



Universiteit
Leiden
The Netherlands

Denkende dieren die over dieren denken? De ambiguïteit van de mens-dierverhouding in Martin Heideggers Die Grundbegriffe der Metaphysik

Wit, Johannes de

Citation

Wit, J. de. (2023). *Denkende dieren die over dieren denken?: De ambiguïteit van de mens-dierverhouding in Martin Heideggers Die Grundbegriffe der Metaphysik.*

Version: Not Applicable (or Unknown)

License: [License to inclusion and publication of a Bachelor or Master Thesis, 2023](#)

Downloaded from: <https://hdl.handle.net/1887/3633666>

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

Denkende dieren die over dieren denken?
De ambiguïteit van de mens-dierverhouding in Martin Heideggers
Die Grundbegriffe der Metaphysik

Johannes de Wit



Masterscriptie voor de master Modern European Philosophy aan de Universiteit Leiden

Datum: 10 juni 2023

Begeleider: dr. J.E. de Jong

Tweede lezer: dr. J.J.M. Sleutels

Inhoudsopgave

Inleiding	3
De structuur van deze studie	4
Hoofdstuk 1: Mens en dier	5
1.1 Vervaagt de grens tussen mens en dier?	5
Antropocentrisme als probleem	6
Humanisering als oplossing voor het antropocentrisme?	8
1.2 Kritiek op Heideggers bespreking van het dier	9
Essentialisme	9
Kritiek op Heideggers voorbeelden	10
Heideggers dierenblindheid	11
Heideggers vermeende antropocentrisme: Meijer en Calarco	11
1.3 Subconclusie	14
Hoofdstuk 2: Filosofie in <i>Die Grundbegriffe der Metaphysik</i>	15
2.1 De negatieve bepaling van de filosofie	16
Het probleem met cultuurfilosofie	16
Het probleem met wetenschap: de verhouding tot de biologie en zoölogie	17
Filosofische omgang met de wetenschap	18
Twee filosofische vergissingen	18
2.2 Positieve bepaling van de filosofie?	19
Het hermeneutische karakter van de filosofie	19
De dubbelzinnigheid van de filosofie	20
Het fenomenologische karakter van filosofie: filosofie als filosoferen	21
2.3 Stemming, metafysica en het zijnde in het geheel	22
2.4 De <i>formale Anzeige</i>	23
2.5 Subconclusie	24
Hoofdstuk 3: De wereld van het dier volgens Heidegger	26
3.1 Het dier als probleem vóór 1929	26
3.2 De metafysische vraag naar wereld	28
De vergelijkende beschouwing	28

De drie thesen	29
3.3 Methodische problemen	29
Het probleem van toegang	29
Kun je voor het dier spreken?	30
3.4 Het organismische als uitgangspunt	30
Het orgaan als onderdeel	31
3.5 Het driftmatige gedrag van het dier	33
3.6 De openheid en omgeving van het dier	34
3.7 Subconclusie	35
Hoofdstuk 4: Heidegger en de dierdenkers	37
4.1 Explicitering van Heideggers positie	37
Heideggers doel in <i>Die Grundbegriffe der Metaphysik</i>	37
Heideggers verzet tegen humanisering	38
Heideggers anti-essentialisme	38
4.2 De kritiek beschouwd	39
Essentialisme & selectieve voorbeelden	39
Theoretisering van het dier	39
Essentialistisch antropocentrisme	40
Conclusie	42
Positionering van dit onderzoek	43
Afsluitend	43
Bibliografie	45
Literatuur	45

Inleiding

Is het mogelijk om een harde lijn te trekken tussen dier en mens, tussen wat menselijk en wat dierlijk is? Mensen lijken zo dierlijk wanneer we ze biologisch bekijken: we kunnen zo onze evolutionaire verwanten aanwijzen. Tegelijkertijd is er vanuit verschillende hoeken volgehouden dat het mens niet 'slechts' een dier is, dat er iets is aan de mens dat het dierlijke overstijgt: iets dat wezenlijk anders is. De mens wordt bijvoorbeeld door Aristoteles als het denkende dier, als *animal rationale* beschreven, dus én dierlijk én anders. Deze bepaling heeft in de middeleeuwen in combinatie met de Christelijke theologie ook de mens-dierverhouding bepaald. Heeft de scheiding tussen mens en dier ons filosofisch nog wat te zeggen of moeten we hier de empirische natuurwetenschap –die het onderscheid niet lijkt te kunnen vinden– serieus nemen en het verschil laten vallen? En zo ja, hoe doen we dat dan?

In deze scriptie onderzoek ik deze spanning aan de hand van een collegereeks van Martin Heidegger: *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*. In deze tekst vinden we een bespreking van het dier die in de secundaire literatuur veel bediscussieerd is, (Ik noem hier een selectie van publicaties, indien beschikbaar de Engelse vertaling: Agamben 2004; Bejinariu 2018; Blans en Lijmbach 1996; Jacques Derrida is geboeid door deze collegereeks en schrijft er veel over: 1989, [1999] 2008; Elden 2006; Franck [1987] 1991; Glendinning 1996; Haar 1993; Kessel 2011; Lindberg 2004; McNeill 1999; Tanzer 2015; Wunsch 2012) en door sommige interpreten, mijns inziens ten onrechte, terzijde wordt geschoven als antropocentrisch. Deze kritiek meent dat Heideggers 'dierentekst' een fout is, hij zou blijven hangen in een metafysisch onderscheid tussen mens en dier dat niet gehandhaafd kan worden. Ik bepleit dat deze kritiek niet correct is, dat de context van de collegereeks toont dat Heidegger zo'n kritiek precies verwerpt vanwege een gebruik van begrippen als 'voorhanden' en dat zijn taal gelezen moet worden als formeel aanwijzend. Deze methodische aanwijzing van Heidegger wordt in de dierfilosofie vaak gemist vanwege de afwijzing van zijn vermeende antropocentrisme. Een verwerping van de kritiek opent opnieuw de weg voor een doordenking van Heidegger in de context van de dierfilosofie. De vraag of Heidegger überhaupt een zinnige stem is in het denken over het dier komt uiteindelijk aan op de vraag of je zijn filosofische uitgangspunten deelt.

De structuur van deze studie

In het eerste hoofdstuk doe ik twee dingen: Ik laat zien dat de kritiek op Heidegger zich richt op vier verschillende aspecten: essentialisme, selectiviteit qua voorbeelden, theoretisering van het dier en een vermeend essentialistisch antropocentrisme. Om de achtergrond van deze kritiek te kunnen plaatsen schets ik eerst de antropocentrismekritiek in bredere zin en hoe men humaniserende taal inzet om het antropocentrisme in het denken te voorkomen. De volgende twee hoofdstukken bestaan uit een reconstructie en interpretatie van *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, waarbij hoofdstuk 2 zich richt op de bredere context van de collegereeks en hoofdstuk 3 zich richt op de bespreking van het dier. In hoofdstuk 2 komt naar voren dat a) Heidegger een essentialistische wijze van spreken bekritiseert in zijn kritiek van metafysica, b) de verhouding van zijn filosofie tot de wetenschap ambigu is en c) Heideggers filosofieopvatting fenomenologisch en hermeneutisch is. Hoofdstuk 3 laat zien dat Heidegger a) deze hermeneutiek doortrekt wanneer hij het dier bespreekt, b) een methodische kloof tussen mens en dier poneert maar c) wel degelijk 'eigenschappen' van het organisme identificeert en deze tegenover de mens zet. Hoofdstuk 4 vormt de respons vanuit de hoofdstukken 2 en 3 op de kritiek die we in hoofdstuk 1 tegenkomen. Hier sta ik stil bij het feit dat Heidegger zich expliciet verzet tegen humaniserende taal en dus een kloof tussen mens en dier overeind houdt. In deze zin is Heidegger antropocentrisch te noemen, het is echter niet hetzelfde soort antropocentrisme dat de critici uit hoofdstuk 1 aan hem toeschrijven. Hoofdstuk 4 eindigt met een bredere evaluatie van Heideggers denken over het dier.

Hoofdstuk 1: Mens en dier

1.1 Vervaagt de grens tussen mens en dier?

De hierbij door mij uitgeroepen *natuurdocumentairemaker des vaderlands* Mark Verkerk (bekend van *De nieuwe wildernis* en *De wilde stad*) heeft onlangs een nieuwe film uitgebracht met de titel *Onder het maaiveld*. Zoals de titel al suggereert gaat deze film voornamelijk over het leven onder onze voeten, het bodemleven. De film, die onze ogen wil openen voor de enorme veelzijdigheid van het leven waar we maar al te gemakkelijk aan voorbij gaan, is doorspekt van een taal die het dieren-, planten- en schimmellevens menselijke eigenschappen toekent. Zo *communiceren* planten onderling en *drijven* schimmel en plant *handel* met elkaar. (Verkerk 2023) De documentaire past daarmee in het rijtje van populaire films en boeken, zoals Peter Wohllebens *bestsellers* (Bijvoorbeeld [2015] 2018), waarin men er niet voor schuwt termen die gewoonlijk voor de mens gereserveerd zijn te gebruiken om de niet-menselijke natuur te beschrijven. Dit antropomorfisme, oftewel deze *humanisering* van de natuur (deze term leen ik van Josef Keulartz, zie 2020, 8), werd gedurende lange tijd geschuwd maar lijkt nu aan een opmars bezig: Niet alleen het (huis)dier maar ook de plant wordt gehumaniseerd.¹

Deze humaniseringsimpuls is niet nieuw maar vinden we al terug bij Charles Darwin. Allereerst *naturaliseert* hij de mens door deze in de natuurlijke orde op te nemen, en een ontstaansgeschiedenis te beschrijven die qua structuur niet te onderscheiden is van plant en dier. In zijn latere werk over botanie spreekt hij over de intelligentie, seksualiteit en waarneming van de plant, humaniserende taal dus. (Peeters 2016, 13; Keulartz 2020, 36) Met het gebruik van deze ‘menselijke taal’ om de plant te beschrijven stoot Darwin de mens van zijn plek, hiërarchisch boven de rest van de natuur, en zet aan tot een kritiek van het antropocentrisme. (Engelland 2015, 175; Calarco 2008, 3) Het antropocentrisme, of het idee van menselijke uitzonderlijkheid, (Meijer 2016, 13) zou niet vol te houden zijn gezien de gedeelde oorsprong met het niet-menselijke leven.

Maar wat gebeurt er precies als we de mens als onderdeel van de natuur beschrijven of menselijke termen gebruiken voor natuurlijke processen? Het vormt een poging om continuïteit te denken tussen mens en natuur. Er is geen essentieel onderscheid, maar

¹ Norbert Peeters stelt bijvoorbeeld dat er sprake is van een *zoöcentrisme*, een focus op het dierlijke leven, dat wel eens kritisch tegen het licht gehouden mag worden. (Peeters 2016, 8–9)

een gradueel onderscheid, en dit moet in onze taal weerklinken.(Keulartz 2020, 7) De menselijke superioriteit en uniciteit was één van de onwrikbare peilers in het denken welke niet te weerleggen viel, een vooronderstelling die ons denken millennia lang gekleurd heeft maar die nu, met de aanvang van de natuurwetenschap, niet blijkt te kloppen. De vooronderstelde kloof tussen mens en dier (en ook tussen dier en plant) blijkt door voorbeelden en feiten uit de biologie te weerleggen.(Frans de Waal in Peeters 2016, 8)

Als het onderscheid gradueel is dan is er geen reden meer om verschillende woorden te gebruiken voor de eigenschappen of gedragingen van planten, dieren en mensen. Tegelijk is het ambigu wat er nu bedoelt wordt wanneer we menselijke kenmerken bij dieren aanwijzen, terwijl we tegelijkertijd deze mens als dier willen begrijpen. Dat mens, dier en plant zich voortplanten mag duidelijk zijn, we kunnen zelfs van seksualiteit van plant en dier spreken maar dat er een eigen karakter aan de menselijke seksualiteit zit valt tegelijk ook niet te ontkennen. Dat een hard onderscheid niet te maken valt is duidelijk, maar het streven naar een graduele indeling van de natuurlijke wereld maakt het nog niet gemakkelijker om te begrijpen wat dit 'meer' en 'minder' dan precies betekent.

Antropocentrisme als probleem

'Antropocentrisme' is in de eerste plaats een kritische term. Één van de redenen is hierboven genoemd: de opkomst van de evolutionaire biologie waarin de mens – biologisch beschouwd – geen unieke positie inneemt ten opzichte van het andere leven. De kritiek op het antropocentrisme baseert zich vaak op deze wetenschappelijke conclusies. De oproep om het antropocentrisme in het denken vervolgens te bestrijden is dus gebaseerd op een poging om het denken in overeenstemming te brengen met de wetenschappelijke observaties. Hier komt de vraag op naar de relatie tussen wetenschap en wezensuitspraken. Kan de wetenschap het wezen van mens en dier wel aanwijzen?

Meer nog dan een uitspraak over werkelijke verschillen zou het antropocentrisme een uitsluitingsmechanisme zijn om de morele gemeenschap te beperken.(Keulartz 2020, 10) Het is alleen mogelijk om een bioindustrie in te richten zoals deze vandaag de dag bestaat met de vooronderstelling dat er een wezenlijk verschil is tussen de dieren die wij zijn en de dieren die we eten. Veel kritiek op de omgang met niet-menselijk leven richt zich dan ook op de moeite die men heeft om het onderscheid tussen mens en dier duidelijk uit te drukken en onderstreept dan de overeenkomsten: pijnervaringen, stressreacties, etc.(Foer 2010, 76–77) Oog voor het uitsluitende karakter van de antropocentrische claim heeft ook aangezet tot feministische kritiek op het antropocentrisme.(Zie bijvoorbeeld Plumwood 1996) Filosoof, artiest en dierenrechten-voorstander Eva Meijer bekritiseert het antropocentrisme ook vanwege het uitsluitende karakter. Ze noemt in haar promotie-onderzoek *Political animal voices* het (taal-georiënteerde) antropocentrisme een cultureel fenomeen dat bestreden moet worden en een discours waar een alternatief voor te geven is.(Meijer 2017, 24) Het project van haar dissertatie is om taal niet-antropocentrisch te begrijpen zodat er ruimte ontstaat voor de niet-menselijke stem.(Meijer 2016, 13 & 17)

Op haar project kom ik later nog terug.

Ik onderscheid drie verschillende vormen van antropocentrisme:

1. Het *essentialistisch antropocentrisme* is de overtuiging dat er een wezenlijk onderscheid kán en móet worden gemaakt tussen de mens en het niet-menselijke leven. (Calarco 2004, 29)
2. Het *normatief antropocentrisme* is de overtuiging dat de waarde van het niet-menselijke leven slechts bepaald kán en móet worden vanuit de waarde die het voor de mens heeft. (Keulartz 2020, 7)
3. Het *methodisch antropocentrisme* is de overtuiging dat de mens de centrale plek inneemt (en in móet nemen) in het denken.

Deze verschillende vormen worden vaak allemaal als ‘antropocentrisme’ aangeduid maar het hier door mij gemaakte onderscheid is mijns inziens wel degelijk relevant.

Het essentialistisch antropocentrisme, dat een essentieel verschil tussen de mens en de niet-menselijke natuur handhaaft, is wijdverspreid, in ieder geval in de westerse wereld. Het komt voor in heilige teksten van de drie monotheïstische religies en lijkt, als men kijkt naar de omgang met dieren in de westerse wereld, ook in de samenleving gemeengoed.²

De tweede vorm van antropocentrisme, normatief antropocentrisme, is de overtuiging dat de waarde van het niet-menselijke leven slechts ligt in haar waarde voor de mens. Hier kan een essentialistisch antropocentrisme achter schuilen waarin het menselijke leven hiërarchisch boven het niet-menselijke leven gesteld wordt. Dit hoeft niet het geval te zijn: men kan ook de waarde voor de mens voorrang geven zonder een wezenlijk onderscheid te maken vanuit de overtuiging dat men juist op een gelijk speelveld voor de eigen soort moet kiezen. Andersom hoeft kritiek op het normatief antropocentrisme niet altijd gepaard te gaan met een kritiek op essentialistisch antropocentrisme. Hub Zwart zegt bijvoorbeeld: ‘Alle ethische theorieën of uitspraken over de morele betekenis van dieren zijn, hetzij impliciet of expliciet, gefundeerd in een ontologisch oordeel over de zijnswijze van het dier.’ (All ethical theories or statements regarding the moral significance of animals are explicitly or implicitly grounded in an ontological assessment of the animal’s way of being. Zwart 1997, 378) Volgens Zwart is er een uitspraak over het wezen van het dier nodig om überhaupt tot een normatief oordeel te komen: Hij omarmt het essentialistisch antropocentrisme om het normatieve antropocentrisme te bekritisieren.

Het methodisch antropocentrisme is, zoals de naam al suggereert, vooral een filosofisch methodische overtuiging, voorkomend uit de algemene filosofische problematiek van het perspectivistische karakter van de kennis. De methodisch antropocentrist zou zeggen dat

² (Meijer 2017, 24) Ook in de christelijke theologie is de plaats van de mens boven de niet-menselijke natuur terug te vinden, gebaseerd op Genesis 1. 26 & 28 en Psalm 8. 6-9. In de Koran vinden we trouwens soortgelijke bepalingen terug. In Soera 36 staat dat het vee gegeven is aan de mens om op te rijden en te eten, zie Soera 36/ Yāsīn 71-73.

in het denken juist een bewustwording van het eigen, in dit geval menselijke, perspectief nodig is, omdat men dit perspectief niet af kán leggen. De vooronderstelling van het methodisch antropocentrisme lijkt te zijn dat er een verschil is tussen het perspectief van het dier en dat van de mens. De vraag is of dit gesteld kan worden zonder terug te vallen op een vorm van essentialistisch antropomorfisme.

Humanisering als oplossing voor het antropocentrisme?

De criticus op het essentialistisch antropocentrisme pleit vaak vóór de eerder genoemde humanisering van de natuur. Als de grens tussen soorten niet hard is, dan zou deze ook in onze taal niet hard moeten zijn. We zouden zowel bij mens als bij dier over taal, denken en handelen moeten spreken. Er is hier volgens mij een tegenstrijdigheid aan te wijzen: Enerzijds wil men het antropocentrisme bestrijden door de taal die we tot voor kort alleen voor mensen gebruikten ook voor het niet-menselijke leven te gebruiken. (Th. C. W. Oudemans 2014, 8; Derrida 1991, 116; Messeman 2022; Meijer 2016, 13, 14 & 17) Anderzijds schuwt men er voor om te antropomorfiseren, omdat zo het eigene van het dier buiten het zicht blijft. (Meijer 2017, 24; Zie over de dubbelheid van humanisering ook Keulartz 2020, 92–94) Emeritus hoogleraar milieufilosofie Josef Keulartz beargumenteert in zijn recente boekje *Boommensen: Over nut en nadeel van de humanisering van de natuur* dat er zowel redenen zijn om de humanisering van de natuur wél te willen, namelijk daar waar het leidt tot een betere behandeling van het niet-menselijke leven, maar ook redenen om het níet te willen omdat het leidt tot een blik op de natuur die te veel door de menselijke wensen en voorstellingen gekleurd is. (Keulartz 2020, 92–94) Ook kan humanisering volgens Giorgio Agamben juist verbloemen dat er een onderscheid gedacht wordt. (Oliver 2019, 1)

De vraag die door Keulartz en Meijer niet gesteld wordt is of men überhaupt wel zo vrij kan beschikken over de taal die men gebruikt om het niet-menselijke leven te beschrijven, of dat er toch passende en niet-passende taal is. Het is de vraag of we deze humanisering moeten zien als een keuze, voortkomend uit onze wil om onze taal te veranderen. Hiermee bedoel ik dat het geenszins duidelijk is dat de relatie tot onze taal, maar ook die van onze waarneming die in deze taal gevat wordt, zich laat leiden door onze pogingen haar te sturen. Norbert Peeters geeft hier in zijn boek *Botanische Revolutie* uitdrukking aan wanneer hij bevraagt of het antro- of zoöcentrisme, juist wanneer het zo alomtegenwoordig is als gesteld wordt, zo gemakkelijk doorbroken kan worden. (Peeters 2016, 8)

Voor nu volstaat het om ons bewust te zijn van deze humaniseringsimpuls als reactie op het antropocentrische denken, en van het dubbele karakter. Het is wat mij betreft nog niet duidelijk hóe en óf de humaniserende taal ons in staat stelt om niet-antropocentrisch te denken.

1.2 Kritiek op Heideggers bespreking van het dier

Het dierfilosofisch debat is gekleurd door een kenmerkende tendens: Een oproep tot het oprekken van de taal waarin we de niet-menselijke natuur bespreken vanuit een poging om niet-antropocentrisch te denken. Nu deze kritische positie in het denken over het dier duidelijk is, is het tijd om de blik te richten op de manier waarop Heidegger in dit debat besproken wordt. Er wordt Heidegger met betrekking tot het dier van alles verweten, maar hij zou met name antropocentrisch zijn: Hij zou de doodzonde begaan en daarmee is het gedaan met de relevantie van zijn denken over het dier. De kritiek die op Heideggers opmerkingen over het dier gegeven wordt betreft hoofdzakelijk vier punten: essentialisme, zijn voorbeelden, theoretisering van het dier en zijn vermeende essentialistisch antropocentrisme. In dit hoofdstuk wil ik de kritiek op Heidegger zo goed mogelijk weergeven, zodat we in de volgende hoofdstukken, wanneer we de tekst onder de loep nemen, weten waar we op moeten letten.

Essentialisme

Heidegger wordt verweten essentialistisch te zijn. Het is problematisch dat Heidegger niet alleen iets wil zeggen over specifieke dieren maar over het 'wezen van het dier'. Hoe komt Heidegger bij het idee dat hij iets kan aanwijzen wat gemeenschappelijk zou zijn aan alle dieren? En welke soorten behoren daar dan wel en niet toe? Deze kritiek op Heidegger wordt in bepaalde vorm al geuit door Jacques Derrida (Derrida [1999] 2008, 9; en Derrida in Th. C. W. Oudemans 1996, 40) en klinkt nog in vele interpretaties door. (MacIntyre 1999, 45 & 48; Calarco 2004, 26–27; Meijer 2016, 13)

Het trekken van een grens om het dierenrijk is überhaupt problematisch. De categorisering van de natuurlijke wereld in verschillende rijken kent zijn eigen geschiedenis. Elke mogelijke indeling wordt steeds gelogenstraft door nieuwe waarnemingen, waarna er een nieuwe, specifiekere indeling gemaakt wordt. (Ingensiep 2022, 328–31) De karakteristieke eigenschappen van het ene rijk worden opeens ook in het andere rijk waargenomen. Het Kruidje-roer-mij-niet (*Mimosa pudica*), dat zijn blaadjes beweegt wanneer het wordt aangeraakt, is bijvoorbeeld een uitdaging voor de definitie van de vegetatieve ziel volgens Aristoteles, die waarneming en beweging als kenmerken aan de dierlijke sensitieve ziel toeschrijft. (Het plantje blijkt zelfs over geheugen te beschikken en kan zodoende onderscheid maken tussen verschillende soorten aanrakingen.³) Omdat er steeds tussenvormen worden gevonden spreekt men tegenwoordig van een gradueel onderscheid in plaats van een essentieel onderscheid. (James Bridle stelt dat Aristoteles dus fout zat, en dat we dat nu met dank aan de wetenschap weten: Bridle 2022, hfdst. 4)

De kritiek op het essentialisme is uiteindelijk ook een kritiek op het essentialistisch antropocentrisme. Degene die meent dat er geen gedeeld wezen van het dier aan te wijzen valt zonder te kort te doen aan de pluriformiteit van het dierenleven, zal ook

³ James Bridle wees mij in het boek -Bridle (2022) op de volgende artikelen over dit fenomeen: Gagliano e.a. (2014) en Abramson en Chicas-Mosier (2016).

stellen dat het willen aanwijzen van een dierlijke en menselijke essentie uiteindelijk tevergeefs is. Als er niet één wezenlijke eigenschap van 'het dier' aan te wijzen is, hoe kunnen we deze dan tegenover 'de mens' zetten?(Meijer 2016, 13)

Kritiek op Heideggers voorbeelden

Heidegger haalt zijn voorbeelden uit de biologie en zoölogie van zijn tijd, waarbij hij goed op de hoogte is van de laatste ontwikkelingen.(Hoffmann 2014, 205) Dit is illustratief voor zijn voornemen om filosofie niet in isolatie van de wetenschap te bedrijven.(Heidegger 1983, 282. Zie ook hoofdstuk 3.1) Toch is er juist kritiek op de voorbeelden die Heidegger aanhaalt in de collegereeks.(MacIntyre 1999, 44 & 46; Calarco 2008, 27; 2004, 25–26) Is er niet veel teveel pluriformiteit in het dierenrijk om aan de hand van voorbeelden over insecten ook een conclusie te trekken over het gedrag van gewervelde dieren, laat staan de mensapen? Alasdair C. MacIntyre is van mening dat Heideggers keuze om de mensapen niet te bespreken een enorm zwakgebod is.(MacIntyre 1999, 44) Om de onjuistheid van Heideggers kenschets van het dier aan te geven gebruikt hij recentere voorbeelden uit de zoölogie, waaronder mensapen. Hieruit zou blijken dat Heidegger het dier tekort doet als hij het vat als 'het zich driftmatig in een ontremmingsring gedragende'.(MacIntyre 1999, 49 en verder. Over deze opvatting van het dier, zie hoofdstuk 3.) Heidegger illustreert zijn opmerkingen over het dier inderdaad bewust met voorbeelden van soorten die níet dicht bij de mens liggen (zoals het protoplasmadiertje en insecten). MacIntyre interpreteert dit als een bewuste keuze om de kloof tussen dier en mens kunstmatig groot te houden.(MacIntyre 1999, 44) Ook Matthew Calarco is kritisch op Heideggers voorbeelden, hij schrijft: 'What kinds of conclusions about the essence of animal life might have been drawn if his analysis had sought to account for behaviours from, say, chimpanzees or elephants?(Calarco 2004, 25–26)

Deze reactie van MacIntyre en Calarco is interessant. Enerzijds geeft men te kennen dat Heidegger iets aan het wezen van het dier is ontglipt, en dat we daarom zijn opmerkingen over het dier niet (te) serieus kunnen nemen. De vooronderstelling is dat de uiteindelijke waarde van Heideggers onderzoek zou liggen in een juiste bepaling van het wezen van het dier. Anderzijds is de vooronderstelling dat het blijkbaar mogelijk is om aan de hand van voorbeelden uit het dierenrijk überhaupt iets te zeggen over wat wezenlijk dierlijk is.

Deze impliciete vooronderstelling van auteurs zoals MacIntyre, die Heideggers tekort willen aanwijzen door middel van andere, recentere of complexere voorbeelden is problematisch. Volgens mij wordt de achterliggende vraag niet gesteld: Is het überhaupt mogelijk om aan de hand van concrete voorbeelden conclusies te trekken over het wezen van het dier? Hierbij refereer ik weer aan wat ik eerder genoemd heb over de humanisering van de natuur. Wat zegt een voorbeeld wanneer onze waarneming door en door getekend is door onze 'antropocentrische' bril?

Calarco verwijt Heidegger dat hij geen lijst geeft van voorbeelden van gedragingen die wél getuigen van het kunnen maken van de ontologisch differentie (dus gedragingen

van *Dasein* – deze term wordt later uitgebreider besproken).(Calarco 2004, 26) Als de criteria niet duidelijk zijn, als niet duidelijk is waar gedrag aan moet voldoen wil het niet meer ‘slechts’ dierlijk zijn, dan zeggen de voorbeelden uit het dierenrijk ook helemaal niets. Ook dit verwijt komt voort uit de overtuiging dat Heidegger zijn opvatting van het wezen van het dier zou toetsen aan of baseren op empirische voorbeelden.

Heideggers dierenblindheid

Bij Calarco en Derrida vinden we het volgende kritiekpunt: In zijn voorbeelden en spreken over het dier is Heidegger nooit ‘overvallen’ (zoals Derrida naakt overvallen is door de concrete kat die hem aankijkt, zie Derrida [1999] 2008, 6 & 9) of ‘geraakt’ (Calarco 2004, 25–26) door het dier. Derrida maakt expliciet dat er met betrekking tot ‘het dier’ een theoretiseringslag heeft plaatsgevonden die zich onttrekt van de concrete ervaring van het dier:

They [philosophers] neither wanted nor had the capacity to draw any systematic consequence from the fact that an animal could, facing them, look at them, clothed or naked, and in a word, without a word, address them. They have taken no account of the fact that what they call “animal” could look at them, and address them from down there, from a wholly other origin. That category of discourse, texts, and signatories (those who have never been seen by an animal that addressed them) is by far the one that occurs most abundantly. It is probably what brings together all philosophers and all theoreticians as such.(Derrida [1999] 2008, 13)

Het denken over ‘het dier’ is losgeraakt van het concrete contact met het dier, die ontmoeting, de *staredown* met de kat. De suggestie is dat er een ander denken mogelijk is dat dit directe contact met het dier niet ontkent. Wat lastig is aan deze oproep om in het contact met het dier te denken is dat er al een bepaalde opvatting van de inhoud van dit contact achter schuilt. Bijvoorbeeld wanneer men stelt dat de bioindustrie slechts mogelijk zou zijn bij gratie van een afstand tot het concrete dier en dat een ontmoeting met deze dieren bij degene die vlees eet een verandering teweeg zou brengen.

Heideggers vermeende antropocentrisme: Meijer en Calarco

De positie die Heidegger inneemt in het dierfilosofische debat is ambigu. Enerzijds wordt hij gezien als een grote tegenstander van essentialistisch denken in de filosofie,⁴ anderzijds wordt hem verweten zelf een essentialistisch antropocentrisch denker te zijn.(Calarco 2004, 27–29) Ik bespreek Matthew Calarco en Eva Meijer, zij zijn zeker niet de enigen die Heidegger lezen als een antropocentrist.(Andere voorbeelden zijn: Chad Engeland in 2015; en 2018, 46; die juist een essentialistisch antropocentrisme wil verdedigen, Andrew J. Mitchel in 2011; stelt dat Heidegger het antropocentrisme pas overwint in werken na 1929/30. Ook MacIntyre noemt Heidegger een essentialist die uitspraken over het wezen van mens en dier doet. MacIntyre 1999, 47) Ik wil Calarco

⁴ Dit komt bijvoorbeeld naar voren in zijn kritiek op het begrip ‘mens’. Zie paragraaf 2.1.

hier bespreken omdat zijn interpretaties van *Die Grundbegriffe der Metaphysik* een stempel hebben gedrukt op de manier waarop de collegereeks gelezen wordt. De hoofdreden dat ik Meijer hier bespreek is vanwege haar specifieke focus op de taal. Omdat de taal vaak in het debat over de verschillen tussen mens en dier aangedragen wordt als een unieke vaardigheid van de mens is haar positie hier extra relevant.

Matthew Calarco: Heideggers metafysisch antropocentrisme

Laat ik één ding vooropstellen: Het is zeker mogelijk om Heidegger te lezen als een denker die uiteindelijk doet wat hij wil verwerpen. We kunnen hem pakken op een aantal uitspraken die verdacht essentialistisch antropocentrisch lijken. Dit is wat Matthew Calarco dan ook doet in zijn artikel *Heideggers Zoontology* (Calarco 2004, 19–20). Hij verzamelt een stuk of 8 citaten waar uit moet blijken dat ‘Heideggers denken simpelweg een ander (hoewel erg verfijnd) voorbeeld is van het dogmatisch antropocentrisme dat veel van de westerse filosofische traditie kenmerkt.’⁵ Hoewel hij toegeeft dat het complexer ligt dan deze citaten doen vermoeden noemt hij Heideggers denken uiteindelijk toch een ‘extrem problematische bevestiging van metafysisch *antropocentrisme*.’⁶

Wat is dit ‘metafysisch antropocentrisme’ dat Calarco Heidegger hier verwijt? Helemaal duidelijk is Calarco in *Heidegger’s Zoontology* nog niet. Hij beschrijft wel wat hij met antropocentrisme bedoelt, maar niet wat het metafysisch karakter daarvan te zeggen heeft. Het antropocentrisme dat Calarco hier benoemt is ‘de dominante neiging binnen de westerse metafysische traditie om de essentie van het dierlijke leven te bepalen aan de hand van, en in oppositie tot, de mens.’⁷ Hierom is *Die Grundbegriffe der Metaphysik* een doodlopend spoor voor degene die niet-antropocentrisch wil denken. (Calarco 2004, 28) Naast het metafysisch antropocentrisme bekritiseert Calarco in dit artikel ook Heidegger ongevoeligheid voor het dier en zijn essentialisme (zie hierboven).

In het boek van zijn hand genaamd *Zoographies: The question of the animal from Heidegger to Derrida* (Calarco 2008, 15) legt hij zijn kaarten al op tafel: Het traditionele mens-dieronderscheid ligt onder vuur en we zouden het niet moeten willen redden. Calarco schrijft: ‘One of the chief theses I defend throughout the book is that *the human-animal distinction can no longer and ought no longer to be maintained*.’ (Calarco 2008, 3) Wat betreft onze collegereeks is Calarco in dit boek niet compleet negatief. Hij prijst Heidegger om het feit dat hij het hiërarchische denken over de wereld van respectievelijk mens en dier afwijst en dat hij oog heeft voor de eigenheid van het dier. (Calarco 2008, 28) Toch blijft hij kritisch, Heidegger blijft antropocentrisch omdat hij alleen maar geïnteresseerd is in

⁵ Heidegger’s thought represents simply another instance (albeit a highly sophisticated one) of the dogmatic anthropocentrism that has characterized much of the Western philosophical tradition. (Calarco 2004, 18)

⁶ [Heideggers reflections present] an extremely problematic reinforcement of metaphysical *anthropocentrism*. (Calarco 2004, 29)

⁷ [By “anthropocentrism” I mean simply] the dominant tendency within the Western metaphysical tradition to determine the essence of animal life by measure of, and in opposition to, the human. (Calarco 2004, 29)

het eigene voor het dier vanuit zijn vraag naar de mens, vanuit de poging om dichterbij het wezen van het Dasein te komen.⁸ Er is volgens hem geen mogelijkheid om Heidegger nog zinnig in het dierfilosofische debat te betrekken omdat Heidegger zou stellen dat mens en dier onderscheiden kunnen worden en dat dit onderscheid gemaakt zou moeten worden; Heidegger blijft daarmee een metafysisch antropocentrisch denker. (Calarco 2008, 30)

Calarco herhaalt dit beeld in zijn recentere werk, waar hij Heideggers bespreking van dieren zelfs van gelijke aard acht als die van Aristoteles:

In [Martin Heidegger's] framework, it is only human beings who are open to meaning and who have "worlds" of significance in which they live. Animals are said to be at best "poor in world" and thus largely closed off from the kinds of meaningful relations that constitute human subjectivity, ... leaving them in an ontological position similar to the one to which Aristotle assigned them. (Calarco 2015, 33)

Ik wil er verder niet op in gaan in hoeverre Heideggers analyse van het dier daadwerkelijk met die van Aristoteles overeenkomt, daar zou een complete andere studie aan gewijd kunnen worden. Wat Calarco met deze vergelijking wil zeggen is wel boeiend: Aristoteles is namelijk de oorsprong van een trapsgewijze verdeling van de natuur, waarbij de mens boven het dieren- en het plantenleven geplaatst is. (Peeters 2016, 11) Wat ik wil onderstrepen is dat Calarco de mening toegedaan is dat Heidegger uiteindelijk bezig is om een ontologisch verschil tussen mens en dier aan te brengen.

Eva Meijer: Heideggers taalfixatie

Één van de grootste critici van Heideggers denken over het dier is de eerder genoemde Eva Meijer. Zij ziet Heidegger als een denker die het niet voor elkaar krijgt om over het antropocentrisme heen te stappen en het juist bevestigd. In haar proefschrift en het artikel *Political Nonhuman Animal Voices* uit 2018 voert ze Heidegger op naast Descartes (net als Derrida voor haar al doet (Derrida [1999] 2008, 14)). (Meijer 2017, 25; 2018, 223) Tekenend, want Descartes is het schrikbeeld van iedereen die de dieren als meer wil zien dan een machine van vlees. Voor Meijer is Heidegger het toonbeeld van antropocentrisme: Hij zou een metafysisch humanist zijn die op basis van de vaardigheid om taal te gebruiken een onderscheid maakt tussen mensen en dieren. (Meijer 2017, 32–33; 2016, 15) Meijers focus op de taal is boeiend. Het vermogen tot denken en spreken dat tot uiting komt in de bepalingen van de mens als *animal rationale* en ζῷον λόγον ἔχον hebben een enorm lange geschiedenis en zijn ingebed in het westerse denken.

Meijers kritiek focust zich op twee aspecten van Heideggers dieranalyse: Allereerst op de taal, zoals ik die hierboven al benoemde, daarnaast ook op het ontzeggen van de mogelijkheid tot een dierlijk *Mitsein* of een *Mitsein* tussen mens en dier. Laten we ons eerst op de taal richten. Meijer leest Heidegger wel als een criticus van het subject

⁸ Calarco noemt Heidegger dan ook wel even Dasein-centrisch in plaats van antropocentrisch, maar houdt dit niet vol. (Calarco 2008, 18)

in de filosofie en van het essentialisme van het humanisme. Het humanisme zou te essentialistisch denken over de mens en daardoor reducerend zijn terwijl het subject een niet-bestaand theoretisch postulaat is. Het Dasein is daar Heideggers antwoord op. Meijer ziet een probleem in deze oplossing, het Dasein is namelijk als geïdealiseerd subject nog steeds humanistisch. Heidegger zou zijn kritiek op het essentialisme van het humanisme niet ver genoeg doorvoeren: 'Dasein is, in die zin, slechts een aanpassing van het (cartesiaanse) subject van het metafysisch humanisme.'⁹ Dit blijkt nog eens extra als Heidegger het *Mitsein*, de conditie van het delen van het bestaan met anderen, beperkt tot het (menselijke) Dasein. Volgens Meijer ligt dit in het feit dat Heidegger *Mitsein* aan de taal koppelt die hij vervolgens aan het dier ontzegt. (Meijer 2017, 32–33)

Heideggers 'toevoeging' aan het dierfilosofisch debat is niet alleen marginaal, maar zou genegeerd moeten worden. Heidegger onderschrijft het wezenlijke verschil tussen mens en dier en herhaalt het. Meijer leest in Heidegger slechts een denker die het dier onder de mens plaatst en daarmee het geweld jegens het dier herhaalt. (Meijer 2018, 223–24)

1.3 Subconclusie

In dit eerste hoofdstuk heb ik zowel de ambiguïteit van de poging om het antropocentrisme in het denken te overwinnen laten zien als de wijze waarop Heidegger in dit debat besproken wordt. Men wil van het antropocentrisme af omdat het onwetenschappelijk en vooringenomen is: de feiten en voorbeelden leren ons dat er eigenlijk geen hard onderscheid te handhaven is. Antropomorfisme moet daarom niet geschuwd, maar omarmt worden. Dit streven is echter ambigu: Het maakt het moeilijk om de eigenheid van het dier te zien en het is onduidelijk of je überhaupt deze macht over de taal hebt of dat je uiteindelijk het onderscheid slechts herhaalt in andere terminologie.

Zoals in de tweede paragraaf uiteengezet wordt moet Heidegger het ontgelden. Hij zou essentialistisch, reductionistisch, selectief en uiteindelijk ronduit antropocentrisch zijn. Calarco en Meijer richten hun pijlen op deze denker omdat hij volgens beide uiteindelijk niet voorbij het antropocentrisme van de traditie komt. In de volgende twee hoofdstukken geef ik Heideggers bespreking van de wereld van het dier weer zoals deze voorkomt in *Die Grundbegriffe der Metaphysik*. Daarin komen de aspecten die Calarco en Meijer in hun kritiek opvoeren naar voren, maar met de belangrijke nuance van de context van het filosofische project van Heidegger. In het laatste hoofdstuk reageer ik expliciet vanuit de tekst op de kritiek zoals die hierboven verwoord is.

⁹ 'Dasein is, in that sense, merely an alteration of the (Cartesian) subject of metaphysical humanism.' (Meijer 2017, 32)

Hoofdstuk 2: Filosofie in *Die Grundbegriffe der Metaphysik*

Nu we hebben gezien dat er in het dierfilosofisch debat een spanning is rondom de passendheid van humaniserende taal en antropocentrisme wanneer we over dieren denken, en we de kritiek op Heideggers tekst *Die Grundbegriffe der Metaphysik* gezien hebben kunnen we ons richten op deze tekst zelf. Ik zal in het tweede en derde hoofdstuk nog niet expliciet teruggrijpen op de in hoofdstuk 1 beschreven kwesties, dat doe ik in hoofdstuk 4. Wel zullen er natuurlijk verschillende aspecten al oplichten.

De titel van de collegereeks *Die Grundbegriffe der Metaphysik* leert de lezer al iets over Heideggers grootse plannen voor zijn studenten in het wintersemester van het collegejaar 1929/1930.[Heidegger (1983); Ik zal geciteerde stukken uit de collegereeks vertalen naar het Nederlands en de Duitse tekst in de voetnoot zetten. Een Engelse vertaling is beschikbaar maar heb ik niet gebruikt in dit onderzoek.] De fundamentele begrippen van de metafysica, de hoofddiscipline van de filosofie,¹⁰ worden besproken: het fundament, de grond, de basis voor het filosofische denken überhaupt. Blijkbaar heeft Heidegger voor een uitputtende behandeling van deze vraag de vraag naar (de wereld van) het dier nodig maar daarover meer in het volgende hoofdstuk. Eerst wil ik het overkoepelende doel van de collegereeks verhelderen.

Allereerst valt op dat Heidegger filosofie veelal negatief bepaalt met speciale aandacht voor de relatie tot wetenschap. De positieve bepaling bestaat uit twee componenten: een fenomenologische component en een hermeneutische. De fenomenologische component vat *gegrepenheid*, dat veronderstelt een begrip van 'stemming' zoals ik dat in mijn bachelorscriptie heb uitgewerkt,(de Wit 2020) en waar ik in de derde paragraaf bij stil sta. Als laatste wil ik wijzen op de *formele aanwijzing*, een expliciet onderdeel van Heideggers filosofische methode.

¹⁰ Heidegger gebruikt de termen 'filosofie' en 'metafysica' in de collegereeks afwisselend en zonder duidelijk onderscheid tussen de twee te handhaven.(Zie Heidegger 1983, 36).

2.1 De negatieve bepaling van de filosofie

Heidegger neemt een omweg wanneer hij tot zijn eigen opvatting van denken en filosofie komt: hij stelt vooral wat filosofie niet is en waaróm dat andere (bijvoorbeeld wetenschap) geen filosofie is. Hij verdedigt zijn denken als tegenhanger van de cultuurfilosofie, van de mechanische biologie, en van het vitalisme. Belangrijk zijn steeds de redenen waarom Heidegger het onmogelijk acht om op de gebaande paden filosofie te bedrijven. Deze 'anderen' van de filosofie dragen blijkbaar iets in zich dat on-filosofisch is. Door te ontdekken wat het on-filosofische is, leren we wat filosofie wél is.

Het probleem met cultuurfilosofie

Heidegger is kritisch op een aantal denk- of studierichtingen die in zijn tijd in trek zijn. Expliciet is hij over de *cultuurfilosofie*. De kritiek op de cultuurfilosofie komt ter sprake als Heidegger de vraag naar de *grondstemming* stelt. (De betekenis van deze vraag wordt verder uitgewerkt in paragraaf 2.3) De vraag naar de grondstemming leidt Heidegger naar de vraag 'Wie zijn wij (als mens)?' Cultuurfilosofen (Heidegger neemt Oswald Spengler, Ludwig Klages, Max Scheler en Leopold Ziegler als vertegenwoordigers van deze beweging) houden zich met deze vraag bezig en proberen de menselijke cultuur te bestuderen om tot een antwoord op deze vraag te komen. Deze methode zint Heidegger niet. Laten we zijn kritiek nader bekijken.

De cultuurfilosoof probeert de culturele uitdrukkingen van de mens te lezen, te interpreteren en vanuit deze vormen tot een conclusie te komen over de aard van de mens. Maar juist daar loopt het spaak. Het is niet inzichtelijk of een beschrijving van de mens aan de hand van de cultuur die hij produceert wel de juiste manier is om over het wezen van de mens te spreken. De cultuurfilosoof neemt dit gemakshalve aan, maar overspeelt zijn hand op het moment dat hij meent dat hij ook daadwerkelijk wezensuitspraken kan doen, deze blijven namelijk beperkt tot zijn cultuurfilosofisch perspectief en kunnen derhalve geen wezensuitspraken over de mens als zodanig zijn. (Heidegger 1983, 113)

De cultuurfilosofische opvattingen over de mens zijn ontoereikend omdat ze oppervlakkig en glad zijn. 'Deze wereldhistorische diagnoses en prognoses van de cultuur raken ons niet, ze vormen *geen aanval op ons*' schrijft Heidegger.¹¹ Verderop gebruikt hij de woorden 'grijpen' en 'aangrijpen' om te beschrijven wat de cultuurfilosofie nalaat te doen. Heidegger benoemt hier een verschil tussen het beschrijven van het wezen van de mens en het *Da-sein* van de mens raken:

Deze filosofie [cultuurfilosofie] komt alleen tot een *beschrijving* van de mens, maar raakt zijn *Da-sein* nooit. Zij bereikt deze niet alleen factisch niet, maar het zal haar noodzakelijkerwijs niet lukken omdat ze zichzelf de weg verspert die daarnaartoe leidt.¹²

¹¹ Diese weltgeschichtlichen Diagnosen und Prognosen der Kultur reffen nicht uns, sie sind *kein Angriff auf uns*. (Heidegger 1983, 112)

¹² Diese Philosophie gelangt nur zur *Dar-stellung* des Menschen, aber nie zu seinem *Da-sein*. Sie gelangt

Het is niet een gebrek aan capaciteit van de cultuurfilosoof, maar zijn eigen methode zit in de weg om tot het wezenlijke van de mens te komen. Het is het *stellend-beschrijvende spreken* van de cultuurfilosoof dat hem de toegang tot het wezen van de mens ontzegt.

Het probleem met wetenschap: de verhouding tot de biologie en zoölogie

De eerste deelparagraaf van de collegereeks staat onder de de kop¹³: *Filosofie wetenschap noch levensbeschouwingsverkondiging*. (Philosophie weder Wissenschaft noch Weltanschauungsverkundigung. Heidegger 1983, 1) Een echt argument tegen het gelijkstellen van levensbeschouwing en filosofie geeft Heidegger overigens niet, (Heidegger 1983, 3–4) maar op de verhouding tot de wetenschap gaat Heidegger uitgebreid in: De duidelijke systematiek van de wetenschappen ontbreekt aan de filosofie. Dit is niet het geval omdat het (nog) niet gelukt is, maar systematiek is een ‘miskennis van het diepste wezen van de filosofie’ (Heidegger 1983, 2). Heidegger gaat er hier jammer genoeg niet op in *waarom* de kenschets van filosofie als absolute wetenschap onjuist is. De strakke methode van de wetenschap past de filosofie in ieder geval niet.

Zoals de vraag naar het wezen van de mens een botsing oplevert met de cultuurfilosoof, zo botst hij met de wetenschap met de biologie en de zoölogie in het tweede deel van de collegereeks. Heidegger begint zijn onderzoek naar het dier met een stelling: ‘Het dier is *wereldarm*’¹⁴. Dit is een filosofische stelling, zo meent hij. Echter, het lijkt verdacht veel op de stellingen die door een zoöloog geuit worden. Wat onderscheidt nu de wetenschappelijke stelling van de filosofische stelling?

Allereerst valt op dat de uitspraak een algemene uitspraak is; ze gaat over alle dieren, over hét dier (denk hierbij aan de essentialistische kritiek uit paragraaf 1.2). Deze stelling is algemeen omdat ze een uitspraak doet over wat eigen is aan elk dier. Heidegger noemt dit soort uitspraken *wezensuitspraken*. (Heidegger 1983, 275) Stellingen van deze aard over het dier kunnen niet door de zoöloog gedaan worden, wezensuitspraken kunnen überhaupt niet door de wetenschapper gedaan worden. Het zijn namelijk geen uitspraken die voortvloeien uit wetenschappelijke resultaten maar het zijn vooronderstellingen op grond waarvan wetenschappelijk onderzoek gedaan kan worden. (Heidegger 1983, 275) Deze vooronderstellingen kunnen nooit door het onderzoek zelf bewezen of ontkracht worden. Het zijn de wezensuitspraken waar de metafysica zich op richt. Deze zijn niet wetenschappelijk, maar zijn wel degelijk verwant aan de wetenschappelijke praktijk. Metafysica vindt dus niet plaats in isolatie, los van de wetenschap, maar heeft wel zijn eigen domein: dat van wezensuitspraken.

Filosofie is dus voor Heidegger in de eerste plaats een aantal dingen niet: Het is geen absolute wetenschap, een kader van fundamentele begrippen die systematisch met

nicht nur faktisch nicht dazu, sondern kann notwendig nicht dahin gelangen, weil sie sich selbst den Weg dazu verbaut. (Heidegger 1983, 113)

¹³ Dat deze koppen niet door Heidegger zelf maar door de uitgever aangebracht zijn, is mij bekend. (Heidegger 1983, 540)

¹⁴ Das Tier ist *weltarm*. (Heidegger 1983, 263)

elkaar samenhangen. Heidegger zoekt ook een ander denken dan het denken van de cultuurfilosofen, deze schrijven namelijk op een stellend-beschrijvende manier over het wezen van de mens, die het *Da-sein* niet raakt. Daarnaast onderscheidt Heidegger filosofie van wetenschap op nog een ander front: Waar wetenschap zich richt op haar studieobject en daar uitspraken over wil doen, richt filosofie zich op wezenuitspraken. Heidegger geeft ons door middel van het contrast met de wetenschap en cultuurfilosofie geen compleet beeld van wat hij wél onder filosofie verstaat.

Filosofische omgang met de wetenschap

We moeten Heideggers kritiek op de verwetenschappelijking van de filosofie niet lezen als een afwijzing van de wetenschap zonder meer, en ook niet van het filosofisch belang van wetenschap. Hij gebruikt een rijtje aan biologen om zijn ideeën over de wereld van het dier kracht bij te zetten. Heidegger schrijft:

Positief onderzoek [wetenschap] en metafysica zijn zo niet te scheiden en tegen elkaar uit te spelen. ... Hun verhouding is niet rationeel, fabrieksmatig in te richten, alsof het slechts zou gaan om twee afdeling wetenschap en metafysica, waarbij de metafysica de fundamentele begrippen en de wetenschappen de feiten leveren.¹⁵

Heidegger spreekt hier normatief over de verhouding die er tussen wetenschap en metafysica zou moeten zijn. De filosofie die de wetenschap afwijst en denkt het beter te weten is overmoedig, maar de wetenschap die doet alsof er pure feiten getoond kunnen worden miskent het altijd al interpreterende karakter van al het vaststellen van deze feiten. (Heidegger 1983, 281) De twee zouden dus niet in complete isolatie van elkaar moeten opereren.

Het is voor Heidegger mogelijk om metafysische vragen te stellen bij wetenschappelijke ontwikkelingen. (zie Heidegger 1983, 310) Zo is het voor hem van metafysisch belang dat de biologie een eigen vakgebied wil vormen tussen de andere natuurwetenschappen. (Heidegger 1983, 282) Wat dit betekent wordt duidelijk voor degene die bereid is om met een 'filosofische blik te lezen'. (Heidegger 1983, 284) Daarover meer in paragraaf 2.4.

Twee filosofische vergissingen

Als Heidegger werkelijk meent een ander metafysisch denken op het spoor te zijn dan moet hij ook uit kunnen leggen waarom dat denken tot voor kort niet van de grond kwam. Hij noemt twee veelgemaakte filosofische vergissingen. De eerste vergissing is dat men met filosofische taal omgaat alsof het dingen zijn of alledaagse begrippen. Het is onmogelijk om filosofisch met begrippen om te gaan als men ze als 'voorhanden'

¹⁵ Postive Forschung und Metaphysik sind so nicht zu trennen und gegeneinander auszuspielen. ... Ihr Verhältnis läßt sich nicht rational, fabrikmäßig einrichten, als handelte es sich nur um die Zweigbetriebe Wissenschaft und Metaphysik, so daß die Metaphysik die Grundbegriffe, die Wissenschaften die Tatsachen lieferten (Heidegger 1983, 279)

gebruikt. (Ook hier neemt Heidegger weer de wetenschappelijke omgang met de taal als voorbeeld waar hij zijn filosofische omgang van onderscheidt.) Filosofie betreft zich juist op begrippen die zich niet zomaar laten vaststellen, of gebruiken. Deze begrippen zijn pas filosofisch als ze in en vanuit een *verandering van het Dasein* gezien worden. (Heidegger 1983, 423) Hierover straks meer wanneer we het formeel aanwijzend karakter van filosofische taal bespreken.

De tweede vergissing is de omgang met filosofische begrippen alsof zij geïsoleerd te duiden zijn. Dit betekent niet dat filosofie per definitie systematisch is volgens Heidegger. We kunnen filosofie alleen systematisch noemen wanneer we het geheel van het Dasein als 'systeem' aanduiden. Dit is echter geen coherent, louter conceptueel geheel, maar een levende, geschiedmatige constellatie. Ik ga verder in op het begrip 'Dasein' in paragrafen 2.3 en 2.4.

2.2 Positieve bepaling van de filosofie?

Misschien is ze [de filosofie] niet als iets anders, maar *slechts vanuit zichzelf en als zichzelf te bepalen – met niets te vergelijken*, waar vanuit ze positief bepaald zou kunnen worden. De filosofie is dan iets *zelfstandigs, een uiterste*.¹⁶

Een positieve bepaling van wat filosofie voor Heidegger betekent in *Die Grundbegriffe der Metaphysik* is nog niet zo eenvoudig te geven. Toch zijn er wel aanknopingspunten in de tekst te vinden om een antwoord te formuleren op de vraag 'Hoe te denken?' Er zijn expliciete methodische aanwijzingen: Een hermeneutische en een fenomenologische. In deze paragraaf bespreek ik deze.

Het hermeneutische karakter van de filosofie

Wat opvalt aan Heideggers behandeling van filosofische vragen (zoals de vraag naar de wereld van het dier in hoofdstuk 3) is dat hij niet met een onbeschreven blad begint. Een hermeneutische beweging is kenmerkend voor de filosofie in *Die Grundbegriffe der Metaphysik*. Heidegger heeft het meermaals over 'de cirkelgang van de filosofie' en over stellingen als 'leidraad', als 'leidende thesen'. Heidegger stelt zijn vragen maar als een antwoord niet snel binnen handbereik is formuleert hij een mogelijk antwoord; een these. Deze these wordt gevolgd en Heidegger gaat na of deze vruchtbaar is. Het is zeker geen definitief of sluitend antwoord. De vraag is dus ook niet weg, deze moet ook als open vraag meegenomen worden. (Heidegger 1983, 277)

Vormt het tegelijk openhouden van de vraag, terwijl je al een voorlopig antwoord formuleert geen probleem? Krijgen we, als we deze methode hanteren geen resultaten die de vooronderstelling herhalen en dus niets over die vooronderstelling zelf zeggen?

¹⁶ Vielleicht is sie [die Philosophie] nicht als etwas anderes, sondern *nur aus ihr selbst und als sie selbst bestimmbar – mit nichts vergleichbar*, woraus sie positiv bestimmt werden könnte. Dann ist Philosophie etwas *Eigenständiges, Letztes*. (Heidegger 1983, 3)

Misschien wel, maar hier ligt Heidegger niet wakker van: 'We maken hier steeds een cirkelbeweging. Dat is het teken dat we ons in het bereik van de filosofie bewegen.'¹⁷ Juist de cirkelbeweging is dus kenmerkend voor de filosofie. Dit gaat tegen het gezonde verstand in. Het gezonde verstand wil namelijk graag vooruit, naar nieuwe zaken en ontdekkingen toe. Het is echter volgens Heidegger alleen mogelijk om vanuit een rondgang een blik in het centrum te werpen. (Th. C. W. Oudemans 1988, 21) Dus alleen door een herhaling van denkstappen kunnen we blijkbaar filosofisch denken. (Heidegger 1983, 276) Ben Vedder schrijft hierover:

Daarom is ook niet gezegd dat men vanuit de feitelijkheid van de hermeneutiek ergens een oplossing voor vindt, of dat men een bepaald resultaat verkrijgt, [bijvoorbeeld] een wezensbegrip van de mens. (Vedder 2003, 94)

Wat 'de blik in het centrum werpen' nou daadwerkelijk betekent is enigmatisch. Vragen blijven open, antwoorden mogen voorlopig zijn; filosofie is immers bovenal niet gelijk aan wetenschap. Ondanks dat het niet duidelijk is wat 'de blik in het centrum werpen' precies betekent, houdt Heidegger hier wel aan vast, de andere wegen lopen namelijk dood omdat er geen vast en zeker beginpunt voor het denken te vinden is. Ook de beleefde wereld, het 'pure' fenomeen kan dit beginpunt niet zijn. Dit fenomeen (en zeker de uitleg ervan) is namelijk al interpreterend. (Th. C. W. Oudemans 1988, 21 & 28) De hermeneutische methode is een antwoord op de afwezigheid van dit beginpunt. (Vedder 2003, 91; Th. C. W. Oudemans 1988, 19)

De dubbelzinnigheid van de filosofie

Hoewel filosofie niet gelijk is aan wetenschap is er wel een uiterlijke overeenkomst aan te wijzen. Beiden worden op de universiteit onderwezen en onderzocht, er worden boeken over geschreven in een moeilijk jargon. Je heb docenten en studenten, verschillende theorieën en opvattingen binnen het vakgebied, enzovoort. Dit is slechts een uiterlijke overeenkomst, en dit noemt Heidegger de dubbelzinnigheid van de filosofie: het lijkt op wetenschap, maar het is fundamenteel anders. Er is geen uiterlijk kenmerk aan te wijzen waardoor we het filosofische van het on-filosofische kunnen onderscheiden. Sterker nog, Heidegger schrijft het volgende:

Het [de filosofie] kan de vorm aannemen van een wetenschappelijke verhandeling, droog, zwaar, zonder moraliserende bijmaak en zonder een levensbeschouwelijke component, pure wetenschap – en toch is het compleet doordrongen met filosofie. Of er kan een geprek onder vier ogen plaatsvinden zonder deze wetenschappelijke terminologie en opmaak, een gewone gedachtenwisseling – en toch kan dit het strengste filosofische begrip zijn.¹⁸

¹⁷ So bewegen wir uns hier ständig im Kreise. Das ist das Zeichen, daß wir im Bereich der Philosophie uns bewegen. (Heidegger 1983, 266)

¹⁸ Es [die Philosophie] kann sich etwas als streng wissenschaftliche Abhandlung geben, trocken, schwer, ohne jeden moralisierenden Nebenton und Hinweis auf Weltanschauliches, bloße Wissenschaft – und ist doch durch und durch mit Philosophie geladen. Oder es kann ein Gespräch unter vier Augen

Dit is ook merkbaar in de 'resultaten' van de filosofie: de filosofische 'waarheden'. Als de wetenschap wetenschappelijke waarheden oplevert als haar resultaten, levert de filosofie dan filosofische waarheden op? Niet als men deze waarheden ziet als een soort duidelijke fundamentele begrippen die zeker waar en onwrikbaar moeten zijn. Het is juist het tegenovergestelde: de filosofische waarheid is onzeker, geeft geen vastigheid, is zelfs gevaarlijk omdat het ons aan het wankelen kan brengen.(Heidegger 1983, 28–29) Dit is misschien nog de grootste dubbelzinnigheid, als we zoeken naar het eigen karakter van de filosofie stuiten we er op dat deze zelf dubbelzinnig is: filosofie als hetgeen in boeken gebeurd en geschreven staat enerzijds, maar wat tegelijk nooit echt filosofie wordt totdat het betrokken wordt op het Dasein.

Het fenomenologische karakter van filosofie: filosofie als filosoferen

Kenmerkend voor het fenomenologische karakter van filosofie zijn frases als 'filosofie is filosoferen'(Heidegger 1983, 6) en 'filosofie als menselijke activiteit in de kern van het wezen van het Dasein'(Heidegger 1983, 11). Heidegger introduceert zijn filosofie als een filosofie van gegrepenheid [*Ergriffenheit*]. Dit noemt hij ook wel *inbegriffliches denken*, wat ik vertaal met *alomvattend denken*. Dit alomvattende denken, of het alomvattende vragen, probeert altijd degene die de vraag stelt niet buiten beschouwing te laten, maar rekenschap af te leggen van zijn positie tot het geheel dat hij bevraagt.(Heidegger 1983, 13 & 31) Specifieker gaat het erom dat 'de filosoferende existentie' een plek krijgt in het geheel dat het denken wil omvatten.(Heidegger 1983, 13)

Wat bedoelt Heidegger wanneer hij het over 'de filosoferende existentie' en over 'gegrepenheid' heeft? Het Duitse woord 'Dasein' kwam al enkele keren voorbij. Over de betekenis van dit woord in het werk van Heidegger is al veel geschreven, en ik heb geenszins de illusie dat ik het in zijn volledigheid kan beschrijven. Wat mij opvalt is dat het in *Die Grundbegriffe der Metaphysik* gebruikt wordt om 'het menselijk bestaan' aan te duiden,(Heidegger 1983, bijvoorbeeld pp. 8 & 10) maar wel als een individueel bestaan.(Heidegger 1983, 429) Het is toch met name ook datgene in de mens dat aangesproken wordt in het denken, wat niet wil zeggen dat het het rationele van de mens behelst, maar dat het gehele menselijke bestaan, wanneer er gedacht wordt, wordt aangesproken. Deze vragensteller, het Dasein, vormt het filosofische centrum van Heideggers denkexercitie.

Naast de negatieve bepalingen van paragraaf 1 en de methodische aanwijzingen van zijn hand in de omgang met de wetenschap komen er nu dus ook twee grondtrekken van zijn filosofisch denken naar voren: een hermeneutisch en een fenomenologisch aspect. Deze komen samen in zijn opvatting van filosofische taal als 'formele aanwijzing'. De betekenis van dit begrip bespreek ik in paragraaf 2.. Eerst wil ik echter stilstaan bij de betekenis van het woord 'metafysica', want hoewel hij dit woord gelijk lijkt te stellen

geschehen ohne jede wissenschaftliche Terminologie und Aufmachung, einde gewöhnliche Aussprache – und ist doch durch und durch strengstes philosophisches Begreifen.(Heidegger 1983, 16–17)

aan 'filosofie',¹⁹ is dit geen tautologie. Het heeft een betekenis voor de fenomenologische component van zijn denken.

2.3 Stemming, metafysica en het zijnde in het geheel

Ondanks zijn kritiek op het metafysisch denken van de traditie, noemt Heidegger zijn vragen nog steeds nadrukkelijk een *metafysisch* vragen. Waarom? Hij grijpt terug op Aristoteles en geeft aan dat er in de *eerste filosofie*²⁰ twee verschillende denkrichtingen zijn. De ene is gericht op alles wat is, de andere op het wezen van *zijn* zelf. Voor Aristoteles is er dus een onderscheid tussen de vragen naar het geheel van de natuurlijke zijnden (φύσει ὄντα, fysi onta) en het wezenlijke van al deze zijnden (φύσις als οὐσία, fysis als ousia). Beide zijn het vraagrichtingen van de eerste filosofie, en beide worden met het woord φύσις (fysis) aangeduid. Hoe deze vragen samenhangen wordt door Aristoteles niet besproken, maar dát ze samenhangen wordt duidelijk doordat ze met één en hetzelfde woord aangeduid kunnen worden.

Heidegger neemt deze twee vragen als leidraad voor zijn eigen opvatting van metafysica. De eerste vraag noemt hij de vraag naar het *zijnde in het geheel* [*Seiende im Ganzen*] en de tweede is de vraag naar het *zijn zelf* [*Frage nach dem Sein*]. Het zijnde in het geheel moet worden onderscheiden van het *geheel van het zijnde* [*Ganze des Seiende*]. Hoewel de uitdrukkingen op elkaar lijken, zijn ze fundamenteel verschillend. Het geheel van het zijnde, als optelsom van alle dingen die bestaan, is een theoretisch construct waar men prima over kan praten, maar wat filosofisch niet steekhoudend is. Zelfs als we menen alle dingen bij elkaar 'op te tellen' om bij het geheel te komen kunnen we dit slechts wanneer we ze als *voorhanden* nemen, waarbij men afstand neemt van de veelzijdige verhouding die men tot de wereld heeft. Daarnaast is het ook feitelijk onmogelijk, men zal nooit alle dingen in hun eigenheid kunnen bespreken, onze eindigheid zit ons immers in de weg. (Heidegger 1976, 7) Is het dan compleet onmogelijk om metafysisch te spreken over het geheel? Nee, we kunnen namelijk wel spreken over het *zijnde in het geheel*. Het 'zijnde in het geheel' betekent niet 'het totaal van de zijnden' maar 'de zijnden zoals ze in het geheel verschijnen' of zoals de zijnden in het *betekenisgeheel* ons verschijnen. Om de betekenis te illustreren moet ik hier kort uitweiden over het begrip 'stemming'.

Heideggers begrip 'stemming' is met name bekend door de positie van de angst in *Sein und Zeit* en in de rede *Was ist Metaphysik?* (Heidegger [1927] 1967, sec. 40; 1976, 8–11) In *Die Grundbegriffe der Metaphysik* staat de verveling als stemming centraal.²¹ Ik zal hier niet uitgebreid bij de vervelingsanalyse stilstaan, maar ik wil wel een aantal punten over de stemming naar voren halen om te begrijpen wat Heidegger met het 'zijnde in het geheel' aan wil duiden. Laten we nogmaals dat begrip 'geheel der zijnden' bekijken.

¹⁹ Heidegger gebruikt de termen 'filosofie' en 'metafysica' in de collegereeks afwisselend en zonder duidelijk onderscheid tussen de twee te handhaven. (Zie Heidegger 1983, 36).

²⁰ *Eerste filosofie* is een vertaling van 'πρώτη φιλοσοφία'.

²¹ Hier ging mijn bachelorscriptie over, zie dan ook voor een uitgebreidere discussie van de verveling als grondstemming (de Wit 2020).

Zoals ik al zei, veronderstelt dit begrip dat het mogelijk zou zijn om alle zijnden bij elkaar te nemen en in één keer te beschouwen. Heidegger benadrukt dat de wereld altijd al gestemd gegeven is, dat wil zeggen dat onze verhouding tot de wereld om ons heen niet primair één is van voorhanden dingen. Juist deze dingen, die we normaal gesproken als constant beschouwen, kunnen compleet verschillen in betekenis, omdat onze wereld er een van betekenis is. Het wordt zo nog moeilijker om in te zien wat een 'geheel der zijnden' precies inhoudt.

Er zijn stemmingen (als wijzen waarop de wereld ons verschijnt) die niet alleen een deel van de dingen bepalen, maar de betekenis van de gehele wereld bepalen. Deze stemmingen noemt Heidegger *grondstemmingen* en de diepe verveling en de angst zijn hier voorbeelden van. Deze stemmingen zijn alomvattend: verveling kan bijvoorbeeld zo totaal zijn dat niets meer van betekenis lijkt. In deze grondstemmingen kunnen we op het spoor komen dát de wereld ons als betekenisgeheel voorkomt, en dat deze betekenis in zijn geheel soms opeens kan omslaan. Om dit ter sprake te brengen gebruikt hij de uitdrukkingen 'zijnde in het geheel' en ook 'wereld'.

Heidegger wil dus twee vragen stellen: de vraag naar het zijnde in het geheel (wereld) en de vraag naar het zijn. Deze twee vragen te stellen is vanuit dezelfde spanning vragen als Aristoteles in zijn eerste filosofie deed, wat later als metafysica bekend werd. Het is hierom dat Heidegger zijn filosofische project een metafysisch project noemt. Het is precies deze metafysische vraagstelling die meteen terugkomt bij de stemming en bij degene die de vraag naar de metafysica stelt: het *Dasein*. Metafysisch denken vereist dus een fenomenologische methode. Wat deze methode betekent voor het doen van filosofie licht Heidegger toe wanneer hij over de 'formele aanwijzing' spreekt.

2.4 De formale Anzeige

Hoe is het mogelijk dat Heidegger filosofie bedrijft, en dus hermeneutisch interpreteert, wanneer hij zich tegelijkertijd verzet tegen een filosofisch verstaan dat gemodelleerd is op de voorhandenheid. ... Anders gezegd, hoe is zijnsverstaan mogelijk dat niet de vorm van een propositie heeft?(Th. C. W. Oudemans 1988, 24)

De *formale Anzeige* oftewel de *formele aanwijzing* is de explicietste methodische instructie die Heidegger in *Die Grundbegriffe der Metaphysik* geeft. Nadat hij heeft onderstreept dat elk filosofisch denken met het probleem zit dat het zich in taal uitdrukt en dus verkeerd begrepen wordt wanneer men met de begrippen als voorhanden omgaat (zie hierboven), formuleert hij een alternatieve omgang met de filosofische begrippen. We moeten de filosofische begrippen zien in hun formeel aanwijzende karakter.(Heidegger 1983, 425)

Heidegger vraagt zich af hoe we nu de woorden moeten lezen die hij gebruikt in zijn schrijven. Deze woorden willen iets aanwijzen, maar ze kunnen het wezen van de zaak niet onomwonden uitdrukken, ze zijn namelijk formeel en krijgen hun inhoud pas wanneer de filosofische lezer er mee aan de slag gaat. Heidegger zegt dan ook dat de filosofische taal een opdracht geeft.(Heidegger 1983, 425) Natuurlijk kan men ze nog

lezen als voorhanden, maar hij wil wijzen op een andere mogelijkheid; de mogelijkheid namelijk om door de filosofische begrippen op iets gewezen te worden dat met het bestaan (Dasein) te maken heeft. Hij schrijft:

De ... *begrippen* zijn slechts te begrijpen als ze niet als aanduidingen van hoedanigheden en eigenschappen van iets voorhandens genomen worden, maar in plaats daarvan als *aanwijzingen* voor het feit dat het begrijpen zich eerst van de alledaagse opvattingen van het zijnde moet losrukken en zich in het *Da-sein* in zichzelf moet omwentelen.²²

De begrippen zelf doen het werk niet, de verandering (waardoor de formeel aanwijzende begrippen dus hun inhoud krijgen) wordt getoond, maar moet nog in het (individuele) bestaan daadwerkelijk tot stand gebracht worden. Het komt er op aan of het filosofische begrip iets aan kan rijken en of de lezer (of toehoorder) in staat is om dit te betrekken op het eigen bestaan, en zo los te komen uit de greep van de voorhandenheid. (Heidegger 1983, 257)

In de formele aanwijzing komen de hermeneutische en fenomenologische componenten samen. De begrippen alleen zijn niet genoeg, maar de begrippen en vragen geven ons wel iets te denken, mits we deze aanzet opvangen.

2.5 Subconclusie

Wat hier even kort over de formele aanwijzing uiteengezet is geldt in het bijzonder voor het wereldbegrip. Wat met 'wereld' bedoeld wordt is niet het op zich voorhanden zijnde, noch een op zich voorhanden structuur van het Dasein. Het wereldfenomeen kunnen we niet direct beschouwen. Weliswaar laat zich ook hier uit een voltrokken interpretatie van het wereldfenomeen een inhoud blootleggen en in een objectieve definitie vastleggen, die weer doorverteld kan worden. Maar dan ontnemt men de interpretatie haar eigen kracht, omdat de begrijpende geen gevolg geeft aan de aanwijzing die in elk filosofisch begrip ligt.²³

In de paragrafen van dit hoofdstuk heb ik laten zien dat Heidegger een specifieke opvatting van filosofisch denken presenteert door de gehele collegereeks heen. Allereerst

²² Die ... *Begriffe* sind nur dann verstehbar, wenn sie nicht als Bedeutungen von Beschaffenheit und Ausstattungen eines Vorhandenen genommen werden, sondern als *Anzeigen* dafür, daß das Verstehen erst den vulgären Auffassungen des Seienden sich entwinden und eigens sich in das Da-sein in ihm verwandeln muß. (Heidegger 1983, 428)

²³ Das hier kurz über die formale Anzeige Dargelegte gilt nun in einem ausgezeichneten Sinne vom Weltbegriff. Was mit Welt gemeint wird, ist nicht nur das an sich vorhandene Seiende, es ist ebensowenig eine irgendwie an sich vorhandene Struktur des Daseins. Das Weltphänomen können wir nie direkt in den Blick bekommen. Zwar ließe sich auch hier aus einer vollzogenen Interpretation des Weltphänomen anzeigenfrei ein Gehalt herauschälen und in einer objektiven Definition niederlegen, die weitergesagt werden kann. Aber dann ist der Interpretation die bodenständige Kraft genommen, weil der Verstehende der Anweisung nicht Folge gibt, die in jedem philosophische Begriff liegt. (Heidegger 1983, 431)

komen er een hoop methodische aanwijzingen naar voren. Filosofie wil wezensuitspraken doen die het Dasein raken. Hierdoor is het onderscheiden van wetenschap. Deze eisen worden gewaarborgt door de fenomenologische en hermeneutische uitgangspunten. Samen schrijven deze een omgang met filosofische taal voor als formeel aanwijzende begrippen. De vraag 'Hoe te denken?' is methodisch beantwoord. Denken is metafysisch vragen, in de zin dat het vraagt naar het zijnde in het geheel waarbij het de vragende zelf nooit buiten beschouwing mag laten. Denken is dus fenomenologisch. De vraag moet ook altijd gesteld worden in de taal. Denken is dus hermeneutisch. De taal zelf kan niet klakkeloos overgenomen worden omdat we dan het fenomenologische aspect zouden laten vallen: de inhoud van het denken wordt pas zichtbaar als we de filosofische taal als formeel aanwijzend zien.

Als we vervolgens de blik richten op Heideggers onderzoek naar 'wereld', waarin het dier een centrale plek inneemt, dan zullen we steeds deze methodische aanwijzingen in het oog moeten houden, mits we op zoek zijn naar wat Heidegger hier wil zeggen. In het volgende hoofdstuk wil ik Heideggers onderzoek naar wereld beschrijven en proberen te lezen aan de hand van de zojuist genoemde aanwijzingen.

Hoofdstuk 3: De wereld van het dier volgens Heidegger

Op geen enkele wijze kan geeist worden hiermee een volledige en consistent uitgevoerde wezensbepaling van de dierheid te geven.²⁴

De vraag die Heidegger überhaupt aanzet om naar de wereld van het dier te vragen is de vraag naar wat 'wereld' is, welke op zijn beurt voorkomt uit de vraag naar het zijnde in het geheel als filosofische ambitie. De verbinding tussen deze twee vragen is belangrijk wanneer we een interpretatie geven van Heideggers bespreking van het dier. Nadat ik in de eerste paragraaf het probleem van het dier inleidt vanuit eerdere werken van Heidegger volg ik in de verdere paragrafen van dit hoofdstuk Heideggers interpretatie van het dier. Speciale aandacht is er voor de opmerkingen die Heidegger wijdt aan de betekenis en beperkingen van zijn eigen onderzoek. Ik zal grofweg de volgorde van Heideggers tekst aanhouden: Eerst sta ik stil bij de vraag waarom het dier überhaupt besproken wordt in het kader van de vraag naar wereld (paragraaf 2) en vervolgens wat de uitdaging is van het denken over het dier (paragraaf 3). Daarna wil ik stilstaan bij Heideggers doel om het organisme niet te reduceren en wat dat betekent. Vervolgens zal ik twee grondtrekken bespreken die Heidegger aan het dierlijke toeschrijft: het ingebed-zijn in de omgeving en de driftmatige omgang daarmee. In de laatste paragraaf staat het begrip 'openheid' centraal en de betekenis van dierlijke openheid.

3.1 Het dier als probleem vóór 1929

Wanneer we helemaal eerlijk zijn dan weten we nu eigenlijk niet *hoe* we deze vraag [naar het wezen van het dier] moeten stellen, nog helemaal los van het antwoord.²⁵

Die Grundbegriffe der Metaphysik is bij lange na niet de enige tekst waarin Heidegger over het dier komt te spreken. (Zie Unruh 2017, 'Tier') Ik wil hier een impressie geven van de

²⁴ Es kann in keiner Weise beansprucht werden, damit eine vollständige und geschlossene ausgeführte Wesensbestimmung der Tierheit zu geben. (Heidegger 1983, 349)

²⁵ Gänzlich ausgeschaltet bleibt die Frage nach dem Wesen des »Lebens«, der »Tierheit«, des pflanzlichen Seins. Wenn wir ganz ehrlich sind, so wissen wir heute nicht einmal, wie wir eigentlich diese Frage stellen sollen, ganz abgesehen von der Antwort. (Heidegger 1996, 148, mijn nadruk.)

plek die het dier inneemt in de werken vóór *Die Grundbegriffe der Metaphysik*. Dat het dier al eerder een probleem vormt voor Heidegger wordt geïllustreerd door het citaat hierboven. Dit citaat, uit een collegereeks die hij één jaar eerder geeft, vormt de opmaat voor de uiteenzetting van de vraag naar het dier. Waarom wordt het dier een probleem voor Heidegger?

Heideggers schrijft op enkele momenten voor 1929 over het dier: In zijn commentaren op Aristoteles en de analyses van de verschillende wijzen van in-de-wereld-zijn [*In-der-Weltsein*]. Deze twee zijn overigens niet hard van elkaar te scheiden daar het in-de-wereld-zijn van het dier in Heideggers Aristoteles-interpretatie een belangrijke rol speelt als definitie van het levende [$\zeta\omega\eta$]. (Heidegger 2002, 18)

In het commentaar op Aristoteles komen twee thema's herhaaldelijk naar voren: het woord / geluid onderscheid en de beweging. Grofweg is dit het onderscheid wat Heidegger in Aristoteles naar voren haalt: waar het dier geluid voortbrengt, spreekt de mens, en waar het dier zich naar iets toe kan bewegen, kan de mens zichzelf dat voorstellen wat niet direct voor hem staat. (Heidegger 2002, 238 & 325; Heidegger 1992, 18; Heidegger 1993, 185, 310 & 311) Hoewel deze opdeling trapsgewijs lijkt te zijn, met de mens op een hogere tree dan het dier, waarschuwt Heidegger voor deze hiërarchische voorstelling van zaken. Er is namelijk een wederzijdse ontoegankelijkheid: het dier kent het in-de-wereld-zijn van de mens niet en de mens kent het in-de-wereld-zijn van het dier niet. (Heidegger 2002, 57 & 99) Bij deze wederzijdse ontoegankelijkheid kan er onmogelijk van een 'meer' of 'minder' gesproken worden. In de andere colleges en *Sein und Zeit* komen elementen van zijn Aristotelesinterpretatie terug.²⁶ Zo onderstreept hij het in-de-wereld-zijn en de verschillen die daar lijken te bestaan tussen mens en dier. (Zie bijvoorbeeld Heidegger [1927] 1967, 346)

Naast de interpretatie van Aristoteles is in het eerdere werk van Heidegger al wat zichtbaar van wat we straks in *Die Grundbegriffe der Metaphysik* tegen zullen komen. Allereerst spreekt hij over het probleem van de toegang tot (de wereld van) het dier. Door de wederzijdse ontoegankelijkheid stuiten we op een filosofisch probleem. Er is geen mogelijkheid om vast te stellen wat het dier tegenkomt in zijn wereld. We moeten ons de wereld van het dier zeker niet voorstellen als de onze maar dan in zekere mate gereduceerd. Onze wereld is het enige wat ons gegeven is en dus zullen we slechts met analogieën over de wereld van het dier kunnen spreken, maar dit geeft ons geen toegang tot het wezen van het dier. (Heidegger 1979, 305; 1975, 270–71; 1996, 311) Hoewel Heidegger deze ontoegankelijkheid onderstreept, blijft hij erbij dat een (paradoxaal (Heidegger 1996, 71)) onderscheid tussen mens en dier gemaakt moet worden: Waar het dier *leeft, existeert* de mens. (Heidegger 1996, 71) Waar het dier *omkomt, sterft* de mens. (Heidegger [1927] 1967, 246) Terwijl het dier een prikkel krijgt, kent de mens affectiviteit. (Heidegger [1927] 1967, 346) Al deze verschillen die Heidegger aanduidt vormen een echo van de eerder genoemde verschillen die hij bij Aristoteles leest. Het probleem dat Heidegger duidelijk

²⁶ Op de vraag of Heideggers interpretatie van Aristoteles dicht genoeg bij Aristoteles blijft of dat het eigenlijk een geheel ander denken is, zal ik hier verder niet ingaan.

wordt is het toegangsprobleem: Hoe kunnen we het onderscheid tussen mens en dier handhaven als de toegang tot de wereld van het dier problematisch is? Volgens mij is dit de spanning die leidt tot de verklaring in *Einleitung in die Philosophie*: “Wanneer we helemaal eerlijk zijn dan weten we nu eigenlijk niet *hoe* we deze vraag [naar het wezen van het dier] moeten stellen, nog helemaal los van het antwoord.” (Heidegger 1996, 148, mijn nadruk.) Laten we ons nu op *Die Grundbegriffe der Metaphysik* richten om te zien hoe Heidegger daar met deze spanning omspringt en of hij een manier heeft gevonden om de vraag naar het wezen van het dier te stellen.

3.2 De metafysische vraag naar wereld

Wij vragen: Wat is wereld? Wij vragen zo, niet om een antwoord in de vorm van een ‘definitie’ te verkrijgen maar om een metafysische vraag werkelijk te ontvouwen. De metafysische vragen blijven zonder antwoord – in de zin van de mededeling van een waargenomen stand van zaken. (Wir fragen: Was ist Welt? Wir fragen so, nicht um irgendeine Antwort, gar in Form einer ‘Definition’ zu gewinnen, sondern um eine metaphysische Frage wirklich zu entfalten. ... [D]ie metaphysischen Fragen bleiben ohne Antwort – im Sinne der Mitteilung eines erkannten Sachverhaltes. Heidegger 1983, 273)

De vergelijkende beschouwing

Hoe komt Heidegger in *Die Grundbegriffe der Metaphysik* van de vraag naar metafysisch denken (de inleiding) en de vraag naar de verveling als grondstemming (deel 1) uit op de vraag naar het dier? De in het eerste deel besproken grondstemming geeft toegang tot het zijnde in het geheel. Dit zijnde in het geheel wordt ook wel de ‘wereld’ genoemd. (Heidegger 1983, 251) Maar hoewel we de wereld als het ware ‘tegenkomen in de stemming’, hebben we nog geen compleet beeld van wat dit wereld-achtige karakter van het bestaan betekent. Het is hierom dat de vraag ‘Wat is wereld?’ gesteld wordt.²⁷

Heidegger stelt deze vraag eerder in *Vom Wesen des Grudes en Sein und Zeit*. (Heidegger 1983, 261–63) Hij kiest in deze collegereeks voor een andere vraagstelling: de ‘vergelijkende beschouwing’. (Heidegger 1983, 263) De vergelijking is hier een vergelijking tussen mens, dier en steen, als representatie van het menselijke, organismische²⁸ en niet-levende. Deze derde weg wordt niet ingeslagen omdat de andere twee niet toereikend genoeg geweest zijn, hij schrijft:

Naast de eerstgenoemde historische weg en de tweede, die van het alledaagse wereldbegrip van de mens uitgaat en bij het alledaagse wereldbegrip van de mens blijft, en de derde, zojuist ingeslagen weg van de vergelijkende beschouwing, zijn nog andere wegen mogelijk, die we er nu niet bijhalen. Al deze wegen hebben echte noodzakelijkerwijs hun gebreken en eigen moeilijkheden en wel omdat elke weg

²⁷ Dat het Heidegger om wereld te doen is in zowel het onderzoek naar de verveling als het onderzoek naar het dier, ziet Gerard Visser ook. (Visser [1989] 2023, 137)

²⁸ Zie paragraaf 2.4 voor het ‘organismische’.

van buiten komt, d.w.z. de principes en perspectieven van het ordinaire verstand meeneemt, en omdat het er op aankomt in het verloop van het afleggen van de weg deze voorlopig nog gewone manier van bekijken en vragen van ons af te schudden, respectievelijk onder dwang van het steeds duidelijker beschouwde om te vormen. Dat geldt voor elk probleem van de metafysica.²⁹

De exacte methode lijkt dus niet het maatgevende wanneer we de vraag naar wereld stellen. Het komt erop aan of we in staat zijn de juiste houding tot het besprokene en haar begrippen in te nemen.

De drie thesen

In de vergelijkende beschouwing wordt de vraag 'Wat is wereld?' omgezet in drie 'thesen': 1. De steen is *wereldloos*, 2. Het dier is *wereldarm* en 3. De mens is *wereldvormend*. Heidegger categoriseert de dingen die voorkomen in de wereld als het ware in drie groepen. Deze indeling voelt intuïtief. Hoewel we ons misschien iets voor kunnen stellen bij zo'n indeling en misschien intuïtief ons er wel in kunnen vinden, is dat geen argument om het als filosofisch punt over te nemen. Is het niet juist Heidegger die steeds kritiek heeft op het alledaagse begrip, het gezonde verstand en zich daar ver van wil houden als het op de filosofie aankomt? (bijvoorbeeld Heidegger 1983, 258–59) Hoe kan Heidegger onderscheid maken als hij niet al meent toegang te hebben tot wat de steen wezenlijk van het dier en de mens onderscheidt? En als hij dat wezensonderscheid al heeft, vraagt hij dan niet naar iets bekends? Of misschien nog problematischer: veronderstelt hij niet wat hij vervolgens uit zijn onderzoek meent te bewijzen? (Heidegger 1983, 265) Hier toont zich het hermeneutische karakter van Heideggers onderzoek. We moeten met een grove vooronderstelling beginnen om überhaupt de vraag te kunnen stellen, maar we moeten wel de vraag openhouden of deze vooronderstelling wel terecht is. Zonder vooronderstelling beginnen betekent namelijk dat er ook niets te vragen is. (Heidegger 1983, 266) Deze drie thesen zijn dan ook expliciet geen wezensbepalingen! (Heidegger 1983, 394)

3.3 Methodische problemen

Het probleem van toegang

Het methodische probleem (waar dit beginnen vanuit de drie thesen een oplossing voor moet zijn) is het probleem van de toegang tot het levende. Het onderscheid tussen het

²⁹ Außer dem erstgenannten historischen Weg und dem zweiten, der vom alltäglichen Weltverständnis des Menschen ausgeht und beim Weltverständnis des Menschen bleibt, und dem dritten jetzt einzuschlagende Weg der vergleichende Betrachtung sind noch andere Wege möglich, die wir jetzt nicht anführen. Alle diese Wege aber haben notwendig ihre Mängel und eigenen Schwierigkeiten, und zwar deshalb, weil jeder Weg von außen her kommt, d.h. die Prinzipien und Schweise des vulgären Verstandes mitbringt, und weil es gilt im Verlauf des Durchlaufens des Weges die zunächst gewohnte Art des Sehens und Fragens abzustreifen bzw. unter dem Zwang des immer deutlicher Erblickten umzuwandeln. Das gilt für jedes Problem der Metaphysik. (Heidegger 1983, 264)

levende en het niet levende, tussen menselijk leven en niet-menselijk leven, kan alleen maar 'van buitenaf' gemaakt worden. Directe toegang tot de binnenwereld van het dier is namelijk niet gegeven. Zelfs als het dier zou kunnen spreken, zouden we het moeten interpreteren. (Heidegger 1983, 266; het is hierom dat een *abbauende Betrachtung* nodig is Th. C. W. Oudemans 1985, 223) Het toegangsprobleem zoals dat in de collegereeks beschreven wordt komt in grote lijnen overeen met de hiervoor besproken teksten van voor 1929. Zonder deze onmiddellijke toegang, geen toegang tot de wezensvraag zonder hermeneutisch te werk te gaan.

Kun je voor het dier spreken?

Het tweede probleem dat Heidegger identificeert is de onmogelijkheid om ons volledig in het dier te verplaatsen. We kunnen niet zomaar voor het dier spreken, zonder een complete projectie te maken van onze verwachtingen over hoe het zou spreken. Heidegger onderstreept hier de tussenpositie van het dier. Dat we ons niet in de steen kunnen verplaatsen is evident: er is geen voorstelling te maken van hoe het is om niet-levend te zijn. (Heidegger 1983, 304) Het levende, het dier of de plant laat het op een bepaalde manier wel toe dat wij ons er in verplaatsen. Echter niet volledig, en het is deze onvolledigheid die de vraag doet rijzen naar wat de wereldarmoede van het dier zou kunnen betekenen. We lijken onze wereld *deels* met het dier te delen, maar *deels* ook niet. (Heidegger 1983, 309) Het methodische probleem kan pas opgelost worden op het moment dat duidelijk wordt wat er met het dier gedeeld wordt en wat niet. Maar juist deze toegang is ons ontzegd. Er is geen absoluut startpunt voor het denken over het dier mogelijk.

De vraag naar de wereld heeft Heidegger naar het dier geleid, als hetgeen wat onderdeel van onze wereld is, maar zelf ook in zekere zin een wereld lijkt te hebben. De onmogelijkheid van een absoluut startpunt om over het dier na te denken leidt Heidegger er toe om aan de hand van de these 'het dier is wereldarm' het wezen van het organisme te interpreteren. De volgende paragraaf gaat verder in op de wijze waarop Heidegger het dier interpreteert onder andere aan de hand van de biologie.

3.4 Het organismische als uitgangspunt

Het zou leerzaam en bevorderlijk voor ons begrip van de problematiek zijn als we ons nu op een uitvoerige en tegelijk al filosofisch interpreterend verslag over de nieuwe theorie over het leven konden richten. Daar moet hier van afgezien worden. Dat kunnen we doen, juist omdat het zwaartepunt van de beschouwing niet in een thematische metafysica van het leven (dier en plant) ligt. (Es wäre lehrreich und auch für das Verständnis unserer Problematik förderlich, wenn wir uns jetzt auf einen ausführlichen und zugleich schon philosophisch interpretierenden Bericht über die neue Theorie des Lebens einlassen könnten. Darauf muß hier verzichtet werden. Wir dürfen das um so mehr, als das Hauptgewicht der Betrachtungen nicht auf einer thematischen Metaphysik des Lebens (Tier und Pflanze) ruht. Heidegger 1983, 284)

De geschiedenis van de studie van het levende organisme wordt getekend door twee intuïties, een mechanistische en een vitalistische. Het hoogtepunt van het mechanistische begrip van het levende organisme vormt Descartes' voorstelling van het dier als een machine. (Zwart 1997, 380; Cottingham 1978, 552) In Julien Offray de Lamettrie's *De mens een machine* wordt zelfs een poging gedaan om de mens volledig mechanisch te begrijpen. (Offray de Lamettrie [1748] 1978, 82) Deze impuls is niet alleen een historisch gegeven. Nog steeds probeert men in de organische chemie het organische te begrijpen in zijn chemische opbouw. Het levende wordt uitgedroogd tot het geduid kan worden als een constellatie van chemische processen. Deze mechanistische duiding wordt bekritiseerd op zijn reductie van het levende. De *vitalistische* intuïtie is juist dat het leven datgene is wat niet verder uitgedroogd en begrepen kan worden en dus een eindpunt (of beginpunt) van het denken vormt. Het 'leven zelf' wordt een macht die niet nader uiteengezet kan worden zonder het levende karakter er van te ontkennen. (Heidegger 1983, 277–78)

Heidegger zoekt een middenweg. Is het mogelijk om het wezen van het levende verder te duiden zonder te vervallen in een reductie van het levende? Dit is alleen mogelijk als we uitgaan van de eigenheid van het levende organisme. 'Levend organisme' is een pleonasme, zegt Heidegger: Alleen datgene noemen we levend wat *organismisch* is. (Heidegger 1983, 311) Dit woord 'organismisch' gebruikt Heidegger om een onderscheid te maken tussen het gebruikelijke begrip 'organisch' (wat al een bekend onderscheid met het anorganische vooronderstelt) en zijn onderzoek naar het eigene van het organisme; het organismische. (Heidegger 1983, 311) Heideggers bepaling van de onmogelijkheid leven mechanisch te duiden komt samen in de uitspraak: 'Het begrip van een ... "levende substantie" ... is een non-begrip.' (Heidegger 1983, 311) Juist het levende als stof te willen begrijpen is ontkennen wat er levend aan is.

De impuls om het wezen van het levende naar zijn eigen aard te beschouwen en bepalen is niet pas door Heidegger aangezet. Het ontstaan van de biologie als wetenschap tussen de andere natuurwetenschappen (natuurkunde en scheikunde) bouwt op de premisse voort dat er binnen de natuurwetenschappen geen recht gedaan kon worden aan het levende karakter van het leven. Heidegger haakt aan bij deze inzet van de biologie als wetenschap. Laten we nu Heideggers aanzet om het organismische te denken verder onderzoeken.

Het orgaan als onderdeel³⁰

Het is niet onbegrijpelijk dat we over het organisme nadenken als een collectie van verschillende functies, en over de organen en ledematen als delen van het organisme die deze functies mogelijk maken. Want zoals ik een beker gebruik om thee uit te drinken, zo gebruik ik toch mijn vingers om te voelen of de beker niet te heet is om vast te pakken?

³⁰ Het onderwerp van deze paragraaf heb ik al eens behandeld in een opstel voor het vak *'Theory and Practice: Anthropotechnics'*. Zie (de Wit 2021). Toen lag de focus op de plek van het orgaan, nu op de bredere vraag naar het organismische.

Heidegger bekritiseert deze opvatting. Het beeld dat de organen een bepaalde functie mogelijk maken moet radicaal worden omgedraaid: de mogelijkheid om iets te doen – toe te schrijven aan het organisme als geheel – verschaft zich organen. Dit vergt een nadere uitwerking.

De beker en mijn tastzin zijn niet aan elkaar gelijk, dat spreekt voor zich. Maar volgens Heidegger zijn ze niet gewoon verschillend, ze zijn *wezenlijk* verschillend: De wijze waarop gereedschap en orgaan mogelijkheden geven, de wijze waarop ze dienstbaar zijn, is compleet anders. Heidegger beschrijft vier fundamentele verschillen tussen het orgaan en het gebruiksvoorwerp, het gereedschap, het *tuig*: 1) Het gereedschap is te gebruiken door verschillende individuen, het orgaan is slechts aan één organisme gegeven, 2) Het gereedschap heeft geen eigen drang, de vaardigheid van het orgaan wel, 3) Orgaan en gereedschap hebben een andere verhouding tot tijd, 4) Organen zijn slechts in het levende gegeven. Ik zal deze eigenschappen één voor één uitleggen.

Het eerste verschil is het meest intuïtief: het orgaan stelt slechts één individueel organisme in staat om iets te doen, terwijl gereedschap vrij van hand tot hand kan gaan en zo meerdere individuen de mogelijkheden verschaft. (Heidegger 1983, 321 & 337) Het tweede onderscheid betreft het driftmatige karakter van het orgaan: het is constant gedreven om zijn functie te vervullen. De spijsvertering is hier een goed voorbeeld van, deze wordt niet pas actief als ze in gang gezet is, maar zij gaat voort, en vereist op gegeven moment ook dat er gegeten wordt zodat ze haar functie weer kan vervullen. Het gereedschap kent deze driftmatigheid niet: een beker vult zichzelf niet, blijft leeg staan tot er gebruik van wordt gemaakt. (Heidegger 1983, 330–31) De verschillende verhouding tot tijd ligt hem in het feit dat een orgaan zijn functie slechts geeft zolang het onderdeel is van het organisme: de vaardigheid van het orgaan is beperkt door de levenstijd van het organisme. Het gereedschap kan zijn maker overleven. (Heidegger 1983, 328) Het vierde verschil dat Heidegger opmerkt is dat het orgaan überhaupt niet los van het organisme gedacht kan worden. Alleen datgene noemen we orgaan wat in het organismische geheel fungeert. Organen kunnen niet buiten dit organisme gegeven zijn. (Heidegger 1983, 329)

Deze vier eigenschappen resulteren op een fundamenteel verschil in de wijze waarop instrument en orgaan *dienstbaar* zijn, d.w.z. de wijze waarop ze mogelijkheden verschaffen aan het organisme. Met de mond heeft het organisme de mogelijkheid om zich te voeden vanuit zijn omgeving. Een zaag geeft de mogelijkheid om hard materiaal op te delen. Zonder respectievelijk de mond en het gereedschap waren deze mogelijkheden er niet, in deze zin lijken ze op elkaar. Heidegger brengt echter een verschil aangeduid met de woorden 'vaardigheid' [*Fähigkeit*] en 'gereedheid' [*fertigkeit*]. Het gereedschap is gereed in dubbele zin: het is gereed gemaakt door iemand en het is gereed om iets mee te doen. Een orgaan is nooit op deze wijze gereed: het is geen ingebouwd stuk gereedschap. Het orgaan geeft mogelijkheden in de zin dat het samenhangt met een vaardigheid van het organisme zelf. Het orgaan geeft vaardigheden aan het hem bevattende organisme en heeft de vaardigheid niet zelf. Van het orgaan kunnen we ook niet zeggen dat ze gemaakt worden door het organisme, maar we moeten zeggen dat ze groeien. Heidegger maakt hier een veelzeggende omdraaiing: Niet het orgaan geeft het organisme een vaardigheid,

maar de vaardigheid van het organisme heeft en vormt organen.(Heidegger 1983, 324) Het primaat ligt bij het organismische.(Over Heidegger en orgaandonatie heb ik voor het vak *Theory and Practice: Anthropotechnics* aan de Universiteit Leiden een opstel geschreven. de Wit 2022)

De eenheid die het organisme vormt is terug te zien in het feit dat het zijn eigen organen vormt en herstelt en zijn eigen beweging leidt. Dit noemt Heidegger de *eigendommelijkheid* van het organisme. Als we recht willen doen aan het organisme moeten we een reductionistische neiging leren onderdrukken. Wanneer we processen willen begrijpen is er de neiging om het proces op te delen in verschillende sub-processen die op elkaar volgen en het geheel vormen. Wanneer we dit bij het organisme doen stuiten we echter op een probleem. Juist het opdelen in kleinere delen, functies, processen e.d. leidt tot een miskennis van de eigen aard van het organisme. Het organisme valt niet te reduceren tot die functies, maar heeft vaardigheden.

3.5 Het driftmatige gedrag van het dier

In het organismische leven gebeurt van alles. De vaardigheden sturen het dier zelf voort. De vaardigheid heeft een 'doel', een *waartoe* [Wozu]. Dit doel is overigens niet iets waar het organisme of het orgaan een voorstelling van heeft. Dit 'doel' is slechts de functie die de vaardigheid zichzelf voortstuwend vervult.(Heidegger 1983, 335) De vaardigheid wordt steeds uitgeoefend en is er beweging. Deze beweging, dit voorstuwende noemt Heidegger het gedrag [*benahmen*]. Dit is, omdat het een stuwende is een bepaalde richting, driftmatig.(Heidegger 1983, 344–46) De aanwezigheid van iets (bijvoorbeeld een roofdier) maakt gedrag los bij het dier. Omdat het dier hier helemaal in opgenomen wordt en helemaal ingenomen wordt door het *waartoe* is de driftmatigheid bevangen [*benommen*].(Heidegger 1983, 347–48)

Het driftmatige gedrag heeft altijd een doel, het is altijd ergens op gericht. Dit moet niet verward worden met de wijze waarop het denken en handelen van de mens ook over voorwerpen in de wereld gaat. De voorwerpen in de wereld zijn voor de mens *voorhanden*. Hij kan over ze beschikken, maar ze ook laten voor wat ze zijn. We kunnen ook vaststellen dat bepaalde objecten niet voorhanden zijn, dat ze missen. Deze verhouding tot de voorwerpen heeft het organisme niet. Sterker nog, bij het organisme kunnen we überhaupt niet spreken van een verhouding tot een voorwerp. Het organisme is wel 'betrokken op ...'(Heidegger 1983, 368) (Heidegger laat hier bewust een ruimte staan om verwarring te voorkomen met de menselijke wereld), maar driftmatig en bevangen. Dat wil zeggen dat het organisme helemaal gericht is op datgene waar het op betrokken is, dat het hem helemaal in beslag neemt. Pas als er een andere drift sterker wordt, en de eerdere drift daardoor geremd wordt, wordt het mogelijk om de betrokkenheid te doorbreken. Deze wordt echter meteen omgevormd tot een betrokkenheid op een ander Het gedrag van het organisme, en zijn interactie met zijn omgeving is op deze wijze volledig te duiden in het kader van driften en remmingen.(Heidegger 1983, 349–58) Dit wil niet zeggen dat dit het enige is wat over het dier te zeggen valt volgens Heidegger.

Naast het feit dat de bevangenheid van het dier niet eens compleet doordacht is, is de bevangenheid slechts een aspect van het wezen van het organisme.(Heidegger 1983, sec. 61c) Heidegger heeft in *Die Grundbegriffe der Metaphysik* niet tot doel een complete wezensbepaling van het dier te geven. Deze betrekking op ... is niet een geslotenheid voor het zijnde, maar het is ook zeker geen openbaarheid, voor deze laatste moet namelijk het zijnde *als zijnde* toegankelijk zijn.(Heidegger 1983, 361) Wat deze tussenpositie van niet-gesloten en niet-openbaar precies betekent zien we in de volgende paragraaf.

3.6 De openheid en omgeving van het dier

Wij vinden geen aanwijzingen dat het het dier zich op enige wijze verhoudt of zich ook maar zou kunnen verhouden tot zijnden als zodanig. Maar met de zelfde zekerheid toont het dier zich als iets dat zich betreft op iets anders, en wel zo dat het door dit andere op een bepaalde manier geraakt wordt.(Wir haben kein Anzeichen dafür, daß das Tier irgendwie zu Seiendem als solchem sich verhält oder auch nur sich verhalten könnte. Aber ebenso gewiß bekundet sich das Tier als etwas, was sich auf Anderes bezieht, so zwar, daß es von diesem Anderen *irgendwie angegangen* wird. Heidegger 1983, 368)

Zoals in bovenstaand citaat en in de vorige paragraaf naar voren komt is het gedrag van het dier betrokken op Heidegger spreekt van een directe opeenvolging van deze ontremmingen. Deze opeenvolging van ontremmingen noemt Heidegger de omgevingsring [*Umring*] waarin het dier zich bevindt. Het dier bevindt zich ten midden van deze ontremmingen, maar niet als verschillende zaken waar hij uit kan kiezen, of die hem tegelijkertijd gegeven zijn. Het is een ring van aaneengeschakelde driften, waarbij de één de ander direct opvolgt zonder dat er ruimte tussen zit. Het dier blijft zo steeds bevangen in zijn omgevingsring die zijn driftmatige gedrag mogelijk maakt.(Heidegger 1983, 369)

We kunnen niet spreken over een 'wereld van het dier' maar moeten spreken over een omgevingsring waarin gedragingen van het dier losgemaakt worden. Hier is wel een bepaalde mate van openheid in de zin dat er er dingen kunnen opkomen in de omgeving die een bepaald gedrag losmaken en dat het dier hier 'gevoelig' voor is. Deze openheid is dus een openheid voor hetgeen gedrag losmaakt.(Heidegger 1983, 370) Het dier is ook niet los te denken van deze ontremmingsring³¹ [*Enthemmungsring*]. Het is niet eerst een dier, en vervolgens wordt er iets ontremd door de omgeving. Het is juist deze vaardigheid om temidden van de omgevingsring zich driftmatig te gedragen waarin het dier zijn eigenheid heeft.(Heidegger 1983, 375) Het dier moet dus als één met zijn omgeving gedacht worden, een dier is niet eerst een dier dat zich vervolgens nog aan zijn omgeving aanpast.(Heidegger 1983, 382)

Wat deze omgeving is en wat daarin bepaald gedrag los maakt, het 'object' van het gedrag van het dier zogezegd, is hem niet als object, voorwerp of ding gegeven. De

³¹ In deze vertaling volg ik Visser ([1989] 2023), p. 139.

wereld van het dier is geen wereld. De bevangenheid van het dier en het constante ronddraven in de ontremmende omgevingsring geeft geen afstand om het 'object' van zijn gedrag te 'zien'. Er is op een bepaalde manier openheid, ja, maar dit is geen wereld als we 'wereld' begrijpen als de mogelijkheid om het zijnde *als zijnde* te zien. Het dier heeft toegang tot de zijnden, alleen Dasein – al open voor de ontologische differentie – kan zien dat het dier zich op het zijnde betreft. Het dier heeft hier zelf geen weet van: het heeft geen toegang tot het zijnde *als zijnde*. Er is geen wereld van het dier omdat voor het dier de zijnden überhaupt niet gegeven zijn, het valt er mee samen. Het dier zit er als het ware met zijn neus te dicht op waardoor het überhaupt niet door heeft waar het mee te maken heeft.

Omdat er toch een bepaalde toegankelijkheid is van het andere, van omgeving, van een omgevingsring terwijl er bij de niet-levende natuur daar überhaupt geen sprake van is noemt Heidegger de toestand van het dier een toestand van *wereldarmoede*. Het ontbreekt het dier aan wereld. Deze these is niet een conclusie die empirisch aan het dier af te leiden is. Het dier laat niet een soort wereldarmoedig gedrag zien. Het is een bepaling die slechts zinnig is bezien vanuit de mens. (Heidegger 1983, 394) Het onderzoek naar het dier staat namelijk niet op zichzelf maar vormt een onderdeel van de uitwerking van de vraag naar wereld, zoals ook aan het begin van dit hoofdstuk genoemd is. Met deze vraag naar wereld in het achterhoofd kan het dier als 'wereldarm' aangeduid worden. Het vormt als het ware een uitdrukking van het negatieve aspect van de wereld van het dier, het tekort, het ontbrekende. Dit bestaat alleen omdat er voor de mens een positief aspect bestaat. (Heidegger 1983, 394; zie ook Visser [1989] 2023, 140) Het vormt mijns inziens het startblok waartegen Heidegger zich kan afzetten in zijn zoektocht naar het wezen van de wereld.

3.7 Subconclusie

Natuurlijk is daarmee niet gezegd dat dit de definitieve opheldering van het wezen van de dierheid is, waar nooit meer een vraag over gesteld kan worden. Wel is het echter een concrete karakterisering van de fundamentele opvatting met betrekking tot het wezen van het leven. (Freilich ist damit nicht gesagt, als sei dies die endgültige aufhellung des Wesens der Tierheit, über die alle Zeiten nie mehr hinaus fragen könnten. Wohl aber ist es eine konkrete Auszeichnung der Grundkonzeption mit Bezug auf das Wesen des Lebens. Heidegger 1983, 378)

In dit hoofdstuk heb ik laten zien dat het dier in Heideggers eerdere denken een probleem vormt en dat het dus niet toevallig is dat Heidegger de vergelijkende beschouwing kiest om het metafysische wereldprobleem te bevragen. Het probleem was zijn affiniteit voor het onderscheid tussen het dierlijke en het menselijke bij Aristoteles terwijl hij tegelijkertijd een radicaal, fenomenologisch, toegangsprobleem tot het dier poneert. Het dier vormt zo dus een probleem voor zijn denken.

In de vele methodische opmerkingen die Heidegger maakt terwijl hij het organisme bespreekt komt naar voren dat hij zich niet ten doel heeft gesteld het complete wezen

van het dier te beschrijven maar dat hij aan de hand van het dier de vraag naar wereld wil stellen. De open eindjes die hij laat, lijken hem niet echt te deren. Het gaat hem immers sowieso niet om het dierlijke maar om een metafysische vraagruimte te creëren. Tegelijkertijd geeft hij wel te kennen dat hij een goede stap heeft gezet met zijn poging om het dierlijke te vatten als wereldarm en 'het zich driftmatig in een ontremmingsring gedragende'.

Hoofdstuk 4: Heidegger en de dierdenkers

Volgens mij zijn er aan de hand van Heideggers bespreking van het dier twee vragen te stellen: Lost hij het probleem dat hij eerder in zijn denken op het spoor komt op in *Die Grundbegriffe der Metaphysik*? En uiteindelijk de vraag: Zegt hij nou eigenlijk wél of níet wat over het dier, en wat moet degene die Heideggers 'denkaanwijzingen' volgt daar dan mee? Deze vragen komen terug in dit hoofdstuk.

4.1 Explicitering van Heideggers positie

In de voorgaande twee hoofdstukken heb ik Heideggers studie over het dier en de grote lijn van de tekst waar deze in voorkomt samengevat. In deze paragraaf spits ik deze toe op de materie die in hoofdstuk 1 geïntroduceerd is. Wat kunnen we over Heideggers behandeling van het dier concluderen in het kader van de vraag naar antropocentrisme en humaniserende taal?

Heideggers doel in *Die Grundbegriffe der Metaphysik*

Zoals al in hoofdstuk 2 duidelijk werd, is *Die Grundbegriffe der Metaphysik* in de eerste plaats überhaupt geen tekst over het wezen van het dier, maar een tekst die doordrongen is van de vraag *Hoe te denken?* De collegereeks opent er mee en deze vraag keert gedurende de collegereeks steeds terug. Ook de hoofdstukken over het dier zijn vervlochten met methodische opmerkingen. Zoals de titel al aanduidt gaat het college in de eerste plaats over de metafysica, over filosofie. Deze vragen leiden Heidegger naar de vraag naar 'wereld'. (Zie ook paragraaf 2.3) Het is de vraag naar wereld die Heidegger naar het dier leidt. De vergelijkende beschouwing is in de eerste plaats gericht om te ontdekken wat 'wereld' te betekenen heeft.

Het andere aspect is dat Heidegger steeds benadrukt dat zijn bespreking van het organisme in de vergelijkende beschouwing geen complete wezensbepaling van het dier is. Een volledige wezensbepaling van het dier is doel noch middel in zijn vraag naar wereld.

Heideggers verzet tegen humanisering

Het dier vormt een ontoegankelijkheid die Heidegger niet zomaar teniet wil doen. Deze ontoegankelijkheid benadrukt hij onder meer door een terminologisch onderscheid aan te brengen tussen wat hij bij het dier ziet en wat hij bij de mens ziet. Zo heeft het dier gedrag [*benahmen*], waar de mens handelt. Het dier heeft zijn ontremmers, de mens kent het zijnde als voorhanden zijnde. Het dier heeft een ontremmingsring, de mens heeft een wereld. Hij staat steeds expliciet stil bij het feit dat we niet de woorden die we gewend zijn te gebruiken om onze, menselijke, wereld te beschrijven toe te passen op het dier. Daarnaast noemt hij ook dat we niet over de 'wereld' van het dier moeten nadenken als de onze, maar dan gereduceerd of beperkt. Het dier kent een voor ons ontoegankelijk domein met een rijkdom die de menselijke wereld misschien niet kent. (Heidegger 1983, 371f)

Heidegger verzet zich dus expliciet tegen de beschrijving van het dier in menselijke termen en andersom. De reden hiervoor is in de eerste plaats methodisch: Er is geen enkele manier om vast te stellen wat en of de overeenkomst zou zijn tussen de openheid die het dier kent en de openheid van de mens.

Betekent Heideggers verzet tegen humanisering ook gelijk dat hij antropocentrisch is? Op een bepaalde manier is 'antropocentrisme' methodisch onoverkomelijk als we willen denken zoals Heidegger wil. (Heidegger 1983, 371) Wanneer we fenomenologisch willen denken, bevinden we ons namelijk temidden van de wereld en taal van het Dasein. Ook al doen we ons best om nieuwe termen te munten en gebruiken we deze uitsluitend voor het dier om een onderscheid aan te brengen, dan zijn deze woorden nog steeds onderdeel van het menselijke begrippenapparaat en haar samenhang, of ze zijn betekenisloos. Heidegger ziet dit. Als we filosofisch na willen denken over het dier moeten we methodisch gezien antropocentrisch zijn. Dit is een fundamenteel onderdeel van zijn filosofieopvatting. 'Menselijk' en 'antropocentristisch' moet hier wel gelezen worden tegen de achtergrond van Heideggers kritiek op het essentialisme.

Heideggers anti-essentialisme

Is dit werkelijk *antropocentrisme* te noemen, staat 'de mens' centraal? 'De mens' is als term voor Heidegger namelijk door en door verdacht geworden. 'De mens' is in de eerste plaats een postulaat van de wijsgerige antropologie en van het gezonde verstand, maar hier verzet Heidegger zich tegen. 'De mens' definiëren ontkent precies het eigene aan de mens. Th.C.W. Oudemans schrijft: 'Zolang wij dit animal rationale zijn, zolang ontgaat ons de oorsprong van de wezensomgrenzing van onszelf.' (Th. C. W. Oudemans 1996, 36) Het is om deze reden dat Heidegger een andere term introduceert: Dasein. Dasein speelt wel degelijk de centrale rol en vormt het perspectief van waaruit gedacht kan worden. Als we Heidegger dan een -centrisme toe willen schrijven, dan zou een methodisch Daseincentrisme nog het meest passend zijn.

Wanneer we het bij dit woordspelletje houden dan zou de kracht van deze denkstap

ons ontgaan. In de kritiek op de cultuurfilosofie, en het antwoord dat Dasein en de formele aanwijzing daarop wil zijn, toont zich Heideggers anti-essentialisme. Als we 'methodisch Daseincentrisme' zeggen, moeten we erg voorzichtig zijn met de manier waarop we deze woorden lezen.³²

4.2 De kritiek beschouwd

In hoofdstuk 1 hebben we gezien dat de kritiek op Heideggers behandeling van het dier zich toespitste op vier onderwerpen: zijn esstentialisme, zijn voorbeelden, de theoretisering van het dier en zijn essentialistisch antropocentrisme. Wat kunnen we tegen die kritiek inbrengen nu we weten dat Heidegger niet op zoek is naar een bepaling van het wezen van dier en zelfs anti-essentialistisch te noemen is?

Essentialisme & selectieve voorbeelden

Heidegger werd verweten uit te gaan van het begrip 'het dier', terwijl de verscheidenheid tussen de dieren groot is en het onderscheid met 'de plant' en 'de mens' vertroebeld is. Dit verwijt is tot op zekere hoogte correct. Heidegger spreekt inderdaad over 'het dier', 'het organismische' en 'het wezen van het dier'. Dit is volgens hem tevens ook de plek van de filosofie, deze richt zich immers op de wezensuitspraken. Maar de vraag blijft of dit een (wetenschappelijk vaststelbare) gemeenschappelijke eigenschap is van alle dieren. Dat deze er niet is, hoeft niet direct een probleem te zijn voor Heideggers 'essentialistische' voornemen.

Heideggers voorbeelden heb ik niet besproken in hoofdstuk 3. Welke voorbeelden Heidegger ook gegeven zou hebben, er is veel meer recenter zoölogisch onderzoek dat zijn voorbeelden zou aanvullen en in een ander licht stellen. Heidegger is selectief, maar de vraag komt neer op wat het voorbeeld, wat de empirie wetenschap nu eigenlijk überhaupt te zeggen heeft.

Zo komen de kritieken op Heideggers essentialisme en zijn keur aan voorbeelden neer op dezelfde spanning: Kan, wanneer het hier om wezensuitspraken gaat, de empirische wetenschap voorbeelden aandragen die de wezensuitspraak ontkennen? We hebben gezien dat volgens Heidegger de verhouding tussen wetenschap en filosofie anders ligt: de wezensuitspraak is immers de vooronderstelling op basis waarvan de wetenschap opereert.

Theoretisering van het dier

Over het verwijt dat Heidegger theoretiserend afstand schept van het dier dat zich ook laat ontmoeten wil ik twee dingen zeggen: 1) Heidegger verzet zich tegen een 'voorhanden' gebruik van filosofische terminologie – hem vanwege een theoretiseringslag

³² Te onvoorzichtig is Chad Engelland wat mij betreft in Engelland (2015); Hij spreekt daar over Dasein en openheid als zijnde voorhanden.

afwijzen is wat mij betreft dus te kort door de bocht. 2) Wanneer we de ontmoeting met het dier als een 'puur' fenomeen zien, stuit dit ook op weerstand van Heidegger. Deze ontmoeting is al interpretatie. De theoretische afstand is er altijd al.

Essentialistisch antropocentrisme

Onze these 'het dier is wereldarm' blijft dus verre van een, – of zelfs *de* metafysische grond-stelling over het wezen van de dierheid te zijn. In elk geval is het een gevolgtrekking uit de wezensbepalingen van de dierheid en bovendien slechts dan af te leiden wanneer het die in vergelijking tot de mensheid gezien wordt. (Unsere These 'das Tier ist weltarm' bleibt demnach weit entfernt davon, ein – oder vollends *der* metaphysische Grund-satz vom Wesen der Tierheit zu sein. Er is allenfalls ein Folgesatz aus den Wesenbestimmungen der Tierheit und überdies nur dann zu folgern, wenn das Tier im Vergleich zur Menschheit gesehen wird. Heidegger 1983, 394)

De stelling dat Heidegger in *Die Grundbegriffe der Metaphysik* wezensuitspraken doet over het wezen van het dier, waar de mens buiten staat, is fout en wel om twee redenen: 'De mens' is als begrip voor Heidegger ook verdacht, misschien dat Heidegger dan Daseincentrisch te noemen is, maar deze term is gedoemd om verkeerd (als voorhanden) begrepen te worden. Dat Heidegger stiekem toch een regionale ontologie geeft is te kort door de bocht. De vraag blijft liggen wat we dan met die opmerkingen rondom het dier moeten. Wat betekent het om deze als formele aanwijzing te lezen?

Calarco en Meijer bekritisieren Heidegger dus op een positie die hij helemaal niet onderschrijft. Volgens mij berust de kritiek uiteindelijk op de vooronderstelling dat er geen ontologisch of essentieel onderscheid gemaakt kan worden tussen mens en dier en dat het onderscheid er daarmee ook niet is. Heidegger zou het denk ik eens zijn met de eerste observatie: Het onderscheid tussen mens en dier is niet van die aard dat er essentiële uitspraken over gedaan kunnen worden. Voor Calarco en Meijer betekent dit dat elk onderscheid dat wel gemaakt wordt kunstmatig en gewelddadig is. (zie ook Agamben 2004) Er blijft voor Heidegger echter wel een ander onderscheid bestaan, namelijk dat het Dasein zichzelf fundamenteel anders gegeven is dan dat het dier het Dasein gegeven is. Het dier is in de wereld gegeven terwijl het Dasein niet in deze wereld gegeven is, maar deze vormt. Wezensuitspraken als 'de mens is wereldvormend' en 'het dier is wereldarm' zijn – wanneer begrepen als uitspraken over twee soorten zijnden die in de wereld voorkomen – precies een voorbeeld van de manier van denken waar Heidegger zich tegen verzet. 'Mens' en 'dier' worden voorgesteld als twee zaken op hetzelfde speelveld als alle andere dingen. Onmogelijk volgens Heidegger. Mens, begrepen als dat wat de vragende denker zelf ook is, verzet zich überhaupt tegen zo'n voorstelling. En, zo blijkt uit het onderzoek in *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, dier ook omdat zijn wijze van openheid, die wij in onze wereld tegenkomen, afgrondelijk ontoegankelijk voor ons is. Deze twee begrippen lijken (als voorhanden begrepen) te vergelijken, maar zijn metafysisch zo fundamenteel verschillend dat de vergelijking überhaupt spaak loopt. Dat is geen essentialistisch antropocentrisme via de achterdeur opnieuw introduceren

nadat er een kritiek is gegeven op antropocentristisch denken, maar een bescheiden erkenning van het perspectivistische dat de denker (Dasein) altijd al meeneemt wanneer hij zich vragend ergens op richt. Calarco en Meijer hebben niet begrepen wat de ontologische (en dus fenomenologische en hermeneutische) dimensie is van Heideggers project in *Die Grundbegriffe der Metaphysik*. Heidegger presenteert ons in *Die Grundbegriffe der Metaphysik* dus geen essentialistische bepaling van het dier, ook niet stiekem.³³

³³ Ik ben niet de eerste die deze stelling poneert. Zie bijvoorbeeld Th. C. W. Oudemans (1996), pp. 31 & 37-38; Lindberg (2004), p. 57

Conclusie

In zijn recensie van het boek *Planta Sapiens* van Paco Calvo schrijft Norbert Peeters het volgende:

Ik herinner me een gesprek met Christa Testerink, hoogleraar plantenfysiologie. Ze pareerde mijn spervuur [met plantaardige vernunftigheden] met een vraag: Wat voegt het toe om een plant intelligent te noemen? Zorgvuldig hanteerde ze het scheermes van Ockham, zonder te ontkennen dat planten complexe gedragingen vertonen. Maar intelligentie deed zij af als misplaatst antropomorfisme. ... Vooralsnog zijn we de enige soort die zich bekreunt om de vraag in hoeverre planten, dieren en wijzelf intelligent zijn. (Peeters 15-5-23)

Mijn onderzoek was een omgang met de laatste stelling uit het citaat. Wat betekent deze 'soort aanduiding van de mens'? Is het wetenschappelijke categorie, en zo niet, wat dan? En hoe te denken over het dier wanneer het antropocentrisme verdacht is geworden? Ik heb in dit onderzoek laten zien dat Heidegger een onmisbare denker is voor degene die zich op deze vraag wil toe leggen, en niet – zoals nog wel eens gedacht wordt – een gepasseerd station. Heidegger is geen antropocentrisch dierfilosoof, en wel om drie verschillende redenen:

1. Voor Heidegger staat niet de mens centraal, maar het menselijk Dasein.
2. Heidegger uit zelf kritiek op het essentialisme met betrekking tot het mens-dier onderscheid.
3. Heidegger geeft geen 'zoöntologie'.

Met de verwerping van de kritiek die er op hem geuit wordt is het nog geenszins aangetoond dat Heidegger een stem verdient in het denken over het dier. Ik heb echter laten zien dat er wel degelijk waarde ligt in Heideggers denken voor een betekenisvolle bezinning op het dier:

1. Door zijn nadruk op de afgrondelijkheid voorkomt Heidegger een al te gemakkelijke humanisering van de niet-menselijke natuur.
2. Heidegger leert ons niet 'over onze schaduw heen te willen springen'. Bij Heidegger vinden we een doorwrochte verwerking van het eigen perspectief.

Uiteindelijk heeft Heidegger de blik gericht op een omslag van het Dasein en precies het denken over het dier-mens onderscheid als het vaststellen van proposities maakt dit

onmogelijk. Verwijten als 'alleen de mens kan Dasein worden' zijn precies beladen met de blik van de voorhandenheid die Heidegger afwijst.

Positionering van dit onderzoek

Ik heb de kritiek die gegeven wordt op het vermeende antropocentrisme van Heideggers *Die Grundbegriffe der Metaphysik* naast de tekst zelf gelegd en aangetoond dat die kritiek gebaseerd is op een kortzichtige lezing van Heideggers filosofische pretenties. Deze repliek is relevant omdat aan de hand van dit verwijt Heidegger niet meer betekenisvol werd geacht voor de dierfilosofie. Daarmee raken de methodische aanwijzingen voor de filosofie en haar omgang met de wetenschap uit het oog, terwijl deze juist betekenisvol zijn in een debat die uit is op een verwetenschappelijking van de wezensbepaling van het dier. Dit onderzoek is natuurlijk beperkt. Ik had me graag uitgebreider op de rol van Jacques Derrida in de receptie van deze tekst gericht, omdat hij daarop grote invloed heeft gehad, maar ik heb me beperkt tot een paar citaten daar waar zijn denken door anderen wordt herhaalt. Heideggers behandeling van het dier had ik ook graag geconstrueerd aan de wijsgerig antropologen die in dezelfde periode over deze problematiek schrijven (o.a. Max Scheler en Helmuth Plessner). Heidegger bekritiseert hun methode wanneer het op de mens (zie paragraaf 2.1) maar wat het dier betreft kon ik er niet verder op in gaan. Een verdere uitdieping van het begrip 'wereld' en een uiteenzetting van de samenhang tussen de vervelingsanalyse en het dier heb ik ook moeten laten varen. Verder onderzoek zou zich kunnen richten op de vraag of Derrida's interpretatie de bron is van dit essentialistische misverstand, aangezien hij veel geciteerd wordt door Calarco en Meijer, of dat hij ook verkeerd gelezen wordt.

Afsluitend

In het algemeen is het weinig zinvol om de misverstanden van de secundaire literatuur rond Heidegger, die niets anders bewerkstelligt dan de reproductie van de indifferentie van de voorhandenheid, te bespreken, laat staan te 'weerleggen'. Een uitzondering kan worden gemaakt voor die literatuur die ons confronteert met de metafysische indifferentie die wij zelf zijn. (Th. C. W. Oudemans 1996, 39)

Filosofisch gezien is mijn kritiek van de secundaire literatuur misschien niet erg spannend als we Oudemans moeten geloven. Het gemak waarmee in de filosofische en populair wetenschappelijke literatuur het mens-dieronderscheid weggewuifd wordt en de (ook persoonlijke) neiging om hierin de biologie te volgen maakt dat Heideggers aansporing om een stap terug te doen en de blik te richten op de wijze waarop er gedacht wordt, filosofisch zeker niet irrelevant is. Een zinnige lezing van Heidegger merkt deze aansporing op. Én deze kan zelfs in een masterscriptie gepresenteerd worden, want:

Het [de filosofie] kan de vorm aannemen van een wetenschappelijke verhandeling, droog, zwaar, zonder moraliserende bijsmak en zonder een levensbeschouwelijke

component, pure wetenschap – en toch is het compleet doordrongen met filosofie.³⁴

³⁴ Es [die Philosophie] kann sich etwas als streng wissenschaftliche Abhandlung geben, trocken, schwer, ohne jeden moralisierenden Nebenton und Hinweis auf Weltanschauliches, bloße Wissenschaft – und ist doch durch und durch mit Philosophie geladen. Oder es kann ein Gespräch unter vier Augen geschehen ohne jede wissenschaftliche Terminologie und Aufmachung, einde gewöhnliche Aussprache – und ist doch durch und durch strengstes philosophisches Begreifen. (Heidegger 1983, 16–17)

Bibliografie

De afbeelding op het titelblad is genereerd door Bing Image Creator met als tekstinput 'Fox thinker rodin sculpture', 8 juni 2023.

Literatuur

- Abramson, Charles I., en Ana M. Chicas-Mosier. 2016. 'Learning in Plants: Lessons from *Mimosa pudica*'. *Frontiers in Psychology* 7 (maart). <https://doi.org/f8g28f>.
- Agamben, Giorgio. 2004. *The Open: Man and Animal*. Meridian. Stanford, Calif.: Stanford University Press.
- Bejinariu, Alexandru. 2018. 'Animal Experience: A Formal-Indicative Approach to Martin Heidegger's Account of Animality'. *Human Studies* 41 (2): 233–54. <https://doi.org/gdnc2j>.
- Blans, Bert, en Susanne Lijmbach. 1996. *Heidegger en de wereld van het dier*. Assen: Van Gorcum.
- Bridle, James. 2022. *Ways of being: animals, plants, machines: the search for a planetary intelligence*. First American edition. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Calarco, Matthew. 2004. 'Heidegger's Zoontology'. In *Animal Philosophy: Essential Readings in Continental Thought*, onder redactie van Matthew Calarco en Peter Atterton, 18–30. London; New York: Continuum.
- . 2008. *Zoographies: The Question of the Animal from Heidegger to Derrida*. New York: Columbia University Press.
- . 2015. *Thinking Through Animals: Identity, Difference, Indistinction*. Stanford, Calif.: Stanford University Press.
- Cottingham, John. 1978. "'A Brute to the Brutes?': Descartes' Treatment of Animals'. *Philosophy* 53 (206): 551–59. <https://doi.org/b5j3qk>.
- Derrida, Jacques. 1989. *Of Spirit: Heidegger and the Question*. Vertaald door Geoffrey Bennington en Rachel Bowlby. Chicago: University of Chicago Press.
- . 1991. "'Eating Well," or the Calculation of the Subject: An Interview with Jacques Derrida'. In *Who Comes After the Subject*, onder redactie van Eduardo Cadava, Peter Connor, en Jean-Luc Nancy, vertaald door Peter Connor en Avital Ronell, 96–119.
- . (1999) 2008. *The Animal That Therefore I Am*. Onder redactie van Marie-Louise Mallet. Vertaald door David Wills. Perspectives in Continental Philosophy. New

- York: Fordham University Press.
- Elden, Stuart. 2006. 'Heidegger's Animals'. *Continental Philosophy Review* 39 (3): 273–91. <https://doi.org/b2w6bm>.
- Engelland, Chad. 2015. 'Heidegger and the Human Difference'. *Journal of the American Philosophical Association* 1 (1): 175–93. <https://doi.org/gr98xq>.
- . 2018. 'The Question of Human Animality in Heidegger'. *Sophia* 57 (1): 39–52. <https://doi.org/gr98xw>.
- Foer, Jonathan Safran. 2010. *Eating Animals*. London: Penguin Books.
- Franck, Didier. (1987) 1991. 'Being and Living'. In *Who Comes After the Subject*, onder redactie van E. Cadava, P. Connor, en Jean-Luc Nancy, vertaald door Peter T. Connor, 135–47. New York: Routledge.
- Gagliano, Monica, Michael Renton, Martial Depczynski, en Stefano Mancuso. 2014. 'Experience Teaches Plants to Learn Faster and Forget Slower in Environments Where It Matters'. *Oecologia* 175 (1): 63–72. <https://doi.org/f5zqgm>.
- Glendinning, Simon. 1996. 'Heidegger and the Question of Animality'. *International Journal of Philosophical Studies* 4 (1): 67–86. <https://doi.org/fnvn5>.
- Haar, Michel. 1993. *The Song of the Earth: Heidegger and the Grounds of the History of Being*. Studies in Continental Thought. Bloomington: Indiana University Press.
- Heidegger, Martin. (1927) 1967. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- . 1975. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Onder redactie van Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Martin Heidegger Gesamtausgabe, band 24. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- . 1976. 'Was ist Metaphysik?' In *Wegmarken*, onder redactie van Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 103–22. Martin Heidegger Gesamtausgabe, band 9. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- . 1979. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Onder redactie van Petra Jaeger. Martin Heidegger Gesamtausgabe, band 20. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- . 1983. *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt, Endlichkeit, Einsamkeit*. Onder redactie van Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Martin Heidegger Gesamtausgabe, band 29/30. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- . 1992. *Platon: Sophistes*. Onder redactie van Ingeborg Schüßler. Martin Heidegger Gesamtausgabe, band 19. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- . 1993. *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie*. Onder redactie van Franz-Karl Blust. band 22. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- . 1996. *Einleitung in die Philosophie*. Onder redactie van Otto Saame en Ina Saame-Speidel. Martin Heidegger Gesamtausgabe, band 27. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- . 2002. *Grundbegriffe der Aristotelischen Philosophie*. Onder redactie van Mark Michalski. Martin Heidegger Gesamtausgabe, band 18. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Hoffmann, Christoph. 2014. "'Aus Dem Leben Der Bienen" A Source of Heidegger's Examples Concerning Animal Life in "The Fundamental Concepts of Metaphysics"'.

- Heidegger Studies* 30: 205–8. <https://www.jstor.org/stable/45014597>.
- Ingensiep, Hans Werner. 2022. ‘„Nur ein Tier“ oder „auch ein Tier“? Was ist eigentlich ein „Tier“?’ *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 47 (3): 323–56. <https://doi.org/gsbkfs>.
- Kessel, T. 2011. *Phänomenologie des Lebendigen: Heideggers Kritik an den Leitbegriffen der neuzeitlichen Biologie*. Verlag Karl Alber.
- Keulartz, Josef. 2020. *Boommensen: Over nut en nadeel van de humanisering van de natuur*. Gorredijk: Noordboek.
- Lindberg, Susanna. 2004. ‘Heidegger’s animal’. *Phänomenologische Forschungen. Phenomenological studies. Recherches phénoménologiques* 2004 (1): 57–82. <https://doi.org/gr98xt>.
- MacIntyre, Alasdair C. 1999. *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*. The Paul Carus Lecture Series 20. Chicago, Ill: Open Court.
- McNeill, William. 1999. ‘Life Beyond the Organism: Animal Being in Heidegger’s Freiburg Lectures, 1929–30’. In *Animal Others: On Ethics, Ontology, and Animal Life*, onder redactie van H. Peter Steeves, 197–248. SUNY Series in Contemporary Continental Philosophy. Albany, N.Y: State University of New York Press.
- Meijer, Eva. 2016. *Dierentalen*. Leusden: ISVW Uitgevers.
- . 2017. ‘Political Animal Voices’. Amsterdam: Universiteit van Amsterdam. <https://hdl.handle.net/11245.1/7c9cfda4-560d-4d67-94ea-7bdda29554c9>.
- . 2018. ‘Political Nonhuman Animal Voices: Rethinking Language and Politics with Nonhuman Animals’. In *Animals and Their People*, onder redactie van Anna Barcz en Dorota Łagodźka, 221–34. Brill. https://doi.org/10.1163/9789004386228_015.
- Messeman, Sofie. 2022. ‘Wat als ratten en zelfs bacteriën onze kompanen zijn?’ *Trouw*, 18 december 2022, sec. Religie & filosofie. <https://www.trouw.nl/cs-bfd02dcb>.
- Mitchell, Andrew J. 2011. ‘Heidegger’s Later Thinking of Animality: The End of World Poverty’. *Gatherings: The Heidegger Circle Annual* 1: 74–85. <https://doi.org/gcgk5s>.
- Offray de Lamettrie, Julien. (1748) 1978. *De mens een machine*. Vertaald door Hans W. Bakx. Boom klassiek 5. Meppel: Boom.
- Oliver, Kelly. 2019. ‘On Sharing a World with Other Animals’. *Environmental Philosophy* 16 (1): 35–56.
- Oudemans, Th. C. W. 1985. ‘Heideggers filosofie van de levende natuur’. *Tijdschrift voor Filosofie* 47 (juni): 214–57.
- . 1996. ‘Arend en slang: de aanblik van een dierenpaar’. In *Heidegger en de wereld van het dier.*, onder redactie van Bert Blans en Susanne Lijmbach, 31–47. Assen: Van Gorcum.
- . 2014. *Plantaardig: vegetatieve filosofie*. 1e druk. Zeist: KNNV Uitgeverij.
- Oudemans, Th.C.W. 1988. ‘Heideggers formeel aanwijzende hermeneutica’. *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte* 1 (80): 18–41.
- Peeters, Norbert. 15-5-23. Review of *Plantaardige intelligentie, een harde noot om te kraken? Recensie van Planta Sapiens: Unmasking Plant Intelligence*, door Paco Calvo. de Nederlandse Boekengids. 15-5-23. <https://www.nederlandseboekengids.com/2023/0515-norbert-peeters/>.
- . 2016. *Botanische revolutie: de plantenleer van Charles Darwin*. Onder redactie van Alexander Reeuwijk. Zeist: KNNV Uitgeverij.

- Plumwood, Val. 1996. 'Androcentrism and Anthrocentrism: Parallels and Politics'. *Ethics and the Environment* 1 (2): 119–52.
- Tanzer, Mark. 2015. 'Heidegger on Animality and Anthropocentrism'. *Journal of the British Society for Phenomenology* 47 (1): 18–32. <https://doi.org/gr98xr>.
- Unruh, Patrick. 2017. *Register zur Martin Heidegger Gesamtausgabe*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Vedder, Ben. 2003. *Wandelen met woorden: een weg van de filosofische hermeneutiek naar de hermeneutische filosofie en terug*. 2de gewijzigde druk. Budel: Uitgeverij Damon.
- Verkerk, Mark, reg. 2023. *Onder het maaiveld*. Documentary. M&N Media Group.
- Visser, Gerard. (1989) 2023. *Nietzsche & Heidegger: een confrontatie*. Licht herziene uitgave. Amsterdam: Boom.
- Wit, Johannes de. 2020. 'Verveelder dan we dachten: Een kritische beschouwing van de vervelingsanalyse in Martin Heideggers Die Grundbegriffe der Metaphysik'. Thesis, Universiteit Leiden.
- . 2021. 'What Is Life? The Organ and Equipment in Heidegger's Die Grundbegriffe Der Metaphysik'. Universiteit Leiden.
- . 2022. 'Incorporating Instruments: Heidegger's Analysis of the Organ Confronted with Transplantation'. Universiteit Leiden.
- Wohlleben, Peter. (2015) 2018. *Het verborgen leven van bomen: Wat ze voelen, hoe ze communiceren - ontdekkingen uit een onbekende wereld*. Vertaald door Bonella van Beusekom. Amsterdam: Lev.
- Wunsch, Matthias. 2012. 'Das Lebendige bei Heidegger: Probleme seiner privaten Bestimmung'. In *Das Leben II: historisch-systematische Studien zur Geschichte eines Begriffs*, onder redactie van Gerald Hartung, Stephan Schaede, en Tom Kleffmann, 387–406. Religion und Aufklärung 17. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Zwart, Hub. 1997. 'What Is an Animal? A Philosophical Reflection on the Possibility of a Moral Relationship with Animals'. *Environmental Values* 6 (4): 377–92. <https://doi.org/bc2xqf>.