

DENKEN OVER ETHIEK IN HET LICHT VAN HEIDEGGERS DENKEN

Arie J. Leijen

Twee dingen vallen onmiddellijk op wanneer we zoeken naar de mogelijkheid van een ethiek in de filosofie van M. Heidegger. Het eerste wat opvalt is de grote terughoudendheid van Heidegger ten opzichte van de ethiek. Het tweede is dat mensen die zich met Heideggers filosofie bezig houden dikwijls het vermoeden hebben dat er bij deze filosofie aanknopingspunten te vinden zijn voor een ethiek. Ik wijs bijvoorbeeld op het werk van W. Marx *Gbt es auf Erden ein Masz* (Hamburg, Meiner, 1983) en naar het twaalfde hoofdstuk van het werk van J.J. Kockelmans *On the Truth of Being; reflections on Heidegger's later philosophy* (Bloomington, Indiana University Press, 1984. In dit laatste werk vindt men ook een uitgebreide literatuurlijst over het onderwerp).

Heidegger werd expliciet voor de vraag gesteld naar een mogelijk aanknopingspunt in zijn filosofie voor de ethiek door Jean Beaufret aan wie hij op dit punt een uitgebreid antwoord formuleerde in de *Brief über den Humanismus*¹. In deze brief brengt Heidegger grondige wijzigingen aan in het begrip van het humanisme, zoals dat gemeenlijk wordt opgevat en dat volgens Heidegger afkomstig is uit de hellenistische periode, die ook de verkaveling van de wijsbegeerte in zwang gebracht heeft in *Physica*, *Logica* en *Ethica*. Heidegger zoekt in zijn meditatie over de betekenis van het humanisme naar een denken dat aan deze verkaveling van de wijsbegeerte voorbijkomt, het denken van het Zijn zelf. De uitspraak dat de mens de hoeder is van het zijn is uit deze brief afkomstig.

In onmiddellijk verband met wat we de ontologische situatie van Heideggers denken zouden kunnen noemen, staat een enkele opmerking over de verhouding tussen ontologie en ethiek. Jean Beaufret deelt Heidegger mee, dat hij reeds lang zoekt naar de mogelijkheid om de betrekking tussen ontologie en ethiek nader te preciseren. En Heidegger begrijpt Jean Beaufret blijkbaar zo, dat deze het mogelijk en noodzakelijk acht om de ontologie te vervollledigen door een ethiek. Ook hier stelt Heidegger grote vraagtekens. Het onderscheid tussen ontologie en ethiek is een onderscheid dat bedenkelijk is in de dubbele zin van het woord en Heidegger wijst er op dat uit de vraag onrust blijkt over dit onderscheid en mogelijke scheiding (BH 38 [63]).

De brief over het humanisme tracht een betekenis van humanisme te winnen vanuit de zijnsverhouding die de mens is. Als we vasthouden aan de overgeleverde termen, zonder het problematische ervan toe te lichten, zouden

we moeten zeggen dat Heidegger ethiek of de vraag naar humaniteit verbindt met ontologie, met de vraag naar het zijn.

De *Brief over het humanisme* begint echter met een andere mogelijke suggestie. "Wij denken over het wezen van het handelen nog lang niet diep genoeg na" (BH 5 [27]). Humanisme en ethiek zijn een zaak van de praxis en niet van de theorie. Natuurlijk, ook dit is een onderscheid dat door Heidegger problematisch wordt gemaakt. Maar het grote werk *Sein und Zeit* van 1927 geeft blijk van een voorkeur voor het zorgend omgaan met de werkelijkheid, een zorg, die in de omgang met anderen een specifieke modaliteit heeft in 'Fürsorge'. Het eerste licht dat valt op het *Dasein* is een licht dat schijnt in de praxis. In de zorg heeft de werkelijkheid waarmee het *Dasein* omgaat het karakter van 'Zu-handenes' en pas in de tweede instantie is op grond van deze omgang de theoretische houding mogelijk. Het zou zeker te ver gaan als we zouden beweren, dat Heidegger in *Sein und Zeit* het praktische het primaat zou hebben gegeven boven het theoretische. Ook in *Sein und Zeit* heeft de zijnsvraag de voorrang. Maar het is toch zo dat het zijnsbegrijpen zich onthult in de praktische omgang met de werkelijkheid. In de brief over het humanisme en later in de inleiding tot de metafysiek krijgt het handelen alle aandacht. In de *Einführung* wordt zelfs al gesproken over de techniek (in Griekse zin) in relatie tot de 'dikè' (in Griekse zin).

Het zou dus mogelijk moeten zijn om Heideggers denken te volgen en uit te diepen langs de lijn van het handelen en dat in het onderscheid en de samenhang, die in de Griekse wijsbegeerte al gekend en ook een vraag was, namelijk het onderscheid en de samenhang als ethisch en als technisch handelen. Maar ook dan bewegen we ons weer in het kader van een onderscheid dat intussen, naar mate de techniek de zin gekregen heeft van technologie, wel zeer problematisch is geworden. In de moderne techniek, die de beheersing is van de werkelijkheid als materiaal is de ethiek niets anders dan de uiterste controle over deze beheersing : zij is het beheersen van het beheersen en staat onder de macht van het technische denken.

Maar het is zeker mogelijk om het thema via de techniek en het technische tijdperk aan de orde te stellen. Voor de latere Heidegger is de techniek bij uitstek de 'zaak van het denken'. De techniek is de vorm waarin voor ons, in onze constellatie, de zijnsvraag zich aandient. De techniek is een ontologische positie, die zijn wortels heeft in de metafysiek van de subjectiviteit. Nu is de ontologische positie van de techniek zowel de mogelijkheid als het struikelblok voor een nadenken over de ethiek in een reflectie op het werk van Heidegger. Het struikelblok is de 'ontologisering' van het praktische leven.

Hoe die ontologische betekenisverschuiving in zijn werk gaat wordt ons ook gedocumenteerd duidelijk, nu wij beschikken of gaan beschikken over de studies die Heidegger heeft gemaakt van de filosofie van Aristoteles ter voorbereiding van SZ., met name van de *Ethica Nicomacheia* (Zie F. Volpi. *Dasein comme Praxis : l'assimilation et la radicalisation heideggerienne de la philosophie pratique d'Aristote*. In : *Heidegger et l'idée de la Phénoménologie*.

Dordrecht, Kluwer, 1988, blz. 1-42 en J. Taminiaux *Poiesis et Praxis dans l'articulation de l'ontologie fondamentale*. Idem, blz. 107-126)². Uit het materiaal blijkt dat Heidegger voor de analyse en uitdieping van de *Sorge*, gebruik heeft gemaakt van de *Ethica Nicomacheia*, met name van het zesde boek. Volpi benadrukt evenwel de ontologische radicalisering, die Heidegger doorvoert met de aristotelische ethische categorieën (zie bijvoorbeeld Volpi blz. 17, 22).

*

Ondertussen wordt het zinnig een andere vraag aan de orde te stellen. Wat zoekt een ethicus bij Heidegger? Wat is er in het werk van Heidegger dat hem of haar als belangrijk voorkomt? Als hij al de bekoring heeft om bij Heidegger te rade te gaan is het de moeite waard te vragen welke ideeën bij de ethisch geïnteresseerden leven en wat ze Heidegger vragen of wat ze aan hem willen ontlokken. Er zijn meer invalshoeken mogelijk om het wezen van moraliteit in het vizier te krijgen. Niet alle kunnen rekenen op een serieuze discussie omdat ze te ver afstaan van de filosofische positie van Heidegger.

Een eerste invalshoek is ten tijde van het verschijnen van SZ en daarna altijd aangeboord in het thema van het existentialisme. De morele situatie is voor de existentialistische levenshouding van belang (cfr. Sartre-Jeanson)³. Maar daarvoor moet het dan wel mogelijk blijken om Heideggers *Sein und Zeit* te lezen als een specimen van existentialistische filosofie. En daarvoor kan men SZ toch niet verslijten, Heidegger heeft daarover zelf enige duidelijke dingen gezegd in de *Brief over het humanisme* (BH 18 [41]).

SZ lijkt wel enige aanknopingspunten te bieden voor een ethiek als we letten op zijn analyse van de zorg, omdat die zorg ook het zijn met en de zorg voor anderen inhoudt. Maar die invalshoek is er slechts voor degenen, die ethiek beperken tot intersubjectiviteit of gemeenschap, tot verhoudingen tussen mensen. Het lijkt me niet dat we op dat punt veel van Heidegger te verwachten hebben, maar evenmin dat we graag naar de moraliteit tot 'Mitsein' beperkt kunnen houden.

Ethici die het morele leven trachten te onderbouwen met een waardenfilosofie zullen bij Heidegger geen houvast vinden. In het beste geval zullen zij na lezing van de *Inleiding in de metafysica* terugkeren van de dwalingen hunner wegen en weten dat de waardenfilosofie de vrucht is van de metafysiek van de subjectiviteit.

We hebben een serieuzere kans op een mogelijke aansluiting, minstens op een mogelijke discussie als we onze aandacht vestigen op thema's als 'zelf-zijn', 'vastbeslotenheid', 'heelheid' (*Ganzheit*) 'authenticiteit'. De ethiek leeft immers van de idee van autonomie en vrijheid, van beslissing en verantwoordelijkheid. Hoewel Heidegger geen directe aanleiding geeft om te denken dat we hier te maken hebben met de *personalitas moralis* verwijst hij toch minstens naar categorieën die een zedelijke betekenis hebben, zoals schuld en geweten. De ethische toon die we denken te kunnen vernemen wint aan helderheid in het

licht van de invloed die de lezing van Aristoteles' *Ethica* heeft gehad op de totstandkoming van SZ. Maar, zoals eerder al is opgemerkt, kunnen we daaruit geen onmiddellijke conclusies trekken voor een houdbare ethische betekenis van en in het werk van Heidegger. Zeker kan het niet zo zijn, dat we een ethiek van het aristotelische type kunnen terugdestilleren. Er is echter wel een aanknopingspunt. De ontologiserende betekenisverschuiving waarop Volpi zo de nadruk legt, biedt de mogelijkheid tot nauwer contact met en een fundamentele discussie over de zin van de moderne ethiek. Want de moderne ethiek stelt de eis van strenge normering en begronding en de Daseinsanalyse kan ons duidelijk maken, wat daarvan de waarde en de geldigheid is. Het komt mij voor dat langs die omweg Heideggers denken de relevantie van Aristoteles' *Ethiek* in het licht stelt. Moreel leven en ethiek kunnen niet zonder woorden als verantwoordelijkheid en toerekeningsvatbaarheid en ook niet zonder metaforen als rechterstoel van God of van de rede, wrekende gerechtigheid, laatste oordeel. Dit begrippenapparaat wijst op begronding, eventueel op ongegrond-zijn, op mogelijkheid of onmogelijkheid tot rechtvaardiging. Rechtvaardiging van het bestaan wordt pas ernst wanneer het bestaan op het spel staat. Dan komen ethiek en ontologie naar elkaar toe. Iedere ethiek (en politiek) zal de vraag moeten opnemen die vraagt naar de mogelijkheid van een uiteindelijke eenheid en verzoening. Als we ethiek zo begrijpen dan is een uiteenzetting met Heidegger niet alleen mogelijk maar zelfs nodig. Morele vragen, die tasten naar de mogelijkheid van rechtvaardiging van het bestaan kunnen door een nauwkeurige lezing van Heidegger heengaan en dan door deze lezing heen uitgekristalliseerd worden. Het resultaat ervan zal bescheidener zijn dan de pretentie die van een ethisch appèl uitgaat, maar gewaagder dan een roep om een eigentijdse ethiek durft te beluisteren.

Tenslotte, maar niet het geringste : ethiek begrijpt zichzelf als een kritisch onderzoek naar zeden en gewoonten. Zij zoekt naar het ethos dat stand houdt. In de *Brief over het humanisme* zegt Heidegger dat de oorspronkelijke betekenis van ethos verblijf of woonplaats is "Het woord noemt het open domein, waarin de mens woont" (BH 39 [65]). Daarmee verklaart hij dan een fragment van Heraclitus (119) : "De mens woont in zover hij mens is, in de nabijheid van God" (BH 39 [65]). En overeenkomstig de grondbetekenis van het woord ethos heeft de ethiek dan de taak om het 'verblijf van de mens' te overdenken en dat betekent dat de oorspronkelijke ethiek het denken van de waarheid van het zijn is (BH 41 [67]). Ik meen dat deze tekst de enige is waar Heidegger zich zo expliciet over de ethiek uitspreekt.

Maar in de *Inleiding in de metafysiek* lijken we een ander geluid te horen. Van het onderscheid tussen zijn en denken zoekt hij 'voor hulp en aanwijzing' steun bij de eerste rei van de *Antigone* van Sophocles. Hij maakt daarvan zelf de vertaling. De rei begint met de zin : "polla ta deina" en Heidegger vertaalt met "veelvuldig is het Unheimliche". De vertaling is mogelijk hoewel 'Furchtbaar' meer voor de hand gelegen zou hebben. Heidegger rechtvaardigt de

vertaling vanwege het verband dat Unheimlich heeft met Heimisch, Gewöhnt, Geläufig etc. (EM blz. 14-115). Veelvoudig dus is hetgeen zonder huis en daarom schrikwekkend is. Maar boven de mens uit is er niets dat zich zó, zonder thuis en schrikwekkend bovenal beweegt. De Heidegger-Sophocles ziet de mens als het wezen dat niet thuis is in een ongestoorde natuur, noch bij wat zede en gewoonte is; de mens is het wezen dat de grenzen van wat zijn tehuis uitmaakt, doorbreekt en daarom is hij 'unheimlich' geworden. Hoe verhoudt zich deze Unheimlichkeit met het ethos van de *Brief over het humanisme* ?

*

Heidegger biedt mogelijkheden voor de ethiek, maar hij laat niet blijken welke. De gedachten van 'zelfzijn', 'rechtvaardiging' en van de mens als 'het wezen dat de omheining doorbreekt van de plaats waar hij thuis is, het wezen zonder thuis' (EM blz. 120) komen het dichtste bij de zaak.

Maar Heidegger had toch al zelf gezegd wat voor hem ethiek is in de oorspronkelijke zin van het woord ? Het is het denken dat de waarheid van het Zijn denkt als het oorspronkelijke element van de mens als van een eksisterende (BH 41 [67]). Dit denken was dan ook al eerder een handelen genoemd, dat iets realiseert, namelijk de betrekking van het Zijn tot het wezen van de mens (BH 5 [27]). Wat valt er dan nog meer te zeggen dan dit verder toe te lichten en vooral erin door te dringen ? En bovendien lijkt hier Heidegger op zijn wijze aan te sluiten bij een Oude Griekse traditie, die zelfs nog bij Aristoteles zijn weerklink heeft : de hoogste praxis is de *praxis tou alêtheuein*. Wat er verder nog te doen en te zeggen valt, lijkt mij, is dat de ethiek een levensvorm wil aanduiden en expliciteren. Het morele leven is een *eu zên*, een goed leven zonder meer. En Aristoteles moet begrepen hebben dat een theoretische verhandeling daarvoor niet voldoende is, dat het nodig is om denkend binnen te dringen binnen een leven, dat tot ontplooiing zoekt te komen binnen de grenzen van het menselijk kunnen. Heidegger zou zich bij Aristoteles thuis kunnen voelen en hij heeft niet voor niets zich met de *Ethica Nicomacheia* bezig gehouden.

Maar nogmaals : blijkbaar laat Heidegger het toch niet toe, dat we aan zijn denken een ethiek ontlenen. Waarom niet ? Ik vermoed dat er op die vraag twee antwoorden te geven zijn. Een eerste antwoord is het meest voor de hand liggende. In een gewone en ook praktische betekenis van het woord moet een ethiek praktische aanwijzingen geven in de vorm van normen en regels, waaraan mensen gebonden zijn of waartoe ze verplicht zijn. Dat hoeven we bij Heidegger niet te verwachten. De graad van reflectie zou hem te weinig wijsgerig kunnen zijn, in ieder geval zou een dergelijke reflectie niet binnendringen in de eigenlijke vraag van het denken die ook beslissend is voor de ethiek. Op het eind van de *Brief over het humanisme* is hij daarover duidelijk. "Slechts vanuit de waarheid van het zijn kan de toewijzing van die aanwijzingen komen, die voor de mens wet en regel moeten worden" (BH 44

[70-71]). En verder wordt gezegd dat wezenlijker dan het opstellen van regels is, dat de mens de weg tot het verblijf in de waarheid van het Zijn vindt "Pas als de mens zich hier ophoudt is hem de ervaring van het houdbare gegund" (BH 45 [71]).

Een tweede antwoord is ingewikkelder. In wezen is het gelijk aan het eerste, maar het gaat ons nu om het samenspel van invalshoeken en van niveau's van denken. We moeten meteen al opmerken, dat het niet aangaat om ethiek te beperken tot het 'opstellen van regels'. Op die manier kan Heidegger de ethiek wel buiten de deur willen houden, maar iedere ethische bezinning van enig gehalte zal doorstoten van de regels en wetten naar de grond. De aristotelische achtergrond zou ons hier een stap dichterbij Heidegger kunnen brengen. Maar daarmee wordt het probleem niet onmiddellijk helder.

Een voorlopige aanduiding zou opnieuw tweeledig zijn, een dubbel spoor aanwijzen. 1e. Wat Heidegger in de ethiek afwijst of waartegen hij zich verzet is een ontwikkeling die binnen de ethiek zelf nawijsbaar is en daar ook vragen en twijfels oproept. In de mate namelijk dat de ethiek afstand neemt van Aristoteles of breder, van het Griekse denken, verwijderd zij zich steeds meer van het leven en wordt theorie. Die overgang is nawijsbaar in de overgang van deugd als centraal thema van de ethiek naar normen en wetten. Normen en wetten zijn beter te kaderen binnen een theoretische verantwoording. Het is wellicht tekenend dat Heidegger in de *Brief over het Humanisme* verwijst naar regel en wet, omdat dat het beeld is dat hij van ethiek heeft (dus in zijn kantiaanse en neokantiaanse vorm). 2e. Daardoor ondergaat de ethiek hetzelfde lot als de metafysiek, het lot dat samen te vatten is als de *Seinsvergeessenheit*. Voor de ethiek is *Seinsvergeessenheit* de idee van een volkomen rechtvaardiging door begronding van het menselijke bestaan. Deze gedachte wordt al opgenomen in SZ en krijgt daar zijn beslag. Op dit punt kom ik nader terug.

Eerst wil ik aangeven welke merkwaardige situatie zo ontstaat. Heidegger heeft een grote afstand tot de ethiek. Meer nog dan de logica lijkt hij de ethiek te beschouwen als een vorm van denken die behoort bij de ontotheologische structuur van de metafysica en die daarbinnen het minst interessant is, omdat zij niet dwingt tot de eigenlijke vraag.

Tegelijk heeft hij aandacht van het leven als ontplooiing van een eigenlijk kunnen zijn. Daarvoor zijn kostbare aanwijzingen bij Aristoteles te vinden. Waarschijnlijk heeft Heidegger daarvan intensief gebruik gemaakt. Maar het type ethiek dat voor Aristoteles wordt voorgesteld heeft juist niets gemeen met de begondingsdrijf van moderne ethici. Dat maakt haar aantrekkelijk om vele redenen, maar vooral aantrekkelijk voor ons thema. Niet alleen aantrekkelijk maar ook opmerkelijk. Want een ethiek die zich bevrijdt van rechtvaardigings- en begondingsdrijf zou dan wel eens de koninklijke weg kunnen zijn naar het denken van het zijn. Nog sterker : een denken dat zich laat inspireren door wat Aristoteles te zeggen heeft zou zelfs een verklaring kunnen bieden waarom de ethische reflectie in haar denken over verantwoordelijkheid zich laat gaan in een

verantwoordingsdrift, waardoor dit subject geen moreel subject meer kan zijn ofwel omdat het niet meer zou kunnen handelen ofwel omdat het zich heeft onttrokken aan een situatie, dus over alles kan oordelen in een allesoverziende blik. Het lijkt me niet voor niets, dat Heidegger in contexten, waarin de ethiek een rol zou kunnen spelen negatief spreekt over wereld- en levensbeschouwingen (Bijv. BH 28 [52] en ook *Zeit des Weltbildes* in : *Holzwege* blz. 69-104).

*

Een tekst die onontkoombaar de éthiek in het geding brengt is de omvangrijke tekst van *Sein und Zeit* waarmee de 'Zweite Abschnitt' van SZ begint (§ 45) en vooral de eerste twee hoofdstukken van deze 'Abschnitt'. Het eerste hoofdstuk spreekt van het *Sein zum Tode* en het tweede over het 'eigenlijke kunnen zijn' en de 'vastbeslotenheid'. Dit tweede hoofdstuk (§ 54-60) houdt zich expliciet bezig met zaken als geweten en schuld. Ook hier zal Heidegger steeds duidelijk maken dat hij niet spreekt over de ethiek maar over een 'Fundamentalontologie', maar de lezer kan er toch niet omheen, dat schuld en geweten allereerst behoren tot het literaire genre van de ethiek en dat Heidegger ze ook uitlegt volgens betekenissen die hij ontleent aan een theologische en filosofische traditie. De verbinding met de ethiek lijkt me onontkoombaar. Maar deze verbinding wordt maar interessant als we proberen na te gaan om welk soort ethiek het zou kunnen gaan.

De fameuze themata van het tot-de-dood-zijn en het schuldig-zijn als een geweten-willen-hebben zijn ingekaderd in de vraag naar de eenheid van het *Dasein* als *Zorg*. De eenheid en de totaliteit van het *Dasein* staan op het spel vanwege de tijdelijkheid van het *Dasein* dat zich ontvouwt als een 'Sich-vorweg-schon-sein-als-Sein-bei'. Met andere woorden : de elementen van aanwezigheid, reeds zijn (verleden; facticiteit) en op zichzelf vooruit-zijn (toekomst) zijn elementen die niet gemakkelijk in hun samenhang gedacht kunnen worden, tenzij op de eenvoudige wijze dat het verleden niet meer is, de toekomst nog niet en dus alleen het heden telt. Daarmee is dan de filosofie of het denken over mens-zijn veroordeeld tot een denken over de aanwezigheid, een aanwezigheid die geen sporen draagt van wat was of zal zijn en dat wat was kan denken als nog aanwezig en wat komen zal als reeds aanwezig, of andersom gezegd een denken dat het niet verdraagt de aanwezigheid te denken als doortrokken van afwezigheid. De vraag naar eenheid en totaliteit gaat dan ook voor Heidegger om de eenheid van de structuurmomenten en hij spreekt van een totaliteit die gestructureerd of geleed is. Zo'n onderzoek kan niet meer heen om de modaliteit van de eigenlijkheid. Existenciaal-ontologisch is de zorg het best te karakteriseren als een kunnen-zijn. Existentie zegt kunnen-zijn, en ook eigenlijk kunnen-zijn (SZ, 233), omdat eigenlijk kunnen-zijn de ontologische structuur realiseert. We hebben niet te maken met twee niveau's, een niveau van de existentiële beslissing en daaronder het niveau van een indifferente ontologische structuur.

Het eigenlijke kunnen-zijn realiseert de existentiaal-ontologische structuur en die precies in zijn eenheid (SZ 234).

Als we de twee niveau's uit elkaar houden zouden we Heidegger met recht kunnen scharen onder het vaandel van de existentialisten, waar hij zelf met veel meer recht niet onder geschaard wenst te worden. Het gaat om de existentiaal-ontologische structuur van de totaliteit van het *Dasein*, maar deze is geen indifferente structuur, die zich laat zien op het niveau van de existentiële beslissing. Deze structuur *is* in de modus van de eigenlijkheid of de oneigenlijkheid en daarin *is* zij eigenlijk of oneigenlijk. Het is dan ook enigszins hachelijk om het thema van het schuldig-zijn uit te lichten uit het geheel van de vraagstelling. Want het thema figureert in het kader van de vraag naar de 'Ganzheit' van het *Dasein* en in dat kader brengt Heidegger de 'Ganzheit' naar de tijdelijkheid van het *Dasein*, de tijdelijkheid die de eenheid is in het uiteengelegd-zijn van de 'Sorge' in zijn structuurmomenten van reeds-zijn, op zich-zelf-vooruit-zijn en aanwezig-zijn-aan.

*

De analyse van het schuldig-zijn van het *Dasein* begint met een analyse van het geweten als roep van de zorg (SZ 274). Het geweten wordt uitgelegd in de metaforen van roep en stem. Heidegger legt het geweten uit als een roep die uitgaat van het zelf van het *Dasein* en zich richt tot het zelf (SZ 275). Het verschil tussen het *Dasein* als de roepende en het *Dasein* als diegene die in de roep wordt toegesproken is mogelijk door een ontologisch verschil waarin het *Dasein* zichzelf terugroept naar een ontologische positie, die in de gewone, alledaagse uitoefening van het bestaan verhuld blijft en die door Heidegger wordt genoemd de positie van 'Unheimlichkeit' (SZ 276). Het begrijpen of het verstaan van de roep van het geweten is een ommekeer in de zijnsvoltrekking van het *Dasein* waarin het *Dasein* zichzelf verstaat als een kunnen-zijn dat zijn kunnen-zijn moet realiseren volgens zijn eigen mogelijkheden, dus niet volgens algemene of ideale mogelijkheden. We zouden kunnen denken aan de aristotelische potentie-act-structuur in het zijn, mits we daaraan toevoegen dat het voor Heidegger niet gaat om mogelijkheden die nog besloten liggen in de potentialiteit van het zijnde, maar om het begrijpen van de actualiteit van het zijnde vanuit de mogelijkheid. Dan wordt immers duidelijk dat het kunnen-zijn aanwezig is in de beslissing die het *Dasein* maakt tot deze, mijn singulariteit. Heidegger zegt : De roep geeft niet een ideaal kunnen-zijn te verstaan; de roep ontplooit het (kunnen-zijn) als het altijd al gesingulariseerde van het altijd al zijnde van het *Dasein* (SZ blz. 280). Dit mijn singuliere zijn heeft zich gerealiseerd en zal zich realiseren zonder de mogelijkheid van een beroep op een algemeen kunnen-zijn als norm of ideaal, omdat het dan zou prijsgeven waarvoor het staat : dit singuliere zijnde te zijn en daarvoor verantwoordelijk te zijn.

De oproep tot dit kunnen-zijn is schuldig-zijn. Wanneer het *Dasein* zichzelf

verstaat als schuldig-zijn dan realiseert het zichzelf als schuldig-zijn. Schuldig-zijn is een zijnswijze van het *Dasein* en wel die waarin de *Sorge* als zijnsvraag en als zelfzijn in betrekking tot de zijnsvraag wordt geconstitueerd.

Nu maakt Heidegger een kleine omweg om tenslotte tot de kern van het schuldig-zijn te komen. Hij sluit duidelijk aan bij de klassieke traditie : het schuldig-zijn is verantwoordelijk voor een manco van iets wat er had behoren te zijn maar er niet is. Heidegger zegt daarvan dat de negativiteit, het niet-zijn, begrijpen als manco veronderstelt dat het schuldig-zijn maar mogelijk is ten opzichte van anderen, ten opzichte waarvan ik in gebreke ben gebleven en die mij daarvoor verantwoordelijk stellen. Het is kenmerkend dat Heidegger voor een goed begrip van schuldig-zijn deze vorm van schuldig-zijn loskoppelt van het zijn van het *Dasein* als schuldig-zijn. Het zijn voor de ander of het mede-anderen-zijn is immers geen specifiek of eigenstandig element dat (mede) constitutief is voor het *Dasein*. Sterker nog : de ervaring van schuld als van een manco behoort tot de ervaring van de werkelijkheid als objectief gegeven, waaraan dan iets mankeert, en op die manier schuldig-zijn is oneigenlijk.

Daarom wordt het schuldig-zijn als zijnsbegrijpen/zijnsrealisering teruggebracht tot het verstaan van een 'niet', van negativiteit zonder de bijkomende bepaling 'van wat had behoren te zijn'. De formele idee van schuldig-zijn is "grond zijn van een zijn dat door een niet is bepaald" (SZ 283). Het *Dasein* is schuldig als het zichzelf realiseert als grond voor een negativiteit in het zijn. Het oorspronkelijk schuldig-zijn kan dan ook niet voortkomen uit een aanklacht door een andere instantie of andere mens : in de roep van het geweten roept het *Dasein* zichzelf naar zijn eigenlijke existentie en voltrekt deze als schuldig-zijn. Eigenlijke existentie en schuldig-zijn zijn hetzelfde. Hoe kan dit ? *Dasein* is facticiteit en ontwerp en als zodanig aanwezig aan. De vraag waarbinnen het schuldig-zijn aan de orde komt, is de vraag naar de eenheid van die elementen. Te gemakkelijk zouden we vervallen in een slechte vorm van existentialisme als we die vraag zouden vergeten en de gedachte verder brengen met de misvatting dat het *Dasein* enerzijds facticiteit en anderzijds ontwerp is. Die misvatting is overigens niet een verkeerd begrip; het is een zijnswijze, die samenhangt met een zelfverstaan, waarin het subject zijn zijn zelf kan ontwerpen. Natuurlijk botst het op de grenzen van zijn mogelijkheden, want zijn facticiteit begrenst ze. Heidegger gaat echter een andere weg. Het *Dasein* is als zorg bezorgd om zijn zijn en daarin om het zijn. De zorg ontplooit zich in de gelede structuur van een reeds zijn dat op zichzelf vooruit is en daarin aanwezig kan zijn aan. De eenheid van dat uiteengelegd-zijn is er door de toewending van het ontwerp naar de facticiteit. Door deze toewending komen ontwerp en facticiteit in beweging. Facticiteit had kunnen betekenen : alles wat tot de feitelijkheid van het *Dasein* behoort. In het schuldig-zijn wordt het ontwerp-zijn van het *Dasein* toegewend naar de facticiteit, die daardoor als ontwerp existeert en niet als iets dat het *Dasein* aantreft als reeds zijn.

Maar wat betekent het, dat het *Dasein* zijn facticiteit ontwerpt ? Op zijn meest simpele formule teruggebracht : dat het *Dasein* heeft te zijn is een

oorspronkelijk factum, dat niet meer binnen de mogelijkheden van het *Dasein* ligt. Dat wij bestaan als mogelijkheid is onze meest oorspronkelijke facticiteit. Deze facticiteit realiseert zich maar in de mate waarin wij onze mogelijkheden realiseren vanuit ons zelf-zijn. Wij zijn er dan ook zelf verantwoordelijk voor, we zijn de grond van een niet in te halen negativiteit. "Existerend komt het (*Dasein*) nooit achter zijn geworpenheid" (SZ 284). De geworpenheid is wel de grens van onze zelfbepaling. Maar die grens is doordat wij die zelf constitueren, doordat wij zelf de grond willen zijn van onze existentie. Het een is niet zonder het andere. In het zijn van het *Dasein* is een vorm van gegevenheid, die we niet kunnen constateren en die we niet zullen aantreffen : deze gegevenheid is, gaat meespelen in het werk van begronding en rechtvaardiging, dat ons bestaan is. Deze gegevenheid is als mogelijkheid zonder in de greep van het *Dasein* te zijn. Dit oorspronkelijke 'gegeven' is het gegeven dat het *Dasein* zichzelf als een zelfzijn moet realiseren en deze opdracht niet kan laten voortkomen uit zijn zelf zijn. Grond-zijn betekent ten lange leste de bestaansvoltrekking waarin het *Dasein* zichzelf realiseert als een zijnde dat geen macht heeft over zijn grond, maar dat dit slechts ontdekt door niet af te laten zichzelf te begronden en daarin zich steeds meer realiseert als geworpen-zijn (SZ 284).

*

De betreffende kleine passage uit *Sein und Zeit* diende tot toetssteen voor de vraag of er bij Heidegger iets te zoeken valt dat van belang is voor de ethiek. Ik denk van wel. Zij maakt vóór alles duidelijk (en dat zeker tesamen met andere elementen) dat er een sterke samenhang bestaat met het werk van de latere werk van Heidegger en dat we niet al te sterk de nadruk moeten leggen op een wending in het denken van Heidegger.

Maar daar gaat het nu niet in de eerste plaats om. Aan de orde is de relatie van deze tekst met de ethiek. Men zou toch zeggen dat in deze passage belangwekkende aanknopingspunten voor een ethiek te vinden zijn. Vanwaar de distantie van Heidegger ? Een mogelijk antwoord zouden we kunnen ontwikkelen in de volgende stappen.

1. Ethiek is onbelangrijk omdat zij op existentieel niveau blijft en op dat niveau werkt aan rechtvaardiging en begronding. Ethiek heeft het over de existentiële bepalingen en beslissingen van mensen en legt deze uit als vormen van zelfbepaling of gebrek daaraan, zonder naar het statuut van dat zelf-zijn te vragen.

2. Ethiek verwordt in de mate, dat zij gaat delen in de verwording van de waarheidsvraag naar zekerheidsvraag. Daarin komt een niet te verantwoorden begrip van subjectiviteit aan bod waarin de suggestie wordt geleverd dat ofwel het subject zeker kan zijn van het bereik van zijn handelen of minstens moreel aansprakelijk is voor zover het overzicht heeft van dit bereik, ofwel waarin het

deze zekerheid moet prijsgeven en zich moet overgeven aan een andere rechtvaardiging zoals in de Reformatie aan de orde is gesteld.

3. De grote vraag is dan of we onder ethiek moeten begrijpen wat Heidegger daaronder begrijpt of wil begrijpen, en of wat Heidegger te zeggen heeft over de zijnsvraag in wezen niet dat is wat in het morele leven aan de orde is en dan ook in een ethiek ter sprake wordt gebracht. Het lijkt me dat de ethiek van Aristoteles daarvoor prachtige mogelijkheden biedt, in het bijzonder wat betreft de inzichten die hij te bieden heeft in de eigen aard van de morele praxis, over de situatie en deugd van de prudentie. De kern van zo'n ethiek is dat zij moet laten zien dat het morele leven zelf de mogelijkheden en de impasses ervaart die er zijn in de metafysiek en de overstijging daarvan is. Zo'n ethiek zou moeten laten zien dat in het morele leven een ontologische positie wordt ontwikkeld die zich niet laat miskennen ondanks de *Seinsvergessenheit* die in de filosofie heerst. Het morele leven zelf zou dan het getuigenis zijn van een ontologische positie die aan de metafysiek voorbij komt. Dit is een stelling die hier onuitgewerkt staat en daarom gekenmerkt wordt door een hypothetisch karakter. Mijn hypothese is niet uit de lucht gegrepen. Niet alleen op zakelijke gronden, die nu reeds ontwikkeld kunnen worden, maar ook op grond van het feit dat de invloed van de *Ethica Nicomacheia* van Aristoteles groter is dan we tot nu toe hebben vermoed.

4. Tenslotte is er een mogelijkheid die aan Aristoteles' ethiek voorbij komt. Ik heb al gememoreerd in het begin, dat voor Heidegger de ethiek zo intrinsiek is verbonden met de techniek van het technische tijdperk, dat zij zelf tot techniek is geworden. Dan deelt zij het lot van de moderne metafysica van de subjectiviteit. Maar we zouden nu de vraag kunnen stellen of dit alles niet had moeten gebeuren en of dit niet voor een oorspronkelijke ethiek noodzakelijk is. De techniek is de voltooiing van de metafysiek van de subjectiviteit, van de beheersing van alle mogelijkheden en van de mogelijkheid om alles mogelijk te maken (het laatste gevecht van de techniek is dan ook de strijd om de energie). In de lijn van het schuldig-zijn, zoals in SZ uiteengezet, doorgedacht, is de techniek dan noodzakelijk om het wezen ervan te denken, welk wezen zelf niet technisch is. Maar ook dan is er geen reden om de ethiek te veronachtzamen. Een reflectie op het morele leven zou in staat moeten zijn, om op te helderen wat er 'technisch' is in de moderne wijze van met morele problemen om te gaan en vooral in de vorm waarin subjectiviteit zich daarin affirmeert. De techniek is bij uitstek project en voortdurende argumentatie over de juistheid van het project. Heidegger beschrijft de techniek als werkelijkheidsverhouding en wel als werkelijkheidsverhouding die het uiterste gevaar is. En dat niet alleen omdat we ons in de technische omgang met de werkelijkheid aan allerlei gevaren blootstellen, zoals bijvoorbeeld bij het gebruik van kernenergie. Het gevaarlijke van de techniek is dat zij in zichzelf een negativiteit ontwikkelt die haar als project tot een einde brengt. In het technische tijdperk voltrekt zich op het niveau van de cultuur wat het *Dasein* voltrekt als het zich realiseert als

schuldig-zijn. Waar Heidegger in 'die Kehre' spreekt van de redding die groeit als het gevaar het grootst is, moet hij die mogelijkheid van wending op het oog hebben gehad.

Noten

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

¹Gebruikte afortingen : SZ = *Sein und Zeit*. Tübingen, 1927. BH = *Brief über den Humanismus*. Frankfurt a/M. Klostermann. De tussen grote haken vermelde cijfers verwijzen naar de Nederlandse vertaling van deze brief. EM = *Einführung in die Metaphysik*. Pfullingen, Neske, 1953.

²Zie de 'kritische bibliografie' van Jos Augustus in dit nummer.

³Zie : Francis Jeansen, *Le problème moral et la pensée de Sartre*. Parijs. Seuil, 1965.