzakelijk het misverstand met zich mee dat er een

---

Zeit' der Entwurfsbereich für das Verstehen. Sofern es sich um das Verstehen im Sinne des Seinsverständnisses handelt, ist mit dem 'Sinn von Sein' gefragt nach dem Offenen, aus dem her dergleichen wie Sein überhaupt verständlich ist…". Zie ook EiM p.64.

[149] GA 49 p.56: "Die Frage nach dem 'Sinn von Sein', d.h. nach dem Entwurfsbereich, dem Offenen, darin einem Verstehen 'Sein' überhaupt (nicht erst ein Seiendes) sich enthüllt, ist die Frage nach der 'Wahrheit des Seins'".

[150] WM p.401/ZSF p.235: "Darum fragen wir jetzt gemäßer, ob 'das Sein' etwas für sich ist und ob es außerdem und bisweilen auch sich den Menschen zuwendet. Vermutlich ist die Zuwendung selber, aber noch verhüllterweise, Jenes, was wir verlegen genug und unbestimmt 'das Sein' nennen. Allein geschieht solche Zuwendung nicht auch noch und in einer seltsamen Weise unter der Herrschaft des Nihilismus, nämlich in der Weise, daß 'das Sein' sich abwendet und sich in die Absenz entzieht? Abwendung und Entzug sind jedoch nicht nichts. Sie walten fast bedrängender für den Menschen, so daß sie ihn fortziehen, sein Trachten und Tun ansaugen und es schließlich so in den sich entziehenden Sog aufsaugen, daß der Mensch meinen kann, er begegne nur noch sich selbst".

beweging wordt voorgesteld die zo nu en dan de mens treft. Maar wie of wat de mens 'is', is getekend door de toe- en afwending.[151] Afwending en onttrekking zijn als *Zug* een teken (*Zeichen*, *Zeichnung*). Heidegger luistert hier naar het woordspel van *Zug, ziehen, zeigen, zeichnen*. Wat zich onttrekt kan ons juist op die manier aangaan en aanspraak op ons maken - verder reikend dan het aanwezige, 'het werkelijke'. Het opgaan in de werkelijkheid kan de mens afsluiten voor datgene wat hem aangaat *terwijl* het hem ontgaat en zich onttrekt, aldus Heidegger. Wat zich ons onttrekt, trekt ons daarbij mee, of we het nu merken of niet. Wanneer wij in het zog (*Zug*) van het zich onttrekken geraken, zijn wij – alleen geheel anders dan de trekvogels – op doortocht naar datgene wat ons aantrekt, doordat het zich onttrekt. Wanneer wij zo aangetrokken zijn dan is ons 'wezen' al getekend door dit 'op doortocht naar'… .[152] Onze technologische omgang met de dingen is getekend door een tekening die zich onttrekt.

Wat zich onttrekt en wat wegblijft is niet definitief verdwenen, maar blijft in het verborgene tekenend voor wat er is.[153] Wat zich teruggetrokken heeft of afscheid genomen, is

[151] WM p.401/ZSF p.235: "Freilich lassen Zuwendung und Abwendung des Seins, wenn wir genügend auf sie achten, sich nie vorstellen, gleich als ob sie nur dann und wann und für Augenblicke auf den Menschen träfen. Das Menschenwesen beruht vielmehr darauf, daß es jeweils so oder so in der Zuwendung und Abwendung währt und wohnt".

[152] WhD pp.5-6: "Das zu-Denkende wendet sich vom Menschen ab. Es entzieht sich ihm. Doch wie können wir von Solchem, das sich einsther entzieht, überhaupt das Geringste wissen oder es auch nur nennen? Was sich entzieht, versagt die Ankunft. Allein – das Sichentziehen ist nicht nichts. Entzug ist Ereignis. Was sich entzieht, kann sogar den Menschen wesentlicher angehen und in den Anspruch nehmen als alles Anwesende, das ihn trifft und betrifft. Die Betroffenheit durch das Wirkliche hält man gern für das, was die Wirklichkeit des Wirklichen ausmacht. Aber die Betroffenheit durch das Wirkliche kann den Menschen gerade gegen das absperren, was ihn angeht, angeht in der gewiß rätselhaften Weise, daß es ihm entgeht, indem es sich ihm entzieht. Das Ereignis des Entzugs könnte so das Gegenwärtigste in allem jetzt Gegenwärtigen sein und so die Aktualität alles Aktuellen unendlich übertreffen. Was sich uns entzieht, zieht uns dabei gerade mit, ob wir es sogleich und überhaupt merken oder nicht. Wenn wir in den Zug des Entziehens gelangen, sind wir – nur ganz anders als die Zugvögel – auf dem Zug zu dem, was uns anzieht, indem es sich entzieht. Sind wir als die zo Angezogenen auf dem Zuge zu dem uns Ziehenden, dann ist unser Wesen schon durch dieses 'auf dem Zuge zu…' geprägt".

[153] GA 69 pp.36-7: "Die Seinsverlassenheit meint also nicht Abschnürung des Seienden vom Sein, im Gegenteil: in der Verlassenheit ist ja das Verlassene doch auf das Verlassende bezogen - ihm zugewiesen -, so daß es sich, wenngleich verschiedenartig, auf das Verlassende verläßt. Die Verlassenheit ist dann eine wesentliche, wenn das Verlassende als solches nicht mehr wißbar ist und doch noch ein verhüllter Schein alles umdrängt".; p.38: "In der Verlassenheit ist ja das Verlassene doch nicht vom Verlassenden abgeschnitten, sondern ihm gerade dergestalt zugewiesen, daß es sich ständig noch auf es 'verläßt', dies sogar dann, wenn das Verlassene sowohl das Verlassende als auch die eigene Verlassenheit vergißt. In einer Verlassenheit vom Seyn ist aber das Seiende durch jenes entlassen, weil im ungesehenen Lichte der Machbarkeit des Seienden je nur das Seiende gilt und das 'Sein' zu einem bloßen Wortschall herabgesetzt wird".

er nog als weigering: als een voorbehouden mogelijkheid.[154] Er is niet eerst een tekening die zich vervolgens onttrekt, maar dit onttrekken is de tekening zelf. Deze tekening is zelf niets technologisch, maar is datgene wat de technologie gaande houdt. Heidegger zoekt een manier om na te denken bij de tekenende onttrekking:

"Deze onttrekking is datgene wat eigenlijk te denken geeft, is het bedenkelijkste. We merken nu misschien al eerder, dat dit bedenkelijkste, waarin zich ook het wezen van de moderne techniek verborgen houdt, ons voortdurend en overal aanspreekt, dat het bedenkelijkste ons zelfs meer nabij is dan het dichtstbijzijnde voor de hand liggend tastbare en dat het zich desalniettemin onttrekt".[155]

In Hoofdstuk 4 zal het vraagstuk besproken worden van een methode van een denken die hieraan kan beantwoorden. Het gaat Heidegger daarbij niet primair om de onttrekking van de ene zijnswijze om plaats te maken voor de andere, maar om de openheid zelve van waaruit de zijnswijzen en de omslagen ervan opkomen en zich onttrekken.[156] Het spel van geven en zich terughouden kan zich alleen afspelen 'in' deze vrije open ruimte - 'in' staat hier tussen aanhalingstekens omdat de openheid geen container of leegte is waarin iets zich afspeelt.

Heidegger vermoedt in de onttrekking een teken. Eerder werd deze tekening aangeduid met het woord *Herausforderung*. Met dit woord duidt Heidegger niet primair op een menselijke activiteit maar op het zich onttrekkende licht waarin dingen en mensen tot elkaar komen. Wanneer de mens zijn omgeving benadert met het oog op berekening en effectiviteit dan volgt hij een bepaalde *Zug*. Hij is al door iets meegenomen, gestuurd, op weg

[154] ZSD p.23: "Unterwegs wurde schon mehr gesagt, aber es wurde nicht eigens gesagt, nämlich dies, daß zum Geben als Schicken das Ansichhalten gehört, nämlich dieses, daß im Reichen von Gewesen und Ankommen Verweigerung von Gegenwart und Vorenthalten von Gegenwart spielen. Das jetzt Genannte: Ansichhalten, Verweigerung, Vorenthalt, zeigt dergleichen wie ein Sichentziehen, kurz gesagt: den Entzug".

[155] WhD p.55: "Dieser Entzug ist das, was eigentlich zu denken gibt, ist das Bedenklichste. Wir merken jetzt vielleicht schon eher, daß dieses Bedenklichste, worin sich auch das Wesen der modernen Technik verborgen hält, uns ständig und überall anspricht, daß das Bedenklichste uns gar näher ist als das nächste Handgreifliche der gewöhnlichen Handgriffe und daß es sich gleichwohl entzieht".

[156] Zie o.a. SD p.18: "Reichen des Offenen"; p.72: "Die Lichtung ist das Offene für alles An- und Abwesende"; p.73: "Solche Offenheit allein gewährt überhaupt einem Geben und Hinnehmen…"; p.73: "Lichtung des Seins"; p.75: "In ihr beruht aber auch das mögliche Scheinen, d.h. das mögliche Anwesen der Anwesenheit selber".

gebracht. Hij wordt er toe gebracht dingen als bestand te bestellen. Dit sturen en op weg brengen noemt Heidegger: *Geschick*.[157] Dit *Geschick* heeft met 'lot' weinig te maken.[158]

Heidegger beluistert in dit woord: *schicken*, dat niet alleen 'sturen', maar ook 'toebeschikken', 'beschikken' of 'schikken' kan betekenen. Het sturen of toebeschikken van het licht van de berekening en effectiviteit onttrekt zich. Zodra mensen en dingen in de wederzijdse *Herausforderung* tot elkaar komen – dus wanneer ik als toerist een tempel zie – heeft zich al iets onttrokken, namelijk dat zijn en denken in het licht van de *Herausforderung* zelf al zijn aangereikt vanuit een bereik dat zichzelf in dat aanreiken onttrekt.[159] Dit aanreiken is *Geschick* of *Seinsgeschick*.

Deze woorden geven aanleiding tot misverstanden. Men is geneigd een instantie aan te nemen die stuurt, zendt, beschikt en iets dat gestuurd, gezonden, beschikt wordt. Daarbij zou er ook nog een ontvangende of begiftigde instantie zijn. Heidegger wijst er voortdurend op dat *Sein* nimmer een 'instantie' of een 'zijnde' kan zijn. Zo ook niet in het woord *Seinsgeschick*. Ondermeer in *Zur Sache des Denkens* maakt hij duidelijk: 'zijn' 'is' niet. Er is geen zijn, dat vervolgens *schickt* of *geschickt* wordt. Evenmin is er zijn dat zich onttrekt[160] of dat allerlei omslagen ondergaat.[161] 'Zijn' is toebeschikt maar zodanig dat het zich als toebeschikking

---

[157] TK p.24: "Das Wesen der modernen Technik bringt den Menschen auf den Weg jenes Entbergens, wodurch das Wirkliche überall, mehr oder weniger vernehmlich, zum Bestand wird. Auf einen Weg bringen – dies heißt in unserer Sprache: schicken. Wir nennen jenes versammelnde Schicken, das den Menschen erst auf einen Weg des Entbergens bringt, das *Geschick*".

[158] Zie o.a. SvG p.158. J. Bartels heeft Heidegger klaarblijkelijk niet goed gelezen wanneer hij in *De geschiedenis van het subject. Husserl, Heidegger, Ryle* zegt: "Heidegger ziet deze gestalten als een soort lotsbeschikking waar we ons slechts naar kunnen schikken, al kan dit schikken volgens hem ook in de vorm van een innerlijke distantie en een innerlijk verzet plaatsvinden". (pp.120-121)

[159] ZSD p.23: "Das Schicken im Geschick des Seins wurde gekennzeichnet als ein Geben, wobei das Schickende selbst an sich hält und im Ansichhalten sich der Entbergung entzieht". Zie ook TK p.31: "… daß auch das Herausfordern in das Bestellen des Wirklichen als Bestand immer noch ein Schicken bleibt, das den Menschen auf einen Weg des Entbergens bringt".

[160] SvG p.122: "So wenig wie das Sichentbergen die erst hinzukommende Beschaffenheit eines sonst bereits irgendwie bestehenden 'Seins' ist, so wenig gilt dies vom Entzug und Sichentziehen. Wäre dies eine Beschaffenheit des Seins, dann besagte dies: Durch den Entzug bleibt das Sein einfach weg. Es gäbe dann dem so verstandenem Entzug zufolge kein Sein. Man verstünde hier Entzug in einem Sinne, der ein Verfahren meint, durch das man z.B. einem Wein die Säure entzieht, damit er sie nicht mehr hat. Aber Sein ist kein Ding, das irgendwer uns wegnimmt und beseitigt, sondern das Sichentziehen ist die Weise, wie das Sein west, d.h. als An-wesen sich zuschickt. Der Entzug bringt das Sein nicht auf die Seite, sondern das Sichentziehen gehört als Sichverbergen in die Eigenschaft des Seins. Sein wahrt sein Eigenes im Sichentbergen, insofern es sich als dieses zugleich verbirgt. Das Sichverbergen, der Entzug, ist eine Weise, in der Sein als Sein währt, sich zuschickt, d.h. sich gewährt".

[161] ZSD pp.7-8: "Die Entfaltung der Wandlungsfülle des Seins sieht zunächst aus wie eine Geschichte des Seins. Aber das Sein hat keine Geschichte, so wie eine Stadt oder ein Volk seine Geschichte hat. Das Geschichtartige

weghoudt.[162] De paradoxale beweging van zich tegelijkertijd geven en onttrekken is *Geschick* – en dat is wat zijn *is*, zonder dat dit zo gezegd kan worden. Heidegger zoekt naar het juiste woord wanneer hij zegt: "Een geven, dat alleen zijn gave geeft, zichzelf echter daarbij terughoudt en onttrekt, een dergelijk geven noemen wij *das Schicken*".[163] Wanneer 'geven' gedacht wordt als een zichzelf in de gave terughoudend schenken, kan 'zijn' het *Geschickte* genoemd worden. De 'omslagen' (*Wandlungen*) van of in 'zijn' zijn op die wijze *geschickt*, aldus Heidegger.[164] De verschillende wijzen waarop 'zijn' zich geeft 'zijn' evenzovele wijzen waarop 'zijn' zich onttrekt. Het zich toebeschikken en het zich onttrekken zijn een en het zelfde[165]; het zich toebeschikken *is* een zich onttrekken en de naam hiervoor is: *Seinsgeschichte*.[166] De zogenaamde *Seinsgeschichte* is de *Geschichte* van een zich onttrekken van het *Schickende* ten gunste van de in het *Schicken* gegeven *Schickungen*.[167]

Het *Geschick* van zijn is onachterhaalbaar en houdt zich in dat *Schicken* weg, blijft bij zichzelf. 'Zich weghouden', 'bij zichzelf blijven' heet in het Grieks: *εποχη*. Daarom spreekt Heidegger van *epochen* van het *Seinsgeschick*.[168] *Epoche* betekent hier geenszins een bepaald

---

der Geschichte des Seins bestimmt sich offenbar daraus und nur daraus, wie Sein geschieht, dies heißt nach dem soeben Dargelegten, aus der Weise, wie Es Sein gibt".

[162] ZSD p.9: "Seinsgeschichte heißt Geschick von Sein, in welchen Schickungen sowohl das Schicken als auch das Es, das schickt, an sich halten mit der Bekundung ihrer selbst. An sich halten heißt griechisch 'epoche'. Daher die Rede von Epochen des Seinsgeschickes. Epoche meint hier nicht einen Zeitabschnitt im Geschehen, sondern den Grundzug des Schickens, das jeweilige An-sich-halten seiner selbst zugunsten der Vernehmbarkeit der Gabe, d.h. des Seins im Hinblick auf die Ergründung des Seienden".

[163] ZSD p.8: "Ein Geben, das nur seine Gabe gibt, sich selbst jedoch dabei zurückhält und entzieht, ein solches Geben nennen wir das Schicken". Cf. ook SvG pp.108-109: "Zum Gebrauch des Wortes 'Geschick' in der Rede vom Geschick des Seins sei folgendes vermerkt: Gewöhnlich verstehen wir unter Geschick dasjenige, was durch das Schicksal bestimmt und verhängt worden ist: een trauriges, ein böses, ein gutes Geschick. Diese Bedeutung ist eine abgeleitete. Denn 'schicken' besagt ursprünglich: bereiten, ordnen, jegliches dorthin bringen, wohin es gehört, daher auch einräumen und einweisen; ein Haus, eine Kammer beschicken heißt: in der rechten Ordnung, eingeräumt und aufgeräumt halten".

[164] ZSD pp.8-9: "Nach dem so zu denkenden Sinn von Geben ist Sein, das es gibt, das Geschickte. Dergestalt geschickt bleibt jede seiner Wandlungen. Das Geschichtliche der Geschichte des Seins bestimmt sich aus dem Geschickhaften eines Schickens, nicht aus einem unbestimmt gemeinten Geschehen".

[165] SvG p.109: "Wenn wir das Wort 'Geschick' vom Sein sagen, dann meinen wir, daß Sein sich uns zuspricht und sich lichtet und lichtend den Zeit-Spiel-Raum einräumt, worin Seiendes erscheinen kann. Im Geschick des Seins ist die Geschichte des Seins nicht von einem Geschehen her gedacht, das durch einen Verlauf und einen Prozeß gekennzeichnet wird. Vielmehr bestimmt sich das Wesen von Geschichte aus dem Geschick des Seins, aus dem Sein als Geschick, aus solchem, was sich uns zuschickt, indem es sich entzieht. Beides, Sichzuschicken und Sichentziehen, sind Ein und das Selbe, nicht zweierlei. In beiden waltet auf verschiedene Weise das vorhin genannte Gewähren, in beiden, d.h. auch im Entzug, hier sogar noch wesentlicher".

[166] SvG p.114: "Sein schickt sich uns zu, aber so, daß es zugleich schon sich in seinem Wesen entzieht. Dies meint den Titel 'Seinsgeschichte'".

[167] ZSD p.44.

[168] *Holzwege* p.311: "Dergestalt hält das Sein mit seiner Wahrheit an sich. Dieses Ansichhalten ist die frühe Weise seines Entbergens. (…) Wir können dieses lichtende Ansichhalten mit der Wahrheit seines Wesens die

tijdvak[169], maar het 'schikken' zelf dat een 'aan zichzelf vasthouden' en 'bij zichzelf blijven' en zo een 'zich onttrekken' is. Met dit woord duidt hij op de wijze waarop 'zijn' zich geeft en onttrekt en zo onze omgang met de dingen tekent. Er is daarbij geenszins sprake van 'een zijn' dat zich vervolgens onttrekt; het zich onttrekken is de wijze waarop 'zijn' 'weest', waarop het zich geeft en schikt.[170]

Heidegger noemt de beweging van opkomen van een tekening van de wijze waarop dingen en mensen tot elkaar komen en het tegelijkertijd ongenaakbaar bij zichzelf blijven hiervan: *Entbergen*.[171] Dit woord is een vertaling[172] van het Griekse woord *aletheia*, een woord dat via de Latijnse vertaling *veritas*, in het Nederlands doorgaans met *waarheid* wordt vertaald. Onder *waarheid* verstaan wij gewoonlijk: juistheid van het voorstellen.[173] Heidegger beluistert in het woord *aletheia* een *alfa privans* en vertaalt: on-verborgenheid, of: *Entbergen*. Dit woord betekent: vanuit de verborgenheid in de openheid brengen, aan het licht brengen, openbaar en toegankelijk maken. Het is een woord voor het *Schicken* dat zichzelf tegelijkertijd onttrekt. Het woord *Wahrheit* wordt daarom door Heidegger niet begrepen als een onveranderlijke overeenstemming tussen het menselijk denken en spreken enerzijds en de werkelijkheid anderzijds, maar als een zich onttrekkend, zich verbergend 'ontbergen'.[174]

εποχη des Seins nennen. Dieses dem Sprachgebrauch der Stoa entnommene Wort nennt hier jedoch nicht wie bei Husserl das Methodische des Aussetzens der thetischen Bewußtseinsakte in der Vergegenständlichung. Die Epoche des Seins gehört ihm selbst. Sie ist aus der Erfahrung der Vergessenheit des Seins gedacht".
NB: In deze paragraaf zal later duidelijk gemaakt worden wat Heidegger met de woorden *Vergessenheit des Seins* aanduidt.

[169] Evenmin is Heideggers woord epoche te begrijpen als een 'cultureel paradigma', zoals Safranski doet: p.259: "es gibt nur ein Wahrheitsgeschehen, und das heißt: eine Geschichte der Seinsentwürfe. Diese ist aber identisch mit der Geschichte der leitenden Pradigmen der Kulturepochen und Zivilisationstypen". Ook op p.354 noemt hij de 'Abfolge von Seinsverhältnissen' 'kulturelle Paradigmen'. Ook J. Bartels spreekt in *De geschiedenis van het subject. Husserl, Heidegger, Ryle* over de verschillende 'zijnsverhoudingen die men in de gescheidenis aantreft' als 'culturele paradigma's' (p.120).
[170] SvG p.122: "Aber Sein ist kein Ding, das irgendwer uns wegnimmt und beseitigt, sondern das Sichentziehen ist die Weise, wie Sein west, d.h. als An-wesen sich zuschickt".
[171] Zie o.a. TK pp.11-12.
[172] Zie Hoofdstuk 1, § 3 m.b.t. *übersetzen*.
[173] TK p.12: *Richtigkeit des Vorstellens*.

---

[174] Overigens denkt Heidegger niet dat de Grieken met het woord aletheia deze ervaring ter sprake brachten. Zie o.a. O. Pöggeler, *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*, 1983 p.62: "Heidegger hat 1973 bei einem Seminar mit französischen Freunden in Freiburg-Zähringen seinen Vortrag 'Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens' dahin korrigiert, daß er nun eingesehen habe, Parmenides erfahre auch nicht in einer verdeckten Weise die lethe oder das Verbergen als Herzmitte der aletheia oder der Unverborgenheit. Damit hat Heidegger aber keine Wende von der Erfahrung einer ekstatisch-klaffenden Wahrheit zu einem in sich gerundeten Sein vollzogen. Er hat nur darauf aufmerksam gemacht, daß er auf seinen Reisen nach Griechenland

De wijzen van toegang die ons openstaan of voor ons verborgen zijn, kunnen ‘verschuiven’ en omslaan. Heidegger onderscheidt een aantal epochen die ook zelf weer op te delen zijn. Ook al zegt hij dat epochen geen historische tijdvakken zijn, niettemin is die indruk onontkoombaar. Hij onderscheidt verschillende ‘stadia’ in de geschiedenis van de verschijningswijze van wat er is:

“

1. het zijn van het zijnde als *hupokeimenon*, dat bestaat uit de *phusei onta*, het van zich uit opgaande, en *de thesei onta*, het door de mens vervaardigde;
2. het zijn van het zijnde als geschapen-zijn (*Geschöpflichkeit*);
3. het door het ik-subject bepaalde object of voorwerp (*Gegenstand*). Als waarlijk zijnde geldt dat wat met wetenschappelijke objectiviteit is vastgesteld”[175].

Schickungen zijn gegeven grondwoorden waarbinnen dat wat is ons verschijnt. Als voorbeeld hiervan noemt Heidegger de woorden *idea*, *ousia*, *energeia*, *substantia*, *actualitas*, *perceptio*, *Monade*, *Gegenständlichkeit*, *Gesetztheit des Sichsetzens im Sinne des Willens der Vernunft*, *der Liebe*, *des Geistes*, *der Macht*, *der Wille zum Willen in der ewigen Wiederkehr des Gleichen*.[176] Dit is geen historische opsomming, maar dit zijn woorden die de wijze van

---

seit 1962 erfahren zu haben glaubte, daß es bei den Griechen nicht einmal eine Spur zu dem gebe, was für Heidegger selber entscheidend wurde: zum Verbergen als der Herzmitte der Unverborgenheit. So sah Heidegger sich darin bestätigt, nicht mehr von Unverborgenheit und Wahrheit im Anschluß an das griechische Wort aletheia zu sprechen, sondern der eigenen Erfahrung auch einen eigenen Namen zu geben – ‘Lichtung’”.

[175] ZoS pp.154-155: “In der Geschichte der Bestimmung des Seienden finden wir also die folgenden drei Stadien:

1. das Sein des Seienden als hupokeimenon, das besteht aus den phusei onta, dem von sich aus Aufgehenden, und den thesei onta, dem von Menschen Hergestellten;
2. das Sein des Seienden als Geschöpflichkeit;
3. das durch das Ich-Subjekt bestimmte Objekt oder der Gegenstand. Als wahrhaft Seiendes gilt das in wissenschaftlicher Objektivität Festgestellte”.

[176] ZSD p.7: “Indessen können wir die Wandlungsfülle des Anwesens auch historisch feststellen durch den Hinweis, daß Anwesen sich zeigt als “’En”, das einigende einzig Eine, als der ‘Logos’, die das All verwahrende Versammlung, als die ‘idea’, ‘ousia’, ‘energeia’, substantia, actualitas, perceptio, Monade, als Gegenständlichkeit, als Gesetztheit des Sichsetzens im Sinne des Willens der Vernunft, der Liebe, des Geistes, der Macht, der Wille zum Willen in der ewigen Wiederkehr des Gleichen” , als Gesetztheit des Sichsetzens im Sinne des Willens der Vernunft, der Liebe, des Geistes, der Macht, der Wille zum Willen in der ewigen Wiederkehr des Gleichen”.

verschijnen van de dingen betreffen en als zodanig antwoorden op wat wordt toegesproken, op een oproep, een teken.[177]

Heidegger maakt in het licht hiervan een onderscheid tussen *Geschichte* en *Historie*. De 'historie' is de wetenschap die de geschiedenis voorstelt en presenteert als een chronologische opeenvolging van tijdvakken, waarbij oorzaken, gevolgen, ontwikkelingen, progressies en regressies worden vastgesteld. De geschiedwetenschap is zelf als wetenschap een product van de mathesis universalis van de Nieuwe Tijd. De *Geschichte* daarentegen betreft de wijzen waarop de tijd zelf is verschenen, bijvoorbeeld als eenvormige opeenvolging van tijdvakken. Het is de geschiedenis van tekeningen van de wijze waarop mensen en dingen tot elkaar komen. De verhouding tussen *Geschichte* en *Historie* lijkt tegenstrijdig te zijn, maar dat ligt volgens Heidegger aan ons zelf: wij kunnen niet anders dan het 'begrip' *Seinsgeschick* voorstellen, als een zichzelf afdraaiend proces of als een verschijnsel dat tegenover ons ligt[178], maar juist het tegenover elkaar van 'zijn' en 'mensenwezen' 'is' het *Geschick* zelf.[179]

De epochen zouden elkaar in hun opeenvolging overlappen en zo bedekken, zodanig dat de aanvankelijke *Schickung* van 'zijn' op verschillende wijzen meer en meer verborgen

---

[177] ZSD p.9: "Wenn Platon das Sein als 'idea' und als 'koinoonia' der Ideen vorstellt, Aristoteles als 'energeia', Kant als Position, Hegel als den absoluten Begriff, Nietzsche als Willen zur Macht, dann sind dies nicht zufällig vorgebrachte Lehren, sondern Worte des Seins als Antworten auf einen Zuspruch, der in dem sich selber verbergenden Schicken, im 'Es gibt Sein' spricht".

[178] Zie O.D. Duintjer, *De vraag naar het transcendentale. Vooral in verband met Heidegger en Kant*, p.300: "Zijnsgeschiedenis als *Geschick* betekent in de eerste plaats, dat de concrete wereld waarin wij verkeren, buiten onze beschikkingsmacht om, ons wordt toegeschikt, als een onophefbare grens en maat voor wie wij zijn en voor alles wat ons als verleden, tegenwoordig, toekomstig aangaat. En wel toegeschikt op een overrompelende, onberekenbare, onherleidbare en ondoorgrondelijke wijze. Het op-lichten van wereld geschiedt 'jäh', en laat zich niet vangen in de greep van een causale of logische ordening. Want de referentiekaders voor zulk een ordenende localisering worden pas door deze geschiedenis toegewezen. Men kan niet buiten deze geschiedenis gaan staan, daar zij betrekking heeft op de wereld zelf waarin wij telkens reeds verkeren, en die aan alle zijnden welke we tot standplaats zouden willen kiezen, hun zijn verleent. Geen objectiverende voorstelling van historische gebeurtenissen, geen enkele verklaring van het historisch proces (cyclisch of lineair, bovenhistorisch of historisch, optimistisch of pessimistisch), hoe overtuigend en waardevol die binnen haar eigen grenzen ook wezen mag – kan ooit een laatste grond zijn om op te staan, daar elke voorstelling van het zijnde reeds uitgaat van een afgrondelijke zijnsbelichting, en slechts kon opkomen in een bijzonder tijdperk, dat reeds werd toegeschikt".

[179] SvG p.158: "Für unser fast völlig in das gegenständliche Vorstellen losgelassene Denken bleibt das, was die Wendung 'Geschick des Seins' nennt, zunächst schwer zugänglich. Aber die Schwierigkeit liegt nicht in der Sache, sondern bei uns. Das Geschick des Seins ist nämlich nicht nur kein an sich ablaufender Prozeß, es ist auch nichts, was uns gegenüber liegt, vielmehr ist es eher *als* Gegeneinanderüber von Sein und Menschenwesen das Geschick selber. Wir sagen mit Bedacht 'eher', weil auch so der Verdacht nicht beseitigt ist, Sein wese als etwas vom Menschen Abgetrenntes".
NB: Dit laatste is de vraag; Heidegger lijkt hier een antropocentristische tendens te vertonen. Verderop in dit proefschrift zal dit nader besproken worden.

raakt.[180] Tegelijkertijd zouden ze onoverbrugbaar naast elkaar staan. In *Der Satz vom Grund* spreekt Heidegger van:

"…de gegeven epochen van het volle *Seinsgeschick* en de wijze waarop de epochen onverhoeds openspringen als bloemknoppen. De epochen laten zich nooit uit elkaar afleiden of zelfs op de baan van een doorlopend proces brengen. Toch is er een overlevering van epoche naar epoche. Maar die verloopt niet tussen de epochen als een band, die hen verbindt, maar de overlevering komt telkens uit het verborgene van het *Geschick*, zoals uit een bron verschillende beekjes ontspringen, die een stroom voeden, die overal en nergens is".[181]

'Zijn' zegt in iedere epoche iets anders en toch heerst er in het geheel van het *Seinsgeschick* iets wat 'hetzelfde' is, maar dat zich niet door een algemeen begrip laat voorstellen en evenmin te begrijpen is als een 'rode draad' die door de verschillende epochen loopt.[182] Dit 'zelfde' blijft in de verschillende epochen weg.[183] Ook hier speelt het probleem dat wij 'een epoche' onmiddellijk als een ding voorstellen.

Volgens Heidegger is 'zijn' steeds op onoverbrugbaar andere manieren begrepen. 'Zijn' 'is' altijd binnen een bepaalde tekening, namelijk de verhouding van zijn (dat zich onttrekt) en denken. Tegelijkertijd is iedere epoche op haar manier een beantwoording aan het (al dan niet op een bepaalde manier gegeven) onderscheid tussen iets en de verschijningswijze ervan.

In de epoche van de techniek of de cybernetica zouden deze zijnswijzen volgens Heidegger niet zozeer vernietigd, als wel *vollendet* zijn. Heideggers betiteling 'epoche van de cybernetica of de techniek' betekent niet dat de mens is omgeven door machinerieën of

---

[180] ZSD p.9: "Die Folge der Epochen im Geschick von Sein ist weder zufällig, noch läßt sie sich als notwendig errechnen. Gleichwohl bekundet sich das Schickliche im Geschick, das Gehörige im Zusammengehören der Epochen. Diese überdecken sich in ihrer Folge, so daß die anfängliche Schickung von Sein als Anwesenheit auf verschiedene Weise mehr und mehr verdeckt wird".

[181] SvG 154: "... die jeweiligen Epochen des vollen Seinsgeschickes und … die Art, nach der die Epochen jäh aufspringen wie Knospen. Die Epochen lassen sich nie auseinander ableiten und gar auf die Bahn eines durchlaufenden Prozesses schlagen. Gleichwohl gibt es eine Überlieferung von Epoche zu Epoche. Aber sie verläuft nicht zwischen den Epochen wie ein Band, das sie verknüpft, sondern die Überlieferung kommt jedesmal aus dem Verborgenen des Geschickes, so wie aus einem Quell verschiedene Rinnsale entspringen, die einen Strom nähren, der überall ist und nirgends".

[182] SvG p.110: "Hat es jedoch damit seine Wahrheit, daß Sein jeweils sich uns zuschickt, als solches sich uns einräumt und Schickung ist, dann ergibt sich hieraus, daß 'Sein' und 'Sein' jeweils in den verschiedenen Epochen seines Geschickes anders sagt. Gleichwohl waltet im Ganzen des Seinsgeschickes etwas Selbiges, was sich allerdings nicht durch einen allgemeinen Begriff vorstellen oder als ein roter Faden aus dem vielfältigen Geschichtsgang herausziehen läßt".

[183] *Holzwege* p.196: "Das vorbereitende Denken hält sich deshalb notwendig im Bereich der geschichtlichen Besinnung. Die Geschichte ist für dieses Denken nicht die Abfolge von Zeitaltern, sondern eine einzige Nähe des Selben, das in unberechenbaren Weisen des Geschickes und aus wechselnder Unmittelbarkeit das Denken angeht".

computers en evenmin dat er een bepaalde wijze van verschijnen is verdwenen, maar dat het onderscheid tussen een *wijze* van verschijnen en *verschijnen überhaupt* in indifferentie verzonken is. Er blijkt slechts onderscheidsloosheid, dat wil zeggen eenvormigheid. De terugtrekking zou begonnen zijn in de Nieuwe Tijd en zich in het tijdperk van de cybernetica voltooien.[184] 'Voltooiing' of 'einde' dient hier niet begrepen te worden als 'eindpunt', 'het punt waarop iets stopt of ophoudt', maar als 'voleinding', 'voltooiing'.[185] De epoche van de cybernetica is volgens Heidegger een voltooiing van de epoche van de Nieuwe Tijd. In welke zin is hier sprake van een voltooiing?

In de epoche van de cybernetica heeft het onderscheid tussen zijnden en zijn zich aan ons onttrokkken. In andere epochen zijn er ogenblikken geweest waarop dit onderscheid op een bepaalde wijze van zich blijk gaf. De aanvang van deze *Seinsgeschichte* ziet Heidegger in het Griekse denken. Daar is voor het eerst de differentie tussen zijn en zijnden opgekomen en is de vraag gerezen: wat is zijnd? Wat is het zijn van de zijnden? De Griekse mens raakte verplaatst van dat wat hem verschijnt naar het *bereik* waarin de mens en de dingen elkaar tegemoet kunnen treden. Heidegger beschouwt dit als de aanvang van de filosofie. Dit bereik werd echter niet als zodanig ervaren. Een glimp er van is te zien bij Plato die spreekt van het licht dat niet gezien wordt maar dat de horizon is waarin het zien en het verschijnen elkaar bereiken.[186] Tegelijkertijd heeft de aanvang van de filosofie zich in vergetelheid terug getrokken doordat 'zijn' enerzijds als vanzelfsprekend begrepen werd als 'aanwezig-zijn' (zij het op onoverbrugbare andere manieren[187]) en doordat het anderzijds begrepen werd vanuit het zijnde. De metafysica heeft met haar vraag naar het zijn van de zijnden 'zijn' als het meest vanzelfsprekende aangenomen, namelijk als 'aanwezig zijn' en heeft nooit gevraagd naar de *Sinn* van zijn.[188]

Heidegger spreekt van *epochen* om aan te geven dat de wijze waarop de dingen verschijnen zich geeft maar tegelijkertijd ongenaakbaar bij zichzelf houdt en zich zo

---

[184] SvG p.100: "Heute scheint sich der Entzug des Wesens des Seins zu vollenden. Heute, sagen wir und meinen das beginnende Atomzeitalter, durch das sich vermutlich die Neuzeit vollendet, insofern sich der anfängliche Grundzug dieser Epoche ins Letzte und uneingeschränkt entfaltet".

[185] EPhAD p.63: "Die alte Bedeutung unseres Wortes 'Ende' bedeutet dasselbe wie Ort: 'von einem Ende zum anderen' heißt: von einem Ort zum anderen. Das Ende der Philosophie ist der Ort, dasjenige, worin sich das Ganze ihrer Geschichte in seine äußerste Möglichkeit versammelt. Ende als Vollendung meint diese Versammlung".

[186] cf. *Platons Lehre von der Wahrheit* (in *Wegmarken*) p.124.
[187] Zie de Inleiding, §4.
[188] GA 49 p.56: "'Sinn' ist nach 'Sein und Zeit' der Entwurfsbereich für das Verstehen. Sofern es sich um das Verstehen im Sinne des Seinsverständnisses handelt, ist mit dem 'Sinn von Sein' gefragt nach dem Offenen, aus dem her dergleichen wie Sein überhaupt verständlich ist…"

onttrekt.[189] De geschiedenis van de verberging en de onttrekking van 'datgene' dat 'zijn' geeft ('Es gibt Sein'), noemt Heidegger: *Seinsvergessenheit*.[190] Hij merkt op dat men de zogeheten *Seinsvergessenheit* vaak zo voorstelt, dat, bij wijze van vergelijking, het zijn een paraplu is, die een filosofieprofessor in zijn vergeetachtigheid ergens heeft laten staan. De vergetelheid behoort echter tot het zijn zelf en heerst als *Geschick* van het wezen ervan.[191] De ervaring van de 'waarheid' van zijn of de *Sinn* van zijn is het denken ontzegd. Heidegger beschouwt het metafysische denken zelfs als een verhulling van deze ontzegging.[192] Nergens, aldus Heidegger, treedt ons een denken tegemoet dat de waarheid van het zijn zelf en daarmee de waarheid zelf als het zijn denkt. Ook in het denken vóór Plato en Aristoteles wordt het zijn als aanwezig zijn (*Anwesen*) niet als zichzelf vanuit zijn waarheid gedacht. De *Seinsgeschichte*

---

[189] NB Zie *Antwort. Martin Heidegger im Gespräch*, Neske, Pfullingen 1988 Hannah Arendt, *Martin Heidegger ist achtzig Jahre alt*, p.241: "Anwesen und Abwesen, Verbergen und Entbergen, Nähe und Ferne – ihre Verkettung und die Bezüge, die zwischen ihnen walten, haben mit der Binsenwahrheit, daß es Anwesen nicht geben könnte, wenn Abwesen nicht erfahren wäre, Nähe nicht ohne Ferne, Entbergen nicht ohne Verbergen, so gut wie nichts zu tun".

[190] ZSD p.44: "Die Metaphysik ist Seinsvergessenheit und d.h. die Geschichte der Verbergung und des Entzugs dessen, das Sein gibt". *Holzwege* (*Der Spruch des Anaximander*) p.336: "*Die Seinsvergessenheit ist die Vergessenheit des Unterschiedes des Seins zum Seienden*. Allein die Vergessenheit des Unterschiedes ist keienswegs die Folge einer Vergesslichkeit des Denkens. Die Vergessenheit des Seins gehört in das durch sie selbst verhüllte Wesen des Seins. Sie gehört so wesentlich in das Geschick des Seins, daß die Frühe dieses Geschickes als die Enthüllung des Anwesenden in seinem Anwesen beginnt. Das sagt: die Geschichte des Seins beginnt mit der Seinsvergessenheit, damit, daß das Sein mit seinem Wesen, mit dem Unterschied zum Seienden, an sich hält. Der Unterschied entfällt. Er bleibt vergessen". Zie C. Strube, *Das Mysterium der Moderne. Heideggers Stellung zur gewandelten Seins- und Gottesfrage*, p.58. Strube wijst er op dat er twee 'zijden' aan de Seinsvergessenheit zitten: "Die Seinsvergessenheit hat primär eine 'systematische' Bedeutung. Dieser Begriff trägt nämlich dem Umstand Rechnung, daß wir uns in unserem Verhalten zunächst und zumeist an das Seiende halten, nicht aber an das Sein. Obwohl wir in allem Verhalten zu Seiendem bereits vom Seinsverständnis Gebrauch machen, übergehen wir es in diesem Verhalten ständig. Es ist uns etwas Selbstverständliches. (…) Die Rede von der Seinsvergessenheit kann demnach auch bedeutet, daß wir nicht mehr wissen, was 'sein' *heißt*." Wel dient hierbij opgemerkt te worden dat dit geen omissie van onze kant is. Zie m.b.t. 'brauchen': Hoofdstuk 4, § 2.2.

[191] WM p.409; ZSF p.243: "Die 'Seinsvergessenheit' hat man denn auch vielfach so vorgestellt, daß, um es im Bilde zu sagen, das Sein der Schirm ist, den die Vergesslichkeit eines Philosophieprofessors irgendwo hat stehen lassen. Indessen *befällt* die Vergessenheit als anscheinend von ihm Getrenntes nicht nur das Wesen des Seins. Sie gehört zur Sache des Seins selbst, waltet als Geschick seines Wesens". Zie ook ZSD pp.31-32: "Indes kommt es für das rechte Verstehen darauf an, einzusehen, daß das genannte bisherige Nichtdenken kein Versäumnis ist, sondern als Folge des Sichverbergens des Seins zu denken ist. Die Verbergung des Seins gehört als deren Privation zur Lichtung des Seins. Die Seinsvergessenheit, die das Wesen der Metaphysik ausmacht und die zum Anstoß fur 'Sein und Zeit' wurde, gehört zum Wesen des Seins selbst. Damit stellt sich für ein Denken an das Sein die Aufgabe, Sein so zu denken, daß die Vergessenheit ihm wesentlich zugehört". Het is in het licht van deze citaten onbegrijpelijk hoe J. Bartels in *De geschiedenis van het subject. Husserl, Heidegger, Ryle* het volgende kan beweren: "Door het zijn te vergeten en geen oog meer te hebben voor het onderscheid tussen zijnde en zijn, verliest de mens het besef van zijn vrijheid en zijn verantwoordelijkheid, en maakt hij de wereld tot een wereld van manipuleerbare objecten." (p.135).

[192] NWGT p.195-6: "Das Denken wird unablässig von dem einen Geschehnis angegangen, daß in der Geschichte des abendländischen Denkens zwar von Anfang an das Seiende hinsichtlich des Seins gedacht wird, daß jedoch die Wahrheit des Seins ungedacht bleibt und als mögliche Erfahrung dem Denken nicht nur verweigert ist, sondern daß das abendländische Denken selbst und zwar in der Gestalt der Metaphysik das Geschehnis dieser Verweigerung eigens, aber gleichwohl unwissend verhüllt".

begint noodzakelijk met de *Seinsvergessenheit*'. *Seinsvergessenheit* is dus niet iets wat er pas 'is' in het tijdperk van de cybernetica.[193] Er is dan ook geen sprake van een *Verfallsgeschichte*[194].

De beweging van het zich schikkende en onttrekkende 'zijn' kan blijken in de grondwoorden, bijvoorbeeld die van Descartes. Zoals in de inleiding bleek, kan Descartes beschouwd worden als degene die in zijn denken bij uitstek de Nieuwe Tijd aan het licht brengt. Hem verschijnt alleen datgene als werkelijk zijnd, wat altijd blijft wat het eenmaal is, wat duurzaam en onveranderlijk is en wat niets anders nodig heeft om te kunnen bestaan.[195] Descartes zegt de dingen te beschouwen als geschapen door god. Al het zijnde dat niet god is, moet vervaardigd zijn en in stand gehouden worden. Dat betekent dat het zijn van het zijnde begrepen wordt binnen de horizon van 'vervaardiging tot iets wat voorhanden' is respectievelijk 'geen vervaardiging behoevend' (god als *ens increatum*).[196] Het zijnde behoeft, vergeleken met god, weliswaar vervaardiging en instandhouding, maar binnen het domein van de geschapen zijnden, de wereld in de zin van *ens creatum*, zijn er twee substanties die op zichzelf staan en geen andere zijnden behoeven: *res extensa* en *res cogitans*.[197] De naam voor iets wat op zichzelf kan bestaan is: *substantia*. Wat maakt het zijn uit van de drie substanties – de oneindige substantie god, en de eindige substanties *res extensa* en *res cogitans*?

Het zijn van deze substanties is: bestendige duurzaamheid (*ständiger Verbleib*, *ständige Vorhandenheit*) of: substantialiteit. Descartes spreekt echter niet van 'zijn' of substantialiteit; dit is volgens hem op zichzelf ontoegankelijk en heeft geen betrekking tot

---

[193] NWGT p.243: "Nirgends begegnet uns ein Denken, das die Wahrheit des Seins selbst und damit die Wahrheit selbst als das Sein denkt. Sogar dort ist diese nicht gedacht, wo das vorplatonische Denken als der Anfang des abendländischen Denkens die Entfaltung der Metaphysik durch Platon und Aristoteles vorbereitet. Das εστιν (εον) γαρ ειναι nennt zwar das Sein selbst. Aber es denkt das Anwesen gerade nicht als das Anwesen aus seiner Wahrheit. Die Geschichte des Seins beginnt und zwar notwendig *mit der Vergessenheit des Seins*".

[194] *Antwort. Martin Heidegger im Gespräch*, Neske, Pfullingen 1988, *Martin Heidegger im Gespräch mit Richard Wisser* p.23: "Ich spreche nicht von einer Verfallsgeschichte, sondern nur vom Geschick des Seins insofern, als es sich mehr und mehr im Vergleich zu der Offenbarkeit des Seins bei den Griechen entzieht – bis zur Entfaltung des Seins als bloßer Gegenständlichkeit für die Wissenschaft und heute als bloßer Bestand für die technische Bewältigung der Welt. Also: Es ist nicht eine Verfallsgeschichte, sondern es ist ein *Entzug des Seins*, in dem wir stehen".

[195] SuZ pp.95-96: "Die mathematische Erkenntnis gilt als diejenige Erfassungsart von Seiendem, die der sicheren Habe des Seins des in ihr erfaßten Seienden jederzeit gewiß sein kann. Was seiner Seinsart nach so ist, daß es dem Sein genügt, das in der mathematischen Erkenntnis zugänglich wird, *ist* im eigentlichen Sinne. Dieses Seiende ist das, *was immer ist, was es ist*; daher macht am erfahrenen Seienden der Welt das sein eigentliches Sein aus, von dem gezeigt werden kann, daß es den Charakter des *ständigen Verbleibs* hat, als remanens capax mutationum. Eigentlich *ist* das immerwährend Bleibende".

[196] Zie SuZ p.92 m.b.t. 'Herstellungs(un)bedürftigkeit'
[197] SuZ p.92.

ons. Daarom drukt hij 'zijn' uit door middel van predicaten die aan zijnden toekomen (*extensio*). Daardoor wordt het woord *substantie* dubbelzinnig: het kan zowel 'substantialiteit', het zijn van een ding, als 'een substantie', een ding betekenen.[198] Bij Descartes wordt de ontologische differentie indifferent.

Naast de mathematische zekerheid van de natuurwetenschap, van de *res extensa*, van het object, treft Descartes het onbetwijfelbare *ego cogito* als zekere bodem aan. Het 'ik' wordt het bij uitstek voorliggende. Vervolgens wordt de term *subject* tot aanduiding van dit ik. Alles wat tegenover dit ik in het denken ervan staat en door dit denken bepaalbaar want berekenbaar en meetbaar is, is: object. Alleen datgene is werkelijk wat binnen de bestaanswijze van de objectiviteit kan worden vastgesteld. Maar het kan pas tot een dergelijke objectieve vaststelling komen wanneer de mens als het onderliggende subject verschijnt.[199] De woorden *subiectum* en *obiectum* uit de voorafgaande epoche ondergaan een omkering.

Het Latijnse woord *subiectum* heeft in de Middeleeuwen geen betrekking op een 'ik' en is een vertaling van het Griekse woord *hupokeimenon*. Voor de Grieken is het aanwezige het 'voorliggende': *hupokeisthai*. Tot Descartes werd met het woord *subiectum* ieder voor zich voorhanden ding aangeduid, terwijl met het woord *obiectum* het in het zuivere voorstellen *Entgegengeworfene*, het mijn voorstellen, mijn *repraesentatio* tegemoet

---

[198] SuZ pp.89-90: "Der Titel für das Sein eines an ihm selbst Seienden lautet substantia. Der Ausdruck meint bald das Sein eines als Substanz Seienden, *Substanzialität*, bald das Seiende selbst, *eine Substanz*". SuZ pp.93-94 Descartes läßt den in der Idee der Substanzialität beschlossenen Sinn von Sein und den Charakter der 'Algemeinheit' dieser Bedeutung unerörtert. … Descartes weicht der ontologischen Frage nach der Substanzialität nicht nur überhaupt aus, er betont ausdrücklich, die Substanz als solche, das heißt ihre Substanzialität, sei vorgängig an ihr selbst für sich unzugänglich. Verumtamen non potest substantia primum animadverti ex hoc solo, quod sit res existens, quia hoc solum per se nos non afficit. Das 'Sein' selbst 'affiziert' uns nicht, deshalb kann es nicht vernommen werden. 'Sein ist kein reales Prädikat' nach dem Ausspruch Kants, der nur den Satz Descartes' wiedergibt. … In der Bestimmung der Substanz durch ein substanzielles Seiendes liegt nun auch der Grund für die Doppeldeutigkeit des Terminus. Intendiert ist die Substanzilität und verstanden wird sie aus einer seienden Beschaffenheit der Substanz. Weil dem Ontologischen Ontisches unterlegt wird, fungiert der Ausdruck substantia bald in ontologischer, bald in ontischer, zumeist aber in verschwimmender ontisch-otologischer Bedeutung".

[199] ZoS p.153.

geworpene (bijv. ik stel mij een gouden berg voor) bedoeld werd.[200] Bij Descartes wordt het 'ik' tot subject bij uitstek[201] en worden de dingen tot objecten.

Deze omkering is volgens Heidegger niet zomaar een verandering in taalgebruik of een aanwijzing naar historisch relativisme[202] maar de markering van een epochale ommekeer, dat wil zeggen: een wending in de onttrekking en weigering van de wijze waarop dingen en mensen elkaar ontmoeten:

"Gaat het hier alleen om een verandering van het taalgebruik? Neen. Er is iets heel anders in het spel. Niets minder dan een radicale ommekeer (*Wandlung*) van de verhouding (*Stellung*) van de mens tot het zijnde. Dat deze omslag van het besef van zijn (*Seinsverständnis*) geschiedde, is de voorwaarde er voor dat wij vandaag in een wetenschappelijk getechniseerde wereld leven".[203]

De volgende omslag, danwel de voltooiing van deze omslag, is het in elkaar ingebouwd raken van subject en object door de terugkoppeling.[204] Oudemans heeft erop gewezen dat bij Descartes de kiem van identiteit door terugkoppeling aanwezig is, namelijk daar waar hij zegt dat de filosofie een boom is, waarvan de wortels de metafysica zijn, de stam de fysica en de

---

[200] SvG p.139: "Wie bereits früher vermerkt, ist das Wort 'Gegenstand' die Übersetzung des lateinischen obiectum. Kein Geringer als Lessing wehrte sich seinerzeit gegen diese Übersetzung. Lessing übersetzte obiectum durch 'Gegenwurf'. Diese Übersetzung ist in der Tat nicht nur wörtlicher sondern auch sprechender. Denn sie spricht davon, daß etwas entgegengeworfen wird, nämlich dem vorstellenden Subjekt und durch dieses. 'Gegenwurf' trifft genau denjenigen Sinn von obiectum, den das Wort auch schon im Mittelalter hatte. Ein obiectum ist.z.B. ein goldener Berg, gerade weil er, wie wir heute sagen, nicht objektiv existiert, sondern nur durch das einbildende Vorstellen dem vorstellenden Ich zugeworfen wird. In der neuzeitlichen Bedeutung von Objekt liegt aber zugleich, daß das Zugeworfene, durch das Trachten der forschenden Be-trachtung Beigestellte, keine bloße Einbilding ist, sondern etwas von sich her Anwesendes dem vorstellenden Ich zustellt". Zie ook ZoS p.153, GA 41 pp.81-2 en GA 10 (*Der Satz vom Grund*) pp.139-140.

[201] ZW p.81: "Nicht daß der Mensch sich von den bisherigen Bindungen zu sich selbst befreit, ist das Entscheidende, sondern daß das Wesen des Menschen überhaupt sich wandelt, indem der Mensch zum Subjekt wird. Dieses Wort Subjectum müssen wir freilich als die Übersetzung des griechischen hupokeimenon verstehen. Das Wort nennt das Vor-Liegende, das als Grund alles auf sich sammelt. Diese metaphysische Bedeutung des Subjektbegriffes hat zunächst keinen betonten Bezug zum Menschen und vollends nicht zum Ich.
Wenn aber der Mensch zu dem ersten und eigentlichen Subjectum wird, dann heißt das: Der Mensch wird zu jenem Seienden, auf das sich alles Seiende in der Art seines Seins und seiner Wahrheit gründet. Der Mensch wird zur Bezugsmitte des Seienden als solchen".

[202] Zie Pöggeler (1983) p.410: "Die hermeneutische ('seinsgeschichtliche') Erörterung der antiken und der neuzeitlichen Physik endet gerade nicht in einem historischen Relativismus; vielmehr ermöglicht sie erst die Frage, unter welchen Bedingungen bestimmte Lehren gültig sind".

[203] ZoS p.153: "Handelt es sich hier nur um eine Änderung des Sprachgebrauchs? Nein. Ganz anderes ist im Spiel. Nichts Geringeres als eine radikale Wandlung der Stellung des Menschen zum Seienden. Daß dieser Wandel des Seinsverständnisses geschah, ist die Voraussetzung dafür, daß wir heute in einer wissenschaftlich technisierten Welt existieren". Zie ook GA 41 p.106: "Diese Umkehrung der Bedeutungen der Worte subiectum und obiectum ist keine bloße Angelegenheit des Sprachgebrauches; es ist ein grundstürzender Wandel des Daseins, d. h. der Lichtung des Seins des Seienden, auf Grund der Herrschaft des *Mathematischen. Es ist eine dem gewöhnlichen Auge notwendig verborgene Wegstrecke* der eigentlichen Geschichte, die immer die der Offenbarkeit des Seins – oder gar nichts ist".

[204] Zie vorige paragraaf

takken die uit deze stam groeien alle andere wetenschappen.[205] Heidegger heeft in zijn *Einleitung zu 'Was ist Metaphysik'?* laten zien dat de wortels van deze boom van de filosofie weliswaar steeds radicaler kunnen worden, steeds dieper reiken, maar dat Descartes vergeet dat de wortels in een bodem moeten groeien. De bodem is het element waar de wortels doorheen gaan en vanaf gekeerd zijn, gericht als ze zijn op takvorming.

In *Ernüchterung des Denkens oder der Abschied der Onto-Theologie* verwijst Oudemans echter naar datgene wat Descartes schrijft ná de door Heidegger geciteerde passage; daar zegt Descartes dat men noch van de wortels, noch van de stam de vruchten plukt maar alleen van de uiteinden van de takken. De filosofie is weliswaar in de metafysica verworteld maar rechtvaardigt zichzelf in de vruchten: de praktische wetenschappen.[206] Hier verschijnt volgens Oudemans dat wat vroeger als metafysische verworteling begrepen werd als input en de vruchten van de boom als rechtvaardigende output. Oudemans laat zien: "Die Überflüssigkeit der metaphysischen Rechtfertigung im Kreislauf des Input-Output-Systems kündigt sich an".[207] De metafysische rechtvaardiging zoekt naar het radicale en principiële, naar een laatste grond die als onwankelbaar fundament kan dienen. Tegelijkertijd is het voor Descartes vanzelfsprekend dat de vruchten, de opbrengst als nut en succes de waarheid aantonen. Vruchten en wortels vallen samen en vormen als kringloop een terugkoppelingssysteem. In de inleiding is duidelijk geworden dat de boom als *Bestand* bezien wordt in het licht van de opbrengst van vruchten, dus in het licht van zijn nut, succes en werking. De boom is als leverancier van hout, cellulose, zuurstof en recreatieve beleving een bestand in een keten van bestanden, in een circulatie van input en output. De boom is daardoor nooit zichzelf, maar betrokken op wat er aan input voorafging en wat hij aan succes en effecten zal opleveren. Er is geen *idea* meer nodig; de voortzetting van de replicatie is de maat.

Heidegger zoekt een weg om te bedenken wat het bereik is van waaruit de omslagen in identiteit opkomen en verdwijnen. Hij vindt een toegang tot het veranderlijke licht waarin de

---

[205] Opp. ed. Ad. en Ta. IX, 14 "Ainsi toute la Philosophie est comme un arbre, dont les racines sont la Métafysique, le tronc est la Physique, et les branches qui sortent de ce tronc sont toutes les autres sciences...".

[206] Niet alleen hier blijkt de kiem van het 'pragmatisme' bij Descartes. In DM noemt Decartes vruchtbaarheid een onderdeel van de redelijkheid. Descartes spreekt van 'vermeerderen', 'vruchten', 'vooruitgang, 'hoop'. In de 5^{e} alinea gebruikt hij het woord *utile*. Ook zegt Descartes dat zijn methode de mensen zal maken tot *maîtres et possesseurs de la nature* (p.62) wat wijst op een technische toepasbaarheid van deze methode. Tevens springt de metaforiek van het bouwen (DM) in het oog: er moet op de onwankelbare fundamenten gebouwd worden. In dit bouwen ligt het nut voor het leven.

[207] Oudemans, ED p.121.

dingen verschijnen in de taal (*Sprache*).[208] Het gebied waar de mens met de dingen in contact kan komen en de dingen als dit of dat verschijnen is: de taal. De taal is niet zomaar een communicatie-instrument, maar tekent de wereld waarin de mens leeft.[209] De taal en het tekenen daardoor is niets menselijks, aldus Heidegger. Het zijn articulaties die niet door de mens geconstrueerd zijn maar buiten hem om opkomen en ondergaan. Die articulaties duidt Heidegger aan met: *Sprache*. De hierboven genoemde omwentelingen zijn niet bedacht door Galileï, Descartes of Darwin, maar zij konden de dingen pas als zodanig ervaren en ter sprake brengen doordat de verschijningswijze der dingen al omgeslagen was. Het gaat Heidegger om het *bereik* vanwaaruit die omslagen en articulaties opkomen en ondergaan[210].

De hierboven genoemde woorden *idea*, *substantia*, *subiectum* en *obiectum*, *Wille zum Willen*[211] en *Bestand* zijn voorbeelden van 'grondwoorden' waarin de tekening van het *Geschick* kan blijken. Deze woorden wijzen naar het zich onttrekkende bereik. Het woord *animal rationale*, als traditionele opvatting van de mens, kan dit duidelijk maken. Deze karakterisering is niet door de mens uitgevonden; zij beheerst het menszijn voordat een mens denkt. Binnen deze wezensbepaling verschijnt de mens, denkt hij en handelt hij. Maar hoe zou hij ooit bij deze wezensbepaling zelf kunnen nadenken? *Animal rationale* is de vertaling van het Griekse *zooion logon echon*. Met betrekking tot vertalen, zegt Heidegger dat dit zondermeer het omzetten van een boodschap van de ene in de andere taal is. Waar het gaat om grondwoorden die ter sprake brengen op welke wijze de dingen toegankelijk zijn, moet een vertaling (Duits: *Übersetzung*) beantwoorden aan de wijze waarop in een epoche van het *Geschick* een woord spreekt.[212] Zo wordt een 'Übersetzung' een '*Über*setzung', een verplaatst raken naar datgene wat in een woord ter sprake komt. In deze vertaling wordt *logos* begrepen als *ratio*, dat wil zeggen: als rekening (rekenende taal, taal-tal, getal[213]), als proportionaliteit. De mens bezit de taal als werktuig, en bewerkt en structureert daarmee de warrige en chaotische wereld om deze in zijn bezit te krijgen. Taal wordt binnen deze metafysica op

---

[208] Zie Hoofdstuk 3, § 5.

[209] SvG p.161: "Doch selbst dann, wenn wir die Sprache nur noch für ein Instrument der Information halten, wird das Sprechen der Sprache nie zu einem Mechanismus, der irgendwo in einer Gleichförmigkeit abläuft. Wenn wir uns auf die abendländischen Sprachen beschränken und diese Beschränkung zum voraus als eine Grenze anerkennen, dürfen wir sagen: unsere Sprachen sprechen geschichtlich".

[210] SvG p.40: "Hinter dieser, dem Anschein nach harmlosen Verschiedenheit von Wortbedeutungen verbirgt sich der Grundzug der Geschichte des abendländischen Denkens: die Geschichte, nicht als vergangenes, sondern die Geschichte als noch währendes, uns heute, wie kaum je, bestimmendes Geschick".

[211] Zie § 4.

[212] Zie de weergave van H. Dreyfus, *De la technè à la technique: le statut ambigu de l'ustensilité dans* L'Être et le Temps aan het slot van deze paragraaf.

[213] Zie o.a. SvG, UzS p.251.

dezelfde wijze begrepen als het wezen van de mens, namelijk als een eenheid van materie en geest.[214]

Met betrekking tot *vertalen*:
Zie SvG pp.163-4: "Übersetzen und Übersetzen ist nicht das Gleiche, wenn es sich hier um einen Geschäftsbrief handelt und dort um ein Gedicht. Jener ist übersetzbar, dieses nicht. Inzwischen hat die moderne Technik, genauer gesagt die ihr wahlverwandte moderne logistische Auslegung des Denkens und Sprechens, bereits Übersetzungsmaschinen in Gang gesetzt. Beim Übersetzen handelt es sich aber nicht nur darum, was jeweils, sondern aus welcher Sprache in welche Sprache übersetzt wird. Das jetzt Vermerkte betrifft indes Verhältnisse des Übersetzens, die sich bei einiger Kenntnis und geringem Nachdenken leicht überschauen lassen. Gleichwohl können wir dabei immer noch einen entscheidenden Zug verfehlen, der alle wesentlichen Übersetzungen durchzieht. Damit meinen wir solche Übersetzungen, die in Epochen, da es an der Zeit ist, ein Werk des Dichtens oder des Denkens übertragen. Der gedachte Zug besteht darin, daß die Übersetzung in solchen Fällen nicht nur Auslegung, sondern Überlieferung ist. Als Überlieferung gehört sie in die innerste Bewegung der Geschichte. Nach früher Bemerktem heißt dies: Eine wesentliche Übersetzung entspricht jeweils in einer Epoche des Seinsgeschickes der Weise, wie im Geschick des Seins eine Sprache spricht".; p.171: "Eine Übersetzung wird dort, wo das Sprechen der Grundworte von einer geschichtlichen Sprache in die andere *über*setzt, zur Überlieferung". Zie ook de woorden van Heidegger met betrekking tot het vertalen van de spreuk van Anaximander: *Holzwege* (Der Spruch des A.) p.297: "Aber solange eine Übersetzung nur wörtlich ist, braucht sie noch nicht wortgetreu zu sein. Wortgetreu ist sie erst, wenn ihre Wörter Worte sind, sprechend aus der Sprache der Sache".; p.303: "Wir versuchen, den Spruch des Anaximander zu übersetzen. Dies verlangt, daß wir das griechisch Gesagte in unsere deutsche Sprache herübersetzen. Dazu ist nötig, daß unser Denken vor dem Übersetzen erst zu dem übersetzt, was griechisch gesagt ist. Das denkende Übersetzen zu dem, was in dem Spruch zu seiner Sprache kommt, ist der Sprung über einen Graben". Zie ook p.306 en 308.
Zie ook: F.-W. von Herrmann, *Übersetzung als philosophisches Problem* in *Zur philosophischen Aktualität Heideggers* (Symposion der Alexander von Humboldt-Stiftung vom 24.-28. April 1989 in Bonn-Bad Godesberg), Band 3 *Im Spiegel der Welt: Sprache, Übersetzung, Auseinandersetzung*. Von Herrmann maakt duidelijk dat, wanneer Heidegger spreekt van de onvertaalbaarheid (*Unübersetzbarkeit*) van een gedicht, of van een gedachte, dit geenszins betrekking heeft op de beperkingen van vertalingen, maar om een wezenlijk onderscheid in de vertaling van bijvoorbeeld een handelsbrief (*Geschäftsbrief*) of van dat wat gedicht of gedacht is (p.113). Dit onderscheid is daarin gelegen dat dichten en denken wijzen van zeggen en spreken zijn waarin een ervaring met de taal zelf speelt. Von Herrmann wijst er op dat 'ervaring' hier de betekenis heeft van: *Widerfahrnis* (p.115). De taal zelf – het 'wezen' van de taal - brengt zichzelf ter sprake, komt aan het woord. Normaal gesproken – ook in de wetenschap - komt ter sprake: wat wij met elkaar bespreken en waarover wij spreken. Maar wat niet aan het woord komt is de aard van de taal zelf: p.115: "In der Weise, wie alles Besprochene worthaft verlautet, ist dieses von uns in seinem Was und Wie verstanden. Das Wesen der Sprache selbst aber kommt in der worthaften Verständlichkeit dessen, worüber wir sprechen, nicht zu Wort, sondern hält an sich. Dieses Ansichhalten ist kein Mangel, sondern die Ermöglichung dessen, daß wir die Sprache geradehin auf das zusprechen, wovon und worüber wir jeweils sprechen. In den Bereich dieses Sprechens gehört auch jener exemplarisch genannte Geschäftsbrief, von dem es hieß, er sei im Unterschied zu einem Gedicht übersetzbar".

Een ervaring met de taal kan enerzijds een horen zijn van wat in grondwoorden ter sprake wordt gebracht en anderzijds een de ervaring met het wezen van de taal zelf ter sprake te brengen. (p.117: "Auch die denkerische Erfahrung mit der Sprache gabelt sich in zwei mögliche Weisen. Die erste von ihnen besagt, daß alles große, weil eine eigene Grundstellung beziehende Denken der Philosophie aus einer je eigenen Erfahrung mit dem Wesen der Sprache denkt und sein Gedachtes ins Wort und insbesondere in die maßgebenden Grundworte des Gedankenwerkes fügt. Das Gedachte dieses Denkens ist sein in den Grundworten Gesagtes, das es nur aus der Begegnung mit dem Wesen

[214] Zie o.a. Hum. p.164.

der Sprache zu sagen vermag. Die andere Weise der denkenden Erfahrung mit dem Wesen der Sprache zeigt sich in der Bemühung, nicht nur aus der Erfahrung mit der Sprache zu denken, sondern das Wesen der Sprache als solches zu erfahren, erfahrend zu denken und ins begriffliche Wort zu bringen. Heideggers begriffliches Grundwort für das von ihm auf seinen Wegen des Denkens erfahrene Wesen der Sprache ist 'das Geläut der Stille'").

Een vertaling is alleen dan een wezenlijke vertaling wanneer zij deze ervaring vertaalt – een ervaring die onherhaalbaar is en dus ook onvertaalbaar (p.118: "Eine Übersetzung ist – so können wir jetzt sagen – dann eine *wesentliche* Übersetzung, wenn sie eine werkgewordene dichterische oder denkerische Erfahrung mit dem *Wesen* der Sprache übersetzt. Insofern aber jede werkgewordene dichterische und denkerische Erfahrung mit der Sprache einzigartig und unwiederholbar ist, ist sie im recht verstandenen Sinne auch nicht übersetzbar. Dagegen ist die vielmalige Wiederholbarkeit des gewöhnlich Gesprochenen der Grund dafür, daß es restlos übersetzbar ist. (…) Alles, was zum alltäglichen und auch zum wissenschaftlichen Sprechen gehört, ist von einer Sprache in die anderen übersetzbar. Die Übersetzbarkeit ist überall dort gesichert, wo für das Geradehinsprechen das Wesen der jeweiligen Sprache und ihrer Sageweise an sich hält. Dort aber, wo im Gesprochenen und Geschriebene das erfahrene Wesen der Sprache in ihrer Sageweise zu Wort kommt, enthält das Gesagte die Grenze seiner Übersetzbarkeit".)

Betekent dit dat het vertalen van het denken en van een ervaring met de taal onmogelijk is? Neen. Von Hermann laat zien dat er volgens Heidegger *Übersetzungen* zijn die niet alleen *Auslegung*, maar ook *Überlieferung* zijn. Deze *wesentliche Übersetzungen* behoren tot de *Seinsgeschichte* (p.120). Ten aanzien van de vertaling van *logos* met *ratio*, en van *ratio* met *Vernunft* en *Grund* zegt hij (p.121): "*Was* im griechischen Wort logos und *wie* es gedacht und gesagt ist, hat sich im Sichüberliefern in die ratio gewandelt, und ebenso hat sich das, *was* im römischen Wort ratio und *wie* es gedacht und gesagt ist, im Sichüberliefern in die neuzeitliche Zusammengehörigkeit von Vernunft und Grund gewandelt. Der Wandel im Sichüberliefern des in den Grundworten Gedachten und Gesagten 'bewegt die eigentliche Geschichte'". Met betrekking tot de overgeleverde en overleverende vertaling van Griekse grondwoorden in het Latijn, citeert Von Herrmann Heidegger: "[Die] Übersetzung der griechischen Namen in die lateinische Sprache [ist] keineswegs der harmlose Vorgang, für den er noch heutigentags gehalten wird. Vielmehr verbirgt sich hinter der anscheinend wörtlichen und somit bewahrenden Übersetzung ein *Über*setzen griechischer Erfahrung in eine andere Denkungsart" (Holzwege p.13). Ten aanzien van het hierboven reeds aangehaalde citaat uit SvG zegt Von Herrmann: "Die andere Denkungsart, in die die griechische Erfahrung übersetzt, gehört in die gewandelte Epoche des Seinsgeschickes. Mit Blick auf die sich wandelnden Epochen der Seinsgeschichte kann Heidegger den Grundzug aller wesentlichen Übersetzungen in dieser Geschichte so fassen" (p.121). De vertalingen van de Griekse en Latijnse grondwoorden zijn niet fout; ze zijn juist maar gekleurd door onze eigen voorstellingen (p.122: "Die Einsichtnahme in den seinsgeschichtlichen Wandel der Grundworte auf dem Gang des abendländischen Denkens führt dazu, daß fortan weder die griechischen noch die römischen Leitworte durch die uns geläufigen neuzeitliche Worte in der neuzeitlichen Denkungsart gedankenlos übersetzt werden können. Zwar sind dies Übersetzungen lexikalisch richtig. Allein, 'ihre Richtigkeit ist auch das Verfängliche; denn durch sie verfangen wir uns in geschichtlich späteren, neuzeitlichen und noch heute maßgebenden Vorstellungen' (SvG, 166)"). Dit heeft geenszins te maken met een chronologisch-historische afstand, maar met de kloof tussen de wijze waarop de dingen hen verschenen en ons verschijnen (p.122: "Gerade im Bereich dieser Übersetzungen ist das Übersetzen 'der Sprung über einen Graben' (Holzwege 303). Aus dem, was bisher über den seinsgeschichtlichen Wandel im Sprechen der Grundworte gesagt wurde, leuchtet ein, daß dieser Graben nicht nur der chronologisch-historische Abstand zwischen uns und der griechischen Antike ist. Der Graben besteht vielmehr als die Ferne des griechisch Gedachten und Gesagten für unsere neuzeitliche Denkungsart. Erst wenn diese Ferne als eine solche erfahren wird, kann der Sprung über den Graben glücken, können wir uns hinhörend auf das einlassen, was im griechisch Gedachten griechisch gesagt ist").

Maar wat betekent dit voor ons Nederlanders, wanneer wij Heideggers Duitse woorden willen vertalen? Von Herrmann zegt dit heel duidelijk: "So, wie Heidegger in seinen Schriften aus der deutschen Sprache auf den Sagebereich der griechischen Sprache hört und aus diesem Hören heraus die auslegende Übersetzung des griechisch Gedachten vollzieht, so muß auch jeder der die Schriften Heideggers Übersetzenden seinerseits aus seiner Muttersprache heraus auf den Sagebereich des

griechisch wie des deutsch Gedachten hören, um aus diesem mehrfältigen Hören seine auslegende Übersetzung des griechisch und deutsch Gedachten zu volbringen" (p.124).

Het is de vraag of de mens - het *zooion logon echon* - begrepen moet worden als een levend wezen dat als eigenschap kent: het bezit van *logos*. De mens heeft niet de *logos* als bezit, hij behoort ertoe. Dit is niet louter een omkering van subject en object, maar duidt erop dat de mens, vóór hij zichzelf als *zooion logon echon* betitelt, vóór hij überhaupt iets als dit of dat aanspreekt of waarneemt, zich in een niet door hemzelf aangestoken licht verhoudt tot zijn omgeving en zichzelf.

Inmiddels is dankzij het Darwinisme gebleken dat de mens niet een dier is dat ratio heeft, maar dat *ieder* levend wezen rationeel is in die zin dat het alleen dan kan bestaan wanneer het een economische ratio tussen kosten en baten is. De voormalige wezensbepaling *animal rationale* zegt nu tweemaal het zelfde. Het onderscheid tussen het animale en het rationele is indifferent geworden; de driftmatige animaliteit en de menselijke rationaliteit zijn een en het zelfde geworden. De mens verschijnt als terugkoppelingsbestand van informatie, als vehikel van zelfzuchtige genen.

In de bepaling van de mens als *animal rationale* – en wellicht ook in de bepaling van de mens als genenvehikel - is reeds een beslissing genomen over de wijze waarop dat wat is toegankelijk is. Hier is te zien hoe de taal het open bereik tekent van waaruit betekenissen opkomen en verdwijnen. De betekenis van *logos* als ratio bepaalt hoe de mens zichzelf en zijn omgeving ziet en is het element waarin hij leeft.

De vanzelfsprekendheid van de doorlaatbaarheid van verschijnen en denken verhult dat deze doorlaatbaarheid zelf niet afhankelijk is van dit verschijnen en denken. Het licht van de berekenbaarheid behoort niet tot de dingen en is evenmin door ons ontstoken. Dingen en mensen zijn niet altijd in dit licht tot elkaar gekomen – hoewel dit nauwelijks gezegd kan worden aangezien wij niet buiten de berekenbaarheid kunnen treden.

H. Dreyfus zegt in *De la technè à la technique: le statut ambigu de l'ustensilité dans* L'Être et le Temps in *Cahier de l'Herne; Heidegger*, Éditions de l'Herne (Paris 1983) dat het denken van Heidegger niet zozeer een beantwoording aan de *Seinsgeschichte* is, alswel de voltrekking ervan. Dreyfus beschouwt het denken van Heidegger als een onderdeel van de *Seinsgeschichte*, waarbij dit denken de stadia van deze *Geschichte* volgt; de gang van Heideggers denken zou de gang van de techniek zijn. *Sein und Zeit* zou in deze gang een dubbelzinnige status hebben: enerzijds lijkt Heidegger in dit werk de dingen (werktuigen) op een niet-technische manier te begrijpen, namelijk vanuit de pretechnologische alledaagse omgang ermee, anderzijds lijkt dit slechts een overgangsstadium te zijn naar een geheel technologisch begrip van de dingen. Wanneer deze overgang in *Sein und Zeit* wordt voltrokken dan zou Heideggers denken de aankomst van de techniek bevorderen door de nieuwe verschijningswijze van de dingen en de natuur – niet meer als *physis* maar als *Zeugganzes* (en *Bestand*) – ter sprake te brengen en zo te doen heersen. Zie p.288: "S'agit-il d'une

critique de la technologie sous la forme d'un traitement transcendantal de la compréhension prétechnologique quotidienne de l'outil, ou plutôt, sous l'apparence d'une analytique de l'activité quotidienne, n'est-ce pas le reflet d'une transition dans l'histoire de l'être de l'outil, transition qui prépare l'avènement de la technique? Autrement dit, il n'est pas clair si sur ce point *L'Être et le Temps* s'affronte à la technique ou contribue à la promouvoir!" en pp.289-290: "Il en découle que l'identification de la nature dans *L'Être et le Temps* à 'un étant intramondain de prime abord disponible' appartient à une interprétation de l'outil qui est déjà entièrement technologique. Une autre lecture consisterait au contraire à refuser la conception d'une histoire de l'être de l'outil procédant par étapes et s'en tiendrait à une opposition massive entre le prétechnologique et le technologique. Puisque, d'après Heidegger, 'l'être ainsi calculable et mis dans le calcul, fait de l'étant quelque chose de maîtrisable au sein de la technique moderne à structure mathématique, qui est *essentiellement* autre que tout ce qu'on avait pu connaître jusqu'ici en fait d'usage d'outils', et puisque *L'Être et le Temps* dénie d'une manière explicite la possibilité d'une 'formalisation mathématique' de l'étant-disponible, il ressortirait de cette lecture que *L'Être et le Temps* présente une analyse de l'attitude constante de l'homme dans son utilisation des ustensiles, attitude qui s'oppose radicalement à la compréhension technologique de l'outil. Le fait même que ces deux lectures schématiques soient possibles suggère que *L'Être et le Temps* présente une interprétation de l'être de l'outil qui flotte d'une façon ambiguë entre le point de vue de l'artisanat et celui de la technologie et, ce faisant, pousse le lecteur à s'arrêter soit à l'une, soit à l'autre et à résister en même temps à ces deux interprétations".

Het voorbeeld van de rivier als leverancier van waterkracht laat volgens Dreyfus zie dat *Sein und Zeit* ten aanzien van de *Herausforderung* een tussen stadium vormt (p.294: "Par rapport à la provocation technologique, *L'Être et le Temps* présente encore une fois un stade intermédiaire de l'être de la nature. (…) Pour comprendre entièrement la signification de la position intermédiaire de *L'Être et le Temps*, il nous faut nous demander: est-ce que *L'Être et le Temps* affirme que la rivière est, *entre autres*, une source d'énergie, ou bien que l'utilisation de la rivière comme force hydraulique *est la façon originelle* dont la rivière est rencontrée? Sur ce point, *L'Être et le Temps* révèle sa profonde ambiguïté. En premier lieu il peut sembler qu'approcher la nature en fonction de son utilité – ce que l'on pourrait appeler le pragmatisme de *L'Être et le Temps* – est seulement une maniere ontique de la rencontrer". Op 'ontologisch niveau' kunnen deze tegenstrijdigheden worden opgelost (p.295). Immers, alle wijzen van zijn van de natuur berusten in de *Weltlichkeit* der *Welt* en vandaaruit in het *In-der-Welt-sein*. Deze *Weltlichkeit*, ziet Heidegger in *Sein und Zeit* nog als een geheel van verwijzingen (bijv. in het atelier van een handwerksman) maar in *Die Frage nach der Technik* blijkt dit slechts een tussenstadium geweest te zijn. Hier zijn de werktuigen gemobiliseerde bestanden geworden (p.301: "L'analyse de la mondanéité dans *L'Être et le Temps* enlève les dernières barrières – celles de la *physis* aussi bien que celles de la volonté et de la subjectivité – qui résistaient à la tendance technologique à traiter tout étant (y compris l'homme) comme réserve et fonds utilisable. Rien ne fait plus obstacle désormais à l'ultime possibilité, à savoir ordonner dans le seul but de l'ordre efficace lui-même".) Dit tussenstadium beschouwt Dreyfus als de beslissende stap op weg naar het ter sprake brengen en aldus voltrekken van de 'verschijningswijze' van het bestand (p.299: "A la lumière de la relation entre nature et Technique telle que la pense le dernier Heidegger, *L'Être et le Temps* apparaît, dans l'histoire de l'être de l'ustensile, non seulement comme une étape entre autres mais comme *le* pas décisif vers la Technique."). Aldus heeft Dreyfus Heidegger bevrijd uit het *Schusterperspektive*.

4. Rekenen

Heidegger wijst erop[215] dat het woord *ratio* stamt van het Latijnse *reor*, iets voor iets houden. Datgene waarvoor iets gehouden wordt, wordt verondersteld, gesupponeerd. Bij een dergelijk 'veronderstellen' wordt datgene, met het oog waarop iets verondersteld wordt, gericht naar

[215] SvG p.167.

datgene wat verondersteld wordt en daarmee gelijk gemaakt ('zu*richten*'). Dit 'iets naar iets richten' is de betekenis van het Duitse werkwoord '*rechnen*' – en van het Nederlandse '*rekenen*'. Rekening houden met iets, wil zeggen: het in het oog houden en zich daarnaar richten. Op iets rekenen, betekent: het verwachten en het daarbij zo recht richten dat er op te bouwen is. Rekenen op iets en rekening houden met iets betekent: iets met het oog op iets bezien en daarbij op iets anders acht slaan.[216] De eigenlijke betekenis van rekenen is niet noodzakelijk betrokken op getallen. Het opereren met getallen is een specifiek soort rekenen, namelijk kwantitatief. Rekenen is ook: overwegen, het een vergelijkend, schattend tegenover het ander leggen.

In het rekenen van een terugkoppelingsysteem is sprake van een *éénmaken*, een *gelijk maken*: datgene met het oog waarop iets verondersteld wordt, het doel, de gewenste situatie (zie het voorbeeld van de stoommachine) moet gelijk worden aan datgene wat verondersteld wordt, de *status quo*, de situatie waarin er sprake is van een tekort, van kosten. Kosten en baten worden verrekend; de output moet de input dekken of overtreffen; wanneer dat het geval is kan de cirkelgang opnieuw gemaakt worden. Waarin bestaat deze cirkelgang en welke rol speelt de eenheid van het gelijkmaken hierin?

De input bestaat in een vaststellen van het tekort en van de aard ervan met het oog op de delging ervan. Vervolgens wordt een procedure opgesteld, waarbij via stelsels van regels en systemen de opheffing van het tekort wordt ingesteld. Bijvoorbeeld: de thermostaat stelt de temperatuur in de kamer vast, presenteert deze door middel van terugkoppeling aan het centrale systeem dat de feitelijke temperatuur met de gewenste vergelijkt, ten opzichte van elkaar verrekent en aldus de discrepantie vaststelt tussen de beide temperatuurwaarden.

De eenheid die speelt in het verrekenen is het economisch evenwicht. Kosten en baten vallen tegen elkaar weg in de kwijting (*quitte*). Dit is de zin van ratio als proportie of verhouding. Bij het 'iets houden voor iets', het 'rekening houden met' of 'rekenen op', en het vergelijkend en schattend tegen over elkaar leggen is er sprake van een verhouding tussen twee 'zaken', de input en de output die vergeleken en vereffend worden. Er is dus sprake van een gelijkmaken maar tegelijkertijd moet er een surplus zijn om de circulatie in gang te houden. In het economisch evenwicht worden kosten en baten nooit alleen vereffend maar de mogelijkheid van nieuwe investeringen wordt al bij voorbaat ingecalculeerd. In het geval van de thermostaat, de stoommachine of het luchtafweergeschut is de eenheid die van de actuele en de gewenste situatie. Deze zijn gelijk, er is geen discrepantie meer.

[216] ZoS p.135: "Rechnen auf etwas und mit etwas heißt: es auf etwas absehen und dabei anderes berücksichtigen".

In het rekening houden met en rekenen op iets komt het berekende naar voren; er is een uitkomst. Daarom horen woorden als '*eventus*' en '*efficere*' in het bereik van de ratio.[217] Het terugkoppelingssysteem van de centrale verwarming heeft een bepaalde 'uitkomst' in de zin van: een bepaald effect of succes (*e-ventus*, van *e-venire*: er uit komen; *ef-ficere*: bewerkstelligen, *succedere* (succes): er op volgen (in het Duits: *Erfolg*)). Het systeem is efficiënt, werkt, functioneert wanneer het de circulatie in gang houdt.

Heidegger spreekt ten aanzien van de circulatie van bestanden in een systematisch in stand gehouden productie en interactie van *Betrieb*. De wetenschap en ook de filosofie bestaan in een dergelijk 'bedrijf' of 'bedrijvigheid':

"Wetenschappelijk onderzoek is niet een bedrijf, omdat haar werk verricht wordt in instituten, maar de instituten zijn noodzakelijk omdat de wetenschap in zichzelf als onderzoek het karakter van het bedrijf heeft. De werkwijze waardoor de afzonderlijke onderzoeksterreinen veroverd worden vergaart niet gewoonweg uitkomsten. Zij richt zich veeleer zelf met behulp van haar uitkomsten telkens in op een nieuwe aanpak. (…) In deze processen wordt de werkwijze van de wetenschap door haar uitkomsten afgebakend. De werkwijze stelt zich steeds meer in op de door haar zelf geopende mogelijkheden van te werk gaan. Dit zich-moeten-inrichten op de eigen uitkomsten als de wegen en middelen van de voortschrijdende werkwijze is het wezen van het bedrijfskarakter van het wetenschappelijk onderzoek".[218]

De bedrijvigheid is niet zozeer een specifiek menselijke activiteit; de opmerkingen van Heidegger zijn daarom niet psychologisch of sociologisch van aard en hebben geen betrekking op het menselijk verlangen naar steeds meer.[219] Het woord *Betrieb* is geen beschrijving van een stand van zaken maar is als woord een antwoord op de manier waarop de dingen ons aanspreken, de wijze waarop van ons gevergd wordt de dingen te benaderen. Dat de dingen en wij in dit licht tot elkaar komen is *Geschick*; het woord *Betrieb* kenmerkt de epoche waarin de dingen en wij tot elkaar gedreven worden.

De circulatie en de bedrijvigheid van het zich daarin inrichten berusten in het economisch rekenen. De productie is gedreven door de noodzaak tot versnelling, verbetering

---

[217] SvG p.167.

[218] ZW p.77: "Allein die Forschung ist nicht Betrieb, weil ihre Arbeit in Instituten vollzogen wird, sondern die Institute sind notwendig, weil die Wissenschaft in sich als Forschung den Charakter des Betriebes hat. Das Verfahren, durch das die einzelnen Gegenstandsbezirke erobert werden, häuft nicht einfach Ergebnisse an. Es richtet sich vielmehr selbst mit Hilfe seiner Ergebnisse jeweils zu einem neuen Vorgehen ein. (…) In diesen Vorgängen wird das Verfahren der Wissenschaft durch ihre Ergebnisse eingekreist. Das Verfahren richtet sich immer mehr auf die durch es selbst eröffneten Möglichkeiten des Vorgehens ein. Dieses Sicheinrichtenmüssen auf die eigenen Ergebnisse als die Wege und Mittel des fortschreitenden Verfahrens ist das Wesen des Betriebscharakters der Forschung".

[219] Zie o.a. GA 45 pp.149-150.

en vooruitgang aangedreven door schaarste. De circulatie moet niet alleen gaande gehouden worden, maar ook worden geoptimaliseerd en versneld. Bestanden bestaan niet alleen in terugkoppeling, maar ook in het repliceren, verbreiden en optimaliseren van zichzelf. Het bestand is niet iets wat alleen op zich zelf staat voor zover het is aangelegd op het telkens weer en méér tot bestand maken, telkens meer en weer bestendigen. Het bestand is een circulatie van input en output dat geen ander doel heeft dan het in stand houden en bevorderen van deze circulatie.

Heidegger ziet een 'wil' tot een steeds economischer en efficiënter worden. In het volgende citaat duidt hij dit aan met *Wille zum Willen* – een ander grondwoord waarin de epoche van de cybernetica ter sprake gebracht wordt - :

"Het *Gegenständige* van de technische heerschappij over de aarde schuift zich steeds sneller, onverbiddelijker en totaler in de plaats van datgene wat de eens waargenomen betekenis van de dingen in een wereld (*der einst gewahrte Weltgehalt der Dinge*) vanuit zichzelf schonk. De technische heerschappij presenteert niet alleen al het zijnde als te vervaardigen in een productieproces, maar ze levert de producten van de productie door de markt. Het menselijke van de mens en het dingachtige van de dingen gaat op in de berekende marktwaarde van een markt binnen het zich doorzettende vervaardigen, een markt die niet alleen als wereldmarkt de aarde omspant, maar die als de 'wil tot willen' (*der Wille zum Willen*) in het wezen van het zijn handelt (*marktet*) en zo al het zijnde in het handelen van een rekenen brengt, dat daar het hardnekkigst heerst waar getallen niet nodig zijn".[220]

Er wordt niet 'iets' gewild, maar de wil wil zichzelf. Deze 'wil tot willen' neemt het onderscheid tussen het menselijke en de mens en het dingachtige en het ding, kortom tussen iets en de identiteit of zijnswijze ervan in zich op. Dit citaat maakt duidelijk: zowel iets als de identiteit van iets is: rekenen. Met het woord 'markt' duidt Heidegger op het economische karakter van dit rekenen. De aarde verschijnt als een economisch berekende leverancier van grondstoffen – niet op grond van een wilsbesluit van de mens, maar 'door' het economisch rekenende willen dat zichzelf wil.[221] Het is deze tekening waarbij Heidegger stil staat.

---

[220] *Wozu Dichter?* (In: *Holzwege*): p.270: "An die Stelle dessen, was der einst gewahrte Weltgehalt der Dinge aus sich verschenkte, schiebt sich immer schneller, rücksichtsloser und vollständiger das Gegenständige der technischen Herrschaft über die Erde. Sie stellt nicht nur alles Seiende als ein Herstellbares im Prozeß der Produktion auf, sondern sie stellt die Produkte der Produktion durch den Markt zu. Das Menschliche des Menschen und das Dinghafte der Dinge löst sich innerhalb des sich durchsetzenden Herstellens in den gerechneten Marktwert eines Marktes auf, der nicht nur als Weltmarkt die Erde umspannt, sondern der als der Wille zum Willen im Wesen des Seins marktet und so alles Seiende in das Handeln eines Rechnens bringt, das dort am zähesten herrscht, wo es der Zahlen nicht bedarf".

[221] *Wozu Dichter?* p.267: "Für dieses Wollen wird im vorhinein und darum in der Folge unaufhaltsam alles zum Material des sich durchsetzenden Herstellens. Die Erde und ihre Atmosphäre wird zum Rohstoff. Der Mensch wird zum Menschenmaterial, das auf die vorgesetzten Ziele angesetzt wird".

Met het woord *Wille zum Willen* brengt hij ter sprake dat niet alleen een in stand houden van de circulatie beoogd wordt maar ook een versnelling en verbreiding. Het woord *wil* is echter een antropomorfisme, dat in het Darwinistische zuur als sneeuw voor de zon verdwijnt. Het woord *replicatie* kan hier verhelderend zijn, zoals in het volgende hoofdstuk zal blijken.

5. Beleving

Vanuit de traditionele metafysica onderscheiden wij techniek, rekenen, productie van spel, vrijheid, creativiteit, emotionaliteit, spontaniteit. Zowel het Darwinisme als Heidegger ontmaskeren deze onderscheiding als schijn; ook emotionaliteit etc. is technisch van aard. Vragen die kunnen rijzen zijn: Is dat niet een eenzijdige en negatieve opvatting? Zijn mijn gevoelens van ontroering, schoonheid en zelfs vervreemding ook rekenend, uit op succes of effectiviteit? Is de aanduiding van de mens als input-output-mechanisme danwel informatiebestand niet reductionistisch of gewelddadig? Is het niet zo dat hier een klein aspect wordt uitvergroot zodat een karikatuur ontstaat? De mens is toch niet alleen maar functionaris?

Toen ik tegenover de Griekse tempel stond ervoer ik: ik ben een functionaris in de toeristenindustrie en ga heen en weer tussen consumptie en productie, input en output, evenals de tempel die een generator van wetenschap en beleving is. Maar bestaat mijn identiteit uitsluitend in dit functionaris-zijn? Dat ik in mijn werk een functionaris ben, is evident. Maar daarnaast word ik toch als mens gewaardeerd door mijn collega's en in mijn vrije tijd, wanneer ik met vrienden of familie omga, een boek lees, naar muziek luister of door een bos wandel ben ik toch niet uitsluitend een economisch informatiebestand? Ik verschil als mens toch van een verwarmingssysteem of luchtafweergeschut?

In deze paragraaf zullen deze bezwaren besproken worden. Daarbij worden mogelijke vooroordelen omtrent de woorden *functionaliteit* en *informatiebestand* ontzenuwd en zal de tendens om functionaliteit en rationaliteit uit te spelen tegen kunst of emoties aan de kaak gesteld worden.

Volgens Heidegger behoren de emoties tot het economisch rekenen; zij zijn als complement en supplement negatief afhankelijk van de ratio, het produceren etc.. Heidegger spreekt van *Machenschaft* – de machinatie van de techniek – en *Erlebnis* – de beleving die

eveneens technisch van aard is. Allereerst zal onderzocht worden wat hij precies aanduidt met deze woorden en in welke zin de beleving technisch of rekenend genoemd kan worden. Hierbij moet in het oog gehouden worden dat de woorden *Machenschaft* en *Erlebnis* – evenals de woorden *Betrieb* en *Wille zum Willen* – grondwoorden zijn die de tekening van onze omgang met de dingen ter sprake brengen. Vervolgens wordt de vraag gesteld wat dit voor ons als mens betekent. Hierbij komt het gevaar van nostalgie en de zinloosheid van cultuurkritiek aan de orde.

Het voorbeeld van de tempel behelst een omslag in de ervaring. Aanvankelijk bewonder ik de tempel, geniet ik van de schoonheid ervan, laat ik me imponeren door de ouderdom, ontroeren door de geheimzinnigheid ervan. Ik ga op in de tempel en beleef een scala aan gevoelens en emoties. Ik bezie de tempel nu eens niet als wetenschapsbeoefenaar, let niet op datering, afmetingen etc., maar ik laat de wetenschappelijke distantie en ascese varen en reageer subjectief, primair, emotioneel, als mens.[222] De omslag betreft het inzicht dat die emoties gepland, georganiseerd en berekend zijn. Emoties zijn producten die op economisch-rationele wijze als effect opgewekt kunnen worden om vervolgens weer van invloed te zijn op onze productie of consumptie. Een specifieke geurstof die in het warenhuis wordt rondgeblazen wekt mijn kooplust, de vormgeving en kleurstelling van de wachtruimte geven mij een gevoel van veiligheid en dempen mogelijke agressie en een lichte en daardoor aangename vorm van angst ervaar ik bij een horrorfilm of een survivaltocht.

Ook zogenaamd verfijndere of hoogstaandere vormen van beleving, bijvoorbeeld concerten, musea, literatuur zijn technisch en machinaal van aard. Cultuur wordt net zo bedrijfsmatig georganiseerd en gepland als ieder ander product. Het bereik van dergelijke cultuuruitingen zijn geordende, zekergestelde en georganiseerde sectoren, waarbij de mens als 'doelgroep', of als bezoeker in de bezoekersstatistieken in dezelfde regulering en planning is ingebouwd als de boeken, gedichten, films, concerten, etc..[223] Heidegger zegt met betrekking tot de bedrijfsmatige organisatie van kunst en kunstwerken:

---

[222] GA 65 p.109: " … das *Erleben*: daß aus allem ein 'Erlebnis' und ein immer größeres und ein immer unerhörteres und ein immer mehr sich überschreiendes 'Erlebnis' werde. Das 'Erlebnis', hier gemeint als die Grundart des Vorstellens des Machenschaftlichen und des Sichhaltens darin, ist die Jedermann zugängliche Öffentlichkeit des Geheimnisvollen, d.h. Aufregenden, Aufreizenden, Betäubenden und Verzaubernden, was das Machenschaftlichen notwendig macht".

[223] VA p.89: "…die vollständig durchgerüstete Ordnung und Sicherheit jeglicher Planung in jedem Bezirk. In dem Zirkel (Kreis) der Bezirke werden notwendig die besonderen Bereiche menschlicher Rüstung zu 'Sektoren'; der 'Sektor' der Dichtung, der 'Sektor' der Kultur sind zuch nur planmäßig gesicherte Gebiete der jeweiligen 'Führung' neben anderen (…) Der Bedarf an Menschen material unterliegt derselben Reglung des rüstungmässigen Ordnens wie der Bedarf an Unterhaltungsbüchern und Gedichten".

"Zo staan en hangen dan de kunstwerken zelf in de collecties en tentoonstellingen. Maar zijn ze hier op zichzelf als de werken, die zij zelf zijn, of zijn ze hier niet juist als de voorwerpen van het kunstbedrijf? De werken worden voor het publieke en individuele kunstgenot toegankelijk gemaakt. Officiële instanties nemen het onderhoud en behoud van de werken op zich. Kunstkenners en critici bemoeien zich ermee. De kunsthandel zorgt voor de markt. Het kunsthistorisch onderzoek maakt de werken tot object van een wetenschap".[224]

Hierbij dient bedacht te worden dat *rationeel* geenszins synoniem is met zakelijk, gevoelloos, hard, emotieloos, maar primair duidt op de economische verhouding tussen input en output. Het voorbeeld van de tempel maakt duidelijk dat ik als toerist een scala aan uiterst verfijnde emoties kan voelen. Noch de tempel, noch ikzelf zijn kil of berekenend. Rationaliteit moet veel weidser gedacht worden dan als pendant van irrationaliteit en emotionaliteit. In het voorafgaande is duidelijk geworden dat ratio als rekenen niet primair kwantitatief is, maar begrepen moet worden als 'rekening houden met' en 'rekenen op'. Emoties bevinden zich als geplande en gestuurde effecten binnen de rationaliteit.

H. J. Pott constateert in *De liefde van Alcibiades. Over emoties, rationaliteit en de transformatie van de filosofie*, 1992, dat "emoties als uitgesproken intelligente manieren van aanpassing aan en omgang met de wereld" begrepen worden (p.148-149) en stelt de vraag: "Wat kan er gebeurd zijn, waardoor niet alleen de oude vijandschap verdwenen is, maar rationaliteit en emotie zelfs intieme betrekkingen zijn aangegaan?" (p.150). De oude oppositie tussen rede en emotie is getransformeerd. Het rationaliteitsbegrip is niet afgeschaft of verdreven uit het filosofisch discours maar verbreed (p.157). Redelijkheid is verbreed tot effectiviteit en toepasbaarheid en zo geworden tot een criterium voor de waarheid van ideëen (p.156: "Het is echter niet dankzij hun algemene geldigheid, maar vanwege hun bruikbaarheid in de dagelijkse praktijk, dat ideëen erin slagen om een rol in ons bestaan te spelen. Hun status is die van historische ontdekkingen die niet bij voorbaat waar *zijn*, maar waar *worden*. Omdat ze blijken te werken: omdat ze houvast blijken te bieden in de strijd tegen zinloosheid, in het pendelen tussen orde en chaos, tussen lichtheid en zwaarte van het bestaan (…). Het criterium waarop hun waarde is gebaseerd is niet correspondentie met een objectieve werkelijkheid, maar toepasbaarheid".). Ook emoties verschijnen in die zin als redelijk: pp.149-150: "Men zet (…) de 'redelijkheid', i.c. de taligheid, flexibiliteit, intelligibiliteit, culturele differentiatie en cognitiviteit van emoties in als argument tegen het oude, cognitieloze model, waarbij afscheid wordt genomen van dualistische twee-wereld theorieën die de emoties als objecten van een introspectieve waarneming willen situeren in een onzichtbaar mentaal innerlijk. De hiërarchische oppposities met behulp waarvan de emoties in de geschiedenis van het denken geconceptualiseerd werden (binnen-buiten, lichaam-geest, rationeel-causaal, vrij-gedetermineerd, cultuur-natuur, actief-passief), blijken niet langer bevredigend. De lichamelijke veranderingen die in de emotie zichtbaar worden zijn rechtstreeks afgestemd op de aard van het waardeoordeel (de 'cognitie' zegt de cognitieve psychologie) dat aan de emotie ten grondslag ligt; de cognitieve waardering is omgekeerd onlosmakelijk verbonden met specifieke gedragsmogelijkheden, fysiologische reacties en expressies van het geëmotioneerde subject. Emoties

[224] UK p.29: "So stehen und hängen denn die Werke selbst in den Sammlungen und Ausstellungen. Aber sind sie hier an sich als die Werke, die sie selbst sind, oder sind sie hier nicht eher als die Gegenstände des Kunstbetriebes? Die Werke werden dem öffentlichen und vereinzelten Kunstgenuß zugänglich gemacht. Amtliche Stellen übernehmen die Pflege und Erhaltung der Werke. Kunstkenner und Kunstrichter machen sich mit ihnen zu schaffen. Der Kunsthandel sorgt für den Markt. Die Kunstgeschichtsforschung macht die Werke zum Gegenstand einer Wissenschaft".

verschijnen derhalve in de twintigste eeuw als geïntegreerde kennis- en gedragssystemen; ze informeren ons over de waarde en betekenis van wat er om ons heen gebeurt en zorgen voor een adequaat praktisch antwoord op die gebeurtenissen".

Binnen de traditionele *oppositie* ratio-emotie is de emotie negatief afhankelijk is de ratio en er zo door bepaald. Traditioneel werden werk en rust, *negotium* en *otium*, arbeid en kunst, een *vita activa* en een *vita contemplativa* van elkaar gescheiden. Kunst, emotie, beleving en spel werden begrepen als de tegenhanger van wetenschap, ratio, handel en werk. Beleving zou niet thuis zijn in het systeem van oorzakelijkheid en niet de bevrediging van (primaire) levensbehoeften dienen; beleving of kunst betreffen 'vrijheid', 'spel', *ein lustiges Nebenbei* naast het werk dat 'dwang', 'gebonden zijn', 'ernst' betekent. Deze twee onderscheiden gebieden zijn echter zijden van dezelfde medaille. Het emotionele, poëtische is het andere van het rationele, wetenschappelijke; het zijn twee complementaire bereiken. Behalve als complement kan de beleving ook als supplement begrepen worden: het kille en kale van de wetenschap wordt aangevuld door de warme rijkdom van het beleven. Nu wordt duidelijk: als complement of supplement is de beleving negatief afhankelijk van de wetenschappelijke productie: kunst bestaat niet zonder wetenschap en vice versa.[225]

Rekenen als 'zich richten naar' en 'zich inrichten in' is gericht op aanpassing en inpassing. De rationaliteit maakt het de mens mogelijk zich naar de werkelijkheid te richten en zich daarin in te richten. Dit geldt evenzeer voor de beleving[226], die geen oppositie vormt tot de ratio, maar zelf rationeel is. Dit 'zich inrichten' gebeurt als het inbouwen van de berekende werkelijkheid in het leven van de mens en omgekeerd. De ratio als inrichting in de werkelijkheid is uit op eenheid als wederzijdse inpassing en aanpassing; het is de eenheid van de ratio als proportionaliteit en vereffening.

Ten aanzien van het onderscheid tussen beleving en techniek ofwel 'alledaagsheid' en 'wetenschap' spreekt Heidegger van een 'dubbele boekhouding' tussen beleving en techniek zoals het volgende citaat dat aansluit bij het voorbeeld van de tempel duidelijk kan maken:

"Wanneer bijvoorbeeld wordt beweerd dat het hersenonderzoek een fundamentele wetenschap is van de kennis van de mens, dan impliceert deze bewering dat de ware en werkelijke verhouding van mens tot mens een

[225] Zie ook EiM pp.36-7 waar Heidegger zegt dat wetenschap als *technisch-praktisches Berufswissen* en wetenschap als *Kulturwert* twee keer het zelfde zijn.

[226] ZW pp.86-7: "Das Seiende gilt erst als seiend, sofern es und so weit es in dieses Leben ein- und zurückbezogen, d.h. er-lebt und Er-lebnis wird".

wederkerige betrekking van hersenprocessen is, dat in het hersenonderzoek zelf als onderzoek niets anders gebeurt dan dat het ene brein het andere op een bepaalde manier 'informeert', zoals men dat nu noemt, en verder niets. Dan is bijvoorbeeld de waardering van een Grieks godenstandbeeld in het Akropolismuseum tijdens de collegevrije periode, dus buiten het wetenschappelijke werk, in werkelijkheid en waarheid niets anders dan het op elkaar stuiten van een hersenproces van de toeschouwer met het product van een hersenproces: het voorgestelde standbeeld. Wanneer men tijdens de vakantie verzekert dat het zo natuurlijk niet bedoeld is, dan leeft men met een dubbele of drievoudige boekhouding, die zich uiteraard slecht laat rijmen met strenge wetenschappelijkheid waarop gewoonlijk aanspraak gemaakt wordt".[227]

De beleving is zelf technisch-rationeel van aard maar verhult dit. Deze verhulling dient er toe om onszelf als een zelfstandig agens te kunnen blijven beschouwen – een illusie die de voortgang van het effectieve *Betrieb* bevordert.

Heidegger merkt op dat de machinatie en de beleving – woorden die duiden op de zicht ontrekkende tekening van onze omgang met de dingen - , als zijden van één medaille, onlosmakelijk met elkaar verbonden zijn, elkaar wederzijds oproepen en zo in elkaar verstrikt raken.[228] Het beleven is niet alleen een *aanvulling* op de techniek maar raakt er tegelijkertijd in *ingebouwd*; beleving en techniek groeien naar elkaar toe:

"De mens wordt steeds vindingrijker en slimmer, maar tegelijk steeds massaler en kleiner. De gelegenheden en mogelijkheden, waarin hij zijn machinaties in het spel brengt, worden daardoor zelf grenzeloos. Dat alles sluit niet uit, maar vergt juist, dat alles wat zich als een grens ten opzichte van het rekenende vernuft voordoet, het irrationele (*Vernunftlose*), d.w.z. daardoor niet berekenbare, op *zijn* manier, en wel binnen het bereik van de machinaties van het vernuft, tot zijn recht komt (*zur Geltung kommt*). Hoe razender de machinaties van het vernuft en hun berekening, des te luider en massaler de roep om de 'beleving'. Beide jagen elkaar op en

[227] ZoS pp.123-124: "Wenn zum Beispiel behauptet wird, die Gehirnforschung sei eine Grundlagenwissenschaft der Erkenntnis des Menschen, so schließt diese Behauptung in sich, daß das wahre und das wirkliche Verhältnis von Mensch zu Mensch ein Wechselbezug von Hirnprozessen sei, daß in der Gehirnforschung selbst als Forschung nichts anderes geschieht, als daß ein Gehirn ein anderes in bestimmter Weise, man sagt jetzt: informiert und nichts außerdem. Dann ist zum Beispiel die Bewertung eines griechischen Götterstandbilds im Akropolismuseum während der Semesterferien, also außerhalb der Forschungsarbeit, in Wirklichkeit und Wahrheit nichts anderes als das Aufeinandertreffen von einem Gehirnprozeß des Betrachters mit dem Produkt eines Gehirnprozesses, dem vorgestellten Standbild. Versichert man jedoch während der Ferien, so sei es natürlich nicht gemeint, dann lebt man mit einer doppelten oder dreifachen Buchführung, die sich freilich mit der sonst beanspruchten Strenge der Wissenschaftlichkeit schlecht zusammenreimt".

[228] Zie ook GA 65 p.127: "Je entschiedener dergestalt die Machenschaft sich verbirgt, umso mehr drängt sie auf die Vorherrschaft dessen, was ihrem Wesen ganz entgegen zu sein scheint und doch ihres Wesens ist, auf das *Erlebnis*".

verstrikken zich in elkaar. Meer nog: de machinaties, bijv. reusachtige prestaties van de techniek, worden zelf tot de grootste 'beleving', en de belevingen zoeken de vorm van de machinatie".[229]

Dit citaat maakt het replicatie- en terugkoppelingskarakter van de beleving duidelijk: beleving en techniek roepen elkaar in telkens sterkere en extremere mate op; in zichzelf zijn techniek en beleving altijd ontoereikend waarbij dat tekort de drijvende impuls is tot een nog overtreffender trap.[230] Het meervoud machinaties (*Machenschaften*) is echter misleidend omdat dit de indruk wekt dat het hier om dingen of verschijnselen gaat. Het woord *Machenschaft* laat echter zien dat verschijnselen die een vervlechting van techniek en beleving lijken te zijn, zoals de Floriade, archeologische opgravingen die live via het Internet bekeken kunnen worden, bezichtiging van de Deltawerken, bloembollenvelden, space-exposities, wetenschapstentoonstellingen, etc. niet primair producten van mensen zijn, maar een aanwijzing kunnen zijn naar de verborgen tekening van de cybernetische epoche: de (*Herausforderung* tot) replicatie. *Machenschaft* is een woord dat duidt op het zich onttrekken van het bereik waaruit het licht van de berekenbaarheid opkomt[231], in het berekenen,

---

[229] GA 45 p.141: "Der Mensch wird immer findiger und schlauer, aber zugleich immer massenhafter und kleiner. Die Gelegenheiten und Möglichkeiten, in denen er seine Machenschaften ins Spiel bringt, werden durch diese selbst grenzenlos. All das schließt nicht aus, sondern fordert gerade, daß alles, was sich der rechnenden Vernunft als Grenze entgegenstellt, das Vernunftlose, d. h. durch sie nicht Errechenbare, in *seiner* Weise, und zwar innerhalb des Bereiches der Machenschaften der Vernunft, zur Geltung kommt. Je rasender die Machenschaften der Vernunft und ihrer Berechnung, um so lauter und massenhafter der Schrei nach dem 'Erlebnis'. Beides übersteigert sich und verfängt sich wechselweise. Mehr noch: Die Machenschaften, z. B. riesenhafte Leistungen der Technik, werden selbst zum größten 'Erlebnis', und die Erlebnisse suchen die Form der Machenschaft. Zie ook aansluitend, pp.141-142: "Ein Boxkampf ist ein 'Erlebnis', aber beileibe nicht für die Boxer; diese erleben nichts, sondern boxen zum mindesten noch; das 'Erleben' ist bei den Zuschauern, und das Erlebte ist die ganze Machenschaft des 'großaufgezogenen' Schauspiels. Das Erlebnis wird zur Machenschaft; denken wir einmal einen Augenblick nach, was im Wort 'Bekenntnisfront' sich zusammengefunden hat, und daß es zu diesem Wort, nicht nur zum Vorgang kommt".

[230] Zie ook GA 65 p.121: "…die mechanische Steigerung der technischen 'Geschwindigkeiten', und diese überhaupt nur eine Folge dieser Schnelligkeit; (…) die Sucht nach dem Über-raschenden, immer wieder unmittelbar und anders Fortreißenden und 'Schlagenden'; die Flüchtigkeit als Grundgesetz der 'Beständigkeit'. Notwendig das rasche Vergessen und Sichverlieren im Nächsten. Von hier aus dann die irrige Vorstellung vom Hohen und 'Höchsten' in der Mißgestalt der Höchleistungen; rein mengenmäßige Steigerung, die Blindheit gegen das wahrhaft Augenblickliche, das nicht flüchtig, sondern die Ewigkeit eröffnend. Für die Schnelligkeit aber ist das Ewige das bloße Andauern des selben, das leere Und-so-weiter; verborgen bleibt die echte Un-ruhe des Kampfes, an ihre Stelle ist getreten die Ruhelosigkeit des stets erfinderischen Betriebes, der von der Angst vor der Langeweile an sich selbst gejagt wird". Zie ook p.109: "… das *Erleben*: daß aus allem ein 'Erlebnis' und ein immer größeres und ein immer unerhörteres und ein immer mehr sich überschreiendes 'Erlebnis' werde. Das 'Erlebnis', hier gemeint als die Grundart des Vorstellens des Machenschaftlichen und des Sichhaltens darin, ist die Jedermann zugängliche Öffentlichkeit des Geheimnisvollen, d.h. Aufregenden, Aufreizenden, Betäubenden und Verzaubernden, was das Machenschaftlichen notwendig macht".

[231] Zie GA 65 p.132. Hier zegt Heidegger met betrekking tot het woord *Machenschaft*: "Dies ist die Nennung einer bestimmten Wahrheit des Seienden (seiner Seiendheit)".

bewerken, *herausfordern* en present stellen van de dingen als bestanden.[232] *Erlebnis* duidt niet op de sensatiezucht van de mens maar op de onttrekking van de openheid die de dingen en ons tot elkaar brengt, doordat de dingen zijn wat ze zijn door de representatie ervan in het *ego cogito*.[233] De woorden *Machenschaft* en *Erlebnis* duiden op de totale vanzelfsprekende doorgankelijkheid van zijn en denken en de alles doortrekkende presentie.[234] De vergetelheid van onderscheidingen, de indifferentie blijft ongebroken heersen, terwijl deze woorden juist die onttrekking mogelijk ter sprake brengen.

In dit hoofdstuk is door het voorbeeld van de tempel duidelijk gemaakt hoe een besef zou kunnen opkomen van de onmogelijkheid de tekening van onze verhouding tot de dingen te ervaren. De ervaring bij de tempel is enerzijds een vluchtige beleving, maar anderzijds een aanzet tot een besef van een onmogelijkheid, een uitgesloten en tegelijkertijd toegelaten zijn. Dat wij leven, denken en beleven in het licht van de berekenbaarheid is ons toebeschikt, vanuit een openheid die zich, zelfs in het toebeschikken, niets aan ons gelegen laat liggen. De vraag naar een methode om hierbij na te denken is des te prangender geworden. Als ons nadenken en ons beleven technisch van aard zijn, is het dan mogelijk over dit beleven of over die techniek na te denken? Voordat een antwoord op deze vraag gezocht kan worden, wordt eerst in het volgende hoofdstuk langer stilgestaan bij de afbijting van de kosmische piramide door het Darwinistische zuur. Blijken zal dat de begrippen *replicatie* en *extended phenotype* van de Darwinist Dawkins Heideggers gedachten over *Bestand* en het rekenende denken kunnen verhelderen.

Hoofdstuk 2: Darwinisme: calculerende replicatie en identiteit

---

[232] Cf. F.-W. von Herrmann, *Besinnung als seinsgeschichtliches Denken* in *Heidegger Studies* vol.16 2000, p.41: "*Machenschaft*, ein Leitwort in der Fügung des Anklangs, meint hier nicht eine üble Handlungsweise des Menschen, sondern nennt eine geschichtliche Art und Weise der Wesung des Seins, dergemäß das Sein des Seienden am Leitfaden des Machens, d.h. des Herstellens und Vorstellens, bestimmt wird. In der neuzeitlichen Machenschaft ist das Sein des Seienden die Vorgestelltheit des vorgestellten Objekts in dessen Rückbezug auf das vorstellende Subjekt. Dort, wo das Seiende seine Seiendheit aus dem rechnenden Denken der neuzeitlich-mathematischen Naturwissenschaft und modernen Technik empfängt, waltet die äußerste Seinsverlassenheit des Seienden".

[233] Zie GA 45, p.149 en GA 65 p.129: "Nur das Er-lebte und Er-lebbare, in dem Umkreis des Er-lebens Vor-dingliche, was der Mensch sich zu bringen und vor zich zu bringen vermag, kann als 'seiend' gelten".
[234] Zie Oudemans, *Echoes from the abyss*, pp.82-83.

1. Inleiding
2. Replicatie en terugkoppeling
3. Extended phenotype
4. Rekenen
5. Dennett en het reductionisme
6. Emergentie

---

1. Inleiding

In de inleiding tot dit proefschrift is besproken hoe het afscheid van de metafysica en de afbijting van de kosmische piramide zich voltrokken hebben. De mechanica van Galileï en Descartes en de uitbreiding daarvan naar de sfeer van het menselijke door Darwin laat mensen, andere organismen en dingen verschijnen als informatiebestanden. Het Darwinisme van Dawkins kan behulpzaam zijn om het verdwijnen van de onderscheidingen tussen levende wezens, de 'niet-levende natuur' en machines verder te doordenken. De begrippen *replicatie* en *extended phenotype* spelen hierin een hoofdrol. Onderzocht wordt in welke zin ook zogenaamde artefacten replicatief zijn. Hierdoor wordt datgene wat Heidegger *Bestand* noemt verduidelijkt en geradicaliseerd.

Vervolgens wordt in dit hoofdstuk onderzocht in welke zin het Darwinisme een *reductie* is. Dennett laat door middel van de termen *skyhook* en *crane* zien wat het verschil is tussen de wijze van verklaren van de metafysische kosmische piramide en van de door het Darwinistische zuur afgebeten piramide. De reductionistische wijze van denken stuit echter in het geval van de beschrijving van verschijnselen op ongerijmdheden. Het gegeven dat uit de eindeloze iteratie van mechanische algoritmen geheel nieuwe betekenissen en identiteiten opborrelen, die een eigen wijze van beschrijven vergen, brengt het Darwinisme in verlegenheid.

2. Replicatie en terugkoppeling

Wanneer de stoommachine van Dawkins en het door Heidegger beschreven luchtafweergeschut van Wiener[235] als 'bestanddelen' aangeduid worden dan is hun zijnswijze niet, zoals bij Descartes, die van substanties, maar van mobiele, naar hun omgeving open staande systemen. Een terugkoppelingsbestanddeel is een mobiel element in een telkens doorverwijzende circulatie van over en weer op elkaar terugkoppelen, aan elkaar aanpassen en in elkaar inbouwen. Het bestand bestaat uitsluitend in deze beweging. De terugkoppeling, aanpassing en het inbouwen vindt niet alleen plaats binnen een 'gesloten' machine, ding of organisme, maar ook in de interactie daartussen. Het reeds in de inleiding genoemde voorbeeld van het vliegtuig laat zien dat hier niet alleen terugkoppeling plaatsvindt op mechanisch niveau, maar ook tussen het vliegtuig en de piloot, de luchthaven, andere vliegtuigen, de ontwerper, de koper, de behoeften van de reiziger, de economische positie van de luchtvaart etc.. De beide soorten terugkoppeling – namelijk binnen een systeem en tussen systemen – berusten in de *struggle for existence*. Het systeem zelf moet overleven, dat wil zeggen efficiënt en succesvol zijn en het moet ten opzichte van concurrerende systemen een minimum aan kosten in combinatie met een maximum aan baten met zich meebrengen.

Belangrijk is – en Heidegger heeft dit niet gezien – dat *alleen waar sprake is van een onderscheid tussen een 'programma' en een 'uitvoerder' sprake kan zijn van terugkoppeling*. Bij een organisme is het programma het genoom – bestaande in alle kopieën - en is de uitvoerder het individuele lichaam. Bij een stoommachine of luchtafweergeschut is het programma het centrum waar de verrekening van input en output plaatsvindt en het signaal gegeven wordt tot activiteit van de *hardware*. Terugkoppeling veronderstelt een intelligent centrum en een periferie die bestaat in het uitvoeren van de instructies. Deze intelligentie is een rationaliteit die niet is voorbehouden aan de mens.

Replicatie vindt strikt genomen alleen plaats op het 'niveau' van de replicators, de genen. In de inleiding is duidelijk geworden dat ook organismen zich gedragen als quasi-replicators. Zij doen dit niet alleen door seksuele reproductie maar ook door andere vormen van (re)productie. Maar het voorbeeld van het vliegtuig maakt duidelijk dat ook zogenaamde artefacten quasi-replicatief zijn. Daarom spreekt Dawkins niet van artefacten, maar van: *extended phenotypes*.

3. *Extended phenotype*

[235] Zie de Inleiding tot dit proefschrift.

Men verstaat onder de fenotypische effecten van een gen: alle effecten die het heeft op het lichaam waarin het zich bevindt (bijv. groene ogen). Dawkins breidt deze definitie uit tot: alle effecten die een gen heeft in de wereld.[236] De genen gebruiken de vehikels om zichzelf te propageren, maar via het organisme gebruiken ze ook de omgeving ervan. Op die wijze grijpen de genen in in de wereld buiten het organisme om zichzelf in de volgende generatie door te kunnen zetten. Een voorbeeld in dit geval is het bouwen van een nest. Die vogels die slecht aangepaste nesten bouwden zijn uitgestorven; ook de structuur van een nest wordt door de genen bepaald. Dawkins noemt een nest daarom een *extended phenotype*. Andere voorbeelden zijn: spinnenwebben en beverdammen.[237] Een in dit verband verhelderende formulering van Dennett luidt: Nesten, beverdammen, spinnenwebben etc, zijn niet louter producten van het fenotype maar delen van het fenotype op één lijn met bevertanden, spinnenpoten en vogelvleugels.[238]

Dennett gaat vervolgens over naar *extended phenotypes* van de mens. Zoals voor kerkuilen[239] de door de mens gebouwde kerken een integraal deel van hun ecologie zijn, zo zijn diezelfde kerken maar ook universiteiten, fabrieken en gevangenissen delen van onze ecologie of omgeving. In welke zin een *extended phenotype* een quasi-replicator is, kan aan de hand van dit voorbeeld van Dennett duidelijk worden. Een gebouw, bijv. een fabriek, heeft evenals het organisme een eigen zelfstandigheid. Deze is 'gedissemineerd', is gelegen in het verleden en de toekomst. Het gebouw is min of meer aangepast, maar wanneer de omstandigheden waarin het functioneert veranderen, dan moet het zelf ook weer aangepast worden. Het gebouw is nooit wat het is want het is aangelegd op het bouwen van een nog beter aangepast en nog efficiënter volgend gebouw. Het onderhavige gebouw is een tussenstadium, evenals het organisme. Ook voor een vliegtuig geldt dat het op het moment dat het wordt afgeleverd al weer achterhaald is door een efficiënter en succesvoller model. Het is er op aangelegd steeds efficiëntere quasi-kopieën voort te brengen en bevindt zich in een *struggle for existence*. *Struggle* betekent niet dat organismen of *extended phenotypes* met

---

[236] SG p.238: "The phenotypic effects of a gene are normally seen as all the effects that it has on the body in which it sits. This is the conventional definition. But we shall now see that the phenotypic effects of a gene need to be thought of as *all the effects that it has on the world*".

[237] SG p..253: "Central Theorem of the Extended Phenotype: An animal's behaviour tends to maximize the survival of the genes 'for' that behaviour, whether or not those genes happen to be in the body of the particular animal performing it".

[238] DDI p.366.

[239] Dennett gebruikt de voorbeelden van *barns* (schuren) en *swallows* (zwaluwen) (DDI 366).

elkaar vechten; het is een aanduiding van die situatie waarin er schaarste is aan ruimte en levensmiddelen. Die genenvehikels zijn op den duur in de meerderheid die de meest economische ratio tussen kosten en baten kennen. Van het vliegtuigontwerp dat de meest economische verhouding kent tussen kosten en baten ten opzichte van een bepaalde markt en van concurrerende ontwerpen, zullen de meeste geproduceerd worden en dit ontwerp komt in aanmerking om verder geoptimaliseerd te worden. Een vliegtuig is in die zin geen zelfstandig ding dat het de geschiedenis van voorgaande modellen behelst en aangelegd is op de productie van meer en betere. Het voorbeeld maakt duidelijk: op twee manieren verkrijgt het vliegtuig zijn identiteit: enerzijds als quasi-replicator in een lineaire reeks en anderzijds als terugkoppelingsbestand in een circulatie. Zowel voor de replicatie als de circulatie geldt dat er sprake is van een betrekking tot de toekomst en daarmee samenhangend een 'gebroken' of 'verdeelde' identiteit.

Eerder werd gezegd: alleen waar sprake is van een onderscheid tussen een 'programma' en een 'uitvoerder' kan sprake zijn van terugkoppeling. Bij een organisme is het programma het genoom – bestaande in alle kopieën - en is de uitvoerder het individuele lichaam. De stoommachine is als *extended phenotype* evenzeer een uitvoerder met een programma, namelijk het menselijk brein dat op zijn beurt weer de uitvoerder is van het genoom.

Wanneer we nu terugkeren naar het voorbeeld van de tempel dan blijkt dat deze begrepen kan worden als een *extended phenotype* en in die zin als een quasi-replicator. De tempel is de gestolde interactie tussen de replicators en hun omgeving via de vehikels, namelijk allereerst de Grieken en daarna de wetenschapsbeoefenaars, toeristen, restaurateurs, etc.. Voorts neemt de tempel in Delphi een bepaalde plaats in in een reeks van kopieën van tempels en andere gebouwen. Anderzijds is hij een terugkoppelingsbestand, opgenomen in de circulatie van de toeristenindustrie, het wetenschappelijk bedrijf, cultuurbeleid, educatieve projecten, etc..

4. Rekenen

Niet alleen levende wezens en *extended phenotypes* verschijnen in het Darwinisme als terugkoppelingbestanden, maar ook de *verhouding* tussen de mens (of een ander organisme) en zijn omgeving, bijvoorbeeld de wetenschap. Ons denken is een overlevingsinstrument en

geen fundamenteel andere aanpassing aan de omgeving dan bijvoorbeeld het gehoor. Het denken is rekenen, aanpassing, economie.

Het algoritme van variatie, concurrentie, selectie en behoud is terug te vinden in de manier waarop wetenschap wordt bedreven. Zo wijst Popper erop dat hypothesevorming vrij is. Wetenschap begint met een brede variatie van hypothesen. Maar er zijn meer hypothesen dan de wetenschappelijke gemeenschap zal aannemen. Rivaliserende hypothesen en theorieën raken in een concurrentiestrijd verwikkeld. Vervolgens vindt er falsificatie plaats: bepaalde hypothesen blijken niet houdbaar binnen een bepaalde theorie. Hypothesen die in een experiment niet gefalsificeerd worden, heten gecorroboreerd (van het Latijnse *robur*: kracht).

Het inzicht van Popper in de gang van de wetenschap is dat het niet zinvol is om te zoeken naar *verificatie* - het is altijd mogelijk een verificatie te vinden van een bepaalde hypothese. Een theorie heeft alleen dan overlevingswaarde, op het moment dat deze in beginsel blootgesteld kan worden aan natuurlijke selectie. Hoe vaker en harder een theorie hieraan blootgesteld wordt en overleeft, des te sterker is hij. De wetenschap beoogt daarom niet iets waars te zeggen over een daarvan onafhankelijke werkelijkheid, maar iets dat sterk is en uithoudt in een concurrentiestrijd tussen rivaliserende hypothesen. Deze worden daarbij op de verhouding tussen hun kosten en baten getoetst; de meest zuinige hypothesen die de meeste verschijnselen kunnen verklaren worden gehandhaafd tot een nog effectievere hypothese in de concurrentiestrijd naar voren komt. Niet alleen de hypothesen kunnen overleven of niet, ook de wetenschap zelf (de beweging van het opwerpen van theorieën die vervolgens aan selectie worden blootgesteld etc.) is een middel tot overleving; door middel van de wetenschap richt de mens zich naar zijn omgeving, past zich daaraan aan en richt zich daarin in.[240] De wetenschap, die zelf economisch rekenen is, berust dus in de *struggle for existence*; zij is mechanisch.

C. Buskes lijkt in zijn artikel *Evolutie van Kennis* in het *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte*, Jaargang 92, nr. 1, januari 2000 (Themanummer: Evolutiebiologie in de filosofie) op twee gedachten te hinken wanneer hij enerzijds zegt dat "de ontwikkeling van kennis wordt voortgestuwd door een soortgelijk darwiniaans algoritme als biologische evolutie, te weten: variatie – selectie – en – transmissie". (p.21), terwijl hij anderzijds recht wil doen "aan de *common-sense* intuïtie dat wetenschap progressie vertoont" (p.35), in tegenstelling tot de biologische evolutie. Hij spreekt dan ook van een *overdrachtelijke gelijkenis* (p.21) en een *sterke analogie* (p.35) tussen biologische en wetenschappelijke evolutie. Buskes ziet een verschil tussen deze twee soorten evolutie: biologische evolutie zou niet *semantisch* zijn en geen *waarheid* kennen: "Evolutie door natuurlijke selectie is een kennisverwervend proces op zichzelf. Het begrip 'kennis' zou daarom verbreed en losgekoppeld moeten worden van antropocentrische connotaties als taal, (mentale) representatie, en waarheid. Kennis, vanuit een biologisch oogpunt bezien, is het resultaat van een proces waarbij vitale informatie

[240] Zie Hoofdstuk 1, § 4 voor het verband tussen 'zich richten naar' en rekenen

over de wereld geleidelijk accumuleert (door natuurlijke selectie) en wordt opgeslagen in een drager (DNA) en steeds wordt doorgegeven aan volgende generaties van organismen. Adaptieve evolutie is een dergelijk proces, maar het behelst geen taal, noch representatie, noch waarheid. Kennis in deze brede betekenis behelst natuurlijk wel een bepaalde vorm van correspondentie, zij het niet in de zin van een semantische relatie tussen woord en wereld, maar in de zin van een ecologische relatie tussen organisme en omgeving. We kunnen immers niet zeggen dat een adaptatie waar of onwaar is, maar we kunnen wel zeggen dat een adaptatie gemodelleerd is door, en daarom aansluit bij, een bepaalde omgeving". (pp.27-28). Buskes noemt deze "mildere vorm van correspondentie", in aansluiting bij de filosoof Goldman, *fittingness*, in plaats van *fittness* (p.28). Buskes lijkt hier het metafysische onderscheid tussen een ecologische, natuurlijke correspondentie en een 'geestelijke', talige en mentale correspondentie die waar of onwaar kan zijn, te willen handhaven. Een boven- of buitennatuurlijke waarheid of taal is echter een *skyhook*. Waarheid is niets anders dan dat wat werkt, wat *fit* is en succes heeft. Ook de taal hoort hierin thuis. Taal en waarheid zijn geenszins antropocentrisch, zoals Buskes beweert. Ook semantiek speelt een grote rol in de biologische evolutie. Bij de semantiek ligt inderdaad een denkmogelijkheid, maar niet op de metafysische manier van Buskes, die de illusie dat "selectie in de wetenschap in tegenstelling tot natuurlijke selectie, een intentioneel en rationeel proces is" (p.32) in stand wil houden.

Wie of wat rekent hier nu eigenlijk? De mens? De mens is zelf een door de genen in strijd met elkaar en met een schaarse omgeving geconstrueerd middel om te overleven. Zijn het dan de genen die rekenen? Er is niet een instantie aan te wijzen die rekent. Het Darwinisme heeft duidelijk gemaakt dat het rationele rekenen ook te vinden is bij een bloem die zich naar het zonlicht wendt, een eekhoorn die een voorraad voor de winter aanlegt en een vogel die een nest bouwt. 'De natuur zelf' rekent. Een enorme variatie wordt blootgesteld aan een schaarse omgeving en door differentiële overleving ontstaat er *design* zonder vooropgezet doel. Dit *design* is de gestolde ratio tussen kosten en baten. Niet alleen de levende natuur is een economische aanpassing, het zelfde geldt voor de *extended phenotypes* en voor onze verhouding tot en denken over de wereld. Er is geen instantie die rekent, of iemand die ergens op rekent, ergens rekening mee houdt, of zich naar iets richt. Er is sprake van economie, '(ver)rekening', 'het zich naar elkaar toe richten' en aan elkaar aanpassen van levende wezens of dingen en hun omgeving. Wat vroeger als de menselijke rationaliteit werd onderscheiden is opgegaan in de rationaliteit van de natuur. Het onderscheid tussen het onderzoekend subject en het onderzochte object is weggevallen. Een consequentie hiervan is dat de theorie van het Darwinisme zelf onderdeel is van datgene waar die theorie over gaat.

De mechanica van het Darwinisme is niet gebonden aan de levende natuur, maar bezet datgene wat van oudsher het domein van de filosofie was. Die heeft zich altijd bekommerd om de vraag: hoe komen wij tot de dingen zoals ze verschijnen en hoe komen de dingen zoals ze verschijnen tot ons? Het Darwinisme laat zien dat deze vraag zo niet meer gesteld hoeft te worden; de werkelijkheid zoals die verschijnt en de manier waarop wij mensen daarover

nadenken zijn hetzelfde algoritme. De vraag is nu: hoe kan hier over nagedacht worden? De aanzet van Heideggers antwoord op deze vraag wordt in het volgende hoofdstuk besproken.

5. Dennett en het reductionisme

Hoe is de wereld die wij om ons heen zien, met allerlei complexe organismen die wonderbaarlijke dingen kunnen, ontstaan uit een oersoep zonder enige ordening? Darwin is in staat gebleken dit te verklaren zonder iets anders aan te nemen dan de stupide mechanica van algoritmische procedures. Zijn manier van denken is een *omkering*[241] van de manier van denken van de metafysica. Deze denkwijze, die door Dennett gevisualiseerd wordt door 'de kosmische piramide' verklaart het ontstaan van orde en *design* vanuit een 'hogere' instantie: een god, geest, of intelligentie. Dennett noemt deze 'hogere instanties': *skyhooks.*[242]Een *skyhook* is een miraculeuze op zichzelf onverklaarbare instantie die dient om iets te verklaren.[243] Een *skyhook* hangt 'in de lucht' en tilt op die manier iets naar een 'hoger niveau'. Een verklaring door middel van een *skyhook* veronderstelt iets 'bovennatuurlijks' en is daarom wetenschappelijk onaanvaardbaar. *Skyhooks* bestaan niet, aldus Dennett.[244] De enige wetenschappelijk aanvaardbare mogelijkheid is het verklaren door middel van *cranes*: 'kranen'. Kranen verklaren vanuit het 'niveau' er onder en tillen of hijsen daarmee als het ware een verklaring van onderop naar een hoger niveau:

"een *skyhook* is een 'geest komt het eerst'-kracht of macht of proces, een uitzondering op het principe dat alle orde (*design'*) en ogenschijnlijke orde uiteindelijk het resultaat is van een geestloos, doelloos mechanisme. Een *crane* daarentegen is een subproces of een specifieke karakteristiek van een *design*-proces waarvan aangetoond kan worden dat het een plaatselijke versnelling toestaat van het basale, langzame proces van natuurlijke selectie en waarvan aangetoond kan worden dat het zelf het voorspelbare (of achteraf voorspelbare) product van het basisproces is".[245]

---

[241] Zie de inleiding: *a strange inversion of reasoning* (DDI p.6).
[242] Zie de inleiding en zie DDI pp.74-75.
[243] DDI p.75: "Skyhooks are miraculous lifters, unsupported and insupportable".
[244] DDI p.75.
[245] DDI p.76: "... a *skyhook* is a 'mind-first' force or power or process, an exeption to the principle that all design, and apparent design, is ultimately the result of mindless, motiveless mechanicity. A *crane*, in contrast, is a subprocess or special feature of a design process that can be demonstrated to permit the local speeding up of the basic, slow process of natural selection, and that can be demonstrated to be itself the predictable (or retrospectively explicable) product of the basic process".

Darwin heeft gezien dat 'de wig van de natuurlijke selectie' precies zo'n *lifting process*[246] is. Door de kleinst mogelijke stapjes te nemen is het mogelijk 'op te stijgen' van de uiterst eenvoudige eerste replicators naar de diversiteit aan 'slimme' levensvormen die de aarde nu bewonen. Bijvoorbeeld: een slakkenhuis is niet door een god of een intelligentie gemaakt – hoe vernuftig het er ook uit ziet en hoe mathematisch de verhoudingen ervan ook mogen zijn. Doordat een slak, bij wijze van toevallige variatie een iets dikkere afscherming tegen zijn omgeving had, bleek deze beter beschermd en in staat zich beter en meer te repliceren. Zo werden de slakken die over dergelijke genen beschikten steeds succesvoller terwijl de andere uitstierven of op een andere manier in een andere niche konden overleven.

Dennett formuleert de werking van algoritmen en kranen als volgt:

"Darwin heeft ons een verklaring geboden van het ruwste, meest rudimentaire, meest stompzinnige opheffingsproces dat men zich kan voorstellen – de wig van de natuurlijke selectie. Door kleine – de kleinst mogelijke – stapjes te zetten kan dit proces geleidelijk, over aeonen, deze reusachtige afstanden afleggen. Dat beweert hij tenminste. Op geen enkel punt zou er iets miraculeus – iets van bovenaf – nodig zijn. Elke stap is volbracht door een redeloos, mechanisch, algoritmisch omhoogklimmen, vanaf de basis die reeds gelegd was door een eerder omhoogklimmen".[247]

Ook de opeenvolging van de stappen van een algoritme is automatisch; de opeenvolgende stappen steunen op elkaar of op blinde kansen. Niemand produceerde de cascade van algoritmische processen; het is zelf het product van een algoritmisch proces. 'Geest' of 'orde' (*design*) worden via dit algoritmische proces van het genereren van kopieën, bewaard, gereproduceerd en zo geaccumuleerd. Daardoor ontstaat een steeds complexer *design*.

Dennett maakt een onderscheid tussen *greedy* reductionisme en 'het goede soort reductionisme'.[248] Het verschil is: *greedy* reductionisten menen dat alles verklaard kan worden zonder kranen, terwijl goede reductionisten menen dat alles verklaard kan worden zonder *skyhooks*. Het 'gretige' reductionisme wenst in haar verklaringen noch van *skyhooks*, noch van 'kranen' gebruik te maken, terwijl de 'goede' reductionisten verklaringen door middel van *skyhooks* weliswaar afkeuren, maar verklaringen door middel van 'kranen' wél accepteren.

[246] DDI p.75.
[247] DDI p.75: "Darwin has offered us an account of the crudest, most rudimentary, stupidest imaginable lifting process – the wedge of natural selection. By taking tiny – the tiniest possible – steps, this process can gradually, over eons, traverse these huge distances. Or so he claims. At no point would anything miraculous – from on high – be needed. Each step has been accomplished by brute, mechanical, algorithmic climbing, from the base already built by earlier climbing".
[248] DDI pp.81-82.

Het gretige reductionisme is er op uit iedere vorm van 'geest', 'doel' of 'betekenis' weg te verklaren en de kosmische piramide niet zozeer af te bijten of te transformeren als wel geheel met de grond gelijk te maken. Het reduceert alles – alle verklaringen – tot het laagste niveau: het moleculaire, atomaire of subatomaire niveau. Dit soort reductionisme beschouwt *design* als schijn; er is alleen orde.[249] Vorm of betekenis dienen onmiddellijk te worden teruggebracht tot (sub)atomaire configuraties of bewegingen.

Het 'goede' of 'wetenschappelijke' reductionisme tracht de betekenis te behouden zonder deze tot een *skyhook* te maken, dus zonder mysteries of wonderen aan te nemen. Het laat verschijnselen als 'intentionaliteit', 'doelgerichtheid' en 'betekenis' staan, zij het gedemystificeerd. Voor de goede reductionist speelt de betekenis geen causale rol maar blijft deze een epifenomeen – dat op zichzelf wel weer kan dienen als substraat voor volgende algoritmische processen. Het goede reductionisme verklaart niets weg maar geeft wat er is een nieuwe formulering.

Het *greedy* reductionisme is 'fout' omdat het geen *zinvolle* verklaring levert. Het wil iets *wegverklaren* wat er niettemin tóch is: variëteit, complexiteit, intentionaliteit, betekenis. De wereld zoals wij die om ons heen zien met al zijn fenomen en complexiteiten zou dan door een 'wetenschappelijke destructie' gereduceerd worden tot tijdelijke configuraties van atomen etc.. Een voorbeeld van zinloos *greedy* reductionisme dat Dennett noemt is: het begrijpen van het antwoord van een rekenmachine vanuit de miljoenen mechanische causale stapjes die de elektronica in het apparaat maakt.[250] Een ander voorbeeld dat hij noemt is: het beschrijven van het verschil tussen computerprogramma's (*software*) op *hardware*-niveau:

"Het zou dwaas zijn de zichtbare verschillen tussen WordPerfect en Microsoft Word te verklaren op hardware niveau en evenzo zou het wellicht dwaas zijn om te proberen om sommige zichtbare patronen van diversiteit in de biosfeer te verklaren door concentratie op de langzame transformaties van verschillende geslachten, maar dat betekent niet dat zij niet sprongsgewijs[251] langzame transformaties hebben ondergaan in hun geschiedenis".[252]

---

[249] Zie de Inleiding voor het onderscheid hiertussen.
[250] DDI p.102.
[251] Deze vertaling van 'at various punctuation marks' dank ik aan dhr. Th. J. Klein.
[252] DDI p.298: "You would be foolish to try to explain the visible differences between WordPerfect and Microsoft Word at the hardware level, and perhaps you would be foolish to try to explain some of the visible patterns of diversity in the biosphere by concentrating on the slow transformations of the various lineages, but that does not mean that they did not undergo slow transformations at various punctuation marks in their history".

Dennett wijst hier op het *kwalitatieve* verschil tussen het mechanische algoritmische niveau en het *design*-niveau: het product is kwalitatief anders dan datgene waaruit het is voortgekomen.

De zinloosheid van het *greedy* reductionisme geldt ook voor biologische verschijnselen. Al is het principieel mogelijk alles in termen van een lager niveau te beschrijven, men raakt daarbij iets kwijt: de betekenis of de vorm zelf. Met betrekking tot de mens zegt hij: de mens is weliswaar een afstammeling van de vissen, maar is zélf geen vis.[253] Evenzo is de mens ontstaan uit zichzelf afdraaiende algoritmen, die ook macro's, robots of automaten genoemd kunnen worden.[254] De mens is zelfs opgetrokken uit automaten – waarbij Dennett als voorbeelden hemoglobine moleculen, antilichamen, neuronen en reflexen noemt. Daaruit volgt echter niet dat de mens een automaat of robot is.[255] Als goede reductionist gaat Dennett uit van niveaus (*levels*), waarbij een hoger niveau slechts *verklaard* kan worden vanuit een lager *maar daar niet toe gereduceerd kan worden.* Dennett maakt hier een onderscheid tussen *beschrijven* (*description*) en *verklaren* (*explanation*). Een verschijnsel mag niet door *skyhooks*, maar uitsluitend door kranen *verklaard* worden - dus uit lagere niveaus.

Het probleem is echter dat het bij de *beschrijving* van een verschijnsel zinloos is om de *taal* van dit lagere niveau te gebruiken. Dennett heeft voor de beschrijving van verschijnselen de terminologie uit hogere niveaus nodig. Bijvoorbeeld: om de 'vormgeving' van vleugels te beschrijven heeft hij de terminologie van een (quasi-)intentionele antropomorfe ingenieur nodig. De 'vormgeving' van vleugels is niet op zinvolle wijze te beschrijven op (sub-)atomair niveau. De vraag waarom een vleugel een bepaalde vorm heeft is wel op een zinvolle manier te beantwoorden wanneer die beschouwd wordt als een efficiënte oplossing met het oog op een overlevingsprobleem. De vormgeving blijkt dan een stap binnen een proces waarbij kosten geminimaliseerd en baten gemaximaliseerd worden doordat de functionaliteit van het *design* wordt geoptimaliseerd.[256]

Dennett gebruikt voor een dergelijke manier van beschrijven het woord *intentional stance*: bij een bepaald ontwerp (*design*) tracht men door *reverse engineering* te achterhalen wat de ontwerper met het ontwerp op het oog had, welke *bedoelingen* hij er mee had. Iemand die zo te werk gaat, behandelt een artefact of organisme als een product van een proces van

[253] DDI p.206.
[254] DDI p.206.
[255] DDI p.206: "Now, it certainly does not follow from the fact that you are descended from robots that you are a robot".
[256] DDI p.232: "... the *best*, *cheapest* way to *solve the problem*".

beredeneerde vormgeving, als een reeks van keuzes en beslissingen die door de ontwerper als de beste werden beschouwd.[257] De *intentional stance* voorziet volgens Dennett in een beschrijvingssysteem dat vervolgens betrouwbare voorspellingen toelaat van intelligent menselijk gedrag maar ook van het 'intelligente gedrag' van het proces dat organismen vormgeeft.[258]

Dennett wijst er op dat het spreken in termen van intenties een '*as if*' manier van spreken is. Bijvoorbeeld: een verandering in de kleurtekening van een vogelsoort moet begrepen worden *alsof* de vogel een denkende machine is die op zijn eigen voordeel uit is; het is *alsof* de vleugel op een rationele manier door een intelligente maker is vormgegeven, *alsof* er een doelgerichte blauwdruk achter ziet, *alsof* de vleugel er is *om* mee te vliegen, etc.. De *verklaring* is weliswaar *mechanisch* maar het *alsof* is onontbeerlijk in de *descriptie*. Op het verklaringsniveau is het goed mogelijk de hogere niveaus van de kosmische piramide terug te brengen tot lagere niveaus, maar op het beschrijvingsniveau zijn deze 'hogere' niveaus nog steeds nodig. Een beschrijving maakt noodzakelijk gebruik van 'lagere' en 'hogere' niveaus, of anders gezegd: van *antropomorfe* termen. De 'niveaus' zijn dus niet zozeer 'hoger' of 'lager' maar dichter bij ons of verder van ons af.

De noodzaak dit soort quasi-woorden in te voeren ontstaat op het moment dat er sprake is van een onderscheid tussen een programma en een uitvoerder. Een levend wezen is een cybernetische machine waarbij er een verschil bestaat tussen het programma en het omhulsel waarin dat programma wordt afgespeeld. De verhouding tussen programma en uitvoerder moet begrepen worden als *informatie*. Het cybernetisch systeem is een doel-rationeel informatiesysteem waarbij het doel is: overleving. Er is echter geen instantie die een bepaald doel nastreeft. Niettemin moeten op het beschrijvingsniveau woorden als 'doel', 'intentie', 'overleving', 'streven naar' en 'zelfzuchtig' etc. worden gebruikt. Deze woorden worden op een 'alsof'-manier gebruikt: het is alsof de cybernetische machine een doel nastreeft, intenties heeft, etc.. Dit geldt voor een beschrijving van doelzoekende raketten, maar ook van planten, dieren en mensen.

Op het moment dat er sprake is van twee beschrijvingsniveaus – dat van het programma, het gen, en dat van de uitvoerder, het vleeslichaam – en van negatieve feedback,

[257] DDI p.230.
[258] DDI p.237: "... the intentional stance, used correctly, provides a description system that permits extremely reliable prediction of not only intelligent human behavior, but also the 'intelligent behavior' of the process that designed organisms". Zie ook p.232: "What is amazing is how powerful the intentional stance can be in reverse engineering, not only of human artifacts, but also of organisms. (...) we saw the role of practical reasoning – cost-benefit analysis in particular – in distinguishing the forced moves from what we might call the *ad lib* moves, and we saw how Mother Nature could be predicted to 'discover' the forced moves again and again".

is er een vocabulaire nodig dat wij als quasi-menselijk beschouwen. Het 'goede' reductionisme laat zien dat deze beschrijvingen niet in strijd behoeven te zijn met de mechanica. Het is dus onnodig en zelfs onmogelijk een woord als *zelfzuchtig* te schrappen. Wel is het mogelijk te bezien in hoeverre bepaalde beschrijvingen overbodig of juist gunstig zijn, wringen met een bepaalde stand van zaken of niet.

Het is bijvoorbeeld mogelijk vogelveren te beschrijven als isolatieinstrumenten, vlieginstrumenten of instrumenten voor seksuele selectie. Een pauwenstaart is nauwelijks een vlieginstrument te noemen, al is hij daar wel uit voortgekomen. De geheel nieuwe functie van seksuele *display* is opgekomen en vraagt een nieuwe beschrijving. De verklaring is mechanisch maar de opkomst van een nieuwe functie en betekenis is dat niet. Op dat moment ontstaat de noodzaak van 'alsof'-beschrijvingen, bijvoorbeeld: de pauw imponeert, lokt, schrikt af, bedriegt, etc..

Zowel Dennett als Dawkins stuiten op de noodzaak om in een 'alsof-taal' te spreken, om metaforisch, antropomorf en in metafysische termen van 'intenties' te spreken. Dawkins beschouwt de taal als gereedschap[259] en zegt dat hij weliswaar metaforisch spreekt, maar dat hij dat uit pragmatische overwegingen doet en in beginsel deze taal in de taal van een lager niveau kan vertalen.[260] Dennett heeft duidelijk gemaakt dat dat betekenisloos is.[261] Tegelijkertijd kent volgens Dennett ieder nieuw niveau zijn eigen taal. Niettemin geeft hij geen antwoord op de vraag waarom beschrijvingen op een hoger niveau nodig zijn om

---

[259] SG p.18: "Should we then call the original replicator molecules 'living'? Who cares? (...) The story of the replicator molecules probably happened something like the way I am telling it, regardless of whether we choose to call them 'living'. Human suffering has been caused because too many of us cannot grasp that words are only tools for our use, and that the mere presence in the dictionary of a word like 'living' does not mean it necessarily has to refer to something definite in the real world. Whether we call the early replicators living or not, they were the ancestors of life; they were our founding fathers".

[260] SG p.22: "I shall make use of the metaphor of the architect's plans, freely mixing the language of the metaphor with the language of the real thing".; p.50: "One of the most striking properties of survival-machine behaviour is its apparent purposiveness. By this I do not just mean that it seems to be well calculated to help the animal's genes to survive, although of course it is. I am talking about a closer analogy to human purposeful behaviour. When we watch an animal 'searching' for food, or for a mate, or for a lost child, we can hardly help imputting to it some of the subjective feelings we ourselves experience when we search. These may include 'desire' for some object, a 'mental picture' of the desired object, an 'aim' or 'end in view'. Each one of us knows, from the evidence of our own introspection, that, at least in one modern survival machine, this purposiveness has evolved the property we call 'consciousness'. I am not philosopher enough to discuss what this means, but fortunately it does not matter for our present purposes because it is easy to talk about machines that behave *as if* motivated by a purpose, and to leave open the question whether they actually are conscious".; p.66: "We shall continue to treat the individual as a selfish machine, programmed to do whatever is best for its genes as a whole. This is the language of convenience. At the end of the chapter we return to the language of single genes".; p.146: "For brevity, we shall again use the convention of thinking of the individual as though it had a conscious purpose. As before, we shall hold the back of our mind that this is just a figure of speech. A body is really a machine blindly programmed by its selfish genes".

[261] Zie de hierboven genoemde voorbeelden van het begrijpen van het verschil tussen twee computergprogramma's (DDI p.298) en van de werking een rekenmachine (DDI p.102).

datgene wat slechts uit lagere niveaus verklaard kan worden op een betekenisvolle manier te beschrijven. Met andere woorden: de vraag waarom een 'alsof' noodzakelijk is, wordt niet beantwoord. Het lijkt onmogelijk dit 'alsof' te vermijden zonder ten prooi te vallen aan '*greedy*' reductionisme of aan metafysische *skyhooks*. Het is echter de vraag of dit 'alsof' uitsluitend een onschuldig pragmatisch instrument is.

De kern van de beschrijvingsproblematiek lijkt daarin gelegen dat de taal ongeschikt is om te begrijpen en te beschrijven wat hier gaande is, omdat de taal harde scheidingen maakt. Woorden zijn zelf platoons; ze zijn er op aangelegd definitieve, duidelijke onderscheidingen aan te brengen. In onze beschrijvingen maken wij verschijnselen één die niet één zijn. Dit éénmaken van wat verdeeld is, gebeurt op verschillende manieren.

Ten eerste: wanneer wij categoriseren, negeren wij de altijd aanwezige tussengevallen en verwantschappen. De onderscheidingen tussen verschillende organismen en soorten zijn echter poreus. Bij iedere mutatie ontstaat er een verandering in de species en eveneens in de wijze waarop iets beschreven kan worden. De woorden 'vis' of 'aal' omvatten ontelbare varianten en tussengevallen. Het woord krijgt daarom bij iedere nieuwe variant een nieuwe betekenis. Het woord blijft het zelfde en wordt tegelijkertijd steeds verder opgerekt. Het is daarom onmogelijk iets, of een bepaalde mutatie in een species zelf, te beschrijven zoals het in zichzelf en vanuit zichzelf is.

Ten tweede: wanneer wij een nieuwe betekenis of functie van iets zien ontstaan (bijv. veren als isolatieinstrumenten worden veren als vlieginstrumenten) zullen er rudimenten van de oude functie blijven bestaan. Ook hier geldt dat er geen scheiding gemaakt kan worden tussen het nieuwe en het oude; de identificatie van iets nieuws moet tegelijkertijd het oude omvatten.

Ten derde brengt het onderscheid tussen het genoom als programma en het fenoom als uitvoerder de noodzaak van een 'alsof'- taalgebruik met zich mee. Het lijkt een metafoor wanneer Dawkins het gen *selfish*, zelfzuchtig, egoïstisch noemt. Minder opvallend zijn evenzeer antropomorfe woorden als variatie, selectie, erfelijkheid en behoud. Het woord *metafoor* is echter ongeschikt in dit verband omdat het gebonden blijft aan een platoonse metafysica. Een metafoor veronderstelt een oorspronkelijke betekenis en een verplaatsing (*metaferein*) ten opzichte daarvan. Er is echter geen oorsprong maar uitsluitend variaties, 'oprekkingen' van het zelfde woord. De vraag is echter hoe ver deze oprekkingen reiken, wat de betekenis er van is en wat er wellicht door verhuld of onthuld wordt.

De grond van de taalproblemen is gelegen in het gegeven dat de platoonse idee veranderlijk geworden is. Toch kunnen wij niet zonder deze harde scheidingen die de taal

maakt; het lijkt waarschijnlijk dat categoriseren een overlevingsvoordeel biedt.[262] Daarom ontstaat de noodzaak in een 'alsof'-taal te spreken. Dit 'alsof' is niet zomaar een onschuldig pragmatisch instrument, maar stelt ons in staat iets nieuws ter sprake te brengen en de discrepantie die blijft bestaan tussen het genetisch niveau als verklaringsniveau en datgene wat het verklaart te overbruggen. Het Darwinisme blijft gebonden aan dit 'alsof' omdat het beoogt de rijkdom en de variëteit van de verschillende levensvormen verklaren, zonder deze *weg* te verklaren. Het heeft daarbij te maken met algoritmen die steeds een nieuw beschrijvingsniveau genereren.

Door middel van het 'alsof' wordt echter het nieuwe en hogere niveau al op voorhand aangenomen. Dennett moet bijvoorbeeld kwaliteiten als 'menselijkheid', 'bewustzijn' of 'intentionaliteit' aannemen, maar kan niet zeggen wat deze kwaliteiten zijn of waar ze vandaan komen. Ze borrelen van onderen op, maar hoe kan dat? Hoe kan bijvoorbeeld pseudo-intentionaliteit omslaan in 'echte' intentionaliteit? Hoe kunnen er nieuwe niveaus ontstaan? De volgende paragraaf zal een antwoord zoeken op deze vragen door middel van het woord *emergentie*.

6. Emergentie

In deze paragraaf wordt eerst een uitleg gegeven van het begrip *emergentie*. Daartoe wordt aan de hand van het voorbeeld van het *Game of Life* duidelijk gemaakt hoe via algoritmen op een 'hoger niveau' betekenis of identiteit ontstaat.

In § 4 van de Inleiding is duidelijk gemaakt dat het leven algoritmisch van aard is. Darwins ontdekking van de algoritmen is de kern van wat Dennett noemt: '*Darwin's*

[262] DDI p.39: "The essentialist urge is still with us, and not always for bad reasons. Science does aspire to carve nature at its joints, and it often seems that we need essences, or something like essences, to do the job. On this point, the two great kingdoms of philosophical thought, the Platonic and the Aristotelian agree. But the Darwinian mutation, which at first seemed to be just a new way of thinking about kinds in biology, can spread to other phenomena and other disciplines, as we shall see. There are persistent problems both inside and outside biology that readily dissolve once we adopt the Darwinian perspective on what makes a thing the sort of thing it is, but the tradition-bound resistance to this idea persists".; pp.201-2: "Nothing complicated enough to be really interesting could have an essence. This anti-essentialist theme was recognized by Darwin as a truly revolutionary epistemological or metaphysical accompaniment to his science; (...) Ever since Socrates taught Plato (and the rest of us) how to play the game of asking for necessary and sufficient conditions, we have seen the task of 'defining your terms' as a proper preamble to all serious investigations, and this has sent us off on interminable bouts of essence-mongering. We *want* to draw lines; we often *need* to draw lines – just so we can terminate or forestall sterile explorations in a timely fashion. Our perceptual systems are even genetically designed to force straddling candidates for perception into one classification or another, a Good Trick but not a forced move. Darwin shows us that evolution does not need what we need; the real world can get along just fine with the *de facto* divergences that emerge over time, leaving lots of emptiness between clusters of actuality".

Dangerous Idea': dat namelijk het algoritmische niveau de beste verklaring biedt voor de snelheid van de antilope, de vleugel van de adelaar, de vorm van de orchidee, de diversiteit van de soorten en alle andere 'wonderen der natuur'.[263] 'Geest' of 'orde' is geen Eerste Oorzaak, maar een product van geestloze, stupide, mechanische algoritmen. Het feit dat er intelligentie is brengt geenszins de noodzaak met zich mee – zoals Locke dacht - een Intelligentie te veronderstellen waardoor deze is geproduceerd. Een consequentie *Darwins strange inversion of reasoning* is dat wij de vooronderstelling moeten laten varen dat het belang en de kwaliteit van iets, afkomstig zijn van iets dat nog belangrijker en van nog grotere kwaliteit is. Kwaliteiten, waarden en doelen komen op (*emerge*) of borrelen op (*bubbling up*) vanuit 'geestloze, doelloze krachten'.[264] Uit de mechanische algoritmen ontstaan dingen met geheel nieuwe en andere eigenschappen en kwaliteiten: ogen, vleugels, breinen, sonar, maar ook bloemengeuren, vogelgezang, de ogen op de vleugels van vlinders en tenslotte ook *extended phenotypes* zoals mierenhopen, viaducten, vliegtuigen, universiteiten. Deze nieuwe dingen kunnen slechts vanuit het algoritmische niveau verklaard worden maar hebben niettemin een eigen 'eenheid' en identiteit.

Wat zijn nu precies 'algoritmen'? Dennett noemt drie hoofdkenmerken van algoritmen: substraatneutraliteit, geestloosheid en gegarandeerde resultaten.[265] Substraatneutraliteit betekent dat het algoritme als procedure onafhankelijk is van de materialen die gebruikt worden bij de toepassing ervan (bijv. elektronen, licht, pen en papier); het is mogelijk ieder willekeurig symbool-systeem of materiaal te gebruiken. Op grond van de substraatneutraliteit van het algoritme zijn Darwins ideeën ten aanzien van de krachten van natuurlijke selectie niet gebonden aan het domein van de biologie. Geestloosheid wil zeggen: ook al is de gehele procedure briljant of levert deze briljante resultaten, iedere stap op zichzelf is zo simpel dat een mechanisch apparaat hem kan uitvoeren. Tenslotte zijn de resultaten van een algoritme gegarandeerd als de procedure zonder fouten wordt uitgevoerd. Het algoritme is een *foolproof* recept. De resultaten behoeven echter niet 'interessant' te zijn. Dat hangt samen

---

[263] DDI p.59: "Here, then, is Darwin's dangerous idea: the algorithmic level *is* the level that best accounts for the speed of the antelope, the wing of the eagle, the shape of the orchid, the diversity of species, and all the other occasions for wonder in the world of nature".

[264] DDI p.66: "Darwin's inversion suggests that we abandon that presumption [that the importance or excellence of *anything* have to rain down on it from high, from something more important, a gift from God] and look for sorts of excellence, of worth and purpose, that can emerge, bubbling up out of 'mindless, purposeless forces'"; p.226 Dennett citeert Kauffman: "Evolution is not just 'chance caught on the wing'. It is not just a tinkering of the ad hoc, of bricolage, of contraption. It is emergent order honored and hones by selection"; p.412: ... the gradual emergence of meaning from some cascade of mere purposeless, mechanical causes...".

[265] DDI p.50.

met het gegeven dat algoritmen geen doel hebben.[266] Bijvoorbeeld: naast het algoritme voor het alfabetiseren van lijsten van woorden, zijn er talloze algoritmen voor het 'mis'-alfabetiseren van woorden en ook dat zijn perfect werkende algoritmen.[267]

Is een algoritme nu logisch of mechanisch? Dennett is hier onduidelijk over.[268] Het onderscheid tussen logica en mechanica is in het Darwinisme weggevallen. Het Darwinisme heeft de metafysische gedachte dat er eerst logica is, die rekenkunde mogelijk maakt waardoor er vervolgens door ons economisch gerekend kan worden, achterhaald. Het heeft laten zien dat economische rationaliteit (ratio als economische verhouding van kosten en baten) primair is. Onze logica, getallen, rekenen, rationaliteit etc. zijn een gevolg van de economische rationele verhouding tussen kosten en baten in een toestand van schaarste. Het zijn aanpassingen met het oog op overleving, evenals een arm of een oog. De rekenkunde die de aërodynamische vleugel van een vogel bevat is niets anders dan de oplossing voor een probleem in een toestand van schaarste, in een toestand van concurrentie. In die zin gaat mechanica (het zich afdraaien van de algoritmen) vooraf aan de logica. De platoonse gedachtengang dat de logica en de wiskunde behoren tot een werkelijkheid die niet door de empirie kan worden aangetast is met het inzicht in *The Origin of Species* ten onder gegaan. Algoritmen behoren tot de mechanica. Logica is de rationaliteit die vervolgens ontstaat wanneer de variatie aan een schaarse omgeving wordt blootgesteld.

---

[266] Hier toont Dennett eveneens aan dat het een misvatting is te menen dat het algoritme van de evolutie een procedure is *om* de mens te produceren. Daarbij wijst Dennett op het volgende p.56: "Evolution is not a process that was designed to produce us, but it does not follow from this that evolution is not an algorithmic process that has in fact produced us".

[267] Zijn dergelijke algoritmen wel algoritmen? Dennett zegt in dit verband: "Are there any limits at all on what may be considered an algorithmic process? I guess the answer is No; if you wanted to, you could treat any process at the abstract level as an algorithmic process. So what? Only some processes yield interesting results when you do treat them as algorithms, but we don't have to try to define 'algorithm' such a way as to include only the *interesting* ones". (p.59). Het algoritme als procedure genereert uitsluitend een bepaalde volgorde van *items* van welke aard dan ook. De semantiek van deze volgorde blijkt pas met terugwerkende kracht.

[268] Dennett zegt ten aanzien van de substraatneutraliteit van algoritmen (DDI p.51): "The power of the procedure is due to its *logical* structure, not the causal powers of the materials used in the instantiation (...)". Onbegrijpelijk blijft hier welke de verhouding is tussen logica en *power*; in de traditionele opvatting van logica behoort deze zuiver te zijn. Nu zegt Dennett vervolgens ten aanzien van de 'geestloosheid' van algoritmen (*underlying mindlessness*) (DDI p.51): "Although the overall design of the procedure may be brilliant, or yield brilliant results, each constituent step, as well as the transition between steps, is utterly simple. How simple? Simple enough for a dutiful idiot to perform - or for a straightforward mechanical device to perform". Hier wordt gezegd dat de procedure *mechanisch* en dus *niet logisch* is.

Mechanische procedures doen altijd *hetzelfde*. Er ontstaan echter voortdurend andere nieuwe identiteiten. Precies hierin ligt de spanning die Dennett tot een contradictie verleidt[269]: het Darwinisme geeft een mechanische verklaring van een bonte, veranderlijke variëteit aan levensvormen die niet mechanisch beschreven kunnen worden.[270] Hoe kunnen rationele en veranderlijke identiteiten opborrelen uit telkens dezelfde algoritmen?

Dennett gebruikt een verhelderend voorbeeld: het *Game of Life* van John Horton Conway.[271] Dit spel speelt men niet om te winnen maar het speelt zichzelf af op een tweedimensionaal veld van vierkante cellen die ofwel 'aan' ofwel 'uit' zijn. De enige regel is: wanneer twee van de acht cellen die aan een bepaalde cel grenzen op een bepaald moment 'aan' zijn, blijft die cel voor het volgende moment in de toestand waarin hij op dat moment verkeert (i.e. 'aan' of 'uit'), wanneer er drie aangrenzende cellen 'aan' zijn dan is die bepaalde cel het volgende moment ook 'aan' (ongeacht zijn toestand op dat moment) en onder alle andere omstandigheden is de cel 'uit'. Het spel kan als een gesimplificeerde imitatie van de evolutie beschouwd worden, waarbij een cel of organisme of een groep organismen niet kan leven wanneer er teveel verwanten, concurrenten of vijanden in de buurt zijn en evenmin wanneer er te weinig zijn. Wanneer dit algoritme wordt afgedraaid ontstaan er verschillende configuraties van cellen die zich over het veld bewegen. Patronen komen op, verdwijnen en sommige komen telkens terug. Deze configuraties vormen een bepaalde eenheid, zodanig dat wie het spel bekijkt deze 'beestjes' namen kan geven. Dennett spreekt van *eaters, puffer trains, space rakes*.[272] Hij onderscheidt hier twee niveaus: het fysische (*physical level*) en het *design* niveau (*design level*). Op het fysische niveau is er geen sprake van 'beestjes' die 'lopen', 'eten', 'zich vermenigvuldigen' of 'kapot gaan' maar alleen van cellen die gedefinieerd zijn door hun vaste ruimtelijke plaats en die 'aan' of 'uit' zijn. Op het *design*-niveau is er plotseling beweging van (relatief) duurzame 'objecten', waarvan sommige verschijnen als een bewegend beestje dat een en hetzelfde blijft (ook al bestaat hij uit steeds verschillende cellen). De beestjes hebben een relatief zelfstandige eenheid: als het beestje door een ander wordt opgegeten is er een beestje minder in de wereld. Op het fysische niveau zijn er geen uitzonderingen op het algoritme maar op het *design* niveau zijn er rare bewegende stukken die niet als dit of dat beest gedefinieerd kunnen worden maar die de aanwezige beestjes kunnen 'breken' of 'doden'.

---

[269] Zie vorige noot.
[270] Zie vorige paragraaf.
[271] DDI p.166.
[272] DDI p.170.

Een belangrijke vraag hier is wat deze 'niveaus' (*levels*) nu precies zijn. Het *Game of Life* laat zien dat er sprake is van een 'kwalitatieve omslag': plotseling verschijnen de statische blokjes als bewegende beestjes die niemand hoeft te *ontwerpen* of *uit te vinden*; ze worden *ontdekt*.[273] De bewegende beestjes zijn iets geheel anders en iets nieuws ten opzichte van cellen die 'aan' of 'uit' zijn. Dennett merkt op dat het niveau van het *design* een eigen taal kent ten opzichte van het 'fysische niveau'. Hij kenmerkt die taal als 'een transparante afkorting van de saaie beschrijvingen die men op het fysische niveau zou kunnen geven'.[274] Met betrekking tot het *Game of Life* betekent dit: woorden als '*eaters*' en '*puffertrains*' maar ook 'generatie', 'bewegen', 'eten', 'doden' worden betekenisvol, waarbij de betekenis als in een percolator van onderaf opborrelt.

Wat hier in het geding is, kan aangeduid worden met het woord: *emergentie*; immers, Dennett duidt het vanuit het mechanische niveau opkomen van betekenis aan met ondermeer het engelse werkwoord *to emerge*. 'Emergentie' is: het (via kranen) opkomen van een geheel nieuwe betekenis, die wel door middel van mechanica *verklaard* kan worden, maar daar *als* betekenis niet toe *gereduceerd* kan worden. Het voorbeeld van het beschrijven van de verschillen tussen twee computerprogramma's[275] heeft dit duidelijk gemaakt. Zo ook kan een foto die op een beeldscherm verschijnt verklaard worden uit nullen en enen of uit stroomstoten, maar de foto *is* geen verzameling nullen en enen of stroomstoten.

Zoals eerder gezegd kan de emergente betekenis uitsluitend achteraf toegekend worden: een minieme uitstulping is nog geen vleugel en heeft geen betekenis maar een organisme dat met vleugels door het luchtruim vliegt verschilt kwalitatief van een organisme dat over de aarde kruipt. Wat is nu dit opkomen van identiteit zelf?

De gedachte van Dennett is dat de organismen die er op dit moment zijn, slechts een deelverzameling vormen van alle mogelijke organismen. Op genotypisch niveau spreekt Dennett van the *Library of Mendel*, op fenotypisch niveau van *Design Space*. Met de uitdrukking *Library of Mendel* duidt Dennett (de beschrijving van) alle mogelijke genomen, dus alle mogelijke DNA-sequenties aan.[276] Hij tekent hierbij aan dat niet iedere sequentie in

---

[273] DDI p.173: "Nobody had to design or invent the glider; it just was *discovered* to be implied by the physics of the Life World".

[274] DDI p.170: "This level has its own language, a transparant foreshortening of the tedious descriptions one could give at the physical level".

[275] Zie de vorige paragraaf.

[276] DDI p.111: "This Library contains 'all possible genomes' – DNA sequences". De standaard code om DNA te beschrijven bestaat uit de vier letters A, C, G en T. Alle permutaties van deze vier letters noemt Dennett *the Library of Babel*. Zie ook DDI p.135: "We noted at the outset that the Library of Mendel (in the form of printed volumes of the letters A, C, G, T) is contained within the Libray of Babel, but we should also note that at least a

de *Library of Mendel* correspondeert met een levensvatbaar organisme[277] – hoewel de levensvatbaarheid afhankelijk is van een omgeving die mettertijd kan veranderen. De *Design Space* is de totaliteit aan mogelijke *designs*, waarvan er op dit moment maar een deel gerealiseerd is.

De *Library of Mendel* en ook de *Design Space* zijn een metafysische, Platoonse fictie. Het is niet zo dat er mogelijkheden klaarliggen om al dan niet gerealiseerd te worden. Mogelijke DNA-sequenties, genomen of fenomen zijn geen quasi-werkelijkheden, maar nieuwe identiteiten emergeren, komen op, *zonder dat ze tevoren al ergens waren*. Dennett denkt dat de werkelijkheid een uitsnede uit het mogelijke is, waarbij hij op metafysische wijze aanneemt dat dit mogelijke er *is*. Bovendien wordt het mogelijke op deze manier gedacht vanuit het werkelijke, als potentieel werkelijk en werkend. Een platoonse *Design Space* is een ontisering van emergente betekenis.

Emergentie staat buiten de mechanica en het systeem van replicatie; ze is zelf niet economisch of causaal te verklaren en evenmin een oorzaak van iets anders. Toch behoeft de emergentie geen *skyhook*. Ze speelt geen causale rol, maar is een epifenomeen. Uiteraard is de emergente betekenis onmiddellijk weer substraat van algoritmische selectie. Het raadsel blijft echter: waar komt die betekenis vandaan? De betekenis is van geen enkel zijnde afhankelijk: niet van een 'waarnemer' noch van de dingen, noch van welk genoom dan ook maar komt voort uit de eindeloos herhaalde algoritmen. Na het talloze malen afdraaien van hetzelfde algoritme *is er opeens iets anders*.

Het probleem dat hier ontstaat is hoe een nieuwe identiteit *beschreven* kan worden. Het moment waarop een nieuwe identiteit ontstaat kan nooit vastgesteld worden, aangezien er altijd tussenstappen aan te wijzen zijn in het continüe proces. Het antwoord van Dawkins en Dennett op dit taalprobleem is de alsof-taal.[278] Dit quasi-antropomorfe taalgebruik maskeert een verlegenheid. Dennett wijst het gebruik van *skyhooks* op het niveau van de verklaring af maar ziet zich genoodzaakt op het niveau van de beschrijving voortdurend gebruik te maken van een hoger niveau. Is er slechts een keuze tussen twee kwaden – *greedy* reductionisme of de verhullende alsof-taal – of is het mogelijk op andere manier te spreken en te denken?

---

very large portion of the Library of Babel is in turn 'contained' in the Library of Mendel, because *we* are in the Library of Mendel (our genomes are, and so are the genomes of all the life forms our lives depend on). The Library of Babel describes one aspect of our 'extended phenotype'".

[277] DDI p.113.
[278] Zie vorige paragraaf.

Hoofdstuk 3: Heidegger: *Dasein*

1. Inleiding
2. *Dasein* en de epoche van de techniek

2.1 Het wezen van de mens en het wezen van de techniek

2.2 Dasein

2.2.1 Het eerste misverstand: *Dasein* en 'er zijn'

2.2.2 Het tweede misverstand: *Dasein* als plaatsaanduiding

2.2.3 Het derde misverstand: *Dasein* en 'menszijn'

2.2.4 Het vierde misverstand: *Dasein* en leven

3. Nodeloosheid en nood
4. Het bezinnende denken
5. Denken als horen

1. Inleiding

De wereld waarin wij leven is technisch en economisch. Zowel het Darwinisme als Heidegger zien het rekenen als bepalend voor datgene wat er is. Niettemin ziet Heidegger een mogelijkheid van een verhouding tot het economisch rekenen die zelf niet economisch zou zijn, maar die de openheid zou betreffen die de economie toelaat en waartegen de economie gericht is. Heidegger noemt een dergelijke verhouding: *Dasein*.

Het eerste hoofdstuk heeft duidelijk gemaakt dat Heidegger onder *rekenen* verstaat: rekening houden met, rekenen op, risico's incalculeren etc. met als doel: succes en overleving. Het gaat hem er niet om een alternatief voor dit rekenen te zoeken maar hij vraagt naar de constellatie waarbinnen dit überhaupt mogelijk is. Dat alleen datgene is, wat berekenbaar is, is iets dat wij volgens Heidegger als vanzelfsprekend aannemen. Hij ervaart echter een mogelijkheid om uit deze vanzelfsprekendheid weggewend te raken naar de openheid die het economisch rekenen toelaat. Dit bereik, deze openheid duidt hij aan met het woord *Da*. Het blootgesteld zijn aan en doorstaan van deze openheid is: *Dasein*.

Dit woord brengt een aantal misverstanden met zich mee, die in de paragraaf *Dasein* besproken zullen worden. Hier wordt ook uitgelegd op welke wijze volgens Heidegger respectievelijk mensen, dieren en dingen zich tot het opene verhouden. Immers, volgens Heidegger heeft *Dasein* uitsluitend betrekking op de mens en niet op dieren of dingen.

Vervolgens wordt onderzocht wat Heidegger noopt tot de woorden *Dasein* en *Da*. Dat het verschil tussen zijn en zijnden zich heeft onttrokken beschouwt hij als een gevaar en tegelijk als een mogelijkheid. Het gevaar is dat de indifferentie geen noodzaak of mogelijkheid biedt na te denken bij de vraag wie of wat de mens en wat de techniek is, waardoor de mens een technisch bestand is dat geen verhouding heeft ten opzichte van het geheel waarin het zich bevindt. De mens zou dan onvrij, horig zijn. De mogelijkheid die Heidegger ziet is gelegen in de openheid die de onttrekking van de differentie tussen zijn en zijnden heeft toegelaten. Hij zoekt een manier van denken die geschikt is om het opene te bedenken dat techniek en menszijn toelaat. Onderzocht wordt wat de noodzaak en de aard zijn van dit denken.

Dit hoofdstuk is een weergave en uitleg van wat Heidegger met het woord *Dasein* aanduidt. In het volgende hoofdstuk zullen Heideggers gedachten geconfronteerd worden met het Darwinistische zuur. Dit betekent dat in dit hoofdstuk wordt afgezien van een oordeel over Heidegger.

2. *Dasein* en de epoche van de techniek

2.1 Het wezen van de mens en het wezen van de techniek

Volgens Heidegger is het verschil tussen zijn en zijnden – zoals dat eens bij Plato het filosofisch denken beheerste – in de epoche van de techniek in indifferentie verzonken. Het woord 'zijn' begrijpen wij als het meest algemene begrip, als een abstractie of grammaticaal construct. Praten of denken over 'het zijn' vinden wij onzinnig en beschouwen wij als een misleiding van de taal.[279]

Heidegger bespeurt in de indifferentie tussen zijn en zijnden een gevaar of een dreiging. Wanneer het onderscheid tussen iets en zijn wezen of identiteit afscheid heeft genomen, dan is ook het onderscheid tussen de mens en zijn wezen weggevallen. Dat zou betekenen dat de mens datgene wat hem het meest eigen is, wat hij *is*, kwijt is. De mens weet niet wie hij is en weet niet dat hij dit niet weet. Ook kan geen zinvol onderscheid gemaakt

[279] SuZ p.2: "Damit ist das, was als Verborgenes das antike Philosophieren in die Unruhe trieb und in ihr erhielt, zu einer sonnenklaren Selbstverständlichkeit geworden, so zwar, daß, wer darnach auch noch fragt, einer methodischen Verfehlung bezichtigt wird".

worden tussen de techniek en het wezen ervan, waardoor de mogelijkheid om bij de techniek na te denken zonder er al in opgenomen te zijn weggevallen is.

Is Heidegger in een metafysisch essentialisme bevangen wanneer hij spreekt van het wezen van de mens en het wezen van de techniek? Wat verstaat hij onder *wezen*? Heidegger spreekt van het wezen van de techniek en noemt dit: '*Gestell*'.[280] Maar hij verwijst hier niet naar het wezen in de zin van '*idea*', '*quidditas*', '*Gattung*' of een *essentia*.[281] Heidegger wijst er op dat met de woorden '*Hauswesen*' en '*Staatswesen*' niet het algemene van een '*Gattung*' bedoeld wordt, maar de wijze waarop huis en staat '*wezen*', waarop ze *zijn*.[282] In het Nederlands kunnen woorden als 'bankwezen', 'krijgswezen', 'muntwezen', 'postwezen' tot voorbeeld dienen. Met het woord *wezen* (*Wesen*) duidt Heidegger op die beweging die hij ook *Geschick* noemt (zie Hoofdstuk 1 § 3). Wat *west*, *währt*[283]. Maar, zo vraagt Heidegger: is het *Währende* uitsluitend het *Fortwährende* (het voortdurende, het bestendige)?[284] In het woord *Währen* beluistert hij: *Gewähren* (toestaan, geven, verlenen, bieden, toelaten). Dit woord is een aanwijzing naar het open bereik, dat toelaat, dat wijzen van toegankelijkheid laat opkomen, het *Geschick*. *Gestell* is daarom niet *iets*, noch een algemeen begrip, maar: *Geschick*, het op weg brengen naar het *Herausfordern*, naar het bestellen van het werkelijke als bestand.[285] Het wezen zou het toelaten van het open bereik zijn, het elkaar toereiken van mens en wereld (zie hierna bij 'het bezinnende denken'). Opzettelijk wordt hier in de *irrealis* gesproken; het wezen van de mens of van de techniek (*Ge-stell*) *zijn* er niet.

Dat het onderscheid tussen de mens en zijn wezen en de techniek en het wezen ervan irrelevant is geworden, ervaart Heidegger enerzijds als een probleem, anderzijds niet. Immers, het ervaren en onderkennen van het probleem is tegelijk de 'oplossing' ervan. Heideggers manier van spreken kan misverstanden veroorzaken – hij lijkt vaak te spreken van *Sein*,

---

[280] TK p.20: "… 'Gestell' als Name für das Wesen der modernen Technik".
[281] TK p.29: "… dieses [das Ge-stell] ist niemals das Wesen der Technik im Sinne einer Gattung" en p.30: "So ist denn das Ge-stell (…) zwar das Wesen der Technik, aber niemals Wesen im Sinne der Gattung und essentia".

[282] TK p.30: "Schon wenn wir 'Hauswesen', 'Staatswesen' sagen, meinen wir nicht das Allgemeine einer Gattung, sondern die Weise, wie Haus und Staat walten, sich verwalten, entfalten und verfallen. Es ist die Weise, wie sie wesen".

[283] VA p.34 (= TK): "Vom Zeitwort 'wesen' stammt erst das Hauptwort ab. 'Wesen', verbal verstanden, ist das Selbe wie 'währen'".

[284] TK p.31.
[285] TK p.31: "Als das Wesende der Technik ist das Ge-stell das Währende. Waltet dieses gar im Sinne des Gewährenden? Schon die Frage scheint ein offenkundiger Mißgriff zu sein. Denn das Ge-stell ist doch nach allem Gesagten ein Geschick, das in die herausfordernde Entbergung versammelt. Herausfordern ist alles andere, nur kein Gewähren. So sieht es aus, solange wir nicht darauf achten, daß auch das Herausfordern in das Bestellen des Wirklichen als Bestand immer noch ein Schicken bleibt, das den Menschen auf einen Weg des Entbergens bringt".

Wesen, *das Wesen des Menschen* en *Gestell* alsof dit er is - maar de ervaring die zijn denken in gang gezet heeft, is die van een *onttrekking* van zijn, waarbij ook deze onttrekking zich nogmaals onttrekt en ons geenszins verontrust.[286] Heidegger spreekt ten aanzien van 'zijn' van *Vergessenheit*, *Bedürfnislosigkeit*, *Selbstverständlichkeit*.[287] en *Entzug*.[288] 'Zijn' 'is' er niet. *Wesen* 'is' er dus evenmin. Het 'zijn' onttrekt en verbergt zich, is in vergetelheid weggezonken en ook de ervaring dát zijn zich onttrokken heeft is er niet. Ten aanzien van zijn heerst onverschilligheid en vanzelfsprekendheid. Datgene *is*, wat *werkelijk*, *werkend* is.[289] 'Zijn' – als het al zinvol is om dat woord te gebruiken – 'is' wat werkt, wat succes heeft, wat ter wille daarvan berekenbaar is.

Het indifferent worden van 'zijn' vindt volgens Heidegger zijn voltooiing in de epoche van de techniek. Het economisch rekenen bepaalt wie wij zijn. Dat wij niet kunnen ervaren wat de aard van dit 'bepalen' is en daarmee niet weten wie wij zelf zijn is volgens Heidegger geen onvermogen van ons, maar ligt aan de terugtrekking van het onderscheid zelf. Niettemin denkt hij dat er een mogelijkheid is te ervaren dat het ontologisch onderscheid zich onttrekt of onttrokken heeft binnen een bereik (*Sinn*) dat zich zelf eveneens ontzegt. Wanneer de mens dat zou ervaren, zou hij voor dat ogenblik niet uitsluitend een bestand zijn. Dan zou het zich onttrekkende onderscheid *als* zich onttrekkend ervaren worden en dan zouden het wezen van de techniek en van de mens er voor een ogenblik als zich teruggetrokken hebbende 'zijn'. Heideggers denken is een voorbereiden van deze ervaring. Deze ervaring, dit blootgesteld zijn aan de openheid is: *Dasein*.

2.2 *Dasein*

In het denken van Heidegger betekent het woord *Dasein*: het bestaan, het doorstaan van de openheid waarin de dingen van zich blijk kunnen geven en de mens daaraan kan beantwoorden. Het woord *Dasein* – evenals het woord 'bestaan' – moet *transitief* gelezen

---

[286] SuZ p.1: "Sind wir den heute auch nur in der Verlegenheit den Ausdruck 'Sein' nicht zu verstehen? Keineswegs".
[287] o.a. SuZ p.2.
[288] o.a. SvG pp.99-100.
[289] WhD p.167: "Vormals durchstrahlte eine eigene Helle das Gesagte dieses Satzes [i.e. 'Das Seiende ist'], so daß sein Fragwürdiges in dieser Helle verschwand. Zufolge einer seltsamen Verdüsterung, die mit einem Zerfall und Untergang des Abendlandes nichts zu tun hat, bleibt später jene Helle weg. Das Gesagte des Satzes gelangt ins Selbstverständlichte: 'Seiendes ist'. Was soll das Seiende anders als 'sein', wenn es schon ist? Man möchte jetzt nur noch wissen, *warum* Seiendes ist. Man frägt daher: wodurch wird Seiendes bewirkt? Denn es ist doch das Wirkliche und als solches bewirkt und wirkend und überall auf Ursachen bezogen. Daß hierbei 'Sein' soviel wie 'Wirklichkeit' bedeutet, nimmt man als selbstverständlich in solche Fragestellungen auf".

worden: het zijn, het bestaan, het doorstaan van het *Da*; het *Dasein* is die zijnswijze "*in dem das Da bestanden wird*".[290] Het woord *Da* duidt op het opene dat het toelaat dat de dingen kunnen verschijnen en de mens tot de dingen kan komen. Deze openheid kan nooit op haar beurt een ding, begrip of eigenschap zijn. Pas in en door dit opene kunnen dingen als zus of zo van zich blijk geven, kunnen wij eigenschappen aan dingen toeschrijven. Het opene is niet een leeg vat waarbinnen zich van alles afspeelt; het is niets ruimtelijks, maar laat ruimtelijkheid en leegte toe.

Een ander woord dat Heidegger gebruikt ten aanzien van het opene is: *Lichtung*.[291] Dit woord heeft niets met *licht* te maken, maar komt van *leicht* (licht, los, vrij). Licht en donker veronderstelt al *Lichtung*; het wegnemen van licht tast de *Lichtung* niet aan, aangezien het pas dankzij deze licht of donker kan worden. In het donker kan ik mij nog altijd tot de dingen verhouden: ik kan iets voelen, iets omstoten, me iets voorstellen of herinneren of me oriënteren.[292] Daar is geen licht voor nodig, maar wel: *Lichtung*.[293] Zij laat elk zien van en spreken over licht en duister, elk zien van 'tegengestelden' toe. *Lichtung* valt echter niet samen met het opene, maar is vanuit de mens gesproken; het is de naar de mens toegekeerde 'zijde' van het opene. Binnen de *Lichtung* worden de dingen als dit of dat toegankelijk en tegelijkertijd worden andere wijzen van verschijnen ontoegankelijk.[294]

---

[290] GA 65 p.302.

[291] NB: cf. in het Nederlands: lichting in de zin van 'lichting van een anker'; in het Duits ook: open plek in het bos.

[292] In een donkere kamer geldt nog steeds: "Ich orientiere mich notwendig in und aus einem je schon sein bei einer 'bekannten' Welt". (SuZ p.109).

[293] ZoS p.16: "Offensein heißt Lichtung. Auch im Dunkeln gibt es Lichtung. Lichtung hat nichts zu tun mit Licht, sondern kommt von 'leicht'. Licht hat mit Wahrnehmung zu tun. Im Dunkeln kann man noch anstoßen. Das braucht kein Licht, aber eine Lichtung. Licht – hell; Lichtung kommt von leicht, frei machen. Eine Waldlichtung ist da, auch wenn es dunkel ist. Licht setzt Lichtung voraus. Helle kann nur da sein, wo gelichtet worden ist, wo etwas frei ist für das Licht. Das Verdunkeln, das Wegnehmen von Licht, tastet die Lichtung nicht an. Lichtung ist Voraussetzung, daß es hell und dunkel werden kann, das Freie, Offene". Zie ook SuZ p.133: "Dasein ist an ihm selbst *als* In-der-Welt-sein gelichtet, nicht durch ein anderes Seiendes, sondern so, daß es selbst die Lichtung *ist*. Nur einem existenzial so gelichteten Seienden wird Vorhandenes im Licht zugänglich, im Dunkel verborgen".

[294] SuZ p.350: "Das Seiende, das den Titel Da-sein trägt, ist '*gelichtet*'. Das Licht, das diese Gelichtetheit des Daseins konstituiert, ist keine ontisch vorhandene Kraft und Quelle einer ausstrahlenden, an diesem Seienden zuweilen vorkommenden Helligkeit. Was dieses Seiende wesenhaft lichtet, das heißt es für es selbst sowohl 'offen' als auch 'hell' macht, wirde vor aller 'zeitlichen' Interpretation als Sorge bestimmt". In dit proefschrift zal niet ingegaan worden op het woord 'Sorge'. Dit citaat maakt duidelijk dat 'Lichtung' betrekking heeft op de wijze waarop de dingen voor de mens binnen een wereld op een bepaalde manier toegankelijk zijn en niet op 'toegankelijkheid überhaupt'. Zie ook GA 77 p.121: "Der Horizont ist aber die unserem Vor-stellen zugekehrte Seite der Gegnet. Als Horizont umgibt uns und zeigt sich uns die Gegnet".; p.112: "Das Horizonthafte ist somit nur die uns zugekehrte Seite eines uns umgebenden Offenen, das erfüllt ist mit Aussicht ins Aussehen dessen, was unserem Vorstellen als Gegenstand erscheint".; p.114: "Die Gegnet ist die verweilende Weite, die, alles versammelnd, sich öffnet, so daß in ihr das Offene gehalten und angehalten ist Jegliches aufgehen zu lassen in seinem Beruhen". Zie voor een uitleg van het woord *Gegnet* Hoofdstuk 3, § 4. Safranski begrijpt Heidegger

Het woord *Dasein* geeft op verschillende manieren aanleiding tot misverstanden. Om duidelijk te maken wat Heidegger met dit woord ter sprake brengt, zullen deze misverstanden en Heideggers antwoorden daarop besproken worden.

2.2.1 Het eerste misverstand: *Dasein* en 'er zijn'

Dasein betekent traditioneel: er zijn, aanwezig zijn, present zijn.[295] Heidegger distantieert zich van deze betekenis.[296] *Dasein* moet niet verstaan worden in de zin van de aanwezigheid van een ding of een mens hier en daar, maar als Da*sein*: dat de '*Lichtung*' voor het zijn überhaupt 'weest' en is.[297] *Dasein* is het zijn (transitief) van het *Da*, van de openheid.[298] *Dasein* betreft 'zijn' en daarmee het verschil tussen zijn en zijnden – een onderscheid dat in de epoche van de cybernetica indifferent is geworden (*Seinsvergessenheit*[299]). Dat betekent dat ook *Dasein* zich onttrekt, zonder dat dit ervaren wordt.[300] Op het ogenblik dat ervaren zou worden dat het onderscheid tussen zijn en zijnden zich heeft onttrokken en dat deze onttrekking niet van de

---

echter verkeerd wanneer hij zegt: "Die Seinsfrage im Heideggerschen Sinne bedeutet, die Dinge zu lichten, so wie man die Anker lichtet, um befreit in die offene See hinauszufahren." (p.492).

[295] Onder *Dasein* wordt traditioneel verstaan: 'Wirklichkeit, Präsenz, Anwesenheit' (zie o.a. GA 49 p.35).

[296] ZoS p.156: "Das Wort 'Dasein' bedeutet nach der Überlieferung Vorhandensein, Existenz. In diesem Sinne spricht man zum Beispiel von den Beweisen für das Dasein Gottes. In 'Sein und Zeit' wird *Dasein* jedoch anders verstanden. Zie ook'Einleitung zu: 'Was ist Metaphysik?'' (in 'Wegmarken') p.368/202: "Um sowohl des Bezug des Seins zum Wesen des Menschen als auch das Wesensverhältnis des Menschen zur Offenheit ('Da') des Seins als solchen zugleich und in e i n e m Wort zu treffen, würde vor dem Wesensbereich, in dem der Mensch als Mensch steht, der Name 'Dasein' gewählt. Dies geschah trotzdem die Metaphysik diesen Namen für das gebraucht, was sonst mit existentia, Wirklichkeit, Realität und Objektivität benannnt wird, trotzdem sogar die gewöhnliche Redeweise vom 'menschlichen Dasein' in der metaphysischen Bedeutung des Wortes zu sprechen pflegt. Darum wird nun auch jedes Nach-denken verbaut, wenn man sich begnügt festzustellen, in 'Sein und Zeit' werde statt 'Bewußtsein' das Wort 'Dasein' gebraucht. Als ob hier der bloße Gebrauch verschiedener Wörter zur Verhandlung stünde, als ob es sich nicht um das Eine und Einzige handelte, den Bezug des Seins zum Wesens des Menschen und damit, von uns aus gedacht, zunächst eine für das leitende Fragen hinreichende Wesenserfahrung vom Menschen vor das Denken zu bringen. Weder tritt nur das Wort 'Dasein' an die Stelle des Wortes 'Bewußtseins', nich tritt die 'Dasein' genannte 'Sache' an die Stelle dessen, was man beim Namen 'Bewußtsein' vorstellt. Vielmehr ist mit 'Dasein' solches genannt, was erst einmal als Stelle, nämlich als die Ortschaft der Wahrheit des Seins erfahren und dann entsprechend gedacht werden soll".

[297] GA 49 p.61: "Gemeint ist nicht 'das *Da*sein' im Sinne der Anwesenheit eines Dinges oder des Menschen hier und dort und 'da', sondern gedacht wird 'das Da*sein*', dies, daß die Lichtung für das Sein überhaupt west und ist".

[298] Zie o.a. SuZ p.133: "Das Dasein ist seine Erschlossenheit" en GA 69 p.101: "*Die Lichtung - sein* - in sie als Offenes sich loswerfen = das *Da*-sein".

[299] Zie Hoofdstuk 1, § 3.

[300] GA 49 pp.62-3: "Die Wesenserfahrung vom Da-sein, als welches die Lichtung des Seins west, wird durch das Sein selbst bestimmt, insgleichen die Weise, *wie* das Sein und *ob* das Sein sich dem Wahrheitsbereich eines geschichtlichen Menschentum übereignet oder entzieht".

mens afhankelijk is maar van elders wordt toegelaten zou tegelijkertijd het opene dat dit toelaat van zich blijk kunnen geven. Een dergelijke ervaring zou zijn: het blootgesteld raken aan deze openheid: *Dasein*.

Heidegger wijst er op dat *Dasein* mogelijkerwijs bij geen enkel mensdom van zich blijk geeft, dat 'hoogstens *ooit* een *toekomstig* mensdom in het *Dasein* een grond van zijn wezen *kan* vinden' en dat *Dasein* niet bij ieder mensdom 'is' en misschien wel helemaal nooit en nergens.[301] *Dasein* is 'toekomstig'; dat betekent niet dat het iets is dat er nu niet is maar op een bepaald tijdstip in de toekomst wel zal zijn. Immers, dat de dingen voor ons überhaupt toegankelijk zijn als 'niet meer' of 'nog niet' wordt zelf toegelaten door het opene. *Dasein* is niet present maar is er doordat het op ons toe komt, ons tegemoet komt.[302] Wat afwezig is kan aanwezig zijn in de modus van het moeten laten varen (*Verzicht*) en van het wachten. De openheid waardoorheen de dingen voor mij aanwezig zijn en ik bij de dingen kan zijn, is zelf niet een aanwezig ding. Het opene laat de mogelijkheid van een verhouding tussen mij en de dingen toe en houdt zichzelf daarin weg. Zo laat het opene zich niet beschrijven omdat het elk beschrijven al op voorhand heeft omgeven en mogelijk gemaakt. Het laat geen verhouding tot zichzelf toe.

Het misverstand dat *Dasein* een ander woord voor 'aanwezig zijn' zou zijn wordt gevoed door het feit dat Heidegger in *Sein und Zeit Dasein* in verband brengt met het woord *Existenz*, existentie. *Existeren* betekent: bestaan, er zijn, aanwezig zijn. Heidegger begrijpt ook dit woord op een tegendraadse manier, namelijk als *Ek-sistenz*: 'uit staan' en daarmee 'doorstaan', 'blootgesteld zijn aan' het bereik, de openheid die ons en de dingen tot elkaar brengt. Hij gebruikt dit woord nadrukkelijk niet in de gangbare betekenis van 'existentie' als oppositie tot 'essentie':[303][304] *Existenz* of *Ek-sistenz*, komt van het Griekse woord *ekstasis* en

---

[301] GA 49 pp.36-37: "Nur im Bereich des Menschseins, wenngleich nicht bei jedem Menschentum und vielleicht überhaupt noch bei jedem Menschentum und vielleicht überhaupt noch bei keinem, zeigt das jetzt mit 'Dasein' Genannte sein Wesen". En p.61: "Aber nicht jedes geschichtliche Menschentum ist der Inständigkeit des Daseins eigens zugewiesen; in der bisherigen Geschichte überhaupt noch keines zufolge der seinsgeschicklich zu denkenden Seinsvergessenheit; denn alle abendländische Geschichte und die neuzeitliche Weltgeschichte überhaupt gründet in der Metaphysik. Aber ein künftiges Menschentum ist dem Da-sein überantwortet".

[302] SuZ p.325: "'Zukunft' meint hier nicht ein Jetzt, das *noch nicht* 'wirklich' geworden, einmal erst *sein wird*, sondern die Kunft, in der das Dasein in seinem eigensten Seinkönnen auf sich zukommt".

[303] GA 49 p.39: "Daß nun gleichwohl trotz der Verschiedenheit zu existentia sowohl wie zu Kierkegaards Existenzbegriff das Wort 'Existenz' in 'Sein und Zeit' weiter gebraucht wird, das hat eine Verwirrung angerichtet – trotz der sogleich eingeführten terminologischen Abgrenzung des 'existenziellen' und 'existentialen' Existenzbegriffes. Der 'existenzielle' Existenzbegriff (Kierkegaards und Jaspers) meint das selbstseiende Selbst des Menschen, sofern es für sich als dieses Seiende interessiert ist. Der 'existenziale' Existenzbegriff meint das Selbstsein des Menschen, sofern es sich nicht auf das seiende Selbst, sondern auf das Sein und den Bezug zum Sein bezieht. Man kann hinterher darüber streiten, ob es klug war, grundverschiedene Fragestellungen durch die Namengebung doch so nahe zusammenzubringen und die Vermischung beider dadurch nur zu fördern. Aber die Wortwahl kann in solchen Fällen nicht allein nach dem gar nicht

betekent: buiten zichzelf staan, buiten zijn, daar waar mens en ding elkaar tegemoet kunnen treden.[305] *Ek-sistenz* is: het opene uitstaan.[306]

2.2.2 Het tweede misverstand: *Dasein* als plaatsaanduiding

Een tweede aanleiding tot misverstand is dat het woordje *Da* de indruk kan wekken een plaatsaanduiding te zijn. Heidegger zegt echter nadrukkelijk dat *Da* zo nooit begrepen kan en mag worden:

---

vorhersehbaren Verhalten einer Leserschaft getroffen werden, vollends dann nicht, wenn das Durchdenken des zu Denkenden bei jedem Schritt um das rechte Wort verlegen ist, da es sich ja nicht darum handelt, längst bekannte Tatbestände lediglich in einer anderen Darstellung zu berichten". Zie ook p.45: "Der Existenzbegriff in 'Sein und Zeit' entspringt einer Fragestellung, die der Existenzphilosophie völlig fremd, aber auch Kierkegaard unbekannt ist, ja überhaupt außerhalb des Denkens der Metaphysik und der gesamten bisherigen Philosophie liegt". Zie ook pp.53-54: " …Ex-sistenz nennt im Umkreis des Fragens von 'Sein und Zeit' eben dieses: daß das Da-sein ekstatisch entrückt hinaussteht (ek-sistiert) in die ekstatische Offenheit der Zeit. Ex-sistenz ist das Wort für das Innestehen in der ekstatischen Ausgesetztheit in das Offene. (…) Ek-sistenz ist ja nur das lateinische Wort für das griechische εκ–στασις.) In den Vorlesungen nach 1927 und vor allem in(…) 'Vom Wesen der Wahrheit' (…) ist der Begriff der Existenz im Sinne der seinverstehende Ausgesetztheit in das Offene des Seienden entwickelt worden. Das Wort 'Existenz' wird dabei nach 'Sein und Zeit' ekstatisch und damit wesentlich anders begriffen als in der scholastischen Erklärung der ex-sistentia. Gemeint ist nicht das Herausgesetzt sein eines beliebigen Wirklichen aus der vormaligen Unwirklichkeit (dem Nichts) in seine Wirklichkeit, sondern die Ausgesetztheit ins Offene, das Innestehen in der ekstatischen Entrückungseinheit ist die Weise wie einzig das Dasein west als Jenes, worin Menschsein gründet". Heidegger wijst er hier (p.54) op dat hij na de publicatie van de 'existentiefilosofie' het woord 'Existenz' geschrapt heeft uit het woordenboek van het denken omtrent de vraag van 'Sein und Zeit' en in plaats daarvan de schijnbaar tegengestelde benaming 'Inständigkeit' is gaan gebruiken.

[304] Het blootgesteld zijn of 'uitstaan' kan evenmin begrepen worden als pendant van een 'naar binnen gekeerd zijn' of een Cartesiaans begrepen immanentie. Een dergelijke opvatting is getekend door een negatieve afhankelijkheid: zie ZoS pp.273-274: "Wenn ich ek-sistieren mit hinaus-stehen übersetze, so sage ich dies aus der Gegenposition zu Descartes heraus, gegen dessen Vorstellung von einer res cogitans im Sinne einer Immanenz. Aber durch dieses Gegenponieren mache ich das alte mit. Wahrer ist 'existieren' mit 'aus-stehen eines Offenheitsbereiches' zu übersetzen".

[305] *Vier Seminare* p.121: "Was sagt das Wort 'sein' jetzt, wenn vom Da-sein gesprochen wird? (….) 'sein' in Da-*sein* [nennt] das Sein-außerhalb-von … Der Bereich, in dem alles was Ding genannt werden kann, als solches begegnen kann, ist ein Bezirk, der diesem Ding die Möglichkeit einräumt, 'dort draußen' offenkundig zu werden. Das Sein im Da-sein muß ein 'Draußen' bewahren. Deshalb ist die Seinsweise des Da-seins in 'S.u.Z.' durch die Ek-stase gekennzeichnet. Streng genommen bedeutet Da-sein daher: das Da ek-statisch sein".

[306] EzWim p.203 (WM p.369): "Was bedeutet 'Existenz' in S.u.Z.? Das Wort nennt eine Weise des Seins, und zwar das Sein desjenigen Seienden, das offen steht für die Offenheit des Seins, in der es steht, indem es sie aussteht". Safranski geeft een kwaadaardige interpretatie: "Aber nun, da Heidegger seine ursprüngliche intention aus der Gefangenschaft der wissenschaftltichen Philosphie herausführen will, gibt er dem Begriff der Existenz eine andere Bedeutung. Er bezeichnet nicht mehr nur die Seinsart eines Wesens, dem es um sein eigenes Sein(können) geht – sondern Existenz, die er jetzt Ek-sistenz schriebt, bedeutet: *Das Stehen in der Lichtung des Seins nenne ich die Ek-sistenz des Menschen. Nur dem Menschen eignet diese Art zu sein.* Die Ek-sistenz bedeutet Ausstehen, aber auch Ekstase. (…) Die 'Existenz' brachte es im besten Falle zur Entschlossenheit, Ek-sistenz aber bedeutet offen zu sein für Pfingsterlebnisse verschiedensten Art". (p.424).

"Het *Da* betekent in 'Sein und Zeit' niet een plaatsaanduiding voor een zijnde, maar moet de openheid noemen, waarin voor de mens het zijnde aanwezig kan zijn, ook hijzelf voor zichzelf. (…) Omdat echter de mens alleen mens kan zijn, doordat hij zijn verstaat, dat wil zeggen, doordat hij in de openheid van zijn staat, is het menszijn als zodanig daardoor onderscheiden (*ausgezeichnet*), op zijn manier deze openheid zelf te zijn"[307]

Plaatsbepalingen zijn pas mogelijk in en door het *Da*:

"'Hier' en 'daar' zijn slechts mogelijk in een 'Da', dat wil zeggen, wanneer er een zijnde is, dat als zijn van het 'Da' ruimtelijkheid ontsloten heeft".[308]

Ruimtelijkheid, links en rechts, boven en onder, oriëntatie, beweging worden toegelaten door het opene. Dit opene zelf laat geen objectivering of abstractie toe, omdat het deze al op voorhand heeft omgeven en mogelijk heeft gemaakt.

De verwarring ten aanzien van de traditionele betekenis van het woord *Dasein* als aanwezig-zijn of als plaatsbepaling en hetgeen Heidegger met dit woord ter sprake brengt, is terug te vinden in de vertalingen van dit woord.[309] Heidegger wijst er in *Zollikoner Seminare* op dat de vertaling van de Franse existentialisten, *être-là* - wat betekent: *da und nicht dort sein* – niet beantwoordt aan wat het woord *Dasein* ter sprake brengt. Een vertaling in het Frans die daaraan wel beantwoordt, is: *être-le-là*.[310] Evenzo ligt de juiste klemtoon in het Duits op de laatste lettergreep: niet *Da*sein, maar Da*sein*.[311] *Dasein* is transitief: het zijn, het

---

[307] ZoS pp.156-7: "Das *Da* meint in 'Sein und Zeit' nicht eine Ortsangabe für ein Seiendes, sondern soll die Offenheit nennen, in der für den Menschen Seiendes anwesend sein kann, auch er selbst für sich selbst. (…) Weil aber der Mensch nur Mensch sein kann, indem er Sein versteht, das heißt, indem er in der Offenheit von Sein steht, ist das Menschsein als solches dadurch ausgezeichnet, auf seine Weise diese Offenheit selbst zu sein".
[308] SuZ p.132: " 'Hier' und 'Dort' sind nur möglich in einem 'Da', das heißt wenn ein Seiendes ist, das als Sein des 'Da' Räumlichkeit erschlossen hat". Zie ook GA 49 p.61: "…gedacht wird 'das Da-*sein*', dies, daß die Lichtung für das Sein überhaupt west und ist. Das Wort 'da' ist nicht der Name für eine Ortsangabe, sei es im einzelnen, sei es überhaupt, sondern das 'Da' nennt die Lichtung, innerhalb deren erst eine räumlich-zeitliche Stellenordnung und überhaupt Raum und Zeit im gewöhnlichen Sinne setzbar sind".
[309] Zie Hoofdstuk 1, § 3 m.b.t. *übersetzen*.
[310] Zie o.a. Jean Beaufret, *En chemin avec Heidegger* in *Cahier de l'Herne; Heidegger*, p.212: "Heidegger: *Aber* Dasein *in* Sein und Zeit… *Wie meinen Sie das?* Löwith: *Das Da des Seins*. Heidegger: *Nein!*
Et, sortant un crayon de sa poche pour le poser sur la table, il ajouta: L'Être n'a pas de *là* comme ce crayon qui avait son *là* dans ma poche avant de l'avoir maintenant sur la table. *Être là* – comme on dit: *Esprit, es-tu là?* – n'est qu'une invention des Français popularisée par Sartre. (...) "Le *Dasein* n'est pas le *là* de l'être, mais *être-le-là*, le *soutenir*, y *ek-sister*".
[311] ZoS pp.156-157: "Das Wort 'Dasein' bedeutet nach der Überlieferung Vorhandendsein, Existenz. In diesem Sinne spricht man zum Beispiel von den Bewesien für das Dasein Gottes. In 'Sein und Zeit' wird das Dasein jedoch anders verstanden. Das haben zunächst auch die französischen Existenzialisten nicht beachtet, weshalb sie Dasein in 'Sein und Zeit' mit être-là übersetzten, was bedeutet: da und nicht dort sein. Das *Da* meint in 'Sein und Zeit' nicht eine Ortsangabe für ein Seiendes, sondern soll die Offenheit nennen, in der für den Menschen Seiendes anwesend sein kann, auch er selbst für sich selbst. Das *Da* zu sein zeichnet das Menschsein aus. (…) Die gemässe französische Übersetzung für *Dasein* müsste lauten: être le là, und die sinngemäße Betonung im Deutschen statt *Da*sein: Da-*sein*". Zie ook GA 49 p.61: "Gemeint ist nicht 'das *Da*sein' im Sinne der

doorstaan van het opene waarin voor de mens het zijnde aanwezig kan zijn en waarin ook de mens voor zichzelf aanwezig kan zijn.[312] De vaak voorkomende Nederlandse vertaling van *Dasein* met erzijn[313] is dan ook misleidend en zal in dit proefschrift niet gebruikt worden.

2.2.3 Het derde misverstand: *Dasein* en 'menszijn'

Een derde misverstand betreft de verhouding tussen *Dasein* en menszijn. De gedachte dat *Dasein* een *eigenschap* van de mens is of dat het een synoniem is voor menszijn, is volgens Heidegger een misvatting. Dit misverstand wordt gevoed doordat Heidegger spreekt van *menselijk Dasein* (*menschliches Dasein*). Hij noemt de wending *menselijk Dasein* zelfs een pleonasme[314] maar bestrijdt de opvatting van *Dasein* als een menselijke *eigenschap*, als onderdeel van een concrete mens of als een synoniem voor menszijn.[315] Hij erkent dat het

---

Anwesenheit eines Dinges oder des Menschen hier und dort und 'da', sondern gedacht wird 'das Da*sein*', dies, daß die Lichtung für das Sein überhaupt west und ist" en GA 49 pp.61-62: "Das Wort 'Da-sein' ist daher auch in der Bedeutung, nach der es in 'Sein und Zeit' gedacht wird, *unübersetzbar*. Die gewöhnliche Bedeutung von Dasein = Wirklichkeit = Anwesenheit läßt sich mit présence oder 'Realität' übersetzen. (Vgl. z. B. die französische Übersetzung von 'Dasein' in 'Sein und Zeit' mit 'réalité humaine'; sie verbaut alles in jeder Hinsicht)".

[312] Oudemans (*ongepubliceerd commentaar bij* Sein und Zeit) vertaalt *Dasein* met: 'be-staan' (in de zin: hij heeft het bestaan de leeuw in zijn hol op te zoeken). Deze vertaling is geen vertaling van het woord 'Da-sein' omdat in de vertaling het 'Da' is weggevallen, en wel tussen 'be' en 'staan' in. Hiermee wordt volgens Oudemans beantwoord aan de onvertaalbaarheid in die zin dat Heideggers woord niet alleen vanuit onze eigen taal wordt omgezet, maar dat er ook aan dit woord zelf beantwoord wordt.

[313] Zie o.a. M. Wildschut, *Zijn en tijd* (1998). Zie ook J. Bartels, *De geschiedenis van het subject. Husserl, Heidegger, Ryle* p.83 en pp.107-108: "Als term voor de specifieke wijze van zijn van de mens is *Dasein* niet vertaalbaar. (…) De letterlijke vertaling van 'Dasein': 'erzijn', komt als neologisme misschien nog in de buurt van wat Heidegger beoogt. 'Zijn' is, net als 'Sein', een gesubstantiveerd werkwoord. 'Da' betekent 'er' of 'hier', en geldt in de teksten van Heidegger vaak als aanduiding voor een specifieke plek: de term Dasein (soms ook Da-sein) wordt gebruikt om 'de in de mens opengebroken plek waar zoiets als zijn doorbreekt – waar zijn wordt verstaan – mee aan te duiden'. Door als vertaling van dit woord een nieuw woord als'erzijn' te gebruiken, komt men wellicht ook tegemoet aan Heideggers werkwijze, weinig middelen onbenut te laten om de gangbare taal, als uitdrukking van een bepaald type van rationaliteit, open te breken. (…) ik heb er de voorkeur aan gegeven, niet steeds dezelfde 'strenge' wijze van vertalen te kiezen, maar de term soms onvertaald te laten en soms door 'erzijn', 'het menselijke bestaan' en (zelfs) door 'de mens' te vertalen, om de tekst niet al te onleesbaar te maken".

[314] ZoS 156-157: "Das *Da* (…) soll die Offenheit nennen, in den für den Menschen Seiendes anwesend sein kann, auch er selbst für sich selbst. Das *Da* zu sein zeichnet das Menschsein aus. Die Rede vom menschlichen Dasein ist darnach ein – auch in 'Sein und Zeit' – nicht überall vermiedener Pleonasmus".

[315] GA 49 p.62: "Weil das Da-sein nicht eine Eigenschaft und nicht ein Zubehör 'des' beliebig vorkommenden Menschen ist, sondern weil höchstens je der künftige Mensch im Da-sein einen Grund seines Wesens finden kann, deshalb bleibt es mißverständlich, wenn in 'Sein und Zeit' vom 'menschlichen Dasein' die Rede ist. Der Name Da-sein muß slechthin gebraucht werden, weil er solches nennt, was mit dem Menschsein sich niet deckt, sondern 'höheren' Wesens ist als der Mensch, wenn hier überhaupt von 'höher' und 'niedriger' die Rede sein kann. Gleichwohl hat nur der Mensch, und zwar der geschichtliche und künftige Mensch, und nur er auf dem Grunde wesentlicher Entscheidungen, einen notwendigen Wesensbezug zum Da-sein (vgl. 'Vom Wesen des Grundes': das Dasein im Menschen)". Zie ook p.61: "Dieses so verstandene Da-sein heißt 'menschliches', nicht weil es auf das Menschsein gegründet und etwas 'Menschliches', Menschenmäßiges ist, sondern weil höchstens 'der' Mensch dem Dasein eigens zugewiesen wird, um im Da-sein inständig zu werden".; p.71: "Gesetzt, die

'predicaat' *menselijk* in de uitdrukking *menselijk Dasein* aanleiding kan geven om dit op te vatten als een *artmäßige Einschränkung* ten opzichte van een 'algemeen *Dasein*'.[316]

Dit derde misverstand hangt samen met het eerste: dat *Dasein* aanwezig-zijn zou betekenen. Volgens Heidegger heeft de mens een geheel andere verhouding tot zijn omgeving dan een dier, een plant of een ding. Deze paragraaf zal zich toespitsen op het verschil tussen de mens en een ding; de volgende paragraaf betreft het verschil tussen de mens en andere organismen.

Heidegger geeft diverse voorbeelden van het verschil tussen de wijze waarop een ding en een mens zich in de ruimte bevinden en daarmee in 'het opene' verschijnen[317]:

"De tafel staat op zijn plaats en staat niet tegelijkertijd daar waar Dr. R. zit. De tafel daar is voorhanden. Maar Dr. R. als mens bevindt zich op zijn plaats op de sofa en vanuit zijn plaats tegelijk ook bij de tafel. Anders zou hij hem immers helemaal niet kunnen zien. Het is niet zo dat hij zich alleen op zijn plaats bevindt en dan vervolgens ook hier bij de tafel, maar hij bevindt zich steeds al daar *en* daar. Hij *bevindt zich* in deze ruimte. Wij allen houden ons in deze ruimte op. Wij gaan op in de ruimte, terwijl wij ons aan dit en dat houden. De tafel daarentegen 'bevindt zich' *niet* in de ruimte".[318]

De mens is volgens Heidegger hier én daar. Dr. R. bevindt zich anders in het opene dan de tafel. Hij is hier, op zijn plaats en tegelijkertijd daar bij de tafel of daar bij het onderwerp van gesprek of daar bij de persoon die hij zich herinnert. De tafel is alleen daar, bij het raam

---

Frage nach dem Sein verlange schon als Frage, daß man sie im Umkreis der Frage nach dem Menschen stellt und beantwortet, dann muß also zuvor der Mensch selbst, und d.h. doch wohl das Mensch-*sein*, hinreichend bestimmt werden. Aber in dieser Bestimmung des Menschseins, sie mag noch so weitläufig angelegt werden (…) denkt man doch schon im Mensch*sein* nicht nur das *Sein* des Menschen, sondern *das Sein überhaupt*. Man denkt dabei unumgänglich und stets das Sein und bedenkt es doch nicht". Zie ook SuZ pp.42-43.

[316] GA 49 p.37: "Aber zumeist und *geradezu*, d.h. eben gedankenlos genommen, gibt der Ausdruck 'menschliches Dasein' stets Veranlassung, daneben auch von tierischem, pflanzlichem, göttlichem Dasein zu sprechen und den Ausdruck 'menschliches Dasein' in 'Sein und Zeit' dann als eine *artmäßige Einschränkung* der allgemeinen Bestimmung Dasein zu nehmen. 'Dasein' besagt dann entweder ganz allgemein Wirklichkeit oder wird gleichgesetzt mit 'Leben' als der Seinsart alles Lebendigen, so in dem geläufigen Titel 'Kampf ums Dasein', der auch von Tier und Pflanze, z.B. in der Lehre des Darwinismus, gebraucht wird und besonders deutlich verrät, daß Dasein bedeutet Vorhandensein, Wirklichkeit (gleichsam als Anstemmung gegen den Rückfall ins Nichts)".

[317] ZoS p.9: "Das Hindurch, durch das hindurch etwas erscheint und auf seine Weise sich zeigt, ist das Offene, Freie. In diesem Offenen finden wir uns und befinden wir uns, aber anders als der Tisch. (…) Das Offene, Freie, Durchscheinende beruht nicht im Räumlichen, sondern umgekehrt beruht das Räumliche im Offenen und Freien".

[318] ZoS p.9: "Der Tisch steht an seinem Platz und steht nicht zugleich dort, wo Dr. R. sitzt. Der Tisch dort ist vorhanden. Aber Dr. R. als Mensch befindet sich an seinem Platz auf dem Sofa und von seinem Platz aus zugleich auch beim Tisch. Sonst könnte er ihn ja gar nicht sehen. Er befindet sich nicht nur an seinem Platz und dann auch hier beim Tisch, sondern er befindet sich stets schon dort *und* dort. Er *befindet sich* in diesem Raum. Wir halten uns alle in diesem Raum auf. Wir gehen auf in dem Raum, indem wir uns an dieses und jenes halten. Der Tisch dagegen 'befindet sich' *nicht* im Raum".

bijvoorbeeld. Het 'zijn bij' de tafel etc. betekent niet dat Dr. R. hier is en tegelijkertijd feitelijk voorhanden is bij de tafel, noch dat hij 'in gedachten' bij de tafel is, maar: het hier-zijn van de mens is altijd een 'terwijl ik hier ben daar-zijn'.

Wanneer nu gezegd wordt dat de tafel bij het raam is, duidt dat 'zijn bij' op een ruimtelijk naast elkaar zijn van twee dingen. Dit is van een geheel andere aard dan ons 'zijn bij', dat het karakter heeft van een openstaan voor dat wat er is ('*das Anwesende*' ZoS p.94). De tafel die bij het raam staat is niet open voor het raam ('*nicht offenständig*' ZoS p.94). Toch kan ook niet gezegd worden dat hij gesloten' is ten opzichte van het raam. Geslotenheid kan pas zijn, waar openheid is. Alleen de mens zou op een dergelijke wijze open zijn:

"De betekenis (*Sinn*) van zijn in de woorden 'zijn bij' is een unieke en fundamenteel verschillend van het zijn, dat wij 'voorhanden-zijn' en 'vóórkomen' noemen. Het 'zijn bij', dat onder andere het 'zich iets voorstellen' (*das Vergegenwärtigen*) kenmerkt, is fundamenteel verschillend van het voorhanden-zijn van bijvoorbeeld schoenen, die wij voor de kamerdeur zetten. We kunnen weliswaar zeggen dat de schoenen bij de deur zijn. Dit 'zijn bij' beduidt hier het ruimtelijke naast elkaar zijn van twee dingen. Daarentegen heeft het 'zijn bij' van ons hier-zijn bij de dingen de grondtrek van het *openstaan voor* wat aanwezig is, waarbij het is. Daarentegen staan de schoenen die bij de deur staan niet open voor de deur (*sind nicht offenständig*). De deur is voor de schoenen niet als deur, ja überhaupt niet aanwezig. We kunnen en mogen niet eens zeggen dat de deur en de schoenen ten opzichte van elkaar gesloten zijn. Geslotenheid is er als *privatio* alleen daar waar openheid (*Offenständigkeit*) heerst. Deur en schoenen zijn slechts op verschillende plaatsen in de ruimte voorhanden. (…) Het openstaan voor het aanwezige is de grondtrek van het menszijn".[319]

Het openstaan van de mens voor het aanwezige dat hem omgeeft wordt door Heidegger ook '*In-der-Welt-sein*' genoemd. Dr. R. bevindt zich in een betekenisvolle wereld met tafels, gespreksonderwerpen en aan- of afwezige medemensen. Voor de tafel geldt dit niet. Doordat Dr. R. als mens 'wereld' kent, kan hij bij de tafel zijn en de tafel aanraken, maar kan de tafel niet bij het raam zijn of het raam aanraken.[320]

---

[319] ZoS p.94: "Der Sinn von Sein in der Rede von 'Sein bei' ist ein einzigartiger und grundverschieden von dem Sein, das wir mit dem Namen 'Vorhandensein' und 'Vorkommen' benennen. Das 'Sein bei', das unter anderem das Vergegenwärtigen kennzeichnet, ist grundverschieden von dem Vorhandensein, zum Beispiel der Schuhe, die wir vor die Zimmertür stellen. Wir können zwar sagen, die Schuhe sind bei der Tür. Dieses 'Sein bei' besagt hier das räumliche Nebeneinander zweier Dinge. Dagegen hat das 'Sein bei' unseres Hier-seins bei den Dingen den Grundzug des *Offenstehens für* das Anwesende, wobei es ist. Im Gegensatz dazu sind die Schuhe, die bei der Tür stehen, nicht offenständig für die Tür. Die Tür ist nicht für die Schuhe als Tür, ja überhaupt nicht anwesend. Wir können und dürfen nicht einmal sagen, Tür und Schuhe seien gegeneinander verschlossen. Verschlossenheit gibt es als Privation nur dort, wo Offenständigkeit waltet. Tür und Schuhe sind nur an verschiedenen Orten im Raum vorhanden. (…) Die Offenständigkeit für das Anwesende ist der Grundzug des Menschseins".

[320] SuZ p.55: "Das 'Sein bei' der Welt (…) meint nie so etwas wie das Beisammen-vorhanden-sein von vorkommenden Dingen. Es gibt nicht so etwas wie das 'Nebeneinander' eines Seienden, genannt 'Dasein', mit anderem Seienden, genannt 'Welt'. Das Beisammen zweier Vorhandener pflegen wir allerdings sprachlich

Deze gedachtegang wekt de indruk dat Heidegger met het woord *Dasein* uitsluitend de wijze waarop de *mens* in de wereld kan zijn ter sprake brengt. In dit proefschrift zal blijken dat het doorstaan van het opene niets menselijks is en op telkens andere wijze ook kan aanduiden hoe dieren, planten en 'artefacten' zijn. In de volgende paragraaf wordt dit vraagstuk nog verzwaard.

Dasein is geen synoniem voor menszijn, subjectzijn of bewustzijn. Evenmin is *Dasein* een 'mogelijkheidsvoorwaarde' of 'fundament' waarop menszijn, subjectzijn of bewustzijn zou berusten.

"Menselijk existeren [is] in zijn wezensgrond nooit alleen een voorwerp dat ergens voorhanden is en al helemaal geen voorwerp dat in zichzelf besloten is. Veeleer bestaat dit existeren uit 'louter' mogelijkheden iets te vernemen, mogelijkheden die optisch en tactiel niet te vatten zijn en die georiënteerd zijn op dat wat tegemoet komt en aanspreekt. Alle objectiverende voorstellingen die in de psychologie en de psychopathologie tot nu toe gangbaar zijn als ingekapseld (*Kapsel-Vorstellungen*) – voorstellingen van een psyche, een subject, een persoon, een ik, een bewustzijn – moeten met het oog op de *Daseinsanalyse* verdwijnen ten gunste van een geheel ander verstaan. De nieuw in het zicht komende opvatting (*Grundverfassung*) van het menselijk existeren moet *Da-sein* of *in-de-wereld-zijn* genoemd worden. Daarbij betekent echter het *Da* van dit *Da-sein* zeker niet, zoals gebruikelijk, een plaats in de ruimte dicht bij de waarnemer. Veeleer betekent het existeren als *Da-sein* het openhouden van een bereik vanuit het kunnen vernemen van de betekenissen (*Bedeutsamkeiten*) van dat wat gegeven is, de betekenissen die het *Da-sein* aanspreken, vanuit zijn in-het-licht-staan (*Gelichtetheit*)".[321]

Helaas wordt in dit citaat de indruk gewekt dat *Dasein* een alternatieve opvatting van de mens is, die verkieslijker zou zijn dan de in de psychologie gangbare voorstellingen. Deze indruk is onjuist. Uit dit citaat blijkt dat menselijk existeren geen voorhanden, in zich besloten

---

zuweilen z.B. so auszudrücken: "Der Tisch steht 'bei' der Tür", "der Stuhl 'berührt' die Wand". Von einem "Berühren" kann streng genommen nie die Rede sein und zwar nicht deshalb, weil am Ende immer bei genauer Nachprüfung sich ein Zwischenraum zwischen Stuhl und Wand feststellen läßt, sondern weil der Stuhl grundsätzlich nicht, und wäre der Zwischenraum gleich Null, die Wand berühren kann. Voraussetzung dafür wäre, daß die Wand 'für' den Stuhl *begegnen* könnte. Seiendes kann ein innerhalb der Welt vorhandenes Seiendes nur berühren, wenn es von Hause aus die Seinsart des In-seins hat – wenn mit seinem Da-sein schon so etwas wie Welt in ihm entdeckt ist, aus der her Seiendes in der Berührung sich offenbaren kann, um so in seinem Vorhandensein zugänglich zu werden. Zwei Seiende, die innerhalb der Welt vorhanden und überdies an ihnen welst *weltlos* sind, können sich nie 'berühren', keines kann *'bei'* dem andern *'sein'*". Zie ook GA 26 p.159.

[321] ZoS p.3-4: "…menschliches Existieren [ist] in seinem Wesensgrunde nie nur ein irgendwo vorhandener Gegenstand, schon gar kein in sich abgeschlossener Gegenstand. Vielmehr besteht es, dieses Existieren, aus 'bloßen', optisch, taktil nicht faßbaren, auf das ihm sich zusprechende Begegnenden ausgerichteten Vernehmensmöglichkeiten. Alle die in der Psychologie und Psychopathologie bisher üblichen vergegenständlichenden Kapsel-Vorstellungen einer Psyche, eines Subjektes, einer Person, eines Ich, eines Bewußtseins, haben in daseinsanalytischer Sicht zugunsten eines ganz anderen Verständnisses zu verschwinden. Die neu zu sehende Grundverfassung menschlichen Existierens soll *Da-sein* oder *In-der-Welt-sein* genannt werden. Dabei meint allerdings das *Da* dieses *Da-seins* gerade nicht, wie es dies vulgärerweise tut, eine dem Betrachter naheliegende Raumstelle. Vielmehr bedeutet das Existieren als *Da-sein* das Offenhalten eines Bereiches aus Vernehmen-können der Bedeutsamkeiten der Gegebenheiten, die sich ihm aus seiner Gelichtetheit her zusprechen".

Gegenstand is, dat zich ergens (*irgendwo*) bevindt. Dit impliceert geenszins dat het menselijk existeren een plaatsloos subject is, zoals het transcendentale subject bij Kant. Heidegger heeft laten zien dat de mens nooit *irgendwo* is, maar altijd *irgendwo* én ergens anders. De mens is nooit bij zichzelf maar altijd tegelijkertijd bij zichzelf en bij wat hem tegemoet komt, wat tegenover hem ligt. Het menselijke existeren *in seinem Wesensgrunde* is het menselijke doorstaan van het opene. Dit blootgesteld zijn betekent: georiënteerd (*ausgerichtet*) zijn door dat wat tegemoet komt (*begegnet*), wat zichzelf 'toespreekt', wat de mens aanspreekt. Het ingekapselde van voorstellingen als psyche, subject, persoon, ik, bewustzijn bestaat daarin dat er niet eerst iemand is die vervolgens contact op neemt met de buitenwereld, maar dat er eerst contact met de buitenwereld is en daarna pas een mens. De mens is niet betekenisverlenend maar verneemt de *Bedeutsamkeit* van wat hem tegemoet komt, in en door het licht waarin hij staat en waarin de dingen hem (*bedeutsam*) verschijnen. Het doorstaan, het laten opkomen, het *Offenhalten* van dit bereik is wat *Dasein* als *Existieren*, als blootgesteld zijn aan het opene, is. Concreet betekent dit: 'mijn' zien, horen enz. van iets, de toegang die 'ik heb' tot dingen, dieren, andere mensen, de manieren waarop ik tot mijn omgeving kom wordt gedragen door een afgrond, die onbezetbaar en onbewoonbaar is. Op het ogenblik dat dat blijkt, ben 'ik' geen subject, persoon, persoonlijkheid, *animal rationale* of individu, maar 'ben' 'ik' een scheuring, een verscheurdheid in een hier en daar. Dit hier en daar zijn is geen handeling van mij, behoort mij niet toe; ik behoor die verscheurdheid toe. Dit te zien, hier bij te blijven, dit uit te houden en dit te zijn is: *der Anspruch einer Verwandlung ins Dasein*.

<u>*Dasein* als 'fundament' en het woord *Fundamentalontologie*</u>

In *Sein und Zeit* duidt Heidegger zijn eigen denken aan met het woord *Fundamentalontologie*. Dit heeft voor veel misverstanden gezorgd. In *Einleitung zu 'Was ist Metaphysik?'* gaat Heidegger hier op in: "Das Zurückfragen in dieses Verborgene such daher, von der Metaphysik her gesehen. Das Fundament für die Ontologie. Darum nennt sich das Vorgehen in 'Sein und Zeit' (S.13) 'Fundamentalontologie'. Allein der Titel erweist sich alsbald wie jeder Titel in diesem Fall als mißlich. Von der Metaphysik her gedacht, sagt er zwar Richtiges: doch eben deshalb führt er irre; denn es gilt, den Übergang von der Metaphysik in das Denken an die Wahrheit des Seins zu gewinnen. Solange dieses Denken selber noch sich als Fundamentalontologie bezeichnet, stellt es sich mit dieser Benennung selbst in den eigenen Weg und verdunkelt ihn. Der Titel 'Fundamentalontologie' legt nämlich die Meinung nahe, das Denken, das die Wahrheit des Seins zu denken versucht und nicht wie alle Ontologie die Wahrheit des Seienden, sei als Fundamentalontologie selbst noch eine Art von Ontologie. Indessen hat das Denken an die Wahrheit des Seins als der Rückgang in den Grund der Metaphysik den Bereich aller Ontologie schon mit dem ersten Schritt verlassen". (EzWiM p.209).

F.-W. von Herrmann blijft in zijn boek *Subjekt und Dasein. Interpretationen zu 'Sein und Zeit'*, Frankfurt am Main: Klostermann, 1985 (2. stark erw. Aufl.) spreken van een *funderingssamenhang* tussen *Dasein* en subject-zijn. Volgens Von Herrmann is er - alle Husserl- en Heideggerliteratuur ten spijt – tot nog toe geen sprake geweest van een *innere Auseinandersetzung* tussen de transcendentale fenomenologie van het bewustzijn en de fundamentaal-ontologische fenomenologie van het *Dasein*. De grond daarvoor ligt in een onvoldoende begrip van de reikwijdte

van het denken van Heidegger en zijn fundamentaal-ontologische vraagstelling. Von Herrmanns boek *Subjekt und Dasein* moet de wijd verbreide misinterpretatie van *Dasein* als subjectiviteit ontmaskeren en laten zien wat *Dasein* is: een oorspronkelijker fundamentaalontologisch *Sachverhalt* (SD p.10). Von Herrmann wil de lezer daartoe richtlijnen en leidraden aan de hand doen die hem moeten behoeden voor de gevaren van de misinterpretatie van de bewustzijns- en existentiefilosofie en hem moeten voeren naar een juist begrip van het fundamentaal-ontologische *Sachverhalt* van *Dasein* (SD p.13: "An der Bewältigung dieser Aufgabe mitzuarbeiten, ist das Bemühen dieser Schrift. Was sie leistet, hält sich noch ganz im Vorläufigen. Sie versucht, dem Leser von 'Sein und Zeit' nur Leitlinien und einige Anleitungen für die eigene Auslegungsarbeit an die Hand zu geben. Sie sollen ihn vor den angesprochenen Gefahren des Bewußtseins- und existenzphilosophischen Fehldeutung bewahren und ihn hinführen zum *recht verstandenen* fundamental-ontologischen Sachverhalt des Daseins".).

De vraag is echter of het mogelijk is iemand te behoeden voor de opvatting van *Dasein* als subject-zijn. Immers, deze opvatting is niet zomaar een misinterpretatie maar komt voort uit het gegeven dat 'zijn' ons heden ten dage niets te zeggen heeft, dat het ontologisch onderscheid indifferent is geworden en dat wat er is ons verschijnt in het licht van de presentie en berekenbaarheid. Inzicht in wat *Dasein* kan heten is niet zomaar een via richtlijnen te bereiken toestand. *Dasein* is een ervaring die een sprong of kwartslag vergt, een ervaring die geen presente beleving is, maar zelf een gestemd heen- en weer gaan is. *Dasein* is er niet; evenmin kan Von Herrmann ons er naar toe leiden.

Hoe ziet Von Herrmann de verhouding tussen subject en *Dasein*? Von Herrmann wil in zijn boek duidelijk maken dat het woord Dasein geen synoniem is voor subject. 'Openheid' (*Erschlossenheit*) is geen ander woord voor bewustzijn of zelfbewustzijn. (SD p.32: "Solange man jedoch in der Erschlossenheit nur einen anderen Ausdruck für 'Bewußtsein' bzw. 'Selbstbewußtsein' sieht, bleibt man blind dafür, daß mit der Erschlossenheit ein Sachverhalt ganz anderen Wesens als das Selbstbewußtsein gemeint ist…".). Niettemin wekt hij elders de indruk van een vergelijkbaarheid. Deze schijn is het meest treffend op p.45 waar hij zegt: "In der Lebenswelt und im In-der-Welt-sein werden die Welt und der Bezug des 'Subjekts' zur Welt thematisiert. Husserl faßt das 'Subjekt' als ichliches Bewußtsein, Heidegger als 'Dasein'. Dem Bewußtseinseinleben bei Husserl entspricht rein formal das In-sein bei Heidegger. Das Subjekt lebt in seinen Bewußtseinsweisen intentional bezogen auf die Welt und die Objekte. Das Dasein ist so in der Welt, daß es mit ihr im vorhinein (apriori) schon vertraut ist, wenn es sich besorgend beim innerweltlichen aufhält". Subject en *Dasein* kunnen echter niet op deze manier met elkaar vergeleken worden.

Ook daar waar hij pleit voor een confrontatie (*Konfrontation*, *Auseinandersetzung*) tussen de transcendentale fenomenologie van het bewustzijn en de fundamentaal-ontologische fenomenologie van het *Dasein* of tussen 'het late *Welt*-begrip' van Husserl en 'het vroege *Welt*-begrip' van Heidegger (SD p.44), gaat hij uit van een indifferente toegankelijkheid waarbinnen de vergelijking en verrekening van standpunten kan plaatsvinden. Het is nu juist deze indifferente toegankelijkheid die de ervaring van *Dasein* weerhoudt. Het lijkt er op dat von Herrmann weliswaar inziet dat woorden als *fundament*, *onderscheid*, *begrip* etc. problematisch zijn wanneer het gaat om het denken van Heidegger maar dat hij dit verhult door toevoeging van adjectieven als *ontologisch*, *fundamental*, *existenzial*, *rein formal*.

Von Herrmann begrijpt de verhouding van de metafysische opvatting van de mens als subject, 'ik' of persoon en Heideggers woord *Dasein* als een *Wesenszusammenhang* of een *Fundierungszusammenhang*. Het inzicht *dat* en *hoe* het subject en het zelfbewustzijn ontologisch gefundeerd zijn in het *Dasein*, en dat met het *Dasein* iets anders aangeduid wordt dan het ego cogito, een veel rijkere en oorspronkelijkere dimensie van het zijn dan het subject en het bewustzijn, behoort tot de moeilijkste inzichten van het begrip van de *Daseinsanalytik*, aldus von Herrmann (SD p.20). Er zou een *Wesenszusammenhang* zijn tussen de *Sinn von Sein* en het existenziale zijn van de mens; of tussen de openheid (*Erschlossenheit*) van het existenziale zijn van de mens en de openheid (*Erschlossenheit*) van zijn überhaupt; of tussen het zijnskarakter van de mens en het zijn als zodanig van het zijnde in zijn geheel. Het woord *Dasein* brengt deze wezenssamenhang ter sprake: "Diesen ontologischen Wesenszusammenhang zwischen dem existenzialen Sein und der Erschlossenheit von Sein-überhaupt bringt der Terminus 'Dasein' zum Ausdruck" (SD p.22). Een ander woord dat von Herrmann gebruikt is *Fundierungszusammenhang*. Zo zegt hij op p.61: "Das gesuchte Verhältnis zwischen dem Bewußtsein von der Lebenswelt und dem Dasein als In-der-Welt-sein ist offenbar ein *Fundierungszusammenhang*, derart, daß das lebensweltbezogene Bewusstsein ontologisch im In-der-

Welt-sein gründet und erst von dorther *ontologisch verstehbar* wird". Von Herrmann lijkt Heidegger hier als ontologisch fundament voor Husserl te beschouwen.

De funderingssamenhang is *ontologisch* van aard. Maar wat is een ontologische fundering? Waarin verschilt die van een ontische of metafysische fundering? Wat is de status van een dergelijke fundering, wanneer de ontologische differentie indifferent is geworden? Wat is een *wezenssamenhang*? Hoe kan er over gesproken worden? De door von Herrmann gezochte verhouding (*Verhältnis*) tussen het funderende en het gefundeerde is er niet, omdat het hier überhaupt niet om een funderen kan gaan. Er is geen *Verhältnis* (cf. Oudemans: *Unverhältnismässigkeit*); er is een onoverbrugbare kloof, die pas in het afscheid van het subjectzijn zou kunnen blijken. Er is geen weg van subject naar *Dasein* waarlangs von Herrmann ons zou kunnen leiden. *Dasein* staat haaks op subject-zijn. 'Inzicht' in wat *Dasein* is, is geenszins afhankelijk van een juiste interpretatie maar vergt een *Verwandlung*. Of *Dasein* mogelijk is, is een *Entscheidung* die niet van ons afhankelijk is. Wanneer *Dasein* zou opkomen, zou er een be-staan zijn van de openheid, de *Sinn* van zijn, die het onderscheid tussen zijn en zijnden toelaat. Maar zijn, noch de zin van zijn, noch het onderscheid tussen zijn en zijnden heeft ons iets te zeggen. In het licht van de eerste bladzijde van *Sein und Zeit* is het daarom onbegrijpelijk hoe Von Herrmann de woorden *Sein*, *existenzial* of *ontologisch* kan gebruiken. Hij ziet weliswaar dat wij dankzij de *Seinsvergessenheit* in een blindheid ten aanzien van *Dasein* verkeren (SD p.25: "Das vergessen dieser ursprünglicheren Seinsfrage schließt für Heidegger die Blindheit für die ursprünglichere Seinsverfassung des Menschen ein".), maar neemt dit niet serieus als *methodisch* probleem. Immers, er is geen sprake van een tekortkoming aan onze zijde, maar het zijn zelf is ons vergeten, dat wil zeggen: heeft zich onttrokken, waarbij ook de ervaring van deze onttrekking zich onttrekt. De blindheid is niet zomaar op te heffen.

Von Herrmann heeft het weliswaar over een *Hang* alles vanuit het reeds bekende te duiden en te nivelleren (SD p.12) maar deze *Hang* is niet zomaar een kwalijke eigenschap die afgeleerd kan worden. Ook de diep gewortelde vooroordelen (*Vorurteile* p.12) die volgens Von Herrmann een onbevangen toegang tot datgene wat in het denken van Heidegger zichtbaar is geworden in de weg staan, kunnen niet zomaar ontmaskerd worden. Von Herrmann zegt zelf dat deze vooroordelen ontspruiten aan de duiding van *Dasein* in de horizon van het bewustzijn en van het subject. Deze horizon – die niet zomaar een gezichtskring of perspectief is - is dus blijkbaar heersend voor wat wij kunnen ervaren en kan noch moet doorbroken worden. Heidegger vraagt naar deze horizon, tracht deze te ervaren en zoekt een methode deze horizon te bedenken en ter sprake te brengen zonder zich er buiten te (kunnen) plaatsen. De tendens tot nivellering en de vooroordelen die Von Herrmann ziet kunnen geen eigenschappen van een subject zijn en kunnen evenmin door een handeling van een subject worden weggenomen of opgeheven. Immers, besef van *Dasein* impliceert het afscheid van het subject. Daarnaast lijkt ons een toegang tot Heideggers denken geenszins ontzegd; er is juist een al te gemakkelijke toegang; pas wanneer een ontzegging van toegang ervaren zou worden zou de vraag naar de methode kunnen opkomen.

Dat Von Herrmann de vraag naar de methode niet serieus genoeg neemt kan ook blijken uit de volgende passage: "Der Einblick in die innere Zusammengehörigkeit der radikalisierten Seinsfrage mit der radikalisierten Frage nach der Seinsverfassung des Menschen bildet die Einsicht in jenen Sachverhalt, daß Sein als Erschlossenheit von Sein-überhaupt sich vom Seiend-sein ontologisch unterscheidet und daß das Sein des Menschen im Existieren (-sein) der zeithaften Erschlossenheit von Sein (Da-) beruht" (SD p.30). De vraag hier is: hoe bereik je die *Einblick* en dat *Einsicht*? Van welke aard zijn deze en wie 'bereikt' deze? Deze methodische vragen worden door Von Herrmann veronachtzaamd.

Von Herrmann beschouwt de kloof (*Riß*) tussen *Dasein* en subject-zijn als de eenheid van een differentie en een saamhorigheid: "Zwischen den übrigen Seinsarten und der des Daseins besteht ein Riß, so daß wir die Seinsart des Daseins nicht in einem Atemzug mit den anderen nennen können. Dieser Riß bedeutet sowohl eine *Differenz* als auch eine *Zusammengehörigkeit*". (SD p.67). Wat dit betekent voor de wijze waarop hier gedacht en gesproken kan worden blijft onduidelijk.

Zie in dit verband ook Pöggeler (1983) p. 123-124: "Aber weder das Dasein noch das Sein ist ein ontisches Fundament, ein letzter Grund im Sinne der Metaphysik. So kann auch nicht die Rede davon sein, daß Heidegger gewechselt habe im Ansatz eines letzten Fundaments. Das Dasein ist das Da, der Ort der Wahrheit des Seins und somit überhaupt nicht 'etwas' anderes als das Sein. Doch liegt in der frühen Heideggerschen Rede von der Fundamentalontologie, die in der Analytik des Daseins

gefunden werden müsse, in der Tat eine Zweideutigkeit. Manchmal kann es so scheinen, als sei die Analytik des Daseins nicht nur der Weg zur Ausbreitung der Seinsfrage, sondern dieser vor- wenn nicht übergeordnet, deren 'Fundament' (vgl. z.B. SuZ 13ff.)" en O.D. Duintjer, *De vraag naar het transcendentale. Vooral in verband met Heidegger en Kant*, p.308: "Wat de latere Heidegger vooral heeft leren prijsgeven, is het streven om het zijn van het zijnde te f u n d e r e n, hetzij in de ontslotenheid van het menselijke *Dasein*, hetzij in het zijnsgebeuren zelf. De verandering in zijn denken bestaat dan ook niet daarin, dat het ene fundament (het *Dasein*) wordt vervangen door een ander fundament (het zijn zelf), zoals veelal gesuggereerd wordt. Maar in het volledig ernst maken met de ervaring, dat elke gedachte aan grond en fundering inadequaat blijft aan de afgrondelijke aard van de oorspronkelijke waarheid".

2.2.4 Het vierde misverstand: *Dasein* en leven

Volgens Heidegger is het zinloos te spreken van dierlijk of plantaardig *Dasein*. Waarom? Heidegger richt zich niet alleen op het verschil tussen de zijnswijze van de mens en van artefacten als tafels en stoelen, maar ook op het verschil tussen de zijnswijze van de mens en de 'niet-levende natuur' en het dier. In *Die Grundbegriffe der Metaphysik* gaat hij uit van de volgende drie thesen: "1. Der Stein ist weltlos. 2. Das Tier ist weltarm. 3. Der Mensch ist weltbildend." (p.272). De steen zou, in tegenstelling tot de mens en in zekere zin tot het dier geen 'wereld' kennen. Zo zegt hij:

"De steen is zonder wereld. De steen ligt bijv. op de weg. Wij zeggen: de steen oefent druk uit op de aardbodem. Daarbij 'raakt' hij de aarde. Maar wat wij daar 'aanraken' noemen is geen betasten. Het is niet *die* betrekking, die een hagedis tot een steen heeft, wanneer hij daarop in de zon ligt. Dit beroeren van de steen en de aardbodem is al helemaal niet *dat* beroeren, dat wij ervaren wanneer onze hand op het hoofd van een ander mens rust. Het liggen op… , het beroeren, is in alle drie de gevallen fundamenteel verschillend".[322]

De drie wijzen van 'aanraken' zijn volgens Heidegger fundamenteel verschillend. Het verschil is gelegen in datgene wat hij *Welt* noemt. Voorlopig kan gezegd worden: 'wereld' is: de betekenisvolle omgeving of horizon waaraan het *Dasein* altijd al is blootgesteld.[323]

---

[322] GA 29/30 p.290: "Der Stein ist ohne Welt. Der Stein liegt z. B. auf dem Weg. Wir sagen: der Stein übt auf den Erdboden einen Druck aus. Dabei 'berührt' er die Erde. Aber was wir da 'berühren' nennen, ist kein Betasten. Es ist nicht *die* Beziehung, die eine Eidechse zu einem Stein hat, wenn sie auf ihm in der Sonne liegt. Dieses Berühren des Steines und Erdbodens ist erst recht nicht *das* Berühren, das wir erfahren, wenn unsere Hand auf dem Haupt eines anderen Menschen ruht. Das Aufliegen auf…, das Berühren, ist in allen drei Fällen grundverschieden".

[323] Een analyse van Heideggers woord *Welt* valt buiten het bestek van dit proefschrift. Zie o.a. GA 29/30 p.290: "Welt – sagen wir vorläufig – ist das je zugängliche Seiende und unumgängliche Seiende, was zugänglich ist, womit ein Umgang möglich bzw. für die Seinsart des Seienden notwendig ist".

De steen heeft vergeleken met het dier geen wereld; het dier heeft op een andere manier geen wereld dan de steen.[324] De steen heeft volgens Heidegger geen enkele betrekking tot de bodem waar hij op ligt of tot de hagedis die op hem ligt. Voor de steen is de bodem waarop hij ligt niet als bodem aanwezig[325] en evenmin is de hagedis als hagedis voor de steen aanwezig. Voor de steen is datgene temidden waarvan hij is, zijn omgeving, überhaupt niet toegankelijk of betekenisvol.[326]

De wijze waarop een steen op de grond ligt verschilt fundamenteel van de wijze waarop een hagedis op een steen ligt of een mensenhand op het hoofd van een andere mens ligt. Over de wijze waarop een hagedis op een rotsplateau ligt zegt Heidegger het volgende:

"Het rotsplateau waarop de hagedis gaat liggen is de hagedis weliswaar niet gegeven *als* rotsplateau, waarbij hij naar de mineralogische hoedanigheid ervan zou kunnen vragen; de zon, waarin hij ligt te zonnen, is hem weliswaar niet gegeven *als* zon, waarover hij astrofysische vragen zou kunnen stellen en beantwoorden. Maar evenmin is de hagedis, zoals een steen die er naast ligt, slechts voorhanden *naast* het rotsplateau en *onder* andere dingen, bijv. ook de zon, maar hij heeft een *eigen betrekking* tot het rotsplateau en de zon en andere dingen".[327]

De hagedis verschilt van de steen doordat hij niet ergens voorhanden is; hij verschilt van een mens doordat de rots en de zon hem niet *als* rots en *als* zon gegeven zijn. Hoe zijn het rotsplateau en de zon de hagedis dan wel gegeven? Deze vraag is moeilijk te beantwoorden omdat de woorden 'rotsplateau' en 'zon' *onze* woorden zijn. Wanneer wij zeggen dat de hagedis op het rotsplateau ligt, dan moet volgens Heidegger het woord 'rotsplateau' doorgestreept worden, om duidelijk te maken dat datgene waarop de hagedis ligt hem wel *op*

---

[324] GA 29/30 p.289: "Wenn aber so das Tier in die Nähe des Steines rückt, dannn erhebt sich die entscheidende Frage nach dem Unterschied dieser beiden Weisen, nach denen einmal der Stein keine Welt hat und sodann das Tier die Welt nicht hat".

[325] GA 29/30 p.290: "Um zum Stein zurückzukehren – auf der Erde liegend betastet er sie nicht. Die Erde ist für den Stein *nicht* als Unterlage, als ihn, den Stein, tragend, geschweige denn als Erde gegeben, noch kann er gar im Aufliegen dieser Erde als solcher nachspüren".

[326] GA 29/30 p. 290: "Er [der Stein] kommt je nach den Umständen da und dort vor, unter und zwischen anderen Dingen, so zwar, daß ihm das, worunter er auch vorhanden ist, wesenhaft *nicht zuganglich* ist. Weil der Stein in seinem Steinsein überhaupt keinen Zugang hat zu etwas anderem, worunter er vorkommt, um dieses andere als solches zu erreichen und zu besitzen, deshalb kannn er auch überhaupt nicht entbehren".

[327] GA 29/30 p. 291: "Die Felsplatte, darauf sich die Eidechse legt, ist der Eidechse zwar nicht *als* Felsplatte gegeben, deren mineralogischer Beschaffenheit sie nachfragen könnte; die Sonne, in der sie sich sonnt, ist ihr zwar nicht *als* Sonne gegeben, über die sie astrophysikalische Fragen stellen und Antworten geben könnte. Aber ebensowenig ist die Eidechse auch nur *neben* der Felsplatte und *unter* anderen Dingen, z. B. auch der Sonne, vorhanden wie ein danebenliegender Stein, sondern sie hat eine *eigene Beziehung* zu Felsplatte und Sonne und anderem".

een of andere manier gegeven is, maar hem niet *als* rotsplateau bekend is.[328] Heidegger zegt dat een kever die over een grashalm loopt niets bekend is van 'grashalmen', 'eten', 'vijanden' of 'soortgenoten'. De grashalm is voor de kever een 'keverweg', iets eetbaars 'kevervoedsel'.[329] Het kan niet ontkend worden dat het dier – in dit geval een kever - bepaalde betrekkingen heeft tot zijn omgeving, maar de aard daarvan is voor ons mensen niet of nauwelijks te bevatten aangezien ze iets eigens van dat specifieke dier zijn – in dit geval iets 'keverachtigs'. Het dier heeft een geheel eigen milieu (*Umwelt*) waarin het zich beweegt en hem van alles toegankelijk is. Heidegger vergelijkt deze omgeving van het dier met een koker, die zich niet uitbreidt of vernauwt. Het dier is binnen deze koker opgesloten.[330]

Dieren kennen volgens Heidegger geen 'als'.[331] Zo zegt hij dat de grashalm de kever zelfs niet *als* keverweg verschijnt. Alleen de mens zou iets *als* dit of dat, als zichzelf, als zijnd kunnen verschijnen. Heidegger duidt in dit verband de wijze waarop de mens 'is' aan met het woord '*Verhalten*' en de wijze waarop het dier is met '*Benehmen*'.[332] Van dit laatste zegt hij dat het weliswaar betrokken is op allerlei 'zaken', maar zo dat nooit "zijnde als zijnde zich kan openbaren"[333]:

"Het gaat *niet* eenvoudigweg alleen om een *kwalitatieve 'andersheid'* van de dierlijke wereld ten opzichte van de wereld van de mens en al helemaal niet om kwantitatieve onderscheidingen van wijdte, diepte en breedte – niet daarom, of en hoe het dier dat wat gegeven is anders neemt, maar of het dier überhaupt iets *als* iets, iets *als*

[328] GA 29/30 p.291: "Wenn wir sagen, die Eidechse liegt auf der Felsplatte, so müssten wir das Wort 'Felsplatte' durchstreichen, um anzudeuten, daß das, worauf sie liegt, ihr zwar *irgendwie* gegeben, gleichwohl nicht *als* Felsplatte bekannt ist".

[329] GA 29/30 p.292: "Der Grashalm, an dem ein Käfer hinanläuft, ist ihm kein Grashalm und kein mögliches Stück eines späteren Heubündels, davon der Bauer seine Kuh füttert, sondern der Grashalm ist ein Käferweg, auf dem er nicht irgendwelchem Freßbaren, sondern der Käfernahrung nachgeht. Das Tier hat als Tier bestimmte Beziehungen zu je seiner Nahrung und Beute, zu seinen Feinden, zu seinem Geschlechtspartner".

[330] GA 29/30 p.292: "So ist dem Tier mancherlei, und nicht Beliebiges und in beliebigen Grenzen zugänglich. Seine *Art zu sein*, die wir das '*Leben*' nennen, ist *nicht zugangslos* zu dem, was auch noch neben ihm ist, worunter es als seiendes Lebewesen vorkommt. Man sagt daher aufgrund dieses Zusammenhangs: das Tier hat seine Umwelt und bewegt sich in ihr. Das Tier ist in seiner Umwelt in der Dauer seines Lebens wie in einem Rohr, das sich nicht erweitert und verengt, eingesperrt".

[331] In Hoofdstuk 4, § 3.2.2 zal dit nader besproken worden.

[332] GA 29/30 p.346: "Die *Art*, wie der Mensch *ist*, nennen wir das *Verhalten*; die *Art* wie das Tier *ist*, nennen wir das *Benehmen*".

[333] GA 29/30 p.368: "Das Benhemen ist beseitigend, d.h. zwar bezogen auf…, aber so, daß nie, und wesenhaft nie, Seiendes als Seiendes sich offenbaren kann".

zijnde kan vernemen of niet. Als dat niet het geval is, dan is het dier door een afgrond van de mens gescheiden".[334]

De hagedis neemt de steen niet als steen, de zon niet als zon waar. Ook geeft Heidegger het voorbeeld van een bij die uitvliegt om voedsel te verzamelen en terugkeert naar de bijenkorf door zich te oriënteren op de zon. Volgens Heidegger is de bij in al zijn bedrijvigheid weliswaar betrokken op de plaats van het voedsel, de zon en de korf maar dit betrokken-zijn is geen *vernemen* van de voedselplaats *als* voedselplaats, van de zon *als* zon, etc..[335]

Heideggers gedachten over de verhouding tussen mensen en dieren en tussen *Dasein* en leven of natuur verschuiven in de loop der tijd. In Hoofdstuk 4, § 3.1 komt dit ter sprake.

3. Nodeloosheid en nood

De mens zou zich van het dier onderscheiden doordat hij in een betekenisvolle wereld leeft, waarin de dingen voor hem als dit of dat aanwezig en toegankelijk zijn. Anderzijds zegt Heidegger tegelijkertijd dat de mens deze andere verhouding tot zijn omgeving niet meer heeft, dreigt te verliezen of nog niet heeft. Immers, in de epoche van de techniek is de mens tot een bestand geworden of dreigt althans dit gevaar.[336] De verhouding van een mens tot zijn omgeving zou niet fundamenteel anders zijn dan die van een luchtafweergeschut.[337]

De drie thesen van Heidegger ten aanzien van steen, dier en mens betreffen primair de verhouding van deze drie 'zijnden' tot het opene. De ervaring die deze vraag naar het opene ingeeft is die van een '*Indifferenz der Offenbarkeit von Seiendem*'.[338] Deze

[334] GA 29/30 pp.383-384: "[…] 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".

[335] GA 29/30 p.360: "Die Biene ist in all dem Treiben bezogen auf Futterstelle, Sonne, Stock aber dieses Bezogensein darauf ist *kein Vernehmen* des Genannten *als* Futterstelle, *als* Sonne und dergleichen…". Zie ook p.285: "Aber nicht nur ist die Welt jedes einzelnen Tieres im Umfang beschränkt, sondern auch in der Art der Eindringlichkeit in das, was dem Tier zugänglich ist. Die Arbeitsbiene kennt die Blüten, die sie besucht, deren Farbe und Duft, aber sie kennt nicht die Staubgefäße dieser Blüten *als* Staubgefäße, sie kennt nicht die Wurzeln der Pflanze, sie kennt nicht so etwas wie die Zahl der Staubgefäße und Blätter".

[336] Zie het voorbeeld van de boswachter in de Inleiding, § 5.
[337] Zie de Inleiding, § 5.
[338] GA 29/30 p.297.

indifferentie betreft niet de dingen maar de *Offenbarkeit* van de dingen: alle dingen zijn ons gelijkmatig openbaar[339], zijn onderscheidsloos aanwezig en berekenbaar. Er is geen verschil tussen de dingen en de wijze waarop zij ons openbaar zijn, ons verschijnen. Dat zij ons überhaupt toegankelijk zijn, dat het opene ons en de dingen tot elkaar laat komen, blijft weg. In deze indifferentie berust het indifferent worden van het onderscheid tussen animaliteit en rationaliteit. In de epoche van de cybernetica is de rationaliteit instinctief: het is het verrekenen van het nuttige en het schadelijke met het oog op het overleven. Het instinct (*Trieb*) van het dier en de ratio van de mens zijn identiek geworden.[340][341]

De mogelijkheid *Dasein* als zichzelf te ervaren is er niet zolang de mens zichzelf en zijn omgeving metafysisch begrijpt.[342] Nu in de epoche van de cybernetica de metafysica haar voleinding heeft gevonden en het ontologisch onderscheid irrelevant is geworden zou zich de mogelijkheid kunnen voordoen opmerkzaam te raken op deze *Sinn*, of het *Da* en kan *Dasein* ervaren worden.[343] Heidegger blijft bij de aanvankelijke ervaring van het bereik waarbinnen het verschijnen der dingen en de beantwoording van de mens daaraan zich afspeelt. Daarom vraagt Heidegger niet zozeer naar *Sein* alswel naar de *Sinn* van *Sein* – al wekt hij vaak de indruk dat het hem om 'zijn' gaat. *Sinn* is: dat, waarin de begrijpelijkheid (*Verständlichkeit*,

[339] Zie GA 29/30 pp.398-9.

[340] VA pp.92-93: "Die Zuordnung aller möglichen Strebungen auf das ganze der Planung und Sicherung heißt 'Instinkt'. Das Wort bezeichnet hier den über den beschränkten Verstand, der nur aus dem Nächsten rechnet, hinausgehenden 'Intellekt', dessen 'Intellektualismus' nichts entgeht, was als 'Faktor' in die Berechnung der Verrechnungen der einzelnen 'Sektoren' eingehen muß. (…) 'Der Instinkt' galt bisher als eine Auszeichnung des Tieres, das in seinem Lebensbezirk das ihm Nützliche und Schädliche ausmacht und verfolgt und darüber hinaus nichts anstrebt. Die Sicherheit des tierischen Instinkts entspricht der blinden Einspannung in seinen Nutzungsbezirk (…) Der Trieb der Tierheit und die ratio der Menschheit werden identisch".

[341] Heidegger lijkt dit elders in GA 29/30 echter te weerspreken: cf. p.334: "Das Umzu der zeughaften Verweisung ist trieblos. Der Hammer ist gemäß seiner Gestaltung, seinem Material dienlich zum Hämmern. Das Sichvortreiben in das eigene Wozu und damit dieses durchmessende Sein der Fähigkeit ist schon das Sichregeln. Die Regelung ordnet nicht nachträglich das, was durch die Fähigkeit geleistet wird, sondern vortreibend. Sie ordnet im vortreibenden Hervortreiben die Folge der zu der jeweiligen Fähigkeit gehörigen Möglichen Antriebe".; p.335: "Für die Triebstruktur gibt es grundsätzlich keine Mathematik, sie ist grundsätzlich nicht mathematisierbar".; p.346: "Das Benehmen des Tieres ist nicht ein *Tun und Handeln*, wie das Verhalten des Menschen, sondern ein *Treiben*". In Hoofdstuk 4, § 3.1.2 zal dit nader besproken worden.

[342] GA 49 p.61: "So ist der abendländische Geschichte das, was hier 'Da-sein' genannt wird, bisher unerfahrbar geblieben, weil das abendländische Menschentum von alters her sich und das Seiende im Ganzen im Sinne *der* Wahrheit begriffen und ausgelegt hat, die wir kurz mit dem Namen 'Metaphysik' bezeichnen".

[343] GA p.69: "Die Frage nach dem 'Sinn des Seins' ist eine wesentlich andere Frage als die überlieferte Frage nach dem Sein des Seienden, für welches Fragen ja doch notwendig das 'Sein' das Fragloseste und schlechthin Unfragwürdige bleiben muß".

Verstehbarkeit[344]) van iets zich ophoudt. Met andere woorden: dat wat toelaat (en weigert) dat wij iets begrijpen, verstaan, vatten: het opene.

Wat is echter de noodzaak van het vragen naar een *Sinn* en van de ervaring van *Dasein*? In GA 49 zegt Heidegger dat de zich terugtrekkende *Sinn* van zijn nooit als zodanig werd ervaren, maar wel indirect in de geschiedenis van de filosofie van zich blijk gaf. Nu ervaart de mens geen enkele nood ten aanzien van de verhouding van hemzelf tot het zich onttrekkende zijn en de openheid die dat onttrekken toelaat.[345] Dat ligt niet zozeer aan de mens maar aan de aard van de openheid zelf, waarbinnen pas noden kunnen opkomen of uitblijven. Dat het bedenken van de *Sinn* heden ten dage nodeloos is, dat niets er toe noodt of noopt, ziet Heidegger als een aanwijzing naar de grootste nood. Immers, wij begrijpen 'noden' vanuit het economische rekenen en verrekenen, als tekorten die aangezuiverd moeten worden. De vraag die nu bij Heidegger opkomt is of ons opgaan in en samenvallen met het economisch rekenen niet ergens *tegen* gericht is. Is het wellicht zo dat ons opgaan in verrekeningen van noden een wezenlijke nood tracht *weg te houden* en te *verdrijven*? Juist het verrekenen en lenigen van dergelijke 'noden' verhinderen ons de nood te zien waarvan Heidegger spreekt: '*eine Not im Ganzen*'.[346] Deze nood is: het uitblijven van een wezenlijke benauwing (*Bedrängnis*) van ons bestaan (*Dasein*) in het geheel.[347] Met de *Not der Notlosigkeit* wijst Heidegger erop dat het gegeven dat er nodeloosheid heerst ervaren zou kunnen worden als een *zich ontzeggen* van de nood, als een *ontberen*, dus als een nood. In iedere ontzegging wordt tegelijkertijd iets toegezegd, volgens Heidegger. In de ontzegging van de nood wordt iets aangezegd: de nood van het uitblijven van een benauwenis. Wij kunnen deze aanzegging echter niet horen.[348]

---

[344] SuZ p.151: "Sinn ist das, worin sich Verständlichkeit von etwas hält. Was im verstehenden Erschließen artikulierbar ist, nennen wir Sinn".; p.324: "Danach ist Sinn das, worin sich die Verstehbarkeit von etwas hält, ohne daß es selbst ausdrücklich und thematisch in den Blick kommt".

[345] GA 49 p.28: "Es handelt sich in allem überhaupt noch nicht oder nicht mehr um 'Philosophie', sondern um einen Versuch, etwas Wesentliches zu denken, welches Wesentliche in der Geschichte des Abendlandes *immer* schon genannt ist, ohne daß *Jenes* gesagt wird, was zu denken inzwischen notwendig geworden, auch wenn die Not, aus der die Notwendigkeit entspringt, noch nicht eigens erfahren wird. (Die Not der Notlosigkeit)".

[346] GA 29/30 p.243: "Diese zappelnde Notwehr gegen die Nöte *lässt gerade eine Not im Ganzen nicht aufkommen*".

[347] GA 29/30 p.244: "Nicht dieses soziale Elend, nicht jene politische Wirrnis, nicht diese Ohnmacht der Wissenschaft, nicht jene Aushöhlung der Kunst, nicht diese Bodenlosigkeit der Philosophie, nicht jene Unkraft der Religion – nicht das ist die Not, daß diese oder jene Not so oder so bedrängt, sondern das zutiefst und verborgen Bedrängende ist vielmehr: *das Ausbleiben einer wesenhaften Bedrängnis unseres Daseins im Ganzen*".

[348] GA 29/30 p.245: "Die tiefste, wesenhafte Not im Dasein ist nicht, daß eine bestimmte wirkliche Not uns bedrängt, sondern daß eine wesenhafte Bedrängnis sich versagt, daß wir dieses Sichversagen der Bedrängnis im Ganzen kaum vernehmen und vernehmen können. Und das darum, weil das unhörbar bleibt, was in solchem Versagen *sich ansagt*".; pp.245-246: "Wenn wir aber heute diese wesentliche Not unseres Daseins, das

Wat is deze aanzegging, deze '*äusserste Zumutung*'? Dat van de mens het *Dasein* gevergd (*zugemutet*) wordt, dat hem opgegeven is – '*da*' te zijn.[349] De mens moet worden wie hij is[350], moet tot zijn wezen, tot *Dasein* komen, daartoe *bevrijd* worden. Pas wanneer de mens-heid, de menselijkheid in en van de mens bevrijd wordt, dat wil zeggen wanneer het *Dasein* in de mens 'wezenlijk' wordt, wanneer de mens het *Dasein* als zijn meest eigen last op zich neemt, is de mens vrij.[351] Nu is de mens horig en niet horend[352] en dreigt hij zijn wezen te verliezen, tot een bestand te worden en volledig in het rekenende denken op te gaan, zonder zich ooit te kunnen bezinnen op het open bereik waarin en waaraan hij altijd al blootgesteld is.

4. Het bezinnende denken

De vraag is: welke manier van denken is nu geschikt om deze zin, dit opene te bedenken, terwijl dit zodanig is dat het ieder denken al heeft toegelaten? Wanneer wij vragen wat denken is, vragen wij naar onszelf; wij zijn zelf in de vraag naar het denken en in het denken inbegrepen.[353] In de epoche van de cybernetica is duidelijk geworden dat de natuur zelf rationeel is en dat ook het menselijk denken economisch rekenend is zonder dat het dit zelf in de blik kan krijgen. Hoe kan hier nog gedacht worden?

Het denken dat Heidegger zoekt, valt niet samen met wat wij gewoonlijk onder 'filosofie' verstaan, behoort niet tot de academische filosofie of tot de wetenschap, is geen stelsel of systeem van standpunten of opvattingen, geen '*Weltanschauung*', (nieuwe) religie of

---

Ausbleiben der Bedrängnis, nicht verstehen, dann muß das mit daran liegen, daß wir im vorhinein das im Versagen mit Angesagte nicht zu hören und zu verstehen vermögen".

[349] GA 29/30 p.246: "Entsprechend jener Leere im Ganzen muß die äußerste Zumutung an den Menschen angesagt sein, nicht eine beliebige, nicht diese oder jene, sondern die Zumutung an den Menschen schlechthin. Was ist das? *Dieses, daß dem Menschen das Dasein als solches zugemutet wird, daß ihm aufgegeben ist – da zu sein*".

[350] GA 29/30 p.246.

[351] GA 29/30 p.248: "… die Menschheit im Menschen befreien, die Menschheit des Menschen, d. h. das *Wesen* des Menschen befreien, *das Dasein in ihm wesentlich werden lassen*. Diese Befreiung des Daseins im Menschen heißt nicht, ihn in eine Willkür stellen, sondern dem Menschen das Dasein als seine eigenste Bürde aufladen. Nur wer sich wahrhaft eine Bürde geben kann, ist frei".

[352] Zie de Inleiding, § 5.

[353] WhD p.81: "Frägt dagegen die Frage: 'Was heißt Denken?' nach Jenem, was uns allererst in das Denken verweist, dann fragen wir nach solchem, was uns selber angeht, indem es uns auf unser Wesen hin anruft. Wir sind in der Frage 'Was heißt Denken' selber diejenigen, die unmittelbar angesprochen werden. Wir selber kommen im Text, d.h. im Gewebe dieser Frage vor. Die Frage: 'Was heißt uns Denken?' hat uns schon in das Gefragte einbezogen. Wir sind durch diese Frage, im strengen Sinne des Wortes, selber in die Frage gestellt".

kunst.[354] Wetenschap en levensbeschouwing bevinden zich binnen een economisch-rekenende verhouding tot de dingen. In het bedrijf van de academische filosofie bespeurt Heidegger een '*Öde*' of '*Verlorenheit*'.[355] Deze filosofie is het verrekenen van invloeden van denkers op elkaar, het uitwisselen en vergelijken van meningen en standpunten en is productie (filosofie als cultuurgoed, als '*Jahrmarkt*'[356]) en daarom zelf niet in staat de technische economie te doordenken.[357]

In Hoofdstuk 1 is duidelijk geworden dat Heidegger onder rekenen verstaat: rekening houden met iets, rekenen op iets, rekenschap geven van iets, zich richten op of naar iets, etc.. Als verrekenen is rekenen wezenlijk een gelijkmaken. In de academische filosofie worden filosofen en hun denkbeelden, standpunten of perspectieven geanalyseerd, bekritiseerd, met elkaar vergeleken. Hun gedachtegoed wordt in een historische en maatschappelijke context geplaatst en onderzocht wordt welke factoren het beïnvloed hebben. Iedere interpretatie, hermeneutiek of inpassing in de geschiedenis van de filosofie is een rekenen en verrekenen. De filosofische traditie wordt voorgesteld in het licht van een indifferente vergelijkbaarheid. Daarbij gaat men er op voorhand vanuit dat de zogenaamde 'standpunten' of 'perspectieven' van verschillende filosofen toegankelijk zijn en dat men weet wie men zelf is dat men daartoe toegang heeft. De positie van degene die dit alles overziet, vergelijkt en beoordeelt, wordt niet ter discussie gesteld. Als dit al gebeurt, geschiedt dit in het vanzelfsprekende licht van de berekenbaarheid, waarbij degene die filosofie bedrijft er op uit is rijker te worden, een verdergaander en beter begrip en inzicht te verkrijgen en aldus winst te boeken. Deze filosofie wordt beheerst en gemoveerd door de wil tot presentie, beheersing, in de greep krijgen en in bezit nemen en is daarbij gericht op succes. Zo kan deze filosofie binnen de indifferente toegankelijkheid alleen tegenkomen wat het al van te voren als het object van onderzoek heeft gesteld. De onderscheidloosheid tussen het zijnde en zijn zijnswijze is wat hierbij als vanzelfsprekend verondersteld en nagestreefd wordt. Juist om deze vanzelfsprekendheid gaat het Heidegger. Hij vraagt naar het vanzelfsprekende doorgangsbereik waarbinnen vergeleken, verrekend en genivelleerd kan worden en naar het licht waarin de tijd als chronologie en dus

[354] Zie o.a. GA 29/30 p.3 e.v
[355] GA 29/30 p.2.
[356] GA 29/30.
[357] Cf. Th.C.W. Oudemans, *Heidegger: Reading against the Grain*, p.48: "Amidst the diversity of philosophical problems and their solutions is hidden a fundamental sense-lessness of these problems and their solutions. Philosophy masks this emptiness by throwing itself into the accelerating mimetic reproduction of philosophical literature. In this literature, philosophy passes by without touching being as a whole and without being affected by it. Philosophy is part of human life as a pastime, as the battle against time, in which fundamental boredom is vaulted over, and thereby reigns".

als doorlaatbaarheid voorgesteld wordt. Daarom is er geen sprake van een nieuw filosofisch systeem, maar van een ommekeer van vragen en denken.[358]

In *Gelassenheit* maakt Heidegger een onderscheid tussen het rekenende en het bezinnende denken:

"Het rekenende denken is geen bezinnend denken, geen denken dat nadenkt met betrekking tot de zin (*dem Sinn nachdenkt*) die in alles heerst (*waltet*) wat er is. Zo zijn er dan twee soorten van denken die beide telkens op hun manier gerechtvaardigd en nodig zijn: het rekenende denken en het bezinnende nadenken".[359]

Deze uitspraak bevat in die zin een paradox, dat de woorden *gerechtvaardigd* en *nodig* zelf economisch-rekenend zijn. *Gerechtvaardigd* betekent: de opbrengsten wegen op tegen de investeringen en *nodig* duidt op een schaarste die opgevuld dient te worden. Het is de vraag of deze twee soorten denken op die manier naast elkaar geplaatst kunnen worden. Wat duidt Heidegger aan met 'het bezinnende denken'?

Het voorgaande heeft duidelijk gemaakt dat wij niet ervaren dat 'zijn' zich heeft teruggetrokken. Evenmin hebben wij enig besef van een bereik van deze toetrekking. Het bezinnende denken laat zich door deze '*Sinn*' aangaan en is daarom '*sinnend*' of '*besinnend*'. De traditionele filosofie heeft weliswaar de vraag gesteld naar het 'zijn' van het zijnde maar nooit naar de *Sinn* van 'zijn'. Het denken dat de *Sinn* van 'zijn' bedenkt is: *Besinnung*. Het bezinnende denken heeft het 'zijn' en zijn waarheid[360] in de zin.[361] Dat betekent niet: uitspraken doen over het 'zijn', maar de betrekking tot 'zijn' zelf bedenken.[362] De verhouding tot 'zijn' hoort thuis in het 'zijn' zelf.[363] Dat betekent dat de *Seinsvergessenheit* niet een

---

[358] GA 49 p.28: "Überal ist aber auch das Wissen da, daß es sich um eine Vorbereitung eines anderen Denkens handelt, nicht um die 'Grundlegung' eines geplanten 'Systems der Philosophie', sondern um eine Verwandlung des Fragens und Denkens".

[359] *Gelassenheit* p.13: "Das rechnende Denken ist kein besinnliches Denken, kein Denken, das dem Sinn nachdenkt, der in allem waltet was ist. So gibt es denn zwei Arten von Denken, die beide jeweils auf ihre Weise berechtigt und nötig sind: das rechnende Denken und das besinnliche Nachdenken".

[360] Zie Hoofdstuk 1, § 3.

[361] GA 49 p.57: "Und das einzige Denken auf den 'Sinn von Sein' ist Besinnung. Überall steht das Sein und seine Wahrheit, nicht aber das Seiende und dessen Wesen im Sinn".

[362] GA 69 p.145: "Nach dem 'Sinn des Seins' fragen, heißt nicht Sätze 'über' das Sein aufstellen und diese Sätze als Lehren bedenken und berichten, sondern den Bezug zum Seyn selbst erdenken".

[363] GA 69 p.140: "Auch das Verhältnis zum Seyn gehört in das Seyn". Zie ook WhD p.74: "Wir fragen nach dem Beziehung zwischen dem Menschenwesen und dem Sein des Seienden. Aber – sobald ich denkend sage 'Menschenwesen', habe ich darin schon den Bezug zum Sein gesagt. Insgleichen, sobald ich denkend sage: Sein des Seienden, ist darin schon der Bezug zum Menschenwesen genannt. In jedem der beiden Glieder der Beziehung zwischen Menschenwesen und Sein liegt schon die Beziehung selber. Aus der Sache gesprochen: es gibt hier weder Glieder der Beziehung noch diese Beziehung für sich". Zie ook C. Strube, *Das Mysterium der Moderne. Heideggers Stellung zur gewandelten Seins- und Gottesfrage*, pp.115-116: "Daß es einen Bezug gibt,

gebrek van de mens is, dat hij kan opheffen door naar de zin van 'zijn' te gaan vragen. De verhouding van de mens tot wat er is, is niet iets waarmee de mens is toegerust en dat alleen vanuit de mens zelf verklaarbaar is[364]; het licht waarin dingen en mensen tot elkaar komen is onmenselijk. Het bezinnende denken is daarom niet primair een menselijke activiteit, maar een zich laten aangaan door datgene wat niet menselijk is.

Heidegger spreekt van een *voorbereiding* of van een denken dat *onderweg* (*unterwegs*) is. Hij wijst er op dat het Duitse woord '*sinnen*' komt van het woord '*sinnan*' dat oorspronkelijk betekent: reizen, streven naar…, een richting inslaan; de indogermaanse wortel '*sent*' en '*set*' betekent: weg.[365] Het denken dat Heidegger zoekt is het begaan van een weg. Maar deze weg is niet een middel om van A naar B te komen. De weg gaat door een 'landschap'. Dit landschap is het *bereik* waardoorheen de weg gaat. Dit bereik laat de weg toe en geeft hem richting. Tegelijk kan dit bereik van zich blijkgeven door en in het begaan van de weg. Het begaan is het banen van die weg, het doorsnijden van het landschap. De zin van de weg ligt niet in zijn eindpunt maar de zin (*Sinn*) is het doorgangsbereik. De gang van de weg is geen overgang naar een ander bereik[366], maar het gaan, het onderweg-zijn is het blootgesteld raken aan het omgevende doorgangsbereik.

Heidegger wijst er op dat het woord '*unter*' in '*unterwegs*' verwant is met het Latijnse *inter*: *inter vias*, onderweg, tussen de wegen.[367] Het gaat niet om de weg maar om het 'tussen', dat het doorgangsbereik is. Heidegger spreekt ook van de denkweg als omweg.[368] Het bezinnende denken denkt niet over *iets* maar laat zich aangaan door het doorgangsbereik, niet om daardoor iets te bereiken maar om te zien of te ervaren wat ieder gaan en iedere

---

ist unstrittig. Aber dieser Bezug darf nicht als Bezug des *Seienden* 'Mensch' *zum* Sein, als *ontischer* Bezug definiert werden. Er muß vielmehr vom Sein her bestimmt werden, gewissermaßen als *ontologischer* Bezug: das Sein *braucht* das Da-sein. Beide Ausdrucksweisen – sowohl der hier gewählter Terminus 'ontologischer Bezug' wie auch der von Heidegger gewählte, sprechendere Ausdruck 'Brauchen' – könnten allerdings das Mißverständnis mit sich bringen, als sei ein ontischer Bezug mit umgekehrten Richtungssinn gemeint. Tatsächlich sollen diese Ausdrücke zu verstehen geben, daß der Bezug als solcher ein *Geschehen des Seins* ist". Zie m.b.t. *brauchen* Hoofdstuk 4, § 2.2.

[364] GA 69 p.159: "Jetzt ist *das Verhältnis des Menschen zum Sein* zwar notwendig festgehalten, aber ungegründet und deshalb zur Ausstattung des Menschen gemacht und deshalb schließlich aus ihm erklärbar".

[365] UzS p.53: " '*Sinnan*' bedeutet ursprünglich: reisen, streben nach …, eine Richtung einschlagen; die indogermanische Wurzel *sent* und *set* bedeutet Weg". Zie ook *Wissenschaft und Besinnung* pp.63-64: "Eine Wegrichtung einschlagen, die eine Sache von sich aus schon genommen hat, heißt in unserer Sprache sinnan, sinnen. Sich auf den Sinn einlassen, ist das Wesen der Besinnung. Dies meint mehr als das bloße Bewußtmachen von etwas. Wir sind noch nicht bei der Besinnung, wenn wir nur bei Bewußtsein sind. Besinnung ist mehr. Sie ist die Gelassenheit zum Fragwürdigen".

[366] SvG p.95.

[367] WhD p.61 "Wir sind unterwegs. Was meint dies? Wir sind noch unter Wegen, *inter vias*, zwischen verschiedenen Wegen. Über den einen unumgänglichen und deshalb vielleicht einzigen Weg ist noch nicht entschieden".

[368] m.b.t. *Umweg* zie o.a.: SvG pp.75, 82, 95; UzS p.209; GA 29/30 p.11.

verhouding al heeft toegelaten.[369] Dit wegdraaien of weggedraaid worden naar 'datgene' waar wij ons altijd al in bevonden en dat niettemin geen bewoning toelaat, is geen bewustwording.

Zoals O.D. Duintjer het zegt:

"Het ontvouwende terug-vragen moet tegelijk op het aanwezende vooruit-lopen en heeft dus geen bindend houvast in het aanwezende, dat wij tegenwoordig stellen in waarneming, 'planning' of herinnering. Daarom kan het zijnsbedenken ook niet zonder meer worden gelijk gesteld met bewustmaking. Bewustmaking is in dit verband een ontoereikend procédé. Voorzover zij uitgaat van het vooroordeel der traditionele ontologie, dat wij alleen maar het zijnde hoeven te re-presenteren, terwijl de presentie van het bewust-zijn zelf onderwijl een bestendig voorhanden grondslag (*subiectum*) zou vormen. Maar waar de wereld-ruimte van mogelijke zijnswijzen ontworpen moet worden, moet ook over de aard van het mens-zijn nog beslist worden, moet de presentie van het menselijk aanwezen nog worden opgevangen, omgrensd en toegeëigend".[370]

Het landschap, dat wil zeggen: het opene, omgeeft de weg en het begaan ervan. Tegelijkertijd omgeeft het bereik de betrekking tot en ervaring van dat bereik. Het is onmogelijk zich rechtstreeks te richten naar het omgevende open bereik. Er is geen weg die naar het bereik voert, want het bereik omgeeft iedere mogelijke weg. Daarom richt het denken zich niet op dit bereik maar blijft het onderweg.[371] De enige mogelijkheid iets van het bereik te ervaren is: op weg te blijven en te zien hoe zich weghoudt: waardoorheen de weg gaat, van waar hij weggaat en wat hem be-weegt (gelezen als: op weg brengt):

---

[369] Er is geen sprake van een mens als subject die zich een weg kiest of baant en deze bewandelt. In het op weg zijn, staat de identiteit van degene die op weg is juist op het spel. Dit laat zien dat J. Bartels in *De geschiedenis van het subject. Husserl, Heidegger, Ryle* niets heeft begrepen van het denken als op weg zijn of -gaan wanneer hij zegt: "Een dergelijke weg is alleen denkbaar als we uitgaan van twee polen: het gebied waar de weg heen leidt en het punt waar de weg voor ons begint. Het beginpunt is de mens die vragen stelt. We hebben in de filosofie niet alleen te maken met het gebied waar de weg heengaat, maar ook altijd met degene die zich op weg begeeft. In dit opzicht blijft de wending naar het subject, die in Descartes' filosofie op systematische wijze wordt verantwoord, voor Heidegger gelden: ook hij benadrukt dat de filosofie niet om de mens die vragen stelt heen kan". (p.81).

[370] O.D. Duintjer, *De vraag naar het transcendentale. Vooral in verband met Heidegger en Kant*, pp.342-343

[371] Het volgende citaat ten aanzien van de *Satz vom Grund* maakt duidelijk dat het er om gaat onderweg te blijven: SvG p.106: "Alles liegt am Weg. Dies meint zweierlei. Einmal, daß alles auf den Weg ankommt, darauf, ihn zu finden und auf ihm zu bleiben. Dies besagt, das 'unterwegs' auszuhalten. Die Denkwege der Erörterung haben das Eigentümliche, daß wir unterwegs auf solchen Wegen dem Ort näher sind, als wenn wir uns einreden, am Ort gelangt zu sein, um uns dort niederzulassen; denn der Ort ist anderen Wesens als eine Stelle oder ein Platz im Raum. Was wir den Ort nennen, hier den Ort des Satzes vom Grund, ist jenes, was das Wesende einer Sache in sich versammelt.
Alles liegt am Weg – sagt zum anderen: Alles, was es zu erblicken gilt, zeigt sich je nur unterwegs am Weg. Das zu Erblickende liegt am Weg. Innerhalb des Gesichtsfeldes, das der Weg öffnet, durch das er führt, sammelt sich das vom Weg aus jeweils Erblickbare. Um auf den Weg der Erörterung des Satzes vom Grund zu gelangen, müssen wir jedoch springen".

"Het denken zelf is een weg. Wij beantwoorden alleen aan deze weg door onderweg te blijven. Op de weg onderweg zijn, om hem aan te leggen (*bauen*), is het ene. (…) Om in 'het onderweg' te geraken, moeten wij ons echter op weg begeven/openen (*aufmachen*). Dit is bedoeld in dubbele zin: enerzijds zo, dat wij ons zelf openen (*aufschließen*) voor het zich openende vergezicht en de richting van de weg, en anderzijds zo, dat wij ons op weg begeven, d.w.z. de stappen doen, waardoor de weg pas een weg wordt.
De denk-weg loopt noch ergens vandaan ergens heen, zoals een gebaande rijweg, noch is hij überhaupt ergens op zichzelf voorhanden. Eerst en alleen het gaan, hier het denkende vragen, is de be-weging (*Be-wegung*). Zij is het laten opkomen van de weg".[372]

Het bereik waardoorheen de denkweg loopt, is niet zomaar gelijk te stellen met wat wij gewoonlijk onder gezichtskring of *horizon* verstaan. Wat wij horizon noemen, denken wij vanuit onszelf en de dingen en niet vanuit zichzelf, namelijk als dat wat ons überhaupt een verhouding tot 'horizon' of 'ding' toelaat.[373] Heidegger noemt in dit verband het open bereik waardoorheen de weg gaat '*Gegend*', dat in het Nederlands vertaald kan worden met 'omstreek'.[374] In het Duits is in dit woord het woord '*gegen*' en '*begegnen*' te horen: datgene wat je op de weg tegenkomt, wat je tegemoet komt:

"In het denken gaat het er anders aan toe (*verhält es sich*) dan in het wetenschappelijke voorstellen. In het denken is er noch een methode noch een thema, maar de omstreek (*Gegend*), die zo heet, omdat hij dat tegemoet laat treden (*gegnet*), vrijgeeft, wat er voor het denken te denken is. Het denken houdt zich op in de omstreek, terwijl het de wegen van de omstreek begaat. Hier hoort de weg thuis (*gehört*) in de omstreek. Deze betrekking (*Verhältnis*) is vanuit het wetenschappelijke voorstellen niet alleen moeilijk maar zelfs helemaal niet in de blik te krijgen".[375]

---

[372] WhD p.164: "Das Denken selber ist ein Weg. Wir entsprechen diesem Weg nur so, daß wir unterwegs bleiben. Auf dem Weg unterwegs zu sein, um ihn zu bauen, ist das Eine. (*weggelaten*: Das Andere aber ist, sich von irgendwoher nur an den Weg zu stellen und sich darüber zu unterhalten, ob und inwieweit die früheren und späteren Wegstrecken verschieden und in ihrer Verschiedenheit vielleicht sogar unvereinbar sind, für jeden nämlich, der den Weg niemals geht, ihn zu gehen sich auch nie anschickt, sondern sich außerhalb des Weges aufstellt, um den Weg immer nur vorzustellen und zu bereden).

Um in das Unterwegs zu gelangen, müssen wir uns freilich aufmachen. Dies ist in einem doppelten Sinne gemeint: einmal so, daß wir uns der sich öffnenden Wegaussicht und Wegrichtung selber aufschließen, zum anderen so, daß wir uns auf den Weg begeben, d.h. die Schritte tun, durch die der Weg erst ein Weg wird.

Der Denk-Weg zieht sich weder von irgendwoher irgendwohin wie eine festgefahrene Fahrstraße, noch ist er überhaupt irgendwo an sich vorhanden. Erst und nur das Gehen, hier das denkende Fragen, ist die Bewegung. Sie ist das Aufkommenlassen des Weges".

[373] GA 77 pp.87-88: "[Der Weise:} Wobei wir allerdings zu bedenken hätten, daß wir das, was wir mehr aus einer Verlegenheit denn aus einem Wissen den Horizont nennen, von uns her und von den Gegenständen aus auffassen und nicht aus dem her, was das so Genannte in sich und in seinem eigenen Bezug zu uns und zu den Gegenständen ist". Zie ook p.111: "[Der Weise:] Der Horizont und die Transzendenz sind somit von den Gegenständen und von unserem Vorstellen aus erfahren und nur im Hinblick auf die Gegenstände und unser Vorstellen bestimmt".

[374] Zie Oudemans, *Afscheid*

[375] UzS pp.178-179: "Anders als im wissenschaftlichen Vorstellen verhält es sich im Denken. Hier gibt es weder die Methode noch das Thema, sondern die Gegend, die so heißt, weil sie das gegnet, freigibt, was es für das

Heidegger duidt in *Zollikoner Seminare* zijn methode aan met de naam: '*Eigens Sicheinlassen in unser Verhältnis zu dem Begegnenden*'.[376] Het gaat hem om de verhouding van de mens tot dat wat hem '*begegnet*', tegemoet komt en dan voornamelijk om de openheid die die verhouding al of niet toelaat.[377] Hij spreekt in *Ein Gespräch selbstdritt auf einem Feldweg* niet alleen van *Gegend* maar ook van *Gegnet*. Hiermee noemt hij niet de horizon of welk omgevende dan ook maar het ons omgevende opene in zichzelf.[378] Wat wij 'horizon' noemen is slechts de naar ons toegekeerde 'zijde' van het opene of de *Gegnet*; met andere woorden: de *Gegnet*, het opene verschijnt ons als een horizon.[379]

Het opene is het bereik van waaruit betekenissen opkomen en vergaan, beter: het is dit opkomen en vergaan en de onttrekking van deze beweging zelve. De horizon, of het open bereik zijn geen 'zaken' die voorgesteld of gerepresenteerd kunnen worden; de denkwijze die Heidegger zoekt is zelf een 'mee-voltrekken' van het openende zelf.[380] Hierbij gaat het niet om het opkomen van de betekenis van een willekeurig verschijnsel, maar om het geheel van betekenissen waarin de mens leeft. Deze betekenisgehelen worden door Heidegger *epochen* genoemd.[381] In de inleiding van dit proefschrift is duidelijk gemaakt dat een betekenisgeheel ervaren kan worden wanneer er een omslag plaatsvindt. Zo is het betekenisgeheel waarin Plato leefde, waarbij de bovenzintuiglijke *idea* maatgevend was en de mens zich bevond in een wereld waarin hij een plaats had op de aarde, onder de zon, ten opzichte van goden,

---

Denken zu denken gibt. Das Denken hält sich in der Gegend auf, indem es die Wege der Gegend begeht. Hier gehört der Weg in die Gegend. Dieses Verhältnis ist vom wissenschaftlichen Vorstellen aus nicht nur schwer, sondern überhaupt nicht zu erblicken".

[376] ZoS p.143.

[377] Deze verhouding tot het tegemoetkomende noemt Heidegger ook *Eksistieren* of *Dasein*: "Vielmehr besteht es, dieses Existieren, aus 'bloßen', optisch, taktil nicht faßbaren, auf das ihm sich zusprechende Begegnende ausgerichteten Vernehmensmöglichkeiten. (…) Vielmehr bedeutet das Existieren als Da-sein das Offenhalten eines Bereiches aus Vernehmen-können der Bedeutsamkeiten der Gegebenheiten, die sich ihm aus seiner Gelichtetheit her zusprechen". (ZoS pp.3-4)

[378] GA 77 p.113.

[379] GA 77 p.112: "Das Horizonthafte ist somit nur die uns zegekehrte Seite eines uns umgebenden Offenen"; p.121: "Der Horizont ist aber die unserem Vor-stellen zugekehrte Seite der Gegnet. Als Horizont umgibt uns und zeigt sich uns die Gegnet".

[380] Zie O.D. Duintjer, *De vraag naar het transcendentale. Vooral in verband met Heidegger en Kant*, p.368: "Wanneer een ontologische structuur wordt geïnterpreteerd als een ontspannende speelruimte van toegankelijkheid in het geheel van een toekomstig-gewezen wereld, dan zal ook het wijsgerige expliciteren daarvan anders van aard moeten zijn dan het voorstellende of objectiverende denken. Het voorstellende denken is adequaat en doelmatig voor het intentionele 'presenteren' of 'representeren' van ontische verschijnselen en hun relaties binnen het onthulde presentieveld der voorhandenheid. Maar het verkennen van zo'n ontologische speelruimte zelf vereist een andere denkwijze. Het ontologische denken moet zich open stellen voor wat ons elementair reeds aangaat en omgeeft, en zal zo het karakter krijgen van een na-denkend ontvouwen en een vooruit-denkend opvangen van een presentieveld, waarbij de onthulling van deze speelruimte zelf wordt mee-voltrokken".

[381] Zie Hoofdstuk 1, § 3.

omgeslagen en leefden Galileï en Descartes op hun beurt in een geheel waarin alle dingen op dezelfde wijze toegankelijk zijn voor het menselijk vernuft, dat de dingen als objecten voorstelt en zelf tot subject wordt.

Heidegger staat stil bij de grondwoorden van deze epochen. Volgens hem is het niet zo dat wij denken, maar dat ons denken door gedachten kan worden aangesproken (*in den Anspruch genommen*).[382] De taal (*Sprache*) kan op de weg die het bezinnende denken begaat een wegwijzer zijn. In de volgende paragraaf zal uitgelegd worden welke deze rol van taal is.[383]

5. Denken als horen

Heidegger wijst de opvattingen van taal als expressie, als menselijke activiteit en als het afbeelden en (re)presenteren van het werkelijke en onwerkelijke door middel van beelden, begrippen en symbolen als geprejudiceerd van de hand. Hij erkent weliswaar dat deze opvattingen wetenschappelijk gezien correct zijn, maar zoals in de inleiding van dit proefschrift duidelijk is gemaakt, leeft de wetenschap volgens Heidegger van een *acceptio* die zij nimmer zal kunnen ervaren.[384] De wetenschap benadert de dingen in het licht van de berekenbaarheid. Zo ook verschijnt de taal voor de taalwetenschap binnen het wetenschappelijke bereik van het beschrijven en verklaren van talige verschijnselen – een verschijningswijze die terugreikt tot een traditie die zelf niet ter discussie staat. De taal wordt benaderd als communicatie- en manipulatie-instrument, als informatie-instrument, waarmee de mens de wereld vormgeeft en naar zijn hand zet, maar niet *als taal*.[385]

---

[382] GdD p.89: "Waltender als die Macht der Naturenergie und des Naturdenkens ist schon und bleibt zum voraus der Gedanke, dem ein Denken folgte, indem es die Natur auf die Atomenergie hin verfolgte. Solche Gedanken werden nicht erst durch unser sterbliches Denken gemacht, dieses wird vielmehr stets nur von jenen Gedanken in den Anspruch genommen, daß es ihm entspreche oder entsage. Nicht wir, die Menschen, kommen auf die Gedanken, die Gedanken kommen zu uns Sterblichen, deren Wesen auf das Denken als seinen Grund gesetzt ist". NB: In het slot van dit proefschrift zal besproken worden welke betekenis het woord 'sterfelijk' hier heeft.

[383] In dit proefschrift zullen Heideggers verdere gedachten over de taal niet nader besproken worden.

[384] UzS p.15: "Niemand wird wagen, die Kennzeichnung der Sprache als lautliche Äusserung innerer Gemütsbewegungen, als menschliche Tätigkeit, als ein bildhaft-begriffliches Darstellen für unrichtig zu erklären oder gar als nutzlos zu verwerfen. Das angeführte Betrachten der Sprache ist richtig; denn es richtet sich nach dem, was eine Untersuchung sprachlicher Erscheinungen an diesen jederzeit ausmachen kann".

[385] UzS p.16: "Dennoch lassen sie [i.e. die wissenschaftliche Betrachtungsweisen der Sprache] die älteste Wesensprägung der Sprache völlig unbeachtet. So geleiten sie denn trotz ihres Alters und trotz ihrer Verständlichkeit niemals zur Sprache als Sprache".

De mens spreekt niet zomaar een taal, maar spreekt *vanuit* de taal. Taal is volgens Heidegger niet slechts het uitdrukken van iets innerlijks of van intenties in woorden en zinnen, maar zij brengt wat er is als dit of dat naar voren.[386] Pas in en door de taal kunnen de dingen ons verschijnen.[387] Zij is het element waarbinnen de mens kan zeggen, spreken, horen en denken en kan rekenen. De taal gaat vooraf aan het taalgebruik van de mens, die zijn identiteit pas verkrijgt dankzij de taal die hem tot de wereld laat komen. De taal beheerst niet alleen het menselijk spreken maar ook de verschijningswijze van de dingen. Daarom zegt Heidegger:

"De taal spreekt (*Die Sprache spricht*)".[388]

De mens spreekt slechts, doordat hij aan de taal beantwoordt (*der Sprache entspricht*).[389] Heidegger spreekt van een *Entsprechung*[390], en een *Antworten*. Het antwoord is niet zozeer een antwoord op een vraag maar veeleer een weerwoord, een 'tegen-woord' (*Gegenwort*). Het menselijk spreken is een antwoorden op datgene wat de mens is toegesproken, op een aanspraak. Deze aanspraak of oproep mag niet verstaan worden als een antropomorfisering. Er is niet een instantie die roept en een mens die daarop antwoordt. Menselijk beantwoorden heeft pas zin binnen het aansprekende of oproepende bereik. Spreken is volgens Heidegger tegelijkertijd en tevoren: horen. Gewoonlijk worden spreken en horen begrepen als tegengestelden of complementen. Maar het horen begeleidt en omgeeft het spreken zodanig dat het spreken een luisteren is naar de taal die wij spreken (*das Hören auf die Sprache die*

---

[386] *Holzwege* p.60: "Aber die Sprache ist nicht nur und nicht erstlich ein lautlicher und schriftlicher Ausdruck dessen, was mitgeteilt werden soll. Sie befördert das Offenbare und Verdeckte als so Gemeintes nicht nur erst in Wörtern und Sätzen weiter, sondern die Sprache bringt das Seiende als ein Seiendes allererst ins Offene".
[387] *Holzwege* pp.60-61: "Indem die Sprache erstmals das Seiende nennt, bringt solches Nennen das Seiende erst zum Wort und zum Erscheinen. (…) Die Sprache [ist] jenes Geschehnis, in dem für den Menschen überhaupt erst Seiendes als Seiendes sich erschließt".

[388] UzS p.12: "*Die Sprache spricht*".

[389] UzS p33: "Der Mensch spricht nur indem er der Sprache entspricht".

[390] GdD p.121: "Das Auszeichnende des Menschen besteht darin, daß er als das denkende Wesen das Sein des Seienden versteht, weil er, vom Sein angesprochen, diesem entspricht. Der Mensch *ist* dieser Bezug der Entsprechung, und er ist nur dies". NB: Heidegger zegt hier niet duidelijk dat het niet zozeer gaat om *Sein* alswel om de *Sinn* van *Sein*".

wir sprechen). Dit luisteren naar de taal gaat vooraf aan ieder horen.[391] Wanneer wij naar de taal zouden luisteren, horen wij: het spreken van de taal (*das Sprechen der Sprache*).[392]

Wat bedoelt Heidegger hier concreet? Dit is duidelijk geworden in het voorbeeld van de wezensbepaling van de mens als *animal rationale*.[393] De mens moet zich al binnen een bepaalde verschijningswijze bevinden, moet al aangesproken zijn, wil hij zichzelf zo kunnen begrijpen. Evenzo was Descartes reeds aangesproken door de effectiviteit toen hij de waarheid niet slechts vond in een *fundamentum inconcussum* maar in de vrucht van de boom der kennis.[394] De taal liet Descartes de waarheid als vrucht verschijnen. Heidegger beoogt de aanspraak te vernemen die ons heden ten dage aanspreekt.

In het economisch-technisch rekenen schuilt volgens Heidegger een 'aanspraak' of 'oproep'.[395] Heidegger spreekt in *Die Technik und die Kehre* van een *Herausforderung*.[396] De mens wordt er toe opgevorderd, er toe opgeroepen en er op aangesproken zich rekenend tot de dingen te verhouden terwijl aan de andere kant de dingen er toe opgeroepen zijn als berekenbaar te verschijnen[397]:

"In dezelfde mate echter als het zijn, is de mens opgeroepen (*herausgefordert*), d.w.z. gesteld (*gestellt*). Het zijn van het zijnde is zelf opgeroepen (*herausgefordert*) d.w.z. gesteld, al het zijnde in de planbaarheid en berekenbaarheid aanwezig te laten zijn (*anwesen zu lassen*), vooral echter de mens, om het zijnde wat hem aangaat als het bestand van zijn plannen en rekenen zeker te stellen en dit bestellen tot in het onafzienbare door te drijven. De aanspraak (*Anspruch*), die zowel het zijnde in de planbaarheid en berekenbaarheid laat verschijnen, als ook de mens oproept (*herausfordert*) tot het bestellen van het aldus verschijnende zijnde, deze aanspraak maakt de constellatie uit, waarin wij ons ophouden".[398]

---

[391] UzS p.33: "Der Mensch spricht, insofern er der Sprache entspricht. Das Entsprechen ist Hören".

[392] UzS p.254: "Allein Sprechen ist zugleich Hören. Nach der Gewohnheit werden Sprechen und Hören einander entgegengesetzt: Der eine spricht, der andere hört. Aber das Hören begleitet und umgibt nicht nur das Sprechen, wie solches im Gespräch stattfindet. Das Zugleich von Sprechen und Hören meint mehr. Das Sprechen ist von sich aus ein Hören. Es ist das Hören auf die Sprache, die wir sprechen. So ist denn das Sprechen nicht zugleich, sondern *zuvor* ein Hören. Dieses Hören auf die Sprache geht auch allem sonst vorkommenden Hören in der unscheinbarsten Weise vorauf. Wir sprechen nicht nur *die* Sprache, wir sprechen *aus* ihr. Dies vermögen wir einzig dadurch, daß wir je schon auf die Sprache gehört haben. Was hören wir da? Wir hören das Sprechen der Sprache".

[393] Zie Hoofdstuk 1, § 3.

[394] Zie de Inleiding.

[395] Eerder werd gesproken van een *Zug*, zie Hoofdstuk 1, § 3.

[396] Zie de Inleiding, § 5.

[397] Zie ook GA 79 p.124: "Der Anspruch, der sowohl das Seiende in der Planbarkeit und Berechenbarkeit erscheinen läßt, als auch den Menschen in das Bestellen des also erscheinenden Seienden herausfordert, dieser Anspruch macht die Konstellation aus, in der wir uns aufhalten. Aus ihr bestimmt sich das Wesensganze der modernen technischen Welt".

[398] GdD p.124: "Im selben Maß aber wie das Sein ist der Mensch herausgefordert, d.h. gestellt. Das Sein des Seienden ist selber herausgefordert, d.h. gestellt, alles Seiende in der Planbarkeit und Berechenbarkeit anwesen zu lassen, allem zuvor aber den Menschen, das ihn angehende Seiende als den Bestand seines Planens und

De mens beantwoordt aan deze oproep zonder dat hij deze als zodanig hoort. Hij is *horig* en niet *horend*.[399] In de inleiding zijn enkele voorbeelden genoemd van de verhouding waartoe de mens en zijn omgeving worden opgeroepen: de mens wordt er toe opgeroepen het bos als cellulose-, hout- of belevingsproducent te benaderen, de rivier als waterkrachtleverancier, de aarde als grondstoffenreservoir, etc.. En evenzo worden de dingen – in de genoemde voorbeelden het bos, de rivier en de aarde – opgeroepen om zo te verschijnen. De mens ervaart echter niet dat hij wordt aangesproken en opgeroepen, en dat hij 'gesteld' en 'besteld' wordt en zo in de onderscheidloosheid tot een bestand wordt. Het denken dat Heidegger zoekt zou een *horen* zijn van de oproep tot rekenen waardoor de mens altijd al is aangesproken.[400]

Taal (*Sprache*) is volgens Heidegger primair: zeggen (*Sagen*, *Sage*).[401] Zeggen, in het Duits: *sagen*, betekent oorspronkelijk: laten zien, tonen, in het Duits: *zeigen*.[402] Spreken, zeggen is ook: zich tot iets als iets verhouden.[403] Het is het beantwoorden aan een '*zeigen*', een tonen, een teken[404], een aanspraak of oproep en wel van 'zijn'. Immers de taal laat de dingen als dit of dat verschijnen. Het denken dat Heidegger zoekt, het bezinnende denken is een luisteren naar wat de taal te zeggen heeft.[405] Het bezinnende denken laat zich "*vom Sein in den Anspruch nehmen*". Dit is in het Nederlands moeilijk te vertalen; het denken laat zich door 'zijn' aanspreken en aangaan. Het denken hoort tot het 'zijn' en hoort de aanspraak van 'zijn'.[406] Het is het denken van zijn, waarbij dit 'van' dubbel gelezen kan worden: als

---

Rechnens sicherzustellen und dieses Bestellen ins Unabsehbare zu treiben. Der Anspruch, der sowohl das Seiende in der Planbarkeit und Berechenbarkeit erscheinen läßt, als auch den Menschen in das Bestellen des also erscheinenden Seienden herausfordert, dieser Anspruch macht die Konstellation aus, in der wir uns aufhalten".

[399] Zie de Inleiding, § 5.

[400] TK p.18: "Nötig ist nur, unvoreingenommen Jenes zu vernehmen, was den Menschen immer schon in Anspruch genommen hat, und dies so entschieden, daß er nur als der so Angesprochene jeweils Mensch sein kann".

[401] Niet ieder zeggen is een spreken, maar ieder spreken is een zeggen, ook het nietszeggende spreken. Spreken is altijd 'praten' (*verlautbar*), maar het is ook mogelijk zonder te praten (*Verlautbarung*), dus zwijgend, iets te zeggen. Zie ZoS p.114.

[402] O.a. ZoS p.114 en GdD p.170. NB: Deze etymologie van Heidegger is onjuist. Zie *Duden* en *WNT* deel 27 p.1667.

[403] ZoS pp.19-20: "Ich sitze hier, ich spreche mit Ihnen, sitze gegenüber der Wand, bin bezogen auf die Raumdinge. Der Tisch ist nicht bezogen auf die andern Dinge als Tisch! Sich verhalten zu etwas als etwas ist sprechen, sagen".

[404] Cf. *Zug* in Hoofdstuk 1, § 3.

[405] UzS pp.256-257: "In der Sprache als der Sage west dergleichen wie ein Weg. Was ist ein Weg? Der Weg läßt gelangen. Die Sage ist es, die uns, insofern wir auf sie hören, zum Sprechen der Sprache gelangen läßt".

[406] Hum. pp.147-148: "Das Denken, schlicht gesagt, ist das Denken des Seins. Der Genitiv sagt ein Zwiefaches. Das Denken ist des Seins, insofern das Denken, vom Sein ereignet, dem Sein gehört. Das Denken ist zugleich Denken des Seins, insofern das Denken, dem Sein gehörend, auf das Sein hört".

genitivus subjectivus en genitivus objectivus – hoewel de woorden 'subject' en 'object' aan de metafysica gebonden blijven.[407] Het 'zijn' 'is' er echter niet of nog niet, dus evenmin het denken dat zich door zijn laat aangaan of aanspreken.

De mens beantwoordt aan de oproep zich rekenend tot de dingen te verhouden zonder dat hij deze als zodanig hoort. De mens verneemt daardoor het wezen van de techniek niet als aanspraak en ervaart evenmin zijn eigen wezen, als degene die aangesproken is. Ook kan hij niet ervaren dat hij zelf blootgesteld zou kunnen zijn aan het bereik van een aanspraak.[408] Om een dergelijke ervaring voor te bereiden, moet het denken leren luisteren naar wat de oproep te zeggen heeft ('*Sage*') waardoor de openheid ervaren zou kunnen worden waarbinnen het zeggen als '*zeigen*' als tonen en laten vernemen zich afspeelt.[409]

Een voorbeeld van denkend luisteren naar de taal is te vinden in *Grundsätze des Denkens*.[410] Heidegger staat hier stil bij het woord waarmee van oudsher het nadenken over denken aangeduid wordt: *logica.* Hij noemt dit woord een *wegwijzer*. In dit woord hoort Heidegger het Griekse woord *logos* en het hedendaagse woord '*logistiek*'. Dit laatste woord betreft het rekenende denken in ons economische tijdperk. Heidegger bedenkt wat de verwantschap van *logos*, *logica* en *logistiek* te betekenen heeft.

Het Griekse woord *logos* is het zelfstandig naamwoord bij het werkwoord *legein*, dat verzamelen, samen leggen betekent. Het woord *logos* sprak in de Griekse tijd zowel als een 'verzameling' als een 'leggen'. Volgens Aristoteles – althans zoals Heidegger hem weergeeft – klinkt in het woord *logos* het werkwoord *legein* – verzamelen – mee. Voor Aristoteles is de *logos* van de logica primair een verzamelend voorleggen, dat iets te voorschijn laat komen, en

---

[407] Hum. p.145: "Das Denken (…) läßt sich vom Sein in den Anspruch nehmen, um die Wahrheit des Seins zu sagen. Das Denken vollbringt dieses Lassen, Denken ist l'engagament par l'Être pour l'Être. Ich weiß nicht, ob es sprachlich möglich ist, dieses beides ('par' et 'pour') in einem zu sagen, nämlich durch: penser, c'est l'engagement de l'Être. Hier soll die Form des Genitiv 'de l'…' ausdrücken, daß der Genitiv zugleich ist gen. subiectivus und obiectivus. Dabei sind 'Subjekt' und 'Objekt' ungemäße Titel der Metaphysik".

[408] Zie TK p.27. De mens wordt door het wezen van de technik op weg gebracht en terwijl hij aldus onderweg is, gaat hij heen en weer tussen twee mogelijkheden: de ene is dat hij beantwoordt aan de oproep tot bestellen en berekenen etc. en de andere (die daardoor verborgen raakt): opmerkzaam te worden op de oproep zelf en zo op het wezen van de techniek en zijn eigen wezen. Het tussen deze mogelijkheden gebracht (*geschickt*) zijn, is wat Heidegger 'gevaar' noemt. Dit wil zeggen: de mens is ofwel bestand, verneemt de *Anspruch* niet *als Anspruch* en ziet zichzelf niet als de aangesprokene. TK p.27: "Der Mensch steht so entschieden im Gefolge der Herausforderung des Gestells, daß er dieses nicht als einen Anspruch vernimmt, daß er sich selber als den Angesprochenen übersieht und damit auch jede Weise überhört, inwiefern er aus seinem Wesen her im Bereich eines Zuspruchs ek-sistiert …".

[409] GdD p.170 m.b.t. 'sagan': "es bedeutet zeigen, weisen, sehen – und vernehmen lassen. Sagen ist das entbergend-verbergende Zeigen und Weisen, das so bestimmte Dar-reichen zu … und hin- und her-Reichen. Die Sage ist der Be-reich dieses winkend-zeigenden Reichens".
[410] GdD p.104 e.v..

wel: datgene wat nog niet verscheen maar wel al voorligt. Bijvoorbeeld, de *logos* 'De weg is lang', brengt de *weg* te voorschijn en wel als *lange* weg. Voordien verscheen de weg ons niet en verscheen hij ons niet als lange weg. Maar dankzij de *logos* is te zien dat de weg er al was als lange weg. De *logos* verzamelt, brengt bij elkaar; hij laat de mens en de verre weg tot elkaar komen.

Het woord '*logos*' spreekt in onze tijd als *stelling*, *ratio* en *rekening*. De Griekse *logos* is verdwenen en heeft de baan vrijgemaakt voor het denken als rekenen, gronden geven en zoeken en conclusies trekken (*Folgern*).[411] De moderne logica is een vinden en zoeken van gronden waarop en waarmee gerekend kan worden.[412] Bij Descartes wordt een onwankelbare grond gevonden om een systeem van zekere kennis op te funderen.[413] *Wij* begrijpen de woorden 'De weg is lang' als een stelling, een propositie. De zin is voor ons een samenstelling tussen een subject en een predicaat, samengesteld door het koppelwerkwoord 'is'. De wijze van spreken van de propositie is: stellen (*ponere*). Het is niet langer zo dat de al voorliggende weg als de verre weg tot ons gebracht wordt en wij tot de verre weg, maar de weg wordt als ver gesteld en wordt zo voorgesteld. In de stelling komt het tot het subjectum als het onderstelde en tot het predicaat als het vastgestelde. De eenheid van de propositie is een synthese: een samenstellen, een bouwen, een systematiek. Wij verhouden ons voorstellend en rekenend tot het ons omgevende.

Is de *logos* zoals Aristoteles die kende geheel verdwenen? Het woord *logos* zelf is nog steeds te horen in de woorden *logica*, *logistiek*, in de moderne wetenschappen: theologie, sociologie, fysiologie, zoölogie, mineralogie en in het woord dat het geheel van de wetenschappen aanduidt: *technologie*. Tenslotte spreekt volgens Heidegger de *logos* altijd in ons voorstellen, rekenen, willen, bedrijven en in ieder denken en streven (*Sinnen und Trachten*). Of we nu in de tram rijden of in de auto, vliegen of in de bioscoop zitten, de ijskast of de stofzuiger gebruiken, overal houden wij ons op in het bereik van de *logos*, aldus Heidegger.[414] Wat wij kunnen zien en ervaren in het huidige technische tijdperk wordt bepaald door de *logos*, al kunnen wij dat nog niet ervaren. Maar wat is nu de aard van deze *logos*? Is er in de *logos* als rekening nog iets te bespeuren van een verzamelen?

Heidegger luistert naar de aanspraak van de Griekse *logos* in onze tijd. Hij heeft in het woord *logica* een wegwijzer gevonden. Deze leidt naar een kruising (*Wegkreuzung* p.158).

---

[411] GdD pp.144-145. Zie ook p.156: "Es [das durch den logos geprägte, als Begründen bestimmte Denken] sieht und findet überall nur Gründe, auf die und mit denen es rechnet".
[412] GdD p.156.
[413] Zie de Inleiding, § 3 en GdD pp.156-157.
[414] GdD p.106.

Daar komt Heidegger een andere wijze waarop het woord *logos* kan spreken tegemoet, dwars het veld over (*Querfeldein* p.159), dat wil zeggen: van opzij komt deze *logos* dwars op zijn pad.[415] *Logos* en *legein* kunnen in het Duits ook begrepen worden als: *Rede* en *reden*.[416] *Rede* en *reden* en *logos* en *legein* laten zich volgens Heidegger nooit vanuit het spreken en de taal begrijpen. *Rede* en *reden* betekenen wat ook *legein* en *logos* oorspronkelijk betekenen: naar voren brengen, te berde brengen, verzamelend te voorschijn brengen.[417] In het Duits is het mogelijk te zeggen: '*einen zur Rede stellen*', wat betekent: rekenschap over iets verlangen, iemand ter verantwoording roepen, dat hij naar voren brengt wat voor ligt.[418] In dit woord '*Rede*' hoort Heidegger de oorspronkelijke betekenis van *legein* en *logos*: naar voren brengen, verzamelend te voorschijn brengen. De aanspraak van het Griekse woord *logos* ligt in wat in dit woord nog ongedacht was gebleven: *logos* als *Sage* (zie hiervoor).

Hij verwijst hier naar de *Odyssee* waar het woord *logos* éénmaal voorkomt in de wending '*malakoi kai aimulioi logoi*'. Heidegger vertaalt dit met '*sanfte und berückende Reden*', zachte en betoverende woorden. De woorden zijn ver-rukkend, verrukkelijk, aantrekkelijk, meeslepend (*berückend, bestrickend, bezaubernd, entzückend, entrückend*).[419] *Zücken* in het Duits betekent ook: te voorschijn trekken (bijv. van een zwaard), voor de dag halen, opheffen. Dit is precies wat het woord '*sagen*' beduidt: te voorschijn brengen, releveren, zich doen verheffen en daardoor ver-rukken, ontzetten, wegbrengen, in verrukking of vervoering brengen, betoveren. Zeggen is een brengen, een aanbrengen (*Zubringen*), dat tegelijk weg brengt en ons in '*das Gesagte*' brengt.[420]

Wat bedoelt Heidegger hier concreet mee? De mens wordt op een bepaalde wijze bij de dingen gebracht – en vice versa – door een beweging die hij *Sage* noemt. Door de *Sage* van de *Sprache* raken de dingen gereleveerd, krijgen ze reliëf. Heidegger staat stil bij de beweging die vandaag de dingen releveert en tot ons brengt als berekenbaar. De wijze waarop wij ons in het huidige tijdperk tot de dingen verhouden – economisch-rekenend – zou zelf als een *Sage*

---

[415] GdD p.159: "Dies [eine Wegkreuzung] ist ein Ort, wo der Weg, auf dem unsere Besinnung über die Wesensherkunft des Denkens schon geht, von einem anderen durchquert wird. Querfeldein heißt: mitten durch die Felder. Vor unseren bisherigen Weg legt sich mitten durch ein andere quer".

[416] GdD pp.159-160: "Was legt sich gleichsam quer? Dies, daß λογος ursprünglich weder das Wort für Denken ist, noch gar das Wort für das Sein. Vielmehr ist λογος in der Frühzeit des Griechentums das Wort für Rede und λεγειν das Wort für reden".

[417] GdD p.160.

[418] GdD p.160: "… einen zur Rede stellen, Rechenschaft über etwas, d.h. eine Auskunft verlangen, dies, daß er vorbringe, was vorliegt".

[419] GdD p.161.

[420] GdD pp.161-162: "Sagen ist Bringen als Zubringen, das zugleich wegbringt und uns einbringt in das Gesagte. Die sanfte Gewalt des Bringens durchwaltet das Sagen. Von hier aus erkennen wir erst, inwiefern der λογος zum be-stimmenden Charakter des Denkens werden könnte".

ervaren kunnen worden. Dat een organisme zich überhaupt economisch rekenend tot zijn omgeving kán verhouden is zelf toegelaten. Het is de manier waarop een wezen weggebracht, verrukt, verplaatst is in en naar zijn omgeving, in de berekening er van, weg van het open bereik dat dit toelaat.

Nu wordt duidelijk wat Heidegger bedoelt wanneer hij zegt dat de mens niet zozeer *logos heeft* (*zooion logon echon*), alswel de logos *toebehoort*. De mens behoort de *Sage* toe die hem wegbrengt naar de omgeving en die dingen bij hem brengt en die hem tegelijkertijd weghoudt van het open bereik. De oproep tot rekenen en berekenbaarheid, de *Herausforderung*, zou mogelijk verstaan kunnen worden als een aanspraak, een *Zug* of teken[421], dat verplaatst, verrukt.[422] Precies dit verrukt zijn is wat Heidegger ook *Ek-sistenz* noemt (zie hiervoor). *Dasein* is in een open bereik verplaatst (*versetzt*), is ont-zet in het opene (*Ausgesetztheit in das Offene*).[423]

Heidegger zoekt een confrontatie met het bereik dat mens en wereld tot elkaar laat komen. Dit kan gebeuren wanneer geluisterd wordt naar woorden die de constellatie bepalen waarin wij ons heden ten dage ophouden: de woorden *technologie* en *logica*. Heidegger hoort hierin het Griekse woord *logos*. Dit woord kent verschillende gedaanten: als verzamelen en samenleggen, als stelling, voorstelling, ratio en rekening, propositie en synthese en haaks daarop: als *Rede* en als *Sage*. Heidegger vermoedt dat denken als rekenen zijn oorsprong heeft in denken als: zich laten verrukken, zich laten wegbrengen en aanbrengen, zich in een *Sage* laten brengen. Dit zeggen van de taal, dit ver-rukken zou geen verrekening, geen techniek zijn maar daaraan voorafgaan. Denken zou een *Sagen* in deze zin zijn.[424] Dit zeggen is tegelijkertijd een zich laten aanzeggen en daarmee een horen of luisteren.[425] Heidegger luistert naar de taal en de *Geschichte*[426] die in de woorden te horen is, naar het bereik dat de woorden

---

[421] Zie Hoofdstuk 1, § 3.

[422] Cf. ZoS p.65: "Der Mann von der Straße sieht die Wahrheit der Physik nur in ihrem Effekt, nämlich in der Gestalt des Autos, mit dem er fährt. Das Autofahren wird immer mehr zu einer 'natürlichen' Sache und hat ganz und gar nichts Verrücktes – nämlich für die bereits Ver-rückten, die ohne Einsicht ausschließlich in die technisch-wissenschaftliche Denkweise als die allein gültige eingerückt sind".

[423] Cf. GA 49 p.43: "Der Mensch ist nicht als Da-sein in ein Offenes versetzt, so, wie ein Paar Schuhe vor die Tür des Zimmers gestellt werden, sondern der Mensch *ist* als Da-sein die wandernde Ausgesetztheit in das Offene, dessen Offenheit und Lichtung die Welt heißt"; p.54: "…die Ausgesetztheit ins Offene, das Innestehen in der ekstatischen Entrückungseinheit ist die Weise, wie einzig das Dasein west als Jenes, worin das Menschsein gründet" … "…die ekstatische Hineinversetztheit in das Offene des Seins …".

[424] p.162: "Das Sagen aber ist als das gekennzeichnete Bringen auch niemals nur der nachträgliche sprachliche Ausdruck des Denkens, sondern das Denken ist von Hause aus ein Sagen".

[425] WhD p.90: "Das Achten auf das Sagen der Worte soll jedoch der maß- und richtunggebende Schritt auf dem Weg des Denkens sein, das unter dem Namen Philosophie bekannt ist".

[426] Zie Hoofdstuk 1, § 3.

openen en waarbinnen de woorden van toon veranderen. Daarom is het denken dat Heidegger zoekt niet alleen een *Sagen* maar ook een *Hören*'.[427] Het 'wezen' van de mens zou daarin bestaan dat hij een 'zeggende' en een 'horende' wordt. Hierbij zegt en hoort de mens niet 'iets' maar klinkt er in zijn spreken en horen een echo door van het bereik dat mens en wereld elkaar laat bereiken en bij elkaar thuis laat horen.[428] Het wezen van de taal (*Sprache*) als zeggen (*Sagen*) is dit bereik.[429] De mens houdt zich altijd al op in dit bereik dat zich onttrekt.[430] Het denkend luisteren naar de *Sage* van het bereik is het zoeken van een weerwoord daarop, waarbij het zoeken en luisteren naar de *Sage* zelf de beantwoording is.[431] Heideggers denken is een luisterend en zeggend denken dat beantwoordt aan de *Sage*, aan het bereik en dat daarom geen metafysische terminologie meer kan gebruiken, maar 'tegenwoorden' zoekt.[432] Tegelijk zijn wijzelf als mens hierin betrokken; de mens die zich bezint is zelf inbegrepen in de *Sinn* die hij beoogt te bedenken.[433]

---

[427] GdD pp.99-100: "So bedarf es denn eines feine Gehörs, um das Kommen und die Herkunft des weltlenkenden Denkens zu vernehmen. Fein ist das geschichtliche Gehör, wenn es auf den Zuspruch anspricht. Um so anzusprechen, muß das Hören frei, d.h. offen sein in die Weite des Geschickes, dem das Gehör zugesprochen ist. Solches Hören in die Herkunft der uns zugedachten Gedanken muß vor allem anderen jene Form des Vorstellens abgelegt haben, der zufolge sich das Hören selber nur als den Akt eines Subjekts versteht, das seine Objekte oder, was hier gleichviel gilt, andere Subjekte in seine Sphäre hereinzieht".

[428] GdD p.123: "…daß wir versuchen, in jenes Gehören hinauszuhören, das erst beide, Mensch und Sein einander *zu*reicht".

[429] GdD 168: "'Wesen' meint hier nicht mehr Grund der Möglichkeit, nicht mehr essentia, Wesenheit als oberste Gattung, nicht mehr das το τι ην ειναι des Aristoteles, nicht mehr das 'Wesen' im Sinne der Logik Hegels. Wesen ist das Wahren als Gewähren und dieses das Ereignen. Das Wesende der Sprache als des Sagens ist der Be-reich. Dieses Wort wird hier als Singularetantum beansprucht. Es nennt etwas Einziges, Jenes, worin alle Dinge und Wesen einander zu-gereicht, überreicht werden und so einander erreichen und einander zum Heil und Unheil gereichen, einander ausreichen und genügen".

[430] Zie O.D. Duintjer, *De vraag naar het transcendentale. Vooral in verband met Heidegger en Kant*, p.342: "Heideggers denken kan transcendentaal worden genoemd, voorzover hij terugvraagt naar iets waarmee we reeds elementair van doen hebben, ook al slaan we er veelal geen acht op".

[431] GA 77 p.25: "Das ursprüngliche Antworten ist also nicht das Antworten auf eine Frage. Sie ist die Antwort als Gegenwort zum Wort. Das Wort muß dann erst gehört sein. So käme es auf das Hören an".

[432] GdD p.175: "Die Besinnung erwacht, ob nicht ein Denken verlangt ist, dessen Sprache dem Wesen der Sage und der Sage des Wesens entspricht und darum auch keine abgewandelte Terminologie der Metaphysik benützen kann. Dieses andere Denken muß in den unverbrauchten Wortschatz unserer Sprache zurückhören, darin ein ungebrauchtes Sagen wartet, um dem Denken des Ungedachten ins Wort zu helfen".

[433] GdD p.165: "Das Verhältnis zwischen Denken, Sein und Sprache ergibt sich nie erst dadurch, daß wir die wechselseitigen Beziehungen zwischen den Dreien zusammenflechten. Das Verhältnis, das sie zu einander hält, ist vielmehr jenes noch Unerfahrene, worin das Zusammengehören von Denken, Sein und Sprache schwingt. Für dieses Verhältnis fehlt uns noch der Blick, aber auch das Gehör für das, was das Wort hier sagt. Wir suchen nach Aushilfen, um das Verhältnis der genannten Drei gleichwohl in den Blick zu bringen, und erfahren dabei, daß wir selber in dieses Verhältnis gehören, indem wir darin gebraucht, es bewohnen und an ihm bauen. Das Verhältnis von Denken, Sein und Sprache liegt uns also nicht gegenüber. Wir selber sind in es einbehalten. Wir können es weder überholen, noch auch nur einholen, weil wir selbst die in dieses Verhältnis Eingeholten sind".

Een voorbeeld van een 'tegenwoord' van Heidegger – een woord waarmee hij beantwoordt aan datgene wat ons heden ten dagen *in Anspruch nimmt* – is het woord: *Ge-stell*'.[434] *Das Ge-Stell* is de naam voor de verzameling van het oproepen, dat mens en zijn zodanig op elkaar toe stelt dat zij elkaar wederzijds stellen.[435] Het *Gestell* roept de mens op het zijnde als berekenbaar te benaderen en het roept het zijnde op in het licht van de berekenbaarheid te verschijnen.[436] Dit woord is Heideggers antwoord op de aanspraak en de oproep tot berekenbaarheid. Dit woord is niet zomaar een term of een begrip, bedacht door Heidegger om onze tijd te kenmerken.

Het heeft geen betrekking op een ding of een verschijnsel, maar op het zich onttrekkende bereik dat mens en 'zijn' bij elkaar laat horen.[437] Het vreemde is dat wat in het woord *Gestell* genoemd en bedacht wordt niet tegenover ons ligt[438] en nog niet als zodanig ervaren en bedacht is. Het woord *Gestell* is toekomend; het is er nog niet.[439] Wanneer dit woord de mens zou aanspreken dan zou de mens kunnen ervaren dat de technische cybernetische wereld zelf aangezegd, aangebracht, toegesproken is.[440] In het woord *Gestell*

---

[434] Zie Hoofdstuk 3, § 2.1.

[435] GdD p.124: "Der Name für die Versammlung des Herausforderns, das Mensch und Sein einander so zustellt, daß sie sich wechselweise stellen, lautet: das Ge-Stell".

[436] GdD p.127: "Das Ge-Stell fordert den Menschen zur Berechnung des Seins heraus, das selber in die Berechenbarkeit eingefordert ist. Das Ge-Stell stellt beide, Mensch und Sein, darauf hin, einander herauszufordern in das Bestellen des Seienden als eines bestellbaren Bestandes".

[437] GdD p.127: "Im Ge-Stell erblicken wir ein Zusammengehören von Mensch und Sein, worin das Gehörenlassen erst die Art des Zusammen und dessen Einheit bestimmt. Das Ge-Stell fordert den Menschen zur Berechnung des Seins heraus, das selber in die Berechenbarkeit eingefordert ist. Das Ge-Stell stellt beide, Mensch und Sein, darauf hin, einander herauszufordern in das Bestellen des Seienden als eines bestellbaren Bestandes".

[438] GdD p.124: "Das Ge-Stell läßt Mensch und Sein auf eine befremdliche Weise zu einander gehören. Befremdlich ist sie, weil wir das, was Ge-Stell heißt, nicht mehr im Gesichtskreis des Vorstellens vorfinden, der uns das Sein des Seienden denken läßt. Denn einmal liegt das im Wort Ge-Stell zu-Denkende dem Menschen nicht gegenüber".

[439] Zie Oudemans, ED p.116: "Der jetzt noch schlafende offene Bezug, in dem der Verlust von Welt geschieht und der in der Trauer um diesen Verlust eigens hervorkommt, heißt: *Gestell*. *Gestell* kommt hervor in der Trauer, nicht im Trübsinn des Verwandelnwollens des heutigen Zeitalters in eine Dorfidylle. Der Mensch dieses Weltalters ist in das Ge-Stell gestellt. Das heißt *nicht*, daß er von Maschinerien oder Computern umgeben ist, *nicht*, daß eine Weise des Anwesens verschwunden ist, sondern daß der Unterschied zwischen Anwesen und Anwesendem *überhaupt* in eine Indifferenz untergegangen ist".; p.119: "Wenn Heidegger erwähnt, daß das Gestell das ankündigende Vorzeichen, der verdeckende Vor-Schein, die verbergende Vor-Erscheinung des Ereignisses ist, hat es für uns Übereilende und Übereilte den Anschein, als wüßten wir schon was *Gestell* heißt. Aber der Name *Gestell* ist noch nicht angekommen. Er wird im Denken Heideggers vermutet. Gestell ist zukünftig. Wir sehen nur die Gleichförmigkeit der ewigen Wiederkehr des Stellens – wenn wir sie noch sehen. Uns Zerstreute macht das Einförmige überdrüssig. Wir Verdrießlichen finden nur noch das Einerlei. Uns fehlt die Trauer, in der das Gestell heraufkommen könnte".

[440] GdD p.128: "Gesetzt, die Möglichkeit warte uns entgegen, daß sich das Ge-Stell, d.h. die Herausforderung von Mensch und Sein in die Berechnung des Berechenbaren, als das Ereignis enthüllt, das Mensch und Sein erst in ihr Eigentliches vereignet, dann wäre ein Weg frei, auf dem der Mensch das Seiende, das Ganze der modernen

zou de ‘dimensie’ van de berekenbaarheid zelf ervaarbaar kunnen worden[441]. Wanneer een dergelijke ervaring zou komen zou de mens horend en niet horig zijn, hij zou vrij zijn, doordat hij ‘is’ waar hij hoort: het open bereik.[442]

Hoofdstuk 4: Het denken van Heidegger en de mechanica

1. Inleiding

2. Heidegger en het reductionisme

2.1 Generaliseren en formaliseren

2.2 De theoretische instelling en de *formale Anzeige*

3. Heidegger en het Darwinisme

3.1 Misverstanden

3.1.1 Het levende en het mechanische in *Die Grundbegriffe der Metaphysik*

3.1.2 Het levende en het mechanische in het informatietijdperk

3.1.3. Mensen en dieren in *Die Grundbegriffe der Metaphysik*

3.1.4 Mensen en dieren in het informatietijdperk

4. Mechanica en technologie: *Weltlosigkeit*

1. Inleiding

---

technischen Welt, Natur und Geschichte, allem zuvor ihr Sein anfänglicher erfährt”. Zie ook *Spiegel-Gespräch mit Martin Heidegger* (23. September 1966), p.672: “Das Wesen der Technik sehe ich in dem, was ich das ‘Ge-Stell’ nenne. Der Name, beim ersten Hören leicht mißverständlich, recht bedacht, weist, was er meint, in die innerste Geschichte der Metaphysik zurück, die heute noch unser Dasein bestimmt. Das Walten des Ge-Stells besagt: Der Mensch ist gestellt, beansprucht und herausgefordert von einer Macht, die im Wesen der Technik offenbar wird. Gerade in der Erfahrung dieses Gestelltseins des Menschen von etwas, was er selbst nicht ist und was er selbst nicht beherrscht, zeigt sich ihm die Möglichkeit der Einsicht, daß der Mensch vom Sein gebraucht wird. In dem, was das Eigenste der modernen Technik ausmacht, verbirgt sich gerade die Möglichkeit der Erfahrung, des Gebrauchtseins und des Bereitseins für diese neuen Möglichkeiten. Zu dieser Einsicht zu verhelfen: mehr vermag das Denken nicht, und die Philosophie ist zu Ende”. Zie m.b.t. Gebrauchtsein: het einde van § 2.2 van het volgende hoofdstuk.

[441] Safranski ziet dit niet wanneer hij spreekt van: “Heideggers Ausdruck *Gestell* als die Bezeichnung für die technische Welt” (p.453) en wanneer hij zegt: “Das Gestell ist etwas vom Menschen Gemachtes, aber wir haben ihm gegenüber die Freiheit verloren” (p.459).

[442] TK p.24: “Denn der Mensch wird gerade erst frei, insofern er in den Bereich des Geschickes gehört und so ein Hörender wird, nicht aber ein Höriger.”

In dit hoofdstuk zal de methode van Heideggers denken ter sprake gebracht worden, en de mogelijke relevantie ervan in de epoche van de Darwinistische panmechanica. Daarbij moet duidelijk zijn dat Heideggers denken en het Darwinisme niet zondermeer met elkaar vergeleken kunnen worden.[443] Allereerst wordt uitgelegd welke de aard is van de reductie die in het Darwinisme plaatsvindt. Vervolgens komt de methode van Heidegger, de *formale Anzeige*, ter sprake, die op een geheel andere, incommensurabele wijze *reductionistisch* genoemd kan worden.

Vanuit de *formale Anzeige* kan blijken welke verhouding Heidegger ten opzichte van de wetenschap heeft. Het wetenschappelijke, rekenende denken – dat totaal is en waarvoor geen alternatief bestaat – is omgeven door de 'theoretische instelling'. Het rekenende denken benadert zijn omgeving in een vanzelfsprekend licht - dat van de berekenbaarheid. Het Darwinisme - het technisch-cybernetische denken bij uitstek – zou aan deze vanzelfsprekendheid zijn oorsprong te danken hebben.

In *Die Grundbegriffe der Metaphysik* vinden we een voorbeeld van Heideggers methode. Heidegger brengt hier onze verhouding tot dieren ter sprake, maar bedrijft geen wetenschap. Hij ziet in de confrontatie met het dier een mogelijkheid weggevoerd te raken, weg van de vanzelfsprekende omgang met het dier naar de onoverbrugbaarheid tussen ons en het dier, naar het open bereik dat de mogelijkheid of onmogelijkheid van een verhouding überhaupt toelaat. Dit open bereik is een formele leegte, die niet zomaar 'leeg' is, maar die aanwijzingen kan geven naar de wijze waarop dingen en mensen tot elkaar komen of buiten elkaar blijven.

Wanneer Heidegger de wijze waarop mensen en dieren zich tot hun omgeving verhouden ter sprake brengt, spreekt hij vanuit een geheel andere ervaring en met een geheel ander oogmerk dan het Darwinisme. Heideggers manier van spreken en die van het Darwinisme kunnen inderdaad niet zomaar met elkaar vergeleken worden. Wel blijkt het van belang enkele misverstanden die bij Heidegger leven ten aanzien van het Darwinisme te bespreken. In *Die Grundbegriffe der Metaphysik* heeft hij de gemeenschappelijke mechanische oorsprong van planten, dieren, mensen en dingen aanvankelijk nog niet onderkend. Later, onder meer in *Die Herkunft der Kunst und die Bestimmung des Denkens*, ziet hij dat in de epoche van het informatiebestand geen sprake meer is van een aparte 'zijnswijze van het levende'.

[443] Zie Hoofdstuk 3, § 4 m.b.t. het vergelijken van het 'gedachtegoed' van 'denkers'.

Die Grundbegriffe der Metaphysik is geen 'studie' naar de verhouding tussen mens en dier maar ontspruit uit de ervaring die Heideggers denken op gang brengt: de teloorgang van *Welt*. Met het totaal worden van de technologie heeft de mens iets verloren: een betrekking tot een hem dragend betekenisgevend geheel: *Welt*. Bij de ervaring van verlies kan het volgens Heidegger niet blijven. Zijn vraag luidt: wat kan deze *Weltlosigkeit* te zeggen hebben? Is het nodig om bij een dergelijke ervaring van verlies te blijven staan? Die geste roept vragen op. Zoekt Heidegger een nieuwe *Welt* en is zijn 'bevrijdings- of reddingsgedachte' niet antiwetenschappelijk en nostalgisch?

2. Heidegger en het reductionisme

2.1 Generaliseren en formaliseren

Het denken van Heidegger kan *reductionistisch* genoemd worden – zij het dat zijn reductie een geheel andere is dan de wetenschappelijke van Dennett en andere Darwinisten. Heidegger onderscheidt verschillende wijzen van reduceren: *abstraheren* of *generaliseren*, *formaliseren* en zijn geheel eigen en andere wijze van reduceren: de *formale Anzeige*.[444] In *Phänomenologie des religiösen Lebens*[445] wijst hij erop dat Husserl als eerste een onderscheid heeft gemaakt tussen *generalisering* en *formalisering*, hoewel dit onderscheid al sinds Leibniz impliciet bekend was in de mathematica.

Abstraheren of generaliseren is een steeds verder weggaan van een concreet ding binnen één en dezelfde objectgerichtheid, bijvoorbeeld: klapstoel, stoel, meubel, gebruiksvoorwerp, voorwerp, etc..

Generaliseren is een beweging naar een telkens algemener niveau, waarbij deze beweging gebonden blijft aan een bepaald onderwerp of onderwerpsgebied en de benadering daarvan. Heidegger spreekt van een *gattungsmässige Verallgemeinerung*.[446] De volgorde van de steeds algemenere genera of klassen (*Gattungen und Arten*) blijft bepaald door en betrokken op de zaak waarvan geabstraheerd wordt (blijft *gegenstandsbezogen*, of *sachhaltig*.[447] Generalisering kan als een wijze van *ordenen* beschouwd worden: bepaalde individuele of particuliere eenheden worden ingedeeld in een overkoepelende samenhang, die

[444] Zie GA 60 pp.57 e.v..
[445] GA 60, p.57.
[446] GA 60 p.58: "'Generalisierung' besagt *gattungsmässige Verallgemeinerung*".
[447] ZoS pp.5, 11; GA 60, p. 63.

op haar beurt binnen een nog algemenere samenhang ondergebracht wordt. Ieder algemener niveau blijft bepaald door het er aan voorafgaande, en dus blijven de steeds algemenere bepalingen van een zaak zelf behoren tot de horizon van die zaak (*Sachgebiet, Sachregion*): 'overspringen' naar een andere regio is onmogelijk.[448] In welk licht een zaak verschijnt en welke betrekking ermee bestaat, blijft in de generalisering buiten beschouwing.

Formaliseren daarentegen is geen ordening en is niet gebonden aan een bepaalde zaak. In de formalisering wordt een zaak beschouwd met het oog daarop dat hij op een bepaalde manier *gegeven* is, op een bepaalde manier *gevat en gekend* wordt, dat er een bepaalde *betrekking* tot die zaak is. Een voorbeeld van een formalisering is de uitspraak: 'de steen is een voorwerp' (*Der Stein ist ein Gegenstand*). Hier is geen sprake van een binding aan de zaak, bijvoorbeeld aan het gebied van de materiële dingen. Op het moment dat iets *besproken* wordt is het al *qualitate qua* een voorwerp - namelijk van bespreking. In de betiteling spelen de *eigenschappen* van voorwerpen geen rol. In de metafysica sprak men in deze van *categorieën* die geen eigenschappen van dingen zijn, maar manieren om dingen aan te spreken en ze zo te laten verschijnen. Bij de formalisering 'object' is het onnodig en onmogelijk de wereld af te zoeken om te kijken of iets wel of geen object is; het 'object-zijn' of 'iets als object zien' gaat aan ieder spreken erover en zoeken ervan vooraf. De formalisering betreft niet een bepaald ding, of een bepaalde verzameling van dingen, maar de menselijke *verhouding* daartoe. De formalisering wordt gemoveerd door en ontspringt aan de *Sinn des Einstellungsbezugs*.[449] Wat bedoelt Heidegger daarmee?

---

[448] GA 60 p.58: "Die Generalisierung ist in ihrem Vollzug an ein bestimmtes Sachgebiet gebunden. Die Stufenfolge der 'Generalitäten' (Gattungen und Arten) ist *sachhaltig* bestimmt".; p.60: "*Generalisierung* kann als *Weise des Ordnens* bezeichnet werden. Es erfolgt dabei eine Einordnung bestimmter individueller Vereinzelungen in einen übergreifenden Sachzusammenhang. Dieser selbst steht in der Möglichkeit, einem allgemeineren umgreifenden Zusammenhang eingeordnet zu werden. Deshalb vollzieht sich die Generalisierung immer in einer sachhaltigen Sphäre".; p.61: "Die Generalisierung ist eine bestimmte Stufenordnung, und zwar eine sachimmanente Stufenordnung von Bestimmtheiten, die untereinander in der Beziehung der gegenseitigen Betreffbarkeit stehen, so daß die allgemeinste Bestimmung hinweist bis auf die allerletzte, unterste. Generalisierende Bestimmungen sind immer Bestimmungen eines Gegenstands nach seiner Sachhaltigkeit von einem anderen her, und zwar so, daß das Bestimmende seinerseits selbst in das Sachgebiet hineingehört, in dem das zu bestimmende Was steht. Generalisieren ist also Ordnen, das Bestimmen von einem anderen her so, daß dieses andere als *Umgreifendes* in dieselbe Sachregion wie das zu Bestimmende gehört. Generalisieren ist also Einordnen in den Sachzusammenhang eines anderen. (...) Bei der Generalisierung bleibe ich in einer Sachregion. Sie kann verschiedene Richtungen der Generalisierung vorzeichnen; ist einmal eine Gewählt, so muß sie durchgehalten werden, ein Überspringen von einer Richtung zur anderen ist nicht möglich".

[449] GA 60 p.58: "Da ist die Einstellung nicht an die Sachhaltigkeit gebunden (an die Region der materiellen Dinge und dergl.), sondern ist sachhaltig frei. Sie ist auch frei von jeder Stufenordnung: Ich brauche keine niederen Allgemeinheiten durchlaufen zu haben, um etwa zu der 'höchsten Allgemeinheit' 'Gegenstand überhaupt' stufenweise emporzusteigen. Die formale Prädikation ist sachhaltig nicht gebunden, aber sie muß doch irgendwie motiviert sein. Wie ist sie motiviert? Sie entspringt dem *Sinn des Einstellungsbezugs* selbst. Ich sehe nicht die Wasbestimmtheit aus dem Gegenstand heraus, sondern ich sehe ihm seine Bestimmtheit

Formaliseren is een 'afzien' van iets, namelijk van dat wat een zaak is, van de zaak zelf om de manier van 'het zich verhouden tot de zaak' in het oog te krijgen. Formaliseren betreft zowel categorieën, als ruimte en tijd. Voorbeelden zijn uitspraken als 'de stoel is een object' of 'de stoel is een in lengte, breedte en hoogte uitgebreid ding'. In *Zollikoner Seminare* [450] geeft Heidegger het volgende voorbeeld met betrekking tot de ruimte. Bij een kopje dat in de ruimte is, is de ruimte niet het 'algemene' ten opzichte van het kopje. Het kopje is uitgebreid in lengte, breedte, hoogte en is dus ruimtelijk. Wanneer ik het oppak en er een slok uit drink, waar is dan de ruimte waarin het kopje is en waarin het bewogen wordt? De ruimte zelf wordt niet thematisch waargenomen, maar is onthematisch mede gegeven. Wanneer wij de ruimte willen vernemen, hoe moeten wij ons dan verhouden tot het kopje?

In de *generalisering* blijkt dat het kopje een ruimtelijk voorwerp is, uitgebreid in lengte, breedte en hoogte (*Gehalt*). In de *formalisering* wordt de vraag gesteld: Hoe zijn wij op het kopje betrokken (*Bezug*)? Wij verhouden ons tot het kopje binnen de ruimtelijkheid als uitgebreidheid in lengte, breedte en hoogte. Deze ruimte is de homogene ruimte.[451] Kants opvatting van de ruimte maakt duidelijk wat formalisering hier is. Hij beschouwt de ruimte als een *Form der Anschauung*. Met het woord *Form* duidt hij op dat wat zich al in de verschijnselen bevindt, dat wat al tevoren, er aan voorafgaand en erbij, hoewel onthematisch van zich blijk geeft. Dit kan thematisch worden en zo van zich blijk geven. Wanneer Kant zegt dat de ruimte het a priori 'waarin' van een ordening is, dan kan dit a priori vernomen en doordacht - en dus een fenomeen worden.[452] Met het woord *Form der Anschauung* wijst hij op de ruimtelijkheid die de kenbaarheid van de dimensies van de ruimte mogelijk maakt. Deze ruimtelijkheid is een betrekking tussen het kennen en het gekende, de natuur.

Andere voorbeelden van een formaliserende reductie zijn de reducties van Descartes en Dennett. Wanneer Descartes de dingen reduceert tot *res cogitantes* en *res extensae*, dan *lijkt het zo* of hij bepaalt hoe de dingen toegankelijk zijn en wat de dingen zijn, wat werkelijk *is*. Zoals in § 3 van de inleiding is besproken, is de basis van deze reductie gelegen in de

---

gewissermaßen 'an'. Ich muß vom Wasgehalt wegsehen und nur darauf sehen, daß der Gegenstand ein gegebener, einstellungsmäßig erfaßter ist".

[450] p.36 e.v..

[451] Zie de Inleiding, §3.

[452] SuZ p.31: "Im Horizont der Kantischen Problematik kann das, was phänomenologisch unter Phänomen begriffen wird, vorbehaltlich anderer Unterschiede, so illustriert werden, daß wir sagen: was in den Erscheinungen, dem vulgär verstandenen Phänomen, je vorgängig und mitgängig, obzwar unthematisch sich schon zeigt, kann thematisch zum Sichzeigen gebracht werden, und dieses Sich-so-an-ihm-selbst-zeigende ("Formen der Anschauung") sind Phänomene der Phänomenologie. Denn offenbar müssen sich Raum und Zeit so zeigen können, sie müssen zum Phänomen werden können, wenn *Kant* eine sachgegründete transzendentale Aussage damit beansprucht, wenn er sagt, der Raum sei das apriorische Worinnen einer Ordnung".

mathesis universalis[453]: Descartes' inzicht bestaat hierin dat de aard der dingen niet langer de wijze van toegang er toe dicteert, maar dat het menselijk intellect zichzelf een uniforme toegang verschaft tot de diversiteit aan dingen en verschijnselen. De *mathesis universalis* is geenszins een abstractie van de wereld tot er uitsluitend getallen overblijven, maar betreft de menselijke verhouding (*Bezug*) tot datgene wat gekend kan worden.

2.2 De theoretische instelling en de *formale Anzeige*

Vanuit het bezinnende denken dat Heidegger zoekt, kan duidelijk worden dat de formalisering van de wetenschap gebonden blijft aan de zogenaamde *theoretische instelling*. Heidegger noemt de methode[454] van dit bezinnende denken: *formale Anzeige* (formele aanwijzing). De *formale Anzeige* kan beschouwd worden als een reductie van een geheel andere aard dan generalisering of formalisering. Het formaliseren van de *formale Anzeige* is een laten terugleiden (*reducere*) van de blik naar het tussengebied tussen zijn en denken. De *formale Anzeige* is een 'leegraken' en '*weggaan*'[455], niet alleen van het ding maar ook van de vanzelfsprekende manier waarop toegang tot het ons omgevende wordt verkregen. Het *formele* van de formele aanwijzing is niet een tegenstelling tot het *materiële*. Het formele is een formele *leegte*, een *niets* - ten opzichte van de dingen en de gewone vanzelfsprekende manier waarop deze behandeld worden.[456] De *formale Anzeige* volgt een aanwijzing, een teken. Het volgt de aanwijzing die dat wat verschijnt zelf geeft over de wijze waarop het verschijnt en waarop het toegankelijk is. Dat wil zeggen: een *formal anzeigende* manier van spreken legt niet zijn eigen van tevoren reeds vanzelfsprekende manier van kijken, spreken of

[453] Heidegger noemt de *mathesis universalis* in dit verband een *formale Ontologie*. Zie o.a. GA 60 p.59.
[454] Zie Hoofdstuk 3, § 4.
[455] Zie Oudemans, *Techniek en informatisering* p.47.
[456] O. Pöggeler, *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*, 1983, pp.130-131: "In der Tat kommt dem Denken, das Heidegger selbst als 'vorbereitend; bezeichnet, eine gewisse 'Leere' oder Formalität zu (…); in der Tat ist aber auch schon im Seinsdenken der Bezug zum Seienden mitgesetzt. Der frühe Heidegger hat deshalb vom formal-anzeigenden Charakter seiner Begriffe gesprochen. Die Formalität dieser Anzeige ist nicht die der leeren, für sich bestehenden Form, die von ihrem Inhalt abgetrennt ist. In der Form ist der Bezug zur inhaltlichen Erfüllung vielmehr schon mitgesetzt, aber doch in die Schwebe gebracht und zurückgehalten, so daß die 'Formalität' gewahrt bleibt. Die Form ist nicht leere Hülse, sondern immer schon auf dem Sprunge zur konkreten inhaltlichen Erfüllung; diese aber wird zurückgehalten, weil sie unableitbar faktisch ist. Wozu das entschlossene Dasein sich entschließt, 'was' im Sein als dem Ereignis sich zeigt, bleibt offen, da es vom Denken nicht zu setzen und abzuleiten ist, wenn es in seinem Ereignischarakter nicht zerstört werden soll".

denken op aan de dingen of fenomenen, maar laat zich in zijn manier van spreken aangaan en meenemen door het fenomeen zelf.[457]

Welk fenomeen? In *Sein und Zeit* vraagt Heidegger: Wat moet de fenomenologie 'laten zien'? Wat is het dat bij uitstek 'fenomeen' moet worden genoemd? Zijn antwoord is: datgene wat zich allereerst en vooral niet laat zien, wat verborgen is of alleen op een verwrongen en verdraaide manier van zich blijk geeft: het zijn van de zijnden, of beter: de zin (*Sinn*) er van.[458] Fenomenen zijn geen zijnden, maar datgene waarbinnen zijnden blijken en tegemoet getreden kunnen worden. Heidegger verstaat onder fenomeen: de *Begegnisart* van iets[459]: de wijze (*Art*) waarop ons iets tegemoet treedt (*begegnet*), of beter: het licht, de openheid, tekening waarin dingen en mensen elkaar überhaupt kunnen ontmoeten. De *formale Anzeige* laat zich aangaan door de wijze waarop mens en wereld elkaar tegemoet treden (*Begegnisart*). Ten aanzien van zijn eigen denken spreekt Heidegger van een *fenomenologische reductie* (*Phänomenologische Reduktion*): het wegvoeren van de blik van het bevatten van het *zijnde* naar het verstaan van het *zijn* van dit zijnde.[460] (Duidelijker zou

---

[457] Zie K. de Boer, *Denken in het licht van de tijd. Heideggers tweestrijd met Hegel*, p.98: "De *formale Anzeige* verschilt van de gebruikelijke begrippen door haar verwijzende, niet objectiverende karakter. Juist daarom zouden formeel-aanwijzende begrippen de oorspronkelijke dynamiek van het menselijk leven uitdrukkelijk aan het licht kunnen brengen. Wanneer Heidegger aangeeft hoe het thematiseren van binnenwereldse zijnden zich op oneigenlijke of eigenlijke wijze kan voltrekken, dan is dat om de te achterhalen wat er gebeurt bij de articulatie van betekenis als zodanig. Wat geldt voor iedere articulatie van betekenis, zal ook gelden voor de wijze waarop getracht wordt het zijn van het zijnde ter sprake te brengen". Zie ook Gerard Visser, *Nietzsche en Heidegger, een confrontatie*, p.244: "Maar wat voor de filosofische begrippen van Sein und Zeit geldt, is nog evenzeer van kracht voor deze woorden van het 'strenge denken', dat tracht te beantwoorden aan de waarheid van het zijn zelf, aan de lichting die het 'Dasein' existerend open houdt: ze hebben principieel *mogelijkheidskarakter*. Ze bereiden veeleer voor dan dat ze zelf realiseren. Het zijn 'Leitworte' of (louter nog) 'Vor-wörter', woorden die niet presenteren, maar binnenleiden in de zone waar presentie op zou kunnen lichten. Maar zelfs dit is al te veel gezegd. Ze leiden niet binnen in deze zone, ze verwijzen daar hooguit naar. (…) Ook onder invloed van Hölderlin noemt Heidegger de grondwoorden van het denken ook wel 'Winke' of hij spreekt van 'Namen'".

[458] SuZ p.35: "Was ist das, was die Phänomenologie "sehen lassen" soll? Was ist es, was in einem ausgezeichnete Sinne "Phänomen" genannt werden muß? Was ist seinem Wesen nach *notwendig* Thema einer *ausdrücklichen* Aufweisung? Offenbar solches, was sich zunächst und zumeist gerade *nicht* zeigt, was gegenüber dem, was sich zunächst und zumeist zeigt, *verborgen* ist, aber zugleich etwas ist, was wesenhaft zu dem, was sich zunächst und zumeist zeigt, gehört, so zwar, daß es seinen Sinn und Grund ausmacht.

Was aber in einem ausnehmenden Sinne *verborgen* bleibt oder wieder in die *Verdeckung* zurückfällt oder nur '*verstellt*' sich zeigt, ist nicht dieses oder jenes Seiende, sondern, wie die voranstehenden Betrachtungen gezeigt haben, das *Sein* des Seienden. Es kann so weitgehend verdeckt sein, das es vergessen wird und die Frage nach ihm und seinem Sinn ausbleibt".

[459] SuZ p.31: "*Phänomen* – das Sich-an-ihm-selbst-zeigen – bedeutet eine ausgezeichnete Begegnisart von etwas".

[460] GA 24 p.29 e.v: "*Für uns* bedeutet die phänomenologische Reduktion die Rückführung des phänomenologischen Blickes von der wie immer bestimmten Erfassung des Seienden auf das Verstehen des Seins (Entwerfen auf die Weise seiner Unverborgenheit) dieses Seienden … diese Zurückführung des Blickes vom Seienden auf das Sein bedarf zugleich des positiven Sichhinbringens zum Sein selbst. … Dieses Entwerfen des vorgegebenen Seienden auf sein Sein und dessen Strukturen bezeichnen wir als *phänomenologische Konstruktion* … ". Von Herrmann merkt in *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Eine Erläuterung von 'Sein und Zeit'. Band 1 "Einleitung: Die Exposition der Frage nach dem Sinn von Sein"* op dat Heidegger onder

zijn: naar de *Sinn* van zijn, oftewel de betekenishorizon). *Dit* formaliseren is geen abstractie of generalisering noch een formalisering zoals die van Descartes of Kant.

De *formale Anzeige* kent een dubbele structuur: zij is afwerend dus wegdrijvend én aanwijzend, meevoerend in een bepaalde beweging. Deze dubbele structuur wordt door Th.C.W. Oudemans in, *Heideggers 'logische Untersuchungen'* in *Heidegger Studies* vol.6 (1990) pp.85 e.v. besproken. Oudemans wijst er op dat Heidegger in *Sein und Zeit* zijn filosofische begrippen *formal-anzeigend* noemt omdat het hem gaat om een verplaatsing van de grammatica, zodanig dat de propositionele manier van spreken, die gebonden blijft aan de theoretische beschrijvingen van het voorhandene, wordt uitgehold, zodat zij de zijnswijze van *Dasein* ter sprake kan brengen. De *formale Anzeige* is een voorzorgsmaatregel (*Vorkehrung*) die moet voorkomen dat de filosoof rechtstreeks afgaat op het 'onderwerp' van de filosofie – de wijze waarop 'zijn' verstaan wordt, de *Seinssinn* - en deze propositioneel en voorstellend benadert. Van dit 'onderwerp' staat niet vast hoe het benaderd of ter sprake gebracht zou kunnen worden. Heideggers centrale vraag in de *Freiburger Vorlesungen* is daarom hoe een passende verhouding tot en benadering van dit 'onderwerp' gevonden kan worden, zodanig dat dit 'onderwerp' die benadering bepaalt.[461] De *Seinssinn* moet de filosofie richting geven. Dat betekent dat de filosofie tegen zichzelf in moet gaan, tegen de tendens propositioneel, reflexief, *sorgend* op de dingen af te gaan. De filosofie moet *modaal* worden, dat wil zeggen: afzien van de dingen en zich laten aangaan door de *modus*, de zijnswijze ervan.[462] Hier wordt de dubbele structuur van de *formale Anzeige* zichtbaar.

In eerste instantie is deze namelijk *afwerend* ten opzichte van de hierboven beschreven tendens die Heidegger *Verfallensein* of *Ruinanz* noemt. Oudemans wijst er echter op dat deze afweer niet iets buiten de *Ruinanz* is maar er slechts *binnen* kan plaatsvinden.[463] De *Ruinanz* is de tendens, die dwingt, dringt en als een zware last op het leven drukt, tot het verdwijnen van afstanden en differenties, waardoor er geen enkele ervaring van de *Seinssinn* kan opkomen. Enerzijds is de *Ruinanz* totaal, maar anderzijds ligt daarbinnen de mogelijkheid een tegengestelde beweging in gang te zetten. Buiten de *Ruinanz* is er niets en juist dit niets zou de *Richtungssinn* der *Ruinanz* kunnen zijn, waarbij die *Richtungssinn* binnen de *Ruinanz* blijft

---

'fenomenologische reductie' iets anders verstaat dan Husserl: "Diese nötige Weg- und Zurückfürung des Blicks vom Seienden zu dessen Sein ist das, was Heidegger als phänomenologische Reduktion bezeichnet und was nicht mit dem gleichgesetzt werden darf, was Husserl die phänomenologische bzw. transzendentale Reduktion nennt". (p.359). Zie pp.285 e.v. voor een nadere verklaring van de verhouding tussen Husserl en Heidegger.

[461] Th.C.W. Oudemans, *Heideggers 'logische Untersuchungen'* in *Heidegger Studies* vol.6 (1990) p.87.

[462] Oudemans, HLU p.88.

[463] Oudemans, HLU p.88.

maar toch tegen de beweging ervan in gaat.[464] De beweging van de *Ruinanz* is dus haar eigen tegenbeweging. De afwerende zijde van de *formale Anzeige* is niet een eenmalige handeling maar wordt voortdurend voltrokken.[465]

In tweede instantie is de *formale Anzeige* als afweer tegelijkertijd ook aanwijzend, niet naar een nieuwe filosofie of een nieuwe kennis van de dingen maar naar een andere richting waardoor het *Verstehen* zich kan laten meenemen.[466][467]

Wat betekent dit concreet? Deze paragraaf maakt duidelijk hoe zich in de schijnbaar theoretische wetenschap een bepaalde 'instelling' verbergt: namelijk dat alles techniek is,

---

[464] Oudemans, HLU p.92.

[465] Zie P.-L. Coriando, *Die 'formale Anzeige' und das Ereignis. Vorbereitende Überlegungen zum Eigencharakter seinsgeschichtlicher Begrifflichkeit mit einem Ausblick auf den Unterschied von Denken und Dichten* in *Heidegger Studies* vol.14 1998, p.31: "Deshalb ist die 'Abdrängung der sich andrängenden und mitlaufenden Auslegungstendenzen' die das *erste Moment* der formalen Anzeige konstituiert, keine den Raum des Verstehens endgültig freigebende Vorkehrung, sondern ein stets *neu* zu erfüllender *Vollzug*.
Weil die Sachverhalte, die im Umkreis der fundamental-ontologisch gestellten Seinsfrage aufgewiesen werden, keine vorhandenen Verhältnisse sind, die zur Erkenntnis gebracht werden, sondern richtunggebende ('formale') *Indikationen* eines *wesenmäßig* Verborgenen, die überlieferte Sprache aber nur die verbindlich-univoke Aufzeigung einer als 'wirklich bestehend' gemeinten Beziehung zuläßt, gilt es, allem zuvor die sichandrängende Vorhandenheits-Voraussetzung in ihrem ausschließenden Charakter *abzuwehren*. Die *Gewinnung des Sprachraumes* für das Da-sein ist immer ein jeweilig-vollzugshaftes, in den Grund der ganzen Existenz je schon zurückschlagendes *Freiwerden von*… In dieser tendenziellen (und nie faktisch 'wirklich' werdenden) Befreiung von der Grammatik des Vorhandenen wird die Sprache erst *frei für* das Da-sein".

[466] Zie P.-L. Coriando, *Die 'formale Anzeige' und das Ereignis. Vorbereitende Überlegungen zum Eigencharakter seinsgeschichtlicher Begrifflichkeit mit einem Ausblick auf den Unterschied von Denken und Dichten* in *Heidegger Studies* vol.14 1998, p.31: "Das *zweite Moment* in der formalen Anzeige besteht also darin, die Richtung auf das Indizierte *so* einzunehmen, daß aus diesem heraus (aus den 'Sachen selbst') der denkerische Entwurf seinem Sagen und jedem 'ist' eine ganze andere Bedeutung entgegenzubringen vermag".

[467] Zie ook Oudemans, HLU p.85 e.v.. In de vroege *Freiburger Vorlesungen* heeft de *Formalanzeige* volgens Oudemans een andere nadruk; hier komt de aard van de *formale Anzeige* binnen de onachterhaalbare totaliteit van het *Verfallen* (zie hierna) naar voren en wordt het begrip van de *Sinn* in zijn *Bezugs- und Vollzugscharakter* gearticuleerd (p.85). In Oudemans' artikel wordt duidelijk dat de *Formalanzeige* niet primair naar de openheid van *Dasein* wijst, maar naar de '*ursprünglicheren nicht-gehaltmäßigen Seinssinn*' (p.86).

Aan het slot in dit artikel bespreekt Oudemans hoe de *formale Anzeige* in *Sein und Zeit* speelt. Het volgende citaat kan illustreren hoe de dubbele structuur van de formale Anzeige hier concreet wordt: "Wiederum tritt die eigentümliche Doppelstruktur hervor, die für die formale Anzeige kennzeichnend ist. Die Daseinsanalytik findet sich immer schon in einer überlieferten Begrifflichkeit. Sie nimmt diese Begrifflichkeit auf, und zwar so, daß sie deren primären Gehalt zugleich abdrängt und verlegt. Die Formalanzeige ist *prohibitiv*. Wenn Heidegger von dem Wesen des Daseins als Existenz spricht, dann nimmt er zwar Wort und Begriff des 'Wesens' und des 'Daseins' bzw. des 'Ichs' auf – die zunächst sich aufdrängenden Bedeutungen dieser Begriffe aber werden abgedrängt (SuZ p.231). Die Gewinnung eines eigentlichen phänomenologischen Zugangs besteht in der prohibitiven Funktion der formalen Anzeige: 'Abrängung der sich andrängenden und mitlaufenden Auslegungstendenzen' (67). Zugleich aber gibt das Prohibitive, das die geläufigen Wortbedeutungen Aushöhlende der formalen Anzeige, positive Anweisungen. (…) In der Bestimmung der Seinsweise des Daseins als Existenz liegt wesentlich die Anzeige der ontologischen Verfassung des Daseins. Diese Anzeige zeichnet zugleich die Richtung vor, in der sich die Bestimmung der Existenz (die Daseinsbestimmungen) überhaupt erst gewinnen lassen: das Seinsverständnis, das das Dasein je schon in seinem Wesen ist: 'Die formale Anzeige der Existenzidee war geleitet von dem im Dasein selbst liegenden Seinsverständnis' (313)". (p.99).

Oudemans concludeert: : "Damit ergibt sich, daß die formale Anzeige, die in das Da als Offensein hineinzeigt, zugleich den Grund anzeigt, der jeglichem Offen- und Erschlossensein vorausgeht. Es handelt sich hier nicht um das Sein des Grundes, sondern um den Grund des Seins". (p.103-104) en vraagt: "Ist nicht die Schwere dieses Grundes der verborgene Richtungssinn, der die Indifferenz der Alltäglichkeit und ihre Tendenz auf Nähe bestimmt?" (p.104).

zowel de dingen in hun verschijnen als de mensen in het bewerken ervan. Onze verhouding tot wat ons omgeeft is gestuurd, dat wil zeggen al getekend op een manier die niet te ervaren is – aangezien iedere ervaring al geschiedt binnen deze sturing. Deze sturing is een *Geschick*[468] en van een andere aard dan de sturing van de cybernetica. Ons nadenken is technologisch van aard en kan daarom nooit de verborgen instelling bedenken. De verhouding tussen het kennen en het gekende is getekend door de technologische beheersing en effectiviteit (replicatie). De *formale Anzeige* is Heideggers antwoord op de vraag of en hoe hier dan toch na te denken is.

Heidegger wijst er op dat het mogelijk is een verschijnsel niet alleen te bezien met het oog op wat het is (inhoud, *Gehalt*) (generalisering), en evenmin alleen met het oog op de wijze waarop (hoe, *wie*) wij er op betrokken zijn (*Bezug*) (formalisering), maar ook met het oog op de wijze waarop die betrekking *voltrokken* wordt (*Vollzug*). Uiteindelijk gaat het hem om de *Sinn* van de voltrekking (*Vollzugssinn*[469]): het open bereik dat voorafgaat aan elke voltrekking en deze stuurt. Dankzij de *formale Anzeige* kan Heidegger zien dat de reductie van de wetenschap aan deze sturing voorbijgaat en dat ze die niet hoeft te zien en niet moet zien zolang ze wetenschap is. De wetenschap kent naar haar aard haar eigen *Vollzugssinn* niet en is als zodanig ergens van afgewend, zonder dat dat een probleem is. De wetenschap moet iets niet willen weten, moet iets wegdrijven, leeft van een vanzelfsprekendheid die zij niet wil en kan zien - *zonder* dat Heidegger dit de wetenschap als een tekort of gebrek aanrekent.

De mathematische wetenschap heeft al op voorhand bepaald wat voorwerp van onderzoek en kennis is en op welke wijze die voorwerpen toegankelijk zijn en aldus kenbaar en bespreekbaar zijn. De wetenschappelijke methode stelt haar onderzoeksgebied – de natuur – voor met het oog op de gelijkvormigheid, berekenbaarheid en beheersbaarheid ervan. Voor de wetenschap is de toegankelijkheid een vanzelfsprekendheid. Niettemin is deze vanzelfsprekende toegang gestuurd of getekend. Hoe?

De wetenschappelijke reductie (formaliserende reductie) is een afzien van wat een ding is. Maar dit afzien heeft een bepaald doel en gebeurt vanuit een bepaalde instelling. Heidegger spreekt van 'de theoretische instelling' (*theoretische Einstellung* 59).[470] De theoretische instelling is die instelling van waaruit iets voorgesteld wordt als berekenbaar en

[468] Zie Hoofdstuk 1, §3.
[469] GA 60, pp. 17, 23, 53, 60, 121, 125.
[470] GA 60 p.61: "Die Formalisierung ist *nicht* an das bestimmte Was des zu bestimmenden Gegenstands gebunden. Die Bestimmung biegt sofort *ab* von der Sachhaltigkeit des Gegenstands, sie betrachtet den Gegenstand nach *der* Seite hin, daß er gegeben ist; er wird bestimmt *als Erfasstes*; als das, *worauf* der erkenntnismäßige Bezug geht. Der Sinn von 'Gegenstand überhaupt' besagt lediglich: das 'Worauf' des theoretischen Einstellungsbezugs".

beheersbaar met het oog op effectiviteit (Darwinistisch: overleving). De wetenschap heeft al op voorhand aangenomen wat 'natuur' is en beantwoordt daar in haar manier van spreken aan. Iets *is*, wanneer het berekenbaar is – wanneer er op gerekend kan worden, wanneer het werkt, effect sorteert, succes heeft, zich vermenigvuldigt, *fit* is. De theoretische instelling is een betrekking (*Bezug*) tot wat er is van dien aard dat niet ervaren kan worden dat dit een betrekking is die een bepaalde voltrekking en voltrekkings*zin* kent. Wanneer dit ervaren zou worden zou de theoretische instelling al doorbroken zijn.

Het woord *theorie* komt van het Griekse *theoorein*: aanschouwen.[471] Het Griekse woord *theoria* is in het Latijn vertaald[472] met *contemplatio*. Deze vertaling spreekt vanuit een geheel andere ervaring dan het Griekse woord, namelijk die van het afsnijden en afscheiden van een gebied. De Duitse vertaling van *contemplatio* is: *Betrachtung*. Dit woord stamt van het Latijnse *tractare*: behandelen, bewerken. *Nach etwas trachten* betekent: *sich auf etwas* zu-*arbeiten, es verfolgen, ihm nachstellen, um es sicher zu stellen*, aldus Heidegger. Theorie als *Betrachtung* is: *das nachstellende und sicherstellende Bearbeiten des Wirklichen*.[473]

Het Griekse onderscheid tussen *theoria* en *praxis* is niet zondermeer gelijk te stellen met dat tussen denken en handelen.[474] De gangbare opvatting gaat uit van bijv. een theoretische fysica die de grondslagen legt voor het praktische onderzoek en empirische experimenten.[475] Het mathematisch ontwerp van de natuur zou thuishoren bij de theoretische fysica. Echter, de fysica is ook als zuiver experimenteel onderzoek en als theoretisch grondslagenonderzoek technisch van aard.[476] Wat is het technische karakter ervan?

De natuur wordt in de Nieuwe Tijd op voorhand voorgesteld als de tijdruimtelijk geordende verscheidenheid van massapunten.[477] Het aldus voorstellen van de natuur bewerkstelligt niet de natuur maar wel de wijze waarop de natuur toegankelijk en binnen deze toegankelijkheid beheersbaar wordt.[478] Theorie en praktijk zijn in die zin beide technisch,

---

[471] Zie VA p.46 e.v..
[472] Zie Hoofdstuk 1, § 3 m.b.t. *übersetzen*.
[473] VA p.51-52: "Was heißt Betrachtung? Trachten ist das lateinische tractare, behandeln, bearbeiten. Nach etwas trachten heißt: sich auf etwas *zu*-arbeiten, er verfolgen, ihm nachstellen, um es sicher zu stellen. Demnach wäre die Theorie als Betrachtung das nachstellende und sicherstellende Bearbeiten des Wirklichen".
[474] ZoS p.22-23: "Poiesis und praxis ist nicht gleich: herstellen und handeln"
[475] GA 77 pp.6 e.v.

[476] Zie o.a. TK p.21: "Die neuzeitliche Physik ist nicht deshalb Experimentalphysik, weil sie Apparaturen zur Befragung der Natur ansetzt, sondern umgekehrt: weil die Physik, und zwar schon als reine Theorie, die Natur daraufhin stellt, sich als einen vorausberechenbaren Zusammenhang von Kräften darzustellen, deshalb wird das Experiment bestellt, nämlich zur Befragung, ob sich die so gestellte Natur und wie sie sich meldet".

[477] Zie de Inleiding, §3: *Descartes: de mechanische wereld van de 'Nieuwe Tijd'*.
[478] GA 77 p.11 m.b.t. het 'mathematische Entwurf der Natur': "Das Denken stellt sich die Natur als die raumzeitlich geordnete Mannigfaltigkeit bewegter Massenpunkte zu. Die Naturvorgänge werden aus der

waarbij techniek betekent: het zich verhouden tot de natuur in het licht van de berekenbaarheid en beheersbaarheid. Het traditionele onderscheid tussen theorie en praktijk is in de Nieuwe Tijd indifferent geworden. Theorie is niet geopponeerd aan handelen, maar is zelf handelen. Zij is constructie en dus arbeid; zij is de bewerking van het werkelijke zodanig dat het als berekenbaar, beheersbaar, voorstelbaar verschijnt.[479] De theorie stelt het werkelijke als het *werkelijke* voor, bepaalt wat werkelijk is.[480] Zij opent een onderzoeksgebied en bepaalt wat binnen dat onderzoeksgebied kan verschijnen.[481] Zo tekent de theorie de mogelijke vraagstelling, stelt onderzoeksresultaten zeker en wordt ook zelf daaraan aangepast.[482]

Aussicht auf dieses Wesen der Natur vor-gestellt. Dergestalt ist die Natur das Her- d.h. auf den vor-stellenden Menschen zu Her-gestellte. Als das so Her-gestellte ist die Natur als das dem Menschen Entgegenstehende. Die Natur wird als Gegenstand des menschlichen Vorstellens diesem zu- und in solchem Sinne her-gestellt. Dies so gedachte Herstellen ist der Grundzug der Vergegenständlichung der Natur. Dieses Herstellen macht nicht erst die Natur im Sinne einer Anfertigung oder Schöpfung. Das Herstellen bewerkstelligt eine Weise, wie die Natur dem Menschen sich zuwendet und innerhalb dieser Wendung verwendbar wird. Dieses Herstellen wendet im vorhinein alles Naturhafte in das Gegenständliche des mathematischen Vorstellens. Diesem Wenden gemäß ist solches Vorstellen bereits das entscheidende Verwenden der Natur in die Berechnung".

[479] Een deel van het nu volgende citaat is hiervoor reeds aangehaald. Omwille van de duidelijkheid en de aansluiting bij het volgende wordt dit deel hier nogmaals aangehaald. VA pp.51-52. Hier zegt Heidegger naar aanleiding van de vertaling van het Griekse woord *theoria* met *Betrachtung*: "Was heißt Betrachtung? Trachten ist das lateinische tractare, behandeln, bearbeiten. Nach etwas trachten heißt: sich auf etwas *zu*-arbeiten, es verfolgen, ihm nachstellen, um es sicher zu stellen. Demnach wäre die Theorie als Betrachtung das nachstellende und sicherstellende Bearbeiten des Wirklichen. Das Wirkliche ist das sich herausstellende Anwesende. Dies zeigt sich unterdessen neuzeitlich in der Weise, daß es sein Anwesen in der Gegenständigkeit zum Stehen bringt. Diesem gegenständigen Walten des Anwesens entspricht die Wissenschaft, insofern sie ihrerseits als Theorie das Wirkliche eigens auf seine Gegenständigkeit hin herausfordert. Die Wissenschaft stellt das Wirkliche. Sie stellt es darauf hin, daß sich das Wirkliche jeweils als Gewirk, d.h. in den übersehbare Folgen von angesetzten Ursachen darstellt. So wird das Wirkliche in seinen Folgen verfolgbar und übersehbar. Das Wirkliche wird in seiner Gegenständigkeit sichergestellt".

[480] VA p.52: "Die alles entscheidende Arbeit, die solches Vorstellen in jeder Wissenschaft leistet, ist nun aber diejenige Bearbeitung des Wirklichen, die überhaupt das Wirkliche erst und eigens in eine Gegenständigkeit herausarbeitet, wodurch alles Wirkliche im vorhinein zu einer Mannigfaltigkeit von Gegenständen für das nachstellende Sicherstellen umgearbeitet wird".

[481] GA 65 p.148: "Sofern 'die Wissenschaft' in der Durchforschung ihres Gebietes die ihr allein gemäße Aufgabe hat, trägt die Wissenschaft selbst in sich den Zug zu einer *Steigerung* der Vorrangstellung des Vorgehens und Verfahrens gegenüber dem Sachgebiet selbst. Die entscheidende Frage für die Wissenschaft als solche ist *nicht*, welchen Wesenscharakter das dem Sachgebiet zugrundeliegende Seiende selbst hat, sondern ob mit diesem oder jenem Verfahren eine 'Erkenntnis', d.h. ein *Ergebnis* für die Untersuchung zu erwarten steht. Leitend ist der Blick auf die Einrichtung und Bereitstellung von 'Ergebnissen'. Die Ergebnisse und vollends gar ihre unmittelbare Nutzungseignung sichern die Richtigkeit der Untersuchung, welche wissenschaftliche Richtigkeit als Wahrheit eines Wissens gilt. In der Berufung auf die 'Ergebnisse' und ihren Nutzen muß 'die' Wissenschaft von sich aus die Bestätigung ihrer Notwendigkeit suchen (ob dabei 'die Wissenschaft' als 'Kulturwert' oder als 'Dienst am Volke' oder als 'politische Wissenschaft' sich rechtfertigt, macht *im Wesen keinen Unterschied*, weshalb denn alle Rechtfertigungen und 'Sinngebungen' dieser Art durcheinanderlaufen und mehr und mehr trotz scheinbarer Feindschaft als zusammengehörig sich erweisen)".

[482] VA p.53: "Die Theorie stellt jeweils einen Bezirk des Wirklichen als ihr Gegenstandsgebiet sicher. Der Gebietscharakter der Gegenständigkeit zeigt sich daran, daß er zum voraus die Möglichkeiten der Fragestellung vorzeichnet. Jede innerhalb eines Wissenschaftsgebietes auftauchende neue Erscheinung wird solange bearbeitet, bis sie sich in den maßgebenden gegenständlichen Zusammenhang der Theorie einpaßt. Dieser selbst wird dabei zuweilen abgewandelt". Zie ook ZoS p.166: "Also besteht die physikalische Forschung nicht nur aus Experimenten, sondern zu ihr gehört ebenso notwendig die theoretische Physik. Zwischen beide besteht eine

De voltrekking van de formele reductie van de *mathesis universalis* is daarom schijnbaar zuiver *theoretisch* maar 'in wezen' *technisch*. Het schijnbaar theoretische karakter van de *mathesis* verhult dat de voltrekking geen zuivere beschouwing maar *praxis* is. Wat er is wordt aangesneden op zijn beheersbaarheid. Dat betekent dat de zogenaamd empirische toetsing en waarneming al op voorhand getekend zijn door de wil tot berekenbaarheid. Niet alleen de *wetenschappelijke* vraagstelling en ervaring is op voorhand getekend door de theoretische instelling – en dus door het rekenende denken – maar ook *iedere mogelijke ervaring*. In Hoofdstuk 1, § 5: *Beleving* is duidelijk geworden dat wetenschap en alledaagsheid niet tegen elkaar uitgespeeld kunnen worden. Er is geen sprake van een wetenschappelijke benadering van het werkelijke naast of tegenover een alledaagse, die geen theoretische instelling zou kennen.[483]

Heidegger is niet *tegen* de theoretische instelling, keurt haar niet af en zoekt evenmin naar een opheffing ervan. Hij zoekt geen positie *buiten* of *boven* de wetenschap en vraagt niet naar een alternatief voor het rekenende denken. De wetenschap is alomtegenwoordig en laat geen alternatieven toe, zoals vroeger nog gedacht kon worden door het uitspelen van alledaagsheid tegen de wetenschap. Heidegger vraagt naar 'datgene wat' zich altijd al bevindt binnen de wetenschappelijke instelling ten opzichte van wat er is: het technologische.[484] Hij denkt na bij het gegeven dat de theoretische instelling naar haar aard *techniek* is. Heidegger zegt: de theorie stelt een bereik van het werkelijke zeker als haar *Gegenstandsgebiet* – een 'gebied' dat wellicht in de epoche van de cybernetica aangeduid kan worden als 'bestandsgebied'. Dit gebied is geen afgebakend terrein maar een gebied of een regio dat gebiedt en regeert in die zin dat zij de mogelijkheden van vraagstelling en ervaring leidt en stuurt.

Wechselbeziehung, insofern je nach dem Ergebnis der Experimente die Theorie modifiziert wird, beziehungsweise hat das Experiment die Aufgabe, die von der Theorie angesetzten Behauptungen empirisch zu beweisen. Dies wiederum heißt, daß durch das faktische Ergebnis des Experimentes die Richtigkeit der theoretischen Aussage belegt wird. Die 'Richtigkeit' ist die Gültigkeit der angesetzten Suppositionen eines gesetzmäßigen Ablaufes".

[483] Zie Th.C.W. Oudemans, *De Nooit Ondergaande Zon*, 1992.

[484] Zie Th.C.W. Oudemans, *Heideggers 'logische Untersuchungen'* in *Heidegger Studies* vol.6 (1990), pp.94-95: "Das formal Gegenständliche entspringt aus dem Bezugssinn des theoretischen Einstellungsbezuges. Bedeutet das, daß Heidegger primär einen *anderen* Bezugssinn im Auge hat, z.B. den, welcher primär in der Seinsweise des Daseins sich dargibt? Keineswegs – der theoretische Einstellungsbezug ist *allumfassend*: 'ein konkreter Blick über die ganze Geschichte der Philosophie ergibt, wie die theoretische Gegenständlichkeit die ganze Betrachtung bestimmt'. Gerade der Sinn *dieses* Bezuges, des theoretischen Einstellungsbezuges selbst, soll formal angezeigt werden. Dieser Bezugssinn soll in der Schwebe gehalten werden, nicht in dem Sinne, daß er verschwindet, sondern so, daß er *eigentlich vollzogen wird*, d.h. daß *in* diesem Bezug der alles durchherrschende Sinn des Seins freigelegt wird: der Sinn des Seins als Vorhandensein".

Een voorbeeld kan dit duidelijk maken. In 1953 ontdekten Francis Crick en James Watson de dubbele helix van het DNA. Deze ontdekking – evenals de ontdekkingen die er aan voorafgingen, zoals die van Gregor Mendel, en die er op volgden – is zelf technologisch van aard. De gedachte dat de mens als zelfstandig subject een positie inneemt ten opzichte van een objectieve natuur die hij onderzoekt, is door het Darwinisme achterhaald. Ook de humanistische en cultuurkritische gedachte dat de mens in plaats van het subject tot een object van wetenschappelijke onderzoeken en experimenten is verworden, is schatplichting aan dezelfde metafysica. In het Darwinisme komt het besef op dat menselijk denken en spreken over het leven en de natuur van dezelfde aard is als datgene wat het tracht te bedenken en bespreken. Het volgende citaat van Dennett kan dit illustreren:

"Genetische ingenieurs – menselijke wezens die zich bezighouden met het sleutelen aan recombinant DNA – kunnen nu, en dat staat buiten kijf, enorme sprongen maken door de ontwerpruimte (*designspace*) en ze kunnen organismen creëren die nooit zouden zijn geëvolueerd met 'gewone' middelen [d.w.z. met zogenaamd natuurlijk middelen]. Dit is geen wonder, als men zich maar realiseert dat de genetische ingenieurs (én de artefacten die zij in hun vak gebruiken) zelf geheel en al het product zijn van vroegere, langzamere evolutionaire processen".[485]

Alles wat de genetische ingenieurs doen, is al in de evolutie besloten. De geneticus schrijft de natuur geenszins de wet voor, maar beantwoordt aan het technologische karakter van de natuur zelf. De ontdekking van het DNA heeft de mogelijkheid van genetische manipulatie met het oog op een nog succesvollere replicatie al in zich. Zoals in Hoofdstuk 1, § 4: *Rekenen* al aan het licht kwam: de waarheid van een wetenschappelijke theorie is gelegen in de overlevingskracht, het succes en de werking ervan.

Wat is dit voor 'beantwoorden aan het technologische karakter van de natuur zelf'? Kan daar bij nagedacht worden? Heidegger merkt op dat wanneer wij spreken en denken over het leven of de levende natuur, wij al op voorhand iets hebben aangenomen: een bepaalde wijze waarop ik de natuur bekijk respectievelijk waarop de natuur verschijnt. Deze wijze van bekijken en verschijnen is niet van mij afhankelijk. Het licht van de berekenbaarheid, van succes en effectiviteit, waarin wij tot de dingen en de dingen tot ons komen is geen licht dat wij zelf ontstoken hebben. Wij leven binnen deze voltrekking of tekening en kunnen niet zomaar een andere wijze van voltrekken kiezen of bewerkstelligen. Heidegger is er dan ook

[485] Denett, DDI p.76-77: "Genetic engineers – human beings who engage in recombinant-DNA tinkering – can now unquestionably take huge leaps through Design Space, creating organisms that would never have evolved by 'ordinary' means. This is no miracle – *provided that genetic engineers (and the artifacts they use in their trade) are themselves wholly the products of earlier, slower evolutionary processes*".

niet op uit een andere voltrekking te vinden. Hij vraagt naar het bereik dat voorafgaat aan elke voltrekking en deze richting geeft. Heidegger ziet dat de wetenschappelijke constructie van de natuur als bruikbaar informatiebestand niet primair een constructie is door de mens.[486] Constructiviteit, werking, effectiviteit is datgene wat de identiteit geeft van de dingen, van de mens en van zijn verhouding tot de dingen. In andere woorden: het theoretische van de theoretische instelling is een bewerking van het werkelijke zodanig dat het als *werkelijk* verschijnt. Er is echter niet *iemand* die *iets* bewerkt of iemand, bijvoorbeeld een wetenschapsbeoefenaar, die een theorie of een theoretische instelling heeft. Vóór er een handelend individu of een bewerkbare omgeving is, worden mens, omgeving en de verhouding daartussen al als zodanig aan elkaar voorgesteld en op elkaar ingesteld. Pas *dankzij* de theoretische instelling begrijpen wij onszelf als handelende individuen.

De tekening van wat wij kunnen ervaren *gaat niet van ons uit*. Dit is Heideggers grondervaring die voor ons moeilijk na te voltrekken is. De tekening van techniek is immers zodanig dat de mens zichzelf moet beschouwen als degene die indelingen en betekenissen aan de werkelijkheid oplegt. De voltrekking van de formele reductie van de wetenschap (van de *mathesis universalis* en van de cybernetica) verhult voor zichzelf dat zij technisch is. De natuurwetenschappelijke formalisering waarbinnen wat er is verschijnt in het licht van de berekenbaarheid en beheersbaarheid is in die zin geprejudicieerd dat zij van zichzelf moet denken de enige mogelijke te zijn en niet weet dat zij *een voltrekking* is, noch vanwaar zij komt en waardoor zij bewogen wordt. Heideggers vraag is: kan een dergelijke voltrekking die haar eigen aard niet kent empirisch zijn?[487] In het volgende citaat formuleert Heidegger deze

---

[486] O.D. Duintjer zegt dit heel eenvoudig in *De vraag naar het transcendentale. Vooral in verband met Heidegger en Kant*, p.313: "Zo beweegt de dagelijkse ervaring en de moderne wetenschap zich in denk-kaders, die door oorspronkelijke denkers werden opgetrokken en gearticuleerd. Voor onze alledaagse omgang met de dingen is bijv. een ding steeds iets individueels en iets stoffelijks, wat bepaald wordt door een algemene vorm; we behandelen een ding als een drager van eigenschappen. Evenzo gaan we er veelal van uit, dat spreken en kennen het karakter hebben van oordelen, waarin iets (een eigenschap) wordt vastgesteld omtrent iets (een voorhanden onderwerp). Met waarheid en onwaarheid bedoelen we het specifieke kenmerk van zulke oordelen, in die zin dat oordelen al dan niet kunnen overeenstemmen met de objectieve realiteit, waarover zij informatie geven. Maar al dergelijke schijnbaar vanzelfsprekende uitgangspunten (…) liggen niet zo maar eens en voor al in de 'natuur' der dingen, maar vormen de gestolde neerslag van een denk-geschiedenis. Oorspronkelijke ervaringen en beslissingen, die door griekse en latere denkers onder woorden zijn gebracht, bepalen onze dagelijkse gedragingen, onze grammatica en onze logica".

[487] Zie *Antwort. Martin Heidegger im Gespräch*, Neske, Pfullingen 1988, *Martin Heidegger im Gespräch mit Richard Wisser* p.24: "Und dieser Satz: Die Wissenschaft denkt nicht, der viel Aufsehen erregte, als ich ihn in einer Freiburger Vorlesung aussprach, bedeutet: Die *Wissenschaft* bewegt sich nicht in der *Dimension der Philosophie*. Sie ist aber, ohne daß sie es weiß, auf diese Dimension angewiesen. Zum Beispiel: Die Physik bewegt sich im Raum und Zeit und Bewegung. Was Bewegung, was Raum, was Zeit ist, kann die Wissenschaft als Wissenschaft nicht entscheiden. Die Wissenschaft denkt also nicht, sie kann in diesem Sinne mit ihrem Methoden gar nicht denken. Ich kann nicht z.B. mit physikalischen Methoden sagen, was die Physik ist. Was die Physik ist, kann ich nur denken, in der Weise des philosophischen Fragens. Der Satz: Die Wissenschaft denkt

vraag op een manier die aanleiding kan geven tot misverstanden, maar die de aard van de theoretische instelling wel duidelijk maakt:

"Het exacte van de exacte wetenschappen laat zich niet exact, dat wil zeggen rekenkundig, maar alleen ontologisch bepalen. Dat geldt ook voor de aard van de waarheid die de 'wetenschap' in de zin van de exacte natuurwetenschap toekomt. Haar waarheid wordt bewezen door de efficiëntie van haar resultaten. Wanneer deze wetenschappelijke denkwijze de voorstelling van de mens bepaalt en deze, zoals nu in de cybernetica gebeurt, overeenkomstig het model van de terugkoppeling (*Regelkreis*) 'onderzocht' wordt, is de vernietiging (*Zerstörung*) van het menszijn definitief".[488]

De *formale Anzeige* volgt de tekening die de wijze waarop het rekenende denken zijn verhouding tot de dingen voltrekt tekent en wijst zo naar de *Sinn* van deze voltrekking.[489]

De theoretische instelling is geen door ons gekozen attitude. In de inleiding[490] tot dit proefschrift is het stellende karakter van mathematisch ontwerp van de (natuur)wetenschap al aangeduid met het woord *suppositio*. Deze instelling die een *stellen* is - een *positio* - berust op haar beurt op een daarin verborgen aannemen, accepteren (*acceptio*) van datgene wat de instelling draagt of niet. Al op voorhand is aangenomen wat een ding is en hoe het toegankelijk is, namelijk binnen berekenbaarheid. Het rekenende denken kan geen weet hebben van zijn *acceptio* en moet daar ook geen weet van hebben om te kunnen blijven rekenen.[491]

Descartes beseft overigens dat de *mathesis universalis* geenszins een door hemzelf geconstrueerde gedachte is, maar dat deze hem van elders is aangereikt, blijkens het volgende citaat uit *Discours de la Methode*:

---

nicht, ist kein *Vorwurf*, sondern ist nur eine *Feststellung* der inneren Struktur der Wissenschaft: Zu ihrem Wesen gehört, daß sie einerseits auf das, was die Philosphie denkt, angewiesen ist, andererseits selbst aber das zu-Denken vergißt und nicht beachtet".

[488] ZoS p.160: "Das Exakte der exakten Wissenschaften läßt sich nicht exakt, das heißt rechnerisch, sondern nur ontologisch bestimmen und so auch die Art der Wahrheit, die der 'Wissenschaft' im Sinne der exakten Naturwissenschaft zukommt. Ihre Wahrheit bewährt sich an der Effizienz ihrer Ergebnisse. Wenn diese wissenschaftliche Denkweise die Vorstellung vom Menschen bestimmt und dieser, wie es jetzt in der Kybernetik geschieht, nach dem Modell des Regelkreises 'erforscht' wird, ist die Zerstörung des Menschseins perfekt".

[489] Zie Oudemans, HLU p.94: "In der formalen Anzeige, in der so etwas wie 'Sinn' angezeigt wird, hat das Formale nicht die Bedeutung des Formalisierten. Der Sinn wird nur in dem Wie des Bezuges und Vollzuges des Verstehens erfaßt, als der nicht-thematische Horizont, die formale Leere, die dem Verstehensvollzug die Richtung vorzeichnet, und die zugleich in diesem Vollzuge angezeigt wird.
Nur wenn das Verstehen sich von dem angezeigten Sinn lenken läßt, kann in dem Verstehen die Erfahrung *und* das Erfahrene 'ins Phänomen genommen' werden, d.h. so vollzogen werden, daß die Weise der Explikation aus dem Phänomen selbst sich bestimmt und nicht aus einem Ideal theoretischer Einstellung".

[490] Zie de Inleiding, § 6.
[491] De noodzaak hiervan wordt besproken in Hoofdstuk 5, § 4.1 *De grondstemming van de angst*.

"Maar ik schroom niet te zeggen dat ik meen veel geluk gehad te hebben dat ik sinds mijn jeugd bepaalde wegen heb gevonden, die mij geleid hebben tot overdenkingen en grondregels waarvan ik een methode heb gevormd, door welke ik een middel schijn te hebben om mijn kennis trapsgewijs te vergroten en deze beetje bij beetje te doen toenemen tot een hoger punt dan de middelmatigheid van mijn geest en de korte duur van mijn leven mij hadden kunnen toestaan te bereiken".[492]

Descartes is gestuit op wegen die hem tot bepaalde gedachten en inzichten brachten. Deze wegen reiken verder dan zijn eindige geestelijke vermogens en levenstijd. De mathematische zekerheid en de zekerheid van het *ego cogito* zijn Descartes van elders gegeven. De *mathesis universalis* door middel waarvan de dingen en de mens een zekere identiteit krijgen is het antwoord op Descartes' ervaring van vreemdheid en van het wegvallen van de vertrouwde wereld.[493] Niettemin kan hij niet bij deze *acceptio* blijven; zijn zoeken en vinden is bepaald door een wil iets absoluut zekers vast te stellen en een *fundamentum inconcussum veritatis* te verkrijgen. Dat wat is en kan zijn wordt door Descartes vastgesteld met de maatstaf van de mathematische evidentie.[494]

Wat een *acceptio* is, kan binnen het rekenende denken niet beseft worden. Ieder accepteren en geven begrijpen wij onmiddellijk in het licht van de berekenbaarheid. Het licht waarbinnen gaven en aannamen verrekend kunnen worden blijft in dit rekenen van ons afgewend. Niettemin is het mogelijk deze theoretische instelling, de *suppositio* en de *acceptio* te ervaren en ter sprake te brengen. Deze mogelijkheid nu duidt Heidegger aan met het woord *formale Anzeige*. De *formale Anzeige* is de mogelijkheid en het vermogen acht te slaan op de tekenen (*Zeige*)[495] die zich voordoen binnen de theoretische instelling van de cybernetica. Deze tekenen blijken in de woorden die dat wat er is en onderzocht wordt ter sprake brengen. Ten aanzien van de grondwoorden van de evolutie – replicatie, variatie, adaptatie, selectie – kan gevraagd worden: zijn dit *de* woorden waarin de natuur en wij tot elkaar komen? Zijn dit de

---

[492] Descartes, DM p.3: "Mais je ne craindrai pas de dire que je pense avoir eu beaucoup d'heur, de m'être rencontré dès ma jeunesse en certains chemins, qui m'ont conduit à des considérations et des maximes, dont j'ai formé une méthode, par laquelle il me semble que j'ai moyen d'augmenter par degrés ma connaissance, et de l'élever peu à peu au plus haut point, auquel la médiocrité de mon esprit et la courte durée de ma vie lui pourront permettre d'atteindre".
[493] Zie de Inleiding, § 3.
[494] ZoS pp.142-143: "Descartes gewinnt seine Position aus dem Willen, etwas absolut Sicheres und Gewisses bereitzustellen, also nicht aus einem unmittelbaren Grundverhältnis zu dem, was ist, oder aus der Frage nach dem Sein. Im Gegenteil, daß etwas ist und sein darf, wird umgekehrt bestimmt nach dem Maßstab der mathematischen Evidenz".
[495] Zie Hoofdstuk 1, § 3.

enige woorden? Is hier niet al een beslissing gevallen waarvan wij de draagwijdte niet kunnen overzien? Een beslissing die ook onze identiteit betreft?

De *Entscheidung*[496] die hier gevallen is, is: *zijn* is: wat werkelijk, wat meetbaar is; *zijn* is: vooruitberekenbare causale samenhang.[497] Deze *Entscheidung* is een scheiding: wat is wordt gescheiden van wat niet is, wat niet meetbaar, niet berekenbaar, niet effectief is. Deze *Entscheidung* en deze scheiding is niet iets wat de mens doet. Het zien dát er een beslissing is gevallen, een scheiding of tekening is die niet van ons is, is zelf niet technologisch.[498]

Er is sprake van een discontinuïteit tussen wat ervaren wordt – dat wat er is en ons denken daarover technologisch is – en de ervaring zelf. Anders gezegd: de *formale Anzeige* is een doorbreking van de theoretische instelling. Heidegger is er niet op uit dit doorbreken te propageren. Het gaat er niet om dat de wetenschap inziet dat zij gebonden is aan de theoretische instelling of leeft van een *acceptio*. Wetenschap kan pas wetenschap zijn wanneer zij hieraan voorbij gaat. Het rekenende denken en het bezinnende denken zijn incommensurabel. De reductie van Heidegger is een afscheid van ieder streven naar replicatie, succes, *efficiency*, ieder rekenen op en rekening houden met.[499] Dit afscheid is geen vijandigheid jegens de techniek of de wetenschap, maar een aan zichzelf overlaten van de wetenschap en haar wijze van spreken vanuit het element waarin zij zich beweegt.[500]

Het bezinnende denken ontspruit aan een *ervaring* van iets dat zich middenin de wetenschap bevindt en tegelijk ontoegankelijk blijft. In *Wissenschaft und Besinnung* spreekt Heidegger van *das unzugängliche Unumgängliche*.[501] De fysica stelt de natuur voor als present bestandsgebied (*Gegenstandsgebiet*) met het oog op bewerking en beheersbaarheid. Het is het wetenschappelijke voorstellen dat de natuur als *Gegenständigkeit* voorstelt maar daarbij 'het wezen van de natuur' niet raakt of aantast. Een dergelijke wijze van voorstellen is

---

[496] Zie de Inleiding, § 6.

[497] ZoS p.8.

[498] Cf. Th.C.W. Oudemans, *Heidegger: Reading against the Grain* in *Reading Heidegger from the Start. Essays in His Earliest Thought*, p.41: "Outside the representation there is 'nothing', there is 'emptiness'. But the thought that there is nothing but re-presentation is not itself re-presentative. This is a sign that the well-rounded nature of re-presentation can only emerge in an emptiness that stays away".

[499] *Holzwege* p.95: "Sobald das Riesenhafte der Planung und Berechnung und Einrichtung und Sicherung aus dem Quantitativen in eine eigene Qualität umspringt, wird das Riesige und das scheinbar durchaus und jederzeit zu Berechnende gerade dadurch zum Unberechenbaren".

[500] Zie t.a.v. de verhouding tussen filosofie (in de zin van Heideggers denken) en wetenschap o.a. GA 65 p.156: "Die Philosophie ist weder gegen noch für die Wissenschaft, sondern überläßt sie ihrer eigenen Sucht nach ihrem Nutzen, immer brauchbarere Ergebnisse immer handlicher und schneller sicherzustellen und so das Brauchen und Bedürfen immer unlösbarer in die Abhängigkeit von den jeweiligen Ergebnissen und ihrer Übertreffungen einzuhenken".

[501] Wissenschaft und Besinnung pp.62 e.v.

een wijze waarop de natuur van zich blijk geeft – maar *zonder* dat er alternatieve wijzen zijn. Heideggers ervaring betreft iets anders: De natuur blijft onaangeroerd en onaantastbaar bij zichzelf en is tegelijk datgene waar de fysica niet om heen kan: *das Unumgängliche*.

Het mathematische voorstellen van de natuur, zodanig dat de natuur als berekenbaar op de mens is toegesteld, is geen bewerkstelligen van de natuur in de zin van 'maken' of 'scheppen'. Wat bewerkstelligd wordt is de wijze waarop de mens en de natuur tot elkaar kunnen komen. Dit voorstellen van de natuur met het oog op berekenbaarheid blijft echter een wijze van 'openbaar' dat wil zeggen 'toegankelijk' 'maken'[502] van de natuur (*eine Art des Offenbarmachens der Natur*).[503] De techniek is een wijze van openbaar, toegankelijk maken, of zoals Heidegger het zegt: een wijze van *Entbergen.*[504] Dit aan en in het licht brengen – en wel het licht van de berekenbaarheid – is zelf geen technologie, maar gaat daar aan vooraf. Wanneer de mens op een onderzoekende of schijnbaar theoretische manier voorstelt en tegemoettreedt dan is hij al aangesproken door een wijze van *Entbergung* die hem er toe brengt de natuur als bestand te ervaren.[505] Binnen de totaliteit van de berekenbaarheid worden wij niettemin bij en tot de dingen gebracht; het licht van de berekenbaarheid is niet van ons afhankelijk en laat zich aan ons niets gelegen liggen.[506] Dit licht, dat wat ontoegankelijk is en

---

[502] Cf. C. Strube, *Das Mysterium der Moderne. Heideggers Stellung zur gewandelten Seins- und Gottesfrage*, p.131: "Indem die extreme 'Machenschaft' der Technik sogar den ursprünglichen Sinn der Seiendheit, nämlich 'Bestand' bzw. 'beständige Anwesenheit', aufgibt, zeigt sich um so deutlicher, daß die Begriffe des Machens oder Verwirklichens vom Sein fernhalten muß. Selbst Formulierungen, in denen das Sein – gewissermaßen in Erinnerung an den transzendentalphilosophischen Begriff der konstitutiven Leistung – als das bestimmt wird, das gleichsam 'macht', daß etwas ein Seiendes ist und nicht vielmehr nichtseiend, erweisen sich im Zeitalter der Technik als zweideutig, insofern sie das Gegenteil von dem sagen, was sie eigentlich meinen".

[503] Zie de reeds eerder geciteerde passage uit GA 77 pp.11-12 m.b.t. het 'mathematische Entwurf der Natur': "Das Denken stellt sich die Natur als die raumzeitlich geordnete Mannigfaltigkeit bewegter Massenpunkte zu. Die Naturvorgänge werden aus der Aussicht auf dieses Wesen der Natur vor-gestellt. Dergestalt ist die Natur das Her- d.h. auf den vor-stellenden Menschen zu Her-gestellte. Als das so Her-gestellte ist die Natur als das dem Menschen Entgegenstehende. Die Natur wird als Gegenstand des menschlichen Vorstellens diesem zu- und in solchem Sinne her-gestellt. Dies so gedachte Herstellen ist der Grundzug der Vergegenständlichung der Natur. Dieses Herstellen macht nicht erst die Natur im Sinne einer Anfertigung oder Schöpfung. Das Herstellen bewerkstelligt eine Weise, wie die Natur dem Menschen sich zuwendet und innerhalb dieser Wendung verwendbar wird. Dieses Herstellen wendet im vorhinein alles Naturhafte in das Gegenständliche des mathematischen Vorstellens. Diesem Wenden gemäss ist solches Vorstellen bereits das entscheidende Verwenden der Natur in die Berechnung. Aber dieses vorstellende Herstellen der Natur in die Gegenständlichkeit bleibt eine Art des Offenbarmachens der Natur".

[504] Zie Hoofdstuk 1, § 3.

[505] TK p.18: "Wenn also der Mensch forschend, betrachtend der Natur als einem Bezirk seines Vorstellens nachstellt, dann ist er bereits von einer Weise der Entbergung beansprucht, die ihn herausfordert, die Natur als einen Gegenstand der Forschung anzugehen, bis auch der Gegenstand in das Gegestandslose des Bestandes verschwindet".

[506] O. Pöggeler, *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*, 1983, p.167: "Diese Gabe ist nicht Besitz des Mneschen und doch wird der Mensch für sie gebraucht – der Mensch verfügt z. B. nicht darüber, ob sich ihm das, was ist heute vorzüglich als Material und Produkt des technischen Machens zeigt oder nicht, und doch ist die Technik auch ein Werk der Menschen".

waar toch niet aan voorbij gegaan kan worden is het onmenselijke. Dit woord wordt hier niet pejoratief of privatief gebruikt, maar is een woord voor de onverborgenheid, het open bereik dat wat ongenaakbaar en onbeschikbaar is voor welke menselijke constructie dan ook.[507] Wanneer wij van dit bereik zeggen dat het *onmenselijk* is of dat het onze verhouding tot de dingen *toelaat* of geeft, spreken wij alweer vanuit onszelf en leggen onze antropomorfe kwalificaties op aan 'iets' dat geen 'iets' is en dat, deze kwalificaties 'toelatend' daarmee niets te maken heeft.[508]

Is Heideggers denken niet abstract? Wordt het concrete menselijke leven niet uit het oog verloren? Is hier geen sprake van een extreem individualisme? Deze vragen worden gesteld door A. Verbrugge in zijn proefschrift *De verwaarlozing van het zijnde. Een ethologische kritiek van Heideggers* Sein und Zeit, SUN, Nijmegen 2001. Volgens Verbrugge gaat Heidegger in zijn analyse van *Dasein* voorbij aan de vraag naar de zin van het leven als iets wat steeds *feitelijk* het mijne is (*jemeinig*). Heideggers eenzijdige gerichtheid op het existentie-karakter van het menselijk zijn, waarin het in de wereld geworpen *mogelijk-zijn* centraal staat, zou er toe leiden dat hij de feitelijk individuele zin van het leven veronachtzaamt. Zo zegt Verbrugge: "De 'jemeinigkeit' – een term die voor Heidegger centraal staat in zijn existentiale begrip van Dasein – krijgt geen *concrete* zin in het feitelijke leven. Zij blijft onbepaald door het primaat van de mogelijkheid. De dominantie ervan impliceert bovendien dat de menselijke 'natuur' en alles wat daarmee samenhangt evenmin een substantiële zin kan krijgen. Mijn ingebed-zijn in de cyclische kosmos, mijn ademen, eten, drinken, waken, slapen, zintuigelijkheid, geslachtelijkheid, lichamelijkheid, mijn levenscyclus als sterveling – van zuigeling, tot kind, puber, volwassene, vader, grijsaard en tot slot gestorvene – mijn zogeheten instincten, verlangens, talenten en 'driften', al deze en dergelijke facetten die het individuele zijn van ieder mens op een eigen wijze tekenen, lijken te 'verdwijnen' in het genoemde mogelijk-zijn".(p.75) Hieruit vloeit de hoofdvraag van Verbrugge voort: "*Kan de mogelijkheid wel als de hoogste zijnsbepaling van het leven worden ingezet, of wordt daarmee bij voorbaat geabstraheerd van de feitelijke bepaaldheid van het individuele leven? Wordt daardoor de mens als dit zijnde niet verwaarloosd?*" (p.76). (NB t.a.v. lichamelijkheid en geslachtelijkheid verwoordt Derrida een vergelijkbare kritiek in zijn artikel *Geschlecht. Différence sexuelle, différence ontologique*, in *Cahier de L'Herne, Heidegger*, Paris 1983, pp.571 e.v..).

---

[507] TK p.17: "Wer vollzieht das herausfordernde Stellen, wodurch das, was man das Wirkliche nennt, als Bestand entborgen wird? Offenbar der Mensch. Inwiefern vermag er solches Entbergen? Der Mensch kann zwar dieses oder jenes so oder so vorstellen, gestalten und betreiben. Allein, über die Unverborgenheit, worin sich jeweils das Wirkliche zeigt oder entzieht, verfügt der Mensch nicht". Zie ook TK p.18: "Allein, die Unverborgenheit selbst, innerhalb deren sich das Bestellen entfaltet, ist niemals ein menschliches Gemächte, so wenig wie der Bereich, den der Mensch jederzeit schon durchgeht, wenn er als Subjekt sich auf ein Objekt bezieht".

[508] Zie in dit verband F.-W. von Herrmann, *Besinnung als seinsgeschichtliches Denken* in *Heidegger Studies* vol. 16, 2000 pp.49-50: "Diese Selbstbestimmung und Selbstbegründung des Subjekts als des Wesens des neuzeitlichen Menschen ist die 'in sich eingerollte […] Vermenschung des Menschen'. Vermenschung besagt nicht Vermenschlichung. Der Wandel des Subjekts in das Da-sein ist nicht die Befreiung von der Vermenschlichung des Menschen, so daß der Mensch als Da-sein nunmehr der entmenschlichte, der unmenschliche Mensch ist. Die Vermenschung des Menschen will sagen, daß sich der Mensch in seinem Wesen als Subjekt nur aus sich selbst und nicht aus dem Bezug zur Wahrheit des Seyns bestimmt. Das neuzeitliche Subjekt und seine Freiheit ist die in sich eingerollte Vermenschung des Menschen. Zu dieser gehört die Vermenschung des Seins, sofern dieses als die Vorgestelltheit aus dem vorstellenden Subjekt gesetzt wird. Die Wesensfolge aber der Vermenschung des Seins ist die Vermenschlichung des Seienden. Beides in seiner Zusammengehörigkeit, Vermenschung des Menschen und des Seins und die Vermenschlichung des Seienden, bedenkt Heidegger im 61. Abschnitt der 'Besinnung' unter dem seinsgeschichtlichen Namen des Anthropomorphismus".

Allereerst dient opgemerkt te worden dat er in Heideggers denken niet van het feitelijke menszijn *geabstraheerd* wordt. In Hoofdstuk 4 § 2.1 is dit duidelijk gemaakt. Daar is het verschil besproken tussen abstraheren en generaliseren enerzijds en Heideggers *formale Anzeige* anderzijds. Heidegger abstraheert niet van de feitelijke bepaaldheid van het individuele leven maar gaat ten opzichte daarvan terzijde. Er is geen sprake van abstractie maar van de onooglijke beweging van een *Versetzung*. De vraag van Verbrugge of Heidegger met deze stap terzijde (of terug) niet toch de band met het concrete leven verliest is echter terecht en blijft overeind staan.

Het is zeker zo dat Heideggers uitwijken een *epoche* in de zin van een opschorting is. Maar in dit uitwijken ligt tegelijkertijd de enige mogelijkheid van een methode die niet technisch-voorstellend is. Er is sprake van een beweging over en weer (*Hin und Her*), weg van het concrete leven *en terug* en niet van een definitief terzijde schuiven. In GA 26 zegt Heidegger dat de 'neutraliteit' van *Dasein* geen differentie, negativiteit of abstractie is, maar juist de voorafgaande mogelijkheid van iedere differentiëring of concretisering betreft: "Die eigentümliche *Neutralität* des Titels 'das Dasein' ist wesentlich, weil die Interpretation dieses Seienden vor aller faktischen Konkretion durchzuführen ist. Diese Neutralität besagt auch, daß das Dasein keines von beiden Geschlechtern ist. Aber diese Geschlechtslosigkeit ist nicht die Indifferenz des leeren Nichtigen, die schwache Negativität eines indifferenten ontischen Nichts. Das Dasein in seiner Neutralität ist nicht indifferent Niemand und Jeder, sondern die ursprüngliche Positivität und Mächtigkeit des Wesens. Die Neutralität ist nicht die Nichtigkeit einer Abstraktion, sondern gerade die Mächtigkeit des *Ursprunges*, der in sich die innere Möglichkeit eines jeden konkreten faktischen Menschentums trägt" (pp.171-172). Zie ook p.173: "Das Dasein überhaupt birgt die innere Möglichkeit für die faktische Zerstreuung in die Leiblichkeit und damit in die Geschlechtlichkeit. Die metaphysische Neutralität des innerlichst isolierten Menschen als Dasein ist nicht das leere Abstraktum aus dem Ontischen, ein Weder-noch, sondern das eigentlich Konkrete des Ursprunges, das Noch-nicht der faktischen Zerstreutheit".

Verbrugge vraagt zich echter af of dit 'primaat van de mogelijkheid' geen veronachtzaming van het faktische impliceert. Het gaat hier niet om het onderscheid tussen een mogelijkheid als potentie en de realisering daarvan als actualiteit. Zie bijv. Hum p.148: "Sich einer 'Sache' oder einer 'Person' in ihrem Wesen annehmen, das heißt: sie lieben: sie mögen. Diese Mögen bedeutet, ursprünglicher gedacht: das Wesen schenken. Solches Mögen ist das eigentliche Wesen des Vermögens, das nicht nur dieses oder jenes leisten, sondern etwas in seiner Her-kunft 'wesen', das heißt sein lassen kann. Das Vermögen des Mögens ist es, 'kraft' dessen etwas eigentlich zu sein vermag. Dieses Vermögen ist das eigentlich 'Mögliche', jenes, dessen Wesen im Mögen beruht. Aus diesem Mögen vermag das Sein das Denken. Jenes ermöglicht dieses. Das Sein als das Vermögend-Mögende ist das 'Mögliche'. Das Sein als das Element ist die 'stille Kraft' des mögenden Vermögens, das heißt des Möglichen. Unsere Wörter 'möglich' und 'Möglichkeit' freilich unter der Herrschaft der 'Logik' und 'Metaphysik' nur gedacht im Unterscheid zu 'Wirklichkeit', das heißt aus einer bestimmten – der metaphysischen – Interpretation des Seins als actus und potentia, welche Unterscheidung identifiziert wird mit der von existentia und essentia. Wenn ich von der 'stillen Kraft des Möglichen' spreche, meine ich nicht das possibile als essentia eines actus der existentia, sondern das Sein selbst, das mögend über das Denken und so über das Wesen des Menschen und das heißt über dessen Bezug zum Sein vermag. Etwas vermögen bedeutet hier: es in seinem Wesen wahren, in seinem Element einbehalten".

Evenmin gaat het om een Kantiaanse 'Bedingung der Möglichkeit', of om de oppositie theoretisch – praktisch. Dit laatste lijkt Verbrugge te suggereren wanneer hij zegt: "Het is echter de vraag of deze analyse [i.e. de Daseinsanalyse] – en daarmee ook de zijnsvraag – zich dan niet beweegt in een grondstructuur die in wezen haar herkomst vindt in en ook slechts van toepassing is op het theoretische leven waarin nu juist de eigen aard van het feitelijke leven van de mens wordt verwaarloosd. Een dergelijke vraag klinkt wellicht vreemd. Zeker wanneer men bedenkt dat het nu juist Heidegger is geweest die uitdrukkelijk heeft gewezen op de dominantie van de theoretische houding in de traditie van de filosofie". (p.36)

Zoals in dit proefschrift duidelijk is gemaakt (zie Hoofdstuk 4 § 2.2) heeft de *theoretische instelling* waar Verbrugge hier naar verwijst, weinig te maken met het traditionele onderscheid tussen theorie en praktijk. Dit onderscheid is in de Nieuwe Tijd indifferent geworden. Theorie is als de bewerking van het werkelijke zodanig dat het als berekenbaar, beheersbaar, voorstelbaar verschijnt zélf constructie en dus arbeid. Heidegger wijst de theoretische instelling niet af; tegelijkertijd zoekt hij

niettemin een wijze van denken die niet voorstellend en constructief-technisch is. Verbrugges verwijt dat Heidegger in de Daseinsanalyse gebonden blijft aan het theoretische en het feitelijke verwaarloost is dus onterecht.

Het gaat Heidegger om de 'dimensie' waaruit de concrete betekenissen en identiteiten ontspruiten. Verbrugge heeft in die zin gelijk, dat Heideggers denken onmenselijk is, dat wil zeggen: deze dimensie waarbinnen de mens zich tot anderen en tot de dingen in zijn leven kan verhouden is niets menselijks en laat zich aan menselijke intenties of activiteiten niets gelegen liggen. Het bezinnende *formal anzeigende* denken dat Heidegger zoekt, is een zich laten afstemmen op het zich onttrekkende ongenaakbare bereik. Dit 'zich laten afstemmen' is een zich laten wegvoeren, maar tegelijk een vasthouden aan en blijven op de plaats waaraan dit sterfelijke denken nu eenmaal gebonden is: het menselijke eindige opgaan in de dingen. Zich laten wegvoeren en tegelijkertijd bij zichzelf blijven: deze beweging is een uiteengescheurd raken die geenszins het karakter van een abstractie heeft.

Ook de tegenstelling abstract – concreet is niet vanzelfsprekend wanneer het om Heideggers denken gaat. Het bedenken van het meest nabije - de concrete vanzelfsprekende gegevenheden van mijn individuele faktische leven (zoals genoemd door Verbrugge) - vergt een omweg. We kunnen het faktische leven niet zomaar doordenken aangezien we er te dicht op zitten, het ons als vanzelfsprekend omgeeft en we ons er tegen moeten verzetten om het te kunnen zien. Pas in deze tegen-beweging is er een *con-crescere* mogelijk: Zie Th.C.W. Oudemans, *Heidegger: Reading against the Grain, in Reading Heidegger from the start. Essays in His Earliest Thought*, p.43: "For the time being, the against is formal emptiness. It is a pre-supposition that has yet to gain weight, as the interpretation enters into emptiness as its own presupposition (GA 61 p.132). The possibility of a true concretion of asking lies only within *Ruinanz*, where the against is not ready and waiting to be interpreted. The against only truly becomes against in its interpretation, and its interpretation only truly becomes interpretation by entering into the against. This enigmatic growing together of interpretation and interpretandum, its *Zusammenwachsen*, the con-cretion, is the movement of fundamental philosophical thinking".

In de Daseinsanalyse gaat het om een beweging tussen de mens en zijn verhouding tot wat er is en het onbenaderbare bereik waarin deze verhouding zich afspeelt. Het gaat hier kortom, om de ontologische differentie. Deze is daarom zo problematisch omdat dit onderscheid in indifferentie is weggezonken en onervaarbaar en onbespreekbaar is. Verbrugge heeft daarom ongelijk wanneer hij zegt: "De gedachte van de ontologische differentie berust mede op een tevoren gesteld kwalitatief onderscheid tussen de zijnden, namelijk tussen Dasein en de andere zijnden. De 'plaats' van deze ontologische differentie is in de periode rond *Sein und Zeit* de mens zelf". (p.76). De ontologische differentie kan nooit in de mens zelf geplaatst zijn. Integendeel, menszijn is pas wat het is, dankzij de ontologische differentie (en de onttrekking daarvan).

Verbrugge meent enerzijds dat de mens als het concrete zijnde door Heidegger verwaarloosd wordt. Anderzijds meent hij dat Heidegger de mens te zeer centraal stelt, door hem te isoleren: "Doordat Heidegger het zijn bij voorbaat begrijpt in termen van het in wezen theoretische grondschema van Husserls intentionaliteit, legt hij ook de verhouding van de mens tot het zijnde eenzijdig uit vanuit de mens, die daarbij volledig geïsoleerd op zichzelf, zelfs los van zijn eigen natuur wordt gesteld en in wezen 'tegenover' het zijnde als het andere staat. Het zijnde kan zich vervolgens slechts aan de mens 'tonen' in het licht van een bepaald zijnsverstaan dat Dasein *van zich uit* meebrengt". (p.77).

Het is echter geenszins zo dat 'de mens' of *Dasein* (wat geen synoniemen zijn!) van zich uit het licht van een bepaald zijnsverstaan meebrengt. De verhouding van de mens tot het zijnde wordt niet eenzijdig vanuit de mens uitgelegd; veeleer ont-menselijkt Heidegger deze betrekking, zoals hierboven reeds bleek. Daarop berustte nu juist Verbrugges verwijt dat Heidegger het zijnde verwaarloost. Verbrugge ziet niet alleen een verwaarlozing van het concrete leven gelegen in 'het primaat van het mogelijke' ten opzichte van het feitelijke, maar juist ook daarin dat Heidegger het menszijn *isoleert*: "Heideggers idee van Dasein als een 'doel op zich' heeft evenwel *de solipsistische individuatie* tot uitgangspunt". (pp.85-86); "Zo heeft de solipsistische individuatie in zichzelf de structuur dat de feitelijke wereld en de eigen feitelijke levensbepaaldheid van het 'eigenlijke zelf' worden buitengesloten. Dit zullen we eveneens bijvoorbeeld in Heideggers analyse van de angst zien gebeuren: het zelf-zijn wordt in zijn eigenlijkheid begrepen als het volstrekt verenkelde mogelijk-zijn.

Dat betekent dat het eigenlijke zelf als een 'totaliteit van uitsluiting' *tegenover* de feitelijke wereld komt te staan, ja zelfs tegenover de eigen bepaaldheid van zijn individuele leven als zijnde". (p.86)

Hier is echter sprake van een misverstand. Heidegger zegt in GA 26: "Dieses neutrale Dasein ist daher auch nicht das egoistisch Einzelne, nicht das ontische isolierte Individuum. Nicht die Egoität des Einzelnen rückt ins Zentrum aller Problematik. Doch ist der Wesensbestand des Daseins, in seiner Existenz zu sich selbst zu gehören, mit in den Ansatz aufzunehmen. Der Ansatz in der Neutralität bedeutet zwar eine eigentümliche Isolierung des Menschen, aber nicht in faktisch existenziellem Sinne, als wäre der Philosophierende das Zentrum der Welt, sondern sie ist die *metaphysische Isolierung* des Menschen". (p.172).

Het isolement van menszijn is geen solipsisme In *SuZ* legt Heidegger uit dat het hier gaat om een 'solipsisme' dat niets van doen heeft met een geïsoleerd subject dat verplaatst wordt in een wereldloze leegte, maar dat juist *Dasein* voor en in zijn 'in-de-wereld-zijn' brengt (p.88). Het gaat primair om de mogelijkheid in de wereld, bij anderen te zijn (p.298). De *Vereinzelung* is zelf een wijze van ontsluiten van het *Da* (p.263). Dat *Dasein* uiteen kan gaan in mannelijk en vrouwelijk, jeugd en ouderdom etc. behoort tot het zijn zelf (GA 26 p.173). Heidegger noemt dit uiteengaan in verschillende mogelijkheden *Geworfenheit*; dit is een trek van *Dasein* zelf (GA 26 p.174).

Datgene wat hier ter sprake gebracht wordt betreft geen isolement van iets ten opzichte van iets anders of iets dat abstract of theoretisch is, maar dat wat zich onttrekt aan iedere *Bedeutsamkeit* of ervaarbaarheid en dat de doorlaatbaarheid van zijn en denken doorbreekt. Deze *Unbezüglichkeit* kan blijken als een isolement of een abstractie, maar deze woorden verbloemen de totale incommensurabiliteit en het uitgesloten zijn die tekenend zijn voor Heideggers primaire denkervaring. Die betreft het problematische van de toegang: het is wel mogelijk uitspraken te doen over de dingen, maar het *Offene* is daarbij altijd eerder (zie Martin Heidegger/Eugen Fink, *Heraklit* m.b.t. *ontische Nähe*). In *Sein und Ze*it blijkt op welke wijze er toegang is tot de 'ontische nabijheid': de stemming. In de stemming wordt zichtbaar hoe datgene waartoe geen toegang verkregen kan worden, het *Unnahbare*, stemmend en zo moverend is.

Die wijze van verschijnen die mensen en dingen in het licht van de berekenbaarheid bij elkaar laat horen noemt Heidegger: *Ge-stell.*[509] De vraag hoe wij in contact kunnen komen met het *Ge-stell* komt altijd te laat, aldus Heidegger. Maar nooit te laat komt de vraag of wij onszelf ervaren als degenen wier doen en laten overal, nu eens klaarblijkelijk en dan weer in het verborgene, door het *Ge-stell herausgefordert* wordt. En nooit te laat komt vooral de vraag of en hoe wij ons inlaten met 'datgene' *waarin* het *Ge-stell* zelf 'is'.[510] Het Ge-stell is zelf: 'ontbergen', dat wil zeggen: een wijze van aan het licht laten komen. Van dit ontbergen zegt Heidegger: "Alles Entbergen kommt aus dem Freien, geht ins Freie und bringt ins Freie".[511] Dit 'vrije' duidt geenszins op de individuele vrijheid van een particuliere mens, maar is primair de vrijheid van 'het vrije veld', het open bereik van waaruit en waardoorheen wijzen

[509] Zie Hoofdstuk 3, § 2 e.v..

[510] TK pp.23-24: "Das Ge-stell ist das Versammelnde jenes Stellens, das den Menschen stellt, das Wirkliche in der Weise des Bestellens als Bestand zu entbergen. Als der so Herausgeforderte steht der Mensch im Wesensbereich des Ge-stells. Er kann gar nicht erst nachträglich eine Beziehung zu ihm aufnehmen. Darum kommt die Frage, wie wir in eine Beziehung zum Wesen der Technik gelangen sollen, in dieser Form jederzeit zu spät. Aber nie zu spät komt die Frage, ob wir uns eigens als diejenigen erfahren, deren Tun und Lassen überall, bald offenkundig, bald versteckt, vom Ge-stell herausgefordert ist. Nie zu spät kommt vor allem die Frage, ob und wie wir uns eigens auf das einlassen, worin das Ge-stell selber west".

[511] TK p.25.

van verschijnen opkomen en ondergaan. Dankzij de *formale Anzeige* kan zichtbaar worden dat het voorstellende denken zelf een wijze van 'laten zien' is, die wij al op voorhand hebben aangenomen en die opkomt uit een bereik dat zich onttrekt. De reductie van de *formale Anzeige* is een *Verrückung*, een weggerukt worden van de vanzelfsprekende omgang met de zijnden naar het bereik dat *deze* omgang toelaat.

Alleen zo zijn de 'bevrijding' en de 'vrijheid' te begrijpen waarvan Heidegger spreekt. Wanneer hij in *Die Frage nach der Technik* zegt een 'vrije verhouding tot de techniek' voor te bereiden[512], of wanneer hij in ditzelfde werk Hölderlin citeert met betrekking tot *das Rettende*[513] dan kan dit, ook al heeft het er alle schijn van, niet gaan om een bevrijding in de zin van een emancipatie. Heidegger is niet tegen de techniek en zoekt geen losmaking daarvan.

R. Gilliland onderzoekt deze problematiek in *The Destiny of Technology: Modern Science and Human Freedom in the Later Heidegger* in *Heidegger Studies*, vol. 18, 2002. Hij zegt op p.120: "The relationship of technology as something technical is unfree because we are dominated by enframing (NB: dit is zijn vertaling van *Gestell*, HvK.). However, the converse is not the case in a free relationship: It consists neither in *human mastery over* enframing nor in *freedom from* enframing. Heidegger's notion of a free relationship to technology is difficult to grasp because he effaces the schematic boundaries found in the traditional concepts of freedom. Key to Heidegger's treatment of both of these issues is the distinction he introduces between destiny (*Geschick*) and fate (*Schicksal*). According to Heidegger, enframing is a destiny for human beings. It is a gathering-sending (*versammelndes Schicken*) that 'brings the human being to a way of revealing'". Gilliland vraagt zich af of vrijheid volgens Heidegger iets menselijks is of niet. Volgens Gilliland lijkt dit in eerste instantie niet zo te zijn, maar blijkt de mens er wel degelijk een rol in te spelen: p.122: "'The human being does not 'possess' freedom as a property. At best the reverse holds true: Freedom, the ek-sistent, revealing Da-sein, possesses the human being'. The passage just quoted might suggest that freedom in this sense is not something human. However, if we carefully consider Heidegger's discussion of freedom in this essay, it will become apparent that this is not the case". Gilliland vraagt op pp.122-123: "Is freedom as letting be ouside the control of human beings, or is it something that possesses us when we decide to reveal beings in an originary manner?" Hier moet opgemerkt worden dat er geen sprake is van een *wij* die het *besluit nemen* om dat wat er is op een bepaalde manier aan de dag te laten treden. Gilliland ziet dit wel, zoals blijkt uit de volgende passage: "This is not to suggest that freedom and Dasein are merely human, are merely under human control. (…) The engagement with beings is not *merely* a matter of human decision". Het woord *merely* is echter niet op zijn plaats omdat het suggereert dat vrijheid en de manier waarop de dingen en wij tot elkaar komen wel *deels* of *in een bepaald opzicht* in handen van de mens ligt. Gilliland probeert ook dit probleem ter sprake te brengen maar slaagt daar niet geheel in. De indruk blijft bestaan dat de mens een bepaalde beslissing kan of moet nemen: p.123-4: "… it [i.e. destiny] places the human being between two possibilities, the possibility of losing itself in the current way of revealing and that of being admitted more originarily into the essence of unconcealment. (...) To what extent is the human being able to decide between the two possibilities of destiny?". Gilliland blijft in deze gedachte gevangen omdat Heidegger zelf daartoe aanleiding geeft zoals moge blijken uit het vervolg van deze paragraaf.

cf. Oudemans, *Ernüchterung des Denkens oder der Abschied der Onto-Theologie*, p.28: "Die Schwere, die auf der Vorbereitung einer Denkerfahrung lastet, besteht darin, daß das Licht der

[512] TK p.5.
[513] TK p.35.

Wahrheit unabhängig vom Menschen ist und bleibt - und zugleich eine Beziehung zum Wesen des Menschen ist. Das Sein braucht das Wesentliche des Menschen, das aber nichts Menschliches ist, nämlich das Denken. Das bedeutet keineswegs, daß das Denken das menschliche Denken auch erreicht". Met betrekking tot de vrijheid waarvan Heidegger spreekt, zegt Oudemans: "Das Verhältnis zwischen Dasein und dem Da, das es zu bestehen hat, ist unterbrochen und beschattet. Die Erfahrung dieser Unverhältnismäßigkeit ist die Denkerfahrung, die *Sein und Zeit*, aber auch die heutige Unfreiheit des Denkens trägt. Das Lesen von *Sein und Zeit* ist das Hingeführtwerden zur Unentschiedenheit unseres Wesens, der Unentschiedenheit, die *unsere* Freiheit ist". (p.95).

De vrijheid die Heidegger op het oog heeft is niets menselijks, zoals ook het 'vrije veld', het opene, niets menselijks is. De tendens om het *Da* toch vanuit het menselijke te denken is onweerstaanbaar, mede omdat Heidegger zelf daartoe aanleiding geeft wanneer hij zegt dat het wezen van 'zijn' het wezen van de mens *braucht*:

"Omdat echter 'zijn' zich als wezen van de techniek in het *Ge-Stell* heeft 'geschikt' en omdat tot het wezen van 'zijn' het mensenwezen behoort, inzoverre het wezen van 'zijn' het mensenwezen *braucht*, om als 'zijn' behoed te blijven en zo als 'zijn' te 'wezen', daarom kan de techniek niet zonder hulp van het mensenwezen naar de omslag van zijn *Geschick* worden geleid".[514]

Heidegger wijst er weliswaar op dat *brauchen* in dit verband geenszins de economische betekenis heeft van 'nodig hebben' of 'afhankelijk zijn van', maar toch blijft de indruk bestaan dat 'het wezen van zijn' een betrekking tot de mens heeft, van welke aard dan ook. Echter, 'het wezen van zijn' en de *Sinn* daarvan zijn zo ongenaakbaar dat zij zich volledig aan het menselijke onttrekken, zodanig dat het woord *brauchen* maar ook 'zich schikken', 'zich geven' etc.. hoopvolle antropomorfe of antropocentrische woorden zijn, die de onverschilligheid van een 'buiten zonder meer'[515] verhullen. In die zin spreken ook woorden als *Geschick* of *acceptio* nog te zeer vanuit een betrekking tot de mens.

---

[514] GA 79, p.69: "Weil jedoch das Seyn sich als Wesen der Technik in das Ge-Stell geschickt hat, zum Wesen des Seyns aber das Menschenwesen gehört, insofern das Wesen des Seyns das Menschenwesen braucht, um als Sein nach dem eigenen Wesen inmitten des Seienden gewahrt zu bleiben und so als das Seyn zu wesen, deshalb kann das Wesen der Technik nicht ohne die Mithilfe des Menschenwesens in den Wandel seines Geschickes geleit werden".

[515] Zie R.J.A. van Dijk, *Helderheid: begrip en fenomeen*, in: *Techniek en informatisering. Het denken van Heidegger* (Th.C.W. Oudemans red.). In deze voordracht vraagt van Dijk de aandacht voor "iets dat er al ligt, al daar is, *voor* Heideggers denkpogingen, iets waar Heidegger zelf steeds weer naar moet wijzen: een generzijds, een *buiten*. (…) We zeggen: wat van zich uit al daar *is*, en dan zeggen we al teveel. Immers, het gaat hier niet om het 'is', niet om *zijn* (…). Een betere naam zou zijn: wat van zich uit al *heerst*, in de zin van het Griekse *hyparchein*: wat van zich uit alles doortrekt. (…) Datgene wat er al ligt, voor de denkpogingen van Heidegger (misschien moeten we zeggen: wat eraan voorafg*aat*, want het is een voortdurend gaan en in zichzelf teruggaan), is datgene wat is – het ligt om met Heidegger te spreken, als het ware dwars. We zeggen: het ligt dwars over het denken. Het is buiten verhouding – in zijn nabijheid laat het zich er niets aan gelegen liggen, of het denken er een betrekking mee onderhoudt of niet. Het is wel nabij, maar in deze nabijheid geeft het niets weg: het is een buiten zonder meer". (p.53).

De woorden *Ge-stell*, *Geschick*, *acceptio* of *Dasein* zijn voorbeelden van een *formal anzeigende* manier van spreken. Deze woorden zijn niet primair concepten die een stand van zaken beschrijven maar Heidegger laat in deze woorden de tekening ter sprake komen van de wijze waarop wij en de dingen elkaar aangaan. Heidegger noemt deze 'begrippen' ook wel *Inbegriffe* omdat wij er bij inbegrepen zijn. Hij zegt ten aanzien van deze 'begrippen':

"De (…) *begrippen* kunnen alleen dan verstaan worden, indien ze niet opgevat worden als betekenissen van hoedanigheden en kwaliteiten van iets dat voorhanden is, maar als *aanwijzingen* daarvoor, dat het verstaan zich eerst aan de algemene opvattingen van het zijnde moet ontworstelen en specifiek zich moet omkeren (*verwandeln*) naar het *Da-sein* in zichzelf. In elk van deze begrippen – *Tod, Entschlossenheit, Geschichte, Existenz* – ligt de aanspraak van deze ommekeer, maar niet als een zogenaamd ethische toepassing achteraf van het begrepene, maar als een vooruitlopend ontsluiten van de dimensie van wat begrijpbaar is. Omdat de begrippen, voor zover ze echt gewonnen zijn, altijd alleen deze aanspraak van een dergelijke ommekeer laten aanspreken, maar deze ommekeer nooit zelf kunnen veroorzaken, zijn ze *anzeigend*. Ze wijzen naar en in het *Dasein*. *Dasein* is echter altijd – zoals ik het versta – *mijn Dasein*. Omdat de 'begrippen' bij dit aanwijzen in overeenstemming met hun aard telkens wijzen naar een concretisering van het afzonderlijke *Dasein* in de mens, maar deze nooit in hun 'gehalte' al meebrengen, zijn ze *formeel aanwijzend*".[516]

Deze paragraaf maakt duidelijk dat de volgende kritiek van Philipse in zijn boek *Heidegger's Philosophy of Being* (1998) op een misverstand bericht. Philipse zegt op pp.158-159: "According to Heidegger, we are now living in the epoch of technology. What he means by this is not that technology in the usual sense plays a substantial role in contemporary Western culture, even though that is of course true, but that our fundamental stance is that of technology. This is to say that, according to Heidegger, everything shows up for us as raw material for production, processing, consumption, and exploitation. Even human beings tend to be viewed as a means of production only. We might object that a great many phenomena in contemporary culture, such as the ecological movement and the notion of the fundamental rights of man, refute Heidegger's thesis of *das Wesen der Technik* (the reign of technology) as a monolithic fundamental stance. However, because Heidegger assumes that fundamental attitudes are totalitarian or holistic, he would stigmatize such objections as symptoms of false consciousness. (...) Heidegger's Neo-Hegelian foundationalism, like Marx's variety of Neo-Hegelianism, implies the thesis of a global false consciousness: anyone who thinks that there are exceptions to the present reign of technology must be mistaken, because the fundamental stance of technology determines the way in which *everything* manifests itself to us".

---

[516] GA 29/30 pp.428-429: „Die (...) *Begriffe* sind nur dann verstehbar, wenn sie nicht als Bedeutungen von Beschaffenheiten und Ausstattungen eines Vorhandenen genommen werden, sondern als *Anzeigen* dafür, daß das Verstehen erst den vulgären Auffassungen des Seienden sich entwinden und eigens sich in das Da-sein in ihm verwandeln muß. In jedem dieser Begriffe – Tod, Entschlossenheit, Geschichte, Existenz – liegt der Anspruch dieser Verwandlung, und zwar nicht als nachträgliche sogenannte ethische Anwendung des Begriffenen, sondern als vorgängiges Aufschließen der Dimension des Begreifbaren. Weil die Begriffe, sofern sie echt gewonnen sind, immer nur diesen Anspruch solcher Verwandlung ansprechen lassen, aber nie selbst die Verwandlung verursachen können, sind sie anzeigend. Sie zeigen in das Dasein hinein. Da-sein aber ist immer – wie ich es verstehe – *meines*. Weil sie bei dieser Anzeige zwar ihrem Wesen nach je in eine Konkretion des einzelnen Daseins im Menschen hineinzeigen, diese aber nie in ihrem Gehalt schon mitbringen, sind sie *formal anzeigend*".

Cruciaal is hier datgene wat Philipse als een totaliteitsaanspraak beschouwt; *alles* zou in het licht van de techniek verschijnen, zonder enige uitzondering. Heidegger doet echter geen uitspraken over een totaliteit in de zin van een optelsom van alle zijnden en verschijnselen, maar maakt een *semantische* opmerking. Een dergelijke opmerking is niet zomaar te weerleggen door een voorbeeld waaruit het tegendeel zou blijken. Weerlegging en falsificatie van de *fitness* van een hypothese hoort zelf thuis in het licht van de technologie. Wat Heidegger een *Grundzug der Haltung des Daseins* noemt is geen *these* over "alles wat er is". *Herausforderung* is geen eigenschap van alle zijnden, maar is een woord dat ter sprake brengt in welk licht, binnen welke tekening, wat er is en wij tot elkaar komen.

Philipse zegt dat iemand die een andere ervaring heeft – bijvoorbeeld een toerist die de Rijn op een poëtische manier ziet, als beladen met symbolische betekenis, of een boswachter die van het bos houdt en meent dat hij daar net zoals zijn grootvader door heen loopt en van technologie niets merkt – een 'vals bewustzijn' (*false consciousness*) zou moeten worden toegeschreven, als we bij Heideggers gedachte blijven. Maar noch de toerist, noch de boswachter heeft volgens Heidegger een *bewustzijn*, laat staan een *vals*. Heidegger heeft het niet over het bewustzijn van personen maar hij doet een stap terzijde ten opzichte van allerlei ervaringen en vraagt of deze ervaringen niet 'gestuurd' zijn. Philipse is in zijn manier van denken en spreken gebonden aan de logica en de propositie en dus aan techniek. Daardoor kan hij de techniek nooit in de blik krijgen.

Tot slot kan worden opgemerkt dat de voorbeelden die Philipse noemt van de milieubeweging en de rechten van de mens beide voorbeelden zijn waaruit juist het tegendeel blijkt van wat hij wil illustreren. Met betrekking tot het voorbeeld van de boswachter: het is niet meer mogelijk om zonder enig besef van de technologie door een bos te lopen. Overal zijn borden die ons gedrag sturen met regels die de functionaliteit van het bos moeten handhaven of bevorderen, of die ons informeren over de (gesubsidieerde) projecten waarin het bos is opgenomen of ons verwijzen naar andere mogelijkheden van recreatie. Ook de andere voorbeelden die Philipse noemt, weerleggen de zogenaamde 'these' (zie hierboven) van Heidegger niet. De milieubeweging is geheel technologisch georganiseerd en staat in dienst van behoud en replicatie. In zijn Humanismebrief heeft Heidegger al laten zien dat humanisme en technologie hetzelfde zijn.

3. Heidegger en het Darwinisme

De *formal anzeigende* manier van spreken is een geheel andere dan de wetenschappelijke. Het gaat Heidegger om de technologische horizon van de wetenschap. Niettemin kan de indruk gewekt worden dat hij zich toch op het terrein van de wetenschap begeeft. Zo gaat hij in *Die Grundbegriffe der Metaphysik* ondermeer in op het onderscheid tussen mens en dier en tussen levende wezens en machines. Hij doet dit echter niet om categorieën af te bakenen of definities te geven; hij bedrijft geen wetenschap en geeft ook geen 'filosofische grondslagen' aan de biologie. Evenmin is het hem te doen om een ´regionale ontologie`.[517] Wanneer Heidegger in *Die Grundbegriffe der Metaphysik* zijn drie 'thesen' ter sprake brengt - "1. Der Stein ist weltlos. 2. Das Tier ist weltarm. 3. Der Mensch ist weltbildend" - dan is de verleiding groot om hem te verwijten dat hij metafysische categoriale onderscheidingen handhaaft.

[517] Zie R. J. A. Van Dijk, *Grundbegriffe der Metaphysik. Zur formalanzeigenden Struktur der philosophischen Begriffe bei Heidegger* in *Heidegger Studies* vol. 7 (1991), p.92: "Die Erörterung des Wesens des Lebens ist weit mehr als nur eine regionale Ontologie der lebendigen Natur. Im Phänomen des Lebens liegt wesenhaft der Bezug auf eine Offenbarkeit des Seienden überhaupt".

Dit verwijt is echter onterecht. Heidegger *lijkt* alleen gebonden te blijven aan deze onderscheidingen. Het gaat hem er niet om uitspraken te doen over verschillende categorieën dingen of levende wezens en hun eigenschappen. In *Die Grundbegriffe der Metaphysik* houdt hij niettemin vast aan een *onoverbrugbaarheid* tussen artefacten, dieren en mensen. In de verwantschap én het afgrondelijke verschil tussen mensen, andere levende wezens en de zogenaamd 'dode' natuur ziet Heidegger een mogelijkheid blootgesteld te raken aan het opene dat de mogelijkheid en onmogelijkheid van contact geeft en waarin verwantschappen en onderscheidingen überhaupt mogelijk zijn. In het vervolg zal duidelijk worden wat de aard is van de onoverbrugbaarheid die Heidegger in *Die Grundbegriffe der Metaphysik* denkt te zien. Voordat ter sprake gebracht wordt in welke zin Heidegger een mogelijkheid ziet tot het ervaren van het open bereik wordt eerst een aantal punten besproken waar hij de alomvattendheid van de mechanisering nog niet in volle omvang tot zich toelaat.

Het toetsen van wat Heidegger in *Die Grundbegriffe der Metaphysik* zegt aan het Darwinistische zuur is in die zin onmogelijk dat Heidegger een *formal anzeigende* manier van spreken zoekt die onverenigbaar en onvergelijkbaar is met de wetenschappelijke manier van spreken van het Darwinisme. Hij beoogt terzijde te gaan van het rekenen op effectiviteit en succes en de zich onttrekkende ruimte te ervaren die het economisch rekenen moveert en toelaat. Daarbij blijft hij niettemin aangewezen op de totaliteit van dit economisch rekenen en de mechanisering. Gaandeweg heeft Heidegger ingezien hoe ver de mechanisering reikt – verder dan hij soms aanvankelijk dacht.

3.1 Misverstanden

In deze paragraaf worden enkele misverstanden van Heidegger ten aanzien van het Darwinisme besproken. Wanneer het gaat om een zogenaamde wijziging in zijn denken, dan heeft het geen zin dit hem als een tekort aan te rekenen. Kritiek in deze zin blijft gebonden aan het rekenende denken.[518] Wanneer wij kritiek leveren, nemen wij de toegankelijkheid van Heideggers 'standpunten' en 'perspectieven' als vanzelfsprekend aan. Dat betekent: al op voorhand hebben wij Heidegger geplaatst, hem geïncorporeerd, hem als vergelijkbaar en

[518] Zie o.a. ZoS p.175: "Was heißt *Kritik*? Das Wort kommt von griechischen krinein, das heißt unterscheiden. Etwas gegen etwas abheben, meist etwas Niederes gegen etwas Höheres. In der Logik heißt dieses Vorgehen ein Urteil, eine Beurteilung. Beide Aussagen beinhalten eine negative Kritik. Eine positive Kritik hat das Ziel, die Sache, um die es geht, zu fördern. Sie ist immer ein Hinweis auf neue sachliche Möglichkeiten. Eine negative Kritik sagt, etwas am Thema sei nicht in Ordnung".

daarmee berekenbaar en beheersbaar voorgesteld. Dit betekent eveneens: dat wij ten aanzien van onszelf al hebben aangenomen dat wij rekenende bestanden zijn die uit zijn op het in bezit nemen en repliceren van 'gedachten' als informatiebestanden. Precies dit is wat Heidegger noemt: *der Betrieb der Universität* en de *Jahrmarkt* van de filosofie.[519] Een confrontatie met het open bereik, met *Dasein*, is dan op voorhand onmogelijk, waarbij deze onmogelijkheid niet eens ervaren kan worden.[520]

Wanneer in het onderstaande veranderingen in het denken van Heidegger ter sprake gebracht worden dan betreffen deze niet zozeer een 'verandering van standpunt' of een achterhaald worden door de voortschrijdende technologie. Er is een breuk gekomen in de horizon rond het denken over de verhouding tussen mens en dier, en wanneer blijkt dat het onmogelijk is aan bepaalde gedachten te blijven vasthouden dan is dit een beantwoording aan die breuk.

Hoe verhoudt Heideggers denken over identiteit en betekenis zich tot het Darwinisme? Hoewel het Darwinisme als wetenschap gebonden blijft aan de theoretische instelling is het niettemin mogelijk dat een dergelijke wetenschap tot nadenken stemt ten aanzien van het onderscheid tussen de niet-levende natuur en levende wezens en tussen mensen en dieren en zicht geeft op de wijze waarop de mens en de dingen tot elkaar komen. Op die manier kan het Darwinisme een aanzet zijn tot het bezinnende denken dat Heidegger zoekt. In deze paragraaf zal geprobeerd worden Heideggers eigenlijke *Anliegen* los te maken uit allerlei verhullingen en zijwegen waarin hij zich begeeft. Dit gebeurt door een gesprek tussen 'de vroege Heidegger' in (o.a.) *Die Grundbegriffe der Metaphysik* en 'de latere Heidegger' in (o.a.) *Die Herkunft der Kunst und die Bestimmung des Denkens*. Het gaat hierbij niet om een vergelijking en verrekening van de latere ten opzichte van de vroegere Heidegger – al is dit onvermijdelijk[521] en blijft de mogelijkheid bestaan dat de poging zich open te stellen voor een ander dan rekenend denken mislukt. Alles is hier gelegen aan de centrale vraag hoe in de alomtegenwoordigheid van de mechanica nadenken mogelijk is.

---

[519] GA 29/30 p.1 e.v..
[520] Zie ook Oudemans, ED pp.78-79.
[521] Zie Oudemans, *Heidegger: Reading against the Grain* p.36: "If Heideggers thinking is not thinking about but, as will be pointed out, shifts within the movement that is inherent to any thinking about, then any interpretation of Heidegger that speaks about his work has already moved away from it, has vaulted over it. That also applies to any division of his work into historical periods, as can be seen, for instance inthe collection in which this essay appears [i.e. *Reading Heidegger from the Start. Essays in His Earliest Thought*, ed. By Theodore Kisiel and John van Buren, HvK]. As soon as mention is made of the 'early' Heidegger – whether he is opposed to the 'later' Heidegger or placed in a continuum with him – Heidegger is positioned; in other words, he is an object of comparison: a re-presented subject".

3.1.1 Het levende en het mechanische in *Die Grundbegriffe der Metaphysik*

In *Die Grundbegriffe der Metaphysik* maakt Heidegger een scheiding tussen mechanica en leven. Alles wat leeft is volgens Heidegger: organisme.[522] Hij wijst daarbij het begrip van een 'levende substantie' of een 'levensstof' af.[523] 'Leven' is een geheel eigen 'zijnswijze' ten opzichte van de wijzen waarop bijvoorbeeld een stuk materie, een werktuig, een machine, een orgaan, een organisme of een dier zijn.

Een voorbeeld hiervan is het onderscheid dat Heidegger maakt tussen een werktuig en een orgaan, bijvoorbeeld een pen en een oog. Beide hebben en bieden mogelijkheden: een pen om mee te schrijven en een oog om mee te zien. Van geen van beide is dit een bijkomende eigenschap. Wel zijn de wijzen waarop het werktuig en het orgaan mogelijkheden hebben en bieden fundamenteel verschillend. Heidegger onderscheidt ten aanzien van het werktuig respectievelijk het orgaan een *Fertigkeit für etwas* en een *Fähigkeit zu etwas*. Een pen heeft in de vervaardiging ervan de *Fertigkeit* voor het schrijven verkregen. Een oog heeft op zichzelf echter niet zomaar de *Fähigkeit* om te zien. Het behoort tot een organisme (*Zugehörigkeit*), waardoor het pas het karakter van *Fähigsein* verkrijgt. Het orgaan heeft daarom niet een bepaalde *Fähigkeit* maar is veeleer een bezit van een *Fähigkeit*. Het *Fähigsein* verschaft zich organen. Bijvoorbeeld: het kunnen zien maakt pas het hebben van ogen mogelijk, of noodzakelijk.[524]

Niet alleen voor organen geldt dat zij niet als werktuigen of machines begrepen kunnen worden, maar ook voor organismen, aldus Heidegger in *Die Grundbegriffe der Metaphysik*. De opvatting van een levend wezen als een machine, met daar bovenop bovenmachinale functies, wijst hij van de hand – zij het dat hij een dergelijke opvatting minder verwerpelijk vindt dan een zuiver mechanistische. Beide opvattingen miskennen echter het geheel eigen karakter van het levende.[525] Volgens Heidegger is een werktuig een

---

[522] GA 29/30 p.311: "Alles Lebende ist *Organismus*"

[523] GA 29/30 p.311: "Der Begriff einer 'lebendigen Substanz', einer lebende Masse, eines 'Lebensstoffes' ist ein Unbegriff. Denn mit 'Stoff' und 'Substanz' in dieser Bedeutung ist gerade das Organismushafte des Lebendigen geleugnet".

[524] GA 29/30 p.319: "Das *Sehenkönnen* ermöglicht erst den Besitz von Augen, macht ihn in bestimmter Weise notwendig".; p.324: "Die Organe sind 'nur' zum Sehen, aber gleichwohl keine Werkzeuge. Die Organe sind nicht *dazu*, in die Fähigkeit nachträglich eingebaut, sondern sie entwachsen ihr und gehen in ihr auf, verbleiben in ihr und gehen in ihr unter".; p.327: "Die *Fähigkeiten* zum Fressen, zum Verdauen sind *früher als die jeweiligen Organe*".

[525] GA 29/30 p.313: "Wenn es aber so steht, dann ist es fraglich, ob wir Organismen als Werkzeuge und Maschinen fassen dürfen. Wenn das grundsätzlich ausgeschlossen ist, dann ist auch jenes Verfahren in der

product van de mens (*Erzeugnis*).[526] Hij zegt dat bijvoorbeeld het maken van werktuigen slechts mogelijk is op grond van '*Weltbildung*':

"Het artefact (*Zeug*) (vaartuigen, werktuigen en met name de machine) – iets dergelijks is alleen maar wat het is en hoe het is, als product (*Erzeugnis*) van mensen. Daarin schuilt: een dergelijk produceren (*Erzeugen*) van artefacten (*Zeug*) is slechts mogelijk, waar datgene wat wij '*Weltbildung*' noemen ten grondslag ligt".[527]

Dit produceren van werktuigen, bijvoorbeeld machines, is een bouwen (*Bauen*, *Maschinenbau*) volgens een plan (*Plan*). Dit plan is al tevoren bepaald door datgene waartoe het werktuig dient.[528] Datgene waartoe een orgaan of een werktuig dient, bepaalt wat een organisme en een werktuig *is*. Heidegger ziet hier echter een verschil tussen een organisme en een werktuig. Een werktuig dient voor iets, maar kent geen drang of drijfveer (is *trieblos*) ten aanzien van datgene waarvoor het dient. Een werktuig is voltooid (*vollendet* p.330) en kan in zijn werktuig-zijn niet verder, aldus Heidegger. Een werktuig is volgens een plan geproduceerd, terwijl een orgaan of organisme zélf regels meebrengt, zichzelf regelt, etc.. Een orgaan of organisme – dat wat *fähig* is - kent een *Trieb*[529] - waarbij Heidegger overigens iedere gedachte aan vitalisme[530], bewustzijn, een ziel of doelmatigheid afwijst.[531] De samenhang van werktuigen is volgens hem *trieblos*. Een hamer dient om te timmeren[532]; er is

---

Biologie unmöglich, das das Lebewesen zunächst wie eine Maschine nimmt und dann überdies noch übermaschinelle Funktionen einführt. Solches Verfahren trägt zwar den Lebenserscheinungen mehr Rechnung als eine rein mechanistische Theorie, und doch verkennt es das zentrale Problem, auf das wir immer wieder gedrängt werden: die ursprüngliche Eigenwesentlichkeit des Lebenden zu fassen".

[526] Wanneer men denkt aan aapachtigen die werktuigen ontwikkelen, of een vogel die de rotsen gebruikt om een schelp te openen of takjes om zijn nest mee te bouwen, dan is dit niet langer vol te houden.

[527] GA 29/30 p.313: "Das Zeug (Fahrzeug, Werkzeug und dergleichen und erst recht die Maschine) – dergleichen ist nur, was es ist und wie es ist, als *Erzeugnis* von Menschen. Darin liegt: Solches Erzeugen von Zeug ist nur möglich, wo das zugrunde liegt, was wir *Weltbildung* nennen".

[528] Het door Heidegger vermelde *Bauplan* dat zelf reeds bepaald is door datgene waartoe het gebouwde moet dienen is niet beperkt tot werktuigen. Dit bouwplan is veeleer een blauwdruk zoals het genoom dat is. Deze blauwdruk heeft het karakter van een programma dat een uitvoerder aanstuurt en bij het sterven van dit vehikel teruggaat 'naar de tekentafel' (Dawkins, SG p.260 *back to the drawing board*). Uiteindelijk stuurt dit genoom ook de *extended phenotypes* aan.

[529] GA 29/30 pp.333-334: "Das *Fähige* dagegen untersteht nicht einer Vorschrift, sondern es ist selbst *regelmitbringend* und regelnd. Es *treibt sich selbst* in bestimmter Weise *in sein Fähigsein zu ... vor*. Dieses Sichvortreiben und Vorgetriebensein in sein Wozu ist im Fähigen nur möglich, wenn das Fähigsein überhaupt *triebhaft* ist".

[530] GA 29/30 p.381: "Der Vitalismus ist für die biologischen Probleme ebenso gefährlich wie der Mechanismus". Zie ook p.318; hier wijst Heidegger de gedachte aan 'übermechanische Kräfte' af.

[531] GA 29/30 p.335: "*Bei all dem muß der Gedanke an Bewußtsein und Seelisches ganz ferngehalten werden; ebenso der einer 'Zweckmäßigkeit'*".

[532] GA 29/30 p.334: "Das Umzu der zeughaften Verweisung ist trieblos. Der Hammer ist gemäß seiner Gestaltung, seinem Material dienlich zum Hämmern. Das Sichvortreiben in das eigene Wozu und damit dieses durchmessende Sein der Fähigkeit ist schon das Sichregeln. Die Regelung ordnet nicht nachträglich das, was

geen sprake van zelfvervaardiging (*Selbstherstellung*), zelfsturing (*Selbstleitung*) en zelfvernieuwing (*Selbsterneuerung*). Deze drie momenten zouden een organisme ten opzichte van een machine kenmerken.[533]

Tenslotte gaat Heidegger in *Die Grundbegriffe der Methaphysik* ook expliciet in op het Darwinisme. Hij meent dat het Darwinisme een ontwikkelingsleer is en dat het een voorhanden organisme veronderstelt dat zich vervolgens aanpast aan een voorhanden omgeving.[534] In het hierna volgende zal blijken dat deze gedachten onjuist zijn.

3.1.2 Het levende en het mechanische in het informatietijdperk

Heidegger lijkt in *Die Grundbegriffe der Metaphysik* vast te houden aan het traditionele onderscheid tussen 'niet levende natuur', 'levende natuur' en 'artefacten' en de metafysische categorieën 'niet levende natuur', 'planten', 'dieren', 'mensen' (en eventueel goden). In het Darwinisme is gebleken dat de zogenaamde categorieën uit elkaar zijn voortgekomen en met elkaar verwant zijn en dat er altijd gevallen te vinden zijn waarvan niet duidelijk is tot welke categorie ze behoren. Heidegger heeft de gemeenschappelijke mechanische oorsprong van planten, dieren, mensen en dingen aanvankelijk niet onderkend. Hij zegt in *Die Grundbegriffe der Metaphysik* nog dat er in het geval van een hamer geen sprake is van zelfvervaardiging (*Selbstherstellung*), zelfsturing (*Selbstleitung*) en zelfvernieuwing (*Selbsterneuerung*). Deze drie momenten zouden een organisme ten opzichte van een machine kenmerken.[535]

In *Die Herkunft der Kunst und die Bestimmung des Denkens* neemt Heidegger hier afstand van. Hier brengt hij de cybernetica ter sprake. In de cybernetica worden de berekenbare processen begrepen als sturing van het ene proces door het andere door middel van de terugkoppeling van informatie. De sturing is een over en weer gaande beweging waarbij het ene proces het andere aanstuurt en reguleert. Er is sprake van gereguleerde

---

durch die Fähigkeit geleistet wird, sondern vortreibend. Sie ordnet im vortreibenden Hervortreiben die Folge der zu der jeweiligen Fähigkeit gehörigen möglichen Antriebe".

[533] GA 29/30 p.325: "*Selbstherstellung* überhaupt, *Selbstleitung* und *Selbsterneuerung* sind offenbar Momente, die den Organismus gegenüber der Maschine kennzeichnen".

[534] GA 29/30 p.382: "Diese Erforschung hat im Darwinismus die grundirrige Meinung zur Voraussetzung, daß das Tier vorhanden sei, und daß es sich dann an eine vorhandene Welt anpasse".

[535] GA 29/30 p.325: "*Selbstherstellung* überhaupt, *Selbstleitung* und *Selbsterneuerung* sind offenbar Momente, die den Organismus gegenüber der Maschine kennzeichnen".

circulatie die Heidegger *Regelkreis* noemt.[536] Op deze sturende terugkoppeling berust de zelfregulatie en automatisering van een bewegingssysteem. In de cybernetisch voorgestelde wereld verdwijnt het onderscheid tussen automaten en levende wezens. Dit onderscheid wordt geneutraliseerd tot het onderscheidloze voortgaan van informatie. De cybernetische ontsluiting van wat er is maakt een geregelde gelijkvormige en in deze zin universele berekenbaarheid mogelijk en daarmee de beheersbaarheid van de levenloze en levende wereld. De voorstelling van de mens in de Nieuwe Tijd was die van een subject dat een betrekking heeft tot de wereld als een rijk van objecten doordat het subject de wereld bewerkt. De aldus veranderde wereld koppelt terug op de mens. Cybernetisch voorgesteld is de subject-object-betrekking een wederkerige betrekking van informatie, de terugkoppeling in een specifieke regulatieve cirkelbeweging die zich laat omschrijven met de betiteling 'mens en wereld als circulatie van informatie'.

Heidegger onderkent hier dat in de cybernetische zelfsturing het onderscheid tussen automaten en levende wezens verdwijnt in de onderscheidloze informatie-uitwisseling.[537] Mensen worden dingen of bestanden en de dingen krijgen antropomorfe trekken; beide verschijnen in het licht van de economische circulatie. In de onderscheidloosheid ligt niettemin ook de aanzet tot de bezinning van Heidegger in *Die Grundbegriffe der Metaphysik*. Hij spreekt hier van de indifferentie van de toegankelijkheid van wat er is (*Indifferenz der Offenbarkeit von Seiendem*[538]). Dit betekent niet dat *het zijnde* indifferent is, of dat *wij* indifferent zijn; het open-zijn, het toegankelijk zijn van de dingen, dat *tussen* ons en de dingen ligt is onverschillig geworden. De differentie tussen een ding en zijn horizon (wereld) is weggevallen en het onderscheid tussen een ding en *das Offene*. Alles is op gelijke wijze voorhanden of ter beschikking voor berekening en planning zonder dat dit als zodanig ervaren wordt.[539] De dingen zijn ons gelijkmatig, onderscheidloos openbaar als het voor de hand liggende.

---

[536] HKuBdD, p.142.

[537] HKuBdD pp.141-142: "Die hin- und herlaufende Regelung der Vorgänge in ihrer Wechselbeziehung vollzieht sich demnach in einer Kreisbewegung. Darum gilt als der Grundzug der kybernetisch entworfenen Welt der Regelkreis. Auf ihm beruht die Möglichkeit der Selbstregelung, die Automation eines Bewegungssystems. In der kybernetisch vorgestellten Welt verschwindet der Unterschied zwischen den automatischen Maschinen und den Lebewesen. Er wird neutralisiert auf den unterschiedslosen Vorgang der Information".

[538] GA 29/30 p.515; zie ook p.398 e.v

[539] "…zunächst und zumeist lassen wir in der *Alltäglichkeit* unseres Daseins das Seiende in einer merkwürdigen Unterschiedslosigkeit an uns herankommen und vorhandensein. Nicht so, daß uns alle Dinge unterschiedslos ineinanderfließen – im Gegenteil, wir sind empfänglich für die inhaltliche Mannigfaltigkeit des Seienden, das uns umgibt, wir haben nie genug von Abwechslung und sind gierig nach Neuem und Anderem. Und doch ist dabei das Seiende, das uns umgibt, gleichmäßig offenbar als das eben Vorhandene im weitesten Sinne. (…) Daß das Seiende in dieser eingeebneten Gleichmäßigkeit des eben Vorhandenen offenbar sein kann, gibt dem Alltag

Nu wordt duidelijk dat het onderscheid dat Heidegger in *Die Grundbegriffe der Metaphysik* maakt tussen artefacten die *Fertigkeiten* zouden kennen en *trieblos* zouden zijn enerzijds en organen en organismen die *Fähigkeiten*, *Triebe*, zelfvervaardiging, zelfsturing en zelfvernieuwing zouden kennen anderzijds[540], niet gehandhaafd kan blijven. Binnen de indifferentie heeft een dergelijke onderscheid geen zin. De *Trieb* die in zelfvervaardiging, zelfsturing en zelfvernieuwing gelegen zou zijn is niet beperkt tot het organische. Elders in *Die Grundbegriffe der Metaphysik*[541] en o.a. in *Die Zeit des Weltbildes* ziet Heidegger deze *Trieb* ook in het wetenschappelijk bedrijf (*Betrieb*).[542] Immers, de wetenschap verzamelt niet alleen uitkomsten, maar moet vooruitgang boeken door het openen van steeds nieuwe mogelijkheden.[543] De drijfveer tot replicatie en circulatie en tot optimalisering van de economische ratio tussen kosten en baten is eigen aan organismen en hun *extended phenotypes*. Ook een hamer of een vliegtuig zijn opgenomen in de bedrijvigheid: zij passen zich aan aan de omstandigheden waarin zij op efficiënte wijze moeten functioneren, en zijn er op aangelegd quasi-kopieën te genereren om te kunnen overleven in een schaarse omgeving vol concurrenten.[544] Bovendien hebben cybernetische automaten zoals het luchtafweergeschut of de thermostaat laten zien dat zelfsturing niet langer een onderscheidend kenmerk is van organismen. Het aannemen van een *Trieb* blijkt overbodig.

Ook Heideggers onderscheid tussen de werktuigen (*Zeug*) die *dienlich* en organen die de *diensthaft* zouden zijn[545] is als categorisch onderscheid niet bestand tegen het Darwinistische zuur – evenmin als het hiermee verbonden onderscheid tussen *Fertigkeit* en *Fähigkeit*. Het begrip *extended phenotype* heeft de harde scheiding tussen vuist en vuistbijl vervaagd. Is een 'intelligente' machine als het eerder genoemde luchtafweergeschut een

---

des Menschen die eigentümliche Sicherheit und Festigkeit und fast Zwangsläufigkeit und gewährleistet die für den Alltag notwendige Leichtigkeit des Übergangs von einem Seienden zum anderen, ohne daß dabei die jeweilige Seinsart des Seienden in ihrer ganzen Wesentlichkeit ins Gewicht fällt. Wir steigen in die Elektrische, sprechen mit anderen Menschen, rufen den Hund, sehen nach den Sternen, in einem Stil – Menschen, Fahrzeuge, Menschen, Tiere, Himmelskörper, alles in einer Gleichmäßigkeit des eben Vorhandenen" (GA 29/30 pp.398-399)

[540] Zie vorige paragraaf.

[541] GA 29/30 pp.1-2.

[542] Zie Hoofdstuk 1, §§ 4 en 5.

[543] ZW p.77: "Allein die Forschung ist nicht Betrieb, weil ihre Arbeit in Instituten vollzogen wird, sondern die Institute sind notwendig, weil die Wissenschaft in sich als Forschung den Charakter des Betriebes hat. Das Verfahren, durch das die einzelnen Gegenstandsbezirke erobert werden, häuft nicht einfach Ergebnisse an. Es richtet sich vielmehr selbst mit Hilfe seiner Ergebnisse jeweils zu einem neuen Vorgehen ein. (…) In diesen Vorgängen wird das Verfahren der Wissenschaft durch ihre Ergebnisse eingekreist. Das Verfahren richtet sich immer mehr auf die durch es selbst eröffneten Möglichkeiten des Vorgehens ein. Dieses Sicheinrichtenmüssen auf die eigenen Ergebnisse als die Wege und Mittel des fortschreitenden Verfahrens ist das Wesen des Betriebscharakters der Forschung".

[544] Zie Hoofdstuk 2, § 3.

[545] GA 29/30 p.330.

werktuig? Zijn bijvoorbeeld 'verlengingen' of 'vervangingen' van organen – een prothese, bril, schoenen, een gehoorapparaat, kleding etc. – werktuigen of organen? Werktuigen zijn aangepast, passen zich voortdurend aan en zijn in die zin organisch. Er is geen onderscheid meer te maken tussen 'natuurlijk' en 'kunstmatig'.[546]

Tenslotte blijkt Heideggers gedachte dat het Darwinisme een present organisme veronderstelt dat vervolgens betrekkingen aangaat tot de omgeving en zich daaraan aanpast onhoudbaar is. In het Darwinisme wordt een organisme niet begrepen als een geïsoleerde op zichzelf staande entiteit, maar als een momentaan gestolde interactie tussen een genenpakket en een omgeving, die elkaar over en weer beïnvloeden. Een organisme is nooit iets op zichzelf, maar de identiteit ervan is gebroken, omdat het de geschiedenis van confrontaties behelst en tegelijkertijd vanuit de toekomst een telkens andere betekenis krijgt. Het Darwinisme gaat *niet* uit van een organisme dat *vervolgens* een betrekking heeft tot de omgeving, maar onderkent juist dat een organisme uitsluitend *vanuit* de betrekking begrepen kan worden. In die zin beoogt het Darwinisme wel degelijk inzicht te verkrijgen in 'das *Beziehungsgefüge des Tieres zu seiner Umgebung*'. Evenmin is het Darwinisme een ontwikkelingsleer. Door Darwins *strange inversion of reasoning* is gebleken dat de evolutie niet teleologisch is.

In het denken van Heidegger is de verhouding tussen natuur en *Dasein* onduidelijk. Onder anderen Löwith in *Heidegger – Denker in dürftiger Zeit* en *Zu Heideggers Seinsfrage: Die Natur des Menschen und die Welt der Natur*[547] en Oudemans in zijn artikel *Heideggers filosofie van de levende natuur*[548] hebben zich hierover gebogen. Volgens Oudemans neemt de natuur in Heideggers filosofie een toenemend vooraanstaande plaats in, van een grensgeval van het ontische in *Sein und Zeit*, 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. In *Sein und Zeit* zegt Heidegger dat de zijnswijze van het leven noch voorhandenzijn, noch terhandenzijn, noch *Dasein* is. Het is dus een zijnswijze *sui generis*.

---

[546] Zie J. de Mul in *Filosofie in cyberspace*, p.348: "Homoïden zijn, ten minste vanaf het moment dat de *Homo habilis* de eerste stenen werktuigen vervaardigde, in feite altijd al cyborgs geweest. Zeker de 'van nature kunstmatige' (Plessner, 1981) *Homo sapiens sapiens* is van meet af aan geheel en al aangewezen geweest op culturele artefacten om zijn lichamelijke en geestelijke tekortkomingen te compenseren".

[547] K. Löwith, Sämtliche Schriften 8, *Heidegger - Denker in dürftiger Zeit, Zur Stellung der Philosophie 20. Jahrhundert*, hrsg. J.B. Metzler, Stuttgart 1984.

[548] Th.C.W. Oudemans, *Heideggers filosofie van de levende natuur* in: *Tijdschrift voor filosofie*, 47e jaargang, nummer 2, juni 1985.

Wanneer dat zo is dan ontstaat de vraag welke plaats de mensen daartegenover innemen. In *Sein und Zeit* zegt Heidegger dat het leven alleen vanuit *Dasein* begrepen kan worden en niet andersom. Heidegger denkt dat *Dasein*, wereld en ´zijn´ niet buiten elkaar kunnen. De vraag ontstaat welke plaats aan de natuur is toebedacht.

Heidegger onderscheidt verschillende verschijningswijzen van de natuur: de wiskundig ontworpen natuur, de natuur als leverancier van grondstoffen, de natuur zoals zij in de denkwereld van de mensen naar voren komt: *Umweltnatur* en een fundamenteler begrip van de natuur: de natuur als natuur*macht*, als datgene wat *webt und strebt*, wat mensen kan overvallen. Heidegger zegt dat de natuur een grensgeval van het zijnde is, dat afhankelijk is van het zijn in de wereld.

In *Sein und Zeit* zegt hij dat het leven alleen privatief vanuit het *Dasein* te begrijpen is maar in *Die Grundbegriffe der Metaphysik* wordt gesteld dat het leven vanuit zichzelf benaderd moet worden. Het leven kent een rijkdom aan openheid die de menselijke wereld wellicht helemaal niet bekend is. Heidegger ziet enerzijds een afgrond tussen *Dasein* en leven, hoewel hij anderzijds woorden kiest die de verwantschap tussen mensen en dieren ter sprake brengen[549]. In *Die Grundbegriffe der Metaphysik* zegt hij dat de wereld, als toegankelijkheid van het zijnde er alleen is voor zover er wereldvormende mensen zijn, die die wereld echter niet zelfstandig ontwerpen maar die het gebeuren van het ontwerpen van wereld *laten* gebeuren. Het fundamentele begrip van de natuur als macht die weeft en streeft wordt in *Die Grundbegriffe der Metaphysik* samengevat als het *Walten* van de *physis*. Hier worden de wereld en de natuur als *Walten* in elkaars nabijheid gebracht. In *Die Grundbegriffe der Metaphysik* vat Heidegger de differentie tussen zijn en zijnden op als een differentie van de natuur als *physis* die enerzijds de natuur is waaraan mensen onderworpen zijn en die heerst zonder toedoen van de mensen en die anderzijds ook het heersen van het zijnde is en aldus wel op de mensen betrokken is.

In *Der Ursprung des Kunstwerkes* heeft zich een belangwekkende kentering voorgedaan. De wereld wordt nu zo opgevat dat ze niet buiten de aarde kan. De aarde is datgene wat betekenis bergt - betekenis die in het ontwerpen van wereld onthuld kan worden.[550] De *Umwelt*natuur waarvan in *Sein und Zeit* sporadisch gerept werd krijgt nu een fundamentele betekenis als aarde. In *Der Ursprung des Kunstwerkes* wordt duidelijk dat aarde en wereld als strijdenden op elkaar betrokken zijn. Maar de wereld wordt geduid als openheid

[549] Hier speelt het door Heidegger zelf in de hand gewerkte misverstand, dat *Dasein* een synoniem is voor *mens* of *menszijn*.
[550] *Holzwege* p.28.

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.

Dat het gebeuren van openbaarwording bij de latere Heidegger geduid wordt als natuurgebeuren blijkt uit zijn filosofie van de taal. In *Der Ursprung des Kunstwerkes* zegt hij nog 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 *Brief über den Humanismus* noemt hij de taal het huis van het zijn. Maar in een voetnoot uit 1960 bij de passage uit *Der Ursprung des Kunstwerkes* vraagt Heidegger 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.[551] Ook in *Unterwegs zur Sprache* 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.[552] In *Unterwegs zur Sprache* wordt de *Sage* als natuurgebeuren begrepen.

De natuur blijft in Heideggers filosofie afhankelijk van het *Dasein* als de plaats waar de natuur een gebeuren wordt maar tegelijkertijd denkt Heidegger de differentie van zijn en zijnden[553] als een gebeuren van *physis*. Wanneer men, zoals Heidegger, zegt dat er een onoverbrugbare kloof bestaat tussen het *Dasein* en levende natuur, dan zal die kloof ook bestaan in de mensen zelf, in zoverre ze én leven én *Dasein* zijn. Hetzelfde geldt voor de verhouding tussen het natuurlijke en het *Dasein* in de mensen. In *Sein und Zeit*, *Die Grundbegriffe der Metaphysik* en in *Einführung in die Metaphysik* zegt Heidegger dat de zijnden er wel zonder de mensen kunnen zijn, maar het zijn van de zijnden niet. Dit betekent dat de mensen enerzijds onontbeerlijk zijn als zijnsbetrekking en de plaats zijn van het zijnsgebeuren zelf maar anderzijds toevallige onderdelen van de levende natuur zijn, die er ook niet hadden kunnen zijn.

Oudemans beschouwt de mensen niet, zoals Heidegger doet, als de redders of de herders van het zijn[554], maar als delend in de natuur, en wel zodanig dat zij zich in een voeg moeten voegen, losgelaten en blootgesteld zijn aan gevaren, tegenwicht bieden tegen het overweldigende van de natuur met als gevolg dat zij de hun toegemeten plaats overschrijden, bijvoorbeeld door zich te verzetten tegen het hun toegemeten levenseinde. Hij noemt dit een tragische opvatting van de verdeelde mens. Wanneer mensen natuurwezens zijn die heen en

---

[551] *Holzwege* p.62.
[552] UzS p.267.
[553] Oudemans: als tweespalt, schikking en voeging, wagen en wijlen, schijnen en *Sage* en als plaatsbepaling van de stervelingen.
[554] "Alsof het zijn een schaap is", aldus Th.C.W. Oudemans (mondeling, bij een college).

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 K. Löwith, Sämtliche Schriften 8, *Heidegger - Denker in dürftiger Zeit, Zur Stellung der Philosophie 20. Jahrhundert* p.182 e.v..
In *Sein und Zeit* zijn natuur en *Geschichte* gescheiden terwijl ze later als *physis* en *Seinsgeschehen* bijna samenvallen. In *Sein und Zeit* blijft de natuur buiten beschouwing: de mens is geen natuur en ook geboorte en dood worden niet als iets natuurlijks beschouwd. Hier is de natuur een *innerweltlich Seiendes* dat het menselijk *Dasein* ontmoet, maar dat niet iets op zichzelf is en al helemaal niet het zijn van alle zijnden. Natuur is een *Grenzfall des Seins von möglichem innerweltlich Seiendem*. Later, in *Der Ursprung des Kunstwerkes* wordt de natuur als aarde (*Erde*) onderscheiden van de *geschichtliche Welt*. In *Vom Wesen des Grundes* verweert Heidegger zich tegen het verwijt dat in *Sein und Zeit* de natuur zou ontbreken. De natuur laat zich niet aantreffen als iets dat terhanden is en is überhaupt niet iets waartoe wij ons verhouden. Ondanks dit inzicht in de natuur als iets dat alles, ook de mens, beheerst, houdt Heidegger ook hier vast aan zijn oorspronkelijke uitgangspunt dat de natuur zich ´in het *Dasein´* openbaart en dat de natuur alleen vanuit de *Sorge* begrepen kan worden. Löwith ziet een nieuwe aanzet tot het begrijpen van de natuur in *Vom Wesen der Wahrheit*. Hier ziet Heidegger het *Wesen der Wahrheit* als voorafgaand aan het onderscheid tussen *Natur* en *Geschichte*. In zijn Hölderlin-interpretaties tenslotte laat Heidegger zien dat het oorspronkelijk begrip van de natuur als *Hervorgehen und Aufgehen ins Offene* (p.189) als *physis*, zoals dat nog bij Hölderlin naklinkt, de *Lichtung des Seins schlechthin* is. Zo wordt de natuur het ´zijn´ en de *Ankunft des Seins*. Löwith concludeert: "Ein Denker, der auf der Strenge der Besinnung und der Sorgfalt des Sagens besteht, wird entscheiden müssen, ob die Natur geschichtslos und nur mitentdeckt ist in unserem geschichtlichen Welt und der Mensch in der alles hervorbringenden physis als dem Sein alles Seienden gründet" (p.187).

Het lijkt erop dat Löwith uit is op een opheffing van de wezenlijke dubbelheid die Oudemans in zijn tragische opvatting van de verdeelde mens laat bestaan. Deze kloof tussen *Dasein* en levende natuur, in de mensen zelf en in de verhouding tussen het natuurlijke en het *Dasein* in de mensen is de ontologische differentie. Löwiths vraag "Aber wie kann die physis der Wesensgrund einer wirklich seienden Natur und Geschichte sein, wenn sie nicht auch selbst ein Seiendes ist, das ins Offene hervorgeht und ins Verschlossene zurückgeht?" (p.187) kan daarom niet eensluidend beantwoord worden. Hij vraagt immers naar de *Sinn* die geen zijnde is; deze wordt door Heidegger weliswaar *Wesensgrund* genoemd, maar het gaat daarbij niet om een metafysisch fundament.

Uiteindelijk mondt de vraag naar de verhouding tussen *Dasein* en natuur uit in de vraag naar de verhouding tussen het menselijk *Dasein* en 'zijn'. Velen hebben er op gewezen dat Heidegger hierover tegenstrijdige gedachten geuit heeft. Heidegger schreef in *Nachwort zu: 'Was ist Metaphysik?'* aanvankelijk:

"… tot de waarheid van 'zijn' hoort, dat het 'zijn' wel 'weest' zonder het zijnde, maar dat een zijnde nooit is zonder het 'zijn'".[555]

en zes jaar later, in de vijfde uitgave, zonder deze verandering kenbaar te maken:

[555] *Nachwort zu 'Was ist Metaphysik?'*, p.102: "… zur Wahrheit des Seins gehört, daß das Sein wohl west ohne das Seiende, daß niemals aber ein Seiendes ist ohne das Sein".

"… tot de waarheid van 'zijn' hoort, dat het 'zijn' nooit 'weest' zonder het zijnde, dat een zijnde nooit is zonder het 'zijn'".[556]

Volgens Löwith benadrukt Heidegger het 'zijn' in zijn 'op zichzelf zijn' omdat hij het nodig vond de ontisch-ontologische differentie niet te beperken tot het onderscheid tussen een zijnde en de zijndheid of zijnswijze daarvan, maar te transformeren tot het onderscheid tussen een zijnde én zijn zijndheid enerzijds en het 'zijn' anderzijds. Het 'zijn' heeft hierbij voorrang zoals daarvoor het *Dasein* de methodische voorrang had. Het 'zijn' wordt op die manier 'het geheel andere'.[557]

In ieder geval gaat het hier om een onderscheid dat niet of nog niet ervaren wordt en als zodanig indifferent is. Heideggers denken raakt steeds verder verplaatst in het bedenken van dit onderscheid. Ook in *Sein und Zeit* staan zijn gedachten over *Dasein* primair in dienst van het bedenken van de *Sinn* van 'zijn'.[558] Dat 'zijn' niet is zonder de 'zijnden' kan nooit begrepen worden als een idealistisch 'standpunt', dat dat wat er is beschouwt als een product van een subject. De onttrekking en ongenaakbaarheid van 'zijn' blijft Heideggers grondervaring. Niettemin stelt Löwith terecht de vraag hoe er, ondanks deze ongenaakbaarheid, dan toch gesproken kan worden van een 'gave', of van de mens als een 'wachter' en 'hoeder' of 'herder' van het zijn. Dit blijft, zo merkt Löwith op, bij Heidegger *unentschieden*.[559] Precies dit woord brengt de indifferentie als ononderscheidenheid ter sprake die mogelijk als zich onttrekkend en zo als wegblijvende *Entscheidung*[560] ervaren wordt.

---

[556] *Nachwort zu: 'Was ist Metaphysik?'*, p.102: "… zur Wahrheit des Seins gehört, daß das Sein nie west ohne das Seiende, daß niemals ein Seiendes ist ohne das Sein".

[557] K. Löwith, Sämtliche Schriften 8, *Heidegger - Denker in dürftiger Zeit, Zur Stellung der Philosophie 20. Jahrhundert*, pp.160-161: "Wenn Heidegger das Sein späterhin in seinem Es-selbst-sein betont, so kann das wohl nur bedeuten, daß er es nötig fand, die ontisch-ontologische Differenz über den Unterschied des Seienden von seiner Seiendheit oder Seinsweise hinauszutreiben, bis zu dem Unterschied beider (des Seienden *und* seiner Seiendheit) vom Sein selbst, um dessen Vorrang sicherzustellen, nicht zuletzt auch gegenüber dem transzendierenen Dasein, das ehemals den methodischen Vorrang hatte. Das Sein rückt damit in eine zweifelhafte Nähe zum Göttlichen (…) Es wird als die ´ganz andere Dimension´ und als ´das schlechthin Andere´ zu allem Seienden bezeichnet. Deshalb kann auch das Denken des Seins im Seienden ´keinen Anhalt´ suchen…".

---

[558] Zie de noot m.b.t. von Herrmann en Pöggeler m.b.t *Fundamentalontologie* in Hoofdstuk 3, § 2.2.3.

---

[559] K. Löwith, Sämtliche Schriften 8, *Heidegger - Denker in dürftiger Zeit, Zur Stellung der Philosophie 20. Jahrhundert*, p.163: "Wie ist es aber möglich zu denken, oder gar zu ´erfahren´, daß das Sein das Sein eines

3.2.1 Mensen en dieren in *Die Grundbegriffe der Metaphysik*

Hoe ziet Heidegger in *Die Grundbegriffe der Metaphysik* het onderscheid tussen mensen en dieren? Volgens hem verhoudt een mens zich geheel anders tot zijn omgeving dan een dier. Deze uitspraak is misleidend, omdat hij veronderstelt dat er een *vergelijking* mogelijk is tussen de wijze waarop een mens respectievelijk een dier zich tot hun omgeving verhouden. Er is echter geen standpunt van waaruit een vergelijking mogelijk is. Heidegger begrijpt het onderscheid tussen de wijze waarop de dingen open zijn voor een mens en voor een dier niet *gradueel*, niet als een *kwalitatief* verschil tussen een 'dierlijke wereld' tegenover een 'mensenwereld' en evenmin als een *kwantitatief* onderscheid.[561]

In hoofdstuk 3 is uiteengezet dat Heidegger de afgrond tussen mens en dier daarin ziet dat een dier iets niet *als* iets kan vernemen.[562] Het voorbeeld van de hagedis die de rots waarop hij ligt niet *als* rots kan vernemen werd daarbij aangehaald. Hier werd duidelijk dat een dier weliswaar betrokken is op zijn omgeving maar dat de mens geen toegang heeft tot de aard van die betrekking. Wat wij zien als 'nest', 'voer', 'predator' etc. verschijnt aan een dier onvergelijkbaar anders. De kever verneemt de grashalm niet als grashalm, maar deze is voor de kever een 'keverweg', iets 'keverachtigs'. Evenmin is het mogelijk te zeggen dat een hagedis zich verhoudt tot een 'rotsplateau'.

Het gegeven dat alleen de mens iets als iets kan vernemen hangt samen met het reeds in § 2.2.3 besproken verschil tussen de wijze waarop een mens zich in de ruimte bevindt en de wijze waarop dingen in de ruimte zijn. In *Die Grundbegriffe der Metaphysik* gaat Heidegger in op het verschil tussen de wijze waarop een mens in de ruimte georiënteerd is, een bij door

---

Seienden gibt und gewährt, wenn es selbst, in seinem nichtseienden Sein an seiner Gabe ontologisch nicht teilhat und nicht, wie der christliche Gott, aus Liebe zum Menschen, sich selbst als Mensch inkarniert und hingibt? Und wie soll andrerseits unser Denken dem Sein ´helfen´, es ´retten´und für es ´sorgen´ können und sogar ein neues Seinsgeschick ´veranlassen´, wenn es sich selbst nur der Gunst und Hut eines es behütenden Seins verdankt, von dem es ´zugedacht´ und ´zugeschickt´ ist? Bedarf die ´Wahrheit des Seins´ in derselben Weise und im selben Maße eines sie wahrenden Daseins wie umgekehrt dieses des Seins? Ist das ´Es´, welches ´gibt´, so hilflos, daß es des Menschen als eines Wächters, Hirten und Waldhüters bedarf, um sich nicht im eigenen Wald zu verirren? Oder ist das Sein nicht vielmehr wesentlich unbedürftig und unangewiesen auf unser dürftiges Menschenwesen? Wenn irgendwo, wo scheint die strenge Entschiedenheit von Heideggers Denken in dieser wesentlichsten aller philosophischen und theologischen Fragen merkwürdig unentschieden…".

[560] Zie Hoofdstuk 1, § 6.

[561] GA 29/30 pp.383-384: "Es handelt sich *nicht* einfach nur um eine *qualitatieve 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".

[562] Zie Hoofdstuk 3, § 4.

de ruimte vliegt, of een luchtafweergeschut zich tot de ruimte verhoudt.[563] Een bij die zich lijkt te oriënteren op de stand van de zon en zo naar de raat kan vliegen of naar een plaats waar voedsel is, verneemt de zon, de raat en de voedselplaats niet als zodanig. Een dier verneemt de dingen in zijn omgeving niet *als* dit of dat, als aanwezig, als zijnd. Deze mogelijkheid is het dier ontnomen, zelfs geheel niet gegeven. Dieren zijn volgens Heidegger *benommen*.[564]

Met een aantal woordparen brengt Heidegger het onderscheid tussen mens en dier ter sprake. Het onderscheid tussen het gedrag van mensen en dat van dieren wordt aangegeven met de woorden *Verhalten* en *Benehmen*.[565] Hoewel ten aanzien van de mens ook van *Benehmen* gesproken kan worden, begrijpt hij dit gedrag als een *Sichverhalten zu…* en daarom als *Verhalten*. Taalkundig is het omgekeerd mogelijk te spreken van het *Verhalten* van dieren, maar hier verkiest hij het woord *Benehmen* of *Sichbenehmen*.[566] Het *Benehmen* van het dier karakteriseert hij als een in zijn omgeving vastgehouden worden, een in beslag genomen zijn (*Ein-behalten*, *Ein-nehmen*, *Eingenommenheit* p.347) een bij zichzelf zijn (*Bei-sich-sein* p.347). Andere organismen bevinden zich in een *Benommenheit* waardoor wij van hen zijn uitgesloten en ons de toegang of de mogelijkheid van contact is ontzegd. Deze *Benommenheit* is geen toestand waarin dieren verkeren noch een eigenschap van dieren maar de geheel eigen wijze waarop dieren open zijn voor hun omgeving waardoor ze dat zijn wat ze zijn. Hierbij gaat het niet primair om het openzijn of *benommen* zijn van dieren maar om het opene en het *benommene* van de *betrekking* van de mens en dier. Wij hebben een zekere toegang tot dieren en de wijze waarop zij zich tot hun omgeving verhouden, maar tegelijkertijd zijn wij hiervan uitgesloten.

Dat de mens iets als iets zou kunnen vernemen, betekent dat hij toegang heeft tot een betekeniswereld. De aard van deze toegang is niet van de mens afhankelijk maar is niettemin

---

[563] GA 29/30 p.354: "Orientierung gibt es streng genommen nur da, wo der Raum als solcher aufgeschlossen ist und somit die Möglichkeit einer Unterscheidung von Gegenden und festlegbaren Orten in den Gegenden gegeben ist. Zwar stellen wir fest, daß die Biene bei der Heimkehr von der Wiese in den Stock den Raum durchfliegt, aber die Frage ist doch, ob sie als Biene in ihrem Benehmen der Heimkehr einen Raum *als* Raum aufbricht und ihn *als* ihren *Flugraum* durchfliegt. Gewiß, wird man sagen, ohne zunächst weiter erläutern zu können, daß dieses Durchmessen des Flugraumes der Biene von anderer Art ist als der Flugraum, den etwa ein Geschoß durchmißt".

[564] GA 29/30 p.360.

[565] Zie ook § 2.2.4 waar dit reeds ter sprake is gebracht.

[566] GA 29/30 pp.345-346: "Wir kennzeichnen daher das Sehen, Hören, usf., aber auch Ernährung, Fortpflanzung als ein *Benehmen*, als ein *Sichbenehmen*. Ein Stein kann sich in dieser Weise nicht benehmen. Wohl aber der Mensch – er benimmt sich gut oder schlecht. Aber *unser* Benehmen – in diesem eigenen Sinne – kann nur so sein, weil es ein *Verhalten* ist, weil die Seinsart des Menschen eine ganz andere ist, nicht das Benehmen, sondern das *Sichverhalten zu…* Die *Art* wie der Mensch *ist*, nennen wir das *Verhalten*; die *Art*, wie das Tier *ist*, nennen wir das *Benehmen*".

anders dan die van het dier. Heidegger spreekt ten aanzien van de toegang die wij wel en niet hebben ten opzichte van andere levende wezens, van een *Sichversetzen*.[567] Daarmee duidt hij niet op een feitelijk verplaatsen van het zijnde mens in het innerlijk van een ander zijnde, of een 'zich – al dan niet 'in gedachten' op de plaats stellen van…'. *Sichversetzen* betekent hier: met wat en hoe een ander zijnde is, meegaan, waarbij het andere zijnde en wijzelf behouden blijven als datgene wat en hoe het is. Dit 'meegaan met' is tegelijkertijd een 'uit elkaar gaan' (*Auseinandergehen*) en 'tegen elkaar ingaan' (*Gegeneinandergehen*) en vooral een 'naast elkaar gaan' (*Nebeneinandergehen* p.302). We zijn met dieren in dezelfde wereld en toch niet. Enerzijds laat een dier een meegaan toe en anderzijds niet: het contact heeft de aard van een langs elkaar heen gaan, een aan elkaar voorbij gaan. Heidegger geeft het voorbeeld van een huisdier, een hond:

"Huisdieren worden door ons in huis gehouden, ze *'leven' met ons*. Maar wij leven niet met hen, als leven wil zeggen: zijn op de wijze van het dier. Desalniettemin *zijn* wij *met* hen. Dit 'zijn-met' is echter ook geen '*existeren-met*', voor zover een hond niet existeert, maar slechts leeft. Dit 'zijn met' de dieren is zo, dat wij de dieren zich in onze wereld laten bewegen. We zeggen: de hond ligt onder de tafel, hij springt de trap op. Maar de hond – verhoudt hij zich tot een tafel als tafel, tot de trap als trap? En toch gaat hij met ons de trap op. Hij vreet met ons – nee, wij vreten niet. Hij eet met ons – nee, hij eet niet. En toch met ons! Een meegaan, een verplaatst zijn (*Versetztheit*) – en toch niet".[568]

Dieren verschijnen ons in een omgeving (*Sphäre*) van *Versetzbarkeit*. Wij worden bij het dier gebracht en tegelijkertijd zijn wij ervan uitgesloten; deze ervaring brengt ons bij het bereik waarin 'zijn bij' en 'uitgesloten zijn' mogelijk is. De *Versetzbarkeit* is niet iets van het dier, noch van ons. Het 'verplaatst, buiten zichzelf kunnen raken' is iets dat *tussen* mens en dier zit, is 'iets' van het open bereik.[569] Heidegger ziet er vanaf uitspraken te doen over dieren en

---

[567] pp.296 e.v..

[568] GA 29/30 p.308: "Haustiere werden von uns im Haus gehalten, sie *'leben' mit uns*. Aber wir leben nicht mit ihnen, wenn Leben besagt: Sein in der Weise des Tieres. Gleichwohl *sind* wir *mit* ihnen. Dieses Mitsein ist aber auch kein *Mitexistieren*, sofern ein Hund nicht existiert, sondern nur lebt. Dieses Mitsein mit den Tieren ist so, daß wir die Tiere in unserer Welt sich bewegen lassen. Wir sagen: Der Hund liegt unter dem Tisch, er springt die Treppe herauf. Aber der Hund – verhält er sich zu einem Tisch als Tisch, zur Treppe als Treppe? Und doch geht er mit uns die Treppe hinauf. Er frißt mit uns – nein, wir fressen nicht. Er ißt mit uns – nein, er ißt nicht. Und doch mit uns! Ein Mitgehen, eine Versetztheit – und doch nicht".

[569] Zie R. J. A. Van Dijk, *Grundbegriffe der Metaphysik. Zur formalanzeigenden Struktur der philosophischen Begriffe bei Heidegger* in *Heidegger Studies* vol. 7 (1991), p.91: "Dies alles – ein Mitgehen, darin das *andere Seiende* gerade erhalten bleibt (296) und wir selbst als andere, dem Seienden gegenüber, mit ihm mitgehen können (297), eine Versetzbarkeit und eine Versetztheit, die zugelassen und zugleich versagt ist – dies alles ist nur so möglich, daß es im vorhinein durchherrscht wird von dem Grundzug einer *Offenheit*. Der Mensch kann dem Wesen der Tierheit nahekommen, nicht, weil er ein *animal rationale* ist, sondern weil in ihm eine Offenheit mächtig ist, die auch das Lebendige in seinem Wesen und Hervorkommen bestimmt".

mensen maar laat zich een aanwijzing geven (*Anzeige*) naar en vanuit het *Offene*. Het opene is de zich onttrekkende kloof tussen mens en dier die hen tot elkaar laat komen en aan elkaar voorbij laat gaan. De afgrond tussen mens en dier is de *Versetzbarkeit*, de openheid die het contact en de ontzegging daarvan toelaat.

Hoewel Heideggers *formal anzeigende* wijze van spreken onvergelijkbaar is met de wetenschappelijke wijze van spreken van het Darwinisme, heeft hij niettemin kritiek op het Darwinisme. Hij zegt dat, afgezien van andere intrinsieke onmogelijkheden van deze 'ontwikkelingsleer' (*Entwicklungslehre*), zij op de onmogelijke veronderstelling berust dat een dier of diersoort 'voorhanden' is en zich vervolgens aanpast aan een voorhanden omgeving en dat vervolgens het beste geselecteerd wordt. Want, zo zegt Heidegger, voor de dieren is hun omgeving niet voorhanden en ook de dieren zelf zijn zelf voor ons niet voorhanden; pas dankzij een specifieke wijze van *Versetztsein* kunnen wij ons tot dieren verhouden.[570] Het gaat er volgens Heidegger niet slechts om bepaalde levensvoorwaarden inhoudelijk vast te stellen, maar om inzicht te verkrijgen in het *Beziehungsgefüge* van het dier ten opzichte van (of: in) zijn omgeving.[571] Met dit woord duidt hij op de wijze waarop het dier

---

[570] GA 29/30 pp.401-2: "Für die Alltäglichkeit des Menschen und seine Geschäftigkeit ist der Aspekt des Seienden ein ganz anderer. Alles Seiende, was uns in der gekennzeichneten Unterschiedslosigkeit zugänglich ist, nehmen wir in der Alltäglichkeit auch zugleich für den Bereich, in dem sich auch die Tiere aufhalten, wozu auch sie Beziehungen haben. Wir meinen dann, daß eben die einzelnen Tiere und Tierarten an dieses an sich vorhandene Seiende und für alle und in eins damit für alle Menschen in gleicher Weise Vorhandene sich in verschiedener Weise anpassen, so daß aufgrund dieser verschiedenen Anpassung aller Tiere zu einem und demselben Seienden sich nun Variationen der Tiere und Tierarten ergeben. Was sich am besten anpaßt, überlebt die anderen. Bei dieser Anpassung entwickelt sich dann die Organisation des Tieres je nach der Verschiedenartigkeit des Seienden verschieden (Variation). Diese Variation führt dann im zusammenhang mit dem Überleben des am besten Angepaßten zur wachsenden Vervollkommnung. So hat sich aus dem Urschleim der Reichtum der höheren Tierarten entwickelt.
Abgesehen von anderen inneren Unmöglichkeiten dieser Entwicklungslehre sehen wir jetzt vor allem, daß sie auf einer ganz unmöglichen Voraussetzung ruht, die dem Wesen der Tierheit (Benommenheit – Umring) widerspricht: daß für alle Tiere das Seiende als solches und daß es überdies für alle an sich gleichmäßig gegeben sei, so daß es dann nur bei den Tieren stünde, sich anzupassen. Dieser Aspekt aber bricht in sich zusammen, sobald wir die Tiere und das Tiersein aus dem Wesen der Tierheit heraus verstehen. Nicht nur ist für die Tiere das Seiende an sich nicht vorhanden, sondern die Tiere ihrerseits sind in ihrem Sein *nichts für uns Vorhandenes*; das Tierreich fordert von uns eine ganz spezifische Weise des Versetztseins, und innerhalb des Tierreiches herrscht ein eigentümliches Versetztsein der benommenen Umringe ineinander. Der Grundzug dieses Versetztseins macht erst den spezifischen Reichcharakter des Tierreiches aus, d.h. die Art und Weise, wie es im ganzen der Natur und des Seienden überhaupt herrscht. Diese Verzahnung der Umringe der Tiere ineinander, erwachsend aus dem Ringen der Tiere selbst, zeigt eine *Grundart von Sein*, die von allem bloßen Vorhandensein verschieden ist".

[571] GA 29/30 p.382: "Die Biologie kennt zwar schon seit langem eine Disziplin, die Ökologie. Das Wort Ökologie kommt von oikos, Haus. Es bedeutet die Erforschung dessen, wo und wie die Tiere zu Hause sind, ihre Lebensweise mit Bezug auf ihre Umgebung. Aber gerade dieses ist im Darwinismus in einem äußerlichen Sinne und am Leitfaden der Frage nach der Anpassung verstanden. Diese Erforschung hat im Darwinismus die grundirrige Meinung zur Voraussetzung, daß das Tier vorhanden sei, und daß es sich dann an eine vorhandene Welt anpasse und sich danach entsprechend verhalte und daß von ihm das Beste ausgelesen werde. Allein, es handelt sich nicht nur darum, die bestimmten Lebensbedingungen inhaltlich festzustellen, sondern darum, eine Einsicht zu gewinnen in das *Beziehungsgefüge des Tieres zu seiner Umgebung*."

in zijn omgeving 'gevoegd' is, de wijze waarop een organisme met zijn omgeving verbonden is. Deze betrekking wordt, aldus Heidegger, door het Darwinisme opgevat als 'aanpassing' van een organisme dat voorhanden is en vervolgens in relatie tot een omgeving staat. Heidegger wijst er op dat het niet zo is dat een organisme iets is dat op zichzelf bestaat en zich vervolgens aanpast, maar dat omgekeerd het organisme zich telkens in een omgeving *in* past.[572] Uiteindelijk gaat het hem om de speelruimte waarbinnen het *Beziehungsgefüge* zich *überhaupt* afspeelt.

Wat Heidegger in *Die Grundbegriffe der Metaphysik* zegt ten aanzien van het onderscheid tussen mensen en dieren moet in het licht van de *formale Anzeige* begrepen worden. Het is mogelijk dat voor een ogenblik de vanzelfsprekende vertrouwdheid en toegankelijkheid van bijvoorbeeld een hagedis die op een steen ligt, of een bij die voedsel verzamelt, zich terugtrekken. De vanzelfsprekende toegankelijkheid onttrekt zich en trekt mij met zich mee. Ik kan ervaren dat ik van de hagedis en de bij uitgesloten ben en aan mij zelf word overgelaten terwijl ik tegelijkertijd bij hen gebracht ben. Ik word verplaatst naar dit uitgesloten-zijn en erbij-gebracht zijn zélf. Ten aanzien van de dieren betekent dit: deze dieren brengen mij weg van de vanzelfsprekende toegankelijkheid naar de (on)mogelijkheid van toegankelijkheid überhaupt. De dieren laten bevreemdend worden wat gewoon en vertrouwd is. Zij brengen ons van onszelf weg, waarbij dit wegbrengen geen abstractie is, maar een *Versetztheit* naar de mogelijkheid van toegang (*Mitgehen*) en de ontzegging daarvan. De dieren wijzen van zichzelf weg en worden zo een teken (*Anzeige*) van het opene, waarin de wijze waarop de omgeving de mens toegankelijk is en de wijze waarop de omgeving het dier toegankelijk is, elkaar ontmoeten en in afgrondelijke incommensurabiliteit langs elkaar heen gaan. In deze zin is *Die Grundbegriffe der Metaphysik formal anzeigend.*[573]

---

[572] GA 29/30 p.384: "… die notwendige Verbundenheit des Organismus mit seiner Umgebung, ein Phänomen, das im Darwinismus unter dem Terminus der Anpassung zur Sprache kam, aber in dieser Formel gerade in einem Sinn genommen wurde, der das Problem verfehlen ließ insofern vorausgesetzt wurde, daß der Organismus etwas Vorhandenes ist und außerdem noch in Beziehung steht zur Umgebung. Der Organismus ist nicht etwas für sich und paßt sich dann noch an, sondern umgekehrt, der Organismus paßt sich jeweils eine bestimmte Umgebung *ein*".

[573] Zie R. J. A. Van Dijk, *Grundbegriffe der Metaphysik. Zur formalanzeigenden Struktur der philosophischen Begriffe bei Heidegger* in *Heidegger Studies* vol. 7 (1991), p.92: "Was sich von seiten des Tieres als ein Zulassen und Versagen, als ein Haben und doch Nichthaben (308) zeigt, birgt in sich den Hinweis auf eine grundsätzliche methodische Frage: die Frage nach Herkunft und Wesen des Begreifens überhaupt. Wie soll ein Begreifen und ein Begriff der Offenheit möglich sein, wenn sich am Gegenüber des Tierwesens (und der Natur überhaupt) ein Sichversagen, ein Nichthaben bekundet?" Van Dijk laat in dit artikel zien dat de natuur en dus ook de dieren enerzijds nabij en toegankelijk zijn en anderzijds iedere toegankelijkheid ontzeggen en ongenaakbaar aan zichzelf vasthouden. (p. 94: "In der *Natur selbst*, in ihrem Wesen, liegt eine Versetztheit und eine Versetzbarkeit". en p.94: "Diesen Ort [des anzeigendes Begriffes] können wir nunmehr näher bestimmen. Es ist der Umkreis des naturhaft Seienden, dessen Offenen durchherrscht ist von einem Sichversagen, einem Nichthaben. Gleichwesentlich aber betrifft dieser Ort das Dasein im Menschen". De mens is aan de natuur

3.2.2 Mensen en dieren in het informatietijdperk

Het traditionele metafysische onderscheid tussen het dier als *animal* en de mens als *animal rationale* begon in de Nieuwe Tijd te vervagen en is sinds het Darwinisme teloor gegaan. *Ratio* blijkt geen van hoger hand gegeven 'geest' maar de economische verhouding tussen kosten en baten. Het animale als het instinctieve en driftmatige is zelf rationeel rekenend[574], en de rationaliteit van de mens is uit op replicatie en overleving. Het dierlijke driftmatige en de menselijke ratio zijn hetzelfde, zoals Heidegger in *Überwindung der Metaphysik* in *Vorträge und Aufsätze* zegt.[575] Hier blijkt tegelijkertijd dat het *Triebhafte*, het driftmatige, niet primair verbonden is met het dierlijke of het organische[576] maar mechanisch-technologisch is: het najagen van replicatie en overleving. Het onderscheid tussen mens en dier verdwijnt in de totaliteit van het economisch rekenen.

Hoe dienen Heideggers 'thesen' - *Das Tier ist weltarm* en *Der Mensch ist weltbildend* - dan begrepen te worden? Zijn bijvoorbeeld de Australopithecus of de Neanderthaler

---

uitgeleverd (p.95) maar gaat er tegelijkertijd aan voorbij: pp.95-96: "Als ein Seiender ist der Mensch der Natur (dem Seienden im Ganzen) überantwortet und ausgeliefert. Diese ´Faktizität der Überantwortung´ bedeutet aber nicht einfach: in der Natur neben anderem auch vorkommen und vorhandensein. Es liegt darin eine eigentümliche Nähe, die Natur und Mensch in ihrem Sein gleicherweise betrifft, eine Nähe, die zugleich ein Sich-nicht-kennen, ein Aneinander-vorbeigehen ist". De mens behoort tot de natuur en is er van uitgesloten; wat er is, geeft van zich blijk aan de mens maar onttrekt zich tegelijkertijd. De mogelijkheid en onmogelijkheid van een betrekking spelen zich af in een openheid die weliswaar *angezeigt* kan worden maar nooit als zichzelf te bevatten is. Zie p.93: "Das Sein der Natur ist ein eigentümlich verdunkeltes. In dieser Verdunkelung rührt die Natur an ein anderes, in das das naturhaft Seiende und der Mensch *je in ihrer Weise* versetzt sind. Ein *anderes* ist es, weil es in sich ein Versetztsein erfordert. In dieser Versetztheit *ist* das Wesen des Menschen. Nur in der Versetztheit kann Seiendes in seinem Sein begriffen, kann es in seiner Offenbarkeit angezeigt werden. Begriffe sind anzeigend, weil sie in das Da-sein hineinzeigen". en p.104: "Grundbegriffe sind darin ausgezeichnet, daß sich in ihnen ein ursprünglicher Bezug auf eine offene Dimension bekundet. Der Bezug auf *Offenheit* ist ein einzigartiger: er ist gekennzeichnet durch eine spezifisch bezughafte Struktur, die den Begriff und das in ihm Begriffene zumal umfaßt und beide erst in ihr Eigenes freigibt. Jedoch liegt gerade in diesem Bezughaften der Hinweis auf das Problematische des Bezuges: es zeigt sich überall im Verhältnis von Verstehen und Offenheit ein Grundzug der Inkommensurabilität – Un-verhältnismäßigkeit – beider. Es zeigte sich in unseren Ausführungen immer wieder, daß die Begriffe und Verstehensweisen zwar in eine Offenheit hineinzeigen, diese Offenheit jedoch für sich selbst, d.h. für die Art und Weise ihres Begreifens nicht beanspruchen können".

[574] Zie VA pp.92-93: "Die Zuordnung aller möglichen Strebungen auf das Ganze der Planung und Sicherung heißt 'Instinkt'. Das Wort bezeichnet hier den über den beschränkten Verstand, der nur aus dem Nächsten rechnet, hinausgehenden 'Intellekt', dessen 'Intellektualismus' nichts entgeht, was als 'Faktor' in die Rechnung der Verrechnungen der einzelnen 'Sektoren' eingehen muß".

[575] VA p.93: "'Der Instinkt' galt bisher als eine Auszeichnung des Tieres, das in seinem Lebensbezirk das ihm Nützliche und Schädliche ausmacht und verfolgt und darüber hinaus nichts anstrebt. Die Sicherheit des tierischen Instinkts entspricht der blinden Einspannung in seinen Nutzungsbezirk. (…) Der Trieb der Tierheit und die ratio der Menschheit werden identisch".

[576] GA 29/30 pp.333-334.

'*weltarm*' of '*weltbildend*'? Kennen deze organismen een 'als'? Kan een aap iets *als* iets zien? Kunnen 'wij mensen' iets als iets zien?

Wanneer Heidegger de verhouding van dieren tot hun omgeving vergelijkt met een koker die zich niet uitbreidt of vernauwt en waarin een dier is opgesloten[577], dan is dat in strijd met de Darwinistische mechanica. Wanneer de grenzen van de wijze waarop de omgeving een organisme toegankelijk is vast en onveranderlijk zouden zijn, zou er überhaupt geen evolutie mogelijk zijn. De grenzen van de manier waarop iets een dier toegankelijk is verschuiven permanent. Dat betekent dat ook het toegang hebben tot iets *als* dit of dat in beweging is. Heidegger beweert weliswaar dat een bij de zon niet *als* zon en de voedselplaats niet *als* voedselplaats verneemt, maar niettemin is er veel dat er op wijst dat dieren wel een *soort* 'als' kennen.

Een meeuw is zeer goed in staat om zijn soortgenoten van andere vogels te onderscheiden. Hij zal geen pogingen doen zich voort te planten met een mus. Ook kan een meeuw eetbare van oneetbare dingen scheiden. Hij is in staat 'zich te vergissen'. Vergissingen geven hoge kosten: het kiezen van een verkeerde strategie in de strijd om het overleven kan het sterven van het vehikel en het uitsterven van het genoom betekenen.

Heideggers gedachte dat dieren en mensen van elkaar verschillen doordat mensen een 'als' zouden kennen en dieren niet kan niet gehandhaafd worden. De gedachte dat dieren een *eigen variant van het 'als'* kennen – een gedachte die ook door Heidegger verwoord wordt – kan dat wel.

De primaire ervaring van waaruit Heidegger in *Die Grundbegriffe der Metaphysik* spreekt is die van de indifferentie van de toegankelijkheid van het zijnde in zijn geheel. Deze indifferentie zou ervaren worden in de grondstemming van de diepe verveling (*Langeweile*). Hier wordt niet een of ander zijnde als vervelend ervaren, maar de leegte die hangt rondom de telkens voortgaande replicatie en circulatie. In die *Die Grundbegriffe der Metaphysik* komt het verborgen verband tussen de grondstemming van de diepe verveling en de *Weltarmut* van dieren ter sprake. Daarbij gaat het niet zozeer om de armoedigheid van de betrekkingen van het dier tot zijn omgeving maar om de armoede van de betrekking van mens en dier en van de verhouding tussen de mens en wat hem überhaupt omgeeft. Deze armoedigheid kan blijken in het indifferent worden van het onderscheid tussen mens en dier. Of zoals Heidegger het later

[577] GA 29/30 p.292: "So ist dem Tier mancherlei, und nicht Beliebiges und in beliebigen Grenzen zugänglich. Seine *Art zu sein*, die wir das '*Leben*' nennen, ist *nicht zugangslos* zu dem, was auch noch neben ihm ist, worunter es als seiendes Lebewesen vorkommt. Man sagt daher aufgrund dieses Zusammenhangs: das Tier hat seine Umwelt und bewegt sich in ihr. Das Tier ist in seiner Umwelt in der Dauer seines Lebens wie in einem Rohr, das sich nicht erweitert und verengt, eingesperrt".

zegt: de mens is het arbeidende dier of het getechniseerde dier geworden.[578] De mens heeft geen betrekking meer tot het zijnde in zijn geheel maar gaat er restloos in op[579]; de mens kent geen wereld (*Welt*) meer en is daardoor geen mens meer maar een informatiebestand. Zoals hierboven gezegd is de metafysische bepaling van de mens als *animal rationale* overbodig geworden aangezien zij tweemaal het zelfde zegt; een levend wezen (*animal*) dat niet economisch is (*rationale*) *is* niet. De mens, de omgeving en de betrekking tot die omgeving zijn alle van dezelfde aard, namelijk informatie - en ieder denken of spreken hierover is opnieuw informatie. De mens gaat op in zijn omgeving, evenals een dier of ieder ander levend wezen; er is geen afstand tot een geheel van betekenissen.

4. Mechanica en technologie: *Weltlosigkeit*

De ervaring die de aanzet is tot Heideggers denken is die van de indifferentie van de toegankelijkheid van wat er is. Het verschil tussen een ding en de wereld waarin het is wat het is, is onverschillig geworden, evenals het verschil tussen een ding en *das Offene*. In de inleiding van dit proefschrift werd deze ervaring als *Unheimlichkeit* aangeduid. Het is de ervaring van een *niet*: een *niet* thuis zijn, *geen* toegang hebben, een *teloorgang* van differentie, een *vernietiging* van mens en wereld. Dit 'niet' is niet negatief, pejoratief of privatief, maar bevat de enige mogelijkheid van een *Anzeige*. Hoe?

In de inleiding tot dit proefschrift werd besproken hoe Heidegger in het *Atomzeitalter* een *unheimliche* verandering ziet opdoemen in de verhouding van de mens tot wat hem

---

[578] VA p.70.

[579] In die zin is de mens evenzeer *benommen*. Zie ook *Heidegger en de wereld van het dier*, Bert Blans en Susanne Lijmbach (red.), Van Gorcum 1996, In deze bundel: V. Vasterling, *Heideggers verhandeling over dieren: een introductie*. Op p.14 zegt zij m.b.t. Heideggers karakterisering van het wezen van het dier als een bevangen-zijn: "Men kan zich afvragen of het hier werkelijk gaat om een wezensonderscheid tussen mens en dier. Zijn mensen in hun stemmingen – het gestemd-zijn is volgens Heidegger een wezenlijke karakteristiek van de menselijke zijnswijze – niet ook vaak bevangen? In *Sein und Zeit* spreekt Heidegger van een bevangen zijn door of in de stemming van de angst (SuZ, p.344) en in de analyse van de verveling spreekt hij van gebondenheid (*Gebanntheit*). Uit de context is weliswaar duidelijk dat er een ander type bevangenheid bedoeld wordt dan die, die Heidegger aan het dier toeschrijft. Toch lijkt het niet onaannemelijk om op dit punt te spreken van een gradueel, en misschien ook hiërarchisch, onderscheid tussen mens en dier". In een noot voegt zij toe: "Afgezien van de stemmingen is er nog een andere component van de menselijke zijnswijze die mischien nog duidelijker het graduele verschil tussen mens en dier laat zien, namelijk de dagelijkse omgang met dingen en mensen in de dagelijkse leefwereld. Heidegger gebruikt in de analyse van dit dagelijkse in-de-wereld-zijn in *Sein und Zeit* herhaaldelijk dezelfde term als in de analyse van het dier, namelijk *Benommen*(*heit*): bevangen(heid), het in beslag genomen worden door. In het dagelijkse in-de-wereld-zijn worden we bevangen of in beslag genomen door (de dingen en mensen waarmee we omgaan in) de dagelijkse leefwereld, een bevangenheid waarin we ons kunnen verliezen. Vergelijk *Sein und Zeit*, p.61, 76, 113, 176, 271".

omgeeft. Deze omslag zou zijn ingezet in de Nieuwe Tijd.[580] Voor die tijd had de mens een verhouding tot het *Seiende im Ganzen*, het zijnde in zijn geheel. Een ander woord dat Heidegger hiervoor gebruikt is: *Welt*, wereld. Dat de mens *Welt* kende, betekent: de mens had een verhouding tot een hem dragend en betekenisgevend geheel dat niet van hem afhankelijk is.

In de epoche van de techniek is de verhouding van de mens tot *Welt* volgens Heidegger veranderd: de mens heeft geen afstand en verhouding meer tot een betekenisvolle wereld. Heidegger spreekt van een verlies van *Welt*, van *Bodenständigkeit.*[581] Hetzelfde duidt hij aan met *Seinsverlassenheit*, *Seinsvergessenheit*.[582]

Het verlies van wereld betreft niet primair de mens maar het licht waarin mensen en dingen verschijnen. In *Einführung in die Metaphysik* noemt Heidegger dit *Weltverdüsterung*:

"Op de aarde, om haar heen, geschiedt een wereldverduistering. De wezenlijke gebeurtenissen van dit zelfde zijn: het wegvlieden van de goden, de verwoesting van de aarde, de massificatie van de mens, de voorrang van het middelmatige".[583]

In *Gelassenheit* duidt Heidegger dit 'verlies' – dat niet als een verlies ervaren kan worden - aan met het woord *Heimatlosigkeit*. Dit woord heeft niet zozeer betrekking op het verdreven zijn uit het vaderland maar op het zonder *Heimat* zijn van de mens die dagelijks door radio, televisie, film in een wereld leeft die geen wereld is. Diverse informatiemedia bewegen de mens voor wie deze 'geïnformatiseerde wereld' vertrouwder en nabijer is dan het akkerland, de hemel boven het land, de gang van dag en nacht, de overgeleverde gewoonten en gebruiken van zijn vaderland.[584] 'De natuur' of 'de wereld' verschijnt vandaag de dag

[580] Zie de Inleiding.
[581] *Gelassenheit* p.16: "Die *Bodenständigkeit* des heutigen Menschen ist im Innersten bedroht. Mehr noch: Der Verlust der Bodenständigkeit ist nicht nur durch äußere Umstände und Schicksale verursacht, auch beruht er nicht nur auf der Nachlässigkeit und oberflächlichen Lebensart der Menschen. Der Verlust der Bodenständigkeit kommt aus dem Geist des Zeitalters, in das wir alle hineingeboren sind".

[582] Zie Hoofdstuk 1, § 3.
[583] EiM p.34: "Auf der Erde, um sie herum, geschieht eine Weltverdüsterung. Die wesentlichen Geschehnisse derselben sind: die Flucht der Götter, die Zerstörung der Erde, die Vermassung des Menschen, der Vorrang des Mittelmäßigen".
[584] *Gelassenheit* p.15: "Viele deutsche Menschen haben ihre Heimat verloren, mußten ihre Dörfer und Städte verlassen, sind vom heimatlichen Boden Vertriebene. Zahllose andere, denen die Heimat gerettet blieb, wandern gleichwohl ab, geraten in das Getriebe der großen Städte, müssen in der Öde der Industriebezirke sich ansiedeln. Sie sind der alten Heimat entfremdet. Und die in der Heimat Gebliebenen? Vielfach sind sie noch heimatloser als die Heimatvertriebenen. Stündlich und täglich sind sie an den Hör- und Fernsehfunk gebannt. Wöchentlich holt sie der Film weg in ungewohnte, oft nur ungewöhnliche Vorstellungsbezirke, die eine Welt vortäuschen, die

uitsluitend als object van berekenende exploitatie of energiebestand.[585] In *Unterwegs zur Sprache* zegt Heidegger:

"Omdat echter het huidige denken steeds beslister en exclusiever tot rekenen wordt, stelt het alle maar al te bestelbare krachten en 'belangen' in het werk, om te berekenen hoe de mens zich eerdaags in de wereldloze kosmische ruimte zou kunnen inrichten. Dit denken staat op het punt de aarde als aarde prijs te geven".[586]

Het rekenende denken stelt de aarde voor als energiebestand, als leverancier van voedingsstoffen en delfstoffen die de circulatie en replicatie bevorderen. *Weltlosigkeit* wil zeggen: het onderscheid tussen een ding en de wereld of horizon die het zijn identiteit geeft is indifferent geworden in de epoche van het bestand; beide zijn van dezelfde aard. Een bestand kent geen *Welt*; de horizon er van is in het bestand verdisconteerd. Alles is gelijkmatig toegankelijk, namelijk in het licht van de berekenbaarheid.[587] In het technische tijdperk heeft de totaliteit van het economisch-rekenende denken de mens deze verhouding tot een omgevend geheel ontnomen. De mens valt samen met zijn omgeving en is er aan aangepast; hijzelf en de omgeving zijn informatiebestanden en ook de verhouding tussen beide is informatie. In deze constellatie is de mens thuis. Heideggers voorbeelden lijken er niettemin op te wijzen dat er iets verloren lijkt te gaan of te zijn.[588] Wat is nu de aard van dit verlies?

De wereldloosheid kan pas van zich blijk geven vanuit het *bereik* waarvan wij, 'verblind' door de wetenschappelijke instelling, geen weet hebben. Heidegger schrijft in een brief aan Medard Boss:

---

keine Welt ist. Überall ist die 'Illustrierte Zeitung' greifbar. All das, womit die modernen technischen Nachrichteninstrumente den Menschen stündlich reizen, überfallen, umtreiben – all dies ist dem Menschen heute bereits viel näher als das eigene Ackerfeld rings um den Hof, näher als der Himmel überm Land, näher als der Stundengang von Tag und Nacht, näher als Brauch und Sitte im Dorf, näher als die Überlieferung der heimatlichen Welt".

[585] *Gelassenheit* pp.17-18: "Jetzt erscheint die Welt wie ein Gegenstand, auf den das rechnende Denken seine Angriffe ansetzt, denen nichts mehr soll widerstehen können. Die Natur wird zu einer einzigen riesigen Tankstelle, zur Energiequelle für die moderne Technik und Industrie". Zie ook de Inleiding, § 5.

[586] UzS pp.189-190: "Weil jedoch das heutige Denken immer entschiedener und ausschließlicher zum Rechnen wird, setzt es alle nur bestellbaren Kräfte und 'Interessen' daran, zu errechnen, wie sich der Mensch demnächst im weltlosen kosmischen Raum einrichten könne. Dieses Denken ist im Begriff, die Erde als Erde preiszugeben".

[587] EiM p.48: "… Welt wendet sich weg. Das Seiende wird nicht mehr behauptet (d.h. als solches gewahrt). Es wird jetzt nur vor-gefunden, (d.h. in seine Gestalt Gestellte), sondern nur noch das Fertige, als solches für jedermann Verfügbare, das Vorhandene, darin keine Welt mehr weltet – vielmehr schaltet und waltet jetzt der Mensch mit dem Verfügbaren. Das Seiende wird Gegenstand, sei es für das Betrachten (Anblick, Bild), sei es für das Machen, als Gemächte und Berechnung, für das Abbilden und Nachmachen".

[588] Zie ook *Spiegel-Gespräch mit Martin Heidegger* (23. September 1966), pp.669-670: "Es funktioniert alles. Das ist gerade das Unheimliche, daß es funktioniert und daß das Funktionieren immer weiter treibt zu einem weiteren Funktionieren und daß die Technik den Menschen immer mehr von der Erde losreißt und entwurzelt. Ich weiß nicht, ob Sie erschrocken sind, ich bin jedenfalls erschrocken, als ich jetzt die Aufnahmen vom Mond zur Erde sah. Wir brauchen gar keine Atombombe, die Entwurzeling des Menschen ist schon da. Wir haben nur noch rein technische Verhältnisse. Das ist keine Erde mehr, auf der der Mensch heute lebt".

"Voor de *Weltlosigkeit* van louter voorhanden dingen' laat zich moeilijk een betiteling vinden die direct begrepen wordt. Deze toedracht (*Sachverhalt*) is de wetenschap vreemd; zij ziet de 'wereld' en het 'wereld-achtige' (*Welthafte*) überhaupt niet. Zij neemt de dingen als objecten (*Gegenstände*) van wetenschappelijke thematisering en kent niets anders. Zij ziet de verwijzing naar het bereik waarin het menselijke Dasein dagelijks onmiddellijk existeert en die de dingen in waarheid eigen is, over het hoofd. Aan diegene wiens voorstellingen gereduceerd blijven tot de wetenschappelijke objecten als de 'ware wereld', kan zoiets als '*Weltlosigkeit*' net zo min getoond worden, als aan kleurenblinden kleur".[589]

Het voorbeeld van kleurenblindheid is in die zin misleidend dat dit een *tekort* of *gebrek* is ten opzichte van de normale waarneming. Wereldloosheid kan niet als een tekort ervaren worden. In de epoche van het economisch-rekenende denken begrijpen wij ieder verlies als een gebrek, een tekort dat aangezuiverd en opgeheven moet worden in een kwijting of een winst. Het verlies van wereld is geenszins van deze aard. Van welke aard dan wel, aangezien er niets is *buiten* het economisch rekenen?

Op deze vraag wordt hieronder een antwoord gezocht. Allereerst dient nog te worden opgemerkt dat Heideggers voorbeelden van het verlies van *Welt* op het eerste gezicht door nostalgie lijken te zijn ingegeven. Er zijn talloze citaten te geven, waaruit onmiskenbaar een afkeer van onze huidige technische tijd blijkt.[590] Niettemin heeft Heidegger daarnaast telkens weer benadrukt dat het zinloos is zich tegen de techniek te verzetten of deze te veroordelen,

---

[589] ZoS pp.350-351: "Für die 'Weltlosigkeit bloß vorhandener Dinge' läßt sich schwer ein Titel finden, der unmittelbar eingeht. Der Wissenschaft ist dieser Sachverhalt fremd, sie sieht die 'Welt' und das 'Welthafte' überhaupt nicht. Sie nimmt die Dinge als Gegenstände der wissenschaftlichen Thematisierung und kennt nichts anderes. Sie übersieht die den Dingen in Wahrheit eigene Verweisung auf den Bereich, in dem das menschliche Dasein tagtäglich unmittelbar exisitiert. Wessen Vorstellungen auf die wissenschaftlichen Gegenstände als die 'wahre Welt' reduziert bleiben, dem kann so etwas wie 'Weltlosigkeit' so wenig gezeigt werden, wie den Farbenblinden die Farbe".

[590] Zie bijv. EiM p.34: "Auf der Erde, um sie herum, geschieht eine Weltverdüsterung. Die wesentlichen Geschehnisse derselben sind: die Flucht der Götter, die Zerstörung der Erde, die Vermassung des Menschen, die Vorrang des Mittelmäßigen". In Heideggers werk zijn veel van dergelijke passages aan te treffen. Sommige uitspraken van hem over onze tijd zijn ronduit negatief; zo spreekt Heidegger in ZoS van *Weltraumfahrtsrummel* (p.133). Evenzo wekken voorbeelden die hij noemt – een oude windmolen of een oude brug die niet in het licht van de techniek gemaakt zouden zijn (TK en VA p.153) of van een aarden kruik (VA pp.163-181) – de verdenking dat Heidegger terugverlangt naar oude tijden. Zo zegt bijv. A. Prins in de bundel *Filosofie in cyberspace* op p.283: "Eerder werd gewezen op Heideggers ambivalente beschrijving van de snelwegbrug. Aangezien Heidegger de techniek niet wil demoniseren, moet hij kunnen aangeven hoe de snelwegbrug niet op eigen wijze het viervoud van hemel en aarde verzamelt. Zijn idioom verraadt echter een onmiskenbare voorkeur voor de oude stenen brug boven de snelwegbrug, die is ingebouwd in een netwerk van verkeersaderen". Prins verwijst terecht naar het citaat uit VA p.153. Toch zijn er ook passages te vinden die er op wijzen dat Heidegger zich verzet tegen nostalgie, bijv. VA p.186: "Öfter schon begegnete es mir und zwar gerade bei nahestehenden Menschen, daß man sehr gern und aufmerksam auf die Darstellung des Krugwesens hört, daß man aber sofort die Ohren verschließt, wenn von Gegenständlichkeit, Herstand und Herkunft der Hergestelltheit, wenn vom Gestell die Rede ist". Een verrekening van citaten die vóór danwel tegen Heidegger pleiten is echter een zinlose geste.

dat hij niet terug wil naar vroeger tijden. Wat moeten wij met de soms ambivalente houding van Heidegger? O.D. Duintjer antwoordt treffend:

"Overigens willen wij niet ontkennen, dat Heidegger zich in dit verband wel eens heeft laten verleiden tot negatieve formuleringen, die soms de indruk wekken van een zekere boerse bevangenheid tegenover de moderne rationaliteit. Het zal duidelijk zijn geworden, dat wij hem daarin niet kunnen volgen. Maar dergelijke polemische overdrijvingen raken o.i. niet de kern van de zaak, al verzwakken zij onnodig de overtuigingskracht van zijn betoog. Het denken van Heidegger confronteert ons met een problematiek, waarvan het belang verder reikt dan de perken van zijn particuliere biografie".[591]

Daarnaast lijkt Heidegger een 'wetenschappelijke natuur' uit te spelen tegen een 'alledaagse' of 'beleefde'. Zo zegt hij in *Zollikoner Seminare* een tegenstelling te zien tussen de wijze waarop de mens in de wetenschap – die totaal is - de natuur voorstelt met het oog op beheersing en de natuur 'zoals zij van zich uit de mens aanspreekt'.[592] Of, zoals het in *Sein und Zeit* staat: het bos is bosbouw, de berg is steengroeve, de rivier is waterkracht, de wind is 'wind in de zeilen', maar voor deze verschijningswijze van de natuur blijft iets verborgen: de natuur als dat wat, '*webt und strebt*', wat ons overvalt, als landschap gevangen neemt. De planten van de botanicus zijn niet de veldbloemen in de berm, het geografisch gefixeerde 'ontspringen' is niet 'de bron die vanuit de aarde opwelt'.[593]

De natuur waarop Heidegger hier doelt, is geen alledaagse natuur[594], maar het open bereik waarin planten, dieren en mensen opkomen, elkaar aangaan, aan elkaar voorbij gaan en ondergaan. Het is het bereik van waaruit een betekenisvolle wereld opkomt waartoe de mens behoort en waarvan hij tegelijkertijd uitgesloten is doordat dit betekenisgeheel ongenaakbaar bij zichzelf blijft. De ervaring van dit betekenisgeheel is ons getechniseerde mensen onbekend en zit tegelijkertijd midden in de techniek zelf als het *unzugängliche Unumgängliche*.[595] Dat de techniek ver van ons verwijderd is en ons aan ons zelf overlaat en dat de techniek ons tegelijkertijd nadert en dicht op de huid zit, is een ervaring die mogelijk komend is maar niet

---

[591] O.D. Duintjer, *De vraag naar het transcendentale. Vooral in verband met Heidegger en Kant*, p.382.

[592] ZoS p.167: "Mit seinem Satz hat Nietzsche, ohne ihn näher zu interpretieren, das ausgesprochen, was in der neuzeitlichen Naturwissenschaft eigentlich vor sich geht. Das Primäre ist nicht die Natur, wie sie von sich her den Menschen anspricht, sondern maßgebend ist, wie der Mensch aus der Absicht auf die Beherrschung der Natur die Natur sich vorstellen soll".

[593] SuZ p.70: "Natur darf hier aber nicht als das nur noch Vorhandene verstanden werden – auch nicht als *Naturmacht*. Der Wald ist Forst, der Berg Steinbruch, der Fluß Wasserkraft, der Wind ist Wind 'in den Segeln'. (…) Diesem Naturentdecken bleibt aber auch die Natur als das, was 'webt und strebt', uns überfällt, als Landschaft gefangen nimmt, verborgen. Die Pflanzen des Botanikers sind nicht Blumen am Rain, das geographisch fixierte 'Entspringen' eines Flusses ist nicht die 'Quelle im Grund'".

[594] Zie Hoofdstuk 1, § 5 voor het wegvallen van het onderscheid tussen wetenschappelijkheid en alledaagsheid.

[595] Zie Hoofdstuk 4, § 2.2.

als een mogelijkheid die op een bepaald tijdstip in de toekomst gerealiseerd zal worden. Deze ervaring is namelijk niet een waarbij 'iemand' 'iets' ervaart. Wat ervaren wordt is dat de identiteit van 'iemand' of 'iets' opkomt en ondergaat uit een niet te bespreken zich onttrekkende openheid. Het is de ervaring dat onze ervaring al getekend is en wel door het technische.

Dit ongenaakbare van het technische dat zich heeft teruggetrokken en ons tegelijkertijd draagt is het zelfde als datgene wat Heidegger *Weltlosigkeit* of *Weltverlust* noemt. De indifferentie is ongenaakbaar, kan niet benaderd worden. Zij is te ver weg en tegelijkertijd te dichtbij omdat zij ons telkens alweer op de huid zit. *Weltlosigkeit* is niet primair een verlies maar een onttrekking, vergetelheid en verlatenheid en aldus een weigering die mogelijk iets voorbehoudt - namelijk zichzelf en niets anders. Van wat zich onttrekt staat het niet tevoren vast dat het er niet meer is. Wat zich onttrekt en mogelijk is voorbehouden is niet een 'vroegere' verschijningswijze maar de tijdsruimte waarin verschijningswijzen opkomen en ondergaan zelf. Er is een 'aarzeling' tussen wat zichzelf weigert en wat zichzelf voorbehoudt; er heerst een onbeslistheid tussen de wijzen van verschijnen. De mechanisering is totaal en er lijkt noch een noodzaak noch een mogelijkheid te zijn hierbij na te denken. Tegelijkertijd kan gezien worden dát dit zo is en dat ons de toegang tot de techniek zelf ontzegd is omdat onze blik al bij voorbaat gestuurd is. Dit inzicht is geen inzicht dat op enig moment doorbreekt maar is altijd tegelijkertijd met en naast de onmogelijkheid van ervaren en denken. In die zin is de ervaring van de *Weltlosigkeit* er wel en niet en aldus voorbehouden[596].

Heidegger spreekt niet alleen van een voorbehoud maar ook van een *Unentschiedenheit*. Hierin klinkt het woord *Entscheidung*[597]dat niet duidt op het besluit van

---

[596] W. Schulz schrijft in *Die Aufhebung der Metaphysik in Heideggers Denken* in *Heideggers These vom Ende der Philosophie. Verhandlungen des Leidener Heidegger-Symposiums April 1984* op p.42: "Aber Heidegger lehnt diese Technik nicht einfach ab. Das würde ja dem Ansatz, daß auch diese Epoche zugeschickt ist, widersprechen. Was notwendig ist, das ist vielmehr, auf das Sein als zuschickendes zu achten. Wenn der Mensch dies tut, dann löst er sich vom zustellenden und berechnenden Begründungswillen ab. Heidegger nennt diese Besinnung auf die Technik die Weltfrage des Denkens und sagt, an ihr entscheide sich, was aus der Erde wird und aus dem Dasein des Menschen auf dieser Erde. Hier ist die Möglichkeit gegeben, den Willen zur Letztbegründung zu negieren. An seine Stelle hätte der Verzicht zu treten. Aber dieser Verzicht, dessen Wesen es ist, die Anmaßung alles Unbedingten hinter sich zu lassen, eröffnet, so legt Heidegger dar, die Möglichkeit eines ursprünglichen Denkens, das sich als Dank versteht für die 'Gunst des Seins', daß Seiendes ist". Het klopt dat Heidegger de techniek niet afwijst maar het is niet zo dat als de *Sein* als *zuschickendes* '*beacht*' wordt de mens zich kan bevrijden van het rekenende en begrondende denken. Er is mogelijk momentaan een ervaring van het zich schikken én zich onttrekken van zijn en dan wel dat dit rekenende denken zélf een schikking en een onttrekking behelst. Het is daarom evenmin zo dat de *Wille zur Letztbegründung* genegeerd kan worden. Die blijft, maar ervaren áls schikking en onttrekking. Er komt geen *Verzicht* voor in de plaats, maar dit *is* het *Verzicht*.

[597] Zie de Inleiding, § 6 e.v..

een individu ten aanzien van een bepaalde kwestie, maar op een *decisie*, in de zin van een *decisio*, een scheiding. *Unentschiedenheit* betekent in eerste instantie: er is geen scheiding, geen differentie. De indifferentie van de openheid en toegankelijkheid van wat er is, is niet zomaar een nivellering[598] maar als on-verschilligheid en on-gescheidenheid een aanwijzing naar een onbeslistheid en dus naar een nog ongescheiden mogelijkheid. De ongescheidenheid betekent: er kan een scheiding, een incisie, een tekening komen.[599] Die tekening laat pas de ongescheidenheid en afgescheidenheid van het bereik zien.

De confrontatie met dieren die Heidegger in *Die Grundbegriffe der Metaphysik* zoekt en die een aanwijzing zou kunnen zijn naar onze *Weltlosigkeit* is mogelijk voorbehouden maar is er tegelijkertijd niet. Evenzo is er geen sprake van een bevreemding ten opzichte van dieren, geen *Sichversetzen*, noch een ontzet raken door de toegang die gegeven en ontzegd wordt. Er is slechts een indifferente toegang die niet als zodanig ervaren wordt. Wanneer echter de onbereikbaarheid en onbeschikbaarheid van dieren zou kunnen worden ervaren, en daarmee de onbereikbaarheid en onbeschikbaarheid van onszelf dan zou de indifferentie zelf zichtbaar worden. Dan zou er in-differentie zijn dat wil zeggen: afwezigheid van *Welt*. *Welt* is hier niet een bewoonbaar huis, maar de gegeven incommensurabiliteit tussen de menselijke openheid en het dierlijke open-zijn.

De indifferentie kan zelf vooralsnog niet ervaren worden. Zij blijft bij zichzelf en heeft met onze gedachten of ervaringen niets uitstaande. Er heerst een indifferentie ten aanzien van de indifferentie. Er is geen sprake van een verlies, behalve van het verliezen van dit verlies, het niet zien van de *Unheimlichkeit*. Immers, de ervaring dat *Welt* er *niet* is, zou *ex negativo* toch een besef van *Welt* met zich meebrengen. Of er wel of geen *Welt* is, is irrelevant; de mens is thuis in zijn omgeving en in de vanzelfsprekende toegang tot de dingen. Het

---

[598] Zie ook G. Visser, *Nietzsche en Heidegger, een confrontatie*, p.35: "Het onderscheid tussen zijn en zijnde is nooit voorhanden, aldus Heidegger, dit onderscheid is iets dat *geschiedt* (29/30: 524). Maar hoe een dergelijk gebeuren aan te duiden? Is dan het woord 'differentie' al niet uiterst misleidend? Toch heeft Heidegger het als een passend woord ervaren en het in de loop van zijn denken gehandhaafd. Uit het woord 'differentie', *diafora*, spreekt, dat zijnde en zijn van elkaar gescheiden blijven, elk aan een kant, maar ook dat in deze scheiding een dragen ligt dat beide op elkaar betrekt (N. II: 209; VS: 84; ID: 57). De ervaring van dit laatste, benevens het inzicht dat hier spake is van een strijd, een uitvechten, heeft hem tenslotte het woord 'Austrag' ingegeven, ter andere aanduiding van datgene wat in de differentie geschiedt".

[599] Zie Oudemans *Echoes from the Abyss?* p.83: "Heidegger's great experience is that the privative suffix *–less* is not necessarily privative. Absence may point to time, hiding and saving possibilities of appearing and disappearing. Decisionlessness is *not* just the negation of decision. It may be that which has *not yet* been decided, and may thus be a source of possibilities, just as the desert may be the emptiness from which new possibilities may come up. *Decisionless* may mean: undecided. *Undecided* may mean: not yet decided, full of unborn possibilities of decision, *entscheidungsträchtig*. The primordial possibility of a decision is the decision between decisionlessness as the destruction of decision, and decisionlessness as undecidedness".

onderscheid tussen *weltlos*, *weltarm* en *weltbildend*, zoals Heidegger ter sprake brengt in *Die Grundbegriffe der Metaphysik* is zonder zin.

Heidegger ervaart echter dat de indifferente indifferentie *anzeigend* is. Hoe kan de indifferentie een teken geven? De indifferentie van de vanzelfsprekende toegang der dingen is doortrokken van een 'tegen'[600]: zij is tegen verborgenheid, ontoegankelijkheid, verdraaiing, duisterheid, onwaarheid (als inefficiëntie, onaangepastheid etc.). Heidegger zoekt een denken dat het teken, de richting (*Zug, Zeige, Zeichen*) van dit 'tegen' volgt en tegelijkertijd bij zichzelf blijft.[601] Dit denken moet tegen zichzelf ingaan en zich verzetten tegen de tendens tot beheersing en berekening.[602] Het moet de bij zichzelf blijvende vanzelfsprekende openheid laten voor wat zij is en daarbij blijven zonder deze in begrippen toegankelijk te willen maken. Het moet een stap terug zetten en afwachten of het indifferente open bereik een teken geeft of altijd al een teken is geweest. De onwaarheid en verborgenheid moeten niet in een rekenend denken worden opgeheven, maar in hun onttrekking als tekenend voor de indifferente openheid en toegankelijkheid ervaren worden.

Of dit bezinnende denken er kan zijn is *unentschieden*. De vanzelfsprekende helderheid[603] houdt iedere ervaring van het toegangsbereik weg en verhult de *Weltlosigkeit*. Tegelijkertijd zijn dit weghouden en deze verhulling mogelijk een voorbehoud. Immers de terugtrekking van *Welt* en differentie is een terug*trekking*. Dat wil zeggen: er is sprake van een beweging van nabijheid en verte. Deze beweging kan alleen ter sprake gebracht worden wanneer het spreken enerzijds met deze beweging meegaat en zich daardoor laat meenemen

---

[600] Cf. Th.C.W. Oudemans, *Heidegger: Reading against the Grain* p.44: "Being in the world as being familiar with all things re-presented keeps its own emptiness away, and is thereby against itself".

[601] Cf. Th.C.W. Oudemans, *Heidegger: Reading against the Grain* p.43: "The against only truly becomes against in its interpretation, and its interpretation only truly becomes interpretation by entering into the against. (...) Interpretation must not detach itself from the against, but must enter into it in such a way that the hiddenness against which interpretative clarity turns begins to reign over the interpretation. Interpreting is letting being-away be *da* (there) in its charakter of being against".

[602] Zie K. de Boer, *Denken in het licht van de tijd. Heideggers tweestrijd met Hegel*, pp.174-175: "De denker die zich 'geroepen' voelt het zijn ter sprake te brengen, zal zich niet alleen moeten richten naar de wijze waarop het zich aandient in de taal, maar ook zoveel mogelijk recht moeten doen aan de radicale afwezigheid waarvan het zijn als *Wesung* of *Ereignis* doordrongen is. Om ruimte te geven aan deze afwezigheid zal het denken de terughoudendheid van het zijn zelf zoveel mogelijk moeten overnemen. Alleen vanuit een spreken dat het wezenlijke onder de aandacht brengt door het te verzwijgen, zou het wezenlijke zich kunnen gaan tonen als zichzelf". NB: de woorden 'zich richten naar' en 'recht doen aan' zijn in dit verband ongelukkig gekozen; deze woorden horen thuis in het rekenende denken (zie Hoofdstuk 1, §4). Zie ook K. de Boer, p.176: "Het zal duidelijk zijn dat de poging datgene waar het om gaat in het verzwijgen ervan onder de aandacht te brengen geen toevallige eigenaardigheid van Heideggers stijl is. Om overeen te stemmen met de aard van het zijn zelf moet het wezenlijke worden teruggehouden, maar dan wel zodanig dat datgene wat gezegd wordt de aandacht door kan sturen naar datgene wat afwezig blijft. Dit betekent dat de taal tot *teken* moet worden. Wat gezegd wordt staat dan niet op zichzelf, maar verwijst naar wat er niet gezegd wordt".

[603] Heidegger spreekt in *Sein und Zeit* van *Alltäglichkeit.*

en wegvoeren en wanneer het anderzijds blijft waar het is. Het spreken wordt uit elkaar gescheurd (*Ent-scheidung*). Dit uit elkaar gescheurd raken noemt Heidegger: *Dasein*. Of een dergelijk spreken lukt, of *Dasein* er kan zijn is *unentschieden*. Deze *Unentschiedenheit* is het niet op realisering aangelegde mogelijke van de indifferentie en van de verte en nabijheid van het economisch-rekenende denken. Dit is tegelijkertijd de *Unentschiedenheit* van wie wij zelf zijn: informatiebestand en *Dasein*.

Deze *Unentschiedenheit* mondt niet uit in een 'beslissing', maar blijft bestaan. Heidegger kan de indruk wekken dat het bezinnende denken de mens bevrijdt, dat een mens die op welke manier dan ook in contact staat met het bezinnende denken geen technisch of cybernetisch informatiebestand meer is. Dit is geenszins het geval. In GA 69 zegt Heidegger duidelijk dat het denken dat hij zoekt niets uitstaande heeft met wat voor redding of heil dan ook. Hij zoekt geen verandering van de mens – al helemaal geen religieuze - of van het zijnde kan. Het nastreven van een redding behoort zelf tot het rekenende denken. Het denken brengt geen oplossingen of antwoorden; het biedt geen rustig onderdak. Het ziet af van ieder ideaal.[604] Het *seynsgeschichtliche* denken brengt geen oplossingen van raadsels of leniging van noden, maar het is: blootgesteld zijn aan de van zich blijk gevende onttrekking.[605]

Hoofdstuk 5: *Dasein* en het Darwinisme

1. Inleiding
2. Het 'niet' in het Darwinisme
3. Taal en excentriciteit
4. Het 'niet' bij Heidegger

4.1 De grondstemming van de angst

4.2 Sein zum Tode

---

[604] GA 69 p.31: "Nichts an Interessen, Rettungen und 'Heil' vergeudet. Die künftige Geschichte fängt an als Geschichte des *Seyns* durch die Gründung seiner Wahrheit. Der bloße Wandel des *Menschen* vom christlichen zum heidnischen oder in der nochmaligen Umkehrung vermag keine Geschichte ins Freie zu bringen. Gleich ohnmächtig ist die Abänderung des *Seienden*. Überdies ist die Frage: ob christlich oder heidnisch noch eine christlich gestellte Frage, da es Heidentum nur gibt vom Christen her gesehen. Der geschichtliche Anfang steht außerhalb dieses Entweder-Oder, er ist nicht religiös - aber deshalb allein steht er in der unverfälschten, nicht auf die Rettung des Menschenheils zu rechnenden Erwartung. (...) Der *Verzicht* auf 'Lebensinteressen' und 'ewige Seligkeiten' als Maßstäbe des Seienden und seiner Betreibung".

[605] GA 69 p.87: "Das seynsgeschichtliche Denken bringt weder Lösungen von Rätseln noch schafft es Beruhigungen in Nöten. Es ist die Inständigkeit im Wesen der Wahrheit". Zie ook p.58: "Aber weder um den Menschen, noch um ein Seiendes, noch überhaupt um das Seiende handelt es sich, sondern ob das Seyn wese".

5. Een confrontatie van Heideggers denken en het Darwinisme

5.1 Excentriciteit en *Ek-sistenz*

5.2 De verdrijving van de excentriciteit

5.3 Het technische karakter van het Darwinisme

5.4 *Survival of the fittest* en *Sein zum Tode*

1. Inleiding

In dit hoofdstuk kan blijken hoe datgene wat Heidegger *Dasein* of *Ek-sistenz* noemt in het hart van het Darwinisme gevonden kan worden. Dit gebeurt door stil te blijven staan bij de aard van de replicatie, het ontstaan van betekenis (emergentie), de zelfstandigheid van een organisme en de verhouding van een organisme tot zijn omgeving. Hier is op verschillende manieren sprake van een gebrokenheid, een 'niet'. Het begrip *excentriciteit* kan duidelijk maken hoe de verhouding van de mens tot de wereld is getekend door de nietige kloof die zich daartussen bevindt. Via *The Symbolic Species* van Deacon wordt duidelijk welke mogelijkheden de vergrote virtualiteit van de mens – de verhouding tot wat *niet* present is - behelst.

Het 'niet' wordt in het Darwinisme technologisch begrepen. De emergentie van betekenis en virtualiteit of excentriciteit wordt uitsluitend gezien in het licht van replicatie en overleving. Het opkomen van nieuwe identiteiten kan echter tegelijkertijd laten zien dat er een emergentie*ruimte* is: de horizon die identiteiten toelaat - maar die niet *iets* is. Deze emergentieruimte is een 'niets' dat niet vernietigend is, maar waaruit betekenissen ontstaan. Heidegger ziet er van af dit 'niets' economisch en technisch te begrijpen en blijft stilstaan bij het afwerende en toeganggevende karakter ervan. Dit 'niets' kan volgens hem blijken in de grondstemming van de angst.

In deze grondstemming kan blijken dat het leven dat bestaat uit replicatie en effectiviteit er op uit is het 'niets' en de dood weg te drijven, waardoor dit 'niets' al op voorhand alle replicatie en effectiviteit getekend heeft. Heidegger zoekt een wijze van denken die het besef van deze tekening niet verdrijft, maar zich temidden van de mechanica laat dragen door de nietige ruimte waarbinnen de *struggle for life* zich afspeelt. Heideggers *Sein zum Tode* zou die manier van sterfelijk leven zijn waarbij de eindige mens zich laat aangaan door een 'niet' dat niet uitsluitend vernietigend is, maar dat het leven toelaat. Dit is een

afgrondelijk andere manier van leven dan die, welke uitsluitend samenvalt met de *survival of the fittest*.

2. Het 'niet' in het Darwinisme

In het economisch rekenen wordt het 'niet' begrepen als een schaarste, een tekort, dat aanzet tot delging ervan. Het tekort moet zo snel mogelijk weggewerkt worden in een economisch evenwicht. Daarbij is tegelijkertijd alles er op gericht dat het economisch evenwicht weer doorbroken raakt; immers, stilstand is achteruitgang. Er moeten voortdurend nog niet gerealiseerde mogelijkheden, gaten in de markt en nieuwe behoeften gevonden en gecreëerd worden om de circulatie in gang te houden en te optimaliseren. De doorbreking van het evenwicht roept op tot het herstel ervan en het herstel roept om een volgende doorbreking. Schaarste in deze zin is een tekort, dat aanzet tot opheffing en daardoor het rekenen gaande houdt.

Het 'niet' is daarom *noodzakelijk* voor het leven. Dit niet-achtige is niet zomaar destructie en vernieling, maar is Darwinistisch gesproken de bron van emergentie. Hoe is dit vanuit de mechanische algoritmische evolutie te begrijpen? Achtereenvolgens zal besproken worden hoe dit 'niet' speelt in de replicatie, de betekenis van de replicator, het organisme, de verhouding van het organisme tot zijn omgeving en tenslotte de mens.

Het 'niet' bevindt zich in het hart van het Darwinisme: de replicatie. Een replicator bestaat uitsluitend in de herhaling. Pas doordat hij zichzelf repliceert en er een reeks ontstaat, is hij iets. De replicator is nooit wat hij is; hij moet altijd meer kopieën genereren. De betekenis van een replicator wordt bepaald door de toekomst, met terugwerkende kracht en blijft aan verandering onderhevig. Dat deze betekenis verdeeld en nietig is en constant in verandering, is de mogelijkheidsvoorwaarde voor variatie.

Ook tussen het genoom en het fenoom zit het 'niet'. Er is een discrepantie tussen de belangen van de replicator en zijn vehikel. De replicatoren hebben vlezige hulzen gebouwd die het belang van de replicatie dienen. Daarbij is steeds meer overgedragen aan de breinen die deze machines aansturen. Het fenoom dient de belangen van het genoom en is daarom gericht op replicatie en reproductie. Het heeft echter een geheel ander soort stabiliteit dan het genoom.

De kloof tussen een organisme en zijn omgeving is eveneens te begrijpen als een 'niet'; een organisme valt niet samen met wat hem omgeeft maar heeft daartoe een zekere

afstand. Ieder organisme verzet zich tegen de tweede wet van de thermodynamica, namelijk: een geïsoleerd systeem tendeert in de loop van de tijd steeds verder naar een toestand van entropie.[606] Dit betekent dat iets dat *design* heeft – een levend wezen, of een onderdeel of artefact daarvan – zo is georganiseerd dat het gericht is tegen wanorde en chaos.[607] Organismen kunnen nooit geïsoleerd zijn ten opzichte van de omgeving – anders zouden zij tot stof vervallen - , maar moeten toch een zekere afgrenzing hebben. Organismen *moeten* dus enerzijds een vaste grens hebben en anderzijds *mogen* zij *geen* vaste grens hebben. Daarom heeft een levend wezen een autonoom metabolisme, dat hem in staat stelt enerzijds zijn zelfbehoud te handhaven en anderzijds open te staan naar zijn omgeving om daaruit de energie op te nemen die hem bij elkaar houdt.[608] De vraag of virussen en parasieten die geen eigen metabolisme kennen tot de levende wezens gerekend moeten worden, wordt hier nu buiten beschouwing gelaten.[609]

Levende wezens zijn dus tegen de chaos gericht maar hebben deze tegelijkertijd nodig. Doordat organismen tegen de grotere trend van de kosmische tijd ingaan, dus tegen de tendens tot entropie, is er sprake van *design* en niet alleen van orde, aldus Dennett.[610] Ze staan in een interactie met hun omgeving en blijven in zichzelf doordat ze enerzijds open staan naar de omgeving en er anderzijds van afgekeerd blijven. De grenzen van een levend wezen zijn daarom poreus. Anders gezegd: in de afgrenzing van een organisme heerst een 'niet'.

In samenhang hiermee kan geconstateerd worden dat een organisme nooit geheel geadapteerd is. Volgens Dennett is het een misvatting te menen dat ieder vormgegeven ding optimaal vormgegeven en perfect aangepast is[611] of dat ieder kenmerk van ieder organisme uitsluitend verklaard kan worden als een aanpassing waarop geselecteerd is. Bij ieder

---

[606] Zie o.a. Dennett, DDI p.68.
[607] DDI p.69: "A *designed* thing, then, is either a living thing or a part of a living thing, or the artifact of a living thing, organized in any case in aid of this battle against disorder".
[608] DDI p.69: "What, then, are living things? They are things that defy this crumbling into dust, at least for a while, by not being isolated – by taking in from their environment the wherewithal to keep life and limb together. (...) Not just individual organisms, but the whole process of evolution that creates them thus can be seen as fundamental physical phenomena running contrary to the larger trend of cosmic time".; p.127: "I think we see more clearly the importance of autonomous metabolism if we see it as a deep if not utterly necessary condition for the sort of complexity that is needed to fend off the gnawing effects of the Second Law of Thermodynamics. All complex macromolecular structures tend to break down over time, so, unless a system is an *open* system, capable of taking fresh materials and replenishing itself, it will tend to have a short career".; p.128: "In addition to having an autonomous metabolism, any organism must also have a more or less definite boundary, distinguishing itself from everything else. This condition, too, has an obvious and compelling rationale: "As soon as something gets into the business of self-preservation, boundaries become important, for if you are setting out to preserve yourself, you don't want to squander effort trying to preserve the whole world: you draw the line"".
[609] Zie DDI p.156.
[610] Zie de Inleiding, § 4 voor het onderscheid tussen *design* en orde.
[611] DDI p.276.

aanpassingsproces zijn er immers bijproducten die niet ergens aan aangepast zijn, nergens toe dienen en geen specifieke functie hebben. Alle aangepaste kenmerken zijn een resultaat van natuurlijke selectie, maar niet alle kenmerken zijn aangepast of adaptief. Geen enkele functie is eeuwig en wanneer men ver genoeg teruggaat zal blijken dat iedere adaptatie ontstaan is uit voorafgaande structuren die ofwel een ander soort functie hadden of helemaal geen.[612] Hergebruik van de machinerie voor nieuwe doeleinden is een van de geheimen van het succes van moeder natuur.[613] Wanneer een orgaan of organisme volledig aangepast zouden zijn, zou er geen evolutie mogelijk zijn; er moet variatie zijn. Wanneer bijvoorbeeld een vogelsoort aangepast is aan een bepaald klimaat en dat klimaat verandert, dan zal een deel van de populatie sterven of zich niet voortplanten en een deel zal zich in de veranderde omstandigheden wel kunnen handhaven en repliceren. Er is dus een variatieruimte waarbinnen niet functionele en onaangepaste verschijnselen zijn die bijproducten zijn maar die, zodra de omstandigheden veranderen, een functie en betekenis kunnen verkrijgen.

Natuurlijke selectie ligt ten grondslag aan evolutionaire veranderingen, maar niet alle kenmerken van organismen zijn adaptaties. Dennett noemt in dit verband de aan Gould en Vrba ontleende term *exaptatie*.[614] Exaptatie betekent het tegenovergestelde van adaptatie – niet aangepast, niet functioneel zijn - en met deze term verzetten Gould en Vrba zich met name tegen dat wat werd aangeduid als *preadaptatie*.[615] Preadaptatie veronderstelt dat bijvoorbeeld de 'protovleugel' zich in een voorstadium van de 'vliegvleugel' bevond en niet anders kon dan zich in die richting ontwikkelen. Deze veronderstelling is onjuist want teleologisch en in strijd met het gegeven dat alleen met *the benefit of hindsight* vastgesteld kan worden wat de betekenis van iets is. Dennett ziet echter geen heil in de term *exaptatie.* Volgens hem is er geen zinnig mens die de gedachte aan preadaptatie aanhangt. Bovendien merkt Dennett op dat iedere exaptatie een adaptatie is en vice versa.[616]

Het woord *exaptatie* duidt geenszins op een " 'potentially fundamental' and non-Darwinian' alternative", zoals Gould volgens Dennett meent.[617] Er zijn dingen die niet geadapteerd en economisch-rationeel zijn maar er niettemin toch tijdelijk zijn. Willen nieuwe betekenissen kunnen opkomen, wil er evolutie kunnen zijn, dan is er noodzakelijk exaptatie. Er moet materiaal – blinde variatie - zijn om de natuurlijke selectie voor een nieuw 'doel' te

[612] DDI p.281.
[613] DDI p.408.
[614] DDI pp.275, 280.
[615] DDI p.280.
[616] DDI p.281 "…every adaptation is one sort of exaptation or the other…".; p.390 "…exaptations are adaptations".
[617] DDI p.280.

kunnen uitvoeren. Adaptatie, functionaliteit en betekenis zijn niet iets vaststaands – die visie is essentialisme – maar ontstaan door een graduele verschuiving in de omstandigheden.[618] Het verschijnsel exaptatie is een manier om te zien hoe het 'niet' speelt in de evolutie zelf. Het maakt duidelijk dat datgene wat leeft en overleeft zich weliswaar verzet tegen onaangepastheid en disfunctionaliteit, maar dat tegelijkertijd de evolutie van mogelijke levensvormen dit 'niet' nodig heeft. Bovendien is het zo dat dat wat niet aangepast, inefficiënt, oneconomisch en onwaar is er op een bepaalde manier toch is. Het 'niet' van de exaptatie wordt door Dennett echter uitsluitend op een technologische wijze begrepen, namelijk vanuit het tegendeel er van: de adaptatie.

De kloof tussen een organisme en zijn omgeving is niet alleen gelegen in de porositeit van de grenzen van het organisme of in de exaptatie. De mechanische evolutie heeft voortdurend vernieuwingen gegenereerd. Organismen die het vermogen tot perceptie ontwikkelden, geraakten in een geheel eigen verhouding tot de omgeving – waarbij het vermogen tot perceptie uiteraard zelf ook weer van invloed is geweest op de evolutie van organismen. De evolutie van verschillende vormen van perceptie brengt een grotere distantie van het organisme tot zijn omgeving met zich mee. In de loop der tijd zijn er levende wezens ontstaan die steeds meer afstand verkregen tot hun omgeving, de tijd en zichzelf. Tegelijkertijd bleven zij daaraan gebonden. Dankzij variatie en de interactie tussen perceptie, het gebruik van taal en de groei van de hersenen is er een levend wezen ontstaan dat de kloof tussen hemzelf en zijn omgeving *kan ervaren*: de mens. De mens kan beseffen dat hij niet samenvalt met zijn omgeving en er niettemin toe behoort. Hij kan zich verhouden tot wat niet direct aanwezig is doordat hij een afstand heeft tot wat er is en tot zichzelf. Dankzij deze afstand kan hij zijn eigen verhouding tot de dingen, de tijd, de ruimte en zijn eigen eindigheid ervaren. Zo heeft hij toegang tot wat er niet, niet meer en nog niet is, tot het mogelijke, het onmogelijke, het noodzakelijke. De mens kan eveneens ervaren dat hij als organisme ergens *tegen* is: tegen het 'niet', tegen chaos en dood.

Ieder organisme kent op zijn eigen wijze een afstand tot zijn omgeving en tot zichzelf. Het mag duidelijk zijn dat een aap zich op een andere manier tot zijn omgeving verhoudt dan een mier. Mieren kunnen de meest fabelachtige dingen en toch lijkt het alsof ze minder 'zelf'

[618] DDI p.408: "Unless there were 'meaningless' or 'indeterminate' variation in the triggering conditions of the various frogs' eyes, there could be no raw material (blind variation) for selection for a *new* purpose to act upon. The indeterminacy that Fodor (and others) see as a flaw in Darwinian accounts of the evolution of meaning is actually a precondition for any such evolution. The idea that there must be *something determinate* that the frog's eye really means – some possibly unknowable proposition in froggish that expresses *exactly* what the frog's eye is telling the frog's brain – is just essentialism applied to meaning (or function). Meaning, like function, on which it so directly depends, is not something determinate at its birth. It arises not by saltation or special creation, but by a (typically gradual) shift of circumstances".

doen. Zij vallen meer samen met hun omgeving dan apen, en hebben minder distantie. Uiteraard hangt dit samen met de aard van de perceptie welke het organisme kent. Oudemans ziet hier een beweging van toenemende *excentriciteit*.[619]

Het woord *excentriciteit* duidt er op dat een organisme niet gecentreerd is in zichzelf maar buiten zichzelf is. Excentriciteit kent gradaties en varianten. Als voorbeeld noemt Oudemans de wijze waarop een pad en een slang giftig zijn. Een giftige pad is giftig voor de predator die hem opeet; dit is voordelig voor zijn genoom dat de pad deelt met zijn verwanten. De individuele pad gaat weliswaar dood maar dat geldt ook voor de predator die blijkbaar toegerust was met genen die een voorkeur voor dergelijke padden bewerkstelligden. Een slang is ook giftig, zij het op een andere manier. Van de pad kan gezegd worden dat zijn giftigheid *extern* is: het is een gegeven van buitenaf waarop hij zelf geen invloed heeft. Bij de slang is dezelfde giftigheid *geïnternaliseerd*. Hij kan 'zelf' 'bepalen' wanneer hij zijn giftigheid inzet en wanneer niet. Dit heeft economische voordelen. Bij de pad is zijn giftigheid volledig door zijn 'programma' – de genen – aangestuurd; bij de slang heeft het programma als het ware een deel van de organisatie overgedragen aan het brein van de overlevingsmachine. Dit brengt een geheel andere perceptie met zich mee. De pad heeft geen verhouding tot zijn eigen giftigheid, maar de slang wel. De slang valt niet samen met zijn giftigheid maar is *excentrisch*. Hij heeft door zijn excentriciteit een bepaalde en geheel eigen verhouding tot het mogelijke, dat wat er niet meer of nog niet is. Daardoor heeft hij tegelijkertijd een verhouding tot zichzelf. Hij valt niet samen met zichzelf, zoals de pad. Er zit een speelruimte tussen de slang en zijn giftigheid.[620] Deze speelruimte laat diverse nieuwe mogelijkheden toe voor het organisme. De slang kent een scala aan 'ervaringen' waaraan hij kan beantwoorden door al of niet gif te spuiten. Zo kan hij beantwoorden aan 'dreiging' ('slangendreiging'). De slang heeft een verder reikender, excentrischer 'als' dan de pad. Als het al in gradaties uit te drukken zou zijn, dan is de slang met betrekking tot giftigheid 'meer' blootgesteld aan de speelruimte dan een pad. Uiteraard kan de excentriciteit uitsluitend *verklaard* worden door middel van een economie van voor- en nadelen. Het opkomen van verschillende vormen van excentriciteit betekent dat er een nieuw soort instabiliteit is ontstaan maar tegelijkertijd de mogelijkheid voor een nieuw soort gevecht tegen deze instabiliteit en een nieuw soort stabilisering.

Hierboven is duidelijk geworden dat een organisme een bepaalde zelfstandigheid kent, dankzij een grens die permeabel is, waardoor het enerzijds de omgeving in zich op kan nemen

[619] Dit woord is door Oudemans op deze manier gebezigd tijdens college aan de universiteit van Leiden in 2001.
[620] Deze speelruimte is de emergentietijdruimte zelf, zoals die van zich blijk geeft in de verhouding tussen organisme en zijn 'wereld'. Dit komt aan de orde in § 5.1.

en anderzijds op die omgeving zijn invloed kan uitoefenen. Bij de mens is in deze 'zelfstandigheid' een breuk gekomen. Deze breuk is geheel anders van aard dan de gebroken zelfstandigheid die het vermogen tot reflectie zou geven. Reflexiviteit is de terugkoppeling van een informatiebestand, terwijl excentriciteit betekent: een organisme valt niet samen met zichzelf, maar kent een gebrokenheid dankzij dewelke het blootgesteld is aan een 'ruimte' waarin het tot de betekenissen buiten hem kan komen. De mens is zo excentrisch dat hij geconfronteerd kan raken met de kloof tussen hemzelf en zijn omgeving en kan ervaren dat deze kloof een 'nietigheid' is, die niet vernietigend is, maar die betekenissen toelaat.

3. Taal en excentriciteit

In zijn boek *The Symbolic Species; The Co-evolution of Language and the Brain* heeft Deacon laten zien hoe de taal en de menselijke hersenen aan elkaar aangepast en op elkaar ingesteld zijn geraakt. Het ontstaan van taal moet uitsluitend via mechanische algoritmen begrepen worden; zij is ontstaan als economische overlevingsstrategie. Deacon geeft dan ook een Darwinistische verklaring voor het verschijnsel taal.

Deacon stelt de taal voor als een onafhankelijke levensvorm – zonder eigen metabolisme of reproductief systeem, zoals een parasiet of virus - die menselijke breinen bezet en gebruikt om zich te reproduceren. Hij beschouwt talen als patronen van geluiden en krabbels op klei of papier, die binnendringen in de activiteiten van menselijke breinen, die op hun beurt hun bestanddelen repliceren, verzamelen in systemen en doorgeven. Het feit dat de zich replicerende informatie waaruit een taal bestaat niet georganiseerd is als een levend wezen sluit geenszins uit dat de taal een geïntegreerde adaptieve entiteit is die evolueert in samenhang met zijn menselijke gastheren. Daarom zijn enerzijds complexe menselijke aanpassingen aan taal te verwachten met het oog op het succesvol repliceren en doorgeven van de taal en anderzijds aanpassingen van de taal aan kinderen om taal bijzonder 'aanstekelijk' te maken in een zo vroeg mogelijk stadium van de menselijke ontwikkeling. Moderne mensen hebben de taalparasiet nodig om succesvol te kunnen overleven en zich te reproduceren, evenals de taal mensen nodig heeft om zich te reproduceren. Bijgevolg is elk van beide geëvolueerd in samenhang met de ander. Mens en taal hebben zich wederzijds aan elkaar aangepast.[621] Deacon spreekt daarom van een co-evolutionaire dynamiek.[622]

[621] SS p.111: "In some ways it is helpful to imagine language as an independent life form that colonizes and parasitizes human brains, using them to reproduce".; p.112: "Languages are inanimate artifacts, patterns of

Doordat het genoom een selectievoordeel ontleende aan de taal, raakte het taalapparaat langzamerhand, door middel van differentieel overleven van genen, aangepast aan het gebruik van taal. De fysiologie van het menselijk spraakorgaan (keel, strottenhoofd), de structuur van de hersenen en de manier waarop het gehoor functioneert is in de loop der evolutie drastisch veranderd. In die zin is de structuur van het menselijk lichaam gestolde taal.[623] In het menselijk brein en de menselijke anatomie hebben de confrontaties van mensen met de natuur en met hun soortgenoten hun weerslag gevonden.[624] De opmerkelijke toename in omvang en complexiteit van de menselijke hersenen was volgens Deacon niet de *oorzaak* van taalgebruik maar een *gevolg* ervan.[625]

In welke zin biedt de taal de mens (het menselijk genoom) een evolutionair reproductief voordeel? Welke functie heeft taal? Deacon beschouwt de taal als een instrument voor communicatie en denken[626] waarbij hij een onderscheid maakt tussen taalgebruik (of denken) dat rationeel en menselijk is en taalgebruik dat mechanisch en animaal is. Daarbij beschouwt hij zowel geschreven als gesproken taal als menselijk en scheidt hij dit van non-verbale communicatie, die niet als 'taal' begrepen kan worden.[627] De vraag of dit onderscheid

---

sounds and scribblings on clay or paper, that happen to get insinuated into the activities of human brains which replicate their parts, assemble them into systems, and pass them on. The fact that the replicated information that constitutes a language is not organized into an animate being in no way excludes it from being an integrated adaptive entity evolving with respect to human hosts".; p.113: "In the case of language and human beings, by analogy, we should not be surprised to find complex human adaptations to language on the one hand, whose purpose is to ensure that language is successfully replicated and passed from host to host, and language adaptations to children on the other, whose purpose is to make language particularly 'infective'as early as possible in human development. Modern humans need the language parasite in order to flourish and reproduce, just as much as it needs humans to reproduce. Consequently each has evolved with respect to the other".

[622] SS p.112: "… a co-evolutionary dynamic between language and its host".
[623] SS p.322: "I do suggest that the first use of symbolic reference by some distant ancestors changed how natural selection processes have affected hominid brain evolution ever since. So in a very real sense I mean that the physical changes that make us human are the incarnations, so to speak, of the process of using words".

[624] SS p.327: "...brains have been shaped to fit the demands of language…"; p.328: :"Both Pinker and I argue that a very simple protolanguage could have evolved in an early hominid ancestor in the absence of any specific language adaptations of the brain, and that the adaptive advantages of language communication would have subsequently provided selection for progressively internalizing certain crucial features of language structure in order to make it more efficient and more easily acquired".; p.336: "Not only must we be quick learners and skilled articulators, we must be able to 'offload' a significant part of the lower-level analysis and production of speech to some remarkably facile automatic systems. Like the requirements for the genetic assimilation of defense strategies in alarm calls, the requirements for efficient speech analysis and production have all the qualities to become progressively internalized in patterns of neural architecture".

[625] SS p.340: "The remarkable expansion of the brain that took place in human evolution, and indirectly produced prefrontal expansion, was not the cause of symbolic language but a consequence of it".

[626] SS p.340: "tool of communication and thought".
[627] SS p.33: "My point is not that we humans are better or smarter than other species, or that language is impossible for them. It is simply that these differences are not a matter of incommensurate *kinds* of language, but rather that these nonhuman forms of communication are something quite different from language. (...) There are

te handhaven is, wordt hier buiten beschouwing gelaten. Wanneer Deacon spreekt van typisch menselijk denken, taalgebruik of communicatie duidt hij op het web van betekenissen waarin de mens leeft en binnen welke hij zich tot zijn omgeving verhoudt.

Deacon begrijpt de taal als een virus dat ons heeft geïnfecteerd en dat zich via ons in de wereld propageert.[628] Tegelijk zijn wij aan het virus aangepast omdat dit evolutionaire voordelen biedt. Deacon noemt verschillende gebruikswijzen – van kennisoverdracht tot het manipuleren van en onderhandelen met anderen - die zijn voortgesproten uit het vermogen tot communicatie. Als evolutionaire voordelen die hebben bijgedragen aan de voortschrijdende verfijning en uitwerking van dit vermogen en tot de selectiedruk voor taal hebben geleid, noemt hij: het bevorderen van samenwerking tussen moeder en kind, het doorgeven van strategieën om voedsel te vergaren, het organiseren van de jacht, het manipuleren van rivalen, het aantrekken van partners, het vormen van groepen om als collectief aan te vallen of zich te verdedigen, het op efficiënte wijze bevorderen van de sociale cohesie waardoor individuen gemeenschappelijke belangen kunnen nastreven en netwerken kunnen vormen.[629] Het is hierbij niet zo dat wij een organisme zijn dat vervolgens taal gebruikt maar de taal verstrikt ons in een web waaruit niet te ontsnappen valt.

Taal wordt door Deacon technisch voorgesteld: als een instrument dat uit effectiviteit ontstaan is en zelf effectief is. Ook Dawkins beschouwt de taal als een instrument om informatie door te geven – informatie die eventueel bedrieglijk kan zijn. Vervolgens legt hij echter het accent op de taal als *manipulatief* instrument. Een signaal of teken is volgens Dawkins een middel waarmee een organisme gebruik maakt van de spierkracht van een ander

---

numerous human counterparts to other animals' nonlinguistic communicative behaviors. We too have a wide range of innately produced and universally understood facial expressions, vocalizations, and gestures. As in other species, they are an irreplaceable component of human social communication. Yet this is not analogous to being bilingual. This other repertoire of communicative behaviors is not a language of gestures instead of words".

[628] SS p.436: "We are not just a species that uses symbols. The symbolic universe has ensnared us in an inescapable web. Like a 'mind virus', the symbolic adaptation has infected us, and now by virtue of the irresistible urge it has instilled in us to turn everything we encounter and everyone we meet into symbols, we have become the means by which it unceremoniously propagates itself throughout the world".

[629] SS p.350: "Seen in hindsight, the myriad of spin-off uses of symbolic communication – from actively passing knowledge acquired in one generation to the next, to manipulating and negotiating with others about every aspect of social life – each can appear as independently converging selection pressures for language. Many competing scenarios of language origins differ in their focus on some particular social advantages deemed most likely to have been the source of selection for language abilities. Was language selected because of its importance in supporting close cooperation in mother-infant relationships, passing on tricks for extractive foraging, organizing hunts, manipulating reproductive competitors, attracting mates, recruiting groups for warfare and collective defense, or providing a sort of efficient social glue by which individuals could continually assess common interests and support networks, as grooming does for so many other primates? The answer is that all are probably significant sources of selection, not so much for language origin, but certainly for its progressive specialization and elaboration".

organisme.[630] Bijvoorbeeld: het hoge en doordringende piepen van jonge vogels wanneer ze hun moeder kwijt zijn of het koud hebben is een manipulatie van de moedervogel om zo snel mogelijk weer bij het jong te komen.[631]

Er is geen categoriaal verschil tussen dierlijke communicatie en de menselijke taal. Het verschil tussen mensen en dieren wat betreft de wijze waarop zij zich verhouden tot hun omgeving, is niet gelegen in een speciale menselijke rationaliteit of symboliek, maar ligt in een transformatie van geheel andere aard. Deacon geeft in zijn boek een aanwijzing naar een andere manier van denken over de vraag naar de aard van de transformatie van de menselijke verhouding tot de omgeving ten opzichte van die van dieren.

Menselijk taalgebruik[632] opent volgens Deacon een virtuele wereld[633]:

"Wij bewonen een wereld vol abstracties, onmogelijkheden en paradoxen. Alleen wij tobben over wat niet gebeurd is, en brengen een groot deel van elke dag door met peinzen over hoe het geweest had kunnen zijn als het anders was gelopen. En alleen wij overpeinzen hoe het zal zijn om niet te zijn. In welke andere soort zouden individuen ooit gekweld kunnen worden door het feit dat zij zich niet kunnen herinneren hoe de dingen waren voordat ze geboren werden en dat ze niet zullen weten wat er gebeurt nadat ze gestorven zijn? Wij vertellen verhalen over onze werkelijke ervaringen en verzinnen verhalen over gefantaseerde, en we maken zelfs gebruik van deze verhalen om ons leven te organiseren. In een reële zin leven wij onze levens in deze gedeelde virtuele wereld. En langzamerhand, in de loop van millennia, zijn we ons gaan realiseren dat geen andere soort op aarde in staat lijkt te zijn ons te volgen naar deze wonderbaarlijke plaats".[634]

---

[630] Noot bij p.63, p.282: "John Krebs and I have argued in two articles that most animal signals are best seen as neither informative nor deceptive, but rather as *manipulative*. A signal is a means by which one animal makes use of another animal's muscle power". In *The Extended Phenotype* is dit door Dawkins nader uitgewerkt.

[631] SG p.63.

[632] Deacon maakt een onderscheid tussen symbolisch taalgebruik of denken – dat rationeel en menselijk is – en niet-symbolisch taalgebruik – dat mechanisch en animaal is. Daarbij beschouwt hij zowel geschreven als gesproken taal als symbolisch en scheidt hij dit van non-verbale communicatie, niet niet als taal begrepen kan worden. De vraag of dit onderscheid te handhaven is, wordt hier buiten beschouwing gelaten. Ook de vraag wat Deacon precies verstaat onder 'symboliek' valt buiten het bestek van de vraag hoe taal samenhangt met de excentriciteit van de mens. In de weergave van Deacon is de term *symbolisch* zoveel mogelijk vermeden en is gekozen voor termen als *menselijk taalgebruik* of *virtualiteit*.

[633] SS p.22: "The doorway into this virtual world was opened to us alone by the evolution of language".

[634] SS pp.21-22: "We inhabit a world full of abstractions, impossibilities, and paradoxes. We alone brood about what didn't happen, and spend a large part of each day musing about the way things could have been if events had transpired differently. And we alone ponder what it will be like not to be. In what other species could individuals ever be troubled by the fact that they do not recall the way things were before they were born and will not know what will occur after thay die? We tell stories about our real experiences and invent stories about imagined ones, and we even make use of these stories to organize our lives. In a real sense, we live our lives in this shared virtual world. And slowly, over the millennia, we have come to realize that no other species on earth seems able to follow us into this miraculous place".

Deze virtualiteit is niets anders dan datgene wat hiervoor *excentriciteit* genoemd werd: de toegang van de mens tot wat er niet, niet meer en nog niet is, tot het mogelijke en het onmogelijke. Dankzij de vergrote virtualiteit kan de mens anticiperen, verbanden leggen, grotere tijdsspannen overzien, rekening houden met mogelijkheden, etc.. De mens kan zich daardoor op een snelle en efficiënte wijze aanpassen en repliceren. De vergrote virtualiteit heeft echter ook een prijs, zoals hieronder uitgelegd zal worden, op grond waarvan Deacon zelfs twijfelt aan het evolutionaire voordeel ervan.

Het besef van de eigen eindigheid is volgens Deacon cruciaal in de menselijke virtualiteit. Alle menselijke culturen kennen enige vorm van mystiek, mythologie of religie waarbij het mysterie van de sterfelijkheid een hoofdrol speelt. Kennis van de dood, de niet te bevatten mogelijkheid dat de ervaringen van het leven zullen eindigen, is een gave die exclusief verbonden is met de menselijke virtualiteit en taal, aldus Deacon.[635] Het is echter de vraag of het besef van de eigen eindigheid een *gevolg* is van de menselijke omgang met betekenis, of dat dit besef daar aan vooraf gaat. In § 5.3 zal dit besproken worden.

Volgens Deacon kennen andere species weliswaar ervaringen van verlies, scheiding en dood van een verwant, maar kan er, zonder het vermogen deze abstracte tegenfeitelijke (*counterfactual*) relatie te representeren, geen verhouding bestaan tot de eigen toekomstige dood. Ieder mensenkind zal, wanneer zijn virtuele vermogens zich ontwikkelen, hiermee geconfronteerd worden en het geëvolueerde sociale instinct van verlies en scheiding op zichzelf toepassen. Dan zal er een angstig voorgevoel ontstaan, een gevoel van verdriet en dreigend verlies met betrekking tot het eigen leven – op grond van het vermogen als het ware terug te kijken vanuit een onmogelijke toekomst.[636]

Zoals bij de slang de giftigheid is geïnternaliseerd, zo is bij de mens de sterfelijkheid geïnternaliseerd, dat wil zeggen: het besef van een afstand tussen zichzelf en de omgeving, dus ook het besef van het mogelijke, zoals de eindigheid van de eigen existentie. De vraag is of dit zelf uitsluitend een aanpassing of een overlevingsstrategie is. In ieder geval is het de keerzijde van het steeds excentrischer raken van het organisme en het steeds verder

---

[635] SS p.436: "One of the essentially universal attributes of human culture is what might be called the mystical or religious inclination. There is no culture I know of that lacks a rich mythical, and religious tradition. And there is no culture that doesn't devote much of this intense interpretative enterprise to struggling with the very personal mystery of mortality. Knowledge of death, of the inconceivable possibility that the experiences of life will end, is a datum that only symbolic representation can impart".

[636] SS pp.436-437: "Other species may experience loss, and the pain of separation, and the difficulty of abandoning a dead companion; yet without the ability to represent this abstract counterfactual (at least for the moment) relationship, there can be no emotional connection to one's own future death. But this news, which all children eventually discover as they develop their symbolic abilities, provides an unbidden opportunity to turn the naturally evolved social instinct of loss and separation in on itself to create a foreboding sense of fear, sorrow, and impending loss with respect to our own lives, as if looking back from an impossible future".

geïnternaliseerd raken van mogelijke reacties op de omgeving. De baten van een toenemend vermogen 'zelf' overlevingsstrategieën te hanteren en de omgeving verregaand te beïnvloeden en aan zijn eigen behoeften aan te passen, brengt als kostenpost met zich mee: het ondergaan van toenemende doodsangst.

Vergrote excentriciteit heeft baten – de slang kan zijn gif efficiënt gebruiken doordat hij zelf bepaalde situaties als bedreigend percipieert – maar ook kosten: de slang kent 'dreiging' en 'angst'. Zoals de slang ten opzichte van de pad een getransformeerde verhouding tot zijn omgeving heeft, zo bevindt de mens zich in een getransformeerde positie ten opzichte van de slang. De transformatie van organismen met een excentrischer 'als' ten opzichte van organismen die minder excentrisch zijn bestaat daarin dat ze de strijd om het overleven meer 'zelf' voeren. Ze zijn door een meer ontwikkelde perceptie meer in staat zelf te reageren op zaken die het overleven bedreigen en hebben ook meer mogelijkheden daartoe. Dat betekent dat de ervaring van angst en bedreiging ten aanzien van zichzelf en de afstand tussen zichzelf en de omgeving sterker wordt, naarmate het organisme excentrischer is. Het organisme percipieert bepaalde zaken als levensbedreigend en antwoordt daarop met als doel: het beëindigen van de doodsangst en het overbruggen van de afstand die het ervaren van een dergelijke angst mogelijk maakt.

Met de menselijke virtualiteit is een voortdurende ervaring van eindigheid en verlies verbonden.[637] Deacon spreekt van een '*ubiquitous virtual sense of loss*'[638], waarvan hij zich afvraagt of dit niet een van de meest onaangepaste van de serendiptistische consequenties is van de evolutie van de virtualiteit, gezien de enorme inspanningen die wij ons getroosten om ons toekomstig lot te vergeten en de constante angst te sussen.[639] Immers, zo merkt Deacon op, in het limbisch systeem is geen enkele eigenschap geëvolueerd om deze alomtegenwoordige virtuele ervaring van verlies te hanteren.[640] Hij beschouwt hierbij het besef van de eigen dood hier wederom als een *consequentie* van de vergrote virtualiteit.[641] De transformatie van de excentriciteit van mens ten opzichte van die van andere organismen is dat voor de mens de doodsangst geïnternaliseerd is. Enerzijds is dit zelf een

---

[637] SS p.437: "Almost certainly this is one of the other defining features of the human mentality: an ever present virtual experience of our own loss. And yet we know so little about what it is we fear to lose".
[638] SS p.437.
[639] SS p.437: "I wonder if this isn't one of the most maladaptive of the serendipitous consequences of the evolution of symbolic abilities. What great efforts we exert trying to forget our future fate by submerging the constant angst with innumerable distractions, or trying to convince ourselves that the end ins't really what it seems by weaving marvelous alternative interpretations of what will happen in 'the undiscovered country' on the other side of death".

[640] SS p.437.
[641] Zie § 5.3.

overlevingsstrategie: het is voordelig om een ervaring te hebben van datgene wat onaangenaam, bedreigend, pijnlijk is. Echter, bij de mens is deze ervaring van dien aard dat Deacon zich afvraagt of deze wel adaptief is. Het ervaren van een permanente angst is in zijn ogen maladaptief. De doodsangst heeft echter een kosten- en een batenzijde. Bijvoorbeeld: zoogdieren die moederlijke verzorging kennen, kennen ook de angst voor verlating door de moeder. Deze ervaring bevindt zich aan de kostenzijde. Het voordeel is echter dat dankzij deze ervaring de moeder door het jong gemanipuleerd kan worden en dat verzorging, ten eigen bate, kan worden afgedwongen. Zoogdieren zijn in deze zin excentrisch ten opzichte van reptielen en amfibieën. Excentriciteit is emergent; uit de mechanica is een nieuw systeem van kosten en baten opgekomen. Evenzo is de bij de mens geïnternaliseerde dood en het vermogen daarop te antwoorden een uit de mechanica ge-emergeerd nieuw kosten-baten-systeem. Op zichzelf zijn gevoelens – zoals van pijn of doodsangst - een functionele overlevingsstrategie. Tegelijkertijd is het kunnen inzetten van gif door de slang iets geheel anders en nieuws ten opzichte van de giftigheid van de pad. Evenzo is het bouwen van huizen en tempels door mensen maar vooral het besef van de eigen sterfelijkheid en de menselijke beantwoording daaraan iets geheel anders dan de doodsangst van een slang. Het zijn varianten van elkaar, gescheiden door een afgrond.

De *excentriciteit* is, waar zij de mens betreft, de grond van het besef van de eigen eindigheid. De afstandelijkheid van de mens ten opzichte van zijn omgeving heeft hem gebracht voor wat er *niet* is: dat wat er niet meer en nog niet is, dat wat niet hier maar daar is, dat wat niet werkelijk maar mogelijk is, dat wat niet aanwezig maar afwezig is, dat wat niet één maar verdeeld of gescheiden is, dat wat niet levend maar dood is. Overlevingsstrategieën zoals het giftig-zijn van de pad of de slang, het bouwen van beverdammen door bevers, maar ook het bouwen van huizen, steden, en tempels zijn alle gericht tegen de dood en een aanwijzing naar een bepaalde excentriciteit. Deacon noemt als voorbeeld van de vergrote virtualiteit van de mens ook het menselijke vermogen tot martelen of het op andere manieren dreigen met de dood ten dienste van individuele doelen.[642] De menselijke excentriciteit is een nieuwe getransformeerde variant ten opzichte van die van andere organismen. De mens kan zich in een zodanige excentriciteit bevinden dat hij beseft dat hij tegen zijn eigen doodsangst

[642] SS p.430: "Being able to imagine the suffering of another, by extrapolation from one's own subjective experience, is also the source of the most despicable and heinous of practices. Though many other species harm and threaten one another in service of individual goals, only human beings can conceive of torture and the threat of death as means to an end. Indeed, threatening to cause suffering to another's loved ones is the most powerful of all forms of coercion ...".

strijdt. Hij zou zodanig excentrisch kunnen raken dat hij deze excentriciteit zélf en de speelruimte die deze blootstelling toelaat zou kunnen ervaren.

De vraag is hoe de vergrote virtualiteit samenhangt met het besef van de eigen sterfelijkheid. Deacon beschouwt de doodsangst als een consequentie van het menselijke taalgebruik en de virtuele wereld die hij dankzij de taal bewoont. Hierdoor blijft onduidelijk welke de aard is van de vergrote virtualiteit van de mens, die enerzijds de replicatie dient en anderzijds als *collateral damage* doodsangst met zich meebrengt en de bezwering daarvan in tijd- en energieverslindende systemen.

De gedachten van Heidegger ten aanzien van het 'niet' zoals zich dat in het hart van de techniek en het (menselijk) leven bevindt, werpen een ander licht op de excentriciteit.

4. Het 'niet' bij Heidegger

Heideggers denken betreft één vraag: die naar de *Sinn von Sein*. Het 'zijn' wordt echter, als een schaduw, voortdurend door het niets gevolgd. 'Zijn' en 'niets' horen bij elkaar.[643] Het feit dat de vraag naar het zijnde historisch gezien meestal ook die naar het niet-zijnde betreft is niet zozeer van belang; het gaat er om zich te bezinnen op de vraag wat zich verhult in het samengaan van 'zijn' en 'niets' en waarin dat zijn grond heeft.[644] Omdat in *Sein und Zeit* gevraagd wordt naar de zin van het met het niets wezensverwante 'zijn', dáárom wordt er gesproken van de angst, de dood, de schuld en het niets. De keuze van deze 'onderwerpen' ontspringt niet aan een antropologie of aan een existentie- of levensfilosofie, die een voorliefde heeft voor het duistere, negatieve, destructieve en nihilistische. Het vragen naar de angst en de dood ontspringt aan de vraag naar de zin van 'zijn' en de verwantschap van het zijn en het niets.[645]

---

[643] GA 49 p.57: "Das Sein wird, wie von einem Schatten fast, ständig vom Nichts verfolgt. Sein und Nichts gehören zusammen".

[644] GA 49 p.58: "Aber ein anders ist es, nur historisch gelehrt eine Kenntnis davon haben, daß die Frage nach dem Seienden meist auch das Nichtseiende angehe; und ein anderes ist es, fragend sich darauf zu besinnen, was darin sich verhülle, daß Sein und Nichts zusammengehen, und worin das seinen Grund habe".

[645] GA 49 p.58: "Weil in 'Sein und Zeit' nach dem Sinn des mit dem Nichts wesensverwandten Seins gefragt ist, darum und *nur* darum wird von der Angst, vom Tode, von der Schuld und vom Nichts gehandelt. Die Wahl dieser Besinnungsbereiche entspringt nicht einer 'Anthropologie' und nicht einer 'Existenz-' und 'Lebens-philosophie', die von einer besonderen Vorliebe für das Düstere und 'Negative' und 'Destruktive' und 'Nihilistische' befallen ist. Das Fragen nach der Angst und so fort entspringt aus der Erfahrung der Fragwürdigkeit des Seins hinsichtlich seiner Überschattung durch das Nichts".

Dat wat niet iets is en toch is noemt Heidegger *das Nichts*. Ieder spreken over 'het niets' maakt dit onmiddellijk tot een zijnde, terwijl het niets niet iets is.[646] Het niets stoot af, maar is tegelijk het zich ontrekkende open bereik dat iets als iets laat opkomen.[647] Zoals Heidegger het in *Was ist Metaphysik?* zegt: het niets is geen voorwerp noch een zijnde en bestaat noch voor noch naast noch in relatie tot het zijnde; het niets geeft de mogelijkheid (*Ermöglichung*) van de openheid (*Offenbarkeit*) van het zijnde als zodanig.[648] Heidegger begrijpt het niets niet economisch en technisch maar blijft stilstaan bij het afwijzende, wegsturende en toeganggevende karakter ervan.

In het Darwinisme wordt het niets economisch-technisch begrepen. Exaptatie wordt begrepen vanuit de adaptatie; wat niet economisch is en uitsterft, wordt bezien vanuit de levensvormen die wel doorgaan naar de volgende selectieronde. Evenzo wordt emergentie uitsluitend gezien in het licht van variatie met het oog op selectie, replicatie en overleving. Heidegger ziet een andere zijde van het niet. Hij ziet dat de onvermijdelijke economische rationaliteit ergens *tegen* is: tegen het niet functioneren, tegen het niet-overleven, tegen de dood. Dit 'tegen' is niets menselijks maar is gelegen in het afstotende niets zelf.[649] Dit afwijzende van het niets brengt Heidegger ter sprake in *Was ist Metaphysik?* met de woorden: "Das Nichts nichtet". De strijd tegen het niets is een in zichzelf tegengestelde beweging; de strijd om het bestaan leeft van het niets dat zij moet verdrijven om te kunnen bestaan. Het niets is dus de beweger van de strijd tegen zichzelf. De schaarste is een 'niet' dat afstotend, wegdringend is en zelf niet ervaren wil en kan worden. Dit afstotende en wegdringende is het drijvende van de bedrijvigheid[650] van de circulatie en replicatie. Volgens Heidegger wordt in het alledaagse leven, waarin wij bedrijvig produceren en consumeren, kortom functioneren,

---

[646] EiM p.20: "Das wahre Reden vom Nichts bleibt immer ungewöhnlich. Es läßt sich nicht gemein machen. Es zerrinnt freilich, wenn man es in die billige Säure eines nur logischen Scharfsinnes bringt. Das Sagen vom Nichts kann daher auch nie unvermittelt anheben wie z.B. die Beschreibung eines Bildes. Aber auf die Möglichkeit solches Sagens vom Nichts läßt sich hinzeigen".

[647] WiM p.12: "die vorgängige Ermöglichung der Offenbarkeit von Seiendem überhaupt".

[648] WiM p.12: "Das Nichts ist weder ein Gegenstand noch überhaupt ein Seiendes. Das Nichts kommt weder für sich vor noch neben dem Seienden, dem es sich gleichsam anhängt. Das Nichts ist die Ermöglichung der Offenbarkeit des Seienden als eines solchen für das menschliche Dasein". Zie ook het citaat in de vorige voetnoot.

[649] WiM p.11: "In der Angst liegt ein Zurückweichen vor…, das freilich kein Fliehen mehr ist, sondern eine gebannte Ruhe. Dieses Zurück vor… nimmt seinen Ausgang vom Nichts. Dieses zieht nicht auf sich, sondern ist wesenhaft abweisend. Die Abweisung von sich ist aber als solche das entgleitenlassende Verweisen auf das versinkende Seiende im Ganzen. Diese im Ganzen abweisende Verweisung auf das entgleitende Seiende im Ganzen, als welche daß Nichts in der Angst das Dasein umdrängt, ist das Wesen des Nichts: die Nichtung".

[650] Zie Hoofdstuk 1, § 4 m.b.t. *Betrieb*.

de confrontatie met het niets weggehouden, waardoor dit niets des te krachtiger heerst.[651] De volgende paragraaf kan dit duidelijker maken.

4.1 De grondstemming van de angst

In *Was ist Metaphysik?* brengt Heidegger de verhouding tot het niets in verband met de grondstemming van de angst. Heidegger heeft diverse keren duidelijk gemaakt dat zijn woorden *Stimmung* en *Grundstimmung* niets te maken hebben met gevoelens of emoties zoals die in de psychologie of fysiologie begrepen worden.[652] Onder 'stemming' verstaat Heidegger de beweging van 'hier' en 'daar' zijn; de stemming verplaatst mij naar de betekenissen die 'buiten' mij liggen, zodanig dat ik tegelijkertijd blijf waar ik was en bij de dingen in mijn omgeving ben. Dit tegelijkertijd hier en daar zijn is het zelfde als datgene wat hierboven *excentriciteit* werd genoemd, zoals in § 5.1 besproken zal worden. Een *grond*stemming zou een verplaatsing zijn naar het open bereik waarbinnen ik tot de dingen en hun betekenissen kom.

Een voorbeeld van een *stemming* is: vrees. Wanneer er in een duister steegje een man met een mes op mij af komt, zal ik wegvluchten. Daarbij is de man met het mes geenszins het object van mijn vrees en evenmin is het angstaanjagende van de man mijn persoonlijke, subjectieve emotie. Er is geen sprake van een subjectieve interpretatie van de situatie waarna vervolgens geconcludeerd wordt dat er gevlucht moet worden. Het vreeswekkende komt op enigerlei wijze van de dingen zelf. De man met het mes *is* angstaanjagend. Hij geeft van zich blijk als bedreigend en eng. De vrees als stemming is noch subjectief, noch objectief maar laat zien hoe het is *tussen* mij en de man met het mes. De stemming laat de man verschijnen als angstaanjagend en mijzelf als degene die bang is. In het licht van de angst gaat de man mij aan. De situatie veroorzaakt geen stemming, maar stemt. Het vluchten is een laten heersen van de vrees; het vluchten is altijd een vlucht voor…, het is ergens op betrokken dat in het vluchten zelf blijkt – niet als oorzaak ervan, maar als dat wat heerst in het vluchten, als dat wat het vluchten draagt, bestemt, stemt. Het is de stemming van de vrees die mij tegelijkertijd bij mijzelf en bij de man met het mes laat zijn, en wel op een

[651] WiM p.13: "Das Nichts ist uns zunächst und zumeist in seiner Ursprünglichkeit verstellt. Wodurch denn? Dadurch, daß wir uns in bestimmter Weise völlig an das Seiende verlieren. Je mehr wir uns in unserem Umtrieben an das Seiende keheren, um so weniger lassen wir es als solches entgleiten, um so mehr kehren wir uns ab vom Nichts".
[652] Zie o.a. GA 29/30 p.96-97.

angstige manier. De stemming keert zich toe en wendt zich af (SuZ p.135 *An- und Abkehr*). De stemming laat mij zijn bij de dingen (*Ankehr*), maar dit zijn-bij is altijd tegelijkertijd een *niet* zijn-bij. Ik ben bij de dingen die mij omgeving, maar ik *ben* die omgeving niet, ik val er niet mee samen – al kan ik er geheel in opgaan. In het zijn bij de mij omgevende dingen, ben ik tegelijkertijd weg van 'mijzelf', *niet* bij 'mijzelf', maar toch ben ik ook wél bij 'mijzelf' in zoverre ik nooit kan samenvallen met de omgeving wil ik de dingen *als* dit of dat kunnen zien.

Een stemming is niet iets wat voorhanden is. Stemmingen kunnen niet vastgesteld worden. Wanneer een stemming 'bewust gemaakt wordt' is hij vernietigd. Een stemming is geen gemoedstoestand, geen zijnde, geen iets en evenmin iets onbestendigs of vluchtigs.[653] Evenmin kan gezegd worden dat wij stemmingen hebben, maar: de manier waarop wij ons tot de omgeving verhouden is gestemd. Dit stemmen is een wijze, een wijs in de zin van een melodie[654], die de toon aangeeft voor het menszijn en dit zo stemt en zijn bestemming geeft. In het woord stemming klinkt het woord stem: de stemming geeft ons te verstaan[655] hoe wij ons tot de dingen verhouden, hoe wij aangesproken zijn door wat ons omgeeft. Onze verhouding tot de omgeving is altijd gestemd.[656] In de stemming *ist es einem so und so*, waarbij blijkt hoe het er met ons voor staat. Dit blijken is een laten zien, een openbaar maken.[657] De stemming maakt dat wat er is openbaar, laat het aan de dag treden en brengt ons tot de dingen. Heidegger spreekt van een 'naar buiten gedragen worden' (*Hinausgetragenwerden*) in de openheid (*Offenbarkeit*).[658] Daarbij is het opnieuw niet zo dat er een voorhanden 'persoon' is die door de stemming van A naar B gebracht wordt. De stemming brengt 'ons' bij 'de dingen'. Beter gezegd: de stemming brengt het *Dasein* voor het *Da*. Dat wil zeggen: in de stemming kan de openheid blijken waaraan wij blootgesteld zijn in

[653] Zie o.a. GA 29/30 pp.97-99.
[654] GA 29/30 p.101.
[655] SuZ p.271.
[656] SuZ pp.134, 142.
[657] GA 29/30 p.205: "Dieses 'es ist einem so' – hat gerade in sich selbst *den* Charakter, daß es *offenbart, wie es um uns steht*. Diese Stimmung bringt uns selbst in die Möglichkeit eines *ausgezeichneten Verstehens*. Das Stimmen und Gestimmtsein hat in sich den Charakter eines Offenbarmachens".; p.410: "… daß Stimmungen als solche nicht bloße Tönungen und Begleiterscheinungen des seelischen Lebens sind, sondern Grundweisen des Daseins selbst, in denen einem so und so ist, Weisen des Daseins, darin sich das Dasein so und so offenbar wird".

[658] GA 29/30 p.410: "In der Stimmung *ist* einem so und so – darin liegt also: Die Stimmung macht gerade das Seiende im Ganzen und uns uns selbst als inmitten dessen befindlich offenbar. Das Gestimmtsein und die Stimmung ist keineswegs ein Kenntnisnehmen von seelischen Zuständen, sondern ist das *Hinausgetragenwerden* in die je spezifische Offenbarkeit des Seienden im Ganzen, und das sagt: in die Offenbarkeit des Daseins als solchen, so, wie es sich inmitten dieses Ganzen je befindet".

onze omgang met de dingen.[659] De stemming ontsluit en laat de dingen zus of zo toegankelijk zijn als toe- en afwending.

De *grond*stemming laat zien dat de beweging van de stemming zich afspeelt binnen een open bereik. Dit open bereik is de kloof tussen hier en daar. In *Sein und Zeit* maakt Heidegger het verschil duidelijk tussen de grondstemming van de angst en de stemming van de vrees. In de angst is er geen sprake van een specifiek ding of een specifieke situatie die angstaanjagend is. In de angst '*ist es einem unheimlich*'. De onbegrensdheid en onbepaaldheid van de angst is niet louter een ontbreken van grenzen en bepalingen, maar betreft de onmogelijkheid en mogelijkheid van grenzen en bepalingen überhaupt.[660] De angst vindt nergens houvast; de dingen en wijzelf verzinken in indifferentie. Ook wijzelf glijden van onszelf weg: niet '*mir*' of '*dir*' '*ist es unheimlich*', maar '*einem*'. 'Wij' zijn er niet meer; er is niets meer wat ons op een bepaalde wijze tegemoet kan komen.

De angst is een confrontatie met de openheid zelf, als dat wat met ons niets te maken heeft, als dat wat ons geen houvast, geen thuis biedt. Door de angst worden we gestemd, weggerukt in de richting van het opene waar we altijd al waren. Je blijft waar je was, maar wordt door de grondstemming tegelijkertijd weggerukt, *versetzt*[661], in de richting van het omgevende, het *Unheimliche* dat je altijd al draagt, terwijl het zich weghoudt. Het *Unheimliche* is dat wat elk vertrouwd zijn met de dingen, elk thuis zijn, elk wonen al heeft toegelaten terwijl het tegelijkertijd zelf geen enkele bewoning toestaat en als het volstrekt bevreemdende geen enkel houvast biedt.[662]

Juist in het weggerukt raken wordt datgene waarvan wij worden weggerukt zichtbaar. De dingen en wijzelf zinken weg in onverschilligheid, maar in dit wegzinken keren ze zich

---

[659] SuZ p.134: "… dem ursprünglichen Erschliessen der Stimmungen, in denen das Dasein vor sein Sein als Da gebracht ist. (…) Die Stimmung macht offenbar, 'wie einem ist und wird'. In diesem 'wie einem ist' bringt das Gestimmtsein das Sein in sein 'Da'".

[660] WiM p.9.

[661] Zie Hoofdstuk 3, § 5 en Hoofdstuk 5, § 3.2.1.

[662] Vandaar dat de opmerking van Safranski "Durch die Angst hindurch kann man wieder neu zur Welt kommen" (p.215) op een onjuiste interpretatie berust. Zie m.b.t. het *Unheimschsein*: K. de Boer, *Denken in het licht van de tijd. Heideggers tweestrijd met Hegel* p.166: "Alleen vanuit een geschiedenis waarin het zijn zich heeft teruggetrokken kan het zijn mogelijkerwijs ervaren worden als een van afwezigheid doortrokken gebeuren dat zich niet laat vaststellen. Het is van belang dat Heidegger binnen het *Unheimischsein* van de mens twee mogelijkheden onderscheidt. Ten eerste is er de *Seinsvergessenheit* waarin men zich vastklampt aan het zijnde en niet weet wat er vergeten wordt; ten tweede is er de mogelijkheid om te beantwoorden aan de weigering van het zijn zich aanwezig te laten stellen. Deze eigenlijke modus keert zich tegen de *Seinsvergessenheit*, maar niet tegen de onophefbare ontheemding. In het huiswaartskeren waar het Heidegger om gaat vindt niets anders plaats dan de affirmatie van het niet thuis zijn. Huiswaarts keren is thuiskomen in de Wanderschaft zelf. De verhouding tussen *Ortschaft* en *Wanderschaft* wordt dus niet begrepen volgens het klassieke schema thuis – onderweg – thuis. Er is alleen de beweging die zich noodgedwongen afwendt van haar oorsprong of bron en het gevaar loopt er niet naar terug te kunnen keren. Wel kan de oorsprong onderweg als mogelijkheid voor ogen gehouden worden".

'ons' toe. De dingen en wijzelf verdwijnen niet, maar in de grondstemming van de angst wordt ervaren dat het geheel der dingen van ons weg gerukt raakt, ons niet aangaat, ons ontoegankelijk is en ontglipt. In de angst is het dit wat ons beklemt; juist het 'niet' van het niet bij de dingen kunnen zijn verwijst ons naar het zijnde en het bereik waarin de omgang met het zijnde zich afspeelt.[663] Het uitblijven van het tegemoetkomen van dit of dat, maakt in een oogwenk het bereik zichtbaar waarin iets ons tegemoet zou kunnen komen of had kunnen komen. Het bereik wordt zichtbaar als het onbezetbare, het *Unheimliche*, maar daarmee tegelijkertijd als dat wat *Heimlichkeit*, vertrouwdheid, betrekkingen met dit of dat geeft, mogelijk maakt.[664]

Alleen in de grondstemming van de angst zou een ervaring van het niets mogelijk zijn.[665] Deze ervaring is geen ervaring van een zijnde. De angst is evenmin een 'vatten' van het niets. Toch geeft het niets in de angst van zich blijk, maar niet zó dat het verschijnt 'naast' wat er is. Veeleer treedt in de angst het niets naar voren tezamen en tegelijk met het zijnde in zijn geheel.[666] De grondstemming van de angst en de ervaring van het niets 'is' er wel en niet. Deze stemming en het niets zijn geen dingen of verschijnselen die er wel of niet zijn; het niets heerst doordat het wordt weggedreven, waarbij ook dit wegdrijven niet ervaren wordt. De grondstemming van de angst heerst slechts in zeldzame ogenblikken, aldus Heidegger. In de angst ligt een 'terugwijken voor…'. Dit 'terugwijken voor' gaat uit van het niets; het niets is wezenlijk afwijzend.[667] Het niets trekt zich terug, maskeert en verdraait zichzelf, terwijl ook wij ons afwenden van het niets, in onze bedrijvigheid ten aanzien van het zijnde.[668] Daardoor is ons van het niets niets bekend evenmin als van de grondstemming van de angst.

---

[663] WiM p.9: "Alle Dinge und wir selbst versinken in eine Gleichgültigkeit. Dies jedoch nicht im Sinne eines bloßen Verschwindens, sondern in ihrem Wegrücken als solchem kehren sie sich uns zu. Dieses Wegrücken des Seienden im Ganzen, das uns in der Angst umdrängt, bedrängt uns. Es bleibt kein Halt. Es bleibt nur und kommt über uns – im Entgleiten des Seienden – dieses 'kein'".; p.13: "Es – das Nichts in seinem Nichten – verweist uns gerade an das Seiende".

[664] WM p.11: "In der hellen Nacht des Nichts der Angst ersteht erst die ursprüngliche Offenheit des Seienden als eines solchen: daß es Seiendes ist – und nicht Nichts".

[665] WiM p.9: "Die Angst offenbart das Nichts".

[666] WiM p.10: "Das Nichts enthüllt sich in der Angst – aber nicht als Seiendes. Es wird ebensowenig als Gegenstand gegeben. Die Angst ist kein Erfassen des Nichts. Gleichwohl wird das Nichts durch sie und in ihr offenbar, wenngleich wiederum nicht so, als zeigte sich das Nichts abgelöst 'neben' dem Seienden im Ganzen, das in der Unheimlichkeit steht. Wir sagten vielmehr: das Nichts begegnet in der Angst in eins mit dem Seienden im Ganzen".

[667] WiM p.11.

[668] WiM p.13: "Doch was heißt es: diese ursprüngliche Angst geschieht nur in seltenen Augenblicken? Nichts anderes als: das Nichts ist uns zunächst und zumeist in seiner Ursprünglichkeit verstellt. Wodurch denn? Dadurch, daß wir uns in bestimmter Weise völlig an das Seiende verlieren. Je mehr wir uns in unseren

Het verdrijven van de angst blijft gebonden aan wat het tracht te verdrijven.[669] De angst lijkt echter weliswaar *verdwenen*, maar zij is volgens Heidegger veeleer *verdreven* en als zodanig *moverend* voor de strijd om replicatie en overleving. Het verdrijven van de angst is een continu wegdrijven en weghouden ervan. Dit kan zichtbaar worden in het telkens sneller en efficiënter worden van de algoritmen. Heidegger ziet deze versnelling in de zucht naar het telkens weer verrassende, meeslepende en treffende, het snelle vergeten en zich opnieuw verliezen in het volgende. Er is een toename (*Steigerung*) van snelheid, van aantal, etc..[670] Deze rusteloosheid of jachtigheid brengt Heidegger ook ter sprake met het woord *Betrieb*. Het moge duidelijk zijn dat hij hier niet spreekt over een tendens van de mens of dat hij de bedrijvigheid en versnelling afkeurt en 'onthaasting' propageert. De zichzelf versnellende bedrijvigheid van de algoritmen zou er op kunnen duiden dat het gehele leven beheerst wordt door de zich weghoudende grondstemming van de angst. Het bedrijven is wezenlijk een verdrijven van de nietige afgrond tussen de mens en zijn omgeving. Dit verdrijven is op zijn beurt weer aangedreven door het afstotende 'niet'.

Stemmingen en grondstemmingen zijn '*Daseins*matige' 'verschijnselen' of gebeurtenissen. Ook *Dasein* is geen voorhanden zijnde maar een beweging van hier en daar zijn, van erbij en weg-zijn. In Hoofdstuk 3 § 2.2.1 is reeds het misverstand behandeld dat *Dasein* 'presentzijn' zou betekenen. De beweging van *Da-sein* en *Weg-sein* is geen beweging van aanwezig- en afwezig-zijn. Wanneer *Da-sein* is: het blootgesteld zijn aan en bestaan (transitief) van de openheid, dan is *Weg-sein*: het afgewend zijn van en afgesloten zijn voor de openheid. *Weg-sein* op deze manier is alleen mogelijk waar *Da-sein* al 'is'.

Het verdrijven van de confrontatie met de openheid en het verdrijven van dit verdrijven, het ingekapseld zijn is de wijze waarop wij ons volgens Heidegger allereerst en allermeest tot de omgeving verhouden.[671] Dit is de paradox die Heideggers denken beheerst: het zich onttrekken van de *Sinn* van zijn, de *Seinsvergessenheit*, het uitblijven van de

---

Umtreiben an das Seiende kehren, um so weniger lassen wir es als solches entgleiten, um so mehr kehren wir uns ab vom Nichts".

[669] Zie de Inleiding, § 3 m.b.t. de grondervaring van Descartes en zijn jacht naar zekerheid.
[670] Zie Hoofdstuk 1, § 5 m.b.t. het *Betriebs*-karakter van de beleving.
[671] GA 65 p.301: "Das Da-*sein*: die Offenheit des Sichverbergens ausstehen. Das Weg-*sein*: *die Verschlossenheit des Geheimnisses und des Seins* betreiben, Seinsvergessenheit. Und dies geschieht im *Weg-sein* gemäß der Bedeutung: *vernarrt und verschlossen in etwas, verloren an dieses*. Das *Weg-sein* in diesem Sinne erst, wo *Da-sein*. *Weg*: die *Beseitigung*, *Abdrängung* des *Seyns*, scheinbar nur des 'Seienden' für sich. Darin kommt gegenwendig der wesentliche Bezug des Da-seins zum Seyn zum Ausdruck. Wir sind zumeist und überhaupt noch im Weg-sein, gerade in der 'Lebensnähe'". Zie ook SuZ p.135: "Das Dasein weicht zumeist *ontisch*-existenziell dem in der Stimmung erschlossenen Sein aus; das besagt *ontologisch*-existenzial: in dem, woran solche Stimmung sich nicht kehrt, ist das Dasein in seinem Überantwortetsein an das Da enthüllt. Im Ausweichen selbst *ist* das Da erschlossenes".

grondstemming van de angst, de totaliteit van het rekenende denken – dat alles is juist als onttrekking, vergetelheid, weigering en ontoegankelijkheid een aanwijzing naar de *Sinn des Seins*. *Dasein* is er niet en evenmin zijn er stemmingen of grondstemmingen. Maar dit 'niet' kent een richting en is een uitwijken. De richting van dit wijken is een teken dat gevolgd kan worden; het bezinnende denken volgt dit teken en brengt dit *formal anzeigend* ter sprake. Het bezinnende denken is een gestemd raken, of ook: het wekken van een stemming. Dit betekent geenszins: stemmingmakerij, maar het 'wakker laten worden' van een stemming die er sluimerend al was. De stemming is hier geen emotie, maar een beweging, een op weg brengen[672], een zich weg laten voeren naar en in het open bereik. Dit open bereik is niet iets wat er al is en waarheen 'wij' gevoerd worden maar is een 'gebeuren' dat plaatsheeft in en door het weggevoerd worden:

"Weg gerukt raken naar en in de openheid – deze woorden kunnen aanleiding geven tot misverstand, als zou de openheid klaarliggen, terwijl toch de openheid pas en alleen met het weggerukt raken geschiedt".[673]

De openheid kan er pas 'zijn' wanneer de bewogenheid, de verplaatsing van de grondstemming er is. Vooralsnog sluimert de grondstemming en hebben wij geen enkele ervaring van een openheid waarin wij toch altijd al toegelaten zijn.

4.2 *Sein zum Tode*

Heidegger ervaart dat het menselijk leven gericht is tegen de dood. Bovendien ziet hij dat de dood het menselijk leven daardoor tekent. Doordat de mens in al zijn handelingen streeft naar overleving is hij negatief afhankelijk van de dood die steeds krachtiger heerst doordat de mens hem steeds succesvoller tracht weg te drijven. Maar ook een dergelijke ervaring van negatieve afhankelijkheid wordt in het menselijk handelen verdreven.

Dennett ziet weliswaar dat levende wezens tegen chaos en dood zijn maar niet dat daardoor de dood alle handelen bepaalt en dat het niettemin mogelijk is dit te ervaren zonder aan dood en chaos ten prooi te vallen. Heidegger zoekt een mogelijkheid om - terwijl hij

---

[672] Zie Hoofdstuk 3, §4: *Het bezinnende denken* voor denken als het begaan van een weg.
[673] GA 65 p.304: "Die Einrückung in die Offenheit, das klingt zwar mißverständlich, als stünde diese bereit, wo doch die Offenheit erst und nur mit der Verrückung geschieht.
Vor dieser das Weg-sein und dieses sogar ständig. Das Weg-sein als Verleugnung der Ausgesetztheit in die Wahrheit des Seyns".

handelt en leeft en dus de dood verdrijft en ook dit verdrijven verdrijft - toch bij de ervaring te blijven dat dit leven afgewend is van de dood, die dit leven daardoor tekent. Het blijven bij deze ervaring is wat Heidegger noemt: *Sein zum Tode*.

Sein zum Tode heeft niets te maken met denken aan de dood of er bang voor zijn.[674] Dit misverstand ontstaat wanneer de verhouding van de mens tot de dood wordt begrepen als iets dat aanwezig of present is. Met het woord *dood* duidt Heidegger niet op het feitelijke sterven van een mens, maar de dood is het 'niet', het 'niet-zijn'. Het blootgesteld zijn aan het niet is: *Dasein.*[675] *Dasein* is doortrokken van een niet, van een nog-niet.[676] Het reikt zichzelf voorbij, loopt op zichzelf vooruit (SuZ: *Sich-vorweg*). *Dasein is* het nog-niet. Het 'eindigen' dat Heidegger hier met het woord *Tod* aanduidt is geen 'ten einde zijn' van *Dasein*, maar *Dasein* is, zolang het is, een 'zijn ten einde'[677], een op weg naar het einde-zijn, waarbij dit einde bepalend is voor de weg die begaan wordt. *Sein zum Tode* is: leven in het besef dat je sterfelijk bent. Sterfelijkheid betekent daarbij niet dat je nu leeft en over enige tijd dood gaat, maar dat je nú sterfelijk bent, sterfelijk leeft.

Heidegger noemt de dood een *mogelijkheid* van Dasein.[678] Het gaat er geenszins om dat deze mogelijkheid *verwerkelijkt* wordt. Zodra deze mogelijkheid verwerkelijkt wordt is er geen *Sein zum Tode* meer; wie dood is, kan niet meer sterfelijk zijn en is onsterfelijk geworden. Deze mogelijkheid moet als mogelijkheid begrepen en doorstaan worden[679]; het is de mogelijkheid *van de onmogelijkheid van existentie überhaupt*, van de onmogelijkheid van iedere verhouding tot iets.[680] Immers, dat en hoe de mens (of een dier) zich tot zijn omgeving kan verhouden is geenszins vanzelfsprekend, maar is zelf als mogelijkheid gegeven. De confrontatie met het 'niets' van de mogelijke onmogelijkheid van existentie geschiedt in de grondstemming van de angst.[681]

---

[674] Zie SuZ 261; GA 29/30 p.426.
[675] Zie het citaat aan het slot van dit hoofdstuk.
[676] SuZ p.243: "Das Dasein existiert je schon immer gerade so, daß zu ihm sein Noch-nicht *gehört*".

[677] SuZ p.245: "So wie das Dasein vielmehr ständig, solange es ist, schon sein Noch-nicht ist, so ist es auch schon immer sein Ende. Das mit dem Tod gemeinte Enden bedeutet kein Zu-ende-sein des Daseins, sondern ein *Sein zum Ende* (…)".
[678] SuZ pp.258 –259: "Der Tod als Ende des Daseins ist die eigenste, unbezügliche, gewisse und als solche unbestimmte, unüberholbare Möglichkeit des Daseins".

[679] SuZ p.261: "Im Sein zum Tode dagegen, wenn anders es die charakterisierte Möglichkeit als *solche* verstehend zu erschließen hat, muß die Möglichkeit ungeschwächt *als Möglichkeit* verstanden, *als Möglichkeit* ausgebildet und im Verhalten zu ihr *als Möglichkeit ausgehalten* werden".
[680] SuZ p.262: "…die Möglichkeit *als die der Unmöglichkeit der Existenz überhaupt*. Der Tod als Möglichkeit gibt dem Dasein nichts zu 'Verwirklichendes' und nichts, was es als Wirkliches selbst *sein* könnte. Er ist die Möglichkeit der Unmöglichkeit jeglichen Verhaltens zu…, jedes Existierens".
[681] SuZ pp.265-266: "… die Angst. In ihr befindet sich das Dasein vor dem Nichts der möglichen Unmöglichkeit seiner Existenz".; p.266: "Das Sein zum Tode ist wesenhaft Angst".

Dood (*Tod*) is – evenals Ek-sistenz - een *formal anzeigend* 'begrip'. Dat wil zeggen: het verwijst naar en in het *Dasein* en ontsluit de dimensie van datgene wat wij kunnen begrijpen en waardoor wij gegrepen kunnen worden.[682] De dood is niet 'iets' of een 'gebeurtenis' waartoe wij een betrekking kunnen hebben; de dood gaat aan iedere betrekking vooraf. Dit is wat Heidegger aanduidt wanneer hij de dood *unüberholbar* noemt.[683] Heidegger ziet juist in de dood het afgrondelijke verschil tussen mens en dier naar voren komen. Hoewel er chemische en fysiologische overeenkomsten kunnen worden vastgesteld, is het volgens hem de vraag of de dood bij een dier en de dood bij een mens het zelfde zijn. Het dier is *benommen*[684] en heeft daardoor een geheel andere verhouding tot de dood. Dieren en andere levende wezens kunnen volgens Heidegger niet sterven (*sterben*); hij noemt het aan hun eind komen van dieren: *verenden*. Alleen van de mens kan gezegd worden dat hij sterft.[685] Het op een bepaalde manier in-de-wereld-zijn is verbonden met een bepaalde manier van uit-de-wereld-gaan.[686]

Naast *sterben* en *verenden* onderscheidt Heidegger ook nog een tussengeval: *ableben*. Met het woord *sterben* duidt Heidegger op de zijnswijze waarin het *Dasein* '*zu* seinem Tode *ist'*. Echter, *Dasein* is er niet of nog niet. De mens is niet zodanig dat hij sterfelijk ten dode leeft, maar hij leeft tegen de dood gericht en tegen dit tegen gericht, waarbij de dood niet als *mogelijkheid* gezien wordt, maar als het ophouden van het succesvol functioneren (hoewel men als lijk nog functioneert in de lijkbezorgingsindustrie). Het eindigen van een dergelijke wijze van leven noemt Heidegger *ableben*.[687] *Dasein* is er niet, *Sein zum Tode* is er niet[688]; de mens is een getechniseerd dier dat ophoudt met functioneren, *verendet* of hoogstens *ablebt*.

---

[682] Zie Hoofdstuk 4, § 2.2 m.b.t. de *formale Anzeige*.

[683] SuZ pp.258-259.
[684] Zie Hoofdstuk 4, § 3.2.1.
[685] GA 29/30 p.388: "… es [ist] fraglich, ob Tod und Tod bei Tier und Mensch dasselbe sind, wenngleich physikalisch-chemische, physiologische Übereinstimmungen festgestellt werden können. Soviel wird nach dem Gesagten leicht sichtbar, daß die Benommenheit als Grundstruktur des Lebens *ganz bestimmte Möglichkeiten des Todes*, des *Zum-Tode-kommens* vorzeichnet. Ist der Tod des Tieres ein *Sterben* oder ein *Verenden*? Weil zum Wesen des Tieres die Benommenheit gehört, kann das Tier nicht sterben, sondern nur verenden, sofern wir das Sterben dem Menschen zusprechen".

[686] SuZ p.240: "… daß das Aus-der-Welt-gehen des *Daseins* im Sinne des Sterbens unterschieden werden muß von einem Aus-der-Welt-gehen des Nur-lebenden. Das Enden eines Lebendigen fassen wir terminologisch als Verenden".
[687] SuZ p.247: "Das Enden von Lebendem nannten wir *Verenden*. Sofern auch das Dasein seinen psychologischen, lebensmäßigen Tod 'hat', jedoch nicht ontisch isoliert, sondern mitbestimmt durch seine ursprüngliche Seinsart, das Dasein aber auch enden kann, ohne daß es eigentlich stirbt, andererseits qua Dasein nicht einfach verendet, bezeichnen wir dieses Zwischenphänomen als *Ableben*. *Sterben* aber gelte als Titel für die Seinsweise, in der das Dasein *zu* seinem Tode ist".

Het *mogelijke* verschil tussen sterven en *ableben* betreft geen eigenschap van mensen of dieren en ook de verhouding van de mens tot de dood noch 'de dood' zelf is 'iets' dat voorhanden is.[689] *Sein zum Tode* is, evenals de stemming of grondstemming, '*Daseins*matig'. Het wezen van *Dasein* ligt in de *Ek-sistenz*: het uitstaan in en naar de openheid, waarbij de openheid geen presente toestand is die ik heb, maar waarbij de openheid omgekeerd veeleer mij heeft. Zolang *Dasein* er niet is, is er geen *Sein zum Tode*.[690] *Dasein* is: het blootgesteld zijn aan de openheid waarin dat wat er is ons tegemoet treedt en wij tot de dingen komen. Wij kunnen ons pas verhouden tot wat er is, wanneer er tegelijk een verhouding is tot wat er *niet* is. Er kan alleen een verstaan zijn van het niet-zijnde en de nietigheid, wanneer het *Dasein* al tevoren zich in het niets ophoudt, in het niets vastgehouden is.[691]

Wanneer men hoort spreken van het niets en dat *Dasein* in het niets vastgehouden is, dan begrijpt men[692] het niets en het *Dasein* als iets dat op een of andere manier voorhanden is. Op grond daarvan concludeert men: "de mens is voorhanden in een niets, hij heeft niets en is dus ook zelf niets. Een filosofie die zoiets beweert, is louter nihilisme en cultuurvijandig". Heidegger zegt dat dit volkomen juist is, wanneer men althans zijn werken leest zoals men de krant leest. Hier is het niets geïsoleerd en *Dasein* als iets presents in het niets geplaatst, in

---

[688] GA 29/30 p.425: "Das Dasein des Menschen ist so oder so ein Sein zum Tode".

[689] GA 39/30 p.427: "Wo liegt hier ein Missverständnis? Nicht in einem Fehlschluß, sondern in der Grundhaltung, die nicht erst besonders eingenommen wird, sondern die aus dem natürlichen Dahinleben da ist, aus der heraus man dergleichen im vorhinein nimmt als ein Bericht über Eigenschaften des Menschen, den es neben Stein, Pflanze, Tier auch gibt. Im Menschen ist ein Verhältnis zum Tode *vorhanden*. (…) Mit dieser Grundhaltung (…) ist schon der Tod, das Verhältnis des Menschen zum Tode, wie etwas *Vorhandenes* genommen".

[690] GA 29/30 p.427: "Da für den vulgären Verstand das eigentlich Seiende das ist, was immer vorhanden ist, sieht er die Eigentlichkeit der Existenz eben im Immervorhandensein des Verhältnisses zum Tode, im ständigen Denken an denselben. Bei dieser Grundhaltung, von der niemand von uns sich freisprechen darf, ist von vornherein übersehen, daß der Grundcharakter der Existenz, des Existierens des Menschen in der *Entschlossenheit* liegt, daß die Entschlossenheit aber nicht ein vorhandener Zustand ist, den ich habe, sondern daß die Entschlossenheit eher umgekehrt mich hat".

[691] GA 29/30 pp.432-433: "Dasein heißt unter anderem: seiend zu Seiendem als solchem sich verhalten, so zwar, daß dieses Verhalten das Seiend-*sein* des Daseins mit ausmacht, welches Sein wir als *Existenz* bezeichnen. Was das Dasein ist, liegt in dem, *wie* es ist, d.h. existiert. Das Was-sein des Daseins, sein Wesen, liegt in seiner Existenz (Sein und Zeit S.42). Alles menschliche Verhalten zu Seiendem als solchem ist in sich nur möglich, wenn es das *Nicht*-seiende als solches zu verstehen vermag. Nicht-seiendes und die Nichtigkeit sind nur verstehbar, wenn das verstehende Dasein im vorhinein und von Grund aus zum *Nichts* sich hält, in das Nichts hinausgehalten ist".

[692] M.b.t. 'men': zie SuZ m.b.t. *das Man*. Hier betreft het het 'vulgaire denken', dat het rekenende denken is, waarvan niemand zich kan vrijpleiten. Zie GA 29/30 p.434: "So hilft diese Auseinandersetzung und der Hinweis auf die Typen des vulgären Verstandes nur dann, wenn wir begreifen, daß der vulgäre Verstand nicht eine Angelegenheit derjenigen ist, die zu dumm sind oder die nicht das Glück haben, die Dinge deutlicher zo hören, sondern daß wir alle uns in je verschiedenen Stufen in dieser Bedrängnis befinden".

plaats van te zien, dat het 'in het niets gehouden worden' geen voorhanden eigenschap is van *Dasein* met betrekking tot een ander voorhanden zijnde. Het is de wijze waarop *Dasein* dat wat het zelf mogelijk kan zijn laat opbloeien (*zeitigt*). Het niets is niet de nietige leegte, die niets voorhanden laat zijn, maar de voortdurend afstotende macht, die enkel in en naar het zijn stoot.[693]

Het bezinnende denken blijft bij het 'niet' van de *unbezüglichkeit* en *unüberholbarkeit* van de dood en ziet dat deze niet *vernietigend* zijn, maar zich *onttrekken* aan het menszijn, terwijl het menszijn er tegelijkertijd in betrokken is.[694] De dood is afwerend, ontoegankelijk, onbeschikbaar en tegelijkertijd verdrijft de mens de confrontatie met de dood. Het 'niet' van de onbeschikbaarheid van de dood laat het 'niet' van het verdrijven van en vluchten voor de dood toe. Zoals Heidegger het in *Sein und Zeit* zegt: in het uitwijken voor de dood is *Dasein* open[695]; in het vluchten kan 'datgene' waarvoor *Dasein* vlucht in een tegenlicht blijken: de *Unheimlichkeit* van de dood.[696] Een dergelijk vluchten is een uitwijken, een terzijde gaan en daarmee een *Besinnung*.

Wanneer dit ervaren zou kunnen worden, zou de mens niet uitsluitend een rekenmachine zijn, voor wie de vraag waar hij thuis hoort geen relevantie heeft, maar zou de mens de sterveling zijn die hij is. Dat de mens ooit zou kunnen sterven (en niet alleen *ableben*) is een mogelijkheid die Heidegger voorbereidt. Vooralsnog is het rekenende denken totaal. Het denken dat Heidegger voorbereidt, leeft vanuit een *Wahlverwandtschaft* met de dood;[697]dat wil zeggen: het is een *sterfelijk* denken, waarvan hij zegt:

"Sterfelijk denken moet zich in het donker van de diepte van de bron neerlaten, om bij dag de ster te zien".[698]

---

[693] GA 29/30 p.433: "Kommt nun der vulgäre Verstand über diese Aufhellung der Grundbezüge des Daseins und seiner Existenz, und hört er da vom Nichts und daß das Dasein in das Nichts hinausgehalten sei, dann hört er nur das Nichts – ein irgendwie Vorhandenes – und kennt auch das Dasein nur als etwas Vorhandenes. Also schließt er: Der Mensch ist im Nichts vorhanden, er hat eigentlich nichts und ist daher selbst nichts. Eine Philosophie, die solches behauptet, ist der reine Nihilismus und der Feind aller Kultur. Das ist volkommen richtig, wenn man die Dinge so versteht, wie das, was in der Zeitung steht. Hier ist das Nichts isoliert und das Dasein als vorhandenes in das Nichts hineingestellt, statt zu sehen, daß die Hineingehaltenheit in das Nichts keine vorhandene Eigenschaft des Daseins bezüglich eines anderen Vorhandenen ist, sondern eine Grundweise, wie das Da-sein als solches sein Sein-Können zeitigt. Das Nichts ist nicht die nichtige Leere, die nichts vorhanden sein läßt, sondern die ständig abstoßende Macht, die einzig in das Sein hineinstößt und uns des Daseins mächtig sein läßt".

[694] Zie Hoofdstuk 4, § 2.2 m.b.t. *Inbegrifflichkeit*.
[695] SuZ p.135.
[696] SuZ pp.263, 277.
[697] GdD p.114: "Ein Tier kann nicht sterben; es verendet. Damit mag zusammengehen, daß das Tier nicht denken kann. Das Denken lebt aus einer Wahlverwandtschaft mit dem Tod".

[698] GA 79 p.93: "Sterbliches Denken muß in das Dunkel der Brunnentiefe sich hinablassen, um bei Tag den Stern zu sehen".

Het donker, dat wil zeggen het 'niet', is geen tegenstelling tot het licht, maar het donker kent zijn eigen wijze van oplichten en schijnen. Zo is het niet van de dood de afgrond van waaruit leven pas mogelijk is. Dankzij het niet van de dood kan *Dasein* gestemd en verplaatst raken en zichzelf voorbij reikend bij de dingen zijn en er van uitgesloten zijn.

5. Een confrontatie van Heideggers denken en het Darwinisme

In deze paragraaf blijkt hoe er temidden van de mechanica een zin te vinden is voor datgene wat Heidegger aanduidt met de woorden *Dasein*, *Ek-sistenz* en *Sein zum Tode*. De mogelijkheid van een bezinnend denken en daarmee onze eigen identiteit als informatiebestand is hier in het geding.

5.1 Excentriciteit en *Ek-sistenz*

Het woord *excentriciteit* duidt er in eerste instantie op dat de mens niet samenvalt met zichzelf als centrum maar een verdeeldheid kent doordat hij buiten zichzelf staat – namelijk met betrekking tot de nietigheid van de virtualiteit. Is het mogelijk een kwartslag te maken en dit woord te begrijpen vanuit Heideggers gedachten ten aanzien van het open bereik? Dit open bereik is die openheid dankzij hetwelk een organisme zich pas tot dit of dat in zijn omgeving kan verhouden en waarbinnen er pas sprake kan zijn van betekenissen of veranderingen van betekenis. Een organisme heeft toegang tot wat het omgeeft – het verschijnt hem als dit of dat – maar hij is er tegelijkertijd van uitgesloten. De open ruimte brengt het organisme weg van zichzelf. Deze openheid is daarom niet zomaar de tussenruimte tussen een organisme en zijn omgeving maar is ook een kloof binnen het organisme zelf. Het voorbeeld van de pad en de slang[699] heeft dit duidelijk gemaakt: de slang heeft een grotere distantie tot zijn omgeving omdat hij niet samenvalt met zijn giftigheid en dreiging kan waarnemen. Excentriciteit hangt samen met de aard van de perceptie van het organisme. Doordat de slang angst kent en daarop al of niet kan antwoorden is hij gespleten: hij is bij zichzelf en bij de naderende dreiging.

[699] Zie Hoofdstuk 5, § 2.

Excentriciteit in deze zin is niet primair een eigenschap van een organisme of van de mens. De ruimte die zich bevindt tussen een organisme en zijn 'wereld' is zelf excentrisch van aard. Ieder organisme bevindt zich op een geheel eigen manier in deze excentriciteit. Het open bereik waaruit betekenissen opkomen en ondergaan wordt in het Darwinisme niet als zodanig ervaren. Deze ruimte is de emergentietijdruimte, zoals die van zich blijk geeft in de verhouding tussen een organisme en zijn 'wereld'. Dankzij de kloof tussen een organisme en zijn omgeving kan het zich pas tot dit of dat in zijn omgeving verhouden en kan er sprake zijn van betekenis en verandering van betekenis. Een excentrisch organisme heeft toegang tot wat hem omgeeft – het verschijnt hem als dit of dat – maar het is er tegelijkertijd van uitgesloten. Hij valt er immers niet mee samen. De open ruimte brengt het organisme weg van zichzelf. De emergentietijdruimte is daarom niet zomaar de tussenruimte tussen een organisme en zijn omgeving maar is ook een kloof binnen het organisme zelf. De mens nu kent een zodanige excentriciteit dat het hem mogelijk is de emergentieruimte te ervaren. Waarin verschilt de menselijke excentriciteit van die van andere organismen?

De 'transformatie' van de excentriciteit van de mens ten opzichte van die van andere organismen is niet gelegen in een vermogen tot redelijkheid, symboliek, rekenen of taal. De 'verschuiving' van de mens ten opzichte van het dier is niet categorisch, maar is een variant op de transformaties tussen diverse andere (soorten) organismen. De mens is zó gesitueerd dat hij enerzijds bij de omgeving is en daarmee omgaat terwijl hij anderzijds niet met deze omgeving samenvalt, er niet geheel in op kan gaan, er van uitgesloten is. Deze breuk blijkt van dien aard te zijn, dat deze ook zelf ervaren kan worden. Dankzij de breuk is het ons niet alleen mogelijk ons te verhouden tot de omgeving maar tegelijkertijd is het ons mogelijk te vragen wat er gebeurt wanneer wij ons tot de omgeving verhouden en wie wij zijn dat wij ons zo tot de omgeving verhouden. De breuk is een 'niet' dat niet uitsluitend destructief blijkt te zijn.

Heideggers woorden *Ek-sistenz* en *Versetzbarkeit* kunnen vanuit een kwartslag in verband gebracht worden met het woord *excentriciteit*. Het woord *Ek-sistenz* bevat het voorvoegsel *ek* dat *uit* betekent.[700] Enerzijds duidt dit er op dat de mens primair buiten zichzelf is bij de betekenissen die niet van hem afkomstig zijn. Anderzijds duidt het voorvoegsel *ek* op een 'blootgesteld zijn aan' (cf. het Duits: *ausgesetzt sein*). Terwijl je buiten jezelf bent in de omgang met de dingen maar ook verplaatst bent in de richting van deze 'betekenisruimte' ben je tegelijkertijd blootgesteld aan de betekenisruimte tussen jou en de

[700] Zie Hoofdstuk 3, § 2.2.1

dingen. Deze tussenruimte is het *Da*; het blootgesteld zijn aan en doorstaan van deze ruimte is: Da*sein*. De mens heeft een afstand tot ruimte en tijd, tot zichzelf en tot zijn omgeving. Hij heeft een positie, maar tegelijkertijd heeft hij die niet. Daardoor is de mens uiteengerukt, *verrückt*, verdeeld[701], *versetzt*[702] ; hij is hier en daar, buiten zichzelf, blootgesteld aan het opene.

Het menselijk bestaan is een *Versetztsein* en zo een blootgesteld zijn aan een zich onttrekkend bereik. *Da-sein* is het bestaan van het onooglijk 'uitelkaar' van een 'ergens van weg gerukt worden' en een 'ergens naar toe gerukt worden'; het menselijk *Dasein* 'existeert' (*Ek-sistenz*), dat wil zeggen: treedt buiten zichzelf naar buiten, maar blijft tegelijkertijd bij zichzelf. Zoals Heidegger het in *Die Grundbegriffe der Metaphysik* zegt:

"De mens is een niet-kunnen-blijven en toch niet van de plaats kunnen".[703]

De mens is als Dasein in een open bereik verplaatst (*versetzt*), is ont-zet in het opene (*Ausgesetztheit in das Offene*).[704]

Wat Heidegger in *Die Grundbegriffe der Metaphysik* zegt ten aanzien van de afgrond tussen mens en dier en de *Versetzbarkeit* waarbinnen wij ons wel en niet tot dieren kunnen verhouden[705], betreft het open bereik. De afgrond tussen mens en dier is de *Versetzbarkeit*, de openheid die het contact en de ontzegging daarvan toelaat en weigert. Wij worden bij het dier gebracht en tegelijkertijd zijn wij van het dier uitgesloten; deze ervaring brengt ons bij het bereik waarin 'zijn bij' en 'uitgesloten zijn' mogelijk is en waarin wijzelf ons opnieuw altijd al bevinden maar waarvan wij tegelijkertijd uitgesloten zijn. Het woord *Versetbarkeit* verplaatst ons in de richting van het bereik dat ons de toegang tot een dier geeft en ontzegt. De confrontatie met een dier zou een ervaring kunnen zijn van de openheid die ons iets als *vreemd* en tegelijkertijd *verwant* laat verschijnen.

---

[701] Zie Th.C.W. Oudemans, *De verdeelde mens. Ontwerp van een filosofische antropologie*, 1980.
[702] Zie Hoofdstuk 3, § 5 en Hoofdstuk 5, § 3.2.1.

[703] GA 29/30 p.531: "Es ist das Seiende ureigener Art, das aufgebrochen ist zu dem Sein, das wir *Da-sein* nennen, zu dem Seienden, von dem wir sagen, daß es *existiert*, d.h. ex-sistit, im Wesen seines Seins ein Heraustreten aus sich selbst ist, ohne sich doch zu verlassen. Der Mensch ist jenes Nicht-bleiben-können und doch nicht von der Stelle Können".
[704] Cf. GA 49 p.43: "Der Mensch ist nicht als Da-sein in ein Offenes versetzt, so, wie ein Paar Schuhe vor die Tür des Zimmers gestellt werden, sondern der Mensch *ist* als Da-sein die wandernde Ausgesetztheit in das Offene, dessen Offenheit und Lichtung die Welt heißt"; p.54: "…die Ausgesetztheit ins Offene, das Innestehen in der ekstatischen Entrückungseinheit ist die Weise, wie einzig das Dasein west als Jenes, worin das Menschsein gründet" … "…die ekstatische Hineinversetztheit in das Offene des Seins …".

[705] GA 29/30 p.309: "Das Tier zeigt an ihm selbst eine Sphäre der Versetzbarkeit in es, so zwar, daß der Mensch, zu dessen Dasein Verstztsein gehört, auch schon in gewisser Weise in das Tier versetzt ist. Das Tier zeigt eine Sphäre der Versetzbarkeit in es, genauer: es ist selbst diese Sphäre, die gleichwohl ein Mitgehen versagt".

In de *Versetzung* ligt de mogelijkheid dat wij niet met het andere zijnde samenvallen of er in op gaan maar dat wij bij ons zelf blijven, en de mogelijkheid vinden zelf als vreemde met de ander te kunnen meegaan.[706] De *Versetzung* of *Verrückung*; het is een weggezet, weggerukt, weggebracht worden van de vanzelfsprekende omgang met de dingen naar het licht waarin die omgang mogelijk is. Dit verplaatst-raken is een weg-zijn en een 'op weg zijn' of 'onderweg zijn': een bezinnend denken.

De ontzegging van toegang kan een aanwijzing zijn naar de mogelijkheid van toegang of *Versetzbarkeit überhaupt*. Dit en niets anders is voor Heidegger de zin van zijn drie 'thesen'. De onderscheiding tussen de mens en andere levende wezens heeft geen categoriaal, metafysisch of pragmatisch karakter, maar is de mogelijkheid en onmogelijkheid van een betrekking. Deze ervaring kan de mens de vanzelfsprekendheid van de vertrouwdheid van zijn wereld ontnemen. De mens zou dan *versetzt* kunnen raken in de richting van de afgrond, van het 'niet' tussen mens en dier, van het opene zelf: *Dasein*. *Dasein* is wezenlijk: *Ek-sistenz*: verplaatst zijn naar en in het opene, in het niets.[707]

5.2 De verdrijving van de excentriciteit

De mens is een nieuwe verplaatsing ten opzichte van zichzelf als centrum. Zoals een hond op zijn eigen manier verplaatst is ten opzichte van zijn centrum, en buiten zichzelf bij zijn afwezige moeder is, zo is de mens verplaatst ten opzichte van het *geheel* waarin hij zich bevindt. Deze nieuwe transformatie is emergent en is als iets geheel nieuws en onvergelijkbaars opgekomen uit een reeks minieme veranderingen. Dankzij zijn excentriciteit is de mens in staat ervaringen te hebben met betrekking tot zijn leven als geheel. Tegelijkertijd ervaart de mens dankzij het Darwinisme, dat zijn leven als geheel geen betekenis heeft die buiten dat leven zelf reikt. Excentriciteit betekent dat de mens niet het centrum van zijn eigen wereld zou zijn en dus een verhouding ten opzichte van een geheel

[706] Zie ook GA 29/30 p.297:"Das entscheidende *positive* Moment des Sichversetzens (…) liegt nicht darin, daß wir, uns gleichsam vergessend, möglichst so tun, als seien wir das andere Seiende, sondern umgekehrt, daß wir selbst gerade wir selbst sind und so allein die Möglichkeit schaffen, selbst *als andere* – gegenüber dem Seienden – mit ihm mitgehen zu können. Es gibt kein Mitgehen, wo der, der mitgehen will und soll, zuvor sich selbst aufgibt".

[707] GA 49 p.54: "Wenn überhaupt eine Entgegensetzung zum geläufigen Existenzbegriff verstattet ist, dann wäre zu sagen: nicht eine Herausgesetztheit '*aus*' dem Nichts im Sinne einer Übertragung von Nichtwirklichem ins Wirkliche, sondern die ekstatische Hineinversetztheit in das Offene des Seins damit gerade *in* das Nichts, wenn anders das Nichts zum Wesen des Seins gehört".

zou kennen. Het menselijk vermogen om voor 'het niets' te staan is tegelijkertijd het begin van het verdrijven van de angstige ervaring van dit niets. De mens wil zijn excentriciteit en daarmee zijn verhouding tot het geheel verdrijven.

Het besef van het 'niet' – de menselijke excentriciteit – wordt in de techniek verdreven. Het verdwijnen van deze excentriciteit werd nog ervaren in het nihilisme om daarna onervaarbaar te worden.[708] Het nihilisme zou in de epoche van de cybernetica zo ver voltooid zijn geraakt dat het teloorgaan van de excentriciteit niet meer als probleem, verlies of pijn ervaren wordt; de mens is niet langer de excentrische mens, maar het getechniseerde dier.[709] De techniek lijkt er in te slagen de kloof tussen onszelf en onze omgeving weg te drijven. Wanneer de aanpassing van de taal en de wereld geheel slaagt en de angst die de excentriciteit met zich meebrengt volledig verdreven is, dan is er geen scheiding meer van de mens ten opzichte van zichzelf en is er geen vraag meer met betrekking tot de plaats van de mens in het geheel dat hem omgeeft.[710] De menselijke excentriciteit zoals die blijkt in de ervaring van een gedecentreerd-zijn, gebrokenheid, nietigheid of uitgeslotenheid ten opzichte van het geheel lijkt verdwenen. Dit betekent dat de filosofische vraag naar de plaats van de mens in de wereld zinloos is geworden.[711]

Was ooit de angst bij het falen van menselijke articulaties nog te ervaren[712] in het tijdperk van de techniek lijkt alles er op aangelegd deze ervaring weg te dringen. Heidegger ziet de verborgen grondstemming van de angst in de telkens toenemende snelheid en efficiëntie van productie. In de ons omgevende economie is een oproepen, aanzetten, aandringen, of opdringen te bespeuren. Dit blijkt in de tendens tot versnelling in het rondpompen van informatie, de toenemende snelheid waarmee informatie verouderd is, en de opdringerigheid van de noodzaak storingloos en efficiënt te functioneren. Het bedrijf (*Betrieb*) van de circulatie van bestanden is aangelegd op vooruitgang. Er moeten, door terugkoppeling op reeds behaalde resultaten, telkens meer mogelijkheden van vooruitgang geopend worden. De noodzaak tot versnelling, verbetering en vooruitgang wordt aangedreven door het 'niet'. Het terugkoppelingssysteem *moet* de discrepantie tussen input en output

---

[708] Zie de Inleiding.
[709] Zie Hoofdstuk 4, § 4.
[710] Zie de Inleiding.
[711] Zie o.a. Zur Sache des Denkens, p.64: "Die Philosophie endet im gegenwärtigen Zeitalter. Sie hat ihren Ort in der Wissenschaftlichkeit des gesellschaftlich handelnden Menschentums gefunden. Der Grundzug dieser Wissenschaftlichkeit aber ist ihr kybernetischer, d.h. technischer Charakter. Vermutlich stirbt das Bedürfnis, nach der modernen Technik zu fragen, im gleichen Maße ab, in dem die Technik die Erscheinungen des Weltganzen und die Stellung des Menschen in diesem entschiedener prägt und lenkt".
[712] Zie Th.C.W. Oudemans and A.P.M.H. Lardinois, *Tragic Ambiguity. Anthropology, Philosophy and Sophocles' Antigone*, 1987, Leiden, E.J. Brill en M. Douglas, *Purity and Danger*, 1966, London and New York, Routledge.

opheffen; in deze noodzakelijkheid heerst de angst voor onaangepastheid en disfunctioneren en uiteindelijk de angst voor het niet meer zijn. Ook de tijd dringt. Tijd is een schaars goed en mag niet verspild of verloren raken; zij is een *factor*, een investering of kostenpost die opbrengsten moet genereren. De tijd dringt aan op versnelling en houdt zichzelf weg; er is altijd te weinig tijd en dat is noodzakelijk om de beweging gaande te houden. Dit dringende en wegdringende van de functionaliteit is een beweging die zelf geen causaliteit of sturing kan zijn; het is een beweging die zichzelf weghoudt en daarin laat opkomen: dat de cybernetica zelf opgekomen is uit een 'nietig' open bereik.

De mens ziet mogelijkheden, ziet het verschil tussen leven en dood en bevindt zich in een lege en beangstigende virtualiteit. Hij lijdt onder zijn excentriciteit en heeft in de loop der evolutie een beantwoording aan dit lijden gevonden: de leegte wordt gevuld met symbolen, taal en techniek. Menselijk taalgebruik is geen categorisch onderscheid ten opzichte van communicatievormen van dieren, maar is een antwoord op een vergrote virtualiteit doordat de taal zelf structuren vormt die een eigen wereld constitueren. Paradoxaal is dat de taal enerzijds een middel lijkt om de virtualiteit te organiseren en een subsituutwereld lijkt te vormen van vaste identiteiten in een virtuele en dus beweeglijke wereld, terwijl anderzijds de taal als parasiet replicatief (iteratief en recombinant) is en daarom zelf evoluerend en exentrisch is en dus doortrokken van het niet dat verdreven moest worden. De taal is enerzijds een antwoord op de leegte in die zin dat zij die leegte wegdrijft, maar anderzijds laat zij die leegte juist ervaarbaar worden, doordat zij er zelf door getekend is. De leegte is niet zomaar een lege ruimte tussen twee dingen – bijvoorbeeld tussen een mens en de omgeving waartoe hij zich verhoudt - , maar de leegte wijst van zich weg en trekt naar zich toe (*An- und Abkehr*). In die zin is de leegte *anzeigend*. De leegte is een *formele* leegte, waarbij *formeel* betekent: de richting bestemmend, aanduidend (*anzeigend*), bindend.[713]

Het *Anzeigen* is een tekenen. De taal is beantwoording aan deze tekening. Zoals Heidegger het zegt: iedere uitspraak over wat iets is, is een *antwoord*. Het gaat hier echter niet om een antwoord op een vraag, maar om een antwoord als 'weerwoord' (*Gegenwort*). Het woord als antwoord is een 'weerwoord' op een woord.[714] Het woord is wat het spreken tekent;

---

[713] GA 61 p.33 (m.b.t. de betekenis van het woord *formeel*): "Nicht beliebig und ohne Ansatz, sondern gerade 'leer' und Richtung bestimmend, anzeigend, bindend".

[714] GA 77 p.22: "Alle Aussagen der genannten Art, ja vielleicht jede Aussage und Sage ist eine Antwort. Aber nicht jede Antwort ist Antwort auf eine Frage". En p.23: "Der Weise: 'Antwort' besagt freilich noch etwas anderes. Dieses andere ist aber nichts von mir willkürlich Erdachtes, sondern das Wesen der Antwort, welches Wesen die gewöhnlich gemeinte 'Antwort', die Antwort auf eine Frage, einschließt.
Der Forscher: Worin besteht dann das Wesen der Antwort?
Der Weise: Das Wort 'Antwort' antwortet selbst auf Ihre Frage. Die Antwort ist das Gegenwort.

het is de toon die het spreken stemt. Deze toon kan in het spreken weerklinken als het spreken zich laat stemmen. Wanneer dat gebeurt is het spreken een beantwoorden (cf. in het Duits ook: *entsprechen*). Het zich laten stemmen vergt een luisteren, een horen[715]; het vergt een terughoudendheid, een bij zichzelf blijven en tegelijkertijd een meegaan ('das an sich haltende Zurückhalten', 'das Zuvorkommen in der Zurückhaltung').[716]

Doordat het woord stemt, opent het. Dit openen of tekenen is een uiteenscheuren (*reißen*), een snijden, een scheiden, zodanig dat er iets naar voren komt, aan het licht treedt. Het is een beweging van uit elkaar en naar elkaar toe (*auseinander - zueinander*; *An- und Abkehr*). Dit tekenende scheuren is niets menselijks: "*Die Sprache spricht*". De scheiding of tekening houdt zich weg in onbeschikbaarheid (cf. *Unbezüglichkeit*); het is onmogelijk hiertoe een betrekking te hebben[717], aangezien het iedere betrekking al op voorhand heeft toegelaten en gestemd.

Heidegger pleit niet voor een directe confrontatie met het niets – dat is onmogelijk. Wij zijn zo eindig (en daarmee getekend door het niet) dat wij onszelf niet door een eigen wilsbesluit voor het niets kunnen brengen.[718] Dit niets dat tegelijkertijd afwijzend en gevend is – en niet afwijzend en niet gevend in zoverre deze woorden antropomorf zijn – kan uitsluitend indirect, *formal anzeigend* ervaren en ter sprake gebracht worden. In het zich onttrekkende en het stemmende van het niet ziet Heidegger een teken (*Anzeige*). Hoe krachtiger de techniek de confrontatie met het niets uitdrijft, des te sterker heerst de grondstemming van de angst en des te afwijzender betoont zich het 'niet'.

De volgende paragraaf maakt duidelijk hoe de excentriciteit en de grondstemming van de angst in het Darwinisme verdreven worden.

5.3 Het technische karakter van het Darwinisme

Der Forscher: Und wogegen ist sie das Gegenwort?
Der Weise: Wogegen anders könnte sie es sein als gegen das Wort?"; en p.25: "Das ursprüngliche Antworten ist also nicht das Antworten auf eine Frage. Sie ist die Antwort als das Gegenwort zum Wort. Das Wort muß dann erst gehört sein. So käme es auf das hören an".

[715] GA 77 p.25.
[716] UzS p.32: "Alles Entsprechen ist auf das an sich haltende Zurückhalten gestimmt".; p.33: "… das Eigentliche des Entsprechens (…): das Zuvorkommen in der Zurückhaltung".

[717] SuZ p.6. Hier wijst Heidegger er op dat "Arten der Verdunkelung, bzw. der Behinderung einer expliziten Erhellung des Seinssinnes möglich und notwendig sind".

[718] WiM p.15: "So endlich sind wir, daß wir gerade nicht durch eigenen Beschluß und Willen uns ursprünglich vor das Nichts zu bringen vermögen".

De ervaring van Heidegger stemt overeen met die van Darwin: de mens is niet een subject dat betekenis aan de wereld toekent, maar de natuur zelf is al betekenisvol. Het organisme valt nooit met zichzelf samen maar is al weg van zichzelf bij de betekenissen buiten hem. Zowel Heidegger als Deacon zien de taal hier als cruciaal in het contact tussen mens en wereld. Deacon ziet de taal weliswaar als een instrument maar niet als een instrument waarmee het subject mens het object wereld vormgeeft. De taal én de mens zijn immers in interactie met elkaar en met de omgeving geëvolueerd. De taal is niet door de mens gemaakt.[719] De taal opent een virtuele wereld, aldus Deacon.[720] Deze virtuele wereld heeft niet alleen voordelen maar jaagt de mens ook angst aan.

Het is echter de vraag of deze angst een *gevolg* is van de door de taal geopende virtualiteit. Mensen lijken veeleer articulaties aan te brengen om hun angst te bezweren. Het verrichten van rituelen omtrent leven en dood, het indelen, afbakenen, categoriseren, scheiden, zuiveren, omgrenzen en ordenen zijn er op gericht om identiteit, overzicht, rust en harmonie te verkrijgen. Sinds het Darwinisme verschijnt de ordening van de werkelijkheid niet langer als het effect van ons opleggen van onze denkvormen aan de ongeordende materie – zoals dat Descartes en Kant toescheen. De indelingen of articulaties zijn noch subjectief, noch objectief. Ze ontstaan in de interactie tussen mens en omgeving.

Het aanbrengen van ordening is gemoveerd door de angst voor het ongeordende, ongescheidene, chaotische, vormeloze en identiteitsloze. Alle rituelen, religies en kosmologieën zijn antwoorden op de angst voor de excentrische leegte. Dit blijkt daar waar indelingen mislukken. Wat niet in te delen is, geen duidelijke identiteit heeft, ambigu is, is beangstigend en omgeven van taboes, religieuze vrees en verering.[721]

In het technische tijdperk mislukken de indelingen niet meer op die manier. Rituele ordening kon aanvankelijk verschijnen als *antwoord* op de vergrote excentriciteit, waarbij het beangstigende 'niet' als stemming in het antwoord weerklonk, maar nu verschijnt een dergelijke beantwoording uitsluitend – en ook met terugwerkende kracht – als een technische

[719] Deacon, SS p.109: "We don't *design* language at all. It 'designs' itself".
[720] SS p.22: "The doorway into this virtual world was opened to us alone by the evolution of language, because language is not merely a mode of communication, it is also the outward expression of an unusual mode of thought – symbolic representation. Without symbolization the entire virtual world that I have described is out of reach: inconceivable. (...) It [=language] entirely shapes our thinking and the ways we know the physical world. It is so pervasive ans inseparable from human intelligence in general that it is difficult to distinguish what aspects of the human intellect have not been molded and streamlined by it".

[721] Zie Oudemans en Lardinois, TA en M. Douglas, *Purity and Danger*.

handeling. Religie en kosmologieën dienen de replicatie en de overleving en zijn zelf quasi-replicators.[722] Het zijn instrumenten om de 'kosten' van de gedecentreerdheid weg te drijven. Als *extended phenotypes* zijn taal en rituelen quasi-replicators die zich gedragen als parasieten die uit zijn op hun eigen vermenigvuldiging en verspreiding. Ordeningen en indelingen die niet efficiënt zijn verdwijnen. De techniek heeft de wereld bewoonbaar gemaakt en heeft dat wat eerder beangstigde – het onderscheid tussen mensen en dieren, mensen en goden, mannen en vrouwen, volwassenen en kinderen, het verwante en het vreemde, leven en dood – tot heldere categorieën gemaakt die niets anders zijn en pretenderen te zijn dan werkhypothesen. De taal verschijnt heden ten dage als een parasiet die zelf economisch voordeel heeft van zijn gastheer, terwijl omgekeerd de gastheer zijn replicatieve succes bevorderd ziet door de parasiet. Ook rituelen, symbolen, kunst en taal kunnen niet anders dan quasi-*technologisch* of economisch begrepen worden: ze dienen de bevordering van adaptatie, replicatie en overleving.

Deacon beschouwt het web van betekenissen waarbinnen de mens met de dingen omgaat als een afweer van de angst voor de dood en het niets, wanneer hij zegt dat religie, ideologie en rituele handelingen dienen om een psychologisch veiligheidsnet in stand te houden dat ons beschermt tegen onze angsten voor doelloosheid.[723] Althans, dat zijn de baten ervan; de kosten zijn onderdrukking, moord en doodslag. Het is duidelijk dat Deacon het rituele bezweren van de angst *technologisch* begrijpt: als middel om psychologische stabiliteit te handhaven. Hij spreekt weliswaar van een *ubiquitous virtual sense of loss* en stelt vast dat wij ons enorme inspanningen getroosten om de dood te vergeten door de constante angst er onder te krijgen met talloze afleidingen en geruststellingen. Zijn eigen uitspraken en gedachten lijkt hij hier echter buiten te plaatsen. Hij wil integendeel door een beter begrip van de drang[724] tot 'symbolisch denken' de angst voor de leegte nog verder wegnemen of zoals hij zelf zegt: "Misschien zouden we, wanneer we deze 'symbolische dwang' en het bewustzijn dat het met zich meebrengt zouden begrijpen, de leegte in het centrum minder verontrustend vinden".[725] Deacon spreekt wel van de virtuele ervaring van verlies maar ziet dit als een

---

[722] Zie Hoofdstuk 1, § 2.

[723] SS p.437: "In many ways this is the source both of what is most noble and most pathological in human behaviors. Supported by these interpretations, reason can recruit the strength to face the threat of emptiness in the service of shared values and aspirations. But the dark side of religious belief and powerful ideology is that they so often provide twisted justifications for arbitrarily sparing or destroying lives. Their symbolic power can trap us in a web of oppression, as we try through ritual action and obsessive devotion to a cause to maintain a psychic safety net that protects us from our fears of purposelessness".

[724] Deacon spreekt van *compulsion.*

[725] SS pp.437-438: "Perhaps if we understood this symbolic compulsion, and the consciousness it brings with it, we might find this emptiness at the center a bit less disturbing".

inefficiënt bijverschijnsel van het menselijk denkvermogen. In dit licht vraagt hij zich dan ook af wat het evolutionaire nut ervan is.

Deacon blijft als Darwinistische wetenschapsbeoefenaar gebonden aan de theoretische instelling. Wat er is – inclusief de *ubiquitous virtual sense of loss* – verschijnt hem in het licht van technologische beheersing en effectiviteit. Wat hierin weggehouden wordt is die ervaring van het niets, waarin blijkt dat dit tegelijk het opene is. Deacon spreekt over een ervaring die hij zelf met alle macht buiten de deur houdt en onschadelijk maakt door deze technisch rekenend voor te stellen. Dit betekent dat het nihilisme wellicht niet primair een *gevolg* is van het Darwinisme, maar dat het darwinistische, calculatieve denken al op voorhand beheerst wordt door het nihil.

De middelen om de angst die de vergrote virtualiteit met zich meebrengt te verdrijven worden steeds effectiever. De kloof die er is tussen onszelf en onze omgeving wordt weggedreven door een toenemende tendens tot eenvormigheid en gelijkheid. Zoals eerder werd besproken blijkt deze tendens uit het steeds verdergaander in elkaar ingebouwd raken van het 'menselijke' en het 'natuurlijke'. Vanzelfsprekend is de totale eenvormigheid ongewenst en is er altijd enige onaangepastheid (exaptatie) nodig om variatie te garanderen. Deze onaangepastheid is echter zelf technologisch gereguleerd. Er blijven dus weliswaar verschillen, maar het grote verschil – de confrontatie met het 'niet' als bron van betekenis – raakt weg. Juist deze confrontatie – de getransformeerde excentriciteit – was het wat de mens mens maakte.

Emergentie en variatie worden in het Darwinisme uitsluitend in het licht van de volgende selectieronde gezien. In dit licht dient een organisme zo geadapteerd mogelijk te zijn. Iedere adaptatie is echter begonnen als emergente eigenschap. Het is ook mogelijk te blijven bij de emergentie en de variatie als zodanig. Hier kan Heidegger met het Darwinisme in gesprek komen. Emergentie is het opkomen van betekenis die nergens van afhankelijk is: niet van mij, niet van de dingen, niet van een of andere procedure. De betekenis komt voort uit de eindeloos herhaalde algoritmen en is er plotseling als iets geheel nieuws dat er daarvoor nog niet was. Het is echter niet zondermeer noodzakelijk de aldus ontstane betekenis vanuit de algoritmische bewerkbaarheid te begrijpen. Emergentie is zelf niet algoritmisch. Zij behoort niet tot het rekenen, staat buiten het systeem van de replicatie en is daarom 'niets-achtig'.

De geleidelijke verschuiving en plotselinge omslag van de excentriciteit van de mens ten opzichte van die van het dier kan uitsluitend mechanisch verklaard worden. Het Darwinisme stopt hier, maar Heidegger vraagt naar de toegang tot datgene waarop de

mechanica een antwoord is. De doodsangst waarmee de toenemende virtualiteit gepaard gaat is niet primair een emotie van een organisme of subject ten opzichte van een object, een verschijnsel of een bepaalde nog niet gerealiseerde mogelijkheid. De angst is gegenereerd door het opene zelf en is de enige toegang er toe. Hoe?

5.4 *Survival of the fittest* en *Sein zum Tode*

In het voorafgaande is gebleken dat het 'niet' in het Darwinisme economisch-technisch wordt begrepen. Het 'niet' is in de eerste plaats het nietige van de entropie waartegen iedere vorm van overleving zich verzet. Maar tegelijkertijd is het niet van het niet-functioneren, niet-economisch en niet-aangepast zijn de bron van nieuwe mogelijkheden (emergentie). Deze mogelijkheden zijn geen van tevoren klaarliggende dingen; evenmin is er 'iets' dat opkomt. Het *feitelijke* ontstaan van vleugels of een bepaalde vlindersoort is iets geheel anders dan een *mogelijkheid* die er niet van de voren al was maar die er zodra hij er is er met terugwerkende kracht altijd al geweest blijkt te zijn. Het gaat er Heidegger nu niet om het mogelijke met het oog op verwerkelijking te zien, maar het mogelijke het mogelijke te laten en als het mogelijke te zien. Hij laat zijn blik wegvoeren naar de ruimte die eerder werd aangeduid als *emergentieruimte*: de ruimte waarin het mogelijk is dat dingen in de replicatie steeds hetzelfde en tegelijkertijd anders blijken te zijn. Deze ruimte is 'het gevende niet'. Het blootgesteld zijn aan dit niet is: *Dasein*. *Dasein* of emergentie kunnen nooit begrepen worden als een alternatief voor het Darwinisme of als verschijnselen die zich in de omgang met de dingen manifesteren. Wanneer dat gebeurt worden zij onmiddellijk voer voor algoritmen en heeft de techniek ons weer ingehaald.

Van de vraag of een ervaring van 'het gevende niet' mogelijk is, hangt onze eigen identiteit af. Enerzijds is de mens een genenvehikel, een informatie- en terugkoppelingsbestand, *bestellt* door de rekenende economie. Hierin zijn wij in een permanente *struggle for life* verwikkeld. Maar het is niet noodzakelijk om de natuur en jezelf daarbinnen uitsluitend als *struggle for life* te zien. De vraag is of leven per se *overleven* is. Een levend wezen is alleen een levend wezen doordat het tegen de entropie, tegen de dood is. Het is mogelijk stil te blijven staan bij het gegeven dat een levend wezen enerzijds *tegen* de macht van de wanorde, tegen dood en chaos moet zijn en deze anderzijds kan *ervaren*. Was er geen niets, dood of onwaarheid dan was er ook geen leven. Het is mogelijk om te midden van de grote emergentieruimte je eigen emergentieruimte te zien en te doorstaan. Hoe?

Het niet als vernietiging en dood bevindt zich in het hart van het leven en het Darwinisme. Leven is overleven; leven is een strijd om het bestaan, een *struggle for existence* en dus een strijd tegen de dood, tegen het niet aangepast zijn, tegen het zich niet-repliceren, geen succes weten te boeken, de reeks niet voort weten te zetten etc.. Ieder organisme is er alleen dankzij de strijd en de dood van talloze voorgangers. Alles wat groeit en bloeit ontspruit aan een mestvaalt van dood en verrotting. Wat sterft en is gestorven is vele malen talrijker dan wat er is.

Maar er is ook een andere zijde. Er *zijn* bomen, vlinders en vogels. Er zijn ketens van leven die het al miljarden jaren volhouden. Temidden van een onvoorstelbaar groot sterven is er nog altijd leven. De ruimte, het 'niet' waarin het leven uitbot en vernietigd wordt, laat totnogtoe het leven toe. De vlinder die op een bloem zit, is weliswaar een vehikel en een terugkoppelingsbestand, is permanent verwikkeld in een strijd en ook het 'product' van een strijd, maar niettemin is het toegelaten dat die vlinder daar op zijn geheel eigen wijze op die bloem zit, terwijl ik het zie en erbij ben en er tegelijkertijd niet bij kan en er van uitgesloten ben. In andere woorden: wat er is, is toegelaten in de emergentieruimte; het had er niet hoeven zijn, maar het is er. Wat er is, is er tijdelijk en is weliswaar bezig zich te repliceren en te overleven in de strijd om het bestaan, maar heeft tegelijkertijd de mogelijkheid het bereik te zien waarbinnen dit alles plaats heeft.

Hier is nu een mogelijkheid gelegen voor het menselijk bestaan. Enerzijds kan de mens opgaan in replicatie en 'overleving'. Hij is dan een informatiebestand dat er is doordat het effectief en succesvol is. Anderzijds is het mogelijk niet *uitsluitend* op te gaan in de replicatie en – als eindig wezen - overleving na te jagen maar te vragen wie je bent dat je dat doet en binnen welke 'constellatie' dat gebeurt. De emergente mogelijkheid om zich niet *alleen* in het licht van de berekenbaarheid tot de omgeving te verhouden maar om bij dit licht, deze tussenruimte zelf te blijven, is er - dankzij de excentriciteit. Deze mogelijkheid betreft onze eigen identiteit: zijn wij een rekenend informatiebestand of 'is' er *Dasein*? *Dasein* is geen alternatief voor het rekenen. Het is het uithouden van de vraag binnen welke betekenisconstellatie rekenen überhaupt mogelijk is. Op het ogenblik dat deze vraag opkomt ontstaat er een splitsing, een verdeeldheid, een excentriciteit die niet alleen vernietigend is, maar waaruit betekenis kan opkomen.

Iemand die *zum Tode* zou leven, zou enerzijds als onderdeel van de economie fungeren, maar anderzijds ervaren dat de economie zelf een geheel en *een* mogelijkheid is, zonder dat er een alternatief voor is. De economie is emergent en ook de mens is in die emergentieruimte. Een mens die *zum Tode* zou leven zou niet uitsluitend een *geadapteerd*,

maar vooral een *emergent* wezen zijn. Het leven *zum Tode* behelst daarom een dubbelheid. Er aan vooraf gaat het inzicht dat een leven dat er uitsluitend op gericht is zich te verwerkelijken en te overleven gebruikt wordt door iets dat het niet kent: de replicatie. De genetische replicatie verwerkelijkt zich via het functionele leven en gebruikt de vergankelijke vehikels voor zijn eigen onsterfelijkheid. Voor de excentrische vehikels is het mogelijk niet alleen maar een eindig instrument te zijn voor 'andermans' onsterfelijkheid maar te beseffen dat dit zo is en de ruimte te zien waarin zich dit afspeelt. Leven *zum Tode* is leven in de onbeschikbare emergentieruimte, die een 'niet' is en die de oorsprong is van iedere betekenis en taal. Het is mogelijk om als replicatiemachine te ervaren dat er een splitsing is, die het toelaat tijdelijk het 'niet' te ervaren zonder vernietigd te worden. Deze *acceptio* – die niet primair een aanname door ons is, maar veeleer een aanname van ons door de emergentieruimte – behoort zelf niet tot de economie en de *struggle for life*, maar heeft deze zelf al toegelaten.

Sein zum Tode is een leven in een 'niet', een afgrond, die, terwijl ik functioneer ten dienste van de replicatie – mij toelaat zolang als ik er tijdelijk ben. Mijn bestaan als vehikel is omgeven van een ruimte die accepterend en angstaanjagend is en die zich weghoudt maar niettemin als zodanig ervaren kan worden. De replicatieve *struggle for life* is zodanig dat zij de ervaring van deze ruimte wegdringt en de mens van zijn doodsangst bevrijdt met als prijs dat de mens zijn eindigheid uit het oog verliest en zich blind laat gebruiken binnen een constellatie waarvan hij geen besef heeft. *Sein zum Tode* en *survival of the fittest* sluiten elkaar niet uit. *Sein zum Tode* kan er pas zijn wanneer iemand, terwijl hij op economische wijze streeft naar overleving, gespleten raakt en aangedaan wordt door de emergentieruimte. Deze gespletenheid - de gespletenheid van de excentriciteit – is terug te vinden in Heideggers woord *Entscheidung*. Deze gespletenheid of scheiding betreft niet 'iets' dat er 'is'. De scheiding komt pas op, op het ogenblik dat het woord *excentriciteit* tot spreken komt – zonder dat dit woord de scheiding bewerkstelligt. Als de nietige kloof eenmaal ervaren wordt, is hij er altijd al geweest, maar tegelijkertijd is hij er niet zolang de excentriciteit verdreven wordt.

In *Was heißt Denken?* brengt Heidegger het woord *inter*, tussen, in verband met het woord *Unter-schied*. Hij zegt daar dat het eigenlijke wezen van het denken van zich blijk zou kunnen geven wanneer wij onderweg blijven. Onderweg zijn wil zeggen: *inter vias*[726] zijn, tussen verschillende wegen zijn, waarbij over de wellicht enige onontkoombare weg nog geen

[726] Zie Hoofdstuk 3, § 4.

decisie gevallen is (*noch nicht entschieden*).[727] Het bezinnende denken kan van zich blijk geven waneer wij onderweg zijn van onze geboorte naar de dood en daarbij *onderweg blijven*, dat wil zeggen: acht slaan op de ruimte waardoorheen de weg loopt. Dan is nog niet beslist dat wij uitsluitend een informatiebestand zijn.

De ruimte waarbinnen het leven zich afspeelt is die van geboorte en dood. Het denken van Heidegger is een zich laten wegdraaien uit de rekenende wil tot overleving in de richting van het bereik waarin betekenis opkomt en ondergaat. De mens als quasi-replicatief genenvehikel leeft in zijn streven naar overleving alsof hij onsterfelijk is, terwijl dat niet zo is. In zijn strijd om overleving bestrijdt hij zijn eigen eindigheid, bestrijdt hij zichzelf. Het is onmogelijk dit 'tegen zichzelf zijn' op te heffen; wel is het mogelijk nogmaals tegen zichzelf in te gaan, tegen de tendens samen te vallen met het rekenende denken, en de constellatie waarin dit gebeurt te ervaren.

Iemand die dit zou ervaren zou een 'filosoof' genoemd kunnen worden. Een filosoof in deze zin trekt zich niet terug uit de strijd om het bestaan maar hij raakt, terwijl hij repliceert, rekent en overleeft, weggedraaid, verrukt in de richting van de horizon dit dit geheel omgeeft. De filosoof is gesplitst, verdeeld. Hij is *verrückt*, waanzinnig, *anderswohin unterwegs*.[728] Maar iedere romantiek moet hier verre gehouden worden. De filosoof is tegelijkertijd een replicatief informatiebestand; hij bereikt geen speciale toestand en raakt altijd weer weg van zijn ervaring van datgene waar niet bij te blijven is. Zoals Oudemans het in *De verdeelde mens* zegt:

"De filosoof legt het probleem van de verdeeldheid van mens en wereld bloot, zonder er overigens rekening mee te houden dat zijn aanspraken even hybride zijn als alle andere. Hij laat zien dat van hem geen oplossing van dat probleem is te verwachten, zo min als van welke beschouwingswijze ook. We zullen slechts tijdelijk worden bevangen door het besef van onze verdeeldheid, want we wenden ons als spoedig af van de filosofie, ten einde ons bestaan zonder omzien te hervatten, waarbij we ons er niet om bekommeren dat we daarna weer tot bezinning gebracht zullen worden".[729]

---

[727] WhD p.61: "Das eigentliche Wesen des Denkens könnte sich uns zeigen, wenn wir unterwegs bleiben. Wir sind unterwegs. Was meint dies? Wir sind noch unter Wegen, inter vias, zwischen verschiedenen Wegen. Über den einen unumgänglichen und deshalb vielleicht einzigen Weg ist noch nicht entschieden".

[728] Zie UzS p.53: "Wahnsinn bedeutet nicht das Sinnen, das Unsinniges wähnt. 'Wahn' gehört zum althochdeutschen *wana* und bedeutet: ohne. Der Wahnsinnige sinnt, und er sinnt sogar wie keiner sonst. Aber er bleibt dabei ohne den Sinn der Anderen. Er ist anderen Sinnes. '*Sinnan*' bedeutet ursprünglich: reisen, streben nach…, eine Richtung einschlagen; die indogermanische Wurzel *sent* und *set* bedeutet Weg. Der Abgeschiedene is der Wahnsinnige, weil er anderswohin unterwegs ist". In Hoofdstuk 3, § 4 is een deel van deze passage ook geciteerd.

[729] Th.C.W. Oudemans, *De verdeelde mens*, p.259.

Hij ervaart dat zijn leven gebroken is, dat hij nú sterfelijk is en dat hij aan deze breuk de betekenis van zijn leven te danken heeft. De filosoof zou zich kunnen laten aangaan door het landschap dat zijn leven als gang van geboorte naar dood omgeeft in het besef dat zijn leven niet uitsluitend een lineaire gang van de wieg naar het graf is, maar een tocht langs betekenissen die niet van de mens zijn. Een dergelijke ervaring staat buiten het rekenen, zonder er een alternatief voor te zijn. Hier ligt een mogelijkheid voor een denken en spreken dat niet zondermeer samenvalt met het leven als algoritmische replicatie. Het onderscheid dat Heidegger in de epoche van de indifferentie ziet is dat tussen het menselijk leven als reproductief en adaptief genenvehikel en de constellatie, het bereik waarin dit leven zich afspeelt: het doodse niets dat zodanig is dat het het leven kan tekenen.

Juist het 'niet', dat zich midden in het leven zelf bevindt en waarin zich de mogelijkheid van de verandering van de identiteit der dingen verbergt, geeft de mogelijkheid om af te zien van de tendens tot samenvallen met de dingen. Heidegger beoogt bij de afstotelijkheid van het niets te blijven en er zich tegelijkertijd door te laten wegstoten. Het Darwinisme is verstrikt in het gegeven dat haar onderwerp en haar manier van bespreken van dat onderwerp samenvallen. Deacon bijvoorbeeld heeft het over datgene wat zijn oorsprong heeft in een overlevingsstrategie, op een manier die zelf ook een overlevingsstrategie is. Deze theoretische instelling is onvermijdelijk. Heideggers wijze van spreken betreft en laat zich betreffen door het 'niet'. Het begeeft zich in het niets-achtige waarin zich de mogelijkheid van verandering van identiteiten en betekenissen verbergt. Heideggers woorden - *Da-sein*, *Ek-sistenz*, *das Nichts nichtet* – zijn een ter sprake laten komen van de openheid waaruit de taal zelf is opgekomen en waartegen de taal als technisch instrument gericht is. Hij zoekt woorden die dit 'tegen' laten doorschemeren en zo een ervaring zijn van de onbeschikbare, zich onttrekkende openheid. De woorden *Da-sein*, *Ek-sistenz*, *das Nichts nichtet* zijn zelf nieuwe, emergente varianten van betekenis. Het zijn geen communicatie-instrumenten waarvan de betekenis vaststaat. Deze woorden zijn zelf afkomstig uit en verwijzend[730] naar het niet dat voortdurend betekenissen laat veranderen, en even onbeschikbaar als het leven en de dood zelf.

Deze onbeschikbaarheid ziet Heidegger bijvoorbeeld in *Die Grundbegriffe der Metaphysik* in de verhouding tussen mensen en dieren. Dieren kunnen van zichzelf wegwijzen naar de onbeschikbare openheid die het contact tussen mensen en dieren toelaat en ontzegt. Bijvoorbeeld: Wanneer een jonge vogel een bepaalde *alarmcall* laat horen kan dat begrepen

[730] GA 65 p.7: "Dieses denkerische Sagen ist eine *Weisung*".

worden als een manipulatie van de spierkracht van zijn moeder ten dienste van de overleving van het gemeenschappelijk genoom van moeder en kind. Tegelijkertijd laat de *alarmcall* de angstaanjagende kloof zien tussen het vogeljong en zijn omgeving. De vogelroep dient er enerzijds toe de excentriciteit te verdrijven maar laat anderzijds de excentrische tijdruimte waarin het jong zich bevindt juist zien. De kreet van de vogel is niet uitsluitend manipulatief, maar geeft tegelijkertijd zicht op de ruimte waarin die manipulatie plaatsvindt. Symbolen en taal kunnen louter technisch als manipulaties begrepen worden, maar het is daarnaast ook mogelijk te blijven bij het emergente karakter ervan en te zien waartegen zij gericht zijn.

Heideggers *formal anzeigende* wijze van spreken is als de vogelroep. Zijn woorden zijn niet (uitsluitend) begrippen, die technisch zijn maar blijven zicht geven op de openheid waaruit de techniek als mogelijkheid is opgekomen.[731] Eigenlijke taal is opkomst en ondergang en naast en tegenover elkaar staan van emergente betekenis. Menselijk spreken kan een beantwoorden aan en afgestemd raken op deze betekenissen zijn. Deze manier van spreken is geen complement van de technisch-manipulerende taal.

De opdringerigheid van de techniek, de drang tot functionaliteit en versnelling is een dringen dat tegelijkertijd een opkomen, opbloeien is.[732] Dit opkomen kan ook *emergentie*

---

[731] Dit en niets anders is Heideggers oogmerk wanneer hij woorden spreekt als *Ek-sistenz, Ge-stell, Da-sein*. In die zin heeft Safranski gelijk wanneer hij met betrekking tot Heideggers taal zegt: "Die Analyse des In-seins führt zu bizarren Verschraubungen der Terminologie. Denn jede begriffliche Aussage muß vermeiden, in die so naheliegende Trennung von Subjekt und Objekt und in die Wahl eines entweder 'subjektiven' (innerlichen) oder 'objektiven' (äußerlichen) Standpunkts zurückzufallen. So entsehen die Bindestrich-Wortungetüme (…)". (p.186). Safranski laat zich hier laatdunkend uit over Heideggers taalgebruik. Heidegger heeft o.a. in GA 49 over deze veelvuldig geuite kritiek gezegd: GA 49 p.39: "… die Wortwahl kann in solchen Fällen nicht allein nach dem gar nicht vorhersehbaren Verhalten einer Leserschaft getroffen werden, vollends dann nicht, wenn das Durchdenken des zu Denkenden bei jedem Schritt um das rechte Wort verlegen ist, da es sich ja nicht darum handelt, längst bekannte Tatbestände lediglich in einer anderen Darstellung zu berichten". (p.30); "Man hatte auch hier eine Erklärung für den Ausfall der Worte 'Bewußtsein' und 'Subjektivität' sogleich bei der Hand, daß nämlich der Verfasser eine eigenwillige und gesuchte Sprache schreibe. Wenn man gesagt hätte, eine suchende Sprache, eine das Wort suchende und nicht findende Darstellung, dann wäre man der Sache nähergekommen". (p.49). Zie ook Hoofdstuk 3 voor Heideggers gedachten over taal. In dit licht is de volgende opmerking van Safranski niet ter zake: "Die besondere Terminologie ist außerdem (…) eine Verfremdungs*technik* (…). Insofern handelt es sich um eine *kalkulierte* Sprache". (p.187) (mijn cursivering). Zie ook G. Visser, *Nietzsche en Heidegger, een confrontatie*, p.35: "Hoe moeilijk het is op een andere dan metafysische wijze over het zijn te spreken, blijkt al uit de opsomming van oppositities die boven werd gegeven [bovenzintuiglijk en zintuiglijk, transcendentaal en empirisch, vorm en stof, ziel en lichaam, theorie en praktijk, subject en object, doel en middel (…) essentie en existentie]. Vandaar de eigenzinnigheid van Heideggers taalgebruik en ook de toenemende omzichtigheid, naarmate hij erin slaagt deze dimensie van een onderscheid dat nog vóór alle gebruikelijke onderscheidingen ligt, ter sprake te brengen".

[732] Zie *Techniek en informatisering* pp.49-50. Hier spreekt Oudemans van *releveren*, zoals dat bijvoorbeeld bij een groet gebeurt. "Wat gebeurt er eigenlijk wanneer ik van iemand afscheid neem en hem groet? Niets. Ik wil met mijn groet niets van degene die ik groet, en ik wil evenmin iets voor mezelf. Groeten is geen sturing. In de afscheidsgroet stuur ik iemand niet weg. In de welkomstgroet stuur ik niet iemand mijn huis in. In het groeten geef ik geen informatie over mezelf, en ik verlang evenmin informatie van de gegroete. Het raadsel van het groeten is dat het niets formeert en niets stuurt, dus geen causaliteit en evenmin terugkoppeling is, terwijl er toch

genoemd worden. De schaarste is zo tegelijkertijd een overvloed; het is een 'niet' dat in zijn afstotendheid schenkt en geeft terwijl het zich terugtrekt.[733] Het sturende en formerende van de techniek en de cybernetica is zelf gestuurd in een andere zin; het is op weg gestuurd, geschikt, geëmergeerd. Heideggers denken laat zich een aanwijzing geven en op weg brengen door deze beweging van een zich terughoudend schenken. Dat betekent: het denken laat zich enerzijds meevoeren in de afstoting en afwijzing van het niet en blijft anderzijds bij het niet als de ruimte vanwaar identiteiten opkomen en ondergaan. Dit is wat verstaan kan worden als een *Besinnung* op het 'wezen' van de techniek.[734] *Wezen* duidt daarbij niet meer op een

---

iets plaatsgrijpt. (…) In het groeten is er sprake van een verheffing, een releveren van degene die gegroet wordt. Deze krijgt reliëf. Tegelijkertijd krijg ik als groeter evenzeer reliëf. In het groeten gebeurt er niets, toch grijpt er iets plaats. De groeter en de gegroete komen ten overstaan van elkaar op, en vinden zo hun plaats. Dit reliëf krijgen is te vergelijken met het schikken van bloemen in een vaas, waardoor er met de bloemen niets gebeurt, en tegelijk de bloemen als zodanig naar voren komen. Dit reliëf krijgen is de aard van wat wij noemen: opschikken of opsmukken. In het groeten stuiten we op een betrekking waarin mensen en dingen hun plaats wordt gelaten, zonder dat er van enige formatie sprake is.

Welke aanwijzingen liggen hierin voor het nadenken? Allereerst dat het wezenlijk is dat groeter en gegroete niet bij elkaar zijn, dat de afstand tussen hen niet is gedelgd. In de groet is ieder aan zichzelf overgelaten. De leegte die tussen de groetenden opdoemt is evenwel niet niets, maar het eigenlijk releverende in de groet: het opene waarin aanwezigheid opkomt.

Groeten is alleen mogelijk wanneer de leegte van de afstandelijkheid wordt gelaten voor wat zij is. Dat wil zeggen: groeten is alleen mogelijk in en vanuit een onbereikbaarheid. De onbereikbaarheid is zelf het releveren – wat laat zien dat het geen formeren is. De terughoudendheid is geen bepalen, maar een voorkomendheid, waarin de ander mij tegemoet kan komen vanuit zijn onbereikbaarheid".

[733] Zie Hoofdstuk 1, § 3.

[734] Zoals eerder gezegd kan wezen hier niet in de metafysische zin begrepen worden; het is de plaats waar de techniek thuis is – *Ortschaft* – maar deze plek is niet iets buiten de techniek. Een dergelijk thuis zijn is geen 'zich bevinden in een zeker onderkomen' maar het losgelaten worden (wat alweer antropomorf gezegd is) uit de zich weghoudende *Sinn*. Belangrijk zijn hier de woorden van R.J.A. van Dijk in: *Technik: Planung oder planetarisches Geschick?* in *Heideggers These vom Ende der Philosphie. Verhandlungen des Leidener Heidegger-Symposiums April 1984*, p.91: "Die Welt der vollendeten Technik zeigte, gerade dort, wo ihre Wissensansprüche ins Aüßerste gehen, zugleich auf Anderes, auf Unerfahrenes. Besinnung auf das *Wesen* der Technik besagt dann: Besinnung auf den Bereich, auf die *Ortschaft*, von woher das Geschick uns Menschen angeht. Diese Ortschaft des Wesens der Technik wäre selbst nichts Technisches mehr. Mehr noch: dieser Ortschaft gegenüber würden alle überkommen historischen Begriffe, alle Versuche, sie, die Ortschaft, zu begreifen, versagen. Aber bleibt nicht diese ganze Besinnung auf die Ortschaft eine leere Spekulation, leer gerade deshalb, weil sie die einzige Ortschaft, die wir besitzen und die es zu erhalten gilt, diese unsere Welt, zu übersteigen wähnt? Und was soll eine Besinnung auf die *Technik*, wenn eben diese Technik mit ihrer verfügende Macht jener im Unerfahrbaren halten soll, von woher diese Gewalt ihre Schickung empfängt? Aber, so wäre zu antworten, nicht um eine Ortschaft *außerhalb* der technischen Welt handelt es sich, nicht um ein Jenseits des technischen Zeitalters. Es handelt sich nicht um eine Metaphysik des Atomzeitalters. Es handelt sich überhaupt nicht um eine Ortschaft, weder innerhalb, noch außerhalb der technischen Welt, wenn man unter 'Ortschaft' der nur vorgestellte Bereich eines Erfahrungstranszendenten oder auch – immanenten versteht. Dennoch bleibt die Frage: Wie soll ein Denken aussehen, das die Richtung auf das *ganz Andere* der Technik einzuhalten versucht und das zugleich dieses Andere als das ganz Andere der *Technik* festhalten muß? Ein solches Denken, das an die Ortschaft denkt, müsste in sich gegenwendig sein: *zugleich* sich einlassen auf die Rasanz unserer technischen Welt (zu der dann auch die 'technologischen' Deutungen dieser Welt gehören) *und* sich loslassen in die Ortschaft, in das Herkunftslose eben dieser technischen Welt. Von einem solchen Denken, d.h. von einem Denken, das sich auf unsere Welt einläßt und sie zugleich herkunftslos *sein* läßt, von einem solchen Denken, wir gestehen es, wissen wir nichts. Aber auch wenn man zugibt, daß der Anspruch, hier wissen zu wollen, dem gesuchten Denken ungemäß bleibt, läßt sich die Frage nicht abweisen, woher die Besinnung auf das Wesen der Technik, auf Geschick und Ortschaft, ihre Verbindlichkeit hat. Angesichts der 'Verbindlichkeiten', mit denen

onveranderlijke essentie maar op de emergente 'zijde' van het licht van de technologie waarin wij leven.

De woorden *Dasein* en *Ek-sistenz* spreken echter niet. Ieder doorschemeren van het open bereik dat betekenissen voortdurend laat veranderen is ongewenst want beangstigend; het manipulatieve en technische verstaan van symboliek zal de overhand nemen. Wanneer het lukt de excentriciteit en daarmee de verhouding tot het geheel te verdrijven, heeft de filosofische vraag naar de plaats van de mens haar relevantie verloren en hebben Heideggers woorden *Eksistenz* en *Dasein* geen zin. Deze woorden kunnen alleen spreken wanneer ervaren wordt dat de manipulatieve symboliek een antwoord is op een excentriciteit die verdwenen is door het succes van de manipulatie. Deze ervaring, die de aanzet is voor Heideggers denken, is een gestemd raken door de grondstemming van de angst, in confrontatie met het 'niets' dat afstoot en identiteiten laat emergeren. Hier ligt de enige mogelijkheid om, terwijl je een informatiebestand bent en blijft, te zien wat dat betekent en waarin je je bevindt.

Deze manier van denken en leven is niet 'beter' dan het restloos samenvallen met de functionaliteit. Dit denken heeft geen betekenis voor de traditionele filosofie en is geen wereldbeschouwing.[735] Het is niet 'toepasbaar', heeft geen effect[736], geeft geen (morele) richtlijnen voor het leven, is niet replicatief van aard en kan er dus niet op uit zijn (steeds meer) mensen te 'overtuigen'.[737] Dat betekent niet dat dit denken louter speculatief of theoretisch is.[738] Ieder kan dit denken uitsluitend zelf voor zichzelf 'voltrekken'.

---

unsere Welt aufwartet, angesichts der Zwänge und Herausforderungen unseres Zeitalters, scheint allerdings diese Frage nach einer *anderen* Verbindlichkeit kaum noch ins Gewicht zu fallen".

[735] Zie Hoofdstuk 3, § 4. Zie ook Th.C.W. Oudemans, *Heidegger: Reading against the Grain, in Reading Heidegger from the start. Essays in His Earliest Thought* (ed. Th Kisiel and J. Van Buren), p.36: "If Heidegger's work has no object of conversation and cannot be an object of conversation, this thinking can have no significance in any traditional-philosophical sense whatsoever: it leaves the history of philosophy to itself, and from beginning to end it is detached from any worldview (*Weltanschauung*), from any contribution to humanity, to values, and to culture. As a contribution to academic discourse understood as a value of western culture, the Heidegger literature has already moved away from the horizon encompassing his thinking".

[736] *Spiegel-Gespräch mit Martin Heidegger* (23. September 1966), pp.673-674: "Für eine hinreichende Klärung der 'Wirkung' des Denkens müssten wir eingehender erörtern, was hier Wirkung und Bewirken heißen kann".

[737] *Spiegel-Gespräch mit Martin Heidegger* (23. September 1966), p.676: [es ist] "wider den Sinn dieser Aufgabe des Denkens (…), gleichsam öffentlich aufzutreten, zu predigen und moralische Zensuren zu erteilen. Vielleicht darf der Satz gewagt werden: Dem Geheimnis der planetarischen Übermacht des ungedachten Wesens der Technik entspricht die Vorläufigkeit und Unscheinbarkeit des Denkens, das versucht, diesem Ungedachten nachzudenken".

[738] *Spiegel-Gespräch mit Martin Heidegger* (23. September 1966), p.676: "Denken ist nicht Untätigkeit, sondern selbst in sich das Handeln, das in der Zwiesprache steht mit dem Weltgeschick. Mir scheint, die aus der Metaphysik stammende Unterscheidung von Theorie und Praxis und die Vorstellung einer Transmission zwischen beiden verbaut den Weg zur Einsicht in das, was ich unter Denken verstehe".

Heidegger waagt een poging om niet blind te handelen en te leven maar terzijde te gaan en de constellatie te zien waarin dit zich afspeelt. Dit betekent geenszins dat iemand die een dergelijke manier van denken en leven zou vinden niet meedoet aan de strijd om het bestaan of geen genenvehikel zou zijn. Dit is wél het geval, maar tegelijkertijd zou deze mens soms kunnen blijven bij datgene wat dit levent tekent en bepaalt. Een dergelijke confrontatie met het 'niet' is wat Heidegger noemt: *Dasein*:

"Alleen op grond van de oorspronkelijke openheid (*Offenbarkeit*) van het niets kan het *Dasein* van de mens op het zijnde toegaan en ingaan. Voor zover echter het *Dasein* overeenkomstig zijn wezen zich verhoudt tot het zijnde dat het niet is en dat het zelf is, komt het als een dergelijk *Dasein* altijd al uit het open (*offenbare*) niets voort. *Da-sein* heet: in het niets gehouden zijn (*Hineingehaltenheit in das Nichts*)".[739]

[739] WM pp.114-115: "Nur auf dem Grunde der ursprünglichen Offenbarkeit des Nichts kann das Dasein des Menschen auf Seiendes zugehen und eingehen. Sofern aber das Dasein seinem Wesen nach zu Seiendem, das es nicht ist und das es selbst ist, sich verhält, kommt es als solches Dasein je schon aus dem offenbaren Nichts her. Da-sein heißt: Hineingehaltenheit in das Nichts". Zie ook GA 49 p.54: "… die ekstatische Hineinversetztheit in das Offene des Seins und damit gerade *in* das Nichts, wenn anders das Nichts zum Wesen des Seins gehört".

BIBLIOGRAFIE

Overzicht van de geciteerde uitgaven van het werk van Heidegger:

Heidegger, M., *Sein und Zeit*, Tübingen, 1927, 1986. (afgekort SuZ)

Heidegger, M., *Holzwege*, Frankfurt am Main, 1950, 1957.
daarin:

- *Der Ursprung des Kunstwerkes* (afgekort UK)
- *Die Zeit des Weltbildes* (afgekort ZW)
- *Nietzsches Wort 'Gott ist tot'* (afgekort NWGT)

Heidegger, M., *Vorträge und Aufsätze*, Frankfurt am Main 2000 (GA7). (afgekort VA)
daarin:

- *Wissenschaft und Besinnung*

Heidegger, M., *Was heißt Denken?*, Tübingen 1954, 1997. (afgekort WhD)

Heidegger, M., *Wegmarken*, Frankfurt am Main, 1967, 1978. (afgekort WM)
daarin:

- *Was ist Metaphysik?* (afgekort WiM)
- *Brief über den Humanismus* (afgekort Hum.)
- *Zur Seinsfrage* (afgekort ZSF)

Heidegger, M., *Der Satz vom Grund*, Pfullingen 1957, 1992. (afgekort SvG)

Heidegger, M., *Identität und Differenz*, Pfullingen 1957, 1990.
daarin:

- *Grundsätze des Denkens* (afgekort GdD)

Heidegger, M., *Unterwegs zur Sprache*, Stuttgart 1959, 1997. (afgekort UzS)

Heidegger, M., *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1969, 2000. (afgekort ZSD)
daarin:

- *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens* (afgekort EPhAD)

Heidegger, M., *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, Frankfurt am Main 1983, 1992. (GA 29/30)

Heidegger, M., *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen 1983, 1998. (afgekort EiM)

Heidegger, M., *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen*, Tübingen 1984, 1987. (GA 41) (afgekort FD)

Heidegger, M., *Die Metaphysik des deutschen Idealismus. Zur erneuten Auslegung von Schelling: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, Frankfurt am Main 1991. (GA 49)

Heidegger, M., Phänomenologie des religiösen Lebens, Frankfurt am Main 1995. (GA 60)

Heidegger, M., *Beiträge zur Philosophie*, Frankfurt am Main 1994. (GA 65)

Heidegger, M., *Feldweg-Gespräche*, Frankfurt am Main 1995. (GA 77)

Heidegger, M., *Bremer und Freiburger Vorträge*, Frankfurt am Main 1994. (GA 79)

Heidegger, M., *Denkerfahrungen*, Frankfurt am Main 1983.
daarin:

- *Die Herkunft der Kunst und die Bestimmung des Denkens*

Heidegger, M., *Zollikoner Seminare*, Frankfurt am Main 1987. (afgekort ZoS).

Heidegger, M., Fink, E., *Heraklit*, Frankfurt am Main 1996.

Heidegger, M., *Gelassenheit*, Stuttgart 1988.

Heidegger, M., *Die Technik und die Kehre*, Stuttgart 1988. (afgekort TK).

Heidegger, M., *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen 1998. (afgekort EiM).

Heidegger, M., *Unterwegs zur Sprache*, Stuttgart 1997. (afgekort UzS).

Heidegger, M., *Seminare*, Frankfurt am Main 1986. (GA 15)

Overige geciteerde literatuur:

Baillet, A., *La vie de M. Descartes*, 1691

Bartels, J., *De geschiedenis van het subject. Husserl, Heidegger, Ryle*, Kampen 2002.

Beaufret, J., *En chemin avec Heidegger* in *Cahier de l'Herne; Heidegger*, Paris 1983.

Blans, B. en Lijmbach, S. (red.), *Heidegger en de wereld van het dier*, Assen 1996.

Boer, K. de, *Denken in het licht van de tijd. Heideggers tweestrijd met Hegel*, Assen 1997.

Buskes, C., *Evolutie van Kennis* in *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte* Jaargang 92, nr. 1, januari 2000 (Themanummer: Evolutiebiologie in de filosofie)

Charbonneaux, J., Martin, R., Villard, F., *Die griechische Kunst*, Bd. 3: *Das klassische Griechenland*, München 1977.

Coriando, P.-L., *Die 'formale Anzeige' und das Ereignis. Vorbereitende Überlegungen zum Eigencharakter seinsgeschichtlicher Begrifflichkeit mit einem Ausblick auf den Unterschied von Denken und Dichten* in *Heidegger Studies* vol.14, 1998.

Dawkins, R., *The Selfish Gene*, Oxford 1976. (afgekort SG)

Deacon, T.W., *The Symbolic Species. The Co-evolution of Language and the Brain*, New York 1997. (afgekort SS)

Dennett, D.C., *Darwin's Dangerous Idea. Evolution and the Meanings of Life*, London/New York 1995. (afgekort DDI)

Derrida, J. , *Marges de la philosophie*, Paris 1972.

Derrida, J., *Geschlecht. Différence sexuelle, différence ontologique*, in *Cahier de L'Herne, Heidegger*, Paris 1983, pp.571 e.v.

Descartes, R., *Meditationes de prima philosophia*, Philosophische Bibliothek Bd. 250a, Hamburg 1977. (afgekort Med.)

Descartes, R., *Discours de la méthode*, Philosophische Bibliothek Bd. 261, Hamburg 1997. (afgekort DM)

Descartes, R., *Regulae ad directionem ingenii*, Philosophische Bibliothek Bd. 262a, Hamburg 1973.

Dreyfus, H. L., *De la technè à la technique: le statut ambigu de l'ustensilité dans L'Être et le Temps* in *Cahier de l'Herne; Heidegger*, Paris 1983.

Duintjer, O.D., *De vraag naar het transcendentale. Vooral in verband met Heidegger en Kant*, Leiden 1966.

Dijk, R.J.A. van, *Grundbegriffe der Metaphysik. Zur formalanzeigenden Struktur der philosophischen Begriffe bei Heidegger* in *Heidegger Studies* vol. 7, 1991.

Dijk, R.J.A. van, *Helderheid: begrip en fenomeen*, in: *Techniek en informatisering. Het denken van Heidegger* (Th.C.W. Oudemans red.), Assen 1997.

Douglas, M, *Purity and Danger*, London and New York 1966.

Fresco, M.F., Dijk, R.J.A. van, Vijgeboom, H.W.P. (hrsg.)*, Heideggers These vom Ende der Philosophie. Verhandlungen des Leidener Heidegger-Symposiums April 1984*, Bonn 1989.

Gilliland, R., *The Destiny of Technology: Modern Science and Human Freedom in the Later Heidegger* in *Heidegger Studies*, vol. 18, 2002.

Gilson, E., *Liberté chez Descartes et la théologie*, Alcab, 1913, noevelle éd., Vrin, 1982.

Herrmann, F.-W. von, *Subjekt und Dasein. Interpretationen zu 'Sein und Zeit'*, Frankfurt am Main 1985 (2. stark erw. Aufl.).

Herrmann, F.-W. von, *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Eine Erläuterung von 'Sein und Zeit'. Band 1 "Einleitung: Die Exposition der Frage nach dem Sinn von Sein"*, Frankfurt am Main 1987.

Herrmann, F.-W. von, *Übersetzung als philosophisches Problem* in *Zur philosophischen Aktualität Heideggers* (Symposion der Alexander von Humboldt-Stiftung vom 24.-28. April 1989 in Bonn-Bad Godesberg), Band 3 *Im Spiegel der Welt: Sprache, Übersetzung, Auseinandersetzung*, herausgegeben von D. Papenfuss und O. Pöggeler, Frankfurt am Main 1992.

Herrmann, F.-W. von, *Besinnung als seinsgeschichtliches Denken* in *Heidegger Studies* vol.16, 2000.

Heumakers, A en Oudemans, Th.C.W., *De horizon van Buitenveldert*, Amsterdam 1997.

Janssen Perio, E.M., *Hoe helder is Heidegger? Een in- en uitleiding bij Sein und Zeit*, Delft 2000.

Löwith, K., Sämtliche Schriften 8, *Heidegger - Denker in dürftiger Zeit, Zur Stellung der Philosophie 20. Jahrhundert*, Stuttgart, 1984.

Mul, J. de, *Filosofie in cyberspace*, Kampen 2002.

Neske, G. & Kettering, E., *Antwort. Martin Heidegger im Gespräch*, Pfullingen 1988.

Nietzsche, F., KSA Bd.12: *Nachgelassene Fragmente* 1885-1887, München, Berlin/New York, 1988 (2., durchgesehene Auflage).

Nietzsche, F., KSA Bd.13: *Nachgelassene Fragmente* 1887-1889, München, Berlin/New York, 1988 (2., durchgesehene Auflage).

Oudemans, Th.C.W., *De verdeelde mens. Ontwerp van een filosofische antropologie*, Meppel 1980.

Oudemans, Th.C.W., *Heideggers filosofie van de levende natuur* in: *Tijdschrift voor filosofie*, 47e jaargang, nummer 2, juni 1985.

Oudemans, Th.C.W. and Lardinois, A.P.M.H., *Tragic Ambiguity. Anthropology, Philosophy and Sophocles' Antigone*, Leiden 1987.

Oudemans, Th.C.W., *Heideggers 'logische Untersuchungen'* in *Heidegger Studies* vol.6, 1990, pp.85 e.v. (afgekort HLU).

Oudemans, Th.C.W., *Heidegger: Reading against the Grain,* in *Reading Heidegger from the start. Essays in His Earliest Thought* (ed. Th. Kisiel and J. van Buren), Albany 1994.

Oudemans, Th.C.W., *Afscheid*, Assen 1992.

Oudemans, Th.C.W., *De Nooit Ondergaande Zon* in *ANTW* 83, 1992.

Oudemans, Th.C.W. (red.), *Techniek en informatisering. Het denken van Heidegger*, Assen 1997.

Oudemans, Th.C.W., *Ernüchterung des Denkens oder der Abschied der Onto-Theologie*, Berlin 1998. (afgekort ED)

Oudemans, Th.C.W., *Echoes from the abyss* in: *Existentia*, Vol. X, 2000, pp.69-87, Boedapest.

Philipse, H., *Heidegger's Philosophy of Being*, Princeton 1998.

Pöggeler, O., *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*, Freiburg/München 1983.

Pott, H.J., *De liefde van Alcibiades. Over emoties, rationaliteit en de transformatie van de filosofie*, 1992.

Safranski, R., *Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit*, München/Wien 1994.

Strube, C., *Das Mysterium der Moderne. Heideggers Stellung zur gewandelten Seins- und Gottesfrage*, München 1994.

Ullrich, W., *Der Garten der Wildnis. Zu Martin Heideggers Ereignis-Denken*, München 1996.

Verbrugge, A., *De verwaarlozing van het zijnde. Een ethologische kritiek van Heideggers* Sein und Zeit, Nijmegen 2001.

Visser, G., *Nietzsche en Heidegger, een confrontatie*, Nijmegen 1987.

M. Wildschut, *Zijn en tijd*, Nijmegen 1998.

Young, J., *Heidegger's Later Philosophy*, Cambridge 2002.

Zusammenfassung

Heideggers *Dasein* und die Mechanik der lebendigen Natur

Im Mittelpunkt der vorliegenden Dissertation steht die Frage, was Heideggers Wort *Dasein* uns im Zeitalter der kalkulativen Mechanik darwinistischer Herkunft zu denken geben kann. Da inzwischen deutlich geworden ist, daß sowohl Entstehen und Bestehen der Welt als auch des Menschen rein mechanisch zu erklären sind, laufen die philosophischen Bestimmungen des Menschseins Gefahr, in die Bedeutungslosigkeit abzusinken. Ist das Wort *Dasein* eine solch leere Bestimmung oder spricht aus diesem Wort etwas anderes?

Einleitung

Das Verhältnis von Mensch und Welt hat sich mit der Heraufkunft der neuzeitlichen Mechanik grundlegend gewandelt. Sowohl Platon als auch die metaphysisch bestimmten Epochen nach ihm erfuhren einen Unterschied zwischen den veränderlichen *Dingen* und ihrem transzendenten *Wesen*, ebenso wie zwischen Dingen und dem *Bedeutungsganzen* – der Welt, worin diese erscheinen. Die Einleitung dieser Arbeit beschreibt den Untergang der Metaphysik im Zuge der Mechanisierung der Neuzeit, in der alle ontologischen Unterscheidungen in der Irrelevanz versinken.

Im Denken Descartes vollzieht sich der erste Schritt zur Destruktion der Metaphysik. Descartes erscheint das ganze Naturgeschehen – einschließlich der lebendigen Natur – als ein großer Mechanismus. Das menschliche Subjekt bleibt von dieser Mechanisierung zunächst unberührt, beherbergt es doch das Vernünftige der Erkenntnis, was sich selbst nicht weiter mechanisch reduzieren läßt. Die Unterscheidung zwischen den Dingen und ihrem Wesen bleibt bestehen, mag sie nunmehr auch in das denkende Subjekt verlagert sein.

Mit dem zweiten großen Umbruch der Neuzeit – der darwinistischen Totalisierung der Mechanik – ist die Notwendigkeit einer Sonderstellung des menschlichen Subjekts weggefallen. Auch der Unterschied zwischen Ding und Wesen wird mechanisiert.

Seit dem Aufkommen des Darwinismus ist deutlich geworden, daß sich das Leben durch eine neue Art von Stabilität auszeichnet, die in einem ständigen Kopieren liegt. Identität ist also nicht etwas Statisches, was entsteht und vergeht, sondern wesentlich: Replikation. *Was* etwas ist, steht nicht im Voraus schon fest, sondern zeigt sich erst im Nachhinein, und zwar gemessen daran, wie viele Kopien es hervorgebracht hat, also durch den Erfolg, den es generiert. Jedes sich replizierende System weist innerhalb der Reproduktion geringfügige

Abweichungen auf. Die verschiedenen Generationsfolgen stoßen jedoch rasch an ihre Grenzen, weil sie nicht bis ins Unendliche fortgesetzt werden können.

Dadurch, daß die konkurrierenden Varianten eine unterschiedliche reproduktive Fitneß aufweisen, entsteht Selektion. Diese Selektion ist selbst informativ, da von ihr wiederum Rückkopplungseffekte auf die Varianten ausgehen. In diesem Sinne können auftretende Mutationen als mehr oder weniger rational bezeichnet werden. Insofern Rationalität und Mechanik kein Widerspruch sind, ist es auch nicht länger erforderlich, ein Subjekt außerhalb der Mechanik zu postulieren. Auch für die 'Ideen' gilt, daß sie nicht länger an Subjekte gebunden sein müssen oder außerhalb der Mechanik stehen.

In *Darwin's Dangerous Idea* bezeichnet Dennett den Darwinismus als eine alles zerfressende Säure, die auch nicht vor der traditionellen metaphysischen Einteilung von Mensch und Welt nicht Halt macht. Dennett veranschaulicht diese anhand einer Pyramide, in der Gott als höchste Instanz an der Spitze steht, und nacheinander von ihm Geist, Design, Ordnung, Chaos und das Nichts abhängen. Das metaphysische Weltverständnis war von der Vorstellung geprägt, daß es ohne ein denkendes Subjekt von göttlicher oder menschlicher Art keine Bedeutung geben könne.

Darwin hat gezeigt, daß das Universum nicht von einer Intelligenz erschaffen wurde, sondern daß variierende Regelmäßigkeit und Zeit genügen, damit aus Chaos intelligentes Design entsteht. Diese variierende Ordnung ermöglicht erst das unablässige Entstehen neuer Arten. Die Arten selbst sind veränderlich – im Gegensatz zu dem bis dahin vorherrschenden Gedanken, daß das Wesentliche unveränderlich sein müsse.

Der Darwinismus hat die Unterscheidung zwischen der unveränderlichen, zeitlosen Spezies und dem veränderlichen, zeitlich begrenzten Individuum untergraben. Weggefallen ist damit auch die Unterscheidung von Idee und Ding, Maß und Gemessenem, Form und Materie sowie Logik und Empirie. Der Mensch hat seine Sonderstatus als 'Krone der Schöpfung' verloren und ist vom *animal rationale* zum Genvehikel degradiert, das mittels Replikation dem Überleben der Gene dient. Mechanisch reduziert ist die menschliche Vernunft nichts anderes als eine ökonomische Anpassung.

Der darwinistische Gedankengang zieht weitreichende Konsequenzen nach sich, die in der Einleitung und den nachfolgenden Kapiteln eingehend besprochen werden. Der Darwinismus ist nicht einfach nur eine weitere wissenschaftliche Entwicklung, sondern markiert einen Wendepunkt in der Art und Weise, wie die Dinge uns erscheinen und wie wir den Dingen begegnen. Was hier auf dem Spiel steht, ist unsere eigene Identität und der Horizont dessen, was wir überhaupt erfahren können.

Untergraben wird im Zeitalter des Darwinismus auch der Platz, den die Philosophie einnimmt. Es scheint unmöglich – und sinnlos – geworden zu sein, über den Ort des Menschen in der mechanischen Welt nachzudenken. Sowohl dasjenige, was ist, als auch das Denken darüber, gehören der Rationalität des ökonomischen Kalküls zu. Ist das Verschwinden des Subjekts und der metaphysischen Welt ein Verlust oder zeugt eine solche Erfahrung von einer philosophischen Nostalgie?

Heidegger hat die Mechanisierung des Weltbildes in ihrer ganzen Tragweite erfahren. Nicht nur die Natur ist berechenbar, auch das menschliche Denken erweist sich als ein Rechnen. Heidegger spricht in diesem Zusammenhang von der *Unheimlichkeit* unseres Zeitalters. Das Unheimliche bestehe darin, daß immer schon entschieden sei, wie die Dinge uns erscheinen, wie wir an die Dinge herangehen, wer wir sind und was wir erfahren können. Diese Entscheidung ist dem Menschen in einem Maße entzogen, daß er hierüber nicht ohne weiteres sprechen oder nachdenken kann.

Und dennoch: Es gibt etwas zu erfahren. Die rechnerische Beziehung zwischen Mensch und Natur bedarf eines Zugangsgebietes, eines Offenen. Heidegger erfährt einen Entzug, eine Entsagung oder Unzugänglichkeit dieses offenen Bezirkes. Das Ausgesetztsein an dieses Offene, nennt er: *Dasein*.

Die folgenden Kapitel widmen sich jeweils abwechselnd dem Denken Heideggers und dem darwinistischen Denken, so daß sich in einem dialogischen Hin und Her herausstellt, wo sie sich etwas zu sagen haben und wo sie sich in unüberwindlicher Distanz gegenüberstehen.

Kapitel 1

In diesem Kapitel wird gezeigt, daß sich die darwinistische Rationalität nicht nur auf das menschliche Handeln, sondern auch auf das Denken und Erfahren erstreckt. Diese Rationalität erweist sich als ökonomisch, als Teil einer Gesamtwirtschaft. Gibt es innerhalb dieser überhaupt die Möglichkeit eines nicht-ökonomischen Denkens?

Kapitel 2

Was die darwinistische Mechanik erklärt, ist nicht die statisch bleibende leblose Natur, sondern das sich ständig verändernde und erneuernde Leben. Dazu wird der Begriff *Emergenz* eingeführt. Aus iterativen Algorithmen *emergieren* (*to emerge*) im Laufe der Zeit Varianten mit völlig neuen Qualitäten. Diese neuen Bedeutungen lassen sich zwar mit Hilfe der

Mechanik erklären, können jedoch nicht auf diese reduziert werden. Gleichwohl bedarf die Emergenz nicht metaphysischer Ursachen oder Gründe. Sie spielt selbst nämlich keine kausale Rolle, sondern ist ein Epiphänomen**.** Zweifellos stellt die emergente Bedeutung sogleich wieder ein Substrat dar für weitere Selektionsrunden des evolutionären Algorithmus. Zugleich aber bleibt das Rätsel einer Bedeutung, die unversehens auftaucht und weder vom Betrachter noch vom Objekt abhängt.
Liegt hierin möglicherweise eine Anzeige des 'Da', das in Heideggers *Dasein* zu bestehen ist?

Kapitel 3

Im Denken Heideggers heißt das Wort *Dasein*: das Ausstehen des offenen Bezirkes, in dem die Dinge sich zu erkennen geben und der Mensch ihnen entsprechen kann. Aus dem Gebrauch dieses Wortes ergeben sich einige Mißverständnissen. Ein weit verbreitetes Mißverständniss ist die Annahme, *Dasein* beziehe sich allein auf den Menschen. Allerdings sind auch andere Lebewesen auf ihre eigene Art 'da'. Hinzu kommt, daß der Mensch in der heutigen Zeit immer weniger 'da' zu sein scheint, sondern sich in Richtung des 'technisierten Tieres' bewegt.

Dennoch erblickt Heidegger gerade im *Dasein* die Möglichkeit, bei der Allumfassendheit des Rechnens und der Technik zu verweilen indem er das 'Offene' beachtet – statt sich der Mechanik zu widersetzen. Das geschieht jedoch nicht von selbst. Das Offene hat sich in die Gleichgültigkeit zurückgezogen. Die Frage lautet nun, ob und inwiefern dieses Sichzurückziehen selbst zu denken geben kann - und somit nicht nichts ist. Es erhebt sich hier die Frage nach dem Unterschied zwischen dem rechnenden und dem besinnenden Denken.

Kapitel 4

Im vierten Kapitel erfolgt die Konfrontation von Heideggers Methode des Denkens mit der Mechanik. Dazu wird zunächst die Art der darwinistischen Reduktion erläutert. Im Anschluß daran wird Heideggers Methode der *formalen Anzeige* erläutert, die auf eine ganz andere, inkommensurable Weise *reduktionistisch* genannt werden kann.

Vermöge der formalen Anzeige wird Heidegger gewahr, daß für die Wissenschaft immer schon im Vorhinein feststeht, was als Gegenstand der Untersuchung in Betracht kommt und wie dieser zugänglich ist. Heidegger nennt dies die *theoretische Einstellung* der Wissenschaft. So heißt diejenige Einstellung, innerhalb deren alles als berechen- und beherrschbar erscheint im Hinblick auf die Effektivität (darwinistisch gesprochen: überleben). Heideggers *formal anzeigende* Weise des Sprechens unterscheidet sich grundlegend von der

wissenschaftlich-technischen Sprache. Sein Sagen verzichtet auf das Streben nach Erfolg und Effektivität, um den Rückzug des Offenen zu erfahren, das jedwedes ökonomische Rechnen erst ermöglicht..

In der darwinistischen Mechanik verschwinden die Wesensunterschiede zwischen dem Menschen und den anderen Organismen. Alles Leben ist mechanisch. Konfrontiert wird diese Einsicht mit Heideggers Gedanken über das Leben in *Die Grundbegriffe der Metaphysik* .

Später nähert sich Heideggers Denken dem Darwinismus. In *Die Herkunft der Kunst und die Bestimmung des Denkens* erblickt er den Totalitätsanspruch der mechanisch-informativen Kybernetik. Erneut kommt die Frage auf, wie innerhalb dieser Totalität die Möglichkeit eines besinnenden Denkens offen gehalten werden kann.

Kapitel 5

In diesem Kapitel wird gezeigt, wie *Dasein* im Herzen des Darwinismus zu finden ist. Dazu wird zunächst erörtert, inwiefern *Dasein* eine Konfrontation mit einer bestimmten *Nichtigkeit* ist. Anschließend wird aufgezeigt, auf welche Weise gerade diese Nichtigkeit bestimmend für den Darwinismus ist. Von Bedeutung erweist sich dabei das Wort *Exzentrizität*. Merkwürdig ist, daß der darwinistische Überlebenskampf den Tod zu vermeiden sucht, obgleich die Nichtigkeit des Todes doch unumgänglich ist. Im Gegensatz dazu wird die Nichtigkeit des Todes in Heideggers Denken zugelassen – als Zeichen des besagten offenen Bereichs.

Curriculum vitae

Haedewych van Kampen werd geboren op 3 maart 1972 te Haarlem. In 1990 behaalde zij het diploma gymnasium alpha aan het Mendelcollege te Haarlem. Van 1990 tot 1998 studeerde zij psychologie, wijsbegeerte, Griekse en Latijnse Taal en Cultuur en wijsbegeerte van een wetenschapsgebied aan de Rijksuniversiteit te Leiden. In 1997 studeerde zij af in de wijsbegeerte met een doctoraalscriptie over Heideggers *Dasein* en psychologie en in de Griekse en Latijnse Taal en Cultuur met een doctoraalscriptie over de methodische vooronderstellingen van een structuralistische interpretatie van het Griekse pantheon. In 1998 schreef zij een doctoraalscriptie voor Wijsbegeerte van de Griekse en Latijnse Taal en Cultuur over het onderscheid tussen 'separative' en 'interconnected' kosmologieën. Van 1998 tot 1999 volgde zij de postdoctorale universitaire lerarenopleiding aan het ICLON te Leiden en behaalde de eerstegraads lesbevoegdheid. Van 1997 tot op heden is zij werkzaam als docente Latijn, Grieks en KCV.