

« Das Schwierige liegt in der Sprache »

Over de taal van Heidegger

Promotor: Prof. dr. G. Van Eekert

Eindverhandeling voorgelegd met het oog op het behalen van de
graad van licentiaat in de wijsbegeerte

Geert Gooskens

Academiejaar 2006 – 2007

VOORWOORD	4
INLEIDING	6
HOOFDSTUK 1 - OVER NIETS GESPROKEN	10
1.1 HET NIETS EN DE DIFFERENTIE	11
1.1.1 Vervallenheid en angst.....	11
1.1.2 Het niets als mogelijksvoorwaarde.....	13
1.2 OPSCHUDDING OM NIETS.....	14
1.2.1 Rudolf Carnap en de logische syntax.....	14
1.2.1.1 De logische syntax en het niets	15
1.2.1.2 De logische syntax en het zijn	17
1.2.2 Ernst Tugendhat en de <i>ordinary-language</i>	19
1.2.2.1 De natuurlijke taal en het niets.....	20
1.2.2.2 De natuurlijke taal en het zijn	21
1.3 VRAAG EN ANTWOORD	22
1.3.1 Vragen naar het zijn	23
1.3.2 Propositie en vraag.....	24
1.3.3 Vraag en antwoord.....	26
1.4 BUITEN-GEWOON VRAGEN.....	27
HOOFDSTUK 2 - IN DE GREEP VAN HET WOORD	29
2.1 DUIDELIJKE TAAL.....	31
2.1.1 Gepraat	31
2.1.2 Informatie	32
2.1.3 Zijnsvergetelheid.....	36
2.2 HET LUISTERENDE SCHRIJVEN EN DE ZIJNSVRAAG	39
2.2.1 Luisterend schrijven?	40
2.2.1.1 Laten-zijn versus geweld	40
2.2.1.2 A-lētheia: een weg uit de ‘dichotomie’	42
2.2.1.3 Verzwegen rest.....	44
2.2.2 De zijnsvraag	45
2.3 EEN FILOSOFIE VAN DE TAAL	46

HOOFDSTUK 3 - DICHTEN, DENKEN EN ON-VERBORGENHEID	49
3.1 WAT HEET DICHTEN?	51
3.1.1 Dichterlijk scheppen.....	51
3.1.2 De poëzie als grootste kunst	53
3.1.3 Wat heet dichten?.....	55
3.2 DICHTEN EN DENKEN	57
3.2.1 Denkend bewaren.....	57
3.2.2 On-dichterlijk ontwerpen	59
3.2.3 Een daadkrachtig woord.....	62
3.3 DE WAARHEID VAN HET ZIJNDE / DE WAARHEID VAN HET ZIJN	66
 HOOFDSTUK 4 - DE TAAL VAN HET VERLANGEN	 69
4.1 METAFYSICA ALS GRAMMATICA.....	71
4.2 ONTSNAPPINGSROUTES	74
4.2.1 Route een: de ‘kreuzweise Durchstreichung’	74
4.2.2 Route twee: de tautologie	76
4.2.3 Impasse.....	78
4.3 DE TAAL VAN HET VERLANGEN.....	79
4.3.1 De structuur van het verlangen	80
4.3.2 Heideggers verlangende schrijven	81
4.3.3 Openbaring zonder openbaring.....	83
4.4 EEN LEEG VAT	86
 NAWOORD - HEIDEGGER LEZEN	 88
 BIBLIOGRAFIE	 91

VOORWOORD

Aan het schrijven van deze thesis over Heideggers taal is een lange periode van lezen vooraf gegaan. Het gaat om een weg die enkele jaren geleden haar aanvang nam met een lectuur van de voordracht *Was heißt Denken?*. Deze lectuur betekende niet alleen een eerste ontmoeting met het denken van Heidegger, maar ook de kennismaking met diens wonderlijke taalgebruik; met een spreken dat verwondert. Het voorliggende onderzoek is aan deze verwondering ontsproten.

Deze verhandeling is niet geschreven met de intentie de verwondering die Heideggers taalgebruik oproept op te heffen in een weten. Veeleer was het de bedoeling de vreemdheid van dit taalgebruik te laten verschijnen. De lezer zal dan ook tevergeefs zoeken naar een systematische analyse van Heideggers taal, die ieder aspect ervan onderzoekt en van een verklaring voorziet. Een dergelijk procédé zou Heideggers taalgebruik namelijk begrijpelijk maken op een manier waarop het ons onmogelijk nog zou kunnen bevreemden en aanstoten. Als we willen dat Heideggers taal een aanleiding blijft om zelf te denken, moet deze taal in zeker opzicht onbegrijpelijk blijven. Want het is juist de onbegrijpelijkheid die verwondert en aanzet tot denken. Het is de plicht van de denkers, zelfs van de kleinsten onder hen, deze oorsprong en aanvang van het denken levend te houden. De voorliggende thesis probeert aan deze verplichting te beantwoorden door de vreemdheid van dat wat verwondert te articuleren.

Belangrijk voor de totstandkoming van deze tekst waren de gesprekken met mijn promotor Prof. dr. G. Van Eekert. Ik ben hem in het bijzonder dankbaar voor zijn kordate optreden toen de titel van de voorliggende verhandeling niet alleen op de taal van Heidegger, maar ook op mijn eigen schrijven toepasbaar werd. Daarnaast ben ik dank verschuldigd aan Prof. dr. K. Verrycken wiens college over Plato's *Symposium* mij gevoelig heeft gemaakt voor het erotische wezen van de filosofie en daarmee voor een dionysisch moment in al het redelijke streven naar waarheid en wijsheid. Dat dit inzicht mijn interpretatie van Heideggers teksten in sterke mate heeft bepaald, mag blijken uit het laatste hoofdstuk van deze verhandeling.

Afkortingen van geciteerde werken

ED	<i>Aus der Erfahrung des Denkens</i>
EHD	<i>Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung</i>
EM	<i>Einführung in die Metaphysik</i>
G	<i>Gelassenheit</i>
GA 15	<i>Seminare</i>
GA 50	<i>Einleitung in die Philosophie</i>
GA 52	<i>Hölderlins Hymne 'Andenken'</i>
GA 59	<i>Die Geschichte des Seyns</i>
H	<i>Holzwege</i>
ID	<i>Identität und Differenz</i>
SZ	<i>Sein und Zeit</i>
UK	<i>Der Ursprung des Kunstwerkes</i>
US	<i>Unterwegs zur Sprache</i>
USTS	<i>Überlieferte Sprache und technische Sprache</i>
VA	<i>Vorträge und Aufsätze</i>
W	<i>Wegmarken</i>
WhD	<i>Was heißt Denken?</i>

INLEIDING

Martin Heidegger heeft de *limpidité* van de taal teruggewonnen.¹ Dit compliment, afkomstig van Paul Celan, wekt enigszins verwondering. Heideggers oeuvre staat immers te boek als een oeuvre dat, juist omwille van het ondoorzichtige taalgebruik, moeilijk toegankelijk is.

Celans lof lijkt enigszins misplaatst, vooral als blijkt de andere auteurs überhaupt geen goed woord voor Heideggers taal overhebben. Het zou gaan om een *Jargon der Eigentlichkeit*, om een taal die staat voor irrationalisme en mystificatie van de *Heimat* (Adorno).² Andere critici plaatsen dan weer vraagtekens bij de verwijzende kracht van deze taal en vragen zich af of het wel een taal in eigenlijke zin betreft. (Carnap).³

De appreciatie van Heideggers taalgebruik neemt bij Adorno en Carnap de vorm van een depreciatie aan, een depreciatie die niet alleen dit taalgebruik geldt, maar tevens het denken dat ermee verbonden is. Dat is een belangrijk gegeven, omdat het wijst op de verwevenheid van deze taal met Heideggers denken. Adorno en Carnap thematiseren die verbondenheid *via negativa* door met Heideggers taal ook zijn denken te verwerpen. Juist de criticasters richten zo de aandacht op Heideggers taal als iets waarmee zijn denken staat of valt.

Daarmee bevestigen ze een intuïtie waaraan geen enkele lezer van Heideggers werk zich kan onttrekken, namelijk de intuïtie dat diens taalgebruik een filosofische motivatie heeft, dat het op één of andere manier samenhangt met zijn denken. Maar waarin bestaat deze verwevenheid van Heideggers taal en denken dan precies?

Het ligt het meest voor de hand uit te gaan van een relatie tussen Heideggers taalgebruik en zijn denken over taal. In dat geval veronderstellen we dat dit taalgebruik door bepaalde theoretische inzichten in het wezen van de taal wordt aangestuurd en kan de vraag rijzen of Heidegger in zijn eigen geschriften recht door aan die inzichten.⁴ Het is echter maar de vraag of het probleem dat Heideggers taal stelt zo werkelijk kan verschijnen. Die taal wordt hier namelijk gereduceerd tot een bepaald denken, tot een denken over taal zoals dat zijn weerslag krijgt in een geschrift als *Unterwegs zur Sprache*. Heideggers taal is dan maar interessant voor zover ze de uitdrukking is van deze 'taalfilosofie'. Zo wordt het probleem van Heideggers taal buiten het centrum van de filosofische belangstelling geplaatst. Het zou om een epifenomeen

¹ Celan wordt geciteerd in: Pöggeler, O., *Spur des Worts: zur Lyrik Paul Celans*, München, Freiburg, 1986, p. 250: "Im Unterschied, zu solchen, die sich an seiner Ausdrucksweise stoßen, sehe ich in Heidegger denjenigen, der der Sprache wieder ihre limpidité zurückgewonnen hat."

² Adorno, Th., *Jargon der Eigentlichkeit: zur deutschen Ideologie*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1971. Vgl. ook: Schäfer, M., *Schmerz zum Mitsein*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2003, p. 16

³ Carnap R., 'Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache', *Erkenntnis*, 1931 (no. 2), p. 219-241

⁴ Gosetti-Ferencei, J., *Heidegger, Hölderlin, and the subject of poetic language*, NY, Fordham UP, 2004, p. 6-10

gaan, om een bijproduct dat terug te voeren is op iets meer wezenlijks, namelijk op een denken *over* taal. Dat een dergelijke reductie niet gerechtvaardigd is, blijkt uit een beroemde uitspraak van Heidegger:

“Alle Denkwege führen, mehr oder weniger vernehmbar, auf eine ungewöhnliche Weise durch die Sprache.”⁵

De taal is nooit louter supplementair aan een denkweg, maar veeleer het element waarin al het denken, ook dat van Heidegger, gebeurt. Het denken van Heidegger heeft maar één zaak: het zijn. Het zijn is in de traditie van de metafysica vergeten, niet omdat men nooit over ‘het zijn’ gesproken heeft, maar omdat het zijn telkens als een zijnde is voorgesteld. Zo is de metafysica feitelijk een fysica gebleven: een wetenschap van het zijnde.⁶ Heidegger doet een poging om boven deze meta-fysica uit te stijgen door het zijn als zijn ter sprake te brengen.

Zo openbaart de taal zich als de plek waar de metafysica overwonnen moet worden. Aan de metafysica komt een einde wanneer er een schrijven oprijst dat het zijn niet als een zijnde voorstelt. De taal is dus het *strijdtoneel* waarop Heideggers denkpoging ofwel zegeviert, ofwel ten onder gaat. Zijn gehele denken staat of valt met de mogelijkheid de taal iets te laat zeggen wat tot nu ongezegd is gebleven, niet vanwege een persoonlijk onvermogen van de westerse denkers, maar omdat het ongezegde iets is dat aan ‘gene zijde van het zijnde ligt’, iets dat nooit aanwezig kan zijn en zich daarom principieel verbergt.

De vraag die zowel deze verhandeling als ook Heideggers gehele denken beheerst, is hoe je iets ter sprake brengt dat zich aan de orde van het aanwezige onttrekt. Hoe kun je schrijven over iets dat er helemaal niet is en er ook nooit kan zijn? Is het mogelijk om zomaar over het zijn te schrijven, of moet hier een langdurig en onzeker gevecht met de taal aan voorafgaan? Komt Heidegger als overwinnaar of verliezer uit dit gevecht? Deze vragen kunnen niet met een eenvoudig ja of nee worden beantwoord. Het is zelfs nog maar de vraag of Heidegger het strijdperk van de taal ooit verlaten heeft.

Met de beantwoording van de hierboven geformuleerde vragen kan tevens een licht worden geworpen op het compliment van Celan. Dit compliment leek op het eerste gezicht misplaatst, maar moeten ons blijven vastklampen aan onze ingeving? Dat die soms bedrieglijk is, blijkt uit een citaat van Heidegger over Heraclitus:

⁵ VA, p. 9

⁶ EM, p. 65: “...die Meta-physik als ‘Physik’...”

“Heraklit heißt ‘der Dunkle’. Aber er ist der Lichte. Denn er sagt das Lichtende, indem er versucht, dessen Scheinen in die Sprache des Denkens hervorzurufen.”⁷

Als we ‘Heraclitus’ vervangen voor ‘Heidegger’ zou dit citaat een goed motto voor deze verhandeling zijn. Het zou ons ertoe aansporen onze mening over de misplaatstheid van Celans compliment te herzien. Men noemt ook Heidegger ‘der Dunkle’, maar hij is ‘der Lichte’ omdat hij de zaak van het denken aanwezig probeert te maken in een bedachtzaam zeggen. Kan Heidegger het zijn als zijn zeggen, of blijft het bij ‘versuchen’ en ‘suchen’?

In de volgende hoofdstukken van deze verhandeling zullen verschillende subvragen worden uitgewerkt, die aansluiten bij de meer algemene vragen die in deze inleiding geformuleerd zijn. Door de ontwikkeling van deze subvragen krijgen we een beter zicht op Heideggers posities en strategieën op het strijdtoneel van de taal.

Het eerste hoofdstuk is een proloog die zich uiteenzet met de taalanalytische kritieken op Heidegger schrijven. Critici als Carnap en Tugendhat zullen argumenteren dat ieder discours over het andere-dan-het-zijnde zinloos is. Deze kritiek zal worden gepareerd met behulp van het onderscheid tussen de propositie en de vraag. Er zal worden aangetoond dat Heideggers schrijven uiting geeft aan een buitengewoon vragen dat, anders dan het gewone vragen, een beweging voltrekt van het vertrouwde naar het bevreemdende.

In het tweede hoofdstuk zal het gaan om de relatie tussen de zijnsvergetelheid en een bepaald taalgebruik, dat door Heidegger een ‘misbruik’ wordt genoemd. Zo stelt zich de vraag of zich in Heideggers schrijven een taalgebruik realiseert dat geen misbruik is. Er blijkt een spanning aan het werk te zijn in Heideggers discours: enerzijds staat het een respectvolle omgang met de taal voor, maar anderzijds gaat het met een enorm geweld tekeer tegen overgeleverde teksten en woorden. Aangetoond zal worden dat deze twee tendensen samen te denken zijn en hoe zich in deze spanning een luisterend schrijven realiseert. Dat schrijven is niet meer exclusief gericht op het domein van aanwezige, maar opent een afgrond in al te bekende begrippen.

Het derde hoofdstuk opent met de vraag naar de verhouding van denken en dichten; twee vormen van spreken die niet uit zijn op het afbeelden van het zijnde. Daardoor rijst de vraag hoe denken en dichten zich dan wel tot de realiteit verhouden. Uitgaande van een aanwijzing uit Heideggers *Brief über den Humanismus* zullen het dichterlijke en het denkende zeggen als een ‘volbrengen’ worden getypeerd. Er zal worden aangetoond dat Heideggers schrijven over

⁷ VA p. 250

de techniek geen mimetisch discours is, maar een zeggen dat iets voleindt en daarom een handelen is.

Ten slotte zal in hoofdstuk vier worden ingegaan op Heideggers poging het zijn als zijn ter sprake te brengen. De verschillende strategieën die Heidegger daartoe ontplooit, zullen kritisch worden geëvalueerd. Zo zal duidelijk worden dat de poging om het zijn zelf te zeggen onmogelijk kan slagen. Daardoor verschijnt Heideggers schrijven over het zijn als zijn als een schrijven dat getekend wordt door een structureel tekort. Dit tekort zal worden aangegrepen om Heideggers taal als een taal van het verlangen typeren. Er zal worden aangetoond hoe de taal van het verlangen de openbaring van het zijn onrechtstreeks bewerkt. Het zal echter om een dubbelzinnige openbaring blijken te gaan, om een openbaring zonder openbaring.

HOOFDSTUK 1 - OVER NIETS GESPROKEN

Heidegger gebruikt in zijn geschriften een taal die de lezer voor raadsels stelt. Een taal die meer vragen oproept dan ze beantwoordt. Wat moeten we immers aanvangen met uitspraken als: “Das Nichts nichtet unausgesetzt” of “Die Sprache spricht”?⁸ Hoe krijgen we greep op de typisch heideggeriaanse woorden ‘Ge-stell’, ‘Unverborgenheit’ en ‘Geviert’?⁹ Waarom wordt het woord ‘zijn’ in de tekst *Zur Seinsfrage* doorgekruist?¹⁰ Wat moeten we ons überhaupt voorstellen bij Heideggers schrijven over ‘het zijn’?

Het is allesbehalve duidelijk wat Heideggers colleges, voordrachten en boeken ons precies willen vertellen. Wat wel vaststaat, is dat aan de onthulling daarvan een moeizaam proces van interpretatie vooraf zal moeten gaan. Een proces waarin we proberen steunpunten te vinden in Heideggers vreemde taalgebruik.

Maar moeten we ons die moeite wel getroosten? Is het immers niet mogelijk dat de duisterheid van Heideggers taal niet zozeer uitdrukking geeft aan een onpeilbare diepte, als wel aan een totale nietszeggendheid? Hiermee rijst de verdenking dat Heideggers taal een rookgordijn is. Een taal die haar eigen gebrek aan betekenis probeert te maskeren. Gewichtig klinkende formules wekken de indruk iets zeer belangrijks uit te drukken, maar doen ze dat ook werkelijk?

Met deze verdenking dient rekening gehouden te worden. Deze thesis stelt zich tot doel iets te zeggen over het taalgebruik van Heidegger, en specifiek, over de filosofische betekenis van dat gebruik. Het zal worden gethematiserd als iets dat zelf filosofische relevantie bezit en niet louter supplementair is aan het denken dat het uitdrukt.

Om tot dit eigenlijke thema te komen, moeten eerst twee obstakels uit de weg geruimd worden. Twee taalanalytische kritieken op Heideggers schrijven, geformuleerd door Rudolf Carnap en Ernst Tugendhat. Beiden bieden een uitgewerkte en beargumenteerde versie van de intuïtie dat Heideggers schrijven eigenlijk nietszeggend is.

Als dat inderdaad zo is, vervalt de noodzaak aan te tonen wat de filosofische relevantie van Heideggers taalgebruik is. Sterker nog, een dergelijk project wordt dan zelfs onmogelijk. Het voorliggende hoofdstuk kan dan ook worden opgevat als een proloog, als een voorwoord dat de kritiek op Heideggers schrijven in kaart brengt en probeert te ontzenuwen. Alleen op die manier kan een weg gebaad worden naar het eigenlijke thema van deze verhandeling. Zal deze reddingspoging slagen?

⁸ Vgl. respectievelijk: W, p. 116 & US, p. 12

⁹ Vgl. respectievelijk: VA, p. 23, UK, p. 48 & VA, p. 166

¹⁰ W, p. 411

1.1 HET NIETS EN DE DIFFERENTIE

Om de kritiek op Heideggers taal te kunnen begrijpen, moet eerst en vooral duidelijk worden wat zijn critici precies afwijzen. Hiertoe zal Heideggers inaugurele rede *Was ist Metaphysik?* worden besproken.¹¹ In deze tekst uit 1929 staat het fenomeen van de angst centraal. De angst werd al in *Sein und Zeit* geanalyseerd, en wel als de grondstemming waarin de onbepaaldheid van de dood zich ontsluit.¹² De angst brengt het *Dasein* voor zijn eigen nietigheid.¹³

In *Was ist Metaphysik?* vindt een verschuiving plaats in deze definitie. De angst brengt ons niet zozeer voor onze *eigen* nietigheid, maar veeleer voor een niets zonder meer. Zo wordt de fenomenologie van de angst aanleiding om over ‘het niets’ te spreken. Het niets is ‘iets’ dat zich van al het zijnde onderscheidt.

Heideggers schrijven over ‘het niets’ zal door zowel Carnap als Tugendhat kritisch worden geëvalueerd. Maar wat staat er met dit schrijven op precies het spel? Wat wil Heidegger met het woordje ‘niets’ ter sprake brengen? En waarin bestaat de grondstemming van de angst waarin het zich ontsluit?

1.1.1 Vervallenheid en angst

Het *Dasein* gaat altijd al op in het zijnde waardoor het omringd wordt. Dit wordt in *Sein und Zeit* de ‘vervallenheid’ genoemd.¹⁴ In de alledaagse omgang met de wereld richten we ons telkens op dit of dat zijnde. Dat geldt niet alleen voor onze praktische omgang met de dingen, maar ook voor het theoretische beschouwen ervan in de wetenschap.

De wetenschapper richt zich op een specifiek domein van het zijnde. Hij maakt een bepaald zijnde tot object van zijn onderzoek. In de medische wetenschap is dat het menselijk lichaam, in de theologie het heilige. Hoe verschillend ook, de wetenschappen hebben één ding met elkaar gemeen: ze willen iets zeggen over een welbepaald zijnde. Dat geldt zelfs voor de klassieke metafysica. De metafysicus is de wetenschapper die het zijnde in het algemeen, dat wil zeggen het zijnde als zijnde, wil begrijpen. Ook de metafysica verlaat, als wetenschap van het zijnde zondermeer, nooit de orde van het aanwezige. De metafysica vraagt nooit naar ‘iets’ dat anders is dan het zijnde. In de wetenschappelijke praxis wil het *Dasein* het zijnde verklaren of verstaan en verder - *niets*.¹⁵

¹¹ Deze lezing werd in 1929 gehouden ter gelegenheid van Heideggers benoeming tot hoogleraar aan de universiteit van Freiburg en is opgenomen in de *Wegmarken* (p. 103 - 122)

¹² SZ, p. 308: “Die Unbestimmtheit des Todes erschließt sich ursprünglich in der Angst.”

¹³ SZ, p. 308: “Das Nichts, davor die Angst bringt, enthüllt die Nichtigkeit, die das Dasein in seinem *Grunde* bestimmt...”

¹⁴ SZ, § 38

¹⁵ W, p. 105: “... nur das Seiende, und sonst – nichts; das Seiende allein, und weiter – nichts; das Seiende einzig und darüber hinaus – nichts.”

Hoe staat het met dit niets?¹⁶ Deze vraag is voor de wetenschap een gruwel. Ze wil van ‘het niets’ niets weten en beschouwt het als een fantasma.¹⁷ Deze mening deelt ze met het gezond verstand. Kennis ontstaat toch juist waar we adequate kennis over het zijnde proberen te vergaren? Waarom zou de filosofie zich bezighouden met iets dat er helemaal niet is?

Heidegger merkt op dat de wetenschap zelf een beroep doet op ‘het niets’ als ze haar wezen uitspreekt en stelt dat ze het zijnde ondervraagt en verder – *niets*. Dit niets bevindt zich in de marge, maar is tegelijkertijd fundamenteel. Het niets markeert namelijk de grens van de vervallen omgang met het zijnde. In de vervallenheid betrekken we ons op het zijnde en verder op *niets*. Telkens als we ons met het zijnde inlaten, gaan we ook een relatie aan met het niets. Die relatie wordt weliswaar gekenmerkt door vergetelheid en stilzwijgende afwijzing, maar het blijft een relatie. Het andere-dan-het-zijnde speelt in iedere verhouding tot het zijnde mee, en wel als datgene waarop we ons in de vervallenheid *niet* betrekken. De vraag is hoe Heidegger kan schrijven over het niets als dit zich uit iedere verhouding tot het zijnde terugtrekt. Hoe komt hij het niets op het spoor?

Het niets is geen zijnde dat we in onze omgang met de wereld kunnen aantreffen. Toch is het mogelijk om het te ervaren. Heidegger maakt het niets toegankelijk via de ervaring van de angst, die moet worden afgebakend van de vrees¹⁸. Vrees is altijd vrees voor iets, bijvoorbeeld voor een leeuw die op je afrent. Zo blijft de vrees binnen de modus van de vervallenheid. In de ervaring van angst ontbreekt daarentegen ieder intentioneel object. Als het *Dasein* angstig is, kan het geen zijnde aanduiden dat de angst veroorzaakt. De angst komt namelijk juist over ons in het verglijden van het binnenwereldlijk zijnde waaraan we in de vervallenheid zo’n comfortabel houvast hebben. In de angst wordt het *Dasein* gegrepen door een gevoel van *Unheimlichkeit*. De wereld waarin het thuis is trekt zich terug. Zelfs de meest basale zekerheid komt in vraag te staan: dat zijnde is. Er bestaat dan ook een direct verband tussen de ervaring van de angst en het stellen van de ultieme metafysische vraag: “Waarom is er überhaupt zijnde en niet veeleer niets?”¹⁹

Vanuit het verglijden van het zijnde in de angst dringt ‘het niets’ zich op. Het is dus geen residu dat overblijft na de verstandelijke negatie van al het zijnde.²⁰ Als dat zo was, dan werd ‘het niets’ weer als een zijnde opgevat en bovendien te ‘statisch’ gedacht. Het is het *proces*

¹⁶ W, p. 105: “Wie steht es um dieses Nichts?”

¹⁷ W, p. 105 -106: “Die Wissenschaft will vom Nichts nichts wissen.”

¹⁸ W, p. 112: “Die Angst offenbart das Nichts.”

¹⁹ W, p. 122: “...die Grundfrage der Metaphysik, die das Nichts selbst erzwingt: Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehrt Nichts?”

²⁰ W, p. 113 -114: “Abgesehen davon, daß der Angst als solcher der ausdrückliche Vollzug einer verneinenden Aussage fremd ist, wir kämen auch mit einer solchen Verneinung, die das Nichts ergeben sollte, jederzeit zu spät.”

van het verglijden van het zijnde dat het wezen van het niets uitmaakt. Dit wezen noemt Heidegger de *Nichtung*.²¹ Het niets *weest* als nietiging. Het begrip ‘wezen’ moet hier in werkwoordelijke zin worden verstaan. Het niets is niet ergens *an-sich* voorhanden, maar gebeurt en heerst in de angst. Omdat alleen het *Dasein* angstig kan zijn is er zonder *Dasein* ook dus geen ‘niets’. Het niets kan nooit los van de mens *nichten*.

1.1.2 Het niets als mogelijksvoorwaarde

Het *Dasein* kan niet alleen het zijnde ervaren, maar ook ‘iets’ dat geen zijnde is. De indruk ontstaat al snel dat de angst, waarin het niets zich toont, een psychologisch fenomeen is. In de voorbijgaande stemming van de angst zou het *Dasein* zich tijdelijk op een ‘niets’ betrekken.

De angst is echter geen psychologisch fenomeen, maar een grondstemming. Dat wil zeggen dat de angst bestendig is en het *Dasein* een permanente relatie heeft met iets dat geen zijnde is.²² De ervaring lijkt dit tegen te spreken. We zijn toch niet voortdurend angstig? Neen. De angst is bestendig, maar slaapt en ontwaakt slechts zelden.

Zo is het *Dasein* altijd al georiënteerd op iets dat geen zijnde is, ook al blijft deze oriëntatie meestal onopgemerkt. Deze onopgemerkte relatie vormt echter de mogelijksvoorwaarde voor het verschijnen van het zijnde.²³ Heideggers discours is transcendentiaal filosofisch. Het begint bij het *factum* dat zijnde verschijnt en vraagt vervolgens hoe dit verschijnen mogelijk is. Op deze vraag antwoordt het: door het niets. Het niets ‘is’ de lege ruimte van waaruit al het zijnde ons tegemoet. Het toneel waarop de zijnden hun spel kunnen spelen. En omdat het de voorwaarde voor het verschijnen van het zijnde is, kan het zelf nooit een zijnde zijn. Daarom wordt het, voorlopig, een ‘niets’ genoemd.

Zo wordt Heidegger geconfronteerd met de nood een taal te vinden waarin dit ‘niets’ kan worden uitgedrukt, een taal die recht doet aan de differentie tussen het zijnde en het zijn, een taal die het ‘niets’ niet voorstelt als ‘iets’ dat toch nog is. Want als dat gebeurt, spreken ook Heideggers geschriften nog de taal van metafysiek. Ze stellen het andere-dan-het-zijnde als een zijnde voor en dragen zo bij aan de vergetelheid ervan.

Wanneer de metafysica bestaat in het vergeten van het andere-dan-het-zijnde, dan betekent het ter sprake brengen van het niets de overwinning van die metafysica. Is er een schrijven mogelijk dat het andere-dan-het-zijnde niet als een zijnde voorstelt? En moet dit schrijven een eigen taal uitvinden om het ‘niets’ te presenteren als wat het ‘is’?

²¹ W, p. 114: “...das Wesen des Nichts: die Nichtung.”

²² W, p. 116 “Das Nichts nichtet unausgesetzt.”

²³ W, p. 115: “Das Nichts ist die Ermöglichung der Offenbarkeit des Seienden als ein solchen für das menschliche Dasein.”

Het is onmogelijk direct op deze vragen in te gaan. Hun relevantie is nog geen voldongen feit. De vraag naar een taal die differentie respecteert berust namelijk op de aanname dat er een onderscheid is tussen het zijnde en iets dat geen zijnde is. Die vooronderstelling berust dan weer op de idee dat er een niets 'is' dat zich van al het zijnde onderscheidt.

Maar heeft het woord 'niets' eigenlijk wel betekenis? Als aangetoond kan worden dat ieder schrijven over 'iets' dat zich van het zijnde onderscheidt (het niets of het zijn) betekenisloos gezwets is, gaat het probleem van een taal die recht doet aan de differentie in rook op. Sterker nog, in dat geval moet toch Heideggers gehele denkpoging verworpen worden. Deze poging is namelijk niets anders dan een poging om iets te zeggen dat geen zijnde is.

1.2 OPSCHUDDING OM NIETS

Voordat wordt ingegaan op de wijze waarop Heidegger het andere-dan-het-zijnde ter sprake probeert te brengen, moeten de vooronderstellingen van een dergelijke poging geëvalueerd worden. Een dergelijke evaluatie vinden we in het werk van kritische Heidegger-lezers als Rudolf Carnap en Ernst Tugendhat. Beiden gaan in op Heideggers schrijven over 'het zijn' en 'het niets'.

Het probleem van een schrijven dat de ontologische differentie respecteert is dus mogelijk een *schijnprobleem*. Een probleem dat ontspruit aan de onjuiste aanname, dat er naast het zijnde nog iets anders is. Dit schijnprobleem verdwijnt wanneer wordt aangetoond dat elk schrijven over het zijn en het niets zinledig is.

1.2.1 Rudolf Carnap en de logische syntax

Rudolf Carnap (1891-1970) was één van de belangrijkste vertegenwoordigers van de *Wiener Kreis*. Hij ontwikkelde een sterk antimetafysisch concept van filosofie en wilde haar omvormen tot een wetenschap, tot een 'branch of mathematical logic'.²⁴ Hiertoe moest eerst de klassieke filosofie, die zich bezighield met de 'grote vragen', worden uitgeschakeld. Dit type van filosofie zit verstrikt in allerlei schijnproblemen waardoor ze al eeuwenlang geen stap vooruit komt. De klassieke metafysica moet worden overwonnen, zodat er ruimte ontstaat voor een ander type van filosofie: de *Wissenschaftslogik*.²⁵ In tegenstelling tot de klassieke metafysica zal deze wetenschappelijke filosofie resultaten opleveren, resultaten die even zeker zullen zijn als wiskundige bewijzen. Als wetenschapslogica zal de filosofie het onzekere domein van het metafysische vragen voor altijd achter zich laten.

²⁴ Friedman, M., *A parting of the ways*, Chicago, Open Court, 2000, p. 16

²⁵ Carnap, R., *Logische Syntax der Sprache*, New York, Springer, 1968, p. 8: "Von dem sogenannten philosophischen Problemen bleiben als sinnvolle Fragen nur die der Wissenschaftslogik übrig."

De overwinning van de metafysica gaat dus als prelude aan de wetenschappelijke filosofie vooraf. Deze prelude krijgt haar neerslag in een klassieke tekst uit de geschiedenis van de metafysicakritiek: *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache*. Deze tekst werd in 1931 gepubliceerd in het tijdschrift *Erkenntnis*.²⁶

In deze tekst wordt beargumenteerd dat alle metafysische zinnen betekenisloos zijn. Als voorbeeld kiest Carnap enkele zinnen uit Heideggers *Was ist Metaphysik?*. Waarom is Heideggers schrijven over ‘het niets’ betekenisloos? Omdat het een bizar nieuw woord gebruikt? Omdat Heideggers uitspraken over het niets niet verifieerbaar zijn? Of is er nog een andere reden?

1.2.1.1 De logische syntax en het niets

De zinloosheid van Heideggers schrijven heeft te maken met de syntactische eigenschappen zijn uitspraken. Om dat te kunnen begrijpen, moet eerst duidelijk worden wat de syntax van een taal eigenlijk is en waarin het onderscheid tussen een *grammaticale* en een *logische* syntax bestaat. Op basis van dat laatste onderscheid zullen Heideggers zinnen als schijnzinnen ontmaskerd worden.

De syntax is een geheel van regels die beschrijven hoe talige constructies uit elementen kunnen worden samengesteld.²⁷ Iedereen die een bepaalde taal spreekt, beheerst ook de grammaticale syntax ervan. Men is vertrouwd met de combinatieregels die gevolgd moeten worden om grammaticaal correcte zinnen te construeren.

Daarnaast is er ook nog sprake van een logische syntax, die een normerende functie heeft ten aanzien van alle grammaticaal correcte zinnen. Zinnen die grammaticaal kloppen, zijn nog niet *per se* dragers van betekenis.²⁸ Daarvoor moeten ze ook met de logische syntax overeenstemmen. Een ideale taal zou niet in staat zijn de logische syntax te schenden.²⁹

De logische syntax is zelf weer opgedeeld in twee takken. Een eerste tak bestaat uit de zuivere syntax. De zuivere syntax is de analytische wetenschap van de *kombinatoriek*, en legt vast hoe talige elementen op zinvolle wijzen te combineren zijn tot proposities. Hieruit vloeit een tweede type van syntactische wetenschap voort: de descriptieve syntax. Deze wetenschap handelt over de syntactische eigenschappen van gegeven zinnen.³⁰

²⁶ Carnap (1931) p. 219 - 241

²⁷ Carnap (1968), p. 1

²⁸ Carnap (1932), p. 228: “Daß es in der gewöhnlichen Sprache möglich ist, eine sinnlose Wortreihe zu bilden, ohne die Regeln der Grammatik zu verletzen, weist darauf hin, daß die grammatische Syntax, vom logischen Gesichtspunkt aus betrachtet, unzulänglich ist.”

²⁹ Vandaar dat Carnap ook interesse had in de kunstmatige ontwikkeling van spreektaal. Zo had hij bijvoorbeeld affiniteit met Esperanto. Zie hiervoor: Friedman (2000), p. 153

³⁰ Carnap (1968), p. 7

De descriptief syntactische wetenschap analyseert en beoordeelt gegeven zinnen. Dat doet ze met behulp van de regels die vastgelegd zijn in de zuiver syntactische wetenschap. In de descriptieve analyse komen de logische gebreken van de natuurlijke taal aan het licht.³¹ Door deze gebreken kan de taal het denken begoochelen en het tot zinloze uitspraken verleiden. Dat gebeurt nu precies in Heideggers *Was ist Metaphysik?*.

Heidegger schendt de grammatica van het Duits vrijwel nooit.³² In *Was ist Metaphysik?* komen alleen grammaticaal correcte zinnen voor. Voor Carnap betekent dat dus nog niet dat zinnen als: “Das Nichts selbst nichtet.” en “Wie steht es um dieses Nichts?” ook betekenis hebben, integendeel: deze zinnen zouden *schijnzinnen* zijn.³³ Ze doen alsof ze een gedachte uitdrukken, maar zeggen in feite helemaal niets. Hoe kunnen deze schijnzinnen ontstaan? Dat is duidelijk te maken aan de hand van het volgende schema.³⁴

1. Zinvol in de spreektaal	2. Ontstaan van de zinloze ‘zin’	3. Vertaling van (2) in logische correcte taal
A. Wat is er buiten? Buiten is regen	A. Wat is er buiten? Buiten is niets.	A. Er is buiten niets voorhanden.
B. Wat kunnen we nog over deze regen zeggen? 1. We kennen de regen 2. De regen regent	B. Hoe staat het met dit niets? 1. We zoeken het niets 2. Het niets nietigt	B. 2B is niet uit te drukken in logische correcte taal.

Zin 2A voldoet niet aan de eisen van een logisch correcte taal. In een logisch correcte taal wordt de negatie nooit aangegeven door middel van de ‘naam’ niets. Toch noemt Carnap deze zin geen schijnzin. De inhoud die deze zin wil uitdrukken, is namelijk ondubbelzinnig te articuleren in een zin die geen schending van de logische syntax betekent. We kunnen deze zin namelijk ook zo formuleren: “Er is buiten niets voorhanden”. De propositie die 2A wil uitdrukken, kan worden geformuleerd zonder dat ‘niets’ de suggestie wekt een naam te zijn.

De schijnzinnen bij 2B worden gevormd naar analogie met zinnen waarin wordt gesproken over de vraag of er buiten wel of geen regen is (1B). Door de negatie te formuleren zoals bij 2A ontstaat de indruk dat ‘regen’ en ‘niets’ hetzelfde statuut hebben. Zowel ‘regen’ als ‘niets’ verschijnen als namen, die verwijzen naar iets in de wereld. Daardoor kan de vraag rijzen: “Hoe staat het met dit niets?”. ‘Niets’ schijnt iets te zijn dat we kunnen vinden en bepalen. De zinnen bij 2B zijn echter niet reconstrueerbaar in een taal die de logische syntax niet schendt

³¹ Carnap (1968), p. 2: “logischen Mängel der natürlichen Sprachen.”

³² Kockelmans, J., *Martin Heidegger: een inleiding tot zijn denken*, Tiel, Lannoo, 1962, p. 114: “Zelden gaat hij bij zijn vernieuwingen tegen de grammatica van het Duits in.”

³³ Carnap (1932), p. 229

³⁴ Carnap (1932), p. 230. Mijn weergave van dit schema is sterk vereenvoudigd, maar drukt de essentie uit van het schema dat Carnap op deze pagina tekent.

en daarom schijnzinnen.³⁵ Het zijn onlogische zinnen die geen mogelijke stand van zaken uitdrukken. Er is geen wereld denkbaar waarin de zinnen die onder 2B ressorteren juist zouden kunnen zijn.

Volgens Carnap laat de metafysicus Heidegger zich hier door de spreektaal begoochelen. In de natuurlijke taal wordt het woord 'niets' gebruikt om er een negatie mee te formuleren. 'Niets' kan lijken op een naam die iets benoemt. Een dergelijke begoocheling is in een geconstrueerde, logisch correcte taal onmogelijk. In deze taal is er natuurlijk sprake van de negatie, maar deze wordt gevormd zonder dat het 'niets' als een naam verschijnt. De negatie komt namelijk tot uitdrukking in de logische vorm van de zin: "In einer korrekten Sprache dient dagegen zu dem gleichen Zweck nicht ein besonderen *Name*, sondern eine gewisse *logische Form* des Satzes."³⁶ In de symbooltaal van de logica wordt de negatie niet aangegeven door middel van het woord 'niets', maar met het negatieteken (\sim).

Met de logische syntax ontwikkelt Carnap een rigide logische grammatica, waarin de rol van de negatie volkomen duidelijk is. Wanneer Heidegger 'niets' als naam gebruikt, schendt hij de logische structuur van de taal zoals die door deze grammatica beschreven wordt.³⁷

1.2.1.2 De logische syntax en het zijn

Alle zinnen moeten verantwoording afleggen voor de rechtbank van de logische syntax. Metafysische zinnen schenden de logische structuur van de taal en kunnen daarom nooit een inhoud uitdrukken. Deze zinnen ontstaan wanneer de denker zich door de natuurlijke taal laat betoveren. De strikte distincties die bestaan in de symbooltaal van de logica, zijn vaak maar vaag in ons feitelijke spreken. Er is geen duidelijk besef over de rol die het woord 'niets' wel en niet mag spelen. Zo maken we al snel de overgang van: "Wat is er buiten? Regen? – Nee, buiten is niets." naar "Wat is de regen?" en "Wat is het niets?". Het woord 'niets' wordt dan opgevat als iets dat het nooit kan zijn, namelijk als een naam. Een tekst zoals *Was ist Metaphysik?* is voor Carnap de uitdrukking van een denken dat zich door de natuurlijke taal op het verkeerde been laat zetten.

Carnaps wantrouwen richt zich dus niet zozeer op Heidegger zelf, als wel op de natuurlijke taal die hem tot het schrijven van zoveel onzin verleidt. De ontwikkeling van een taal die de logische syntax nooit kan schenden, zou dan ook een radicale overwinning van de metafysica betekenen. Deze taal moet niet *per se* de spreektaal worden, maar wel de taal van ieder discours dat aanspraak maakt op waarheid. Metafysische zinnen kunnen in een dergelijke taal

³⁵ Carnap (1932), p. 229: "... der Scheinsätze unter II B..."

³⁶ Carnap (1932), p. 229

³⁷ Friedman (2000), p. x: Heidegger schendt: "the correctly understood logical structure of language."

nooit worden uitgedrukt. Precies hierin schuilt Carnaps radicaliteit: hij streeft naar een taal waarin de metafysica niet eens uit te drukken is, naar een taal waarin een vraag als ‘Hoe staat het met dit niets?’ zich niet eens kan stellen.³⁸

Alle zinnen die zich uitspreken over ‘het niets’ zijn zinloos. Deze zinloosheid karakteriseert echter ook alle uitspraken over ‘het zijn’. De meeste logische fouten zouden berusten op de logische gebreken die verbonden zijn met het woord ‘zijn’.³⁹ Dat heeft met de tweeduidigheid van dit woord te maken, een tweeduidigheid die door de metafysica nooit is opgehelderd. Het woord ‘zijn’ wordt gebruikt als copula voor een predicaat, maar ook ter aanduiding van de existentie. In deze tweede betekenis mag het volgens Kant nooit als kenmerk worden opgevat. Maar dit inzicht kan pas door de hedendaagse formele logica consequent doorgevoerd worden. Deze voert het existentieteken in een dusdanige syntactische vorm in dat het nooit als predicaat op objecten betrokken worden, maar slechts op een predicaat.⁴⁰ Over *het zijn* van het ik, *het zijn* van God of *het zijn* van het zijnde kan niet op zinvolle manier worden gesproken. Ik kan niet vragen: “De stoel is, ik ben, God is, maar hoe staat het met het zijn?”. Hiermee kan de gehele metafysische traditie afgeschreven worden, inclusief het denken van Heidegger, dat het andere-dan-het-zijnde ter sprake wil brengen met de woorden ‘zijn’ en ‘niets’. De taal lokt zelf ons uit tot een dergelijk spreken over zijn en niets, dat echter onzinnig en grondeloos blijft.

In de toekomst mag de taal het denken niet meer op een dergelijke manier misleiden. Carnap wil uitvinden hoe de taal precies in elkaar zit, zodat deze ons niet meer op het verkeerde been kan zetten. Dat project wordt doorgevoerd in de *Logische Syntax*. Hier wordt uitgegaan van een transparante symbooltaal, maar uit deze eenvoudige taal worden inzichten afgeleid die gelden voor iedere taal, zelfs voor de ongelofelijk complexe spreektaal.⁴¹

Om de relatie tussen de symbooltaal en de natuurlijke taal te verduidelijken, vergelijkt Carnap de logicus met de fysicus. Een fysicus werkt onder de vorm van een proefopstelling met een sterk vereenvoudigde versie van de wereld, deze proefopstelling is immers niet de wereld zelf. Toch leidt de fysicus algemene wetten af uit haar af, wetten die processen in de

³⁸ Carnap (1932), p. 234-235: “Denselben Ursprung haben auch solche Formen, wie ‘das Seiende’, das ‘Nicht-Seiende’, die ja seit jeher in der Metaphysik eine große Rolle gespielt haben. In einer logisch korrekten Sprache lassen sich solche Formen gar nicht bilden.”

³⁹ Carnap (1932), p. 233: “...den logischen Mängeln, die dem Gebrauch des Wortes ‘sein’ in unserer Sprache anhaften.”

⁴⁰ Carnap (1932), p. 234: “Aber erst die moderne Logik ist hierin völlig konsequent: sie führt das Existenzzeichen in einer derartigen syntaktischen Form ein, daß es nicht wie ein Prädikat auf Gegenstandszeichen bezogen werden kann, sondern nur auf ein Prädikat.”

⁴¹ Carnap (1968), p. 8: “Aber die syntaktischen Begriffe und Regeln können dann – nicht im einzelnen, aber ihrem allgemeinen Charakter nach – auch auf die Analyse der ungeheuer komplizierten Wortsprachen übertragen werden.”

‘echte’ wereld beschrijven. Zo komt hij iets te weten over de verhoudingen tussen de werkelijke lichamen, wat hem in staat stelt te voorspellen wat de natuur zal ‘doen’. Via wetten die uit de proefopstelling afgeleid worden, kan de natuur dus worden begrepen om zo te worden gegrepen.⁴²

Op analoge wijze leidt Carnap in de *Logische Syntax* uit een eenvoudige, geconstrueerde taal af hoe iedere taal functioneert. Bij de fysicus impliceert inzicht in de natuur de beheersing ervan. Hoe dieper de natuur wordt doorgrond, hoe minder onverwachte dingen ze kan doen. Ook Carnap streeft naar een gelijkaardige beheersing op het vlak van de taal. Als we exact weten hoe de taal werkt en welke talige elementen welke rol dienen te vervullen, dan kan de taal ons niet meer tot *nonsens* verleiden. We hebben de taal volledig ‘door’.

De natuurlijke taal moet worden beheerst en begrensd vanuit het standpunt van de logische syntax. Wanneer ze getemd is, kan ze ons niet meer verleiden tot onzin. Heidegger laat zich nog door de taal misleiden, wat allerlei schijnproblemen creëert, zoals dat van de differentie en van een taal die recht doet aan dit onderscheid tussen zijn en zijnde.

De kritiek van Carnap is vernietigend, maar er kunnen vraagtekens bij worden gezet. Gaat Carnap immers niet uit van een op voorhand geconstrueerde maatstaf voor zin en zinloosheid? Impliceert zijn kritiek geen ontoelaatbare miskennis van het alledaagse spreken? Kan Heideggers schrijven over ‘zijn’ en ‘niets’ ook worden bekritiseerd zonder een dergelijke maatstaf voorop te stellen?

1.2.2 Ernst Tugendhat en de *ordinary-language*

Ernst Tugendhat (1930) presenteert zijn evaluatie van Heideggers schrijven over ‘het niets’ en ‘het zijn’ in de essays *Das Sein und das Nichts* en *Heideggers Seinsfrage*.⁴³ Daarbij gaat hij niet uit van een ideale logische grammatica die al het spreken en schrijven normeert. Veeleer Heideggers taal aan onderzocht vanuit het standpunt van de ‘ordinary language’.

In *Was ist Metaphysik* wordt namelijk beweerd dat we dagelijks over het niets spreken.⁴⁴ Verkrijgt een vragen naar het niets rechtmatigheid doordat er in het alledaagse spreken sprake is van het niets? Is een discours over het andere-dan-het-zijnde binnen het perspectief van een *ordinary language*-filosofie wel aanvaardbaar?

⁴² Carnap (1968), p. 8 “...mit Hilfe dieser auf konstruierte Gebilde bezogenen Gesetze ist er dann später imstande, das komplizierte Verhalten der wirklichen Körper in geeignete Faktoren zu erlegen und dadurch zu beherrschen.”

⁴³ Deze teksten zijn opgenomen in de bundel *Aufsätze 1992 – 2000*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 2001. Voor ‘Das Sein und das Nichts’ zie p. 36 - 65 , voor ‘Heideggers Seinsfrage’ p. 108 - 135

⁴⁴ W, p. 109: “Wie immer es damit bestellt sein mag, wir kennen das Nichts, wenn auch nur als das, worüber wir alltäglich dahin und daher reden.”

1.2.2.1 De natuurlijke taal en het niets

Heidegger is niet de eerste filosoof die het zijn en het niets in hun samenhang tematiseert. Tugendhat bespreekt in zijn essay ook Parmenides en Hegel.⁴⁵ ‘Zijn’ en ‘niets’ vormen een vreemd begrippenpaar en lijken helemaal niet bij elkaar te passen.⁴⁶ Want is niet het tegenovergestelde van ‘zijn’, ‘niet-zijn’ en het tegenovergestelde van ‘niets’, ‘iets’? Het samenbrengen van deze begrippen lijkt op zuivere willekeur te berusten.

Wat moeten we verstaan onder het begrip ‘Nichts’? Dat is Tugendhat volkomen onduidelijk en daarin schuilt ook precies zijn probleem met Heideggers schrijven over het niets. Dit schrijven stemt niet overeen met de wijze waarop het woord ‘niets’ normaliter gebruikt wordt. De functie van het woord *nichts* in de spreektaal is volkomen duidelijk: we gebruiken het immers om een negatie mee uit te drukken. Maar wat de betekenis van Heideggers *Nichts* is, blijft duister. Denkers als Hegel en Heidegger willen spreken over het samenhoren van het niets en het zijn, maar wat kun je zeggen over de relatie van twee begrippen die beide vaag en ondefinieerbaar zijn?

Uiteraard wordt er in de natuurlijke taal gesproken van niets, maar nooit van *het* niets. In de rede *Was ist Metaphysik?* begint Heidegger bij het normale gebruik van ‘niets’, maar gaat later tegen dit natuurlijke gebruik in. Het keerpunt is gemakkelijk aan te wijzen: “Erforscht werden soll nur das Seiende und sonst – nichts. Wie steht es um dieses Nichts?”⁴⁷ In de eerste zin is er sprake van het niets in zijn normale functie. Dit ‘niets’ komt inderdaad voor in ons natuurlijke spreken, we zijn ermee vertrouwd en weten hoe het moet worden opgevat. Dat geldt echter niet voor ‘het Niets’ uit de tweede zin. Het substantief ‘Niets’ komt niet voor in alledaagse spreeksituaties. Een begrip zoals ‘das Nichts’ zou Heidegger dan ook niet ontleen aan de taal die we dagelijks met elkaar spreken, maar overnemen uit traditie van de filosofie.⁴⁸

De substantivering van ‘niets’ heeft geen enkele grond in het natuurlijke taalgebruik, maar dat wil nog niet zeggen dat Heidegger het niet mag gebruiken. De filosoof moet soms nieuwe woorden invoeren om te kunnen spreken over wat niet in de wetenschap of in de natuurlijke taal besproken kan worden. Het moet dan echter wel duidelijk zijn wat er precies met die nieuwe woorden wordt bedoeld en dat is het geval van ‘das Nichts’ zeker niet zo. Dit woord is het product van een verschuiving van de normale functie het concept niets, maar welke

⁴⁵ Tugendhat (2000), p. 36

⁴⁶ Tugendhat (2000), p. 37: “Zwei Ausdrücke werden hier verbunden, die nicht zueinander zu passen scheinen, der Infinitiv eines Verbs und ein unbestimmtes Pronomen.”

⁴⁷ Tugendhat (2000), p. 58

⁴⁸ Tugendhat (2000), p. 58: “...die Anknüpfung an den natürlichen Sprachgebrauch ist ein Schein, in Wirklichkeit übernimmt Heidegger den Ausdruck aus einer bestimmten philosophischen Tradition.”

nieuwe betekenis deze verschuiving constitueert, is volslagen onduidelijk.⁴⁹ Het is een verschuiving die het normale spreken over het niets ontwricht, maar daar geen nieuw verstaan voor in de plaats stelt. Deze verschuiving is alleen maar een ontwrichten en heeft geen enkele constructieve functie. Zo blijft ‘das Nichts’ in het ijle zweven en zegt – niets.

1.2.2.2 De natuurlijke taal en het zijn

Het andere-dan-het-zijnde kan niet als ‘het niets’ gethematiseerd worden. Het substantief ‘niets’ thematiseert überhaupt niets. Maar hoe zit het bij Tugendhat met het statuut van het zijn en de zijnsvraag?

In de ontplooiing van de zijnsvraag vindt wederom een verschuiving plaats, analoog aan de verschuiving van ‘niets’ naar ‘het niets’. De zijnsvraag opent als een vraag naar ‘zijn’ en verschuift naar een vraag naar het zijn.

In het eerste geval wordt gevraagd naar het ‘zijn’ tussen aanhalingstekens.⁵⁰ Dat wil zeggen naar de uitdrukking ‘zijn’ en wat we met deze uitdrukking eigenlijk bedoelen.⁵¹ In de tweede formulering wordt naar het zijn gevraagd, maar nu zonder aanhalingstekens. Hiermee wordt duidelijk iets anders bedoeld dan met de vraag naar de betekenis van het woord ‘zijn’. Maar waar dan wel precies naar wordt gevraagd, is niet duidelijk. Weer blijft één van Heideggers centrale begrippen volkomen vaag en ongedefinieerd.⁵² Dat stemt overeen met de kritiek op Heideggers schrijven over het ‘niets’. Een begrip als ‘niets’ speelt bij Heidegger een andere rol dan in de spreektaal. Maar ook hier blijft het onduidelijk wat het in deze nieuwe rol dan wel betekent. Tugendhat vraagt zich vervolgens af of het überhaupt zinvol is over *het zijn* te spreken.⁵³ Dat wordt voorondersteld als de zijnsvraag gesteld wordt. Als het ‘is’ geen uniforme betekenis heeft, is het ook niet zinvol om de zijnsvraag op te werpen.

Tugendhat onderscheidt vier betekenissen van het ‘is’: existentie, copula, identiteit en het veritatieve ‘is’ (bijvoorbeeld: “Het *is* het geval dat het gisteren regende.”). Niemand heeft aangetoond dat deze betekenissen van het ‘is’ onder één noemer te plaatsen zijn. De betekenis van het ‘is’ blijft polyvalent.

⁴⁹ Tugendhat (2000), p. 55 - 56: “Die Philosophie braucht für Sachverhalte, über die wir weder in den Wissenschaften noch im natürlichen Leben zu sprechen Gelegenheit haben, immer wieder neue Worte, aber der Sinn dieser neuen Worte oder der neue Sinn der alten muß ausweisbar sein.”

⁵⁰ Tugendhat (2000), p. 109: “Wir stehen schon hier, im ersten Absatz des Werkes, vor einer der für Heidegger so typischen Verschiebungen, bei denen einem durch eine harmlose erste Formulierung suggeriert wird, man verstehe etwas, was dann in der zweiten Formulierung nicht mehr so gemeint wird, ohne daß uns gesagt wird, wovon denn nun die Rede ist.”

⁵¹ SZ, p. 1: “Sind wir den heute auch nur in den Verlegenheit, den Ausdruck ‘Sein’ nicht zu verstehen?”

⁵² Tugendhat (2000), p. 110 - 111: “Beide Stellen zeigen nur wieder, wie sehr sich Heidegger damit begnügt hat, sogar solche Worte, die für ihn die wichtigsten hätten sein müssen, im Unklaren zu lassen.”

⁵³ Tugendhat (2000), p. 116: “Die Auffassung, daß die Seinsfrage überhaupt einen Sinn hat, setzt voraus, daß sie einen einheitlichen Gegenstand hat, daß es also sinnvoll ist, von *dem* Sein zu sprechen.”

Als men zich de bescheiden vraag stelt wat we in ons alledaagse spreken met het woord 'zijn' bedoelen, komt men tot de conclusie dat daar vier dingen mee kunnen worden bedoeld. Het 'is' kan op vele manieren gebruikt worden en de samenhang van deze gebruikswijzen is nog niet aangetoond. Over *het zijn* kan dus niet gesproken worden. Daarmee wordt ook de zijnsvraag, als vraag naar *het zijn*, zinloos.⁵⁴

Zinnen waarin over *het zijn* wordt gesproken, zijn schijnzinnen, omdat er helemaal niet over *het zijn* er helemaal niet is. Met Tugendhat kan dus geargumenteed worden dat de zijnsvraag zelf een schijnvraag is. Een vraag die ons niet zou moeten bezighouden, omdat ze berust op een foutieve, of in ieder geval onopgehelderde, vooronderstelling.

Hiermee is Heideggers denken tot in de vraag geïmpacted. Niet alleen uitspraken over het zijn moeten als betekenisloos worden bestempeld, maar ook alle vraagzinnen die het zijn als voorwerp hebben.⁵⁵

1.3 VRAAG EN ANTWOORD

Als de kritieken op Heideggers schrijven steek houden, heeft het geen enkele zin meer om de filosofische relevantie van dit schrijven na te gaan. Sterker nog, ook het lezen van Heideggers geschriften wordt een volkomen nutteloze bezigheid. Achter zijn woorden schuilt geen enkele betekenis. Waarom zouden we nog moeite doen om eventuele betekenissen te ontsluiten? Heideggers schrijfsels kunnen hooguit nog dienen als voorbeeld van een betekenisloos metafysisch discours, een discours dat de taal onrecht aan doet: ofwel door de logische structuur te schenden, ofwel door allerlei bizarre verschuivingen door te voeren die niets met het natuurlijke taalgebruik hebben uit te staan.

Hoe komen we uit deze impasse? Kunnen Heideggers critici van repliek worden gediend? En zo ja, hoe moet die repliek dan concreet vorm krijgen? Is een antwoord dat zich beroept op heideggeriaans 'jargon' (zoals 'zijnsvergetelheid') wel werkelijk een antwoord, als we bedenken dat Heideggers criticasters dit 'jargon' diepgaand problematiseren? Waarschijnlijk niet. Maar hoe kan de mogelijkheid en de noodzakelijkheid van een schrijven over 'het zijn' en 'het niets' dan worden aangetoond?

Met een bevredigend antwoord op deze vragen staat of valt niet alleen deze verhandeling over Heideggers taal, maar ook diens gehele denken. Dat denken heeft geen ander doel dan het ter sprake brengen van wat altijd ongedacht is gebleven: het andere-dan-het-zijnde.

⁵⁴ Tugendhat (2000), p. 121: "Ich muß einsehen, dass ich diesen Kampf, Heideggers Seinsfrage einen ausweisbaren Sinn zu geben, verloren habe."

⁵⁵ Tugendhat (2000), p. 118: "Man kommt also zu dem Verdikt: die Rede von einer Frage *dem* Sein ist – wenn man 'ist' als Sammelwort für die Verwendungen des 'ist' ansieht – sinnlos."

1.3.1 Vragen naar het zijn

Als geen ander is Heidegger zich bewust van de moeilijkheden die een vragen naar het zijn met zich meebrengt. Het stellen van deze vraag brengt de ratio in opstand. Met deze opstand worstelt Heidegger in de eerste paragrafen van *Sein und Zeit*.⁵⁶ De zijnsvergetelheid wordt daar gethematiseerd als het vergeten van de vraag naar het zijn.⁵⁷

We verzuimen de vraag naar het zijn te stellen. Dat hangt samen met drie vooroordelen die over het zijn de ronde doen en dit verzuim in de hand werken. Wanneer we deze vooroordelen goed bekijken, herkennen we daarin argumenten die eerder tegen Heideggers schrijven over het zijn in stelling gebracht zijn. Vooral de tweede en de derde bedenking zijn van belang.

Het tweede vooroordeel stelt dat ‘zijn’ ondefinieerbaar is. Waarom zouden we überhaupt proberen het ter sprake te brengen? Het zijn kan immers niet, *zoals het zijnde*, via een definitie uit hogere begrippen worden afgeleid en is niet door lagere begrippen weer te geven. Maar de enige conclusie die hieraan verbonden kan worden is: het zijn is niet zoiets als een zijnde.⁵⁸ Zo articuleert het antwoord op het tweede vooroordeel de ontologische differentie als het onderscheid tussen zijn en zijnde. Tugendhat heeft gelijk wanneer hij stelt dat ‘zijn’ op het eerste gezicht geen eenduidige betekenis heeft die uit te drukken is in een klassieke definitie, maar hieruit volgt niet dwingend dat er niet naar het zijn gevraagd kan worden. Er kan alleen geconcludeerd worden dat het anders ter sprake gebracht moet worden dan een zijnde.⁵⁹

Vooroordeel drie gaat over de schijnbare vanzelfsprekendheid van ‘zijn’. De vraag naar het zijn moet niet worden gesteld, omdat iedereen weet wat het betekent.⁶⁰ Gebruiken we dit woord immers niet voortdurend? “Ik *ben* hongerig.”, “Het *was* mooi weer.”, “Dat *is* waar!”. Ook Tugendhat gaat uit van deze vanzelfsprekendheid. Zonder een lange denkweg af te leggen, somt hij alle gebruikswijzen van het ‘is’ op en komt tot vier mogelijkheden. Hieruit besluit hij dat het onmogelijk is om naar *het* zijn te vragen, omdat het ‘is’ op polyvalente wijze gebruikt wordt. Tugendhats kritiek wortelt in het derde vooroordeel over ‘zijn’.

⁵⁶ SZ, § 1 en § 2. Heidegger ontplooit de zijnsvraag voor het eerst systematisch in *Sein und Zeit*. Daarna wordt ze nog eens expliciet gesteld in de *Einführung in die Metaphysik*. In *Sein und Zeit* luidt het: “Auf dem Boden der griechischen Ansätze zur Interpretation des Seins hat sich ein Dogma ausgebildet, das die Frage nach dem Sinn von Sein nicht nur überflüssig erklärt, sondern das Versäumnis der Frage überdies saktioniert. Man sagt: ‘Sein’ ist der allgemeinste und leerste Begriff” (SZ, p. 2)

⁵⁷ SZ, p. 2: “Die genannte Frage ist heute in Vergessenheit gekommen, obzwar unsere Zeit sich als Fortschritt anrechnet die ‘Metaphysik’ wieder zu bejahen.”

⁵⁸ SZ, p. 4: “Das Sein is definitorisch aus höheren Begriffen nicht ab zu leiten und durch niedere nicht darzustellen. Aber folgt hieraus, daß ‘Sein’ kein Problem mehr bieten kann? Mitnichten; gefolgert kann nur werden: ‘Sein’ ist nicht so etwas wie ein Seiendes.”

⁵⁹ SZ, p. 4: “Daher ist die in gewissen Grenzen berechnete Bestimmungsart von Seiendem – die ‘Definition’ der traditionellen Logik – auf das Sein nicht anwendbar.”

⁶⁰ SZ, p. 4: “Das ‘Sein’ ist der selbstverständliche Begriff. In allem Erkennen, Aussagen in jedem Verhalten zu Seiendem, in jedem Sich-zu-sich-selbst-verhalten wird von ‘Sein’ gebrauch gemacht, und der Ausdruck ist ohne weiteres verständlich.”

Heidegger speelt het derde en het tweede vooroordeel tegen elkaar uit. Bij vooroordeel twee werd duidelijk dat 'zijn' een volstrekt duister begrip is. We gebruiken het voortdurend, maar zijn niet in staat het te articuleren.⁶¹ In zekere zin verstaan we dus wat zijn is, maar slechts in een vage anticipatie. Uit de confrontatie van het tweede en het derde vooroordeel volgt de nood om een oppervlakkig voorverstaan van 'zijn' uit te klaren, opdat er een besef zou ontstaan van wat eigenlijk bedoelen wanneer we 'is' en 'zijn' zeggen. Het zijn verschijnt als iets dat niet te vangen is in een klassieke definitie, maar dit feit ontslaat ons echter niet van de verplichting ernaar te vragen. Heidegger heeft kritieken zoals die van Tugendhat voorzien en er vooral zelf mee moeten worstelen.

Het kost Heidegger zelf dus ook moeite om de zijnsvraag in stelling te brengen. Hiermee is echter nog geen uitdrukkelijk antwoord geformuleerd op de kritiek van Tugendhat. Want veronderstellen Heideggers eigen weerleggingen van de genoemde vooroordelen niet dat het mogelijk is om over *het* zijn te spreken? Maakt de polyvalente betekenis van 'zijn' de zijnsvraag alsnog onmogelijk?

1.3.2 Propositie en vraag

De vraag naar het zijn zou zinloos zijn, omdat spreken over *het* zijn zinloos is. Maar kan een vraag op dezelfde manier zinloos zijn als een propositie? Of kan het onderscheid tussen propositie en vraag worden gebruikt om Heideggers schrijven van de ondergang te 'redden'?

Als ik me in een propositie over iets uitspreek, is het vanzelfsprekend dat zich hierin geen ondefinieerbare concepten mogen bevinden. Wanneer ik allerlei predicaten toeken aan iets dat volstrekt onafgebakend en vaag is, kunnen mijn uitspraken met recht zinloos worden genoemd. Er is echter een principieel onderscheid tussen dat wat in een propositie besproken wordt en dat wat in een vraag gevraagd wordt. Daarmee verschijnt ook de kloof tussen de vraagzin en de propositionele uitspraak. Kan de vraag ook alleen maar zinvol genoemd worden wanneer de betekenis van de erin voorkomende begrippen streng afgebakend kunnen worden?

Neen, want dat gaan in tegen het wezen van de vraag. Vragen is immers altijd vragen naar de betekenis van iets? Als ik al precies weet wat de zin van zijn is, dan moet de vraag ernaar niet gesteld worden. Een strenge bepaling van het in de vraag gevraagde is dan ook *a priori* uitgesloten. Wanneer het gevraagde volkomen duidelijk is, lost de vraag ernaar op. Vragen kunnen we alleen naar iets dat nog onduidelijk en duister is.

⁶¹ SZ, p. 4: "Allein diese durchschnittliche Verständlichkeit demonstriert nur die Unverständlichkeit. Sie macht offenbar, daß in jedem Verhalten und Sein zu Seiendem als Seiendem a priori ein Rätsel liegt."

Dat wil niet zeggen dat Heideggers vragen zonder enige anticipatie is. Er is altijd al een zekere vertrouwdheid met wat 'zijn' wil zeggen.⁶² Dit verstaan schijnt zwakjes door in ons gebruik van het 'is' in alledaagse spreek-situaties. Maar dit voorverstaan is voor Heidegger niet zozeer het eindpunt van het vragen, als wel het begin ervan.⁶³ Wat is de verborgen grond van al het 'is'-zeggen dat ons spreken doortrekt? Deze grond is niet direct aanwijsbaar, maar waarom zou dat ons ervan moeten weerhouden ernaar te vragen? Moet het ons hier niet juist toe aansporen?

Een tegenstander kan natuurlijk argumenteren dat het vragen naar de zin van zijn hetzelfde is als het stellen van de vraag naar de zin van 'bzrj'. Beide termen hebben geen vastomlijnde en streng te definiëren betekenis. Wanneer gesteld wordt dat de zijnsvraag niet zinloos kan zijn, omdat het in de vraag gevraagde nooit vast ligt, dan kan de vraag naar 'bzrj' ook niet zinloos genoemd worden. Maar deze laatste vraag is overduidelijk willekeurig en absurd. Toch is de zijnsvraag dat niet, juist omdat er altijd al een anticiperend zijnsverstaan is. Door dit voorverstaan kan de vraag naar de zin van zin oprijzen. Het vragen naar 'bzrj' is niet gegrond in een dergelijk voorverstaan en wordt daar dus ook niet door gelegitimeerd.

Het hart van Heideggers denken is de zijnsvraag. 'Zijn' moet weer in vraag worden gesteld en worden ontdaan van de bedrieglijke vanzelfsprekendheid die het in het doorsneeverstaan heeft. De beweging die Heidegger wil voltrekken met de zijnsvraag, beweegt zich zo van vanzelfsprekendheid naar vreemdheid en is tegengesteld aan die van het alledaagse vragen. Het alledaagse vragen beweegt zich namelijk van onduidelijkheid naar duidelijkheid. Wanneer naar het zijn wordt gevraagd, moet eerst en vooral duidelijk worden hoe onduidelijk dit schijnbaar vanzelfsprekende begrip is. Het doorsneeverstaan van zijn moet worden ontworpen en doorbroken.

De zijnsvraag kan nooit als zinloos bestempeld worden. De betekenis van het in de vraag gevraagde kan nooit op voorhand vastliggen. Wanneer begrippen zoals 'zijn' en 'niets' de meest duistere en vage zijn, dan komt in de zijnsvraag het vragen tot haar meest wezenlijke ontplooiing. Het wezen van de vraag veronderstelt namelijk dat het gevraagde juist onduidelijk is. In het vragen naar het meest vage en duistere wordt de vraag pas volledig vraag. Hoe verder het vragen van haar eventuele antwoord verwijderd is, hoe vragender het wordt. Daarom is het vragen naar het zijn het meest vragende vragen.

⁶² SZ, p. 5: "Aber schon wenn wir fragen: 'was *ist* Sein? halten wir uns in einem Verständnis des 'ist' ohne das wir begrifflich fixieren könnten, was das 'ist' bedeutet."

⁶³ EM, p. 55. Heidegger heeft op dit punt in zijn college juist een kritische beschouwing over de grammatica en de etymologie van het woord zijn afgerond en stelt het volgende vast over bevindingen van de taalwetenschap: "Die jetzigen Kenntnisse sind keineswegs endgültig." Ze zijn het beginpunt van het vragen, niet het eindpunt.

1.3.3 Vraag en antwoord

De zijnsvraag ontleent haar noodzakelijkheid aan de schijnbare vanzelfsprekendheid van *zijn* (vooroordeel drie), maar de feitelijke vaagheid en ondefinieerbaarheid ervan (vooroordeel twee). Hoe zit het echter met het antwoord op deze vraag? Het concept van een antwoord zit toch vervat in dat van de vraag? En deze antwoorden zijn toch, anders dan de vraag zelf, onderhevig aan zin en zinloosheid? Dan zou het vragen naar het zijn toch nog als zinloos te bestempelen zijn, zei het niet in strenge zin. Veeleer wordt het zinloos om naar het zijn te vragen, omdat alle mogelijke, in proposities articuleerbare antwoorden op deze vraag noodzakelijk nonsensicaal zijn.

Het is maar de vraag of het antwoord op de zijnsvraag in een klassieke propositie kan worden uitgezegd. Dat zou namelijk een schending van de ontologische differentie betekenen. Er kan nooit worden gezegd: “Zijn is x ”.

Wat is, is namelijk altijd een zijnde. Het zijnde is dat wat is. Heidegger wil nu juist iets ter sprake brengen dat helemaal niet is. De klassieke propositie is dus alleen toereikend om dat wat is (het zijnde) uit te zeggen. In het licht van de ontologische differentie zal Heidegger nooit schrijven over zijnden, zelfs niet over die zijnden die niet fenomenaal gegeven zijn. Al in Heideggers eerste systematische ontplooiing van de zijnsvraag in *Sein und Zeit* is de differentie het uitgangspunt van zijn schrijven. Volgens Heidegger ‘is’ het zijn van het zijnde zelf geen zijnde.⁶⁴ Op het belangrijkste deel van deze zin, de aanhalingstekens rond ‘is’, kom ik terug in het laatste hoofdstuk.

Heideggers zinnen zouden schijnzinnen zijn. Zinnen die pretenderen een propositie te zijn, maar dat feitelijk niet zijn. In dat laatste heeft Carnap gelijk. Als de zijnsvraag een antwoord zou krijgen, moet dat antwoord zich in een ander bereik bevinden dan dat van het propositionele spreken. Het gaat Heidegger echter niet zozeer om de antwoorden, maar om een vragen dat vragender moet worden. Er is een vaag voorverstaan van het ‘is’, want we zijn met de vier gebruikswijzen ervan bekend. Ook is er een dergelijk voorverstaan van ‘niets’, want we zijn bekend met de negatie. Deze doorsnee-vertrouwdheid met het zijn en het niets moet aan het wankelen worden gebracht. Pas als het zijn en het niets hun schijnbare vanzelfsprekendheid verliezen, kunnen we echt gaan vragen. Alleen dan kunnen we de meest vragende vraag stellen om zo zelf ‘vragend’ te worden.

De beantwoording van de zijnsvraag moet dan ook niet worden begrepen als het uitzeggen van een propositie waarin bepaalde predicaten aan het zijn worden toegeschreven. Veeleer

⁶⁴ SZ, p. 6: “Das Sein des Seiendes ‘ist’ nicht selbst ein Seiendes.”

moet dit antwoord verstaan worden als een ‘beantwoorden aan’ deze vraag. Van een dergelijke beantwoording is pas sprake als de meest vreemde vraag wordt opgenomen en uitgehouden. Dit uithouden impliceert de opschorting van ieder concreet antwoord. Het gaat om een vragen dat niet anticipeert op één of ander passend antwoord, maar dat in het vragen zelf haar antwoord vindt. Daarom is het anders dan al het alledaagse of wetenschappelijke vragen naar het zijnde, dat haar voleinding vindt in een antwoord dat buiten de vraag zelf ligt. Heideggers vragen is anders dan al het gewone vragen dat gericht is op het zijnde en zo snel mogelijk wil oplossen in een antwoord. Zijn vragende schrijven is een *ent-sprechen*, een *beantwoorden aan* de noodzaak de vraag naar het zijn als vraag te stellen.

1.4 BUITEN-GEWOON VRAGEN

In de *Einführung in die Metaphysik* definieert Heidegger het filosoferen als een vragen naar het buitengewone. De ongewoonheid van het gevraagde slaat terug op het vragen zelf. Filosofie is zo een buitengewoon vragen naar het buitengewone.⁶⁵ Als Heideggers denken wezenlijk een vragen is, dan moet deze vreemdheid zijn hele denken en spreken doortrekken. Het denken moet een sprong nemen om vanuit het gewone in het buiten-gewone te raken.⁶⁶ De sprong springt weg van het vertrouwde en beweegt zich weg van het aanwezige zijnde, waaraan het *Dasein* zich altijd al heeft verloren in de vervallenheid. Daarmee springt het ook weg van een vragen dat uitsluitend naar het zijnde vraagt. Zelfs de metafysische vraag naar het zijnde als zijnde houdt zich nog binnen dit domein van het gewone op. Het is niet vragend genoeg, omdat het nooit naar het buiten-gewone vraagt.

Het *Dasein* kan pas echt vragend worden wanneer het vertrouwde als bevreemdend wordt ervaren. Vandaar dat Heidegger de verschuivingen doorvoert die Tugendhat zo hekelte. Deze verschuivingen zijn altijd verschuivingen van het zekere naar het bevreemdende, van het alom bekende naar het meest *Fragwürdige*. De vanzelfsprekendheid van het al te vanzelfsprekende moet in vraag gesteld worden. Daarom moeten bepaalde vertrouwde woorden met enig geweld uit hun gewone context worden losgemaakt. Alleen zo is het *Dasein* wakker te schudden uit het doorsneeverstaan van ‘is’ en ‘niet’. Heideggers schrijven wil ontwrichten en is uit op het doorbreken van het de alledaagsheid waarin geen ruimte is voor een buitengewoon vragen naar het buiten-gewone.⁶⁷

⁶⁵ EM, p. 10: “Philosophieren ist Fragen nach dem Außer-ordentlichen. Weil jedoch ... dieses Fragen einen Rückstoß auf sich selbst erwirkt, ist nicht nur das, wonach gefragt wird außerordentlich, sondern das Fragen selbst”

⁶⁶ Vgl. voor het begrip van de sprong: ID, p. 24

⁶⁷ EM, p. 19: “Allein dieses Reden vom Nichts bleibt denkwidrig im allgemeinen und zersetzend in besonderen.”

In *Was ist Metaphysik?* is sprake van een dergelijk ontwrichtend en bevreemdend schrijven. Daarom is deze tekst een steen des aanstoets geworden. Toch kan Heideggers bevreemdende schrijven niet op formele gronden verworpen worden. En wel, omdat er een onderscheid is tussen de propositie en de vraag. In zijn inaugurele rede *vraagt* Heidegger naar het niets. Dit niets is 'iets' dat van al het zijnde verschilt. Het andere-dan-het-zijnde wordt op meerdere plaatsen als niets gethematiseerd. Zo luidt het in *Der Ursprung des Kunstwerkes*:

“Und dennoch: über das Seiende hinaus, aber nicht von ihm weg, sondern von ihm her, geschieht noch ein Anderes. Inmitten des Seienden im Ganzen west eine offene Stelle. Eine Lichtung ist. Sie ist, vom Seienden her gedacht, seiender als das Seiende. Diese offene Mitte ist daher nicht vom Seienden umschlossen, sondern die lichtende Mitte selbst umkreist wie das Nichts, *das wir kaum kennen*, alles Seiende.”⁶⁸

Ook deze passage is de uitdrukking van een vragen, van een vragen naar iets dat geen zijnde meer is. Het andere-dan-het-zijnde blijft dat wat we nauwelijks kennen. Het is dit andere waar Heideggers schrijven naar onderweg is. Aangetrokken door het onbekende en het vreemde trekt het denken erop uit. Het vragende *Dasein* wordt *un-heimlich*. In het filosofische vragen verschijnt al het vertrouwde als vreemd en *fragwürdig*. Heidegger geeft zijn lezers dan ook de volgende waarschuwing mee:

“Manches von dem, was im folgenden gesagt wird, dürfte Ihnen bekannt sein. Indes gibt es im Felde des Nachdenkens und des besinnlichen Fragens nie etwas Bekanntes. Alles anscheinend Bekannte wird als bald zum Fragwürdigen, das heißt zum Denkwürdigen.”⁶⁹

In het stellen van de buiten-gewone vraag, komt het *Dasein* oog in oog te staan met de buitengewoonheid van het al te gewone. Het zijnde is ons als vanzelfsprekend gegeven en we zijn ons niet bewust van de 'mogelijkheidsvoorwaarde' ervan: het andere-dan-het-zijnde. Heideggers schrijven maakt ons niet vertrouwd met dit andere, maar wil ons veeleer van iedere vertrouwdheid losweken. Het gaat er niet om het andere-dan-het-zijnde te kennen, maar om deze alteriteit als alteriteit uit te houden door het *vragen* ernaar levend te houden en de thuiskomst in het antwoord voortdurend op te schorten.

⁶⁸ UK, p. 51 (mijn cursivering)

⁶⁹ USTS, p. 9

HOOFDSTUK 2 - IN DE GREEP VAN HET WOORD

In het vorige hoofdstuk is de rechtmatigheid en de noodzakelijkheid van een vragend spreken over het zijn en het niets aangetoond. De vraag naar het zijn is de meest pregnante omdat het woordje ‘zijn’ ons in zowat iedere zin voor de voeten ligt, maar we tegelijkertijd niet in staat zijn uit te leggen wat het precies betekent.

Deze leegheid van het begrip ‘zijn’ wordt in de zestiende paragraaf van Heideggers *Einführung in die Metaphysik* in een ruimer verband geplaatst:

“Die einzelne Tatsache, daß das Sein uns nur noch ein leeres Wort und ein verschwebender Dunst ist, möchte man in die allgemeinere einordnen, daß viele und gerade die wesentlichen Worte in dem gleichen Fall sind, daß überall die Sprache verbraucht und vernutzt ist ... Auch sind nur die Wenigsten noch imstande, dies Miß- und Unverhältnis zur Sprache in seiner ganze Tragweite auszudenken.”⁷⁰

De zestiende paragraaf van de *Einführung* draagt als titel: “Die Tatsächlichkeit der Tatsache der Seinsvergessenheit als der eigentliche Grund für unsere Mißverhältnis zur Sprache”.⁷¹ Deze titel duidt op een verband tussen de genoemde ‘Unverhältnis zur Sprache’ en de zijnsvergetelheid.

Maar waarin bestaat dat verband precies? Waarom is er sprake van een ‘wanverhouding’ tot de taal? Gaat het om één of andere vorm van taalverloeding of om iets dat veel verder reikt? Geven Heideggers geschriften blijk van een andere relatie tot de taal? En zo ja, gaat deze andere relatie tot de taal samen met een vragen naar het buitengewone?

Door Heideggers taalgebruik te contrasteren met een gebruik dat hij expliciet afwijst, kan de eigenheid van dit taalgebruik verschijnen. Heideggers geschriften zullen een levend verzet tegen de wanverhouding tot de taal blijken te zijn. Ze prediken niet zozeer een bepaalde verandering in onze omgang met de taal, maar proberen deze ommekeer zelf te voltrekken. Zo moet een taalgebruik worden gerealiseerd dat aan de wanverhouding tot de taal, en daarmee aan de zijnsvergetelheid, ontsnapt.

Het voorliggende hoofdstuk laat zich lezen als een commentaar op de zestiende paragraaf van de *Einführung*, maar kan ook worden beschouwd als de interpretatie van een latere tekst van Heidegger, die verscheen in 1972 en de titel *Sprache* draagt.⁷² Deze tekst beslaat slechts één pagina, maar omvat alle thema’s die in dit hoofdstuk aan bod zullen komen.

⁷⁰ EM, p. 38

⁷¹ EM, p. 38

⁷² ‘Sprache’ is opgenomen in *Aus der Erfahrung des Denkens* (ED, p. 229)

SPRACHE

Wann werden Wörter
wieder Wort?
Wann weilt der Wind weisender Wende?

Wenn die Worte, ferne Spende,
sagen –
 nicht bedeuten durch bezeichnen
wenn sie zeigend tragen
an den Ort
uralter Eignis,
 – Sterbliche eignend dem Brauch –
wohin Geläut der Stille ruft,
wo Früh-Gedachtes der Be-Stimmung
sich fügsam klar entgegenstuf.

Uit deze tekst spreekt de hoop op een verhouding tot de taal die geen wanverhouding meer is, de hoop op ‘une récréation du langage’ (Ricoeur) en daarmee op een *revival* van zowel de taal als het denken.⁷³ Heideggers eigen schrijven kan worden beschouwd als de voorbereiding van een dergelijke heropleving van de taal.

De vraag blijft echter hoe deze voorbereiding concreet vorm krijgt. Preluderen Heideggers geschriften werkelijk op een ander taalgebruik? Ontsnapt zijn buiten-gewone omgang met het woord aan de wanverhouding tot de taal? En zo ja, betekent deze andere omgang met de taal een revolutie voor het denken?

⁷³ Ricoeur, P., “Hermeneutique des symboles et réflexion philosophique (I)”, in Idem, *Le conflit des interprétations: essais d’herméneutiques*, Paris, Seuil, coll. “L’ordre philosophique”, 1969, p. 284: “Ce n’est donc pas le regret des atlantides effondrées qui nous amène, mais l’espoir d’une récréation de langage.”

2.1 DUIDELIJKE TAAL

2.1.1 Gepraat

Waarin bestaat de wanverhouding tot de taal? Elders in de *Einführung* wordt gesproken over het misbruik van de taal in het *gepraat*.⁷⁴ Daarom zal het gepraat als uitgangspunt dienen om de wanverhouding op het spoor te komen.

Het gepraat komt al ter sprake in *Sein und Zeit* en wel als één van de structuren van de vervallen existentie.⁷⁵ In de vervallen of oneigenlijke existentie gaat het *Dasein* op in het zijnde dat het bezorgt. Daardoor wordt het andere-dan-het-zijnde vergeten. Omdat het gepraat een structuurmoment van de vervallenheid is, moet het praten zelf ook op één of andere manier gerelateerd zijn aan de zijnsvergetelheid.

Wederom stuiten we op een relatie tussen een taalgebruik en de zijnsvergetelheid. Waarin dit verband precies bestaat, blijft onduidelijk zolang we niet weten wat het gepraat nu eigenlijk is. Het gepraat is de taal die we in de alledaagsheid met elkaar spreken. Daarom kan het toegankelijk gemaakt worden door het alledaagse verstaan van de taal te expliciteren.

In *Unterwegs zur Sprache* worden enkele basisassumpties betreffende de taal opgesomd, die tevens de gehele filosofische reflectie over het spreken beheersen:⁷⁶ (1) Spreken is een uitdrukken. Iets dat innerlijk is, wordt medegedeeld met behulp van klanken of schrifttekens. (2) Het spreken is dus een menselijke bezigheid. (3) Als het uitdrukken van voorstellingen is het zelf een voorstellen en uitbeelden van het werkelijke of het onwerkelijke.⁷⁷

Het vervallen *Dasein* vat de taal op als een instrument om inhoud mee te transporteren. Dat sluit aan bij de wijze waarop de taal in de alledaagsheid wordt gebruikt. Het *Dasein* is aangewezen op het praten om zich in de wereld te kunnen handhaven, want men kan niet alle belangrijke kennis zelf verwerven. Veel van wat we weten komt tot ons via het praten, dat als zodanig het domein van het ‘van-horen-zeggen’ en het napraten is.⁷⁸ Als het gepraat ons wil helpen om de wereld te begrijpen en er zo greep op te krijgen, dan moet het zijnde er correct in worden afgespiegeld. Het gepraat is dus uit op de adequate representatie van het zijnde waarover het praat, het eist correctheid.

⁷⁴ EM, p. 11: “...der Mißbrauch der Sprache im bloßen Gerede...”

⁷⁵ SZ, § 35

⁷⁶ Heidegger vindt een articulatie van het alledaagse verstaan van de taal bij Aristoteles. (US, p. 204)

⁷⁷ US, p. 11: “Was heißt sprechen? Die gängige Meinung darüber stellt fest: Sprechen ist die Betätigung der Werkzeuge der Verlautbarung und des Gehörs. Sprechen ist das lautliche Ausdrücken und Mitteilen menschlicher Gemütsbewegungen. Diese sind geleitet von Gedanken.”

⁷⁸ SZ, p. 168: “Und weil das Reden den primären Seinsbezug zum beredeten Seienden verloren bzw. nie gewonnen hat, teilt es nicht mit in der Weise der ursprünglichen Zueignung dieses Seienden, sondern auf dem Wege des *Weiter-* und *Nachredens*.”

Het pratende *Dasein* eist duidelijke taal. De taal kan namelijk maar dienstbaar zijn aan het praten als ze in staat is het zijnde ondubbelzinnig te representeren. Het *Dasein* wil in de omgang met de wereld niet gehinderd worden door dubbelzinnigheden die als hindernis optreden bij de interpretatie van mededelingen. In het gepraat dient het spreken zichzelf volledig terug te trekken ten voordele van het besprokene. De onduidelijkheden die inherent zijn aan de natuurlijke taal worden door het vervallen *Dasein* dan ook als storend beschouwd. Ze leiden de aandacht af van de besproken zaak.

Hieruit valt op te maken dat de taal in het praten wordt gebruikt. Maar is er ook sprake van misbruik? Heeft het praten, als middel om greep te op de wereld te krijgen, immers niet haar eigen rechtmatigheid?⁷⁹ Waarschijnlijk doelt Heidegger met het begrip ‘misbruik’ niet op het praten zelf, maar op een gevaarlijke mogelijkheid die het praten in zich draagt. Deze mogelijkheid realiseert zich in onze tijd.

De meerduidige, duistere spreektaal weet zich getemd en de eisen die het praten aan de taal stelt worden maatgevend voor ieder discours dat aanspraak maakt op waarheid. Het mimetische, volstrekt eenduidige spreken verschijnt als de gedaante waarin de taal haar voleinding bereikt. Deze voleinding bestaat in de volledige verdwijning van het spreken ten voordele van het besprokene. Deze machtsgreep van het gepraat realiseert zich vandaag als de transformatie van de taal van de alledaagsheid tot *informatie*.

2.1.2 Informatie

De moderne techniek is in wezen geen instrument in de handen van de mens, maar een manier waarop al het zijnde zich toont. Zich-tonen wil zeggen: in de onverborgenheid komen. Onverborgenheid is de vertaling en de nauwelijks doordachte betekenis van het Griekse woord voor waarheid (*alētheia*).⁸⁰ Het *Dasein* staat uit in dit open bereik van de waarheid. Dit bereik heeft een temporele structuur. Het is een oorspronkelijke ruimte die zich doorheen de tijd herorganiseert en zich op verschillende manieren inricht. De onverborgenheid verhoudt zich in dit gebeuren altijd tot zijn eigen onwezen: de verborgenheid.⁸¹ De geschiedenis is in wezen één groot spel van ontberging en verberging, waarin het zijnde telkens anders aan het *Dasein*

⁷⁹ SZ, p. 167: “Der Ausdruck ‘Gerede’ soll hier nicht in einer herabziehenden Bedeutung gebraucht werden. Er bedeutet terminologisch ein positives Phänomen, das die Seinsart des Verstehens und Auslegens des alltäglichen Daseins konstituiert. Die Rede spricht sich zumeist aus und hat sich schon immer ausgesprochen.”

⁸⁰ W, p. 188: “Dieses Offene hat das abendländische Denken in seinem Anfang begriffen als *ta alētheia*, das Unverborgene.”

⁸¹ W, p. 194: “Im entbergenden und zugleich verbergenden Seinlassen des Seienden im Ganzen geschieht es, daß die Verberging als das erstlich Verborgene erscheint. Das Da-sein verwahrt, sofern es ek-sistiert, die erste und weiteste Un-entborgenheit, die eigentliche Un-wahrheit. Das eigentliche Un-zewen der Wahrheit ist das Geheimnis. Un-wesen bedeutet hier noch nicht abgefallen zum Wesen im Sinne des Allgemeinen, seiner possibilitas und ihres Grundes. Un-wesen ist hier das in solchem Sinne vor-wesende Wesen.”

verschijnt. Dit spel kan niet gebeuren zonder de spelers (het *Dasein*, waaraan het zijnde verschijnt), maar deze bepalen het spel zeker niet. Regels kunnen veranderen, bepaalde spelvakken kunnen verdwijnen of juist oplichten en die veranderingen herdefiniëren ook de rol van de spelers.

In onze tijd komt al het zijnde als potentieel beheersbaar en berekenbaar in het spel. Daardoor wordt het *Dasein* een rekenend wezen. Het spelen van deze rol is geen vrije keuze, maar hangt samen met de wijze waarop al het zijnde ons vandaag tegemoet treedt. Een bepaalde verschijningswijze van het zijnde roept de mens op de totaliteit van het aanwezige te beheersen. De mens is als het ware opgevorderd om het zijnde op te vorderen. Dit noemt Heidegger het bestel [*Ge-stell*].⁸²

Wat is de rol van de taal in dit gebeuren van het bestel? Speelt ze hierin een uitzonderlijke rol? En zo ja, hoe hangt die uitzonderlijke positie samen met het misbruik van de taal? Berust dit misbruik op bepaalde theoretische assumpties omtrent de taal? Of verschijnt de taal zelf als potentieel beheersbaar en maakt die verschijningswijze de wanverhouding tot de taal in zekere zin onontkoombaar?

2.1.2.1 De taal beheersen

Het bestel laat de wereld verschijnen als bestand of voorraad.⁸³ Met deze voorraad probeert het rekenende *Dasein* zo efficiënt mogelijk om te gaan. ‘Rekenen’ is het sleutelwoord van het bestel. Dit woord duidt niet zozeer op ‘kwantificeren’, als wel op ‘plannen’ en ‘organiseren’. De kunde die zich bezighoudt met het plannen en beheren van voorraden heet *logistiek*.⁸⁴ Het plannen van de logistiek betreft zich weliswaar op de toekomst, maar maakt deze tegelijkertijd als toekomst onmogelijk. Dit plannen probeert namelijk al het mogelijke te voorzien en zo tot een nu te maken (hoewel in de modificatie van een nog-niet-nu). Al het onverwachte moet in de nu-tijd worden gerecupereerd om overzichtelijk te worden.

De logistiek, als wetenschap van het plannen en beheersen van voorraden, is nooit direct voorwerp geweest van Heideggers reflecties. Als hij over logistiek spreekt, bedoelt hij daar de wetenschappelijke filosofie mee, die zich bezighoudt met formele logica en taalanalyse.⁸⁵

⁸² VA, p. 23: “Wir nennen jetzt jenen herausfordernden Anspruch, der den Menschen dahin versammelt, das Sichentbergende als Bestand zu bestellen - das *Ge-stell*.”

⁸³ Toch zegt het woord ‘bestand’ meer dan voorraad: “Wir nennen ihn den Bestand. Das Wort sagt hier mehr als nur ‘Vorrat’. Das Wort ‘Bestand’ rückt jetzt in den Rang eines Titels. Er kennzeichnet nichts Geringeres als die Weise, wie alles anwest, was vom herausfordernden Entbergen betroffen wird.” (VA, p. 20)

⁸⁴ Zo definieert het *Center for Logistics* het op haar website: “Logistics is the art and science of managing and controlling the flow of goods, energy, information and other resources from the source of production to the marketplace.” Zie: http://www.loginstitute.ca/about_us/what_is_logistics.php

⁸⁵ WhD, p. 14: “Diese Kenntnisse der Logik werden erst in allerjüngster Zeit wissenschaftlich Fruchtbare gemacht und zwar in einer besonderen Wissenschaft, die sich ‘Logistik’ nennt. Sie ist die speziellste aller Spezialwissen-

Toch is er een overeenkomst tussen de twee zaken die het woord logistiek benoemt. In de eerste betekenis van logistiek gaat het om het beheersen en beschikbaar maken van het zijnde, waar het in de tweede betekenis gaat om het beheersen van de taal. De dubbele betekenis van het woord 'logistiek' is een aanwijzing voor de uitzonderlijke positie die de taal inneemt in het waarheidsgebeuren van onze tijd (de techniek). Een exponent van de taalfilosofische logistiek is Heideggers criticus: Rudolf Carnap.

Carnap ontwikkelt een rigide logische syntax. Die moet voorkomen dat de natuurlijke taal het denken verrast en overmeestert. De spreektaal moet worden getemd. Een filosofie als die van Carnap wordt door Heidegger ook wel metalinguïstiek genoemd.⁸⁶ Het 'meta' impliceert een uitgaan boven de taal. De metalinguïstiek wil een positie boven de taal innemen en haar vanuit deze positie controleren en overzien. Door een dergelijke controle kan de natuurlijke taal ons niet meer tot metafysische *nonsens* verleiden.

Wanneer de taal onder controle is, en de metafysica overwonnen, kan ze een volkomen efficiënt *praten* worden. Carnap ontwikkelt zijn logische grammatica in functie van de wetenschappelijke praxis. De taal moet een instrument worden waarmee ondubbelzinnige afbeeldingen van het werkelijke te articuleren en te transporteren zijn. In de *Logische Syntax* heet het:

“Dann erst haben wir es mit scharfen Begriffen und deutlich faßbaren Thesen zu tun. Dann erst besteht die Möglichkeit einer fruchtbaren Zusammenarbeit verschiedener Forscher an denselben Problemen, fruchtbar für die einzelnen wissenschaftslogischen Fragen, für das untersuchte Wissenschaftsgebiet, für die einheitliche Wissenschaft.”⁸⁷

Carnap is uit op een wetenschappelijk Esperanto. Een *lingua universalis* die zo glashelder is dat ze geen interpretatiemoeilijkheden oplevert, een taal die volledig beantwoordt aan de eisen van het gepraat en volledig verdwijnt ten voordele van de inhoud die ze transporteert. De taal komt zo ter beschikking van het rekenende *Dasein* te staan. Ze wordt deel van het bestand.

Hoewel Carnap uit is op een perfecte wetenschappelijke taal draagt zijn concept van taal veel verder dan het domein van het theoretische beschouwen van de werkelijkheid. De gehele

schaften. Die Logistik gilt jetzt vielerorts, vor allem in den angelsächsischen Ländern, schon als die einzig mögliche Gestalt der strengen Philosophie...”

⁸⁶ US, p. 160: “Die wissenschaftliche Philosophie, die auf eine Herstellung dieser Übersprache ausgeht, versteht sich folgerichtig als Metalinguistik. Das klingt wie Metaphysik, klingt nicht nur so, ist auch so; denn die Metalinguistik ist die Metaphysik der durchgängigen Technifizierung aller Sprachen zum allein funktionierenden interplanetarischen Informationsinstrument.”

⁸⁷ Carnap (1968), p. 261

rekenende omgang met het zijnde is aangewezen op een systeem van volstrekt eenduidige tekens, die volgens strenge regels met elkaar worden gecombineerd. Alleen zo kan men komen tot een spreken dat volledig ‘helder en welonderscheiden’ is. Carnaps analytische denken staat dus minder ver van de werkelijkheid dan het lijkt. Heidegger schrijft:

“Die Sprache, als bloße Zeichengebung vorgestellt, bietet den Ansatz für die informationstheoretische Technisierung der Sprache. Die von hier aus einsetzende Einrichtung des Verhältnisses des Menschen zur Sprache vollzieht auf die unheimlichste Weise die Forderung von Karl Marx: Es gilt, die Welt zu verändern.”⁸⁸

2.1.2.2 Heersen met de taal

Met behulp van het gepraat probeert het *Dasein* zich in de wereld te handhaven. Door middel van de informatie wil het de wereld veroveren. Niet voor niets wordt ‘informatie’ in *Der Satz vom Grund* een sleutelwoord genoemd; een woord dat het gehele hedendaagse *Dasein* ontsluit.⁸⁹ Het beheer van de totaliteit van het zijnde en de informatie zijn intrinsiek met elkaar verbonden. De opkomst van de logistiek (beheer van de wereld als voorraad) betekent de geboorte van de ICT (Informatie- en Communicatietechnologie). Het gaat hier om ontwikkelingen die Heidegger alleen maar heeft mogen voorvoelen en die zich pas vandaag in hun volle draagwijdte tonen.

Wat is de rol van de informatie in de tijd van het bestel? Cyberneticus Norbert Wiener beschrijft het belang van een goed functionerend wegennet voor het Romeinse rijk. Dit wegensysteem maakte het niet alleen mogelijk om troepen snel naar alle uithoeken te sturen, maar ook om in hoog tempo boodschappen te kunnen verzenden en te ontvangen.⁹⁰ Door efficiënte communicatie ontgaat de heerser niets en kan hij over alles zijn oordeel vellen. Alles weten is hetzelfde als alles zien en alles zien is weer gelijk aan overal zijn.⁹¹

Het rekenende *Dasein* is overal. Door de informatiesnelwegen wordt alles in zekere zin ‘hier en nu’. Zonder een snelle en eenduidige berichtgeving kan het rekenen zich niet snel op

⁸⁸ Dit schrijft Heidegger in 1969 in de tekst *Zeichen*. Deze tekst is later gepubliceerd in *Aus der Erfahrung des Denkens* (ED, p. 211-212). Elders vraagt Heidegger: “Inwiefern kommt auch gerade in der Umprägung der Sprache zur bloßen Information das Eigene der modernen Technik zur Geltung, daß sie den Menschen zur Bereitstellung und Sicherstellung der Naturenergie herausfordert, d.h. stellt?” (USTS, p. 23)

⁸⁹ SG, p. 202: “Die Arbeit an der Sicherstellung des Lebens muß jedoch selber ständig sich neu sichern. Das *Leitwort* für diese Grundhaltung des heutigen *Daseins* lautet: Information.” (mijn cursivering)

⁹⁰ Wiener, N., *Mensch und Menschmaschine*, Frankfurt am Main, Metzner, 1958, p. 93: “Das große Römische Reich war nur möglich durch den Fortschritt im Straßenbau. Diese Straßen dienten nicht nur dazu, die Legionen, sondern ebenso geschriebene Befehle des Kaisers zum Ziele zu führen.”

⁹¹ Heidegger haalt deze passage zelf aan en wel in een voordracht over taal en techniek. Vgl. USTS, p. 25-26: “So lesen wir bei Nobert Wiener, einem der Begründer der Kybernetik, d.h. der am weitesten ausgreifenden Disziplin der modernen Technik: ‘Die ganze Welt sehen und der ganzen Welt Befehle erteilen, ist dast das gleiche, wie überall zu sein.’”

de hoogte stellen van veranderingen om er direct op in te kunnen spelen. Over de taal die voor dit doeleinde geconstrueerd moet worden, schrijft Heidegger:

“Damit nun eine solche Art Nachricht möglich wird, muß jedes Zeichen eindeutig definiert sein; insgleichen muß jede ihrer Zusammenstellungen eindeutig eine bestimmte Aussage bedeuten. Die dabei notwendig geforderte Eindeutigkeit der Zeichen und Formeln sichert die Möglichkeit der sicheren und schnellen Mitteilung.”⁹²

Door de taal te grijpen en om te vormen tot informatie wordt het mogelijk de wereld volledig te beheersen. In de wereld van de informatie bestaat geen afstand meer.⁹³ Het overzicht is totaal. Voor het rekenende denken is alles ‘hier en nu’. Niet alleen het actuele nu, maar ook het nog-niet-nu en het niet-meer-nu. Er is niets dat kan ontsnappen aan de greep van het rekenen dat alles present stelt met hulp van de informatie. Bestel, logistiek, de fixatie op het ‘nu’ en de informatie zijn intrinsiek met elkaar verbonden. Samen maken ze de technische wereld mogelijk. Maar hoe hangt dit met de zijnsvergetelheid samen?

2.1.3 Zijnsvergetelheid

Het bestel eist duidelijke taal. Deze eis ontplooit zich in de heerschappij van de informatie. De informatie is de optimalisering van het gepraat en het heersen van het rekenende denken over de taal. De taal wordt door het rekenende denken gegrepen. In een dergelijke machtsgreep berust de wanverhouding tot de taal: “Die Sprache wird zu einem Instrument der Meldung und der berechenbaren Information umgefälscht.”⁹⁴

De wanverhouding tot de taal bestaat dus niet in één of andere vorm van taalverloedering.⁹⁵ Ook gaat het niet om bepaalde onjuiste theoretische aannames betreffende de taal. Het heersen van de informatie behoort tot het *gebeuren* van onze tijd en maakt dit gebeuren mede mogelijk. Het is echter nog altijd niet duidelijk hoe dat met de zijnsvergetelheid samenhangt.

De informatie is de technische gedaante van het praten. Het praten is altijd een ‘praten over...’. Dit spreken betreft zich altijd op een voorbeeld in de wereld. Dat voorbeeld is het

⁹² USTS, p. 24

⁹³ De lezing “Das Ding” opent met een opmerking over het verdwijnen van alle afstand (maar daarmee ook van alle echte nabijheid) in de technische wereld: “Alle Entfernungen in der Zeit und im Raum schrumpfen ein. Wohin der Mensch vormals wochen- und monatelang unterwegs war, dahin gelangt er jetzt durch die Flugmaschine über Nacht ... Den Gipfel der Beseitigung jeder Möglichkeit der Ferne erreicht die Fernsehapparatur, die bald das ganze Gestänge und Geschiebe des Verkehrs durchjagen und beherrschen wird.” (VA, p. 157)

⁹⁴ Dit citaat komt uit de ‘Anhang’ bij *Phänomenologie und Theologie* (W, p. 76)

⁹⁵ EM, p. 39: “Die Organisationen zur Reinigung der Sprache und zur Abwehr der fortschreitenden Sprachverhunzung verdienen Beachtung. Doch man beweist solche Einrichtungen schließlich nur noch deutlicher, daß man nicht mehr weiß, um was er bei der Sprache geht.”

besprokene van het gepraat. Hetzelfde geldt voor de informatie: als ik iemand informeer, informeer ik hem of haar altijd over iets, over dit of dat *zijnde*.

Heideggers denken draait echter niet om dit of dat zijnde, maar om het spel van verberging en ontberging waarin het zijnde zich pas kan tonen. Dit spel kan niet afgebeeld worden door een descriptief spreken, omdat het aan ieder mogelijk voorwerp van descriptie voorafgaat. In het praten en de informatie kan ‘zijn’ nooit ter sprake komen, want het andere-dan-het-zijnde ‘is’ er niet. De taal van het denken moet voorbij het (correcte) afbeelden gaan en daarmee ook voorbij de categorieën van juist en fout. Het denken van het andere-dan-het-zijnde is het denken van de *a-lētheia* die als mogelijkheidsvoorwaarde voor al het juiste en foute spreken fungeert. Het gepraat blijft bij het zijnde en de correctheid staan, omdat alleen dat de vervallen existentie aanbelangt.

Vanwege de dominantie van de informatie is het echter onmogelijk zomaar uit het praten weg te springen. Met Heidegger kunnen de kritieken van Carnap en Tugendhat worden begrepen vanuit de dominantie van het representerende spreken. Van al het ‘serieuze’ spreken wordt geëist dat het uitspraken doet die ofwel direct inzichtelijk zijn op basis van de termen die erin voorkomen, ofwel vergeleken kunnen worden met de wereld om te bepalen of ze deze adequaat weerspiegelen. De kritiek van Carnap op Heidegger is niet zomaar een theoretische positie, maar beantwoordt aan de heerschappij van het voorstellende spreken. Een spreken dat niet analytisch is en ook niets afschildert, moet als betekenisloos worden verworpen. Zo bestendigt Carnap de opvatting dat de taal een instrument is om representaties mee over te dragen. Een spreken is alleen maar zinvol als het over *iets* spreekt.

In de tijd van het bestel domineert een taal waarin het zijn nooit uit te drukken is en dat bovendien al het andere spreken marginaliseert. De vraag naar het zijn wordt vergeten, omdat het zijn niet te representeren is, niet uit te drukken in een propositie. Het woordje ‘zijn’ is een noodzakelijke bouwsteen voor de constructie van proposities, maar niet meer dan dat. Dit woord maakt al het voorstellende praten over het zijnde mogelijk, om vervolgens te worden vergeten. De vraag naar de zin van dit ‘transcendentale woord’ komt niet eens op.⁹⁶ Het is immers toch duidelijk welke functie het woordje ‘zijn’ vervult?

Het woord ‘zijn’ gebruiken we om proposities te construeren die de wereld weerspiegelen. Zo kan de rekenende mens zich over het zijnde informeren en het beheersen. Het woordje ‘zijn’ maakt de beheersende omgang met zijnde mogelijk. Maar ondertussen komt de vraag

⁹⁶ Jacques Derrida schrijft over ‘zijn’ als *Urwort*: “Le mot ‘être’, ou en tout cas les mots désignant dans des langues différentes le sens de l’être serait avec quelques autres un ‘mot originaire’, le mot transcendantal assurant la possibilité de l’être-mot à tous les autres mot.” In: *De la Grammatologie*, Éditions de Minuit, Paris, 1967, p. 34.

naar de zin ervan niet eens op om te worden afgewezen. Het 'is' verdwijnt in de machinerie van de informatie, waarin het trouw zijn vier functies vervult (Tugendhat) en, zoals het een goede dienaar betaamt, verdwijnt. Het gepraat is zich niet eens bewust van haar eigen omvermogen het zijn ter sprake te brengen, omdat haar aandacht nooit uitgaat naar dit zijn.

De relatie tussen de wanverhouding tot de taal en de zijnsvergetelheid is hierboven als volgt gearticuleerd: de wanverhouding tot de taal betekent het vergeten van het zijn. Het woord 'zijn' is niets meer dan een handige bouwsteen om zinnen te formuleren die het werkelijke afbeelden. Maar werd de zijnsvergetelheid eerder niet 'de eigenlijke grond voor de wanverhouding tot de taal genoemd'? Is Heideggers positie niet omgekeerd door de wanverhouding tot de taal uit te leggen als de grond voor de zijnsvergetelheid?

Neen. Er is hier namelijk niet zozeer sprake van twee tegengestelde beweringen, waarvan de ene stelt dat A veroorzaakt is door B en de andere dat B veroorzaakt is door A, maar veeleer van een *cirkel*. Waarin bestaat deze cirkel?

Enerzijds is er de dominantie van het gepraat in de informatie. Het gepraat is een structuurmoment van de vervallenheid. De vervallenheid bestaat in het vergeten van het zijn, ten voordele van het zijnde. Anderzijds betekent de informatie weer een bestending van de vervallenheid, omdat daarin alleen het zijnde ter sprake kan komen. Daarvoor wordt het woord 'zijn' weliswaar gebruikt, maar alleen om in dit gebruik vergeten te worden. Zolang dit woord naar wens functioneert, is er geen reden om onze aandacht erop te richten.

De zijnsvergetelheid moet niet worden opgevat als oorzaak voor de wanverhouding tot de taal, maar ook het omgekeerde is niet het geval. Veeleer zijn ze onlosmakelijk verbonden. Waar de taal louter als een instrument wordt gezien is er zijnsvergetelheid en *vice versa*. Het lot van de taal is onlosmakelijk verbonden met het lot van het zijn:

“Weil das Schicksal der Sprache in dem jeweiligen Bezug eines Volkes zum Sein gegründet ist, deshalb wird uns die Frage nach dem Sein zuinnerst mit der Frage nach der Sprache verschlingen.”⁹⁷

In deze paragraaf is de lotsverbondenheid van taal en zijn 'negatief' ter sprake gebracht: het misbruik van de taal gaat samen met de zijnsvergetelheid. Maar is het ook mogelijk om uit deze cirkel te breken? Realiseert die uitbraak zich in de geschriften van Heidegger? Impliceert deze poging om uit de wanverhouding tot de taal te breken een afwijzing van de informatie?

⁹⁷ EM, p. 39

2.2 HET LUISTERENDE SCHRIJVEN EN DE ZIJNSVRAAG

Heideggers houding ten aanzien van de informatie is ‘gelaten’. De term gelatenheid wijst op een gelijktijdig ‘ja’ en ‘nee’ tegen de techniek.⁹⁸ Vanwege de intrinsieke band van techniek en informatie kan ook worden gesproken over een dergelijke houding ten aanzien van de informatie. Waarin bestaat dit gelijktijdige ‘ja’ en ‘nee’?

Het ‘ja’ heeft betrekking op de plaats van de informatie in het waarheidsgebeuren. In onze tijd krijgt dit waarheidsgebeuren vorm in het bestel. Het bestel kan niet zonder de informatie en daarom kan een denken dat de waarheid van het zijnde in onze tijd wil bedenken niet om de informatie heen. De informatie is niet alleen het product van de technische wereld, maar tegelijkertijd haar voorwaarde. Als zodanig moet de informatie niet zozeer worden afgewezen, als wel worden doordacht. Om iets te kunnen bedenken, moeten we ons er eerst voor openen en het dus in zekere zin beamen. De informatie kan alleen doordacht worden als ze op één of andere manier *bejaht* wordt.

Het ‘nee’ tegen de informatie is niet de afwijzing ervan. De kritiek probeert het voorwerp van kritiek niet te vernietigen, maar wil het bekritiseerde fenomeen als iets begrensds laten verschijnen. Er moet ‘nee’ gezegd worden tegen de informatie voor zover deze tot een bepaalde, en dus begrensde wijze van ontberging van het zijnde behoort. Daarom mag de informatie nooit het maatgevende spreken worden. Ook de informatie heeft haar grenzen. Een ander taalgebruik blijft altijd mogelijk.

Maar hoe wil Heidegger deze mogelijkheid demonstreren? Zijn we voor de realisatie van dat andere spreken immers niet afhankelijk van een wending in het waarheidsgebeuren? We kunnen de dominantie van de informatie toch niet eigenmachtig doorbreken?

De komst van een ander spreken is inderdaad niet af te dwingen. Toch moet Heideggers houding van gelatenheid niet begrepen worden in termen van een passief wachten. Doorheen zijn eigen schrijven realiseert zich een ‘nee’ tegen de informatie. In zijn eigen geschriften probeert Heidegger de taal op een andere, onalledaagse en ontechnische manier te gebruiken. Dit onalledaagse taalgebruik bereidt een ander taalgebruik voor. Het loopt erop vooruit en is daarom wezenlijk voor-lopig.

Heidegger tracht de wanverhouding tot de taal te doordenken en tegelijkertijd de grenzen van deze verhouding te tonen door een schrijven te realiseren dat diametraal tegenover het gepraat en de informatie staat. De vraag blijft echter hoe dit ‘andere spreken’ concreet wordt voorbereid.

⁹⁸ G, p. 23: “Ich möchte diese Haltung des gleichzeitigen Ja und Nein zur technischen Welt mit einem alten Wort nennen: *die Gelassenheit zu den Dingen*.”

2.2.1 Luisterend schrijven?

Er zijn twee manieren om de relatie van Heideggers schrijven tot zijn denken over taal te expliciteren. Het ligt het meest voor de hand om Heideggers eigen taalgebruik op te vatten als een illustratie van zijn ‘taalfilosofie’. Heidegger zou bepaalde inzichten hebben in het wezen van de taal. Inzichten waar hij in zijn eigen schrijven recht aan zou willen doen.

Maar de perspectieven kunnen ook worden omgekeerd: Heideggers inzichten in het wezen ontspruiten aan zijn eigen omgang met de taal. Heideggers ‘taalfilosofie’ rijst dan op uit zijn een concreet gebruiken van de taal. Het gaat dus niet om theoretische inzichten die een bepaalde praxis sturen, maar om inzichten die voortkomen uit een bepaalde praxis, namelijk die van het schrijven zelf.

Dit tweede perspectief kan verhelderend werken. Uitspraken als: “Die Sprache spricht”⁹⁹ en “Der Mensch spricht insofern er die Sprache entspricht. Das Entsprechen ist ein Hören.”¹⁰⁰ worden pas enigmatische formules als ze los van Heideggers eigen omgang met de taal worden geïnterpreteerd. Het laten-spreken van de taal voltrekt zich doorheen Heideggers eigen schrijven.

2.2.1.1 Laten-zijn versus geweld

Maar wat moet er worden verstaan onder het laten-zijn van de taal en het luisteren naar haar toe-spraak? Hoe wint Heidegger toegang tot dit spreken? En in welke mate is zijn schrijven werkelijk gefundeerd in een luisteren naar de toe-spraak van de taal?

Het spreken van de taal is geen abstract gebeuren dat zich los van het sprekende *Dasein* voltrekt. Heidegger bestudeert dan ook concrete taaluitingen, zoals een gedicht van Hölderlin of een fragment van Heraclitus. Zijn aandacht gaat uit naar meerduidige, veelzeggende woorden. In tegenstelling tot het rekenende denken is hij er niet op uit om deze tot ‘heldere en welonderscheiden’ begrippen om te vormen. Veeleer worden al te bekende begrippen op een onalledaagse wijze te gebruiken, om ze iets te laten zeggen wat ze normalerwijze niet zeggen. Ze krijgen een buiten-gewone betekenis, die zich niet direct laat afbakenen en beheersen.

Heideggers schrijven neemt zo afstand van een rekenende omgang met de taal. Ook het rekenen vertrekt vanuit de natuurlijke taal, maar wil deze juist ‘handzamer’ maken. Maar uit die poging om de taal handzaam te maken, blijkt alleen maar dat de taal in wezen helemaal geen bruikbaar instrument is:

⁹⁹ US, p. 13

¹⁰⁰ US, p. 31

“Daß die Logik von den Wortbedeutungen Eindeutigkeit fordert, daß die praktische, technische und wissenschaftliche Benützung der Sprache als eines Verkehrsmittels gleichfalls in ganz verschiedener Weise auf Eindeutigkeit dringt, *dies bezeugt ja nur, wie entschieden das Wort und das Sagen von sich aus vieldeutig ist.*”¹⁰¹

Streng afgebakende begrippen zijn nuttig, maar armoedig. Ze hebben weinig te vertellen. Juist uit meerduidige woorden blijkt de rijkdom van de taal. Rijke woorden bevatten een overvloed aan betekenis. Een overvloed die zo groot is, dat ze niet meer kan worden gekanaliseerd. Heideggers schrijven is een luisteren voor zover het deze stortvloed niet probeert in te dammen, juist probeert te ontketenen om zich erdoor te laten meevoeren. Iedere andere omgang met de taal is er één die de taal geweld aan doet, een wanverhouding waarin het *Dasein* de taal niet laat zijn en zich volledig voor haar overvloed afsluit.

Hier stelt zich een probleem. Ten eerste klinken uitspraken over het ‘laten-zijn van de taal’ en het ‘luisteren naar het woord’ nog altijd zeer enigmatisch. Hoe realiseert dit laten-zijn van de taal zich eigenlijk? Bovendien is het nog maar de vraag of er bij Heidegger überhaupt sprake is van een respectvolle omgang met het woord en een laten-zijn van de taal. Wordt Heideggers omgang met concrete taaluitingen immers niet door een sterke mate van geweld gekenmerkt?

Jennifer Gosetti-Ferencei wijst op een spanning tussen Heideggers oproep respectvol met de taal om te gaan en de manier waarop hij haar *in concreto* behandelt. Enerzijds spreekt Heidegger over een ‘laten-zijn’ van het zijnde en van de taal en dit laten-zijn is een alternatief voor het rekenende machtsdenken van de techniek.¹⁰² Juist in Heideggers geschriften over de taal zou men een kritiek vinden op het geweld dat van het voorstellende denken uitgaat.¹⁰³ Anderzijds is Heideggers omgang met overgeleverde woorden en teksten zelf vaak uiterst gewelddadig. De taal spreekt in het woord van de denker en de dichter, maar de wijze waarop Heidegger met dat overgeleverde woord omspringt, lijkt niet op een respectvolle dialoog. Zijn gewelddadige interpretaties lijken de eigen zeggingskracht van de woorden eerder te negeren dan te ontsluiten. Zo stelt zich de vraag of Heidegger de taal werkelijk tot spreken wil laten komen. Dwingt hij haar niet veeleer iets te zeggen dat goed in zijn eigen betoog past?

¹⁰¹ GA 52, p. 15 (mijn cursivering)

¹⁰² Gosetti-Ferencei (2004), p. 6: “...Heidegger finds in poetic language an alternative to the violence technological rationality, which defines, reduces, manipulates, and exhaust its object, its ‘other’.”

¹⁰³ Gosetti-Ferencei (2004), p. 6: “One finds in many of these writings, particularly those essays in *Unterwegs zur Sprache* of the 1950s, a critique of subjectivity as a critique of violence, at least of the violence of representation and manipulation, of possession and use-relations.”

Voor Gosetti-Ferencei zijn de tendensen van gelatenheid en laten-zijn enerzijds en die van geweld anderzijds onverzoenbaar. Heidegger spreekt *in theorie* misschien over een laten-zijn van de taal, maar zou dit *in de praktijk* van zijn eigen schrijven loochenen. Als Gosetti-Ferencei gelijk heeft en Heideggers schrijven principieel gewelddadig is, moeten we concluderen dat ook dit schrijven niet aan de wanverhouding tot de taal ontsnapt.

Om nog te kunnen verdedigen dat Heideggers schrijven op zijn minst een poging is om uit deze wanverhouding los te breken, moet een uitweg worden gevonden uit de dichotomie tussen laten-zijn en geweld. Dat is geen gemakkelijke opgave. Het is namelijk onloochenbaar dat Heideggers omgang met de taal gekenmerkt wordt door een zeker geweld. Anderzijds staat het ook vast hij een respectvolle omgang met de taal voorstaat.¹⁰⁴ Het blijft echter de vraag of geweld en laten-zijn elkaar uitsluiten en er werkelijk sprake is van een tegenstelling. Kunnen deze tendensen misschien samen worden gedacht?

2.2.1.2 A-lētheia: een weg uit de ‘dichotomie’

De noties van laten-zijn en geweld zijn samen te denken in het begrip *destructie*. Dit concept verschijnt voor het eerst in *Sein und Zeit*,¹⁰⁵ waar het wordt gedefinieerd als de poging om de herkomst van ontologische grondbegrippen na te gaan.¹⁰⁶ De destructie van die begrippen betekent niet zozeer hun vernietiging, als wel de ontsluiting van iets dat zich daarin verbergt.¹⁰⁷ Dit project gaat natuurlijk gepaard met een zeker geweld. De begrippen die gedestruëerd worden, zijn ‘versleten’ en hebben hun zeggingskracht verloren. Het geweld dat op deze begrippen wordt toegepast, is bedoeld om ze weer tot leven te wekken, zoals een arts stroomschokken kan toedienen om de hartslag weer op gang te brengen. Dit gewelddadige moment is dus ondergeschikt aan de *revival* van het woord. Zo omvat het begrip destructie zowel de notie van geweld, als die van respect. Een respectvolle omgang met de taal veronderstelt dit geweld zelfs. Wat hiermee wordt bedoeld, kan aanschouwelijk gemaakt worden aan de hand van Heideggers destructie van het begrip ‘waarheid’.

De notie ‘waarheid’ is fundamenteel in het westerse denken. Maar ook in het alledaagse praten spreken we over waarheid en onwaarheid. Heidegger begint zijn bij het voorverstaan van dit woord:

¹⁰⁴ Vgl. US, p. 12: “Wir wollen nicht die Sprache überfallen, um sie in den Griff schon festgemachten Vorstellungen zu zwingen.”

¹⁰⁵ SZ, § 6

¹⁰⁶ SZ, p. 22: “Dieser Nachweis der Herkunft der ontologischen Grundbegriffe, als untersuchende Ausstellung ihres ‘Geburtsbriefes’, hat nichts zu tun mit einer schlechten Relativierung ontologischer Standpunkte.”

¹⁰⁷ SZ, p. 23: “Die Destruktion will aber nicht die Vergangenheit in Nichtigkeit begraben, sie hat *positive* Absicht, ihre negative Funktion bleibt unsausdrücklich und indirekt.”

“Die Griechen haben dafür das Wort *alētheia*. Die Römer übersetzen durch ‘veritas’. Wir sagen ‘Wahrheit’ und verstehen sie gewöhnlich als Richtigkeit des Vorstellens”.¹⁰⁸

Zoals bekend denkt Heidegger de *alētheia* als de onverborgenheid waarin het zijnde verschijnt. De *alētheia* is nooit de ‘juistheid’ van een zin. Als onverborgenheid gaat ze aan al het juiste speken over het zijnde vooraf. Maar deze betekenis van *alētheia* geeft zich niet zomaar prijs. De rijkdommen die het in zich draagt, liggen niet voor het oprapen. Hoe zorgt Heideggers schrijven ervoor dat dit woord iets anders dan ‘juistheid’ gaat zeggen?

Het woord *alētheia* wordt tot spreken gebracht door een gewelddadige interventie. In plaats van *alētheia*, schrijft Heidegger *a-lētheia*. Dit streepje rukt het woord uit elkaar. Het woord wordt mishandeld. Deze interventie dwingt de lezer stil te staan bij het woord. Men struikelt erover tijdens het lezen en wordt gedwongen het gewone verstaan van *alētheia* te heroverwegen. Deze dwang gaat precies uit van de ongewone schrijfwijze. In plaats van ‘waarheid’ (waaronder we ‘juistheid’ verstaan) dringt de vertaling ‘on-verborgenheid’ zich op. Het streepje benadrukt de prefix ‘on-’. Zo verschijnt de onverborgenheid als iets dat zich bestendig tot de verborgenheid verhoudt. Het moge duidelijk zijn dat de rijkdom van het die zo ontsloten wordt niet bestaat in één of ander resultaat. Met het begrip ‘onverborgenheid’ kunnen we in de alledaagse praktijk of in de wetenschap niets aanvangen. Dit woord roept alleen maar vragen op en geeft geen enkel antwoord prijs.

Door een gewelddadige interventie gaat Heidegger tegen de taal in, maar met de bedoeling haar te dienen. Weliswaar wordt de materiële bouw van het woord *a-lētheia* geschonden door het streepje, maar deze schending legt juist de nadruk op die materialiteit en impliceert het belang ervan. *Alētheia* is geen conventioneel teken dat verwijst naar iets buiten zichzelf en daarom zonder problemen door een ander woord kan worden vervangen. Wat het woord *a-lētheia* noemt, licht pas op in precies dit unieke, specifieke en singuliere ‘taaltteken’. Dit woord heeft zelf zeggingskracht. Deze kracht berust niet op de verwijzing naar een buitentalige referent. Dit woord kan ook niet verwijzen, want de *alētheia* is niet dit of dat zijnde dat in de lichtopening verschijnt en zo aanwezig is, maar de lichtopening zelf. Het woord *a-lētheia* wijst op de *Lichtung*, zonder er ooit naar te kunnen ver-wijzen.

Heideggers schrijven mishandelt de taal. Dat gebeurt echter om deze weer tot spreken te brengen. Alleen als de woorden spreken kunnen we naar ze luisteren. Heideggers geweld tegen de taal staat dus altijd in functie van de taal. Dit ‘liefdevolle mishandelen’ is mooi verwoord door Jacques Derrida:

¹⁰⁸ VA, p. 15

“... cette langue française qui est la seule langue qu’on m’a appris à cultiver, la seule langue aussi dont je puisse me dire plus au moins responsable. Voilà pourquoi il y a dans mon écriture une façon, je ne dirais pas perverse, mais un peu violente, de traiter cette langue. Par amour”.¹⁰⁹

In tegenstelling tot wat Gosetti-Ferencei beweert, is er geen sprake van een dichotomie tussen gelatenheid en geweld in Heideggers omgang met de taal. Zijn gewelddadige schrijven klopt op de rots (actief) waarna er water uitvloeit (passief). Zonder dit actieve moment kan er niet naar de taal geluisterd worden. Los van een zeker geweld is respect voor de taal onmogelijk.

Heideggers geweld tegen het woord is dan ook van een heel andere orde dan het technische geweld. Het gaat niet om de beheersing van de taal, maar juist om het ontketenen van een stortvloed aan betekenis, een stortvloed die het denken meevoert en zelfs kan wegspoelen. Aan dat gevaar stelt Heideggers luisterende schrijven zich voortdurend bloot.

2.2.1.3 *Verzwegen rest*

De destructie van de filosofische grondbegrippen is tegelijkertijd een deconstructie. Een onderdrukte rest kan zich tonen. Uit Heideggers omgang met de *alētheia* bleek dat juist de gemarginaliseerde betekenis van het woord fundamenteel is. *A-lētheia* is geen synoniem voor juistheid of een verfijndere definitie daarvan, maar benoemt de grond van al het juiste spreken. Zo heeft Heideggers omgang met de woorden die de denkers en dichters hem aanreiken iets weg van de psychoanalytische praxis. Er wordt een verdrongen, maar oorspronkelijke betekenislaag blootgelegd in woorden die we allemaal zo goed denken te kennen. Om het luisterende schrijven van Heidegger goed te begrijpen, moet duidelijk worden waarin de ‘oorspronkelijkheid’ bestaat waar de destructie op uit is.

Is Heideggers omgang met de ‘wezenlijke woorden’ een vorm van etymologie? Neen. De oorspronkelijke betekenis die blootgelegd moet worden in de destructie, is niet de betekenis die het woord op een bepaald nu-punt in het verleden had. In *Der Ursprung des Kunstwerkes* schrijft Heidegger over de *alētheia*: “Das Wesen der Wahrheit als *alētheia* bleibt im Denken der Griechen und erst recht in der nachkommenden Philosophie ungedacht.”¹¹⁰ De Grieken noemden de waarheid weliswaar *alētheia*, maar hebben de volle draagwijdte van deze naam niet doordacht. Het doordenken van deze draagwijdte van dergelijke woorden is de opgave

¹⁰⁹ Derrida, J., *Apprendre à vivre enfin - Entretien avec Jean Birnbaum*, Paris, Galilée, 2005, p. 37

¹¹⁰ UK, p. 49

voor het huidige denken.¹¹¹ We moeten gevoelig worden voor wat in deze woorden ongezegd is gebleven. Dit ongezegde is geen curiositeit, die we proberen te ontdekken uit een zekere nieuwsgierigheid. Want als het woord echt spreekt, is er helemaal geen object om de nieuwsgierigheid te bevredigen. Wat zich door de destructie kan tonen, is zodanig vreemd dat er alleen nog maar vragen zijn. Heideggers schrijven is er dan ook niet op uit een vroegere betekenis van het woord te openbaren. Het maakt dan ook nooit aanspraak historische of etymologische juistheid. Met een ‘oorspronkelijke betekenis’ wordt dus niet bedoeld op een betekenis die ooit actueel was en dat nu niet meer is. Het gaat om een betekenis die *nooit* actueel geweest is en geen enkele nieuwsgierigheid bevredigt, maar alleen een vragen aanwakkert.

Zo brengt het luisteren naar de taal Heidegger voor zijn opgave: ruimte geven aan een duistere, verzwegen en niet ‘helder en welonderscheiden’ uit te drukken *rest*. Deze rest is niet zomaar een aanvulling op de gebruikelijke betekenis van een woord, maar duidt de grond daarvan aan. Heideggers luisterende schrijven berust in het ter sprake brengen van deze rest, die in de traditie van de metafysica verzwegen is gebleven, maar deze desalniettemin heeft bepaald. Wat is dat verzwegene?

2.2.2 De zijnsvraag

Wanneer we luisteren naar de taal kan zich iets ontsluiten dat zich in het gewone spreken verbergt. Sterker nog, iets dat zich sinds de aanvang verborgen heeft. Het luisteren naar een woord als *a-lētheia* komt dan ook geen nostalgie naar het Griekse denken tot uitdrukking.¹¹² Om een dergelijk woord tot spreken te brengen, moet zelfs de Griekse uitleg ervan wijken. Alleen zo kan het ongezegde in het gezegde worden aangewezen. Wat zich met dit ongezegde te denken geeft is niet om het even wat. Het ongezegde in het gezegde is het ongedachte in al het voorgaande denken: het andere-dan-het-zijnde. Door te luisteren naar de taal komt het denken iets op het spoor dat geen zijnde meer is.

Een eerste voorbeeld daarvan is de *alētheia*. Wanneer dit met ‘waarheid’ vertaald wordt, verstaan we daar de juistheid van de voorstelling onder. Het is dan zonneklaar wat dit woord betekent en er moet niet meer over gedacht worden. De vertaling van de *a-lētheia* als onverborgenheid wijst in een bereik dat geen zijnde meer is. Als zodanig roept dit woord talloze vragen op. Waarin bestaat de verhouding van de onverborgenheid tot de verborgenheid? Hoe

¹¹¹ In *Unterwegs zur Sprache* merkt Heidegger op: “Unseren heutigen Denken ist es aufgegeben, das griechisch Gedachte noch griechischer zu denken.” (US, p. 134)

¹¹² UK, p. 48: “Ist dazu eine Erneuerung der griechischen Philosophie nötig? Keineswegs. Eine Erneuerung, selbst wenn dies Unmögliche mögliche wäre hülfe uns nicht...”

realiseert de geschiedenis zich als de strijd van deze twee? Welke rol speelt de mens in deze oerstrijd en daarmee in de uitdracht van het zijnde in de openbaarheid?

Een ander voorbeeld is Heideggers omgang met het woordje 'niets'. Dit woord bevindt zich in de marge van het spreken. Het wordt in de natuurlijke taal gebruikt om de negatie mee te vormen, maar duidt zelf niets aan. Door over 'het niets' te schrijven, wordt dit marginale woord in het centrum van de belangstelling geplaatst. We worden uitgedaagd te denken over een 'niets', over iets dat geen zijnde 'is'. Hoe verhoudt dit niets zich tot het zijnde? Waarom is er überhaupt zijnde en niet veeleer niets?

Door te luisteren naar de taal treedt Heideggers schrijven binnen in een domein van buitengewoon vragen. Iemand als Carnap wilde dat precies vermijden en wees daarom onaflatend op het gevaar dat de taal vormt, op de wijze waarop ze ons probeert te verleiden tot onzinnige uitspraken. Heideggers schrijven weerstaat de lokroep van de taal niet, maar geeft zich eraan over. Door gevolg te geven aan de roep van deze sirene verliest het iedere vaste grond onder de voeten. Het komt terecht op het domein van het ongewisse. Deze grondeloosheid heeft haar weerslag op Heideggers schrijven, dat geen enkel houvast geeft door naar een zijnde te verwijzen. In plaats van te verwijzen wil het veeleer de ongewisheid uithouden. Het wil zich niet vastklampen aan het zijnde dat als 'grond' fungeert, maar veeleer een blik werpen in de afgrond die het, door een luisterend schrijven te zijn, zelf opent. Een afgrond die in de zogenaamde grond-woorden van het denken verborgen ligt.

2.3 EEN FILOSOFIE VAN DE TAAL

Heidegger schrijven is *eigenaardig* in de dubbele betekenis van het woord. In de eerste plaats is het vreemd en onalledaags. Maar vooral is het een 'schrijfstijl' die *eigen* lijkt te zijn aan één specifieke persoon, namelijk aan Martin Heidegger. Er wordt dan ook vaak gesproken over de taal *van* Heidegger, alsof hij zijn eigen taal heeft uitgevonden.

Zo spreekt Samuel IJsseling over een eigen taal, die zich als een soort dialect in het Duits inschrijft.¹¹³ Bij George Steiner valt zelf het woord 'idiolect'.¹¹⁴ Een idiolect is de taal een enkeling. Door Heideggers taal zo te noemen, wordt geïmpliceerd dat het een soort privaat tekensysteem is. Een tekensysteem dat gecreëerd is om te verwijzen naar het verzwegene.

IJsseling, S., *Heidegger: denken en danken, geven en zijn*, Antwerpen, De Nederlandsche Boekhandel, 1964, p. 54: "Heidegger heeft een eigen taal opgebouwd om te geraken buiten de taal en het denken van de metafysiek." Wat eerder in de alinea is IJsseling voorzichter en spreekt over: "... een soort eigen taal, welke ingebed met eigen syntactische structuren en een nieuwe, merkwaardige woordenschat, welke ingebed ligt in de algemeen aanvaardde Duitse taal en daarook door wordt gedragen."

¹¹⁴ Steiner, G., *Martin Heidegger*, Chicago, Chicago UP, 1987, p. 9: "But the meanings that Heidegger attaches to 'gods', 'mortals', 'sky' and 'earth' are almost wholly idiosyncratic. Heidegger's philosophical speech becomes what linguists call an 'idiolect', the idiom of an individual."

Maar is Heideggers taal werkelijk een idiolect? Een taal die in zekere zin zijn creatie en bezit is? Dat is hoogst twijfelachtig geworden. Typisch heideggeriaanse woorden wortelen altijd in een luisteren naar woorden die er al zijn. Dit luisteren voltrekt zich in Heideggers schrijven. Versleten begrippen worden in zijn geschriften ‘op de sofa gelegd’ en met een zeker geweld tot spreken gebracht, zijn schrijven is georiënteerd op het verzwegene dat zich in het besprokene verbergt. Zo is Heideggers denken een filosofie *van* de taal: ze behoort de taal toe.¹¹⁵ Het wil de taal horen en is daarom ‘horig’.

We spreken niet meer over de ‘taal van een filosofie’, maar over een ‘filosofie van de taal’. Heideggers ‘taalfilosofie’ is nooit een denken *over* de taal (metalinguïstiek), maar een denken dat aan de taal toebehoort. De taal is de gids van het denken. Het is niet de denker die de taal beheerst, maar de taal die het denken beheerst. De taal kan het denken maar beheersen wanneer haar rijkdom door middel van een zeker geweld is ontsloten. Alleen een schrijven dat de taal mishandelt om haar zo haar zeggingskracht terug te winnen, is werkelijk ‘horig’.

Heideggers schrijven bedient zich dus niet van een eigen ‘tekensysteem’ om daarmee het andere-dan-het-zijnde uit de verzwegenheid te halen. Het uitvinden van een dergelijk systeem zou de ultieme uitdrukking zijn van de wanverhouding tot de taal. Door zelf tekens uit te vinden, wordt de zeggingskracht van gegeven woorden volledig genegeerd.

We moeten luisteren naar de woorden die ons gegeven zijn. In dit woord spreekt iets dat ongezegd is gebleven, maar aan dit ongezegde moeten we niet direct een nieuw teken willen verbinden om het zo uit de verzwegenheid te halen. Een dergelijke poging doet geen recht aan de taal en geeft een verkeerd ‘begrip’ van de rest. Als deze rest wijst op iets dat geen zijnde meer is, kan er nooit op de klassieke manier naar verwezen worden. Wat geen zijnde is, onttrekt zich aan de orde van het aanwezige en daarmee ook aan die van de tekens die naar het zijnde verwijzen. De tekst *Sprache* herinnert hieraan:

Wenn die Worte, ferne Spende,
sagen –
nicht bedeuten durch bezeichnen

Heideggers schrijven wortelt in gegeven woorden die hun zeggingskracht hebben verloren en ‘ferne Spende’ zijn geworden. Daarin bestaat de wanverhouding tot de taal die onze tijd kenmerkt en die onlosmakelijk met de zijnsvergetelheid verbonden is. Heideggers schrijven is een poging om de versleten taal nieuw leven in te blazen.

¹¹⁵ Vgl. IJsseling (1964), p. 64 - 65: “Terecht merkt Hans Heinz Holz op dat dat de genitivus in de uitdrukking ‘filosofie van de taal’, zowel een genitivus objectivus als een genitivus subjectivus is.”

Daar komt een zeker geweld bij kijken. Zonder dit geweld gaan we achteloos voorbij aan de taal. Door de gewelddadige omgang verschijnt de taal in eerste instantie alleen omdat ze gehavend is, maar ze verschijnt ten minste. In het de informatie verdwijnt de taal telkens als taal. En als we langer bij het gehavende woord stilstaan, ontsluit zich de zeggingskracht ervan. We krijgen zicht op de schitterende, maar in zekere zin ook ondoordringbare kern van het woord zelf. Heideggers gewelddadige schrijven wil woorden kraken als noten. Alleen op die manier kunnen ze weer tot spreken komen en zich tonen als wat ze eigenlijk zijn. Niet zozeer als inwisselbare tekens die het pratende *Dasein* moeten dienen, maar als wezenlijke woorden, woorden die iets ‘wezenlijks’ ontsluiten. Iets dat niet zozeer te maken heeft met het zijnde, als wel met het wezen (het zijn).

De overgeleverde woorden vormen dus een op-gave. Ze zijn ons gegeven, maar deze gave kan zich maar voltrekken in een actieve en gewelddadige omgang ermee. Heideggers ‘vondsten’ zoals het woord ‘on-verborgenheid’ moeten als het voltrekken van deze opgave worden begrepen. Dit woord wortelt in een overleverde term voor waarheid. Een term die door Heideggers interventie tot spreken wordt gebracht. Karl Löwith typeert Heideggers taal dan ook als volgt:

“Der innere Widerspruch in Heideggers Sprache, daß sie Erfindung und Fund zumal ist, charakterisiert seine gesamte Haltung als einen Zusammenhalt des Zwiespalts von Aufständigkeit und Gelassenheit, von Herausforderung und Verhaltenheit, von Angriff und Ergriffenheit, von Eigenwille und Hingabewilligkeit, von Verschlossenheit und Entschlossenheit.”¹¹⁶

Deze tweespalt toont zich in Heideggers omgang met de overgeleverde grondwoorden van de filosofie. Heideggers luisterende schrijven krijgt concreet vorm in deze tweespalt. In deze spanning wordt een verhouding tot de taal voorbereid, die geen instrumentele meer is.

Een luisterend schrijven levert geen resultaten op, maar alleen vragen. Het brengt het denken voor *de* vraag: die naar het andere-dan-het-zijnde. Een luisterend schrijven oriënteert zich op dit andere-dan-het-zijnde door zich te openen voor een verzwegen rest in de grondwoorden van het denken. Het wijst op die rest, zonder deze direct in een nieuw begrip te willen opsluiten. Heideggers gewelddadige schrijven laat deze rest verschijnen om een blik te werpen in de afgrond die zich in de grond-woorden verbergt.

¹¹⁶ Löwith, K., *Heidegger, Denker in dürftiger Zeit*, Frankfurt am Main, Fischer, 1953, p. 15

HOOFDSTUK 3 - DICHTEN, DENKEN EN ON-VERBORGENHEID

Heideggers schrijven is een luisteren. Het luisterende schrijven breekt versleten woorden open en geeft ze hun zeggingskracht terug. Die zeggingskracht berust niet op de verwijzing naar een buitentalige referent, maar ligt besloten in het woord zelf. Het is het woord dat spreekt en in dit spreken iets onthult. Een dergelijke onthulling kan alleen plaatsgrijpen als de taal de ruimte krijgt om tot spreken te komen.

Dat gebeurt echter niet alleen in Heideggers luisterende schrijven. Er is nog een andere plek waar de taal tot bloei kan komen, nog een plek waar ze zelf kan schitteren. Die plek is de dichtkunst.

Er zijn een aantal onloochenbare overeenkomsten tussen Heideggers luisterende schrijven en de poëzie. Ook in een gedicht gaat het om de zeggingskracht van singuliere woorden. De woorden waaruit het is opgebouwd, kunnen niet door synoniemen worden vervangen zonder dat er een betekenisverschuiving optreedt. De zeggingskracht van specifieke woorden en woordcombinaties maakt het dichtwerk tot wat het is. En juist omdat het dichten zich afspeelt binnen het domein van de taal wordt iedere directe verwijzing naar een werkelijkheid buiten dat domein opgeschort. Net als Heideggers luisterende schrijven is de dichtkunst niet mimetisch van aard. Daardoor stelt zich de vraag of en hoe deze vormen van niet-mimetisch spreken zich dan wel tot het ‘werkelijke’ verhouden.

Op de eerste pagina van de *Brief über den Humanismus* wordt op deze verhouding ingegaan.¹¹⁷ Heidegger schreef deze brief in 1946 als antwoord op een aantal vragen die hem gesteld waren door de Franse filosoof Jean Beaufret. In de *Brief* komen vrijwel alle thema's aan bod die Heideggers denken na *Sein und Zeit* beheersen, waaronder de relaties van dichten, denken en zijn:

“Die Sprache ist das Haus des Seins. In ihrer Behausung wohnt der Mensch. Die Denkenden und Dichtenden sind die Wächter dieser Behausung. Ihr Wachen ist das Vollbringen der Offenbarkeit des Seins, insofern sie diese durch ihr Sagen zur Sprache bringen und in der Sprache aufbewahren.”¹¹⁸

Dichten en denken bootsen niets na. Ze volbrengen iets, en wel de ‘openbaarheid van het zijn’. Dit volbrengen zou gebeuren door het dichtelijke en denkende *zeggen* [*Sagen*]. Deze passage uit *Brief über den Humanismus* roept een hele reeks vragen op naar de aard van het denkende en dichtende zeggen.

¹¹⁷ De ‘Brief über den Humanismus’ verscheen in de *Wegmarken* (p. 313 - 364)

¹¹⁸ W, p. 313

Hoe kunnen denken en dichten de openbaarheid van het zijn volbrengen? Het zijn gaat toch aan ieder zijnde, en dus ook aan het dichtende of denkende *Dasein*, vooraf? Welke rol speelt de taal precies in het volbrengen van deze openbaarheid? Is ook Heideggers schrijven een dergelijk ‘volbrengen’? En als zowel het denkende en het dichtende zeggen in wezen een volbrengen zijn, kunnen ze dan met elkaar worden geïdentificeerd?

Het citaat uit de *Brief über den Humanismus* levert geen enkel antwoord op, maar bevat enkel een cruciale aanwijzing. Door het zeggen van de denker een ‘volbrengen van de openbaarheid van het zijn’ te noemen, wordt een spreken denkbaar dat niet losstaat van de realiteit, maar deze ook niet afbeeldt.

De vraag naar de verhouding van twee niet-mimetische vormen van spreken (dichten en denken) leidt dus tot het stellen van een meer wezenlijke vraag: wat is de relatie van het dichterlijke en het denkende zeggen tot het andere-dan-het-zijnde als deze relatie niet kan worden gevat in termen van een afbeelden? De *Brief* spreekt van een volbrengen van de openbaarheid van het zijn, maar deze opmerking is eerder vraag dan antwoord. Deze ‘vraag’ is het uitgangspunt van dit hoofdstuk, waarin twee zaken moeten worden opgehelderd.

In de eerste plaats moet duidelijkheid ontstaan omtrent de verhouding van dichterlijk en denkend zeggen. Daarvoor zal ik uitgaan van Heideggers *Der Ursprung des Kunstwerkes* uit 1933. In deze voordracht spelen de begrippen ‘scheppen’ en ‘bewaren’ een centrale rol.¹¹⁹ Deze woorden wijzen op twee onderscheiden momenten, die toch onlosmakelijk met elkaar verbonden zijn. Zonder het scheppen is er geen bewaren en *vice versa*. In dit hoofdstuk zal ik het dichten een scheppen noemen en het denken een bewaren om zo hun wederzijdse afhankelijkheid bloot te leggen.

Daarnaast zal blijken dat dichten en denken alleen kunnen worden bepaald onder verwijzing naar het zijn. De explicatie van hun relatie is tevens de explicatie van de verhouding van dichterlijk en denkend zeggen tot het zijn: het tweede thema dat in dit hoofdstuk zal worden onderzocht. Hier zal de aandacht vooral uitgaan naar Heideggers schrijven over de techniek. Als dit schrijven geen representeren is, moet het dan worden verstaan als een *handelen*?

De these dat Heideggers spreken een handelen zou zijn, blijft vooralsnog bevreemdend. Het denkende en het dichtende spreken hebben op het eerste gezicht een contemplatief karakter. Dat lijkt in het bijzonder te gelden voor Heideggers schrijven, dat zo dikwijls oproept tot bezinning.¹²⁰ Toch zou dit schrijven wel eens daadkrachtiger kunnen zijn dan we denken.

¹¹⁹ Over scheppen en bewaren wordt gesproken in *Der Ursprung des Kunstwerkes* (UK, p. 64 - 73)

¹²⁰ Vgl. o.a. GA 52, p. 6: “Es handelt sich darum, ob das Wesen des ungeschichtlich gewordenen planetarischen Menschen ins Wanken und damit in die Besinnung gebracht wird.”

3.1 WAT HEET DICTEN?

3.1.1 Dichterlijk scheppen

Om de verhouding van dichten en denken inzichtelijk te maken, moeten we weten wat dichten eigenlijk is. Het dichten is een scheppen. Maar waarom wordt het eigenlijk zo genoemd? In welke zin is het dichten een scheppen?

In de ogen van het alledaagse verstand is deze laatste vraag volledig overbodig. Het is toch zonneklaar waarom het dichten een scheppen is? Het dichten is een ‘creatieve bezigheid’. Dit creatieve karakter van de dichtkunst spreekt zelfs uit de naam die we het dichten meestal geven: ‘poëzie’. In dat woord klinkt het Griekse *poiēsis* door, wat zoiets als ‘maken’ of ‘vervaardigen’ betekent.¹²¹ Maar zijn maken en vervaardigen geen synoniemen voor scheppen? Waarom is het dichten als scheppen een ‘vervaardigen’?

Ook naar het antwoord op deze vraag moet het doorsneeverstaan niet lang zoeken. De dichtkunst is een vorm van *poiēsis* omdat ze iets voortbrengt. Hierin verschilt ze niet van de andere kunsten. Iedere kunstenaar brengt bepaalde zijnden voort. Deze zijnden worden *werken* genoemd. Het dichten is een scheppen, omdat de dichter een schepper van werken is. Toch is het maar de vraag of de band van dichten en scheppen zo werkelijk gevat is en of het *poiēsis*-begrip juist is geïnterpreteerd. Er is nog een andere uitleg van dat begrip mogelijk, een uitleg die een heel ander licht werpt op het dichten als scheppen.

Heidegger vertaalt *poiēsis* als ‘het *Her-vor-bringen* van zijnde in de onverborgenheid’.¹²² Op het eerste gezicht lijkt die vertaling aan te sluiten bij het doorsneeverstaan van de dichtkunst dat hierboven is beschreven. Het scheppen van de dichter bewerkt immers de verschijning van een zijnde dat er daarvoor nog niet was. De stap die hierop volgt markeert echter een radicale breuk met dat doorsneeverstaan. Het is namelijk niet zozeer de kunstenaar die iets schept of *Her-vor-bringt*, maar het kunstwerk zelf. Niet het dichten, maar het dichtwerk is iets ‘poiëtisch’. Maar wat be-werkt het werk?

De centrale these van *Der Ursprung des Kunstwerkes* is een antwoord op deze laatste vraag: kunst is het in-het-werk-zetten van de waarheid.¹²³ Waarheid moet hier natuurlijk niet als ‘juistheid’ worden opgevat. Kunst heeft niet met waarheid te maken omdat ze de wereld getrouw afbeeldt. De waarheid die de kunst in-het-werk bewerkt, is de onverborgenheid (*alētheia*) van het zijnde. In het werk verschijnt het zijnde in het licht van z’n zijn:

¹²¹ GA 50, p. 136: “Daß in den alten Namen für Denken und Dichten, in den Wörtern Philosophie und Poesie, zwei Grundworte des frühen anfänglichen abendländischen Seins nachklingen, nämlich *sophia* und *poiēsis*, hat seine eigene, uns noch weithin verborgene Bewandnis.”

¹²² VA, p. 15: “Das Her-vor-bringen bringt aus der Verborgenheit her in die Unverborgenheit vor.”

¹²³ UK, p. 34: “Die Kunst ist das ins-Werk-setzen der Wahrheit.”

“Das Kunstwerk eröffnet auf seine Weise das Sein des Seienden. Im Werk geschieht diese Eröffnung, d.h. das Entbergen, d.h. die Wahrheit des Seienden. Im Kunstwerk hat sich die Wahrheit des Seienden ins Werk gesetzt.”¹²⁴

Het werk be-werkt de waarheid van het zijnde. Deze tamelijk enigmatische uitspraak is te verduidelijken aan de hand van het aureool.¹²⁵ De heilige wordt afgebeeld met een stralende lichtkrans rondt zijn of haar hoofd. Dit ‘afbeelden’ is echter geen naschilderen, want in de realiteit komen immers geen aureooldragers voor. Ook gaat het niet op het ‘opsmukken’ van één of ander voorhanden zijnde. Veeleer laat de aureool de drager ervan pas verschijnen als wat hij of zij in wezen *is*: heilig. Het werk, dat de heilige weergeeft met een lichtkrans rond het hoofd, is een *Her-vor-bringen* van de heilige in de onverborgenheid van z’n zijn. Het zijn van de heilige wordt in het werk verneembaar. De kunst bewerkt de epifanie van het zijnde en laat het in zijn wezen verschijnen.

Waar het zijnde in de alledaagse praktijk als bruikbaar en banaal verschijnt, plaatst het werk het in een uitzonderlijk licht. Door de dingen hun zijn terug te schenken, maakt de kunst de meest alledaagse dingen rijk en waard om bij te verwijlen. Dat komt ook tot uitdrukking in een uitspraak van Pindarus: dichten is eigenlijk roemen.¹²⁶ Het dichtwerk prijst de dingen en geeft ze hun gewicht terug. Meer dan tweeduizend jaar na Pindarus dicht Rilke:

“Alle Dinge der ich mich gebe / werden reich...”¹²⁷

Alle kunsten zijn *Dichtung* voor zover ze een *Her-vor-bringen* in de onverborgenheid bewerken.¹²⁸ De term *Dichtung* verwijst niet naar de poëzie in enge zin, maar naar de *poiēsis* die in alle kunst gebeurt. Alle kunsten, waaronder de ‘taalkunst’, laten het zijnde verschijnen zoals het *is*. Ieder werk is *gave*: het schenkt de dingen hun wezen terug. De kunst laat de dingen verschijnen in een gouden licht en pas in dit licht tonen ze hun ware gelaat. Net zomin als de andere kunsten beweegt het dichten zich dus in het domein van de fantasie. In de werken van de kunst worden de zijnden niet onwerkelijk, maar juist ‘zijnder’. De kunst is een scheppen en een schenken voor zover ze beantwoordt aan haar eigen, *poiētische* wezen. Dat gebeurt wanneer ze de onverborgenheid in-het-werk zet.

¹²⁴ UK, p. 34

¹²⁵ Dit voorbeeld wordt aangehaald in de *Einführung in die Metaphysik* (EM, p. 76)

¹²⁶ EM, p. 78: “Wenn für Pindar das Rühmen das Wesen der Dichtung ausmacht und Dichtung ist: ins Licht stellen, dann liegt dies keineswegs daran, daß für ihn die Lichtvorstellung eine besondere Rolle spielt, sondern einzig daran, daß er als Grieche denkt und dichtet, d.h. in dem zugewiesenen Wesen des Seins steht.”

¹²⁷ Deze regel is afkomstig uit het gedicht “Der Dichter”. Dit gedicht is opgenomen in: Rilke, R., *Neue Gedichte*, Frankfurt a.M., Insel, 1975

¹²⁸ UK, p. 73 - 74: “*Alle Kunst* ist als Geschehenlassen der Ankunft der Wahrheit des Seienden als eines solchen *im Wesen Dichtung*.”

Maar wat onderscheidt de poëzie eigenlijk van de andere kunsten? Waarom zou de relatie van denken en dichten meer aandacht verdienen dan die van denken en schilderen of denken en componeren? Alle kunsten zijn toch in wezen *Dichtung*? Van welke aard is het dichtelijke scheppen, dat het een bevoorrechte positie inneemt in het geheel van de kunsten?

3.1.2 De poëzie als grootste kunst

De kunst bewerkt een openheid waarin het zijnde kan verschijnen als wat het is. Toch is van *grote* kunst pas sprake als het werk niet zozeer één afzonderlijk zijnde laat verschijnen, maar een hele wereld doet oplichten. Een groots werk toont het geheel van relaties dat we de wereld noemen: de verhoudingen tussen mensen en dingen, tussen mensen en goden en tussen mensen onderling. Het grote kunstwerk gunt een blik op het kader waarin de mens zijn leven leeft. Dit kader opent zich in wat Heidegger het *Geviert* heeft genoemd.¹²⁹ Wat is het *Geviert*? Hoe verhoudt het zich tot de onverborgenheid? En welke rol speelt het dichtelijke woord in het initiëren van het *Geviert* en daarmee in het tot stand brengen van de onverborgenheid?

Het *Geviert* is de innige vereniging van hemel en aarde, goden en stervelingen.¹³⁰ Wat hier mee wordt bedoeld, kan geïllustreerd worden aan de hand van een werk. Het grote kunstwerk is een plaats waar het *Geviert* kan oplichten. Een goed voorbeeld daarvan is de gotische kathedraal.¹³¹ De kathedraal verzamelt de vier regio's van het *Geviert* en plaatst ze tegenover elkaar. Juist in deze oppositie verschijnen die regio's als wat ze eigenlijk zijn.

De kathedraal is de plaats waar mens en god elkaar ontmoeten. Door de ontmoeting met de oneindige god wordt de mens teruggeworpen op zijn eigen wezen: de eindigheid. En alleen in het licht van de menselijke eindigheid krijgt de goddelijke oneindigheid betekenis.

De kathedraal staat op de aarde en rond haar wonen de mensen. Zo articuleert de kathedraal het menselijke wonen op de aarde. Tegelijkertijd wijst haar toren omhoog, in het gesloten bereik van de hemel waar de god zich verbergt.

De kathedraal openbaart het *Geviert* als de verzameling van aarde en hemel, goden en mensen. Een verzameling die Heidegger ook wel het Feest of het Bruidsfest noemt:

“...das wesenhafte Zueinander von Erde und Himmel als der Stätte des Brautfestes für Menschen und Götter.”¹³²

¹²⁹ Vgl. o.a. de voordracht ‘Das Ding’ die opgenomen is in *Vorträge und Aufsätze* (p. 157 - 179)

¹³⁰ VA, p 172. “Erde und Himmel, die Göttlichen und die Sterblichen gehören, von sich her zueinander einig, aus der Einfalt des einigen Gevierts zusammen. Jedes der Vier spiegelt in seiner Weise das Wesen der übrigen wieder”

¹³¹ Dit voorbeeld wordt door Heidegger nergens uitgewerkt, hoewel het zich uitstekend leent tot de illustratie van het *Geviert* en de relatie van het *Geviert* tot het scheppen van de kunst.

¹³² H, p. 271

Het grote kunstwerk verzamelt ‘de vier’ en daarom kan het *Geviert* uit een groots werk worden ‘afgelezen’. Daarmee gunt het werk ons een blik op een gehele wereld. De kathedraal laat de bakens van het middeleeuwse *Dasein* verschijnen. De middeleeuwse mens leefde op de aarde, onder de hemel en in het licht van een oneindige god.

Zo opent zich in het werk iets dat aan het *Geviert* voorafgaat: de on-verborgenheid van waaruit ook goden en stervelingen, hemel en aarde ons op een bepaalde manier tegemoet treden. De openbaarheid van het zijn gaat ‘ontologisch’ aan het *Geviert* vooraf, maar heeft het wel nodig om telkens een concrete vorm aan te kunnen nemen. De *alētheia* is op zijnden aangewezen om te kunnen gebeuren. Zonder de stervelingen en de goden is er geen *Lichtung*, maar dat neemt niet weg dat deze lichtopening toch primair is. Goden en stervelingen, hemel en aarde plaatsen zich terug in de *Lichtung* die ze laten gebeuren.

Het *Geviert* kent verschillende configuraties. Een verandering van het *Geviert* betekent ook de herinrichting van de onverborgenheid. Net als de kathedraal is de Griekse tempel een groots werk, maar het geeft uiting aan een volledig andere verhouding van mens en god, hemel en aarde.¹³³ De tempel laat een andere wereld oplichten dan de gotische kathedraal. Uit de tempel kunnen we afleiden dat de Griekse bestaanservaring een heel andere moet zijn geweest dan de middeleeuwse. Het leven in de schaduw van de kathedraal verschilt van een bestaan in het licht van de tempel.

Een werk is dus nooit groots omwille van bepaalde esthetische kwaliteiten, maar vanwege de openbarende kracht die het bezit. Hoe meer er in het werk oplicht, hoe grootser het is. Maar waarom neemt de poëzie een bevoorrechte positie in? De kathedraal en de tempel zijn toch net zo goed ‘groots’? Waarom is het dichtwerk groter dan het schilder- of bouwwerk?

De bijzondere positie van het *Sprachwerk* hangt samen met het statuut van de taal. Voordat er een kathedraal kan worden opgericht voor de god moet deze al aanwezig zijn in het woord. Daarom is de taal de meest oorspronkelijke wijze van in-het-licht-plaatsen. Alle andere kunsten bewegen zich in het bereik dat door het woord geopend is. Het dichterlijke zeggen is geen beschrijven, maar schept een wereld. Alleen via de taal (via verhalen, mythen, tragedies...) kunnen nieuwe goden verschijnen waardoor een andere configuratie van het *Geviert* openbaar wordt en een nieuwe wereld ontstaat:

“Sagen, *sagan*, heißt zeigen: erscheinen lassen, lichtend-verbergend frei-geben als darreichen dessen, was wir Welt nennen.”¹³⁴

¹³³ De wereld die in en door de tempel oplicht, wordt geanalyseerd in *Der Ursprung des Kunstwerkes* (p. 37)

¹³⁴ US, p. 200

Alleen het dichten is, als oorspronkelijk geven, een stichten. Alle andere kunsten bewegen zich binnen het onverborgenheid die de dichtkunst bewerkt en houden deze open. Wanneer het dichtwerk een wereld sticht, is er sprake van een dichterlijk *ontwerp*, van een werk dat de on-verborgenheid vorm geeft:¹³⁵

“Das entwerfende Sagen ist Dichtung: die Sage der Welt und der Erde, die Sage vom Spielraum ihres Streites und damit von der Stätte aller Nähe und Ferne der Götter ... Die jeweilige Sprache ist das Geschehnis jenes Sagens, in dem geschichtlich einem Volk seine Welt aufgeht und die Erde als das Verschlussene aufbewahrt wird.”¹³⁶

Langzaamaan wordt duidelijk hoe het dichterlijke zeggen de openbaarheid van het zijn telkens *volbrengt*. Het dichtwerk schildert geen enkele zijnde af, maar sticht de *Lichtung*. Als ontwerpend zeggen is het dichten medeplichtig aan het zijnsgebeuren. Het dichterlijke spreken laat het *Geviert* in het woord verschijnen en ontwerpt daarmee de on-verborgenheid waarin het historische *Dasein* zich telkens ophoudt. Het dichten is de grootste kunst, omdat het de onverborgenheid van het zijn oorspronkelijk laat gebeuren:

“Dichtung ist werthafte Stiftung des Seins.”¹³⁷

Deze opmerking uit de *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* vat de verhouding van het dichterlijke zeggen tot het zijn volmaakt samen. Het dichterlijke zeggen is de grootste kunst omdat het een stichten van het zijn is. Het ontwerpt de openheid van waaruit het zijnde tot verschijning kan komen. Zonder het dichterlijke woord kan het zijnde nooit in zijn wezen verschijnen. Alle dingen zouden wezenloos, arm en gewichtloos blijven: ze zouden niet *zijn*.

Het citaat uit de *Erläuterungen* werpt echter ook een aantal fundamentele vragen op, die betrekking hebben op de *Stiftung*. Moet het dichterlijke ontwerpen worden verstaan als een *funderen* van de openbaarheid waarin het zijnde zich toont? Is de openbaarheid van het zijn een ‘product’ van het dichten? Kan het dichtwerk het *Geviert* om het even welke vorm geven en zo bepalen hoe de *alētheia* zich inricht?

3.1.3 Wat heet dichten?

De vraag ‘Wat heet dichten?’ is tot nu toe opgevat als: ‘Wat is dichten?’. Ze kan echter ook als ‘Wat roept tot dichten op?’ worden begrepen. Deze laatste vraag impliceert dat het dichten

¹³⁵ UK, p. 77: “Der dichtende Entwurf der Wahrheit...”

¹³⁶ UK, p. 75 - 76

¹³⁷ EHD, p. 38

gebonden is aan iets anders en gezien kan worden als iets dat gehoor geeft aan een *roep*. Het dichterlijke ontwerpen is dus geen eigenmachtig ‘stellen’ van de onverborgenheid. De dichter bepaalt nooit zelf hoe hemel en aarde, stervelingen en goden in het woord verschijnen. Het dichten is, juist als stichten, altijd afhankelijk van iets anders:

“...die Götter können nur dann ins Wort kommen, wenn sie selbst uns ansprechen und unter ihren Anspruch stellen. Das Wort, das die Götter nennt, ist Antwort auf solchen Anspruch. Diese Antwort entspringt jeweils aus der Verantwortung eines Schicksals. Indem die Götter unser Dasein zur Sprache bringen, rücken wir erst ein in den Bereich der Entscheidung darüber, ob wir uns den Göttern zusagen...”¹³⁸

De dichter kan slechts ont-werpen wat hem of haar wordt toe-geworpen.¹³⁹ Het dichten is geen scheppen *ex nihilo*. Voordat de dichter het heilige in het woord kan laten verschijnen, moet het heilige hem of haar eerst aanspreken. Er moet zich iets aandienen, dat doorheen het dichterlijke woord openbaar wil worden.

Daarop berust het verschil tussen Sophocles’ *Antigone* en Wagners *Siegfried*. Het dichten van de Griekse tragicus is geen ‘theater’. Het is een plek van *Entscheidung* waar de strijd tussen de goden wordt uitgevochten en de verhouding van mensen en goden bepaald wordt.¹⁴⁰ Het is de plek waar de goden aan een volk verschijnen. Wagner dicht daarentegen in de tweede helft van de 19^e eeuw, de tijd waarin de goden de wereld zijn ontvlucht. Zijn opera’s zijn geen antwoord op een roep, geen openbaring van iets dat zich aandient. Daarom kunnen ze de openbaarheid van het zijn niet stichten. Hoeveel goden en helden er ook voorkomen in de opera’s van Wagner, ze blijven ‘slechts’ theater.

Het echte dichten is een stichten. Het geeft de mens een wereld, maar altijd is het afhankelijk van een ander, meer wezenlijk geven. In Heideggers voordracht over Rilke (*Wozu Dichter?*) wordt over het dichten gezegd: “Es empfängt und gibt Empfangenes”.¹⁴¹ Het dichten kan alleen geven wat het ontvangt. De dichter is een ontvanger. Hij of zij krijgt iets toegezonden. ‘Zenden’ is in het Duits ‘schicken’. De dichter maakt dat wat hij *zugeschickt* krijgt door zijn spreken openbaar. Als nieuwe goden zich aandienen, brengt de

¹³⁸ EHD, p. 37

¹³⁹ UK, p. 74: “Kraft des ins Werk gesetzten Entwurfes der sich uns zu-werfenden Unverborgenheit des Seienden wir durch das Werk alles Gewöhnliche und Bisherige zum Unseienden.”

¹⁴⁰ UK, p. 39: “In der Tragödie wird nichts auf- und vorgeführt, sondern der Kampf der neuen Götter gegen die alten wird gekämpft. Indem das Sprachwerk im Sagen des Volkes aufsteht, redet es nicht über diesen Kampf, sondern verwandelt das Sagen des Volkes dahin, daß jetzt jedes wesentliche Wort diesen Kampf führt und zur Entscheidung stellt, was heilig ist und was unheilig, was groß und was klein, was wacker und was feich, was edel und was flüchtig, was Herr und was Knecht.”

¹⁴¹ H, p. 298

dichter deze in de openbaarheid. Het dichten geeft het heilige vrij in het woord. Daarmee verandert ook de openheid waarin we ons ophouden. Een andere onverborgenheid richt zich in. Het ‘vrijgeven’ dat zich in het dichterlijke woord voltrekt, blijft altijd gebonden aan een *Schicksal*, aan iets dat zich aandient om vrijgegeven te worden:

“Die Stiftung des Seins ist gebunden an die Winke der Götter”¹⁴²

Wat heet dichten? Op die vraag kunnen we nu antwoorden. Dichten *heet* zijn. Dat wil niet zeggen dat ze identiek zijn, maar wel dat er een intrinsieke verbondenheid van beide is. Daarom is het antwoord op de vraag naar het dichten meteen een antwoord op de vraag naar de relatie van het dichten tot het zijn: het dichterlijke zeggen beeldt niets af, maar ontwerpt de *a-lētheia*. Het *volbrengt* de openbaarheid van het zijn door een stichten te zijn.

Omgekeerd is het dichterlijke zeggen pas werkelijk dichterlijk, wanneer het een dergelijk stichten is. Het zijn is dus niet alleen afhankelijk van het dichten, maar het dichten ook van het zijn. Als het dichtwerk de waarheid niet in-het-werk-zet dan is het geen werk in de eigenlijke zin. Om werkelijk werk te zijn, moet het de onverborgenheid waarin het zijnde verschijnt, bewerken.

3.2 DICHTEN EN DENKEN

3.2.1 Denkend bewaren

Welke rol speelt het denkende zeggen in het laten-gebeuren van het zijn? Dezelfde als het dichterlijk zeggen? Is een denkend zeggen dan nog wel noodzakelijk? Heeft het zijn niet genoeg aan het dichten om openbaar te worden? Het dichterlijke zeggen sticht immers de onverborgenheid van waaruit het zijnde ons tegemoet treedt. Wat moet er nog meer gebeuren om het zijn te volbrengen?

Het werk is naast het zijn echter nog afhankelijk van iets anders om werk te zijn, en wel van denkende *bewaring*. Alle werken hebben een dergelijke bewaring nodig om werkelijk werk te kunnen worden. De bewaring hangt samen met de receptie van het werk, en meer bepaald met een eigenlijke receptie ervan. Wat hiermee wordt bedoeld, kan getoond worden door het bewaren af te bakenen van twee oneigenlijke manieren om het werk te beschouwen.

De eerste vorm van oneigenlijke receptie berust in een puur wetenschappelijke houding ten aanzien van het werk. Daarin wordt het werk geobjectiveerd. Het werk verdwijnt als werk en het enige wat overblijft is een ‘kunstobject’, een voorhanden zijnde waarover veel te zeggen valt, maar waarin de waarheid niet meer in-het-werk wordt gezet. In de objectiverende

¹⁴² EHD, p. 43

omgang focussen we op het werk zelf. De wereld die het werk opent, kan niet tot verschijnen en blijft zo gesloten. Het ‘kunstobject’ zet geen enkele onverborgenheid in-het-werk.

Is een radicaal onwetenschappelijke houding vereist om het werk tot een werk te maken? Moeten we ons laten meevoeren door de gevoelens die het bij ons oproept? Neen. Ook op die manier wordt het werk geobjectiveerd. Het wordt voorwerp, niet zozeer van wetenschappelijk onderzoek, als wel van esthetisch genot.¹⁴³ Wederom wordt het werk niet beschouwd als een in-het-werk-zetten van de waarheid. Alleen het ‘kunstobject’ verschijnt.

Wat de kunstenaar voorbrengt is dus nog geen werk. Altijd is er de mogelijkheid van een oneigenlijke receptie en als die plaatsgrijpt, is er geen sprake meer van een werk, maar alleen van een eigenaardig object dat ons al dan niet bevalt. Wat de kunstenaar vervaardigt, kan alleen een werk worden door een passende receptie. Het werk heeft een bewaring nodig om een werk te kunnen zijn.¹⁴⁴ Zo is het bewaren in zekere zin ook een ‘scheppen’, want alleen in deze bewaring is het werk werkelijk een werk en zet het de waarheid in-het-werk.¹⁴⁵ Waarin bestaat die bewaring?

Kunst is wezenlijk in-het-werk-zetten van de waarheid. Het werk is alleen werk als het ons voor de waarheid brengt die het be-werkt. Wanneer we het ‘werk’ objectiveren, blijven we staan bij het kunstobject zelf en zijn we blind voor de opening die het scheidt. Het werk is pas waarlijk een werk als het verdwijnt ten voordele van de waarheid die het in-het-werk-zet. Van een werk is slechts sprake als we aan het ‘kunstobject’ voorbijgaan en ons richten op de openbaarheid die erdoor gearticuleerd en gesticht wordt. In de bewaring wordt het werk een aanleiding tot een bezinning op de onverborgenheid waarin we ons ophouden.

Laten we nog eens terugkeren naar het voorbeeld van de kathedraal. De gotische kathedraal was een groots werk. Het gehele middeleeuwse *Dasein* lichtte erin op. Het verzamelde de bakens van de onverborgenheid en gaf deze op een bepaalde manier vrij. De kathedraal was echter maar een groots werken, omdat ze ook als zodanig werd ‘beleefd’. Het was niet zozeer een esthetisch object, als wel de gewijde plaats waar de mis werd gevierd en in dit vieren werden de verhoudingen van mensen en goden, hemel en aarde her-dacht.

Het bewaren is een *be-denken* van het bereik dat zich door het werk opent. Daarom moet het niet worden opgevat als een theoretisch nadenken. Het is een her-denken van het eerder

¹⁴³ In een college over Hölderlin waarschuwt Heidegger voor de loutere bewondering van de schoonheid van het gedicht. Dat doet hij in een paragraafje met de titel: “Warnung vor bloßer Bewunderung der Schönheit des Gedichts.” (GA 52, p. 21)

¹⁴⁴ UK, p. 72-73: “Zum Geschaffensein des Werkes gehören ebenso wesentlich wie die Schaffenden auch die Bewahrenden. Aber das Werk ist es, was die Schaffenden in ihrem Wesen ermöglicht und aus seinem Wesen die Bewahrenden braucht.”

¹⁴⁵ UK, p. 73: “Also ist die Kunst: die schaffende Bewahrung der Wahrheit im Werk.”

genoemde *Brautsfest* van mensen en goden. Dat Feest licht in het werk op en maakt het tot wat het is. Het bewaren is een vieren van het Feest dat het dichterlijk ontwerp in-het-werk wordt zet. Vieren houdt in dat men het praktische bezorgen stillegt en zich bezint op de gave die zich doorheen het werk voltrekt: de *a-lētheia* waardoor al het zijnde op een bepaalde wordt vrijgegeven. In de vervallen omgang met het zijnde verliezen we deze voortdurend uit het oog, maar het vieren is een aanleiding om de *Lichtung*, waarin we ons als historische wezens altijd ophouden, in herinnering te roepen. Het werkelijke vieren is een her-denken van de openbaarheid van het zijn waarin we wonen.

Het dichterlijke scheppen voleindt zich in het bewaren, dat een ‘vieren’ is. Alleen in de bewaring is er sprake van een werk. Het scheppen (dichten) heeft het bewaren (denken) nodig om te kunnen zijn wat het is. Zonder de bewaring is het dichterlijke zeggen geen *lichtend-verbergend frei-geben*, geen stichten. Omgekeerd kan ook het bewaren niet zonder de openbaarheid die het werk sticht. Het bewarende nadenken is altijd op gericht op een gegeven ontwerp. De bewaring is steeds de bewaring van iets dat in zekere zin ‘gegeven is’.

Dichten en denken (scheppen en bewaren) zijn dus van elkaar afhankelijk. Maar juist omdat ze elkaar nodig hebben, moeten ze strikt van elkaar gescheiden blijven. Het dichten kan alleen maar een echt dichten zijn als er iets is dat van het dichten verschilt (het bewaren). En omdat het denken een bedenken van de onverborgenheid is, steunt het op het scheppen dat deze onverborgenheid aansticht. De vraag is nu, of ook Heideggers denken te vatten is in termen van een bewaren. Welke rol speelt zijn taal daarin? Voltrekt Heideggers *schrijven* zelf een bewaring? En zo ja, welk (dichterlijk) ontwerp wordt door dit bedachtzame schrijven bewaard?

3.2.2 On-dichterlijk ontwerpen

Heideggers schrijven situeert zich in een tijd waarin het niet meer de zingende dichter is die de onverborgenheid ontwerpt. Dat komt doordat de goden de wereld ontvlucht zijn en niets meer van zich laten horen.¹⁴⁶ “Die Stiftung des Seins ist gebunden an die Winke der Götter”, citeerden we eerder.¹⁴⁷ Als de goden niet meer wenken kan de dichter het heilige niet meer in het woord laten verschijnen. Zonder de aanwezigheid van het heilige kan ook het *Geviert*, als de innige verzameling van hemel en aarde, stervelingen en goden, niet meer zijn. Dat heeft gevolgen voor de wijze waarop de onverborgenheid zich inricht.

¹⁴⁶ Vgl. de voordracht ‘Wozu Dichter’ die is opgenomen in de *Holzwege*: “Das Weltalter ist durch das Wegbleiben des Gottes, durch den ‘Fehl Gottes’ bestimmt ... Der Fehl Gottes bedeutet, daß kein Gott mehr sichtbar und eindeutig die Menschen und Dinge auf sich versammelt.”

¹⁴⁷ EHD, p. 43

De afwezigheid van het heilige maakt het dichten onvermogen. In deze afwezigheid verschijnt de hemel niet meer als het gesloten bereik waarin de god zich ophoudt. En zonder de oneindige goden raakt de menselijke eindigheid togedekt. Het *Dasein* weet zich niet meer veroordeeld tot een leven op de aarde en onder de hemel. Het maakt de aarde tot energieleverancier en doordringt de hemel met raketten en satellieten. Iets als een ruimte is maar mogelijk in een tijd die volstrekt ondichterlijk is, een tijd waarin de hemel geen gesloten bereik is en waarin mens, god, hemel en aarde niet aan elkaar zijn vastgeklonken in het *Geviert* dat zich geeft door het dichtelijke woord. Het ontbreken van het heilige betekent het einde van het dichten als ontwerpen van de onverborgenheid. Maar welk ontwerp komt er dan voor in de plaats?

Het betreft een ontwerp dat door en door ondichterlijk is. Dit ontwerp is de techniek. Nu lijkt onoverbrugbare kloof te bestaan tussen het domein van de kunst enerzijds en dat van techniek anderzijds. Toch zijn deze domeinen aan elkaar verwant, juist omdat ze allebei instaan (of hebben ingestaan) voor het ontwerpen van de onverborgenheid waarin het zijnde zich kan tonen.¹⁴⁸ Zowel in de grote kunst uit het verleden als in de moderne techniek gaat het om een bepaalde wijze van *Her-vor-bringen* van het zijnde in de openbaarheid van het zijn. De techniek, de moderne natuurwetenschap en de logistiek zijn misschien wel ‘poëtischer’ dan ze zelf beseffen:

“Die ‘astronomische’ Sonne und der ‘meteorologischen’ Wind, die wir Heutigen fortschrittlicher und besser zu kennen wahnen, sind nicht weniger, nur unbeholfener und undichterischer gedichtet als das ‘Feuer’ im Gedicht. Das Dichten der Astronomie und Meteorologie, das ‘Dichten’ der neuzeitlichen Naturerklarung ist von der Art des Rechnens und Planens. Planen ist auch ein Dichten, namlich das Gegenwesen und Abwesen der Dichtung.”¹⁴⁹

Ook het plannen van de logistiek is een dichten. Het technisch-wetenschappelijke spreken is dichtelijk voor zover het een bepaalde verschijningswijze van het zijnde bewerkt. In de tijd van de techniek is dus net zo goed sprake van een ontwerp. Als zodanig is haar taal meer dan een instrument dat het zijnde alleen maar afbeeldt, want deze taal maakt het zijnde dat het afbeeldt op een bepaalde manier aanwezig. Bepaalde fenomenen worden door het

¹⁴⁸ In *Die Frage nach der Technik* wordt de verwantschap van kunst en techniek aangeduid, zonder te worden uitgewerkt: “Weil das Wesen der Technik nichts Technisches ist, darum mu die wesentliche Besinnung auf die Technik und die entscheidende Auseinandersetzung mit ihr in einem Bereich geschehen, der einerseits mit dem Wesen der Technik verwandt und andererseits von ihm doch grundverschieden ist. Ein solcher Bereich ist die Kunst.” (VA, p. 39)

¹⁴⁹ GA 52, p. 40

technische spreken naar voren gehaald, terwijl andere in de verborgenheid worden teruggedrongen. De taal die de rekenende mens gebruikt om over het zijnde te praten is zo even goed een vorm van *lichtend-verbergend frei-geben*. Deze taal objectivert en laat het zijnde als meetbaar, berekenbaar en beheersbaar verschijnen. Het zet het speelveld uit waarbinnen we ons individuele *Dasein* ontwerpen en doortrekt ons doorsneeveestaan van de dingen. Al het zijnde verschijnt vandaag vanuit de openheid die door het technische ontwerp wordt aangesticht. Het zijn nooit de dingen die verschijnen om vervolgens te bepalen hoe de wereld eruit ziet, maar de wijze waarop alles aanweest ligt verankerd in een globaal ontwerp van deze wereld:

“Als ob nicht umgekehrt erst ‘die’ Sonne und ‘der’ Wind je schon aus einer ‘Welt’ zur Erscheinung kommen und nur sind, was sie sind, sofern sie aus dieser ‘Welt’ gedichtet werden, wobei noch offen bleiben mag, wer hier dichtet.”¹⁵⁰

De hedendaagse mens woont dus nog altijd dichterlijk. Zelfs al woont hij on-dichterlijk. Het ondichterlijke ontwerp bestaat niet in het noemen van het heilige en ook niet in het terugplaatsen van de mens in het *Geviert*. De innigheid waarvoor het *Geviert* staat is verdwenen. Van een oorspronkelijke verzameling, zoals het dichterlijke ontwerpen die tot stand bracht, is in de tijd van de techniek geen sprake meer. Iedere oorspronkelijke verbondenheid van de stervelingen met de andere regio's van de openbaarheid is in de verborgenheid weggezonden. Het verdwijnen van deze innigheid heeft concrete vorm aangenomen in de dominantie van het technische ontwerp van de onverborgenheid.

De techniek is een dichten, omdat ze een ontwerpen is. Ze ontwerpt het zijnde op zijn beheersbaarheid en zijn beschikbaarheid. Zo opent het ondichterlijke dichten van de *techno-science* het speelveld waarop wij, de spelers, ons vandaag bevinden. Dit ondichterlijke dichten is geen zingen meer. Eerder een monotoon gebrom, dat de dingen niet zozeer rijker, als wel armer en banaler doet verschijnen. Dit ‘dichten’ is geen roemen meer. Het plaatst de dingen niet in het licht van hun wezen om ze zo anders te laten verschijnen dan in de alledaagse omgang ermee. Het dichten van de techniek drijft deze alledaagse gedaante van de dingen juist tot het uiterste. Waar het zijnde in het licht van de gotische kathedraal als *ens creatum* verscheen, toont het zich nu als beheersbaar object. Desalniettemin verdient ook dat gegeven onze aandacht. We moeten niet blijven praten over het technische, maar de openbaarheid zeggen die zich door het technische ontwerp opent.

¹⁵⁰ GA 52, p. 40

Als het technische ontwerp een in-het-werk-zetten van de waarheid is, moet het dan ook worden bewaard? Is er sprake van een eigenlijke en een oneigenlijke receptie van de techniek? Kan Heideggers schrijven over de techniek worden opgevat als de bewaring van dit on-dichterlijk ontwerp van de onverborgenheid?

3.2.3 Een daadkrachtig woord

3.2.3.1 Praten over de techniek

De denkende bewaring is de mogelijksvoorwaarde voor het werk-zijn van het werk. Anders is het werk alleen nog maar een kunstobject dat geen enkele waarheid in-het-werk-zet. Als object wordt het werk onwerkelijk en valt het ten prooi aan het gepraat. Het praten blijft voor het werk staan en formuleert er meer of minder gefundeerde meningen over. Dit gepraat kan alleen *over* het werk praten, want het is niet in staat het door het werk geopende bereik ter sprake te brengen. Het praten kan namelijk alleen maar over een bepaald zijnde praten, terwijl de onverborgenheid die het werk opent er helemaal niet 'is'. De openbaarheid van het zijn is geen zijnde dat kan worden afgebeeld door een descriptief discours, maar de oorspronkelijke ruimte waarin al het zijnde op een bepaalde manier aanwezig wordt. Het descriptieve 'praten over...' moet daarom wel blind blijven voor wat het werk als werk bewerkt. Hierdoor kan de bewaring van het werk nooit plaatsgrijpen. Het probleem is niet alleen dat de onverborgenheid ontoegankelijk blijft voor het praten, maar dat deze in het gepraat volledig wordt vergeten. Omdat er zoveel over esthetische objecten kan worden gepraat, is men er zich niet bewust dat er ook nog iets 'is' dat zich aan het gepraat onttrekt.

Als de techniek het (on)dichterlijke ontwerp van onze tijd is, moet hier eenzelfde schema op van toepassing zijn. Ook de techniek zet de waarheid in-het-werk. Het is een *Her-vor-bringen* van het zijnde in de onverborgenheid. Toch wordt ze meestal niet als zodanig opgevat, wat tot een grenzeloos gepraat over het technische leidt. Door de dominantie van dit praten kan de techniek niet in haar wezen verschijnen. Als ze bepraat wordt, verschijnt ze als een zijnde in de wereld en niet meer als iets dat de wereld vorm geeft. Het gepraat kan alleen maar over de techniek praten door deze te reduceren tot de totaliteit van de technische zijnden (iPods, atoomcentrales, mobiele telefoons, waterstofbommen...). De openbarende functie van het technische raakt zo volledig togedekt. Het wordt zelfs absurd om nog over *het* technische te spreken, want *de* techniek bestaat helemaal niet: er zijn immers alleen maar technische dingen. Net als het niet-bewaarde kunstwerk wordt de techniek iets dat ons wel of niet bevalt, iets dat bepaalde oplossingen brengt maar ook weer nieuwe problemen stelt, iets in de wereld waar we rekening mee moeten houden. Hoewel het belangrijk is om de specifieke problemen

van de technische wereld te bespreken, is het maar de vraag of dit spreken ooit leidt tot een bedenken van de techniek. Veeleer onttrekt *de* techniek zich altijd uit een discours dat praat over het technische. Het *Dasein* is zich minder dan ooit ‘bewust’ van de *Lichtung* waarin het zich ophoudt. Dit gebrek aan bewustzijn gaat hand in hand met een onbegrensd gepraat over de ‘toestand van de wereld’.

3.2.3.2 *De techniek zeggen*

Het gepraat blokkeert de bewaring van de techniek. Waarin berust de opheffing van deze blokkade? Wat brengt de doorbraak en opent ons voor de on-verborgenheid waarin we ons vandaag bewegen? Waarschijnlijk hangt deze doorbraak samen met een vorm van spreken die diametraal tegenover het gepraat staat: het denkende zeggen. Maar waarin bestaat dit zeggen?

Dat weten we inmiddels: het zeggen [*sagen*] is nooit een beschrijven, maar een spreken dat iets terugplaatst in het licht van z’n zijn. Zo is een voordracht bijvoorbeeld veelzeggend wanneer hierin iets op oorspronkelijke wijze oplicht, als iets zich toont zoals het *oorspronkelijk* is. Omdat het zeggen iets openbaart, is het, anders dan het praten, niet afhankelijk van een bepaald zijnde dat eraan voorafgaat en als voorwerp van descriptie dient. Het gezegde van het zeggen kan pas in dit zeggen zelf tot verschijning komen. Het gaat om een spreken dat het besprokene oorspronkelijk doet oplichten.

Heideggers discours over de techniek moet worden begrepen als een dergelijk zeggen. Het klampt zich niet vast aan de technische dingen, maar wil doorstoten tot het bereik dat het (on)dichterlijke ontwerp inricht. Alleen via dit zeggen kunnen we ons bezinnen op de *Lichtung* waar we ons als hedendaagse mensen in bevinden. Maar wat is het bevrijdende zeggen dat ons losmaakt van iedere positieve of positieve fixatie op de technische zijnden? Wat is het onthullende woord dat de on-verborgenheid waarin we leven doet oplichten?

Dit verlossende woord heet *Ge-stell*. Om dit woord als een openbaren, en daarmee als een ‘volbrengen’ en een ‘handelen’ te kunnen begrijpen, moet eerst duidelijk worden wat dit woord precies wil *zeggen*.

Het Duitse woord ‘*Gestell*’ betekent zoiets als ‘onderstel’ of ‘frame’. Zo noemt men een boekenrek bijvoorbeeld: ‘*Büchergestell*’.¹⁵¹ In *Die Frage nach der Technik* wordt dit woord echter in een ongewone betekenis gebruikt. Er vindt een betekenisverschuiving plaats waardoor het plotseling iets heel anders gaat betekenen. Deze verschuiving wordt wederom bewerkt door een streepje dat het woord uit elkaar rukt. Omwille van deze ongewone schrijfwijze roept het woord ‘*Ge-stell*’ weerstand op. In *Identität und Differenz* heet het:

¹⁵¹ VA, p. 23: “Nach der gewöhnlichen Bedeutung meint das Wort ‘*Gestell*’ ein Gerät, z.B. ein *Büchergestell*.”

“Man hat sich an diesem Wortgebrauch gestoßen. Aber wir sagen statt ‘stellen’ auch ‘setzen’ und finden nicht dabei, das wir das Wort Ge-setz gebrauchen. Warum also nicht auch Ge-stell, wenn der Blick in den Sachverhalt dies verlangt.”¹⁵²

De laatste zin van deze passage verdient het aandachtig te worden gelezen. Deze zin zegt namelijk *niet* dat een bepaald inzicht ons dwingt iets een bepaalde naam te geven. In plaats daarvan wordt gezegd: alleen door het gebruik van een bepaalde naam kunnen we zicht krijgen op wat met deze naam genoemd wordt. Het gaat dus niet om een willekeurig teken dat aan iets aanwezig wordt vastgehecht. In plaats van een inwisselbaar teken te zijn, geeft het iets vrij. Het gunt ons een blik in het wezen van iets, namelijk van de techniek. Hoe het dat precies doet is echter nog altijd onduidelijk en daarmee is ook nog niet duidelijk waarin nu precies de openbarende kracht van het woord *Ge-stell* berust. Om te er achter te komen wat dit woord openbaart, moeten we het zorgvuldig onder de loep nemen. Hoe transformeert de gewone betekenis van ‘Gestell’ zich door Heideggers geweldadige ingreep?

Door Heideggers interventie denken we bij het lezen van het woord ‘Ge-stell’ niet direct aan een frame, een rek of een kast. De ‘elementen’ waaruit dit woord is opgebouwd springen in het oog. We zijn wellicht geneigd onze aandacht meteen op het ‘stellen’ te richten, maar uit de volgende passage blijkt dat het ‘Ge-’ minstens even belangrijk is:

“Was die Berge ursprünglich zu Bergzügen entfaltet und sie in ihrem gefalteten Beisammen durchzieht, ist das Versammelende, das wir *Gebirg* nennen. Wir nennen jenes ursprünglich Versammelende, nach denen uns so und so zumute is, das *Gemüt*. *Ge-stell* heißt das Versammelnde jenes Stellens, das den Menschen stellt d.h. herausfordert, das Wirkliche in der Weise des Bestellens als Bestand zu entbergen”¹⁵³

Het ‘Ge-’ wijst op een *verzamelen*. Zoals het ge-bergte de bergen verzamelt en vrijgeeft in hun berg-zijn, zo verzamelt het *Ge-stell* al het zijnde op zijn stelbaarheid, en dat wil zeggen op zijn be-stelbaarheid. Door over de techniek te spreken in termen van het *Ge-stell* verschijnt deze niet meer als een binnenwereldlijk zijnde, maar als dat wat al het zijnde op een bepaalde manier verzamelt en vrijgeeft. In de tijd van de techniek toont de wereld zich een *be-stand*. Als bestand wordt de wereld zelf een ‘rek’, een ‘schap’ waarin al het zijnde is samengebracht en waaruit de rekende mens kan putten. In de tijd van het *Ge-stell* weet al het zijnde zich zo ‘uitgestald’, het weet zich verzamelt in een ‘voorraadkast’. De totaliteit van het zijnde wordt vrijgeven als potentieel eigendom van de rekenende mens.

¹⁵² ID, p. 27

¹⁵³ VA, p. 23 (mijn cursivering)

3.2.3.3 *Ge-stell: een daadkrachtig woord*

Heideggers schrijven over de techniek doorbreekt weliswaar het gepraat over de techniek en toont de openbaarheid van het zijn waarin we vandaag leven, maar is het daarom ook een handelen? Het lijkt er niet op. Toch is het maar de vraag of we weten wat handelen eigenlijk is. In de *Brief über den Humanismus* schrijft Heidegger over het handelen:

“Man kennt das Handeln nur als das Bewirken einer Wirkung. Deren Wirklichkeit wird nach ihrem Nutzen geschätzt. Aber das Wesen des Handelns ist das Vollbringen. Vollbringen heißt: etwas in die Fülle seines Wesens entfalten, in diese hervorgeleiten: producere. Vollbringbar ist deshalb eigentlich nur das, was schon ist. Was jedoch vor allem ‘ist’, ist das Sein.”¹⁵⁴

Heideggers schrijven over de techniek is handelen in hoogste zin, omdat het iets *ontvouwt* dat aan al het zijnde voorafgaat: de onverborgenheid van waaruit de dingen ons vandaag tegemoet treden. Als een dergelijk ‘handelen’ is het noch wereldvreemd, noch vastgeklonken aan een zijnde dat het afbeeldt. Het is geen representatie van het aanwezige zijnde, maar laat het de wijze waarop al dat zijnde ‘aanweest’ zelf tot verschijning komen. Het openbaart het de techniek als een *Her-vor-bringen*, dat al het zijnde als be-stelbaar in de onverborgenheid brengt. De techniek verschijnt in haar wezen. Als zodanig is Heideggers schrijven over het *Ge-stell* een *bewaren* van het (on)dichterlijk ontwerp en daarmee ook een *voleinden* van de openbaarheid van het zijn. Hoe moeten we dat begrijpen?

Het is een bewaring, omdat het niet over de techniek praat en deze zo tot iets in de wereld maakt. In Heideggers schrijven wordt dit ontwerp ook als ontwerp opgevat. De openbaarheid die het (on)dichterlijke ontwerp van de techniek be-werkt wordt door de naam *Ge-stell* verneembaar. Alleen door dit bevrijdende woord is het mogelijk aan de technische dingen voorbij te gaan en de totaliteit van het zijnde in zijn onverborgenheid te ‘belevén’. Juist in het van deze onverborgenheid ‘belevén’ bestond de bewaring van het grote kunstwerk.

Als zodanig is Heideggers schrijven over de techniek ook een ‘volbrengen’ van de openbaarheid van het zijn. Dit volbrengen neemt de vorm van een ‘voleinden’ aan. Het technisch ontwerp geeft al het zijnde op een bepaalde manier vrij, maar pas in het woord *Ge-stell* licht de totaliteit van het zijnde op in zijn huidige aanwezigheid (de be-stelbaarheid). Het woord *Ge-stell* is geen eindproduct van een bezinning op de technische wereld, maar maakt een dergelijke bezinning pas mogelijk. Het opent zelf de ruimte waarin we terug kunnen stappen om de huidige onverborgenheid te be- en herdenken.

¹⁵⁴ W, p. 313

Bezinning en daadkracht gaan in Heideggers schrijven over het *Ge-stell* hand in hand. Dit woord bewerkt de verschijning van iets dat het waard is om bedacht te worden. Het ontvouwt namelijk de openbaarheid van het zijn waarin de dingen vandaag verschijnen. De momenten van openbaring en bezinning kunnen nooit van elkaar worden gescheiden: de bezinning valt samen met het openbarende schrijven over de techniek. Zo is het schrijven over het *Ge-stell zelf* het zetten van de *Schritt zurück* en geen product van een bezinning die op zetten daarvan volgt. Heideggers schrijven komt niet voort uit een beschouwen van iets dat er al *is*, maar veeleer een openbaren, een voleinden en een ontvouwen van de onverborgenheid waarin het zijnde verschijnt en die in deze ontvouwing zelf wordt bedacht. Het is een *handelen*.

3.3 DE WAARHEID VAN HET ZIJNDE / DE WAARHEID VAN HET ZIJN

Net als het dichterlijke zeggen, beeldt Heideggers luisterende schrijven niets af. Dichten en denken zijn verantwoordelijk voor het volbrengen van de openbaarheid van het zijn. Alles wat af te beelden is, kan pas verschijnen vanuit deze on-verborgenheid. Omdat denken en dichten deze onverborgenheid door hun zeggen volbrengen, zijn ze er in zekere zin de ‘oorzaak’ van. Toch moet de openbaarheid van het zijn niet worden opgevat als het ‘product’ van hun zeggen. Maar hoe moeten we dit veroorzaken dan wel opvatten?

Een aanwijzing daarvoor vinden we in *Die Frage nach der Technik*, waar Aristoteles’ leer van de vier oorzaken ter sprake wordt gebracht. ‘Oorzaak’ wordt hier uitgelegd als ‘dat wat schuldig is aan iets...’ [*das, was ein anderes verschuldet*].¹⁵⁵ Het veroorzaken is een ‘schuldig zijn aan’. Wat veroorzaakt is in zekere zin medeplichtig aan dat wat het veroorzaakt. Ook het denkende en dichterlijke volbrengen van de onverborgenheid moeten op die manier worden verstaan.

Het dichterlijk ontwerp verzamelt dichter en denker rond zich. Dit ontwerp is in wezen een in-het-werk-zetten van de waarheid. Als stichten is het scheppende zeggen van de dichter de *causa efficiens* van de onverborgenheid. Ze is een scheppen en *brengt* als zodanig iets dat door het zeggen van de denker moet worden *vol-bracht*. Dit bewarende zeggen van de denker is de *causa finalis* van het zich-in-het-werk-zetten van de waarheid. Het denkende woord plaatst deze openbaarheid in het licht en het zijnde in haar terug. Zo wordt al het zijnde ervaarbaar vanuit de onverborgenheid die het dichterlijke ontwerp in-het-werk-zet.

Dichten, denken en waarheid kunnen niet zonder elkaar. Het bewaren is altijd aangewezen op iets dat schept en andersom. Alleen door dit samenspel van dichten en denken kan het zijn

¹⁵⁵ VA, p. 12: “Was wir Ursache nennen, heißt bei den Griechen *aition*, das, was ein anderes verschuldet. Die vier Ursachen sind die unter sich zusammengehörigen Weisen des Verschuldens.”

openbaar worden. Maar dichten en denken zijn ook weer afhankelijk van het zijn. Zonder het zijn heeft het denken niets te denken en valt het dichten uit haar wezen, omdat geen enkele waarheid meer in-het-werk kan zetten. Dichten, denken en zijn vormen een economie waarin elke 'actor' iets is verschuldigd aan alle andere actoren. Nooit is er sprake van onbaatzuchtige gave. Doorheen dit gedwongen samenspel wordt de openbaarheid van het zijn telkens volbracht.

Dit volbrengen voltrekt zich echter in al het denkende zeggen, ook in dat van de metafysici voor Heidegger. Ieder bedachtzaam discours is, meer of minder bewust, een vrijgeven van de openbaarheid van het zijn. De scholastici noemden het zijnde *ens creatum* en articuleerden zo de wijze waarop alles zich toont in het licht van de kathedraal. Door over *ens creatum* te spreken, maakten ze de on-verborgenheid waarin ze zich bewogen impliciet openbaar. Door het zijnde als zijnde op een bepaalde manier ter sprake te brengen, laat ook de metafysicus de onverborgenheid verschijnen, zelfs al heeft hij daar helemaal geen weet van.

In dit opzicht is er een sterke verwantschap tussen Heideggers schrijven over het *Ge-stell* en de traditie van de metafysica. Waar de metafysicus de onverborgenheid *onbewust* laat oplichten door het zijnde als zijnde ter sprake te brengen, articuleert Heidegger deze *bewust*. De metafysicus spreekt weliswaar niet over onverborgenheid en *Lichtung*, maar toch neemt dat niet weg dat zowel Heidegger als de metafysicus de openbaarheid van het zijn waarin ze staan, ontvouwen en zo voleinden.

Toch is er een verschil. Dit verschil markeert niet alleen de kloof tussen Heideggers zeggen en het metafysische spreken. Met dit verschil zal bovendien duidelijk worden dat niet Heideggers gehele schrijven als een 'handelen' begrepen kan worden. Heideggers schrijven over het *Ge-stell* volbrengt weliswaar de openbaarheid van het zijn, maar is het zijn deze openbaarheid alleen? Neen. Uit de destructie van de *a-lētheia* bleek dat er nog iets anders 'is'. Heideggers zeggen is niet alleen de voleinding van de onverborgenheid en wel omdat het zijn altijd meer is dan dat.

De onverborgenheid of openbaarheid verhoudt zich altijd tot iets dat niet openbaar is; tot een verborgenheid. Het andere-dan-het-zijnde 'is' niet alleen openbaarheid, maar ook deze verborgenheid. Het 'is' het spel van ontberging en verberging waarin de geschiedenis bestaat. Iedere wijze van openbaarheid rijst op uit het ge-borgene en zinkt daar ook weer in weg. Dat wat geen zijnde 'is', 'is' meer dan ontberging alleen.

In de geciteerde passage uit de *Brief über den Humanismus* viel te lezen dat het denkende zeggen een volbrengen is van de *openbaarheid* van het zijn. Maar Heideggers schrijven wil meer dan dit volbrengen, omdat het andere-dan-het-zijnde meer is. Het wil niet blijven staan

bij één bepaalde gedaante van de on-verborgenheid, maar het hele spel van verberging en ontberging in het woord laten verschijnen.

Zo komt Heideggers schrijven toch nog in een ‘beschouwend’ perspectief terecht. Het is niet alleen een handelen dat iets volbrengt, maar tevens een bezinning op dit volbrengen zelf. Heideggers geschriften willen een licht werpen op *hoe* de openbaarheid van het zijn telkens doorheen het dichterlijke en denkende zeggen gebeurt, op alle mogelijke ‘varianten’ van deze openbaarheid, die altijd weer in het duister van de verborgenheid wegzinken.

Voor elk zijnde, en zelfs voor iedere openbaarheid waarin het verschijnt, moet het zijn zelf ter sprake worden gebracht, als de voorwaarde voor iedere mogelijke wijze van haar eigen openbaarheid. Dit gebeuren van ontberging en verberging moet in het woord tot verschijning komen. Niet alleen de waarheid van het zijnde moet worden gezegd, maar vooral de waarheid van het zijn zelf.

HOOFDSTUK 4 - DE TAAL VAN HET VERLANGEN

De taal is de plek waarop de dingen verschijnen. Waar echt gesproken wordt, is het spreken niet extern aan het besprokene, maar plaatst het een zaak in het licht van zijn wezen. Woorden als *a-lētheia* en *Ge-stell* zijn geen willekeurige taaltekens, maar bewerken de verschijning van dat wat ze benoemen. Het luisterende schrijven heeft het vermogen iets wat zich te doen verschijnen en is daarom het medeplichtig aan de onverborgenheid (*a-lētheia*).

Wat zich nu bij uitstek verbergt is niet dit of dat zijnde, noch een bepaalde gedaante van het zijn, maar *het zijn zelf*. Niet alleen de onverborgenheid moet worden gezegd, maar het gehele spel van ontberging en verberging dat de geschiedenis van het zijn uitmaakt.¹⁵⁶ De metafysica heeft slechts de openbaarheid van het zijn gearticuleerd, maar is het zijn zelf vergeten. In *Sein und Zeit* wordt het zijn als volgt getypeerd:

“Was aber in einem ausnehmenden Sinne *verborgen* bleibt oder wieder in die Verdeckung zurückfällt oder nur ‘verstellt’ sich zeigt, ist nicht dieses oder jenes Seiende, sondern, wie die voranstehenden Betrachtungen gezeigt haben, das Sein des Seienden.”

In de traditie van de metafysica is het zijn altijd met een zijnde geïdentificeerd, met iets dat zich maar kon tonen in de openbaarheid van het zijn. Toen de scholastici het zijn ter sprake brachten als God verscheen het als iets dat het juist niet is: een zijnde. Zo verbergt het metafysische spreken het zijn zelf. Het zegt alleen het zijnde. Door het zijnde als zijnde te zeggen articuleert ze weliswaar onbewust de openbaarheid waarin het zijnde verschijnt, maar het temporeel gestructureerde spel van openbaarheid en verborgenheid blijft verzwegen.

Heideggers geschriften worden gedragen door het verlangen het zijn zelf te zeggen. Ze zijn een poging om het zijn ter sprake te brengen als wat het ‘is’. In tegenstelling tot de metafysica moet niet alleen het zijnde in het woord aanwezig worden, maar het zijn zonder meer. Hier stelt zich echter een probleem. Het zijn is nooit iets aanwezig; wat aanwezig is, is altijd het zijnde. Maar zeggen (*sagan*) is nu juist ‘tot verschijning brengen’ of ‘aanwezig maken in het woord’. Kortom, Heideggers schrijven is een poging om dat wat principieel afwezig is (het zijn) als zodanig in het woord aanwezig te maken. De poging het zijn zelf te zeggen kan worden beschouwd als het streven naar een epifanie van het afwezige. In deze ‘openbaring’ moet het zijn openbaar worden, als dat wat het ‘is’. Maar omdat het zijn juist de voorwaarde ‘is’ voor al het verschijnen, kan het nooit in de orde van het aanwezige worden

¹⁵⁶ GA 69, p. 5: “‘Die Geschichte des Seyns’ ist der Name für den Versuch, die Wahrheit als Ereignis in das Wort des Denkens zurückzulegen und so einen Wesensgrunde der geschichtlichen Menschen – dem Wort und seiner Sagbarkeit – anzuvertrauen.”

binnengebracht. Heideggers zijnsdenken is een poging om het principieel afwezige als het principieel afwezige te tonen. Deze poging is de motor van zijn schrijven.

Niet alleen in Heideggers denken en schrijven staat de tegenstelling van aanwezigheid en afwezigheid centraal. In het *Symposium* definieert Plato de filosofie ook al vanuit deze tegenstelling. Dat wordt niet met zoveel woorden gezegd, maar ligt vervat in zijn erotische definitie van filosofie. Filosofie zou bestaan in het beseft van een gebrek, van een afwezigheid, en het verlangen dit gebrek op te heffen door te streven naar een epifanie van het afwezige.¹⁵⁷ Een analoog verlangen beheerst ook Heideggers schrijven over het verzwegene, vergetene en zich-verbergende. Zolang dit schrijven niet in staat is het afwezige aanwezig te maken, blijft het gebrekkig en dus verlangend, of om met Plato te spreken: ‘erotisch’.

Slagen Heideggers geschriften in de poging het zijn zelf in het woord te brengen? Welke strategieën worden toegepast om de epifanie van het zijn te bewerken? Zijn deze strategieën succesvol? Of blijkt het onmogelijk om dat wat afwezig is in het woord aanwezig te maken? En als dat zo is, moet Heideggers verlangende schrijven dan worden begrepen als een grote mislukking? Bestaat er zoiets als een ‘grote’ of een ‘grootse’ mislukking?

Dit hoofdstuk is een evaluatie van Heideggers poging om het onzegbare toch te zeggen. Het vraagt naar de mogelijkheid van iets onmogelijks, namelijk naar de mogelijkheid van een openbaring *zonder* openbaring. Met de mogelijkheid van een dergelijke openbaring zal Heideggers hele denken op het spel blijken te staan.

¹⁵⁷ Vgl. Plato, *Symposium* (204a)

4.1 METAFYSICA ALS GRAMMATICA

De poging om het zijn zelf te zeggen stuit op een moeilijkheid. Een moeilijkheid die verankerd ligt in de taal zelf. Ieder schrijven over het zijn is een worsteling met de taal, en wel omdat de talen waarin het zijn ter sprake moet worden gebracht zelf metafysisch zijn. Als dat inderdaad zo is, berust de zijnsvergetelheid dus niet zozeer op een ‘onachtzaamheid’ van het Westerse denken, maar veeleer op de structuur van de taal waarmee de metafysica het zijn ter sprake probeerde te brengen.

De vraag naar het wezen van de Westerse talen wordt opgeworpen aan het einde van *Die ontotheologische Verfassung der Metaphysik*. In dit essay zet Heidegger zijn differentie-denken uiteen. Daardoor stelt zich de vraag naar een taal die recht kan doen aan een radicale alteriteit, aan iets dat zich ‘aan de overkant van het zijnde’ bevindt:

“Das Schwierige liegt in der Sprache. Unsere abendländischen Sprachen sind in je verschiedener Weise Sprachen des metaphysischen Denkens. Ob das Wesen der abenländischen Sprachen in sich nur metaphysisch und darum endgültig durch die Onto-Theo-Logik geprägt ist, oder ob diese Sprachen andere Möglichkeiten des Sagens und d.h. zugleich des sagenden Nichtsagens gewähren, muß offen bleiben.”¹⁵⁸

Waarin bestaat het metafysische karakter van de taal? Welke zijn de andere mogelijkheden die de Westerse talen mogelijkwijze nog in zich dragen? En waarom worden deze andere mogelijkheden met een ‘zeggend niet-zeggen’ verbonden?

Eerst en vooral moet duidelijkheid geschapen worden omtrent het metafysische karakter van de talen die we spreken. Dit metafysische karakter heeft waarschijnlijk niets te maken met de losse woorden. De taal draagt immers vele ‘wezenlijke woorden’ in zich. Woorden die, mits er naar ze geluisterd wordt, wijzen op iets dat geen zijnde meer is. Het andere-dan-het-zijnde luistert naar vele namen: *a-lētheia*, *das Nichts*, *Ereignis* en *Differenz* zijn er maar enkele van. Daarom wijst Heidegger er in *Zur Seinsfrage* op dat de weg uit het metafysische spreken niet berust op het creëren van een nieuwe terminologie.¹⁵⁹

Als het metafysische karakter van de taal niet gezocht moet worden in de losse woorden, blijft er maar één optie over: het moet iets te maken hebben met de syntactische eigenschappen van de taal. Dit probleem wordt al aangeduid in *Sein und Zeit*:

¹⁵⁸ ID, p. 72

¹⁵⁹ Dit opstel is opgenomen in de *Wegmarken*. W, p. 406: “Daß die Verwandlung des Sagens, das dem Wesen des Seins nachdenkt, unter anderen Ansprüchen steht als die Auswechslung einer alten Terminologie gegen eine neue, dürfte einleuchten.”

“Mit Rücksicht auf das Ungefüge und ‘Unschöne’ des Audrucks innerhalb der folgenden Analysen darf die Bemerkung angefügt werden: ein anderes ist es, über Seiendes erzählend zu berichten, ein anderes Seiendes in seinem Sein zu fassen. Für die letztgenannte Aufgabe fehlen nicht nur meist die Worte, sondern vor allem die ‘Grammatik’.”¹⁶⁰

De beschikbare grammatica laat het niet toe om het zijn te zeggen. Ze staat de overwinning van de metafysica in de weg. Dat komt omdat onze talen van oudsher ‘ding-talen’, dat wil zeggen: talen die georiënteerd zijn op het *aanwezige*.¹⁶¹ Als men vervolgens iets ter sprake wil brengen dat niet aanwezig ‘is’, levert dat natuurlijk een probleem op. Grammaticale structuren staan de verschijning van het andere-dan-het-zijnde in de weg. Dit kan worden geïllustreerd aan de hand van twee concrete problemen.

Het eerste probleem heeft te maken met het gebruik van lidwoorden en wordt aangekaart door Alfred Denker. Die stelt vast dat Heidegger er niet aan ontkomt te spreken over *het* zijn, als hij enigszins grammaticaal correcte zinnen wil construeren.¹⁶² Ondertussen laat het gebruik van lidwoorden het zijn als een zijnde verschijnen. We spreken immers ook over *de* tafel, *het* raam en *de* regen en aan dit rijtje voegen we als snel ‘*het* zijn’ toe. Terwijl het zijn juist radicaal anders ‘is’ dan alle genoemde zijnden en nooit in dat rijtje zou mogen passen. Toch gebeurt dat telkens wanneer Heidegger over *het* zijn begint te schrijven.

De tweede moeilijkheid hangt samen met de wijze waarop onze talen *over* iets spreken. Elke zin heeft een onderwerp waar vervolgens een predicaat mee wordt verbonden. Dat gebeurt met de hulp van het woordje ‘is’, de copula. Over het zijn zeggen we dan bijvoorbeeld: ‘Het zijn *is* het niets’ of ‘Het zijn *is* het gebeuren waarin het zijnde aan het *Dasein* verschijnt’. Het probleem is echter dat *zijn* helemaal niet ‘is’. “Sein kann nicht sein.”¹⁶³ Telkens als het woord ‘zijn’ door middel van een copula verbonden wordt met een predicaat verschijnt het als een zijnde.

¹⁶⁰ SZ, p. 39

¹⁶¹ In de ‘Anhang’ bij de lezing *Phänomenologie und Theologie* spreekt Heidegger zelfs over een ‘grammaticale uitleg’ van de taal, die samenvalt met een exclusieve gerichtheid op het zijnde: “Ein Haupthindernis verbirgt sich darin, daß die griechische Auslegung der Sprache, nämlich die grammatische, sich an dem Aussagen über Dinge orientiert hat. Die Dinge wurden später durch die neuzeitliche Metaphysik umgedeutet zu Objekten. Dadurch legt sich die Irrmeinung nahe, Denken und Sprechen bezögen sich auf Objekte und nur auf diese.”

¹⁶² Denker, A., *Omdat filosoferen leven is*, Budel, Damon, 1997, p. 315: “Deze onvermijdbare terminologische dubbelzinnigheid die een gevolg is van de structuur van de indogermaanse talen, heeft geleid tot een existentiële en antropologische interpretatie van *Sein und Zeit*. We ontkomen er bijna niet aan om over het zijn, de intentionaliteit en het er-(bij-betrokken)-zijn, als we ons enigszins aan de regels van de grammatica willen houden. Hierdoor ontstaat de indruk dat zijn, intentionaliteit en er-(bij-betrokken)-zijn zijnden in plaats van verhoudingen zijn.”

¹⁶³ Dit citaat is afkomstig uit ‘Kants These über das Sein’ (W, p. 479)

Daarom is Heideggers gebruik van het woord ‘is’ altijd met een zekere terughoudendheid verbonden. In het eerste hoofdstuk werd een zin uit *Sein und Zeit* geciteerd die deze terughoudendheid mooi illustreert: “Das Sein des Seiendes ‘ist’ nicht selbst ein Seiendes.”¹⁶⁴ Deze zin wordt uitgesproken om meteen weer te worden teruggenomen. De verbinding die het ‘is’ tot stand brengt, wordt direct uitgevaagd. Dat gebeurt door de copula tussen aanhalingsteksen te plaatsen. In één en dezelfde beweging wordt iets over het zijn gezegd en wordt dit gezegde meteen teruggenomen. Het gebruik van ‘is’ maakt het zowel mogelijk als onmogelijk een uitspraak te doen over het onderwerp van Heideggers schrijven (‘het’ zijn).

De vraag ‘Is het zijn misschien *x*?’ moet altijd met ‘nee’ worden beantwoord, wat er ook voor ‘*x*’ wordt ingevuld. Dat heeft sommige auteurs ertoe gebracht Heideggers schrijven in de traditie van de negatieve theologie te plaatsen.¹⁶⁵ Ook in de negatieve theologie wordt op de vraag ‘Is God misschien *x*’ altijd ‘nee’ geantwoord, iedere bevestigende uitspraak wordt vermeden. Toch gaapt er een kloof tussen Heideggers denken en de negatieve theologie.

Volgens de negatieve theologie verschilt God radicaal van het door Hem geschapen zijnde. Daarom laat Hij zich niet benoemen met de begrippen die we gebruiken om over de wereld te spreken.¹⁶⁶ Al het prediceren schiet tekort omdat God altijd anders en meer *is*. Net zoals God weerstaat ook het zijn al het propositionele spreken. Niet zozeer omdat het altijd meer, groter of anders is, maar omdat het überhaupt niet ‘is’. Het probleem zit dus niet in een prediceren dat altijd ontoereikend zou zijn. Nog voor ieder predicaat moet het ‘is’-zeggen, dat daar onvermijdelijk mee verbonden is, worden teruggenomen. Heideggers schrijven draait niet om iets dat verborgen is, maar om ‘iets’ dat op geen enkele manier aanwezig ‘is’.

Hierboven zijn twee moeilijkheden gepresenteerd waarop een schrijven over het zijn stuit. Het metafysische karakter van de taal schuilt niet in de losse woorden, maar in de syntax. De meest basale grammaticale structuren blokkeren de verschijning van het zijn zelf. Schijnbaar onbelangrijke woorden zoals ‘is’ en ‘het’ zetten Heideggers gehele project op het spel. Zolang het zijn ter sprake wordt gebracht binnen de structuren van de traditionele grammatica zal het verschijnen als dat wat het nu juist niet ‘is’. Iedere uitspraak over het zijn die recht op haar doel afgaat, is gedoemd te mislukken. Heideggers schrijven moet dus listiger zijn en zich op zijwegen bewegen om aan de klassieke grammatica te kunnen ontsnappen. Zijn schrijven is een ontsnappingspoging.

¹⁶⁴ SZ, p. 6 (mijn cursivering)

¹⁶⁵ In het voorwoord bij de vertaling van *Comment ne pas parler?* van Derrida, noemt Rico Sneller Heidegger in één adem met Dionysus de Areopagiet en Eckhart. Zie: Derrida, J., *Hoe niet te spreken?*, Kok Agora, Kampen, 1997, p. 8

¹⁶⁶ Sneller (1997), p. 11: “...God is immers geheel anders dan de wereld en laat zich nooit adequaat benoemen met woorden en begrippen die de verhoudingen hier op aarde weerspiegelen.”

Deze ontsnapping realiseert zich alvast niet in een zuiver negatief schrijven. Het ‘zeggende niet-zeggen’ kan niet gelijkgesteld worden aan het ontwijkende taalgebruik van de negatieve theologie. Ook de negatieve theologie beweegt zich nog binnen de grenzen van de klassieke grammatica en is bijgevolg niet in staat het zijn ter sprake te brengen. Welke andere wegen liggen nog open? Kunnen de grenzen van de taal zodanig worden opgerokken dat het zijn toch kan verschijnen als dat wat het ‘is’? Realiseert zich zo een ‘zeggend niet-zeggen’ dat radicaal verschilt van ieder negatief discours?

4.2 ONTSNAPPINGSROUTES

4.2.1 Route een: de ‘kreuzweise Durchstreichung’

In 1986 hield Jacques Derrida een lezing in Jeruzalem met de titel *Comment ne pas parler?*.¹⁶⁷ Aan het einde van deze lezing spreekt hij over Heideggers essay *Zur Seinsfrage*. Het woord ‘zijn’ wordt in deze tekst doorgekruist. In zijn analyse probeert Derrida bloot te leggen wat er met deze doorkruising precies gebeurt. Gaat het om een typografisch spel of is er meer aan de hand?

In de eerste plaats is de *kreuzweise Durchstreichung* een poging om het normale gebruik van het woord ‘zijn’ te doorbreken. Deze typografische interventie moet ‘zijn’ uit de context van het gewone spreken weghalen. Het komt erop aan het gewone gebruik van dit woord te ontwichten en zo met een bepaald voorverstaan van ‘zijn’ te breken. De *Durchstreichung* benadrukt de vreemdheid en de onverstaanbaarheid ervan:

“Le mot *être* n’est pas évité, il reste lisible. Mais cette lisibilité annonce que le mot peut seulement être lu, déchiffré; il ne peut ou ne doit pas être prononcé, normalement utilisé, pourrait-on dire encore, comme une parole du langage ordinaire.”¹⁶⁸

De *kreuzweise Durchstreichung* vervult dezelfde rol als het streepje in *a-lētheia*. Ook hier gaat het om een typografische ingreep: noch het streepje, noch de *Durchstreichung* kunnen worden uitgesproken. Ook de *Durchstreichung* doet onrecht aan de materiële bouw van het woord. ‘Zijn’ staat immers op het punt om volledig achter inktstrepen te verdwijnen. Maar net als bij de *a-lētheia* heeft deze gewelddadige tussenkomst een verder gelegen doel: het doorbreken van het normale gebruik van het woord ‘zijn’. Als zodanig heeft de *kreuzweise Durchstreichung* in eerste instantie een negatieve functie. Door deze schrijfwijze moet worden gebroken met het gewone, met de gewoonte die het metafysische denken beheerst:

¹⁶⁷ Derrida, J., ‘Comment ne pas parler?’ in: *Psyché: inventions de l’autre*, Paris, Galilée, 1987

¹⁶⁸ Derrida (1987), p. 588

“Die kreuzweise Durchstreichung wehrt zunächst nur ab, nämlich die fast unausrottbare Gewöhnung ‘das Sein’ wie ein für sich stehendes und dann auf den Menschen erst bisweilen zukommendes Gegenüber vorzustellen.”¹⁶⁹

Heideggers kruis tracht een punt achter deze gewoonte te zetten. Meer dan tweeduizend jaar lang is het zijn ter sprake gebracht binnen de grenzen van de traditionele grammatica, waardoor het wel als een zijnde moest verschijnen. Door het zijn op die manier ter sprake te brengen, heeft de metafysica het woord ‘zijn’ als het ware besmet. Heideggers kruis geeft aan dat hij niet over het zijn wil spreken zoals de traditie dat gedaan heeft. Zo markeert de *Durchstreichung* een breuk met al het voorafgaande spreken over het zijn. We moeten ons losweken van het ‘grammaticale spreken’ dat alleen het zijnde ter sprake kan brengen.¹⁷⁰

Maar komt Heideggers schrijven hier niet toch terecht in het vaarwater van de negatieve theologie? Het citaat uit *Zur Seinsfrage* zegt toch: ‘Het zijn is *niet* iets dat tegenover ons staat (een zijnde)’?

De *kreuzweise Durchkreuzung* is meer dan een breuk alleen. Als breuk markeert ze de overgang naar een ander spreken over zijn. Daarom is *Zur Seinsfrage* geen louter negatief discours. Het probeert niet alleen iets te ontsnappen, maar wil ook iets laten zien. Voor het oude spreken over het zijn moet een nieuw spreken in de plaats komen. Ook dat andere spreken kondigt zich aan in de *kreuzweise Durchstreichung*. Derrida schrijft:

“Si cette *Durchstreichung* n’est pas un signe, ni un signe simplement négatif, c’est qu’il n’efface pas l’ ‘être’ sous de marques conventionnelles et abstraites. Heidegger entend lui faire montrer les quatre régions de ce qu’il appelle, ici et ailleurs, le Cadran ou le Quadriparti (*Geviert*): la terre et le ciel, les mortels et les divins.”¹⁷¹

In de *kreuzweise Durchstreichung* gaan een positieve en een negatie geste hand in hand. Enerzijds is het een poging om het woord ‘zijn’ los te rukken uit de grammaticale structuren waarin het sedert eeuwen ter sprake is gebracht. Anderzijds wordt door de doorkruising een nieuw zijnsverstaan mogelijk. Het zijn wordt niet ter sprake gebracht als (hoogste) zijnde, maar als de verzameling van de regio’s van het *Geviert*. Zo verschijnt het niet meer als een zijnde dat tegenover ons staat, maar als het bereik waarin de mens woont, voor zover hij zich

¹⁶⁹ W, p. 411

¹⁷⁰ Derrida (1987), p. 588: “Sans doute, l’être n’est aucun étant et il se réduit à ses tours, tournures, tropes historiques; on doit donc éviter de le représenter comme quelque chose, un objet qui se trouve *en face* de l’homme et vient ensuite à lui. Pour éviter cette représentation objectivante, on écrira donc le mot être sous rature.”

¹⁷¹ Derrida (1987), p. 589

in de openbaarheid van het zijn ophoudt. Maar kan de *Durchstreichung* voorkomen dat het zijn geïnterpreteerd wordt als een zijnde?

Nee. Juist omdat de doorkruising van 'zijn' een breuk markeert, laat ze een oppositie verschijnen. Enerzijds is sprake van een 'verkeerd' zijnsverstaan waarin het zijn wordt opgevat als een zijnde. Daartegenover staat Heideggers schrijven, waarin het verschijnt als iets dat telkens openbaar wordt in het *Geviert*. Als lezer van *Zur Seinsfrage* komen we tot het volgende besluit: het zijn *is* geen zijnde; het *is* dat wat telkens openbaar wordt in het *Geviert*.

Heideggers typografische interventie ontwrict een bepaald discours over het zijn, maar is niet in staat er een schrijven tegenover te stellen dat wel aan de grammatica ontsnapt. Door dit ontbreken van een alternatief glijden we automatisch weer terug in het normale verstaan van zijn. Onze voorstelling van 'zijn' verandert weliswaar, maar het feit dat we er een voorstelling van hebben, impliceert dat het nog altijd als een zijnde wordt opgevat.

4.2.2 Route twee: de tautologie

Een veel voorkomende figuur in Heideggers geschriften is de 'tautologie'. Of ten minste, iets wat daarop lijkt. Enkele beruchte voorbeelden daarvan zijn al vernoemd: 'Das Nichts nichtet' en 'Die Sprache spricht'.¹⁷² Het statuut van dergelijke zinnen binnen het geheel van Heideggers schrijven is allesbehalve duidelijk. Zijn deze zinnen eigenlijk wel tautologieën? Wat beoogt Heidegger met een zin 'Das Nichts nichtet'? Gaat het hier weer om een poging te ontsnappen aan een metafysisch spreken over het zijn? Is deze poging nu wel succesvol? Dwingt de heideggeriaanse 'tautologie' een ander zijnsverstaan af?

Een auteur als Magda King spreekt zonder terughoudendheid over de tautologieën van Heidegger.¹⁷³ Maar wanneer we een tautologie als ' $2 + 2 = 4$ ' vergelijken met 'Das Nichts nichtet' vallen twee verschillen direct op.

Ten eerste is de klassieke tautologie direct inzichtelijk. Dat geldt zowel voor de logische tautologie als voor de tautologie als stijlfiguur. De vanzelfsprekendheid is wezenlijk voor de tautologie. Misschien is de vanzelfsprekendheid van een complex wiskundig bewijs niet direct inzichtelijk, maar dat doet aan de *principiële* vanzelfsprekendheid ervan niets af. Uiteindelijk is er geen verschil tussen complexe gehelen van analytische uitspraken en een eenvoudige tautologie als ' $2 + 2 = 4$ '. In de analytische wetenschappen, die in tautologieën spreken, wordt een 'cultus van het vanzelfsprekende' bedreven.¹⁷⁴

¹⁷² W, p. 116 & US, p. 12

¹⁷³ Ze wijdt zelfs een paragraaf aan 'Heideggers tautologies'. Zie: King, M., *A guide to Heideggers 'Being and Time'*, Albany, State University of New York Press, 2001, p. 136 - 141

¹⁷⁴ Verhoeven, C., *De grondvraag van de metafysica*, Budel, Damon, 2003, p. 155

Een zin als ‘Das Nichts nichtet’ kan nooit een tautologie zijn, omdat ze een poging is om met het gewone te breken. Ze wil ons geen vanzelfsprekendheid voorschotelen, maar ‘steen des aanstoots’ zijn en ons uit het doorsneeverstaan van het andere-dan-het-zijnde stoten. Wederom is de vraag welk nieuw verstaan hiervoor in de plaats komt.

Ook naar een tweede verschil moet niet lang worden gezocht. In ‘Das Nichts nichtet’ komt het woordje ‘is’ helemaal niet voor. Dit woord is constitutief voor een tautologie als ‘ $2 + 2 = 4$ ’ maar wordt in Heideggers ‘tautologieën’ vermeden. Heideggers schrijven doet een poging ‘iets’ ter sprake te brengen zonder de copula (‘is’) te gebruiken.

Een zin als ‘Das Nichts nichtet’ is dus geen tautologie. Met een dergelijke uitspraak wordt juist een poging gedaan om met het vanzelfsprekende te breken, met de gewoonte om het niets (het andere-dan-het-zijnde) als een iets (een zijnde) ter sprake te brengen. Heideggers tautologieën zijn echter niet alleen een poging om deze gewoonte te doorbreken, maar willen daar een nieuw zijnsverstaan voor in de plaats te stellen. Volgens King zijn alleen Heideggers ‘tautologieën’ in staat om het andere-dan-het-zijnde adequaat uit te drukken.¹⁷⁵ Maar welk zijnsverstaan bewerken zinnen als ‘Das Nichts nichtet’? Laten deze zinnen het zijn wel verschijnen als dat wat het ‘is’? Overstijgen ze de grammatica en zo de metafysica?

‘Das Nichts nichtet’. Deze zin benadrukt het werkwoordelijke karakter van het niets. Het Dat moet namelijk niet worden opgevat als een zijnde in de wereld, maar als een *gebeuren*. Dit gebeuren grijpt voortdurend plaats in de angst, ook al blijft het met deze angst onopgemerkt. Het niets is geen zijnde dat ‘nichtet’, maar gaat in dit ‘nichten’ op. Er ‘is’ buiten het ‘nichten’ om, niets dat ‘nichtet’. Het blijft de vraag of dat toereikend is om het andere-dan-het-zijnde te laten verschijnen als wat het is.

Waarschijnlijk niet. Een gebeuren is misschien geen ding of object, maar kan nog altijd worden voorgesteld als iets zijnds. Ook de alledaagse gebeurtenissen *zijn*. Het rockconcert *is*, de feestdagen *zijn*, het toneelstuk *was*. Zelfs als we zeggen dat het andere-dan-het-zijnde geen object is maar een gebeuren, sluit dat geenszins uit dat het zijn toch nog wordt opgevat als een zijnde. Het niets is ‘iets’ dat met ons gebeurt, maar dat geldt toch ook voor bijvoorbeeld een verjaardagsfeestje. Is er immers geen analogie tussen het ingelaten-zijn in het niets door het ‘nichten’ en het ingelaten-zijn in het feest door het ‘vieren’?

Heideggers ‘tautologieën’ zijn een poging om te breken met de wijze waarop het zijn altijd ter sprake is gebracht. Dat gebeurt door de copula te vermijden en het gebeurteniskarakter van het zijn te benadrukken. Als lezer van de tekst *Was ist Metaphysik?* en van de zin ‘Das Nichts

¹⁷⁵ King (2001), p. 137: “Heidegger thinks that meaningful tautology is the only way in which we can express that being is not somethings, but the sheer ‘other’ to all beings.”

nichtet' besluiten we dat het niets geen zijnde *is*. In plaats van een zijnde dat ons tegemoet treedt, *is* het een gebeuren waarin we zijn opgenomen en omdat we in dit gebeuren zijn opgenomen, kan het zijnde aan ons verschijnen. Het niets *is* geen zijnde; het *is* een gebeuren dat al het zijnde mogelijk maakt.

Zo kampen Heideggers 'tautologieën' met hetzelfde probleem als de *kreuzweise Durchstreichung*. Een bepaald zijnsverstaan wordt ontwricht, maar daarvoor komt wederom geen schrijven in de plaats dat breekt met het voorstellende denken. Ook een uitspraak als 'Das Nichts nichtet' maakt dat we ons het zijnde op één of andere manier toch voorstellen. Hoewel deze 'tautologie' het woordje 'is' vermijdt doen we onvermijdelijk beroep op datzelfde woord om deze zin te *verstaan* ('het' niets 'is' dat wat opgaat in het 'nichten'). Er staat ons geen andere grammatica ter beschikking om deze uitspraak te kunnen interpreteren.

4.2.3 Impasse

Twee ontsnappingsroutes uit het metafysische spreken zijn onder de loep genomen. Beide ontsnappingspogingen zijn mislukt. Het zijn is telkens verschenen als *iets*, ofwel als iets openbaar wordt in het *Geviert*, ofwel als het gebeuren van de 'Nichtung'.

Deze mislukking was niet toevallig maar noodzakelijk. Ook andere pogingen om het zijn ter sprake te brengen, zijn gedoemd om te falen. Maar waarom? Een antwoord op die vraag is te vinden in *Comment ne par parler?*. Daar beschrijft Derrida hoe ook hij iets ter sprake wil brengen dat van al het aanwezige verschilt.¹⁷⁶ Ook Derrida's schrijven wordt zo een worsteling met de 'grammatica van de aanwezigheid':

"Ce que 'veut dire' la 'différance', la 'trace', etc., - qui dès lors *ne veut rien dire* -, ce serait 'avant' le concept, le nom, le mot, 'quelque chose' qui ne serait rien, qui ne relèverait plus de l'être, la présence ou de la présence du présent, pas même de l'absence, encore moins de quelque hyperessentialité. Mais la réappropriation onto-théologique en est toujours possible et sans doute inévitable tant qu'on parle, précisément, dans l'élément de la logique et de la grammaire onto-théologique."¹⁷⁷

De laatste zin van dit citaat is cruciaal. Heideggers schrijven is niet in staat om dat wat het 'beschrijft' (zijn) ondubbelzinnig te laten verschijnen. Het bevat altijd een aanleiding om het zijn toch als een zijnde op te vatten en kan deze aanleiding niet elimineren. Altijd is een

¹⁷⁶ In *La différance* (opgenomen in *Marges de la Philosophie*) heet het bijvoorbeeld: "Déjà il a fallu marquer que la différance n'est pas, n'existe pas, n'est pas un étant-présent, quel qu'il soit; et nous serons amenés à marquer aussi tout *ce qu'elle n'est pas*, c'est-à-dire *tout*; et par conséquent qu'elle n'a ni existence ni essence." Vgl. *Marges de la Philosophie*, Minuit, Paris, 1972, p. 6

¹⁷⁷ Derrida (1987), p. 542

‘réappropriation onto-théologique’ mogelijk. Er staat ons geen andere grammatica ter beschikking om Heideggers teksten te interpreteren dan precies de traditionele. Hierin bestaat de onvermijdelijkheid van de ontotheologische toe-eigening. Alleen als we overgaan tot een dergelijke toe-eigening biedt Heideggers schrijven enige houvast. Heidegger kan nog zo zijn best doen om het lidwoord, het substantief en de copula te ontwijken, als wordt gevraagd wat deze zinnen nu eigenlijk zeggen, steekt de traditionele grammatica weer de kop op.

We zitten in een impasse. Heideggers schrijven is niet in staat om haar enige opdracht te vervullen: het zijn als zijn ter sprake brengen. Het gaat hier niet om een persoonlijk onvermogen, maar om het *factum* dat al het lezen en schrijven zich beweegt binnen het kader van de ontotheologische grammatica. De taal van de aanwezigheid kan het afwezige nooit als zodanig present stellen.

Als Heideggers schrijven noodzakelijkerwijze een voorstellend schrijven blijft, is het dan een mislukking? Heeft het überhaupt nog wel zin om over iets anders-dan-het-zijnde te schrijven, wanneer al dit schrijven tot mislukken gedoemd is? Of gebeurt er toch nog iets doorheen het voortdurend falende schrijven over het zijn zelf?

4.3 DE TAAL VAN HET VERLANGEN

Heideggers schrijven over het zijn zit gevangen in een *double bind*. Het heeft het de opdracht om het zijn ter sprake te brengen, maar is daar tegelijkertijd niet toe in staat. Dat berust op een intrinsieke spanning tussen het wezen van het spreken (*sagen* als aanwezig maken) en het wezen van het zijn (dat principieel afwezig is).

De opdracht om het zijn zelf ter sprake te brengen blijft. Het vergetene en verzwegene bij uitstek moet op één of andere manier tegenwoordig worden gemaakt in de taal. Dat dit door de taal zelf onmogelijk wordt gemaakt, is geen reden om aan deze opdracht te verzaken. We moeten blijven proberen de syntax op te rekken, ook als dat niet direct vruchten afwerpt. Over de poging de taal te veranderen wordt in *Zur Seinsfrage* gezegd: “Das ein Bemühen um jene Verwandlung vermutlich noch lange unbeholfen bleibt, ist keine hinreichende Grund, es zu unterlassen.”¹⁷⁸ We moeten ons voortdurend inspannen om het onzegbare toch te zeggen, zelfs wanneer de inspanningen om dat te bereiken steeds tekortschieten.

Vooralsnog blijft Heideggers schrijven over het zijn leeg. Het ontbreekt dit schrijven aan het enige dat het zou moeten ‘bevatten’, het zijn zelf ontsnapt voortdurend. Zo blijft Heideggers schrijven in zekere zin ‘leeg’, onvermogen en armoedig. Toch moet deze constatering niet *per se* leiden tot een afwijzing van Heideggers schrijven over het zijn.

¹⁷⁸ W, p. 406

Veeleer biedt het de mogelijkheid om toch een positieve duiding aan dit schrijven te geven. Dit onvermogen laat het toe om Heideggers taal te typeren als een taal van het *verlangen*. Maar waarin bestaat dat verlangen precies? Is er zoiets als een specifiek filosofisch verlangen? Op welke manier is Heideggers schrijven een uitdrukking van dit verlangen? En vermag dit spreken enkel het verlangen, of heeft het in zijn onvermogen nog andere mogelijkheden?

4.3.1 De structuur van het verlangen

De relatie van filosofie en *eros* staat centraal in Plato's *Symposium*. In deze tekst gaat het om een redelijk verlangen, namelijk het verlangen naar waarheid en wijsheid.¹⁷⁹ Zo verkrijgt het begrip *eros* een onalledaagse betekenis. Het verlangen richt zich niet zozeer op een geliefde, maar op iets dat ons wijs zou maken als we er kennis van zouden kunnen nemen (in Plato's geval 'het goede' of 'het schone'). Toch zijn de structuren van dit redelijke verlangen gelijkaardig aan die van het alledaagse. Het filosofische streven naar wijsheid wordt bepaald door drie momenten: de armoede, het besef van de armoede en de poging om dit gebrek op te heffen. Hoe past Plato deze structuren toe op de filosofie?

Al het verlangen ontspruit aan een tekort. Als mijn maag vol zit, heb ik geen honger. Dat geldt evengoed voor het verlangen naar wijsheid. Omdat een god al wijs is, moet hij niet aan filosofie doen.¹⁸⁰ Datgene waar de filosoof naar streeft, heeft de god al in zijn bezit. Filosofie kan pas ontstaan waar een gebrek heerst.

Toch is deze armoede alleen niet genoeg. Er is ook een besef nodig van dit gebrek. Een dom persoon is, volgens Plato, iemand die een gebrek aan wijsheid heeft, maar zichzelf desalniettemin wijs acht.¹⁸¹ Verlangen veronderstelt altijd een besef van een gebrek. Het besef van een gebrek aan iets dat het waard is om te bezitten.

Het verlangen is een vermogen dat ontspruit aan een gebrek. Dit gebrek wordt de motor van een streven naar dat wat ontbreekt. Dit streven impliceert een 'onder weg gaan naar...' wat we verlangen. Als we werkelijk naar iets verlangen, laten we het vertrouwde achter ons

¹⁷⁹ te Velde, R., *Eros en de filosofie*, Budel, Damon, 2006, p. 16: "De betekenis van eros ondergaat in het verloop van het betoog bepaalde verschuivingen en transformaties zodanig dat eros in zijnde uiteindelijke vorm het redelijk verlangen (van de filosoof) naar wijsheid en waarheid krijgt te beteken. Het zou in het licht hiervan onjuist zijn het thema van het *Symposium* te identificeren en af te bakenen als liefde in de gebruikelijke en herkenbare zin van het woord."

¹⁸⁰ Plato, *Symposium* (204a): "Geen enkele god is filosoof, of verlangt ernaar wijs te worden, want een god is dat al. Dat is trouwens met alle wijzen het geval, die filosoferen ook niet."

¹⁸¹ Plato, *Symposium* (204a): "Maar ook domme mensen houden zich niet met filosofie bezig; ze verlangen er niet naar wijs te worden. Want dit is juist het erge van domheid, dat iemand die geen goed en verstandig mens is, toch met zichzelf tevreden is. Wie denkt geen behoefte te hebben verlangt niet naar wat hij niet denkt te missen."

om het na te jagen. Over de god Eros zegt Diotima in het *Symposium* niet voor niets: “Hij heeft geen huis en slaapt altijd op de grond.”¹⁸²

Ook de filosofie bestaat in een beweging. Ze is een beweging. Een toenadering van wat afwezig is. Voor de filosofie is dat afwezige de zaak van het denken. Wanneer deze zaak aanwezig wordt, betekent dat het einde van de filosofie en het begin van het weten. Het is maar de vraag of het ooit zover kan komen.

4.3.2 Heideggers verlangende schrijven

Natuurlijk zijn er onmiskenbare verschillen tussen het denken van Plato en dat van Heidegger. Zo is de platoonse *eros* gericht op een zijnde (‘het goed’ of ‘het schone’). Heideggers aandacht gaat daarentegen uit naar wat werkelijk aan de overkant van het zijnde ligt: het zijn. Ook beklemtoont Heidegger de rol van de taal als de plaats waar dingen aan- of afwezig zijn. Toch zijn de structuurmomenten van *eros* ook op Heideggers schrijven van toepassing.

Heideggers schrijven over het zijn is onvermogen, omdat haar enige opdracht niet kan vervullen. Telkens als het probeert het zijn te zeggen schiet het tekort en presenteert als een zijnde. Wat dit schrijven wil laten verschijnen, onttrekt zich dus voortdurend. Maar dit falen is niet het einde van Heideggers schrijven, maar houdt het juist in gang. Omdat het de opdracht heeft het zijn ter sprake te brengen, kan het niet anders dan te blijven zoeken naar wegen om dat te doen. Deze wegen zijn nooit de snelwegen van de informatie en het propositionele spreken, maar zijwegen en *Holzwege* die afwijken van de gebaande paden.

Er is een zekere listigheid vereist om te ontsnappen aan de heerschappij van de grammatica. In het *Symposium* beschrijft Plato de god Eros als een listige god.¹⁸³ Deze listigheid zet Eros in om dat wat hij verlangt te kunnen bemachtigen. Een gelijkaardige listigheid ontplooit zich dus ook in Heideggers schrijven, dat zo een epifanie van het afwezige zonder meer probeert te bewerken. Daar is het vooralsnog niet toe in staat, waardoor de poging het zijn zelf te zeggen het karakter van een oneindige toenadering krijgt.¹⁸⁴ Het zijn blijft zich aan het woord onttrekken:

“Was sich entzieht, versagt die Ankunft ... Wenn wir in den Zug des Entziehens gelangen, sind wir – nur ganz anders als die Zugvögel – auf dem Zug zu dem, was uns anzieht, indem es sich entzieht.”¹⁸⁵

¹⁸² Plato, *Symposium* (203d)

¹⁸³ Plato, *Symposium* (203d): “Hij verzint listen en is vindingrijk.”

¹⁸⁴ Vedder, B., *Der voorlopigheid van het denken*, Leuven, Peeters, 2004, p. 128: “De poging om het zijn zelf te identificeren komt altijd te vroeg.”

¹⁸⁵ WhD, p. 9

Anders dan de trekvogels bereikt dit schrijven nooit haar bestemming. Het houdt nooit op toenadering te zijn. Iedere keer als het zijn dreigt te verschijnen, stelt deze verschijning zich toch weer uit. Dat stemt overeen met wat Diotima over de god Eros zegt: “Wat hij in zijn handen heeft, glipt hem steeds weer door de vingers.”¹⁸⁶ Ook Heideggers schrijven is eerder de uitdrukking van een in-bezit-genomen-zijn dan van een bezit.

Hier raken we aan de diepste grond van de taalanalytische kritieken die een discours over het zijn als zinloos en leeg verwerpen. Deze kritieken treffen, zonder het zelf te beseffen, de kern van de zaak. Heideggers schrijfsels hebben inderdaad niets mede te delen. Ieder delen, ook het talige mede-delen, veronderstelt namelijk een bezitten, maar als uitdrukking van een ‘in bezit genomen zijn’ is Heideggers schrijven alles behalve een bezitten. Dit schrijven kan niets met ons delen, omdat het zelf in eigendom genomen is.

Zo is Heidegger ‘spreken’ een ‘ent-spreken’, een antwoord op de noodzaak om het zijn ter sprake te brengen. Als zodanig laat dit schrijven zich niet door haar eigen ledigheid ontmoedigen. Deze is juist haar motor en stimulans. Het onvermogen maakt het vermogen ervan uit. Zolang de zin van zijn nog niet is gezegd, moeten we blijven proberen deze zin in het woord te laten verschijnen. Hannah Arendt noemt de filosoof ‘vastberaden hongerleider’ en doet dat niet toevallig in een tekst over Heidegger. Bovendien maakt ze een allusie op de platoonse erotiek wanneer ze spreekt over Heideggers gepassioneerde denken:¹⁸⁷

“Plato was de eerste, en voor zover ik weet, ook de enige, die gesproken heeft over het denken als over een *pathos*, dat iemand overvalt en dat moet ondergaan en verdragen worden.”¹⁸⁸

Heideggers schrijven over het andere-dan-het-zijnde geeft uitdrukking aan deze pathos. De pathos moet als pathos worden uitgehouden en mag nooit oplossen in de illusie van een bezit, want het zijn zelf kan nooit bezit zijn. Het onttrekt zich aan de orde van het aanwezige en daarmee ook aan die van het potentiële eigendom. Heideggers schrijven is doortrokken van het besef van haar eigen armoede. Het maakt niets aanwezig in het woord, maar kan wellicht nog het best vergeleken worden met de lofzang van een minnaar op een afwezige geliefde. De aankomst van de ‘geliefde’ (zijn) wordt telkens uitgesteld, maar dit dooft het verlangen niet uit. Veeleer laait het verlangen hierdoor juist op om haar greep op de minnaar te verstevigen.

¹⁸⁶ Plato, *Symposium* (203e)

¹⁸⁷ Arendt, H., ‘Martin Heidegger is tachtig jaar oud’, in: *Politiek in donkere tijden*, A’dam, Boom, 1999 [ingeleid en vertaald door R. Peeters en D. de Schutter], p. 200: “We zijn zo gewoon geraakt aan de oude tegenstellingen tussen rede en passie, tussen geest en leven, dat de idee van een *gepassioneerd* denken, waarin denken en levend-zijn één worden, ons enigmatische bevreedt.”

¹⁸⁸ Arendt (1999), p. 207

Aan het einde van de *Brief über den Humanismus* verwijst Heidegger zelf stilzwijgend naar de *eros* die ook Plato's denken beheerste:

Das künftige Denken kann aber auch nicht mehr, wie Hegel verlangte, den Namen der "Liebe zur Weisheit" ablegen und die Weisheit selbst in der Gestalt des absoluten Wissens geworden sein. Das Denken ist auf dem Abstieg in die Armut seines Vorläufigen Wesens."¹⁸⁹

Heideggers schrijven wordt beheerst door een verlangen dat analoog is aan het verlangen dat de metafysicus Plato beheerste. Ook zijn geschriften zijn uitdrukking van een filosofische *eros*. Ze spreken de taal van het verlangen. Dat wat ze aanwezig willen maken, blijft echter altijd afwezig, waardoor het verlangen een oneindig verlangen wordt.

Heideggers schrijven is niet in staat om het zijn als het zijn ter sprake te brengen. Maar is het voortdurende falen van deze poging een zuiver falen, of is er meer aan de hand? Kan de mislukking van de poging een veelzeggend mislukken zijn? Sprak Heidegger immers niet van een veelzeggend niet-zeggen? Heideggers schrijven is vooralsnog een niet-zeggen van 'zijn', maar is het ook veelzeggend? Welke vermogens heeft Heideggers onvermogene schrijven?

4.3.3 Openbaring zonder openbaring

Een passage uit *Aus der Erfahrung des Denkens* (1947) doet vermoeden dat hoewel Heideggers schrijven over het zijn een poging blijft, het wellicht nog onvermoede mogelijkheden heeft.

"Die Sage des Denkens wäre erst dadurch in ihr Wesen beruhigt, daß sie unvermögend würde jenes zu sagen, was ungesprochen bleiben muß.

Solches Unvermögen brächte das Denken vor seine Sache."¹⁹⁰

Deze passage onderschrijft niet alleen de opvatting dat Heideggers schrijven armoedig is, maar geeft bovendien een aanwijzing omtrent de *vermogens* van dit onvermogene schrijven. Juist het onvermogen om te zeggen wat onuitgesproken moet blijven, zou het denken voor zijn zaak brengen.

¹⁸⁹ W, p. 364

¹⁹⁰ ED, p. 83

Waarin dit onvermogen bestaat, is inmiddels voldoende duidelijk. Spreken is altijd een aanwezig-stellen van iets, een openbaren. Het zijn zelf kan echter nooit worden geopenbaard, omdat het de voorwaarde voor iedere openbaring 'is'. Een eventuele openbaring van het zijn zou om die reden een openbaring *zonder* openbaring moeten zijn. Maar is zoiets überhaupt denkbaar? Gaat het hier niet veeleer om een doodgewone tegenspraak, of erger nog; om een nietszeggend woordenspel waarmee we willen imponeren?

Nee. Aan het begin van dit hoofdstuk is een passage uit *Die ontotheologische Verfassung der Metaphysik* geciteerd waarin sprake was van een 'zeggend niet-zeggen'. Het zeggen werd eerder gedefinieerd als een 'openbaren'. Daarom is het gerechtvaardigd om in plaats van een 'zeggen zonder zeggen' (zeggend niet-zeggen) te spreken over een 'openbaren zonder openbaren'. Waarin bestaat deze openbaring zonder openbaring? Hoe grijpt ze plaats in Heideggers armoedige schrijven?

Het antwoord op de eerste vraag vinden we in *Der Ursprung des Kunstwerkes* waar het bereik van de wereld onderscheiden wordt van dat van de aarde. De wereld is het domein van het opene, waarin alles kan verschijnen.¹⁹¹ Tegenover het opene van de wereld staat het geslotene van de aarde.¹⁹² Met het begrip 'aarde' wordt het ondoordringbare aangeduid dat door het werk aan ons verschijnt. Zo openbaart de tempel bijvoorbeeld de zwaarte van rotsgrond waarop ze gebouwd is.¹⁹³

Maar deze openbaring is geen eenvoudige openbaring. Het werk laat de aarde verschijnen als dat wat zich juist niet laat doordringen. De aarde wordt geopenbaard als het ondoordringbare dat zelf niet meer geopenbaard kan worden. Als zodanig is de aarde de absolute tegenpool van de wereld, die het domein van de openbaarheid vormt:

“Offen gelichtet als sie selbst erscheint die Erde nur, wo sie als die wesenhaft Unerschließbare gewahrt und bewahrt wird, die vor jeder Erschließung zurückweicht und d.h. ständig sich verschlossen hält. ... Die Erde herstellen heißt: sie ins Offene bringen als das sich Verschließende.”¹⁹⁴

De aarde wordt openbaar als dat wat iedere openbaring weerstaat. Dat kan verduidelijkt worden aan de hand van de rots. We kunnen een rots in stukken breken, maar wat overblijft is

¹⁹¹ UK, p. 41: “...das Offene der Welt...”

¹⁹² UK, p. 44: “Die Erde ist das wesenhaft Sich-Verschließende.”

¹⁹³ UK, p. 38: “Dastehend ruht das Bauwerk auf dem Felsgrund. Dies Aufruhen des Werkes holt aus dem Fels das Dunkle seines ungefügen und doch zu nichts gedrängten Tragens heraus.” & p. 42: “Das Tempel-Werk dagegen läßt, indem es eine Welt aufstellt, den Stoff nicht verschwinden, sondern allererst hervorkommen, und zwar im Offenen der Welt des Werkes: der Fels kommt zum Tragen und Ruhen und wird so erst Fels...”

¹⁹⁴ UK, p. 44

nog altijd rots. We zouden kunnen proberen greep te krijgen op de zwaarte van de rots door deze op een weegschaal te leggen. Maar in dit wege onttrekt de werkelijke zwaarte van de rots zich en wordt tot een meetbaar gewicht, een getal.¹⁹⁵ Iets analoogs geldt voor kleur, toon en woord. Het werk brengt het aardse in het opene, maar juist als het bereik dat gesloten en verborgen moet blijven. De aarde wordt ontborgen als dat wat principieel verborgen moet blijven.

Een openbaring zonder openbaring is dus niet ondenkbaar. Ze gebeurt telkens als iets dat zich niet laat openbaren zich als zodanig ontbergt. Het is natuurlijk maar de vraag of en hoe dit schema kan worden toegepast op Heideggers schrijven over het zijn zelf. Op welke manier bewerkt dat een openbaring zonder openbaring?

Het antwoord luidt: door voortdurend te falen. Juist door de voortdurende poging om het zijn toch te zeggen, verschijnt het als het onzegbare. Omdat Heideggers schrijven bestaat in een oneindige beweging naar de openbaring van het zijn zelf, toont dit zich als iets dat iedere *Darstellung*, iedere openbaring, weerstaat.

Zo is Heideggers schrijven een ‘zeggend niet-zeggen’. Het is een niet-zeggen, voor zover het er niet in slaagt het zijn in het woord te laten verschijnen. Wat het ook probeert, het zijn blijft verschijnen als een zijnde. Iedere poging het zijn zelf te ontsluiten is tot mislukken gedoemd. En wel vanwege de fundamentele spanning tussen de openbarende kracht van het spreken en het wezen van het zijn dat aan iedere openbaring voorafgaat. De openbaring van het zijn gebeurt weliswaar doorheen het dichtelijke en het denkende woord, maar dat zijn zelf kan nooit worden geopenbaard als wat het eigenlijk ‘is’.

Toch is dit ‘niet-zeggen’ veelzeggend. Het openbaart het zijn zelf, maar de plaats van deze openbaring kan nooit een geschrift van Heidegger zijn. Het zijn onttrekt zich immers aan het zeggen dat het wil openbaren. Veeleer verschijnt het zijn in de marge van dit zeggen, als dat wat on gezegd moet blijven. Telkens als een poging wordt ondernomen om het toch te benoemen, onttrekt het zich weer. Zelfs als we over het zijn spreken als ‘iets onzegbaars, dat als zodanig verschijnt aan de rand van een discours over het zijn’ heeft het zich al onttrokken. Het zijn zelf wordt met dit ‘onzegbare’ geïdentificeerd en daarmee voorgesteld als een ‘iets’ (*iets onzegbaars*).

De openbaring zonder openbaring kan dus nooit plaatsgrijpen *in* het schrijven zelf, maar alleen aan de rand ervan. Heideggers schrijven is nooit in staat haar eigen marge te veroveren, door het onzegbare dat zich erin bevindt toch te zeggen. Aan de buitenrand van zijn schrijven

¹⁹⁵ UK, p. 43: “Diese vielleicht sehr genaue Bestimmung des Steins bleibt eine Zahl, aber das Lasten hat sich uns entzogen.”

verschijnt een alteriteit die iedere bepaling weerstaat. Deze openbaring zonder openbaring kan echter alleen plaatsgrijpen als er een schrijven is dat het zijn toch op één of andere manier ter sprake probeert te brengen. Alleen in het licht van een niet aflatende poging om het zijn te zeggen, kan het zich tonen als dat wat nooit ter sprake kan worden gebracht. De openbaring van het onzegbare *als* het onzegbare is op die manier een ‘bijproduct’ van een dergelijke poging en los daarvan onmogelijk.

Heideggers ‘veelzeggende niet-schrijven’ over het zijn blijft dus afhankelijk van een ‘nietszeggend veel-schrijven’ over dezelfde zaak. Het gaat om een stilte die maar betekenisvol is vanwege haar relatie tot een welbepaald spreken. Als het hiervan wordt losgekoppeld, is het geen veelzeggende stilte meer, maar een lege en banale stilte. Een niet-zeggen dat werkelijk niets meer zegt.

In *Die ontotheologische Verfassung der Metaphysik* sprak Heidegger over een ‘zeggend niet zeggen’. Doelde hij hiermee op de hierboven beschreven openbaring zonder openbaring? Misschien wel, misschien niet. Waar het om gaat, is dat Heideggers falen om het zijn zelf als het zijn ter sprake te brengen geen louter falen is. Door dit falen verschijnt er iets, maar zodra we dat verschijnende in het woord wil openbaren ontsnapt het ons weer. Met elke poging om het zijn te zeggen breidt het schrijven zich uit, maar nooit genoeg om dat wat ongeschreven blijven moet, binnen te trekken in de taal.

4.4 EEN LEEG VAT

De epifanie van het zijn zelf gebeurt niet *in* Heideggers schrijven en kan daarin ook niet gebeuren. Wat zich laat zeggen is nooit het zijn zelf. Het zeggen maakt aanwezig, terwijl het zijn naar zijn wezen nooit aanwezig kan worden gemaakt. Daarom blijft de taal van Heidegger een taal van het verlangen, een erotische taal die voortgedreven wordt door dat wat er niet is, de taal van een minnaar en een lofzang op de afwezigheid (het zijn). Alle listen om de verschijning van het zijn te bewerken liepen op niets uit. Heideggers schrijven is nooit in staat om het zijn zelf aanwezig te maken. Het is een schrijven dat niets bezit, niets omsluit en daarom ook niets (mede) te delen heeft. Heideggers geschriften zelf hebben niets te bieden. Niet uit gierigheid, maar omwille van een gebrek aan bezit.

In dit opzicht zijn er sterke overeenkomsten tussen Heidegger en de Socrates van het *Symposium*. De gastheer van het *symposium*, Agathon, vraagt Socrates naast hem te komen liggen. Zo hoopt hij zijn voordeel doen met de nieuwste gedachten van Socrates. Hierop geeft Socrates een antwoord dat waarschijnlijk ook het antwoord van Heidegger zou zijn geweest:

“Agathon, dat zou mooi zijn, als wijsheid iets was dat bij aanraking van iemand die voller is naar iemand die leger is zou overvloeien, zoals water in bokalen met een wollen draadje van de vollere in de minder vollere overgeheveld wordt. Als het ook zo met de wijsheid is, dan heb ik er veel voor over om naast jou te liggen, want dan zal ik wel door jou met een massa heerlijke wijsheid gevuld worden. Die van mij betekent niet veel en is twijfelachtig als een droom.”¹⁹⁶

Net zo twijfelachtig, misschien wel twijfelachtiger, is de ‘wijsheid’ die te vinden is in Heideggers geschriften. Deze bieden geen enkel resultaat, omdat zelf ‘lege bokalen’ zijn; ze cirkelen onophoudelijk rond een leegte, rond een niets dat zich nooit laat vangen, hoe listig we ook zijn. Heideggers schrijven blijft de niet aflatende *poging* om ‘niets’ te zeggen. Dit ‘niets’ moet echter niet gezocht worden *in* dit schrijven, maar aan de rand ervan, in een marge die zich door geen enkel schrijven laat imperialiseren, maar tegelijkertijd ook niet kan bestaan los van een discours dat uit is op een dergelijke verovering. Heideggers schrijven blijft een *streven* naar volheid en rijkdom, ondanks de zekerheid dat het nooit door een ‘massa heerlijke wijsheid’ zal worden gevuld.

¹⁹⁶ Plato, *Symposium* (175d – 175e)

NAWOORD - HEIDEGGER LEZEN

Zolang Heideggers taal een taal van het verlangen is, heeft ze geen resultaten te bieden. Het ontbreekt haar zelf aan iets. Hoe er ook met de taal wordt geworsteld, het komt nooit tot een schrijven dat recht doet aan de ontologische differentie. De veldslag met de taal duurt voort. De metafysica kan *in* dit schrijven nooit worden overwonnen. Het andere-dan-het-zijnde steekt alleen de kop aan de rand van dit schrijven. Zo wordt Heidegger schrijven voortdurend verleid zichzelf uit te breiden en het zijn in het woord te vangen. Dit lukt echter nooit door een structurele spanning tussen het wezen van de taal en het wezen van het zijn

Wat moeten we dan nog aanvangen met Heideggers geschriften? Welke werking daar nog van uit als ze geen enkel resultaat bieden? In het voorafgaande is weliswaar veel gezegd over Heideggers schrijven, maar hoe moeten we Heidegger eigenlijk *lezen*? Of anders gezegd: hoe moeten we hem *eigenlijk* lezen? Zijn er ook oneigenlijke wijzen om dat te doen?

Dat ook Heideggers geschriften nood hebben aan een zekere 'bewaring' blijkt uit een passage uit *Die ontotheologische Verfassung der Metaphysik*. Daar schrijft Heidegger over het volgende over zijn eigen taal:

“Der Blick in dieses Schwierige, das aus der Sprache kommt, sollte uns davor behüten, die Sprache des jetzt versuchten Denkens vorschnell in eine Terminologie umzumünzen und morgen schon vom Austrag zu reden, statt alle Anstrengung dem Durchdenken des Gesagten zu widmen.”¹⁹⁷

Toch wordt Heideggers taalgebruik al te vaak opgevat als een terminologie, wat dikwijls resulteert in een parodiërende herhaling van zijn schrijven.¹⁹⁸ Het voorlopige karakter van Heideggers geschriften wordt zo volledig miskend. Door Heideggers taalgebruik over te nemen, ontstaat de indruk dat dit taalgebruik een zekere volmaaktheid bezit, dat het iets is dat het waard is om over te nemen. Maar Heideggers taal schiet juist altijd tekort, omdat het enige wat het wil zeggen ongezegd moet blijven. Telkens als we een formulering uit Heideggers geschriften willen overnemen, is dit schrijven alweer onderweg naar een andere manier om het zijn ter sprake te brengen en ook die poging zal falen, waardoor wederom de noodzaak ontstaat een betere formulering te zoeken. Heideggers schrijven is een beweging, maar die beweging raakt in de vergetelheid wanneer we blijven staan bij de formuleringen die aan deze beweging ontspruiten.

¹⁹⁷ ID, p. 72 - 73

¹⁹⁸ Löwith (1953), p. 8: “Willigere und hörigere Schüler ... sind längst dabei, dem Meister nachzureden und vom ‘Seyn’ zu sprechen, als wären sie sein Sprachrohr.”

Het motief van de parodiërende herhaling speelt ook een rol in Plato's *Symposium*. Voordat Socrates naar het *symposium* gaat, komt hij zijn leerling Aristodemus tegen. Net als Socrates is Aristodemus ongeschoeid.¹⁹⁹ Maar die dag draagt Socrates sandalen. Hij heeft zich opgedoft ter gelegenheid van het *symposium*. Rudi te Velde wijst erop dat Plato zo het contrast tussen Socrates en Aristodemus benadrukt.²⁰⁰ De eerste is filosoof, de laatste wil dat maar al te graag zijn. Daarom imiteert Aristodemus zijn voorbeeld en kleedt zich zelfs zoals de meester. Dat maakt van Aristodemus echter nog geen filosoof. Socrates' sandalen tonen juist aan dat het filosoof-zijn niets te maken heeft met geschoeid of ongeschoeid zijn. Degene die dat denkt, bevindt zich nog altijd buiten de filosofie. Het gaat om een persoon die met zichzelf tevreden is, zodra hij op een filosoof *lijkt*. Iemand die denkt dat men filosoof is als men een filosoof nabootst en tevreden is als deze imitatie slaagt. Maar juist omwille van deze tevredenheid is iemand als Aristodemus nog geen filosoof. De filosoof is nooit tevreden. Het denken schiet altijd tekort en juist dit tekort houdt de filosofie als verlangen naar wijsheid en waarheid in stand.

Dit schema uit het *Symposium* kan ook worden toegepast op de receptie van Heideggers werken. Als we Heideggers taal opvatten als een terminologie om deze vervolgens over te nemen, doen we niet veel anders dan Aristodemus. We hullen ons in de kledij van de meester. In plaats van zelf te denken, bootsen we een denken na. Zo worden we blind voor de *beweging* waarin dit denken eigenlijk bestaat en waaraan de taal van het denken uitdrukking geeft. We gaan Heideggers geschriften dan beschouwen als de uitdrukking van een leer, als een antwoord, in plaats van een beantwoorden-aan. Maar hoe kunnen we Heideggers werk wel 'bewaren'? Waarin bestaat het *eigenlijke* lezen van zijn werk?

Alles hangt hier af van de interpretatie van het begrip 'eigenlijkheid'. Als we hier zoiets als 'juistheid' onder verstaan, moet de vraag naar de aard van een eigenlijke lectuur van het werk van Heidegger onbeantwoord blijven. Wellicht moeten we dit begrip verstaan vanuit *Sein und Zeit*. Zoiets als een 'correcte lectuur' van Heideggers geschriften wordt hoogst problematisch. In de eigenlijke lectuur blijven we niet staan bij het gelezene, maar wordt dit een 'steen des aanstoets': het gelezene stoot de lezer van zich weg. Het wordt een aanleiding om zelf op weg te gaan in het denken en ieder houvast los te laten. Een eigenlijke lectuur van Heideggers werk klampt zich zelfs niet vast aan de formuleringen van de meester.

¹⁹⁹ Plato, *Symposium* (173b): 'Het was een zekere Aristodemus, uit Cydathenauem, een kleine man die nooit schoenen droeg. Hij was op de bijeenkomst aanwezig en hij was toch een van de grootste bewonderaars van Socrates, geloof ik.' In 174a valt te lezen: "Hij (Aristodemus - GG) vertelde dat hij Socrates ontmoet had. Doe had een bad genomen en droeg sandalen, wat zelden gebeurde."

²⁰⁰ te Velde (2006), p. 29

Misschien kunnen we Heideggers schrijven nog het best als ‘protreptisch’ definiëren. Te Velde noemt ook het *Symposium* een protreptisch boek: “Het ‘protreptikon’ is een bepaald filosofisch genre dat de lezer wil aansporen tot de beoefening van filosofie en hem wil overhalen een filosofisch leven te leiden.”²⁰¹ Heideggers schrijven is protreptisch voor zover het ons *uit* de vervallenheid wil stoten en *in* een vragen wil brengen. Als het dit schrijven lukt de lezer te transformeren en hem of haar vragend te maken, is het in zekere zin geslaagd. Ook in Heideggers denken na *Sein und Zeit* is een existentieel moment dus nooit veraf. Zijn late werken zijn evengoed een oproep tot een eigenlijke existentie, een oproep tot een leven buiten de vervallenheid en in de filosofische *eros*. Deze roep verstomt echter zodra we in Heideggers woorden een houvast vinden, als stil blijven staan bij zijn formuleringen en ons niet openen voor het buiten-gewone vragen waaraan deze ontspruiten. Dat Heidegger er niet opuit was te worden nagepraat, blijkt uit het antwoord dat hij formuleerde op de volgende vraag, die hij voorgeschoteld kreeg tijdens een seminarie in Zürich:

“FRAGE: Halten Sie, einen Satz, den Sie aussprechen für richtig oder für Wahr?”

“HEIDEGGER: Ich würde sagen, er ist fragwürdig.”²⁰²

Als een moderne Aristodemos bootst de vraagsteller Heidegger na. Hij koketteert met diens onderscheid tussen ‘richtig’ en ‘wahr’. Maar Heidegger ontwijkt deze vraag. Wat hij zegt is *fragwürdig*. Dat wil niet alleen zeggen ‘twijfelachtig als een droom’, maar vooral ‘het ondervragen waard’. Heideggers schrijven moet ons uitlokken zelf te vragen. Van een dergelijk vragen is geen sprake zolang we dit schrijven alleen maar napraten. Daarmee spreiden we niet zozeer onze intellectuele rijkdom, als wel onze starheid tentoon.

Heideggers schrijven speelt ons niets in handen, maar wil ons juist aansporen om zelf te vragen en met geen enkel ‘resultaat’ genoeg te nemen. Zo wordt het een aanleiding om ons te onttrekken aan wat ‘men zegt’ over het zijn, over de techniek, over de taal, over Martin Heidegger. Uiteindelijk moeten ze zelfs een aanleiding zijn om ons te onttrekken aan wat Heidegger zelf zegt.

Heideggers geschriften wil niet worden nagepraat, maar wachten op *ons* antwoord. Voor alles zijn ze een aansporing om zelf te denken en zelf te spreken, een aansporing om eigen denkwegen te banen en ons zo aan de vanzelfsprekendheden van de alledaagsheid te ontrukken. De lezer die zich werkelijk door Heideggers schrijven laat aanspreken, is dan ook *ver-rückt*.

²⁰¹ te Velde (2006), p. 28

²⁰² GA 15, p. 435

BIBLIOGRAFIE

A. Geraadpleegde werken van Martin Heidegger

- Aus der Erfahrung des Denkens*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1983
- Beiträge zur Philosophie: vom Ereignis*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1989
- Einführung in die Metaphysik*, Tübingen, Niemeyer, 1966
- Einleitung in die Philosophie*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1990
- Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1963
- Gelassenheit*, Stuttgart, Neske, Stuttgart, 2000
- Die Geschichte des Seyns*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1998
- Grundprobleme der Phänomenologie (1919/1920)*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1993
- Hölderlins Hymne 'Andenken'*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1982
- Hölderlins Hymne 'Germanien'*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1980
- Holzwege*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1977
- Identität und Differenz*, Pfullingen, Neske, 1957
- Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 1967
- Seminare*, Frankfurt a.M., Klostermann, 1986
- Überlieferte Sprache und technische Sprache*, St. Gallen, Erker, 1989
- Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen, Neske, 1986
- Der Ursprung des Kunstwerkes*, Stuttgart, Reclam, 2003
- Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, Neske, 1954
- Was heißt Denken?*, Stuttgart, Reclam, 1992
- Wegmarken*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1967
- Zur Sache des Denkens*, Tübingen, Niemeyer, 1969

B. Secundaire literatuur

- Adorno, Th., *Jargon der Eigentlichkeit: zur deutschen Ideologie*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1971
- Arendt, H., *Politiek in donkere tijden: essays over vrijheid en vriendschap*, Amsterdam, Boom, 1989 [vertaald en ingeleid door R. Peeters en D. de Schutter]
- Ayer, A., *Language, truth and logic*, Harmondsworth, Penguin, 1971
- Carnap, R., *Logische Syntax der Sprache*, New York, Springer, 1968
- 'Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache', *Erkenntnis*, 1931 (no. 2), p. 219 - 241

- Derrida, J., *Apprendre à vivre enfin – Entretien avec Jean Birnbaum*, Paris, Galilée 2005
- *De la grammatologie*, Paris, Minuit, 1970
- *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972
- *Psyché: inventions de l'autre*, Paris, Galilée, 1987
- *La vérité en peinture*, Paris, Flammarion, 1978
- Denker, A., *Omdat filosoferen leven is: een archeologie van Martin Heideggers 'Sein und Zeit'*, Best, Damon, 1997
- Dreyfus, H., & Wrathall, M. (eds.), *A companion to Heidegger*, Malden, Blackwell, 2005
- Friedman, M., *A parting of the ways: Carnap, Cassirer and Heidegger*, Chicago, Open Court, 2000
- Gosetti-Ferencei, J., *Heidegger, Hölderlin, and the subject of poetic language: toward a new poetics of Dasein*, New York, Fordham University Press, 2004
- Guignon, C., *The Cambridge Companion to Heidegger*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006
- IJsseling, S., *Heidegger: denken en danken, geven en zijn*, Antwerpen, De Nederlandsche Boekhandel, 1964
- King, M., *A guide to Heideggers 'Being and Time'*, Albany, State University of New York Press, 2001
- Kockelmans, J., *Heidegger on art and artworks*, Dordrecht, Martinus Nijhoff, 1985
- *Martin Heidegger: een inleiding tot zijn denken*, Tielt, Lannoo, 1962
- *On Heidegger and Language*, Evanston, Northwestern University Press, 1972
- Löwith, K., *Heidegger, Denker in dürftiger Zeit*, Frankfurt am Main, Fischer, 1953
- McCormik, P., *Heidegger and the language of the world: an argumentative reading of the later Heidegger's meditations on language*, Ottawa, Ottawa University Press, 1976
- Plato, *Verzamelde werken* (vertaald door X. de Win), Kapellen, Pelckmans, 1999
- Pöggeler, O., *Spur des Worts: zur Lyrik Paul Celans*, München, Freiburg, 1986
- Rentsch, Th., *Heidegger und Wittgenstein: Existential- und Sprachanalysen zu den Grundlagen philosophischer Anthropologie*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1985
- Ricoeur, P., *Le conflit des interprétations: essais d'herméneutiques*, Paris, Seuil, coll. "L'ordre philosophique", 1969
- Rilke, R.M., *Neue Gedichte*, Frankfurt a. M., Insel, 1975
- Safranski, R., *Ein Meister aus Deutschland: Heidegger und seine Zeit*, Frankfurt a. M., Fischer 2001
- Schäfer, M., *Schmerz zum Mitsein*, Würzburg, Köningshausen & Neumann, 2003

- Schöfer, E., *Die Sprache Heideggers*, Pfullingen, Neske, 1962
- Sluis, J. van, *Heidegger, denkwegen en dwaalwegen*, Best, Damon, 1997
- Sneller, R., *Hoe niet te spreken: Dionysius, Eckhart en de paradigma's van negativiteit*, Kapellen, Pelckmans, 1997
- Steiner, G., *Martin Heidegger*, Chicago, Chicago University Press, 1987
- Vedder, B., *De voorlopigheid van het denken: over Heideggers hermeneutisering van de filosofie*, Leuven, Peeters, 2004
- te Velde, R., *Eros en de filosofie. Plato's Symposium: analyse en interpretatie*, Best, Damon, 2006
- Tugendhat, E., *Aufsätze 1992 - 2000*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 2001
- Verhoeven, C., *De grondvraag van de metafysica*, Budel, Damon, 2003
- Wiener, N., *Mensch und Menschmaschine*, Frankfurt am Main, Metzner, 1958
- Wittgenstein, L., *Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1967
- *Tractatus Logico-Philosophicus*, London, Routledge, 1995