

Een moderne en antieke opvatting van identiteit

Heideggers visie over identiteit in zijn interpretaties van *Antigone*.

A modern and antique conception of identity

Heidegger's vision of identity in his interpretation of *Antigone*.

Student: Johan Verstraelen
Studentnummer: 838705783
Datum: 29/08/2011
Begeleider: Prof. Dr. A. Cools (Universiteit Antwerpen)
Examinator: Dr. Jeroen Vanheste (Open Universiteit)

Inhoudsopgave

Inleiding	pag.3
Hoofdstuk 1 Heideggers <i>Inleiding in de metafysica</i>	pag.6
1.1 De antieke opvatting van het wezen van de mens in <i>de Inleiding in de metafysica</i>	pag.6
1.2 De moderne opvatting van het wezen van de mens in <i>de Inleiding in de metafysica</i>	pag.18
Hoofdstuk 2 Heideggers <i>Der Ister</i> en de <i>Antigone</i>	pag.22
2.1 Heideggers antieke opvatting van identiteit	pag.22
2.2 Het wezenlijke volgens Heidegger	pag.27
Hoofdstuk 3 De <i>Antigone</i> anders bekeken	pag.32
3.1 Martha Nussbaum	pag.32
3.1.1 De <i>Antigone</i> in de <i>Breekbaarheid van het goede</i>	pag.32
3.1.2 De antieke opvatting versus de moderne opvatting	pag.37
3.2 Luc Ferry	pag.43
3.2.1 Oedipus en zijn dochter Antigone	pag.43
3.2.2 Ferry over Heidegger	pag.45
Hoofdstuk 4 Conclusie	pag.51
5 Literatuurlijst	pag.54

Inleiding

De Duitse filosoof Heidegger is een belangrijke en ook wel omstreden filosoof. Hij schreef een heel omvangrijk oeuvre bijeen. Twee keer interpreteert hij uitgebreid Sofokles' *Antigone*.¹ Een eerste keer gaf hij in 1935 een college dat in 1953 in boekvorm verscheen onder de titel *Een inleiding tot de metafysica*. In 1942 kwam hij hierop terug nadat hij Holderlins *Der Ister* besprak en zijn interpretatie van *Antigone* nodig bleek om het bijna onvertaaltbare *Unheimliche* te kunnen duiden.

Het is wel erg vreemd dat Heidegger in volle oorlogsperiode colleges begon te geven over deze meer dan tweeduizend jaar oude tragedie, terwijl er zich op dat moment op wereldvlak heel andere tragedies afspeelden.

Hij had daar echter redenen voor. We zijn volgens hem immers erg veranderd sinds die Griekse tijd. We denken nu anders, we *zijn* anders en we hebben een andere identiteit! Die verandering was ten tijde van *Antigone* minder uitgesproken. In *Antigone* komen vele thema's van zijn filosofie bijeen. Het tijdsbesef, de geworpenheid in een cultuur, het zijn, de ethiek en de taal zijn allemaal favoriete onderwerpen van hem en ze komen allemaal aan bod in de *Antigone*. Ze komen aan bod door een samengaan van wat het juist *is* en *niet is*. Identiteit en differentie gaan bij Heidegger samen. Het hoofdargument om zijn inspiratie bij de presocratici te gaan halen was volgens Heidegger de wederzijdse betrokkenheid van transcendentie en immanentie die men toen nog in harmonie kon toe-eigenen. Nu kan dat niet meer. Het is de kern van zijn moeilijkste maar essentiële begrip: de ontologische differentie. Het woordje differentie wijst natuurlijk op een verschil. Dit verschil slaat in onze moderne tijd toe! Het mist zijn effect niet op hoe we omgaan met het begrip identiteit! Wat dat dan juist betekent, komt in hoofdstuk één en twee aan bod. Het eerste hoofdstuk *Inleiding in de metafysica* gaat over een college van Martin Heidegger uit 1935 en meer specifiek focussen we op zijn analyse van *Antigone*. Het tweede hoofdstuk gaat ook over *Antigone* maar dan wat Heidegger zeven jaar later had voorgedragen en had geschreven.

Het hoofdthema van deze scriptie is identiteit. Maar specifiek dan toch de visie van Heidegger op identiteit en hoe die naar voren komt in de *Antigone*.

Heideggers visie over identiteit is enigzins afwijkend van de meer gangbare visies. Het derde hoofdstuk gaat dan over hoe de Amerikaanse filosofe Martha Nussbaum en de Franse filosoof Luc Ferry hedendaagse filosofen de

¹ De *Antigone* van Sofokles is een Griekse tragedie. Het is een vervolg op het Oedipus-verhaal. Het verhaal van Oedipus en Antigone gaat als volgt. De vader van Oedipus heette Laios en de moeder Jokaste. Moesten ze ooit bevallen van een zoon - zo vernamen ze van het orakel - zal deze zijn vader vermoorden. Bij de geboorte van Oedipus werd hij te vondeling gelegd en overgeleverd aan de wilde dieren. Het kind kwam in handen van een kinderloze koning Polybus die hem opvoedde. Laios en Jokaste dachten dat Oedipus wel dood was. Oedipus zelf vermoedde na verloop van tijd dat hij niet opgevoed werd door zijn echte ouders. Hij ging daarom raad vragen bij het orakel. Daar kreeg hij te horen dat hij zijn vader zal vermoorden en zijn moeder trouwen. Over zijn ontstaansgeschiedenis kreeg hij niets te horen. Hij trekt weg uit Korinthe omdat hij ergens wel meent dat Polybus en Periboia toch wel zijn ouders zijn en die niet wenste te vermoorden of trouwen. Terwijl Oedipus dus meent zich te onttrekken aan de voorspelling draagt hij er toe bij! Op weg naar Thebe ontmoeten de vader en de zoon elkaar zonder dat ze beide weten wie de ander in werkelijkheid is. Beiden vertonen hoogmoedig gedrag en Oedipus doodt zijn vader. Het eerste deel van de orakelspreuk is een feit. Totaal onwetende van zijn eigen identiteit gaat Oedipus voorts op weg naar Thebe. Omdat hij erin slaagt de terroriserende sfinx uit te schakelen wordt hij in Thebe onthaald als een held en mag hij Jokaste trouwen. Het tweede deel van de orakelspreuk is nu ook een feit. Oedipus krijgt vier kinderen. De jongens Polynices en Eteokles en de dochters Antigone en Ismene. Twintig jaar gaat alles goed maar dan wordt Thebe weer getroffen door onheil. Het orakel van Delphi wordt geraadpleegd en nu is het orakel duidelijk: de stad zal rust krijgen als de moordenaar van Laios is gevangen genomen en gestraft. Oedipus, die nog altijd van niets beseft heeft, is vast van plan de moordenaar te vinden en schakelt een ziener Tiresias in. Die reconstrueert de hele geschiedenis en vertelt Oedipus het ware verhaal. Jokaste is verbouwereerd en pleegt zelfmoord en wanneer Oedipus dat ontdekt, doorprijkt hij met een broche zijn ogen. Nu hij effectief blind is, bleek dat hij al heel zijn leven blind was. Hij heeft het niet willen zien. Uiteindelijk wordt Oedipus nog lang door Antigone verzorgd en sterft hij na twintig jaar. Eteokles en Polynices reageren komen in conflict met elkaar en doden elkaar in een oorlog. De oom Kreon zit daarna op de troon en besluit Eteokles te begraven vanwege zijn trouw aan de stad. Polynices wordt aan de gieren overgeleverd omdat hij de stad aanviel. Antigone kan dat niet aanvaarden en negeert het begrafenisverbod. Ze wordt gevangen gezet en ter dood veroordeeld. Kreon verleent dan toch gratie maar het is te laat. Antigone heeft zich verhangen en om de rampspoed nog eens te vergroten slaat ook de vrouw van Kreon de hand aan zich zelf.

Antigone benaderen. Ik heb deze twee humanistisch geïnspireerde filosofen betrokken bij deze case om er wat realiteitszin in te brengen. Het zijn twee filosofen die zich richten naar de huidige samenleving. Doorheen de scriptie weef ik ook de nuancerende en verhelderende meningen van twee belangrijke biografen van Heidegger, de filosoof Rüdiger Safranski en de filosoof en taalkundige George Steiner. Het vierde en laatste hoofdstuk is de conclusie en bepaalt het antwoord op de onderzoeksvraag en de deelvragen. Tenslotte wens ik mijn promotor Prof. Dr. A. Cools van de Universiteit Antwerpen begeleider te bedanken om zijn begeleiding bij deze scriptie.

Onderwerp

Het onderwerp van deze scriptie handelt over een interpretatie van de *Antigone* van Sofokles door Martin Heidegger, waarbij Heideggers moderne en antieke opvatting van identiteit naar voren komt.

Probleemstelling

Wat leert Heideggers benadering van de *Antigone* ons over de problematiek van identiteit?

Het belang van het onderzoek

Mijn onderwerp is gekozen uit een geheel van voorstellen die de Open Universiteit naar voren bracht. Mijn onderwerp kadert in wat Dr. Elisabeth den Hartog van de Open Universiteit de '...herijking van de noties van individualiteit, subjectiviteit en authenticiteit' noemt. De zoektocht naar identiteit blijft voor vele mensen belangrijk. Identiteit is geen vaststaand en tastbaar gegeven maar het bestaat wel, het is wezenlijk. Het wordt bepaald door allerlei factoren die een mens constitueren. Opvoeding, afkomst, karaktereigenschappen en sociale factoren horen daar ondermeer bij. Identiteit is een zoeken naar uw plaats als individu in een samenleving. In een tragedie komen verschillende dilemma's tot uiting. Dat is in de *Antigone* net zo. De *Antigone* sluit vele mensbeelden in. Deze mensbeelden die de identiteit van een mens vorm geven, houden dikwijls vele tegenstellingen in. Universele ethiek komt tegenover individuele keuze te staan, de ratio staat tegenover het onbewuste, het geplande staat tegenover het noodlot, beredeneerdheid tegenover passies, strijd tegenover gelatenheid, evolutie staat tegenover traditie en als laatste misschien het belangrijkste: leven staat tegenover de dood. Deze tegenstellingen wijzen op verschillen. In de *Antigone* komt ook het ontologisch verschil aan bod. De heideggeriaanse *ontologische differentie* heeft invloed op onze invulling van identiteit. Bijgevolg heeft zijn visie over hoe het vroeger was, namelijk dat de ontologische differentie niet zo uitgesproken of zelfs afwezig was, ook zijn invloed op hoe ze toen gedacht moeten hebben over identiteit.²

De manier waarop we tot nu toe over identiteit dachten kan voor Martin Heidegger anders. We zijn het namelijk verleerd. We moeten weer oorspronkelijk leren denken zoals de presocratici dat deden. Zijn interpretatie

² Martin Heidegger, *Inleiding in de metafysica* (Antwerpen 1997) 7. Heidegger geeft in de *inleiding in de metafysica* uitleg bij het eerste koorlied van de *Antigone*. Daarin zit voor hem alles om het wezen van het mens-zijn te kunnen duiden. Deze vraag naar het wezen van het zijn houdt hem heel zijn leven bezig en doordringt al zijn werken. Al van voor zijn beroemde boek *Zijn en Tijd* uit 1927 is deze vraag aan de orde. Maar voor de juiste verheldering van de vraag naar het wezen van de mens verwees hij uitdrukkelijk naar de *Inleiding in de metafysica* om de ontwikkeling van zijn denken sinds *Zijn en Tijd* zichtbaar te maken.

van de *Antigone* is in meer dan één opzicht een culminatie van zijn denken. Zijn visie over kunst en meer bepaald poëzie, is niet los te zien van zijn denken over identiteit, authenticiteit, individualiteit en subjectiviteit, kortom: het 'wezen' van de mens. Het is zinvol om op een bredere manier filosofische elementen van andere filosofen te betrekken bij het onderzoek want Heidegger ontsnapt met zijn meer poëtische manier van denken aan strikt filosofische argumenten. De explicatie over de heideggeriaanse identiteit houdt echter niet in dat ik hier een studie over de identiteit ga geven waarbij alle soorten interpretaties over het identiteitsbegrip naar voren dienen te komen. Er komen dus geen sociologische, psychologische en antropologische benaderingen van identiteit aan bod. Hoewel de scriptie voor een groot deel gaat over het literaire werk de *Antigone* van Sofokles, ga ik dit niet primair vanuit een literair oogpunt bekijken. Heidegger interpreteert de *Antigone* en bijgevolg is het een hermeneutisch proces. Je kunt zijn talrijke etymologische explicaties dus filologisch onderwerpen aan kritieken, maar ook dat is niet mijn bedoeling.

Mijn enige betrachting is om uit de *Antigone* Heideggers filosofisch identiteitsbegrip te puren. Daarna zal ik zijn bepaling van identiteit verduidelijken en confronteren met wat voor gevolgen die zienswijze kan hebben.

Onderzoeksvragen

Onderzoeksvraag

Hoe komt Heideggers visie over identiteit tot uiting in zijn interpretaties van de *Antigone*?

Deelvragen:

Hoe verloopt Heideggers interpretatie van de *Antigone*?

Op welke manier verschillen Heideggers subjectiviteitsconcept die hij uit de *Antigone* puurt met de *Antigone*-interpretaties van Martha Nussbaum en Luc Ferry?

Hoofdstuk 1 Heideggers *Inleiding in de metafysica*

1.1 De antieke opvatting van het wezen van de mens in de *Inleiding in de metafysica*

Er is, aldus Heidegger, in de moderne tijd een duidelijk verschil tussen het zijn en de zijnden. Dat verschil noemt hij de ontologische differentie. Maar wat betekent het zijn, de zijnden en dat verschil?

Om deze bevreemdende woorden uit te leggen gaat Heidegger ver terug in de tijd. Hij zoekt zijn inspiratie in het oude Griekenland en dat doet hij omdat het Grieks nog een taal is waardoor het zijn van het zijnde wordt onderscheiden. Door de Griekse taal³ denk je Grieks. Het Griekse denken brengt u op een plaats te midden van zijns gelijken. Daar toont de mens zich aan zichzelf zoals hij werkelijk is. Daar is men volgens Heidegger het wezen dat zich werkelijk toont aan het overige zijnde.⁴ De mens heeft een bepaald zicht op het zijn en de zijnden. Hij zelf hield erg van het volgende citaat van Heraclitus:

'In de confrontatie van het zijn met zichzelf gaan goden en mensen uiteen. De mens kan je niet definiëren. De mens is telkens anders. Alleen wanneer de mens de confrontatie aangaat met het zijnde doordat hij het in zijn zijn poogt te brengen, dat wil zeggen binnen grens en gestalte plaatst, dat betekent iets nieuws ('nog niet aanwezig) ontwerpt, dat wil zeggen oorspronkelijk dicht, dichtelijk in het leven roept.'⁵

Doorheen heel het oeuvre van Heidegger lees je ook wat hier in het citaat staat. Het zijnde staat altijd tegenover - in confrontatie - met het *zijn*. Heraclitus heeft het over een ontwerp dat telkens anders is, maar dat we volgens Heidegger ontdekken door het *samen-horen* (met heideggeriaans streepje!). Het eindproduct is niet belangrijk maar wel het proces, het worden.⁶ Eerst bekijken we hoe Heidegger het *zijn* probeert te duiden! Het denken van het zijn is, zoals Heidegger het zegt, rechtstreeks moeilijk toegankelijk en bevreemdend. Het wordt makkelijker als we luisteren naar een dichtelijk ontwerp van het mens-zijn bij de Grieken.⁷ Eén van die dichtelijke ontwerpen is het eerste koorlied uit de *Antigone* van Sofokles. We luisteren naar het Griekse woord om minstens iets van de klank te horen te krijgen. Heideggers vertaling⁸ van dat koorlied uit de *Antigone* luidt in het Nederlands als volgt:

'Veelvuldig is het angstwekkende,

³ Die Griekse taal is etymologisch niet eenduidig uit te pluizen en dat is nu juist waarom Heidegger dat toch doet. Men kan ook de vraag stellen waarom nu juist het Grieks uitermate geschikt is en bijvoorbeeld niet een andere taal die het Grieks is voorafgegaan. Het is alvast niet de bedoeling om uit te zoeken wat Heidegger met elk woord bedoelt. Ik volg daarmee George Steiner die in zijn monografie over Heidegger (Kampen 1994) op bladzijde 42-43 dat als een hopeloze onderneming bestempelt.

⁴ R. Safranski, *Heidegger en zijn tijd* (2^e druk; München 2000) 365.

⁵ M. Heidegger, *Inleiding in de metafysica* (Antwerpen 1997) 169.

⁶ Het *worden* is een uiting van Heideggers radicale historiciteitsbegrip.

⁷ Deze scriptie bevat af en toe rechtstreeks overgenomen citaten of schrijfsels van Heidegger. De bedoeling is om u als lezer minstens een idee te geven van hoe Heidegger zijn filosofie van *denkend dichten* ook omzet in zijn betoog. Dit zijn ware dichtelijke constructies. Je moet dan altijd voor ogen houden dat de uitgeschreven teksten lezingen zijn waar men naar luisterde.

⁸ M. Heidegger, *Inleiding in de metafysica* (Antwerpen 1997) 169. Heideggers voortdurende zoektocht naar een antwoord op de vraag wat het zijn is, bracht hem ertoe om in 1953 zijn *Inleiding in de metafysica* uit te geven. Het is een tekst op basis van zijn colleges uit 1935. De *Antigone* van Sofokles wordt door Heidegger pas in paragraaf 52 op bladzijde 169 geïntroduceerd.

niets toch wat boven de mens uit angstwekkender rijzend zich opricht.
 Hij vaart uit op de schuimende vloed
 bij zuiderstorm des winters
 en kruist in't gebergt'
 van de woedend gekloven golven.
 Van de goden ook de meest verhevene, de Aarde
 de onverstoobar onvermoeide, beult hij af,
 hij woelt ze om van jaar tot jaar,
 de ploeg voortdrijvend heen en weer
 met de paarden.
 Ook de lichtzwevende vogelzwerm
 vangt hij in netten en hij jaagt
 het diervolk der wildernis
 en het gewemel van de zeebewoners,
 hij, de om zich zinnende man.
 Hij overweldigt met listen het dier
 dat overnacht in bergen en rondzwerft;
 de ruige manen en de nek van het paard
 en de nooit bedwongen stier
 met het hout omhelzend dwingt hij onder het juk.
 Ook in de klank van het woord
 en in het windvlugge alles-begrijpen
 wist hij zich thuis; ook in de moed
 van de heerschappij over de steden.
 Ook hoe te ontvluchten heeft hij bedacht,
 aan de dreiging van onweersschichten
 en aan de vlijmende pijn van de vorst.
 Overal heentrekkend onderweg, onervaren zonder uitweg komt hij tot het
 Niets.
 Tegen de unieke aandrang, de dood, kan
 hij door geen vlucht zich verweren,
 ook al is het hem gelukt gevaarvolle ziekten
 vernuftig te ontwijken.
 ofschoon scherp van zin en het handige
 kunnen boven verwachting beheersend,
 vervalt hij nu eens in iets slechts
 en dan weer valt hem het dappere ten deel,
 Tussen het statuut van de Aarde en
 de orde door de goden bekrachtigd, vaart hij.
 Uit de hoogte dominerend de piek, de piek weer
 verliezend
 is hij, voor wie steeds het niet-zijnde zijnd is het waagstuk ten gunste.
 Nooit worde mijn huisgenoot, hij,
 en nooit dele met mij zijn wanen mijn weten,
 die zo iets in het werk stelt.⁹

Heidegger doet een poging om het dichterlijke denken uit de *Antigone* uit te leggen maar beseft dat iedere uitleg ontoereikend is, historisch bepaald is en per definitie selectief van aard. Maar toch waagt hij een poging. Zijn uitleg van de verhaallijnen verloopt in drie rondes, waarin telkens een ander zicht op de zang wordt doorlopen. In de eerste ronde bepaalt hij het *innerlijke* kernthema, in de tweede ronde betreft hij er allerlei zaken bij en in ronde drie neemt hij een positie in.

⁹ M. Heidegger, *Inleiding in de metafysica* (Antwerpen 1997) 172-173.

De eerste ronde toont ons, zoals hij het noemt, de grondschets van het wezen van het angstwekkendste, de domeinen en dimensies van het zijn. In de eerste strofe en tegenstrofe is er sprake van de zee, de aarde en het dier als het overweldigende. Het overweldigende laat in al zijn overmaat aan geweld het gewelddadige binnendringen in wat zichtbaar is voor de mens. Want niet alles is zichtbaar voor de mens. En dat maakt de mens angstig. In Sofokles' woorden: de mens is het meest angstwekkende!

Dat is direct ook Heideggers eigenlijke Griekse definitie van de mens. De eerste ronde van Heideggers analyse gaat daarom bijna helemaal om die allereerste zin uit het gedicht.

'Veelvuldig is het angstwekkende, niets toch wat boven de mens uit angstwekkender rijzend zich opricht'

De mens is in één woord τó δεῖνόν. Dit Griekse deinon vertaalt Heidegger naar het Duits als het *unheimliche* en in het Nederlands vertaalt men het als het *meest angstwekkende*. Dit woord over de mens vat voor Heidegger de uiterste grenzen en de steile afgronden van z'n zijn. Enkel dan ontsluit dit kader het dichtend-denkende ontwerp van het zijn.¹⁰

De mens is om allerlei redenen het meest angstwekkende. Een eerste betekenis die achter het woord δεῖνόν schuilt, is het vreselijke.¹¹ Vreselijk in de zin van vreeswekkend, of overweldigend heersen van een panische schrik. Een ware angst vanuit een innerlijk beven. Het overweldigende aspect van dit vreselijke hebben we niet onder controle en daarom is het een wezenskenmerk van het heersen zelf. Dat besef alleen al, maakt het wezenskenmerk nog vreeswekkender en vreemder. Op dat moment bevinden we ons op onvertrouwd terrein waar we ons zeker niet goed bij voelen. Het is meer dan een existentiële angst. Het is een angst die we ervaren maar vanwege het ongrijpbare karakter dat we niet vatten, wordt het des te onvertrouwer. Het maakt ons alleen maar angstiger. Dat ongrijpbare karakter van die angst komt van iets dat binnen en buiten de mens ligt. De ware natuur en de mens zelf, boezemen angst in.¹²

Ten tweede betekent δεῖνόν het geweldige. We herkennen hierin het woord geweld. Geweld kent veel facetten. Geweld kan van de natuur komen maar ook van de mens. Geweld overkomt iemand of het kan intentioneel zijn, met voorbedachten rade als het ware. Geweld hoeft ook niet noodzakelijk substantieel te zijn. Het kan evengoed om psychisch geweld gaan. Maar deze uitsplitsing in allerlei facetten vermijdt Heidegger. Hij praat liever over een allesoverheersend geweld dat alle facetten in één grondtrek bevat:

'Degene die geweld gebruikt, is geweld-dadig voor zover voor hem het gebruik van geweld de grondtrek is, niet slechts van zijn doen, maar van het erzijn.'¹³

¹⁰ Ibidem, 174.

¹¹ Ibidem.

¹² Het thema angst refereert natuurlijk aan het gedachtegoed van Heideggers beroemde boek *Zijn en Tijd*, waar de angst de grondbevinding is waardoor het erzijn wordt ontsloten. Het ultieme angstwekkende vindt zijn grond in de dood en het is de onvertrouwdheid met de dood die ons angst inboezemt.

¹³ M. Heidegger, *Inleiding in de metafysica* (Antwerpen 1997) 175.

Geweld als pure brutaliteit en willekeur betekenen meer dan alleen maar pure willekeurige verstoring van het alledaagse leven waarin compromissen, normen en maatstaven aan ons worden blootgesteld. Er zit een ongecontroleerd element in. Heidegger probeert ten allen prijzen te vermijden dat dit *Unheimliche* alleen maar een existentiële indruk is op ons gevoelsleven. Het begrip existentie is meer dan gewoon bestaan. Het wijst eerder op een bewustzijn van het eigen bestaan. En Heidegger meent dus dat we ons niet altijd bewust zijn van het wezen van het zijn. Het wezen van het zijn is een karakterisering op grond van het geweldige en het vreselijke. Natuurlijk zit daar soms een existentieel element aan verbonden maar het geweldige en het vreselijke tonen hun invloed ook buiten de mens zonder dat die er erg in heeft.¹⁴

De twee omschrijvingen van het *Unheimliche* - het meest angstwekkende en het geweldige - zijn geen onafhankelijkheden. Ze werken op elkaar in. Ze zijn met elkaar verbonden. Heidegger noemt τὸ δεινόν in die angstwekkende dubbelzinnigheid dubbelzinnig. De eerste dubbelzinnigheid is dat het deïnon voor Heidegger ...

(...) het vreeswekkende in de zin van het overweldigend heersen, dat op een zelfde wijze de panische schrik, de ware angst afdwingt, als de geconcentreerde, innerlijk bevende stilzwijgende schroom. Het overweldigende is een ervaring waarin altijd een onvertrouwdheid en ontheemdheid bevat. Het geweldige, het overweldigende is het wezenskenmerk van het heersen zelf.¹⁵

Geweld als grondtrek kent een wezenseigen betekenis. Ze kan gezien worden vanuit een te begrijpen positie. Maar evengoed ervaren we het gevoelsmatig als pure brutaliteit en willekeur. Dit tweevoudige angstwekkende noemt Heidegger dan het gewelddadige te midden van het overweldigende. Maar het is geen of - of verhaal. Het is een en - en verhaal.

Het meest angstwekkende verbindt beide betekenissen. Deze verbinding *lijkt* een latere bepaling, het lijkt een achteraf bepaling van wat is, maar is het niet.¹⁶ De tweede dubbelzinnigheid draait om het δεινόν, het meest angstwekkende. Om dat te begrijpen, bepaal je niet achteraf! Je zou het moeten laten inwerken op wat het zijn *is*. En dat bepaal je niet op commando. Het meest angstwekkende zit hem in het gewone vertrouwde leven, maar dan niet wat de indruk op ons gevoel is, maar wat het zijn met ons doet gebeuren in de zin van bedreigd zijn, ontheemd zijn. En dat gebeurt niet planmatig of via de rede. We hebben onze emoties en onze rede niet in de hand. Het vertrouwde leven zit vol interne en externe gebeurtenissen die niet te beschrijven zijn en steeds andere trekken omvatten. Als je via de rede hierover doordenkt kom je nergens uit! Het niets lonkt dan!

Het lege - het niets waar Heidegger het dikwijls over heeft - schuilt in de dood maar ook in het alledaagse. Dat maakt ons angstig.

Het zijn is dus het meest algemene en het meest lege begrip tegelijkertijd. Dit geheel van dubbelzinnigheden is de grondtrek van het menselijke wezen.

Maar daar blijft het niet bij. Heidegger betreft bij deze *unheimliche* bevindelijkheid allerlei zaken waarom we juist in deze dubbele

¹⁴ Een analyse van het essentiële verschil tussen de filosofie van Heidegger en het existentialisme van Sartre vindt men op de website <http://sharonhagenbeek.nl/filosofie/sartres-existentialisme-in-conflict-met-heidegger>

¹⁵ Harry Bergs, 'bijschrift' in: M. Heidegger, *Inleiding in de metafysica* (Antwerpen 1997) 175. Heidegger stelt de vraag: '...Maar is dan niet juist de karakterisering van het geweldige als het angstwekkende een latere bepaling, namelijk de wijze in aanmerking genomen waarop het geweldige op ons inwerkt, terwijl het er toch juist om gaat het Seïnov te begrijpen, zoals en wat het in zich is?'

¹⁶ M. Heidegger, *Inleiding in de metafysica* (Antwerpen 1997) 176.

dubbelzinnigheden heen en weer bewegen. Dat lezen we in Heideggers tweede ronde.

Heidegger begint zijn tweede ronde met de volgorde van de strofen eens na te gaan en te luisteren hoe het *zijn* van de mens in de vorm van het meest angstwekkende zich ontvouwt. Het is de bedoeling dat de beide betekennissen van $\tau\acute{o}$ $\delta\epsilon\iota\omega\acute{o}\upsilon$ in wisselwerking naar voren komen.

Heidegger zoekt zijn inspiratie in de natuur. In de eerste strofe kwamen de zee en de aarde aan bod. Vanuit de geografie en de geologie zijn die al genoegzaam bestudeerd geweest.

Maar dat is niet de benadering om deze strofe te begrijpen.

De zee moet hier worden opgevat als het dynamisch golvende water dat zich in haar eigen diepte weet te storten. De zee is het golvende grondeloze. Daar waar zee is, is geen vast land. Daar waar golven zijn, heerst het grondeloze. De zee uit de strofe is geen rustig kalvend water maar een echte storm. Wie zich daarin bevindt, wordt overheerst door een overmacht van de zeevloed. Daarbij ben je aan je lot overgelaten. De zee beukt rusteloos door alles heen. De zee beukt ook op de aarde in. De aarde lijkt wel onverwoestbaar maar af en toe kan het water lelijk tekeer gaan. Heideggers eigenzinnige godsbegrip komt hier naar voren.

‘De aarde heet hier de hoogste onder de goden. Geweld-dadig verstoort de mens de rust van de wasdom, het voeden en ten einde dragen van de nimmer vermoeide Aarde. Hier heerst het overweldigen-de niet op de wijze van de zichzelf verslindende wildheid, maar als datgene wat zonder moeite en zonder moe te worden het boven alle drang uitrijzende onuitputtelijke vanuit het overwicht van de rust van een grote rijkdom laat rijpen en schenkt.’¹⁷

De aarde en ook de zee zijn onvoorspelbaar. Over het algemeen hebben de aarde en de zee een cyclisch voorspelbaar gedrag maar dat is niet altijd zo! Want in de daarop volgende tegenstrofe wordt gesproken over de vogels in de lucht, de dieren in het water en de dieren die zich in de bergen bevinden. Die dieren kennen hun plek. Ze weten hoe ze moeten leven en overleven. De grootste bedreiging gaat voor hen niet uit van de aarde en de zee, maar van de mens.

‘(...) In steeds nieuwe vormen vernieuwt en toch in zijn ene baan blijft, kent de plek waar het overnacht en dwaalt. Al het levende is het in het heersen van de zee en van de aarde ingevoegd. In dit in zich voortrollende leven, in de eigen cyclus en systeem en grond ongebruikelijk, daarin werpt de mens zijn strikken en netten, dat rukt hij uit zijn ordening en sluit het op binnen zijn omheining en perken en dwingt het onder zijn juk.’¹⁸

Voor de dieren zit het meest onvoorspelbare niet in de natuur maar wel bij de mens. Maar dat geldt natuurlijk ook voor de mens zelf. Waarom haalt

¹⁷ Ibidem, 178. De aarde wordt hier voorgesteld als een goddelijke plaats waar rust heerst. Deze statische benadering wordt verbonden met het geweld en de dynamiek van de zee. Deze beschrijving van het goddelijke mag zeker niet geïnterpreteerd worden als zijnde metafysische goden zoals wij ze nu kennen in de christelijke wereld. De titel van het boek, *Inleiding in de metafysica*, heeft Heidegger dan ook bewust gekozen. Het is namelijk een inleiding in een nieuwe metafysica. De meta voorbij, *voorbij* de fysica. Het gaat om alles wat *is* maar het fysieke en het immanente van de mens ontgaat. Dat moet omdat de oude metafysica zich richt op de werkelijkheid die fundamenteel, algemeen, vaststaand zeker en abstract is.

¹⁸ M. Heidegger, *Inleiding in de metafysica* (Antwerpen 1997) 180.

Heidegger de natuur en de aarde en de dieren aan? Wat heeft dat te maken met de mens en het deïnon? Hij geeft zelf het antwoord:

‘(...) De tweede strofe gaat, oppervlakkig gezien, van een schildering van de zee, van de aarde en van de dieren over tot de kenschetsing van de mens. Maar evenmin als in de eerste strofe en tegenstrofe alleen maar sprake is van de natuur in engere zin, is er in de tweede strofe alleen sprake van de mens. Veeleer hoort wat nu aan de orde gaat komen, de taal, het verstaan, de stemming, de hartstocht en het bouwen niet minder tot het overweldigend geweldige dan zee en aarde en dier. Het onderscheid bestaat slechts hierin, dat het laatste de mens omgeeft <umwaltet> en draagt, beklemmt en aanspoort, terwijl het eerste overal in hem werkzaam is als iets wat hij als het zijnde dat hij zelf is uitdrukkelijk heeft te aanvaarden...’¹⁹

Het antwoord is duidelijk. De mens is het deïnon, het meest angstwekkende omdat hij als enige een zijnde in zich draagt.

Heidegger verwoordt het nog een keer anders:

‘De mens heeft zijn zelf onmiddellijk in zijn machten daardoor verbergt zich alleen het onheilspellende <unheimliche> van de taal, van de hartstochten als datgene, waarin de mens als zijnshistorisch wezen is ingevoegd, terwijl het hem voorkomt als was hij het die daarover beschikt.

Het onheilspellende van deze machten is in hun schijnbare vertrouwdheid en alledaagsheid gelegen.’

De menselijke macht is slechts schijn. De mens is helemaal niet thuis in zijn eigen wezen. Het lijkt alsof we het geweldige en gewelddadige buiten de mens houden en we alles binnen onze macht hebben. Maar het is de *Antigone* die ons doet inzien dat het gebruik van geweld in de taal het onheilspellende van al het gewelddadige in de mens naar boven doet komen. De koorzang bevat voor Heidegger nog een ander wezenlijk woord. Hij haalt er het woord *πόρος* uit.

‘Het woord *πόρος* betekent doorgang door ..., overgang naar ..., baan. Overal heen baant de mens zijn weg, ...’²⁰

Heideggers beeldspraak rond het wezen van de mens vervolledigt het algemene beeld. We zijn altijd onderweg, pendelend tussen het onvertrouwde en het vertrouwd op zoek naar de grondtrek. Deze grondtrek is te vinden op het kruispunt.²¹

Op dit kruispunt moet de mens bepalen welke richting hij uitgaat. Hij bevindt zich in de staat of stadsstaat waar het ...

‘...’er’ - <’da’>, waarin en als het welk het er-zijn als zijnshistorisch is.’²²

Deze staat of stad is zoverre een historische plek, omdat daar ware geschiedenis geschiedt en waar mensen, goden priesters, feesten en spelen

¹⁹ Ibidim.

²⁰ Ibidim, 176.

²¹ Ibidim. Heidegger voltooid zijn interpretatie met het derde opvallende woord, vers 370: hupsapolis apolis.

²² Ibidim, 176-177.

werkelijk *zijn*.²³ De stad is voor Heidegger dan tevens ook een stad waar mensen *niet-zijn*. Temidden van een stad is het een plek die angstwekkend is en waar eenzaamheid en onvertrouwdheid heerst. Grenzen, normen, statuten en structuren vallen uiteen in deze stad. Omdat men als scheppende dit alles steeds eerst moeten funderen.²⁴

Heidegger kiest als voorbeeld voor de historische plek de Griekse polis. Deze polis - de stad als historische plaats – is de plek waar de mensen kunnen zijn wat ze zijn maar toch ook de plek waar ze eenzaam, angstwekkend en zonder uitweg en structuur kunnen zijn. Er staat dus niets vast.

De tweede strofe gaat verder in op wat de mens nu kenschetst en Heidegger focust zich op de taal. De taal is iets van de mens, een zijnde. Taal is niet iets dat je in de natuur aantreft. De mens maakt de taal. Hij bepaalt via de taal hoe kennis van de wereld tot de mens komt. Op die talige wereld heeft de mens vat. De mens heeft echter geen vat op de overal werkzame zee, aarde en dieren. Die kennis is via een taal niet te verstaan en niet begrijpbaar te maken. Immers, de mens staat onmachtig op de aarde maar lijkt vrij om voor zichzelf een taal te gebruiken die hem ligt. Hij vergeet daarbij wel dikwijls de verborgenheid die de taal in zich draagt:

‘Het onheilspellende <unheimliche> van de taal, van de hartstochten als datgene, waarin de mens als zijnshistorisch wezen is ingevoegd, terwijl het hem voorkomt als was hij het die daarover beschikt.’²⁵

Het onheilspellende van de taal ligt in haar schijnbare vertrouwdheid en alledaagsheid. De taal, de zinnen en de woorden lijken een vaststaande betekenis te hebben maar dat hebben ze net *niet*. Taal is slechts een conventie. Heidegger waarschuwt ons steeds voor de oppervlakkige vaste betekenis van iets. Wat betekent het als we bijvoorbeeld schrijven: ‘Dit is een boom?’ Bedoelen we dan de ideale boom? En wat zou dan een ideale boom zijn? Een den of een eik? Met gelobde of gegolfde bladeren? Vijf meter hoog of twintig meter hoog? Kortom, als de ons omringende wereld geen vaststaand gegeven is, dan moet de taal dat volgens Heidegger ook zijn. Hoe zou ze het anders kunnen beschrijven?

Dan is er ook nog een verschil tussen de geschreven en de gesproken taal. Dit onderscheid heeft Heidegger nodig om de Griekse taal als de uitverkoren taal te kiezen. De Griekse taal waarbij spreken en verstaan, bouwen en dichten bijeenhoort. Enkel dan spreekt de mens het geweldige uit en beteugelt hij enigszins het geweldige en ordent de machten die hij moet ondergaan. Enkel dan kan zijn angst wat gekaderd worden.

‘Pas wanneer we begrijpen dat het gebruik van geweld in de taal, in het verstaan, in het vormgeven, in het bouwen de gewelddaad van het banen

²³ Het wetenschappelijke en mechanische deterministische wereldbeeld waarbij alles een oorzaak heeft kent zijn tegenpool in dit historische wereldbeeld van Heidegger.

²⁴ Door zijn metaforisch taalgebruik vol neologismen vormt Heidegger een gedachtegang die zijn hermeneutische cirkel typeert. In Heideggers denkwereld zoekt hij een stad op. In die stad leiden de wegen naar een kruispunt, maar het kruispunt zelf kan zijn wat en waar het wil. We mogen en kunnen dat kruispunt niet definiëren. Maar voorafgaand hieraan veronderstellen we toch al een stad met daar ergens een kruispunt, dat op zich ook al niet klaar omschreven kan worden. Hij verwijst via tautologieën gewoon naar de volgende tautologie. Het steeds maar gelijkstellen met steeds duistere en duurdere woorden voor zijn steeds maar verder verwijzende filosofie kan je zoals Winfried Franzen of Carnap als een nederlaag voor de filosofie beschouwen. De taalfilosoof George Steiner ziet er anderzijds evengoed een exact precedent in de ontologische finaliteit van de theologie. Zoals al vermeld, is het een consequente houding van Heidegger maar van een theologie wou hij absoluut niet weten. Zijn consequent verwarrende taal ondersteunt zijn alsmear bewegende boodschap maar die boodschap moet buiten de theologie liggen. Steiner merkt op dat Heideggers boodschap zowel binnen als buiten de theologie kan liggen.

²⁵ M. Heidegger, *Inleiding in de metafysica* (Antwerpen 1997) 181-182.

van de wegen in het omgevende en heersende zijnde medeschept (dit betekent altijd: tevoorschijn brengt), pas dan begrijpen we het onheilspellende van al het gewelddadige. Want de mens, onderweg in alle richtingen, loopt niet vast in de oppervlakkige betekenis, dat hij op uiterlijke grenzen stoot en daardoor niet verder kan.’²⁶

De filosoof en taaldeskundige Steiner ziet het geweld van neologismen en van de grammaticale compactheid in Heideggers taal als een weerspiegeling om juist een immanente taal te smeden van een ontologische totaliteit waarin de theologische aanwezigheid niet kan binnendringen. Steiner maakt, terecht, de bedenking of dat uiteindelijk wel kan. Steiner:

‘Kan er in feite een communiceerbare, een redelijk begrijpelijke, verwoording bestaan van een ontologie van zuivere immanentie?’

Het antwoord is mijns inziens nee. Maar zoals Steiner terecht opmerkt, is het maar de vraag of Heidegger wel begrepen wenste te worden in de gewone betekenis van het woord.²⁷

Het echt weten is het aanvankelijke en bestendige verder zien dan het telkens juist voorhandene. Dit vooronderstelt verschillende wijzen, verschillende banen en verschillende richtingen. Betekenissen worden dus niet toegekend, ze verschijnen wanneer het heersende ontluikt. De taal daarvoor is dan voor Heidegger telkens zus of zo. Enkel de kunst en de poëzie kunnen dit ware weten benaderen. Daarbij moet gezegd zijnde dat elke analyse en synthese van poëzie uit den boze is, want dan wordt het ontluikende onmiddellijk verankerd in de taal en verliest het zijn rijke zeggingskracht. De poëzie bevat dus de schijn van het ultieme weten. Het ware *weten* is nooit gelijk aan het rationeel weten. De ene betekenis gaat over in de andere. Betekenissen komen en gaan, maar het hoofdthema blijft toch altijd in *zijn geheel* aanwezig op de achtergrond. Heidegger omschrijft het zo:

‘Het thema in kwestie is de ordening of het innerlijk afgestemd- of aangepast zijn van de zijnden op elkaar waardoor ze een geheel vormen, of nog: het zijn van het zijnde in zijn geheel.’²⁸

Voor dat ordenend - verbindende heeft Heidegger ook een woord: fug (Nederlands: voeg). Het woord fug is gekozen omdat het veelvoudige wezen van het zijn daardoor wordt benadrukt. Heidegger onderkent vier betekenissen in het woord fug:

‘(...) hier ten eerste in de zin van ordening <Fuge> en structuur <Gefuge>, ten tweede als (be-)schikking <Fugung> als de opdracht die het overweldigende aan zijn werkzaamheid geeft; tenslotte als de voegende structuur <fugende Gefuge> die dwingt om zich te schikken in het invoegen <Einfugung> en er zich naar te voegen <sichfügen>.’²⁹

Het unheimliche in de betekenis van het overweldigende wordt samengevoegd met het unheimliche als gewelddadige. De bedoeling is duidelijk. We zitten als mens in onze eigen wetenschappelijk georiënteerde

²⁶ Ibidim, 183.

²⁷ G. Steiner, *Martin Heidegger. Monografieën* (Kampen 1994) 18.

²⁸ M. Heidegger, *Inleiding in de metafysica* (Antwerpen 1997) 185.

²⁹ Ibidim, 184-185.

wereld. Maar we zitten via de *fug* ook in de overweldigende wereld, tussen de aarde en de zee en de dieren. Het is al wat de mens zelf niet is. Al wat buiten de mens is gelegen, kan je niet kennen. De aarde is er. Maar wat *is* de aarde? Die vraag vraagt een antwoord en antwoorden is een menselijke activiteit en doe je nu eenmaal met taal. Spreken, horen, schrijven, gebaren, lichaamstaal, het maakt niet uit. De taal maakt wat *is*, tot een vaststaand begrip en daarmee is het verloren. Althans zo lijkt het toch als je het rationeel wil benaderen. De term 'fug' benadrukt dat het hier niet gaat om een klassiek metafysische ordening of een ethische morele norm of een taalkwestie. Dat is immers te beperkend. De term *fug* zorgt voor het bewuste en onbewuste geheel. Dat geheel omvat het ware zijn, het ware weten, de ware geschiedenis, de ware taal, de ware filosofie,...

'Het overweldigende is in al zijn domeinen en machten met betrekking tot zijn machtigheid de voeg.'³⁰

De term 'fug' is datgene wat de innerlijke mens verbindt of *voegt* met al de rest, de verbinding van ondermeer het immanente met het transcendente en het bewuste en het onbewuste.

In zijn uitleg van de *Antigone* komt Heidegger toe tot zijn derde ronde. Daarin doet hij een poging om het gedicht uit te leggen, door het zeggen van het ongezegde. Tot hiertoe hebben we het gedicht gelezen. Woorden en zinnen zijn voor onze ogen gekomen en we hebben daar allerlei betekenissen aan gegeven. Zo bekeken, is het gedicht verklaard of in ieder geval geïnterpreteerd. Maar dan laat je volgens Heidegger het voornaamste liggen. De *Antigone* bevat immers veel meer wat niet in woorden is uit te drukken maar toch wordt gezegd.

Wat lezen we dan tussen de lijntjes?

Het meest angstwekkende - de mens - kennen we nu wel, maar toch is er één thema dat alles in één keer wegmaait. Dat is de ondergang. Die ondergang is in de *Antigone* constant aanwezig. De ultieme ondergang is de dood. De ultieme grens is de dood. Hij begrenst alle grenzen. Hier is geen aarde en zee. Met de dood voor ogen verdwijnt in één slag alle vertrouwdheid. Vooral omdat we weten dat de dood zich effectief voordoet. We sterven niet eenmaal. Heel ons leven door sterven er mensen en daarom sterven we zelf voortdurend.

' (...) Welnu, deze ondergang en de mogelijkheid daartoe doen zich niet pas aan het einde voor, voor zover de geweld-dadige niet slaagt en mistast in een afzonderlijke gewelddaad, maar hij heerst en huist principieel in de tegengestelde relatie tussen het overweldigende en de geweld-dadigheid. De geweld-dadigheid tegen de overmacht van het zijn moet daarop stuklopen, wanneer het zijn als datgene heerst als wat het weest, ontluikend heersen.'³¹

Ook de gebeurtenissen binnen de geschiedenis van ons leven komen nooit terug. Wat voorbij is, komt nooit terug. De ultieme angst voor de dood zit dus in het leven ingebakken. De uitzichtloosheid van wat nooit meer terugkomt, zorgt voor die angst. De dood is voorondersteld alsof we weten wat het

³⁰ Ibidim, 184.

³¹ Ibidim, 187.

betekent en toch slaagt ze ons murw in haar raadselachtigheid. De mens is onmachtig tegenover het sterven. In het sterven ligt het niets in het vooruitzicht.

Dat is dan ook de reden waarom Heidegger zich meermaals de vraag stelt waarom er eigenlijk zijnd is en niet veeleer niets? ³²

Maar de dood is niet het enige niets. We merken in onze alledaagsheid dikwijls niet waar we naar toe gaan. Het niets waar we het nu over hebben, is het doelloze niets. We weten dikwijls niet welk doel we voor ogen hebben en doen maar op. Maar er is nog een ander 'niets'. We realiseren ons soms ook echt niets. We ervaren zonder uitweg het niets. Dat is een toespeling op de alledaagsheid waar niets gedacht wordt. We leven als mens veel meer onbewust dan bewust.

In onze alledaagse wereld is de ruimste, diepste en oorspronkelijkste vraag naar het zijn niet de eerste vraag die in ons opkomt. Als ze volgens Heidegger al in ons opkomt. Bij velen komt ze nooit op. Je kan zonder dat je het weet evenwel beroerd worden door de verborgenheid die in die vraag schuilt. Of we de vraag 'Waarom is er eigenlijk zijnd en niet veeleer niets?' al dan niet stellen, dat laat het zijnde zelf totaal koud. De planeten volgen ook zonder die vraag hun baan, aldus Heidegger. En eventueel laat het de mens dus ook koud. Maar als die vraag wordt gesteld, slaat dit vragen zelf - als er tenminste werkelijk wordt gevraagd - vanuit wat gevraagd en ondervraagd wordt, noodzakelijk terug op het vragen zelf. Dit vragen is op zich geen willekeurig proces, maar een buitengewoon voorval, dat Heidegger een gebeurtenis noemt. ³³ Een hele uitleg van Heidegger om aan te tonen dat de mens het enige wezen is dat vragen stelt maar dat anderzijds zeker niet altijd doet.

De grond van het menselijke wezen krijgt vorm. Het zijn, de zijndes, het denken, de schijn en het unheimliche zijn erop betrokken. Maar er is meer. Die grondtrek wordt niet alleen bepaald door het overweldigende en het geweldige. Er is buiten het unheimliche dus ook het heimliche. Het heimliche - het huiselijke - is dat waar we ons mee vertrouwd voelen. Waar we niet meer nadenken als we iets gebruiken. Er gaat geen bedreiging vanuit. Dat is dan ook de reden waarom we naar de universele waarheid of het eeuwige streven. We bevinden ons schijnbaar mooi in het vertrouwde, in het heimliche, maar dat is ook maar schijn. We verbeelden het ons:

'Ik ben 'er' tussen alle zijnden, ik zie mezelf en de dingen verschijnen, alles is in zicht ook de eindigheid van mijn eigen wezen. Slechts het alledaagse verstand en de kleine man *verbeelden* zich dat het grote eindeloos moet duren, een duur die hij dan nog aan het eeuwige gelijkstelt.' ³⁴

De mens is het meest angstwekkende en *is* wat het *is*, omdat het principieel het vertrouwde slechts cultiveert en behoedt om er uit te vertrekken en datgene binnen te laten dringen wat het overweldigt. In het licht van het zijn, ligt alles open en kan er niets behoed worden. Zo zegt Heidegger het dus. In gewone mensentaal: de mens houdt de schijn op omdat hij graag houvast heeft. Hij heeft nu eenmaal graag een waarheid om zich aan vast te houden.

³² Heidegger komt hier niet plots op de proppen met dit thema. In zijn beroemde boek *Zijn en tijd* was het al een kernpunt. Daar stelt hij dat we de dood begrijpen als pure nietigheid van het er-zijn. Tegen de dood loopt alle geweld te pletter. De dood is het einde van elk denken. Met de dood stopt ook de tijd.

³³ M. Heidegger, *Inleiding in de metafysica* (Antwerpen 1997) 31.

³⁴ Ibidem, 42. Let ook op het denigerende taalgebruik in dit citaat van Heidegger.

De mens is zich bewust dat het vertrouwde onzin is en daardoor doet het overweldigende zijn werk. Het *voegende* doet automatisch zijn werk. Niet in de vorm van *psychische belevissen* of in de vorm van gevoelens. Maar wel in de vorm van een incident. Heidegger noemt dat een Zwischen-fall. Het incident is die gebeurtenis waarin plotseling de machten van de ontketende overmacht van het zijn opkomen en in het werk als geschiedenis ingang vinden.³⁵ Het incident plaatst de mens ook buiten de hoogmoed en de aanmatiging. Het plaatst de mens in een lege ruimte! Het incident is in de eerste plaats niet de dood al lijkt dat wel zo! De angst waar Heidegger het meest nadruk op legt, is de angst voor het alledaagse leven die je doet vluchten. Deze angst om zich *vast te leven* is ook een dood gaan! Deze angst komt incidenteel naar boven en die overwinnen vraagt moed!³⁶

Nog een Griek die Heidegger opvoert in *de inleiding* tot de metafysica, is Parmenides. Hij voert deze denker op om de oorsprong van de scheiding tussen zijn en denken te onderzoeken. Die scheiding tussen zijn en denken loopt enigszins parallel met de scheiding tussen zijn en zijnde. Eigenlijk hekelt Heidegger die scheiding. Die scheiding ontstond ongeveer ten tijde van Aristoteles en Plato. Sindsdien bepaalt deze scheiding de grondhouding van de westerse geest. De zijnden en het denken werden vanaf dan vanuit de horizon van denken en rede bepaald.³⁷ De bekende Griekse spreuk van Parmenides τὸ γὰρ αὐτό νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι wordt in onze moderne tijd vertaald door 'denken en zijn is hetzelfde'. Deze spreuk zo metafysisch vertalen, typeert volgens Heidegger een verkeerde moderne denkwijze³⁸. Voor hem is de oorspronkelijke vertaling achter de spreuk de volgende:

'Tezamenhorend zijn over en weer vernemen en zijn.'³⁹

Tegenover de eerste *moderne* metafysische vertaling verschilt er veel. Het oorspronkelijke denken en het zijn kan je niet eenvoudig gelijkschakelen. Het gaat om de woorden 'is' en 'hetzelfde'. De '*is hetzelfde*' uit de moderne vertaling is veel te rigide voor Heidegger. '*Hetzelfde*' zou willen zeggen dat men altijd een denken kenschetst dat mooi bepaald *is*. Iets dat *is*, heeft een zekere bepaaldheid, een zekere juistheid, een zekere waarheid. Dat is nu juist wat Heidegger wil ontcrachten. Het ware denken verwisselt van richting en blijft nooit *hetzelfde*. Het hoofdwoord in de uitspraak van Parmenides, τὸ γὰρ, het-zelfde, is voor Heidegger duister en blijft duister. De spreuk van Parmenides is voor Heidegger een uiting van het denken in de eerste tijden. Lang voordat het tot een identiteitsbeginsel kwam, sprak de identiteit zelf, en wel in een spreuk die vaststelt: denken en zijn horen samen in hetzelfde en uit ditzelfde. Hij ziet in deze uitspraak een uitleg over identiteit:

'Iets heel anders in vergelijking met dat wat wij allang als de leer van de metafysica kennen, namelijk dat de identiteit bij het zijn hoort. Parmenides zegt: Het zijn hoort in een identiteit.'⁴⁰

³⁵ Ibidim, 189.

³⁶ R. Safranski, *Heidegger en zijn tijd* (2^e druk; Munchen 2000) 207- 210.

³⁷ M. Heidegger, *Inleiding in de metafysica* (Antwerpen 1997) 169.

³⁸ Ik laat hier in het midden welke filologische vertaling nu de juiste is. Etymologie en filologie zijn per definitie interpretatief. Wat hier telt is wat Heidegger zelf met de spreuk doet.

³⁹ Ibidim.

⁴⁰ M. Heidegger, *Identiteit en differentie* (Amsterdam 2001) 19.

Het volgende woord dat hij na dit identiteitsbeginsel onder de loep neemt, is het denken. Bij de toelichting van het samen horen heeft Heidegger zowel denken als zijn voor ogen en wat bij elkaar hoort. Maar dat is zeker niet alleen als eenheid bepaald. Door het samen horen komen we tot inkeer. Heidegger stelt zich de vraag hoe zo'n inkeer dan juist gebeurt. Hoe komen wij tot zo'n inkeer? We komen tot inkeer door ons tegen de houding van het voorstellende denken af te zetten. Zich afzetten is een zet in de zin van een sprong. Hij springt af, namelijk weg uit de gangbare voorstelling van de mens als het animal rationale, dat in de nieuwe tijd tot subject voor zijn objecten geworden is. De sprong springt tegelijk ook weg van het zijn.⁴¹ We mogen ons niet identificeren als een *animale rationale* zoals we evenmin het *zijn* mogen identificeren met de technische wereld.

'Deze sprong is de steilte van de brugloze inkeer in dat behoren, dat eerst een tot-elkander van mens en zijn en daarmee de constellatie van beide schenkt. De sprong is het steile binnengaan in het gebied waaruit mens en zijn elkander altijd al in hun wezen bereikt hebben omdat beide vanuit een toereiking elkander in eigendom gegeven zijn.'⁴²

En onvermijdelijk komt Heidegger tot de vraag wat dit gebeuren met de identiteit te maken heeft? Het antwoord luidt:

'(...)niets. Daarentegen heeft de identiteit veel, zo niet *alles* met dit gebeuren te maken.'⁴³

Het gebeuren is een samen horen, een samen-zijn. Het zijn hoort met het denken in een identiteit, waarvan het wezen stamt uit dit laten-samen-horen dat wij de gebeurtenis noemen. Het wezen van de identiteit is een eigendom van de wederzijdse toe-eigening.⁴⁴

We hadden vooraf misschien gehoopt op een klare definitie van identiteit. We hebben ze niet gekregen. Het zijn bepaalt onze identiteit maar ook onze differentie. De vraag hoe we zelf onze identiteit in kunnen vullen, beantwoordt Heidegger dus altijd in het licht van dat zelfde ontologische onderscheid. De ware identiteit kan niet gekozen worden. Het overkomt de mens in een gebeurtenis. Net zoals Kreon en Antigone hun ware identiteit zijn overkomen.

En toch, Heidegger spreekt zich in zijn boek *Identiteit en differentie* ook zeer ironisch uit over zijn ontologische differentie. Het zijn van de zijnden scheiden is al bij al een zinloos spel en de vraag is of het allemaal de moeite wel is.⁴⁵ Zulke uitlatingen ondergraven natuurlijk alle voorgaande argumentatie.

⁴¹ Ibidim, 27.

⁴² Ibidim, 29.

⁴³ Ibidim, 29-33.

⁴⁴ Ibidim, 37.

⁴⁵ G. Steiner, *Martin Heidegger. Monografieën* (Kampen 1994) 170.

1.2 De moderne opvatting van het wezen van de mens in de *Inleiding in de metafysica*

De ontwikkeling in Heideggers denken leidt uiteindelijk tot een poëtisch 'denkend dichten'. Enkel zo komen we volgens Heidegger te weten wie de mens is. De oude Griekse tragedie is een middel om dat dichterlijk denken te verhelderen.⁴⁶ Het is ondertussen al duidelijk dat we in onze huidige moderne tijd niet meer in staat zijn om werkelijk te *denken* wat de mens is. Uitgaande wat we bij de vraagstelling over identiteit al vaststelden dat identiteit geen vaststaand en tastbaar gegeven is maar datgene dat wezenlijk is, gaan we de moderne opvatting van het *wezen* opzoeken. Met andere woorden, we gaan volgens Heidegger dan op zoek naar dwaalsporen die ons huidig denken beïnvloeden. Heidegger confronteert deze dwaalsporen dan steeds met het Griekse, antieke denken.

Terwijl het in de Griekse tijd juist om een inadequate voorstelling van de identiteit van de mens gaat waarbij elke interpretatie een afstand creëert en tegelijkertijd de aandacht heeft, is de moderne mens steeds maar op zoek naar een zekere voorstelling van identiteit. In eerste instantie moet men weer denken vanuit de horizon van het zijn. En dat doen we in onze moderne tijd net niet. Het denken dat bepaald wordt door het zijnde zet in onze huidige tijd de krijtlijnen uit.

Dat moderne denken kent verschillende aspecten.

Een eerste aspect is de overheersing van de rede in onze moderne maatschappij. We horen, zien en denken in onze moderne tijd nog te dikwijls op een wetenschappelijke of metafysische manier.

Met alle kracht bestrijdt Heidegger de positivistische benadering die de wetenschappen kenmerken. In deze visie wordt het Griekse denken gecatalogiseerd bij het primitieve denken. Maar de vraag is of het moderne wetenschappelijke denken wel zoveel meer te bieden heeft dan het zogenaamde primitieve Griekse denken. Het wetenschappelijke denken kent twee richtingen en die hebben ook voor Heidegger zo hun beperkingen. Het ideële denken - op gang gezet door Descartes - gaat over het transcendent innerlijke. We denken dan bijvoorbeeld aan de logica. Die neem je niet waar. Logica op zich bestaat niet tastbaar in de werkelijkheid. Je bedenkt dat alleen maar. Is wat we bedenken in overeenstemming met de werkelijkheid? Deze garantie heb je niet. Zit de werkelijkheid logisch in elkaar? Ook dat kan je enkel bevroeden.

De tweede benadering is de zintuiglijke. Met onze zintuigen observeren we alles wat buiten de mens ligt. Maar is wat we zien, horen of voelen wel in overeenstemming met de werkelijkheid? Ook deze garantie heb je niet. Bovendien zijn we beperkt door onze zintuigen. We zien niet alles, we voelen niet alles, we horen niet alles. Sommige zaken zoals radioactiviteit nemen we als mens gewoon helemaal niet waar, maar het is er wel.

Er is dus veel, binnen en buiten ons, dat we niet kennen. De mens en de wetenschappen kennen dus maar een aspect van de wereld. We zijn niet zeker van de kennis die we hebben.

⁴⁶ M. Heidegger, *Inleiding in de metafysica* (Antwerpen 1997) 169. 'Wie de mens is, komen we niet te weten aan de hand van een geleerde definitie, alleen wanneer de mens de confrontatie aangaat met het zijnde doordat hij het in zijn zijn poogt te brengen, dat wil zeggen binnen grens en gestalte plaatst, dat betekent iets nieuws (nog niet aanwezig) ontwerpt, dat wil zeggen oorspronkelijk dicht, dichterlijk in het leven roept.'

Alles wat zeker is binnen die vakgebieden, is voor de ware filosofie van Heidegger niet van tel. De ware filosofie is geen vakgebied binnen de traditionele wetenschappen. De ware heideggeriaanse filosofie laat de waarheid ter sprake komen door te denken, namelijk door het zijn in zijn geheel. Als filosofie al op iets lijkt, dan nog het meest op de mythologie. Als Heidegger het met zijn filosofie over het denken, het weten en het vragen heeft, dan moet je alert zijn. Het ware weten, denken en vragen is geen wetenschap. Het gaat niet om enkele vaststellingen over het *voorhandene* dat voordien onbekend was.⁴⁷ Dergelijke kennis is geen echt weten. Dat is kennis die enkel de moderne techniek zal motiveren. Dit *weten* volgens de moderne techniek is in wezen niets anders dan een metafysica zoals Heidegger ze ook altijd heeft bestreden. Als een vaststaande betekenis gaat het zijnde dan zijn weg. Filosofie is geen rationeel weten dat we ons kunnen aanleren.

‘Wat de filosofie daarentegen volgens haar wezen kan en moet zijn is dit: Een denkend openen van de wegen en perspectieven voor het maat en rang bepalende weten, waarin en waardoor een volk zijn bestaan in de historisch-geestelijke wereld begrijpt en ten uitvoer brengt, dat weten dat al het vragen en waarderen onder vuur neemt, bedreigt en dwingt.’⁴⁸

Hoe moeten we dan wel denken? Allereerst vindt Heidegger dat je je kan onttrekken aan de heerschappij van de rede door naar de andere kant te kijken en op zoek te gaan naar het irrationele en het *a-logische*. Die andere kant is in de richting van het dichtelijke denken van onder andere Parmenides en Heraclitus. In dezelfde richting als het dichtelijke denken vinden we dus ook het filosofische en het niet-wetenschappelijke. Door dat denken over het zijn van de mens krijgt het zijn een eigen oriëntatie en maatstaf. In het dichtelijk denken trachten we te horen wat er wordt gezegd. We horen in onze moderne tijd echter maar moeilijk onbevooroordeeld, vooral omdat we de verkeerde dingen horen.

Maar hoe komt het dan dat we in onze moderne tijd de verkeerde dingen horen? Heidegger heeft daar een antwoord op. De rede heeft steeds een soort achterliggende intentionaliteit die het maar moeilijk kan afschudden:

‘Maar is dan niet juist de karakterisering van het geweldige als het angstwekkende een latere bepaling, namelijk de wijze in aanmerking genomen waarop het geweldige op ons inwerkt, terwijl het er toch juist om gaat het $\tau\acute{o}$ δεινόν te begrijpen, zoals en wat het in zich is?’⁴⁹

Heidegger doelt hier impliciet op het doel-oorzaak denken dat altijd aanwezig is in het wetenschappelijke denken. Een gebeurtenis kent dan altijd een oorzaak en die kan je achteraf bepalen. Je gaat dan met een bepaalde intentie terug zoeken naar de oorzaak. Die intentionaliteit of de latere

⁴⁷ *Voorhanden* en *terhanden* zijn typische Heideggers neologismen. *Voorhanden* is van toepassing op wat eenvoudig *is* of als zodanig wordt beschouwd. Alles *is*. Het *is*, *is* dan neutraal en staat volledig los van menselijke activiteiten en doelen. Het is moeilijk voor te stellen om een neutraal *iets* te vinden, maar toch is dat ongeveer waar Heidegger op doelt. Een kastdeur zien we bijvoorbeeld niet als een stuk hout. Een kastdeur zien we als iets ‘terhande’. Maar als we ons plotseling pijnlijk stoten aan de kastdeur dan wordt de kastdeur terug een stuk hout en ervaren we hoe hard *ze is*. Het *terhande* voorwerp wordt dan een *voorhanden* voorwerp.

⁴⁸ M. Heidegger, *Inleiding in de metafysica* (Antwerpen 1997) 37.

⁴⁹ *Ibidem*, 175.

bepaling is een beslissend aspect van de zijnden en veronderstelt een bewuste act.

Maar waarom is die intentionele wereldse en wetenschappelijke kennis voor Heidegger eigenlijk zo verfoeilijk?

Het antwoord op deze vraag is te vinden in het hoofdkenmerk van het wetenschappelijke denken. Daarbij gaat men steeds uit dat elke gebeurtenis een oorzaak heeft. Wetenschappelijke bewijzen werken dan ook steeds determinerend! Je kan die wetten niet negeren.⁵⁰

Deze determinerende wetten stroken niet met het menselijk-historische bestaan waar Heidegger het steeds over heeft. Heideggers houding ten opzichte van de geschiedenis moet vrijheid hebben.⁵¹ We hebben als moderne mens immers al genoeg gestreefd om de loop van de geschiedenis via de wetenschap en de technologie te bepalen en zo vast te leggen. De wil om de geschiedenis te beheersen is een fundamenteel strijdelement voor Heidegger. Het verloop van de geschiedenis lijkt controleerbaar maar dat is niet zo. Op zijn manier geeft hij invulling aan de ware geschiedenis. Hij legt de twijfelachtigheid van de metafysica en van de wetenschap bloot.⁵²

Het altijd bewustzijn van *iets* - de dingen die gegeven zijn - negeert Heidegger niet. Hij stelt echter duidelijk dat dit enkel voor het theoretisch ingestelde bewustzijn opgaat. In onze beleving van de omringende wereld zijn we echter zelden theoretisch ingesteld. Onze *oerbeleving* is van een geheel andere orde. In deze oerbeleving bestaat enkel het *voorwereldse* of alledaagse. Het onderscheid tussen de theoretische reflecterende ingesteldheid en de oerbeleving noemt hij het onderscheid tussen denken en zijn. Die oerbeleving is dus de oorsprong van de scheiding tussen het zijn en het denken. Het intentionele theoretisch reflecterende is het motto van de grondhouding van de westerse geest. In die zin wordt het zijn in de moderne tijd vanuit de horizon van denken en rede bepaald. Bedenk dat het ware Griekse denken meer om het irrationele draait:

‘(...) Dit geldt ook daar, waar de westerse geest zich aan een zuivere heerschappij van de rede onttrekt, doordat hij het 'irrationele' wil en het 'a-logische' zoekt.’⁵³

Husserls fenomenologische en puur intentionele kijk op de dingen wordt door Heidegger dus onderuit gehaald. Husserls bewustzijn dat altijd gericht is op *iets*, wordt door Heidegger van zijn intenties ontdaan. Heidegger richt zich naast het iets immers ook voornamelijk op het niets.

De relatie tussen de directe beleving van het 'ik' en de objectivering is iets voorwereldlijks en vraagt geen waarom want er kan naar het voorwereldlijkse

⁵⁰ Als A gebeurt dan volgt B of andersom: B gebeurde omdat A vooraf ging. Dat is de taak van de moderne huidige wetenschap: funderen waarom B gebeurde door A aan te tonen. Maar belangrijker: B zal gebeuren als A zich voordoet! Daar bestaan de wetten voor. Als de temperatuur in een goed gesloten vat stijgt dan stijgt de druk! Dat is een wet die bewezen is. Dat opgewarmde vat is gedetermineerd om zijn druk te doen stijgen!

⁵¹ G. Meyen, 'Zijn, tijd en de vraag naar de vrijheid' in: De actualiteit van Martin Heideggers 'Zijn en Tijd' (Budel 2007) 167. Heidegger zal niet snel de woorden vrijheid en determinatie hanteren maar tussen de regels door valt dit voor de filosoof Gerben Meyen zeker te ontdekken. Gerben Meyen meent dat Heidegger geen ander uitgangspunt voor het denken over de vrijheid kan innemen dan die vrijheid zelf. De vrijheid als thema is te fundamenteel om vanuit het perspectief 'causaliteit versus vrijheid' benaderd te worden. Het fenomenologische beginsel van 'zu den Sachen selbst' is hier eigenlijk werkzaam. Meyen merkt op dat Heidegger de vrijheid mooi camoufleert.

⁵² R. Safranski, *Heidegger en zijn tijd* (2^e druk; Munchen 2000) 186. Safranski constateert samen met Heidegger dat het metafysische denken uitgaat van de onveranderlijkheid van zinsgevingsverbanden van de mens. Daar heb je dus weinig vat op. De invulling van het begrip ware geschiedenis is ethisch dan ook geen neutraal begrip. Het vernietigt de traditionele zingeving! Ware geschiedenis krijgt daardoor al bij al eveneens zingeving. De zin van het zijn tast de onveranderlijkheid aan alsook de metafysische zingeving.

⁵³ M. Heidegger, *Inleiding in de metafysica* (Antwerpen 1997) 169.

gewoon niet gevraagd worden. Het is belangrijk om goed te beseffen dat dit voorwereldlijkse het elementaire deeltje is dat we nodig hebben als we zoeken naar het zijn. Je kunt daarom twee kanten uitkijken. Je kijkt naar de voorwereldse kant of naar de wetenschappelijke kant en dan stoot men dus telkens op twee grenzen. Die uiterste grenzen worden door Heidegger getrokken omdat daartussen de mens schippert. Aan de ene kant van de grens vinden we het ene uiterste, de schildering van *voorhanden* exemplaren van mensen. Heidegger meent ook dat aan die kant van de grens er geen persoonlijkheden bij de Grieken waren en daarom was er ook niets *bovenpersoonlijks*.⁵⁴ Aan deze kant lonkt het niets omdat er niets gedacht wordt. Als Heidegger zoiets zegt, doelt hij als het ware bijna op een voorwereldse *voorhanden* mens. Dat zoiets in de jaren twintig van de twintigste eeuw niet direct begrepen werd, bewees een door Heidegger geschreven reactie aan de filosoof Jaspers. Die bekeek het volgens Heidegger allemaal vanuit een of andere moderne wereldbeschouwing en daarom begreep die hem niet.⁵⁵ Aan de andere wetenschappelijke grens van het zijn stoot Heidegger steeds op de overdrijving van het wezen van de mens van onder af, het zijnde. De zijnden zijn metafysisch vervuilde constructies die de mens voor zich bedacht heeft. Aan deze grens lonkt ook het niets en dan juist omdat het enkel bedachte constructies zijn en in *niets* overeenkomen met de werkelijkheid!

⁵⁴ M. Heidegger, *Inleiding in de metafysica* (Antwerpen 1997) 174.

⁵⁵ R. Safranski, *Heidegger en zijn tijd* (2^e druk; Munchen 2000) 154

Hoofdstuk 2 Heideggers *Der Ister* en de *Antigone*

Op zoek naar de verschillende moderne en antieke opvattingen over identiteit van Heidegger in de *Antigone* kunnen we niet omheen zijn Istercollege uit 1942.⁵⁶ Heidegger gaat hier ook uitvoerig in op de *Antigone* maar legt hier andere accenten dan in zijn boek *Inleiding in de metafysica*. De lezing van het college van 1942 legt meer de nadruk op wat politiek het meest wezenlijk is en het is een uitgesproken protest tegen al wat moderne techniek uitstraalt. De altijd maar voortschrijdende techniek is voor Heidegger de uitkomst van een bepaald soort denken. Heidegger ziet de poëzie als bron van kennis voor de mens en hij prefereert deze boven empirisch of logisch verkregen kennis. De *Ister*-lezing presenteert poëzie als het voornaamste taalkundige middel om een uiting te geven aan het wezenlijke van de mens, vrij van alle manipulatie, schijn of nut. Op zich is dat een herhaling van wat Heidegger al in de *Inleiding* had betoogd. Maar er is een *wezenlijk* verschil!

In 1933 was hij er nog van overtuigd dat het Duitse volk actief het heldendom moest aanvatten. In 1942 geloofde hij daar niet meer in en klinken de poëtische woorden veel meer afwachtend en gelaten. In volle nazitijd, wanneer de wereld zich in chaos en vernieling bevindt, werkt hij aan een taal om het on gezegde te zeggen om een historische aanvang van het oorspronkelijke 'zijn' weer te karakteriseren.

2.1 Heideggers antieke opvatting van identiteit

Heidegger start in deel twee van *Der Ister* met een vertaald deel van het koorlied van de *Antigone*. Vuur en licht door middel van de zon, worden aangevoerd.

'O Strahl der Sonne, das
schönste dem siebentorigen Theben
nie zuvor also scheinende Licht,
endlich erschienen warst du...'⁵⁷

De koorzang straalt volgens Heidegger de poëzie van Hölderlin uit. Ook de duisternis is aanwezig.

'Das aufgehende Licht gibt dera Unverborgenen den Raum und ist zugleich die Anerkennung des Dunkels, der Verfinsterung und der Schatten.'⁵⁸

Daar waar zon is, is ook schaduw. Donker en licht staan niet in oppositie. Ze impliceren elkaar. En dat is bij de twee protagonisten *Antigone* en *Kreon* net zo. *Antigone* en *Kreon* kennen verschillende werelden. Ze ontdekken beide de

⁵⁶ M. Heidegger, *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944. Band 53 Hölderlins Hymne »Der Ister«* (Frankfurt am Main 1984). *Der Ister* is een gedicht van Friedrich Hölderlin en het is de oude Griekse benaming voor de Donau maar het is vooral de titel van een college van de Duitse filosoof Martin Heidegger aan de universiteit van Freiburg in 1942. Heidegger onderzocht de betekenis van poëzie, de aard van de technologie, de relatie tussen het oude Griekenland en moderne Duitsland, de essentie van de politiek en gaf een lezing over Sofokles' *Antigone*. Het tweede deel van dit college - voor mijn studie het belangrijkste - gaat dan ook over de *Antigone* van Sofokles.

⁵⁷ M. Heidegger, 'Zweiter teil die Griechische deutung des menschen in Sophokles' in: Idem, *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944. Band 53 Hölderlins Hymne »Der Ister«* (Frankfurt am Main 1984) 64.

⁵⁸ Ibidem, 65.

wereld van het zijn tussen de zijnden. Je mag volgens Heidegger de karakterisering van deze twee personages niet strikt opvatten in termen van schuld en onschuld.⁵⁹ Het koor bezingt de tegenstellingen en contrasten die altijd aanwezig zijn. Zo komt het steeds weer tot die ene tegenstelling: het zijn en het zijnde zijn wezenlijk anders. En toch behoren ze bij elkaar. Die contrasten zijn altijd op de achtergrond aanwezig.⁶⁰

Het gedicht is tevens een les over de tijdelijkheid. De rivier is de plaats van de herinnering, een treurige herinnering aan de goden die zijn vertrokken. Maar aan de andere kant maakt de rivier *Der Ister* het mogelijk de woning of de plaats van de mens te bereiken, om zo hun grond, hun huis te bepalen met het daarbij horende gevoel van verbondenheid. De *Ister* als rivier en de zee werkt als metafoor voor de steeds naderende maar ook anders wordende mens. De rivier is immers altijd in beweging. De rivier is ook altijd kortbij en tegelijkertijd veraf. Je kan in een rivier rustig pootje baden maar tegelijk kan de rivier honderden kilometer verderop het land blank zetten. Harmonie en chaos tegelijkertijd. Lokaliteit en tegelijkertijd reizen. Deze verwevenheid wijst op de gemeenschappelijke eenheid van tijd en ruimte. Zo schijnt het alvast. Maar zoals al eerder gemeld is deze schijnbare eenheid tussen ruimte en tijd zeer twijfelachtig.⁶¹ Nochtans hebben alle grote denkers van de westerse metafysica de aard van ruimte en tijd tot een waarheid verheven en de essentie ervan dachten te kunnen bepalen. Het verlichtingsdenken bevat een waarheid. Het is een vooruitgangdenken waarbij de loop van de geschiedenis kan worden vastgelegd.

‘In Wahrheit aber ist dieses »es bleibt nur« nicht der letzte Ausweg, sondern der erste noch gar nicht gegangene Geschichtsweg in die Anfänge der abendländischen Geschichtlichkeit.⁶²

En die waarheid blijft ons denken domineren. Niet alleen vanuit een christelijke hoek maar meer nog, vanuit wetenschappelijke hoek. Dat uit zich in een bijna totale overwinning van de techniek en de machines. Heideggers analyse van de *Antigone* is een weerwoord tegen dit techniekdenken. De *Antigone* ontleedt hij in vier stappen.

In de eerste stap gaat hij specifiek in – opnieuw – op het deinon - het unheimliche

‘πολλά τὰ δεινά χούδ’εὺ ἄνθρωπον δεινότερον πέλει

⁵⁹ Ibidim. ‘Die beiden Hauptgestalten Kreon und Antigone stehen einander nicht gegenüber wie Dunkel und Licht, wie schwarz und weiß, wie Schuld und Unschuld. Das Wesenhafte beider ist, wie es ist, aber je in anderer Weise, aus der Einheit des Wesens und Unwesens.’

⁶⁰ Ibidim. Für unsere nächste Aufgabe muß genügen, dem Beginn dieses Einzugsliedes den Beginn des ersten Standliedes des Chores entgegenzuhalten, um Einiges zu ahnen von der Weite und Gegensätzlichkeit der Wahrheit, in der diese Tragödie hin und her schwankt und doch steht. Das wahrhaft Ständige muß schwanken können im gegenwärtigen Andrang der offenen Bahnen der Stürme.

⁶¹ Ibidim, 65. Das Wesen des Stromes besteht darin, Ortschaft und Wanderschaft für den geschichtlichen Menschen zu sein und so das Wesen der Geschichtlichkeit des abendländischen Menschentums zu tragen. Ortschaft und Wanderschaft sind dabei in einer eigentümlichen Weise ineinander verschränkt. Ihre Einheit zu denken ist entscheidend, aber zugleich schwer. Denken wir Ort und Wanderung als Bestimmungen von Raum und Zeit, dann scheint es, die längst geläufige Einheit von Raum und Zeit biete uns einen Anhalt zur Aufhellung der Einheit von Ortschaft und Wanderschaft. Eine kurze Überlegung ergab jedoch, daß Raum und Zeit selbst in ihrem Wesen für uns dunkel und fragwürdig sind. Zwar haben alle großen Denker der abendländischen Metaphysik jeweils aus ihren Grundstellungen das Wesen von Raum und Zeit gedacht — durch alle Verschiedenheit der jeweiligen metaphysischen Raum-Zeit-Begriffe scheint jedoch die Wesensbestimmung hindurch, die Aristoteles in seiner »Physik« dargelegt hat. Diese »Physik« ist die erste ausgeführte »Metaphysik« oder »Ontologie« der Natur.

⁶² Ibidim, 66.

Vielfältig das Unheimliche, nichts doch
über den Menschen hinaus unheimlicher waltet.⁶³

Dit begrip is - ook nu weer- het sleutelbegrip. Het meest vreeswekkende heeft het effect op de mens dat het best omschreven wordt als een soort ontheemdheid.

Het τὸ δεινόν heeft geen eenduidige betekenis. Het is allesbehalve een eendimensionaal woord. Er plakken veel connotaties alsook interpretaties aan. Een omschrijving. Het is de angst voor ontzag, de horror voor het verschrikkelijke, het ongewone, het ongezegde, het ongebruikelijke, het superieure, het ontheemde, het ongecontroleerde, het stuurloze. Maar het betekent ook alles wat krachtig, hevig, vreeswekkend, vreselijk, onwennig, thuisloos, geheimzinnig, onwaardig en buitengewoon is. Het lijstje is niet uitputtend maar de betekenis van τὸ δεινόν heeft bij Heidegger altijd wel een connotatie met het ongewone en niet-alledaagse. Maar ook het gewone en gecontroleerde kan men linken met het τὸ δεινόν want juist daar verbergt het zich! Het Griekse woord τὸ δεινόν, het unheimliche, blinkt dus uit in verscheidenheid. En toch bevat het Griekse woord deinon ook een eenheid. Al de betekenissen zitten er immers in vervat. Telkens anders en telkens overgaand van het één in het ander.

Een tweede belangrijk deel van de *Antigone* vindt Heidegger in het middelpunt van het tweede couplet:

‘παντοπόρος άπορος έπ’ ούδέν έρχεται

überall hinausfahrend unterwegs erfahrungslos ohne Ausweg
kommt er zum Nichts.’

De mooiste stralen van de zon over Thebe kunnen niet op tegen het meest vreeswekkende, de mens. Het thuisloos gevoel komt des te meer tot uiting terwijl men geniet van een majestueus uitzicht op de rivier met de nog imponantere bergen op de achtergrond. In die enorme omgeving dwaalt de mens rond. In dat land voelt de mens zich thuis en tegelijkertijd is het een vreemdeling. Dat komt omdat wij als mens op twee werelden leven. Onze eigen bedachte wereld die zich afspeelt in ons hoofd en de wereld rondom ons. Dat eigen denken moet de dingen weer zichtbaar maken zoals het in zijn wereld toont. Heidegger noemt die wereld de aarde. Op de aarde heerst de zichzelf genoeg zijnde natuur. De technisch- wetenschappelijke objectivering dringt nooit door tot die aarde. Met kunst en poëzie lukt dat beter. Het telkens opnieuw stichten of scheppen van activiteit toont het zijn. Let op, het gaat om een scheppende activiteit en geen scheppende betekenisgeving. De wil moet ontbreken. Want vanaf je betekenis wil toekennen, sluit het geopende zich weer en is het verankerd in het zijnde. Het ligt niet in onze macht om onze wil op te dringen!⁶⁴

⁶³ Ibidim, 73.

⁶⁴ R. Safranski, *Heidegger en zijn tijd* (2^e druk; Munchen 2000) 371. Je kan volgens Safranski dan toch nog altijd de vraag stellen of deze activistische gestemdheid niet nog altijd een uiterst krasse subjectieve bemachtiging blijft en ook nog eens te verbinden valt met Nietzsches wil tot macht, welke ook een subjectieve betrachtning was. Heidegger repliceert dan altijd dat Nietzsche wil tot macht vast is blijven steken in waarden. Nietzsches wil is een andere wil dan die van Heidegger. Heideggers wil is een ervaring met het zijn. Maar het is maar zeer de vraag of ook die Heideggeriaanse wil vrij van het subject kan functioneren. Een ervaring met het zijn veronderstelt bij Heidegger een afwezigheid van de wil. Zonder wil is het een wezenlijk gebeuren.

In een uitleg van het centrale deel van het tweede couplet gaat Heidegger dieper in op het begrippenpaar παντοπόρος άπορος, pantoporos aporos. Ook dit begrippenpaar kan je op verschillende wijzen vertalen.

Heidegger gaat eerst in op άπορος, aporos. Het menselijke wezen gaat in eerste instantie het unheimliche uit de weg. Maar aporos betekent nu eenmaal dat er machten zijn die je niet in de hand hebt. Aporos betekent in dit geval 'zonder uitweg'. De oneindig bekwame en listige, menselijke wezens zullen bijvoorbeeld de dood niet kunnen omarmen. Daar zijn ze niet toe in staat. En daarom vermijden ze die liever. Ze zijn geneigd om het zijn te vergeten. Anderzijds zijn we steeds op zoek naar het zijn. We zijn allen avonturiers die op zoek gaan naar ons eigen centrum. Je eigen wezen ontdekken lijkt daarbij uitgesloten maar toch is het onze betrachting. Je hebt de indruk dat je weet wie je bent en daarbij voel je je immers thuis in je eigen vel. Maar eigenlijk creëren we maar een zeker verhaaltje om ons zelf te sussen. We veranderen immers steeds.

We zijn als mens niet voor niets de meest vreeswekkende. Zo zeker zijn we immers niet van ons verhaal. We twijfelen constant vooral omdat we dat zo willen. We hebben immers steeds de intentie om risico's te nemen. De avonturier gaat risico's verlangen maar quasi direct uit dit verlangen zich in een ongemakkelijk gevoel dat dan de kop opsteekt. En dan draait ons gevoel. Zonder onmiddellijk te begrijpen wat het duidelijk onderscheid is tussen wat is, het zijn, en wat de reden daarachter is, verschijnt daar wat Heidegger de Gegenwendigkeit noemt. Wat je niet kent, trekt aan. Dat is een natuurwet.

Van de kant van παντοπόρος (pantoporos) komt dan een krachtige zelfvernieuwing. Deze pantoporos komt van overal, beweegt constant en is onuitputtelijk. Het is net een jacht op een prooi. Je weet echter niet wat je gaat schieten. Schiet je een razende olifant neer of eerder een prutserig konijn? Je weet niet hoe je gaat reageren en je weet niet of het te beheersen is. Dat is rijkdom en armoede tegelijkertijd. De rijkdom aan machten en krachten van de natuur trekken aan en stoten af.

παντοπόρος άπορος, pantoporos aporos is pure spanning omdat het twee tegengestelden verenigt. De grootsheid daarvan maakt ons thuisloos. Zulke effecten zijn kenmerkend voor geen enkel wezen, behalve dan de mens. Alleen de mens heeft het recht voorbehouden om het karakter van zijn wezen in relatie met het zijn te bekijken. Daarom ontkent hij zijn entiteit, hij maakt zich als het ware leeg om daarna 'iets' te krijgen. Namelijk een schimp van het zijn.

De derde grote betekenis die in de Antigone schuilt, is de volgende:

‘ύψίπολις άπολις ότω μή χαλόν
ξύεστι τόλμας χάριω
Hochüberragend die Stätte, verlustig der Stätte
ist er, dem immer das Unseiende seiend
der Wagnis zugunsten.’⁶⁵

⁶⁵ M. Heidegger, 'Zweiter teil die Griechische deutung des menschen in Sophokles' in: Idem, *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944. Band 53 Hölderlins Hymne »Der Ister«* (Frankfurt am Main 1984) 73.

Heideggers concept om zijn filosofie te verduidelijken draait om het ongezegde τó δεῖνóu toch enigszins te zeggen, via poëzie.

De dichter is diegene die de taak op zich moet nemen.⁶⁶

Maar Heidegger beseft dat ook de dichter een metafysische taal hanteert. Je moet die dingen die met een taal niet zijn te zeggen toch maar zeggen. Deze zoektocht impliceert altijd een taal die ieder zich eigen maakt en het vereist een taal die we nodig hebben om elkaar te verstaan. Een vertaling van een gedicht is dan het resultaat van een interpretatie en moet in dat kader ook worden bekeken. Zijn noodzakelijke interpretatie is voor Heidegger niet filologisch fout. Het is een eerste vertaling. Er volgen er nog. En terecht stelt Heidegger de vraag wie beslist welke vertaling de juiste is. Vertalingen in woordenboeken hebben voor hem meestal maar een beperkte geldigheidsduur en zijn ontdaan van een context.

Elke uitleg en vertaling is een interpretatie:

‘Jede Übersetzung ist Auslegung. Und alles Auslegen ist Übersetzen.’⁶⁷

Woordenboeken hebben dus nooit een absoluut en bindende autoriteit in kennis. Beroep doen op een woordenboek beschouwen we alleen als vervoermiddel. Het is gemakkelijk en het brengt ons naar ons doel. Een vertaling is niet meer dan een hulpmiddel!⁶⁸

In de *Antigone* is het deïnon aanhoudend aanwezig maar deze kennis kan door de dichter niet direct aangesproken worden. De dichter kan alleen maar een essentiële relatie tonen, meer niet. Het wezenlijke schuilt dus in de manier hoe het verhalende gebracht wordt.

De vertaling en interpretatie van de *Antigone* is voor Heidegger zelf ook problematisch.⁶⁹ Een vertaling en uitleg van het koor is voor Heidegger onvermijdelijk ‘dogmatisch’.⁷⁰

Maar dit gezegd zijnde: dat is voor Heidegger niet essentieel! De betekenis van wat er in de koorzang gezegd wordt, is niet wat er staat en het is niet eens van belang. Het gaat niet om wat er vertaald is.

Dat maakt hij duidelijk door het te hebben over de vierde essentiële waarheid die je in de *Antigone* terugvindt.

‘μήτ’ ἐμοί παρέστιος
γένοιτο μήτ’ ἴσου φρουών ἐρδοί

Nicht werde dem Herde ein Trauter mir der,
nicht auch teile mit mir sein Wähnen mein Wissen,
der dieses führet ins Werk.’

⁶⁶ Ibidim, 70. ‘So geheimnisvoll ist das Wesen des Eigenen, daß es nur aus der überlegenen Anerkennung des Fremden seinen eigensten Wesensreichtum entfaltet. Dieses Geheimnis des Heimischwerdens des geschichtlichen Menschen ist die dichterische Sorge des Dichters der Stromhymnen. Daher muß dieser Dichter, wenn er auch nur einen ersten Strahl dieses Geheimnisses leuchten sieht - vermutlich hat er mehr gesehen, als er sagen konnte -, in eine geschichtliche Zwiesprache mit den Dichtern des fremden Landes kommen, und zwar mit jenen, in deren Dichtung ihm das Sagen vom Heimischwerden des Menschen entgegensprach.’

⁶⁷ Ibidim, 79.

⁶⁸ Ibidim, 71.

⁶⁹ De vertaling is voor Heidegger alleen begrijpelijk vanuit het standpunt van Hölderlin ten opzichte van de *Antigone* en dit op zijn beurt alleen in de onmiddellijke nabijheid van de oorspronkelijke Griekse woord. Het typische en zwakke punt in heel Heideggers retoriek is het steeds maar doorverwijzen. Dat doorverwijzen camoufleert de vertaalact! Het is een serieuze zwakte en hij beseft het zelf.

⁷⁰ Ibidim.

Het gaat niet om wat je verstaat of begrijpt. Het gaat om wat men gehoord heeft. Het interpreteren van poëtische en literaire werken doe je door te luisteren naar de bron van het geluid.⁷¹

We mogen daarbij toch echt niet uit het oog verliezen dat Heideggers betoog in deze lezing in wezen geen taal is zoals we haar altijd opvatten. Een taal met een door de rede bepaalde juistheid is gedoemd om te mislukken. Daarom wijkt hij uit naar de dichtkunst. Het irrationele element in de dichtkunst prevaleert en dat is niet grijpbaar! Poëzie overkomt de mens!⁷² Het is om die reden dat Heidegger het *zijn* en het *worden* aan elkaar koppelt. Het gaat immers om een wordingsproces dat nooit voleindigd zal blijken.⁷³ Hij is met deze opvatting van dichtkunst ook een heel belangrijke filosoof geweest die de verhouding tussen kunst en waarheid bepaalt.⁷⁴

De essentiële grond waar verborgenheid en openheid elkaar kruisen, is een zoektocht naar de plek waar we ons thuis voelen. De enige manier om die zoektocht aan te vatten, is door het poëtisch woord zijn werk te laten doen. Daarbij verdwijnt heel de intellectuele piste die eigen is aan het moderne denken. Terwijl we in onze moderne tijd nog voortbewegen tussen ons bewustzijn en ons zelfbewustzijn, moeten we ons eerder bewegen in de irrationele ruimtes binnen de sfeer van het onbewuste bewustzijn.⁷⁵ Dat is de volledige boodschap in vier stappen.

2.2 Het wezenlijke volgens Heidegger

Heidegger pleit ook voor een uitvoering van het verhaal. Wat we concreet met het verhaal doen, dat is het politieke. De technisch bewust ervaren geschiedenis moet van richting veranderen, binnen een natuur die niet moet worden aangepast.

De essentiële waarheid uit de *Antigone* eist een bepaalde blik. Het is noodzakelijk om voorbij de cultus van de dood en ook voorbij de cultus van bloedverwantschap te denken.⁷⁶ Dat zijn immers de twee meest opvallende bijeen horende thematieken die uit deze tragedie naar voren komen. Maar het zuiverste gedicht, de *Antigone*, gaat zelfs daar aan voorbij. Het vertelt alleen wat wezenlijk is. Wat wezenlijk is, lijkt dus steeds weer een kwestie van onderweg zijn. Volg de paden en de richtingen buiten de heersende denkpaden. Ontdek de nieuwe grond onder je. Deze unieke grond biedt plaats aan een gemeenschap dat het vermogen bezit om eerst te herkennen wat vreemd is. Heidegger noemt dit het vaderland van het Duitse volk. Het Duitse

⁷¹ Ibidim, 80-81.

⁷² Ibidim, 80.

⁷³ Ibidim, 80.

⁷⁴ Ibidim, 111. In het zuiverste gedicht komt de ware esthetiek naar voren. Een esthetiek waarbij wat mooi is niet meer bepaald wordt door de rede of het bewustzijn. Dat is vooringenomen esthetiek en is niets waard. Ware kunst heeft een metafysische kant. Deze metafysische kant is dan niet van een klassiek goddelijke oorsprong maar een immanente. Het concept wederom hetzelfde. Ook de esthetica valt te bezien als een confrontatie tussen het zijn en het zijnde. Ware esthetiek wordt ook geconfronteerd met het zijn en het niets. We zien immers niet alles met onze zintuigen terwijl het er wel is. De meest pure fenomenen hebben altijd een dubbel gezicht. Een intentioneel en een niet-intentioneel. Het idee van het goede als hoogste idee is evengoed wezenlijk als dat het ontsnapt aan het zijn. Kunst zal altijd die dingen zichtbaar maken en tegelijkertijd verbergen.

⁷⁵ Ibidim, 115.

⁷⁶ Ibidim, 147. 'Das aber sind auch nicht die Toten, das aber ist auch nicht die Blutsverbundenheit zum Bruder. Was Antigone bestimmt, ist jenes, das erst der Auszeichnung der Toten und dem Vorrang des Blutes den Grund und die Notwendigkeit gibt. Was das ist, läßt Antigone, und d. h. zugleich der Dichter, ohne Namen. Tod und Menschsein, Menschsein und leibhaftes Leben (Blut) gehören jeweils zusammen. »Tod« und »Blut« nennen je verschieden äußerste Bereiche des Menschseins, das sich weder in dem einen erfüllt noch in dem anderen erschöpft.'

volk dat in navolging van het Griekse volk via een soort eigenende gebeurtenis (Ereignis) weet te komen tot een andere oorsprong, namelijk dat van de Grieken. Dit nieuwe begin biedt de Duitsers de kans om opnieuw te her-denken (An-Denken).

Heideggers polemische beeld- en grootspraak was in de *Inleiding van de metafysica* nog schering en inslag en getuigden nog van een actieve inbreng. In 1942 echter was de actieve boodschap sterk afgezwakt. Het gaat dan niet meer om een bewuste actie maar eerder om het vrijmaken van plaats voor voorbereidingen, het vrijmaken van ruimte en vooral op het wachten van poëtische beelden. Tot nu toe was Heideggers interpretatie een toespitsing op het wezen van de mens als individu. Maar bij uitbreiding gaat Heidegger dezelfde redenering toepassen op de mens in gemeenschapsverband. Twee woorden binnen het koorlied, hupsipolis- apolis, kenmerken het zwerfende aspect dat de mens eigen is, binnen de eeuwigdurende staat die hij bewoont. In die staat bevindt hij zich op de oergrond van het mens-zijn. Het betekent voor Heidegger zoiets als 'hoog uitstijgend boven de polis, en tevens zonder polis'.

De polis dient dan niet verstaan te worden door de klassieke vertaling stad of stadstaat. Het is eerder de plaats waar het er-zijn historisch is, zoals Heidegger dat zegt. We verlaten de gevestigde structuren en waarden om zonder enige inperking een polis te funderen. We begeven ons op onvertrouwd terrein. Het woord polis is etymologisch de voorganger van het woord politiek. Ware politiek zoekt dus de bestemming of de plek op waar een gemeenschap gestalte krijgt. Deze plek is een plek waar geschiedenis nog ware geschiedenis is en natuur nog ware natuur is. Het zijn geen plekken die het resultaat zijn van alleen maar menselijke activiteit. De geschiedenis kent daar zijn natuurlijke verloop. In deze polis zijn geen mensen die de geschiedenis trachten te bepalen. Het zijn dan ook geen plekken waar we kunnen heersen. Eerder een plek waar we aan deelnemen. Kortom, het is de plek waar de ware filosofie en het ware denken zegeviert, vrij van macht en techniek. En dat moet een les zijn voor de Duitsers! Want het Duitse volk moet zich aan het techniek-denken onttrekken en de Grieken volgen. Bij de Grieken was de vreemdeling in zijn eigen polis immers thuis als wezenlijk verloren. De Griek had een ware verhouding met het zijn op basis van differentiatie. Die weg moeten de Duitsers op! Niet de weg van de Angelsaksische of communistische wereld. Het Duitse volk moet op zoek gaan naar het thuisland en dat betekent alvast om allereerst het begin van de westerse beschaving te vernietigen.⁷⁷ Want dat het allemaal heel gevaarlijk is, is duidelijk:

'...der Bolschewismus ist nur eine Abart des Amerikanismus. Dieser ist die eigentlich gefährliche Gestalt der Maßlosigkeit, weil er in der Form der demokratischen Bürgerlichkeit und gemixt mit Christentum auftritt, und alles dieses in einer Atmosphäre der entschiedenen Geschichtslosigkeit.'⁷⁸

Deze waarschuwing is gericht tegen de loop van de huidige gang van zaken. Zulke waarschuwingen zijn zwaar gecontesteerd. Het is voor de lezer van Heideggers filosofie belangrijk om te lezen wat er staat. Als je voor de eerste keer *Zijn en tijd* of de *Inleiding in de metafysica* leest en je bent niet op de hoogte van Heideggers escapades in het naziregime dan lees je tenminste zonder voorkennis en lees je wat er staat.

⁷⁷ Ibidim, 66. 'Wir wissen heute, daß die angelsächsische Welt des Amerikanismus entschlossen ist, Europa, und d. h. die Heimat, und d. h. den Anfang des Abendländischen, zu vernichten'.

⁷⁸ Ibidim, 86.

Toch klinkt zijn zoektocht voor het Duitse volk en de richting dat het moet uitgaan, maar wrang. Zeker als je weet dat de teksten in volle oorlogsperiode zijn ontstaan. Op de keper beschouwd, catalogiseert Heidegger maar twee soorten mensen, de eigenlijke en de oneigenlijke, het zelf en het 'men'. Hij is hiermee de uitvinder van de ontologische differentie maar Safranski heeft goed ingezien dat het omgekeerde ook had moeten gebeuren: een echte ontologie van de differentie ontwikkelen! Dat zou dan een filosofie moeten worden met aandacht voor de verschillen tussen de mensen in een samenleving. Maar Heidegger negeert gewoon die verschillen en beschouwt het volk gewoon als een collectief enkelvoud.⁷⁹

De geschiedenis die we nu kennen is een gecontroleerde geschiedenis. Daar moeten we van af. In de werkelijke geschiedenis is het handelen in de eerste plaats het vermogen om te wachten op het eigen lot. Het wachten kan geschieden in een sprong naar ongekende gebeurtenissen zonder te weten of deze onverwoestbare sprong de verwoesting van het dal of de berg met zich meebrengt. We moeten niet alleen terug naar een oorspronkelijke geschiedenis maar ook naar een oorspronkelijke natuur. Een natuur die niet beheersbaar is, maar vreeswekkend.

Safranski kan zich echter niet van de indruk ontdoen dat Heidegger niet het achterste van zijn tong laat zien. Zijn nadruk op de boodschap voor het Duitse volk tegen de ontketende techniek staat haaks op de gang van zaken in wereldoorlog II. Met een lichte zweem van voldoening schrijft Heidegger een moeder van een gesneuvelde soldaat aan in bewoordingen die eerder over het reële Duitsland gingen dan over zijn imaginaire Duitsland.⁸⁰

Maar terug naar de polis want het voorgaande is een discussie zonder eind. De polis is de plek waar politiek heroverwogen wordt, vrij van onder controle gehouden geschiedenis en natuur. De natuur is niet in te dammen. De aard van de polis laat dat niet toe:

'Die πόλις läßt sich nicht » politisch « bestimmen.'⁸¹

De staat bekijken als een feitelijke statelijke entiteit die politiek geregeerd kan worden is een vergissing. De staat is een verwantschap, een bondgenootschap als het ware. De essentie van het mens-zijn in de geschiedenis ligt in een verwantschap van alles op de plaats van zijn verblijf, en dat is een verhalend verblijf. Dat bindt en verbindt de mensen in de polis. Heideggers politiek concept is niets meer dan een verwantschap. Politiek wordt normaal gezien als één of andere overtuiging dat eindigt op een '-isme'. Het socialisme, communisme, liberalisme zijn concepten die steeds als een bewuste waarheid worden verkocht. De mensen die achter zulke overtuigingen staan, doen dat omdat ze bewust nagedacht hebben en nadenken over deze kwesties. Door te denken menen ze een waarheid gevonden te hebben. Heideggers politiek kent geen absolute waarheid. Zijn politiek beweegt zich tussen zijn grenzen.

⁷⁹ R. Safranski, *Heidegger en zijn tijd* (2^e druk; Munchen 2000) 329.

⁸⁰ R. Safranski, *Heidegger en zijn tijd* (2^e druk; Munchen 2000) 404. De dubbelzinnige houding ten opzichte van het naziregime taste zijn geloofwaardigheid aan. Sinds zijn rectoraatsrede zijn Heideggers politieke uitlatingen besmet geraakt. Er is enorm veel geschreven over zijn politieke opvattingen en zijn verhouding met het naziregime. Ik ga mij niet uitlaten over deze discutabele kwesties. Safranski is er in zijn monografie uitgebreid op ingegaan. Ik merk alleen op dat Heidegger zich in 1942 van het naziregime trachtte te distantiëren in deze lezing. Of dat nu afdoende gelukt is laat ik in het midden.

⁸¹ M. Heidegger, 'Zweiter teil die Griechische deutung des menschen in Sophokles' in: Idem, *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944. Band 53 Hölderlins Hymne »Der Ister«* (Frankfurt am Main 1984) 99.

Maar de opdracht die Heidegger ons meegeeft, lijkt ondanks zijn bewegen tussen twee grenzen toch ook een absoluut gegeven. Heidegger stelt dat zijn theorie fundamenteeler is. Is dat zo? Om hierop te kunnen antwoorden moeten we onvermijdelijk ingaan op het thema vooronderstellingen. Allereerst moet je vaststellen dat het een theorie is en dat theorieën beargumenteerd worden. Safranski meldt dat Heidegger reeds vroeg geconfronteerd werd met dit obstakel. Zijn filosofie van vervreemding vooronderstelt altijd eerst een beeld van het ware 'zelf' of minstens toch een beeld waarbij de ware identiteit zou spreken. De Amerikaan G. J. Seidel concludeerde al in 1964 dat vooronderstellingen ten prooi van kritiek kunnen vallen. Zo is de taal misschien in staat om thuis te komen in het land van de dakloosheid maar zulke taalspitsvondigheden kunnen altijd gedeconstrueerd worden tot 'niets'.⁸² Het punt is nu dat vooronderstellingen vanuit het leefwereldlijke perspectief enkel verschijnen voor wie al theoretisch redeneert. Dat is alvast Willy Coolsaet zijn mening. Het vooroordeel zit in een theoretische redenering ingebakken. Willy Coolsaet meent dan ook dat we eenders welk theoretisch perspectief kunnen innemen want als je reeds een perspectief ingenomen hebt kan niets je dwingen het te verlaten. Ook de socioloog Karl Mannheim becommentarieerde Heidegger en hij meende dat geen enkel interpretatief bedacht ontwerp gelijk kan hebben. Er zijn nu eenmaal geprivilegieerde toegangen tot de waarheid. Elk denken bezit op zijn manier een zijnsgebondenheid.⁸³

Zo staat het heideggeriaanse perspectief naast het subjectieve en het objectieve perspectief. Op grond van wat zou je oordelen dat het heideggeriaanse ontologische onderscheid meer waar zou zijn? Alleen maar omdat hij het 'a- logische' en het irrationele een voorname plaats geeft? Je kan er dan ook niet omheen. Heidegger heeft gewoon een categorische imperatief: tot de eigenlijkheid behoort dat je noch jezelf noch de ander tot een ding maakt. Wat dat inhoudt, is voor hem onbepaald en daarmee is dan de kous af. Safranski meent dat dit afwijzen van elk conformisme niet houdbaar blijkt te zijn. Je ontwikkelt daarmee een ethiek gericht op het individu en niet op de gemeenschap. Heideggers filosofie is immers wel heel onbepaald maar daarom niet minder eisend. Zijn gerichtheid op het zijn is zo vergaand dat er bijvoorbeeld geen begrip voor andersdenkenden lijkt te zijn. Het zijn bepaalt de norm. De mens moet het zijn bezweren. Helmuth Plessner bestempelt Heideggers 'innerlijkheid' het laatste metafysische toevluchtsoord voor het geweld van de geschiedenis.⁸⁴ Een uitvlucht dus. Heidegger zat met zijn innerlijk zelf vast in de grot van Plato en hij besepte het!⁸⁵

Naast zijn kritiek op de techniek heeft Heidegger kritiek op bepaalde historische invloeden, in het bijzonder de platonische en christelijke invloeden. Deze zouden teveel één of andere valse waarheid nastreven. Maar zelf spreekt Heidegger van de eenheid van het zijn. Er schuilt in het wezenlijke dus ook een soort waarheid, hoewel het geen rationele waarheid is. De relatie van het Zijn koppelt hij met de natuur en de historische wereld. Dat lijkt een gegeven waar je niet om heen kan. Het is de natuur die de geschiedenis bepaalt en daardoor wordt het heideggeriaanse natuurlijke een gebeuren. Maar dat weerhoudt ons er niet van om de door Heidegger bedoelde eenheid nogmaals als een categorische imperatief te bestempelen. Daardoor **komt**

⁸² G. J. Seidel, *Martin Heidegger and the Pre-Socratics* (Nebraska 1964)152-157.

⁸³ R. Safranski, *Heidegger en zijn tijd* (2^e druk; Munchen 2000) 267.

⁸⁴ Ibidem, 259.

⁸⁵ Ibidem, 270.

heel zijn filosofie moralistisch over. George Steiner schrikt er niet voor terug om de ontologische tweedeling tussen zijn en zijnden anders in te vullen. Vervang het woordje zijn door het woord God en je hebt een kant en klare theologie. Heidegger zou het afwijzen maar Steiner heeft een punt.⁸⁶ Met andere woorden, Heidegger geeft ons wel degelijk een ethische opdracht mee. Zoek zijn waarde van het zijn! Daardoor kan je niet spreken van een gewone ethiek, maar toch wel van een ontologische ethiek. De mens heeft zeer zeker een keuze en een richting te bepalen. Die van het Zijn dus.

Dit is fundamentele kritiek op de inconsequenties binnen de filosofie van Heidegger die hem tot aan zijn dood bezig hielden.

Maar de criticasters kunnen toch ook niet naast het inhoudelijke aspect van zijn filosofie kijken. En dat inhoudelijke aspect wijst nu juist op het niet-wetenschappelijke en inconsequente en a-logische aspect binnen ons leven. Vooral bij de invulling van het begrip identiteit is dat belangrijk.

Heidegger richt zich immers op het gebeuren. Hij keert zich tegen het bewustzijn, het denken en het technocratische handelen. De instrumentele rede en de technologie heersen voor hem over de moderne gemeenschap als een slap aftreksel van de mythische - poëtische volgorde van het Griekse denken.

Het moderne denken is besmettelijk. Het wordt van generatie op generatie doorgegeven. Net als het lijk van Polyneices de dieren één na één ziek maakt, verontreinigt het moderne denken heel ons wezen. Heidegger speelt de rol van de oude ziener uit de *Antigone*. Die waarschuwde ons immers ook om de natuurlijke orde niet aan te tasten. Die natuurlijke orde bevindt zich immers in de nabijheid van het zijn.

Als typische bewoonster van Heideggers polis beweegt Antigone zich steeds in die nabijheid van het zijn. Maar ook Antigone gaat gebukt onder het unheimliche. Het verschil is dat zij volgens Heidegger een essentieel inzicht heeft in de geschiedenis en de natuur. Dit inzicht is enerzijds vooropgesteld maar tegelijkertijd niet aanwezig. Het is er en tegelijkertijd ook niet. Dit duel tussen zijn en niet-zijn wordt indirect weergegeven in een gesprek tussen Antigone en Ismene. Woord voor woord kletsen de zusters tegen elkaar, in een poging om het Griekse woord over te dragen. De dialoog op zich stelt niets voor. Maar deze dialoog lezen en uitspreken doet de ware aard van Antigone verschijnen. Het is een *gebeuren*. Ze neemt het unheimliche in zich op, door het meest vreeswekkende, de dood en het niets in haar op te nemen. Het woord van Ismene over Antigone is gevuld met de echo van de essentie van het hele gedicht. De essentie is de artistieke en poëtische kracht van deze koorzang. Ze tast niet alleen qua inhoud de grond aan, maar indirect werkt de koorzang door. Dan pas toont de ware identiteit zich.

Antigone zelf belichaamt de risico's inherent aan het vreeswekkende maar ook zij kan dan niet meer doen dan wachten, kijken en dat vaststellen.

De indruk kan gewekt worden dat Heidegger Antigone dan afschildert als een profeet die het unheimliche aankan maar niets is minder waar.

⁸⁶ G. Steiner, *Martin Heidegger. Monografieën* (Kampen 1994) 170.

Hoofdstuk 3 De *Antigone* anders bekeken

Heideggers stelling is dat de antieke vorm van onze identiteit wordt gekenmerkt door een ander soort van denken en *zijn*. Dit denken en *zijn* is volgens hem nadrukkelijk aanwezig in de *Antigone* en het denken verschilt met het logisch en oorzakelijk denken van nu. Heidegger analyseerde dit gedicht met steeds maar dat ontologisch onderscheid op de achtergrond. Kernvraag van deze scriptie is wat nu juist identiteit bepaalt. We gaan uit van de these van Heidegger dat uw denken vooral uw identiteit bepaalt. De manier hoe men tegen het zijn en de zijndes aankijkt, bepaalt de kijk op uw identiteit. In dit hoofdstuk behandel ik twee andere filosofen die een analyse van de *Antigone* hebben gegeven. Zo kunnen we nu nagaan of zijn stelling van een antieke en moderne opvatting over het denken over het wezenlijke ook bij andere filosofen terugkomt.

3.1 Martha Nussbaum

De Amerikaanse filosofe Martha Nussbaum is een bekende ethicus. Ze houdt zich vooral bezig met normen en waarden. Bij het beoordelen van ethische theorieën stelt ze zelf een verdeling voor. Er zijn ethische theorieën die een grote rol voor de rede bij het samenlevingsleven voorstaan. Ten tweede heb je dan de aanhangers die een grote rol zien weggelegd voor de rede bij menselijke aangelegenheden. Zij wijzen doorgaans de grote theorieën af. De derde weg die ethici kunnen inslaan, is die waarbij de rol van de rede in het ethisch leven drastisch wordt ingeperkt. Nussbaum rekent haar zelf voornamelijk in de eerste categorie.⁸⁷ Als we Heidegger dan ergens moeten catalogiseren, dan hoort hij eerder bij de derde categorie. Haar onderverdeling impliceert dat Heidegger een denker was die zich op ander terrein begaf. Ultiem gaat de prioriteit bij Nussbaum toch naar het rationele en bij Heidegger naar het irrationele. Heidegger vond op die manier in de *Antigone* verschillende visies over identiteit. Maar ook de Amerikaanse filosofe ontdekt in dit gedicht verschillende standpunten. Zijn haar standpunten over onze identiteit te verenigen met de standpunten van Heidegger? Met deze vraag voor ogen gaan we eerst haar analyse van de *Antigone* uit de doeken doen om vervolgens haar visie over identiteit te vergelijken met die van Heidegger.

3.1.1 De *Antigone* in de *Breekbaarheid van het goede*

Antigone start met het oproepen van de eerste zonnestrallen. De zichtbare stralen fonkelen boven Thebe. In het bijzonder klinkt de glans van de Thebaanse overwinning hier door. Het oog van de zon wordt aangesproken om te vragen wat hij ziet. En het oog ziet een complex beeld vol conflicten tussen de goden, de natuur en de mensen. Dat is een heel ander oogpunt dan bijvoorbeeld het oogpunt van Kreon. Zijn wereldbeeld weert strijdige elementen. Een derde belangrijk oogpunt in het gedicht is dat van *Antigone* zelf. De vraag is nu of deze drie wereldbeelden te rijmen zijn met het ontologisch onderscheid dat Heidegger maakt en als fundament beschouwt.

⁸⁷ M. Nussbaum, *De breekbaarheid van het goede, Geluk en ethiek in de Griekse filosofie en literatuur* (Amsterdam 2006) 30. De traditionele onderverdeling van de ethiektheorie in het neo-kantianisme, het utilitarisme en de deugdenethiek is eigenlijk niet erg waardevol voor haar.

Nussbaum focust eerst op de wereldbeelden van Kreon en Antigone omdat die ondanks de verschillen één grote gelijkenis vertoont. Die gelijkenis toont zich onmiddellijk als we de gevolgen van hun wereldbeelden beschouwen. Kreon en Antigone pakken het volgens Nussbaum immers beide verkeerd aan. Kreon komt op voor de vooruitgang van de stad en dat geeft een conflict met de vroomheid van Antigone. Ze zijn beiden te passief en houden zich vast aan wat zij als de belangrijkste waarden in hun leven vinden. Het stuk, door middel van het koor, geeft zelf aan wat de juiste manier dan wel is. Een aanwijzing voor de algemene benadering van Sofokles geeft het Griekse woord *deinon*. Net als Heidegger gaat Nussbaum in op dit - ook voor haar - moeilijk te vertalen woord. Ze omschrijft het als iets waarvoor men ontzag heeft, duizelingwekkend, verwondering uitlokkend. Maar het bezit ook een kwalijke kant. Dan hebben de connotaties de vorm van een soort angstaanjagendheid, een monsterlijkheid en vreemdheid. Er zit in het woord *deinon* bijgevolg altijd een disharmonie ingebakken. De verrassing kan altijd toeslaan, ten goede of ten kwade. De koorzang begint zoals Heidegger ook al aangaf met de zinsnede: niets is meer *deinon* dan de mens. De dubbelzinnigheid eigen aan het woord *deinon* illustreert mooi het verband tussen disharmonie en schoonheid. Anders geformuleerd: de mens lijkt mooi en opwindend, maar tegelijkertijd kan hij monsterlijk toeslaan in zijn poging om de wereld te beheersen.⁸⁸ Het centrale begrip *deinon* moet de leidraad zijn bij het begrijpen van de Antigone. Daarin verschilt Nussbaum dus niet veel met Heidegger.

Iemand die voor zichzelf in eerste instantie wel weet hoe rampspoed vermeden moet worden, is de eerste hoofdrolspeler Kreon. Voor hem is het ware goede, het goede voor de stad. Diegene die de stad niet ten goede dient is *slecht*. De waardeoordelen goed en slecht, rechtvaardig en onrechtvaardig, eerbiedig en oneerbiedig, zijn allemaal afhankelijk van één doel. Dat doel is de stad. Als het de stad ten goede komt, dan is het waardeoordeel positief. Het is voor Kreon niet zo moeilijk om te oordelen. Hij heeft immers heel duidelijke criteria. Het is natuurlijk goed mogelijk dat je moreel positief staat tegenover de stad en dan zou Kreon je als een goed mens bestempelen. Maar ook een goed mens kan bijvoorbeeld in de liefde toch bederfelijke zaken uithalen. Kortom, binnen een consequent gehanteerd denkkader kunnen waardeoordelen voor Nussbaum ook botsen.

Kreons besluit om Polynikes niet te begraven is een uiting van zo een tegenstrijdig moreel oordeel binnen een consequent maar rigide denkkader. Vanwege de familieband met Kreon is hij bijna verplicht om hem een eervolle begrafenis te geven. Maar Polynikes verraad aan de stad, verplicht Kreon eveneens om aan die begrafenis te verzaken. Hij laat het lijk simpelweg rotten en dat is opmerkelijk. Je verwacht in het gedicht minstens een uiterst pijnlijke spanning om daarna het conflict te beslechten. Niets van dit alles. Kreon herschikt zijn waarden en besluit dat de stad de allerhoogste waarde heeft en daarmee uit. Er bestaan voor hem geen onafhankelijke waarden. Elke waardeoordeel is afhankelijk van die ene waarde: zijn uitwerking of invloed op de stad.

Kreon heeft er dan ook geen moeite mee om te bepalen wie de *goeden* zijn en wie de *slechten*. De goeden genieten dan ook respect en eer. Bij het hanteren van zulk een waardesysteem zijn de woorden eer, eerbied, gehoorzaamheid, rechtvaardigheid, goed, respect allemaal inwisselbaar.

⁸⁸ Ibidim, 111.

De woorden oprecht en dapper zijn geen eigenschappen op zich, het zijn woorden afhankelijk van de dienstbaarheid aan de stad. Met andere woorden, alle waarden vormen uiteindelijk een eenheid. Hardhandig als hij is, negeert Kreon daarmee andere belangrijke waarden zoals liefde, vroomheid en familiariteit. Bloedbanden worden door Kreon genegeerd en vervangen door vriendschapsbanden tussen burgers. De stad is dan uw familie. Dit negeren van de bloedband is gewoon een voorwaarde van goed burgerschap. Niet alleen mensen passen in dit kader. Ook de goden worden ingedeeld in goed of slecht volgens hetzelfde stramien. De gedachte dat de goden Polynikes zouden kunnen eren, kan er niet in bij Kreon. Het is niet alleen onwaar, het is voor hem ook ondraaglijk. De rationele geest eist een ordelijk leven en harmonie. Kreon blijft dus de tragische kant ontwijken. Er is maar één hoogste goed.

Is zijn dienstbaarheid aan de stad gerechtvaardigd? Nussbaum meent van niet. De stad is een hulpmiddel en geen doel op zich zelf. Want als hij de stad een noodzakelijke voorwaarde voor andere doelen noemt, geeft hij daarmee nog steeds geen enkele reden om te verwerpen dat ook niet-burgerlijke of zelfs anti-burgerlijke waarden intrinsiek goed kunnen zijn.⁸⁹ Een ander hiaat is zijn beoordeling van slechte daden. Als die daden niet dienstbaar zijn ter wille van het leven, de gezondheid en de deugd van alle burgers van de stad, dan is die daad intrinsiek slecht en dient de persoon te worden verwijderd. Maar dan ben je volgens mij zelf ook niet meer dienstbaar aan *alle* mensen van de stad want alle slechten laat je gewoon vallen.

Nussbaum gaat net als Heidegger in op de techniek. Zo bestuurt Kreon de stad zoals hij een boot bestuurt. Het varen met de boot primeert. Het beeld uit het gedicht van een waterdicht, sterk schip dat optornt tegen de natuur is een beeld waarbij toeval wordt uitgesloten. Natuurelementen worden bedwongen door technisch ideale boten te bouwen die de risico's op zee bedwingen. Het vereist trouwens meer dan alleen maar technische perfectie. Het gaat ook om stuurmanschap en leiderschap. Elk individu dat het varen met de boot in gevaar brengt wordt overboord gekieperd. Het bedwingen van risico's gaat voor Kreon niet voorbij aan de mens. Hij is ervan overtuigd dat de mensen deze risico's niet kunnen tornen. Deze visie op techniek heeft ook implicaties op ethisch vlak. Via een praktische morele rationaliteit kunnen de morele banden tussen de mensen worden aangescherpt en de ethische terminologie wordt daaraan aangepast. Deze ethiek moet eenvoudig zijn, geen tegenstellingen bevatten en de gemeenschap dienen.

Het is Kreon niet gelukt zijn ethische strategie te handhaven. De koorzang eindigt met Kreons gedachte dat zijn strategie faalde en het allemaal veel complexer is. Zijn einddoel is niet bereikt, gewoonweg omdat men nu eenmaal niet alle waarden recht kan aandoen. De *Antigone* zit vol van deze waardeconflicten. De reden is simpel. De stad kan je wel als hoogste goed en als een eenheid beschouwen maar daarmee *is* het nog geen eenheid. De stad bestaat uit honderden of duizenden personaliteiten waar talloze belangen doorheen lopen die harmonisch en disharmonisch van aard zijn. Een stad is een plek waar bloedbanden en liefde niet genegeerd kunnen worden. Dit wel negeren is eigenlijk de burgers negeren. Kreon ontmenselijkt daardoor eigenlijk zijn burgers. Hij past dat ook werkelijk toe en laat een lijk gewoon rotten. De menselijke waardigheid wordt daarmee teniet gedaan. Ook weer een ontkenning van een diepmenselijke fundamentele waarde. Zodoende

⁸⁹ Ibidim, 116-122.

maakt Kreons strategie het hem onmogelijk om een menselijke tegenstander te respecteren. Zelfs voor de *goeden* is er geen menselijk respect, aldus Nussbaum.

Kreons waardensysteem leidt voor mij tot één conclusie. Eén mens – zichzelf - is menswaardig. Alle anderen worden ontmenselijkt. Het zijn dienstbare objecten geworden. Kreons visie over zijn waarden vertroebelt zijn blik. Hijzelf krijgt geen correct beeld van de stad en finaal stort zijn waardesysteem ineen door zijn eigen weerspanning zonder het in te zien.⁹⁰ Nochtans kent Kreon ook momenten van disharmonie. Het is de ziener Tiresias die de bloedband met Kreons zoon Haemon opwerpt. Het deïnon in het verhaal treedt dan ook bij Kreon op. Hij kent eveneens disharmonie in zijn leven. Hij erkent in zijn eigen leven zijn bloedbanden en het brengt hem in conflict. Het brengt Kreon in de war en hij grijpt niet direct naar zijn aloude simpel waardensysteem. Nee, hij vraagt aan de ziener wat te doen. Maar als blijkt dat hij de dood van zijn zoon toch niet kon voorkomen, herroept hij zijn oude opvatting van morele rationaliteit. Hij neemt de dood van zijn zoon op zich.

'Helaas dat ge nu pas inziet wat recht is, oordeelt het koor.'⁹¹

Kreon zag uiteindelijk in dat de waarden die de mensen uit de stad belangrijk vinden, ook zijn waarden moeten zijn.

De tweede hoofdrolspeler is Antigone. Zij vindt het onrechtvaardig dat haar broer niet begraven wordt. Zij heeft geen oog voor de argumenten van Kreon, die Polynikes als een vijand van de stad bestempelt. Voor haar telt alleen de familie. Wat daarbuiten ligt is niet van tel. Vrienden en vijanden zijn zodoende afgeleiden van al dan niet de familieband.⁹²

Liefde wordt daarmee eerder een plichtmatige liefde dan een hartstochtelijke pathologische liefde. De verwantschap met haar dode broer legt haar plichten op ongeacht de gevoelens daarbij.

Dat is trouwens ook te merken aan haar kille houding tegenover haar zus Ismene. Antigone begint haar zelfs als een vijand te beschouwen wanneer Ismene de begrafenis van Polynikes afraadt. Ook Haemon, die zielsveel van Antigone houdt, wordt door Antigone zelfs niet één keer aangehaald. Haemon telt gewoon niet mee voor haar!

Het is voor Nussbaum duidelijk dat Antigone minstens even ver van de eros staat als Kreon. De plicht tegenover de doden van de familie is Antigone's hoogste wet en deze eenvoudige benadering brengt eenvoudige plichten met zich mee. Die begrafenis is de verdomde heilige plicht.

Net als Kreon zal ook zij alle andere waarden een ondergeschikte plaats geven. Zij identificeert zich met haar plicht tegenover de doden van de familie. Op zich is dat natuurlijk eerbaar maar het noopt tot een herdefinitie van vroomheid, eer en recht. Antigone is iemand die uit vroomheid een moord zou plegen. Haar trouw aan een principe is allesoverheersend en net als Kreon meent zij te weten hoe de goden rechtvaardigheid beoordeelden. Ze meent te weten hoe Zeus de waarden ordent.

Het koorlied is streng en oordeelt echter iets anders:

'Antigone, mijn kind zijt neergestruik!'⁹³

⁹⁰ Ibidim, 111-122.

⁹¹ Ibidim, 124.

⁹² Ibidim, 125.

⁹³ Ibidim, 124-126.

Het koorlied ziet Antigone als iemand die haar eigen vroomheid heeft ingevuld. Als maker van haar eigen wet vervalt ze in een vreemde soort hybris. Deze hoogmoed staat niet in teken van het leven! Antigone is bij leven eigenlijk al dood. Haar gevoelsleven kent een vreemde soort kilte. Wanneer ze tegen Ismene vertelt dat ze al dood is, is haar boodschap dat een veilig plichtsgetrouw leven neer komt op de vernietiging van het leven.

Noch Antigone, noch Kreon kunnen liefhebben. Voor Antigone zijn haar geliefden dood, zij kan geen levenden liefhebben. Kreon houdt enkel van de stad en zichzelf. Beide hanteren ze waarden die geen risico's inhouden. Zo bereiken ze harmonie. Ze willen niet vervallen in eeuwige twijfel. De prijs die ze hiervoor moeten betalen is hoog. Kreon ziet zijn familieverbanden uiteengerukt worden. Bij Antigone is de dood niet zozeer haar grootste zorg. Antigone's klaagzang gaat over het feit dat ze van alle nageslacht onthouden zal zijn. Haar dood zal door niemand beklagd worden en dat doet haar pijn. Als we de twee protagonisten vergelijken dan kunnen we concluderen dat ze beiden een smalle morele strategie hanteerden. In eerste instantie hebben we meer sympathie voor Antigone dan voor Kreon. Dat komt immers omdat ze een waarde verdedigt die wij veel hoger schatten dan de burgerlijke deugd die Kreon verdedigt. De doden moeten begraven worden, dat is binnen elke gemeenschap een ongeschreven wet. Dat heeft dus niets met nut of dienstbaarheid te maken. Een ander reden om meer sympathie voor haar te hebben is dat zij alleen last heeft van haar eigen waarden terwijl heel de stad Kreons waarden moeten tornen en er al dan niet last van heeft. Antigone offert zich ook op voor haar deugd. Kreon niet. Die toewijding siert haar. Maar dat is niet de hoofdzaak.

De hoofdzaak kennen we door het oog van de natuur te volgen. Dit oog heeft veel meer oog voor de complexiteit van het deïnon doorheen het toneelstuk. De dubbele bodems in het stuk worden door het deïnon opengelegd. Pessimisme en optimisme wisselen elkaar af en het deïnon wordt in het koor meermaals overpeinsd. Een schetsing door Nussbaum van alle dwarsverbanden demonstreert de complexiteit. Dwarsverbanden van immanente gebeurtenissen bij Ismene, Haemon, Antigone of Kreon wisselen voortdurend af met gebeurtenissen van buitenaf. Op beide kan de mens zijn controle verliezen of trachten te behouden. Technische vooruitgang komt in conflict met natuurlijke waarden. Ook de spraak en de taal van de ode is overgeleverd aan het deïnon. Eigenaardig woordgebruik wisselt met harmonische zinsneden. De uiterst complexe beeldspraken en dialogen lopen door elkaar heen. Het lijkt dat elk lied binnen de Antigone apart is te behandelen maar elke interpretatie van een lied, roept om een bijstelling van een vorig lied. En dit zowel in het licht van wat nog moet komen als wat al gebeurd is. De volledige betekenis van een ode is rijker en dieper dan wat anderen ogenschijnlijk bedoelen wanneer ze hem uitspreken! Wanneer we de *Antigone* van Sofokles in zijn geheel beschouwen, dan blijkt ze bijzonder rijk te zijn aan betekenislagen. Nussbaum maakt de vergelijking met een droom. Ook na een droom worden er subtiele aspecten uit de wereld toegevoegd aan de betekenis van de droom. Ze gaat ervan uit dat de stijl waarin menselijke dilemma's worden besproken niet neutraal kan zijn. De teksten van Sofokles behoeven dus duiding. Dat is nodig omdat de *Antigone* sterk afwijkt van wat we normaal kennen uit de platonische filosofie. In de platonische ethiek richt men zich enkelvoudig op zuiver gescheiden ethische thema's, ontdaan van nuances. Met de platonische filosofie gaat men van het het algemene uit. Wat het gevolg is laten Kreon en Antigone zien.

Het toneelstuk noopt tot overpeinzing en ontdekking van het concrete woord of beeld. Het zet een proces in gang van voortdurende herinterpretatie en daardoor valt het geheel moeilijk in een algemene regel onder te brengen. De analyse van een concrete situatie verdiept de beelden en verbanden die erachter zitten. We geven er bijgevolg een rijkere invulling aan. Men moet attent zijn op de vorm van lezen en ontvankelijk zijn voor het complexe. Elk streven naar eenvoud en reductie moet ontmoedigd worden.⁹⁴

Het gevolg daarvan is wel dat men nooit een exacte synthese zal kunnen geven want elke interpretatie roept een andere interpretatie op en wellicht verduistert het een andere. Een voordeel van deze concrete benadering is dat emoties duidelijker aangesproken worden. De lezing van de *Antigone* doet sterke gevoelens ervaren en roept mededogen of afschuw op.

Het ervaren van gevoelens tijdens het lezen is een voorwaarde om alles uit de tekst te halen wat er in steekt.

Daarom mogen we tevens niet vergeten dat het om een toneelstuk gaat. Dat wil zeggen dat het stuk niet door één individu gelezen en ervaren wordt, maar dat de acteurs en de toehoorders in interactie treden. Als je de *Antigone* wil interpreteren moeten dus al die aspecten belicht worden anders doe je het toneelstuk tekort.

3.1.2 De antieke opvatting versus de moderne opvatting

De kern van Heideggers betoog is dat er wezenlijk anders gedacht werd ten tijde van de Grieken. Nussbaum is een andere mening toegedaan! De kern van haar betoog is dat zelfs bij een tragedie zoals de *Antigone*, de dramatiek te voorkomen is en we niet laf mogen zijn! Nussbaum meent dat deze zienswijze het moderne denken typeert maar dat het ook al het uitgangspunt ten tijde van de Grieken was!

‘De *Antigone* is een toneelstuk over morele rationaliteit en over de manier waarop deze de wereld ordent of bekijkt. Het stuk zit ongewoon vol met woorden voor afwegen, redeneren, kennis en visie.’⁹⁵

Ze focust in *De breekbaarheid van het goede* in op een wachter die piekert over het al dan niet overbrengen van een moeilijke boodschap aan Kreon. De man hanteert geen theorie en juist daarom weet hij het niet. Hij wordt overvallen door egoïstische reflexen en een onbehaaglijk gevoel. Hij heeft zelf geen analyse klaar maar om één of andere reden is er één besluit dat het haalde. De man had geen beeld van de waarheid en verviel in een pijnlijke draaijerij van gedachten. Het alledaagse gepieker kan soms heel ongemakkelijk aanvoelen. Dat gebeurt nu eenmaal wanneer je het niet weet. Nussbaum is hard voor deze wachter:

‘In veel opzichten is deze man niet geschikt als voorbeeld van hoe mensen zijn. Hij is in wezen laf en egoïstisch, maar zijn woorden met al hun alledaagse bijzonderheden brengen ons terug naar de gewone fysieke werkelijkheid- hitte, vuil, stank – waarover de hoofdpersonen nooit iets zeggen.’⁹⁶

⁹⁴ Ibidim, 131-132.

⁹⁵ Ibidim, 144-145.

⁹⁶ Ibidim, 110.

Het valt onmiddellijk op dat Nussbaum het alledaagse probeert te overstijgen terwijl Heidegger juist zijn focus legt op die alledaagsheid. Het lijkt bij Heidegger wel of de mens in het alledaagse leven vol ontzag naar het vreeswekkende aan zit te kijken met niets anders dan angsten als overheersende gevoelens. Deze nadruk op wat buitengewoon en vreeswekkend is, staat ver af van wat in onze moderne tijd alledaags is. De ontologische ontmoeting met het vreemde en mysterieuze *zijn* vertaalt zich in een moment van herkenning en dan ziet de mens zijn verborgen identiteit plotseling transparant worden. Het illustreert het lijden en de angsten van de mens op dat alledaagse moment. Men kan zich volgens mij terecht afvragen of de talrijke depressies in onze huidige westerse wereld kentekens zijn van een gewaarwording van deze vervreemding? Het lijkt misschien ver gezocht maar hebben depressieve mensen misschien het *niets* voor ogen? Ze lijken er niet mee om te kunnen gaan. Ze zien enkel de vreemdheid van het zijn maar hebben geen oog voor het 'zijn' zelf. Maar was dat nu net niet de impliciete waarschuwing van Heidegger? De wereldvreemdheid van zijn filosofie is dus tegelijkertijd een zwakte maar ook een sterke waarschuwing. We mogen ons volgens Nussbaum toch niet overgeven aan die dagdagelijkse wereld. We moeten volgens haar op zoek gaan naar enige vorm van harmonie. Nussbaum realiseert zich wel dat dit streven gedwarsboemd wordt door tegenstrijdigheden. Het oog van de natuur ziet uiteindelijk dat de *Antigone* vol strijdige elementen zit. Nussbaum haalt in verband met deze elementen Hegel aan, omdat die meent dat ondanks de strijdige elementen toch harmonie valt te bereiken:

'Het is kortom, de harmonie van beide domeinen, namelijk van de familie en van de stad en het in overeenstemming daarmee binnen de grenzen van hun geëffectueerde inhoud handelen, waaruit de vervolmaakte werkelijkheid van het morele leven bestaat (...).⁹⁷

Waarden conflicteren nu eenmaal, aldus Hegel. Maar hij is van mening dat ook strijdige elementen in harmonie zijn te brengen! Nussbaum volgt Hegel daarin niet. Ze heeft moeite met de hegeliaanse redenering dat de oplossing spanningsloos, harmonisch en redelijk kan worden gevonden. De mens is in wezen deïon en het oog van de natuur meent dan ook dat die mens niet in harmonie met de natuur leeft. Het koor is immers van mening dat harmonie niet altijd bereikt kan worden door de onbepaalde, vreselijke macht van het toeval.⁹⁸

De tragedies laten ons zien dat in de Griekse tijd maar evengoed ook in onze moderne tijd risico's en conflicten te vermijden zijn en een toelaatbaar streven kan zijn om een goede ethiek te bouwen:

'Ik vind het bijzonder vreemd dat hedendaagse filosofen zich op de Griekse filosofen beroepen als bondgenoten bij het afwijzen van theorieën, want zelf prezen deze in hun cultuur de filosofie – en in hun filosofie de cultuur – juist zelfbewust aan als alternatief voor de vormen van maatschappelijke wisselwerking die werden gepropageerd door retorica, astrologie en poëzie of vanuit kortzichtig eigenbelang'.⁹⁹

⁹⁷ Ibidim, 130.

⁹⁸ Ibidim, 133-140.

⁹⁹ Ibidim, 37.

Impliciet staat hier de kern van kritiek op Heideggers definitie van het wezenlijke, van het *zijn*. Het wezenlijke is. Het wezenlijke voor Nussbaum zit in de rol van de rede, om zodoende de maatschappij zoveel als mogelijk harmonisch te organiseren. Het samenleven als gemeenschap primeert. Het individu is in deze visie enigszins ondergeschikt aan de gemeenschap maar anderzijds mogen de complexe noden en waarden van de individuen niet genegeerd worden. De Grieken streefden volgens Nussbaum, evengoed als wij nu, naar een redelijke onderbouwde kritiek door systematische analyse van wat het goede leven zou moeten inhouden. Maar dan mag de visie niet eenzijdig gefocust zijn op één waarde die om één of andere reden als hoogste wordt geschat. De tragedie leert ons dat we dit platonische model van denken moeten verlaten omdat de werkelijkheid niet eenduidig is.

De dramatiek in de tragedies kan door het opheffen van strijdigheden teniet worden gedaan. Hoe dan? De rede moet simpelweg rekening gaan houden met ongeschreven wetten, godsdienstige plichten en waarden die niet altijd rationeel verdedigd kunnen worden.¹⁰⁰

Dat mensen vroeg sterven is voor Nussbaum veeleer de fout van een verkeerd politiek bestel of van menselijke slechtheid. De tragedie laat dus zien dat zelfs de meest verstandige onder ons niet gespaard blijven van rampspoed en dat er risico's zijn die nu eenmaal wel redelijkerwijs kunnen aangepakt worden. Bijgevolg mag passief slecht gedrag nooit gerechtvaardigd worden. Iemand die mensen in nood *niet* helpt is gewoon een teken van menselijke luiheid. Dat is een kwaad dat bestreden moet worden.

Maar is dat dan allemaal zo makkelijk te realiseren? Nussbaum meent van niet. Wanneer waarden over de staat en de familie botsen, dan kan dat niet zomaar opgelost worden.¹⁰¹ Waarden die aan de basis liggen van risico's kunnen zelf in conflict met elkaar liggen. En dat wil zeggen dat politiek niet altijd kan ingrijpen. Maar zijn alle waarden dan onderhevig aan risico's? Nussbaum vindt van niet:

'Het over het algemeen belangrijk vinden om in staat te zijn tot handelen en niet alleen maar te zijn- al deze strevingen en betrekkingen maken dat iemand die ze belangrijk vindt in minstens een paar opzichten aan het toeval is overgeleverd.'¹⁰²

Hier hoor je duidelijk een echo van het maakbaarheidsideaal. In het handelen, zitten minstens een aantal risico's ingebakken aldus het citaat. ... Deze uitspraak impliceert dan ook dat er ook waarden zijn die *niet* aan het toeval verbonden zijn. Nussbaum meent dat alle filosofen risico's wensen te

¹⁰⁰ Ibidim, 35. Waarden komen niet alleen voort uit de rede, ze komen ook voort uit de emoties zelf. Maar als waarden risico's inhouden dan betekent dat, dat ook de emoties zelf niet vrij zijn van risico's. Omdat we ons nu eenmaal niet kunnen onthouden van belangrijke waarden is de kwetsbaarheid inherent aan het goede leven. Van een kind houden maakt je kwetsbaar maar het is inherent goed. Kwetsbaarheid is niet echt als goed te bestempelen. Dat kan nooit één of ander romantisch doel zijn. Kwetsbaarheid is helemaal niet inherent aan het menselijke bestaan en het komt al helemaal niet voort uit een mysterieuze natuurlijke noodzaak. Het komt wel voort uit onwetendheid, hebzucht, kwaadaardigheid en allerlei andere kwalijke zaken.

¹⁰¹ Ibidim, 19-20. Er zijn belangrijke waarden die je niet kan onthouden van het goede leven. Of je nu wil of niet, waarden spelen een rol in ons leven. Van een kind houden is er één van. Die waarden willen we graag behouden maar dat is dikwijls niet gemakkelijk. Er liggen elementen in de weg die een goed leven kunnen verbroden. Niet alle Griekse denkers zijn het daarmee eens. Plato ontwikkelde een ethische opvatting waarbij het verstand zich strikt moet scheiden van storende emoties en angsten. Plato is één van de vele Griekse denkers die ethische opvattingen poneerden die zij als waarheid verkochten. Nussbaum distantieert zich in het voorwoord van de herziene uitgave van de *Breekbaarheid van het Goede* van die mensen die zich beroepen op zulke waarheidsaanspraken. Nussbaum houdt meer van de manier waarop Aristoteles het aanpakte. Zijn mensbeeld had meer aandacht voor pluriformiteit. Daarbij moet de rol van emoties uitgespeeld worden. Voornamelijk de cognitieve rol van emoties is voor Nussbaum een kernthema in haar latere werk.

¹⁰² Ibidim, 33.

beperken en dat enige stabiliteit redelijk en essentieel is in het leven. De tragedieschrijvers verheerlijkten volgens Nussbaum helemaal niet de instabiliteit en de risico's verbonden aan de tragedies!

Zij interpreteert de intentie van de tragedieschrijvers dus duidelijk anders dan Heidegger.

De filosoof Willy Coolsaet gaf aan dat het lijkt bij Heidegger alsof we heel ons leven constant bezig zijn met onze angsten voor het toeval te bedwingen.¹⁰³

Bij Heidegger lijkt het inderdaad alsof de angst de enige emotie is. Nussbaum erkent deze emotie wel maar voor haar is de angst niet allesbepalend in ons leven. Zij gaat ervan uit dat wij via de rede onze waarden kunnen bepalen en daarom ons gedeeltelijk kunnen vrijstellen van risico's. Heidegger meent eigenlijk het tegenovergestelde. De heideggeriaanse angsten voor de risico's forceren ons bijna om een schijnwereld op te richten waar risico's via een rede beheersbaar zouden zijn. Safranski noemt dat een neiging tot vluchten.¹⁰⁴

Maar voor Nussbaum is dit geen vluchten. Wie het noodlot passief ondergaat, laat zich leiden door louter hebzucht, luiheid en gebrek aan verbeeldingskracht. En de Griekse denkers hadden dit volgens haar toen al door! Kwaadaardigheid, dwaasheid en hebzucht zijn te bestrijden en ook de Griekse goden zijn daarbij schuldig want zij laten het dikwijls allemaal maar op zijn beloop.

Bij de tragedies van Sofokles lijkt de rampspoed onoverkomelijk.

Tragediedichters hebben vaak de neiging harteloos en zelfzuchtig te zijn.

Maar ook dat is voor Nussbaum domheid of een moreel tekortschieten en dus geen onoverkomelijke rampspoed. Ze volgt de filosoof Bernard Williams in zijn betoog dat de Griekse denkers wel degelijk bewuste afwegingen en keuzes maakten. Griekse denkers hadden helemaal geen primitieve opvatting over de vrijheid van handelen. Via kritisch tekstonderzoek bewees Williams dat er helemaal niet zo'n groot verschil is tussen de Griekse opvatting van schuld en de moderne opvatting van schuld. In beide is er nog altijd plaats voor het lot waar de rede geen vat op heeft.¹⁰⁵

Er blijven gruwelen die nu eenmaal inherent zijn aan het menselijke leven. Griekse tragedies bewijzen dat ten volle. Moraal is nu eenmaal geen goed-nieuws verhaal. Maar ondanks alle rampspoed zal de mens morele oordelen hanteren en streven naar stabiliteit.¹⁰⁶

En dat is belangrijk. Dat vermijdt immers berusting. Berusting in het noodlot door de goden te zien als een soort almacht, moet worden afgewezen. De Griekse goden bekijken we beter als een soort antropomorfe wezens.

Moreel volmaakt zijn ze niet, volledig losgeslagen ook niet. Het is de taak van de mens om bij ieder vermoeden van berusting in actie te treden!

Kwaadaardigheid, onwetendheid en harteloosheid kunnen wel degelijk bestreden worden. Dat geldt dan ook voor de onwetendheid van de Griekse goden. De goden zijn niet doof voor de beschuldigingen van de mensen.

Maar de tragedies gaan in hoofdzaak over menselijke handelingen. En die zijn des te meer een uiting van onvolmaaktheid. Kan die onvolmaaktheid bestreden worden?

Is het lijden bijgevolg onontkoombaar of is het wel vermijdbaar? Dat is de vraag die de mens zich moet stellen. De mens beweegt tussen deze twee grenzen en beschikt over de middelen om zijn lot deels te bepalen. Dat geldt niet alleen voor de mens als individu. Ook de politiek kent deze grenzen.

¹⁰³ W. Coolsaet, *De hedendaagse filosofie tot het bittere einde doorgedacht. Afscheid van Nietzsche, Heidegger, wetenschapsfilosofie* (Antwerpen 2006) 171.

¹⁰⁴ R. Safranski, *Heidegger en zijn tijd* (2^e druk; Munchen 2000) 149.

¹⁰⁵ M. Nussbaum, *De breekbaarheid van het goede, Geluk en ethiek in de Griekse filosofie en literatuur* (Amsterdam 2006) 38.

¹⁰⁶ *Ibidim*, 38

Hongersnood, racisme en discriminaties zijn te vermijden. Als je dat als maatschappij nalaat, ben je verachtelijk, hypocriet en leugenachtig. De focus moet volgens Nussbaum dus op het goede liggen, wetende dat het fragiel is! We moeten daarom een synthese tot stand brengen die aan verschillende complexe waarden recht doet. Dat is echter niet gemakkelijk want via de rede raak je niet altijd doorheen deze complexiteit. Het geeft aan hoe rijk ons waardenstelsel is aan nuances en des te moeilijker om die waarden in harmonie te brengen.¹⁰⁷ Hoe meer we open staan voor goddelijkheid, natuur en emoties, hoe moeilijker we zekerheid zullen vinden. Één van de mogelijkheden om zo'n synthese te verkrijgen en je te beschermen tegen het noodlot is je leven te herstructureren. Dat kan door het aantal waarden in je leven te verminderen. Zo verminderen immers de daaraan verbonden risico's. Het vermijden van morele risico's en conflicten is een criterium voor iemands rationaliteit en ook in de politiek is dat zo. Deze opvatting was volgens Nussbaum ten tijde van Sofokles ook al gemeengoed.

Wat leert Nussbaums analyse van de *Antigone* ons ten opzichte van de analyse van *Antigone* van Heidegger?

Nussbaums nadruk op pluriformiteit en emoties is belangrijk met het oog op de scriptievraag. Essentieel is de nadruk van Nussbaum op het feit dat je wel degelijk ten dele het tragische kan vermijden. Ik kan als persoon zelf ingrijpen in wat mij overkomt.

Ze erkent niet blindelings de objectieve benadering. Haar ethiek is een oproep voor meer pluriformiteit en ze meent oprecht dat het goede te behalen is. Ze meent dat een kind via de rede en de emoties kan evalueren naar een volwassene die inzicht heeft op de steeds veranderende concrete situaties. Nussbaum heeft niet echt de intentie gehad om over politiek te schrijven maar haar ethiek heeft bijna per definitie weerslag op politieke ideeën. Ze is jaar na jaar het belang van pluriformiteit gaan inzien. De politiek moet daar op inspelen. Er moet ruimte zijn voor het bevorderen van ieders mogelijkheden met respect voor uiteenlopende leefwijzen. De menselijke waardigheid van elk individu binnen en buiten een gemeenschap verdient respect. Dat is het kader dat de politiek moet scheppen. Deze liberale instelling impliceert voor haar ook dat er ook zaken zijn waar de staat zich niet moet mee moeien. Maar waar verschilt deze staat dan met de stad of staat van Heidegger?

Het cruciale verschil zit in de pluriformiteit van die stad. Nussbaum focust op de altijd aanwezige pluriformiteit en verwacht van de politiek dat daar rekening mee moet en kan worden gehouden. Zo zijn er heel veel mensen die naar hun identiteit en hun nationaliteit zoeken en dat belangrijk vinden. Heidegger meent dat de meeste mensen dat op een traditioneel metafysische manier doen en wijst op de gevolgen van zulke zienswijze. Heidegger focust liever op de ontologische differentie om de identiteit vorm te geven en hij geeft het Duitse volk de boodschap mee om dat allemaal op dezelfde manier aan te pakken. Deze ideële constructie van hem kan je moeilijk pragmatisch noemen. Nussbaum daarentegen, is juist wel pragmatisch. Ze focust juist op het gemeenschapsleven en kiest de kant van de rede. Dat wil niet zeggen dat emoties niet belangrijk zijn. De scherpe tweedeling tussen rede en emoties is voor haar niet houdbaar. Emoties zijn voor haar een vorm van intelligente waardebepalende interpretaties. Emoties beïnvloeden de rede en omgekeerd. Zij vindt dat ook terug bij de Griekse denkers van weleer. Ze verbaast zich erover dat sommige filosofen de rol van de cultuur in het oude Griekse denken

¹⁰⁷ Ibidem, 133-140.

minimaliseren. Zij meent dat de Grieken vast niet veel hadden opgehad met de gedachte dat je in je leven je gevoelens en gewoonte als leidraad moet nemen, of desnoods hoogstaande literaire werken. Nussbaum meent dat de Griekse denkers schrijvers van toen, net zoals zij, streefden naar een onderbouwde kritiek en een systematische analyse van wat een goed menselijk leven nu inhoudt.¹⁰⁸ Binnen de rationeel kenbare wereld moet er altijd plaats blijven voor het mysterie want anders doe je tekort aan de schoonheid ervan. Het zoeken naar de eigen identiteit is zo een mysterie. Deze mysteries zitten ook ingebakken in de gemeenschap. Daarom lopen de mensen uit nationalistische overwegingen zomaar achter een vlag aan. Het is veelal een traditie. De traditie bewaart een veelvuldigheid aan waarden. Rechtvaardigheid impliceert altijd een strijd tussen waardeoordelen. Oordelen die door de rede en de emoties worden gevormd. Die waardeoordelen zijn belangrijk wanneer mensen hun identiteit constitueren en die kan je niet zomaar negeren volgens mij.

Dit gegeven ligt voor Heidegger dan ook heel anders. Het goede leven wordt niet gedirigeerd door de rede en de emoties maar wel door een bepaalde houding. Dit is de houding tenopzichte van het zijn van het zijnde. Deze houding bepaalt al de rest. De rol van emoties en de rede zijn bij deze houding daardoor niet echt onbestaande maar ze hebben wel een inferieure plaats. In de eerste plaats is deze houding een houding waar *niets* gedacht wordt! In dat opzicht lijkt deze houding erg veel op de alledaagse houding van de theorieloze wachter die een boodschap aan Kreon moest vertellen. Nussbaum bekritiseerde deze wachter juist erg hard omdat hij geen theorie hanteerde. Ze geeft daarmee aan dat we het *niets* actief uit de weg moeten gaan door opvoeding van bepaalde normen en waarden met oog voor pluriformiteit.

De menselijke wereld is heel pluriform en het is volgens Nussbaum erg dom om dat te negeren. Nussbaum heeft volgens mij overtuigend aangetoond wat er gebeurt als je die pluriformiteit negeert. Heideggers nadruk op het Duitse volk is volgens mij gewoon een naïef utopisch streven en bijgevolg een ontkenning van de huidige pluriforme werkelijkheid. Inhoudelijk is zijn boodschap waardevol maar de passieve manier waarop zijn boodschap wordt overgebracht wekt consternatie op.

Nussbaum meent dat het individu wel degelijk mogelijkheden heeft. De boodschap die de *Antigone* uitdraagt is dat het vermijden van morele conflicten een criterium is voor iemands rationaliteit. Deze opvatting strookt niet met die van Heidegger maar Nussbaum meent dat Sofokles het wel zo bedoeld had. Beide hoofdrolspelers, Antigone en Kreon leunen met hun zienswijze dicht bij het moderne denken. Ze streven utopisch harmonie na maar negeren de pluriformiteit van de waarden en normen in de wereld. Maar het geheel laat dus een ander beeld zien. Daarbij speelt het deïnon een centrale rol. Het deïnon is het tegendeel van wat harmonie is.

Kreon en Antigone komen met hun streven naar harmonie in problemen. Ze moeten constant hun waarden herschikken en uiteindelijk lukt dat niet. Ze ontmenselijken en negeren waarden omdat ze standvastig vasthouden aan hun ene principe. En dat is dus dom. Je kan risico's niet uitsluiten. Er zijn risico's die niet te beheersen zijn en er zijn risico's die dat wel zijn. De rol die de rede speelt is dus beperkt maar ze is er wel. Via de rede bepalen we onze waarden maar dat wil niet zeggen dat tegenstrijdigheden altijd te niet worden gedaan. Als risico's redelijkerwijs kunnen aangepakt worden wil dat zeggen

¹⁰⁸ Ibidem, 32.

dat de mens een plicht heeft. Passief slecht gedrag mag nooit gerechtvaardigd worden. Dat is de kern van Nussbaums ethiek. Ze maakt er ons attent op dat de *Antigone* een toneelstuk is, een sociaal gegeven dus. De boodschap is dus ook een ethisch gegeven. De ethische boodschap is dat de Griekse denkers wel degelijk bewuste afwegingen en keuzes maakten om het goede naar boven te halen in plaats van uw over te geven aan uw angsten. Het lijkt bij Heidegger immers wel of de angst voor het vreeswekkende onze enige emotie is die ons wezen bepaalt. Passies zorgen voor oncontroleerbaarheid. Onze emoties zijn volgens Nussbaum existentieel aanwezig en ze werken in op de rede en vice versa. De rede heeft wel degelijk vat op onze emoties, waarden en risico's. Ook de angst als emotie is voor Nussbaum ten dele stuurbaar door de rede. De filosoof Willem Lemmens maakt er ons attent op dat morele beslissingen op basis van de rede nooit helemaal éénduidig zijn en dat de keuzevrijheid beperkt is. Ook de sociale interacties spelen daarbij een grote rol.¹⁰⁹

3.2 Luc Ferry

Onrecht is van alle werelden. Overal worden onschuldige mensen getroffen door rampen waaraan ze geen deel hadden. Natuurrampen en ziektes maken geen onderscheid tussen goede en slechte burgers. Waar moet dan de rechtvaardigheid en harmonie gezocht worden? Dat is de hoofdvraag die Sofokles in zijn *Oedipus-* en *Antigone*-verhaal volgens Luc Ferry gestoken heeft. Al de andere opgeworpen vragen zijn voor Ferry daaraan ondergeschikt. Die vraag is van een heel andere orde dan de hoofdvraag die Heidegger zich stelde wanneer hij de *Antigone* analyseerde. We bekijken Ferry's analyse met het oog op wat dat voor onze identiteit zou betekenen. Voorts bekijken we of het heideggeriaanse ontologisch verschil kan worden verenigd met de filosofie van Ferry.¹¹⁰

3.2.1 Oedipus en zijn dochter Antigone.

Ferry en Heidegger hebben alvast een gegeven gemeen. Ze menen allebei dat ten tijde van de Grieken anders gedacht werd. Voor Ferry is het zaak om de *Antigone*-mythe te interpreteren zoals de Grieken dat deden. Ferry volgt daarom de aanwijzingen die Aeschylus maakte bij deze verhalen over Thebe.¹¹¹ In deze interpretatie kunnen we moeilijk iemand als schuldige aanwijzen. Je kan het volk van Thebe maar ook Oedipus en Antigone niet verantwoordelijk stellen voor hun daden. De vloek die rust op de familie houdt verband met een aanvankelijke wanorde. Die wanorde ontstond voor de geboorte van Oedipus en duurt tot na de dood van Antigone.

¹⁰⁹ W. Lemmens, Inleiding: De tragedie en de ethiek van 'het tragische' in: P. Vanden Berghe, W. Lemmens, J. Taels, *Tragisch. Over tragiek en ethiek in de 21^e eeuw*, (Budel 2005) 10-11

¹¹⁰ Luc Ferry, *Beginnen met filosofie. Met andere ogen kijken naar je leven* (Amsterdam 2006). Luc Ferry kennen we vooral als minister van onderwijs in Frankrijk die het voordien als politiek filosoof gemaakt had. Hij tracht in begrijpelijke taal de ontwikkeling van bijna tweeduizendvijfhonderd jaar filosofie uit te leggen. Meestal gebeurt dat aan de hand van een opsomming van de belangrijkste filosofen. Maar Ferry laat enige volledigheid achterwege en richt zich op de belangrijkste filosofische stromingen die ontstaan zijn. Op het einde van het boek, na het idee van de deconstructie van Nietzsche, ziet Ferry eigenlijk nog maar één belangrijke denker die ons uit het dal kan doen klimmen: Heidegger. Drie jaar daarna bracht Ferry in een al even begrijpelijke taal een Inleiding in de *Griekse mythologie*. Daar wijdt hij een volledig hoofdstuk aan de *Antigone*. Deze twee boeken vormen een ideale combinatie in het licht van deze scriptie.

¹¹¹ Luc Ferry, *Beginnen met mythologie, Wat we van de Griekse goden en helden kunnen leren* (Amsterdam 2009) 312.

De vloek is uitgesproken omdat de vader van Oedipus, Laios, iemand verkrachtte en dan nadien zelfmoord pleegde. De goden hebben Laios nadien vervloekt. Alle nakomelingen van Laios zijn dus slachtoffers van een noodlot waar zij eigenlijk geen enkele verantwoordelijkheid voor dragen. Daarom ontgaat de lezer van zulke tragedies elke relevantie. Antigone lijkt dan wel de dood te trotseren door het besluit van Kreon uit vrije wil te negeren. Maar er was voor haar eigenlijk geen enkele vrijheid. Alles is noodzakelijk en vooraf bepaald geweest door de goden.

Ze kon niet anders. Vele hedendaagse interpretaties gaan over de rol die Antigone als vrouw of als onbewust handelende gespeeld zou hebben. Deze interpretaties zijn voor Ferry eerder een toevoegsel aan het hoofdthema en zijn bijgevolg bijzaak. De hoofdzaak ten tijde van de Grieken was het evenwicht in de kosmos. En zolang de mens geschiedenis maakt, blijkt deze geschiedenis bezaait met wanordelijkheden en is er onevenwicht. Maar wanorde is eigenlijk nodig. Anders zou het leven maar heel saai zijn. Het maakt het leven boeiend maar de risico's zijn gevaarlijk.

Op het eerste zicht lijken Oedipus en Antigone een speelbal te zijn van blinde krachten die hun daden beheersen. In het kader van de Griekse kosmologie die altijd naar harmonie en evenwicht streeft, is het volgens Ferry belangrijk dat een ontregeling ervan niet in één, twee, drie terug is hersteld. De herstelling van de kosmos gaat over generaties heen en duurt een tijdje. En tijd is nu net iets wat mensen niet hebben. Het kan best zijn dat een dochter moet boeten voor wat de vader heeft misdaan. Want voor de natuur is de dochter gewoon een voortzetting van het leven van de vader. Pas als er genoeg tijd is over gegaan kan de natuur zich herstellen. In onze huidige denkwereld is deze visie nogal cru en achterhaald. Je kunt een kind toch niet straffen voor wat de ouders hebben gedaan? Maar te gronde valt er volgens Ferry best wat voor te zeggen voor zulke crue zienswijze! In onze huidige wereld zijn er best veel zaken die ontregeld zijn en waarbij niemand specifiek iets te verwijten is. Ferry meent voorts dat we in deze moderne tijden steeds op zoek zijn naar verantwoordelijkheden wanneer iets mis gaat. Als een rivier buiten haar oevers treedt dan zoeken we direct naar schuldigen.

Eén van de kenmerken van het humanisme is dat de mens centraal wordt gesteld. De mens die de wereld beheerst. Maar dat is eigenlijk gewoon niet waar. De gigantische macht van de wetenschap en de techniek wordt overtroefd door een nog veel grotere natuurkracht. Dat is nu eenmaal de waarheid achter deze mythes. Het noodlot zit ook in de mens zelf. De ordeloze wereld veroorzaakte bijvoorbeeld de wereldoorlogen die tientallen miljoenen onschuldige slachtoffers maakten. De christelijke God kon zoiets nog afschuiven op het intrinsiek slechte in de mens. De Grieken dachten dat zoiets eigen was aan het natuurlijke leven in plaats van de mens. De dood is in de natuur heel aanwezig. Het probleem bij de mens is dat hij slecht kan omgaan met deze levensvisie. Hij is nu eenmaal verknocht aan zijn geschiedenis en stelt zijn hoop op de toekomst. Maar het verleden en de toekomst bedriegen ons en daarom mislopen we het huidige moment. Het verleden is meestal de bron van onze angst en de toekomst is de bron van onze vrees. Zo bereik je dus geen harmonie. Dit is gesimplificeerd ook het stoïcijnse standpunt. Het goede leven begint dus met een andere tijdsdimensie te hanteren. Het verleden bestaat niet meer en de toekomst ook niet. Alleen het nu telt, aldus Ferry.

Maar wat zou de figuur Antigone zelf aan zulke wijsheid hebben?¹¹²

¹¹² Ibidem, 322.

Je kan daar op drie manieren tegenaan kijken. Bedenk in de eerste plaats dat Antigone twintig jaar betrekkelijk gelukkig geleefd heeft. Dat was in de Griekse oudheid betrekkelijk lang. De impliciete boodschap is dan: probeer van het leven te genieten zolang het goed gaat. Carpe diem. Kijk niet naar de toekomst. De tweede mogelijkheid is niet alleen van het goede leven te profiteren maar ook wanneer ze gruwelijk is. Amor Fati noemde Nietzsche dat. Ferry gelooft er niet in. De derde weg ligt er ergens tussen. Ferry meent dat Oedipus en Antigone de wil van de goden wel respecteren maar tenslotte er toch kritiek op uiten. Dat is de kiem tot het humanisme. Aanvaard de natuur zoals ze is, maar vecht tegen het slechte en het wrede. Dat is Ferry's boodschap.

De drie manieren van Ferry om met het tragische om te gaan zijn telkens interpretaties van tragedies die één vooronderstelling gemeen hebben. Die vooronderstelling houdt een preoccupatie met de harmonie in. Je gaat er dan van uit dat de natuur zich altijd herstelt en er meer orde dan wanorde is. Of anders gesteld: het goede overheerst op termijn het kwade. Heidegger geeft de indruk dat er juist meer wanorde is want we zijn al honderden generaties lang in onevenwicht met ons denken!

3.2.2 Ferry over Heidegger

Atomisten, epicuristen en sofisten hebben een ander basis voor hun denkbeelden en zij hebben net als Heidegger een voorliefde voor chaos boven orde, verschil boven identiteit en het lichaam boven de ziel.¹¹³ Deze - volgens Ferry - Griekse voorlopers van de deconstructie houden rekening met het anders-zijn en het vreemde. De kern van hun denken gaat over een kosmos die meer chaos kent dan orde. De filosoof die de verlichting en het humanisme deconstrueerde in onze tijd was Nietzsche. Maar wat als je de *Antigone* ziet vanuit de weg van de deconstructie? Wat levert het dan nog op? Waar leidt de deconstructie heen? Het is voor Ferry de verdienste van ondermeer Nietzsche dat de waarheid is ontmanteld. De waarheid wordt dan tot in het oneindige ontmanteld. Vervolgens verzeilen we dan in een wereld van chaos, cynisme en ongebreideld kapitalisme, aldus Ferry.

Deze vraag stelt Ferry zich en hij meent dat Heidegger de belangrijkste filosoof was die daar een antwoord op kon geven.¹¹⁴ Onze economie, politiek en cultuur zijn immers sterk in de greep van de deconstructie. De economie is een wirwar van wereldwijde handel. De politiek geraakt verbrokken en de subculturen zijn niet meer te tellen.

Heidegger komt voor Ferry niet af met een gewone kritiek op het liberalisme en het ongebreidelde kapitalisme. Terwijl Nietzsche zich nog met deconstructie en de wil tot macht bezig hield keek Heidegger verder dan dat. Wat doe je immers na de deconstructie? De deconstructie is de uiting van de ultieme chaos en Ferry meent dat de natuur zich altijd terug in evenwicht wil brengen. Ferry meent dan ook dat Heidegger de geniale bijdrage levert om de mensheid terug in evenwicht te brengen.

Heidegger maakt ons duidelijk dat de economie en de techniek ten eerste geen zin hebben maar ook dat het volledig op hol geslagen is. We hebben het niet meer in onze macht. De geschiedenis is zich momenteel volledig buiten de wil van de mens aan het voltrekken. De economie en de technologie razen

¹¹³ Ibidem, 328.

¹¹⁴ Luc Ferry, *Beginnen met filosofie. Met andere ogen kijken naar je leven* (Amsterdam 2006) 205.

maar door en het is helemaal niet zeker of het naar de goede richting evolueert. Onder het mom van steeds meer vrijheid en democratie ontwikkelt zich een soort van fataliteit. De loop van de wereld kent geen Nietzscheaanse afgodsbeelden meer en ook geen wil tot macht! De loop van de wereld wordt door geen ideaal meer bezield. Ze kent alleen maar de dwingende noodzaak om in beweging te blijven. We worden van iedere greep op de geschiedenis beroofd en elk zichtbaar doel, elke zin, wordt ons ontnomen.¹¹⁵ Heidegger pleit voor een terugweg. Heidegger meent daarom dat we terug moeten gaan naar de zin van het zijn. De kerngedachte bij hem is dat de mens er altijd naar streeft om de natuur en de loop van de geschiedenis te beheersen. Dat streven lijkt nobel maar Heidegger waarschuwt ons. Het objectieve wetenschappelijke denken dat sinds de verlichting opmars maakte, heeft tot doel om de natuur meer en meer te beheersen en de techniek helpt ons daarbij. Dit streven zal uiteindelijk in het tegendeel verkeren.¹¹⁶

In onze huidige wereld van techniek wordt de zorg van de mens ingeruild voor louter een aandacht voor middelen. In de tijd van Kant had de techniek nog emanciperende krachten maar in de twintigste eeuw lijken zelfs die elementen verdwenen. Anders dan Nietzsche en Foucault gaat de overheersing van het wetenschappelijke en technische denken niet louter uit fascinatie van onze eigen macht. Heidegger besteedt ook maar weinig aandacht aan die macht. Machtstreven is altijd gericht op iets, op een doel. Maar het dagdagelijkse leven waar Heidegger graag mee uitpakt, kent geen doel. Hij zegt dat zo dikwijls, omdat het wetenschappelijke alternatief immers ook altijd op het *niets* uitdraait. De theoretische en praktische overheersing van de wetenschap en de techniek, kennen na verloop van tijd geen doel meer op zich zelf. Ze leven enkel voort onder het mom dat vrijheid en geluk hun drijfveren zijn. Sinds de achttiende eeuw is het optimisme in het denken geslopen zonder dat we er erg in hadden. Het vooruitgangdenken heeft veel geluk, vrijheid en vooruitgang opgeleverd. De beschaving ging er op vooruit. Maar toen was er nog een ideaal dat dit denken voedde. Maar door de deconstructie verdwenen ook de idealen. Sinds Nietzsche wordt de globalisering niet meer geleid door transcendenten idealen maar wordt deze geleidelijk gereduceerd tot het mechanische resultaat van vrije concurrentie.¹¹⁷ Vandaar het niet aflatende opbod in de economie. De techniek is een proces geworden zonder doel en niemand weet welke richting de techniek zal inslaan. Wanneer Heidegger het over het *niets* heeft dan spreekt hij ondermeer over dit doelloze element. Met bijvoorbeeld de atoombommen in gedachte kan gemakkelijk een sprong gemaakt worden om Heideggers afgrond-beeldtaal te begrijpen. Ferry omschrijft de kern zo:

‘In de wereld van de techniek, dus voortaan in de hele wereld, omdat de techniek een wereldomvattend verschijnsel zonder grenzen is, komt het er niet meer op aan om de natuur of de samenleving te overheersen teneinde vrijer en gelukkiger te worden, maar zijn beheersing en overheersing doelen op zichzelf geworden. Waarom? Nergens om, of juist omdat het gewoon onmogelijk is om iets anders te doen gezien de aard van de

¹¹⁵ Ibidim, 207.

¹¹⁶ Moderne fysica is duidelijk. Alles heeft een oorzaak. Als je tegen een bal stampt dan gaat die vooruit. Dit oorzaak-gevolg-denken zit verankert in ons denken. Alles heeft een reden. A gebeurt vanwege B. Het mysterie verdwijnt. De steeds maar groter wordende kennis van de wereld zorgt ervoor dat de natuur steeds minder als mysterieus of zelfs heilig wordt beschouwd en zo verliest ze alle betovering. Maar wat belet je als de betovering weg is, om een mooie oude eik zomaar om te kappen en hem voor eigen kortstondig nut op te stoken en daarna nog één en nog één? Het hout wordt dan enkel nog maar een middel.

¹¹⁷ Ibidim, 212.

samenlevingen die volledig aan concurrentie onderworpen zijn en geen andere keuze hebben dan ' vooruitgaan of ondergaan.'¹¹⁸

Heidegger wist wel waarom. De wetenschappelijke objectivering is een uit de weg gaan van de tijdelijkheid van het bestaan aldus Safranski.¹¹⁹ De mens kiest dus voor objectivering om de schijn op te houden. Dat is dan ook de reden waarom Heidegger zo grondig ingaat op het niets en de techniek. Technologie is vanouds een middel om iets te bereiken en geen doel. Het vooruitgangdenken is een denken geworden zonder doel. De rede heeft daar allang geen vat meer op! De ongeordende en ongecontroleerde ontwikkelingen dagen weliswaar de voortschrijdende rede uit. Sommigen menen nog steeds dat de rede het zal halen. Dat zijn mensen die fundamenteel geloven dat de wetenschap het goede in de mens bovenhaalt. In ieder geval lijken steeds meer mensen beklemd door een steeds groter gevoel van onzekerheid over de wereld. De verwoesting van de aarde is bijvoorbeeld al lang geen utopie meer. Dat wil natuurlijk niet zeggen dat het werkelijk gaat gebeuren maar dat weten we niet door objectief te redeneren. Dat kunnen we alleen maar hopen!

Nietzsche wees ons nog op onze wil tot macht. Maar het ontbreken van de macht om alsnog het tij te keren is eigenlijk nog veel erger.

De wat oudere Heidegger geloofde niet echt dat het nog kon. Je kunt je nu eenmaal niet onttrekken aan het techniek-denken. In de tijd van zijn rectoraatsrede lag dat misschien nog anders. Toen geloofde hij nogal voluntaristisch in het nazi-regime dat nog *macht* bezat om het tij te keren. Ferry meent dat die houding die Heidegger toen aannam, nogal onzinnig en onvergeeflijk dom was. Maar zijn analyse over de techniek is werkelijk verhelderend! Een geniaal idee van een soms foute denker dus.

Moeten we Heideggers waarschuwing nu serieus nemen? Ferry meent van wel. Ferry ziet een grote uitdaging voor de huidige filosofie. Heel dikwijls gaat het modernisme – postmodernisme-debat voorbij aan erg veel wetenschappers aan tal van onderzoeksinstituten.

Het heersende wetenschapswereldje beschouwt dit filosofisch debat vaak als een voorbijgestreefd spelletje uit een andere tijd. Wetenschappers zitten vaak vast geankerd in hun vooruitgangsgeloof. Een terugkeer naar oude verhalen - laat staan een *Antigone* van Sofokles - zal voor vele wetenschappers maar weinig wijsheid aanbrenge.

Nochtans is de deconstructie niet alleen een filosofisch gegeven maar een reëel in de wereld vertonend verschijnsel. Kritisch wetenschappelijk en rationeel denken moet volgens Ferry daarom aangevuld worden met het deconstructie-denken om daarna te kunnen constateren welke naïviteiten en illusies naar boven komen. Enkel dan overwint men het hedendaags doelloze materialisme. Want dat materialisme streeft alleen maar het leuke, het goede of het harmonische in het leven na maar het biedt geen enkel antwoord op het slechte, het angstige en het disharmonische dat ons overkomt.

Voor Ferry is het geniale van Heideggers analyse zijn benadering van de techniek. Maar zijn benadering van de techniek is gewoon een voortvloeiende van zijn zoektocht naar het wezen van het zijn. Toegespitst op dit scriptieonderwerp zou je parallel met de visie over techniek eenzelfde analyse over identiteit en nationaliteit kunnen maken. Wat zou dat volgens mij duidelijk maken? In ieder geval verandert onze postmoderne wereld niet plots. We

¹¹⁸ Ibidem, 213.

¹¹⁹ R. Safranski, *Heidegger en zijn tijd* (2^e druk; Munchen 2000) 193.

blijven volgens mij een versplinterd zootje bijeen. Maar ik merk wel op dat in onze huidige wereld de behoefte groot blijft om onze identiteit en nationaliteit te bepalen. Misschien meer dan ooit. Maar zijn we dan niet, net zoals bij de wetenschap, overmoedig door dingen te verklaren die wezenlijk niet te verklaren zijn? Zijn we met andere woorden geen rationeel kader aan het scheppen zonder te weten waar het toe zou kunnen leiden?

Wat zou het betekenen moesten we onze identiteit en onze nationaliteit wel juist kunnen bepalen? Hebben we met andere woorden eigenlijk een doel voor ogen als we onze identiteit of nationaliteit zoeken? Want het is juist voor het doelloze, het niets waar Heidegger ons voor waarschuwt.

De zoektocht naar een metafysische identiteit en nationaliteit leidt ons misschien evengoed naar de afgrond. De nationalistisch geïnspireerde wereldoorlogen waren daar misschien al een uiting van.

Ferry volgt niet blindelings de filosofie van Heidegger. Hij staat anders ten opzichte van de rol die de rede speelt. De wetenschap biedt volgens Ferry zeker niet op alles een antwoord. We leven nu eenmaal in een wereld waarin moet worden geleefd met grondeloze vragen waar de wetenschap geen antwoord biedt. Maar dat betekent anderzijds dan wel dat er vragen zijn waar de wetenschap wel een antwoord op biedt. Dat is fundamenteel anders bij Heidegger. Die keert werkelijk de wetenschap de rug toe. Ferry doet dat niet en onderkent de goede dingen die de wetenschap heeft voortgebracht. Maar hij is ook attent op de kwalijke gevolgen die het objectieve denken met zich mee brengt. Met ander woorden: ook de wetenschap moet en kan streven naar harmonie.

Het streven naar deze harmonie met de natuur is een streven dat ieder individu op zich moet of kan nemen. Je eigen weg uitstippelen kan volgens Ferry derhalve een levenstaak vormen.¹²⁰ De mythologie is daarbij een hulpmiddel. Want in tegenstelling tot pure wetenschap streeft mythologie niet naar objectiviteit en zelfs niet naar de werkelijkheid als zodanig. Mythologie wijst de weg naar een geslaagd leven.¹²¹ Enkel zo kan wat harmonie in het leven verkregen worden en dat is wat momenteel in onze wereld volledig verkeerd loopt. Onze huidige wereld kent helemaal geen evenwicht en harmonie. We consumeren steeds meer. Gemakzucht slaat ongenadig toe. Televisie maakt ons hoofden leeg. Meer, meer, meer! Ferry is ervan overtuigd dat hoe meer duurzame culturele, morele en geestelijke waarden de mens meekrijgt, hoe minder hij de behoefte voelt om te kopen om te kopen of te zappen om te zappen. Dat materialisme en de daaraan verbonden hebberigheid is dodelijk voor een cultuur. De mythologie leert ons volgens Ferry de logica van het zijn boven die van het hebben te plaatsen.¹²²

¹²⁰ Luc Ferry, *Beginnen met mythologie. Wat we van de Griekse goden en helden kunnen leren* (Amsterdam 2009) 35

¹²¹ Ibidim, 17. Mythologie is wijsheid van de Grieken. De mythologie geeft de hoofdlijnen voor wat een geslaagd leven kan zijn. Dikwijls gaat het om chaos en harmonie en om de mens die zijn *natuurlijke* plaats verlaten heeft. Sommige mensen verlaten hun natuurlijke plaats uit hoogmoed. Maar dat gaat niet altijd op. Odysseus zal bijvoorbeeld ten strijde trekken zonder dat hem iets ten laste kon gelegd worden. Integendeel, hij deed er alles aan om zich van de Trojaanse oorlog te onttrekken. Eigenlijk wou Odysseus maar naar één plek, Ithaka. Daar heerste voor hem de harmonie. Zelfs de godin Calypso die Odysseus de eeuwige jeugd wenste te schenken vangt bot. Bijna onbegrijpelijk wijst Odysseus het onsterfelijke af. Ferry interpreteert dat Odysseus ervan overtuigd moet geweest zijn dat een gedelokaliseerd leven, ver van huis, zonder harmonie, buiten zijn natuurlijke plaats en aan de zelfkant van de kosmos, zelfs erger is dan de dood.

Daarmee gaat Ferry impliciet voorbij aan wat Heidegger het meest vreeswekkende vindt: de dood. Zoals we reeds hebben gezegd is de dood of de angst voor de dood eveneens een angst die je in het alledaagse leven doet vluchten. Je kan je afvragen of de heideggeriaanse angst om zich vast te leven hetzelfde betekent of tenminste dezelfde richting uitgaat als wat Ferry bedoelt met een leven zonder harmonie. Heidegger spreekt immers niet over harmonie. Alles staat bij hem in het licht van het zijn.

¹²² Ibidim, 45.

De harmonie toont voor Ferry direct de hoofdlijnen van een goed leven. Vermijden van hybris, de dood aanvaarden en leven in overeenstemming met zowel wat we werkelijk zijn als de werkelijkheid buiten ons, in harmonie met zowel onze naaste omgeving als de wereld. Dat zijn de hoogste waarden. En het zijn waarden die in onze gesecculariseerde wereld zeker niet vergeten mogen worden.¹²³ Dat het de hoogste waarden zijn, komt ondermeer ook tot uiting in de culturele betekenis van de mythen. Luc Ferry moet je niet overtuigen van het belang van de Griekse mythes.

‘De mythologie is de gemeenschappelijke traditie van een hele beschaving en een polytheïstisch religie, maar ze is eerst en voor alles ook nog een *verhalende* filosofie, een grandioze poging om een seculier antwoord te geven op de vraag naar het goede leven, door middel van levendige lessen in wereldse wijsheid die meer de vorm hebben van literatuur, poëzie en heldendichten dan van abstract geformuleerde bewijsvoeringen.¹²⁴

Het trio traditie, dichtkunst en filosofie werkte toen nog samen en de verhalende filosofie-want dat is mythologie - doet een begrip op het eigen denkvermogen en de rede. Want daar gaat het om: proberen op een heldere manier de overwinning op de angsten en uitiem de dood te overwinnen en wel met de bedoeling om zelf vrijer te worden en open te staan voor anderen, om zelf te denken en lief te hebben. Dat is volgens Ferry de diepzinnige boodschap die de heilsleer zonder God - de mythologie - in zich draagt. Deze boodschap verschilt dan ook wezenlijk met de boodschap die volgens Heidegger in de *Antigone* zit.

Ferry meent daarom dat we op zoek moeten gaan naar het goede leven en de wijsheid om het leven in overeenstemming te brengen met wat de Grieken de kosmos noemen. De kosmos is alles wat ordelijk, schoon, goed, evenwichtig en rechtvaardig is.¹²⁵ Maar waarom zouden we naar onze natuurlijke plaats streven? Omdat de Grieken ervan overtuigd zijn dat wij als mens, weliswaar een miniem deeltje, deel uit maken van die natuurlijke orde. De dood van een mens is dan simpelweg een overgang van het ene natuurlijke naar het andere natuurlijke. Met dit denkbeeld voor ogen ontsnappen ze volgens mij aan de altijd aanwezige Heideggeriaanse smart: de dood. De dood is dan niet meer definitief. Meer nog: er is niets meer definitief! Alles wordt duurzaam! Zelfs de dood is dan natuur! We moeten ons terug identificeren met de natuur. Dat is Ferry zijn boodschap. Onze identiteit bepalen we dan hoofdzakelijk met deze natuurlijke duurzaamheid in het achterhoofd. De natuur streeft altijd naar evenwicht, dat is de stelling van Ferry. Wanneer we door onze identiteit te constitueren verzeild geraken in disharmonie moeten we attent zijn dat een herstelling van het evenwicht altijd ten koste kan gaan van de mens.¹²⁶

¹²³ Ibidem, 17.

¹²⁴ Ibidem.

¹²⁵ Een simpel klein muisje is oneindig veel complexer en evenwichtiger dan bijvoorbeeld een computer. Als we bijvoorbeeld kijken naar hoe onze longen functioneren dan zien we dat deze eindeloos complexer, evenwichtiger en harmonischer werken dan één of andere machine. De longen zitten functioneel logisch ineen. En dat is zo een beetje de grondgedachte als de Grieken het hebben over de *natuurlijke* plaats die de mens moet innemen.

¹²⁶ Hannah Arendt geeft twee manieren hoe we kunnen om gaan met de dood. Ofwel overwin je de eindigheid door kinderen te krijgen. De bloedband doorgeven heet dat dan. Maar niet alleen fysiek geven we een antwoord op onze eindigheid. Opvoeding is altijd een overdracht van onszelf. Maar het krijgen van kinderen vermindert onze angst voor de dood helemaal niet. Met de dood van onze kinderen voor ogen worden we alleen maar angstiger en kwetsbaarder. Een tweede manier die eeuwigheid bij de Grieken oplevert is het heldendom. Het gaat dan niet om helden die op zoek zijn naar goedkope roem. Het gaat om helden die ontdekken dat de mens voortdurend in strijd is met de natuur en met de onsterfelijkheid van de goden. Tussen de natuur en die goden heerst bij de Grieken een eenheid. Alles wat natuur is, is duurzaam.

Ferry gaat er van uit dat er meer orde dan wanorde is en dat de natuur elke disharmonie in evenwicht brengt. Maar dat is een basisvooronderstelling. De vraag die nog altijd onbeantwoord blijft is, wat er nu overheersend is, de harmonie of de disharmonie? Het heideggeriaanse tegendeel is evengoed moeilijk te ontcrachten. Maar los van deze preoccupatie vindt Ferry wel dat Heidegger ons een boodschap meegeeft. Hij maakt ons duidelijk dat de economie en de techniek maar ook andere zijnden zinloos zijn en volledig doelloos en op hol geslagen zijn. De geschiedenis is zich momenteel volledig buiten de wil van de mens aan het voltrekken.

Heidegger hanteert een soort individuele ontologische ethiek waarbij de pluriformiteit van de samenleving gewoon genegeerd wordt. Wat natuurlijk niet werkbaar is.

Heidegger legt immers een rechtstreekse verbinding tussen hoe we als individu horen te denken en hoe we als volk horen te denken. Die overgang van een individu naar een heel volk verloopt geruisloos. In feite is dat volgens mij echter een zeer problematisch gegeven. Het veronderstelt immers vooral een gelijklopend wezenlijk denken bij dat volk. Ook Luc Ferry legt wat dat betreft teveel de nadruk op het zogezegd overheersende uniforme 'objectieve' denken. Het is volgens mij maar zeer de vraag of we in onze wereld zo uniform denken. Het getuigt anno 2011 van wereldvreemdheid. De gemeenschap is volgens mij meer dan ooit een gedifferentieerde gemeenschap. Daar lopen mensen met uiterst verscheidene denkwijzen door heen.

Je kan moeilijk beweren dat iedereen besmet is met het modernisme en het zo bekritiseerde techniek-denken. Het ultieme en door Heidegger zo gevreesde wetenschappelijke denken is zelfs maar voor een klein deel van de mensen weggelegd. Ook het christelijke of platonische denken is niet door iedereen gekend. Zelfs het reflectief denken kent niet iedereen. Om het op zijn Heideggers te zeggen: ons denken is telkens anders

Hoofdstuk 4 Conclusie

Vertrekkende van de probleemstelling van de scriptie zijn we op zoek gegaan naar hoe Heidegger de verschillen tussen de moderne en de antieke opvatting van identiteit uit de *Antigone* kon puren.

Heidegger maakt intentioneel een scheiding tussen het zijnde en het zijn. Dat noemt hij de ontologische differentie. En hij maakt ook duidelijk dat de ware identiteit bij het zijn hoort. Hij betreft er telkens Parmenides bij om te duiden dat het allemaal samenhoort. Dit samen-laten-horen dat Heidegger een gebeurtenis noemt, bepaalt ons wezen. Met het niets in het vizier is het overduidelijk dat de Grieken geen identiteit kenden, aldus Heidegger. Het wezen van de identiteit is een eigendom van de wederzijdse toe-eigening. Als we dus weten wat het zijn is, dan weten we ook wat de identiteit ervan is. Identiteit is voor hem geen begrip dat geldig is in de werkelijkheid, het geldt slechts in wezen. Dat wat wezenlijk is, is volgens hem identiek met zichzelf. Deze uiting van identiteit is de essentie van het wezenlijke, het zijn van het zijnde. Vervolgens wordt de essentie doorgegeven in de vreemdheid van de taal. De Griekse taal bezit nog potentieel om die vreemdheid, van het vreeswekkende en geweldige te laten samenkomen. De dichter roept het unheimliche op door strikte verhaallijnen te weren en een oneindige openheid na te streven. Het is echter niet meer dan een schemering. Het zijn laat zich enkel maar tonen wanneer we de zoektocht aanvatten zonder de intentie te hebben om doelgericht iets te vinden. De identiteit toont zich onverwacht. Zo kom je tot een begrip over identiteit dat niet objectief en zelfs niet subjectief is vast te stellen. Dit is Heideggers antieke opvatting van identiteit.

Heidegger ziet weinig heil in een existentiële analyse van de subjectieve identiteit. Zijn moderne opvatting van identiteit impliceert de utopie dat de mens zelf zijn eigen leven kan regelen. Dat doorprijkt hij. Het lijkt alsof de mens intentioneel enige vrijheid heeft maar finaal botst hij toch tegen externe factoren waar hij geen vat op heeft. 'Alles is beschikt', schrijft hij nog in een later bijgevoegd toevoegsel van het *Der Ister*-college.¹²⁷ Hiermee maakt hij duidelijk dat alles buiten de wil en de macht van de mens ligt. Tijdens zijn *Inleiding in de metafysica* uit 1935 kwam een meer voluntaristische en heldhaftige stem van Heidegger naar voren. Toen dacht Heidegger dat de mens nog enige potentie had om vrij te handelen. Zeven jaar later verlaat hij deze actieve benadering en gaat er meer berusting uit van zijn taal. Één van de meest typische existentiële kenmerken van een Griekse tragedie, is volgens Nussbaum echter juist die heftigheid, de extase, de ultieme diabolisering. De menselijke identiteit van Antigone krijgt met het verlaten van deze extatische denkpiste een andere, meer poëtische invulling. Daardoor verliest het strijdvaardigheid en misschien ook politieke en ethische invulling. En daar is kritiek op. We mogen volgens Nussbaum niet vervallen in berusting, wetende dat het goede te behalen is maar heel fragiel is. Ferry is het daar mee eens hoewel hij iets minder focust op risico's. Hij focust meer op een geslaagd leven. Dat geslaagd leven staat nog iets hoger dan het streven naar harmonie. Zijn voorbeeld van Odysseus toont aan dat het leven zonder disharmonie maar heel saai zou zijn. Risico's horen gewoon bij het leven en kruiden het leven. Ferry toont overtuigend aan dat één of andere vorm van individualiteit en persoonlijkheid bij de Grieken van geen tel was. Om goed te leven en de wijsheid om het leven in overeenstemming te brengen met wat de Grieken de kosmos noemen heb je geen persoonlijkheid nodig. Die kosmos is een gegeven waar de mensen zich naar moeten richten.

¹²⁷ R. Safranski, *Heidegger en zijn tijd* (2^e druk; Munchen 2000) 365.

De natuurlijke plaats in de kosmos is de plaats waar evenwicht tussen chaos en harmonie heerst. Maar daar waar mensen zijn, is er bijna per definitie disharmonie. Het grootste minpunt van Heideggers visie is door Martha Nussbaum en Luc Ferry blootgelegd. Zijn invulling van het zijn is een zeer individuele zaak en houdt geen rekening met wat er leeft binnen een gemeenschap. Zoals al gezegd neemt de dichter best een passieve houding aan om zijn verborgen identiteit te voorschijn laten komen. Martha Nussbaum en Ferry vinden die passieve houding maar onzin.

Heidegger haalt zijn inspiratie bij Sofokles en dat is niet verwonderlijk. De tragedie keert zich volgens de filosoof Ger Groot immers tegen het politiek-ethische dat in zijn absolutisme nu juist de ideaaltypische ontkenning van de beperktheid is die de tragedie aanwijst. De zo nagestreefde absoluutheid is ons niet gegeven!¹²⁸ Want zo absoluut ziet Heidegger het niet. Want het zijn heeft alles maar ook niets te maken met identiteit! Heidegger viseert het niets en het zijnde. Heidegger laat zien dat zowel traditioneel metafysische als immanente visies leiden tot het niets. Mensen hebben graag dat iets betekenis heeft. Maar er is eerder niets dan iets. Mensen kunnen slecht om met het niets. Ze worden angstig als ze geen houvast hebben, want er is niets. Het niets is ook niet te beheersen. Dit vreemde karakter van het niets komt tot uiting in het vreeswekkende en het geweldige. Ook bij de invulling van het begrip identiteit is dit vreemd karakter aanwezig. Maar het niets komt ook op een andere manier tot uiting. Het niets zit evident in de dood vervat, maar eveneens in het leven. Het doelloze in het leven is eveneens een niets in ons leven!¹²⁹ Dit doelloze manifesteert zich ook wanneer we het over identiteit hebben. Dit is uiteindelijk Heideggers dubbele insteek van het *niets* maar indirect ook van identiteit. Dat noemt Heidegger de uiterste grenzen. Wanneer Dr. Elisabeth den Hartog van de Open Universiteit het over de herijking van de noties van individualiteit, subjectiviteit en authenticiteit heeft, moeten we beseffen dat dit eveneens zijnden zijn. In onze wereld geven we aldus een invulling van identiteit zonder te weten waar het toe zou kunnen leiden en wat het betekent. Heidegger maakte ons attent op het niets daarachter en het doelloze ervan. Heidegger zal voor de invulling van identiteit dan ook nooit een exact antwoord geven. Voor aanhangers van de logica of het positivisme zijn Heideggers antwoorden veel te mager. Maar voor ondermeer Steiner zijn ze geweldig stimulerend en wonderlijk.¹³⁰

Heidegger heeft mijn inziens twee geniale bijdragen geleverd aan de filosofie. Een eerste essentieel element is de nadruk op het irrationele en het a-logische en zijn afkeer van het wetenschappelijke denken. Je bent als mens meer dan wat je weet en denkt. Voor de nadere bepaling van identiteit is dit een belangrijk aspect. We leggen in onze maatschappij immers heel veel nadruk op de kennis van een persoon en hoe je denkt.¹³¹

¹²⁸ Ger groot, 'Ramkoers: Antigone tegenover Kreon' in: P. Vanden Berghe, W. Lemmens, J. Taels, *Tragisch. Over tragiek en ethiek in de 21^e eeuw*, (Budel 2005) 23.

¹²⁹ Dat is het geniale van Heidegger dat Ferry beaamde. Maar Ferry heeft vooral veel lof voor Heidegger wanneer het gaat over het *niets* en de techniek.

¹³⁰ G. Steiner, *Martin Heidegger. Monografieën* (Kampen 1994) 171-172.

¹³¹ Het IQ wordt nog altijd veel hoger geschat dan het EQ. Maar wat erger is: we tolereren de gevolgen. We vinden het immers niet normaal dat rijke of mooie of blanke mensen veel meer kansen krijgen dan arme of lelijke of zwarte mensen. Maar we vinden het wel normaal dat mensen op basis van hun diploma worden gediscrimineerd. Dan plots is er wel differentie en mag het. Waarom zou het hebben van logische kennis wel een graadmeter mogen zijn om differentie te meten? Wanneer mensen hun eigen identiteit invullen dan speelt het geven of men nu slim of dom is nog altijd een grote rol.

Een andere essentiële positieve bijdrage tot de filosofie, is zijn waarschuwing voor de onbeheersbaarheid van de techniek en bij uitbreiding misschien ook die van andere zijnden, inclusief de invulling van het begrip identiteit! Ook hier komt de waarschuwing terug. Een door de rede bepaalde metafysische identiteit ons ook naar het niets.

Menigeen worstelt met zijn identiteit en er bestaat nood om identiteit te herdefiniëren. Heidegger maakt zich ervan af door te zeggen dat de oude Grieken geen identiteit hadden. Afgezien of dat waar is, kan je moeilijk beweren dat identiteit niet aanwezig is in onze huidige wereld. Heideggers passiviteit en ontkenning van de huidige werkelijkheid wekt ergernis op. Heidegger beperkt de zin van Heraclitus polemos (oorlog) tot een oppositioneel passief conflict met de rede dat noodzakelijkerwijs ontstaat binnen het wezenlijke. Daarmee gaat hij volgens Nussbaum wel voorbij aan één van de meest essentiële onderdelen van de Griekse tragedie. Daar gaat de held steeds maar actief de confrontatie aan met het lot. Nussbaum meent oprecht dat de mens actief zijn lot in handen kan en moet nemen. Zo kan aldus Nussbaum de tragedie toch ten dele vermeden worden. De manier waarop Heidegger de Griekse tragedie ontleedt, laat volgens Ferry bij uitstek zien hoe mensen zoals onder andere Nussbaum altijd proberen om de loop van de geschiedenis zo veel mogelijk te beheersen. Het lijkt er immers op dat de mens alle risico's die zijn geluk kunnen bederven wil uitschakelen, zonder dat dit doel ooit kan verwezenlijkt worden.

Uitleidend kunnen we concluderen dat Heidegger de Antigone niet benadert als een toneelstuk waar sociale interacties de hoofdrol spelen. Hij gebruikt het stuk enkel om zijn metafysica te verduidelijken. Hij benadert de mens als het meest vreeswekkende en wel omdat zijn omgeving en de mens zelf daarvoor zorgen. De mens komt nooit thuis. Daar is hij niet toe in staat. Nussbaum en Ferry menen dat thuiskomen in onze vertrouwde omgeving enigszins toch kan en dat is noodzakelijk om een goed leven te leiden. Deze controle op de natuur hekelte Heidegger want hij meent dat we altijd heen en weer bewegen tussen de bedreigende omgeving en onze vertrouwde omgeving. En dit zonder er controle over te hebben. Zijn Griekse vertaling van pantoporos, aporos is duidelijk. De mens draait en keert zich in alle richtingen, maar er is uiteindelijk geen uitweg want alles draait uit op het niets.

Het Dasein is de gebeurende angstwekkendheid en deze angst constitueert onze identiteit. Want ook onze ware identiteit is leeg. Onze identiteit domineren we en vervolgens verliezen we ze. Keer op keer.

Het onberekenbare domineert bij Heidegger en het wetenschappelijke en berekenbare is uiteindelijk van geen tel. Er is dus ook geen beredeneerde identiteit! Nussbaum en Ferry menen dat de menselijke hybris de bron is van alle kwaad en dat is voor hen de kernboodschap uit *de Antigone*. De mens beschikt finaal over zijn identiteit maar moet rekening houden met toevalligheden. Maar deze moralistische boodschap ontgaat Heidegger toch. Hij vindt deze hybris bij de mens juist nodig om de uiterste grenzen af te tasten. En daarbij: hybris is dan een verkeerd woord om de mens te kenschetsen. Hybris is een woord dat door de mens zelf is 'beladen'. Het deïnon is het juiste woord, en die gaat gewoon zijn eigen weg!

5 Literatuurlijst

Primaire literatuur

Twee bronnen vormen het uitgangspunt van de scriptie omdat hier Heidegger commentaar levert op de Antigone van Sofokles.

- Martin Heidegger, *Inleiding in de metafysica* (Nijmegen 1997)
- Martin Heidegger, Zweiter teil Die griechische Deutung des Menschen in Sofokles' Antigone in: *Gesamtausgabe II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944 Band 53 Hölderlins Hymne "Der Ister"* (Frankfurt am Main 1984)

Overige primaire literatuur

- Luc Ferry, *Beginnen met filosofie. Met andere ogen kijken naar je leven* (Amsterdam 2006)
- Luc Ferry, *Beginnen met mythologie. Wat we van de Griekse goden en helden kunnen leren* (Amsterdam 2009)
- Martha Nussbaum, *De breekbaarheid van het goede, Geluk en ethiek in de Griekse filosofie en literatuur* (Amsterdam 2006)
- Martin Heidegger, *Brief over het humanisme* (Tielt 1975)
- Martin Heidegger, *De grondvraag van de metafysica*
- Martin Heidegger, *De oorsprong van het kunstwerk* (Amsterdam 1996)
- Martin Heidegger, *Identiteit en differentie* (Amsterdam 2001)
- Martin Heidegger, *Over het wezen van de grond* (Damon 2001)
- Martin Heidegger, *Wat is dat filosofie?* (Tielt 1970)
- Martin Heidegger, *Wat is metafysica* (Tielt 1970)
- Martin Heidegger, *Zijn en tijd* (Nijmegen 1998)

Secundaire literatuur gericht op de Antigone

- Charles Segal, *Tragedy and civilization: an interpretation of Sophocles* (Oklohoma 1993)
- Frank van de Veire, *Als in een donkere spiegel* (Amsterdam 2002)
- George Steiner, *Antigones: the Antigone myth in western literature, art and thought* (Oxford 1986)
- Georg Misch , *A History of Autobiography in Antiquity* (London 2003)
- J. C. Kamerbeek, *Sophocles' Antigone* (Leiden 1972)
- Johan Boonen, *Sofokles: Antigone* (Leuven 2002)
- Joke J. Hermsen, *Heimwee naar de mens* (2003)
- Kees Schuyt en C J M Schuyt, *Steunberen van de samenleving, sociologische essays* (Amsterdam 2006)
- Martha Craven Nussbaum, *Sophocles' antigone: conflict, vision, and simplification in: The fragility of goodness* (Cambridge 1986)
- Mary Whitlock Blundell, *Sophocles' Antigone* (1998)
- Paul Ricœur, *Lectures III: Aux frontières de la philosophie* (Paris 1994)
- P. Vanden Berghe, W. Lemmens, J. Taels, *Tragisch. Over tragiek en ethiek in de 21e eeuw* (Budel 2005)
- Sytze Wiersma, *Antigone in Sleutelwerken: een letterkundig alfabet* (Utrecht 1993)
- Th. C. W. Oudemans en P.M.H. Lardinois, *Tragic Ambiguity: Anthropology, Philosophy and sophocles' Antigone* (Leiden 1987)

Andere secundaire literatuur

- A. Verbrugge, *De verwaarlozing van het zijnde* (Nijmegen 2001)
- Beda Alleman, Höderlin und Heidegger (Freiburg 1954)
- Charles Vergeer, *Op zoek naar identiteit* (Tilburg 2000)
- C. Taylor, "Heidegger, Language, and Ecology", in: H.L. Dreyfus, H. Hall eds., *Heidegger. A Critical Reader* (Oxford 1993)
- E. Kuypers, *Over Heidegger gesproken* (Leiden 1993)
- George Joseph Seidel, *Martin Heidegger and the Pre-Socratics* (Lincoln 1964)
- George Steiner, *Martin Heidegger* (Kampen 1994)
- Gerard Visser, *Nietzsche & Heidegger: een confrontatie* (Nijmegen 1989)
- Gerben Meynen, *Vrijheid en tijd* (Nieuwegein 2005)
- Jacob Van Sluis, *Denkwegen en dwaalwegen* (Nieuwegein 1997)
- James Perotti, *Heidegger on the divine* (Ohio 1974)
- Jozef Van de Wiele, *Zijnswaarheid en onverborgenheid* (Leuven 1964)
- Karin De Boer, *Denken in het licht van de tijd*, Heideggers tweestrijd met Hegel (Assen 1997)
- Konrad Paul Liessmann, *De grote filosofen en hun problemen* (Amersfoort 1998)
- Luc Ferry en Alain Renaut, *Système et critique: Essais sur la critique de la raison dans la philosophie contemporaine*
- Marc Van den Bossche & Chris Bremmers, Otto Pöggeler, Tinneke Beeckman, Vincent Blok, Chris Bremmers, Alfred Denker, Dirk Derom, Elisabeth den Hartog-de Haas, Gert-Jan van der Heiden, Gerben Meynen, Robrecht Vandemeulebroecke, Marc Van den Bossche, Ben Vedder, *De actualiteit van Martin Heideggers 'Zijn en tijd'* (Nieuwegein 2007)
- Michael Inwood, *Heidegger* (Rotterdam 2000)
- O. Pöggeler, *Neue Wege mit Heidegger* (Freiburg, München 1992)
- R. Rorty, *Essays on Heidegger and others* (Cambridge 1991)
- Rudiger Safranski, *Heidegger en zijn tijd* (2000)
- Samuel Ijsseling, *De God van denkers en dichters* (Amsterdam 1997)
- Samuel Ijsseling, *Heidegger denken en danken geven en zijn* (Antwerpen 1964)
- Willy Coolsaet, *De hedendaagse filosofie tot het bittere einde doordacht* (Antwerpen 2006)