

**ETHIEK ALS WONEN/WONEN ALS ETHIEK**  
**Naar aanleiding van Heidegger\***

*Jacques De Visscher*

1

Vakfilosofen noemen Martin Heidegger geen ethicus, maar uit zijn *Humanismus-brief*<sup>1</sup> is ons toch de voor de ethiek inspirerende gedachte bekend:

De waarheid van het Zijn denken betekent tevens: de humanitas van de homo humanus denken. Het gaat er om, de humanitas in dienst te stellen van de waarheid van het Zijn, maar zonder humanisme in metafysische zin (BoH, 63)

Rekening houdend met deze gedachte reageert Heidegger vervolgens op de vraag of ontologie niet door 'ethiek' zou moeten worden aangevuld? Dit lijkt een variante te zijn op de vraag die Jean Beaufret Heidegger heeft gesteld: "wat ik al zolang zoek te doen is het verband van de ontologie met een mogelijke ethiek te preciseren" (BoH, 63). Heidegger interpreteert deze vraag in het licht van 'een' ethiek, een vraag die hem ook al kort na het verschijnen van *Sein und Zeit* door een 'jonge vriend' was gesteld. De vraag zou in het verlengde liggen van een verlangen:

... naar een verplichtende aanwijzing en naar regels, die zeggen, hoe de uit de existentie tot het Zijn begrepen mens in overeenstemming met zijn lot moet leven (BoH, 63).

De aan Heidegger gestelde vraag is dus een vraag naar een moreel stelsel dat ons van pas zou komen in onze duistere tijd waarin de mens in toenemende mate door radeloosheid zou bevangen worden en waarin de in massificatie op drift geraakte 'mens-van-de-techniek' nog slechts door een aan de techniek beantwoordende concentratie en ordening van zijn plannen-maken en handelen in het algemeen tot betrouwbare bestendigheid kan worden gebracht.

We kennen Heideggers antwoord op deze angstige vragen naar de nood aan een adequaat werkende ethiek. Hij ontkent de diagnose van de crisis en de noodtoestand niet, maar stelt onmiddellijk de voor velen wat ontmoedigende vraag die de vraag naar de ethiek op de lange baan schijnt te schuiven: moeten we niet eerst een andere vraag stellen en moeten we niet vóór alles dat gedenken, dat vóór alles te overdenken valt:

Kan het denken zich nog langer aan zijn taak onttrekken, het Zijn te denken, nadat dit in lange vergetelheid verborgen heeft gelegen en zich tevens in het momentele wereld-ogenblik door het wankelen van al het zijnde aankondigt? (BoH, 64).

Vervolgens nodigt Heidegger zijn lezer uit te overdenken of de termen 'ontologie' en 'ethiek', zoals die vandaag worden gebruikt, in wat ze inhouden "nog overeenstemt met en in de nabijheid blijft van de taak van een denken, dat als denken vóór alles de waarheid van het Zijn te denken heeft". In zijn toelichting wijst de auteur van *Sein und Zeit* op de betekenisverschuiving die tengevolge van de disciplineren en van de verwetenschappelijking in het schoolbedrijf heeft plaats gegrepen. In zijn kleine archeologie herinnert Heidegger er ons aan dat de tragedies van Sophocles in hun zeggingswijze het *êthos* oorspronkelijker bergen dan de colleges van Aristoteles over 'ethiek' en bij Heraclitus vindt hij een fragment: *êthos anthróopoo daimoon*, waaruit het wezen van het *ethos* onmiddellijk aan het licht zou treden.

In zijn archeologie van de term 'ethiek' heeft Heidegger een keuze gemaakt. Voor hem is de grondbetekenis van 'ethiek' 'êthos', verblijf, woonplaats – betekenissen die we in het Griekse woordenboek niet aantreffen als we daar naar *êthos* kijken, want dan vinden we alleen 'gewoonte', 'zeden', betekenissen die ook in *êthos* zitten. Heidegger heeft gelijk naar dat Griekse woord te kijken dat hem de rijkste connotaties biedt. Zo komt hij dan tot de volgende interpretatie van het Heraclitus-fragment:

*Êthos* betekent verblijf, woonplaats. Het woord noemt het open domein, waarin de mens woont. Het opene van zijn verblijf doet dat verschijnen, wat op het wezen van de mens toekomt en aldus aankomend, in zijn nabijheid zich ophoudt. Het verblijf van de mens bevat en bewaart de aankomst van datgene, waartoe de mens in zijn wezen behoort. Dat is volgens het woord van Heraclitus daimoon, de god. De uitspraak zegt: de mens woont, in zover hij mens is, in de nabijheid van de god (BoH, 65).

Hierop laat Heidegger een verhaal van Aristoteles over Heraclitus volgen waarin het fragment als een conclusie zou kunnen passen. Vreemdelingen komen de wijsgeer Heraclitus uit nieuwsgierigheid opzoeken, hopen hem aan de studie aan te treffen, maar zijn in hun exotisme ontgoocheld als ze hem, nietsdoend, bij de bakoven vinden: hij is daar alleen om zich te warmen. Wanneer de beteuterde bezoekers aanstalten maken om weg te gaan, zegt hij hen nog dat ook hier bij de bakoven, *an diesem gewöhnlichen Ort*, waar, zoals Heidegger stelt, "ieder ding en iedere omstandigheid, ieder doen en denken bekend en vertrouwd, dat wil zeggen in den haak is, 'ook daar namelijk' in de kring van wat in den haak is *einai theous*, is het zo, 'dat er goden aanwezig'" (BoH, 66-67). Vervolgens komt Heideggers uiteindelijke vertaling van het Heraclitus-fragment:

Het (vertrouwde) verblijf is voor de mens het opene voor de aanwezing van de god (van het niet-vertrouwde) (BoH, 67).

Als commentaar voegt Heidegger hieraan toe:

Wanneer nu overeenkomstig de grondbetekenis van het woord *êthos* de naam ethiek zegt, dat deze het verblijf van de mens overdenkt, dan is het denken, dat de waarheid van het Zijn als het oorspronkelijke element van de mens als van ek-sisterende denkt, in zich reeds de oorspronkelijke ethiek. Dit denken is dan echter ook niet pas ethiek, omdat het ontologie is. Want de ontologie denkt altijd slechts het zijnde (*on*) in zijn zijn. Zolang evenwel de waarheid van het Zijn niet gedacht is, blijft alle ontologie zonder haar fundament (BoH, 67).

Voor vele ethisch geïnteresseerde commentatoren van Heidegger zijn met deze passages uit de *Humanismus-Brief an Jean Beaufret* Heideggers reflecties over ethiek afgesloten. Al vlug worden die reflecties samengevat en gereduceerd tot de stelling dat voor Heidegger de ethiek tot het metafysische denken behoort en dus niet oorspronkelijk en bijgevolg niet in de eerste plaats aan de orde. Op die manier gaat men echter voorbij aan wat de auteur van de *Humanismus-Brief* uitdrukkelijk schrijft en impliciet openhoudt. Het is alvast interessant te merken dat hij niet bij de schoolse moraalfilosofie wil blijven stilstaan die zich in 'wetenschap' en 'onderzoek' verliest en die niet in staat is van de 'wezenlijke hulp van de fenomenologie' vast te houden; interessant is ook dat hij 'een ethiek' van *êthos* onderscheidt en dat hij bovendien aan *êthos* een niet te omzeilen oorspronkelijkheid toekent die ons de openheid voor het aanwezende te denken geeft.

Er is meer. In zijn brief aan Beaufret rondt Heidegger een ethische reflectie niet af, zeker niet als we die opvatten als een denken van het 'vertrouwde verblijf' van en voor de mens dat we ook 'het goede leven' kunnen noemen, of ook het wonen.

Vooraleer hierop in te gaan wil ik toch wijzen op het onvoltooid-zijn of de onafheid van Heideggers reflectie die zou beweren dat de ethiek tot de metafysische periode behoort. Samuel IJsseling heeft er destijds in zijn dissertatie, *Heidegger: Denken en danken, geven en zijn*, op gewezen dat met deze bewering, dat de ethiek tot de metafysische periode behoort, toch niet alles is gezegd. We worden immers, buiten alle leerstelling om, toch ook met het ethische fenomeen geconfronteerd,

dat wil zeggen de ethische eis, die me gesteld wordt of het ethische appèl dat uitgaat van de ander, een oorspronkelijk en onherleidbaar fenomeen is. Ook de ethische eis of het ethische appèl *is*. De eis en het appèl zijn *gegeven*, zij het dan op een eigen en oorspronkelijke wijze. Wanneer Heidegger vraagt naar het gegeven waardoor het gegevene gegeven is, dan kan hij niet voorbijgaan aan dit gegevene.<sup>2</sup>

IJsseling wijst er verder op dat er geen gegeven is zonder een *Gebung*, geen zijnde zonder het zijn, maar ook geen *Gebung* zonder het gegeven en geen zijn zonder het zijnde, wat Heidegger uitdrukkelijk bevestigt. Hiermee wil IJsseling bij Heidegger een opening vinden om ook aan het ethische appèl oorspronkelijkheid te geven en wil hij op een mogelijkheid bij Heidegger wijzen waardoor het ethische fenomeen meer ter sprake zou kunnen komen, hoewel de ethische problematiek bijna geheel buiten het gezichtsveld van de auteur van *Sein und Zeit* valt. Om zijn kritiek kracht bij te zetten, doet IJsseling een beroep op Levinas' ethische ontologiekritiek.

Ook Chris Bremmers wijst in zijn dissertatie, *Overgankelijkheid. Heideggers ontwerp van een fundamentele ontologie en de kwestie van de ethiek* (2000) op een suggestieve openheid in Heideggers interpretatie van het Heraclitus-fragment, een interpretatie die in de richting gaat van een positieve waardering van het alledaagse en een even positief onderkennen van wat ethisch aanwezig of beschikbaar is. Bremmers ziet een samenhang van drie betekenselementen:

Het bijzondere van het denken bestaat niet in het doen of zien van iets heel aparts ten opzichte van het gewone – leven, maar in de aandacht voor het 'vreemde' in het meest gewone van het leven, waardoor dit 'gewone' tegelijk gedacht moet worden als iets 'geheimzinnigs' en waardoor het gewone menselijke leven slechts 'zichzelf is als het ook in die zin – indachtig het buitengewone – wordt geleefd. *Êthos* als open plaats van het leven is dus niet iets 'aparts' ten opzichte van het gewone leven, maar wordt juist in het meest elementaire van het leven gevonden.<sup>3</sup>

Bremmers heeft er goed aan gedaan ook Heideggers colleges over Heraclitus in de zomersemesters van 1943 en 1944 na te kijken en heeft daar ontdekt dat Heidegger er de menselijke aangelegenheid van het oponthoud beklemtoont:

Als 'Aufenthalt' impliceert het *êthos* een aantal elementen, die als volgt geaccentueerd kunnen worden. *Êthos* heeft een integrale zin: het gaat om de *verhouding* van de mens tot het zijnde in het geheel – waartoe in zekere zin ook de mens zelf behoort. Deze verhouding impliceert het *oponthoud* van de mens temidden van het zijnde. De mens verkeert *temidden van* het zijnde in het geheel, maar op een exclusieve en excentrische wijze: het 'midden' duidt op een vrijplaats – een oponthoud – die door niets werkelijk wordt bezet en waardoor een verhouding van *de mens tot de werkelijkheid* en in zekere zin van *de werkelijkheid tot zichzelf* mogelijk is die traditioneel wordt uitgedrukt door het 'zijnde als zijnde'. Dat wil niet zeggen dat de mens het centrum of de drager van het zijnde in het geheel zou zijn. De mens is niet zonder meer deel van de werkelijkheid, maar is zodanig betrokken bij de werkelijkheid dat deze *optreedt* als werkelijkheid.<sup>4</sup>

Het opvallende bij Bremmers is dat hij in zijn interpretatie van geaardheid grote aandacht aan de draagwijdte van *daimoon* schenkt. Voor hem is de geaardheid van de mens *als mens* ook *daimoon*. Bijgevolg stelt hij:

*Êthos* is wat beslissend is voor het *wezen van de mens*, wat het menselijke van de mens uitmaakt, wat het menselijke wezen tot een menselijk wezen maakt. De mens is niet een menselijk wezen, waaraan bovendien nog op een of andere manier een ethische kwalificatie kan toekomen: het wezen van de mens is al ethisch. *Daimoon* geeft aan dat de menselijke geaardheid – *êthos* – beslissend is voor het menselijke leven als een menselijk leven. *Daimoon* is de overmacht van de menselijke geaardheid op wat een mens zich omtrent zichzelf voorstelt en voor zich graag wil bereiken.<sup>5</sup>

Bremmers' interpretatie van *êthos* onderkent: niet alleen het vertrouwde van de verblijfplaats, maar ook het onvertrouwde van de *daimonische geaardheid*. Ook die geaardheid ligt in het perspectief van het verblijf van en voor de mens, de sterveling, het wonen dat we een uitdaging voor 'het goede leven' kunnen noemen.

## 2

Het loont de moeite om de ethiek-passus uit de brief van Beaufret te verbinden met enkele reflecties uit de uiteenzetting 'Bauen Wohnen Denken'<sup>6</sup> waarin Heidegger het over de werkzaamheid van de wereld als *Geviert* heeft, een werkzaamheid die zich in het wonen voltrekt:

In het redden van de aarde, in het ontvangen van de hemel, in het verwachten van de goddelijken en in het begeleiden van de stervelingen komt het wonen tot zijn wezen als het viervoudige verschonen van het *Geviert* (BWD, 52).

De vier werkwoorden, 'redden', 'ontvangen', 'verwachten' en 'begeleiden', differentiëren de werkzaamheid of het zijn van de wereld. Onze aandacht moet hier echt naar de werkwoorden uitgaan, omdat zij het geschieden van de wereld uitdrukken. Zoals bekend wil Heidegger ook de wereld als gebeuren zien, daarom gebruikt hij in *Holzwege* uitdrukkelijk het werkwoord 'welten':

Doordat zich een wereld opent, krijgen alle dingen hun tijd en hun duur, hun afstand en nabijheid, hun wijdte en engte. In het werelden is die open ruimte vergaard van waaruit de bewarende genade van de goden wordt geschonken of geweigerd. Ook het noodlottige van het uitblijven van de god is een wijze waarop wereld wereldt.<sup>7</sup>

De draagwijdte van *êthos* wensen we nu in dit 'Welten' te zien en te denken, omdat nu juist in het werelden van de wereld het zijn 'zijnder' is dan het al te alledaagse tastbare en het al te duidelijke waarneembare waarin we ons thuis wanen. Daartegenover opent het redden, het ontvangen, het verwachten en het begeleiden in het *Geviert* een openheid waarin de mens woont als mens. Daarentegen wereldt de wereld niet als stervelingen elkaar in hun broosheid en naaktheid niet begeleiden, als die zelfde stervelingen voor de aarde geen zorg dragen – de aarde niet redden –,

als zij niets van de hemel ontvangen en als zij bovendien geen goddelijkheid verwachten, dat wil zeggen, niets waarvoor ze, zoals voor het heilige, een eindeloos ontzag opbrengen. Als al iets van die ont-wereldlijking te zien valt, raken we door angst bevangen, omdat de wereld dan onheilspellend, *unheimlich* is voor zichzelf en voor de mens niet langer een verwelkomende wereld dreigt te worden. *Êthos* als de vertrouwde verblijfplaats raakt op die manier verduisterd en het goede leven slaat om in woningnood, dat wil zeggen wanneer we niet in staat zijn tot wonen, omdat ons bouwen niet dat inruimen van een oord voltrekt dat een laten-wonen is, een wereld die dingen buiten de berekening toelaat.

De verblijfplaats van de mens is echter niet ondubbelzinnig, omdat onze geardheid dat ook niet is. Het vertrouwde en het onvertrouwde manifesteren zich gelijktijdig; samen met de verwereldlijking is er ontwereldlijking waarvan de *unheimliche* zinnebeelden een voortdurende uitdaging voor het denken van de herbergzaamheid zijn. Leggen we in *êthos* de klemtoon op het vertrouwde? Tenzij we ons door somberheid laten overmannen, onderkennen we eerst en vooral het vertrouwde als grondtrek, en dit ondanks de vele negatieve ervaringen die het bestaan van velen tekenen. Kwaad en onheil zijn radicaal en dus niet uit te roeien, maar ze zijn niet totalitair. De zorg die we in de wereld ontdekken, of nog beter: de zorg die we van de wereld onderkennen, verwant met Hannah Arendts notie van 'love of the world', weerlegt dat we aan het *Unheimliche* het laatste woord dienen te geven. Zonder de reikwijdte van verschrikkingen en wreedheden te ontkennen, kunnen we moeilijk de stelling volhouden dat alle *êthos* als herbergzaamheid ondubbelzinnig zoek is of dat we helemaal niet in staat zijn het vertrouwde als grondtrek van ons ethisch appel te zien. Het zou het einde van de beschaving betekenen als zo'n ontwereldlijking zich radicaal zou doorzetten. Aangezien we het over werkelijkheid kunnen hebben als een grondgegeven van ons bestaan heeft die radicale *Entweltlichung* zich niet voltrokken. Ons zijn bevestigt wereldlijkheid, bevestigt *êthos*, bevestigt het werelden van de wereld en bevestigt dat de dingen zich als dingen tonen in hun beschikbaarheid en hanteerbaarheid van hun deelluitmaken van de woning, het oord waar de sterveling *das Geviert* verschoont.

Heideggers bepaling van het wonen bevat nog dat moeilijke werkwoord *verschonen*. Hij zegt dat wonen pas in het redden van de aarde, in het ontvangen van de hemel, in het verwachten van de goddelijken en in het begeleiden van de stervelingen tot zijn wezen komt, dat wil zeggen: "als het viervoudige *verschonen* van het *Geviert*". Hij licht dit vervolgens als volgt toe: "Verschonen betekent: *das Geviert* in zijn wezen hoeden". In het Duits staat er 'Schonen'; 'verschonen' volgt de vertaling van Harry Berghs die ook aan 'sparen' en 'ontzien' denkt, maar de connotatie wil behouden van een actief vrijlaten, zorgen, oppassen, hoeden en vrijwaren. De door Heidegger geannoteerde Franse vertaling van André Préau voorziet 'ménager', waarvan het substantief 'ménage', huishouding, is afgeleid; in de Amerikaanse vertaling van Albert Hofstadter treffen we het volgende aan: "To

spare and preserve means: to take under our care, to look after the fourfold in its presencing". Nu kan de volledige toelichting van Heidegger volgen:

Verschonon betekent: het *Geviert* in zijn wezen hoeden. Wat onder de hoede wordt genomen, moet worden geborgen. Waar bewaart het wonen echter in het verschonon van het *Geviert* het wezen ervan? Hoe brengen de stervelingen het wonen als zo'n verschonon tot zijn volheid? De stervelingen zouden daar nooit toe in staat zijn als het wonen slechts een verblijf op de aarde, onder de hemel, ten overstaan van de goddelijken en met de stervelingen is. Het wonen is veeleer altijd reeds een verblijf bij de dingen. Het wonen als verschonon bewaart het *Geviert* in datgene waar de stervelingen bij verblijven: in de dingen.

Het verblijf bij de dingen is echter niet simpelweg aan het vermelde *Geviert* van het verschonon en als een vijfde term toegevoegd; integendeel: het verblijf bij de dingen is de enige wijze waarop het viervoudig verblijf in het *Geviert* zich telkens een eenheid vormend tot zijn volheid brengt. Het wonen verschoont het *Geviert* door het wezen ervan in de dingen te brengen. De dingen zelf echter bergen het *Geviert slechts dan*, indien ze zelf als dingen in hun wezen worden gelaten. Hoe gebeurt dat? Hierdoor, dat de stervelingen de dingen, die over wasdom beschikken, verzorgen en telen en dat ze de dingen die zulks niet hebben speciaal oprichten. Het telen en het oprichten is bouwen in een striktere betekenis. Het *wonen* is, voor zover dit het *Geviert* in de dingen bewaart, als dit bewaren *een bouwen*. (BWD, 52-53).

Wat nu misschien verwondert is dat Heidegger niet meer op de werkwoorden terugkomt, terwijl we juist zouden verwachten dat zij in het spel van de werkzaamheid van de wereld, die om behoedzaamheid en zorgvuldigheid vraagt, vertellen wat in gestrengheid, spaarzaamheid en bedachtzaamheid ter sprake dient te komen. Als we bouwen kunnen begrijpen als redden van de aarde, als het ontvangen van de hemel, als het verwachten van de goddelijken en ook als een wijze waarop we de stervelingen begeleiden, dan staat bouwen met wonen gelijk, zo ook met de inrichting van de woning als onze verblijfplaats die veel verder reikt dan wat een architect of een binnenhuisarchitect doet. Het reddend, ontvangend, verwachgend en begeleidend inrichten is tegelijk economisch, politiek, sociaal, medisch, spiritueel en zeker niet alleen architectonisch of urbanistisch. (En staat ook niet uitsluitend in functie van een louter sedentair wonen; ook de nomaden verschonon *das Geviert* in het redden van de aarde, het ontvangen van de hemel, het verwachten van de goddelijken en in het begeleiden van de stervelingen).

3

Kunnen we nu spreken van 'een' ethiek bij Heidegger? *Êthos* is gegeven, is een grondtrek van ons bestaan, van ons aards verblijf bij de dingen, van ons 'welten', van ons zijn als mens voor zover we mens zijn. Die *humanitas* toont zich in het 'Schonen', een werkwoord dat vier modaliteiten kent en zijn wezen toont in het

redden van de aarde, het ontvangen van de hemel, het verwachten van de goddelijken en in het begeleiden van de stervelingen. We vragen aandacht voor de werkwoorden die nooit kunnen uitmonden in de moralistische en procedurele regeltjes van een ethiek. In deze laatste zin is bij Heidegger van geen ethiek sprake. Daartegenover is wonen bij uitstek ethisch als we, tot op zekere hoogte in navolging van Bremmers, de dubbelzinnigheid van *êthos* onderkennen en de vertrouwde verblijfplaats niet als een gemakkelijke vanzelfsprekendheid aanvaarden. Het *daimonische* is ook het uitdagende, het niet vertrouwde en wat buiten onze eigenmachtigheid ligt. We staan dan ook voor de opdracht om steeds opnieuw dit redden en dit ontvangen, dit verwachten en dit begeleiden te overdenken en gestalte te geven.

Maakt Heidegger hier een openheid voor het categorische, voor een onvoorwaardelijke zorg waarvoor we regels zouden moeten bedenken die ons vertellen hoe we vandaag in overeenstemming met een ideaal gedacht *Geviert* zouden moeten leven? Zover kan de auteur van *Sein und Zeit* niet gaan, omdat hij binnen het bestek van zijn denken slechts de grondtrekken van onze wereldlijkheid heeft aangeduid. Wij begrijpen hem in die zin dat we de suggestie aanvaarden dat aan elke praktische ethiek die in een moraal uitmondt, een beschouwelijkheid voorafgaat. In het denken denken we het zijn van de wereld zo dat er een werkelijkheid van de wereld is die zich door het *Geviert* laat kenmerken. *Geviert* is geen metafysisch concept, maar is Symbool, de werkelijkheid waarin het wereld van de Wereld samenkomt en die wij alleen via de ontelbare metaforen en zelfs mythische zinbeelden kunnen vermoeden. *Geviert* is de werkelijkheid van onze bestemming die om echt onderkend te worden ongetwijfeld veel overleg zal vergen. Het is in dit overleg dat wij voor onze alledaagsheid en voor de concrete herbergzaamheid van onze levensloop in een rechtvaardige samenleving moralen bedenken, waarvan we de onderlinge conflicten en tegenstrijdigheden wellicht niet kunnen vermijden. Maar deze moralen en ethische levensvisies hebben – zo vermoeden we – de wereldlijkheid van de wereld (das *Geviert*) als inbedding en bestemming.

Er is toch iets meer. Het gaat Heidegger om het wonen en zoals we al hebben gezien, gebruikt hij hiervoor het woord 'Schonen' als een sparen of een ontzien, als de activiteit waarin we in de omgang met de dingen in de nabijheid van de anderen behoedzaam zijn. Heidegger heeft het hier ook over 'tot vrede brengen' (BWD, 49) waarmee we tegen bedreigingen en schade behoeden; we situeren hier ook alles wat met gastvrijheid heeft te maken en dat tegen de berekenende opstelling ingaat. Als we dus van een ethiek bij Heidegger zouden gewagen dan betreft het de ethiek van het wonen die aan de deugd van de behoedzaamheid tegemoet komt. In dit perspectief kunnen we ook zijn notie van het bouwen begrijpen:



Wij wonen niet omdat wij gebouwd hebben, maar we bouwen en hebben gebouwd voor zover we wonen, dat wil zeggen voor zover we wonenden zijn

(...)

Het eigenlijke ver-schonen is iets *positiefs* en vindt dan plaats, wanneer we iets bij voorbaat aan zijn wezen overlaten, wanneer we iets uitdrukkelijk weer tot zijn wezen brengen en het overeenkomstig het woord 'freien': omheinen. Wonen, tot vrede gebracht zijn, betekent: omheind blijven in het 'frye', dat wil zeggen in het vrije dat alles in zijn wezen verschoont. *De grondtrek van het wonen is dit verschonen*. Het beheerst het wonen in heel zijn omvang. Deze toont zich aan ons, zodra wij eraan denken dat op het wonen het menszijn berust en wel in de zin van het verblijf van de stervelingen op aarde (BWD, 49-50).

Deze ethiek is positief. Met ethiek verbinden we niet zelden ook moraal als een houding die niet alleen positief is, maar ook negatief, wanneer het ethische appel ons iets verbiedt. Hierover heeft Heidegger het niet, maar niets belet ons een wenk te verstaan en het volgende te suggereren: als we moraal opvatten als een geheel van geboden en verboden en als het gehoorzamen aan een wet in het perspectief van het goede leven, de vertrouwde en herbergzame verblijfplaats, dan vooronderstelt moraal ook de negatieve activiteit om tegen het *Unheimliche* in te gaan, om de mens in zijn begeleidende zorg tegen onheil te behoeden. Ook bij Heidegger is er een impliciet kwaad.

## Noten

\*Herwerkte lezing voor de Vereniging van Ethici in Nederland op 16 december 2002 te Utrecht. Ik dank Chris Bremmers, Paul van Tongeren en Hub Zwart voor hun kritische opmerkingen.

<sup>1</sup>Martin Heidegger, 'Brief über den "Humanismus"', in: *Wegmarken*. Frankfurt a.M., Vittorio Klostermann, 1978<sup>2</sup>, pp. 311-360; met enkele kleine aanpassingen nemen we de Nederlandse vertaling over van G.H. Buijssen voor de Nederlandse Heidegger Bibliotheek, Tielt, Lannoo, 1973, voortaan BoH.

<sup>2</sup>Samuel Ijsseling, *Heidegger. Denken en danken, geven en zijn*. Antwerpen, De Nederlandsche Boekhandel, 1964, p. 127.

<sup>3</sup>Chrisjan Bremmers, *Overgankelijkheid. Heideggers ontwerp van een fundamentele ontologie en de kwestie van de ethiek*, z.p., Damon, 2000, p. 264.

<sup>4</sup>*O.c.*, p. 265.

<sup>5</sup>*O.c.*, p. 265.

<sup>6</sup>Deze uiteenzetting is opgenomen in: *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, Neske, 1985<sup>5</sup>, pp. 139-156; met enkele kleine aanpassingen nemen we de Nederlandse vertaling over van Harry M. Berghs, verschenen in: Martin Heidegger, *Over denken, bouwen, wonen. Vier essays*, Nijmegen, SUN, 1991, voortaan BWD.

<sup>7</sup>*Holzwege*, Frankfurt a.M., Vittorio Klostermann, 1980<sup>6</sup>, p. 30; we citeren de Nederlandse vertaling van het essay 'De oorsprong van het kunstwerk' door Tine Ausma en Mark Wildschut voor Boom, Amsterdam, 1996, p. 35.

**PERSONALIA**

*Jacques De Visscher* publiceerde in het najaar van 2002 *Het symbolische verlangen* (Kampen/Kapellen, Klement/Pelckmans); hij is hoogleraar filosofie aan het Departement Architectuur Sint-Lucas te Gent/Brussel.

*Marius Nuy* is verbonden aan de afdeling Ethiek, Filosofie & Gescheidenis van de Geneeskunde van het UMC St Radboud te Nijmegen (zie: [www.thuisloosheid.nl](http://www.thuisloosheid.nl))

*Aukje van Rooden* is afgestudeerd in de Letteren op het denken van Maurice Blanchot en momenteel doctoraalstudent Wijsbegeerte aan de Universiteit van Tilburg.

**Binnenkort in De Uil van Minerva**

Tinneke Beeckman, *Waarom Mozes een Egyptenaar werd... Freud en de Verlichting.*

André Nusselder, *De rest van de taal. Enkele perspectieven op de eigenheid van het lacaniaanse subject*