

## HEIDEGGER EN DE ETHIEK\*

Arend W. Prins

*Woord vooraf*

Dit essay vindt zijn aanleiding in de omstandigheid dat het in de literatuur over Heidegger min of meer gebruikelijk is geworden om te stellen dat een ethiek in het denken van Heidegger 'ontbreekt'. Vooral nu Heideggers naam steeds vaker in één adem wordt genoemd met het nationaal-socialisme waarmee hij zich in de jaren dertig encanailleerde (over de lengte, de intensiteit en de wijsgerige betekenis van dit 'engagement' wordt nog steeds heftig gediscussieerd), krijgt dit ontbreken een nijpend karakter. Moeten de 'heideggerianen' zich niet verantwoorden, wanneer zij een denken volgen dat dit engagement mogelijk maakte, of zelfs — als we de meest fervente critici moeten geloven — voorbereide? Daarbij komt dat een imposant aantal critici juist in het denken van *na* de 'Kehre' een totalitaire tendens bespeurt<sup>1</sup>.

Mijn stelling is deze: dat er in Heideggers denken een ethische filosofie ontbreekt, betekent niet dat zijn denken geen ethische dimensie kent en evenmin dat Heidegger zich niet heeft uitgesproken over de ethiek of over de mogelijkheid de traditionele ethiek en haar eigen-aardige dilemma's en aporieën in een 'ander denken' te boven te komen. In de 'schrede terug' ('Schritt zurück') wordt de ethiek teruggedrukt in haar eigenlijk domein. Heidegger wijst niet alleen op de uitputtende voltooiing van de metafysica (waartoe de traditionele ethiek behoort), maar beoogt bovendien vóór het onderscheid *fysica* — *logica* — *ethica* te denken. Dit denken, dat voltrokken wordt onder de noemers als 'gelatenheid' en 'dichterlijk wonen', behelst niet minder dan het stichten van een niet-metafysische 'ethiek'<sup>2</sup>.

In dit essay wordt een indruk gegeven van Heideggers levenslange, intensieve bemoeienis met de vraag naar de ethiek. Vóór alles wordt beoogd een aanzet te geven tot een discussie die, ondanks alle commotie omtrent Heideggers levens- en denk Wandel, vreemd genoeg nog steeds niet op gang is gekomen. Over de plaats van de politiek bij Heidegger worden de schappen volgeschreven; de ethische dimensie van zijn denken blijft onderbelicht<sup>3</sup>. Wellicht aarzelen de heideggerianen het vermeende taboe op de 'moraal' in (en van) Heideggers denken te doorbreken, terwijl de andersgerichte en korter reikende verwachtingen van Heideggers critici al snel worden gefrustreerd. In een eerder essay heb ik gewezen op de bijna onvermijdelijke irritatie die Heideggers 'ontologisering van de dwaling' wekt<sup>4</sup>. In genoemd artikel heb ik gewezen op het begrip 'emfase', dat mijns inziens wezenlijk is voor een

adequate waardering van Heideggers denken. In dit essay wil ik het emfase-motief met betrekking tot de vraag naar de ethiek bij Heidegger nader uitwerken en daarmee een bijdrage leveren tot het doorbreken van een voortdurende impasse. Ik volg daarbij twee sporen : enerzijds wordt een overzicht gegeven van de vraag naar de ethiek in de verschillende perioden van Heideggers denken; anderzijds worden de verschillende uitwerkingen van die vraag systematisch doordacht vanuit het begrip emfase en een motief dat ik met enige aarzeling 'de wil tot waarachtigheid' noem.

De indeling is als volgt : in de eerste paragraaf wordt in het kort iets gezegd over de plaats van de ethiek in het hedendaagse denken. Vervolgens wordt Heideggers weg van de vroege *Vorlesungen* tot aan *Sein und Zeit* (SuZ) geschetst, waarna wordt ingegaan op de colleges uit de jaren na SuZ. In deze periode lijkt Heideggers nazi-engagement te zijn voorbereid. Vervolgens wordt Heideggers verkenning van het bereik dat vóór de ethiek en vóór de 'disciplineren' van het denken ligt geschetst. Een aantal kernbegrippen uit Heideggers 'decisionistische periode' (beslissing, gevaar, nood, lot en strijd) worden vervolgens aan de hand van het begrip emfase opnieuw gedeut. Hierna komt Heideggers veelbesproken diagnose van de moderne tijd aan de orde : de voltooiing van de metafysica in de planetair heersende techniek. Binnen het bestek van dit essay wordt hierbij vooral de vraag naar de mogelijkheid van een menselijk initiatief in deze zijnsbeschikking (en in de zijnsbeschikking überhaupt) aan de orde gesteld. Vervolgens wordt ingegaan op hetgeen Heidegger onder een 'oorspronkelijke ethiek' lijkt te verstaan : terughoudendheid, gelatenheid en dichterlijk wonen. Tenslotte wordt stilgestaan bij het normatieve moment dat in het project van Heideggers denken zelf lijkt schuilt te gaan.

## De vraag naar de ethiek in het hedendaagse denken

De hedendaagse filosofie kent vele opmerkelijke ontwikkelingen, maar één van de meest frappante is wel de omvangrijke aandacht voor de vraag naar de ethiek. Een voor de hand liggende verklaring biedt de voor levenslustigen evidente nood-zaak tot bezinning op de voortrollende wetenschap en techniek (van een bezonnen 'voortschrijden' is immers allang geen sprake meer). Toch moeten wij, een oude denkfout indachtig, beseffen dat van de nood wel een deugd gemaakt kan worden, maar dat uit de nood geen deugd kan worden afgeleid. Zo is het door Hans Jonas ontwikkelde principe van de 'Fernverantwortung' eerder een constatering dan een moreel beginsel<sup>3</sup>. Het opmerkelijke van de huidige hausse in ethische studies schuilt vooral in de omstandigheid, dat de hedendaagse filosofie meer dan ooit bewegingen kent die de onmogelijkheid van een 'waarheid die verplicht' aan de orde stellen. De vraag naar de ethiek in het hedendaagse denken heeft vooral het karakter van een poging om vanuit de onhoudbaarheid van traditionele filosofische posities (naturrecht, plichtenmo-

raal, universaliseerbaarheid) en vanuit de ontoereikendheid van utilitarische en pragmatische (contract-theoretische) posities, tot een nieuw élan van het ethisch vragen te komen. Dit nieuwe élan ligt dan vooral in de vraag naar de plaats van de ethiek in een tijdperk dat, naar Nietzsche en Heidegger, respectievelijk kan worden gekenmerkt als het tijdperk van 'de dood van God' en 'het einde (de voltooiing) van de metafysica'. De verschillende pogingen om de hoogste waarheid, het hoogst zijnde en het hoogste goed (lees : de geschiedenis van de Westerse metafysica) te denken zijn ongeloofwaardig geworden. Daarbij dient zich echter de vraag aan, of wij wel in staat zijn in dit radicale nihilisme te leven. Heidegger citeert in het essay *Nietzsches Wort 'Gott ist tot'* Nietzsches kritiek op de stuiptrekkingen van een denken dat het nihilisme niet werkelijk onderkent of aandurft : "Het onvoltooide nihilisme, zijn gedaanten : wij leven er middenin. De pogingen aan het nihilisme te ontkomen, zonder de oude waarden te herwaarderen, brengen het tegendeel teweeg, verscherpen het probleem" (*Holzwege*, 208).

In een aardige, maar overigens niet zeer diepgravende studie : *After Virtue. A Study in Moral Theory* (Notre Dame, 1981), heeft Alisdair McIntyre enkele hedendaagse pogingen om een nieuw fundament voor een ethiek aan te wijzen ter discussie gesteld. Zo wijst hij op de overdrijving van cultuur en geschiedenis, op de veronderstelde deugdzaamheid van het rationele belangenvergelijk in het denken van Rawls en Nozick en op de wijze waarop bijvoorbeeld in de moderne Franse filosofie (meer in de geest van Nietzsche dan van Heidegger) wordt teruggegrepen op het voor-socratische Griekse denken en de 'tragische levenservaring' (ethiek en esthetiek wisselen van plaats)<sup>6</sup>. In *Whose Justice ? Whose Rationality ?* (London, 1988) onderkent McIntyre nadrukkelijker dan in *After Virtue* het radicale relativisme in de hedendaagse ethische discussie.

### Daseinsanalyse en ethiek

Hoewel MacIntyre Heideggers werk niet lijkt te kennen, biedt zijn werk een aardige oriëntatie in de situatie waarin vanuit Heidegger de vraag naar de ethiek vruchtbaar ontwikkeld zou kunnen worden. Reeds de colleges die Heidegger in de vroege jaren twintig aan de universiteit van Freiburg geeft, staan in het teken van een 'destructie' (letterlijk : 'uit-een-legging' (van onopgemerkte momenten)) van de waarde-filosofie<sup>7</sup>. Heidegger richt zich op de onbekritiseerde vooronderstellingen van de waarde-filosofie van zijn tijd (GA 56/57, 121). Hij vraagt naar de ontologische status van de waarde en van de 'morele persoon' die de waarden constitueert, dan wel recipieert (GA 56/57, 189 v.). Zowel de formele (Kant) als de materiële waarde-ethiek (Scheler) ontbeert een preliminaire opheldering van het menselijk zijn. In Heideggers kritiek op de waarde-filosofie is de invloed van Kierkegaard, Dilthey, Nietzsche en in zekere zin ook van Dostojewski merkbaar<sup>8</sup>. Kierkegaard stelt tegenover de rationalisering van het bestaan (en daarmee tegenover de fundering van waarden

door de rede), de onherleidbare voltrekking van de concrete existentie. Eerst de zelfgekozen vertwijfeling van de 'ethische levensstijl', het radicale Of/Of maakt de beslissing mogelijk, niet het argument of het oordeel. De religieuze wending in Kierkegaards denken doet de beslissing, de 'sprong', echter in een domein opgaan, waardoor de waarde (zij het voor de rede ongrijpbaar) alsnog 'gefundeerd' wordt. Hiermee is Kierkegaard voor Heidegger een 'religiöser Schriftsteller' (Hw, 230) geworden en is voortaan Nietzsche zijn voornaamste inspiratiebron. Nietzsches herleiding van de moraal tot het leven en de natuur kan als een naturalistisch voorspel worden beschouwd op Heideggers *Phänomenologische Hermeneutik der Faktizität*, de titel van één van de colleges uit de vroege jaren twintig waarin de Daseinsanalyse van SuZ wordt voorbereid<sup>9</sup>. Heidegger tracht de voltrekking van het concrete factische leven uiteen te leggen, waarbij de morele fenomenen en de pluraliteit van morele perspectieven in enen aan het licht treden.

Opmerkelijk in dit college is het thema van de 'Ruinanz', de neiging van het leven om af te glijden naar het 'gemakkelijke' ('das Leichte') (GA 61, 100 v.) Onder verwijzing naar Plato's *Protagoras* (356a) en *Politeia* (285b) en naar Aristoteles' *Nicomachische Ethiek* (V 1106 b. 28) beschrijft Heidegger hoe het leven in zijn verschillende gedaanten ertoe neigt zichzelf te verzaken, 'tegen zichzelf te kiezen' (GA 61, 131; een centraal thema in het werk van Kierkegaard, Dostojewski en Nietzsche). Teruggrijpend op Pascals bepaling van de *condition humaine* als 'inquiétude, divertissement, ennui', beschrijft Heidegger vervolgens de 'Reluzenz' (het ontwijken) en de 'Praestructurion' (het vastklampen aan vermeende belangwekkendheden) van het concrete bestaan<sup>10</sup>. In SuZ (§ 27 en §§ 35-39) keert dit alles terug in de analyse van de 'vervallenheid' en 'het Men'. Nu is het de vraag, in hoeverre de beschrijving van de 'Ruinanz' of vervallenheid 'fenomenologisch' kan worden genoemd. Wordt de 'descriptie' niet eerder geleid door normatieve (geseculariseerde platoons-christelijke) motieven? En is de geschetste zijswijze van het *Dasein*, die in het Westerse denken telkens weer opduikt (en wel in het werk van uiteenlopende denkers als Pascal, Rousseau, Marx, Kierkegaard en Nietzsche), zoals Heidegger lijkt te betogen, van alle tijden, of is dit slechts de zijswijze van de 'metafysische' mens? Heidegger noemt de filosofie in dit college 'Gegenruinant' (GA 61, 160). De filosofie — en alleen zij — is in staat de ontwijkende tendens van het leven te doorbreken. In SuZ wordt iets dergelijke overigens niet expliciet gezegd, maar de stelling ligt wel aan SuZ ten grondslag. De filosofie kan en moet de onverschilligheid van de mens ten opzichte van zichzelf doorbreken<sup>11</sup>.

Een bekend, maar nimmer adequaat uitgewerkt probleem ten aanzien van SuZ is de vraag of Heidegger hier werkelijk alleen een ontologie ontwikkelt en daarmee slechts de mogelijkheidsvoorwaarde van de ethiek aangeeft. Bij de onmiddellijke receptie van SuZ is de nadruk gelegd op een verholen moraal, een onuitgesproken appel tot de 'nihilistische' heroïek van het 'Sein-zum-Tode'. Heidegger heeft deze interpretatie in zekere zin zelf uitgelokt. In SuZ beoogt hij de vraag naar de zin van zijn, een vraag die sinds meer dan tweeduizend

jaar in vergetelheid is geraakt, te hernemen. Aangezien de uitwerking van de zijnsvraag aanknoopt bij een bepaald zijnde, dat in zijn zijn een zeker verstaan van (zijn eigen) zijn heeft : het *Dasein* (de mens), bestaat het project van SuZ primair uit de opheldering van het zijn van het *Dasein*. Hiertoe schetst Heidegger de 'existenciale' structuren van het *Dasein*. De existenciale analyse onthult, zoals Heidegger telkens weer heeft benadrukt (zonder overigens zijn tegenstanders te kunnen overtuigen), strikt 'neutrale' zijnsstructuren, waarmee geen bindende aanwijzingen voor het concrete, existentiële leven worden gegeven. De existenciale analyse onthult slechts de mogelijkhedenvoorwaarde van de verschillende morele perspectieven<sup>12</sup>.

Toch lijkt er wel degelijk een normatief in SuZ (en in de vroege colleges) schuil te gaan : het appèl de zijnsvergetelheid te doorbreken en de vraag naar het zijn opnieuw te stellen. "De vraag naar de zin van zijn moet gesteld worden". (SuZ, 5). Maar de constatering van de zijnsvergetelheid dwingt haar opheffing toch niet af ? Heidegger spreekt van de 'noodzaak' van de zijnsvraag (SuZ, 2). Waarom zouden wij de zijnsvergetelheid echter moeten doorbreken ? Waarom zouden wij (en dit gaat ons tenlotte geweldig goed af) niet voortleven in de middelmatige behaaglijkheid van het Men ? In SuZ verschijnt de angst als de 'grondstemming' die de vervallenheid doorbreekt. Is het wel houdbaar om de angst een stemming te noemen ? Is de angst, die eerst de weg vrijmaakt tot "de oorspronkelijke, want eigenlijke waarheid van het *Dasein*" (SuZ, 297), niet veel eerder een deugd ?

Onmiddellijk na SuZ voltrekt zich in Heideggers denken een opmerkelijke wending tot het concrete. In *Was ist Metaphysik ?* (1929) stelt Heidegger nadrukkelijk : "Wij vragen hier en nu, voor ons" (Wim ?, 1). Ook in het college *Die Grundbegriffe der Metaphysik* van 1929/30 (*Gesamtausgabe* Bd. 29/30 (GM)) stelt Heidegger de vraag naar de grondstemming van zijn tijd (GM, 26 v.). Het gaat Heidegger van nu af aan niet langer om de bepaling van de existenciale zijnsstructuren van het *Dasein*, maar om de wijze waarop het *Dasein* in de late jaren twintig in het Westen 'geschiedt' en te denken geeft. In GM beoogt Heidegger de 'verborgen stemming' van zijn tijd te wekken. Met een enigszins irriterende stelligheid noemt Heidegger deze verborgen stemming de verveling. Hoewel de bedrijvigheid en de bestrijding van de vele dagelijkse noden (wij schrijven 1929) een dergelijke diagnose lijkt te verbieden, ligt achter al die bedrijvigheid een diepe verveling. Deze komt voort uit het ontbreken van het werkelijke gebeuren van het *Da-sein* dat wij zijn. Bij het lenigen van de diverse noden blijft de totale nood ('Not im Ganzen') uit. Eerst wanneer de mens de werkelijke benardheid ('Bedrängnis') van zijn *Da-sein* weer onder ogen durft te zien, dat wil zeggen : eerst wanneer hij zijn bestaan werkelijk op zich neemt, in plaats van zich te verliezen in de 'piecemeal engineering' van zijn dagelijks bestaan, kan hij werkelijk *Da-sein*. En eerst in de diepe verveling kan hij zich niet langer aan de benardheid onttrekken en staat hij voor het geheim van zijn *Dasein* (GM, 244).

De verveling fungeert in GM zoals de angst in SuZ als de grondstemming die ons eigenlijke zijn onthult. Door de primaatstelling van de stemming en de wending tot het concrete moet de 'Gegenruinanz' van de filosofie in de eerste plaats worden opgevat als het vrijmaken van het Dasein voor de verborgen grondstemming en daarmee voor de beslistheid ('Entschlossenheit') van het Dasein tot zichzelf. De 'Gegenruinanz' ligt in de bereidheid tot gevaar :

"Alles moet aan het wankelen raken. Iets anders kunnen wij vanuit ons bestaan eigenlijk ook niet verwachten. Filosofie is het tegendeel van elke geruststelling en zekerstelling. Zij is de draaikolk waarin de mens wordt meegesleurd om zo zonder uitvluchten zijn Dasein te begrijpen. Dit betekent dat de filosoferende zich meer dan wie ook op de rand van de vergissing bevindt. Wij kennen deze elementaire bereidheid tot het gevaar van de filosofie nog niet ..." (GM, 28-29).

De publicatie van GM in Heideggers *Gesamtausgabe* maakt ook een beter begrip van zijn wending tot het nationaal-socialisme mogelijk. Het pleidooi in GM voor de 'bevrijding van het Dasein in de mens' (GM, 248) en de schimpscheuten naar de 'Normalmensch und Biedermann' zouden niet 'misstaan' naast de redevoeringen uit de Rektoaraatsperiode :

"Wanneer heden ten dage, ondanks alle noden de benardheid van ons Dasein uitblijft en het geheim ontbreekt, dan staat het ons voor alles te doen die basis en die dimensie voor de mens te winnen, waarin hem überhaupt weer zoiets als een geheim van zijn Dasein overkomt. Dat deze uitdaging de huidige 'Normalmensch und Biedermann' zoveel angst injaagt dat het hem zo nu en dan zwart voor ogen wordt, zodat hij zich nog krampachtiger aan zijn afgoden vastklampt, is volkomen in orde. Het zou een misverstand zijn, iets anders te verwachten. Wij moeten weer roepen om degene die ons Dasein weer schrik vermag in te jagen. Want hoe staat het met ons Dasein, wanneer een gebeurtenis als de eerste wereldoorlog in wezen spoorloos aan ons voorbij is gegaan ?" (GM, 258).

Het is niet eenvoudig in te zien wat Heidegger met dit alles aan de orde wil stellen. Een en ander preludeert ogenschijnlijk op het denken van de Rektoaraatsperiode. Kortsluitend waag ik een krasse, maar toch 'terughoudende' stelling : wat Heidegger in de jaren na SuZ denkt is een weliswaar in diep duister tastende, maar toch niet geheel onzinnige onderneming. Ik zal dit — en ik begeef mij hiermee in een wespennest waar veel heideggerianen met een grote boog omheen lopen — in het nu volgende uitwerken aan de hand van zwaar beladen en belaste themata als de 'bereidheid tot gevaar', 'benardheid', 'nood' en 'strijd'. De kritische lezer heeft recht op een dergelijke uitwerking, aangezien Heidegger ook in het latere werk vasthoudt aan dit controversiële vocabulair.

## De poging vóór de ethiek te denken

In 1935 — kort na het fiasco van het Rektooraat — geeft Heidegger het college *Einführung in die Metaphysik* (EM), waarin hij het project van SuZ kritisch herneemt. In een niet-schatplichtige bezinning op de metafysica tracht Heidegger van nu af aan het zijn zelf te denken. Hoewel in het college nog sprake is van enkele 'omwegen' (een bezinning op de etymologie van het woordje 'zijn' en op een aantal metafysische onderscheidingen) is de voorgang ten opzichte van SuZ onmiskenbaar.

In het vierde hoofdstuk van EM onderzoekt Heidegger onder de titel 'Die Beschränkung des Seins' een viertal filosofische onderscheidingen: 'zijn en worden', 'zijn en schijn', 'zijn en denken' en 'zijn en moeten'. Hoewel voor de vraagstelling van dit essay vooral de laatste oppositie van belang lijkt, mogen wij de betekenis de andere drie opposities voor de vraag naar de ethiek niet over het hoofd zien. In de oppositie 'zijn en worden' denkt de Westerse filosofie de onderschikking van het betrekkelijke en contingente aan het bestendige en eeuwige. Ook de tegenstelling 'zijn en schijn' zou hier een nadere bespreking verdienen. Het is tenslotte de schijn die bedriegt en het is niet alles goud dat blinkt. Worden deze opposities teniet gaan, dan worden het betrekkelijke en het schijnbaar werkelijke als wezenlijk tot het zijn zelf behorend beschouwd. Denken vóór deze opposities betekent voor Heidegger de werkelijke opkomst van het Griekse denken recht te doen, waarmee hij, naar Nietzsche, doelt op het voor-socratische denken. Door een bepaald eigenzinnige lectuur van de fragmenten van Parmenides en Heraclitus en onder verwijzing naar de dichtkunst van Pindarus en Sophocles tracht Heidegger bijvoorbeeld tégen Plato de schijn en het schijnen te 'rehabiliteren' als eigenlijke wijzen van zijn (EM, 73 v.)<sup>13</sup>. Bij de destructie van de oppositie 'zijn en denken' schrijft Heidegger een 'Kritiek van de zijnsverlaten Rede'. Ten opzichte van SuZ valt een voortgaande 'decentering van het subject' op te merken. Moest in SuZ voor de vraag naar het zijn het denkend subject plaatsmaken voor het *Dasein*, in EM is het *Dasein* niet langer voldoende voorwaarde voor de vraag naar het zijn. Vanuit een opmerkelijke verzoening van het denken van Heraclitus en Parmenides denkt Heidegger het grondwoord van het geschieden van zijn als de samenhang van 'phúsis' en 'logos', van zijn (ontbergend verbergen) en denken (vernemend verzamelen). Eerst vanuit deze samenhang moet ook de vraag naar de mens 'aanvangen' (EM, 134).

Ook de bezinning op het onderscheid van zijn en moeten grijpt terug op het Griekse denken. Plato denkt het Goede als datgene wat het Zijn het vermogen schenkt te verschijnen. Het Goede staat als de hoogste Idee aan gene zijde van het Zijn. Deze bepaling is echter een bedenkelijke ontwikkeling binnen het Griekse denken. Aanvankelijk wordt het zijn ('phúsis') uitgelegd als een ontbergend verbergen. Zodra het zijn echter wordt opgevat als Idee ontstaat de oppositie van zijn en moeten, omdat het Goede, als hoogste Idee, als voorbeeld geldt (EM, 150). Het denken van deze onderscheiding wordt voltooid door Kant.

Voor Kant is het zijnde : de natuur. De Rede stelt hiertegenover de categorische imperatief. Deze oppositie brengt met zich mee, dat voor het moeten een eigen 'fundament' moet worden aangegeven. Dit heeft volgens Heidegger geleid tot de opkomst van de waarde-filosofie, waarmee "het toppunt van verwarring en ontworteling is bereikt" (EM, 151). Ook Nietzsches 'herwaardering van alle waarden' blijft als 'omkering' nog schatplichtig aan de waarde-filosofie (EM, 152).

Wat Heidegger met de destructie van deze voor de metafysica wezenlijke opposities beoogt, is de weg vrij te maken voor een niet-metafysische bezinning op de geschiedenis van het Westerse denken. De 'schrede terug' is dus meer dan een zijnshistorische onderneming. Het is als zodanig de schrede terug in het zijn en bovendien een schrede terug, een 'terugtrekken' van de begrijpende mens (animal rationale), voor de mens als hoeder van het zijn. Deze drie gedaanten van de schrede terug gedenken hetzelfde : de ontvankelijkheid voor de verborgenheid. De schrede terug is de indachtigheid van het verborgene, de ontvankelijkheid voor het geheim. Hier herneemt de filosofie op niet-metafysische wijze haar oude vraag naar de waarheid : *a-letheia*, 'on-verborgenheid'. De Westerse filosofie heeft in haar vragen naar het 'voortdurend aanwezig-verborgene' ('parousia') de verborgenheid miskend en daarmee het zijn als ontbergend verbergen 'vergeten'. In de vroege colleges en in SuZ wordt dit als 'Ruinz' en vervallenheid bepaald. Dit zijn echter concrete, alledaagse gedaanten van de zijnsvergetelheid, van de verzaking van het verborgene. De neiging tot het onmiddellijke, onverborgen is, nadrukkelijk gedacht, een alledaagse gedaante van de 'verborgenheid', het zich-onttrekken van zijn.

### *Emfase*

Hiermee dient zich een motief aan dat ik graag in een afzonderlijk artikel zou hebben willen bespreken, maar dat nu voor de vraag naar de ethiek bij Heidegger enigszins beperkt en gericht aan de orde moet worden gesteld : de emfase. Het 'nadrukkelijk zeggen' dat zich in de emfase voltrekt is wellicht het 'wezen' van Heideggers denken. De weg van Heideggers denken bevestigt bovendien dit motief : de vraag naar de zin van zijn wordt na verloop van tijd als de vraag naar de waarheid (on-verborgenheid) van zijn opgevat en in het late werk als de vraag naar de plaats van zijn ('Ortschaft', 'Gegnet') gedacht. De emfase behelst de verschillende intensiteiten van manifestatie en zeggung van het geschieden van zijn. Dit kan heel in het algemeen worden duidelijk gemaakt aan de hand van het gewraakte 'noodlotsmotief' in Heideggers denken, dat al in SuZ, § 74 verschijnt. De emfase-gedachte houdt nu het volgende in : in het concrete bestaan ervaren wij hetgeen ons 'overkomt' existentieel als 'noodlot' dan wel als 'fortuin'. Dit noodlot (of het zoveel zeldzamer fortuin) echter, is emfatisch gedacht het geschieden van een bepaalde constellatie van mens en zijn ('Geschick'). Nog 'nadrukkelijker' gedacht (maar niet : abstracter !) is het



'Geschick' de voltrekking, toebedeling of zending van het zijn zelf ('Schicken').

Vanuit deze gedachte kunnen enkele controversiële begrippen in Heideggers denken nader worden doordacht. Zo kan de strijd ('polemos'), maar Heraclitus 'de vader van alle dingen' en niet zelden opgevat als 'oorlog', emfatisch worden gedacht als de 'uiteenzetting' van het zijnde als zodanig : de wijze waarop het zijnde geschiedt : het zijn van het zijnde (EM, 47)<sup>14</sup>. Ook de 'bereidheid tot gevaar' wordt nu meer inzichtelijk. Het gevaar is het gebeuren zelf van het zijnde, dat zich concreet bijvoorbeeld als het 'uiterste gevaar' van de techniek kan manifesteren. Evenzo duidt ook de 'benardheid', emfatisch gedacht, op de 'Unheimlichkeit' die als het verborgene in het onverborgene en vertrouwde, het 'heimliche', heerst (EM, 115) : eerst "verzwaring geeft de dingen hun gewicht terug (het zijn)" (EM, 9). Ook de 'nood' kan niet uitpuutend vanuit de directe bedreiging worden gedacht. Weliswaar lijkt het geborneerd wanneer Heidegger in GM degenen die in de jaren dertig in Duitsland alles zijn kwijtgeraakt, hun baan en hun spaargeld hebben verloren en alleen hun haar nog hebben, op het uitblijven van de totale nood wijst. Maar de 'benardheid' en de 'totale nood' duiden wezenlijk (zijnshistorisch) op het uitblijven (zich onttrekken) van zijn in het tijdperk van de met wisselend succes gevoerde totale mobilisatie en manipulatie van het zijnde. Tenslotte werpt de gedachte van de emfase ook licht op Heideggers veelbekritiseerde 'Heimat'-gedachte. De Heimat moet vanuit het 'wonen' van de mens worden gedacht. Het wonen is de wijze waarop in de gerichtheid op het vertrouwde ('Heimliche') ook het 'Unheimliche' (het verborgene) heerst. De 'Heimat' is een concrete gedaante van hetgeen emfatisch als de 'Weile' en 'Weite' van het geschieden van zijn gedacht kan worden.

### *Brief over het humanisme (BüH)*

Bij zijn verkenning van het bereik dat vóór de metafysica en daarmee vóór de ethiek ligt heeft Heidegger de vraag naar de ethiek ook expliciet aan de orde gesteld. In BüH stelt Heidegger — op verzoek van Jean Beaufret — de vraag naar de verhouding tussen de ontologie en een eventuele ethica. Wanneer het denken van het zijn wezenlijk betrokken is op de (niet-metafysisch verstande) humanitas rijst de vraag of de ontologie niet moet worden aangevuld met een ethiek. SuZ wekt toch het verlangen naar een verplichtende aanwijzing en naar regels die zeggen hoe de tot het zijn begrepen mens in overeenstemming met zijn lot moet leven. Heidegger bevestigt de noodzaak van een ethiek, zeker nu de mens steeds meer in de greep van de techniek raakt, maar wijst op de noodzaak dát te gedenken wat vóór alles te overdenken valt : het zijn (BüH, 38). Voordat wij de betrekking tussen ontologie en ethiek kunnen bepalen moeten wij vragen wat ontologie en ethiek zelf zijn. De ethiek komt met de logica en de fysica voor het eerst op in de school van Plato. Hier ontstaan de verschillende disciplines en ontstaan de wetenschappen. Het denken gaat hierbij echter ten onder. Het denken vóór Plato en Aristoteles kende geen ethiek; toch

kan dit denken zeker niet 'immoreel' genoemd worden. Juist hier voltrekt zich een denken dat ethos, moraal en ethiek vanuit het 'verblijf van de mens' bedenkt. Dit is in zich reeds de oorspronkelijke ethiek (BüH, 41). Evenals de existentiële analyse van SuZ brengt ook dit gedenken geen aanwijzingen voor het praktische leven aan het licht. Het denken van het zijn is noch theoretisch, noch praktisch. Het voltrekt zich vóór dit onderscheid. Het zijnsdenken heeft geen effect, geen resultaat, maar 'laat het zijn zijn' (BüH, 42). Evenals de 'ethos' tracht Heidegger ook de 'nomos' oorspronkelijker te denken. De 'nomos' is niet alleen de wet, maar oorspronkelijker de in de bestiering van het zijn geborgen toewijzing. Hier ligt ook de waarborg tegen de willekeur van het denken. Het zijn 'geeft te denken'.

De stijl in BüH is kenmerkend voor Heideggers denken : het zijn vooral de grote lijnen die worden geschetst. Welbeschouwd lost Heidegger de in BüH gewekte verwachtingen niet in; zijn denken lijkt zich eerder van de vraag naar de ethiek te verwijderen. Daarbij moeten wij wel bedenken, dat Heidegger vóór alles beoogt de weg vrij te maken voor een andere aanvang van het denken. Heideggers denken voltrekt zich overwegend als een destructie, een project dat letterlijk haar voltooiing vindt in de bezinning op de techniek. Dit komt in de volgende paragraaf aan de orde. Toch heeft Heidegger wel degelijk wenken gegeven voor de in BüH geviseerde 'oorspronkelijke ethiek' en 'het terugbrengen van de mens in zijn wezen' (zie § V).

### De vraag naar de techniek

Heidegger diagnostiseert de voltooiing van de metafysica als het tijdperk van de planetaire heerschappij van de techniek. Wat Nietzsche gedacht heeft als 'de dood van God' en de 'Wil tot Macht' voltrekt zich in de praktijk van de hedendaagse techniek. Nietzsches afschaffing van de ware wereld behelst volgens Heidegger een 'omkering van het platonisme' : de pure zelfbevestiging van het leven (het zijnde) is de uitputtende voltooiing van de metafysica. De 'Wil tot Macht' kan immers niet als een gerichte wil gedacht worden (dat zou een metafysica impliceren waarin niet de Idee, God, of de Geest, maar de macht als hoogste zijnde wordt gedacht). De wil tot Macht, zo stelt Heidegger, moet consequent gedacht worden als 'Wille zum Willen' : als de pure zelfbevestiging van de wil (VA, 77). Heidegger ziet een direct verband tussen Nietzsches radicale nihilisme en de wijze waarop de moderne techniek zich aan de mens voltrekt. Wederom ontwikkelt Heidegger zijn denken vanuit een bezinning op de geschiedenis van de Westerse filosofie. In *Die Frage nach der Technik* (VA) onderzoekt hij de betekenis van het woordje 'techniek'. Hij treft in het vroege Griekse denken een nauwe verwantschap aan van de woorden 'téchne', 'poièsis' en 'phúsis'. Het in-aanschijn-brengen, dat voor de Grieken het ambacht, de dichtkunst en de natuur verbindt, is voor de moderne mens echter geen gemeenschappelijk kenmerk meer. In de moderne techniek is geen sprake meer

van een in-aanschijn brengen als een uit de verborgenheid in de onverborgenheid laten treden, maar van een 'opvorderend ontbergen' ('herausfordernd Entbergen'). Het zijnde wordt in de moderne techniek op-gevorderd; de 'Vernutzung' (gebruik en verbruik) van het zijnde is allesomvattend. Het zijnde is verworden tot het volstrekt onverborgene, het louter beschikbare. Het zijnde heeft voor de technische wetenschappen geen onachterhaalbare 'geheimen' meer. De moderne techniek is als het ware voorbereid in het denken dat de natuur als object van onderzoek 'stelt', een denken dat bij de vertaling van 'phúsis' in 'natura' is ingezet. Het zijnde verschijnt nog slechts als 'bestand, het zijn geschiedt in deze voortschrijdende zijnsverlatenheid alleen nog als 'Ge-stell' (als bestel van het beschikbare zijnde). Ook de mens verliest zijn wezen in de techniek. Hij poseert nog wel als 'heer en meester van de natuur' (Descartes), maar is eigenlijk nog slechts functionaris van de techniek, de 'belangrijkste grondstof' (VA, 92).

Bij de totale heerschappij van de planetaire techniek lijkt elk menselijk initiatief futiel. Het onderscheid tussen oorlog en vrede is vervaagd; dit zijn slechts twee wijzen waarop de techniek heerst. Heidegger schetst de uitzichtloosheid van de totale gelijkvormigheid van het bestaan op aarde, een aarde die de verwoesting nabij is: "Keine blasse Aktion wird die Weltzustand ändern" (VA, 98). De politiek bevindt zich — net als alle andere domeinen van het menselijk handelen — geheel in de greep van de techniek. Verrassend genoeg wijst Heidegger in *Die Frage nach der Technik* op een fragment uit het werk van Hölderlin: "Wo aber Gefahr ist, wächst das Rettende auch ..." (VA, 36). Het groeiende gevaar van de moderne techniek die met haar 'social engineering' en 'Vernutzung' van het zijnde mens en dingen manipuleert in de blinde voortgang van de 'Wille zum Willen' zou als zodanig redding brengen?

Ter gelegenheid van Heideggers honderdste geboortedag, op 26 september 1989, stelden in verschillende plaatsen in Europa vertwijfelde heideggerianen de vraag: "Wächst das Rettende auch?". Een ding moet echter goed begrepen worden: onder het 'reddende' verstaat Heidegger niet zoiets als een verlossing (van de techniek), maar het 'in het wezen terugplaatsen'. De redding is het 'wezen' van de verborgenheid: bij de voortgaande exploratie van het onverborgen bestand van het zijnde dient zich de verborgenheid, het geheim, steeds sterker als het verzaakte aan. Tenslotte is de totale zijnsverlatenheid altijd nog een wijze van zijns*geschieden*. Er is altijd nog de mogelijkheid dat het zijn anders zal *geschieden*. Wanneer Heidegger in het beruchte *Spiegel*-interview zegt: "Alleen een God kan ons nog redden" doelt hij in de eerste plaats op de onmacht van de mens om de heerschappij van de techniek te doorbreken.

Maar wat vermag deze dan wel te doorbreken? Heidegger spreekt immers voortdurend van een zeker initiatief en van de mogelijkheid van een 'künftiges Denken': een ander verhouden tot het zijnde dan hetgeen zich in de moderne techniek voltrekt. Dit andere verhouden is geen 'vondst' van de mens, maar een beschikking/geschenk van het zijn zelf. Deze kan eerst in een 'eigenlijke verhouding tot de techniek plaatsvinden. Daarom zegt Heidegger ook dat het niet gaat om een radicaal ja of nee tegen de techniek; maar om een gelijktijdig

ja en nee. Tenslotte is de techniek een wijze van zijnsbestiering, ook al tendeert zij naar de totale ontkenning van zijn. In het *Seminar in Le Thor* (1969) noemt Heidegger het Ge-stell het 'fotografisch negatief' van de 'Ereignis', het eigenlijk heersen van het zijn. De 'Ereignis' kan worden opgevat als een reprise van de 'eigenlijkheid' van SuZ, maar dan vanuit het zijn gedacht. Het denken van de 'Ereignis', die zich (als het genegeerde) in de techniek voltrekt is de opgave en de gave van het denken nu de filosofie ten einde loopt, voltooid in de omkering van de metafysica als laatste metafysische positie en het nihilisme van de voortrazende techniek. Het 'komende denken' voltrekt zich daarom vóór alles als een *vragen* (de 'vroomheid van het denken' — een 'socratische' verwoording van de indachtigheid van het verborgene, het geheim) en als een *wachten* — een wachten overigens, waarbij zelfs de trouwste bruidsmisjes van Mattheüs in slaap zouden vallen; een radicaal 'en attendant Godot'. Heidegger geeft echter ook meer positieve wenken...

## Gelatenheid

De verhouding van de mens tot het zijnde in de techniek is hiervoor geschetst als een 'opvorderend ontbergen', waarin de mens als het ware even zeer ten onder gaat als het zijnde dat hij manipuleert en verbruikt. Het zal niet verbazen, dat Heideggers poging om een ander denken te wekken, een denken dat het zijn indachtig is, aanknoopt bij de verschillende wijzen waarop de mens het zijnde kan ontmoeten. Het rekenende denken van de technische wetenschappen ziet in het zijnde alleen het meetbare en manipuleerbare. De dingen worden gereduceerd tot 'object' (van kennis, verlangen enzovoorts). Er is echter een ander verhouden mogelijk, dat Heidegger 'gelatenheid' noemt. De gelatenheid is geen berusting of resignatie, maar een 'laten-zijn' van het ding als ding. Heidegger spreekt van een 'verwijlen bij de dingen' en van de 'openheid tot het geheim'<sup>15</sup>. Deze houding is niet eenvoudig in het kort te schetsen. Een aanknopingspunt biedt de ervaring van het kunstwerk. Wie bij een kunstwerk 'verwijlt', reduceert het werk niet tot object (maar het kan wel : object van genieting of belegging !); maar laat het werk zijn wat het is.

In het latere werk beschrijft Heidegger verschillende stemmingen en houdingen die beantwoorden aan het andere denken dat hij tracht voor te bereiden. Zo noemt hij de schroom ('Scheu'), de ingehoudenheid ('Verhaltenheit'), de lankmoedigheid ('Langmut') en de vrijmoedigheid ('Freimut'). Voor de vraag naar de ethiek en Heideggers verzekering dat de ethiek vanuit het verblijf van de mens gedacht moet worden, zijn deze stemmingen natuurlijk van eminent belang. De tastende wijze waarop Heideggers denken zich hier beweegt duidt niet op onmacht, maar getuigt van de moeite die het denken zich moet getroosten om in het 'naamloze te bestaan' (BüH, 9); verre te blijven van vaste bepalingen.

Het denken van het verblijf van de mens is ook de inzet van de voordracht

"...*dichterisch wohnet der Mensch*". Een fragment uit Hölderlins dichtkunst luidt : "Voll Verdienst, doch dichterisch wohnet der Mensch auf dieser Erde". 'Vol verdienste', zo toont de geweldige 'vooruitgang' van wetenschap en techniek. Maar : 'dichterlijk' woont de mens. Dit dichterlijk wonen geschiedt echter nauwelijks meer. Het wonen is een bezitten en toeëigenen geworden. De aarde wordt verbruikt. Wederom dient zich het probleem aan in kort bestek het 'dichterlijk wonen' te schetsen. Wellicht is het verhelderend om het 'dichterlijk wonen' tegenover het 'schöner wohnen' van de moderne mens te plaatsen. Het dichterlijk wonen gaat niet op in het manipuleren en organiseren van het verblijf, maar tracht 'plaats te vinden', terughoudend te verwijlen bij het geheim van de dingen. In een woordspeling die in enen het probleem van de vertaalbaarheid van Heideggers denken aangeeft, noemt Heidegger de mensen de 'Be-dingen' (VA, 179); de mens beschikt niet over de dingen, maar de dingen zijn tevens de voorwaarde van zijn bestaan. Deze voorwaarde tracht Heidegger in de laatste periode van zijn denken vanuit het 'viertal' ('Geviert') te doordenken. De metafoor van het viertal van sterfelijken en onsterfelijken, hemel en aarde biedt Heidegger de mogelijkheid van een denken waarin de menselijkheid van de mens weer werkelijk (een) plaats kan vinden. De mens poseert niet meer als absoluut subject en evenmin als op zichzelf betrokken *Dasein*. De mens vindt als de sterfelijken (het enkelvoudige *Dasein* is het meervoudige 'sterfelijken' geworden) een andere be-stemming<sup>16</sup>.

## Slot

In de paragraaf over de poging om vóór de ethiek te denken, is geweest op een normatief dat in het project van de zijnsvraag zelf lijkt schuil te gaan. Aan het *hernemen* van de zijnsvraag als zodanig lijkt de beslistheid ('Entschlossenheit') ten grondslag te liggen. In het later werk keert dit normatief in 'bezonnen' gedaante terug. Van bijzonder belang is in deze het motief van de 'beslissing' ('Entscheidung') in Heideggers *Beitrage zur Philosophie*<sup>17</sup>. Met dit begrip herneemt Heidegger de op het zijn van het *Dasein* geënte 'Entschlossenheit' vanuit het zijn zelf. Ook de 'Entscheidung' voltrekt zich overigens niet buiten de mens om (BzPh, 17). De beslissende vraag luidt echter niet langer : wie wij zijn" (SuZ, 45), maar : "of wij zijn" (B, 51). Onder het kopje *Die Entscheidungen* beschrijft de 'Hamlet uit het Zwarte Woud' de beslissingen waarom het gaat. "Of de mens subject wil blijven, of zijn *Da-sein* fundeert"; en "Of het zijn zich uiteindelijk onttrekt, of dat deze onttrekking de eerste waarheid en de andere aanvang van de geschiedenis wordt" (BzPh, 90-91). Eerst in deze beslissingen voltrekt zich de nood-zakelijke '*Verwandlung des Menschen selbst*' (BzPh, 84).

Het doorbreken van de zijnsvergetelheid in de beslistheid en van de zijnsverlatenheid in de beslissing is een contante in Heideggers denken. De vraag is eerder gesteld : valt hier niet een normatief op te merken, een

normatief dat meer in het algemeen de 'wil tot waarachtigheid' zou kunnen worden genoemd. Dit is een motief dat de Westerse filosofie als zodanig beheerst — dus ook de cynische en sceptische traditie — en dat zich in een uitzonderlijke gedaante toont bij Nietzsche, bij Heidegger en bij de post-modernen. Deze wil tot waarachtigheid : de inzet, recht te doen aan hetgeen zich toont en aan hetgeen zich aan elke bepaling onttrekt, lijkt het laatste bastion van de filosofie, een bastion dat zelfs de post-modernen niet hebben weten te slechten. Want *vanwaar* de afschaffing van de ware wereld; *vanwaar* de zijnsvraag en de 'Entscheidung' en *vanwaar* het project van de post-modernen ? Vooral de relatie Nietzsche-Heidegger zou hier verder moeten worden uitgewerkt. Ook Nietzsche beoogt tenslotte een fundamentele verandering van de mens. Weliswaar worden bij Heidegger de 'weinigse zeldzamen' bijgestaan door 'talrijke bondgenoten' en 'vele op elkander aangewezenen' (BzPh, 96-97), de denkbeweging is dezelfde : het doorbreken van de miskenning van hetgeen 'eigenlijk' geschiedt : het leven, respectievelijk het zijn<sup>18</sup>.

Desondanks is grote voorzichtigheid geboden, wanneer wij menen dat hiermee de 'moraal' van Heideggers denken zelf is blootgelegd. Dit komt vooral door de wijze waarop Heidegger het 'initiatief' van de mens denkt. In het latere werk benoemt Heidegger de vele verschillende gedaanten van het vragende en wachtende denken : de ontvankelijkheid voor en de indachtigheid van het geheim van zijn. De voorbereidende 'wil tot het niet-willen', kan in een 'niet-aflatend moedig ('herzhaftig') denken overgaan in het werkelijk wachten van de Gelatenheid, van de Schroom en van de Ingehoudenheid (G, 30 v.). Van een eenzijdig initiatief van de mens is geen sprake. "Geen verandering komt zonder vooruitleidend geleide" schrijft Heidegger in *Überwindung der Metaphysik* (VA, 99). In de *Beiträge zur Philosophie* stelt Heidegger expliciet de vraag die in SuZ verzwegen bleef : "Waarom moeten überhaupt beslissingen vallen ?" (BzPh, 92). Het antwoord luidt : "De beslissing valt hierdoor, dat de noodzakelijkheid van de uiterste opdracht uit de innerlijke nood van de zijnsverlatenheid ervaren en tot bestendige macht gemachtigd wordt" (BzPh, 96). Deze 'opdracht' wordt vanuit de beslissing (en dus niet vanuit de beslistheid) gedacht. Hierop luidt de welhaast procedurele vraag : "Waardoor valt de beslissing ?" (BzPh, 96). Aansluitend op bovenstaand fragment wijst Heidegger op de mogelijkheid van het 'geschenk' of van het uitblijven van de 'toekomstigen'. Toch is het onjuist te stellen dat Heidegger, zoals vaak beweerd wordt, hier (en eerder in SuZ) slechts 'mogelijkheden' schetst. Een dergelijke interpretatie behoeft een radicale (lees : emfatische) bezinning op het begrip 'mogelijkheid' vanuit het ver-mogende van de zijnsbeschikking. Het gaat om een mogelijkheid die het denken vermag; die als zodanig het ver-mogen van het denken uitmaakt. Het ver-mogen van het denken is de 'uit-nodigende nood van de nood-zaak'. De noodzaak is de uit-nodiging van het zijn in een bepaalde constellatie van zijn en *Dasein*. Het samenstel van zijn en *Dasein* 'nodigt' (!) tot de beslissing.

Het is vooral dit laatste thema — een denken vóór de tegenstelling van individuele vrijheid en onvoorwaardelijk lot — waarvoor in het project 'Heidegger verder denken' een belangrijke plaats moet worden ingeruimd. In dit oriënterend essay is vooraansnog getoond dat Heideggers denken wel degelijk — zo niet bij uitstek — aanknopingspunten biedt voor de vraag naar de ethiek, 'after virtue'.

## Noten

\*Herwerking van een lezing, gehouden voor de 'Vereniging Thomas van Aquino' te Utrecht op 4 november 1989.

<sup>1</sup>Vgl. J.P. Fayé, *Heidegger et le nazisme*, Paris, 1987; R. Minder, *Heidegger und Hebel oder die Sprache von Messkirch*, Frankfurt a.M., 1968; A. Schwan, *Politische Philosophie im Denken Heideggers*, Köln, 1965; J. Habermas, *Politik-philosophische Profile*, Frankfurt a.M., 1987.

<sup>2</sup>Ik plaats ethiek tussen aanhalingstekens om te benadrukken dat het hier niet om een traditionele ethiek of ethische filosofie gaat. Het bezinnende denken voltrekt zich vóór het onderscheid van ethos, moraal en ethiek. Toch spreekt Heidegger wel van een ethiek en wel van een 'oorspronkelijke ethiek' (BüH, 41). Analooq zouden vanuit het bezinnende denken een 'oorspronkelijke' fysica en logica ontwikkeld kunnen worden en Heidegger heeft hiertoe ook verschillende aanzetten gegeven. In alle drie gevallen, gaat het niet om een desavouering, maar om een hername van hetgeen tot nog toe slechts metafysisch geduid werd. Zie ook: W. Marx, *Gibt es auf Erden ein Mass? Grundbestimmungen einer nicht-metaphysischen Ethik*. Hamburg, 1983.

<sup>3</sup>Een aanzet tot deze discussie bieden enkele bijdragen in de bundel *Heidegger und die praktische Philosophie*, A. Gethmann-Sieffert & O. Pöggeler (Hrsg.), Frankfurt a.M., 1988.

<sup>4</sup>*Heideggers dwelling*, in: *Rotterdamse Filosofische Studies IX*, H.A.F. Oosterling & A.W. Prins (red.), Rotterdam, 1988, blz. 9 v.

<sup>5</sup>In *Das Prinzip Verantwortung* (Frankfurt a.M., 1979), wijst Jonas op de noodzaak van een 'umdenkende Ethik', met een 'nieuw soort imperatieven'. Het bereik van onze beslissingen reikt in het tijdperk van de techniek niet alleen tot ver buiten onze onmiddellijke omgeving, maar betreft tevens het bestaan van toekomstige generaties (a.a.O., blz. 58).

<sup>6</sup>Een aparte vermelding verdienen de pogingen tot een hername van de praktische filosofie van Aristoteles en de moraalfilosofie van Kant. In Aristoteles' 'fronésis'-begrip lijken aanknopingspunten te liggen voor 'niet-metafysische' ethiek. In de *Nicomachische Ethiek* stelt Aristoteles immers het primaat van het praktische weten en van de situatie ten opzichte van de idee van het Goede. Toch moet — vanuit Heidegger — worden bedacht dat wel de situatie beslissend is (vgl. SuZ, 299), maar dat deze niet primair vanuit de handeling wordt gedacht, maar veeleer als een 'plaatsvinden' of 'in het werk stellen' van waarheid (vgl. *Der Ursprung des Kunstwerkes*, in: *Holzwege* (Hw), Frankfurt a.M. 1950, blz. 1-73). De hername van Kants moraalfilosofie in de Heidegger-lectuur richt zich vooral op SuZ. In de Daseinsanalyse liggen inderdaad 'wegen terug naar Kant'; zo kan de kantiaanse bepaling van de mens als 'Zweck an sich selbst' eenvoudig worden herkend in de bepaling: "Das 'Um-willen' betrifft aber immer das Sein des Daseins, dem es in seinem Sein wesenhaft um dieses Sein selbst geht" (SuZ, 84). Vgl.

A. Ferry & L. Renaut : *La dimension éthique dans la pensée de Heidegger. De Heidegger à Kant* in : *Nachdenken über Heidegger*, U. Guzzoni (Hrsg.), Hildesheim, 1980) en van dezelfde auteurs : *Heidegger et les modernes*, Paris, 1985.

<sup>7</sup>Vgl. *Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie* (zomersemester 1919); *Gesamtausgabe*, Bd. 56/57 (GA 56/57).

<sup>8</sup>O. Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen, 1963, Hoofdstuk 2.2; H. Fahrenbach, *Existenzphilosophie und Ethik*, Frankfurt a.M. 1970; G. Visser, *Nietzsche & Heidegger. Een confrontatie*, Nijmegen, 1989. Over de invloed van Dostojewski op Heidegger is tot nog toe weinig geschreven, hoewel (auto-)biografisch meermalen op Heideggers grondige Dostojewski-lectuur is gewezen. Voor het onderhavige thema is vooral Dostojewski's 'fenomenologie van de grilligheid' van belang (*Herinneringen van een die onder de grond leeft*, Hoofdstukken 8 en 9 (div. uitg.)).

<sup>9</sup>*Ontologie. Phänomenologische Hermeneutik der Faktizität, Gesamtausgabe*, Bd. 63, Frankfurt a.M. 1988; *Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung, Gesamtausgabe* Bd. 61 (GA 61), Frankfurt a.M., 1985.

<sup>10</sup>De ontwijkende beweging van de 'Reluzenz' en de uitwijkende beweging van de 'Praestructuur' worden in het college nader aangeduid als de 'elliptische' respectievelijk 'hyperbolische' tendens van het leven. Ook deze geometrische metaforen, wellicht de fossielen van Heideggers confrontatie met Husserl, worden al snel losgelaten.

<sup>11</sup>Al in de 'Anhang' bij het college van 1923 richt Heidegger krachtige vermaningen tot de filosoferende. Onder (later toegevoegde) opschriften als 'Worauf es ankommt' (Blatt 6) kapittelt Heidegger de 'lichtvaardigheid' van de 'schoolse' Westerse filosofie (GA 63, 182 v.).

<sup>12</sup>Een voor de hand liggende vraag is nu : Is SuZ een 'meta-ethiek' ? Dit lijkt mij geen onverdeeld gelukkige formulering. Weliswaar beschrijft Heidegger de mogelijkheidsvoorwaarden van de ethiek en bedrijft zo meta-ethiek in praktijk. Toch moet bij de formulering 'meta-ethiek' gehoeud worden voor een mogelijke verwantschap met de 'metafysica'. Elk dergelijk onderzoek neigt ertoe schatplichtig en gebonden te blijven aan datgene waarop het zich richt. Niet ten onrechte stelt Heidegger telkens weer, dat de metafysica uiteindelijk *fysica* blijft, een denken van het zijnde. Wat Heidegger beoogt is geen bezinning 'op' de ethiek (waarmee deze als gegeven verondersteld is) maar een denken vóór de ethiek. Vgl. B. Sitter, *Dasein und Ethik. Zu einer ethischen Theorie der Existenz*, Freiburg/München, 1975.

<sup>13</sup>Heideggers interpretatie van het voor-Socratische denken is onder scherpe kritiek gesteld; Heidegger zou veel te veel in dit fragmentarisch overgeleverde denken hebben gezocht. Toch moet worden ingezien dat reeds de benaming 'voor-socraten' een zwaktebod is, waarmee dit denken al op voorhand als een voorspel op Plato wordt beschouwd en als zodanig wordt geïnterpreteerd. (Het begrip 'voorsocraten' is welbeschouwd even armoedig en misleidend als de aanduiding 'post-modernen').

<sup>14</sup>Het beslissende inzicht van Heideggers interpretatie van het voor-socratische denken (en hierbij moet nadrukkelijk verwezen worden naar *Der Spruch des Anaximander* (in *Holzwege*) is dat er een diepere samenhang bestaat tussen hetgeen als het 'ene', als 'vuur' of als het 'onbepaalde' als 'zegging van zijn' ter sprake wordt gebracht. Het betreft hier : niet iets dat 'is', geen grond of oorzaak, maar het gebeuren van dat wat is.

<sup>15</sup>*Gelassenheit*. Tübingen, 1959, blz. 23 v.

<sup>16</sup>Hier ligt de taak Heidegger 'verder te denken'; vergelijk : W. Marx, *Gibt es auf Erden ein Mass ? Grundbestimmungen einer nichtmetaphysischen Ethik*, Hamburg, 1983; W. Marx, *Ethos und Lebenswelt. Zum Mass des Mit-Leiden-Könnens*, Hamburg, 1986; W.



Schirmacher, *Technik und Gelassenheit*, Freiburg/München, 1983.

Ook aanvullingen zijn hierbij noodzakelijk. Eerder werd erop gewezen dat Heideggers 'Heimat'-gedachte niet opgaat in plattelandsromantiek; en hoewel hij in *Bauen Wohnen Denken* op de 'zijnsverwantschap' van de houten brug bij de molen met de grote verkeersbrug wijst (VA, 153) is het evident dat Heidegger weinig begrip toonde voor de 'grote stads-'Ereignis' en de mogelijkheid daar niet alleen gehaast of liederlijk, maar ook 'dichterlijk' te wonen. Een poging in deze richting ondernamen: E. Bolle, *Verwaaide Stad. Voor een architectuur van de afwezigheid*; in: *De Nieuwe Weelde VI*, blz. 6-9; zie ook: Ch. Norberg-Schulz: *Kahn, Heidegger and the architectural Language*, in: *Existence, Space and Literature*, London, 1972.

<sup>17</sup>*Gesamtausgabe* Bd. 65 Frankfurt a.M. 1989 (BzPh). De 'Beiträge' zijn een opmerkelijke proeve van Nietzscheaans filosoferen. In de geest van Nietzsche stelt Heidegger hoe slechts de 'zeldzamen', die 'de hoogste moed tot eenzaamheid bezitten en de adel van het zijn denken' de persisterende onmacht tot *Da-sein* vermogen te doorbreken.

<sup>18</sup>Vgl. P. van Tongeren, *De Moraal van Nietzsches Moraalkritiek*, Nijmegen, 1987.