

WAARHEID IN HET CYBERNETISCH TIJDPERK

Heidegger in gesprek met de Grieken

Ernest Suyver

INHOUDSOPGAVE

INLEIDING	1
HOOFDSTUK 1. WAARHEID EN <i>ADAEQUATIO</i>	25
Inleiding	25
Paragraaf 1. Waarheid en correctheid bij Heidegger	26
Sectie 1. Inleiding	
Sectie 2: <i>Offenheit</i> heerst in <i>Richtigkeit</i>	
Sectie 3: <i>Apophansis</i> en als-structuur	
Sectie 4. Waarheid en openheid	
Sectie 5. De eenheid van mij en de weg	
Sectie 6. De filosofische zin van de teruggang naar de oorsprong van de propositie	
Sectie 7. Conclusie	
Paragraaf 2. Hoe de Grieken de waarheid wonnen en verloren	58
Sectie 1. Inleiding	
Sectie 2. De gang naar de Grieken	
Sectie 3. Het filosofisch belang van de gang naar de Grieken	
Sectie 4. <i>Alêtheia</i> en <i>geschichtliche Besinnung</i>	
Sectie 5. Conclusie	
Paragraaf 3. Een voorbeeld: Plato's <i>Respublica</i> en de filosofische relevantie van de grotgelijkenis	88
Sectie 1. Inleiding	
Sectie 2. <i>Alêtheia</i> en <i>idea</i> . Heideggers gedachten bij de grotgelijkenis	
Sectie 3. <i>Alêtheia</i> en <i>paideia</i>	
Sectie 4. Conclusie	
Conclusie hoofdstuk 1	108
HOOFDSTUK 2. WAARHEID EN CYBERNETICA	109
Inleiding	109
Paragraaf 1. De semantische waarheid van Plato	114
Sectie 1. Inleiding	
Sectie 2. Filosofische circulariteit	
Sectie 3. De <i>Cratylus</i>	

Sectie 4. De tonende waarheid van de naam	
Sectie 5. Conclusie	
Paragraaf 2. De semantische vernietiging van de Griekse waarheid	124
Sectie 1 Inleiding	
Sectie 2. De onmogelijkheid van filosofie als naamgeving	
Sectie 3. Hoe spreekt Carnap zelf?	
Sectie 4. Arbeidshypothesen	
Sectie 5. De gelijkenis van de lijn	
Sectie 6. Onverschilligheid	
Sectie 7. Funderen	
Sectie 8. Conclusie	
Paragraaf 3. Waarheid als fitness	135
Sectie 1. Inleiding	
Sectie 2. Cybernetica	
Sectie 3. Waarheid en fitness	
Sectie 4. Afscheid van de funderende waarheid	
Sectie 5. Conclusie	
Conclusie hoofdstuk 2	145
 HOOFDSTUK 3. WAARHEID EN <i>ALÊTHEIA</i>	 152
Inleiding hoofdstuk 3	154
Paragraaf 1. Semantische waarheid	
Sectie 1. Inleiding	
Sectie 2. Het teken is deiktisch	
Sectie 3. Tekenen en techniek	
Sectie 4. Conclusie	
Paragraaf 2. <i>Verzicht</i> : het semantische “niet”	169
Sectie 1. Inleiding	
Sectie 2. Onttrekking	
Sectie 3. <i>Privatio</i> en <i>Verzicht</i> . Het voorbeeld van <i>Das Wort</i>	
Sectie 4. Ervaren en gevaar	
Sectie 5. <i>Verzicht</i> en <i>Gefahr</i>	
Sectie 7. <i>Verzicht</i> en <i>alêtheia</i>	
Sectie 8. Conclusie	

Paragraaf 3. De toegang tot de Grieken	184
Sectie 1. Inleiding	
Sectie 2. De nood van de nodeloosheid, zijnsvergetelheid, zijnsverlatenheid	
Sectie 3. Aanvang	
Sectie 4. <i>Geschiede, Historie en Geschichtlichkeit</i>	
Sectie 5. Methode en taalervaring	
Sectie 6. De tijd en het niet	
Sectie 7. Conclusie	
Conclusie hoofdstuk 3	204
CONCLUSIE	205
LITERATUURLIJST	212
ABSTRACT (ENGLISH)	222
STELLINGEN	232

INLEIDING¹

Hypothese van dit proefschrift is dat Heidegger *semantisch* spreekt, maar op een filosofische manier. In deze inleiding wordt uiteengezet wat Heidegger noopt om zo te spreken en hoe hij dat doet. De hypothese wordt getoetst aan Heideggers gedachten rond *alêtheia*. In deze inleiding wordt besproken wat Heidegger ertoe brengt zich tot dit woord te wenden. Onvermijdelijk wordt hierbij vooruitgelopen op gedachten van Heidegger die in de volgende hoofdstukken nader worden uitgelegd. Dit proefschrift behelst echter geen uitleg van Heideggers gedachten aangaande waarheid (al is deze onontkoombaar en daarom opgenomen in Hoofdstuk 1), maar een confrontatie van diens denken met de voor-metafysische gedachten van Plato betreffende *alêtheia* en de cybernetica van Carnap aangaande *fitness* (Hoofdstukken 2 en 3). Deze confrontatie geschiedt op de wijze van een gesprek: een over en weer van wijzen van spreken. Mijn proefschrift beoogt door de confrontatie van Heideggers denken met Plato en cybernetica een stap te zetten naar een mogelijkheid om na te denken bij mijn bestaan in het tijdperk van de cybernetica.

1. De zin van Heideggers denken: nadenken bij de cybernetica.

In de voordracht *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens* (1964) brengt Heidegger ter sprake wat hem ertoe beweegt semantisch te spreken: de ervaring dat het niet mogelijk is om filosofisch na te denken bij de cybernetica.² Waarom niet? En wat betekent “cybernetica”?

Heidegger noemt de cybernetica de “fundamentele wetenschap” die de “zich inrichtende wetenschappen” “bepaalt en stuurt” en niet deze of gene wetenschappelijke discipline – bijvoorbeeld de wetenschap van de computer.³ De “wetenschappelijkheid” heeft een “cybernetisch” en dat wil zeggen: een “technisch” karakter.⁴ Cybernetische techniek is volgens hem geen toegepaste wetenschap, maar het karakter van de wetenschap als zodanig.

¹ In dit proefschrift zijn alle citaten in de hoofdtekst vertaald (op een enkele dichtregel na). In de voetnoten staat de brontaal. De vertalingen van Heidegger en Carnap zijn van mijn hand, voor Plato is gebruik gemaakt van J. Ector, R. Ferwede, K. Kleisen, C. Steel e.a., *Plato. Verzameld werk* (= nieuwe, geheel herziene uitgave van X. de Win, Kapellen, Baarn 1999). Heidegger is geciteerd uit de zogeheten *Gesamtausgabe* (afgekort tot GA, gevolgd door bandnummer), tenzij anders aangegeven. Van overige literatuur wordt bij het eerste citaat of verwijzing de volledige titel gegeven, daarna alleen auteursnaam en jaar van uitgave. In de hoofdtekst is brontaal buiten de citaten steeds gecursiveerd en eventueel in vierkante haakjes achter de vertaling geplaatst. Cursiveringen in de citaten komen altijd in de brontaal voor. Vierkante haakjes binnen citaten zijn van mijn hand en bevatten ofwel brontaal, ofwel een korte uitleg of aanvulling.

² M. Heidegger, *Zur Sache des Denkens* (Tübingen 2000⁴) 61-80.

³ SD 64: “Es bedarf keiner Prophetie, um zu erkennen, daß die sich einrichtende Wissenschaften alsbald von der neuen Grundwissenschaft bestimmt und gesteuert werden, die Kybernetik heißt.“

⁴ SD 64: “Der Grundzug dieser Wissenschaftlichkeit aber ist ihr kybernetischer, d.h. technischer Charakter.“

Cybernetische techniek of mechanica is naar haar aard informatief, omdat zij terugkoppeling is.

Dat cybernetica informatief is blijkt uit een voorbeeld dat Heidegger geeft in het *Heraklit-Seminar* (1966-1967).⁵ Naar aanleiding van het woord *kubernâô*, “sturen” (waarvan het woord “cybernetica” is afgeleid) bij Heraclitus⁶ wordt opgemerkt dat wij bij “sturen” gewoonlijk aan “dirigeren” denken, zoals van een stuurman die de helmstok en dus het schip in de hand heeft en dit in de gewenste richting op stuurt.⁷ Sturen is machtsuitoefening. Maar dat is niet de aard van de cybernetica.

Neem het voorbeeld van de genetica. Daarin wordt gestuurd. Maar dat is niet de kern ervan. Die is dat genetica een terugkoppelingssysteem is en dus informatief. Terugkoppelingssystemen zijn zelfsturend. Daardoor wordt de causaliteit in haar geheel omgedraaid.⁸ Een ander voorbeeld van een terugkoppelingssysteem geeft Heidegger in *Zollikoner Seminare* (1959-1969): een luchtafweergeschut.⁹ Dit is geen kanon waarmee op vliegtuigen wordt geschoten. Het geschut zelf volgt de beweging van het vliegtuig en stemt daarop de koers van de kogel (en dus van de eigen loop) af. Het systeem past zich dus aan zijn omgeving aan.¹⁰ Het is rationeel. Binnen terugkoppelingssystemen is er geen eenrichtingsverkeer. Via terugkoppeling kan het succes of falen van een ontwerp op dit ontwerp zelf betrokken worden. Dit kan daarop veranderd worden. Terugkoppeling, dus informatica, beheerst zowel de wetenschap als haar onderwerp.

Dankzij de terugkoppeling kunnen de wetenschappen worden afgerekend op hun resultaten. De begrippen waarmee de wetenschappen hun onderzoeksgebieden ontplooiën en afbakenen zijn zelf cybernetisch gestuurde arbeidshypothesen.¹¹ Zij moeten *werken*, dat wil

⁵ GA 15.11-263.

⁶ 22 B 64 DK: *oiakizeî*; 22 B 41 DK: *ekubernêse*; cf. GA 15.24 vv. Fragmenten geciteerd naar de indeling van H. Diels, W. Kranz ed., *Die Fragmente der Vorsokratiker* (3 banden, Zürich 1996 = ongewijzigde herdruk van 1951⁶).

⁷ GA 15.25: “Es [sc. het sturen] ist das Dirigieren einer Bewegung”. En verderop: “Erst durch das Steuern wird es [sc. het schip] gewaltsam in die gewünschte Richtung gebracht.”

⁸ GA 15.29: “Information besagt also einmal das Prägen und zum anderen das Nachricht-Geben, auf das der Benachrichtete reagiert. Durch die kybernetische Biologie werden die menschlichen Verhaltensweisen formalisiert und die gesamte Kausalität wird verwandelt.”

⁹ M. Heidegger, *Zollikoner Seminare* (M. Boss ed., Frankfurt a.M. 1994², voortaan ZoS), 118-119: “Wir können ein Flakgeschütz konstruieren, welches durch seine Bauart den statistischen Ablauf des Zielflugzeuges selbst beobachtet, ihn dann in ein Regelungssystem einarbeitet und schließlich dieses Regelungssystem benützt, um die Geschützstellung rasch in die beobachtete Position zum Flugzeug zu bringen und sich der Bewegung des Flugzeuges anzupassen”. Heidegger citeert hier Wiener, ontwerper van doelzoekende systemen en bedenker van het woord “cybernetica”: N. Wiener, *Mensch und Menschmaschine* (Berlijn 1958) 58. Cf. ibidem 57: “Rückmeldung ist die Steuerung eines Systems durch Wiedereinschalten seiner Arbeitsergebnisse in das System selbst.”

¹⁰ ZoS 118-119.

¹¹ SD 64: “Die Kategorien, auf die jede Wissenschaft für die Durchgliederung und Umgrenzung ihres Gegenstandsgebietes angewiesen bleibt, versteht sie instrumental als Arbeitshypothesen.”

zeggen zich staande houden in concurrentie met andere arbeidshypothesen. Wanneer zij niet langer voldoen, worden zij vervangen. Een arbeidshypothese is geen propositie in de klassieke zin, een bewering over hoe het is.¹²

De inbreuk van de cybernetica in de nieuwe tijd heeft grote gevolgen, om te beginnen voor de filosofie. Binnen de cybernetica zijn de categorieën waarmee de wetenschappen hun gebieden aansnijden (de voormalige ‘wezens’) niet metafysisch maar cybernetisch.¹³ Ze zijn arbeidshypothesen, en deze worden door de wetenschap zelf ontworpen.¹⁴ Filosofie is hiervoor niet nodig.

Heidegger wijst erop dat het van oudsher de pretentie van de filosofie is om een metafysisch fundament voor de wetenschappen te verschaffen. De wetenschappen hielden zich bezig met het zijnde, maar de filosofie bood inzicht in het zijn daarvan. De menner mende paarden, de filosoof zei wat ‘paardheid’ is. De biologie kende de levende dingen, de filosofie wist wat leven zelf is. De filosofie verschaft de woorden – de “categorieën” die het onderzoeksgebied voor de wetenschappen releveerden en afbakenden. De cybernetische wetenschappen hebben evenwel geen behoefte aan een dergelijk metafysisch fundament. De natuurwetenschap heeft geen natuurfilosofie nodig.¹⁵ Zij verschaffen hun fundamenteen zelf, via hun *resultaten*. Een verdere grond is niet nodig.

Daarmee, zegt Heidegger, is de waarheid in de klassieke zin weggevallen. Voorzover er nog sprake kan zijn van waarheid is deze identiek met de efficiency van de arbeidshypothesen.¹⁶ Dat betekent overigens niet dat de filosofie zal verdwijnen. Mogelijk

¹² Cf. voor de omslag van metafysische categorie naar cybernetische arbeidshypothese Th.C.W. Oudemans, “Informatie: vorm en eenvormigheid”, in: Th.C.W. Oudemans ed., *Techniek en Informatisering* (Assen 1997, voortaan Oudemans 1997) 43: “Welke zin heeft het woord *vorm* in de informatisering? Nog altijd wijst dit woord naar het formeren als bouwen. En nog altijd wijst het formeren als bouwen niet alleen naar het technisch transformeren van de werkelijkheid, maar in de allereerste plaats naar het bouwen als formeren dat de dingen stempelt tot wat ze zijn. Dankzij de vorm verschijnen enerzijds de dingen als informatie, en dankzij de vorm oefenen ze anderzijds als informatiedragers invloed op elkaar uit.”

¹³ SD 64: “Die Wissenschaften werden alles, was in ihrem Bau noch an die Herkunft aus der Philosophie erinnert, nach den Regeln der Wissenschaft, d.h. technisch deuten. Die Kategorien, auf die jede Wissenschaft für die Durchgliederung und Umgrenzung ihres Gegenstandsgebietes angewiesen bleibt, versteht sie instrumental als Arbeitshypothesen.“

¹⁴ SD 64-5: “Was die Philosophie im Verlauf ihrer Geschichte stellenweise und auch da nur unzureichend versuchte, die Ontologien der jeweiligen Regionen des Seienden (Natur, Geschichte, Recht, Kunst) darzustellen, dies übernehmen jetzt die Wissenschaften als eigene Aufgabe. Ihr Interesse richtet sich auf die Theorie der jeweils notwendigen Strukturbegriffe des zugeordneten Gegenstandsgebietes. ‘Theorie’ bedeutet jetzt: Supposition der Kategorien, denen nur eine kybernetische Funktion zugestanden, aber jeder ontologische Sinn abgesprochen wird. Das Operationale und Modellhafte des vorstellend-rechnenden Denkens gelangt zur Herrschaft.“

¹⁵ GA 15.29: “Wir brauchen keine Naturphilosophie, sondern es genügt, wenn wir uns darüber klar werden, woher die Kybernetik kommt und wohin sie führt. Die allgemeine Klage, daß die Philosophie von der Naturwissenschaft nichts versteht können wir ruhig übernehmen.“

¹⁶ SD 64: “Deren Wahrheit wird nicht nur am Effekt gemessen, den ihre Verwendung innerhalb des Fortschritts der Forschung bewirkt. Die wissenschaftliche Wahrheit wird mit der Effizienz dieser Effekte gleichgesetzt.“

blijft de filosofie, als eindeloze variatie van metafysische gedachten, voortduren.¹⁷ Uiteraard wordt ook deze filosofie afgerekend op haar efficiency, denk bijvoorbeeld aan haar vermogen bij te dragen aan actuele ethische of politieke debatten. Voorts is het mogelijk dat onderdelen van de filosofie tot wetenschap worden, bijvoorbeeld logica als discipline binnen de computerwetenschap. In beide gevallen is de filosofie cybernetisch geworden.¹⁸

Merk op dat de wetenschap cybernetisch fundeert, maar toch nog altijd fundeert. Het woord “funderend voorstellen” duidt in dit verband op de wetenschappelijke efficiency.¹⁹ De grond is geen vaste en zelfstandige oorzaak voor het werkelijke, maar iets wat een effect heeft, en alleen daardoor “present” is. Filosofie en wetenschap delen de denkwijze van het funderende voorstellen. Weliswaar zijn de wetenschappen ontstaan uit de filosofie. Deze heeft het zijnde – oftewel het onderzoeksgebied – voor de wetenschap toegankelijk gemaakt door het te verwoorden.²⁰ Weliswaar blijven de wetenschappen aangewezen op hun “geboorte” uit de filosofie.²¹ Niettemin zijn de wetenschappen heden ten dage niet langer afhankelijk van de filosofie, ze zijn “op eigen benen gaan staan”.²²

Heidegger noemt deze situatie het einde van de filosofie. Hij waarschuwt dat “einde” niet erop duidt dat de filosofie voorbij is, maar dat ze *voltooid* is.²³ De voltooiing op haar beurt betekent niet dat de filosofie nu volmaakt is, maar dat ze op een *plaats* is gekomen waarin “het geheel van haar geschiedenis in zijn uiterste mogelijkheden is bijeengebracht”.²⁴

¹⁷ SD 63: “Soweit philosophisches Denken noch versucht wird, gelangt es nur noch zu epigonalen Renaissanceen und deren Spielarten.” Heidegger noemt met name de variant van het “omgekeerde Platonisme”. Met deze aan Nietzsche ontleende term geeft Heidegger iets aan wat al bij Marx begonnen zou zijn: het ware zijn wordt niet in een “idee” gezocht, maar omgekeerd in het “zijnde”. Productieverhoudingen genereren ideologie, en zo is de verhouding van oorzakelijkheid tussen idee en zijnde omgedraaid. “Durch die ganze Geschichte der Philosophie hindurch bleibt Platons Denken in abgewandelten Gestalten maßgebend” (ibidem). Zie ook SD 63: “Die Metaphysik ist Platonismus. Nietzsche kennzeichnet seine Philosophie als umgekehrten Platonismus. Mit der Umkehrung der Metaphysik, die bereits durch Karl Marx vollzogen wird, ist die äußerste Möglichkeit der Philosophie erreicht. Sie ist in ihr Ende eingegangen.” Zie voor het omgekeerde platonisme verder M. Heidegger, *Nietzsche II* (Frankfurt a.M. 1997 = GA 6.2), met name het stuk *Die Auslegung des Seins als idea und der Wertgedanke*.

¹⁸ Cf. SD 63: “Philosophie wird zur empirischen Wissenschaft...”

¹⁹ Cf. SD 62.

²⁰ SD 63: “Wir vergessen, daß schon im Zeitalter der griechischen Philosophie ein entscheidender Zug der Philosophie zum Vorschein kommt: es ist die Ausbildung von Wissenschaften innerhalb des Gesichtskreises, den die Philosophie eröffnete.”

²¹ SD 65: “Indes reden die Wissenschaften bei der unumgänglichen Supposition ihrer Gebietskategorien immer noch vom Sein des Seienden. Sie sagen es nur nicht. Sie können zwar die Herkunft aus der Philosophie verleugnen, sie jedoch nie abstoßen. Denn immer spricht in der Wissenschaftlichkeit der Wissenschaften die Urkunde ihrer Geburt aus der Philosophie.”

²² SD 63: “Es genügt, auf die Eigenständigkeit der Psychologie, der Soziologie, der Anthropologie als Kulturanthropologie, auf die Rolle der Logik als Logistik und Semantik hinzuweisen.”

²³ SD 62: “Was meint die Rede vom Ende der Philosophie? Zu leicht verstehen wir das Ende von etwas im negativen Sinn als das bloße Aufhören, als das Ausbleiben eines Fortgangs, wenn nicht gar als Verfall und Unvermögen. Dem entgegen bedeutet die Rede vom Ende der Philosophie die Vollendung der Metaphysik.”

²⁴ SD 62-63: “Indes meint Vollendung nicht Vollkommenheit... Die alte Bedeutung unseres Wortes ‘Ende’ bedeutet dasselbe wie Ort: ‘von einem Ende zum anderen’ heißt: von einem Ort zum anderen. Das Ende der

Deze uiterste mogelijkheid is de cybernetische wetenschap. De wetenschap is de plaats waarin het funderende voorstellen in zijn uiterste mogelijkheid, het cybernetische denken, terecht is gekomen.

Heidegger zegt:

De ontwikkeling van de filosofie tot de zelfstandige, onder elkaar echter steeds beslist communicerende wetenschappen is de legitieme voltooiing van de filosofie. De filosofie eindigt in het tegenwoordige tijdperk. Zij heeft haar plek [*Ort*] in de wetenschappelijkheid van het maatschappelijk handelende mensdom gevonden. De grondtrek van deze wetenschappelijkheid echter is haar cybernetische, d.w.z. technische karakter. Vermoedelijk sterft de behoefte om naar de moderne techniek te vragen met gelijke mate af waarmee de techniek de wijze waarop het geheel van de wereld verschijnt, alsmede de positie van de mens daarin, beslist een stempel opdrukt en stuurt.²⁵

Met de laatste opmerking geeft Heidegger aan waar het hém om gaat: kan er worden nagedacht bij de cybernetica wanneer nadenken nu zelf cybernetisch is? De toegang tot dit onderwerp is altijd al in dit onderwerp meegenomen. Er heerst een ontoegankelijkheid. Dat is de enige aanwijzing die Heidegger heeft: de ervaring dat iets zich *niet* geeft en zich dus *niet* laat zeggen. De ontoegankelijkheid is te merken. Heidegger denkt dat alleen dáár een mogelijkheid ligt om na te denken. Daarom werpt hij de vraag op of het einde van het *filosofische* nadenken wel het einde van het nadenken überhaupt is.

Het einde van de filosofie toont zich als de triomf van de stuurbare inrichting van een wetenschappelijk-technische wereld en van de bij deze wereld passende maatschappelijke orde. Einde van de filosofie betekent: begin van de wereldbeschaving die wortelt in het westers-Europese denken.²⁶

Philosophie ist der Ort, dasjenige, worin sich das Ganze ihrer Geschichte in seine äußerste Möglichkeit versammelt. Ende als Vollendung meint diese Versammlung.“

²⁵ SD 64: “Die Ausfaltung der Philosophie in die eigenständigen, unter sich jedoch immer entschiedener kommunizierenden Wissenschaften ist die legitime Vollendung der Philosophie. Die Philosophie endet im gegenwärtigen Zeitalter. Sie hat ihren Ort in der Wissenschaftlichkeit des gesellschaftlich handelnden Menschentums gefunden. Der Grundzug dieser Wissenschaftlichkeit aber ist ihr kybernetischer, d.h. technischer Charakter. Vermutlich stirbt das Bedürfnis, nach der modernen Technik zu fragen, im gleichen Maße ab, in dem die Technik die Erscheinungen des Weltganzen und die Stellung des Menschen in diesem entschiedener prägt und lenkt.“

²⁶ SD 65: “Das Ende der Philosophie zeigt sich als der Triumph der steuerbaren Einrichtung einer wissenschaftlich-technischen Welt und der dieser Welt gemäßen Gesellschaftsordnung. Ende der Philosophie

De betekenis van de inbreuk van de cybernetica blijft niet tot de filosofie beperkt. Met de vernietiging van de filosofie is er ook iets met de mens gebeurd. Er zijn geen gebieden buiten de wetenschap, bijvoorbeeld het alledaagse leven, het maatschappelijk verkeer of de kunsten, die niet cybernetisch zijn. Heidegger noemt dit een “bepaling” van de mens; hij denkt dat de mens naar zijn aard cybernetisch is, precies zoals de wetenschappen. Het handelen van de mens is “arbeid”, net als zijn taal.²⁷ Wat houdt dit in voor het menselijk wezen?

In *Zollikoner Seminare* zegt Heidegger naar aanleiding van de cybernetische efficiency:

Hun waarheid [sc.van de exacte natuurwetenschappen] wordt waar gemaakt [*bewährt sich*] in de efficiëntie van hun resultaten. Wanneer deze wetenschappelijke manier van denken de voorstelling van de mens bepaalt en deze, zoals het nu in de cybernetica gebeurt, wordt ‘onderzocht’ naar het model van de regelkring, dan is de verwoesting van het mens-zijn volmaakt.²⁸

De cybernetica raakt het menszijn. Dit wordt “verwoest”. Dit betekent niet dat *mensen* kapot worden gemaakt. Het menszijn is verwoest: het *wezen* van de mens. Heidegger geeft hiermee aan dat er binnen de cybernetica geen behoefte is aan een wezen van de mens zoals de metafysica dat van oudsher naar voren heeft gebracht. Let op: Heidegger legt verwoesting uit als “woestijnvorming”. Dit woord duidt er niet op dat de wereld kaal is nu de metafysica is vernietigd. Het betekent dat de aarde naderbij komt.²⁹ Deze “aarde” is het ontoegankelijke. Hier ligt de opgave voor het denken.

heißt: Beginn der im abendländisch-europäischen Denken gegründeten Weltzivilisation.”

²⁷ SD 64: “Diese Wissenschaft entspricht der Bestimmung des Menschen als des handelnd-gesellschaftlichen Wesens. Denn sie ist die Theorie der Steuerung des möglichen Planens und Einrichtens menschlicher Arbeit. Die Kybernetik bildet die Sprache um zu einem Austausch von Nachrichten.“

²⁸ ZoS 160: “Ihre Wahrheit bewährt sich an der Effizienz ihrer Ergebnisse. Wenn diese wissenschaftliche Denkweise die Vorstellung vom Menschen bestimmt und dieser, wie es jetzt in der Kybernetik geschieht, nach dem Modell des Regelkreises ‘erforscht’ wird, ist die Zerstörung des Menschseins perfekt.”

²⁹ Zie M. Heidegger, *Was heißt Denken?* (Tübingen 1997⁵, voortaan WhD), 61-63. Cf. WhD 21: “Das Wort [van Nietzsche] lautet vollständig: ‘Die Wüste wächst: weh dem, der Wüsten birgt!’ Wem gilt dieses ‘weh’? Hat Nietzsche hier an sich selbst gedacht? Wie, wenn er gewußt hätte, daß gerade sein Denken erst eine Verwüstung bringen müsse, inmitten deren einmal und anderswoher hier und dort Oasen aufgehen und Quellen springen? Wie, wenn er gewußt hätte, daß er ein vorläufiger Übergang sein müsse, voraus- und zurückweisend und darum überall zweideutig, sogar noch in der Art und im Sinne des Übergangs?”

Wanneer de cybernetica niet filosofisch overdacht kan worden en ook het menselijk wezen in zich heeft opgezogen, ontstaat de vraag of er geen omwending van de filosofie mogelijk is.

Of is er voor het denken behalve de geschetste *laatste* mogelijkheid (de oplossing van de filosofie in de vertechniseerde wetenschappen) een *eerste* mogelijkheid, waar het filosofische denken weliswaar van moest uitgaan, maar die zij als filosofie niet uitdrukkelijk kon ervaren en overnemen?³⁰

De grote vraag is nu *hoe* een nadenken dat zelf niet metafysisch is, maar evenmin cybernetisch – hoewel het niet *buiten* de cybernetica staat – zou kunnen spreken.

2. Heideggers manier van spreken: fenomenologie

Hoe spreekt Heidegger? Een aanwijzing biedt het woord “fenomeen” waarmee Heidegger de *Steuerung* betitelt.³¹ In *Sein und Zeit* (1927) duidt dit woord op de wijze waarop dingen mensen tegemoet komen [*Begegnisart*].³² *Begegnisart* betekent niet dat er eerst een ding is dat vervolgens op mij toekomt. Het ding en ik zijn altijd al opgenomen binnen een *Begegnisart*. De dingen verschijnen altijd al op een bepaalde manier, terwijl ik er altijd al op een bepaalde wijze mee omga. Wat dit concreet betekent laat Heidegger in *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens* zien aan de hand van de verhouding tussen de wetenschap en haar onderwerp. Dit onderwerp verschijnt als (geheel van) terugkoppelingsystemen. Omgekeerd is de wetenschap zelf eveneens een terugkoppelingsstelsel. Denk aan de genen en aan de wetenschap van de genetica. In het woord “cybernetisch” komt deze wijze van wederzijds tegemoetkomen tot uitdrukking. Cybernetica als fenomeen duidt derhalve op de *Begegnisart* van mensen en dingen in het huidige tijdperk.

In *Sein und Zeit* spreekt Heidegger van een “fenomenologische methode” van het filosofisch denken. Het ligt voor de hand te menen dat het hier een filosofische methode betreft om fenomenen tot uitdrukking te brengen. Zulks is echter onmogelijk. Een fenomeen

³⁰ SD 65: “Ist nun aber das Ende der Philosophie im Sinne ihrer Ausfaltung in die Wissenschaften auch schon die vollständige Verwirklichung aller Möglichkeiten, in die das Denken der Philosophie gesetzt wurde? Oder gibt es für das Denken außer der gekennzeichneten *letzten* Möglichkeit (der Auflösung der Philosophie in die technisierten Wissenschaften) eine *erste* Möglichkeit, von der das Denken der Philosophie zwar ausgehen mußte, die sie jedoch als Philosophie nicht eigens erfahren und übernehmen konnte?”

³¹ GA 15.26: “Phänomen der Steuerung”. In *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens* wordt de *Lichtung* een fenomeen genoemd (SD 72). Voor de verhouding tussen cybernetica en *Lichtung*, zie Hoofdstuk 3.

³² M. Heidegger, *Sein und Zeit* (Tübingen 1986)¹⁶ voortaan SZ) 31: “Phänomen - das Sich-an-ihm-selbst-zeigen - bedeutet eine ausgezeichnete Begegnisart von etwas.”

kan nooit tot object van een methode worden, omdat elke methode als benadering van een object zelf weer is opgenomen in een *Begegnisart*. Pas binnen de verhouding tussen de wetenschap en haar onderwerp is alles toegankelijk voor de wetenschap, maar deze verhouding zelf is ontoegankelijk voor de wetenschap. En voor de filosofie. De filosofie kan niet zichtbaar maken wat de wetenschap niet ziet. Dan zou de filosofie weer een herhaling van de wetenschap zijn (net als de filosofie als grondlegger van de wetenschap): een methode om fenomenen in de greep te krijgen. Er is geen techniek om het wederzijds tegemoetkomen van mensen en dingen te zien. Hoe gaat het dan wel?

In *Sein und Zeit* werpt Heidegger de vraag op wat nu het fenomeen is waar het in de filosofie als fenomenologie om gaat.³³ Het is datgene wat juist *niet* tegemoet treedt en zo ontoegankelijk blijft. Heidegger noemt dat “zijn” of “zin van zijn”.³⁴ Let wel, het gaat hier om de *ontoegankelijkheid* van zijn. Al op de eerste bladzijde van *Sein und Zeit* waarschuwt Heidegger dat het probleem van Plato – de vraag naar “zijn” – niet ons probleem is. Zijn – en daarmee het onderscheid tussen zijn en zijnde – heeft zich teruggetrokken. Tegelijkertijd is metafysica – die immers wordt gekenmerkt door de zogeheten zijnsvraag – zinloos geworden.³⁵ Wat dat concreet betekent schetst Heidegger in *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens*: het wegvallen van de metafysische semantiek ten gunste van de cybernetische arbeidshypothesen in de wetenschap. De wijze waarop de dingen verschijnen is in het tijdperk van de cybernetica zo helder of vanzelfsprekend geworden dat het overbodig is daarbij na te denken.

³³ In *Sein und Zeit* noemt Heidegger zijn eigen denken nog “filosofie”. Later laat hij dit woord vallen vanuit de gedachte dat filosofie metafysica is, d.w.z. funderend voorstellen van het aanwezige, en derhalve ten einde is gegaan in het huidige tijdperk van de cybernetica. Zie SD 61-62.

³⁴ SZ 35: “Was ist seinem Wesen nach *notwendig* Thema einer *ausdrücklichen* Aufweisung? Offenbar solches, was sich zunächst und zumeist gerade *nicht* zeigt, was gegenüber dem, was sich zunächst und zumeist zeigt, *verborgen* ist, aber zugleich etwas ist, was wesenhaft zu dem, was sich zunächst und zumeist zeigt, gehört, so zwar, daß es seinen Sinn und Grund ausmacht. 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... das *Sein* des Seienden. Es kann so weitgehend verdeckt sein, daß es vergessen wird und die Frage nach ihm und seinem Sinn ausbleibt.”

³⁵ SZ 1: “‘Denn offenbar seid ihr doch schon lange mit dem vertraut, was ihr eigentlich meint, wenn ihr den Ausdruck ‘*seiend*’ gebraucht, wir jedoch glaubten es einst zwar zu verstehen, jetzt aber sind wir in Verlegenheit gekommen’. Haben wir heute eine Antwort auf die Frage nach dem, was wir mit dem Wort ‘*seiend*’ eigentlich meinen? Keineswegs. Und so gilt es denn, die *Frage nach dem Sinn von Sein* erneut zu stellen. Sind wir denn heute auch nur in der Verlegenheit, den Ausdruck “*Sein*” nicht zu verstehen? Keineswegs. Und so gilt es denn vordem, allererst wieder ein Verständnis für den Sinn dieser Frage zu wecken.”

Heidegger denkt dus dat de *Begegnisart* zichzelf heeft teruggetrokken. De cybernetica is doortrokken van een “niet”. Dit “niet” wordt in *Sein und Zeit* aangeduid als het wegvallen (of indifferent worden) van het ontologisch onderscheid. Maar Heidegger denkt ook dat dit “niet” sporen heeft achtergelaten en dat het daarom nog te ervaren is. De vraag blijft echter: *hoe* is dit “niet” te ervaren? In ieder geval niet door het te benaderen met een methode. Fenomenologie in de zin van *Sein und Zeit* houdt een verplaatsing in *weg* van mij zelf en de dingen *naar* de verhouding tussen ons beide. Fenomeen houdt in dat deze verhouding vanuit zichzelf blijkt geeft. Maar hoe?

3. Semantiek

In *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens* zegt Heidegger hierover het volgende. Filosofisch nadenken, zegt hij, geeft alleen gehoor aan “de zaak zelf”.³⁶ Dit heeft de filosofie van oudsher gezegd (het eerst bij Plato), maar evenzeer ligt van oudsher al vast wat die zaak is. De zaak van de filosofie is het zijn van het zijnde, begrepen als *bestendige aanwezigheid*.³⁷ Evenzeer ligt de methode van de filosofie vast, namelijk het present stellen van de bestendige aanwezigheid. Wat de filosofie echter niet ziet is dat zij zich altijd al binnen een bepaalde verhouding tot deze zaak bevindt. De wijze waarop deze zaak tegemoet komt is even vanzelfsprekend als de wijze waarop de filosofie daaraan beantwoordt. Heidegger noemt deze vanzelfsprekendheid een “helderheid”, een licht waarbinnen zijn en denken verschijnen maar dat zelf te licht is om gezien te kunnen worden. De helderheid is de wederzijdse toegankelijkheid van zijn en denken.

Heideggers gedachte is dat deze helderheid niet niets is. Ze heeft, zoals hij zegt, een plaats: ze is toegelaten in een open ruimte [*das Offene, Freie*].³⁸ Heidegger noemt deze openheid *Lichtung*. Dit woord duidt op hetzelfde als de *Sinn von Sein*. Het heeft niets met “licht” in de zin van schijnsel of helderheid te maken, maar met “licht” in de betekenis van “vrij” of “open”.³⁹ De openheid is echter niet een soort podium waarop bij tijd en wijle een

³⁶ Cf. ZS 27-28: “Der Titel ‘Phänomenologie’ drückt eine Maxime aus, die also formuliert kan worden: ‘zu den Sachen selbst!’ – entgegen allen freischwebenden Konstruktionen...”

³⁷ SD 68: “Was jedoch die Sache der Philosophie sei, das gilt im vorhinein als entschieden. Die Sache der Philosophie als Metaphysik ist das Sein des Seienden, dessen Anwesenheit...” (Het gaat hier om Hegel, maar de gedachte heeft betrekking op de filosofie als geheel.)

³⁸ SD 71: “Solches Scheinen [= eine Weise, wie die Sache der Philosophie aus sich selbst für sich selbst zum Scheinen kommt und so Gegenwart wird] geschieht notwendig in einer Helle. Nur durch sie hindurch kann das Scheinende sich zeigen, d.h. scheinen. Die Helle aber beruht ihrerseits in einem Offenen, Freien, das sie hier und dort, dann und wann erhellen mag.”

³⁹ SD 72: “Das Substantivum ‘Lichtung’ geht auf das Verb ‘lichten’ zurück. Das Adjektivum ‘licht’ ist dasselbe Wort wie ‘leicht’. Etwas lichten bedeutet: etwas leicht, etwas frei und offen machen, z.B. den Wald an einer Stelle frei machen von Bäumen. Das so entstehende Freie ist die Lichtung. Das Lichte im Sinne des Freien

helderheid haar intrede doet. Zij is de helderheid zelf, niet als toegankelijkheid van zijn voor denken of omgekeerd, maar juist als *ontoegankelijkheid*. De verhouding tussen zijn en denken zelf is geenszins open of toegankelijk voor het denken.⁴⁰ Dit blijkt voor Heidegger hieruit, dat “zijn” (dus het ontologisch onderscheid en de beantwoording daaraan, de metafysica) zich heeft teruggetrokken. Daarom merkt Heidegger op dat de *Lichtung* niet alleen open is voor licht, maar ook voor het donker [*das Dunkel*].⁴¹ Ontoegankelijkheid – oftewel het “niet” - is evenzeer toegelaten.

Heidegger zegt: in de filosofie blijft de *Lichtung ungedacht*.⁴² Dat is geen betreurenswaardige tekortkoming die Heidegger nu gaat rectificeren. Denken over de verhouding tussen zijn en denken is onmogelijk omdat het denken nooit buiten deze verhouding kan gaan staan.⁴³ *Ungedacht* betekent derhalve: ondenkbaar, ontoegankelijk. Het is Heideggers denken uitsluitend en alleen er aan gelegen deze ontoegankelijkheid als zodanig toe te laten.⁴⁴

Hoe? Door zich te laten *aanspreken* door de ontoegankelijkheid van de *Lichtung*.

Het fenomeen, in het onderhavige geval de *Lichtung*, stelt ons voor de taak uit hem, hem ondervragend, te vragen, te leren, d.w.z. ons iets te laten zeggen.⁴⁵

Als dit aanspreken lukt, is de *Lichtung* “fenomeen”: iets wat zich toont vanuit zichzelf – *zij het op de wijze van een “niet”*, namelijk als ontoegankelijkheid.⁴⁶ Merk op dat de aanspraak van de *Lichtung* niets te maken heeft met het menselijk spreken. De taal van mensen als cybernetisch instrument bevindt zich weliswaar binnen de horizon van toegankelijkheid, maar deze horizon is er niet op aangelegd daardoor verhelderd te worden. Hooguit kan het gebeuren dat in het menselijk spreken iets van deze horizon naar voren komt. De *Lichtung* is echter een

und Offenheit hat weder sprachlich noch in der Sache etwas mit dem Adjektivum ‘licht’ gemeinsam, das ‘hell’ bedeutet.”

⁴⁰ Cf. M. Heidegger, *Feldweggespräche (1944/45)* (Frankfurt a.M. 1995= GA 77) 112v.

⁴¹ Ibidem.

⁴² SD 74: “Gleichwohl bleibt in der Philosophie die im Sein, in der Anwesenheit waltende *Lichtung* als solche ungedacht...”

⁴³ SD 73: “Alles Denken der Philosophie, das ausdrücklich oder nicht dem Ruf ‚zur Sache selbst‘ folgt, ist auf seinem Gang, mit seiner Methode, schon in das Freie der *Lichtung* eingelassen. Von der *Lichtung* jedoch weiß die Philosophie nichts.”

⁴⁴ Ja, denkend te benoemen: GA 77.115.

⁴⁵ SD 72: “Das Phänomen selbst, im vorliegenden Fall die *Lichtung*, stellt uns vor die Aufgabe, aus ihm, es befragend, zu lernen, d.h. uns etwas sagen zu lassen.”

⁴⁶ Cf. ZoS 172: “Es könnte sein, daß ich gerade dann sachgerecht denke, wenn ich mich auf Sachen einlasse, die eine begriffliche Bestimmung nicht zulassen; wenn ich mich also mit Sachen abgebe, die jedem begrifflichen Begreifen, jedem Zugreifen, jedem Auf-sie-losgehen und sie Umgreifen-wollen widerstreben, Sachen, auf die ich nur hindeuten kann.”

aanspraak die voorafgaat aan al het menselijk spreken en aan alle cybernetische informatie überhaupt. Vandaar dat Heidegger spreekt van *Sinn* van zijn: de *Lichtung* “tekent” de wijze waarop mensen en dingen zich tot elkaar verhouden.

In dit “zich iets laten zeggen” ziet Heidegger de “taak” [*Aufgabe*] van het denken in onderscheid tot de taak van de filosofie. Let wel, dit denken en diens opgave is er niet, evenmin als de *Lichtung* er is. Heidegger zegt derhalve dat het denken een “voorbereidend” karakter heeft: het beoogt een “bereidheid” van de kant van de mens te “wekken” voor de “onzekere mogelijkheid” dat de mens wordt “aangesproken” op zijn identiteit als cybernetisch wezen.⁴⁷ Het luisteren naar deze aanspraak moet de mens echter nog leren.⁴⁸ Dit leren is echter een “omslag” [*Verwandlung*] van het denken: een slag weg van het denken als cybernetisch rekeninstrument, maar nabij de openheid die dit denken tekent.

Als het woord “methode” zin heeft in verband met Heideggers denken, dan is het omdat er het (Griekse) woord “weg” [*hodos*] in zit. De “fenomenologische methode” uit *Sein und Zeit* is geen techniek om de horizon van betekenissen rond mensen en dingen tot uitdrukking te brengen.⁴⁹ Het denken is een “weg” voorzover het *onderweg* is, en wel naar de taal (de *Sinn*) waardoor de cybernetica is getekend. Wanneer het lukt de aanspraak daarvan te beluisteren, dan is het *gewaltlose Steuern* te horen waarvan Heidegger in het *Heraklit-Seminar* spreekt. Dit geweldloze of machteloze sturen is namelijk de “tekening” van de terugkoppelingssystemen en hun efficiency, hun *Begegnisart* die zelf geen terugkoppeling of effect is. In *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens* bestaat de fenomenologische methode (hoewel daar niet zo genoemd) dus uit een zodanige omslag van het woord “cybernetica” dat daarin de *Begegnisart* fenomeen wordt.

4. Toewending tot Parmenides vanuit het tijdperk van de cybernetica

Heideggers fenomenologische methode kan “semantiek” worden genoemd. Fenomeen is immers taal of teken, een *sêma* dat niet van ons is, maar elke semantiek (metafysica, wetenschap, cybernetica) al doortrekt. Fenomenologie is er, wanneer dit *sêma* van zich blijkt geeft in het denken. Merk echter op dat het fenomeen zichzelf *niet* toont.⁵⁰ De taal spreekt dus

⁴⁷ SD 66-67.

⁴⁸ Cf. SD 80.

⁴⁹ Heidegger zelf laat in de late tekst, *Der Fehl heiliger Namen* (1974 opgenomen in GA 13) het woord “methode” (in het Grieks: *methodos*) vallen ten gunste van het woord “weg”. GA 13.233: “*hê hodos - mêpote methodos*, der Weg (ist) niemals ein Verfahren.”

⁵⁰ Cf. A.G. Vigo, “Welt als Phänomen: Methodische Aspekte in Heideggers Welt-Analyse in *Sein und Zeit*”, in: *Heidegger Studies* (15) 1999, 62: “So ist der phänomenologische Phänomen-Begriff in Heideggers Auffassung durch eine gewisse Spannung von Vermittlung und Unmittelbarkeit gekennzeichnet: Gegenstand der Phänomenologie ist eben nicht dasjenige, was sich... unmittelbar zeigt... sondern vielmehr insofern, als sein

niet. Hij is altijd al weg van ons spreken. (Dit is sturing: een weggestuurd worden, oftewel de ontoegankelijkheid van de cybernetica.) Hooguit kunnen wij iets van dit “weg” ervaren. Hoe?

In het *Seminar in Zähringen 1973*⁵¹ zegt Heidegger dat de inkeer [*Einkehr*] tot het *Wesensbereich des Da-seins* alleen kan worden voltrokken via de omweg van een *Rückkehr zum Anfang*.⁵² Wat houdt deze inkeer in? Deze is een gang naar de betrekking [*Beziehung*] tussen de mens en iets wat *niet* menselijk is, maar iets van waaruit de mens zijn *Bestimmung* ontvangt.⁵³ Het gaat hier om de bepaling van de mens als *Produzent*, oftewel om de mens als terugkoppelingssysteem.⁵⁴ Heidegger zegt dat de mens deze bepaling ontvangt vanuit het *Ge-Stell*.⁵⁵ Dit woord duidt hier op de cybernetica als betekenishorizon van het menselijk leven. De inkeer waarvan Heidegger spreekt is derhalve een nadenken bij de cybernetica zoals hierboven besproken.⁵⁶ Waarom is deze alleen mogelijk als *Rückkehr zum Anfang* en wat houdt dat in?

Het woord *Rückkehr* duidt hier *niet* op een benadering van de aanvang van de filosofie zoals deze plaatsvindt in wetenschappelijke disciplines als filologie en antieke wijsbegeerte. Heidegger zegt namelijk: het gaat er niet om dat wij *terugkeren* [*zurückkehren*] tot Parmenides. We moeten ons *tot* Parmenides *keren* [*zukehren*].⁵⁷ Wanneer we ons echter het gezegde omtrent *Begegnisart* herinneren, dan blijkt het volgende. Parmenides is weliswaar toegankelijk voor de wetenschap, maar de *verhouding tussen* Parmenides en de wetenschap is ontoegankelijk. Wat aan elke wetenschappelijke benadering voorafgaat is de toegang, de doorgankelijkheid tussen de wetenschap en haar onderwerp. Daardoor is het mogelijk met Parmenides in gesprek te treden, hem historisch te situeren of systematisch te analyseren. De doorgankelijkheid is één grote uniformiteit waarin alles en iedereen op dezelfde wijze verschijnt en benaderd wordt. Dit is de uniformiteit van de cybernetica.

Merk op dat deze bedenking geen kritiek is. De wetenschappelijke benadering is niet fout. Evenmin is er een alternatief. Ik *moet* naar Parmenides terugkeren; ik *moet* door de gladde ruimte van de doorgankelijkheid heen – al is er niets of niemand die mij daartoe

unmittelbares Sich-zeigen für die phänomenologische Betrachtung gerade als vermittelt durch bestimmte apriorische Strukturen erscheint, welche sich wiederum in solchen Formen des vor-phänomenologischen (d.h. vor-philosophischen) Zugangs zum Seienden nicht mehr thematisch, sondern nur noch auf ‘mitgängige’ und unthematische Weise zeigen.”

⁵¹ GA 15.327-401.

⁵² GA 15.394.

⁵³ GA 15.390.

⁵⁴ GA 15.389.

⁵⁵ GA 15.388.

⁵⁶ Heidegger zegt dan ook dat de *Einkehr* in het denken wordt voorbereid: GA 15.390.

⁵⁷ GA 15.394: “Es kommt nicht darauf an, *zu* Parmenides zurückzukehren. Nichts mehr ist erforderlich, als sich Parmenides *zuzukehren*.”

verplicht. Dit “moeten” is mijn tekening, de “geweldloze sturing” die aan mijn benadering van Parmenides voorafgaat.⁵⁸ Dit “moeten” is de aanleiding om mij weg te wenden van Parmenides naar mijn verhouding tot hem. Binnen een *Zurückkehren* is van een cybernetische doorgankelijkheid niets te merken. Het woord *zukehren* daarentegen duidt wel op deze ervaring.

In het *Seminar in Zähringen 1973* reiken Heideggers gedachten nog verder. Hij zegt namelijk dat de *Rückkehr* – wel te verstaan: de *Rückkehr* tot de *Anfang*, dus de *Zukehr* tot Parmenides, niet de *Zurückkehr* – plaatsvindt in de „echo“ van Parmenides. Dat wil zeggen dat het woord van Parmenides – of de weerklank daarvan – vanuit het huidige tijdperk moet worden beluisterd.

⁵⁸ Cf. Heideggers opmerking over het “das Forttreibende der Kybernetik” (SD 79).

De terugkeer vindt plaats in de *echo* van Parmenides. Ze geschiedt als dat horen dat zich opent voor het woord van Parmenides, vanuit onze tijd, vanuit de epoche van de *Schickung* van het zijn als *Ge-Stell*.⁵⁹

De epoche van de *Schickung* van het zijn als *Ge-Stell* is de huidige tijd, waarin het “zijn” zich juist *niet* geeft, de epoche van de cybernetica. Alleen vanuit dit tijdperk zou een horen mogelijk zijn van een woord.

Behoort dit woord dan zelf niet tot de cybernetica? Er is geen sprake van dat Parmenides *buiten* de cybernetica zou staan. Toch roept de ervaring van mijn “tekening” de vraag op naar de tekening van Parmenides. Wat heeft het woord “aanvang” te zeggen? Duidt het op een tijdperk dat voorafgaat aan de cybernetica, de tijd van de metafysica, of wellicht zelfs aan een tijd die nog eerder is? Het spreken over “vooraf” en “eerder” behoort echter tot de chronologie, dus tot de tijdrekening, die zelf cybernetisch is. Spreken van een geschiedenis van zijn of van zin van zijn is derhalve zinloos. Toch duikt hier de mogelijkheid op van een discrepantie tussen mijn manier van spreken en die van Parmenides. Zijn Parmenides’ woorden getekend door de cybernetica zoals de mijne dat zijn?

De *Rückkehr* naar Parmenides kan alleen binnen diens echo plaatsvinden, zegt Heidegger.⁶⁰ Dit betekent dat wij dit woord niet rechtstreeks kunnen horen. Wij zijn altijd gebonden aan ons eigen tijdperk. Dat houdt in dat ik vanuit de ervaring van mijn tekening – de geweldloze sturing van de cybernetica – afwacht of ik in de nabijheid van Parmenides’ tekening kan blijven. Schemert er iets in zijn woorden door dat hij niet zelf zegt maar dat hem is toegesproken?

⁵⁹ GA 15.394: “Die Rückkehr erfolgt im *Echo* des Parmenides. Sie geschieht als jenes Hören, das sich dem Wort des Parmenides von unsrem Zeitalter aus öffnet, der Epoche der *Schickung* des Seins als *Ge-Stell*.” Het woord „epoche“ duidt bij Heidegger op de ontoegankelijkheid van de wijze waarop de tijd zich geeft (hij hoort er het Griekse woord *echein*, ‘houden’ in: de tijd houdt zich in, blijft bij zichzelf). Om deze reden kan het woord niet met „tijdvak“ worden vertaald. Een tijdvak is een indeling van de chronologische tijd waarin de *Schickung* zichzelf weghoudt. Zie Hoofdstuk 3.

⁶⁰ Echo is geluidswerkaatsing én de plek waar die werkaatsing gehoord kan worden (zie Van Dale. *Groot woordenboek der Nederlandse taal*). In *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens* merkt Heidegger op dat de openheid ook vrij is (oftewel open) voor de echo.

Op welke wijze kan Parmenides nu iets van mijn eigen tekening tonen? Dit kan doordat het “woord” van Parmenides een aanspraak met betrekking tot onze eigen tekening behelst. Dit woord gaat “vooraf” aan ons eigen tijdperk voorzover het de begrenzing ervan als *ons* tijdperk ervaarbaar laat zijn. Echter, als het woord dat deze ervaring toelaat komt het ook „achteraf“. Zolang ik terugkeer tot Parmenides – en ik kan niet anders – is dit woord namelijk niet hoorbaar. Het woord van Parmenides, voorzover dit is “getekend” door een *sêma* dat zelf woord- of sprakeloos is, blijft, net als dit *sêma* zelf, bij zichzelf. Het toont zich *niet*. Dit betekent niet dat het woord van Parmenides voorbij is of ooit nog zal komen. Het is *nu*, binnen het tijdperk van de cybernetica, “gewezen” en daarom “toekomstig”. Omdat het *nú* is te horen is het, als gewezen en toekomstig, tegenwoordig.

5. Het woord *alêtheia*

Heidegger denkt dat bij Parmenides een woord is te horen waarin onze *Begegnisart* (die van het ten gunste van de *efficiency* teruggetrokken “zijn”) ervaarbaar is.⁶¹ Dit woord is *alêtheia*.⁶² Dit zou het woord zijn dat mijn spreken altijd al heeft aangesproken, maar wat ik zelf niet kan verwoorden. Het zou ook het woord zijn dat Parmenides’ eigen spreken al heeft “gestuurd”. Let wel, het gaat Heidegger niet om wat Parmenides of enig andere Griek over *alêtheia* te zeggen heeft. Het gaat hem om de wijze waarop zij het zeggen – de tekening – en de aanwijzing die deze behelst naar onze eigen *Begegnisart*. Hij zegt daarom: het woord *alêtheia* is de naam voor de *Lichtung*, de openheid waarbinnen mensen (denken) en dingen (zijn) in het tijdperk van Parmenides tot elkaar kunnen komen.⁶³ Parmenides zou deze openheid hebben ervaren, maar niet doordacht. Ze is immers niet voor het denken toegankelijk. Het is precies deze ontoegankelijkheid die in het woord *alêtheia* wordt aangeduid. Heidegger is niet geïnteresseerd in de etymologie ervan. Het gaat hem om het voorvoegsel *a-*, het alpha privativum dat erop wijst dat er iets *niet* is, een *niet* dat echter niet zomaar weg of verdwenen is, maar nog altijd is te ervaren.⁶⁴

⁶¹ SD 74: “Gleichwohl bleibt in der Philosophie die im Sein, in der Anwesenheit waltende Lichtung als solche ungedacht, wenngleich in ihrem Beginn von der Lichtung gesprochen wird. Wo geschieht es und mit welchem Namen? Antwort: Im denkenden Gedicht des Parmenides, der, soweit wir wissen, als der erste dem Sein des Seienden eigens nachgedacht hat, der noch heute, obzwar ungehört, in den Wissenschaften spricht, in die sich die Philosophie auflöst.”

⁶² SD 74: “Hier wird die *Alêtheia*, die Unverborgenheit, genannt.”

⁶³ SD 75: “Die *Alêtheia*, die Unverborgenheit, müssen wir als die Lichtung denken, die Sein und Denken, deren Anwesen zu und für einander erst gewährt.”

⁶⁴ SD 75-76: “Wenn ich den Namen *Alêtheia* hartnäckig durch Unverborgenheit übersetze, dann geschieht dies nicht der Etymologie zuliebe sondern der Sache wegen, die bedacht werden muß, wenn wir, was Sein und Denken genannt wird, der Sache entsprechend denken. Die Unverborgenheit ist gleichsam das Element, in dem es Sein sowohl wie Denken und ihre Zusammengehörigkeit erst gibt. Die *Alêtheia* ist am Beginn der Philosophie

Alêtheia is de manier waarop de openheid van zich blijkt geeft. Deze openheid is echter niet statisch, maar biedt zichzelf aan, zoals in het tijdperk van de filosofie, toen de weg van zijn naar denken vanzelf sprak, of trekt zich terug, zoals nu in het tijdperk van de cybernetica, waarin de *Begegnisart* zo transparant is geworden dat ze onzichtbaar is. Weliswaar vertaalt Heidegger *alêtheia* met “onverborgenheid”, maar het is duidelijker om te spreken van “ontbergen” én “verbergen”. De verbale vormen duiden daarbij op het niet-statische en ontoegankelijke karakter van de *Lichtung*.

Alêtheia is ontoegankelijk, en toch geeft zij het *sêma* waarbinnen zijn en denken op elkaar zijn afgestemd, of houdt juist dit *sêma* terug, zoals heden ten dage.⁶⁵ Het is precies dit terughouden dat Heidegger de gelegenheid biedt te ervaren dat er überhaupt zoiets als ontbergen en verbergen speelt (zie het voorwoord tot *Sein und Zeit*). Voorzover de *Lichtung* de zaak van het denken is (niet van de filosofie), is het de taak van het (voorbereidende, want afgestemd op toekomstige en dus gewezen en tegenwoordige woorden) denken om in de nabijheid te blijven van dit zich-terughouden. Dit denken laat zich volgens Heidegger niet meeslepen door de cybernetische dingen (of woorden), maar is “nuchter”.⁶⁶ Het is nuchter voorzover het een nachtzijde toelaat, namelijk het donker van een *niet*, en dit niet verdonkeremaant ten gunste van een cybernetische helderheid.

Dat dit denken door de *alêtheia* als *Lichtung* zelf wordt genoopt betekent niet dat het “waar” is.⁶⁷ Heidegger benadrukt in *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens* sterk dat *alêtheia* in methodische zin niets met “waarheid” van doen heeft.⁶⁸ De Grieken verstonden *alêtheia* als waarheid in de zin van de correctheid van het spreken. In het tijdperk van de cybernetica is waarheid identiek met de *efficiency* van arbeidshypothesen (waaronder mensen én dingen kunnen worden verstaan). In beide gevallen blijft de *Lichtung* zelf ontoegankelijk, ook al laat zij de waarheid toe. De verhouding tussen *alêtheia* in metafysische

zwar genannt, aber sie wird in der Folgezeit von der Philosophie nicht eigens als solche gedacht.”

⁶⁵ SD 78-79: “Oder geschieht es [sc. de ontoegankelijkheid van *Lichtung*], weil das Sichverbergen, die Verborgenheit, die *Lêthê* zur *A-Lêtheia* gehört, nicht als eine bloße Zugabe, nicht so wie der Schatten zum Licht, sondern als das Herz der *Alêtheia*? Und waltet in diesem Sichverbergen der *Lichtung* der Anwesenheit sogar noch ein Bergen und Verwahren, aus dem erst Unverborgenheit gewährt werden und so Anwesendes in seiner Anwesenheit erscheinen kann? Wenn es so stünde, dann wäre die *Lichtung* nicht bloße *Lichtung* von Anwesenheit, sondern *Lichtung* der sich verbergenden Anwesenheit, *Lichtung* des sich verbergenden Bergens.”

⁶⁶ SD 79: “Vielleicht gibt es ein Denken, das nüchterner ist als das unaufhaltsame Rasen der Rationalisierung und das Fortreißende der Kybernetik.”

⁶⁷ Cf. SD 79: “Vielleicht gibt es ein Denken außerhalb der Unterscheidung von rational und irrational, nüchterner noch als die wissenschaftliche Technik, nüchterner und darum abseits, ohne Effekt und gleichwohl von eigener Notwendigkeit.”

⁶⁸ SD 77: “Man weist öfter und mit Recht darauf hin, daß schon bei Homer das Wort *alêthes* immer nur von den verba dicendi, vom Aussagen und deshalb im Sinne der Richtigkeit und Verlässlichkeit gebraucht werde, nicht im Sinne von Unverborgenheit.”

en cybernetische zin enerzijds en *alêtheia* in de zin van *Lichtung* anderzijds is het punt waarop de hoofdhypothese dit proefschrift wordt getoetst.

6. Status quaestionis

Deze hypothese is dat Heideggers denken alleen zinvol kan worden begrepen als *semantiek*. De zinnen die Heidegger spreekt zijn niet gericht op een onderwerp. Zijn begrippen hebben geen inhoud. Zijn woorden zijn *leeg* zodat daarin zich de “tekening” kan *tonen*. Als dat gebeurt is er sprake van *alêtheia*. Deze benoemt dan zichzelf.

Met deze hypothese sluit dit proefschrift aan bij het recent in de filosofie doorgedrongen inzicht dat het denken van Heidegger geen nieuwe filosofie biedt, maar een *methodische* aard heeft.⁶⁹ Het woord “methode” heeft hier geen betrekking op een filosofisch perspectief van het waarheidsprobleem of een wetenschappelijke benadering van het begrip *alêtheia*, maar betreft hier de vraag *hoe* er zinvol gesproken en gedacht kan worden wanneer in de epoche van de techniek de propositionele filosofie haar zin heeft verloren. Heidegger zelf betitelt zijn “methode” als *formale Anzeige*. Dit proefschrift betoogt dat de aard van de formele aanwijzing *semantisch-privatief* is: datgene wat te groot is voor het denken blijkt als afwijzing in de formeel aanwijzende woorden. De gedachte daarbij is dat het woord *alêtheia* dit privatieve aanwijzen benoemt. Daarom vormen Heideggers gedachten omtrent *alêtheia* hier het punt van toetsing

De methode van dit proefschrift

Hoe gaat deze toetsing in zijn werk? Methodisch gesproken is dit proefschrift hypothetico-deductief. Dat betekent dat hier een hypothese wordt opgeworpen: het denken van Heidegger

⁶⁹ Voor een beknopt chronologisch overzicht van de recente literatuur over de *formale Anzeige* verwijs ik naar de literatuurlijst achterin dit proefschrift. Ik volsta hier met het citeren uit een van deze werken, namelijk Th.C.W. Oudemans, “Heideggers ‘logische Untersuchungen’”, in: *Heidegger Studies* 6 (1990), 85-106. Hier wordt gezegd (pp. 85- 88): “Wer sich in *Sein und Zeit* vertieft und Zeuge ist der eigentümlichen Aushöhlungen und Verlegungen, denen die alltäglichen Begriffe in diesem Werke ausgesetzt sind, wird sich die Frage stellen, welcher Status Heideggers Aussagen zukomme. Diese Aussagen haben die Form einer Proposition, aber von Anfang an ist deutlich erkennbar, daß es nicht die Sache der Heideggerschen Philosophie ist, Sachverhalte zu beschreiben... Heidegger gibt in *Sein und Zeit* einen Hinweis auf die Art und Weise seines philosophischen Vorgehens, wenn er alle zentralen Begriffe als *formalanzeigend* bezeichnet... Es ist unsere Absicht, den Status der Formalanzeige anhand dieser Arbeiten zu erläutern... Hier stoßen wir auf die wesentliche Doppelstruktur, die Heideggers formale Anzeige kennzeichnet. Diese ist nämlich in erster Instanz *abwehrend*, und zwar im Hinblick auf den unentrinnbaren Druck des Verfallenseins. Heidegger spricht von einem „Abstoß vom versuchten und naheliegenden einstellungsmäßigen Abfall” (GA 61, p. 32). Dieser Abstoß kann aber nur *innerhalb* des Abfalls stattfinden (GA 63, p. 17). Die formale Anzeige ist abwehrend, aber in dieser Abwehr zeigt sie zugleich ihr anderes Gesicht. Sie ist anzeigend, hinweisend – nicht auf eine neue Philosophie oder eine neue Erkenntnis der Dinge, sondern auf eine mögliche andere Richtung (GA 61, p. 33), in der das Verstehen Direktion nehmen kann. Diese Richtung geht nicht auf ein Ziel, sie erfüllt sich in und als Bewegung, als das Einhalten eines Weges, als ein „Wie des Sichverhaltens” (GA 61, p. 50).”

is semantisch van aard. Het toont iets van de open ruimte waar doorheen wij ons tot de dingen verhouden, een open ruimte die uit woorden bestaat, een geheel van betekenissen dat ons en de dingen altijd al omgeeft. Deze hypothese wordt vervolgens wordt getoetst.⁷⁰ Zij wordt getoetst aan de gedachten van Heidegger omtrent *alêtheia* en daarmee samenhangende woorden als *Richtigheit*, *Wahrheit*, *Unverborgenheit* en *Lichtung*. Deze woorden geven blijk van het semantische geheel waartoe zij behoren. Tegelijkertijd benoemen zij dit blijk geven zelf. De toetsing vindt plaats op de wijze van een confrontatie van Heidegger met Plato en Carnap. In de confrontatie blijkt in hoeverre Heideggers gedachten houdbaar zijn. Tegelijkertijd kan het over en weer een ruimte openen om de vraag op te werpen naar *onze* plaats in de cybernetica.

We hebben gezegd: het woord “cybernetica” duidt op de *Begegnisart* van mensen en dingen in de huidige tijd. Het denken van Heidegger is een wijze om bij daarbij na te denken. Heidegger werpt steeds de vraag op naar de *toegang*, vanuit de ervaring van de *ontoegankelijkheid* van het geheel van de cybernetica. Dit proefschrift bevat geen systematische uitleg Heidegger, Plato of Carnap, noch een historische contextualisering van deze denkers en hun eventuele verbanden. Het onderscheid tussen een systematische en een historische benadering stamt zelf uit de filosofie. Beide benaderingen hebben hun toegang al als iets vanzelfsprekends meegenomen. Teksten van Heidegger worden in dit proefschrift behandeld met het oog op de toegangsvraag. Plato en Carnap worden besproken met het oog op hun relevantie voor de vraag naar de *Begegnisart*.

Wat is nu mijn toegang tot Heidegger? Een korte overweging kan duidelijk maken wat de status is van de hypothetico-deductieve methode in dit proefschrift versus de systematische en historisch benaderingen. We doen nu een stap terug en vragen: wat is systematische filosofie? Wat historische? Waarin berust dit onderscheid?

De systematische benadering

In de systematische benadering worden de gedachten van de behandelde denker opgevat als *systeem*.⁷¹ Het systeem is een samenstel van uitspraken. Uitspraken zijn zelf ook een stellen. In een uitspraak wordt immers iets naar voren gebracht, oftewel voorgesteld. Daarom worden uitspraken in de filosofie van oudsher proposities genoemd.⁷² De propositie brengt iets als

⁷⁰ Het woord “deductief” duidt erop dat uit de hoofdhypothese consequenties worden afgeleid (gededuceerd) die eveneens worden getoetst. Welke consequenties dit zijn is hierboven geschetst. Denk hier vooral aan het formeel-aanwijzende karakter van de filosofische inbegrippen.

⁷¹ Dit woord stamt van het Griekse *sun-*, samen, en *histêmi*, doen staan, opzetten, stellen.

⁷² Het woord “propositie” is afgeleid van het Latijnse *pro-*, voor, en *ponere*, stellen, en betekent dus voorstel.

staand naar voren. Toch is zij geen vaststelling, maar een voorstel. Zij beweert dat iets zo is. Zij maakt aanspraak op waarheid. Of het ook zo is, moet worden getoetst. Een onweerlegbare propositie is loos. De systematische benadering bestaat zelf uit beweringen die vervolgens worden getoetst. Benadering en benaderde zijn van hetzelfde laken een pak.

Het uiten van toetsbare proposities over een onderwerp spreekt binnen de wetenschappen vanzelf. Gaat het ook zo in de filosofie? Of wordt deze nu naar wetenschappelijke maatstaven gemeten? De systematische benadering is aan deze vraag altijd al voorbijgegaan.

De historische benadering

De historische benadering bespreekt eveneens propositioneel het als geheel van proposities opgevatte werk van deze of gene filosoof. In deze benadering vindt echter een opschorting plaats. Er wordt afgezien van de aanspraak op waarheid van de filosofische proposities. Er wordt alleen nog vastgesteld wat de denker heeft gedacht. Het betekenisgehalte van de filosofische uitspraken wordt losgemaakt van de waarheidsaanspraak ervan. Het onderscheid tussen de systematische en historische benadering berust derhalve op het filosofische onderscheid tussen waarheid en betekenis. Gaan we ons nu met een ondoordacht en aan de filosofie ontleend onderscheid tot de filosofie wenden?⁷³

De historische benadering gaat altijd al voorbij aan het onderscheid tussen waarheid en betekenis, omdat ze ervan uitgaat. Zij is blind voor de opschorting waaruit zij voortkomt.⁷⁴ Ook hier geldt: wat wordt opgeschort is de vraag naar de maatstaf voor het filosofisch spreken. Dankzij deze opschorting bevinden de uitspraken van alle denkers zich in één gelijkmatige vergelijkbaarheid. Het is daardoor altijd mogelijk binnen de uniforme tijd (de chronologie) verschillen en overeenkomsten van denkers, hun beïnvloeding en gesitueerdheid in een context, vast te stellen.⁷⁵

Een confrontatie tussen Heidegger en Plato of Carnap kan daarom nooit een vergelijking zijn.

⁷³ Nee, dit onderscheid wordt uitgebreid in Hoofdstuk 2 besproken.

⁷⁴ Zij is dus dubbel blind. Zij is blind voor de opschorting ten opzichte van de systematische benadering, waaraan ze dankzij die opschorting is gebonden. De systematische benadering is blind voor de vraag naar de maatstaf voor filosofisch spreken.

⁷⁵ Hoe staat het dan met een schijnbaar chronologische verwijzing als “vroeger sprak Heidegger van ‘filosofie’, later laat hij dit woord vallen” zoals we die hierboven zijn tegengekomen? De verwijzing veronderstelt geen uniforme tijd waarbinnen Heideggers wisselingen van standpunten met elkaar vergeleken kunnen worden. Het gaat hier om iets heel anders: wat noopt Heidegger een woord te laten vallen? Dit roept de vraag op naar de status van toetsing binnen de filosofie. Dit punt komt in Hoofdstuk 2 aan de orde.

Stellen

Vanzelfsprekend is: de gang van voorstellen naar vaststellen, en dus het propositionele spreken over een onderwerp. Het vanzelfsprekende is het *stellen*. Stellen brengt de propositie iets naar voren. De propositie kent een “als”-structuur, zij toont iets *als* iets.⁷⁶ Het “als” is de articulatie van een eenheid. De propositie vormt deze eenheid door haar samen te stellen. Dit is eenheid van het subject als het ondergestelde en het predikaat als het voor- of vastgestelde. Let wel, het samenstellen is geen bewerkstelligen van de eenheid. Die was er immers al: het ding was al zus of zo, maar nu wordt naar voren gebracht. De propositie is daarom een denkconstructie, zoals we die ook uit de wiskunde kennen.⁷⁷

De propositie is constructiearbeid. Zij bevat dus iets wat geen denken is, maar een handeling. Het voorstellen *bewerkt* de door haar naar voren gehaalde werkelijkheid. Is dit wat de taal is – arbeid? Het bewerken van de beschikbaarheid, berekenbaarheid, beheersbaarheid, kortom presentie, van de dingen? Een middel om het presente zo helder mogelijk te presenteren? Een instrument dat rechtstreeks toegang biedt tot de dingen? Is dat wat taal is? In ieder geval zijn er andere manieren waarop taal iets kan laten zien. Denk aan de *toon* van de taal, aan klank, melodie en ritme. Het voorstellen ziet van dit alles af. Heidegger niet. Hij denkt dat het voorstellen weliswaar allerlei thema's bespreekt, maar dat daarin nog iets medethematisch meeklinkt. Namelijk de semantische ruimte die het voorstellen omgeeft.

Het is niet fout om Heidegger systematisch of historisch te benaderen. Het is wel scheef. Wij leggen hem dan onze maatstaf op, die van het voorstellen. Maar onze maatstaf is niet die van Heidegger. Hij vraagt juist naar de zin van onze maatstaf, i.e. de semantiek ervan. In de voorstellende benadering is bij voorbaat uitgesloten dat Heidegger maatgevend voor ons zou kunnen zijn, namelijk doordat hij ons *aanspreekt* op precies dit punt: onze neiging over alles rechtstreeks te spreken. Deze benadering is tegelijkertijd aanmatigend en onmatig: zij legt een vanzelfsprekende maat aan en zij kan geen maat houden; kent haar eigen maat niet. Als zodanig is zij gewelddadig: zij wil het naar voren gebrachte begrijpen en beheersen.

De verhouding tussen subject en object

In het stellen is altijd al de gedachte aangenomen dat er iemand (subject) is die iets (object) stelt. Is het filosofische spreken een stellen van deze aard? Nee, want het gaat er niet om wat een denker stelt, maar om wat er in zijn denken gebeurt. Hij beantwoordt namelijk aan een

⁷⁶ Dit wordt in Hoofdstuk 1 uitgebreid behandeld.

⁷⁷ Voor de *Architektonik* van de propositie, zie M. Heidegger, *Die Zeit des Weltbildes* (1938, opgenomen in GA 5) 93.

aanspraak die in zijn woorden van zichzelf blijk geeft. Deze aanspraak is de semantische ruimte waarbinnen er kan worden gedacht.

Filosofische uitspraken lijken misschien proposities, maar zijn het niet. Heidegger gaat niet op een object af, maar vraagt terug naar de verhouding tussen subject en object. In het “onderwerp” van zijn “uitspraak” heeft hij het “over” iets dat al in zijn spreken plaats vindt. Dit “iets” is geen object, ligt niet tegenover een subject. Het is iets dat al in elke uitspraak is meegenomen. Het is de zin ervan: het semantisch geheel dat elke uitspraak tekent nog voordat iemand iets over iets zegt. De zin van de filosofische uitspraak is daarom niet wat er wordt gezegd, maar het geheel waaraan het zeggen beantwoordt. Filosofisch spreken betreft de grond waaruit elke uitspraak uit voortkomt. Wij waren altijd al op deze grond, maar tegelijkertijd waren we er niet bij. Filosofie is dus een “bijbrengen”, een brengen naar een gebied waar we al wel en niet waren.

Historische en systematische benaderingen van filosofie zijn filosofisch niet zinvol – behalve voorzover zij ervan blijk geven getekend te zijn. Hier ligt daarom de zin van dit proefschrift: is in de hypothetico-deductieve methode iets te horen van de aanspraak die het spreken in het tijdperk van de cybernetica tekent?

Toegang

De systematische en historische benaderingen én hun onderwerp worden beheerst door het woord “stellen”. Het stellen is een ondoordachte handelwijze, waarin taal de constructiearbeid van de objectivering is. Het stellen is een willen. Het wil zekerstellen en zo helderheid en onderscheidenheid. Het wil niet: verwarring, vertroebeling, veranderlijkheid. Het stellen verdonkeremaant dat het een willen is. Het verdonkeremaant dat het tegen ondoorzichtigheid is. Het verdonkeremaant daarom zichzelf. Het is namelijk zelf troebel. Het woord “stellen” is immers zelf niet gesteld, maar gaat elk spreken en denken al aan voordat er iets is gezegd of gedacht.

Heidegger verdrijft dit donker niet door het met het heldere licht van de propositie te beschijnen. Hij blijft er juist bij. De aanstoot voor het denken van Heidegger is de *ontoegankelijkheid* voor het denken van wat traditioneel “zijn” heet. Elk denken bij de verhouding tussen “zijn” en denken is er alweer door omgeven. Op de verhouding zelf kan geen zich worden gekregen. Die is onooglijk. Het denken is al omgeven. Het is van de hem omgevende betrekking uitgesloten.

Wat van oudsher “zijn” en “denken” heet - dat valt in het tijdperk van de cybernetica samen. Wanneer mensen en hun omgeving zijn opgenomen in hetzelfde informatieve

terugkoppelen, dan is elk wezenlijk verschil tussen beide weggevallen. Subject en object vallen samen voorzover beide berusten in een stellen. Dit stellen is zelf de gladde doorgankelijkheid tussen mens en ding. Het probleem van de metafysica – het probleem van de doorlaatbaarheid: hoe komt het denken bij het zijn – is dan verdwenen. Er is dus *geen probleem van de toegang*.⁷⁸ Heidegger werpt echter de vraag op: binnen welk bereik geschiedt dit samenvallen?

Voor de vereniging van subject en object is echter al iets gebeurd. *Dat* de mens als subject verschijnt, en *dat* het ding als object verschijnt, mag dan wel vanzelf spreken, maar is toch iets dat is omgeven en verdonkeremaand. Wat is verdonkeremaand? Dat “zijn” en “denken” hetzelfde zijn. Daarom biedt het tijdperk van de cybernetica de gelegenheid om de verhouding van hetzelfde zijn van “zijn” en “denken” vanuit zichzelf, en dus niet vanuit een van haar leden, te ervaren.

Wanneer duidelijk wordt dat “zijn” en “denken” hetzelfde zijn, dan is hun wederzijdse doorlaatbaarheid doorbroken. Daarom is hun verhouding (van hetzelfde zijn) zelf niet weer toegankelijk voor het denken. Het denken is altijd omschaduwd door de verhouding tussen zijn en denken. Elk denken is dus al onderbroken door zijn schaduw.⁷⁹ Heidegger verheelt deze breuk niet. Hij blijft bij de beschaduwing van de helderheid.

Discrepantie

Ook de hypothetico-deductieve methode van dit proefschrift hoort thuis in de propositionele manier van spreken, dus in het voorstellen. Heideggers denken is niet voorstellend, maar vraagt terug naar het open bereik waarbinnen dingen en mensen elkaar tegenkomen. Dit proefschrift bespreekt propositioneel het denken van Heidegger dat zelf niet aan de stellende uitspraak is gebonden. Diens denken is een stap terug naar het *bereik* van al het *begegnen* (de *Gegend*). Dit bereik is semantisch. De verhouding tussen subject en object bestaat uit woorden. Woorden als “stellen” dragen de propositie. Zeker, *wij* mensen uiten proposities. Daarin zijn wij echter al aangesproken door iets dat *niet van ons* is, namelijk door het woord. Het woord *tekent* al ons spreken. In de zin kan het menselijk denken en spreken een antwoord worden genoemd op het woord. Dit woord geeft Heidegger te denken. Heidegger ziet: het stellen is beschaduwd. Het is arbeid, het is wil, en het is zelf niet gesteld maar aangesproken.

⁷⁸ Th.C.W. Oudemans, *Ernüchterung des Denkens oder der Abschied der Onto-theologie* (Berlijn 1998, voortaan Oudemans 1998) 10: “Natur und Mensch sind als Subjektivität (die Herrschaft der Seinsweise des *sub-jectums*, der gegenseitigen Begründung von Subjekt und Objekt, als Offenheit, die den Menschen und das Seiende umfaßt), dasselbe. Es gibt kein Problem der Durchlässigkeit.”

⁷⁹ Cf. M. Heidegger, *Bremer und Freiburger Vorträge* (Frankfurt a.M. 1994 = GA 79) 137.

Hierop spreekt Heidegger ons aan. *Maar wij kunnen het ons niet aantrekken*. Wat Heidegger zegt slaat niet terug op onszelf. Wij blijven gebonden aan het stellen, aan de hypothetico-deductieve methode, aan het spreken over een onderwerp, aan de wetenschappelijke toetsing, aan de vanzelfsprekendheden omtrent wie wij zijn en wat denken is. De inkapseling van het subject-zijn wordt niet doorbroken.

Dit proefschrift blijft gebonden aan het stellen. Het is hypothetico-deductief. De hypothese die ter toetsing wordt voorgelegd is echter dat Heidegger *semantisch* spreekt. De vraag is daarom steeds: in hoeverre geeft de semantische ruimte van zich blijk in de naar voren gebrachte woorden? Steeds zal ik – zoals nu – een stap terug doen en niet het onderwerp “Heidegger” bespreken, maar me omdraaien naar de *verhouding* tussen mij en mijn onderwerp, de toegang van woorden.

De maatstaf van het denken is niet ontleend aan het voorstellen, maar aan de vraag of het lukt de inkapseling te doorbreken en naar het open bereik verplaatst te worden. Maar ook in de hypothetico-deductieve methode kan de tekening of beantwoording ervan worden opgemerkt. In deze zin zou dit proefschrift een aanwijzing kunnen behelzen naar onze eigen plaats: de plaats waar wij nog ingekapseld zijn en dus niet denken.

Hier ligt de dubbelzinnigheid van dit proefschrift. We zien: het denken van Heidegger is geen geheel van filosofische proposities. Toch kunnen we ons niet laten aanspreken door dit inzicht. Wij blijven propositioneel. Wij zijn schizofreen: wij spreken propositioneel over Heideggers niet-propositionele denken. Kan deze schizofrenie worden ervaren? Kan deze ervaring tot een aanwijzing en aanstoot voor *ons* denken worden? Met het oog op deze vragen is hierboven gezegd dat de zin van dit proefschrift ligt in de vraag of in het over en weer tussen Heideggers gedachten en het voor-metafysische bij Plato en het cybernetische bij Carnap de mogelijkheid ligt om na te denken over onze plaats in het tijdperk van de cybernetica.

7. Principium distinctionis

Het eerste hoofdstuk van dit proefschrift behandelt Heideggers onderscheid tussen waarheid en correctheid (paragraaf 1). Correctheid gaat terug op de Grieken, en dit leidt tot het onderscheid tussen correctheid en *alêtheia* in de zin van onverborgenheid (paragraaf 2). De opkomst van de correctheid wordt gelokaliseerd bij Plato (paragraaf 3).

Het tweede hoofdstuk opent met de aan Plato ontleende mogelijkheid van een niet aan de propositie gebonden waarheid, de waarheid van de naam (paragraaf 1). Deze mogelijkheid

wordt vervolgens getoetst aan de teloorgang van de filosofie (paragraaf 2) en de betekenis van waarheid in de cybernetica, namelijk *fitness* (paragraaf 3).

Het derde hoofdstuk gaat in op Heideggers gedachten over het tekenkarakter van de techniek (paragraaf 1), het privatieve karakter van het teken (paragraaf 2) en de methodische relevantie van Griekse woorden zoals *alêtheia* (paragraaf 3).

Deze indeling wordt ingegeven door de gedachte dat we eerst moeten weten waar we het over hebben voordat we het gaan toetsen. Het eerste hoofdstuk bevat een uitleg van Heideggers gedachten omtrent waarheid en is het langst van de drie. Het tweede hoofdstuk bevat een beknopte toetsing van die gedachten, eerst aan Plato, vervolgens aan de cybernetica. Het derde hoofdstuk bevat Heideggers antwoord op die toetsing (de gedachte aan de privatieve waarheid), in samenhang met de methodische aanwijzingen die Plato geeft (de gedachte aan de semantische waarheid). In de conclusie ten slotte wordt het geheel nog eens samengevat en wordt opnieuw bekeken welke mogelijkheden de combinatie van privatie en tonen, oftewel de privatieve semantiek, biedt om tot een omgrenzing van de onbegrensde techniek te komen.

HOOFDSTUK 1. WAARHEID EN *ADAEQUATIO*

Inleiding

Dit hoofdstuk behandelt Heideggers onderscheid tussen waarheid en correctheid. Heidegger denkt dat de correctheid van een propositie berust in een open ruimte die toelaat dat uitspraak en stand van zaken bij elkaar komen, doch die zelf niet in de correctheid naar voren komt. Aan de hand van de *logos apophantikos* wordt deze gedachte nader besproken (paragraaf 1). Heidegger denkt voorts in het woord *alêtheia* een aanwijzing te kunnen vinden naar de openheid. Zijn *geschichtliche Besinnung* op *alêtheia* wordt vervolgens behandeld (paragraaf 2). Aan de hand van Plato's grotgelijkenis wordt Heideggers gedachte besproken dat *alêtheia* al bij geboorte is vernietigd door correctheid (paragraaf 3). Tot slot wordt ingegaan op de methodische relevantie van de bezinning op *logos apophantikos* en *Geschichte*.

Paragraaf 1. Waarheid en correctheid bij Heidegger

Sectie 1. Inleiding

Heidegger denkt dat waarheid of openheid de grond is waarop correctheid rust. Wat houdt dat in?

Sectie 2: *Offenheit* heerst in *Richtigkeit*

Waaruit bestaat het verschil tussen waarheid en correctheid bij Heidegger? In de eerste hoofdstukken van *Grundfragen der Philosophie* – een college uit 1937/38 dat bijna vijftig jaar later is gepubliceerd in de *Gesamtausgabe*¹ – valt Heidegger met de deur in huis. Het traditionele waarheidsbegrip kent een schaduwkant; het herbergt iets waarnaar nooit is gevraagd.² Het traditionele waarheidsbegrip houdt in dat waarheid wordt begrepen als de correctheid [*Richtigkeit*] van de propositie.³ Als we met Heidegger uitgaan van een propositie met subject-predikaat structuur die een bewering doet over een stand van zaken, dan betekent dit het volgende. De propositie *richt* zich naar de stand van zaken waarover ze iets zegt. De propositie heeft een *richting*, en als zij erin slaagt deze vast te houden, dan is zij *richtig*.⁴ Er loopt dus een rechte lijn tussen de kennis en het gekende wanneer de propositie dit laatste – met een even traditioneel woord “zijnde” genoemd – voor-stelt, oftewel weergeeft als dat wat het is.⁵

Het voorstellen moet zich aanpassen aan het desbetreffende zijnde, *als* voor-stellen moet het namelijk datgene wat ons tegemoet komt voor ons neer-stellen en neergezet hebben. Het voor-stellen (d.w.z. het denken) *richt* zich naar het zijnde, om het in de propositie zo te laten verschijnen als het is.⁶

¹ M. Heidegger, *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte “Probleme” der “Logik”* (Frankfurt a.M. 1992² = GA 45). Voor een analyse van GA 45 verwijs ik naar S. Ziegler, *Heidegger, Hölderlin und die Aletheia: Martin Heideggers Geschichtsdenken in seinen Vorlesungen 1934/35 bis 1944* (Berlijn 1991), 107-159 en W. Patt, *Formen des Antiplatonismus* (Frankfurt a.M. 1997) (ook voor de hieronder te behandelen GA 34).

² GA 45.12: “Gleichwohl können wir uns bereits durch eine einfache Besinnung auf die herkömmliche Auffassung der Wahrheit davon überzeugen, daß hier etwas Fragwürdiges vorliegt und ungefragt geblieben ist.”

³ GA 45.8: “Die *Richtigkeit* der Aussage – das bedeutet uns und von alters her die *Wahrheit*.”

⁴ GA 45.8: “Die Aussage sagt über das Seiende aus, was es *ist* und wie es *ist*. So sagend ist die Aussage *auf* das Seiende *gerichtet*, und wenn die Aussage sich im Sagen *nach* dem Seienden *richtet* und ihr Gesagtes diese Richtung innehält und aus ihr her das Seiende vor-stellt, ist die Aussage *richtig*.”

⁵ Propositione komt van het Latijnse *pro-ponere*, voorstellen.

⁶ GA 45.15: “[D]as Vor-stellen muß sich an das jeweilige Seiende angleichen, nämlich *als* Vor-stellen muß es das Begegnende vor uns hin-stellen und hingestellt haben. Das Vor-stellen (d.h. das Denken) *richtet* sich nach dem Seienden, um es in der Aussage so erscheinen zu lassen, wie es ist.”

Heidegger denkt nu dat de correctheid berust in iets anders, iets dat zich tot nog toe aan het denken heeft onttrokken, te weten de zogenaamde *openheid*. De propositie kan zich namelijk alleen naar een stand van zaken richten als deze van te voren al *toegankelijk* is. Heidegger spreekt niet voor niets van “datgene wat ons tegemoet komt”: de dingen doen zich altijd al op de een of andere wijze aan ons voor. Dit toegankelijk zijn van de dingen om ons heen duidt Heidegger aan met het woord *Offenheit*. Hij verduidelijkt dit met een voorbeeld: de propositie “de steen is hard”. De propositie kan zich alleen tot de harde steen richten als deze zich al als harde steen heeft voorgedaan. Deze moet dus toegankelijk of “open” zijn.

Wanneer ons voorstellen en uiten van proposities - b.v. in de propositie “de steen is hard” - zich *naar* het object moet richten, dan moet dit zijnde - de steen zelf - toch van tevoren toegankelijk zijn om zich *voor* het zich *ernaar* richten te kunnen vertonen als maatgevend open. Kortom: het zijnde, in dit geval het ding, moet openliggen.⁷

De openheid is een ruimte *tussen* het voorstellen en het voorgestelde.⁸ Het voorstellen gaat door deze ruimte heen wanneer het zich tot het voorgestelde richt. Omgekeerd komt al het kenbare door deze ruimte aan het voorstellen tegemoet. De openheid is derhalve een open ruimte waarbinnen correctheid – en evenzo de incorrectheid – kan opkomen.

[De] openheid heerst veeleer als de ene en eenheid vormende, waarbinnen, als zijn speelruimte, al het zich-richten-naar... en elke correctheid *en* incorrectheid in het spel komt...⁹

De aanwijzing naar zoiets als openheid verbreekt de vanzelfsprekendheid van het overgeleverde waarheidsbegrip. De openheid is in feite deze vanzelfsprekendheid zelf. De

⁷ GA 45.19: „Wenn unser Vorstellen und Aussagen - z.B. im Satz ‚der Stein ist hart‘ - sich *nach* dem Gegenstand richten soll, dann muß doch dieses Seiende - der Stein selbst - zuvor zugänglich sein, um sich *für* das Sichrichten *nach* ihm als maßgebend offen darbieten zu können. Kurz: das *Seiende*, in diesem Fall das Ding, muß offenliegen.”

⁸ GA 45.19: “[Offenheit] des Bereiches zwischen dem Ding und dem Menschen...”

⁹ GA 45.19-20: “Diese vierfache Offenheit waltet vielmehr als die *Eine* und Einheitliche, worin als seinem Spielraum alles Sichrichten nach... und jede Richtigkeit *und* Unrichtigkeit ins Spiel kommt und im Spiel sich hält.“ De geleedheid of viervoudigheid van de openheid bestaat uit het volgende. De steen uit het voorbeeld moet *offenliegen*, dus toegankelijk zijn. Evenzo moet degene die de propositie uit *offenstehen*, dus toegankelijk zijn voor de steen die hem verschijnt reeds voordat de propositie is geuit. Ook moeten mensen voor elkaar *offensein*, anders konden zij zich bij het horen van een propositie over een stand van zaken niet tot die stand van zaken richten. Het belangrijkste is echter het *Offenliegen* van het *Bereich* waarbinnen de propositie zich richt tot een stand van zaken, en waarbinnen deze stand van zaken verschijnt (GA 45.19). Heidegger benadrukt echter dat het niet om *vier* openheden gaat maar om *één*. De openheid is één in het toelaten van het zijnde in diens zo- en zo-zijn, van het menselijke denken (voorstellen) en van de verhouding daartussen.

openheid is namelijk niet open dankzij de correctheid, is geen gevolg ervan. Zij is evenmin de oorzaak ervan, een mogelijkhedenvoorwaarde: iets zonder welke iets anders niet zou kunnen gebeuren. Weliswaar noemt Heidegger de openheid de “grond” van de correctheid. Dit woord heeft hier echter niet de traditionele filosofische en wetenschappelijke betekenis van fundament, maar van *bodem*.¹⁰ De bodem laat de correctheid toe, zonder iets met deze te maken hebben, zoals ook de aarde is afgekeerd van de wortels van een plant: deze groeien in en voeden zich met de aarde, maar toch blijft deze bij zichzelf.

Desalniettemin is de openheid in al het correcte aan te wijzen. Deze “heerst” “in de correctheid”.¹¹ Heidegger spreekt van “heersen” omdat de openheid het zogeheten zijnde en de manier waarop het is (diens “zijn”) toelaat. Deze heerst *binnen* de correctheid, dus niet erbuiten. Het is niet mogelijk zich buiten de correctheid te begeven en van daaruit de openheid te bespreken. Dit geldt uiteraard ook voor Heideggers eigen manier van spreken. Hiermee is ook meteen elke gedachte aan een alternatief voor de correctheid de pas afgesneden. De openheid is dus het element waarin de correctheid zich altijd al beweegt, kortom de vanzelfsprekendheid ervan. In al het correcte is de openheid al stilzwijgend meegenomen: zij is altijd al “als het reeds heersende aangenomen”.¹²

Richtigheit

Heidegger verbindt het woord *Richtigheit* met “richten” en “richting”. Ook het Nederlandse “correctheid” kent etymologisch deze band.¹³ Wij gebruiken het woord “correct” gewoonlijk synoniem met “waar”.¹⁴ Wij noemen een propositie “waar” als zij strookt met de stand van zaken waarover ze iets beweert. Heidegger spreekt echter niet van “overeenkomst” [*Übereinstimmung*] maar van “correctheid” [*Richtigheit*]. Wat is het verschil en wat hebben deze twee woorden met elkaar te maken? Heidegger zegt in *Vom Wesen der Wahrheit*:¹⁵

¹⁰ GA 45.20: “Die Offenheit ist der Grund und Boden und Spielraum aller Richtigkeit.”

¹¹ GA 45.20: “Diese vielfach einige Offenheit waltet *in* der Richtigkeit.”

¹² GA 45.20: “Die Offenheit wird durch die Richtigkeit des Vorstellens nicht erst erzeugt, sondern umgekehrt nur immer *als das schon Waltende übernommen*.” Voor acceptatie zie Hoofdstuk 2, paragraaf 3.

¹³ “Correctheid” komt van “correct”, dat afstamt van het Latijnse *correctum*, het voltooid deelwoord van *corrigere*, recht maken, samengesteld uit *com*, samen, en *rigere*, richten, sturen. “Richten” en “richting” zijn afgeleid van “recht”, niet gebogen, gestrekt, en zijn verwant met het Latijnse *rectus* en *rigere*. (Recht als gerechtigheid is een substantivering van het eerst genoemde “recht”.) P.A.F. van Veen, N. van der Sijs eds., *Van Dale Etymologisch Woordenboek* (Utrecht, Antwerpen 1997) s.v. ‘correct’, ‘corrigeren’ en ‘recht’.

¹⁴ E. Tugendhat, U. Wolf, *Logisch-semantische Propädeutik* (Stuttgart 1983), 217: “Der Kernbereich der vorphilosophischen Verwendung des Wortes ‘wahr’ bezieht sich zweifellos auf Aussagen.”

¹⁵ M. Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit* (1930), opgenomen in M. Heidegger, *Wegmarken* (Frankfurt a.M. 1996² = GA 9). Voor een uitvoerige uitleg van *Vom Wesen der Wahrheit* verwijs ik naar F.-W. von Herrmann, *Wahrheit, Freiheit, Geschichte* (Frankfurt a.M. 2002)

Een uitspraak is waar wanneer dat wat zij bedoelt en zegt overeenkomt met de zaak waarover zij iets zegt.¹⁶

Dit traditionele waarheidsbegrip is maatgevend verwoord in de scholastieke bepaling van de waarheid van menselijk kennen als *adaequatio rerum et intellectus*, overeenstemming of gelijkenis van de dingen met het intellect.¹⁷

Heidegger werpt dan de vraag op wat de overeenstemming van de uitspraak met een stand van zaken is en hoe ze mogelijk is. Hij antwoordt: een uitspraak kan alleen overeenstemmen met de werkelijkheid (of niet) wanneer hij de zaak “*voor-stelt*”.¹⁸ Wat betekent dat?¹⁹ Met *voorstelling* wordt gewoonlijk het Latijnse *repraesentatio* vertaald, waarmee in de Cartesiaanse filosofie de gedachte van het subject (*res cogitans*, het wezen van de mens) aan het object (*res extensa*, het ding in zijn wezen) wordt aangeduid. *Repraesentatio* is de vertaling van het Griekse *noêma*: het vernemen van hoe het is. Aristoteles noemt in het begin van *De Interpretatione* het *pathêma* van de ziel ook *noêma*.²⁰ “Voorstelling” in de filosofie betekent: de gedachte – inclusief de gedachte die vervat is in de propositie. Daaraan dankt de propositie haar naam – *proponere* betekent “voorstellen”.²¹

Heeft *vor-stellen* bij Heidegger deze filosofische zin? En wat heeft het streepje te betekenen? Heidegger zegt:

De voorstellende uitspraak zegt het door haar gezegde zó van het voorgestelde ding *zoals* het als dit ding is.²²

¹⁶ GA 9.179: “Eine Aussage ist wahr, wenn das, was sie meint und sagt, übereinstimmt mit der Sache, worüber sie aussagt.”

¹⁷ Deze bepaling stamt van Albertus Magnus, *Summa theologiae* 6, 25, 2, in: D. Siedler ed., *Alberti Magni Opera Omnia* deel 34.1 = *Summa theologia* (Aschendorff 1978). Ze mag niet worden verward met die van Thomas van Aquino, *Quaestiones Disputatae de Veritate Qu. I, art. 1*, in: Fratres Praedicatorum eds., *Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia* deel 22.1 (Rome 1970): waarheid is *adaequatio intellectus et rei*. Dit is weliswaar de bepaling waaraan Heidegger zelf refereert (zie bijvoorbeeld SZ 214) maar, zoals Heidegger zelf ook uitlegt (GA 9.180), ze bevat een grammaticale dubbelzinnigheid: het Latijn kan zowel betekenen: overeenstemming van het intellect met de zaak, als overeenstemming van de zaak met het intellect. “Intellect” betekent dan steeds iets anders: in het eerste geval het menselijk intellect, in het tweede geval het goddelijk intellect. De dingen zijn waar wanneer zij overeenstemmen met de ideeën van wat de dingen moeten zijn in de goddelijke intellect. Omdat het woord “waar” bij ons gewoonlijk deze betekenis niet heeft, is hierboven naar Albertus’ bepaling verwezen, die het menselijke intellect, en dus de propositie, betreft.

¹⁸ GA 9.183: “Die Aussage über das Geldstück bezieht ‘sich’ aber auf dieses Ding, indem sie es vor-stellt...”

¹⁹ Zie voor het voorstellen ook het eerder genoemde *Die Zeit des Weltbildes* en M. Heidegger, *Besinnung* (Frankfurt a.M. 1997 = GA 66).

²⁰ Aristoteles, *De Interpretatione* 16a10.

²¹ Een uitspraak hoeft niet hardop te worden uitgesproken, maar kan ook alleen gedacht worden.

²² GA 9.184: “Die vorstellende Aussage sagt ihr Gesagtes so vom vorgestellten Ding, *wie* es als dieses ist.”

Het voorstellen heeft het karakter van een “zó-als”. Hoe is dit voorstellen mogelijk? Heidegger antwoordt: dat is alleen mogelijk wanneer het zijnde zich van zijn kant al heeft voorgesteld. Het zijnde stelt zich zelf voor zó zoals het is: wat het is en hoe het is. Datgene waarover de uitspraak gaat moet al toegankelijk zijn, moet al bloot liggen. Heidegger zegt: het besprokene moet al “openbaar” zijn, en spreekt dienovereenkomstig van *das Offenbare*, wat in de metafysica het “zijnde” zou zijn genoemd.²³ Het voorstellen is mogelijk omdat het zijnde al voorstelbaar is. Het voorstelbare is toegankelijk voor het voorstellen, is openbaar. Het voorstellen is volgens Heidegger aangewezen op deze “openbaarheid” en bevindt zich er zelf in.

Voor-stellen duidt hier op de wijze van “tegemoet-laten-komen” van het ding.²⁴ De uitspraak *stelt* het ding, i.e. laat het staan. Hij stelt het ding *voor*, i.e. tegenover zich, zó dat het ding hem tegemoet komt, hem verschijnt, voor hem toegankelijk is en zo besproken kan worden. De uitspraak van zijn kant bespreekt het ding, gaat er naar toe en komt het tegemoet. Het ding is *offenbar*: het komt tegemoet, gaat door een “open tegemoet” heen, zoals Heidegger dat noemt, waarin ook de uitspraak staat en op het ding afgaat.²⁵ *Vorstellung* betekent bij Heidegger: tegemoetkoming, een ten overstaan van elkaar komen van uitspraak en ding.

Voorstellen betekent dan: iets zodanig voor het subject laten staan dat het als object tegemoet treedt. Het object is het voorgestelde. Het “staat” in de zin dat het *zelfstandig* is (en niet op iets anders berust, zoals bijvoorbeeld een eigenschap) en *bestendig* is (duurzaam en onveranderlijk). Aldus staand treedt het object het subject tegemoet.²⁶ Dit “tegemoet”, oftewel de open ruimte, is niet open *door* het voorstellen, maar wel *voor* het voorstellen. Het is het *bereik* van de voorstellende betrekking tussen subject en object.²⁷ Nauwkeuriger: het is deze betrekking zelf, omdat de toegankelijkheid geen vacuüm is waarbinnen subject en object op elkaar betrokken zijn; hun betrekking *is* de wijze waarop zij voor elkaar toegankelijk zijn.

²³ GA 9.184: “Das so und im strengen Sinne allein Offenbare wird frühzeitig im abendländischen Denken als ‘das Anwesende’ erfahren und seit langem ‘das Seiende’ genannt.”

²⁴ GA 9.184: “Vor-stellen bedeutet hier... das Entgegenstehenlassen des Dinges...”

²⁵ GA 9.184: “Das Entgegenstehende muß als das so Gestellte ein offenes Entgegen durchmessen... Die Beziehung des vorstellenden Aussagens auf das Ding ist... ein Verhalten... Alles Verhalten aber hat seine Auszeichnung darin, daß es, im Offenen stehend, je an ein Offenbares *als ein solches* sich hält.”

²⁶ GA 9.184: “Das Entgegenstehende muß als das so Gestellte ein offenes Entgegen durchmessen und dabei doch in sich als das Ding stehen bleiben und als ein Ständiges sich zeigen.”

²⁷ GA 9.184: “Dieses Erscheinen des Dinges im Durchmessen eines Entgegen vollzieht sich innerhalb eines Offenen, dessen Offenheit vom Vorstellen nicht erst geschaffen, sondern je nur als Bezugsbereich bezogen und übernommen wird.”

Overeenstemming berust in het voorstellen, dus in de verhouding tussen subject en object.²⁸ Voorstellen is volgens Heidegger het ten overstaan komen in een open ruimte tussen uitspraak en werkelijkheid. Wat heeft voorstellen nu met correctheid te maken? Heidegger antwoordt:

[De voorstelbaarheid van het openbare houdt in dat het voorstellen] zich onder een bevel [*Weisung*] plaatst, het zijnde zó-als het is te zeggen. Doordat het doen van uitspraken een dergelijke aanwijzing [*Weisung*] volgt, richt het zich naar het zijnde. Het zeggen dat zichzelf dusdanig instrueert is correct (waar). Het zo gezegde is het correcte (ware).²⁹

Heidegger stelt correctheid en overeenkomst niet gelijk. Hij zegt niet: de uitspraak is correct wanneer ze overeenkomt met de werkelijkheid. Hij draait het om. Heidegger zegt: wil de uitspraak overeenkomen met de werkelijkheid, dan moet hij zich naar die werkelijkheid richten. Het zijnde is het “richtsnoer” voor de voorstellende uitspraak. Deze zegt namelijk hoe of wat het voorstelbare zijnde is. Alleen omdat de uitspraak ergens over gaat, kan hij er iets over zeggen. Wat hij zegt kan kloppen of niet. Alleen door de gerichtheid op het zijnde kan de uitspraak overeenstemmen met het zijnde – of juist niet.³⁰ Omdat de uitspraak voorstellend is en omdat “correctheid” een moment is van het voorstellen als tegemoet komen, is er overeenkomst mogelijk.

Samenvattend: wij gebruiken gewoonlijk “waarheid” en “correctheid” synoniem in de betekenis van: de overeenstemming van de uitspraak met de werkelijkheid. Heidegger denkt daarentegen dat overeenstemming berust in correctheid, die op haar beurt alleen binnen een “open ruimte” mogelijk is: de bovengenoemde *Offenheit*. De verhouding tussen subject en object – het wederzijdse voorstellen – is de wijze waarop de toegankelijkheid zich voltrekt. Correctheid heeft volgens Heidegger dus niets te maken met incorrecte proposities. Ook de

²⁸ Merk op dat de *homoiôsis* tussen de *pathêmata tês psuchês* en *ta pragmata* weliswaar ook een “overeenstemming” is, maar niets met de verhouding tussen subject en object van doen heeft. Voor Heidegger over *orthotês* en *homoiôsis*, zie M. Heidegger, *Parmenides* (Frankfurt a.M. 1992² = GA 54). Merk voorts op: *Richtigheit* is nog niet *orthotês*. Wij zijn de Grieken niet. Wij hebben andere woorden. Bovendien is *richtig* etymologisch verwant met het Latijnse *rectus*, niet met *orthos*.

²⁹ GA 9.184-5: “...einer Weisung unterstellt, das Seiende so-wie es ist, zu sagen. Indem das Aussagen solcher Weisung folgt, richtet es sich nach dem Seienden. Das dergestalt sich anweisende Sagen ist richtig (wahr). Das so Gesagte ist das Richtige (Wahre).”

³⁰ Een propositie kan incorrect zijn. Maar een tegendeel van *Richtigheit* (zoiets als *Unrichtigkeit*) bestaat niet. Althans, dat is de instabiliteit waar de correctheid *tegen* is gekeerd. Zie hieronder.

incorrecte propositie is gebonden aan *Richtigheit*: zij is in zoverre *richtig* dat zij op een object en diens eigenschappen is gericht.

De propositie – correct of niet – richt zich naar deze maatstaf, dus naar het object. Het object is *offenbar*. Omgekeerd is het subject ontvankelijk voor deze *Offenbarkeit*. Heidegger noemt dit de *Offenständigkeit* van het menselijk gedrag. Door de *Offenständigkeit* kan het *Offenbare* tot richtsnoer worden voor het voorstellen. De *Offenständigkeit* blijkt uit het hoe-karakter [*so-wie*] van het voorstellen. Dit karakter is mogelijk omdat het voorstellen gehoorzaamt aan een *aanwijzing* of richtsnoer. Deze aanwijzing volgend is het voorstellen op het zijnde gericht (georiënteerd).

Dit “zeggen hoe het is” wordt in het college *Die Grundbegriffe der Metaphysik* (1929-1930) *apophansis* genoemd.³¹ Deze is mogelijk op basis van een prealabele toegankelijkheid van de wereld. Een eenvoudig voorbeeld uit *Zollikoner Seminare*: we weten allang wat een “boom” is, anders konden we de individuele bomen niet vergelijken.³² De boom is al toegankelijk voordat wij er iets mee doen. Heidegger spreekt in dit verband van een “als”: we zien altijd iets *als* iets, in dit geval *als* boom. Het is niet zo dat we tot het begrip “boom” komen door het vergelijken van verschillende bomen. Volgens Heidegger geeft de *taal* het “als”.³³ Het “als” is een *woord*, een *naam*. Het woord is de *noemer* waardoor het verschillende wordt verenigd. Wij nemen niet eerst iets waar om er vervolgens een begrip bij te zoeken en een woord op te plakken. Wij zien meteen de *boom* staan.

In waarheid leer ik het identiek zelfde... door de taal te vernemen. De blik op het identiek zelfde maakt pas de waarneming van de verschillende bomen als bomen mogelijk. In het noemen van de dingen, in het aanspreken van het zijnde als dit of dat, dat wil zeggen, in de taal, is alle begripsvorming al voorgetekend.³⁴

³¹ M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik* (Frankfurt a.M. 1992² = GA 29/30) 462: “*apophansis* ist *Sehenlassen des Seienden als Seienden*, als das, was es und wie es je gerade ist.” Cf. GA 29/30.464.

³² ZoS 171: “Das Erfafthaben dessen, was ‘Baum’ ist, ist im Vergleichen einzelner Bäume miteinander schon immer vorausgesetzt.”

³³ Cf. SZ 163. De taal geeft het “als”, vandaar dat niet alleen het zien een zien-als is, maar dat ook het horen, voelen, etc. eveneens een als-karakter hebben. We horen bijvoorbeeld de telefoon gaan, maar dit construeren we niet uit de waarneming van een rinkelend apparaat. Anders gezegd: wij bevinden ons altijd al in een wereld van betekenissen.

³⁴ ZoS 171: “In Wahrheit lerne ich das identisch Selbe... durch die Sprache vernemen. Der Blick auf das identisch Selbe ermöglicht erst die Wahrnehmung der verschiedenen Bäume als Bäume. Im Nennen der Dinge, im Ansprechen des Seienden als das und jenes, das heißt in der Sprache ist alle Begriffsbildung schon vorgezeichnet.”

Heidegger begrijpt het benoemen dus niet vanuit de propositie. De naam is voor hem geen constituent van de propositie. (Juist omgekeerd: de apofantische propositie is zelf een wijze van benoemen.) Tussen woord en ding bestaat voor Heidegger geen quasi-adequatie (zoals “verwijzen”).

Kortom, *Richtigkeit* betreft de *rechte* verhouding tussen subject en object.³⁵ *Richtigkeit* is daarom geen *adaequatio*. Het gaat Heidegger niet om de *adaequatio*, maar om de maatstaf waardoor de dingen recht kunnen zijn en kennis daar rechtstreeks op af kan gaan. Deze maatstaf of richting zit weliswaar in de *adaequatio*, maar is daarin zelf niet aan de orde. Toch kan ze blijken, bijvoorbeeld wanneer iets “scheef” loopt.³⁶

Richtigkeit betreft dus de verhouding tussen subject en object. Als subject wordt de mens koning (*rex*) van de aarde *door* de regel (*regula*) te accepteren die zijn denken *richting* geven. Deze richting is het methodisch *rechtzetten* van de werkelijkheid met het oog op rekenen, i.e. het voorstellen van het object. Rekenen geeft het leven richting en zorgt voor de gereguleerde inrichting van de werkelijkheid.³⁷ De wereld verschijnt “recht”, dat wil zeggen helder, zuiver en onveranderlijk. Tegelijkertijd moet het menselijke kennen ‘recht’ zijn, dus doorzichtig, rein en stabiel. Volgens Heidegger moeten mens en wereld in de metafysica zo op elkaar zijn gericht en afgestemd dat uiteindelijk elk verschil tussen beide wegvalt en er volledige helderheid en presentie heerst.

Het punt is hier dat het richten en rechten altijd uit is op bestendige aanwezigheid, en dus tegen de dood, en dus tegen de eigenlijke tijd is.³⁸ Anders gezegd: voorstellen is doortrokken van de *wil tot presentie*. In de voordracht *Die Frage nach der Technik* geeft Heidegger het voorbeeld van de natuurwetenschap.³⁹ Nog voordat de fysica wordt toegepast in concrete technische applicaties is zij *naar haar aard* al technisch. Ook de meest theoretische fysica is technisch. De natuur verschijnt haar namelijk als een berekenbare samenhang. Deze wordt gevonden door de natuur *nachzustellen*, na te zetten, te achtervolgen. Dit stellen is een technische handeling, een aansnijden van de natuur op berekenbaarheid. De natuur wordt *gestellt*, uitgedaagd om zichzelf *dar zu stellen*, te presenteren.⁴⁰

³⁵ “Recht” - dat woord is verwant met rekken, rekenen, richten, richel, regel. Bij “recht” zijn er altijd twee elementen: 1. Een rechte lijn; 2. Een regel (*regula*). Dus: de weg is recht omdat hij richting heeft. Dat blijkt omdat hij ook “scheef” kan zijn.

³⁶ Een voorbeeld is de tegenhanger van de Darwinistische biologie, het *intelligent design*. Ook dit bevindt zich in de rekenende (*richtige*) verhouding tussen de wetenschap en haar vakgebied, maar “scheef”.

³⁷ Hoe ver dit strekt zal in Hoofdstuk 2 blijken.

³⁸ Dit wordt in Hoofdstuk 3 nader uitgewerkt.

³⁹ M. Heidegger, *Die Frage nach der Technik*, in: M. Heidegger, *Technik und die Kehre* (Pfullingen 1991⁸ = TK) 21vv.

⁴⁰ Cf. WhD 36 en M. Heidegger, *Heraklit* (Frankfurt a.M. 1994³ = GA 55) 40.

Sectie 3: *Apophansis* en als-structuur

In de propositie “gebeurt” openheid. De propositie zegt immers hoe het is: zij toont een stand van zaken. Zij laat deze op haar eigen (dus propositionele) wijze toegankelijk zijn. Dat kan, omdat ze zelf in de toegankelijkheid berust. Dit releveren of *offenbaren* is onderwerp van het navolgende.

Op welke wijze de openheid heerst in de correctheid laat Heidegger in *Grundbegriffe der Metaphysik* zien aan de hand van de propositie. Hij maakt eerst duidelijk dat de propositie “tonend” is. Vervolgens gaat hij “terug” naar de “grond” van de propositie. Dit alles in het kader van de vraag naar de openheid, aan de hand van de these *Welt ist Offenbarkeit des Seienden als solchen im Ganzen*. De leidende gedachte daarbij is dat die openheid *ontogankelijk* is.

Heidegger denkt dat een propositie de stand van zaken die zij bespreekt *toegankelijk* maakt. Zij “toont” of “laat zien” waar ze het over heeft.⁴¹ Heidegger noemt een dergelijk spreken de *aufzeigende* of *aufweisende Rede*.⁴² In *Sein und Zeit* geeft Heidegger een voorbeeld van een *aufzeigende* propositie: “De hamer is te zwaar”. Wanneer iemand dit zegt – bijvoorbeeld een bouwvakker op een bouwplaats – dan roept hij niet een geestelijke voorstelling van een hamer op, nee, hij laat zien dat er iets met de hamer *zelf* aan de hand is.⁴³ In dit voorbeeld laat de propositie zien dat voor dit karwei deze hamer ongeschikt is en dat er een andere moet worden gebruikt. (De propositie haalt dus een hele situatie naar voren, zie hieronder.)

Het tonende spreken wordt volgens Heidegger gekenmerkt door de zogeheten “‘als’-structuur”. Wanneer we een propositie in de vorm “a is b” horen of uitspreken, dan verstaan we a *als* b. In het geval van de propositie over de hamer verstaan we deze *als* te zwaar. Dit

⁴¹ GA 29/30.452: “eine *aussagende* Rede, eine solche, deren Tendenz darin liegt, das Wort über des Sprechens *aufzuweisen als solches*”.

⁴² GA 29/30.448. Dat is een vertaling van het woord *logos apophantikos* dat bij Aristoteles voorkomt. Heidegger knoopt bij Aristoteles aan omdat deze een *entscheidende Interpretation* van de *logos* geeft (GA 29/30.441). Dat wil zeggen dat sinds Aristoteles duidelijk is wat een propositie is (en wat niet – vandaar een *Entscheidung*, te verstaan als een wijze van scheiden). Denk hier met name aan de “S is p”-structuur en aan het vermogen waar of onwaar te zijn in de zin van een overeenkomst met een stand van zaken. Aristoteles geeft een *metafysische* interpretatie van de *logos*, en de beperkingen daarvan zullen verderop in deze paragraaf duidelijk worden. Desalniettemin heeft Aristoteles oog voor het apofantische karakter van de *logos* – ook al ziet hij niet waarin dit berust (GA 29/30.451). Daarom ziet hij verder dan de navolgende metafysica, die de *apophansis* uit het oog verloren heeft (zie paragraaf 3 van dit hoofdstuk). Aristoteles’ bezinning op de *logos* valt echter buiten het kader van dit proefschrift en wordt hier verder niet behandeld.

⁴³ SZ 154: “In der Aussage: ‘Der Hammer ist zu schwer’ ist das für die Sicht Entdeckte keine ‘Sinn’, sondern ein Seiendes in der Weise seiner Zuhandenheit. Auch wenn dieses Seiende nicht in greifbarer und ‘sichtbarer’ Nähe ist, meint die Aufzeigung das Seiende selbst und nicht etwa eine bloße Vorstellung seiner...”

“als” behoort derhalve tot de structuur van de propositie.⁴⁴ Deze structuur van “a als b” moet niet worden verward met de structuur van “a is b” zoals die uit de logica bekend is. De “a is b”-structuur, beter bekend als “S is p”-structuur, houdt in dat een predikaat (p) aan een subject (S) wordt toegekend.⁴⁵ Het “als” van de propositie *verbindt* echter niet b met a, maar *laat* a in diens b-zijn *zien*. Het “a als b” duidt niet op een verbinding, maar op een *eenheid*.⁴⁶ De propositie uit het voorbeeld schrijft niet een (onbekend) te zwaar-zijn toe aan een (reeds bekende) hamer, maar toont de te zware hamer als zijnde één. Heidegger ontkent niet dat in een propositie met “S is p”-structuur predikatie plaats vindt, maar hij laat zien dat deze een wijze van *aufzeigen* is.⁴⁷

Het “als” duidt op een eenheid die in elke propositie al is inbegrepen. Heidegger denkt daarom dat het “als” niet primair thuis is in de propositie, maar is ontsprongen uit een meer “oorspronkelijke dimensie”.⁴⁸ De propositie “a is b” kan namelijk alleen worden geuit wanneer er een ervaring van *a als b* aan voorafgaat.⁴⁹ De (te zware) hamer is bij voorbeeld al begrepen *als* hamer, dat wil zeggen, als iets om mee te timmeren.⁵⁰ Het “als” van de propositie berust derhalve in een voor-propositioneel “als”.⁵¹ (De propositie is de

⁴⁴ GA 29/30.417: “Was mit dem ‘als’ gemeint ist, das wissen wir im Grunde schon, bevor wir es sprachlich deutlich werden lassen. Wir wissen es z.B. in dem einfachen Satz: a ist b. Im Verständnis dieser Aussage wird a als b verstanden. Das ‘als’ gehört seiner Struktur nach also zum einfachen *Aussagesatz*. Das ‘als’ ist ein Strukturmoment der Satzstruktur im Sinn des einfachen Aussagesatzes.”

⁴⁵ Vaak door middel van het koppelwerkwoord. Daarover hieronder meer.

⁴⁶ GA 29/30.417: “Das ‘als’ bedeutet eine ‘*Beziehung*’, das ‘als’ für sich gibt es nicht. Es weist auf *etwas*, was im ‘als’ steht, und weist ebenso auf *anderes etwas*, *als das* es ist. Im ‘als’ liegt eine Beziehung und damit *zwei Beziehungsglieder*, und dieses nicht nur als zwei, sondern das erste ist das eine und das zweite das andere.” De betrekking waarvan Heidegger hier spreekt heeft dus niet de aard van een verbinding tussen twee relata, zij is zodanig dat iets als dit of dat verschijnt. Zij toont een gelede eenheid. Zie hieronder.

⁴⁷ En wel een “beperkende” wijze [*Aufschränkung*]: eerst wordt het *Aufgezeigte* (de te zware hamer) ingeperkt tot “de hamer zelf”, dat vervolgens bepaald wordt door een “te zwaar”. SZ 155: “Das Bestimmen entdeckt nicht erst, sondern *schränkt* als Modus der Aufzeigung das Sehen zunächst gerade *ein* auf das Sichzeigende – Hammer – als solches, um durch die ausdrückliche *Einschränkung* des Blickes das Offenbare in seiner Bestimmtheit *ausdrücklich* offenbar zu machen.”

⁴⁸ GA 29/30.435: “Es [sc. het ‘als’] ist ein Strukturmoment des Satzes, genauer: es drückt etwas aus, was in jeder Satzaussage immer schon verstanden ist. Damit aber wird schon fraglich, ob das ‘als’ primär zum Satz und seiner Struktur gehört oder nicht vielmehr von der Satzstruktur vorausgesetzt ist. Daher gilt es positiv, nach dieser *Dimension* zu fragen, in der sich dieses ‘als’ ursprünglich bewegt, in der es entspringt. Der *Rückgang in diesen Ursprung*...” Cf. deze “reductie” met de *Rückkehr zum Anfang* uit GA 15.394. De reductie is niet van dien aard dat er van de propositie naar de oorsprong ervan kan worden teruggegaan. De oorsprong is namelijk eerst.

⁴⁹ GA 29/30.436: “Der Satz ‘a ist b’ wäre nicht möglich in dem, was er meint und wie er das Gemeinte meint, wenn er nicht erwachsen könnte aus dem *zugrundeliegenden Erfahren des a als b*.”

⁵⁰ SZ 149: “Das umsichtig auf sein Um-zu Auseinandergelegte als solches, das *ausdrücklich* Verstandene, hat die Struktur des *Etwas als Etwas*.”

⁵¹ SZ 149: “Die Artikulation des Verstandenen in der auslegenden Näherung des Seienden am Leitfaden des ‘Etwas als etwas’ liegt *vor* der thematischen Aussage darüber. In dieser [= de propositie] taucht das ‘Als’ nicht zuerst auf, sondern wird nur erst ausgesprochen, was allein so möglich ist, daß es als Aussprechbares möglich ist.” Het eerste als, dat van de propositie, duidt Heidegger in *Sein und Zeit* aan als *apophantisch*, het tweede, dat van het voorpropositionele ervaren, als *hermeneutisch*. SZ 158: “So kann die Aussage ihre ontologische Herkunft aus der verstehenden Auslegung nicht verleugnen. Das ursprüngliche ‘Als’ der umsichtig verstehenden

verwoording van dit eerdere als.) De propositie is weliswaar een wijze van duidelijk-maken (*aufzeigen*), maar ze leeft van een prealabele duidelijkheid.⁵²

Heidegger noemt dit voor-propositionele ervaren van het “als” een *einheitsbildendes Vernehmen*.⁵³ De eenheid van dit “als” is echter geleed: a en b worden in één vernomen.

Om überhaupt iets aan te wijzen [*aufzuweisen*]... moet *datgene* waar de aanwijzing op doelt al *zijn vernomen* in de *eenheid van zijn bepalingen*, van waaruit en waarin het uitdrukkelijk bepaalbaar is, en wel in het karakter van het *als zo en zo*.⁵⁴

Door een dergelijk vernemen is het pas mogelijk om het in diens eenheid ervarene vervolgens in een propositie uiteen te leggen in een subject en predikaat. In *Grundbegriffe der Metaphysik* verduidelijkt Heidegger dit aan de hand van het voorbeeld van een schrijfbord in een collegezaal.

Ik moet het zwarte bord al als iets wat een *eenheid* vormt [*etwas Einheitliches*] in het oog gehad hebben om het vernomene in het oordeel uiteen te leggen.⁵⁵

Kortom, het “als” heeft zijn oorsprong niet in de propositie. Het is omgekeerd: de “als”-structuur (van het vernemen) laat de propositie toe.⁵⁶

Het vernemen van het voor-propositionele “als” is als het vernemen van de eenheid van bijvoorbeeld een zwart bord een “samennemen”. Tegelijkertijd is het een “uiteennemen”, omdat de eenheid verdeeld is.⁵⁷ Deze delen – de relata van de betrekking die het “als” is – worden niet eerst vernomen om vervolgens tot een geheel te worden samengevoegd. De eenheid wordt eerst vernomen, om vervolgens in zijn delen uiteengelegd te worden, doch

Auslegung (*hermêneia*) nennen wir das existenzial-hermeneutische ‘Als’ im Unterscheid vom *apophantischen* ‘Als’ der Aussage.”

⁵² SZ 156: “Aussage ist kein freischwebendes Verhalten, das von sich aus primär Seiendes überhaupt entschließen könnte, sonder hält sich schon immer auf der Basis des In-der-Welt-Seins.” (Vandaar dat Heidegger de propositie een *Modus der Auslegung* noemt (idem).)

⁵³ GA 29/30.455. Op dit “vernemen” en op de aard van het *bilden* wordt hieronder ingegaan.

⁵⁴ GA 29/30.455-456: “Um überhaupt etwas auf zu weisen - sei es so, wie es ist, sei es so, wie es nicht ist -, d.h. um aufweisend entbergen oder verbergen zu können, muß *das*, dem die Aufweisung gilt, im vornhinein schon *vernommen sein* in der *Einheit seiner Bestimmungen*, aus denen und in denen es ausdrücklich bestimmbar ist, und zwar im Charakter des *als so und so*.”

⁵⁵ GA 29/30.456: “Die schwarze Tafel muß ich schon *als* etwas *Einheitliches* im Blick gehabt haben, um das Vernommene im Urteil auseinanderzulegen.”

⁵⁶ GA 29/30.456. Heidegger spreekt van “mogelijkheidsvoorwaarde”. Dat is een ongelukkige term, want de filosofische zin van de teruggang naar de oorspronkelijke dimensie van de propositie is de aanwijzing naar *Offenbarkeit* of *Sinn von Sein*, waarbinnen er pas mogelijkheidsvoorwaarden (= quasi-oorzaken) zijn.

⁵⁷ GA 29/30.457. Cf. GA 29/30.460: “Das Auseinandergenommene ist als solches in seinem Zusammen als solchem vernommen. a ist b.”

daardoor geeft deze eenheid pas van zich blijk. Heidegger laat dit zien aan de hand van een schrijfbord dat ongunstig staat opgesteld in de collegezaal, namelijk zo dat de studenten er niet goed van kunnen lezen. Wanneer ik het bord in zijn ongunstige stand verneem, dan voeg ik niet die stand toe aan het bord zelf. Ik verneem een *eenheid*: het bord dat ongunstig staat. Vanuit deze eenheid wordt het uiteengenomen: bord en ongunstige stand. Juist in dit uiteennemen *blijkt* de eenheid pas.

De ongunstige stand wordt niet eerst bij het bord gedacht om er vervolgens mee verenigd te worden, maar omgekeerd: eerst is het binnen deze eenheid genomen en wordt op grond van en met het oog op deze eenheid uiteengenomen - doch zo, dat de eenheid niet alleen blijft, maar zich juist *toont*.⁵⁸

Op deze verdeelde eenheid berust de “S is p”-structuur van de propositie. De eenheid van het door de propositie getoonde is niet het product van de verbinding van subject en predikaat (al dan niet door middel van een koppelwerkwoord). Die eenheid is al eerder vernomen, doch zij wordt eerst in de propositie getoond, en wel door haar uiteen te leggen in subject en predikaat.

De volgende vraag luidt waarin het voor-propositionele vernemen van het “als” op zijn beurt berust. Heidegger wijst erop dat de propositie toont hoe of wat het vernomene *is*. Zij toont namelijk iets *als* dit of dat. Het “als” behelst wijzen van zijn, bijvoorbeeld het zo-zijn van het scheefstaande bord.⁵⁹ Heidegger zegt daarom dat de propositie het “zijnde als zijnde” toont, namelijk dat wat of hoe iets is.⁶⁰ Hij wijst er voorts op dat er verschillende wijzen van een dergelijk tonen zijn. Heidegger begrijpt de propositie niet als een object dat in vele hoedanigheden voorkomt, zoals met “S is p”-structuur, of juist zonder, of in bevestigende of ontkennende vorm. Wezenlijk voor de propositie is dat zij in al deze hoedanigheden kan voorkomen. Zij is de *mogelijkheid* om op deze of gene wijze *aufzuweisen*.⁶¹ Heidegger noemt

⁵⁸ GA 29/30.460-461: “Der ungünstige Stand wird nicht erst zu der Tafel hinzugedacht, um dann mit ihr vereinigt zu werden, sondern umgekehrt: Zuerst ist sie in dieser Einheit genommen und wird auf dem Grunde und im Hinblick auf diese Einheit auseinandergenommen - aber so, daß die Einheit nicht nur bleibt, sondern sich gerade *bekundet*.”

⁵⁹ Zie voor de verhouding tussen “als” en “zijn” hieronder. (Heidegger wijst erop dat het “zijn” zoals dat in de propositie wordt verwoord in het koppelwerkwoord wezenlijk *ongedifferentieerd* is (GA 29/30.482). Elke nadere bepaling van “zijn”, zoals in de filosofie gebeurt, is derhalve een “inperking” (GA 29/30.483). De filosofie spant het paard voor de wagen wanneer zij vanuit de propositie gaat vragen wat “zijn” nu is.

⁶⁰ Zie GA 29/30.462vv.

⁶¹ GA 29/30.489: “Das Wesen des *logos* besteht gerade darin, daß in ihm als solchem die Möglichkeit des ‘*entweder wahr oder falsch*’, des ‘*sowohl positiv als auch negativ*’ liegt. Gerade die *Möglichkeit* zu all diesem, und zwar roh bestimmten Weisen der Abwandlung ist das innerste Wesen des *logos*. Erst wenn wir das fassen,

de propositie een *vermogen* tot deze of gene voltrekkingswijze van *Aufweisung*. Daarmee doelt hij niet op een tonende kracht, maar op de mogelijkheid van een betrekking tot het zijnde als zijnde die elke propositie altijd al heeft.⁶²

De vraag is nu: waarin berust dit vermogen? Dit is niet iets van de propositie zelf, zoals hierboven bleek. Deze berust immers in een vernemen van een voor-propositioneel “als” en dus in een voor-propositionele betrekking tot het zijnde als zijnde. Deze betrekking is echter alleen mogelijk als open-zijn voor het zijnde. Het propositionele vermogen zich tot het zijnde te verhouden berust dus in dit open-zijn. In *Grundbegriffe der Metaphysik* spreekt Heidegger van “vrijheid”.

Dit vermogen is slechts mogelijk als dit vermogen wanneer het zijn grond heeft in een *vrij zijn voor het zijnde als zodanig* [*Freisein für das Seiende als solches*]. Hierop berust het *vrij zijn in* het toe- en wegwijsende aantonen, en dit vrij zijn in... kan zich dan ontplooien als *vrij zijn tot* ontberging of verberging (waarheid of onwaarheid). Kort gezegd, de *logos apophantikos* als propositie is alleen daar mogelijk, waar vrijheid is.⁶³

“Vrijheid” betekent hier niet dat de mens kan kiezen hoe hij omgaat met het zijnde. Het woord heeft hier de betekenis die we kennen van uitdrukkingen als “Deze plek is vrij”, dat wil zeggen: deze plek is onbezet, is open.⁶⁴ De mens is open voor het zijnde, dat wil zeggen: mens-zijn betekent zich altijd al ophouden in een toegankelijkheid, een wereld van betekenissen.⁶⁵

Vrijheid duidt evenmin op een willekeur van spreken, integendeel, juist op een gebondenheid. De propositie toont – op welke wijze dan ook – immers *iets*. Voorzover zij berust in de vrijheid, dus op een prealabel vernemen van het “als”, is zij “gebonden” aan het

haben wir den Ort des *Absprungs*, vom dem aus wir in den *Ursprung* zurückgehen. Der *logos* ist nicht ein vorhandenes Gebilde, das eben bald in dieser, bald in jener Form vorkommt, sondern er ist seinem Wesen nach diese Möglichkeit zu dem einen oder dem anderen.”

⁶² GA 29/30.489: “Wir sagen: er [= de propositie] ist ein *Vermögen zu*... Unter *Vermögen* verstehen wir immer die Möglichkeit zu einem Verhalten zu, d.h. die Möglichkeit zu einem Bezug zum Seienden als solchem. Der *logos* ist ein *Vermögen*, d.h. in sich selbst das *Verfügen über ein Sichbeziehen zum Seienden als solchen*.”

⁶³ GA 29/30.492: “Dieses *Vermögen* ist als dieses *Vermögen* nur möglich, wenn es gründet in einem *Freisein für das Seiende als solches*. Auf diesem gründet das *Freisein im zu- und wegweisenden Aufweisen*, und dieses *Freisein in*... kann sich dann entfalten als *Freisein zu Entberging oder Verberging* (Wahrheit oder Falschheit). Kurz gesagt, der *logos apophantikos* als Aussage ist nur da möglich, wo Freiheit ist.”

⁶⁴ Het Duitse *in freier Luft* en *in eine freie Stelle* betekenen: in de open lucht, een open plaats.

⁶⁵ Heidegger spreekt in GA 29/30 van het open-zijn van de mens. Daarmee doelt hij op de menselijke identiteit (mens-zijn). Deze vrijheid als open-zijn van de mens is een “moment” in de *Offenbarkeit*. Zie hierboven en GA 45.

zijnde.⁶⁶ Elke propositie heeft van te voren al de “maat” voor datgene wat zij toont ontvangen. Daarom kan zij er iets over zeggen, en daarom kan haar adequaatheid aan het zijnde worden afgemeten.⁶⁷

Het vermogen van de propositie tot *Aufweisung* berust derhalve in een vrij-zijn voor het zijnde als zodanig. De propositie bevindt zich altijd al in een verhouding tot het zijnde. Zij maakt deze verhouding niet zelf.⁶⁸ De vrijheid is de “dimensie” van de oorsprong” van de propositie.⁶⁹ Met de aanwijzing naar vrijheid is de sprong naar de oorsprong voltooid.⁷⁰

Sectie 4. Waarheid en openheid

Van oudsher worden waarheid en onwaarheid als kenmerken van de propositie beschouwd. Heidegger toont echter aan dat een propositie altijd een *Aufweisung* is.⁷¹ Dat betekent het

⁶⁶ GA 29/30.492: “Nur wenn die so gegliederte und ihrerseits gliedernde Freiheit zugrunde liegt, ist in dem besonderen Verhalten und Vermögen, das ihr entspringen kann und das wir jetzt allein betrachten, in dem Aufweisen, so etwas wie Anmessung an... und Bindung an... möglich, dergestalt, daß sich das, woran die Bindung erfolgt, das Seiende, in seiner Verbindlichkeit bekundet.”

⁶⁷ GA 29/30.492-493: “Der *logos* kann nur Seiendes, wie es ist, aufweisen und aufweisend dem Seiende das ihm Zukommende zuweisen bzw. das nicht Zukommende wegweisen, wenn er überhaupt schon die Möglichkeit hat, sein Aufweisen und dessen Angemessenheit am Seienden zu ermessen.”

⁶⁸ GA 29/30.492: “Der *logos* stellt nicht erst einen Bezug zum Seienden als solchem her, sondern *gründet* seienerseits auf einem solchem.”

⁶⁹ GA 29/30.491: “Dimension seines Ursprungs”.

⁷⁰ Heidegger noemt deze sprong ook wel het *Zurückfragen nach dem Grunde der inneren Möglichkeit* van de propositie als geheel (GA 29/30.485). Het gaat dan niet om grond in de zin van oorzaak of mogelijkheden voorwaarde, maar in de zin van “Dimension seiner inneren Ermöglichung, seines *Wesenursprunges*” (GA 29/30.486). De nadruk ligt hier op *dimensie* (de openheid).

⁷¹ Ik citeer uit een gesprek tussen Van Ophuijsen en Oudemans op 4 april 2002, gehouden naar aanleiding van gerezen vragen bij het college over de *Cratylus* dat Van Ophuijsen en Oudemans in het voorjaar van 2002 hebben gegeven aan de Universiteit Leiden. Dit gesprek is door mijzelf geprotocolleerd. Van Ophuijsen wijst erop dat *apophansis* en *apophainesthai* niet voor Aristoteles voorkomen en na hem alleen op aristotelische wijze. Het komt wel buiten *De Interpretatione* (bijvoorbeeld *Categoriae* 8b22). Van Ophuijsen vervolgt: “Hier gaat het om uitspraken: welk van de twee wil jij als jouw positie markeren? Hier blijkt voorts dat het object van de ‘coming out’ in principe elke uitspraak is waarvan een tegenspraak kan bestaan. De context hier is het dialectisch gesprek... Er zijn twee vormen: 1. op de man spelen. 2. net zolang doorgaan, en volgens zulke regels, tot er een stelling is blootgelegd die dit al dan niet weet te doorstaan. De term ‘probleem’ komt uit deze context. Als ik jou vraag: ‘welk van de twee wil je verdedigen ‘de mens is een dier’ of ‘de mens is geen dier’?’, dan werp ik jou iets voor, je *problêma*. Dan kies je er een en gaan we verder. ‘De mens is een dier’, of ‘de mens is geen dier’ is een *propositie*. Want door te kiezen heb ik *positie* ingenomen (vandaar ook het (*hupo*) *tithêmi*, (onder) stellen). Ik kies positie om alle consequenties uit alle supposities (hypothesen) af te leiden, zodat ik uiteindelijk een consequentie kan elimineren: zeker weten dat dát geen *logos alêthês* is. En pas *dan* beweer ik iets. Wanneer ik *alêthêuô*, wanneer ik in een bepaalde kwestie de waarheid heb gevonden, dan beweer ik iets.”

Logos apophantikos bij Aristoteles is volgens Van Ophuijsen dus niet ‘beweerzin’, maar ‘je zelf blootgeven’, ‘positie innemen’. Het woord *apophantikos* is afgeleid van het medium *apophainesthai*, iets van jezelf laten zien. “De zin van het medium is: *you come out and say it*.” De relevantie hiervan voor ons onderwerp – Heideggers gedachte dat er via de uitspraak als *logos apophantikos* een contact zou zijn met het voorpredikatieve – is evident. Als het zo is dat Aristoteles geen uitspraak in de zin van beweerzin kent, dan is hij nog niet metafysisch. (De uitleg van *logos* als beweerzin is dan later ontstaan, waarschijnlijk in de Stoa. Zie M. en W. Kneale, *The development of logic* (Oxford 1984²) en B. Mates, *Stoic Logic* (Berkeley, CA 1961²).) Desalniettemin is Aristoteles al wel metafysisch op het punt van de *apophansis*, aangezien nu blijkt dat in de aristotelische *logos apophantikos* van een voorpredikatieve openheid geen sprake is. Als er in de uitspraak al openheid in het geding is, dan kan Heidegger zich daarbij niet – zoals hij steeds weer doet – op Aristoteles

volgende. Zowel de ware als de onware propositie *tonen* datgene waarom het hen gaat. Zij zijn beide wijzen van *aufweisen* oftewel *offenbar machen*. Zij doen dat elk op eigen wijze. De ware propositie toont wat of hoe iets is zonder verdraaiing of verschuiving. De onware propositie toont ook hoe het is, maar scheef. Heidegger spreekt van *entbergen* respectievelijk *verbergen*.⁷² Voor alle duidelijkheid: *entbergen* en *verbergen* hebben niets te maken met de overeenkomst, of niet, tussen propositie en stand van zaken. Zij zijn wijzen van *offenbar machen*.⁷³

Het propositionele *Offenbarmachen* wordt gekenmerkt door een “als”-structuur.⁷⁴ Dat geldt ook voor waarheid en onwaarheid. De ware propositie toont bijvoorbeeld het zwarte bord als dat wat het; de onware als iets wat het niet is.⁷⁵ De propositie heeft echter haar vermogen om te tonen niet aan zichzelf te danken, maar aan de “vrijheid”, het voorpropositionele open-zijn voor het “als”. Waarheid en onwaarheid zijn daarom geen zaken die aan de propositie, en aan de propositie alleen, toekomen, zoals de filosofie van oudsher heeft gedacht. Zij berusten, als wijzen van propositioneel tonen, op een eerder tonen. Anders gezegd, het “als” van het ware of onware propositionele spreken berust op een voorpropositioneel “als”.⁷⁶ Het vernemen van dit laatste “als” is de grond voor de mogelijkheid van de propositie om waar of onwaar te zijn.

De ‘als’-structuur, het *voorafgaande eenheidsvormende vernemen van iets als iets*, is de mogelijkheidsvoorwaarde voor *waarheid* en *onwaarheid* van de *logos*.⁷⁷

De voorpropositionele “als”-structuur grijpt plaats in wat Heidegger “vrijheid” noemt. In de vrijheid echter is het vernemen, en dus de propositie gebonden aan het zijnde. Precies

beroepen.

⁷² GA 29/30.450: “Aufweisend also, apophantisch, ist derjenige *logos*, zu dessen Wesen es gehört, entweder zu entbergen oder zu verbergen. Durch diese Möglichkeit ist gekennzeichnet, was apophantisch besagt: aufweisend. Denn *auch* der *verbergende logos* ist *aufweisend*.” De termen *entbergen* en *verbergen* zijn aan Aristoteles ontleend als vertalingen van *alêtheuein* respectievelijk *pseudesthai*.

⁷³ GA 29/30.417: “Der einfache Satz aber ist dasjenige Gebilde, von dem man sagt, es sei *wahr* bzw. *falsch*. Wahr aber ist ein Satz, wenn er mit dem, worüber er aussagt, *übereinstimmt*, d.h. wenn er durch die aussagende Übereinstimmung damit uns Kunde gibt von dem, was und wie die Sache ist. Kunde geben von... besagt aber: offenkundig, offenbar machen. Der Satz ist wahr, weil er eine *Offenbarkeit der Sache* enthält.” Let wel, ook de onware propositie behelst een openlijkheid van de zaak.

⁷⁴ GA 29/30.417: “Die Struktur des *offenbarmachenden Satzes* hat in sich dieses ‘als’.”

⁷⁵ Het eerste “als” kan het “zoals” worden genoemd, het tweede “alsof”. Heidegger zelf doet dit overigens niet.

⁷⁶ GA 29/30.455-456: “Um überhaupt etwas auf zu weisen - sei es so, wie es ist, sei es so, wie es nicht ist -, d.h. um aufweisend entbergen oder verbergen zu können, muß *das*, dem die Aufweisung gilt, im vornhinein schon *vernommen sein* in der *Einheit seiner Bestimmungen*, aus denen und in denen es ausdrücklich bestimmbar ist, und zwar im Charakter des *als so und so*.”

⁷⁷ GA 29/30.456: “Die ‘als’-Struktur, das *vorgängige einheitsbildende Vernehmen von etwas als etwas*, ist die *Bedingung der Möglichkeit* für *Wahrheit* und *Falschheit* des *logos*.”

omdat de propositie altijd haar “maat” aan het zijnde ontleent kan zij dit *aufweisen*. En daarom kan zij *angemessen* zijn, adequaat zijn, of niet. En daarom is het mogelijk haar adequaatheid na te gaan (na te meten). Adequaatheid, dus correctheid, berust in vrijheid.⁷⁸ Incorrectheid evenzeer. Heidegger noemt de vrijheid daarom een “speelruimte”, een ruimte waarin speling is (zouden wij zeggen) voor de mogelijkheid van waar of onwaar propositioneel spreken. Een open ruimte waarbinnen het vernomene maatgevend kan zijn voor het spreken en waarbinnen de mate van *Angemessenheit* van het spreken afgemeten kan worden.

Maar om te beslissen over adequaatheid [*Angemessenheit*] resp. inadequaatheid [*Unangemessenheit*] van datgene wat de *logos* [= de propositie] apofantisch [*aufweisend*] zegt, preciezer, om zich überhaupt in dit “of-of” te kunnen ophouden [*verhalten*], moet de proposities uitsprekende mens van tevoren een *speelruimte* hebben voor het vergelijkende heen en weer van het “of-of”, van de *waarheid of onwaarheid*, en wel een speelruimte waarbinnen het zijnde waarover de propositie moet gaan zelf al toegankelijk [*offenbar*] is.⁷⁹

Heideggers gedachte hier is als volgt. De propositie kan *of* onwaar *of* waar zijn. *Dus* moet er een speelruimte voor waarheid en onwaarheid zijn. Alleen als er een ruimte is waarin het “als” wordt vernomen kan het in de propositie worden verwoord, op ware of onware wijze. De propositionele waarheid en onwaarheid teren (als wijzen van *aufweisen*) op een eerdere toegankelijkheid [*Offenbarkeit*] van het zijnde.⁸⁰

Voorlogische waarheid

Heidegger noemt de wijzen waarop de propositie iets kan laten zien “verbergen” respectievelijk “ontbergen”, oftewel iets tonen als wat het niet is en als wat het wel is. Het propositionele ontbergende of verbergende tonen berust echter in een eerder tonen. Het zich-

⁷⁸ GA 29/30.492-493: “Der *logos* kann nur Seiendes, wie es ist, aufweisen und aufweisend dem Seiende das ihm Zukommende zuweisen bzw. das nicht Zukommende *wegweisen*, wenn er überhaupt schon die Möglichkeit hat, sein Aufweisen und dessen Angemessenheit am Seienden zu ermesen.”

⁷⁹ GA 29/30.493: “Um aber über Angemessenheit dessen, was der *logos* aufweisend sagt, bzw. über Unangemessenheit zu entscheiden, genauer, um überhaupt in diesem ‘entweder-oder’ sich verhalten zu können, muß der redend aussagende Mensch im vorhinein einen *Spielraum* haben für das vergleichende Hin-her des ‘entweder-oder’, der *Wahrheit oder Falschheit*, und zwar einen Spielraum, innerhalb dessen schon das Seiende selbst, darüber auszusagen gilt, offenbar ist.”

⁸⁰ GA 29/30.493: “Der *logos apophantikos* stellt – wie oben gezeigt – nicht nur nicht den Bezug zum Seienden her, er stellt nicht einmal diese Offenbarkeit des Seienden her. Von *dieser* sowohl wie von *jener* macht er immer schon und lediglich Gebrauch, wenn er sein will, was er sein kann: aufweisendes Entbergen oder Verbergen.”

tonen van het voor-propositionele “als” kan namelijk *zelf* ontbergend of verbergend zijn. Een ding kan zich tonen zoals het is, maar ook als iets wat het niet is. Heidegger noemt het zijnde als zodanig dat zichzelf toont in het vernemen ervan “onverborgen”. Het kan evengoed “verborgen” zijn.

Zeker ligt in de *logos* waarheid, resp. mogelijkheid tot het ‘of-of’, maar dit, zijn mogelijk waarzijn, ontbergen, is *geen oorspronkelijk* waarzijn, d.w.z niet dat openlijk maken en ontbergen, waardoor ons überhaupt zijnde als zodanig open staat, aan hem zelf [*an ihm selbst*] onverborgen is.⁸¹

Het ontbergende of verbergende *Offenbarmachen* in de propositie teert op een prealabele toegankelijkheid van het zijnde als zodanig, een toegankelijkheid die ontbergend of verbergend kan zijn, een “zoals” of een “alsof”. Heidegger geeft als voorbeeld de propositie “Het bord is zwart”. Deze toont het zwarte bord zelf. Zij kan zelfs waar zijn. Toch wordt het bord in diens zus of zo-zijn niet eerst door de propositie toegankelijk, maar het was dit al. Omdat het zwarte bord al “ontborgen” kan de propositie het *entbergen*. (Of *verbergen*).

De propositie – ofschoon op *haar* wijze ontsluitend [*aufschließend*] – brengt ons toch *nooit überhaupt* en *primair* voor het ontborgen zijnde, maar omgekeerd, het zwarte bord moet ons als zodanig zijnde [*als so Seiendes*] reeds toegankelijk [*offenbar*] zijn geworden, wanneer wij er een tonende uitspraak [*aufweisend... aussagen*] over willen doen.⁸²

Het propositionele *Entbergen* of *Verbergen* berust in een prealabel zichzelf *Entbergen* of *Verbergen* van het zijnde. Met andere woorden, de propositionele waarheid en onwaarheid berusten in een *prealabele waarheid en onwaarheid*. De propositie mag een plaats van waarheid zijn, zij is niet de enige en zelfs niet de voornaamste plaats. Dat is de openlijkheid of toegankelijkheid die aan de “S is p”-structuur, dus aan elke propositie, voorafgaat. Heidegger noemt deze *vorprädikative Offenbarkeit* daarom de *vorlogische Wahrheit*, de voor-propositionele waarheid.

⁸¹ GA 29/30.493: “Gewiß liegt im *logos* Wahrheit bzw. Möglichkeit zum ‘entweder-oder’, aber dieses *sein* mögliches Wahrsein, Entbergen, ist *kein ursprüngliches*, d.h. nicht jenes Offenbarmachen und Entbergen, dadurch uns überhaupt Seiendes als solches offen steht, an ihm selbst unverborgen ist.”

⁸² GA 29/30.493: “Die Aussage - obzwar in *ihrer* Weise aufschließend - bringt uns doch *nie überhaupt* und *primär* vor das entbogene Seiende, sondern umgekehrt, die schwarze Tafel muß uns als so Seiendes schon offenbar geworden sein, wenn wir aufweisend über sie aussagen wollen.”

De *logos apophantikos* als propositie is zeker in de mogelijkheid van waar-zijn of onwaar-zijn, maar deze wijze van waar-zijn, openlijk worden [*Offenbarwerden*], berust [*gründet*] in een openlijkheid die wij, omdat ze voor de predikatie en propositie ligt, aanduiden als *voorpredikatieve openlijkheid* [*vorprädikative Offenbarkeit*], of beter als *voorlogische waarheid*.⁸³

Hierbij moet bedacht worden dat de openlijkheid ook *onwaar* kan zijn. In zoverre is het woord “waarheid” hier ongelukkig.

De drievoudige structuur van de openheid

De voor-predikatieve openlijkheid is de grond voor de propositie waarin wordt gezegd hoe of wat het zijnde *is*. Dit “is” is niet iets van de propositie (bijvoorbeeld het koppelwerkwoord), maar het zijnde zelf in de openlijkheid van diens “als”.⁸⁴ De propositie kent geen (zus of zo) “zijn” toe aan het besprokene, maar spreekt vanuit dit “zijn” en drukt dit uit.

De voor-predikatieve openlijkheid is vrijheid. Dit behelst een open-zijn voor het “als”. Heidegger noemt dit een “tegemoet komen” [*Sich-entgegenhalten*]. Daarin ligt echter een gebondenheid aan het “als” dat maatgevend is voor de propositie.

Het open-zijn voor... is van huis uit de *tegemoetkomende houding* [*Sich-entgegenhalten*] ten opzichte van dat wat er als zijnde gegeven is, een tegemoetkomende houding die *zich laat binden* [*sich-bindenlassend*] en vrij [*frei*] is.⁸⁵

Er speelt echter nog een derde moment in de “oorspronkelijke dimensie” van de propositie. De openlijkheid van het zijnde is niet de openlijkheid van één ding. De

⁸³ GA 29/30.494: “Der *logos apophantikos* als Aussage ist gewiß in der Möglichkeit des Wahrseins oder Falschseins, aber diese Art des Wahrseins, Offenbarwerdens, gründet in einer Offenbarkeit, die wir, weil sie vor der Prädikation und Aussage liegt, bezeichnen als *vorprädikative Offenbarkeit* oder besser als *vorlogische Wahrheit*.” “Logisch” betekent hier betrekking hebbend op de *logos apophantikos*, Aristoteles’ term voor de tonende propositie.

⁸⁴ GA 29/30.495: “Durch die Aussage wird dem, worüber sie aussagt, nicht etwa erst das Sein zugesprochen, das Seiende, worüber die Aussage ergeht, erhält auch nicht erst seinen Seinscharakter durch das ‘ist’, sondern umgekehrt, das ‘ist’ in all seiner Vielfalt und jeweilige Bestimmtheit erweist sich immer nur als der *Ausspruch* dessen, was, wie und ob das Seiende *ist*. Das Wesen des Seins in seiner Vielfalt kan daher überhaupt nie aus der Kopula und ihren Bedeutungen abgelesen werden. Vielmehr bedarf es des Rückgangs dahin, von woher jede Aussage und ihre Kopula spricht, von dem *schon offenbaren Seienden selbst*.”

⁸⁵ GA 29/30.496: “Das Offensein für... ist von Hause aus das *sich-bindenlassende freie Sich-entgegenhalten* zu dem, was da als Seiendes gegeben ist.”

openlijkheid betreft een geheel van betekenissen waarin een ding zijn plaats heeft en kan zijn wat het is.

Heidegger geeft opnieuw een voorbeeld. Niet de “geprepareerde” propositie “het bord is zwart”, maar “het bord staat scheef” – en dan nog niet eens uitgesproken, maar in stilte bij onszelf gedacht.⁸⁶ Een scheve stand is niet iets objectiefs. Het is niet iets van het object zelf, zoals het gewicht of de omtrek. Het bord staat scheef voor *iemand*. Is dat subjectief? Nee, zegt Heidegger, het ligt namelijk niet aan *mij* dat het bord scheef staat. Ook als ik er recht voor ga staan, dan nog staat het ongunstig. Het bord staat immers scheef *binnen* de collegezaal.

Het bord staat niet ongunstig ten opzichte van ons... maar het bord staat ongunstig in deze zaal.⁸⁷

Het bord in zijn ongunstige stand is open of toegankelijk – een toegankelijkheid die niet aan het ding ligt, maar evenmin aan mij. Zij ligt tussen ons en geeft ons beide onze plaats. Want in de toegankelijkheid van het scheve bord is *mede toegankelijk* de collegezaal als geheel (die op haar beurt weer tot een groter geheel behoort).

Wat echter zeer wel in aanmerking komt, is precies dat wat in de welbegrepen ongunstige stand *al mede* duidelijk [*schon mit offenbar*] is - de collegezaal in zijn *geheel* [als *Ganzes*]. Vanuit de duidelijkheid van de collegezaal worden wij überhaupt de ongunstige stand van het bord gewaar.⁸⁸

Vanuit de openheid van de collegezaal als geheel ervaren we het ongunstig staande bord. Ook al komt de toegankelijkheid van de collegezaal niet in de propositie voor, zij is toch de grond waarin de propositie over het scheef staande bord rust.

We spreken dus altijd al vanuit een in zijn geheel toegankelijk zijnde.⁸⁹ Een propositie gaat daarom nooit over een geïsoleerd object.⁹⁰ Het gaat er dan niet om dat er ook nog andere objecten zijn, eventueel met een relatie daartussen. Het gaat om het *geheel*, wat Heidegger met “wereld” [*Welt*] aanduidt. (Hij voegt er meteen aan toe dat wij dit geheel gewoonlijk niet

⁸⁶ GA 29/30.499.

⁸⁷ GA 29/30.500: “[D]ie Tafel steht nicht... ungünstig mit Bezug auf uns... sondern die Tafel steht ungünstig in diesem Saal.”

⁸⁸ GA 29/30.501: “Was aber sehr wohl in Frage kommt, ist gerade das, was in dem recht genommenen ungünstigen Stand *schon mit offenbar* ist - der Hörsaal als *Ganzes*. Aus der Offenbarkeit des Hörsaals her erfahren wir überhaupt den ungünstigen Stand der Tafel.”

⁸⁹ GA 29/30.501: “...daß wir immer... schon *aus einem im Ganzen offenbaren Seienden* heraussprechen....”

⁹⁰ GA 29/30.503.

zien.) Heidegger maakt dit duidelijk aan de hand van de volgende analogie: we zien door de bomen het bos niet meer.⁹¹ Het bos is geen boom naast andere bomen, maar evenmin een optelsom van alle bomen. Er sterven immers bomen af en er komen nieuwe bij. Het is niet nog iets “meer”, “naast” of “anders dan” de bomen, maar iets van waaruit de bomen bijeenhoren, in het bos.⁹² Kortom, de voorpredikatieve openlijkheid heeft het karakter van een “geheel”.

Het [geheel] is niets anders, dan wat wij als voorlogische openlijkheid van het zijnde in de *logos* zien.⁹³

Het zijnde dat in de propositie wordt getoond (bijvoorbeeld het scheve bord) heeft altijd al zijn plaats binnen het geheel. Heidegger zegt: het zijnde is *ergänzt* tot een *im Ganzen*. *Ergänzung* betekent hier niet “aanvulling” of “completering”, maar het vormen [*Bilden*] van het geheel.⁹⁴

Het voorlogische open zijn voor het zijnde, van waaruit elke *logos* al moet spreken, heeft het zijnde altijd al van tevoren *ergänzt* tot een ‘in zijn geheel’ [*im Ganzen*]. Onder deze *Ergänzung* verstaan wij niet het naderhand toevoegen van iets dat tot dan toe ontbreekt, maar het voorafgaande vormen [*das vorgängige Bilden*] van het reeds heersende ‘in zijn geheel’ [*des schon waltenden im Ganzen*].⁹⁵

Naast de onthulling van het zijn van het zijnde [*die Enthüllung des Seins des Seienden*] en de houding van tegemoet komen aan het verbindend zijn [*das Entgegenhalten der Verbindlichkeit*] vormt de *Ergänzung* het derde moment van de voorlogische waarheid.⁹⁶

Sectie 5. De eenheid van mij en de weg

⁹¹ GA 29/30.504.

⁹² GA 29/30.505.

⁹³ GA 29/30.505: “Es ist nichts anderes, als was wir als vorlogische Offenbarkeit des Seienden im *logos* sehen.”

⁹⁴ De aard van het *Bilden* als releveren en ontwerp wordt besproken in Hoofdstuk 2 (bij het *Hervorbringen*).

⁹⁵ GA 29/30.505: “Das vorlogische Offensein für das Seiende, aus dem heraus schon jeder *logos* sprechen muß, hat das Seiende immer schon im vornhinein *ergänzt* zu einem ‘im Ganzen’. Unter dieser *Ergänzung* verstehen wir nicht das nachträgliche Hinzufügen eines bislang Fehlenden, sondern das *vorgängige Bilden des schon waltenden im Ganzen*. ”

⁹⁶ GA 29/30.506: “So ergibt der Rückgang in die Ursprungsdimension des *logos apophantikos* einen reichen, in sich gegliederten Strukturzusammenhang, der offensichtlich ein *Grundgeschehen im Dasein* des Menschen kennzeichnet, das wir durch die *dreifachen Momente* festhalten: 1. das Entgegenhalten der Verbindlichkeit; 2. die *Ergänzung*; 3. die Enthüllung des Seins des Seienden.”

De *apofantische* propositie “het bord staat scheef” haalt iets uit elkaar (bord en scheef) en brengt het weer bij elkaar. Maar het bord was al scheef, dus al bij elkaar. De uitspraak koppelt niet.⁹⁷ Dit blijkt duidelijk uit een ander voorbeeld van Heidegger: “de weg is lang”. In de voordrachtenreeks *Grundsätze des Denkens* (1957) zegt Heidegger het zo:

Een *logos* van het soort waarop Aristoteles doelt [namelijk een apofantische] halen we aan wanneer we zeggen: “De weg is lang”. Laten we nu acht slaan op deze *logos* “De weg is lang” in de onooglijke gedaante dat wij hem tijdens een wandeling stil bij onszelf bedenken. Deze *logos* is *apophantikos* voor zover hij de lange weg voor ons tevoorschijn brengt, hem voor ons verzamelt, voor ons laat liggen.⁹⁸

De weg is lang als je hem afloopt, maar kort als je er met de auto overheen rijdt. Het heeft geen zin om te kijken of de weg nu kort of lang is. Het gaat erom dat hij als lang of kort verschijnt. Het is daarom onzinnig om te zeggen dat de uitspraak een verbinding is tussen subject en predikaat. De propositie articuleert datgene wat al één was. De weg was al lang (of kort) in verhouding tot de spreker. Een propositie is geen synthese, maar een bepaald verschijnen van een stand van zaken ten opzichte van de spreker. De kern van een propositie is derhalve niet het *stellen* zijn, maar het *articuleren* van wat verschijnt. Een propositie teert altijd op iets *voor*-propositioneels.

Dit verschijnen – Heidegger noemt het *waarheid* – gaat vooraf aan de correctheid of incorrectheid van de propositie. De vraag of wat de propositie beweert strookt met de situatie is een geheel anders dan het punt dat de propositie iets duidelijk maakt. Ook een incorrecte propositie laat iets zien, maar *scheef*. Bijvoorbeeld wanneer ik een vreemde voor mijn vriend aanzie; hij is mijn vriend niet (kwestie van correctheid), maar zo *verschijnt* hij (kwestie van waarheid).⁹⁹ Heidegger laat dus zien dat de *alêtheia* mis kan lopen zonder dat er sprake is van incorrectheid. Hij noemt dit: *die Irre* of *die Verbergung*.

⁹⁷ Oudemans 1998.66: “Diese Einheit ist nur dann zu erblicken, wenn sie aus dem unscheinbaren Geschehnis gehört wird, und zwar so, daß die Einigung hier das Hervorkommen von etwas *als* etwas ist. Das Wesen der Aussage ist nicht die *synthesis* einer Vorstellung, sondern die *apophansis*: Etwas zeigt sich von ihm selbst her. In der *apophansis* wird deutlich, daß das eigentliche “Subjekt” einer Aussage nicht ein vorgestelltes Etwas ist, zum Beispiel die vorgestellte Tafel in “Die Tafel steht schief”... sondern die schiefe Tafel *selbst*... Das Wesen der Aussage ist das Zum-Scheinen bringen des Vorliegenden von ihm selbst her.” Cf. M. Heidegger, *Grundsätze des Denkens* (opgenomen in GA 79) 107-110 en 144.

⁹⁸ GA 79.107: “Einen *logos* von der Art, die Aristoteles im Blick hat, führen wir an wenn wir sagen: ‘Der Weg ist weit’. Achten wir jetzt auf diesen *logos* ‘Der Weg ist weit’ in der unscheinbaren Gestalt, daß wir ihn auf einer Wanderung still vor uns hindenken. Dieser *logos* ist *apophantikos*, insofern er uns den weiten Weg zum Vorschein bringt, ihn vor uns versammelt, vor uns liegen läßt.”

⁹⁹ Zie GA 54.44 voor het pseudoniem als voorbeeld van hoe iets onwaar kan zijn maar toch iets laat zien.

In de uitspraak wordt *de lange weg* naar voren gehaald. De uitspraak releveert deze weg. De uitspraak laat de lange weg verschijnen. Heidegger noemt dit gebeuren in de uitspraak: "te voorschijn brengen" (*zum Vorschein bringen*).¹⁰⁰ Wat heeft de te voorschijn brengende uitspraak (door Heidegger ook wel kortweg *Aufweisung* genoemd) nu met waarheid te maken? Heidegger antwoordt: waarheid is een wijze van tevoorschijn brengen. Onwaarheid eveneens. Ook als ik iemand voorlieg dat de weg kort is wordt de weg op een bepaalde wijze naar voren gebracht, zij het *verdraaid*. Er zijn dus twee wijzen van releveren: verdraaid en onverdraaid. Anders gezegd: het "zoals" van de ware uitspraak wordt in de onware uitspraak een "alsof". Beide zijn wijzen van "als".

Naast de voorpropositionele eenheid van het *Offenbare* (dat al één was voordat het in de propositie uiteen werd gehaald en weer werd samengevoegd in de "S is p"-structuur), speelt nog een andere eenheid een rol in de *apophansis*: de eenheid van de spreker en het besprokene. Om bij het voorbeeld uit *Grundsätze des Denkens* te blijven: de weg en ik zijn al bij elkaar. Er is altijd al sprake van een tegemoet komen. Er is geen vraag hoe een van elkaar gescheiden subject en object tot elkaar kunnen komen, want beide zijn al aan elkaar verschenen. Het releveren van de *apophansis* laat niet alleen de lange weg verschijnen, maar brengt ons bijeen.

Zoals de *apophansis* de voorpredikatieve eenheid van de lange weg releveert – en niet de samenstelling van subject en predikaat/object en eigenschap –, zo wordt de eenheid van de spreker naar voren gehaald, bijvoorbeeld de vermoeide wandelaar. Het *Hervorbringen* is dus een wijze van *wederzijds* tegemoet komen, van een ten overstaan van elkaar komen van mij en de lange weg. Heidegger noemt dit ook wel "verzamelen".¹⁰¹

Daarom... is de uitspraak oorspronkelijk niet de samenstelling van subject en predikaat, maar, aan de hand van het voorbeeld gesproken, het voor-laten-liggen van de voorliggende lange weg. Zo wordt de lange weg - die door de *apophansis*

¹⁰⁰ Andere woorden die Heidegger hiervoor gebruikt zijn: naar voren brengen (*Hervorbringen*), voor zich laten liggen (*Vorliegenlassen*) (zie GA 79.107), of tonen (*Aufweisen* of *Aufzeigen*) (zie SZ). Hij denkt dat Aristoteles als eerste dit tevoorschijn brengende karakter van de uitspraak heeft erkend. Dat zou hieruit blijken dat Aristoteles spreekt van *logos apophantikos* (zie *De Interpretatione* 17a2). *Apophantikos* komt van *apophainesthai*. Heidegger vertaalt dit woord met "iets vanuit zichzelf te voorschijn brengen" [*etwas von ihm selbst her zum Vorschein bringen*] (GA 79.107). De *logos apophantikos* is dus dat spreken [*lesein*] dat iets vanuit zichzelf als zichzelf toont. In de *apophansis* komt iets *als* het iets dat het is tevoorschijn.

¹⁰¹ Dit is de zin van het woord *logos apophantikos*. *Legein* betekent onder meer "verzamelen". Het betekent bovendien "leggen" (i.e. doen liggen). Vandaar dat Heidegger *apophansis* een "voor zich laten liggen" kan noemen.

verschijnt - met ons, wij die denken op de wijze van de *logos* als *apophansis*, samengebracht: De lange weg wordt als zodanig in onze richting verzameld.¹⁰²

Dit releveren van mij als vermoeide wandelaar noemt Heidegger *ontwerp* (*Entwurf*). Let wel, er is geen subject (“ik”) dat zichzelf ontwerpt als dit of dat (eigenschap “vermoeid”). Er is een ontwerp dat zo is dat het vermoeide ik als zodanig naar voren komt.¹⁰³

Sectie 6. De filosofische zin van de teruggang naar de oorsprong van de propositie

Indifferentie

Met de aanwijzing naar de *Ergänzung* laat Heidegger een derde “lid” van de voorpredikatieve waarheid zien. Hoe staat het echter met het geheel, het *im Ganzen*, dat wordt gevormd? Heidegger wijst erop dat het *niet* wordt gezien. Wij zien dingen binnen het geheel van betekenissen waarin ze verschijnen, maar niet dit geheel zelf.¹⁰⁴ Waarom niet? Omdat *Welt*, het geheel van betekenissen, niet zelf een betekenisvol ding is dat tussen of naast de andere voorkomt. Het “geheel” heeft niet het karakter van een optelsom, maar al het “optelbare” is *offenbar* vanuit dit geheel.¹⁰⁵ Denk hier aan het schoolbord dat scheef staat binnen het grotere geheel van de collegezaal.

Heidegger noemt *Unterscheidlosigkeit* als grond voor het niet zien van *Welt*.¹⁰⁶ Wat betekent dat? Aan de ene kant is de wijze waarop de dingen ons tegemoet treden indifferent. Het zijnde kent grote verscheidenheid, maar is uniform voorzover het *vorhanden* is.

En toch is daarbij het zijnde, dat ons omgeeft, op gelijkmatige wijze toegankelijk [*gleichmäßig offenbar*] als het altijd voorhandene in de meest brede zin [*das eben Vorhandene im weitesten Sinne*].¹⁰⁷

¹⁰² 79.110: “Darnach [nl. dat het stellen, thesis, van de uitspraak een Vorliegenlassen is] ist der Satz ursprünglich nicht die Zusammensetzung von Subjekt und Prädikat, sondern, im Beispiel gesprochen, das Vorliegenlassen des vorliegenden weiten Weges. So wird der weite Weg - durch die *apophansis* erscheinend - mit uns, die wir nach der Weise des *logos* als *apophansis* denken, zusammengebracht: Der weite Weg wird als solcher auf uns zu versammelt.”

¹⁰³ Het ontwerp behoort tot het *verstehen* (Verstehen): de wijze waarop de wereld wordt begrepen (zie *Sein und Zeit*). *Auslegung* is de concrete voltrekking van *verstehen*. De propositie [*Aufweisung*] is uitleg. Cf. SZ 145: “Der Entwurfcharakter des Verstehens besagt ferner, daß dieses das, woraufhin es entwirft, die Möglichkeiten, selbst nicht thematisch erfaßt.”

¹⁰⁴ GA 29/30.504: “...der vulgäre Verstand sieht vor lauter Seiendem die Welt nicht.”

¹⁰⁵ GA 29/30.505: “Wir verstehen noch nicht und fassen überhaupt noch nicht die vorlogische Offenbarkeit des Seienden, wenn wir sie als das gleichzeitige Offenbarsein von vielerlei Seienden nehmen. Vielmehr liegt alles daran, schon in der scheinbaren Enge und Begrenztheit der Aussage – die Tafel steht ungünstig – zu sehen, wie das, worüber ausgesagt wird, die ungünstig stehende Tafel, aus einem *Ganzen* heraus offenbar ist...”

¹⁰⁶ GA 20/30.504.

Aan de andere kant is het menselijk gedrag dat beantwoordt aan de gelijkmatige openlijkheid evenzo indifferent.¹⁰⁸

We stappen op de tram, spreken met andere mensen, roepen de hond, kijken naar de sterren, in één stijl - mensen, voertuigen, mensen, dieren, hemellichamen, alles in één gelijkmatigheid van het gelijkelijk voorhandene [*des eben Vorhandenen*].¹⁰⁹

Heidegger noemt de wijze waarop het zijnde ons toegankelijk wordt het indifferente “leren kennen”; het is de wijze waarop wij de dingen bespreken.¹¹⁰ De propositie behoort dus tot de indifferente openlijkheid. Zij rust erin. De onverschilligheid van ons gedrag betekent niet dat de dingen ons koud laten of dat wij niet goed onderscheiden tussen de dingen, maar dat wij geen oog hebben voor de wijze waarop deze dingen openlijk zijn.¹¹¹ Hun voorhanden zijn wordt niet gezien. Dat is namelijk wat het meest vanzelf spreekt en dus wordt gemist.¹¹²

Hoe staat het nu met de *Indifferenz der Offenbarkeit* zelf? De *Offenbarkeit* is de lichtkring of horizon waarbinnen de dingen verschijnen. Zij is ontoegankelijk voor het denken. Elk “leren kennen” maakt immers al gebruik van de vanzelfsprekende toegang. De openlijkheid omgeeft dus ook het denken. Daarom kan ons denken niet van de dingen naar hun voorhandenheid gaan. In deze zin is de *Offenbarkeit* van het voorhanden zijnde indifferent: ze laat geen verschil tussen het zijnde en de openlijkheid toe.¹¹³

Voorhandenheid is niet te verwarren met het metafysische “zijn”. In *Die Grundbegriffe der Metaphysik* laat Heidegger zien dat de metafysische verhouding tussen denken en zijn al is omgeven door een ontoegankelijke horizon. De metafysica vraagt immers

¹⁰⁷ GA 29/30.399: “Und doch ist dabei das Seiende, das uns umgibt, *gleichmäßig offenbar* als das eben *Vorhandene im weitesten Sinne...*”. Cf. GA 29/30.398-399: “[Z]unächst und zumeist lassen wir in der *Alltäglichkeit* unseres Daseins das Seiende in einer merkwürdigen Unterschiedslosigkeit an uns herankommen und vorhandensein.”

¹⁰⁸ GA 29/30.400: “Das alltäglichen Verhalten zu *allem* Seienden bewegt sich... in einem... entwurzelten... Verhalten.” Ontworteld, voorzover het een *Grundverhältnis* ontbeert, een toegang tot de wijze waarop de dingen voorkomen.

¹⁰⁹ GA 29/30.399: “Wir steigen in die Elektrische, sprechen mit anderen Menschen, rufen den Hund, sehen nach den Sternen, in einem Stil - Menschen, Fahrzeuge, Menschen, Tiere, Himmelskörper, alles in einer Gleichmäßigkeit des eben Vorhandenen.”

¹¹⁰ GA 29/30.399-400.

¹¹¹ GA 29/30.399: “...ohne daß dabei die jeweilige Seinsart des Seienden in ihrer ganzen Wesentlichkeit ins Gewicht fällt.”

¹¹² GA 29/30.399, zelfs door de filosofie.

¹¹³ Th.C.W. Oudemans, “Arend en slang. De aanblik van een dierenpaar”, in B. Blans, S. Lijmbach eds., *Heidegger en de wereld van het dier* (Assen 1996; voortaan Oudemans 1996) 33: “Voorhandenheid is het gelijkmatige, vanzelfsprekende licht, waarin alles voor de hand kan komen te liggen. Daarmee weert de voorhandenheid de toegang tot zichzelf af. Ze is indifferent.”

naar het zijn vanuit een oriëntatie op de propositie. Deze wijze van spreken is indifferent voorzover zij even geschikt is om het zijnde te bespreken als het zijn. De cybernetische verhouding tussen mensen en hun omgeving is echter eveneens omgeven, en wel door de horizon van de voorhandenheid. Als arbeidshypothesen de plaats hebben ingenomen van de filosofische categorieën geschiedt dat binnen het kader van de voorhandenheid. *Vorhandensein* biedt derhalve een aanwijzing naar de *Indifferenz der Offenbarkeit*. Laatstgenoemde term wijst naar die horizon waarbinnen het samenkomen van de verschijningswijze van dingen en van de menselijke omgang daarmee geschiedt; een horizon rondom de metafysica, een horizon die ook de epoche van de cybernetica omgeeft.¹¹⁴

Wanneer Heidegger spreekt van de *Weltlosigkeit* van het zijnde¹¹⁵, dan heeft hij het niet over de ondergang van wereld van betekenissen ten gunste van *Vorhandensein* en *Richtigkeit*, oftewel techniek. De afwezigheid van *Welt* duidt erop dat de open dimensie zich terugtrekt.¹¹⁶

Methode

De teruggang naar de oorsprong van de propositie in *Die Grundbegriffe der Metaphysik* toont aan dat ook het propositionele spreken is opgenomen in het indifferente licht van de *Vorhandenheit*. De wijze van spreken die aan dit licht beantwoordt noemt Heidegger dan ook de *indifferente Normalform der Aussage: a ist b*.

De grondtrek van het alledaagse *Dasein* is dat onderscheidloze zich verhouden tot het zijnde als het gelijkmatig voorhandene. De daaraan beantwoordende wijze van spreken, waarin dergelijk gedrag primair en meestal tot uitdrukking komt, – of dat in een gesprek is, in het vertellen van verhalen, in de berichtgeving, in de bekendmaking, in de wetenschappelijke verhandeling – is deze indifferente standaardvorm van de propositie: *a is b*.¹¹⁷

¹¹⁴ Oudemans 1996.33: “Waar Heidegger naar wijst, is dat de metafysische aanblikken [= *ideai*], maar ook de hypothetisch-deductieve gang van de wetenschappen... ieder op hun eigen manier omgeven zijn van dezelfde open dimensie.”

¹¹⁵ GA 29/30.514 bijvoorbeeld.

¹¹⁶ Cf. Oudemans 1998.66: “Die Aussagen der Metaphysik erblicken die Einheit von Sein und Seiendem – sie sprechen von *to on hêi on*. Das Wesen des Seienden erscheint als Anwesenheit. Aber Eines zog sich zurück: das Als selbst. Die Metaphysik denkt zwar das Seiende als solches, aber nicht das *als solches* selbst. Im Als verbirgt sich das noch nicht bedachte Offene, der Sinn.” Leg hier de nadruk op *verbergen*.

¹¹⁷ GA 29/30.438: “Der Grundzug des alltäglichen Daseins ist jenes unterschiedslose Verhalten zum Seienden als dem eben Vorhandenen. Die entsprechende Redeform, in der sich solches Verhalten zunächst und zumeist ausspricht – sei es im Gespräch, in der Erzählung, im Bericht, in der Verkündigung, in der wissenschaftlichen Erörterung – ist diese indifferente Normalform der Aussage: *a ist b*.”

In dit gedrag is de propositie *zelf* iets wat voorhanden is.¹¹⁸ Zij is het object van grammatica en logica, de draagster van de eigenschap “waarheid”. Haar indifferentie is hierin gelegen dat de propositie even geschikt is om het zijnde te beschrijven als om het zijn te beschrijven. Zij is een algemene vorm om zijnden in het algemeen te beschrijven – het “zijn” wordt daarbij als hoogste algemeenheid begrepen.¹¹⁹ Metafysica en wetenschap zijn volgens Heidegger dus van hetzelfde laken een pak. De vanzelfsprekendheid en onontkoombaarheid van het propositionele spreken zijn volgens Heidegger een teken van de heerschappij van de voorhandenheid, en dus van de indifferentie die ons niet aangaat.

Een teruggang naar de oorsprong van de propositie kan zelf *niet* op propositionele wijze worden voltrokken. Deze oorsprong is immers de horizon waaraan elke propositie haar correctheid (of incorrectheid) ontleent. Deze horizon wijkt echter wanneer ze in een propositie wordt besproken. Zij is zo helder dat de propositie haar niet kan zien. Zij omgeeft dit spreken altijd al. *Die Grundbegriffe der Metaphysik* bevat derhalve geen enkele propositie. In het college geschiedt iets anders, namelijk het wekken van een grondstemming [*Grundstimmung*].¹²⁰ Heidegger zegt dat filosofie geschiedt in een grondstemming en dat zij daaraan haar vragen ontleent.¹²¹ Dat wil zeggen: in de grondstemming wordt het denken iets duidelijk, namelijk *die Indifferenz der Offenbarkeit des Seienden*. Deze omgeeft het denken altijd al, dus ook dat van Heidegger, doch in de grondstemming spreekt ze dit denken aan. In de teruggang naar de grond van de propositie wordt de onttrekking van het opene zelf duidelijk.¹²²

De gedachte aan een “grondstemming” heeft een *methodische* zin. De terugtrekking van datgene waartoe het denken zich wendt wordt namelijk duidelijk in de *Grundbegriffe* van

¹¹⁸ Idem.

¹¹⁹ GA 29/30.515: “Seiendes zu sein - darin kommt jedes Seiendes mit dem anderen überein, das ist das Indifferenteste, Durchgängigste und Allgemeinste, was wir vom Seienden sagen können. Hier gibt es keine Differenz mehr.”

¹²⁰ Cf. GA 29/30.9: “Dieser Ergriffenheit, ihrer Weckung und Pflanzung, gilt als Grundbemühen des Philosophierens. Alle Ergriffenheit aber kommt aus einer und bleibt in einer *Stimmung*.” Cf. GA 29/30.249: “die *Wahrheit der Grundstimmung*” en GA 29/30.490: de dimensie van de logos is niets anders dan de *Weite* en *Unheimlichkeit* waarin ook de interpretatie van de *grondstemming* ons moest voeren. Oudemans 1996.31: “Waar het college *Die Grundbegriffe der Metaphysik* geen beschrijving is, maar het wekken van een grondstemming, is het één groot afscheid van de historische reconstructie. Wat in de grondstemming van de diepe verveling ervaarbaar wordt, is de verborgen horizon rondom het filosofisch interpreteren. Die horizon is de onverschilligheid die niet alleen het historisch verrekenen van Heidegger, maar ieder spreken als *legein ti kata tin*os, als zeggen van iets over iets, op voorhand omgeeft.”

¹²¹ GA 29/30.10: “*Philosophie geschieht je in einer Grundstimmung*.” GA 29/30.248: “Fragen nach dieser Grundstimmung – das meint: fragen nach dem, *was die Grundstimmung als solche zu fragen gibt*.”

¹²² Oudemans, 1996.32: “Het eigenaardige van Heideggers tekst ligt hierin dat zij een weg baant waarin het mogelijk is zich al nadenkend te wenden tot die wijkende horizon die het denken tevoren al draagt, en wel zo dat deze horizon zelf de gang van het college dicteert.”

dit denken. Dit zijn niet begrippen die het voorhandene in diens algemeenheid vatten, dus geen generalisaties of abstracties (of cybernetische arbeidshypothesen). Deze behoren immers tot de correctheid waarvan de grond nu juist moet blijken. Het zijn daarentegen inbegrippen [*Inbegriffe*].

De grondbegrippen zijn geen algemeenheden. Ze begrijpen steeds het geheel [*das Ganze*] in zichzelf, ze zijn *in-begrippen*. Maar ze zijn ook nog inbegrippen in een tweede, even wezenlijke en met de eerste samenhangende zin: ze begrijpen altijd de begrijpende mens en zijn *Dasein* mede in zichzelf.¹²³

Inbegriffe, zegt Heidegger, zijn inbegrepen in datgene waarvan ze spreken. Ze zijn echter niet circulair. Zij gaan namelijk niet rechtstreeks (dus in het kader van de *Richtigkeit*) op hun object af. Zij gaan juist *niet* daarin mee. De gang van het bord in de collegezaal naar het *im Ganzen* laat het bord niet achter om naar het geheel te gaan. Hij blijft bij het bord, maar gaat er toch weg van. Hij wendt zich tot het geheel, maar houdt toch afstand.¹²⁴ Alleen in deze afstand kan iets van het *im Ganzen*, dus van de *Offenbarkeit*, blijken, hier: de *indifferentie* ervan.

Een *Inbegriff* gaat dus niet af op de wijkende horizon.¹²⁵ Het gaat een gang, hier: een *Rückgang* in de hoop dat de horizon deze weg stemt (of *tekent*). De teruggang naar de oorsprong van de propositie in *Die Grundbegriffe der Metaphysik* geschiedt dus niet in het kader van een historisch onderzoek in verband met Heideggers kritiek op de metafysica,¹²⁶ en evenmin in het kader van een systematische uitwerking van de these *Welt ist Offenbarkeit des Seienden als solchen im Ganzen*.¹²⁷ De filosofische zin ervan is de aanwijzing naar de grond van de propositie, een grond die beter afgrond kan worden genoemd, omdat blijkt dat deze er

¹²³ GA 29/30.13: “[D]ie Grundbegriffe [sind] nicht Allgemeinheiten... Sie begreifen je das Ganze in sich, sie sind *In-begriffe*. Aber sie sind Inbegriffe noch in einem zweiten, ebenso wesentlichen und mit dem ersten zusammenhängenden Sinne: Sie begreifen je immer den begreifenden Menschen und sein Dasein mit in sich...”

¹²⁴ Cf. ZoS 127.

¹²⁵ Er is dus geen sprake van dat *Inbegriffe* of *Grundbegriffe* ons dichter bij de ontologische differentie zouden brengen, zoals G. Kovacs, “The Ontological Difference in Heidegger’s ‘Grundbegriffe’”, *Heidegger Studies* 3/4 (1987/88), 71 beweert: “For Heidegger, ground-concepts (truly basic concepts) initiate the movement of reflection (thinking) toward being by deepening the ontological difference.”

¹²⁶ Een metafysica die “zijn” begrijpt vanuit het propositionele “is”. Cf. GA 29/30.469: “Wir wissen, daß die Metaphysik seit *Aristoteles* das Problem des Seins am ‘ist’ des Satzes orientiert, und daß wir vor der ungeheuren Aufgabe stehen, diese Tradition aus den Angeln zu heben, was zugleich heißt, sie in ihrem beschränkten Recht aufzuzeigen.” Dit “uit de voegen lichten” is echter niets anders dan genoemde teruggang.

¹²⁷ Cf. GA 29/30.412, 435 en passim.

niet is: *Indifferenz der Offenbarkeit*.¹²⁸ Dit wijst op zijn beurt naar de open dimensie waarbinnen differentie zich al dan niet geeft.¹²⁹

Heidegger spreekt van *die Indifferenz der Offenbarkeit des Seienden*.¹³⁰ Het woord *Indifferenz der Offenbarkeit* duidt op de dimensie of openheid waarbinnen de openlijkheid zich terugtrekt. Die openheid is niet aangelegd op de verschijningswijze van dingen of de beantwoordingswijze van mensen.¹³¹ Die blijft bij zichzelf.¹³² De voorhandenheid is het licht waarbinnen de dingen verschijnen. Dit licht is iets volkomen vanzelfsprekends. Heidegger spreekt daarom van een helderheid die het oog verblindt.¹³³ De dimensie houdt zichzelf weg in een helderheid, het licht van de voorhandenheid. De dimensie wordt niet ervaren. Heidegger noemt dat de *Not im Ganzen*.¹³⁴ In *Grundfragen der Philosophie* wordt deze nood het uitgangspunt van de vraag naar “waarheid”.

Inbegriffe zijn niet alleen in het geheel waarnaar ze vragen inbegrepen, zij begrijpen ook de vrager in zich. Heidegger zegt daarom dat de dimensie van het begrijpelijke (dus ook van het begrippelijke) alleen duidelijk wordt wanneer de *Inbegriffe* een aanspraak [*Anspruch*] maken op een omslag [*Wandlung*] naar *Dasein*.¹³⁵ Sterker nog, zij zijn deze omslag zelf.¹³⁶

¹²⁸ “Grond” heeft niets met een funderen in de zin van onderbouwing, rechtvaardiging, oorzaak of mogelijkheidsvoorwaarde te maken. Het woord wijst op de plek waarbinnen elke propositie zich al bevindt. Zie GA 29/30.486: “Ursprungsbetrachtung ist kein Begründen im Sinne des faktischen Beweisens, sondern ein Fragen nach dem Wesensursprung, ein Entspringenlassen aus dem Grunde des Wesens, ein Ergründen im Sinne des Aufweisens des Grundes der Möglichkeit der Struktur im Ganzen. Wir fragen zurück nach dem Grunde der inneren Möglichkeit des *logos*. Wir fragen damit hinein in die Dimension seiner inneren Ermöglichung, seines *Wesensursprungs*.” Een ander woord hiervoor is *Analytik* (in GA 29/30.485-486, maar ook in *Sein und Zeit*). *Analytica* is geen analyse, maar de gang naar de grond van de geanalyseerde begrippen. Hetzelfde geldt voor “wezen”. Dit woord duidt niet op het (wat-)zijn als grond van het zijnde. Het *lijkt* alsof Heidegger een traditionele filosofische wat-is vraag stelt met betrekking tot de propositie (GA 29/30.436: “Was ist überhaupt ein Satz?”) en deze beantwoordt door een bepaling van het wezen ervan te geven (GA 29/30.489: Das Wesen des *logos* besteht gerade darin...). Maar dat is schijn. De zin van het woord “wezen” is niet metafysisch maar methodisch. Zie ook hoofdstuk 2.

¹²⁹ Cf. Th.C.W. Oudemans, “Heideggers ‘logische Untersuchungen’”, in: *Heidegger Studies* 6 (1990, voortaan Oudemans 1990) 87: “Der Gehalt, die Bestimmungen des Gegenstandes, soll *nicht* das Thema sein... Es soll vielmehr darum gehen, daß der Gegenstand als solcher zwar nicht gegeben ist, dem Verstehensvollzug aber die Richtung anzeigt. Daß der Gegenstand leer ist, bedeutet demnach nicht, daß er abstrakt ist, sondern im Gegenteil, die Leere muß dem Gegenstand die Richtung für den Verstehensvollzug eröffnen... Wie kann eine Leere nun den Vollzug bestimmen? Das ist nur möglich, wenn die angezeigte Leere das Verstehen auf solche Weise bestimmt, daß darin ein bestimmter Vollzugscharakter des Verstehens hervortritt. Ein Vollzugscharakter, der ihm die Möglichkeit gibt, der eigenen faktischen Situation gegenüber offen zu sein (GA 61, p. 63). Erst wenn die Faktizität der konkreten Lebenssituation das Verstehen bestimmt, wird ein strenges Philosophieren möglich sein.”

¹³⁰ GA 29/30.515: “Diese ‘im Ganzen’, das uns ständig umfängt... muß es aber auch sein, das jene *Indifferenz* der Offenbarkeit von Seiendem mit sich bringt, in der wir uns gemeinhin bewegen.”

¹³¹ GA 54.213.

¹³² R.J.A. van Dijk, “Grundbegriffe der Metaphysik. Zur formalanzeigenden Struktur der philosophischen Begriffe bei Heidegger”, *Heidegger Studies* 7 (1991) 104. Cf. GA 29/30.435-6.

¹³³ GA 45.196: “Jene Durchsichtigkeit des hintergrundlosen immer Selbstverständlichen gibt eine Helle, in der das Auge des Wissens geblendet wird bis zur Verblendung.”

¹³⁴ GA 29/30.243-245.

¹³⁵ GA 29/30.428-429: “...*Anzeigen* dafür, daß das Verstehen erst den vulgären Auffassungen des Seienden sich

De dimensie van het begrijpelijke is de *Offenbarkeit*, hier: voorhandenheid. Wat behelst echter de *Verwandlung*? Deze houdt in dat een mens wordt verplaatst naar de *verhouding* tussen hemzelf (het proposities uitende subject) en zijn omgeving (het object). Deze verhouding is *talig*: subject en object komen tot elkaar binnen een geheel van woorden, zoals *Aussage* en *Richtigkeit*. De filosofische *Inbegriffe* laten zien dat de woorden die wij gebruiken om proposities te uiten en correctheid te bereiken *gestemd* zijn. Zij behoren tot een horizon, het geheel van woorden waarbinnen zij worden gesproken, maar die zij niet zelf kunnen verwoorden. *Inbegriffe* vormen geen alternatieve, niet-propositionele manier van spreken, maar zij buiten de ruimte in de taal uit: de taal is zo open dat zij zelf van haar gestemdheid kan blijk geven.¹³⁷

Inbegriffe zijn dus zelf gestemd – of niet. Of het lukt de stemming te wekken is steeds een kwestie van afwachten. De volgende paragraaf geeft een voorbeeld van een woord waarvan Heidegger dacht dat het niet gelukt was de gestemdheid ervan te laten klinken: *alêtheia*. De tweede betekenis van *Inbegriff* sluit hierbij aan: alleen het *eigen* spreken kan gestemd worden. Het denken van Heidegger is onmiskenbaar dat van *hem* en van niemand anders.¹³⁸ Dat wil niet zeggen dat Heidegger zijn gedachten in bezit heeft. Heidegger is geen bron van gedachten, maar – eventueel – een plaats waar de “stemming” doorbreekt. Heidegger voegt toe dat het altijd mogelijk blijft een *Inbegriff* als begrip op te vatten, dus te begrijpen vanuit het kader van de *Richtigkeit*. Een beoordeling van de filosofie aan wetenschappelijke maatstaven is altijd mogelijk.¹³⁹ Dit proefschrift is daarvan een voorbeeld.

In de grondstemming geschiedt een *Offenbarmachen*, zoals Heidegger dat noemt. Zoals we hebben gezien wordt in de grondstemming de *ontoegankelijke horizon rondom de propositie* duidelijk. Dit is de horizon van de onverschilligheid. De filosofie staat niet buiten deze horizon, maar erin. Filosofie is een beweging richting de weidse horizon. De filosofische “begrippen”, beter, *Inbegriffe*, zijn “aanwijzend” voorzover ze aanspreken op deze beweging:

entwinden muß und eigens sich in das Da-sein in ihm verwandeln muß. In jedem dieser Begriffe.... liegt der Anspruch dieser Verwandlung, und zwar... als vorgängiges Aufschließen der Dimension des Begreifbaren.”

¹³⁶ GA 29/30.423: “das, wovon die Philosophie handelt, überhaupt nur in und aus einer Verwandlung des menschlichen Daseins sich aufschließt.”

¹³⁷ De aanspraak op een *Verwandlung ins Dasein* wordt in paragraaf 3 van dit hoofdstuk nader besproken.

¹³⁸ De historische vergelijking tussen filosofen is alleen mogelijk door aan deze betekenis van *Inbegriff* voorbij te gaan.

¹³⁹ Als geheel van begrippen dat toegankelijk is voor historische of systematische analyse. (Dus ook als quasi-, pseudo- of antiwetenschap.) Zie GA 29/30.430: “Sie sind anzeigend, darin ist gesagt: Der Bedeutungsgehalt dieser Begriffe meint und sagt nicht direkt das, worauf er sich bezieht, er gibt nur eine Anzeige, eine Hinweis darauf, daß der Verstehende von diesem Begriffszusammenhang aufgefordert ist, eine Verwandlung seiner selbst in das Dasein zu vollziehen. Sofern man aber dies Begriffe anzeigefrei nimmt wie ein wissenschaftlichen Begriff in der vulgären Auffassung des Verstandes, wird die Fragestellung der Philosophie in jedem einzelnen Problem irregeleitet.”

ieder zal deze voor zich moeten voltrekken. Daarom zijn de begrippen ook “formeel”. Zij hebben geen inhoud, omdat ze alleen wijzen in de richting van de concreet te voltrekken omslag. Als we ze inhoudelijk nemen (wat altijd mogelijk is) dan gaan we voorbij aan wat ze *zeggen* (hun aanspraak).¹⁴⁰

Zij [filosofische begrippen] zijn aanwijzend, daarmee is gezegd: de semantische inhoud van deze begrippen bedoelt en zegt niet direct dat waarop hij is betrokken, hij geeft slechts een aanwijzing, een aanduiding ervan dat de begrijpende door deze samenhang van [filosofische] begrippen genood wordt [*aufgefordert ist*] om een omslag van zichzelf [*Verwandlung*] in de richting van het *Dasein* te voltrekken. Voor zover men echter deze begrippen aanwijzingsloos [*anzeigefrei*] neemt als een wetenschappelijk begrip in de vulgaire opvatting van het verstand wordt de vraagstelling van de filosofie in elk probleem op een dwaalspoor gebracht.¹⁴¹

Heidegger noemt dit “fundamentele karakter” van alle filosofische begrippen de *formele aanwijzing* [*formale Anzeige*].¹⁴²

Alle filosofische begrippen zijn *formeel aanwijzend* [*formal anzeigend*] en alleen wanneer zij zo worden opgevat geven zij de echte mogelijkheid tot begrijpen.¹⁴³

De “aanspraak” die is gelegen in formeel aanwijzende begrippen betreft het aanspreken op een *omslag* [*Verwandlung*]. Het filosofische “begrijpen” moet weggaan van het begrijpen van het begrijpelijke. Het moet zichzelf loslaten als voorstellende verhouding tot het zijnde. Het moet omslaan in *Dasein*, bestaan. *Dasein* is niet het bestaan van het zijnde mens, dat zich op een bepaalde wijze verhoudt tot het overige zijnde, namelijk voorstellend. *Dasein* is het zich bevinden in de *dimensie* waarin het begrijpelijke (én het onbegrijpelijke) en het begrijpen ervan kunnen voorkomen. Filosoferen is dan geen begrijpen meer, maar een *ontsluiten* van

¹⁴⁰ Cf. GA 29/30.429: “Sie [de aldus begrepen begrippen] geben dann aber nicht nur nicht das, was sie meinen, sondern... sie werden zum vermeintlich echten und streng umgrenzte Ausgang für bodenlose Fragestellungen.”

¹⁴¹ GA 29/30.430: “Sie sind anzeigend, darin ist gesagt: Der Bedeutungsgehalt dieser Begriffe meint und sagt nicht direkt das, worauf er sich bezieht, er gibt nur eine Anzeige, einen Hinweis darauf, daß der Verstehende von diesem Begriffszusammenhang aufgefordert ist, eine Verwandlung seiner selbst in das Dasein zu vollziehen. Sofern man diese Begriffe anzeigefrei nimmt wie einen wissenschaftlichen Begriff in der vulgären Auffassung des Verstandes, wird die Fragestellung der Philosophie in jedem einzelnen Problem irregeleitet.”

¹⁴² Ibidem. “Fundament” [*Grund*] duidt hier op de grond van waaruit deze woorden spreken, het opene dat in de woorden zelf ter sprake komt. Daarover hieronder meer.

¹⁴³ GA 29/30.425: “Alle philosophischen Begriffe sind *formal anzeigend*, und nur, wenn sie so genommen werden, geben sie die echte Möglichkeit des Begreifens.”

deze dimensie. In de filosofische omslag geeft deze dimensie van zich blijk. Filosofische woorden duiden dus op de *opgave* om deze dimensie vanuit zichzelf te begrijpen en niet vanuit van het kennen en het kenbare.

[Filosofische begrippen zijn] *aanwijzingen* [Anzeigen] ervoor dat het verstaan zich eerst moet losrukken van de vulgaire opvattingen van het zijnde en zich echt moet omdraaien naar het *Da-sein* in hem [*eigens sich in das Da-sein in ihm verwandeln muß*]. In elk van deze begrippen.... ligt de aanspraak op deze omslag [*Anspruch dieser Verwandlung*], en wel... als a priori ontsluiten van de dimensie van het begrijpelijke [*vorgängiges Aufschließen der Dimension des Begreifbaren*].¹⁴⁴

De *dimensie* van het begrijpelijke, dus ook van de begrippen, is de openheid.¹⁴⁵

Sectie 7. Conclusie

In de propositie is sprake van “zijn” – in de eerste plaats wanneer het koppelwerkwoord erin voorkomt, zoals in de “S is p-structuur”,¹⁴⁶ maar ook wanneer op een andere wijze wordt gezegd hoe of wat iets is.¹⁴⁷ De propositie *meint* het zijnde, maar het zijn is *mitgemeint*.¹⁴⁸ Nu

¹⁴⁴ GA 29/30.425.

¹⁴⁵ Voor de situering van de *formale Anzeige* binnen de ontwikkeling van Heideggers denken verwijs ik naar P.-L. Coriando, “Die ‘formale Anzeige’ und das Ereignis: Vorbereitende Überlegungen zum Eigencharakter seinsgeschichtlicher Begrifflichkeit mit einem Ausblick auf den Unterschied von Denken und Dichten”, in: *Heidegger Studies* (14) 1998, 27-45. Hoewel deze historisch ontwikkeling buiten het kader van dit proefschrift valt, wil ik toch de aandacht vestigen op het volgende punt. Coriando ontwaart een omslag in de aard van de *formale Anzeige* die samenhangt met een omkering in Heideggers denken: het zogeheten *fundamentalontologische Denken* (zeg: het denken uit *Sein und Zeit* waarin vanuit het *Dasein* naar de zin van zijn wordt gevraagd) maakt plaats voor het *seinsgeschichtliches Denken* (het denken bij de geschiedenis van de waarheid en onwaarheid van het zijn, bijvoorbeeld in GA 45). Coriando’s stelling nu is dat in het vroegere denken de *formale Anzeige* gebonden is aan het apofantische spreken, terwijl zij later toekomt aan de zogeheten “wenken”, dat wil zeggen de *woorden* van dichters of (vroeg) denkers. Dat betekent dat wanneer Heidegger zich inlaat met het woord van een denker – i.c. *alêtheia* – dit voor hem een *methodisch* relevantie heeft. In Hoofdstuk 3 wordt dit punt verder behandeld.

Ik laat nu Coriando aan het woord (p. 40): “In der *Fundamentalontologie* gestaltet sich die ‘formale Anzeige’ als abwehrend-indizierende Richtungnahme auf das Sein, die die Aussage-Struktur vollzugshaft-jeweilig durchbricht, um das Sein sichtbar zu machen. Im *seinsgeschichtlichen Denken* bleibt die Struktur der abwehrende Hinzeige unter anderen Vorzeichen beibehalten. Indem die Geschichtlichkeit des Seins selbst nunmehr das primär zu Denkende ist, geht die durchbrechende Valenz seingsgeschichtlicher Begrifflichkeit dahin, die Sprache des auslaufenden ‘ersten Anfangs’ hineinzuhalten. Ab-wehrend die Geschichte der Metaphysik birgt das Ereignis-Denken diese selbst in ihr gewesenes Eigene und zeigt so hin in das zu-kommende Eigene des ‘anderen Anfangs’. Die seingsgeschichtliche Umwandlung der ‘formale Anzeige’ hat ihre klarste Konkretion im Begriff des ‘ab- und hinwinkenden Winks’ des sichzuwerfenden Ereignisses, dem der denkerische Entwurf im springend-gründenden Sagen des Ab-grundes des Seins, selbst ab- und hin-winkend, jeweils ent-spricht.”

¹⁴⁶ GA 29/30.466: “Daß in der Aussage vom *Seienden in seinem Sein* die Rede ist, kommt sprachlich zum Ausdruck im ‘ist’.” (In proposities waarin een ander werkwoord staat komt eveneens het in-de-tijd-zijn aan de orde.)

¹⁴⁷ GA 29/30.466: “Nicht *über* das Sein wird - gemeinhin - in der Aussage geredet, aber doch *vom Sein*, vom Seienden, wie es ist, in seinem Sein.”

berust de propositionele apofansis op een prealabele openlijkheid. Met betrekking tot “zijn” betekent dit: de propositie laat het “zijn” naar voren komen, doch dit “zijn” is niet toegankelijk dankzij de propositie, het kent een voorpropositionele openlijkheid. Kortom: wie propositioneel over “zijn” spreekt spant het paard achter de wagen.¹⁴⁹ Dit is van belang omdat de metafysica altijd precies dit deed: *propositioneel* over “zijn” spreken.¹⁵⁰ Zij vraagt naar “zijn” aan de leidraad van de propositie en bevindt zich dus zelf altijd al in diens openlijkheid.¹⁵¹

¹⁴⁸ GA 29/30.467.

¹⁴⁹ GA 29/30.495: “Durch die Aussage wird dem, worüber sie aussagt, nicht etwa erst das Sein zugesprochen, das Seiende, worüber die Aussage ergeht, erhält auch nicht erst seinen Seinscharakter durch das ‘ist’, sondern umgekehrt, das ‘ist’ in all seiner Vielfalt und jeweilige Bestimmtheit erweist sich immer nur als der *Ausspruch* dessen, *was, wie* und *ob* das Seiende *ist*. Das Wesen des Seins in seiner Vielfalt kann daher überhaupt nie aus der Kopula und ihren Bedeutungen abgelesen werden. Vielmehr bedarf es des Rückgangs dahin, von woher jede Aussage und ihre Kopula spricht, von dem *schon offenbaren Seienden selbst*.” Voor de status van deze *Rückgang*, zie M. Heidegger, *Protokoll zu einem Seminar über den Vortrag ‘Zeit und Sein’* (opgenomen in SD) 30-32.

¹⁵⁰ Cf. GA 29/30.468: “Es gilt zu fragen und ins Klare zu setzen, ob die Aussage, weil in ihr das ‘ist’ und so das Sein so exponiert an den Tag komt, die Führung in der Frage nach dem Sein... beanspruchen darf, oder ob es nicht *umgekehrt* zu sehen gilt, daß diese exponierte Form des Seins, des ‘ist’, zwar rechtmäßig und notwendig das Sein als offenbares enthält, daß diese Offenbarkeit aber *nicht die ursprüngliche* ist.”

¹⁵¹ D.O. Dahlstrom, *Das logische Vorurteil: Untersuchungen zur Wahrheitstheorie des frühen Heideggers* (Wenen 1994), betoogt dat waarheid voor Heidegger een *transcendentiaal* karakter heeft. Daarmee bedoelt hij dat het menselijk bestaan a priori ontvankelijk is voor betekenissen. (Zie p. 294: “die Erschlossenheit des Seinssinnes des Dasein”). Deze ontvankelijkheid beschouwt hij als “mogelijkheidsvoorwaarde” voor het identificeren van dingen (p. 295: “Entdecken des Innerweltlichen Seiendes”), waar op haar beurt de propositie weer afhankelijk van is. Zijn punt tegen Tugendhat (zijn hele boek is te lezen als weerlegging van Tugendhat’s kritiek op Heideggers waarheidsbegrip, zie noot 9 in Hoofdstuk 2) is dat ook de waarheid als *Erschlossenheit* nog weerlegbaar is “weil es alternative Auffassungen des Sinnes von Sein gibt... [I]nsofern die Auslegung [sc. Heideggers uitleg van de Erschlossenheit der Zeitlichkeit] die Form eines transzendentalen Arguments annimmt, wird die ursprüngliche Wahrheit in Aussagen abgefaßt, für die es entgegengesetzte Aussagen gibt (p. 295)”. Hoe Dahlstrom erbij komt dat er alternatieve proposities betreffende “zin van zijn” bestaan die, zeg, in een gesprek of debat, weerlegd zouden kunnen worden, is mij een volstrekt raadsel. C. Strube, *Das Mysterium der Moderne* (München 1994; voortaan Strube 1994) 46-48 wijst erop dat het woord *veritas transcendentalis* (dat inderdaad in *Sein und Zeit* te vinden) is een *methodische* betekenis heeft (die buiten het bestek van dit proefschrift valt). Voorts moet op de misvatting van de dubbele bodem worden gewezen: de zin van zijn/openheid/Lichtung als mogelijkheidsvoorwaarde voor openlijkheid/vrijheid/waarheid als mogelijkheidsvoorwaarde voor correctheid. (Cf. de gedachte in Dahlstrom 267 dat Heideggers waarheidsbegrip *rust* op dat van Aristoteles, en dat het hermeneutische “als” *rust* in het apofantische “als” dat hij dankzij Aristoteles heeft gezien.) Het woord “mogelijkheidsvoorwaarde” is hier ongeschikt, want zelf “logisch beoordeeld”, en, belangrijker nog, het hele punt van GA 29/30 is dat de openlijkheid er niet is. Heidegger *lijkt* in GA 29/30 (en GA 45) van de propositie naar de voorpredikatieve openheid te gaan. Dit is echter schijn en leidt tot bizarre misverstanden zoals die van Dahlstrom. Er loopt *nooit* een weg van de uitspraak naar de (ongelukkig zo genoemde) voorpredikatieve openheid. Er is geen graduele invoering in de filosofie mogelijk. Filosofie is een *sprong* – en is er alleen *als* sprong en *in* de sprong –, een sprong in de afgrond van wat zich ontrekt. Zie M. Heidegger, *Der Satz vom Grund* (Frankfurt a.M. 1997 = GA 10) 79-81: “Der Weg [van het denken in het college betreffende Leibniz’ *principium rationis*, in het Duits: *der Satz vom Grund*] führte uns auf und durch ein Feld, dessen der Sprung für den Absprung bedarf. Der Sprung selbst hängt in der Luft... Der Satz vom Grund ist ein ‘Satz’ in dem ausgezeichneten Sinne, daß er ein Sprung ist... Der Satz vom Grund ist ein Satz in das Sein *als* Sein, d.h. als Grund... Was wir die Incubationszeit des Satzes vom Grund nannten [waarin er wel gronden (oorzaken) waren en werden gezocht (redenen), maar waarin het *principium* nog niet was verwoord], enthüllt sich jetzt als eine Epoche, in der das Sein sich als Sein entzieht. In diesem Entzug verbirgt sich das Wesen des Seins.” Filosofie is derhalve een sprong in de afgrond en zo afgrondelijk gescheiden van elke funderende benadering.

Paragraaf 2. Hoe de Grieken de waarheid wonnen en verloren.

Sectie 1. Inleiding

Waarom wendt Heidegger zich tot de Grieken? Antwoord: er is wellicht een niet-propositionele waarheid bij de Grieken te vinden.

Sectie 2. De gang naar de Grieken

Heidegger wijst erop dat het traditionele waarheidsbegrip een wezensbepaling is. De waarheid wordt in de traditionele filosofie begrepen als het wezen van iets waars, namelijk een propositie. Dit wezen maakt dat al het ware is wat het is: waar. De uitleg van het wezen van het ware als correctheid gaat terug tot het begin van de filosofie bij Plato en Aristoteles. Hoe funderen zij deze wezensbepaling?¹⁵²

Het wezen: wat-zijn als bestendige aanwezigheid

Om deze vraag te beantwoorden gaat Heidegger eerst na wat de traditionele filosofie verstaat onder het “wezen” en het bepalen of “poneren” ervan.¹⁵³ De vraag *wat* het wezen *is* is de vraag naar het wezen van het wezen, oftewel de *Wesenheit*. Plato begrijpt volgens Heidegger het wezen als het *ti einai*, het wat-zijn van het zijnde. Het wezen is *wat* iets eigenlijk *is*, bijvoorbeeld het huisachtige aan een huis. Dit “zijn” legt Plato uit als *bestendige aanwezigheid*.¹⁵⁴ Het bestendige is wat blijft, wat onttrokken is aan de tand des tijds. Huizen vergaan, het huisachtige blijft bestaan.

Het *wat* iets is, het *wat-zijn* (*to ti einai*), b.v. een huis of een mens, dat is datgene wat *voortdurend aanwezig* [*ständig anwesend*] is aan het aldus aangesprokene. Het *bestendige* [*Beständige*] aan alle nog zo verschillende huizen is *wat* ze zijn...¹⁵⁵

De bestendige aanwezigheid op haar beurt legt Plato uit als *idea*. Heidegger benadrukt dat *idea* niet betekent: het geziene, maar: de *geboden aanblik*. Het bestendige wat-zijn van de

¹⁵² GA 45.46; Heidegger spreekt van *Rechtsgrund*.

¹⁵³ GA 45.46.

¹⁵⁴ GA 45.61.

¹⁵⁵ GA 45.61: „Das *Was* etwas ist, das *Wassein* (*to ti einai*), z.B. ein Haus oder ein Mensch, das ist jenes, was an dem so Angesprochenen *ständig anwesend* ist. Das *Beständige* an allen noch so verschiedenen Häusern ist das *Was* sie sind... „

dingen laat zichzelf zien.¹⁵⁶ Een mens heeft er altijd al contact mee (of hij dat nu weet of niet¹⁵⁷).

Dat de Grieken onder *wezen* het *wat-zijn* van iets verstaan, heeft zijn grond daarin dat zij überhaupt het *zijn* van het zijnde (de *ousia*) begrijpen als het *bestendige* en in zijn bestendigheid *voortdurend aanwezig* en als aanwezig zich tonende en als zich tonende de aanblik biedende – kortom: als *aanblik, idea*.¹⁵⁸

Omdat “zijn” voor de Grieken betekent: de aanwezigheid die vanuit zichzelf opkomt en zo zichzelf toont [*aufgehendes sich zeigendes Anwesen*] is de *idea* de aanblik die het zijnde als zodanig vanuit zichzelf biedt. *Idea* is geen perspectief, is niets subjectiefs. Alleen omdat het zich als zodanig tonende zijnde *idea* is, is het bemerken daarvan een *idein*.¹⁵⁹ Het *idein*, het altijd al, zij het niet als zodanig, in de blik hebben van wat het zijnde is, heeft dus zijn grond in de *idea*, het bieden van een aanblik, dat op zijn beurt berust in de zichzelf tonende aanwezigheid.

Hervorbringen

Hoe staat het nu met de rechtvaardiging van de wezensbepaling van het ware als correctheid? Welnu, zegt Heidegger, die ontbreekt volledig.¹⁶⁰ *Nergens* in Plato wordt ook maar één bepaling van een *idea* gefundeerd.¹⁶¹ Dat kan ook niet anders. Want wat is funderen? Een propositie wordt gefundeerd door naar de grond er van te wijzen, het zijnde waarop de uitspraak rust. Aan deze fundering ontleent de propositie haar correctheid. Het is echter onmogelijk de wezensbepaling van het ware te funderen door te wijzen naar iets waars (een ware propositie). Daarmee is immers de waarheid, dus de wezensbepaling, al weer

¹⁵⁶ GA 45.68: “Die *idea* – *eidos* – ist der *Anblick*, den *etwas* in seinem Was bietet, von sich her zum Schau trägt.” Zijn is namelijk iets dat van zich uit opkomt: GA 45.68: *aufgehendes sich zeigendes Anwesen*. Daarom kan het gezien worden.

¹⁵⁷ GA 45.62: „[W]as es ist, Haus, das Wesen, wird *im vornhinein und stets gesichtet*, aber nicht eigens betrachtet.“

¹⁵⁸ GA 45.68: „Daß die Griechen unter *Wesen* das *Wassein* von etwas verstehen, hat seinen Grund darin daß sie überhaupt das *Sein* des Seienden (die *ousia*) begreifen als das *Beständige* und in seiner Beständigkeit *ständig Anwesende* und als Anwesendes sich Zeigendes und als Sichzeigendes den *Anblick Bietendes* – kurz: als *Anblick, idea*.“

¹⁵⁹ Idem. Heidegger noemt dit bemerken een “vernemen”, op de relevantie daarvan komen we terug.

¹⁶⁰ GA 45.71.

¹⁶¹ GA 45.73.

verondersteld, en dus de rechtmatigheid van die bepaling. Dit geldt voor alle wezensbepalingen überhaupt.¹⁶²

De *Wesenssetzung* kan geen abstractie van bestaande dingen zijn. Die veronderstellen immers het wezen al. De *Wesenssetzung* kan niet worden gerechtvaardigd, omdat ze zelf het recht- of maatgevende is voor de dingen.¹⁶³ Toch is zij niet ongegrond of willekeurig. Zij is namelijk een *Hervorbringen*.¹⁶⁴ Dit woord moet volgens Heidegger in zijn Griekse betekenis worden begrepen, en niet in de huidige. *Hervorbringen* is niet het produceren van een ding, maar het naar voren brengen van het wezen, vanuit de verborgenheid in het licht.

Het wezen wordt tevoorschijn gebracht, uit de tot dusver bestaande onbekendheid en verborgenheid [*Verborgenheit*] naar voren gehaald. Naar voren - waar naartoe? Aan het licht; het wordt tot zicht [*zu Gesicht*] gebracht.¹⁶⁵

Het zien (*idein*) van de *idea* richt zich dus niet op wat er al is, maar het laat het wezen zichtbaar worden.¹⁶⁶ Dit wezen, de *idea*, is maatgevend voor het vernemen ervan. Het wordt niet onthuld als iets dat al klaar lag, maar laat zichzelf zien. Het zien van de *idea* is derhalve niet het aanschouwen van iets dat klaarligt, maar een “naar voren halend zien”, oftewel een *Er-sehen*.¹⁶⁷

Hervorbringen is geen vervaardigen. Het is evenmin een vinden in de zin van het aantreffen van het aanwezige. Het is echter wel het stoten op iets dat er al was, de *idea*. Omdat de Grieken “zijn” uitleggen als bestendige aanwezigheid, is het wezen (wat-zijn) voor hen *ontôs on*, het “eigenlijke” of “meest zijnde” zijnde.¹⁶⁸ De *idea* “is” dus in pregnante zin en kan daarom tevoorschijn worden gebracht.¹⁶⁹ *Hervorbringen* is dan het tot aanwezigheid brengen van het in hoogste zin aanwezige.

¹⁶² GA 45.79: „Jedesmal, wenn wir versuchen, eine Wesenbestimmung durch einzelne oder auch alle wirklichen und möglichen Tatsachen zu belegen, ergibt sich das Merkwürdige, daß wir die Rechtmäßigkeit der Wesenbestimmung schon voraussetzen, ja voraussetzen müssen, um überhaupt die Tatsachen aufgreifen und vorbringen zu können, die zum Beleg dienen sollen.“

¹⁶³ GA 45.81: “...daß die *Wesenserfassung* und *Wesenskenntniss* ihrerseits schon das Recht- und Maßgebende selbst ist...”

¹⁶⁴ GA 45.80.

¹⁶⁵ GA 45.85: „Das Wesen wird hervor-gebracht, aus der bisherigen Unbekanntheit und Verborgenheit hervor-geholt. Hervor - wohin? Ans Licht; es wird zu Gesicht gebracht.“

¹⁶⁶ Heidegger noemt het zien dat het wezen naar voren haalt *Er-sehen*. Cf. GA 45.85: „Dieses Sehen sieht nicht, indem es nur ein Vorhandenes und sonst schon Zugängliches angafft, sondern dieses Sehen bringt erst das zu Sichtende vor sich. Es ist ein *hervorholendes* Sehen...”

¹⁶⁷ Ibidem.

¹⁶⁸ Dit wordt in verband met de onto-theologie nog nader besproken.

¹⁶⁹ GA 45.85.

Het poneren van het wezen kan zich niet beroepen op een klaarliggende grond. Het heeft, zegt Heidegger, niet als maatstaf het reeds gegevene [*Anmessung an Vorgegebenes*], doch is zelf de voltrekking van dit geven [*Vor-gabe*].¹⁷⁰ Het geeft dus zelf zijn eigen grond. Het bouwt niet op een reeds gelegd fundament, maar plaatst zichzelf op de grond die het zelf naar voren haalt. Heidegger noemt dit *gründen*.

Het *Er-sehen* van het wezen wordt niet begrond [*begründet*], maar *gegrond* [*gegründet*] d.w.z. zo voltrokken dat het zich zelf op de grond brengt die het legt.¹⁷¹

Het Griekse *Hervorbringen* van het wezen als de *idea/eidos* is dus het “gronden van de grond”, de *Gründung des Grundes*. Volgens Heidegger is dit wat het Griekse woord *hupothesis* (letterlijk: onderstelling) aanduidt: het stellen van datgene wat grond, *hupokeimenon* (letterlijk: het onderliggende), moet zijn.¹⁷² Dit “stellen” is het poneren van het wat-zijn als grond van het zijnde.¹⁷³

De waarheid van het Hervorbringen: alêtheia

De overgeleverde opvatting van het wezen van de waarheid kan niet worden gefundeerd (*begründet*) omdat ze zelf het leggen van haar grond [*Grund-legung*] is.¹⁷⁴ Dit verklaart waarom Plato de wezensopvatting van waarheid nergens fundeert. Anderzijds is deze opvatting niet zonder grond [*grundlos*], want zij legt haar eigen grond. Welke grond is dat?¹⁷⁵

De kennis van het wezen kan zich niet richten naar het gekende zoals de propositie dat doet. Daaruit volgt dat de waarheid van de wezenskennis nooit de correctheid kan zijn. Ze moet een eigen waarheid hebben.¹⁷⁶

¹⁷⁰ GA 45.86. We komen hier op terug.

¹⁷¹ GA 45.86: “Das Er-sehen des Wesens wird nicht begründet, sondern *gegründet*, d.h. so vollzogen, daß *es sich selbst auf den Grund bringt, den es legt*.”

¹⁷² GA 45.86: “... *hypothesis*, das Wassein selbst als den Grund setzen.” De *hupothesis* als poneren van het wezen heeft niets met de cybernetische arbeidshypothese te maken. Cf. GA 45.86-87 (verschil tussen filosofie en wetenschap).

¹⁷³ De Griekse *hypothesis* zou dus iets geheel anders zijn dan de hedendaagse wetenschappelijke hypothese, de veronderstelling of aanname die het toetsen van het zijnde in een bepaald opzicht mogelijk maakt. Heidegger denkt overigens dat elke wetenschappelijke hypothese al een *hupothesis* veronderstelt (GA 45.87). Een veronderstelling betreffende het zijnde veronderstelt al een bepaalde ponering van het wezen van dat zijnde. Zie ook de inleiding van dit proefschrift.

¹⁷⁴ GA 45.95.

¹⁷⁵ GA 45.95: „Was nimmt diese aristotelische und nachmals geläufige Wesensbestimmung der Wahrheit als Richtigkeit der Aussage als ihren Grund in Anspruch?“

¹⁷⁶ GA 45.96.

[W]anneer het vatten van het wezen elke fundering in de hier vastgelegde zin afwijst, dan kan ook de hem toebehorende en verwante *waarheid niet de correctheid* zijn. Tot het vatten van het wezen moet daarom een *ander soort* waarheid behoren.¹⁷⁷

Wat is deze andere soort waarheid die bij de wezensponering – ook die van de waarheid – hoort? Het vatten van het wezen is een te voorschijn brengen in de uitgelegde, Griekse zin: het wezen wordt uit de verborgenheid naar voren gehaald en tot aanblik gebracht.¹⁷⁸ Het wordt gebracht naar een *niet* verborgen zijn, waar het in zijn onverborgenheid en zichtbaarheid, dus bepaald-zijn, komt te staan.

Het vatten van het wezen is naar voren brengen, en wel in de Griekse zin van het naar voren halen en brengen. Waarvandaan? Uit het verborgene. Waarheen? Naar de *onverborgenheid* [*Unverborgenheit*], om het *als het onverborgene* te poneren [*setzen*]. *Er-sehen* van het wezen wil zeggen: het onverborgene van het zijnde, het zijnde in zijn onverborgenheid, poneren, in het noemende woord heffen, zo tot stand brengen en zo in de zichtbaarheid van de wezenskennis laten staan.¹⁷⁹

Hiermee is het antwoord gegeven op de vraag wat de waarheid van de wezensponering kan zijn. Want, zegt Heidegger, het Griekse woord voor het onverborgene is *to alêthes*, en *alêtheia* is de onverborgenheid. Dit woord wordt gewoonlijk met “waarheid” vertaald. De “waarheid” van het poneren van het wezen is derhalve de onverborgenheid. Het poneren van het wezen, i.e. het naar voren brengen ervan, is het in de onverborgenheid verheffen van het zijnde in zijn watheid.

De “waarheid” van het vatten van het wezen is, Grieks gedacht, de *onverborgenheid* van het wat-zijn van het zijnde.¹⁸⁰

¹⁷⁷ GA 45.96: „[W]enn die Wesenserfassung jede Begründung in dem festgelegten Sinne von sich weist, dann kann auch die der Wesenserfassung zugehörige und ihr angestammte *Wahrheit nicht die Richtigkeit* sein. Zur Wesenserfassung muß daher eine *andere Art* von Wahrheit gehören.“

¹⁷⁸ Zie GA 45.85.

¹⁷⁹ GA 45.96: „Erfassung des Wesens ist Hervor-bringen... Von woher? Aus dem Verborgenen. Wohin? In die *Unverborgenheit*, um es *als das Unverborgene* zu setzen. Er-sehen des Wesens heißt: das Unverborgene des Seienden, das Seiende in seiner Unverborgenheit, setzen, in das nennende Wort heben, so zum Stand bringen und so in der Sichtbarkeit der Wesenskenntnis stehen lassen.“

¹⁸⁰ GA 45.97: „Die ‚Wahrheit‘ der Wesenserfassung ist, griechisch gedacht, die *Unverborgenheit* des Wasseins des Seienden.“

Voor Plato, vervolgt Heidegger, is de onverborgenheid waarin het zijnde is gezien [*gesichtet*; tot aanblik gebracht] de aanblik. *Alêtheia* is *idea*. Deze aanblik nu is het zijnde in diens zijndheid. *Idea* is *ousia*. Kortom: *ousia* is *alêtheia*; het zijnde in diens zijndheid is het zijnde in diens *Gesichtetheit* is het zijnde in diens onverborgenheid. Het *Ersehen* van het zijnde in wat het als zijnde is, is volgens Heidegger dus het “stuiten” op de onverborgenheid ervan.¹⁸¹

Het zijnde in diens zijndheid (*ousia*) is, kort en eigenlijk, de onverborgenheid van het zijnde zelf.¹⁸²

“Waarheid” zou dus volgens de Grieken het kenmerk van het zijnde als zodanig zijn, dat opkomt en zo in de openheid (onverborgenheid) komt. Volgens Heidegger is namelijk het naar voren komen van het zijnde in diens zijndheid een opgaan [*Aufgehen* of *Aufgang*], dat de Grieken met het woord *phusis* aanduiden.¹⁸³ Omdat het zijnde als zodanig *phusis* is, behoort er onverborgenheid toe. Het naar voren brengende vatten van dit zijnde als zodanig is derhalve een *ontbergen*.

Het zijnde, bepaald ten aanzien van zijn onverborgenheid, is daarmee gevat in het opzicht van zijn naar-voren-komen en opgaan, zijn *phusis*, als *idea*, en zo is niets anders gevat dan het zijnde in zijn zijndheid... Omdat in de Griekse ervaring het zijnde als zodanig *phusis*, *opgang*, is, behoort tot het zijnde als zodanig de *alêtheia*, de onverborgenheid. Derhalve moet het vatten van het zijnde als zodanig een *ontbergen* (uit de verborgenheid nemen) zijn.¹⁸⁴

Kortom: het opgaan van het zijnde in diens zijndheid (i.e. in wat het als zijnde is) is een naar voren komen in de onverborgenheid. Voorzover het naar voren wordt gebracht in het *Ersehen*

¹⁸¹ Heidegger verwijst hier naar Aristoteles, *Metaphysica* 1051b24, waar het (in het kader van het vatten van het niet-samengestelde) heet: *to men thigein kai phanai alêthes... to d'agnoein mê thigganein*: “Het aanraken en uitspreken is waar... het miskennen is het missen.”

¹⁸² GA 45.97: „Das Seiende in seiner Seiendheit (*ousia*) ist, kurz und eigentlich, die Unverborgenheit des Seienden selbst.“

¹⁸³ In M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik* (Tübingen 1998⁶) duidt Heidegger met het woord *phusis* op de openheid waarbinnen het zijnde als zodanig opkomt en ondergaat. Zie hieronder.

¹⁸⁴ GA 45.97: „Das Seiende, bestimmt hinsichtlich seiner Unverborgenheit, ist damit gefaßt hinsichtlich seines Hervorkommens und Aufgehens, seiner *phusis*, als *idea*, und so ist nichts anderes gefaßt als das Seiende in seiner Seiendheit... Weil, griechisch erfahren, das Seiende als solches *phusis*, *Aufgang*, ist, gehört zum Seienden als solchem die *alêtheia*, die Unverborgenheit. Deshalb muß das *Erfassen* des Seienden als solchen ein *Entbergen* (aus der Verborgenheit Herausnehmen) sein.“

is dit *Ersehen* een ontbergen. Hiermee is de vraag op welke grond de aristotelische en platoonse wezensbepaling van de waarheid zich beroept beantwoord. Het vatten van het wezen doet een beroep op waarheid als onverborgenheid. Onverborgenheid is de grond voor de wezensbepaling van de waarheid als correctheid. Feitenkennis is immers gefundeerd in wezenskennis. De waarheid van feitenkennis (correctheid) is gefundeerd in de waarheid van wezenskennis (onverborgenheid). De grond van de correctheid is onverborgenheid.

De waarheid als correctheid (*homoiôsis*) heeft haar grond in de waarheid als onverborgenheid (*alêtheia*) als het *naar voren komen* en al in de blik staan van de zijndheid (het wezen) van het zijnde.¹⁸⁵

De grond waarop de traditionele wezensbepaling van waarheid als correctheid zich beroept is dus de waarheid als onverborgenheid.

Wat in de ponering [*Ansetzung*] van de waarheid als correctheid van de propositie als de grond ervan wordt *ersehen* en waarop deze zich beroept, is de waarheid als *alêtheia*.¹⁸⁶

Nu is ook duidelijk, zegt Heidegger, in welke zin *alêtheia* de “oorspronkelijke naam” voor “waarheid” kan zijn: *alêtheia* is namelijk het woord voor het “oorspronkelijke wezen” van de waarheid, d.w.z. het wezen als het opgaande wat-zijn van het zijnde. *Deze* waarheid verschilt hemelsbreed van wat *wij* onder dat woord verstaan (correctheid).

Alêtheia (onverborgenheid van het zijnde als zodanig) is nu ook de oorspronkelijke en eigenlijke naam voor waarheid, omdat hij ook het *oorspronkelijkere* wezen van het ware noemt.¹⁸⁷

Kortom, de Grieken ervaren waarheid als onverborgenheid van het zijnde. Heidegger wijst erop dat “waarheid” dus een kenmerk [*Charakter*] van het *zijnde* is, en niet van de propositie

¹⁸⁵ GA 45.97-98: „Die Wahrheit als Richtigkeit (*homoiôsis*) hat ihren Grund in der Wahrheit als Unverborgenheit (*alêtheia*) als dem Hervorkommen und schon im Blick Stehen der Seiendheit (des Wesens) des Seienden.“

¹⁸⁶ GA 45.98: „Was in der Ansetzung der Wahrheit als Richtigkeit der Aussage als deren Grund *ersehen* und in Anspruch genommen ist, ist die Wahrheit als *alêtheia*.“ (Ook op deze *Anspruch* komen we terug.)

¹⁸⁷ GA 45.98: „*alêtheia* (Unverborgenheit des Seienden als solchen) ist nun auch der ursprüngliche und eigentliche Name für Wahrheit, weil er auch das *ursprünglichere* Wesen des Wahren nennt.“ (Op de rol van de naam komen we terug.)

erover.¹⁸⁸ Plato (evenals Aristoteles) legt daarom de onverborgenheid uit als het zijnde als zodanig. Heidegger verwijst hier naar Plato's *Respublica*, waar het heet: *alêtheia te kai to on*, wat volgens hem betekent: onverborgenheid, *dat wil zeggen het zijnde als zodanig*.¹⁸⁹ Bovendien zou in plaats van *to on* ook vaak *to alêthes* of *alêtheia* worden gezegd.

De *alêtheia*, de onverborgenheid van het zijnde, is bij de Grieken de grond voor de mogelijkheid van *homoiôsis* en zo het wezen van de waarheid.¹⁹⁰ Dat klinkt alsof de Grieken uitgingen van het wezen van de waarheid om daar vervolgens een legitimatie bij te zoeken en zo bij de onverborgenheid uit te komen. Volgens Heidegger is dit niet het geval. Het is precies andersom: omdat de Grieken *eerst* de onverborgenheid hebben ervaren konden zij de waarheid als correctheid bepalen:

[Zij hebben omgekeerd eerst de onverborgenheid van het zijnde ervaren en *op grond van deze ervaring* dan de waarheid *ook* als correctheid van de propositie bepaald, doordat zij – met de blik op *alêtheia* – de mogelijkheid en noodzaak van de *homoiôsis* in de wezensblik kregen [*er-sahen*].¹⁹¹

Omdat voor de Grieken het eigenlijke wezen van het ware de onverborgenheid van het zijnde is, *alêtheia* dus, kan de mogelijkheid van een overeenstemming tussen *logos* en zijnde, *homoiôsis* dus, voor hen vanzelfsprekend zijn.¹⁹² Als het zijnde niet onverborgen was, hoe zou de *logos* zich er ooit naar kunnen richten? Dankzij de *alêtheia* is het niet nodig een legitimatie (grond) voor de wezensbepaling van de correctheid te verschaffen. De correctheid dankt haar vanzelfsprekendheid aan de onverborgenheid.

De waarheid waarvan het wezen *later* als correctheid is bepaald, is derhalve *eerst* “gezien” [*ersehen*] als onverborgenheid van het zijnde als zodanig. In dit “zicht” op waarheid

¹⁸⁸ GA 45.116. Het woord *Charakter* geeft aan dat het hier niet om een eigenschap van het zijnde gaat. De onverborgenheid van de tafel is iets geheel anders dan de vierpotigheid of bruinheid ervan. Zij betreft namelijk de tafel als tafel, iets wat in elk eigenschap van... al meespeelt.

¹⁸⁹ GA 45.117-118. Zie *Respublica* 508d4. Cf. GA 45.117: “Daß dem so ist, läßt sich noch tiefer begründen durch den Nachweis, daß alle überlieferte Ontologie das *ens qua ens* bestimmt am Leitfaden des Denkens und *seiner* [dus van het denken] Wahrheit, d.h. der *Richtigkeit*.” Het punt is hier: de metafysica bindt *alêtheia* aan het denken, maar het is met *alêtheia* omgekeerd: zij heeft het denken al toegelaten.

¹⁹⁰ GA 45.102: „[A]ls Grund der Möglichkeit der Richtigkeit ist in Anspruch genommen die *alêtheia*, und das ist für die Griechen das Wesen der Wahrheit... Die Unverborgenheit des Seienden (*alêtheia*) als das Wesen der Wahrheit ist für die Griechen sogar in einem ausgezeichneten Sinne der Grund für die Möglichkeit der Richtigkeit (*homoiôsis*).“

¹⁹¹ GA 45.103: „[S]ie haben umgekehrt zuerst die Unverborgenheit des Seienden erfahren und *auf dem Grunde dieser Erfahrung* dann die Wahrheit *auch* als Richtigkeit der Aussage bestimmt, indem sie – im Blick auf *alêtheia* – die Möglichkeit und Notwendigkeit der *homoiôsis* er-sahen.“

¹⁹² GA 45.99.

(onverborgenheid) ligt geen correctheid, doch in alle correctheid ligt onverborgenheid. Het voorstellen kan zich immers alleen op het zijnde richten als dit al in het onverborgene staat.

Want de oriëntering van het voorstellen *op* het zijnde en het zich richten *naar* het zijnde is alleen maar mogelijk wanneer het zijnde in de onverborgenheid staat.¹⁹³

Daarom moet de onverborgenheid al zijn “gezien” wanneer de correctheid als zodanig wordt geponeerd. De Grieken hebben bij het poneren van het wezen van de waarheid altijd al de onverborgenheid in de blik als de grond van dit poneren. Dit betekent echter, zegt Heidegger, dat de omgrenzing van de waarheid als correctheid een *inperkende* en dus *begrensde* opvatting is van de waarheid als onverborgenheid die de grond ervan is.¹⁹⁴

Kortom, de waarheid van de wezenkennis is *alêtheia*. Welnu, kennis van het ware berust op de kennis van het wezen. Dus is de correctheid (de waarheid van de kennis van de dingen) gebaseerd op de onverborgenheid (de waarheid van de wezenskennis).¹⁹⁵ Bij de wezenskennis van de correctheid is de onverborgenheid *ersehen*. Die is daarom de oorspronkelijkere waarheid.

Alêtheia als zodanig blijft verhuld

De Griekse filosofie doet een beroep op onverborgenheid als grond van correctheid. Heidegger werpt nu de vraag op of zij deze grond ook als zodanig heeft gezien en of zij deze nog verder heeft onderzocht. De Grieken ervaren *alêtheia*, maar vragen zij ook naar onverborgenheid als zodanig? Heidegger denkt dat dit niet het geval is.

De Grieken hebben voor het eerst de onverborgenheid van het zijnde *ervaren* en als waarheid een beroep erop gedaan. Zij hebben op deze grond de waarheid als correctheid bepaald en zij hebben deze grond geponeerd [*gesetzt*] en gefundeerd [*gegründet*] - maar niet verder en uitdrukkelijk naar deze grond zelf gevraagd. *De alêtheia bleef voor hen iets waarnaar zij niet vroegen* [*das Fraglose*].¹⁹⁶

¹⁹³ GA 45.104: „Denn die Richtungsname des Vorstellens *auf* das Seiende und das Sichrichten *nach* dem Seienden ist nur möglich, wenn das Seiende in der Unverborgenheit steht.“

¹⁹⁴ GA 45.104-105.

¹⁹⁵ GA 45.97.

¹⁹⁶ GA 45.112: „Die Griechen haben erstmals die Unverborgenheit des Seienden *erfahren* und als Wahrheit in Anspruch genommen und auf diesem Grunde die Wahrheit als Richtigkeit bestimmt, und sie haben diesen Grund gesetzt und gegründet - aber nicht weiter und eigens nach ihm selbst gefragt. *Die alêtheia blieb ihnen das Fraglose.*“ (Op de aard van deze ervaring - Heidegger cursiveert dit woord hier - komen we nog terug.)

Hoewel onverborgenheid wel als grond voor correctheid is geponeerd, is ze niet *als grond* naar voren gehaald [*ergründet*].¹⁹⁷ De *alêtheia* blijft bij de Grieken iets waarnaar niet wordt gevraagd [*fraglos*], iets vanzelfsprekends dat niet het vragen waard is [*unfragwürdig*].

De Grieken zouden de onverborgenheid niet in haar wezen hebben doordacht. Hierin ziet Heidegger de oorzaak voor de bovengenoemde versmalling van de waarheid. De ervaring van onverborgenheid is niet verloren gegaan onder druk van de correctheid, maar de correctheid kon zich alleen breed maken omdat het wezen van de onverborgenheid niet doordacht is. De latere heerschappij van de correctheid is ten opzichte van het achterwege blijven van deze gedachte secundair.

Het wezenlijke weten omtrent de *alêtheia* ging niet verloren omdat *alêtheia*... later als propositionele correctheid werd geduid, maar omgekeerd, deze... andere duiding kon alleen voet aan de grond en de overhand krijgen omdat het wezen van de *alêtheia* niet oorspronkelijk genoeg was ontwikkeld en in zijn ontwikkeling niet machtig genoeg gegrond.¹⁹⁸

Heidegger merkt op dat het “geschieden” van de versmalling van waarheid geen verleden tijd is, maar iets dat “tegenwoordig en werkzaam” is, namelijk in en als de heerschappij van het traditionele waarheidsbegrip, hetgeen uiteindelijk wil zeggen: de heerschappij van wetenschap en techniek.¹⁹⁹

De grote vraag is nu: waarom is *alêtheia* voor de Grieken *fraglos*? Zij vragen ten slotte wel naar het zijnde als zodanig waarvan onverborgenheid het kenmerk is, dus waarom niet naar dit kenmerk zelf? Heidegger denkt dat dit geen verzuim of tekortkoming is. De vraag naar de *alêtheia* als zodanig zou ingaan tegen de taak van het Griekse denken.

Veeleer hebben de Grieken hier *niet* meer gevraagd omdat dit vragen *tegen* hun meest eigen taak [*Aufgabe*] zou zijn geweest...²⁰⁰

¹⁹⁷ Idem. De *Er-gründung* van de onverborgenheid blijft achterwege, zo bleek al, ten gunste van *Gründung* (fundering) van de correctheid.

¹⁹⁸ GA 45.113: „Das wesentliche Wissen um die *alêtheia* ging nicht deshalb verloren, weil später *alêtheia*... als Richtigkeit der Aussage gedeutet wurde, sondern umgekehrt, diese... Umdeutung konnte nur ansetzen und die Übermacht gewinnen, weil das Wesen der *alêtheia* nicht ursprünglich genug entfaltet und in seiner Entfaltung nicht mächtig genug gegründet war.“

¹⁹⁹ Idem.

²⁰⁰ GA 45.122: „Vielmehr haben die Griechen hier *nicht* mehr gefragt, weil dieses Fragen *gegen* ihre eigenste Aufgabe gewesen wäre...“

Dit roept de vraag op wat deze taak dan wel mag zijn.

Heidegger geeft vooraf het volgende in overweging.²⁰¹ Wat genoemde taak is kan niet door wetenschappelijk onderzoek naar de Griekse filosofie worden vastgesteld. Dit kan alleen blijken in een filosofische bezinning [*Besinnung*] op het Griekse aanvankelijke vragen [*anfängliches Fragen*]. Het zou namelijk wel eens kunnen dat wat in het denken *niet* is geschied nog *wezenlijker* is dan wat *wel* is geschied. Dat de Griekse filosofie niet naar de onverborgenheid als zodanig vraagt zou dus wezenlijker kunnen zijn dan haar vraag naar het zijnde als zodanig. Waarom? Omdat daarmee een mogelijkheid [*Möglichkeit*] is achtergebleven voor het denken die ooit tot een dwingende noodzaak [*notwendig, nötigend*] zou kunnen worden. Wat *zij* niet bedachten zou dus *ons* te denken kunnen geven.

Hiermee is al een eerste aanwijzing gegeven naar de taak van het Griekse denken. Deze is namelijk een bepaalde *noodzaak*, die het denken een bepaalde richting opdrijft en zo haar bestemming [*Bestimmung*] geeft.²⁰² Deze noodzaak ontspringt echter uit een nood, zegt Heidegger, een nood die het denken noopt vanuit een zogeheten grondstemming.

Alle noodzaak bespringt de mens vanuit een *nood* [*Not*]. Elke nood wordt nopend [*nötigend*] vanuit en in een *grondstemming* [*Grundstimmung*].²⁰³

De grondstemming is datgene wat het denken stemt – niet bestemt in de (causale) zin van determineert, maar een stem (aanspraak) waaraan het denken beantwoordt. De noodzaak mag de mens bespringen, maar het genoopte denken is niets menselijks, omdat deze aanspraak dat niet is.²⁰⁴ Heideggers gedachte is hier dezelfde als in *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens*: de taak van het denken is gelegen in het horen van een aanspraak die sedert het begin van de filosofie klinkt maar niet als zodanig is vernomen. De nood is de zaak van het denken: het genoopt worden tot horen door een aanspraak die het menselijk spreken al heeft geclaimd voordat er iets wordt gezegd.

Welke is dan de Griekse nood? Heidegger denkt dat het de taak van de Grieken was het denken zelf aan te vangen [*das Denken selbst anzufangen*].²⁰⁵ De Grieken moesten dus beginnen met denken. “Denken” is hier geen abstractie van deze of gene concrete gedachte, maar filosofisch denken. De aanvang van dit denken houdt in dat de mens verplaatst raakt van

²⁰¹ GA 45.122-123.

²⁰² GA 45.128.

²⁰³ GA 45.129: „Alle Notwendigkeit springt auf den Menschen zu aus einer *Not*. Jede *Not* wird *nötigend* aus einer und in einer *Grundstimmung*.“

²⁰⁴ Het zal nog blijken dat menselijkheid (menselijke identiteit) ontspringt uit de nood.

²⁰⁵ GA 45.129.

het zijnde te midden waarvan hij zich bevindt naar het zijnde in zijn geheel. Hij ervaart zichzelf als deel van dat geheel en brengt aldus zijn eigen identiteit naar voren, hetgeen Heidegger aanduidt met *Aufbruch des Menschen*.

Denken betekent hier, als wijze om de filosofie te voltrekken, dát openbreken [*Aufbruch*] en dát te werk gaan [*Vorgehen*] van de mens, krachtens welke hij zichzelf te midden van het zijnde voor het zijnde in zijn geheel [*inmitten des Seienden vor das Seienden im Ganzen*] brengt en weet dat hij zelf tot dit zijnde behoort.²⁰⁶

Bij het denken in deze zin kan niet worden onderscheiden tussen degene die denkt (de filosoof), een bepaalde wijze van denken (filosofisch) en het onderwerp (de plaats van de mens in het geheel van het zijnde). In de denkende beantwoording aan de nood worden deze drie tegelijkertijd naar voren gebracht. Volgens Heidegger geschiedt deze beantwoording in de vraag wat het zijnde zelf is, de vraag naar het zijnde als zodanig in diens geheel.

De fundamentele prestatie [*Grundleistung*] van dit denken is daarom de *vraag naar het zijnde zelf*, wat het, het zijnde als zodanig, in zijn geheel is.²⁰⁷

Hoe luidt het Griekse antwoord op deze vraag? Dat bleek hierboven: het zijnde als zodanig is *physis*. Wat houdt dat in? Heidegger wijst erop dat in de Griekse ervaring het *bestendige* het zijnde mag heten.²⁰⁸ Het houdt stand te midden van het veranderlijke. Het is dus enerzijds stabiel [*Insichstehen*], anderzijds duurzaam [*Dauer*]. Daarom is het iets aanwezig [*anwesend*] tegenover het verdwijnende en zo afwezige. Als het bestendig aanwezige heeft het vaste gestalte [*Gestalt*] tegenover het amorfe [*das Ungestaltete*]. Het heeft een grens [*Umriß*] versus het grenzeloze [*das Grenzenlose*].

Deze vier Griekse kenmerken van het zijnde als zijnde zijn eender voorzover ze *physis* zijn, zegt Heidegger. Het bestendige is namelijk wat uitstaat aan alle wisselvalligheid [*das Vor- und Herausstehende*]. Het aanwezige is wat blijft en zich zo voorstelt, zich op de voorgrond positioneert [*das Sichvorstellende*]. De gestalte legt het amorfe aan banden en

²⁰⁶ GA 45.129: „Denken meint hier als Vollzugsform der Philosophie jenen Aufbruch und jenes Vorgehen des Menschen, kraft dessen er sich inmitten des Seienden vor das Seienden im Ganzen bringt und sich selbst als zu diesem Seienden gehörig weiß.“

²⁰⁷ GA 45.129: „Die Grundleistung dieses Denkens ist daher die *Frage nach dem Seienden selbst*, was es, das Seiende als solches, im Ganzen sei.“ (*Grundleistung* betekent hier dat in het denken de filosofie zelf *gegründet* is.)

²⁰⁸ GA 129-130.

dringt zich zo op de voorgrond [*das Überdrängende und Vordrängende*]. De grens ten slotte verweert zich tegen het grenzenloze en is zo het daaruit verheffende [*das Heraushebende*]. Het zijnde is, samengevat, iets wat naar voren komt en zo heerst [*das Hervorwaltende*] en aldus onverborgen is versus al het ontoegankelijke. De vier genoemde kenmerken van de zijndheid van het zijnde horen dus bijeen in de onverborgenheid.

Alle bepalingen van de zijndheid van het zijnde - de bestendigheid in dubbele zin, de aanwezigheid, de gestalte en de grens - worden beschenen en beheerst door de ene, als laatste genoemde maar eigenlijk als eerste te noemen, bepaling: de *onverborgenheid* - *alêtheia*.²⁰⁹

Wat betekent dit? De eerste vraag van de Griekse filosofie luidt: wat is het zijnde? Nu blijkt dat het antwoord is: onverborgenheid. Onverborgenheid blijkt immers de oorspronkelijke betekenis [*Ursinn*] van *phusis* te zijn. *Phusis* duidt immers op dat wat van zich uit opgaat [*das von sich her Aufgehende*], zich zo ontvouwt [*das Entfaltende*] en zo heerst [*das Waltende*], oftewel dat wat in de onverborgenheid komt.

De *alêtheia* als onverborgenheid verenigt [*versammelt*] in zichzelf de Griekse oerbetekenis van het oerwoord *phusis*.²¹⁰

Een antwoord op een filosofische vraag, waarschuwt Heidegger, is echter geen resultaat dat een einde aan het vragen maakt. Het is de voleinding [*Vollendung*] van het vragen: het kader is gegeven, het vragen kan beginnen. De uitleg van zijndheid als *alêtheia* is het licht waarbinnen de Griekse vraag *ti to on* kan aanvangen.²¹¹

De taak van het Griekse denken is het denken zelf aan te vangen, d.w.z. de vraag naar het zijnde te ontvouwen in het licht van de uitleg van de zijndheid als onverborgenheid. In hoeverre zouden de Grieken nu tegen deze taak zijn ingegaan indien zij de onverborgenheid zelf wél hadden bedacht? Heidegger denkt dat het Griekse vragen zou zijn geschokt [*erschüttert*] wanneer de vraag naar het zijnde zou zijn vervallen ten gunste van de vraag naar

²⁰⁹ GA 45.130: „Alle Bestimmungen der Seiendheit des Seienden - die doppeldeutige Ständigkeit, die Anwesenheit, die Gestalt und die Grenze - durchstrahlt und durchherrscht die eine, zuletzt genannte, aber eigentlich zuerst zu nennende Bestimmung: die *Unverborgenheit* - *alêtheia*.“

²¹⁰ GA 45.131: „Die *alêtheia* als Unverborgenheit versammelt in sich den griechischen Ursinn des Urwortes *phusis*.“

²¹¹ GA 45.131.

de onverborgenheid als zodanig.²¹² Hij voegt daar meteen aan toe dat de grootste schok die het denken kan overkomen is dat zijn vragen en antwoorden stollen en tot hanteerbare en overdraagbare informatie verworden. Dit is de filosofie overkomen vanaf het moment dat waarheid tot correctheid versmalde, dus vanaf Plato en Aristoteles. De aanvankelijke filosofie kwam daarmee ten einde.²¹³ Heidegger herhaalt zijn vermoeden dat het achterwege blijven van de vraag naar de *alêtheia* als zodanig het “grootste” is. Daardoor was de Griekse filosofie immers genoopt – Heidegger spreekt van *fordern* - het zijnde als zodanig te onderkennen en uit te leggen.²¹⁴ Niet *alêtheia* maar *to on* is dus volgens Heidegger de zaak – de nood – van de Griekse filosofie.

In de noodzaak om het denken aan te vangen heerst volgens Heidegger een nood. Dit woord duidt gewoonlijk op een gebrek of gevaar: iemand wordt in het nauw gedreven. Dat betekent het hier niet; het gaat hier om denknood. Toch speelt hier wel een wijze van in het nauw gedreven worden. Heidegger duidt de nood namelijk aan als *Nicht-aus-und-ein-Wissen*: geen uitweg weten, maar ook geen weg naar binnen zien.²¹⁵ Waaruit? Waarin? Uit een ruimte die pas door dit weten, of beter gezegd, niet-weten, van zich blijk geeft, en dan als onbegaan en ongegrond.

Het geen-uitweg-weten [*Nicht-aus-Wissen*] en het geen-weg-naarbinnen-zien [*Nicht-ein-Wissen*]: uit *dat* en in *dat* wat zich pas door dergelijk weten opent als deze onbetreden en ongegronde “ruimte”.²¹⁶

De benauwdheid in kwestie is een niet-weten wat zijnd [*seiend*] is en evenmin wat onzijnd [*unseiend*] is. Evenmin echter zijn zijnde en onzijnde volledig ononderscheiden. Heidegger spreekt van een tussen [*Zwischen*], een tussenruimte tussen zijnd en niet zijnd in hun onderscheidenheid en tussen de afwezigheid van dat onderscheid in. Deze tussenruimte openbaart zich in de nood waarin de mens het zogeheten “te midden van het zijnde” [*Inmitten des Seienden*] ervaart, maar nog niet als zodanig bedenkt.²¹⁷

²¹² GA 45.138.

²¹³ Idem.

²¹⁴ GA 45.138.

²¹⁵ Het uitweg-karakter van de Griekse ervaring van de nood wordt nog nader besproken.

²¹⁶ GA 45.152: „Das Nicht-aus-Wissen und das Nicht-ein-Wissen: aus *dem* heraus und in *das* hinein, was sich durch solches Wissen erst als dieser unbetretene und ungegründete ‚Raum‘ eröffnet.“

²¹⁷ Idem.

Het tussen is dus een tijd waarin de ononderscheidenheid van het zijnde, en dus ook van het niet-zijnde, voorbij is.²¹⁸ Deze voorbije tijd kan voor-filosofisch worden genoemd. Het zijnde wordt in de tussentijd als zodanig onderkend. Anderzijds is de tijd van de onderscheidenheid als denkende bepaaldheid van de zijndheid van het zijnde (en ineen daarmee van het niet-zijnde), de tijd van de filosofie, nog niet aangebroken. Er is nog geen uitleg van het zijnde als zodanig. De nood is een tussensituatie: het oude is onmogelijk geworden, maar het nieuwe is nog onbekend. Er is een ervaring van het zijnde als het omgevende van de mens, maar nog geen overdenking ervan. Deze situatie kan worden vergeleken met die van iemand die iets wil zeggen en een bepaald woord zoekt. De te benoemen zaak dient zich aan, maar is er toch niet omdat de naam er nog niet is. Dit is de aanspraak die aan het menselijk spreken voorafgaat.

De nood breekt [*sprengt*] het zijnde open dat nog als zodanig is verhuld en werpt uiteen wat in het denken – als het wordt genoopt – als het zijnde (als zodanig) versus het niet-zijnde zal worden bepaald.²¹⁹ De nood verschaft zo aan het denken de ruimte waaruit het zijn wezen put [*Wesensraum*]: het genoemde tussen. Dit denken, zo blijkt nu, is in eerste instantie het voor zich laten staan van het zijnde in de onderscheidenheid van diens zijn:

Want denken wil hier zeggen: het zijnde in de onderscheidenheid [*Entschiedenheit*] van diens zijn [*seines Seyns*] laten opstaan [*aufstehen*] en voor zich laten staan [*vor sich stehen lassen*], het als zodanig vernemen en daarmee pas in zijn zijndheid noemen.²²⁰

De nood is niets menselijks, geen tekort of gebrek. Hij is de oorsprong (grond) van het denken. Het wezen van het denken en daarmee het wezen van de mens zelf is aan de nood te danken. Heidegger noemt hem daarom “de overmaat van een schenking” [*das Übermaß einer Schenkung*], de zichzelf reikende maat voor denken en menszijn.²²¹ De nood is derhalve *eine Art des Seyns*, een wijze van zijn. Het zijn zelf reikt zich aan als datgene wat het denken tot zijn tussenruimte noopt: het is dit “tussen” zelf. Heidegger schrijft daarom *Seyn* met een i-grec, om het te onderscheiden van het zijn uit de filosofie, de Griekse uitleg van de zijndheid

²¹⁸ Heidegger spreekt hier van *Zeit-Raum*.

²¹⁹ GA 45.152-153.

²²⁰ GA 45.153: „Denn Denken heißt hier, das Seiende in der Entschiedenheit seines Seyns aufstehen und vor sich stehen lassen, es als solches vernehmen und damit in seiner Seiendheit erstmals nennen.“

²²¹ GA 45.153.

van het zijnde. Dit zichzelf reiken van het zijn waardoor het pas naar voren treedt noemt Heidegger de *Wahrheit des Seyns*, waarheid van het zijn.

Deze nood behoort tot de waarheid van het zijn [*Wahrheit des Seyns*] zelf. Zij *besit* haar hoogste *schenking* daarin, de grond van de noodzaak tot de hoogste mogelijkheden te zijn, langs de wegen waarvan de mens, over zichzelf heen scheppend, door het zijnde heen terugkeert in de waarheid van het zijn [*Wahrheit des Seyns*].²²²

Nood van de nodeloosheid – zie hier de reden waarom Heidegger zich tot de Grieken wendt. Daarom is Heideggers *geschichtliche Besinning* geen historie, maar het wekken van een grondstemming.

Sectie 3. Het filosofisch belang van de gang naar de Grieken

De grondstemming van het thaumazein

Eerder heette het dat de noodzaak het Griekse denken zijn bestemming geeft, namelijk de uitleg van de zijndheid van het zijnde als bestendige aanwezigheid. Deze noodzaak ontspringt uit een nood, die *Übermaß des Seyns* genoemd kan worden en die het denken noopt vanuit wat Heidegger een grondstemming noemt. Deze grondstemming werd een aanspraak genoemd waaraan het denken kan beantwoorden.²²³ Heidegger keert op deze gedachte terug wanneer hij zegt dat de nood de mens *bestimmt* voorzover hij hem *durchstimmt*.²²⁴ De nood is dus een stemming [*Stimmung*].

De nood is niets menselijks, dus geen stemming in de zin van een psychische gesteldheid. De nood als stemming verplaatst de mens naar een oorspronkelijke betrekking [*Grundbezug*] tot het zijnde als zodanig, namelijk geen uitweg weten, maar ook geen weg naar binnen zien. Omdat hij daardoor pas mens wordt is het zelfs niet mogelijk om te zeggen dat de mens wordt verplaatst. De stemming is het verplaatsende überhaupt. In deze verplaatsing geeft het tussen als oorspronkelijke grond van het wezen van het denken en van de mens van zichzelf blijk.

²²² GA 45.153: „Diese Not gehört zur Wahrheit des Seyns selbst. Sie *besitzt* ihre höchste *Schenkung* darin, der Grund der Notwendigkeit zu den höchsten Möglichkeiten zu sein, auf deren Wegen der Mensch schaffend über sich hinaus durch das Seiende hindurch in die Wahrheit des Seyns zurückkommt.“

²²³ Cf. GA 45.152: in de ‘tussentijd’ is nog niet *bestimmt* wat zijnde mag heten.

²²⁴ GA 45.153.

[D]e stemming is dit ver-plaatsende, dat zodanig verplaatst dat het de tijd-ruimte van de verplaatsing [*Versetzung*] zelf mede grondt.²²⁵

Heidegger noemt deze nood daarom een grondstemming [*Grundstimmung*]. Deze noopt [*ernötigt, nötigen*] in het genoemde “tussen” en “te midden van” waarin het zijnde in zijn geheel in diens zijndheid kan worden bepaald.²²⁶

Het is voor Heidegger nu zaak de eerste aanvang van de filosofie nog oorspronkelijker te doordenken, dus met het oog op de nood die haar oorsprong is.²²⁷ De nood waaruit de noodzaak voor het Griekse denken ontspringt is volgens Heidegger de grondstemming van het *Nicht-aus-und-ein-Wissen*. De vraag is nu hoe Heidegger dit hard maakt. Waar valt dit in de Griekse filosofie aan te wijzen? Heidegger voert de volgende passage uit Plato's *Theaetetus* aan (155d2-3):

Dat is inderdaad de aandoening [*pathos*] van de filosoof: het zich verwonderen [*to thaumazein*]. Er is geen andere oorsprong van filosofie [*archê philosophias*] dan dit.²²⁸

Is dit *thaumazein* de grondstemming van het Griekse denken? Heidegger denkt dat dit inderdaad het geval is.

Thaumazein wordt gewoonlijk vertaald met “zich verwonderen”, waarbij dit laatste wordt begrepen als verbazing over het ongewone. Wezenlijk anders staat het echter met de filosofische verwondering, zegt Heidegger, die *thaumazein* dienovereenkomstig met *Erstaunen* (in het Nederlands toch weer “zich verwonderen”) vertaalt. Het *Erstaunen* betreft niet *iets* ongewoons, maar *al* het gewone wordt ongewoon, en wel voorzover het überhaupt is.²²⁹ De ongewoonheid van het “is” is zo extreem dat het *Erstaunen* geen uitweg ziet. Het weet evenmin een weg naar binnen, een toegang tot het ongewone. Elke verklaring ervan vernietigt het.²³⁰ Het *Erstaunen* staat zo *tussen* het meest gewone, het zijnde, en het meest

²²⁵ GA 45.154: „[D]ie Stimmung versetzt uns je so und so in diesen und jenen Grundbezug zum Seienden als solchem. Genauer: *die Stimmung ist dieses Ver-setzende*, das dergestalt versetzt, daß es den Zeit-Raum der Versetzung selbst mitgründet.“

²²⁶ GA 45.155.

²²⁷ Idem.

²²⁸ Aristoteles – door Heidegger eveneens aangevoerd – herhaalt dit in *Metaphysica* 982b11: “Want door het zich verwonderen [*to thaumazein*] voltrokken de mensen, zowel nu als in het verleden, het filosoferen [*philosophhein*].”

²²⁹ GA 45.166-7.

²³⁰ GA 45.167.

ongewone, dat het *is*, diens “zijn”. Het legt dit tussen zelf vrij. Heidegger verstaat *Erstaunen* daarom transitief: het tussen *Erstaunen*, dat wil zeggen, de ruimte tussen het gewone en het ongewone openen.

Dit tussen wordt pas door het *Erstaunen* als tussen vrij en uiteengeworpen [*frei und auseinandergeworfen*]. Het *Erstaunen* – transitief verstaan – volbrengt het verschijnen [*Aufscheinen*] van het meest gewone in zijn ongewoonheid.²³¹

In het *Erstaunen* blijkt dat altijd al heel gewoon was dat het zijnde *is*. Deze gewoonheid komt op en treedt als ongewoonheid naar voren.

Nu en zo opent het ver-wonderen [*Er-staunen*] het enig verwonderlijke [*sein einzig Er-staunliches*] ervan, namelijk: het geheel als het geheel, het geheel als het zijnde, het zijnde in zijn geheel, *dat* het *is* wat het *is*; het zijnde *als* het zijnde, het ens qua ens, *to on hêi on*.²³²

Wat in het *Erstaunen* aankomt is dit “als” zelf. Het “als” is zelf dus het tussen, dat Heidegger hier het opene [*das Offene*] van een ruimte noemt waarin het zijnde als zodanig, dus in zijn “is”, in het spel komt.²³³

Daarnaast herkent Heidegger ook het verplaatsende van de grondstemming in het *thaumazein*. Het *Erstaunen* verplaatst [*versetzt*] de *erstaunende* mens vanuit de *Unentschiedenheit* naar de *Entscheidenheit* van het gewone en ongewone.²³⁴ De mens wordt daardoor naar zijn wezen verplaatst. Hier begint immers het denken: in het uithouden van het onderscheid tussen het niet-zijnde, het zijnde en diens “is”. In het *Erstaunen*, zegt Heidegger, moet de *alêtheia* worden uitgehouden (doorstaan), de onverborgenheid als het aanvankelijke wezen van het zijnde.

De mens moet als verwonderde [*Er-staunter*] voet vatten in de erkenning van wat hier openbarst, dit in zijn niet te funderen onthulling tevoorschijn brengen [*er-sehen*] en de

²³¹ GA 45.168: „Dieses Zwischen [sc. zwischen dem Gewöhnlichsten, dem Seienden, und seiner Ungewöhnlichkeit, daß es ‚ist‘] wird erst durch das Er-staunen als Zwischen frei und auseinandergeworfen. Das Er-staunen – transitiv verstanden – erbringt das Aufscheinen des Gewöhnlichsten in seiner Ungewöhnlichkeit.“

²³² GA 45.168-169: „Jetzt und so eröffnet das Er-staunen sein einzig Er-staunliches, nämlich: das Ganze als das Ganze, das Ganze als das Seiende, das Seiende im Ganzen, *daß* es ist, *was* es ist; das Seiende *als* das Seienden, das ens qua ens, *to on hêi on*.“

²³³ GA 45.169.

²³⁴ Idem.

alêtheia, de onverborgenheid, als het aanvankelijke wezen van het zijnde ervaren en uithouden.²³⁵

Heidegger benadrukt dat *alêtheia* voor de Grieken geen waarheid als eigenschap van menselijke kennis is, maar het wezen van het zijn zelf. “Wezen” betekent hier: aanwezig worden, het tevoorschijn treden van het zijnde als zijnde (i.e. *phusis*) in de openheid van de onverborgenheid.

De *alêtheia*, de onverborgenheid, is voor het aanvankelijke Griekse denken het wezen van het zijn zelf. Onverborgenheid betekent: het opgaande naar-voren-treden, het aanwezen in de richting van het opene [*die Anwesenung ins Offene*].²³⁶

Pas binnen de onverborgenheid komt het “als” op dat het zijnde en diens “is” scheidt. “Opkomen” betekent hier: het “als” gaat de *Erstaunte* aan, voorzover het deze naar het tussen (i.e. naar zichzelf) verplaatst. Het tussen is de onverborgenheid zelf. De onverborgenheid is het opene waarin het zijnde als zodanig wordt ervaren en de mens zo naar zijn wezen als de vernemer wordt verplaatst.

Pas in de onverborgenheid komt het zijnde *als* zijnde, i.e. als iets dat in het opene aanwezig is [*als offen Anwesendes*], op de mens af en plaatst de mens zo naar het wezen van iemand die zó is dat hij in het opene verneemt en verzamelt [*im Offenen vernimmt und sammelt*] en pas zo het ontoegankelijke en verborgene [*das Verschlussene und Verborgene*] als zodanig ervaart.²³⁷

De grondstemming van het *thaumazein* noopt tot erkenning van de ongewoonheid van het gewone, zo bleek hierboven. Dit geschiedt door een *vragen* naar het ongewone. Het filosofische vragen, zegt Heidegger, is geen nieuwsgierigheid of verklaringszucht, maar het

²³⁵ GA 45.169: „Der Mensch muß als Er-staunter in der Anerkenntnis dieses Aufgebrochenen Fuß fassen, es in seiner unergründlichen Enthüllung er-sehen und die *alêtheia*, die Unverborgenheit, als das anfängliche Wesen des Seienden erfahren und aushalten.“

²³⁶ GA 45.169: „Die *alêtheia*, die Unverborgenheit, ist für das anfängliche griechische Denken das Wesen des Seins selbst. Unverborgenheit meint das aufgehende Hervortreten, die Anwesenung ins Offene.“

²³⁷ GA 45.169-170: „[I]n der Unverborgenheit kommt erst das Seiende *als* Seiendes, d.h. als offen Anwesendes auf den Menschen zu, versetzt ihn in das Offene der Unverborgenheit und setzt den Menschen so in das Wesen eines Solchen, der im Offenen vernimmt und sammelt und so erst das Verschlussene und Verborgene *als* ein solches erfährt.“

verdragen [*Ertragen*] van de aandrang van wat zich onthult.²³⁸ Het is dus het genoemde uithouden van de ongewoonheid van het “is” (i.e. de onverborgten zijndheid in diens vier kenmerken). Het uithouden van de grondstemming is de voltrekking van de noodzaak van het filosofische vragen naar het zijnde als zodanig en in zijn geheel.²³⁹ Heidegger noemt deze voltrekking een *lijden* [*Leiden*]. Hij heeft daarmee het *pathos* op het oog waarvan Plato spreekt. Dit lijden is geen kwelling, maar het op zich nemen van de eerder genoemde *Übermaß* waarin de mens het zijnde als zodanig moet verdragen.

Lijden betekent hier: het op zich nemen en tot beslissing brengen [*zum Austrag Bringen*] van datgene wat de mens overgroeit [*überwächst*] en hem zo transformeert [*verwandelt*] en daarmee steeds meer in staat stelt datgene te verdragen [*ertragsamer macht*] wat hij moet vatten, wanneer hij het zijnde als zodanig in diens geheel moet vatten.²⁴⁰

Het *pathos* is niet passief, iets dat de mens ondergaat, en evenmin actief, als een voltrekking van het filosofisch vragen door de mens. Het is een vragend te voorschijn brengen van wat Heidegger hier het “onvoorwaardelijke” noemt: het ongewone van het “is”.

De voltrekking van het noodzakelijke [i.e. het filosofische vragen] is hier een lijden in de zin van een dergelijke scheppende verdraagzaamheid voor het onvoorwaardelijke [*das Unbedingte*].²⁴¹

Kortom, het filosofische vragen bestaat volgens Heidegger in het uithouden van de grondstemming, die een voltrekking van een noodzaak is en als zodanig een lijden.

Het uithouden van de nopende grondstemming is als voltrekking van de noodzaak een lijden in de aangegeven zin, en dat is het wezen van het *denkende vragen* [*das Wesen des denkerischen Fragens*].²⁴²

²³⁸ GA 45.172.

²³⁹ idem

²⁴⁰ GA 45.175: „Leiden meint hier Aufsichnehmen und zum Austrag Bringen dessen, was den Menschen überwächst und ihn so verwandelt und damit immer ertragsamer macht für das, was er fassen soll, wenn er das Seiende als solches im Ganzen fassen muß.“

²⁴¹ GA 45.175: „Der Vollzug des Notwendigen ist hier ein Leiden im Sinne solcher schaffenden Ertragsamkeit für das Unbedingte.“

²⁴² GA 45.177: „Das Aushalten der nötigen Grundstimmung ist als Vollzug der Notwendigkeit ein Leiden in dem angezeigten Sinne, und das ist das Wesen des *denkerischen Fragens*.“

Technê en de vernietiging van het thaumazein

Het *thaumazein* is een grondstemming. Deze noopt tot filosofisch denken. Dit denken is een vragen naar wat zich in de stemming opent. Het vragen is een vatten van het zijnde als *phusis*. De vraag is nu hoe zich het genoopte (de noodzaak) tot het nopende (de nood) verhoudt.

Heidegger zegt hierover het volgende.

In een dergelijk lijden wordt beantwoord [*entsprochen*] aan datgene wat gevat moet worden doordat degene die vat [*der Fassende*] daarmee overeenkomstig [*ihm gemäß*] omslaat [*sich verwandelt*].²⁴³

In het filosofische *pathos* wordt het “als” van het zijnde gevat. “Vatten” is het woord waarmee Heidegger hierboven op voorlopige wijze het *Hervorbringen* aanduidde. Het duidt hier niet op een grijpen van de zijndheid van het zijnde, bij voorbeeld door het te verklaren (begrijpen), maar op het loslaten [*entlassen*] oftewel in het opene laten van het zijnde in zijn wezen als *phusis*.²⁴⁴ Degene die zo vat ondergaat daarmee een omslag; hij wordt *verwandelt*, wezenlijk veranderd. Hij wordt immers naar zijn wezen als de vernemende mens (*zôion logon echon*) verplaatst. Het vatten beantwoordt aldus aan datgene wat gevat moet worden.

Het *gemäß* duidt op dit beantwoorden. Het geeft aan dat degene die vat door de te vatten zaak in een oorspronkelijke positie [*Grundstellung*] wordt geplaatst waarin de onderkenning van de *alêtheia* van het zijnde zich kan ontvouwen [*entfalten*].²⁴⁵ Dit ontvouwen geschiedt op de wijze van een vatten die teven een *Verwandlung* richting menszijn behelst. Degene die vat moet zó *gemäß* worden aan de te vatten zaak dat deze, zoals gezegd, in zijn wezen wordt losgelaten, waardoor hij kan heersen [*Walten*] en ook de mens – als mens – kan beheersen [*durchwalten*].²⁴⁶

Het woord *gemäß*, overeenkomstig, duidt dus niet erop dat de mens overeenkomt met de *phusis* en er zo in een verhouding van correctheid (*adaequatio*, *Angleichung*) mee komt te staan. In het filosofische *pathos* treedt juist een onderscheid tussen de mens en de *phusis* naar voren. De mens is niet *phusis*, maar degene die naar het “te midden van” (tussen) het zijnde is verplaatst om daar de onverborgenheid ervan te bewaren. Dit vernemende bewaren is dus zelf

²⁴³ GA 45.177: „In solchem Leiden wird dem zu Fassenden entsprochen, indem der Fassende ihm gemäß sich verwandelt.“

²⁴⁴ GA 45.178.

²⁴⁵ GA 45.177-178.

²⁴⁶ GA 45.178.

niet *phusis*. Het laat de *phusis* naar voren treden, en ontleent op die wijze zijn maat [*Maß*] daaraan, doch is zelf iets anders. Heidegger spreekt van *das der phusis gemäße, sie freigebende und doch fassende Andere*.²⁴⁷

Hoe is dit “andere” te begrijpen? Heidegger denkt het *technê* is. *Technê* moet hier in Griekse zin worden verstaan als een wijze van kennen, namelijk het onderkennen van het zijnde als zodanig. Nog bij Plato, zegt Heidegger, heeft *technê* soms de betekenis van (filosofisch) kennen in de zin van het vernemen van het zijnde als zodanig.²⁴⁸

technê betekent een kennen [*ein Erkennen*] – het weten van een uitweg [*das Sichauskennen*] in het optreden tegen het zijnde (en in de bejegening [*Begegnung*] met het zijnde), i.e. tegen de *phusis*.²⁴⁹

Het zich verwonderen (*thaumazein*) wordt voltrokken in een *Vorgehen* tegen het zijnde dat daardoor pas te voorschijn komt. Eerder heette de filosofie het *Vorgehen* waardoor de mens zichzelf naar het zijnde in zijn geheel (en daarmee zijn eigen plaats daarin) verplaatst.²⁵⁰ Nu blijkt dat dit geschiedt op de wijze van een *das Sichauskennen*, de weg kennen, thuis raken in. Doch wat houdt dat in?

Want *technê* betekent dit: het zijnde dat vanuit zichzelf opgaat vatten in de hoedanigheid waarin het zich toont, in zijn aanblik [*Aussehen*], *eidos*, *idea*, om aan de maatstaf van die aanblik [*diesem gemäß*] het zijnde zelf te verzorgen [*pflügen*] en te laten groeien [*wachsen*], resp. zich te installeren [*sich einzurichten*] binnen het zijnde in zijn geheel door het tot stand brengen [*Herstellung*] en opstellen [*Aufstellung*] van datgene wat aan de aanblik beantwoordt [*Entsprechendem*].²⁵¹

De filosofische *technê* bestaat dus uit het vatten, i.e. naar voren brengen, van de *idea* van het zijnde. Dit geschiedt met het oog op (“om”) een levenswijze te midden van het zijnde en afgemeten aan dit zijnde. Hiertoe behoren enerzijds de zorg om zijnde – te denken valt aan

²⁴⁷ Idem.

²⁴⁸ GA 45.179.

²⁴⁹ GA 45.179: „*technê* meint ein Erkennen - das Sichauskennen im Vorgehen gegen das Seiende (und in der Begegnung mit dem Seienden), d.h. gegen die *phusis*.“

²⁵⁰ Zie GA 45.129.

²⁵¹ GA 45.179: „Denn dieses besagt *technê*: das von sich her aufgehende Seiende in dem fassen, als was es sich zeigt, in seinem Aussehen, *eidos*, *idea*, um diesem gemäß das Seiende selbst zu pflügen und wachsen zu lassen bzw. durch Herstellung und Aufstellung von Entsprechendem innerhalb des Seienden im Ganzen sich einzurichten.“

godsdiens, het samenleven in een polis en landbouw – en anderzijds de productie van goederen, en voorts wat heden wetenschap en kunst heet.

Heidegger benadrukt dat *technê* een oprukken *tegen* [*gegen*] de *phusis*, het opgaan van het zijnde als zijnde is. Hij doelt daarmee geenszins op een technische exploitatie van de natuur. De filosofische *technê* beoogt juist het heersen van de *phusis* in de onverborgenheid te houden. Wat betekent het “tegen” dan? Het karakteriseert de verhouding tussen de nood (het in de grondstemming vernemen van de *phusis* in de *alêtheia*) en noodzaak (het denkende vragen en uitleggen van de *phusis* op de wijze van *technê*.) In het genoopt worden van het denken schuilt een tegen. Filosofie is tegen-spreken, niet weerleggen, maar een ant-woord, “tegenwoord”, op de aanspraak van het *Erstaunliche*. Als het tegendeel van de *phusis* is *technê* het geheel andere ervan.

Omdat in de grondstemming van de verwondering [*des Er-staunens*] liggen: de zuivere erkenning van het zijnde als zodanig, het vernemen van de *phusis* in haar *alêtheia*, de stemmende nood is [van node is], daarom wordt de *technê* en haar voltrekking als het geheel andere van de *phusis* tot noodzaak - het geheel andere, dat het meest wezenlijk tot de *phusis* behoort.²⁵²

In het tegen verbergt zich derhalve het tussen, de openheid.

Heidegger denkt dat de voltrekking van de grondstemming op de wijze van *technê* het gevaar van de vernietiging van deze stemming in zich draagt. Dit gevaar zou zelfs meteen al in het begin van de filosofie verwezenlijkt zijn. Bij Plato zou de filosofie *eigenmachtig* zijn geworden – een mogelijkheid, die besloten ligt in het karakter van de filosofische *technê* – en haar noodzaak verloren hebben.

Want in het wezen van de door de *phusis* zelf vereiste [*geforderte*] *technê* als het te werk gaande [*vorgehenden*] en zich installerende [*einrichtenden*] laten heersen van de onverborgenheid ligt de mogelijkheid van het *eigenmachtige* [*Eigenmächtigen*], van de ongebonden [*losgebundenden*] doelstelling en daarmee van het wegvallen [*Heraustretens*] uit de noodzaak van de aanvankelijke nood.²⁵³

²⁵² GA 45.180: „Weil in der Grundstimmung des Er-staunens die reine Anerkenntnis des Seienden als solchen, das Vernehmen der *phusis* in ihrer *alêtheia*, die stimmende Not ist, deshalb wird die *technê* und ihr Vollzug als das ganz Andere der *phusis* zur Notwendigkeit - das ganz Andere, das der *phusis* am wesentlichsten zugehört.“

²⁵³ GA 45.180: „Denn im Wesen der von der *phusis* selbst geforderten *technê* als des vorgehenden und einrichtenden Waltenlassens der Unverborgenheit liegt die Möglichkeit des *Eigenmächtigen*, der losgebundenen

Hoe is de filosofie eigenmachtig geworden? Dat heeft te maken met haar *maat*. Heidegger heeft de nood *das Übermaß einer Schenkung* genoemd, de zichzelf reikende maat voor denken en menszijn.²⁵⁴ In feite is de overmaat zelf geen maat, maar het reiken ervan. Deze maat is het zijnde als *physis* in zijn *alêtheia*. De eigenmachtigheid van de filosofie als *technê* is hierin gelegen, dat zij haar maat ontleent aan datgene wat zich in de *technê* toont: de aanblik (*eidos, idea*).

Doordat het vatten van het zijnde, de erkenning ervan in zijn onverborgenheid, zich tot *technê* ontwikkelt, worden onvermijdelijk en meer en meer de in dergelijk vatten in de blik gebrachte aanblikken van het zijnde, de “ideeën”, tot het alleen maatgevende.²⁵⁵

De filosofische maat is dus de hoedanigheid waarin het zijnde zich toont, diens wat-zijn als aanblik, waarin het zijnde dat vanuit zichzelf opgaat wordt gevat.²⁵⁶

Wat hier gebeurt is dat de filosofie de grondstemming van het *thaumazein* laat vallen ten gunste van kennis van de ideeën. Het *Nicht-aus-und-ein-Wissen* maakt plaats voor een *Sichauskennen*. Daarmee verwordt de filosofie tot een zucht tot kennis en tot een van vele middelen om de wereld te beheersen. Ze wordt “ondergeschikt gemaakt aan een doel”, en dat is “de wezenlijke degradatie van de filosofie”.²⁵⁷ Heidegger geeft hier het voorbeeld van Plato’s *Respublica*, waarin de filosofen tot de heersers van de staat worden gemaakt en voor wie de filosofische opvoeding (*paideia*) daartoe slechts een middel is. Filosofie is dus een doodgeboren kind: al vernietigd voordat ze is begonnen.²⁵⁸

Heidegger denkt dat de filosofische *technê* de bodem [*Boden*] is voor *homoiôsis*, dus voor de omslag [*Umbildung*] van *alêtheia* naar correctheid.²⁵⁹ Wanneer namelijk het vatten van de aanblik een *Sichauskennen* van de *idea* is en wanneer de *idea* de enige maat voor de

Zwecksetzung und damit des Heraustretens aus der Notwendigkeit der anfänglichen Not.“

²⁵⁴ GA 45.153.

²⁵⁵ GA 45.180-181: „Indem das Fassen des Seienden, die Anerkenntnis seiner in seiner Unverborgenheit, sich zur *technê* entfaltet, werden unvermeidlich und mehr und mehr die in solchem Fassen in den Blick gebrachten Anblicke des Seienden, die ‚Ideen‘, zu dem allein Maßgebenden.“

²⁵⁶ Cf. GA 45.179.

²⁵⁷ GA 45.180.

²⁵⁸ Cf. M. Haar, “Attunement and Thinking”, in: H.L. Dreyfus, H. Hall eds., *Heidegger. A Critical Reader* (Oxford 1993²), 169: “The articulation of the question [het filosofische vragen], says Heidegger, is the achievement of wonder. Philosophy, on the other hand, deals with this distress of not-having a way out by *repressing* it.”

²⁵⁹ GA 45.180.

filosofische *technê* is, dan is een voortdurende gelijkwording in de zin van overeenstemming met de *idea* vereist.

Het vatten wordt tot het vinden van een uitweg [*Sichauskennen*] in de ideeën en vergt het voortdurende overeenkomen [*Angleichung*] ermee.²⁶⁰

De filosofische *technê* komt dus in een verhouding van *homoiôsis* met de *idea* te staan. Het kennen richt zich naar zijn onderwerp. Voorzover nu naar de *alêtheia* wordt gevraagd, komt niet de onverborgenheid van het van zichzelf uit opgaande zijnde in de blik, maar de correctheid van de kennis van de aanblik.

Ook nu nog wordt er naar de *alêtheia* gevraagd, maar thans vanuit de gezichtskring van de *technê*, en de *alêtheia* wordt tot de *correctheid* van het voorstellen en te werk gaan [*Vorgehen*].²⁶¹

Binnen deze verhouding van correctheid richt *technê* als zorg voor en productie van het zijnde “zich in” binnen het zijnde in zijn geheel en wordt tot instrument.²⁶² Het oorspronkelijke *gemäß*-worden van de filosofische *technê* met de *phusis* wordt aldus verlaten ten gunste van een *gemäß*-worden in de zin van *Angleichung*. In feite sluit zich het opene van het tegen tussen *technê* en *phusis*. Want *Angleichung* betekent dat er is geen verschil is, geen kloof tussen zijn en denken.

Heidegger denkt dat het proces waarin de *idea* tot maat van de filosofische *technê* wordt en waarin de *technê* in een verhouding van correctheid tot deze maat komt te staan rust in een dieper liggende grond. Hij ontwaart hier een “verborgen proces”, namelijk het verlies van de grondstemming. Dit verlies is het uitblijven van de oorspronkelijke nood [*das Ausbleiben der ursprünglichen Not*].²⁶³ Daarmee verliest het denken zijn noodzaak. Het wordt ongebonden. Het verliest zijn grond en raakt ontworteld. Denken en nood vallen uiteen. Over dit verlies zegt Heidegger alleen dat het samengaat met het verlies van het oorspronkelijke wezen van de *alêtheia*.²⁶⁴

²⁶⁰ GA 45.181: „Das Fassen wird zu einem Sichauskennen in den Ideen, und fordert die ständige Angleichung an diese.“

²⁶¹ GA 45.181: „Jetzt wird auch noch nach der *alêtheia* gefragt, aber nunmehr aus dem Gesichtskreis der *technê*, und die *alêtheia* wird zur *Richtigkeit* des Vorstellens und Vorgehens.“

²⁶² Zie GA 45.178-9. *Instruo* betekent “inrichten”.

²⁶³ GA 45.181.

²⁶⁴ Idem.

Valt hier meer over te zeggen? Ja. Want is de houding van *homoiôsis* en duiding van *alêtheia* als correctheid wel het verlies van het oorspronkelijke wezen van de *alêtheia*? Het komt hier op de betekenis van “oorspronkelijk” aan. Heidegger denkt, zo bleek, dat de Grieken de *alêtheia* wel hebben ervaren maar er niet filosofisch bij hebben nagedacht. Dat is immers niet de taak van hun denken, dat wél genoopt is naar het zijnde als zijnde te vragen. Hij herhaalt deze gedachte hier.

In de aanvang houdt het vragen naar het zijnde zich op [*hält sich*] in de helderheid [*Helle*] van de *alêtheia* als het grondkarakter [*des Grundcharakters*] van het zijnde. De *alêtheia* zelf blijft echter noodzakelijkerwijs onbetwist [*unbefragt*].²⁶⁵

Is het dan niet zo dat het oorspronkelijke wezen van de *alêtheia* altijd al verloren is en dat het wegvallen van de nood secundair is ten opzichte van dit eerste verlies? Ook in de nood is er alleen filosofisch zicht op wat zich binnen de horizon van helderheid bevindt, maar niet op deze horizon zelf.

Sectie 4. *Alêtheia* en *geschichtliche Besinnung*

Hierboven is gebleken hoe een apofantische propositie zich onttrekt aan traditionele opposities als objectief/subjectief en theorie/praxis. Zij is namelijk ontwerp: zij brengt naar voren wat er al was.²⁶⁶ De waarheid van het ontwerp is geen correspondentie maar *ontbergen*. In de apofansis wordt zodanig onderscheiden, dat een stand van zaken duidelijk wordt. Ook dit is een *Hervorbringen*. Hier blijkt het verschil tussen *Richtigkeit* en *Wahrheit*. De eerste betreft proposities en dus de overeenstemming met standen van zaken. Daarnaast is er waarheid oftewel *Offenbarkeit*. Dat is ont-berging, een *beweging*, iets was *gebeurt*, en verschilt daardoor van de statische onverborgenheid van Plato.

Filosofie kan niet propositioneel spreken omdat er geen verhouding van *adaequatio* bestaat tussen mens en bijvoorbeeld *idea*. Daarom zegt Heidegger: de woorden worden ons “toegedacht”.²⁶⁷ Bijvoorbeeld: het woord *idea* geeft aan hoe mensen en dingen elkaar tegemoet komen. De plek waar dit gebeurt is *Lichtung*. Het woord *idea* zorgt ervoor dat die

²⁶⁵ GA 45.181: „Im Anfang hält sich das Fragen nach dem Seienden in der Helle der *alêtheia* als des Grundcharakters des Seienden. Die *alêtheia* selbst jedoch bleibt notwendig unbefragt.“

²⁶⁶ Ontwerp op “grotere” schaal zijn de wetenschappelijke categorieën (bijvoorbeeld het aanspreken van de levende natuur in termen van replicatie in de biologie) en de woorden van de filosofie (bijvoorbeeld het woord *idea* bij Plato).

²⁶⁷ Filosofie is *Dichtung*, geen poëzie, maar het toegedicht worden van woorden in het denken. Zie hoofdstuk 3.

plek wordt afgezet. *Seinsgeschichte* betreft het opkomen van dergelijke woorden, woorden waarbinnen mensen en dingen zo en niet anders verschijnen.²⁶⁸

Heidegger denkt dat de (platoonse) constellatie van zijn als bestendige aanwezigheid en denken als de toegang daartoe het zicht op de plek ervan, de *Lichtung*, ontnemt. De (wederzijdse) toegang spreekt vanzelf, het “probleem” verdwijnt. Hooguit wordt nog van een “juk” gesproken (zie ook de volgende paragraaf). Heidegger zegt dan ook dat bij de Grieken de *alêtheia* zelf – in de zin van de plek waarbinnen zijn en denken bij elkaar komen – ontoegankelijk of ondoordacht is gebleven. *Alêtheia* is dan ook geen probleem van de Grieken, maar van *Heidegger*.²⁶⁹ Dit “probleem” is een verplaatsing naar de ontoegankelijkheid van *alêtheia*, het zichzelf terughouden of onttrekken van de *Lichtung*. Een van de gevolgen van deze ervaring is dat de Platoonse gedachte aan “zijn” als bestendige aanwezigheid niet langer houdbaar is. In *Sein und Zeit* zegt Heidegger dan ook: tijd is niet presentie; tijd is niet bestendig aanwezig, maar behoudt zichzelf voor en is komend, namelijk als openheid voor de presentie.²⁷⁰

Wat is het probleem met bestendigheid? Heidegger zegt: zijn is aanwezigheid is tijd, maar tijd is ook afwezigheid. De bestendigheid is *tegen* de onbestendigheid. Voor Plato is het ware zijnde het *aei on*, het eeuwig durende.²⁷¹ Hieruit spreekt verzet tegen verandering, de dood, kortom het “niet”. Heidegger legt daarom de beginletter van het woord *alêtheia* uit als een *alpha privativum*, dat wil zeggen, als een ontkenning van de *lêthê*, het niet.²⁷² Heideggers woord *alêtheia* benoemt dus de *verhouding tussen* bestendigheid en onbestendigheid. Daarom vertaalt Heidegger dit woord uiteindelijk niet met “onverborgenheid” (deze ligt immers aan de kant van de bestendigheid, ja, is deze zelf), maar met “ontberging” of met “ontbergen-

²⁶⁸ *Geschichtlichkeit* betekent: dáar en dán komt een gedachte op. In 1962 schrijft Heidegger n.a.v. van zijn reis door Griekenland aan E. Kästner: “Dieses Meer, diese Bergen, diese Inseln, dieser Himmel – daß hier und nun die *A-lêtheia* aufgehen und in ihr bergendes Licht die Götter einkehren konnten, mußten, daß hier Sein als Anwesen waltete und menschliches Wohnen stiftete, ist mir heute staunenswürdiger denn je zuvor”. H.W. Petzet ed., *M. Heidegger – E. Kästner, Briefwechsel* (Frankfurt a.M. 1986) 51.

²⁶⁹ Cf. V.L.M. Vasterling, *Waarheid en Tijd* (diss. Amsterdam 1993), 25: De relevantie van het Griekse waarheidsbegrip is voor Heidegger tweeledig. “Enerzijds is Heidegger geïnteresseerd in de connectie van waarheid en zijn: wat betekent waarheid wanneer waarheid een kenmerk van zijn is? Anderzijds interesseert hem het verband tussen de logische waarheid en de ontologische waarheid: in hoeverre is de logische waarheid, of, in meer specifieke zin: oordeels- of adaequatiowaarheid, herleidbaar tot ontologische waarheid?” Heidegger is echter niet geïnteresseerd in de betekenis van de ontologische waarheid, noch in het herleiden van de logische waarheid. Het gaat hem om de vraag of er kan worden nagedacht bij de “interesse”, i.e. *Wissenwollen*, oftewel de technische verhouding van de wetenschap (of filosofie) tot haar met het oog op beheersing aangesneden onderwerp.

²⁷⁰ Zie hoofdstuk 3.

²⁷¹ Zie TK en hoofdstuk 2.

²⁷² Cf. GA 9.194: “Für den Wissenden allerdings deutet das ‘Un-’ des anfänglichen Un-wesens der Wahrheit als der Un-wahrheit in den noch nicht erfahrenen Bereich der Wahrheit des Seins...” Het voorvoegsel “on-“ duidt op het niet-presente, dus op de tijd als het bereik voor presentie en absentie. Zie hoofdstuk 3.

verbergen”, *Entbergung-Verbergung*. De vraag naar de zin van zijn is de vraag naar de tijd-ruimte van het verschijnen en van het verhullen.

Geschichtliche Besinnung

Terug naar het begin van *Grundfragen der Philosophie*. Het lijkt erop dat Heidegger vasthoudt aan de propositie en haar correctheid en van daaruit terugvraagt naar de grond ervan, de waarheid of openheid. Maar dat is schijn. Er loopt geen weg van correctheid naar waarheid. De ontoegankelijkheid van de openheid is met radicaliteit noch transcendentie op te heffen. Wat is dan de methodische status van de *Rückgang auf den Grund*?²⁷³

Het is enigszins misleidend te spreken van de “propositie en haar correctheid”. *Richtigkeit* heeft niets te maken met de vraag of de uitspraak *adequaat* is. Het woord duidt erop dat de propositie *techniek* is. Zij is namelijk *tegen* de onbestendigheid en *voor* de stabiliteit en de beheersing van het “zijnde”. De *Rückgang auf den Grund* heeft derhalve niets te maken met een historisch onderzoek naar de rechtvaardiging van het waarheidsbegrip in de Griekse filosofie.²⁷⁴ (Elk historisch onderzoek is gebonden aan de maatstaf van de correctheid.²⁷⁵) Heidegger doet iets anders: *geschichtliche Besinnung*.²⁷⁶ Deze bezinning is een nadenken bij “zin”, oftewel openheid. De wijze waarop de openheid zich geeft is een *Geschehen* zijn, een geschieden of gebeuren. De woorden *geschichtlich* en *Geschichte* hebben daarop betrekking.

Be-zinning: ingaan op de zin van wat geschiedt, van de geschiedenis [*Geschichte*]. “Zin” betekent hier: het *open bereik* van de doelen, maatstaven, motieven, doorslaggevende mogelijkheden en machten – dit alles behoort *wezenlijk* tot het geschieden.²⁷⁷

Geschichtliche Besinnung betreft dus niet de historische doelen en motieven, maar het *open bereik* waarbinnen deze voorkomen.

²⁷³ GA 45.19.

²⁷⁴ cf. GA 45.32vv.

²⁷⁵ GA 45.34.

²⁷⁶ GA 45.35.

²⁷⁷ GA 45.35-36: “Be-sinnung: Eingehen auf den Sinn des Geschehenden, der Geschichte. ‘Sinn’ meint hier: den *offenen Bereich* der Ziele, Maßstäbe, Antriebe, Ausschlagsmöglichkeiten und Mächte – all dies gehört *wesentlich* zum Geschehen.”

Geschiedenis heeft, blijkt hier, niets met het verleden te maken (dat is het object van de historie²⁷⁸). Zij is niet het absente ten opzichte van het presente. Als *geschieden*, dus als beweging van het verschijnen en onthullen door de tijd-ruimte, is zij juist *toekomstig*, in de zin van ons voorbehouden.²⁷⁹ Daarom zegt Heidegger dat het toekomstige *de oorsprong van de geschiedenis* is, dat wil zeggen: *de aanvang*.²⁸⁰ Het woord “tijd-ruimte” is niet willekeurig, want volgens Heidegger is het “eigenlijk tijdelijke” de *uitstrekking* of *uitgestrektheid* [*Erstreckung*] tussen wat geweest is en wat op ons toekomt, oftewel de aanvang.²⁸¹ Wanneer Heidegger spreekt over het *wezen* van de waarheid, dan duidt dat woord niet op de metafysische wat-heid (een bestendigheid die ook tot uitdrukking komt in het zelfstandig naamwoord “het wezen”). Het duidt op “wat geweest is” en nu nog “weest”, namelijk ontberging/verberging.²⁸² Het wezen van de waarheid is dus een geschieden.²⁸³ Er is, zegt Heidegger, een verborgen geschiedenis van het wezen van de waarheid.²⁸⁴

De vraag *hoe* Heideggers bezinning op de geschiedenis zich voltrekt is het onderwerp van de volgende hoofdstukken. Duidelijk is alvast dat de bezinning zelf apofantisch moet zijn zonder echter in *technê* of techniek te vervallen. Heideggers bezinning is semantisch; zij concentreert zich op de woorden die wij met de Grieken delen.²⁸⁵ *Alêtheia* is voor hem een naam die iets te zeggen heeft, namelijk duidt op het *wezen* van de waarheid.²⁸⁶ Dit wezen is de “grond” van de waarheid. Dit is de eigenlijke *Rückgang auf den Grund*: het opene is de grond voor *alêtheia*.²⁸⁷

²⁷⁸ GA 45.40.

²⁷⁹ GA 45.36: “Das *Geschehen* und die *Geschichte* ist nicht das Vergangene und das als solches Betrachtete, d.h. das Historische. Das Geschehen ist aber ebensowenig das Gegenwärtige. Das Geschehen und das Geschehene der Geschichte ist zuerst und immer das *Zukünftige*, das verhüllt auf uns Zukommende, aufschließende, wagende Vorgehen und so das zu sich Vorzwingende. Das *Zukünftige* ist der Anfang alles *Geschehens*.”

²⁸⁰ GA 45.40: “Das *Zukünftige* ist der Ursprung der *Geschichte*. Das *Zukünftigste* aber ist der große Anfang.”

²⁸¹ GA 45.42: “Das *eigentlich Zeitliche* ist jenes, was die erweckende, erregende, zugleich aber bewahrende und aufsparende *Erstreckung* und Spannung vom *Zukünftigen ins Gewesene* und von *diesem in jenes* ausmacht.”

²⁸² GA 45.44: “Das *Wesen* der Wahrheit ist kein bloßer Begriff, den die Menschen im Kopfe tragen [= hedendaagse opvatting van “idee”], sondern die Wahrheit *west, sie ist* in ihrer jeweiligen Wesengestaltung die bestimmende Macht für *alles Wahre und Unwahre*.”

²⁸³ O. Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers* (Tübingen 1983²; voortaan Pöggeler 1983), 100: “Vermutet das Denken nicht nur, daß die Zeit zum Bereich des Sinnes oder der Wahrheit des Seins gehört, erfährt es vielmehr die Zeit- und Gesichtshaftigkeit der Wahrheit des Seins, läßt es sich auf die Geschichte dieser Wahrheit ein, dann wird der Rückgang in den Grund der Metaphysik zum in sich selbst geschichtlichen Zurückholen eines ungegründeten Grundes.”

²⁸⁴ GA 45.44: “*verborgene Geschichte des ‘Wesens’ der Wahrheit*”.

²⁸⁵ Cf. GA 45.96: „Erfassung des Wesens ist Hervor-bringen... Von woher? Aus dem Verborgenen. Wohin? In die *Unverborgenheit*, um es *als das Unverborgene* zu setzen. Er-sehen des Wesens heißt: das Unverborgene des Seienden, das Seiende in seiner Unverborgenheit, setzen, in das nennende Wort heben, so zum Stand bringen und so in der Sichtbarkeit der Wesenskenntnis stehen lassen.“

²⁸⁶ GA 45.98: „*Alêtheia* (Unverborgenheit des Seienden als solchen) ist nun auch der ursprüngliche und eigentliche *Name* für Wahrheit, weil er auch das *ursprünglichere* Wesen des Wahren nennt.“

²⁸⁷ GA 54.213: “Wir bleiben ohne Anhalt und Hilfe, wenn die Not kommt, dem Wesen des in der *alêtheia* waltenden Offenen nachzudenken. Dieses Denken wird für das geläufige Meinen besonders deshalb fremd, weil

Sectie 5. Conclusie

In het voorgaande bleek hoe *Grundfragen der Philosophie* opent met de gedachte dat de openheid, oftewel de voorpredicatieve waarheid, de *fragwürdige* grond van de correctheid is. Het zou de taak van de filosofie zijn bij dit *Fragwürdige* na te denken. Dit leidt tot een schijnbaar historisch onderzoek naar de rechtvaardiging van het waarheidsbegrip in de Griekse filosofie, die samenhangt met *alêtheia*. Gaandeweg bleek echter dat de Griekse filosofie in haar gedachte aan *alêtheia* beantwoordde aan een bepaalde *nood*, een nood die *wij* heden ten dage ontberen.²⁸⁸ Dit wijst op zijn beurt naar een nog *verder reikende onttrekking*, die van de open dimensie waarbinnen een nood zich voor de filosofie kan voordoen, of niet. De zin van de gedachte aan de voorpredicatieve openheid is erin gelegen een methodische aanwijzing naar die onttrekking te zijn. Dat geldt ook voor de wending tot de Grieken. Deze is daarom niet historisch, maar *geschichtlich*. Alleen de *geschichtliche* bezinning kan de onttrekking duidelijk maken die de nood is voor een nieuwe *Anfang* van het filosofisch denken.

sich auf seinem Wege zeigt, daß das Offene keineswegs erst und nur das Ergebnis und die Folge der Entbergung, sondern der Grund und der Wesensanfang der Unverborgenheit ist.”

²⁸⁸ K. Maly, “From Truth to Alêtheia to Opening and Rapture”, in: *Heidegger Studies* 6 (1990), 37: “But the truth-question quickly shows itself (a) to be a question precisely *not* about truth, but rather about *alêtheia*/disclosure – about *alêtheia* at the *beginning* of Western thinking, (b) to be a question about us, humans, thinkers, and (c) to be a question fitting into and growing out of the exigency [= nood] of what shows itself in a given historical context...” Het eerste punt roept de vraag op in hoeverre *alêtheia* nog “waarheid” kan worden genoemd. In SD geeft Heidegger toe dat dit een vergissing is (zoals hij al eerder in SZ had ingezien). Wat het tweede en derde punt aangaat moet worden gezegd dat wij volgens Heidegger *geen* denkers zijn. *Notlosigkeit* betekent immers dat er *niet* gedacht kan worden. Maar dat ligt niet aan ons, evenmin als de *Not* aan de Grieken lag. Om die reden kan niet van een “historische context” worden gesproken.

Paragraaf 3. Een voorbeeld: Plato's *Respublica* en de filosofische relevantie van de grotgelijkenis

Sectie 1. Inleiding

In *Grundfragen der Philosophie* legt Heidegger de gedachte voor dat meteen al in het begin van de Griekse filosofie een omslag in waarheid plaatsvindt. Het vernemen van het zijnde in diens onverborgenheid maakt plaats voor een *Sichauskennen in den Ideen*. De grondstemming van het *thaumazein* wijkt voor de filosofische *technê*; de *aporia* voor de *theôria*.²⁸⁹ Het vernemen van de ideeën vergt namelijk een overeenkomst ermee. Het woord *alêtheia* duidt dan niet langer op het verschijnen van het zijnde, maar op de correctheid van het kennen van het wezen. De gevolgen van dit verlies van grondstemming zijn onze huidige *Notlosigkeit* en de correctheid in de zin van de berekenbare aanpassing van het menselijk gedrag aan *Machenschaft* en *Erlebnis*.²⁹⁰

In het college *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet* (1931-1932) en de daarop gebaseerde tekst *Platons Lehre von der Wahrheit* (1940) situeert Heidegger de omslag van waarheid in de grotgelijkenis in Plato's *Respublica*.²⁹¹ De eerste helft van deze paragraaf geeft Heideggers gedachtegang kort weer. De tweede helft gaat in op het methodische belang van deze uitleg.

Sectie 2. *Alêtheia* en *idea*. Heideggers gedachten bij de grotgelijkenis

²⁸⁹ Voor de manier waarop de *theôria* de filosofie is binnengekomen verwijs ik naar A.W. Nightingale, *Spectacles of Truth in Classical Greek Philosophy* (Cambridge 2004). Haar hypothese is dat de Griekse filosofen het filosofische kennen (het "zien" van het wezen of de waarheid) hebben gemodelleerd naar een wijze van *theoria* zoals die in de mysteriën voorkwam. (Zij onderscheidt nog andere soorten *theoria*, zoals het zien van andere landen, *historiê*, die ongebruikt zouden zijn gebleven.) Op het hoogtepunt van de mysteriën kregen de deelnemers cultische objecten te zien. De modellering werd vergemakkelijkt door het feit dat die mysteriën (soms) panhelleense feesten waren, dus in grenzen ontstegen, dus een stap richting het algemene waren, en door het feit dat deelnemers hun eigen grenzen achter zich lieten en naar het goddelijke gingen (70). Plato's grotgelijkenis zou op dit model zijn geënt. "The fourth-century philosophers appropriated and transformed the model of traditional *theoria*... for example, in the *Republic* Plato makes full use of the entire journey of *theoria* (including the departure, the activity of spectating, and the return home)... (idem)"

Voorts wijst zij nog een tweede model voor de filosoof aan: dat van de euergeet. De filosoof is een weldoener die de hele stad laat profiteren van zijn intellectuele rijkdom (92). De mysteriën ontstijgen de *polis*, maar de *polis* is juist de zorg van Plato. Dit is het punt van de *terugkeer* van de filosoof naar de grot: de filosoof moet nu zijn inzichten delen. De aan de mysteriën ontleende terminologie heeft een communicatieve functie: het toegankelijk maken van de filosofische inzichten aan de massa. "By associating his own philosophic practice with that of *theoria*, Plato claimed legitimacy for theoretical philosophy and found a way to structure philosophic practice and make it more intelligible to the lay person (92-93)."

²⁹⁰ Deze termen worden in Hoofdstuk 2 uitgelegd.

²⁹¹ M. Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet* (Frankfurt a.M. 1997² = GA 34) respectievelijk *Platons Lehre von der Wahrheit*, in GA 9.203-238.

Weergave en uitleg grotgelijkenis

Met de grotgelijkenis opent het zevende boek van Plato's *Respublica*, een werk dat begint als een socratische dialoog over gerechtigheid en dat zich vervolgens ontwikkelt tot een schets van de inrichting van de filosofische staat, geregeerd door koning-filosofen. Het middelste deel van de *Respublica* is gewijd aan de opvoeding [*paideia*] van deze filosofen; deze moeten de "hoogste kennis" verwerven (503e), namelijk van de idee van het goede [*idea tou agathou*] (505a). De idee van het goede wordt uitgelegd in de gelijkenis van de zon (504d-509d). De aard van de kennis ervan wordt vervolgens uitgelegd in de gelijkenis van de lijn (509d-514a).²⁹² Hierop volgt de grotgelijkenis (514a-517a) die de kern van de filosofische opvoeding verbeeldt, zoals ook blijkt uit de uitleg ervan, die er direct op volgt (517b-521c).

In de grot zitten mensen vastgeketend. Het enige wat zij zien zijn schaduwen geworpen door voorwerpen die achter hen voor een vuur langs worden gedragen. Zij houden deze schaduwen voor de dingen zelf. Vervolgens worden sommigen losgemaakt en gedwongen richting het vuur te kijken. Na aanvankelijke verblinding zien zij de voorwerpen en het vuur en onderkennen dat zij eerst alleen schaduwen zagen. Daarna wordt er één uit de grot gesleurd. Wederom verblind, nu door het daglicht, kan hij eerst alleen schaduwen en reflecties zien, vervolgens de dingen, daarna de sterren en de maan en ten slotte het licht en de zon. Dan onderkent hij "dat zij [= de zon] het is die de jaargetijden en de jaren doet ontstaan, die alles in de zichtbare wereld regeert en die in zekere zin de oorzaak is van alles wat hij en zijn mede-gevangenen altijd zagen".²⁹³ Eenmaal terug in de grot is hij opnieuw verblind, nu door het duister. Voor zijn medegevangen is de boodschap van de blindeman dat alles wat zij zijn slechts schaduwen zijn, niet welkom.

Waar gaat het om in de grotgelijkenis? Om de gang van het zintuiglijke naar het niet-zintuiglijke.²⁹⁴ Daarom is het ook een gelijkenis (of "mythe"). Socrates zegt wat filosofisch niet te zeggen valt. De grotgelijkenis draait om wat Plato noemt "bijéénzien in de richting van één aanblik" [*sunhoran eis hen eidos*]. De vraag is: hoe kan iets een aanblik hebben? Het gaat Plato dus om de helderheid van de zon. De *idea tou agathou* - waar de zon het "zinnebeeld" van is - is het juk [*zugon*] tussen hoe de dingen verschijnen en hoe wij ze tegemoet treden. De *idea* is licht. Maar uiteindelijk gaat het in de grotmythe niet om licht, maar om *alêtheia*.

²⁹² Uit deze gelijkenis blijkt overigens de pretentie van de filosofie om superwetenschap te zijn. Zie Hoofdstuk 2.

²⁹³ *Respublica* 516b9-c2.

²⁹⁴ Dit blijkt ook duidelijk uit de (verderop behandelde) lijngelijkenis.

Paideia is de sprong naar de onderscheidenheid tussen *alêtheia* en wat zich daarin bevindt: denken en zijn. Die onderscheidenheid is er niet, gezien vanuit de grot. Wie de sprong niet maakt, ziet het niet. Dat is het *methodische* probleem.

Omslag in waarheid

Heidegger wijst er allereerst op dat het in de grotgelijkenis gaat om *overgang*, de overgang van een bestaan als geketende naar dat van bevrijde in de grot, de overgang naar een bestaan buiten de grot en ten slotte de terugkeer. Deze overgangen zijn echter geen gebeurtenissen die een mens overkomen. Zij betreffen het *wezen* van de mens. De mens is wat hij is vanuit de verhouding tot zijn omgeving (de grot, de wereld buiten de grot). De omwenteling van het menszijn uit een bereik van schaduwen en onwetendheid naar een bereik van licht en heldere kennis noemt is volgens Heidegger de kern van de Platoonse *paideia*.

Dit opnieuw wennen en gewinnen van het wezen van de mens aan het hem telkens toegewezen bereik [*Bereich*] is het wezen van datgene wat Plato *paideia* noemt.²⁹⁵

Paideia is wezenlijk *periagôgê holês tês psuchês* (518c-d), “een geleide bij de omwenteling van de gehele mens in zijn wezen”.²⁹⁶ De grotgelijkenis maakt het wezen van deze *paideia* aanschouwelijk.

Vervolgens wijst Heidegger erop dat het bereik waarnaar het mensenwezen wordt verplaatst er een van *alêtheia* is. De grotgelijkenis laat zien hoe het wezen van de mens steeds wordt omgewend naar een bereik waarin de dingen op een andere manier toegankelijk zijn dan voorheen. Deze toegankelijkheid [*Offenkundigkeit*] duidt Plato aan, aldus Heidegger, met het woord *alêtheia*.²⁹⁷ De grotgelijkenis toont vier wijzen waarop het aanwezige voor de mens openlijk is, *alêthes* is, en daarmee vier bereiken van toegankelijkheid waarin de mens zich, na een wezenlijke omslag, ophoudt.²⁹⁸

²⁹⁵ GA 9.217: “Diese Um- und Eingewöhnung des Menschenwesens in den ihm jeweils zugewiesenen Bereich ist das Wesen dessen, was Platon die *paideia* nennt.”

²⁹⁶ Heideggers vertaling. GA 9.217: “das Geleit zur Umwendung des ganzen Menschen in seinem Wesen.”

²⁹⁷ GA 9.218: “*paideia* meint die Umwendung des ganzen Menschen im Sinne der eingewöhnenden Versetzung aus dem Bezirk des zunächst Begegnenden in einen anderen Bereich, darin das Seiende erscheint. Diese Versetzung ist nur dadurch möglich, daß alles dem Menschen bisher Offenkundige und die Art, wie es Offenkundig war, anders werden.”

²⁹⁸ GA 9.219: “Mit dem Unverborgenem und seiner Unverborgenheit ist jeweils genannt, was in dem Aufenthaltsbezirk des Menschen jedesmal das offen Anwesende ist... Die Unterschiede der Aufenthalte und Stufen der Übergänge gründen in der Verschiedenheit des jeweils maßgebenden *alêthes*, der jedesmal herrschenden Art der ‘Wahrheit’.”

Dit blijkt woordelijk uit Plato's tekst. In het eerste stadium zijn de schaduwen het onverborgene [*to alêthes*].²⁹⁹ In het tweede stadium houdt de zojuist bevrijde de schaduwen voor onverborgener [*alêthestera*] dan de rondgedragen dingen die hij nu te zien krijgt.³⁰⁰ Hij moet namelijk nog wennen aan het schijnsel van het vuur en de dingen die erin verschijnen. Daarom zijn de schaduwen voor hem nog “een stuk dichterbij het zijnde”.³⁰¹ In het derde stadium is de ex-gevangene buiten. In het daglicht verschijnen de dingen hem in de bestendigheid van hun aanblik. Zij kunnen derhalve “de ware dingen” worden genoemd.³⁰² In de overplaatsing naar dit bereik van het hoogste of meest onverborgene³⁰³ komt het wezen van de *paideia* tot vervulling. Daarom zegt Heidegger dat het wezen van *paideia* berust in het wezen van *alêtheia*.³⁰⁴ De grotgelijkenis toont wat *paideia* is, maar zij maakt ook duidelijk waar deze in rust.³⁰⁵

Er is echter nog een vierde stadium, de terugkeer naar de grot. Het woord *alêthes* komt hier niet voor, maar toch geeft de gelijkenis een wenk naar wat *alêtheia* is. Pas bij terugkeer in de grot blijkt namelijk dat *paideia* van iets is afgewend, namelijk de *apaideusia*. De gevangenen zelf is daarvan niets bekend (hierin zit het verschil met het eerste stadium). Evenmin wordt *apaideusia* duidelijk in het tweede stadium. Zij blijkt pas als de *paideia* zelf ten volle verwezenlijkt is.³⁰⁶ *Paideia* is een overwinning op *apaideusia*. De grond daarvoor is dat *alêtheia*, onverborgenheid, een overwinning is op *verborgenheid*. Het toegankelijke moet aan de ontoegankelijkheid worden ontroefd, een roof die door de beginletter van het woord *alêtheia*, het *alpha privativum*, wordt aangeduid.

Het onverborgene moet ontruikt [*entrissen*] worden aan een verborgenheid [*Verborgenheit*], eraan worden ontroefd [*geraubt*] in zekere zin. Omdat voor de Grieken aanvankelijk de verborgenheid als een zich verbergen het wezen van het zijn beheerst en dus ook het zijnde in zijn aanwezigheid en toegankelijkheid (“waarheid”)

²⁹⁹ “Geheel en al... zouden dezen [de gevangenen] niets anders het ware [*to alêthes*] noemen dan de schaduw van de artefacten” (515c1-2).

³⁰⁰ “Het eerst geziene [i.e. de schaduwen] zal hij voor het meer ware [*alêthestera*] dan het nu getoonde [i.e. de dingen zelf]” (515d6).

³⁰¹ *Respublica* 515d2.

³⁰² [De dingen] die nu als de ware [*tôn alêthôn*] worden aangesproken (516a3).

³⁰³ Heidegger wijst erop dat de superlatief (na de comparatief in het tweede stadium) hier ontbreekt, maar elders wel in deze betekenis voorkomt. Eerder in de *Respublica* spreekt Plato van “hen die naar het meest ware [*to alêthestaton*] kijken” (484c5). Het gaat daar om het eeuwige en totale zijn.

³⁰⁴ GA 9.222: “Die Wesensvollendung der ‘Bildung’ kann sich also nur vollziehen im Bereich und auf dem Grunde des Unverborgensten, d.h. des *alêthestaton*, d.h. des Wahrsten, d.h. der eigentlichen Wahrheit. Das Wesen der ‘Bildung’ gründet im Wesen der ‘Wahrheit’.”

³⁰⁵ GA 9.218-219.

³⁰⁶ GA 9.222: “Weil jedoch die *paideia* ihr Wesen in der *periagôgê holês tês psuchês* hat, bleibt sie als solche Umwendung ständig die Überwindung der *apaideusia*.”

bepaalt, daarom is het woord van de Grieken voor dat wat de Romeinen “veritas” en wij “waarheid” noemen, gekenmerkt door het *a* privativum (*a-lêtheia*).³⁰⁷

Het “zijn” van het zijnde is ontroofd aan de verborgenheid voorzover dit volledig toegankelijk is. De bestendige aanwezigheid is niet onderhevig aan verandering. In termen van de grotgelijkenis: het licht van de zon schijnt, altijd en volkomen helder. Het is zelf onbeschadwd. De dingen erbinnen daarentegen zijn onderworpen aan verborgenheid, zij zijn beschadwd. Heidegger spreekt van “verhulling” en “versluiting”, oftewel schijn en bedrog, maar ook van verval en vergankelijkheid. Heideggers gedachte hier is dat wanneer Plato het zijn van het zijnde begrijpt als bestendige aanwezigheid, dit zijn *tegen* onbestendigheid is (en dus uiteindelijk tegen de dood en tegen de tijd). Kortom, het vierde stadium van de grotgelijkenis geeft aan dat de strijd tegen de verborgenheid tot het wezen van de onverborgenheid behoort.³⁰⁸

Ook al gaat de grotgelijkenis om *paideia*, ze bevat toch Plato’s “leer van de waarheid”. Er bestaat namelijk een wezenlijke betrekking tussen waarheid en *paideia*.³⁰⁹ *Paideia* is de verplaatsing van het ene bereik waarin het zijnde zich toont aan de mens naar het andere. De verplaatsing houdt in dat de wijze waarop het zijnde toegankelijk [*offenkundig*] is omslaat. Het Griekse woord voor *Offenkundigkeit* (oftewel *Unverborgenheit*) is *alêtheia*. In elk van die vier genoemde stadia in de gelijkenis speelt dus *alêtheia* een rol. Onverborgenheid is immers het gebied waarin het onverborgene [*das offen Anwesende*] en de mens waaraan dit verschijnt verblijven. De vier stadia zijn even zovele verschillende *Aufenthaltsbezirke* en dus even zovele wijzen van “waarheid”.³¹⁰

De eigenlijke bevrijding is de bestendigheid [*Stetigkeit*] van de toewending tot datgene wat in zijn aanblik [*Aussehen*] verschijnt en in dit verschijnen het meest onverborgene is... De voltooiing van het wezen [*Wesensvollendung*] van de “opvoeding” kan zich

³⁰⁷ GA 9.223: “Das Unverborgene muß einer Verborgenheit entrissen, dieser in gewissem Sinne geraubt werden. Weil für die Griechen anfänglich die Verborgenheit als ein Sichverbergen das Wesen des Seins durchwaltet und somit auch das Seiende in seiner Anwesenheit und Zugänglichkeit (‘Wahrheit’) bestimmt, deshalb ist das Wort der Griechen für das, was die Römer ‘veritas’ und wir ‘Wahrheit’ nennen, durch das *a* privativum (*a-lêtheia*) ausgezeichnet.”

³⁰⁸ GA 9.224: “Daß die ‘Privation’, das abringende Erringen des Unverborgenen, zum Wesen der Wahrheit gehört, dahin gibt die vierte Stufe des “Gleichnisses” einen eigenen Wink.”

³⁰⁹ GA 9.218.

³¹⁰ GA 9.219: “Mit dem Unverborgenen und seiner Unverborgenheit ist jeweils das genannt, was in dem Aufenthaltsbezirk des Menschen jedesmal das offen Anwesende ist... Die Unterschiede der Aufenthalte und Stufen der Übergänge gründen in der Verschiedenheit des jeweils maßgebenden *alêthes*, der jedesmal herrschenden Art der ‘Wahrheit’.”

dus alleen voltrekken in het bereik en op grond van het meest onverborgene, d.w.z. van het *alêthestaton*, d.w.z. van het meest ware, d.w.z. van de eigenlijke waarheid. Het wezen van de “opvoeding” berust in het wezen van de “waarheid”.³¹¹

Uit de grotgelijkenis blijkt dat voor de Grieken “waarheid” geen kenmerk is van de propositie, maar iets dat toekomt aan het zijnde in diens zijn.³¹² Een *ding* kan waar zijn. Waarheid is hier onverborgenheid: de wijze waarop een ding zich toont als dat wat of hoe het is, een verschijningswijze die gekeerd is tegen schijn en bedrog, oftewel verborgenheid. Volgens Heidegger spreekt deze onverborgenheid van het zijnde voor de Grieken volkomen vanzelf, een vanzelfsprekendheid waarop de grotgelijkenis met zijn beeld van binnen in het donker (verborgen) en buiten in het licht (onverborgen) op rust.³¹³

Heidegger denkt echter dat ondanks deze vanzelfsprekende ervaring van onverborgenheid uit de grotgelijkenis blijkt hoe een *ander* wezen van de waarheid opkomt en de onverborgenheid verdringt. De gelijkenis maakt namelijk het “zijn” aanschouwelijk in het beeld van het *licht* (eerst het vuurschijnsel, dan het daglicht). Iets is onverborgen voorzover het in dit licht verschijnt. Dankzij het licht is het toegankelijk, in de gelijkenis: zichtbaar.

Alles ligt aan het schijnen van het verschijnende en aan het mogelijk maken van de zichtbaarheid ervan.³¹⁴

In het licht zijn de dingen *aanwezig*. Voor Plato betekent dat: ze verschijnen als *wat* ze zijn. Dit wat-zijn noemt Plato *idea*, de aanblik waarbinnen iets verschijnt. In de grotgelijkenis wordt dit schijnen van de aanblik verbeeld als het heldere licht van de zon.

³¹¹ GA 9.222: “Die eigentliche Befreiung ist die Stetigkeit der Zuwendung zu dem, was in seinem Aussehen erscheint und in diesem Erscheinen das Unverborgenste ist... Die Wesensvollendung der ‘Bildung’ kann sich also nur vollziehen im Bereich und auf dem Grunde des Unverborgensten, d.h. des *alêthestaton*, d.h. des Wahrsten, d.h. der eigentlichen Wahrheit. Das Wesen der ‘Bildung’ gründet im Wesen der ‘Wahrheit’.”

³¹² Merk op dat Plato *to on* en *to alêthes* in één adem noemt: 515b *onta*, 515c *to alethes*; 515d *mallon onta... alêthestera*.

³¹³ GA 9.224: “Überhaupt kann dieses ‘Gleichnis’ nur deshalb ein auf den Anblick der Höhle gebautes ‘Gleichnis’ sein, weil es im voraus von der für die Griechen selbstverständlichen Grunderfahrung der *alêtheia*, der Unverborgenheit des Seienden, mitbestimmt wird... Das im Sinne der *alêtheia* anfänglich griechisch gedachte Wesen der Wahrheit, die auf Verborgenes (Verstelltes und Verhülltes) bezogene Unverborgenheit, und nur sie hat einen wesenhaften Bezug zum Bild der unter Tag gelegenen Höhle.”

³¹⁴ GA9.225: “Alles liegt am Scheinen des Erscheinenden und an der Ermöglichung seiner Sichtbarkeit.” (En dus aan de *kenbaarheid* van het schijnsel. Zie hierna.)

Het wezen van de idee ligt in het schijnsel en de zichtbaarheid [*Schein- und Sichtsamkeit*]. Deze volbrengen de aanwezigheid [*Anwesenung*], namelijk de aanwezigheid van dat wat een zijnde ooit is.³¹⁵

Paideia is de omwending naar het bereik van de ideeën, de aanblik die aanwezigheid verschaft en dus toegankelijkheid (het zicht) garandeert. Dit zicht is gericht op de ideeën. Het is immers een kennen [*gignôskein*] of vernemen [*noein*] van wat iets is. Wat in het licht van de ideeën verschijnt is voor dit zicht het onverborgene.³¹⁶ Plato begrijpt het onverborgene dus nu als datgene wat in het kennen van de *idea* wordt gezien.

Heidegger wijst erop dat in de grotgelijkenis *alêtheia* betrekking heeft op het onverborgene als datgene wat toegankelijk is door het schijnsel van de *idea*. Deze toegang wordt voltrokken door een “zien”. Onverborgenheid bestaat dus in een verhouding tussen het zien en het geziene. In de aan de grotgelijkenis voorafgaande gelijkenis van de zon wordt deze verhouding aangeduid als “juk” [*zugon*]³¹⁷ en verbeeldt als de zon. De zon verleent, als bron van licht, de zichtbaarheid aan alles wat gezien wordt. Het zien kan alleen het zichtbare zien omdat het oog *hêlioëides* is, zon-achtig, open voor het licht.³¹⁸ De zon, legt Plato uit, is het beeld voor de idee van het goede [*idea tou agathou*].³¹⁹

To agathon moet volgens Heidegger niet in ethische zin worden verstaan. Voor de Grieken is het goede iets wat iets anders laat deugen. De *idea* maakt het zijnde deugdelijk, namelijk om te verschijnen als wat het is en zo bestendig aanwezig te zijn.³²⁰ De *idea tou agathou* maakt de *idea* als zodanig deugdelijk. Zij is het wezen of de idee van de ideeën.³²¹

³¹⁵ GA 9.225: “Das Wesen der Idee liegt in der Schein- und Sichtsamkeit. Diese vollbringt die Anwesenung, nämlich die Anwesenung dessen, was je ein Seiendes ist.”

³¹⁶ GA 9.225: “Was die Idee hierbei in die Sicht bringt und so zu sehen gibt, ist für das auf sie gerichtete Blicken das Unverborgene dessen als was sie erscheint.”

³¹⁷ *Respublica* 508a1.

³¹⁸ GA9.226: “Die Sonne gibt als die Quelle des Lichtes dem Gesichteten die Sichtbarkeit. Das Sehen aber sieht nur das Sichtbare, sofern das Auge *hêlioëides*, ‘sonnenhaft’ ist, indem es ein Vermögen der Zugehörigkeit zur Wesensart der Sonne, d.h. zu ihrem Scheinen hat. Das Auge selbst ‘leuchtet’...” Het woord “sonnenhaft” stamt van Goethe: “Wär nicht das Auge sonnenhaft,/ Die Sonne könnte es nie erblicken;/ Läg nicht in uns des Gottes eigne Kraft,/ Wie könnt uns Göttliches entzücken?” Uit *Zahme Xenien* III, in: E. Beutler ed., *Johann Wolfgang Goethe. Gedenkausgabe der Werke, Briefe und Gespräche* deel 1 (Zürich 1950).

³¹⁹ “Datgene nu, wat de onverborgenheid [*tên alêtheian*] verleent aan het gekende en aan de kennende diens vermogen [om te kennen] geeft, zeg dat dat de idee van het goede [*tên tou agathou idean*] is” (508e 1-3). Cf. de voorgaande zin, *Respublica* 507e6-508a1: “...het juk [*zugon*] dat de waarneming door het zien [*hê tou horan aisthêsis*] verbindt met het vermogen gezien te worden [*hê tou horasthai dunamis*]”.

³²⁰ GA 9.227: “*to agathon* betekent, griechisch gedacht, das, was zu etwas taugt und tauglich macht.” Ook de schaduwen in de grot teren op het licht van de zon; het vuur is een “spruit “van de zon: *Respublica* 507a3.

³²¹ Galston werpt tegen dat Heideggers interpretatie van de *idea tou agathou* te veel als *idea* uitlegt (zonder bijvoorbeeld erop acht te slaan dat Socrates betwijfelt of het wel een *idea* mag worden genoemd.) Zie W. A. Galston, “Heidegger’s Plato: a critique of Plato’s doctrine of truth”, *The Philosophical Forum* 13 (1982), 371-384. C. Pearson Geiman, “From the Metaphysics of Production to Questioning Empowering: Heidegger’s

De ideeën zijn het zijnde van elk zijnde. Dat wat elke idee laat deugen als idee, Platoons uitgedrukt, de idee van alle ideeën, bestaat derhalve daarin, het verschijnen van al het aanwezige in al zijn zichtbaarheid mogelijk te maken.³²²

Plato zelf noemt de idee van het goede dan ook de oorzaak van al het rechte en schone [*pantôn orthôn kai kalôn aitia*].³²³ “Recht” heeft hier betrekking op het menselijk gedrag (zie hieronder), “schoon” op wat aan de mensen verschijnt.³²⁴ De *idea tou agathou* als het juk dat het zien het gezien de bijeenhoudt is de oorzaak van wat verschijnt en van het vernemen daarvan. Het zien van de zon, de blik op het wezen van het wezen, is de vervolmaking van de platoonse *paideia*.

Met deze uitleg van de *idea tou agathou* beoogt Heidegger te laten zien hoe in de grotgelijkenis *alêtheia* ondergeschikt wordt gemaakt aan de *idea*. Plato zelf noemt de *idea* de heerseres [*kuria*] over *alêtheia*.³²⁵ Hiermee komt een omslag in het wezen van de waarheid aan het licht die zelf niet wordt uitgesproken. Deze omslag houdt in dat *alêtheia* niet langer vanuit zichzelf wordt begrepen, maar vanuit iets anders.

De *alêtheia* komt onder het juk van de *idea*. Doordat Plato van de *idea* zegt dat ze de meesteres is die onverborgenheid toelaat, wijst hij in de richting van [*verweist er in*] iets ongezegds, namelijk dat het wezen van de waarheid zich niet langer ontvouwt vanuit diens eigen volheid [*Wesensfülle*], maar zich verplaatst naar het wezen van de

Critical Interpretation of the Platonic and Aristotelian Accounts of the Good”, *Heidegger Studies* 11 (1995), 103 antwoordt op deze kritiek dat de *idea tou agathou* volgens Heidegger alleen “in an ambivalent sense” een *idea* kan worden genoemd, ze is namelijk “pure empowering” en verschilt dus van de overige *ideai*. Geiman verbindt echter hieraan de mening dat Heidegger erop wijst (in GA 34) dat in het moderne debat de aandacht voor de transcendente oorsprong van alle maten is weggefallen. Pearson Geiman 103-4 “As a result, he claims, philosophy has lost its ability to come to any genuine insights about the good or any knowledge which can have real historical (practical) force; Heidegger in turn understands his own task in part to be to reawaken the original insight into the connection between power, the possibility of knowledge, and the good, and to renew thinking in general (and also ethical thinking) by once again making the nature of this unified *empowering* questionable.” Zij meent daarom dat Heidegger ons een ethiek van “personal questioning and personal experience” zou bieden, een leven als “striving for the truth, of questioning after being” (idem). Met deze opvatting gaat zij voorbij aan Heideggers gedachte dat in de grotgelijkenis het “ongedachte” van Plato duidelijk kan worden, namelijk de technische horizon die – zij het omgeslagen wijze – ook nog de onze is.

³²² GA 9.228: “Die Ideen sind das Seiende jedes Seienden. Das, was jede Idee zur einer Idee tauglich macht, platonisch ausgedrückt, die Idee aller Ideen, besteht deshalb darin, das Erscheinen alles Anwesenden in all seiner Sichtsamkeit zu ermöglichen.”

³²³ 517c. Voluit: “[W]anneer de zon een keer is gezien, dan moet worden bedacht [*sullogistea*] dat zij voor alle mensen de oorzaak [*aitia*] is van al het rechte [*orthôn*] en van al het schone [*kalôn*]” (517c 1-2).

³²⁴ GA 9.229: “[De hoogste idee is] Ur-sache... sowohl alles Rechten (in ihrem Verhalten) als auch alles Schönen, d.h. dessen, was sich dem Verhalten so zeigt, daß es das Scheinen seines Aussehens zum Erscheinen bringt.”

³²⁵ “Zij zelf is de meesteres [*kuria*] die waarheid [*alêtheian*] en vernemen [*noun*] verleent” (517c 4).

idea. Het wezen van de waarheid geeft de grondtrek [*Grundzug*] van de onverborgenheid prijs.³²⁶

Wat de waarheid nu wél wordt is hierboven al gezegd. Het zien *richt* zich op het geziene.³²⁷ Plato zegt dit zelf: in het tweede stadium leert de ex-gevangene dat wat meer zijnde is dan louter schaduw rechter (of correcter) te bezien [*orthoteron blepoi*].³²⁸ De overgangen van het ene stadium naar het andere bestaan dus uit een *correcter* worden van de blik.

Aan de *orthotês*, de correctheid [*Richtigkeit*] van het kijken is alles gelegen. Door deze correctheid wordt het zien en kennen recht [*ein rechtes*], zó dat het uiteindelijk rechtstreeks [*geradeaus*] afgaat op de hoogste idee en zich vastlegt [*sich festmacht*] in deze “oriëntatie” [*Ausrichtung*].³²⁹

Als gevolg van de voorrang van *idea* boven *alêtheia* wordt waarheid tot correctheid, correctheid van het vernemen van de ideeën en uiteindelijk ook correctheid van proposities.

Zo ontspringt uit de voorrang van de *idea* en van het *idein* boven de *alêtheia* een omslag [*Wandlung*] in het wezen van de waarheid. Waarheid wordt tot *orthotês*, tot correctheid van het vernemen en van propositioneel spreken.³³⁰

Dit laatste betekent ook dat de plaats van de waarheid verandert. Deze is niet langer gelokaliseerd in het zijnde, maar in de menselijke omgang daarmee (denken, bespreken, gedrag).³³¹

³²⁶ GA 9.230: “Die *alêtheia* kommt unter das Joch der *idea*. Indem Platon von der *idea* sagt, sie sei die Herrin, die Unverborgenheit zulasse, verweist er in ein Ungesagtes, daß nämlich fortan sich das Wesen der Wahrheit nicht als das Wesen der Unverborgenheit aus eigener Wesensfülle entfaltet, sondern sich auf das Wesen der *idea* verlagert. Das Wesen der Wahrheit gibt den Grundzug der Unverborgenheit preis.”

³²⁷ Er ontstaat dan overeenstemming of gelijkenis tussen het *idein* – het filosofische vernemen (*noein*) – en de *idea* overeen. Heidegger spreekt in dit verband van *homoiôsis*, ook al komt dit woord bij Plato niet voor. (*Homoiotês* wel: in de *Cratylus*.) Zie GA 9.230-231: “Zufolge dieser Angleichung des Vernehmens als eines *idein* an die *idea* besteht eine *homoiôsis*, eine Übereinstimmung des Erkennens mit der Sache selbst.”

³²⁸ “[De mens die in de grot is omgedraaid van de schaduwen naar de dingen] zal, gewend naar dat wat meer zijnd is [*mallon onta*], rechter [*orthoteron*] zien” (515d3-4).

³²⁹ GA 9.230: “An der *orthotês*, der Richtigkeit des Blickens, liegt alles. Durch diese Richtigkeit wird das Sehen und Erkennen ein rechtes, so daß es zuletzt geradeaus auf die höchste Idee geht und in dieser ‘Ausrichtung’ sich festmacht.”

³³⁰ GA 9.231: “So entspringt aus dem Vorrang der *idea* und des *idein* vor der *alêtheia* eine Wandlung des Wesens der Wahrheit. Wahrheit wird zur *orthotês*, zur Richtigkeit des Vernehmens und Aussagens.”

³³¹ GA 9.231: “In diesem Wandel des Wesens der Wahrheit vollzieht sich zugleich ein Wechsel des Ortes der Wahrheit.”

Heidegger geeft toe dat bij Plato *alêtheia* nog niet is gereduceerd tot de correctheid van een propositie. Nog altijd *verschijnt* het aanwezige en is aldus onverborgen, zij het dat deze onverborgenheid altijd in het licht van de *idea* staat. Heidegger spreekt daarom van een “dubbelzinnigheid” van waarheid bij Plato.³³² Deze spreekt echter de omslag in het wezen van de waarheid niet tegen, maar laat hem juist zien.³³³

De omslag en zijn gevolgen

De omslag in *alêtheia* houdt in dat waarheid niet langer aan het als aanwezigheid begrepen “zijn” van het “zijnde” kan toekomen, maar alleen aan denken. Plato legt deze aanwezigheid [*ousia*] uit als de *idea* in wier licht het onverborgene te voorschijn komt. De *idea* schenkt onverborgenheid. Onverborgenheid is daarmee niet langer het kenmerk van de aanwezigheid zelf, zoals dit volgens Heidegger vóór Plato wel het geval zou zijn.³³⁴ Waarheid komt toe aan de kennis die beantwoordt aan de bestendige aanwezigheid, het inzicht in de *idea*.

³³² GA 9.231.

³³³ Van Ophuijsen heeft betoogd – onder meer in het genoemde Cratyluscollege, en in het gesprek op 4 april 2002 en het daaraan voorafgaande gesprek van 28 maart 2002 – dat de verschuiving van een niet aan het menselijk spreken of handelen gebonden openheid of toegankelijkheid in de richting van een waarheid die daar wel aan behoort, culminerend in de propositionele correctheid, zich bij Aristoteles voortzet. Dat wil zeggen: Aristoteles zou *nog geen* propositie kennen en dus geen propositionele waarheid. Aristoteles valt echter buiten het bestek van dit proefschrift. Wanneer ik nu kort Van Ophuijsens lezing *De vermeende tegenspraak tussen Aristoteles De interpretatione 1-4 en Plato in de Cratylus* van 9 januari 2003 aanhaal is het om te benadrukken dat het Plato in de *Cratylus* om de naam gaat (zie Hoofdstuk 2).

In zijn lezing betoogt Van Ophuijsen dat de continuïteit tussen Plato en Aristoteles wat hun opvattingen over naamgeving betreft groter is dan gewoonlijk wordt aangenomen. Aristoteles onderkent in *De Interpretatione* wat Plato in de *Cratylus* zegt: de primaire functie van de naam is communicatief. “Het betekenis dragen (*sêmeinein*) dat namen doen als herkenningstekens (*symbolon*) is een potentieel voor communicatie; het aanwijzen (*dêloun*, *dêlôma* zijn) en de overdracht van informatie (*didaskein*) die Socrates aan namen als functie toekent zijn daarvan species.” Aristoteles situeert deze functie echter op het niveau van de *logos*, dat wil zeggen van een groter geheel van namen. “Het onderscheidende karakter (*diakrinein*) komt voor Aristoteles niet toe aan de enkele naam maar aan de samenstelling van naamwoord en zegwoord in een samengestelde verwijzende uitdrukking of uniek bep. beschrijving (*logos*)...” Hierin is het onderscheid met Plato gelegen: voor Plato heeft het alleen zin heeft om over woorden te spreken met het oog op wat deze betekenen. Aristoteles schort het onderzoek daarnaar op wanneer hij in *De interpretatione* vraagt naar de plaats van de woorden in het geheel van de *logos*, dus naar de structuur van het spreken, los van de band met de dingen.

Hierbij moet worden opgemerkt dat Van Ophuijsen erop wijst dat ook in de *Cratylus* primair voor Plato is: het kennen van wat iets is, een kennen dat nog vooraf gaat aan het benoemende spreken, een kennen waarop kan worden teruggevallen als het onderzoek naar de correctheid van namen vastloopt.

³³⁴ GA 9.233-234: “Dieser Auslegung des Seienden [sc. van het zijn van het zijnde als *idea*] zufolge ist die Anwesenheit nicht mehr wie im Anfang des abendländischen Denkens der Anfang des Verborgenen in die Unverborgenheit, wobei diese selbst als die Entbergung den Grundzug der Anwesenheit ausmacht. Platon begreift die Anwesenheit (*ousia*) als *idea*. Diese untersteht jedoch nicht der Unverborgenheit, indem sie das Unverborgene, ihm dienend, zum Erscheinen bringt. Vielmehr bestimmt umgekehrt das Scheinen (Sichzeigen), was innerhalb seines Wesens und im einzigen Rückbezug auf es selbst dann noch Unverborgenheit heißen darf. ”

De waarheid is niet meer als onverborgenheid de grondtrek van het zijn zelf, maar ze is, als gevolg van haar onderwerping aan de idee tot correctheid geworden, voortaan het kenmerk van het kennen van het zijnde.³³⁵

Hiermee begint de vanzelfsprekendheid dat het kennen in proposities de plek is voor waarheid – maar ook voor haar tegendeel, de incorrectheid, het *pseudos*.³³⁶ De omslag in *alêtheia* betekent immers dat ook de ontoegankelijkheid, waarop immers de toegankelijkheid betrokken is, losraakt van het als aanwezigheid begrepen “zijn”. Dit moet immers bestendig zijn. Ontoegankelijkheid doortrekt voortaan het kennen, en dan met name het kennen in de grot. Dat is pseudo-kennis (zie ook de lijngelijkenis).

Heidegger wijst erop dat de kennis van de *idea* – dat wil zeggen: de filosofie³³⁷ – niet zo maar kennis is, maar een *belang* heeft. Ze wil iets; ze is uit op bestendigheid.³³⁸ De liefde [*philia*] voor de ideeën (die bestendig zijn en zichzelf tonen) is een *Sichauskennen*. Met de omslag in waarheid begint dus de filosofie. En wel de filosofie als metafysica. Het denken moet namelijk *met’ ekeina*, boven het schaduwachtige in de grot uit, *eis tauta*, naar die dingen, de ideeën. Hiermee begint ook de onto-theologie: de hoogste, de idee van de ideeën wordt door Plato *to theion* genoemd.³³⁹

Tot slot is de filosofie wat Heidegger noemt “humanisme”. Het gaat haar om de mens en diens plaats te midden van het zijne.³⁴⁰ Plato’s *paideia* is een opvoeding – niet *van* mensen, maar *tot* mens. Zij is een zelfverwezenlijking van menszijn.³⁴¹ (Dit wezen – vooral bekend onder de term “denkend dier” – wordt begrepen vanuit de verhouding tot de *idea*.)³⁴²

³³⁵ GA 9.234: “Die Wahrheit ist nicht mehr als Unverborgenheit der Grundzug des Seins selbst, sondern sie ist, zufolge der Unterjochung unter die Idee zur Richtigkeit geworden, fortan die Auszeichnung des Erkennens des Seienden.”

³³⁶ GA 9.232: “[D]ie *alêtheia* [ist], als der Gegenfall zum *pseudos*, d.h. Falschen im Sinne des Unrichtigen, als Richtigkeit gedacht. Von nun an wird das Gepräge des Wesens der Wahrheit als der Richtigkeit des aussagende Vorstellens maßgebend für das gesamte abendländische Denken.”

³³⁷ GA 9.234. Woorden als “filosoferen” en “filosofie” komen veelvuldig in de *Respublica* voor, echter niet in de grotgelijkenis zelf. (*Respublica* 521b2, exact na het einde van de uitleg van de gelijkenis, spreekt van de “waarlijke filosofie”.) Het woord *sophia* komt wel voor in de gelijkenis, want in 516c5 wordt gesproken over “dat kennen”, namelijk in de grot.

³³⁸ GA 9.234: “Dies Wort [sc. *sophia*] bedeutet im allgemeinen das Sichauskennen in etwas, das Sichverstehen auf etwas. Eigentlich meint *sophia* das Sichauskennen in dem, was als das Unverborgene anwesend und als das Anwesende das Beständige ist. Das Sichauskennen deckt sich nicht mit dem bloßen Besitz von Kenntnissen. Es meint das Innehalten eines Aufenthalts, der überall zuvor den Anhalt in Beständigen hat.”

³³⁹ GA 9.235-6: “Seit der Auslegung des Seins als *idea* ist das Denken auf das Sein des Seienden metaphysisch, und die Metaphysik ist theologisch. Theologie bedeutet hier die Auslegung der ‘Ursache’ des Seienden als Gott und die Verlegung des Seins in diese Ursache, die das Sein in sich enthält und aus sich entläßt, weil sie das Seiendste des Seienden ist.”

³⁴⁰ GA 9.236: “Die Bemühung um das Menschsein und um die Stellung des Menschen inmitten des Seienden durchherrscht die Metaphysik.”

³⁴¹ GA 9.236: “Immer gilt es, im Bereich eines festgemachten metaphysischen Grundgefüges des Seienden den

Geschiedenis

Dit “humanisme” bestaat ook in de huidige tijd. Het gaat dan niet om de humanistische levensbeschouwing of om humanitair handelen in het kader van menselijke gelijkheid en mensenrechten. Met het woord “humanisme” duidt Heidegger aan dat er een beslissing is genomen omtrent het *wezen* van de mens.³⁴³ Dit wezen wordt begrepen vanuit de verhouding tussen de mens en het zijnde om hem heen. Het zijnde verschijnt in het licht van de vaste idee; de mens richt zijn denken op de idee. In dit denken wordt het menselijk wezen gevonden.³⁴⁴ Deze beslissing is terug te vinden in Plato’s grotgelijkenis, en zij heerst heden ten dage nog.³⁴⁵ Nog altijd, zegt Heidegger, verschijnt het zijnde in het licht van de idee en nog altijd heeft de mens een voorstellende verhouding daartoe. Weliswaar betekent “idee” nu iets geheel anders dan bij Plato: “idee” is heden ten dage het conceptuele kader (de werkhypothesen) waarbinnen de werkelijkheid verschijnt. Een voorbeeld van het zijnde dat zich naar de idee richt is dan te vinden in de hypothetico-deductieve methode van de wetenschap.³⁴⁶

De geschiedenis die in de grotgelijkenis wordt verteld geeft de aanblik [*Anblick*] van datgene wat nu [*jetzt*] en in de toekomst [*künftig*] nog in de geschiedenis van het mensdom dat in het avondland is gevormd [*des abendländisch geprägten Menschentums*] datgene is wat eigenlijk geschiedt [*das eigentlich Geschehende*]: de mens denkt in de zin van het wezen van de waarheid als de correctheid van het voorstellen al het zijnde overeenkomstig de ideeën...³⁴⁷

von hier aus bestimmten ‘Menschen’, das animal rationale, zur Befreiung seiner Möglichkeiten und in die Gewißheit seiner Bestimmung und in die Sicherung seines ‘Lebens’ zu bringen.”

³⁴² Let wel, het eigenlijke humanisme is de humanisering van de omgeving, oftewel de toegankelijkheid van zijn en denken.

³⁴³ Cf. GA 9.236 voor humanisme in deze zin: “‘Der Mensch’, das bedeutet hier bald ein Menschentum oder die Menschheit, bald dem Einzelnen oder die Gemeinschaft, bald das Volk oder eine Völkergruppe.” De hier cryptisch aangeduide ideologieën van, achtereenvolgens, communisme, liberalisme en nationaal-socialisme zijn volgens Heidegger dus alle humanistisch.

³⁴⁴ Binnen deze verhouding van zijn en denken wordt “wezen” zelf op een bepaalde manier opgevat (namelijk als onveranderlijk zijn van het zijnde).

³⁴⁵ Pöggeler 1983.103: “Der Wandel des Wesens der Wahrheit, wie er im Denken Platons geschieht, ist die Voraussetzung für die Philosophie, Metaphysik und Humanismus und in diesem Sinne unsere allereigenste Gegenwart. Um die Grenze und die verborgene Wesensherkunft dieser Gegenwart geht es Heidegger, wenn er hinweist auf das, was bei Platon in die Vergessenheit entsinkt und dann vergessen bleibt: die Wahrheit des Seins.”

³⁴⁶ Zie ook de gedachten van Carnap in Hoofdstuk 2.

³⁴⁷ GA 9.237: “Die im Höhlengleichnis erzählte Geschichte gibt den Anblick dessen, was jetzt und künftig noch in der Geschichte des abendländisch geprägten Menschentums das eigentlich Geschehende ist: Der Mensch denkt im Sinne des Wesens der Wahrheit als der Richtigkeit des Vorstellens alles Seiende nach ‘Ideen’...”

Dit humanisme is volgens Heidegger een gevolg van de omslag van waarheid naar correctheid. Daarom is Plato's "leer van de waarheid" geen "verleden tijd" of hooguit van historisch belang. Ze is *geschichtliche Gegenwart*: zij duidt op iets dat tegenwoordig nog altijd speelt. De *Geschichte* waarvan Heidegger hier spreekt is de geschiedenis van de metafysica.³⁴⁸ Deze begint bij Plato. Zij is echter niet de geschiedenis van een gedachtegoed of filosofische discipline.

Plato's denken volgt de omslag van het wezen van de waarheid, welke omslag tot de geschiedenis van de metafysica wordt... Plato's leer van de "waarheid" is daarom geen verleden tijd [*nichts Vergangenes*]. Zij is geschiedelijke "tegenwoordigheid" [*geschichtliche "Gegenwart"*]...³⁴⁹

De huidige mens verschijnt in het kader van het humanisme. In deze zin is hij *geschichtlich*. Er is een beslissing over zijn wezen gevallen. Deze beslissing berust op een andere: een beslissing over het wezen van de waarheid.

Heidegger wijst hier erop dat, aangezien de mens vanuit de bepaling van het zijn van het zijnde als *idea* is bestemd als *zôion logon echon*, en aangezien deze bepaling van het zijn geschiedt binnen een omslag van het wezen van de waarheid, de menselijke identiteit wordt bestemd vanuit het wezen van de waarheid. Hoe de mens ook geschiedelijk bestemd mag zijn, daaraan vooraf gaat een beslissing over het wezen van de waarheid.

Wat zich ook met de geschiedelijke mens voordoet [*sich begibt*], volgt telkens uit [*ergibt sich*] uit een van tevoren gevallen en nooit bij de mens zelf staande beslissing [*Entscheidung*] over het wezen van de waarheid.³⁵⁰

Het woord *Entscheidung* duidt niet op een menselijke beslissing. De menselijke identiteit ontstaat immers pas binnen een gevallen beslissing. De beslissing is een omslag in het wezen

³⁴⁸ Anders: M.B. Okrent, "The Truth of Being", in: H.L. Dreyfus, H. Hall eds., *Heidegger. A Critical Reader* (Oxford 1993²) 154: "For what is at issue in the history of Being is *not* Being, but the truth of Being. The history of Being includes, for example, a history of the ways in which temporality functions but is passed over, and must be passed over, in ontology. But if this is the case then it is clear that the history of Being is not simply reducible to the history of metaphysics." *Contra* R. Rorty, "Overcoming the tradition: Heidegger and Dewey", in: *Review of Metaphysics* 30 (1976), 280-305.

³⁴⁹ GA 9.237: "Platons Denken folgt dem Wandel des Wesens der Wahrheit, welcher Wandel zur Geschichte der Metaphysik wird... Platons Lehre von der 'Wahrheit' ist daher nichts Vergangenes. Sie ist geschichtliche 'Gegenwart'..."

³⁵⁰ Idem: "Was immer sich mit dem geschichtlichen Menschen begibt, ergibt sich jeweils aus einer zuvor gefallenen und nie beim Menschen selbst stehenden Entscheidung über das Wesen der Wahrheit."

van de waarheid. Volgens Heidegger is er een geschiedenis van dergelijke omslagen, dus een geschiedenis van wijzen waarop het zijn verschijnt en waarop de mens daaraan beantwoordt.

Kortom, de “geschiedenis” van de grotgelijkenis toont de geschiedenis van wat heden ten dage [*jetzt*] geschiedt, en wat, als het nog ongedachte, tegelijkertijd nog toekomstig [*künftig*] is, de heerschappij van de correctheid die het wezen van de mens bestemd, diens eigene, en derhalve de eigenlijke [*eigentliche*] geschiedenis is. Dat is de omslag van waarheid naar correctheid.³⁵¹ Voor ons is waarheid correctheid. Heideggers uitleg van de grotgelijkenis is daarentegen een herinnering aan het aanvankelijke wezen van de waarheid, te weten de onverborgenheid van het zijnde.³⁵²

Een bezinning op het *aanvankelijke* wezen van de waarheid moet dit wezen ook *aanvankelijk* denken. Dus niet als onverborgenheid in de zin van de Plato. Het gaat dan om een wezen waarnaar Plato zelf *niet* vraagt. Dit aanvankelijke wezen is het positieve van het privatieve wezen van de *alêtheia*. Dit positieve is de grondtrek van “zijn.” Maar, zegt Heidegger, de bezinning hierop blijft uit. Er is nog geen *Not* waarin het zijn *fragwürdig* is. Dus blijft het aanvankelijke wezen van de onverborgenheid *verborgen*. Precies dat is het wezen ervan.

Eerst is de eerbiediging [*Würdigung*] van het “positieve” in het “privatieve” wezen van de *alêtheia* nodig [*bedarf es*]. Eerst moet dit positieve als de grondtrek van het zijn zelf worden ervaren. Eerst moet de nood [*Not*] inslaan [*einbrechen*] waarin niet altijd alleen maar het zijnde in diens zijn, maar ééns het zijn zelf (d.w.z. het onderscheid) bedenkelijk [*fragwürdig*] wordt. Omdat daarmee deze nood te wachten staat, rust derhalve het aanvankelijke wezen van de waarheid nog in zijn verborgen aanvang.³⁵³

Deze nood is de *Not der Notlosigkeit* uit *Grundfragen der Philosophie*.³⁵⁴

³⁵¹ Cf. GA 10.143: “Die Mannigfaltigkeit der Bedeutungen [bijvoorbeeld van waarheid in de filosofie] ist jeweils eine geschichtliche. Sie entspringt daraus, daß wir selbst im Sprechen der Sprache je nach dem Seinsgeschick vom Sein des Seienden jeweils anders gemeint, d.h. angesprochen sind.”

³⁵² Heidegger benoemt met het woord *Erinnerung* zijn eigen geschiedelijke bezinning. GA 9.237: “Die Unverborgenheit enthüllt sich dieser Erinnerung als der Grundzug des Seienden selbst.” Hier wordt geen historische gebeurtenis herinnerd, maar een verborgen geschiedenis aan de vergetelheid ontruikt. Deze vergetelheid is de ontoegankelijkheid waarop de privatie van *alêtheia* duidt.

³⁵³ GA 9.238: “Zuvor bedarf es der Würdigung des ‘Positiven’ im ‘privativen’ Wesen der *alêtheia*. Zuvor ist dieses Positive als der Grundzug des Sein selbst zu erfahren. Erst muß die Not einbrechen, in der nicht immer nur das Seiende in seinem Sein, sonder einstmals das Sein selbst (d.h. der Unterschied) fragwürdig wird. Weil damit diese Not bevorsteht, deshalb ruht das anfängliche Wesen der Wahrheit noch in seinem verborgenem Anfang.”

³⁵⁴ In een voetnoot bij GA 9.238 heet het: “Die Not der Notlosigkeit: daß wir unangegangen sind vom Sein selbst, daß Sein vergessen ist. In dieser Not läßt die Vergessenheit des Seins nicht von uns ab.” Voor dit

Hoe te spreken over een on gezegde omslag?

Heidegger denkt dat Plato's *paideia* het filosofische antwoord is op het wezen van de waarheid en de omslag die dit ondergaat.³⁵⁵ Plato's denken zou aan deze omslag "onderworpen" zijn, voorzover deze "de verborgen wet" is voor diens spreken.³⁵⁶ Heideggers uitleg van de grotgelijkenis laat deze omslag zien. Heidegger benadrukt echter dat zijn interpretatie niet willekeurig is of zich rechtvaardigt vanuit haar resultaten. Ze is *noodzakelijk*, en wel vanuit een "toekomstige nood".

Volgens de uitleg die noodzakelijk is vanuit een toekomstige nood [*der aus einer künftigen Not notwendigen Auslegung*] maakt de "gelijkenis" niet alleen het wezen van de pedagogie [*Bildung*] aanschouwelijk, maar het opent tegelijk het inzicht in een wezenlijke omslag [*Wesenswandel*] van de "waarheid".³⁵⁷

Deze nood is de bovengenoemde *Not der Notlosigkeit*. Die is toekomstig, omdat hij niet present is maar alleen in een filosofische verplaatsing als gewezen ervaren kan worden.

Heidegger noemt bovenstaande omslag het *on gezegde* van Plato. Hij wordt dus niet door Plato verwoord. Toch is hij toegankelijk, en wel door wat Plato wél zegt.

Opdat wij het on gezegde van een denker, van welke aard het ook zij, kunnen ervaren en voortaan kunnen weten, moeten wij diens gezegde [*Gesagtes*] bedenken.³⁵⁸

Dit bedenken behelst echter dat "wij" luisteren naar de *leer* van de denker. Wat dat betekent wordt hieronder uiteengezet.

Sectie 3. *Alêtheia* en *paideia*

Deze sectie bespreekt de *methodische* relevantie van de grotgelijkenis voorzover deze de *paideia* verbeeldt. Eerst wordt de vraag gesteld of *paideia* als verplaatsing van de mens *ons* iets te zeggen heeft. Vervolgens komt de verhouding tussen *paideia* en het gesprekskarakter

"vergeten" als verborgen of ontoegankelijk blijven, zie Hoofdstuk 3 waarin wordt voorgelegd dat ook onttrekking, verberging en verlatenheid ("*lêthê*") tot de wezenlijke *alêtheia* (*das Offene*) behoort.

³⁵⁵ GA 9.218.

³⁵⁶ Ibidem.

³⁵⁷ GA 9.218: "Nach der aus einer künftigen Not notwendigen Auslegung veranschaulicht das 'Gleichnis' nicht nur das Wesen der Bildung, sondern es öffnet zugleich den Einblick in einen Wesenswandel der 'Wahrheit'."

³⁵⁸ GA 9.203: "Damit wir das Ungesagte eines Denkers, welcher Art es auch sei, erfahren und inskünftig wissen können, müssen wir sein Gesagtes bedenken."

van Plato's filosofie aan de orde. Is heden ten dage een filosofisch gesprek mogelijk? Tot slot wordt de gedachte voorgelegd dat het gesprek de plaats van de filosofische toetsing is.

paideia en apaideusia

Plato legt de grotgelijkenis uit als "beeld" van de menselijke natuur die verband houdt met *apaideusia* naar de *paideia*.

Hierna dan, zei ik, bezorg jezelf een beeld [*apeikason*] van onze natuur door middel van de volgende ervaring betreffende *paideia* en *apaideusia*.³⁵⁹

Plato noemt verder *paideia* een *periagôgê holês tês psuchês*.³⁶⁰ Volgens Heidegger is dit een geleide naar de omwending van de gehele mens in zijn wezen.³⁶¹ Duidelijk is dat hier de aard van de mens in het geding is. Wat deze omwending inhoudt is inmiddels bekend: de verplaatsing naar de horizon waarbinnen het zijnde verschijnt (en waarbinnen de mens daarmee omgaat).³⁶² Daar is de mens thuis en ontvangt hij zijn wezen. Kortom, voor Plato is *paideia* een technisch procédé van menswording en inzicht in het ontologisch onderscheid. Heden ten dage is het ontologisch onderscheid weggefallen in zinledigheid. Kan *paideia* ons dan toch nog iets te zeggen hebben?

Is het nu zo dat het hier om opeenvolgende stadia gaat: een overgang uit de *apaideusia* naar de *paideia*? Nee. De gang uit de grot is geen bevrijding van de mens uit de slavernij. Hij is een confrontatie met het *onderscheid* tussen vrij en onvrij.³⁶³ Pas als de "bevrijde" buiten is, ziet hij dat er ook een binnen is. Wie binnen is, ziet dat niet. Dit blijkt ook uit fase 4. Er zijn dus geen slaven en vrijen. Er is hooguit een momentane verplaatsing en pijnlijke confrontatie met het verschil.³⁶⁴

³⁵⁹ Heidegger vertaalt deze passage (514a1-2) aldus: "Hiernach also verschaffe dir aus der Art der (im folgenden dargestellten) Erlebnis einen Anblick (des Wesens) der 'Bildung' sowohl als auch der Bildungslosigkeit, welches (Zusammengehörige ja) unser menschliches Sein in seinem Grunde angeht" (GA 9.217-218). Hij benadrukt aldus dat het wezen van de *paideia* het wezen (*physis*) van de mens betreft.

³⁶⁰ *Respublica* 518d4; cf. 521c6.

³⁶¹ GA 9.217: "das Geleit zur Umwendung des ganzen Menschen in seinem Wesen." Zie voor Heidegger over *psuchê* GA 34.

³⁶² GA 9.218: "*paideia* meint die Umwendung des ganzen Menschen im Sinn der eingewöhnende Versetzung aus dem Bezirk des zunächst Begegnenden in einen anderen Bereich, darin das Seiende erscheint."

³⁶³ Cf. *Sein und Zeit* 42: *uneigentlich* is er niet. Pas als het verschil tussen *eigentlich* en *uneigentlich* er is, is er *Uneigentlichkeit*. Let wel, deze woorden hebben met "authenticiteit" of ethiek te maken; het gaat er hier om dat wij zicht krijgen op wat ons *eigen* is. Wanneer wij dit inzicht krijgen zijn wij *eigenlijk*, of beter: eigenlijk/oneigenlijk. "Eigen" duidt hier op onze *aard*: van welk *slag* zijn wij? Wat is onze horizon?

³⁶⁴ Let op de passieve vorm in het Grieks. Er staat niet: iemand bevrijdt een ander (zie ook fase 4), nee, de gevangene wordt "met geweld uit de grot gesleurd". Er zijn momenten waarop mensen worden verplaatst naar de horizon waarbinnen zij zich altijd ophielden.

Er is geen grot. Er is geen buiten. Er zijn geen leermeesters. Er is geen opvoeding tot vrijheid. Je kunt niemand van zijn slavernij overtuigen.

Methode/ontwerp

Hier ligt een methodisch probleem voor de filosofie. Als het in de filosofie aankomt op *paideia* in de zin van bovenbeschreven omwenteling, dan zal zij moeten afzien van instructie, onderricht, overtuiging en argumentatie. Kortom, van haar vertrouwde propositionele manier van spreken. Hoe kan zij dan wel spreken? Betekent afscheid van de propositie ook afscheid van toetsing? (Kenmerkend voor de propositie is immers de mogelijkheid van falsificatie.) Hoe ziet een toetsing eruit die geen falsificatie behelst?

In tegenspraak met het bovenbestaande lijkt te staan wat Heidegger zegt in *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens*, namelijk dat wij het nuchtere denken moeten leren.³⁶⁵ Dit betekent echter niet dat het filosofisch onderricht te kort schiet. We zullen eerst moeten leren wat überhaupt opvoeding en onopgevoedheid in het denken willen zeggen.³⁶⁶ Plato's *paideia* kan hier een aanwijzing geven (ook al is dat een aanwijzing naar iets wat Plato zelf niet heeft gezien). Wat kan het woord "leer" dan nog betekenen? Wat beduidt het spreken van *Platons Lehre von der Wahrheit*? "Leren" duidt hier op leren wonen ("wennen") van de mens in het bereik van *alêtheia*.³⁶⁷ Anders dan Plato dacht is daar echter geen bewoning mogelijk. Het verblijf in het opene is dan ook geen wonen, maar een eerder een kortstondige confrontatie met iets wat zich aan elke drang tot bezetting en bezit onttrekt. "Leren" is dan weggevoerd worden door en naar de te bedenken zaak, de openheid. In het college *Was heißt Denken?* (1951-1952) zegt Heidegger dat het leren naar zijn aard is: *zich laten beleren*.³⁶⁸ Zoals Plato zich in zijn denken liet beleren – dat wil zeggen, beantwoordde aan de dubbelheid van de zon –, zo zou het denken een ervaring van de te denken zaak tot zich kunnen toelaten –

³⁶⁵ In GA 45.3 spreekt Heidegger eveneens over de filosofie als nuchterheid.

³⁶⁶ SD 80. Heidegger haalt in dit verband Aristoteles aan: "Het is onopgevoedheid [*apadeusia*] om niet te weten waarvoor het nodig is bewijzen te zoeken en waarvoor niet." (*Metaphysica* 1006a 7-9) Wij moeten ons niet laten misleiden door dit vertoon van geleerdheid. Aristoteles denkt dat er een verschil is tussen wetenschap en filosofie. Wetenschap zoekt naar bewijzen en filosofie niet, want haar onderwerp laat zich niet funderen. Het zijn is namelijk zelf het hoogste en eerste fundament. De filosofie is dus gefundeerd op het zijn en kan op haar beurt, als ontsluiting van het zijnde in diens zijn, de wetenschappen funderen. Met andere woorden: voor Aristoteles ligt al vast wat de zaak van het denken is (zijn als grond) en lange welke weg je daar kunt komen (funderend voorstellen). Heidegger zegt dus niet: net als ik moest Aristoteles zich al verweren tegen onmatige eisen aan de filosofie, zoals "rationaliteit". Brutaal gezegd: Aristoteles is zelf onopgevoed omdat hij wordt beheerst door funderen; hij is dus al bevooroordeeld aangaande zaak en toegang van het denken. Heidegger zegt juist: deze toegang ligt *nog niet* vast. Hij is nog onbeslist [*unentschieden*]. Wij moeten dus tot de zaak worden opgevoed. Alleen deze kan beslissen [*entscheiden*] omtrent haar toegang.

³⁶⁷ Cf. Oudemans 1998.15: de *paideia* als gewinning aan de wezensblik is een leren wonen.

³⁶⁸ WhD 50: "Das Lehren ist darum schwerer als das Lernen, weil Lehren heißt: lernen lassen. Der eigentliche Lehrer läßt sogar nichts anderes lernen als – das Lernen... Der Lehrer muß es vermögen, belehrbahrer zu sein als die Lehrlinge."

en dat wil in de eerste instantie zeggen, een ervaring dat de “zaak” zich *niet* geeft, en dat er dus *geen* denken is en *geen* leer.

Gesprek

Plato's grotgelijkenis geeft geen aanwijzing naar de wijze waarop de verplaatsing zich voltrekt. Elders laat Plato echter concreet zien waar de vervoering kan plaats vinden: in een gesprek.³⁶⁹ Dit gebeurt in de *Theaetetus*. In dit gesprek met Socrates over de vraag wat kennis is komt Theaetetus in een werveling en in de duisternis terecht. Volgens Socrates is deze verwondering het begin van filosofie.

Theaetetus: Bij de goden, Socrates, het is bovennatuurlijk hoe ik me verwonder over wat die dingen eigenlijk zijn, en waarlijk, vaak word ik duizelig wanneer ik naar die dingen kijk.

Socrates: Vriend, Theodorus blijkt niet slecht jouw natuur te hebben getroffen. Want precies dat is de ziekte van een filosoof, het zich verwonderen. Er is geen ander begin van filosofie dan dit.³⁷⁰

Theaetetus verwondert zich niet over een bepaald toestand van de dingen. Er staat: *thaumazô ti pot' esti tauta*, ik verwonder me aangaande wat dat eigenlijk is. Hij is perplex met betrekking tot de “wat is”-vraag. Deze perplexiteit strekt zich zover uit dat hij zegt: *blepôn eis tauta skotodiniô*, wanneer ik daarnaar kijk, dus naar het “wat is”, dan kom ik in een duisternis terecht, *skotos*, en in een werveling, *dinê*. Het duistere en verwarrende is de confrontatie met het “wat is”, oftewel met het verschil tussen de dingen en hun horizon. Op deze confrontatie duidt het woord *thaumazein*. De verwarring strekt zich echter nog verder uit, namelijk tot Theaetetus' eigen wezen. Theaetetus gebruikt het woord *hyperphuôs* en ook Socrates spreekt van Theaetetus' *phusis*. *Hyperphuôs* duidt erop dat Theaetetus boven zijn *gewone* natuur wordt uitgetild, hij raakt verplaatst, hij weet niet meer wie hij is. Hij wordt, als mens, met zijn eigen horizon geconfronteerd. Deze verplaatsing is het *pathos* waardoor een mens een *philosophos* wordt.³⁷¹

³⁶⁹ GA 29/30.531 spreekt van *Hingerissenheit*. Cf. M. Heidegger, *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität* (Frankfurt a.M. 1990²) 14: “Geist ist ursprünglich gestimmte, wissende Entschlossenheit zum Wesen des Seins.” Zie verder M. Heidegger, *Die Frage nach dem Ding* (Frankfurt a.M. 1984 = GA 41) 1: “Diese Verrückung der denkerischen Haltung läßt sich nur in einem Ruck nachvollziehen.”

³⁷⁰ *Theaetetus* 155c5-d3.

³⁷¹ Merk op hoe bestaande vertalingen aan het punt van de confrontatie voorbij gaan. Neem bijvoorbeeld de in dit proefschrift gebruikte Platovertaling:

Let wel, we ontleen hier een *methodische* aanwijzing aan Plato. Het gaat dan niet langer om de vraag wat *phusis* betekent. Het gaat erom dat in het gesprek de propositie, dat wil zeggen: het spreken in de derde persoon enkelvoud, heeft plaatsgemaakt voor een spreken in de eerste en de tweede persoon.³⁷² De deelnemers spreken niet over iets of over elkaar, maar ze spreken elkaar aan. Het gaat om hun *eigen* natuur. Ze zeggen niet “S is p”, maar *ik* ben, *jij* bent. Ze zijn betrokken in datgene wat ze zeggen. Heidegger noemt dat *Inbegrifflichkeit*: het ter sprake komen van het geheel van betekenissen waarin de spreker zich al bevond. In dit voorbeeld wordt Theaetetus geconfronteerd met zijn horizon, het geheel van betekenissen dat zijn leven altijd al omringde.

Wanneer we het gesprek in de *Theaetetus* zo begrijpen, keren we ons af van het technische begrip van wat een gesprek is. Dit begrip is bij Plato zelf te vinden: Socrates bedrijft immers de *maieutikê technê*.³⁷³ Deze is weliswaar geen techniek in de huidige zin van het woord, maar wel technisch (*technê*-achtig) in de zin dat Socrates zijn gesprekspartner wegvoert (*poros*) uit de *aporia* naar verlossende kennis of inzicht. We hebben echter gezien dat zulke kennis er niet is: de filosoof heeft niets te leren. In de zogeheten *aporia* interesseert ons alleen de confrontatie met het verschil.³⁷⁴

Kortom, als er heden ten dage een filosofische *paideia* mogelijk is in de zin van een omwenteling naar het bereik om ons heen – dat is, de cybernetica – dan zal die in het gesprek moeten plaatsvinden. Heideggers teruggang naar de Grieken moet dan ook als een gesprek in deze zin worden opgevat.³⁷⁵

“Theaet. Alle goden, Socrates, je kan niet geloven hoe ik me met verwondering afvraag hoe dat wel in de haak mag zitten. Werkelijk, er zijn ogenblikken waarop alles me voor de ogen begint te schemeren, wanneer ik daar naar kijk.

Socr. Dat bewijst, mijn vriend, dat Theodorus niet verkeerd was in zijn oordeel over je natuur. Want dat is nu juist karakteristiek voor de filosoof, het gevoel van ‘verwondering’. Er is inderdaad geen ander begin van de filosofie dan dit.”

³⁷² De dialoog is daarom iets geheel anders dan de literaire verpakking van Plato’s filosofische boodschap.

³⁷³ Cf. *Theaetetus* 149a-151d; 184b; 210b-d

³⁷⁴ Cf. Th.C.W. Oudemans, “De Januskop van wetenschap en dagelijks leven” (een rede uitgesproken ter gelegenheid van het 425-jarig bestaan van de Universiteit Leiden op woensdag 7 juni 2000, terug te vinden op filosofie.info): “De activiteiten van Socrates als vroedvrouw bestaan niet primair uit het helpen baren van een welgeschapen waarheid, als wel uit het opwekken van weeën, van geboortepijn. Dit opwekken van weeën is geen argumentatief taalgebruik, maar is nog eerder het toedienen van drugs en gezang. De Socratische vroedvrouw laat Theaetetus ervaren waar de pijn zit in zijn eigen woorden, maar ook kan hij die pijn verzachten.”

³⁷⁵ Zie A. Heumakers, Th.C.W. Oudemans, *De horizon van Buitenveldert* (Amsterdam 1997), 95-104:

“J: Ik heb het gevoel dat ik weer aan het slaapwandelen ben. Ik vraag mij af: waar gaan we heen?...

F: Wat voeren wij voor gesprekken?

J: We tasten af wat we überhaupt kunnen zeggen...

F: Niettemin is het de vraag, of de zin van een gesprek daarin gelegen kan zijn dat je het voert... Maar de vraag is of je dan [namelijk met de gedachte dat *wij* het gesprek zouden voeren] niet toch ‘an der Nase herumgeführt’ blijft worden – alleen niet door mij, maar door de horizon van de woorden: je begrijpt al tevoren het gesprek in termen van arbeid en functionaliteit...

Sectie 4. Conclusie

De grotgelijkenis toont ons een omslag in waarheid van onverborgenheid naar correctheid. Het resultaat van deze omslag is de ingerichte wereld van wetenschap en techniek. Het methodische belang van de grotgelijkenis voor de filosofie ligt echter niet aan de kant van de correctheid en haar geschiedenis, maar aan die van de waarheid. Zij toont ons dat de filosofie naar haar aard een verplaatsing is naar het bereik waarin zij altijd al is toegelaten.³⁷⁶ Deze verplaatsing is niet technisch van aard maar zou wel het zicht kunnen bieden op het bereik van de techniek dat ons omgeeft. Dit bereik is het onderwerp van het navolgende hoofdstuk.

J: [Tocqueville was niet woordeloos, maar] hij realiseerde zich alleen dat de woorden die hij bezat ontoereikend bleken te zijn.

F: Maar dan zegt hij op een gegeven moment: ik tast in het duister. En toch: in dat tasten wordt hij geleid. De richting waarin de woorden aan het veranderen zijn – die bespeurt hij... [hij laat zich] leiden, zodat zijn woordenloosheid richting heeft. Zijn slaapwandelen is gemagnetiseerd [in] de richting die naar de toekomstige horizon wijst... [W]eggevalen is dat het eigenlijke spreken en handelen niet door iemand gebeurt, maar door wat de horizon van de woorden ons ontnemt of aanreikt...

J: Het spel schept zelf de voorwaarden voor de spelers... [maar dat de spelers maar pionnen zijn] kun je bij een voetbalwedstrijd ook niet zeggen

F: Dat wijst ernaar dat noch het woord ‘macht’ noch het woord ‘machtelosheid’ geschikt zijn om te begrijpen wat erin het geding is... [Een filosofie kan alleen een gesprek voeren] door zich telkens weer terzijde te plaatsen, waardoor de mogelijkheid opkomt dat even het gesprek niet meer door twee mensen wordt gevoerd.”

³⁷⁶ Oudemans 1998.16: “Wenn das empirische Denken nicht in die Helle des Seins als Anwesenheit vorrückt, sondern bei dem schon geworfene Schatten des Unwegsamen bleibt, wenn es zunächst die Nacht behütet und die Helle beschattet, dann ist dieses Denken keine *paideia*. Es hat nichts zu lernen, es kann nicht wie eine Hebamme Wahrheit hervorkommen lassen. Der Lehrer muss es verstehen, belehrbarer zu werden als die Schüler. Das eigentliche Lernen bedeutet: empirisch werden, das Tun und Lassen zu dem in die Entsprechung bringen, was sich jeweils an Wesenhaftem uns zuspricht.” Cf. M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (Frankfurt a.M. 2003³ = GA 65) 487 en WhD 49v.

Conclusie hoofdstuk 1

Het college *Grundfragen der Philosophie* maakt duidelijk dat onze tijd die van de *Notlosigkeit* is. Dat betekent: wij hebben geen probleem. De *Grieken* hadden een probleem met de doorgang tussen zijn en denken. Wij niet. De zin van de *geschichtliche Besinnung* is om deze “grondstemming” naar voren te halen. De voorbeelden uit de *Respublica* en de *Theaetetus* illustreren wat de Griekse *Not* inhield. Zij bieden echter eveneens een methodische aanwijzing naar een mogelijkheid onze eigen *Notlosigkeit* te ervaren. Dat wil zeggen: te ervaren dat de huidige *Wahrheitslosigkeit* (geen woord van Heidegger) *zelf* een wezen of geschieden van de waarheid is.³⁷⁷

³⁷⁷ Zie M. Heidegger, *Einleitung zu 'Was ist Metaphysik'* (opgenomen in GA 9) 369: “Die Metaphysik hat in ihren Antworten auf ihre Frage nach dem Seienden als solchen vor diesem schon das Sein vorgestellt. Sie spricht Sein notwendig aus und darum ständig. Aber die Metaphysik bringt das Sein selbst nicht zur Sprache, weil sie das Sein nicht in seiner Wahrheit und die Wahrheit nicht als die Unverborgenheit und diese nicht in ihrem Wesen bedenkt. Das Wesen der Wahrheit erscheint der Metaphysik immer nur in der schon abkünftigen Gestalt der Wahrheit der Erkenntnis und der Aussage dieser. Unverborgenheit könnte aber Anfänglicheres sein als Wahrheit im Sinne der veritas. *Alêtheia* könnte das Wort sein, das einen noch nicht erfahrenen Wink in das ungedachte Wesen der esse gibt. Stünde es so, dann könnte freilich das vorstellende Denken der Metaphysik dieses Wesen der Wahrheit nie erreichen, mag es sich auch noch so eifrig um die vorsokratische Philosophie historisch bemühen; denn es handelt sich nicht um irgendeine Renaissance des vorsokratischen Denkens - solches Vorhaben wäre eitel und widersinnig - sondern um das Achten auf die Ankunft des noch ungesagten Wesens der Unverborgenheit, als welche das Sein sich angekündigt hat.” (Merk op dat het hier niet om de Platoonse onverborgenheid als helderheid van de bestendige aanwezigheid gaat.) Cf. Pöggeler 1983.141: “Dieses ‘seinsgeschichtliches Denken’ darf nicht nur nachvollziehen, was in der Metaphysik gedacht wurde. Es muß vielmehr in das Ungedachte des metaphysischen Denkens einzudringen versuchen: nicht nur die einzelnen metaphysischen Grundstellungen als ein je verschiedenes Fragen der metaphysischen Leitfrage nehmen, sondern durch ein Fragen der Grundfrage diese metaphysische Entwürfe in die Geschichte der Wahrheit zurückstellen.”

HOOFDSTUK 2. WAARHEID EN CYBERNETICA

Inleiding

In 1964, in de voordracht *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens*, ziet Heidegger zich genoodzaakt de gedachte aan een omslag in waarheid van onverborgenheid naar correctheid te laten vallen. De reden is het *wetenschappelijke* argument dat het woord *alêthês* al sedert Homerus samengaat met *verba dicendi*. Dit spreken (*dicere*) zou dan een *propositioneel* spreken moeten zijn, maar dat zegt Heidegger hier niet. Dit betekent, aldus Heidegger, dat *alêtheia* in de filosofie *altijd en alleen* als *orthotês* is begrepen, dat wil zeggen, als correctheid van proposities en dus van voorstellen.¹ Er heeft dus *geen* omslag in het wezen van de waarheid plaatsgevonden. Het woord *alêtheia* mag dan wel de *Lichtung* benoemen, de waarheid is altijd beschouwd in termen van overeenstemming:

De *Alêtheia*, als *Lichtung* van aanwezigheid en present stellen [*Gegenwärtigung*] in het denken en spreken wordt meteen begrepen in termen van *homoiôsis* en *adaequatio*,

¹ Van Ophuijsen wijst er in een gesprek met Oudemans over de *Cratylus* van 28 maart 2002 op dat het woord *alêtheia* veelal vanuit het actieve *lanthanô* wordt begrepen, terwijl het medium en het passivum ten onrechte buiten beschouwing worden gelaten. “Dan kun je zien dat *alêthês* ook een eigenschap van het subject kan zijn – ik kan *alêtheuein*, dus waar zijn. In *alêthês* zit een dubbelheid: aan de subjectkant is het: degene die vergetelheid, vergeten of vergeten hebbend tegenover de werkelijkheid staat, en aan de object-kant is dat die persoon dat bewust is. Denk aan de *anamnêsis* van Plato. Het idee is dat de *eidê* kenbaar zijn – ze zijn van de *stuff* waar jouw ziel van gemaakt is - en dat je wordt afgeleid door de ‘secundaire’ manifestaties van de *eidê* in de zintuiglijke werkelijkheid. Wij proberen geen mathematische structuur te vinden of op te leggen maar we kunnen eenvoudig geen zinnig woord zeggen over de fenomenen - we hebben geen ervaring - als we geen vast punt kunnen vinden. Dat moet tegelijkertijd in het object gevonden worden en in onze ziel gerealiseerd worden. Er is geen onderscheid.” (Cf. het punt dat bij het vinden van de naam het onderscheid tussen mij en de wereld wegvalt, in noot 38 bij dit hoofdstuk.)

In J.M. van Ophuijsen, “Making Room for Faith: is Plato?”, in M. Kardaun, J. Spruyt eds., *The Winged Chariot* (Leiden 2000), 119-135 is dit punt nader uitgewerkt. In het kader van de vraag naar de betekenis van *pistis* bij Plato en naar aanleiding van *Timaeus* 29C3 “waarheid staat tot vertrouwen als zijn tot worden” onderscheidt Van Ophuijsen een derde betekenis van *alêtheia*, naast de waarheid van de propositie en die van het zijnde. “Take *alêtheia* to refer to the state of the *subject* that has knowledge, that has at its disposal what is called truth “ (127). *Alêtheia* is “in de waarheid zijn” (mijn woord) en heeft betrekking op de toestand van het cognitieve subject (128) en wel op diens activiteit “in relation to the reality-aspect of things” (idem), dus in relatie tot de waarheid van het zijnde. Van Ophuijsen besluit: “*alêtheia* is the *adaequatio mentis ad res*, i.e. *formas*: to the noumenal realm”. (Het punt van de *directheid*, dus het wegvallen van het verschil tussen de kennende *nous* en het gekende *on* in diens *alêtheia* is hier nog niet scherp naar voren gebracht: er is sprake van een “relatie” en van *adaequatio*.)

Merk op dat reeds Friedländer naast de waarheid van spreken en denken en de waarheid van het zijnde nog “die unfehlende Wahrhaftigkeit der Person” onderscheidt, ook bij Plato. P. Friedländer, *Platon* (Berlijn 1964³) 240: “Wahrheit ist in Platons systematischem Zusammenhang zugleich beides: unverhüllte Wirklichkeit des Seins und enthüllende Richtigkeit des Erkennens und Aussagens. Dazu als drittes: die Wahrhaftigkeit des Nous, der dieses Erkennen auf jene Wirklichkeit richtet.”

i.e. in termen van de assimilatie [*Angleichung*] in de zin van de overeenstemming [*Übereinstimmung*] tussen voorstellen en het aanwezige.²

De Griekse filosofie heeft nooit de noodzaak ervaren om naar de horizon van deze waarheid te vragen. Om deze reden acht Heidegger het zelfs misleidend nog langer het woord “waarheid” te gebruiken met betrekking tot *alêtheia*. Het is beter alleen nog van *Lichtung* te spreken.³

Hoe moeten we Heideggers woorden hier begrijpen? Laat, na alles wat er is gezegd over het methodische, niet-propositionele karakter van de filosofie, Heidegger zich door een wetenschappelijke argument overtuigen? Hierbij moet worden overwogen dat de kern van Heideggers gedachte niet is aangetast. Heidegger houdt nog steeds vast aan de *naam alêtheia* en aan de gedachte dat de *Lichtung* wel benoemd maar niet doordacht is in de Griekse filosofie.⁴ In zekere zin maakt de wetenschappelijke tegenwerping deze gedachte alleen maar sterker omdat zij de ontoegankelijkheid van de *Lichtung* (haar wezenlijke karakter van *lêthê*) onderstreept. Reden te meer dus om aan het woord *a-lêtheia* vast te houden.⁵

² Het volledige citaat luidt als volgt. SD 77-78: “Der natürliche Begriff von Wahrheit meint nicht Unverborgenheit, auch nicht in der Philosophie der Griechen. Man weist öfter und mit Recht darauf hin, daß schon bei Homer das Wort *alêthes* immer nur von den verba dicendi, vom Aussagen und deshalb im Sinne der Richtigkeit und Verlässlichkeit gebraucht werde, nicht im Sinne von Unverborgenheit. Allein dieser Hinweis bedeutet zunächst nur, daß weder die Dichter noch der alltägliche Sprachgebrauch, daß nicht einmal die Philosophie sich vor die Aufgabe gestellt sehen zu fragen, inwiefern die Wahrheit, d.h. die Richtigkeit der Aussage nur im Element der *Lichtung* von Anwesenheit gewährt bleibt. Im Gesichtskreis dieser Frage muß anerkannt werden, daß die *Alêtheia*, die Unverborgenheit im Sinne der *Lichtung* von Anwesenheit sogleich und nur als *orthotês*, als die Richtigkeit des Vorstellens und Aussagens erfahren wurde. Dann ist aber auch die Behauptung von einem Wesenswandel der Wahrheit, d.h. von der Unverborgenheit zur Richtigkeit, nicht haltbar. Statt dessen ist zu sagen: Die *Alêtheia*, als *Lichtung* von Anwesenheit und Gegenwärtigung im Denken und Sagen, gelangt sogleich in den Hinblick auf *homoiôsis* und *adaequatio*, d.h. in den Hinblick auf *Angleichung* im Sinne der *Übereinstimmung* von Vorstellen und Anwesendem.”

³ SD 77: “Die Frage nach der *Alêtheia*, nach der Unverborgenheit als solcher, ist nicht die Frage nach der Wahrheit. Darum war es nicht sachgemäß und demzufolge irreführend, die *Alêtheia* im Sinne der *Lichtung* Wahrheit zu nennen.”

⁴ SD 77: “[De metafysica stelt echter niet] die Frage, inwiefern es Anwesenheit als solche geben kann. Es gibt sie nur, wenn *Lichtung* waltet. Diese ist mit der *Alêtheia*, der Unverborgenheit, zwar genannt, aber nicht als solche gedacht.”

⁵ SD 78: “Allein dieser Vorgang fordert gerade die Frage heraus: Woran liegt es, daß für das natürliche Erfahren und Sagen des Menschen die *Alêtheia*, die Unverborgenheit, *nur* als Richtigkeit und Verlässlichkeit erscheint? Liegt es daran, daß der ekstatische Aufenthalt des Menschen in der Offenheit des Anwesens nur dem Anwesenden und der vorhandenen Gegenwärtigung des Anwesenden zugekehrt ist? Was bedeutet aber dies anderes, als daß die Anwesenheit als solche und mit ihr erst recht die sie gewährende *Lichtung* unbeachtet bleiben? Erfahren und gedacht wird nur, was die *Alêtheia* als *Lichtung* gewährt, nicht was sie als solche ist. Dies bleibt verborgen. Geschieht es aus Zufall? Geschieht es nur infolge einer Nachlässigkeit des menschlichen Denkens? Oder geschieht es, weil das Sichverbergen, die Verborgenheit, die *Lêthê* zur *A-Lêtheia* gehört, nicht als eine bloße Zugabe, nicht so wie der Schatten zum Licht, sondern als das Herz der *Alêtheia*? Und waltet in diesem Sichverbergen der *Lichtung* der Anwesenheit sogar noch ein Bergen und Verwahren, aus dem erst Unverborgenheit gewährt werden und so Anwesendes in seiner Anwesenheit erscheinen kann?”

Heideggers zelfcorrectie roept de vraag op wat de aard is van filosofische toetsing.⁶ Bovenstaand voorbeeld laat zien dat er twee manieren zijn waarop waarheid in de filosofie getoetst kan worden. De eerste is de wetenschappelijke toetsing op correctheid.⁷ De tweede is filosofisch en betreft “denken” en “waarheid”. Ik stel voor deze “semantisch” te noemen omdat ze het *woord* betreft. De toetsing hier is of het woord iets te *zeggen* heeft.⁸ Daaraan vooraf gaat de eerder besproken zijwaartse beweging de weidse openheid in. De toetsing is hier of het woord erin slaagt deze weidsheid te openen. Leidt het woord naar de horizon?

⁶ Heidegger is tot deze zelfcorrectie gekomen door de lectuur van P. Friedländer, *Platon* (Berlijn 1928 of 1954²). Zie C. S. Nwodo, “Friedländer versus Heidegger: ‘A-letheia’ Controversy”, in: *Journal of the British Society for Phenomenology* (1979), 84-93. Friedländers kritiek (in de eerste band, elfde hoofdstuk) op Heideggers uitleg van *alêtheia* (met name in *Sein und Zeit* en GA 34) is driedig. a) de etymologie als *a-lêtheia* is niet *unerschütterlich* en bovendien is het woord nooit al zodanig *gefühlt* door de Grieken (234). b) Sinds Homerus is het woord steeds met het *Verbum des Sagens* verbonden, niet met het *Objekt des Sagens* (235). Bovendien is de betekenis van het woord niet negatief. c) Later, zeg, sinds de filosofie, heeft het woord drie betekenissen: 1. *die Richtigkeit des Sagens und Meinens*, 2. *die Wirklichkeit des Bestehenden, des Seienden* en 3. *die Rechtlichkeit, Wahrhaftigkeit, Gewissenhaftigkeit des Menschen, des Charakters* (236). Dit is ook zo bij Plato. Daar vallen alle drie betekenissen aan te wijzen. Er is derhalve geen sprake van een omslag in waarheid bij Plato. Heidegger bezondigt zich aan *hemmungloser Wortmystik* (233).

In hoeverre Friedländers argumenten steekhoudend zijn kan ik niet beoordelen. Zeker is dat Friedländer zelf zijn mening later gedeeltelijk heeft moeten herzien. In de derde druk (uit 1964) erkent hij dat Hesiodus *alêtheia* begrijpt als *a-lêtheia* (vanwege de tegenstelling *apseudea* – *alêthea* in de *Theogonia*). Hij houdt echter staande dat reeds in het vroege epos *Wahrheit zur Richtigkeit des Vernehmens und Aussagens* wordt (242), zij het dat dan wel een *unverbergende, enthüllende Richtigkeit* is (236). Hij bekritiseert bovendien Heideggers haast exclusieve gebruik van het woord *idea* voor de idee van het goede: *[er] meint zumeist nicht die Idee im allgemeinen... sondern er meint die eine, ausgezeichnete Idee, das ‘Urbild des Vollkommenen* (238). Het belangrijkste bezwaar blijft ook overeind: *alêtheia* verplaatst zich niet bij Plato, in de *Respublica* kunnen drie waarheden worden onderscheiden: *Aletheia sowohl als unverhüllte Wirklichkeit des Seins verstanden wie als enthüllende Wahrheit des Erkennens und drittens als Wahrhaftigkeit der Existenz, des Geistes, der durch das Mittel des Erkennens die Wirklichkeit des Seins sichtbar* (240). (Zie voor de laatste waarheid de gedachte van Van Ophuijsen in noot 1 bij dit hoofdstuk.)

In de context van het vraagstuk van de filosofische toetsing is relevant dat Friedländer er vanzelfsprekend vanuit gaat dat Heidegger en hij op één lijn zitten. Heidegger zou een etymologie hebben, zou (tekstueel) historisch onderzoek doen, zou menen dat mensen begrippen vormen om objecten te begrijpen, etc. Voorzover hij wetenschappelijk is zit hij fout (*falsche Geschichtskonstruktion*, 2^e druk p. 239) en voorzover hij niet wetenschappelijk is is hij een mysticus. Wat we hier zien gebeuren is dat de filosofie naar wetenschappelijke maatstaven wordt beoordeeld en dat ze van het wetenschappelijke vakgebied wordt verjaagd. Maar de filosofie heeft geen eigen vakgebied en evenmin een eigen instrumentarium. Zolang ze propositioneel georiënteerd blijft zal ze steeds weer in concurrentie met de vakwetenschappen geraken – en deze strijd verliezen. Heidegger wil geen succesvolle filosofie; hem valt op dat er niets is dat niet wetenschappelijk (en dat wil zeggen: technisch) kan worden) beoordeeld. Hij vraagt zich af of het mogelijk is daarbij na te denken. Een dergelijk denken zal op een of andere manier toetsbaar moeten zijn, anders is het inderdaad mystiek. Deze toetsing kan echter niet wetenschappelijk van aard zijn. Anderzijds zal dit denken zich niet aan de wetenschappelijke toetsing kunnen onttrekken (het zal ook niet buiten de techniek kunnen staan). Het voorbeeld van Friedländer maakt dat óók duidelijk.

⁷ H. Philipse, *Heidegger’s Philosophy of Being. A Critical Interpretation* (Princeton NJ 1998, voortaan Philipse 1998) 60 wijst erop dat hij Heidegger met *wetenschappelijke* instrumenten benadert. “A critical decision about the significance of Heidegger’s philosophy will be premature and corrupt unless it is based on a scrupulous historical and nonapplicative interpretation of what Heidegger himself wanted to say.” Heidegger vraagt echter naar de wetenschappelijkheid van de criticus. Cf. J.M. van Ophuijsen ed., *Plato and Platonism* (Washington DC 1999 = *Studies in Philosophy and the History of Philosophy* 33, voortaan Van Ophuijsen 1999) 7 over de mogelijkheid filosofie wetenschappelijk te benaderen: “[Th]e autonomy of philosophy does not imply autarky or isolation.”

⁸ De zogeheten *Spitze*. Zie M. Heidegger, *Die Sprache im Gedicht* (opgenomen in GA 12) 37 en M. Heidegger, *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache* (Frankfurt a.M. 1998 = GA 38) 97.

Vervolgens komt de vraag of de zoektocht tot een nieuw woord, of beter, een nieuwe betekenis leidt. Dat deze zoektocht niet willekeurig is blijkt uit het feit dat hij kan mislukken: het is dan noodzakelijk een woord te laten vallen.⁹ Heidegger overkomt dat hier met “waarheid”. De kern van deze toetsing is dan ook of het filosofisch spreken “geleid” is, aangesproken, zoals Heidegger dat noemt.¹⁰

De grotgelijkenis behelst een semantische toetsing: de opkomst van het woord *idea*. Dit bestaande woord is zo gedraaid dat het de horizon van het *horan* en het *horômenon* opent.¹¹ Ja, dit openen *is* de draaiing van dat woord, dat een *Inbegriff* is. Op zijn beurt toetst Heidegger Plato’s ervaring op semantische wijze. Zo laat hij zien dat woorden als *aporia* en *poiêsis* niet de oorspronkelijke ervaring van Plato verwoorden, doch deze juist verhullen.¹² Hij toont aan dat deze woorden tot een *technische* horizon behoren die de oorspronkelijk ervaring van een kloof tussen de normale omgang met de wereld en het “andere” daarvan afdekken. Deze woorden zijn voor Heidegger van filosofisch belang omdat zij ook *onze* woorden zijn. Een woord als *techniek* betreft onze eigen identiteit en de wereld waarin wij leven. Het stamt echter van het woord *technê* dat ook bij Plato voorkomt (bijvoorbeeld diens gedachte aan filosofie als *maieutikê technê*). Dit woord bevat dus meer dan Plato zelf kon vermoeden. Er is een verschil tussen wat Plato – of wijzelf – denken dat een woord betekent en wat het woord zelf zegt. Dit verschil is bovengenoemde kloof. Daarom denkt Heidegger dat de taal de enige weg daartoe is.

Dit hoofdstuk begint evenwel met een wetenschappelijke toetsing van Heideggers zelfcorrectie (paragraaf 1). Wat heeft de wetenschap over *alêtheia* bij Plato te zeggen? Gaat *alêtheia* alleen samen met *verba dicendi*? Is de (verzwegen) premisse van het propositionele

⁹ Dit is het antwoord op de kritiek van Ernst Tugendhat aan het adres van Heidegger. Hij werpt het bezwaar op dat Heidegger in het oprekken van het woord “waarheid” (naar onverborgenheid en nog verder naar verbergen/ontbergen) de *onwaarheid* uit het oog verliest. Daarmee doelt hij niet op de verborgenheid of de ontoegankelijkheid van de *Lichtung*, maar het probleem van de *Verbindlichkeit* en dus toetsbaarheid van het filosofisch spreken. E. Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger* (Berlijn 1984²), 399: “[Dan, namelijk met de gedachte aan waarheid als *Lichtung*, treedt] da die höchste Instanz aus der Erschlossenheit selbst als *Lichtung* des Seins gedacht wird, diese Instanz, da sie wiederum kein Regulativ für die Wahl enthält, selbst *an die Stelle* der Wahl.” Deze interpretatie leidt “zum Entschwinden des Phänomenbereiches”. En hij vervolgt: “Die einzige Möglichkeit, das Moment der vorgegebenen *Verbindlichkeit* des zu erschließenden zu erhalten ohne der *Beliebigkeit* des jeweils Offenbaren zu verfallen, ist, wenn die Hinsicht auf den spezifischen Sinn von Wahrheit fehlt, der Rückzug in die *Lichtung* selbst”. Vandaar dat Tugendhat de *Lichtung* des Seins een *Wahrheitsrefugium* kan noemen. Cf. E. Tugendhat, “Heidegger’s Idea of Truth”, in: B. Wachterhauser ed., *Hermeneutics and Truth* (Evanston 1994), 97: “[M]odern philosophy has radicalized the Socratic challenge of a critical justification, and that means the challenge of a theoretical responsibility.” Zij heeft daarom de taak “of developing the concept of truth in its full scope, a scope which had already been indicated with disclosiveness, but without giving up the regulative idea of certainty and the postulate of a critical foundation” *zoals Heidegger dat doet*.

¹⁰ Hierboven is reeds gewezen op het *gesprek* als plaats van semantische toetsing.

¹¹ CF. TK 17

¹² Zie, opnieuw, het slot van dit hoofdstuk.

karakter van het *dicere* houdbaar? Is Plato wel gebonden aan de propositie en de correctheid, zoals Heidegger denkt? Nee, zo zal blijken, Plato's waarheid is semantisch: een waarheid van de *naam*.

Vervolgens wordt een filosofische toetsing van Plato's denken behandeld (paragraaf 2). Dit is de semantische vernietiging van de filosofische waarheid door de cyberneticus Carnap. Op zijn beurt wordt Carnap weer getoetst. Het centrale punt bij Carnap is de filosofische tegenstelling tussen waarheid en betekenis. Heidegger doorbreekt deze tegenstelling.

Tot slot wordt dieper ingegaan op de toetsing van de filosofie die wordt gevormd door de cybernetica zelf (paragraaf 3). (Het einde van de metafysica is een toetsing van het voor-metafysische denken van Plato.) Welke transformatie heeft de *adaequatio* ondergaan in de epoche van de cybernetica (waarheid als *fitness*)? Wat betekent dit voor *Richtigheit*? Tot slot komt de wederzijdse toetsing tussen de cybernetica en het denken van Heidegger aan de orde. In hoeverre kan vanuit de cybernetica worden gezegd dat het denken van Heidegger metafysisch is? Tracht Heidegger een eigen plaats voor de filosofie te reserveren naast de wetenschap, precies zoals de filosofie van oudsher heeft gedaan? Is het denken van Heidegger ontoetsbaar zoals de metafysica dat is? Omgekeerd vraagt Heidegger of een filosofisch nadenken bij de cybernetica mogelijk is. Heidegger vermoedt dat de cybernetica op verborgen wijze metafysisch is. Hij denkt bovendien dat de cybernetica op verborgen wijze van *alêtheia* gebruik maakt.

Paragraaf 1. De semantische waarheid van Plato

Sectie 1. Inleiding

Deze paragraaf toont aan dat Plato's waarheid *semantisch* is: zij is gebonden aan de *naam* en niet aan de *propositie*. Het verband tussen filosofie en propositionele correctheid gaat – in tegenstelling tot wat Heidegger denkt – niet terug tot Plato.

Sectie 2. Filosofische circulariteit

In Plato's *Theaetetus* vraagt Socrates wat kennis is.¹³ Deze vraag is circulair: Socrates wil *kennis* verwerven omtrent kennis. “Kennis” kan hier geen object van een wetenschappelijke analyse zijn. Anders dan bij de wetenschappelijke methode bestaat er geen afstand tussen onderwerp en spreken. Het filosofische spreken kan zijn onderwerp niet voor zich krijgen. Dit onderwerp is geen object¹⁴ maar “omgeving”. De circulariteit van Socrates' vraag is echter niet hierin gelegen, dat hij uit is op kennis van kennis. Het is heel goed mogelijk wetenschappelijk onderzoek doen naar de wijze waarop mensen kennis verwerven. De circulariteit is gelegen in de zogeheten *wat-is* vraag die Socrates hier stelt. Socrates vraagt wat kennis *is* – hij vraagt naar het “wezen” of “zijn” van kennis. Door deze vraag te stellen heeft hij een betrekking tot het “is”. Tegelijkertijd “is” Socrates zelf ook, bijvoorbeeld een vragen stellend mens, en “is” zijn vraag ook, bijvoorbeeld uit op kennis. Het filosofische vragen staat niet los van datgene waarnaar wordt gevraagd. Het vragen – de filosofie, het denken, de mens – is verbonden met het object ervan – het *wat-is* en maakt zelf deel uit van dit verband. In deze zin is al het filosofische spreken circulair.

Heidegger zegt dit zo:

Wij vragen naar de betrekking tussen het mensenwezen en het zijn van het zijnde. Maar – zodra ik denkend zeg ‘mensenwezen’, heb ik al het verband met het zijn uitgesproken. Net zo: zodra ik denkend zeg: zijn van het zijnde, is daarin al het verband met het mensenwezen genoemd. In elk van de beide leden van de betrekking tussen mensenwezen en zijn ligt al de betrekking zelf.¹⁵

¹³ *Theaetetus* 145e8-9: “Juist dat nu is wat mij in verlegenheid brengt [*aporô*] en wat ik zelf niet voldoende kan begrijpen: wat kennis eigenlijk is [*epistêmê hoti pote tugchanei on*].”

¹⁴ Dit woord is afgeleid van het Latijnse *objectum*; iets wat “voor” of “tegenover” (*ob-*) ons staat.

¹⁵ WhD 74: „Wir fragen nach der Beziehung zwischen dem Menschenwesen und dem Sein des Seienden. Aber – sobald ich denkend sage ‘Menschenwesen’, habe ich schon den Bezug zum Sein gesagt. Ingleichen, sobald ich denkend sage: Sein des Seienden, ist darin schon der Bezug zum Menschenwesen genannt. In jedem der beiden Glieder der Beziehung zwischen Menschenwesen und Sein liegt schon der Beziehung selber.“

Wanneer wij vragen wat kennis is, is kennis geen object tegenover ons. Wanneer wij vragen wat het wat-is is, hebben wij geen afstand tot ons onderwerp. Ons vragen en dus wijzelf zijn omgeven door datgene wat wij al vragend ter sprake brengen. Daarom zegt Heidegger:

“*Geen* weg van het denken, ook niet die van het metafysische denken, gaat uit van het mensenwezen en van daaruit over naar het zijn of omgekeerd uit van het zijn en dan terug naar de mens. Veeleer *loopt* elke denkweg altijd al *binnen* de gehele verhouding van zijn en mensenwezen, anders is het geen denken.”¹⁶

Inzicht verwerven in iets dat je inzicht al omgeeft – dat is niet eenvoudig. Wanneer we uit zijn op waarheid spreekt het vanzelf dat wij nadenken en spreken *over* iets, dus dat ons nadenken en spreken een *object* hebben. Wat is het bereiken van waarheid anders dan het denken en spreken in overeenstemming met de objecten brengen? Het filosofische spreken ontsnapt volgens Heidegger niet aan deze vanzelfsprekendheden. Maar het is methodisch voorzover het daarbij stilstaat. Filosofie poogt zicht te krijgen op de wijze waarop de wereld voor mensen toegankelijk is en op de wijze waarop wij er toegang toe hebben.

Plato doet dit in de *Cratylus* door het stellen van de “wat is”-vraag en door daar – in elk geval in eerste instantie – een semantisch antwoord op te vinden. De vraag naar woorden en hun betekenis, in onderscheid met vragen naar objecten en hun eigenschappen, is vanaf het begin ervan bepalend geweest voor de filosofie. Dat wil niet zeggen dat Heidegger Plato’s manier van vragen herhaalt. Hieronder zal blijken dat dat onmogelijk is en waarom. Maar een aanwijzing naar de filosofische problematiek kunnen we wel aan de *Cratylus* ontlelen.¹⁷

¹⁶ Idem: „*Kein* Weg des Denkens, auch nicht der des metaphysischen, geht vom Menschenwesen aus und von da zum Sein über oder umgekehrt vom Sein aus und dann zum Menschen zurück. Vielmehr *geht* jeder Weg des Denkens immer schon *innerhalb* des ganzen Verhältnisses von Sein und Menschenwesen, sonst ist es kein Denken.“

¹⁷ Wij begeven ons nu in de *wetenschappelijke* toegang tot Plato. Dat betekent dat we enerzijds de wetenschappelijke voorzichtigheid in acht moeten nemen. We mogen Plato niet overvallen met ondoordachte filosofische begrippen die *zelf* weer uit de Platonistische traditie stammen en dus teruggaan op Plato, die *zelf niet* Platonistisch was (maar Plato). Anderzijds moeten we in het oog houden dat wij aan de *Cratylus* een *methodische* aanwijzing trachten te ontleen. Dat betekent dat grote delen van de dialoog buiten beschouwing zullen moeten blijven. Cf. Van Ophuijsen 1999.4: “Even if it is justified to use the ancient Platonist tradition discriminately in interpreting Plato, and if our modern philosophical vocabulary is still directly connected with this tradition, still Plato’s intentions cannot be appreciated on the basis of a method that consists of projecting this vocabulary back upon him and translating it into Greek. The disturbing question involved in our communication with Plato is that of what was won, what was lost, and what was radically changed when, by the fact that, within the span of two generation, Plato and Aristotle defined philosophy as their intellectual posterity in the West and Middle East has known it. This problem in its wider philosophical implications may be

Sectie 3. De *Cratylus*

Socrates vraagt in de *Theaetetus* wat kennis is. Maar hij wil niet weten wat er allemaal voor soorten kennis zijn.

“Want wij stellen deze vraag niet omdat wij soorten kennis willen optellen, maar om te weten wat kennis eigenlijk zelf is.”¹⁸

De filosofie stelt “wat-is vragen”. Daarbij gaat het – gezien vanuit de propositie – niet om een analyse van een gegeven object, maar om een bepaling van wat het object zelf überhaupt is. Deze bepaling wordt in woorden gevonden. Filosofie zoekt naar woorden die het “wat is” ter sprake brengen. Deze woorden *beschrijven* het object niet, maar *benoemen* het. In de naam komt het wat-is ter sprake. De “wat is”-vraag kan niet propositioneel worden beantwoord, maar alleen “nominaal” oftewel benoemend.

Plato geeft een semantische antwoord op de “wat is”-vraag. Dat is de hypothese van Prauss en De Rijk.¹⁹ Zij zeggen: in de *Cratylus* is waarheid gekoppeld aan de *naam* [*onoma*].²⁰ Weliswaar kunnen uit de naam grotere gehelen worden opgebouwd, zoals het *rhêma* en de *logos*, maar deze hebben geen andere kenmerken dan hun kleinste constituent, de naam.²¹ *Logos* kan in de *Cratylus* niet worden begrepen als propositie, maar is een

associated with the name of Heidegger, but it enters into any approach to Plato’s thought that recognizes the challenge to come to terms with its strangeness and newness, not to reduce it to the familiar and common.”

¹⁸ Plato, *Theaetetus* 146e8-10: *ou gar arithmêsai autas boulomenoi êrometha alla gnônai epistêmên auto hoti pot’ estin*.

¹⁹ G. Prauss, *Platon und der logische Eleatismus* (Berlijn 1966). Voortaan kortweg Prauss. L.M. de Rijk, *Plato’s Sophist* (Amsterdam, Oxford, New York 1986). Voortaan kortweg De Rijk. Omdat De Rijk de analyse van Prauss grotendeels volgt wordt hieronder de gedachtegang van Prauss weergegeven. Waar De Rijk echter afwijkt van Prauss wordt dat uitgelegd.

²⁰ Het verschil tussen een naam en een eigenaam zoals wij dat kennen is hier niet aan de orde.

²¹ Prauss spreekt van Plato’s “logisch Eleatisme”. Onder Eleatisme verstaat Prauss de gedachte aan een streng onderscheid tussen de enkelvoudigheid van wat is en de meervoudigheid van wat niet is (zoals maatgevend verwoord door Parmenides van Elea), of in ieder geval niet in hoogste zin “is”. Plato is “eleatistisch” voorzover hij weliswaar verschillende ideeën toelaat, maar elke idee als zodanig als één beschouwd (Prauss 40-41). In welke zin volgens Plato in de ogen van Prauss dat wat niet in hoogste zin “is”, te weten het waarneembare, meervoudig is wordt nog besproken. Het gaat Prauss echter om Plato’s *logische* Eleatisme, dat wil zeggen, de vraag hoe de ideeën gekend kunnen worden. Wat betekent *logos* in dit verband?

In de *Cratylus* wordt van de *logos* gezegd dat hij waar of onwaar kan zijn en dat hij over zijnden gaat. Dit *lijkt* op een propositie, maar een propositie is een verknoping van subject en predikaat, van woorden die zelf *niet* waar of onwaar kunnen zijn. En juist dat is de gedachte van Plato! Nu staat in *Cratylus* 387c6-7 een definitie van *logos* die niets met waarheid of standen van zaken te doen heeft: *logos is dionomazein*. Wat is dat? Prauss wijst op het parallelle woord *diarithmein* in *Cratylus* 437D3-4, het doortellen van stemsteentjes. Prauss 51: “Wie dieses Durchzählen, so bezeichnet *dionomazein* eine Art Durchworten der Dinge.” De *logos* is derhalve een meervoudig benoemen. Hij bestaat in een “Aggregat von *onomata*” (Prauss 52). Als de *logos* dus waar of onwaar kan zijn, dan moet dat van de namen komen.

Wat is de aard van dit aggregaat? In de *Cratylus* wordt gesproken van een *sunthesis onomatôn kai*

samenstelling van namen, die de primaire plaats van de waarheid zijn.²² Voordat de gevolgen van deze gedachte voor waarheid bij Plato worden geschetst volgt hier eerst een korte samenvatting van de *Cratylus*.²³

De dialoog bestaat uit twee opeenvolgende gesprekken. Het eerste is tussen Hermogenes en Socrates. Hermogenes denkt dat namen niet van nature [*physis*] zijn, maar volgens conventie [*synthêkê*]. De correctheid [*orthotês*] van de naam is een kwestie van gewoonte [*nomos*]. Socrates weerlegt deze gedachte door te zeggen dat namen inderdaad worden gegeven [stellen, *tithêmi*, in het Grieks], maar dat de naamgevers [*nomothêtes*] daarbij de natuur volgen. Deze natuur is de vaste aard van de dingen, datgene wat ze echt zijn [*ousia*]. De correctheid van de naam ligt dus in het volgen van het wezen der dingen.

In zijn gesprek met Socrates verdedigt Cratylus de gedachte dat het onmogelijk is incorrecte namen te geven. Deze zijn in het geheel geen namen, maar alleen lawaai. De klanken van de woorden verschillen weliswaar van volk tot volk, maar zij herbergen de ware

rhêmatôn (425a2-4, 431b5-c1). Wat betekenen deze termen? Wanneer Plato uitlegt wat een *logos* is maakt hij een vergelijking met een schilderij (*Cratylus* 424d7-e4, 425a3-5). Hij trekt een parallel tussen de samenstelling van een woord uit letters en de samenstelling van de *logos* uit namen enerzijds en anderzijds de samenstelling van een schilderij uit kleuren. Een schilderij bestaat uit kleuren en uit mengingen daarvan; evenzo (*houtô Cratylus* 424e4) bestaat een woord uit *onomata* en *sullabai*. *Sullabai* zijn samenstellingen van meerdere *grammata* (*Cratylus* 424e5-6, cf. 424d6-7, 393d1-3, 399a9-b3). Het woord *idea* bijvoorbeeld bestaat voor Plato uit één syllabe. Parallel dus de *sunthesis* van een woord, de *sunthesis* van een *logos* en het schilderen. De gemengde kleuren zijn de *sullabai*, de grondkleuren de *grammata*. De grondkleuren van de *logos* zijn *onomata*, van de woorden de *grammata*. De *onomata* zijn de kleinste delen van de *logos* (*Cratylus* 385c4-5); er zijn ook nog *megala* en *mikra moria*. Prauss 57 stelt voor deze met *rhêmata* te identificeren. De *rhêmata* van de *logos* zijn dan parallel met de *sullabai* van de namen. Zoals de *sullaba* is samengesteld uit *grammata*, zo is het *rhêma* samengesteld uit *onomata*. Kortom, *logos* als *sunthesis onomatôn kai rhêmatôn* betekent dat de *logos* samengesteld uit *onomata* die zijn samengesteld tot *rhêmata*, precies zoals een *onoma* is samengesteld uit *syllabai* die uit *grammata* zijn samengesteld. Wat de aard van het aggregaat is wordt getoond door het voorbeeld van het schilderen. De schilder verbeeldt met zijn vele kleuren en gestalten de menigvuldige kleuren en gestalten van de dingen. Precies deze menigvuldigheid moeten de *onomata* en dus de *logoi* uitdrukken. Prauss 59-60 “In einem solchen Logos können also nur Onomata auftreten, die im weitesten Sinne sachhaltige Bestimmungen der Dinge bezeichnen... Der Logos als *dionomazein* ist Inbegriff der durch ein Aggregat von Onomata entfalteten Sachhaltigkeiten eines Dinges oder mehrere Dinge.” (Let wel, de *onomata* zijn geen predikaten die aan een in de *logos* verzweigen maar toch verondersteld subject worden toegekend, zie hieronder over het ding als aggregaat van *dunameis*.)

Prauss merkt op dat het woord *legein* deze aggregatieve zin reeds voor Plato bezit. Hij verwijst naar H. Boeder, “Der frühgriechische Wortgebrauch”, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 4 (1959) 80-90 die heeft laten zien dat *legein* betekent: verzamelen met het oog op iets (“*Auslesen*”), of het ontvouwen van een geheel door de delen te doorlopen. Plato sluit zich hierbij aan en geraakt daardoor in conflict met het alledaagse Griekse taalgebruik dat *alêtheia* (en ook onwaarheid) aan het *legein* toekende (Prauss 63). Plato doet dit niet, voor hem kan immers alleen de naam waar zijn. De naam is waar wanneer zij de *ousia* van het benoemde ding nabootst. Deze nabootsing is echter onvolkomen. Voorzover hier nog van waarheid kan worden gesproken ontleen de namen die aan de *ousia* zelf. *Alêtheia* behoort toe aan de *onta* (*Cratylus* 439c vv.). Prauss 64: “Was immer auch mit dieser Aletheia gemeint sein möge, - ihr Ort ist nicht der Logos und genau besehen auch nicht das Onoma, sondern die Idee.”

²² De Rijk 278: “In the *Cratylus* *logos* is to be equated, not with sentence or statement, but with ... compound name.” Cf. N.P. White, *Plato on Knowledge and Reality* (Indianapolis 1972) 144: “Plato treats a sentence as though it was a sort of compound name.”

²³ Voor een uitgebreide bibliografie, zie de lijst van T. van Berkel en J. van Stolk op <http://www.cti.leidenuniv.nl/index.php3?c=43>. Voor een selectie, zie de Literatuurlijst.

namen, die de natuur van de dingen duidelijk maken [*dêloun*]. Socrates heeft hier niet echt een weerwoord op. Hij zegt dat de naam een nabootsing [*mimêma*] is van de *ousia* van het ding, en daarop lijkt [*homoios*]. Een incorrecte naam zou een gebrekkige nabootsing zijn.²⁴ Maar uiteindelijk moet ook hij toegeven dat het onmogelijk is dat iets wat niet verandert en altijd zichzelf is, te weten het (in hoogste zin) zijnde [*to on*], wordt uitgedrukt in het veranderlijke woord, iets dat de mogelijkheid heeft onwaar te zijn.²⁵ Het is überhaupt onbegrijpelijk dat er veranderlijkheid is als de aard van de dingen onveranderlijk is.²⁶ Het is daarom wenselijk dat kennis van dit onveranderlijke zonder woorden wordt verkregen.²⁷

Het inzicht in de onbetrouwbaarheid van de woorden ontleent Socrates aan het onderzoek dat tussen beide gesprekken in wordt gevoerd.²⁸ Daarin wordt geprobeerd de

²⁴ Voor *mimêsis*, zie M. Kardaun, *Der Mimesisbegriff in der griechischen Antike* (Amsterdam 1993)

²⁵ Prauss 132 zegt: Plato's logische Eleatisme dwingt hem om de alledaagse *alêtheia*, die van het (alledaagse) *legein*, i.e. de *adaequatio* van uitspraken, te laten vallen ten gunste van de onverborgenheid van het zijnde (en het filosofische *dionomazein*). Dit zelfde Eleatisme stelt hem voor onoverkomelijke moeilijkheden met betrekking tot *pseudos*. Plato erkent dat de *logos pseudos* kan zijn (*Cratylus* 385b7-8). Het strookt met het Eleatisme om de onwaarheid op de stoep van de dingen te leggen, maar dat lukt Plato niet; *pseudos* blijft aan de *logos* gebonden (Prauss 132). Hoe *pseudos* daarin terecht is gekomen blijft echter onduidelijk. Weliswaar zijn de dingen veranderlijk en zijn de *dunamis* vaak hopeloos in elkaar verward, maar dit is volgens Prauss "Verborgenheit" en geen *pseudos* (Prauss 133). Er geschiedt immers *alêtheia* zodra ze worden geïdentificeerd.

Sterker nog, het is de vraag of *pseudos* überhaupt wel mogelijk is. De *logos* als *dionomazein* benoemt de *alêtheia tôn ontôn* omdat ze de *ousia*, het *eigenlijk zijnde*, de idee als *ontôs on* benoemt. Wat benoemt de *pseudos logos*? Het zijnde dat *niet* eigenlijk is of het eigenlijk *niet* zijnde? Het laatste is onmogelijk. Sinds Parmenides heerst de gedachte dat alleen wat 'is' gezegd kan worden. Wat niet is kan niet worden gezegd. De Sofisten grepen deze gedachte aan om te beweren dat dus de *pseudos* onmogelijk is. Plato moet zich daartegen verzetten (de sofisten zijn immers zelf *pseudoi*), dus zal hij moeten zeggen de *pseudos logos* het zijnde benoemt dat niet *eigenlijk* is. (Dit loopt geheel parallel met de afzwakking van het *ouk on* naar het *mê on*.) Cf. Prauss 133: "...weil er mit dieser Entscheidung [dat *pseudos logos* het eigenlijk niet-zijnde zou benoemen] wie die Sophisten das Pseudos als Sagen des Nichtexistenten bestimmen und ihre auf diese Bestimmung gestützte Leugnung der Möglichkeit des Pseudos teilen müßte. Denn seit Parmenides und bis zum 'Sophistes' herrscht überwiegend die Ansicht daß nur, was existiert, auch gedacht und gesagt werden kann." Deze stap is echter in de *Cratylus* niet gezet, zie hierboven.

²⁶ Anders dan Prauss denkt De Rijk niet dat in de *Cratylus* sprake is van ideeën in de zin van transcendenten vormen. Wanneer er in de vergelijking van de naam met de weefspoel wordt gesproken van *auto ekeino ho estin onoma* dan duidt dat niet op een *eidos* (dat woord komt hier niet voor en het is volgens De Rijk bovendien twijfelachtig of Plato vormen van artefacten erkende), maar alleen op "just that property which characterises a shuttle or a name" (246). Ook wanneer er wel sprake is van *eidos* (bijvoorbeeld *tou onomatos eidos to proshêkon hekastôi* *Cratylus* 390A5-6) slaat dat niet op een transcendenten vorm maar op een "translinguistic entity which cannot be identified with any sounds or marks" (247). Hetzelfde geldt voor het "stabiele" in de dingen dat ter sprake wordt gebracht (*Cratylus* 390D-E; 391A-B; 386D9-E4). De stap naar volledig transcendenten vormen zet Plato volgens De Rijk pas in de *Phaedo* en de *Respublica*.

²⁷ Cf. C. Gaudin, "Le Cratyle ou la signification dans son plus petit état", *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 123 (1998) 193: "L'essence n'est pas la signification, et le recours programmatique aux essence fait voir le vide laissé par le langage disqualifié. Chargé au départ d'un pouvoir exorbitant de révélation, voici les mots ramenés à leurs simple valeur usage. Les allusions à la pensée mathématiques feraient souhaiter... une langue symbolique adaptée au maniement des concepts univoques. Souhait seulement, car Platon dit clairement du langage des noms : 'Il n'y en a pas d'autre'." Daarom komt Plato in latere dialogen op deze kwestie terug.

²⁸ T.G. Rosenmeyer, "Name-Setting and Name-Using: Elements of Socratic Foundationalism in Plato's 'Cratylus'", *Ancient Philosophy* 18 (1998) 41-60 merkt het volgende op over de status van het etymologische deel. Als Socrates spreekt over naamgevers in het verleden, dan moeten we dat "at face value" nemen. Dat betekent dat de taal een geschiedenis heeft. Dat betekent weer dat de taal veranderlijk is en daarom niet geschikt

gangbare namen terug te brengen tot kortere namen die de *ousia* van het benoemde duidelijk maken. Dit mislukt echter volkomen.²⁹ Telkens weer blijkt dat de namen niet leiden tot een stabiel wezen, maar tot veranderlijkheid. Het woord *alêtheia* bijvoorbeeld blijkt een *theia alê*, een goddelijke zwerftocht, te betekenen. Dit moet wel hieraan liggen dat de eerste naamgevers duizelig werden tijdens hun zoektocht naar het wezen en ten onrechte meenden dat niet *zij* maar de *dingen* draaien. Socrates schetst dan een methode om toch via de namen inzicht in het wezen te krijgen: door reductie van de namen tot hun elementen, de eerste namen [*prôta onomata*], die vervolgens weer tot grote eenheden gecombineerd kunnen worden. Hij laat het echter bij één voorbeeld en het probleem van de vooringenomenheid van de namen blijft onopgelost.

Sectie 4. De tonende waarheid van de naam

Hoe laten de namen zien hoe het is? Socrates wijst erop dat er handelingen [*praxis*] zijn die “volgens de natuur” zijn, snijden bijvoorbeeld. We kunnen zó snijden dat we de natuur van het gesnedene volgen en ook de natuur van het snijden zelf. Dan handelen we correct [*orthos*]. Het spreken [*legein*]³⁰ is een handeling. Het woord is een instrument [*organon*] precies zo als een mes dat is. Het is echter een werktuig om het wezen van de dingen te onderscheiden. Socrates legt deze gedachte uit aan de hand van het voorbeeld van een weefspoel. Deze scheidt schering en inslag. Dat kan, omdat het uiterlijk van de weefspoel afhangt van de te weven wol. De weefspoel *lijkt* niet op de wol waarmee wordt geweven, maar zij *past* er wel bij. Socrates zegt:

Als iemand een weefspoel moet maken voor een dun of dik, linnen of wollen, of wat voor soort kleeft dan ook, dan moeten alle de *eidos* hebben van een weefspoel [*pasas*

om het stabiele te betekenen. Tegelijkertijd is het etymologisch deel echter een poging om door al die veranderingen heen terug te gaan naar dat begin van de namen, in de hoop dit stabiliteit wel te bereiken. Zie Rosenmeyer 56: “Once it is acknowledged that names have a history, and are subject to *genesis*, development, and even transmogrification by ambitious esthetes, a readable relation to being, to stable nominata or signifieds, becomes problematic, and this is fully acknowledged. At the same time, paradoxically, the recourse to a beginning, an *arche*, is an attempt to recover a position not exposed to *kinesis* and *genesis*.”

²⁹ S. Keller, “An Interpretation of Plato’s ‘Cratylus’”, *Phronesis* 45 (2000), 284-305 meent dat Socrates’ argumenten tegen het conventionalisme niet steekhoudend zijn omdat volgens de conventionalist naamgeving geen essentie heeft (292) en bovendien een naam nooit waar of onwaar kan zijn (idem). Naturalisme is onhoudbaar omdat in ieder geval sommige namen op conventie berusten, zoals Socrates toegeeft (304). Het etymologische gedeelte is een “attack” op de etymologie, omdat de door Plato verafschuwde sofisten ook etymologiseerden (idem). Maar het doet er allemaal niet toe. Keller 305: “Whether conventionalism or a restricted version of naturalism is correct, we should proceed by looking to the things themselves and not to their names.” De Rijk heeft er echter op gewezen dat Plato “conventionalisme” en “naturalisme” in zijn eigen gedachtegang een plaats geeft, en dat het bovendien twijfelachtig is of deze anachronistische termen tot een zinvolle lezing van Plato leiden.

³⁰ Te verstaan vanuit het *onoma*, niet als propositie.

men dei to tês kerkidos echein eidos], zoals deze het best van nature is [*hoia d'hekastôi kallistê epephukei*].³¹

Wie een weefspoel maakt [*poiein*] zorgt ervoor dat in de vormgeving en in de materiaalkeus duidelijk wordt hoe deze beantwoordt aan het soort stof dat ermee geweven wordt. Socrates noemt dit het teruggeven [*apodidonai*] van de natuur aan elk werk.³²

Aangepast aan de aard van de wol heeft de weefspoel zijn eigen aard. De timmerman die een weefspoel vervaardigt houdt zijn blik op deze aard gericht. Deze aard is de aanblik [*eidos*] van de weefspoel, de ideale weefspoel [*auto ho estin kerkis*, de weefspoel zelf] die wordt verwezenlijkt in de vervaardigde weefspoel. Vervaardiging heeft bij Plato niets te maken met bewerkstelligen, maar alles met het naar voren halen van de aanblik in een ding.³³

Hetzelfde geldt voor de namen. In een naam wordt een aanblik verwezenlijkt. De handeling van het naamgeven is het naar voren halen van de “naam zelf” in klanken en lettergrepen, precies zoals de timmerman de weefspoel in bijvoorbeeld hout realiseert. Tegelijkertijd wordt de aanblik van de te benoemen zaak naar voren gehaald in de naam. Let wel, de naam is aan dit wezen aangepast (als het tenminste lukt). Hij *lijkt er niet* op. De gedachte aan nabootsing en gelijkenis komt pas later in de dialoog op.

Wat het filosofisch belang is van een naam die het benoemde toont maar niet representeert zal hieronder nog blijken. We wenden ons eerst tot de vraag wat het bovenstaande met “waarheid” te maken heeft. Hermogenes en Cratylus zijn het in zoverre met elkaar eens dat beiden menen dat een waarheid van woorden mogelijk is. Zij noemen deze *correctheid* [*orthotês*]. Voor de naam als instrument dat aanblikken onderscheidt en zo laat zien bestaat de correctheid van de naam uit het volgen van die aanblikken.³⁴

Er komt nog een ander woord voor waarheid in de *Cratylus* voor, *alêtheia*. In het gesprek met Hermogenes laat Socrates zien dat er zoiets is als “ware dingen zeggen” [*alêthê legein* 385b2]. Dat is het zeggen van de zijnden zoals ze zijn [*ta onta legêi hês estin* 385b7].³⁵ Deze zijnden hebben een stabiele “zijndheid” [*ousia*] of natuur. Deze heeft vastheid

³¹ *Cratylus* 389b8-10. De nieuwe De Win vertaalt: “En of hij een spoel moet maken voor een dun kleed of voor een dik, voor een linnen of een wollen, of voor welke soort ook, altijd moet ze de vorm van de spoel hebben. Maar ze moet ook altijd de vorm krijgen die van nature het best bij elk soort werk past. Is dat niet zo?” Deze vertaling (die ook *Cratylus* 389c1 behelst) maakt geen onderscheid tussen de natuur van de weefspoel en de natuur van het werk.

³² *Cratylus* 389c1: *tautên apodidonai tèn physin eis to ergon hekaston*.

³³ Cf. het voorbeeld van het maken van een bed in boek 10 van de *Respublica*.

³⁴ Ook, in het geval van de (oude) naamgevers, die van de naam en naamgeving zelf.

³⁵ Omgekeerd zegt de onware taal [*logos pseudês* 385b5] de zijnden zoals het niet is [*hês ouk estin* 385b8]. Zie paragraaf 3 voor de problematiek van de onwaarheid.

[*bebaiotês*] en daarom is waarheid [*alêtheia*] ook iets vast (ook al *lijkt* ze voor iedereen anders). Deze waarheid ontleent de *logos* overigens aan haar kleinste delen, de namen.

Wat is nu het verschil tussen deze twee woorden voor “waarheid”?³⁶ *Orthotês* heeft betrekking op de naamgever. Deze geeft een naam met zijn blik op het *eidos* van *wat een naam is* (en van wat de handeling van de naamgeving is). Cruciaal is hier de *rechte verhouding* tussen de naamgever en datgene waarnaar hij zich moet richten. *Alêtheia* heeft te maken met de *vaste natuur* van de te benoemen zaak. Als het lukt deze om deze *van zich te laten blijken* in de naam, dan is de naam waar.³⁷ *Alêtheia* is gesitueerd in hoe het is [*phusis, ousia, eidos, on*]. Dit leidt het zoeken naar woorden. Het wezen van de dingen spreekt zichzelf uit in de woorden van een mens. Ons spreken is een werktuig van de waarheid.³⁸

Sectie 5. Conclusie

Plato brengt in de *Cratylus* een manier van spreken naar voren die niet propositioneel is: het benoemen. Deze heeft haar eigen waarheid, die van de naam. De gedachte dat *alêtheia* bij

³⁶ Ik citeer uit het eerste gesprek tussen Van Ophuijsen en Oudemans op 28 maart 2002 (zie noot 73 bij hoofdstuk 1). Dit gesprek is geprotocolleerd door Dr. H van Kampen en mijzelf.

“Van Ophuijsen: Een mogelijkheid om een gescheiden bereik voor ‘waar’ en ‘correct’ aan te geven is de volgende. Waarheid betreft de relatie tussen naam en benoemde. Correctheid de relatie tussen de naam en de naamgever. De naamgever heeft te maken met het te benoemen voorwerp, maar ook met wat de naam zelf is. Kijk, je hebt een aantal te benoemen - laten we voorlopig zeggen – *eidê*. En je hebt de naam zelf, ook een soort *eidos*. In elk afzonderlijk geval van naamgeving is de nomothet bezig te kijken naar aan de ene kant het te benoemen *eidos* en aan de andere kant ook naar wat de naam zelf is. We moeten de mogelijkheid onderzoeken dat *alêtheia* primair slaat op de verhouding tussen de te geven naam en het te benoemen *eidos*, terwijl *orthotês* eerder slaat op de verhouding tussen de te geven naam en wat naamgeving eigenlijk is...

Oudemans: Zou het zo kunnen zijn dat de correctheid van de naam de manier is waarop *jij* het gebruikt, terwijl een ware naam is hoe dingen van *zich* uit zijn? Al wordt dit moeilijk, omdat je verderop *logos alêthês* hebt (385b5). Als je de *onta* zegt zoals ze zijn, dan is de *logos alêthês*, en dat geldt ook weer voor het *onoma* (385c). Maar is er nu een verschil tussen *alêthê legein* en *orthos* zijn? Kan het zijn dat *orthos* aan de kant staat van wat Van Ophuijsen het subject noemt en dat *alêthês* meer aan de kant van het object komt?

Van Ophuijsen: Ik zoek *orthos* niet zozeer aan de kant van het subject, maar aan de kant van de vorm van naamgeving. Correct is: volgens de regels van het naam geven.

Oudemans: Is het dan toch niet zo dat correctheid iets is wat *wij* doen?

Van Ophuijsen: Wij moeten het realiseren, maar de norm ervoor is niet van ons... Een *orthon onoma* heb je als de nomothet zijn werk goed gedaan heeft en dan is het een *alêthes onoma* omdat het iets noemt wat voorhanden is.

Oudemans: Een *logos alêthês* is dan: een spreken waarin iets doorschemert van hoe het is. Ik probeer het nog anders: ‘zeggen hoe het is’. Dan kun je twee nadrukken geven: 1. *zeggen* hoe het is – *orthos*. 2. *zeggen* hoe het *is* – *alêthês*.”

³⁷ Anders Prauss 44 n. 8: *alêtheia* en *orthotês* worden synoniem gebruikt in de *Cratylus*. Over *alêtheia* merkt Prauss 44 op: “Aletheia ist primär im Bereich der *onta* zu suchen, so daß Onoma und Logos, wenn überhaupt, Aletheia nur von den *onta* zu Lehen besitzen.”

³⁸ *Ons* spreken? Het is hier niet langer mogelijk te zeggen: hier sta ik en daar is de werkelijkheid en daartussen bestaat een verhouding van *orthotês*. In het verwoorden van de *alêtheia* ben ik de naam. Hier ligt een mogelijkheid om de waarachtigheid die Van Ophuijsen bij Plato ontwaart te begrijpen. Zie noot 1 bij dit hoofdstuk.

Plato identiek zou zijn met de *orthotês* van de propositie is onhoudbaar.³⁹ Heidegger zou echter kunnen tegenwerpen dat we ons geen zand in de ogen moeten laten strooien door het onderscheid tussen *alêtheia* en *orthotês* in de *Cratylus*. Waarheid van namen of niet – nog altijd bevindt zich deze *binnen de correctheid*. De naam is immers *gericht* op het wezen dat hij wil benoemen. Wij kunnen dan weer antwoorden dat het voorbeeld van de weefspoel duidelijk maakt dat de naam in ieder geval niet op het benoemde hoeft te lijken. Van de metafysische gedachte aan *homoiôsis* hebben we dan geen last meer. En er is meer: de naam kan iets duidelijk maken, zonder buiten de correctheid (en dus de cybernetica) te staan en zonder metafysisch te zijn.

Gezien het methodische probleem van de hedendaagse filosofie is Plato's gedachte aan de waarheid van namen voor ons relevant. In de huidige tijd is filosofisch spreken dat gebonden is aan correctheid zinloos. Plato wijst echter nog op een andere mogelijkheid: de naam kan onthullend zijn.⁴⁰ Heidegger houdt vast aan deze gedachte dat de namen beantwoorden aan iets dat tot die namen noopt. Hij beschouwt de grote omslagen in de geschiedenis (bijvoorbeeld de opkomst van de filosofie bij Plato) als semantische omslagen: de opkomst van een woord waardoor de dingen op een nieuwe manier verschijnen en waardoor het menselijk beantwoorden daaraan eveneens omslaat. Hierboven is het woord *idea* al als voorbeeld van een dergelijke semantische omslag genoemd.

³⁹ De Rijk erkent dat in de *Cratylus* de *logos* een "compound name" is (278). Hij is echter van mening dat Prauss te weinig oog heeft voor de *eenheid* van datgene wat in de *logos* wordt benoemd. Weliswaar is een *logos* een "plural naming", maar de namen worden niet aan elkaar geregen zoals het woord "aggregaat" suggereert, zij worden tot een eenheid verknoopt (279). Precies dit is ook het punt van de vergelijking van een *logos* met een schilderij in *Cratylus* 424C5-425B3). De Rijk 281: "Therefore Prauss seems to be wrong in seeing the *rhêma* as a combination of onomata which serves only to establish together with some onoma a *logos* which is itself supposedly nothing more than a 'serial composition' and not yet the harmonious mixture it turns out to be in *Theaetetus* and *Sophist*." Het aanbrengen van eenheid of *ordenen* is volgens De Rijk ook de betekenis van *legein*, "to collect in an orderly way" (282). Daarom is de *logos* harmonieus zijn. De Rijk 282: "[B]oth the act of 'naming out' (*dionomazein*) as well as that of collecting the items thus 'named out' aim at recognizing certain *harmonious* structures in the things observed." Deze harmonie wordt volgens De Rijk verkregen door de verbinding van een *onoma* met een *rhêma* (dit laatste is volgens hem geen mini-aggregaat van namen, maar een verder beschrijving van het met het *onoma* benoemde (313). De Rijk denkt er op het niveau van de *logos* wel degelijk meer speelt dan op het niveau van de namen. De *logos* is een "declarative sentence": hij "mirrors a corresponding admixture of harmonious ontic constituents (*dynameis*) in the transient world" (idem) Het declarative is erin gelegen dat de *logos* beweert dat iets het geval is. "Wat het geval is" – dat is de harmonie van *dunameis*, door De Rijk (hier wel!) opgevat als deelneming aan de transcendente vormen. De Rijk 314 zegt daarom:

"a *logos* can best be given the notation:

‘┌ [logos]’

which e.g. for the surface structure sentence 'A man is righteous' should be read:

‘obtains: [man, righteous]’

where both *man* and *righteous* stand for the participata (*dynameis*) partaking in the transcendent Forms, MAN and RIGHTEOUSNESS, respectively, such that the sentence under discussion can also be read:

‘obtains: [man-being, righteous-being]’.

⁴⁰ Desalniettemin denkt Plato dat er een *adaequatio* kan bestaan tussen de naam en de *idea*. In die zin is hij "propositioneel".

Plato is ervan overtuigd dat het mogelijk is om een “ware naam” voor iets te vinden. Daarbij gaat hij ervan uit dat er een ware wezensordering is waarmee de gevonden naam kan overeenstemmen.⁴¹ Hieronder zal blijken dat deze gedachte niet kan worden gehandhaafd. Wanneer namen de horizon zijn waarbinnen mensen en dingen elkaar tegenkomen, dan is het niet mogelijk om achter die horizon naar het wezen van de dingen zelf te kijken. Het is de vraag of het zoeken van namen überhaupt zin heeft. Deze vraag wordt in de hedendaagse wijsbegeerte, die voor een belangrijk deel metafysica-kritiek is, op verschillende manieren gesteld en beantwoord – ook door Heidegger. In de volgende paragraaf wordt echter eerst de metafysica-kritiek van Carnap besproken. Deze kan als een filosofische toetsing van Plato’s semantiek worden beschouwd.

⁴¹ Prauss zegt: zo min als Plato de propositie met haar samenstelling van subject en predikaat kent, zo weinig kent hij het ding als substantie met daarop gebaseerde eigenschappen. Plato denkt dat als de dingen veranderen, zij daardoor *een ander ding worden* [*allo auto euthus gignesthai Cratylus 439d10, cf. 439e3-4, 440a1*]. Het “ding” voor Plato is een aggregaat van bepalingen, echter *zonder* onderliggende vaste kern (Prauss 69). Deze waargenomen “bepalingen” noemt Plato (soms) *dunameis* (bijvoorbeeld *Ion* 533d3, e3, 535^e9, 536a3).

In *Ion* 533-5 geeft Plato als voorbeeld van *dunamis* de aantrekkingskracht van de magnetische steen. Deze *dunamis* is het magnetiseren van bijvoorbeeld ijzeren ringen, die daardoor zelf weer aantrekkingskracht krijgen. (Evenzo heeft de dichter een *theia dunamis*; hij is bezeten (*entheos*). Hij heeft geen *technê*, maar is slechts *poiêtês*: hij ‘maakt’ wat het werk van de god is. Hij is slechts *hermeneus* van datgene wat de god zegt. Het is de goddelijke *dunamis* die hem als *theia moira* tot dichten beweegt [*kinei*]. Dus niet de substantie ‘god’ beweegt hem, maar de goddelijke *dunamis*.) Een *dunamis* is dus een “ein bestimmtes Wirken” (Prauss 76). Zo is de *dunamis* ‘magnetisme’ niets anders dan het magnetiseren zelf.

Hoe moeten we dit begrijpen? Prauss 79-82 wijst erop dat het Duits (en in het Nederlands) een bijvoeglijk naamwoord op twee manieren kan gebruiken: attributief, als in ‘de rode roos’, en predicatief, als in ‘de roos is rood’. Beide vormen, zowel de verborgene als de onverborgene, kunnen gesubstantiveerd worden: ‘het rode’ en ‘het rood’. Het eerste duidt op iets roods (een rode roos), het tweede duidt een kwaliteit. Wie om het rode vraagt, wil iets anders dan wanneer hij om het rood vraagt. Het rood, dat is de verf in de pot. Het rood is geen abstracte ‘roodheid’, maar iets dat zelf rood is. Het Grieks kent echter het verschil tussen verborgen en onverborgen gesubstantiveerde adjectiva niet, omdat het altijd verbuigt. Zo kan *to kalon* zowel op een mooi ding ‘het mooie’ duiden als op ‘het mooi’ (het Duits kan dit niet zeggen): niet de ‘schoonheid’ maar wat ‘schoont’. Het gaat Plato om het laatste. Dit blijkt bijvoorbeeld uit *Lysis* 217D waar *to leukon* synoniem wordt gebruikt met *leukotês*, maar wel degelijk betrekking heeft op iets dat zelf wit [*leukon*] is. Met andere woorden: het wit is niet iets achter het witte ding, het is het ‘witten’ van het ding.

Welnu, als een aggregaat van dergelijke *dunameis* begrijpt Plato het ding. Dat het *ding* verandert wanneer er – wat wij zouden noemen – iets *aan* het ding verandert betekent dat er iets verandert op het niveau van de *dunameis*. Wanneer het rood in de pot verkleurd is, dan heeft de *dunamis* ‘rood’ plaats gemaakt voor een andere en kan er niet langer sprake zijn van ‘pot rood’. Prauss 86: “[A]ls Aggregat von Dynameis b, c, d ist er [een ding] nichts anders als genau das zusammengenommen, was diese Dynameis schon sind...”

Paragraaf 2. De semantische vernietiging van de Griekse waarheid

Sectie 1 Inleiding

Nu komt Carnaps vernietiging van de filosofische waarheid aan de orde. De wat-is vraag is een kwestie van semantiek, met waarheid heeft dit niets van doen. Semantiek is een pragmatische aangelegenheid, die door de wetenschappen zelf kunnen worden afgehandeld. Filosofie is hier niet nodig.

Sectie 2. De onmogelijkheid van filosofie als naamgeving

De hedendaagse filosofie bevindt zich om twee redenen in een onmogelijke positie. Beide worden in deze paragraaf achtereenvolgens besproken en tot slot met elkaar in verband gebracht. De eerste reden is de gedachte dat filosofie in feite semantiek is, waarbij semantiek conventie is, een kwestie van afspraak. Voor een filosofie die waarheid zoekt is er geen plaats. Deze gedachte is op voorbeeldige wijze verwoord door R. Carnap in zijn artikel getiteld “Empiricism, Semantics, and Ontology”.⁴² Hieronder zullen wij deze tekst bespreken. De tweede reden is dat de filosofie een overbodige verdubbeling ten opzichte van de wetenschappen vormt.

Volgens Carnap is wetenschap *empirisch*. Uitspraken over de werkelijkheid worden door waarnemingsuitspraken getoetst.⁴³ De uitspraak “In het wildpark grazen dertig paarden” kan door waarneming worden weerlegd of bevestigd. Desondanks bevatten de wetenschappen volgens Carnap een *niet-empirische* component, door hem aangeduid met “abstracte entiteiten”. Een voorbeeld van een abstracte entiteit is de term “paard”. Onder “paard” verstaat de biologie niet deze of gene vierbenige grazer, maar een *species*. Paarden kunnen in dertigtallen in een wildpark grazen, maar de species “paard” niet. Omdat abstracte entiteiten niet empirisch toetsbaar zijn, zijn ze in de ogen van empiristische filosofen verdacht.⁴⁴

Volgens Carnap is filosofie Platoonse ontologie. Deze zegt dat er niet alleen paarden bestaan, maar ook de species “paard”. Volgens deze ontologie is de species ‘paard’ de ‘paardheid’ oftewel het paardachtige waardoor paarden pas paarden zijn en waardoor wij

⁴² Voor het eerst verschenen in *Revue Internationale de Philosophie* 4 (1950), 20-40. Voortaan Carnap ESO. Herdrukt in het supplement bij R. Carnap, *Meaning and Necessity: A Study in Semantics and Modal Logic* (Chicago Ill. 1956).

⁴³ Carnap, ESO 22: “...empirical investigations. The results of observations are evaluated according to certain rules as confirming or disconfirming evidence for possible answers.” We laten hier buiten beschouwing dat volgens Carnap de resultaten van waarneming “waarnemingsuitspraken” zijn en dat deze in de empirische toetsing met de te toetsen uitspraken (hypothesen) worden vergeleken.

⁴⁴ Carnap, ESO 20: “Empiricists are in general rather suspicious with respect to any kind of abstract entities like properties, classes, relations, numbers, propositions, etc.”

paarden in de wei kunnen zien. De paardheid is geen waarneembaar paard in de wei maar een bovenzintuiglijke maat voor wat paarden zijn. De paardheid bepaalt het ‘paard-zijn’ en is daarom *ontologisch*. Andere voorbeelden van abstracte entiteiten zijn “temperatuur” of “kracht” in de natuurwetenschap, “even” en “oneven” in de wiskunde en “en” en “of” in de logica.

De Platonisten vragen naar het bestaan van abstracte entiteiten, naar de “ontologische status” ervan. Hoe zou ooit over deze vraag kunnen worden beslist? Het ontbreekt aan de middelen daarvoor. Hoe zou bijvoorbeeld een Platoonse bioloog ooit antwoord kunnen geven op de vraag of er paardheid “is”? Volgens Carnap zijn dergelijke Platonistische vragen inhoudsloos. Het zijn pseudo-vragen. Wie Platonistische entiteiten invoert loopt het gevaar dat zijn spreken loos is.⁴⁵

Toch hoeven de wetenschappen van Carnap niet af te zien van het gebruik van abstracte entiteiten. Zij moeten er alleen geen “bestaan” aan toekennen. Er zijn volgens Carnap namelijk twee soorten vragen: *interne* en *externe*.⁴⁶ Interne vragen worden binnen een bepaald taalkader gesteld. *Binnen* dit kader kan gevraagd worden of er paarden zijn of wat paarden zijn. Interne vragen zijn empirisch. Externe vragen daarentegen betreffen het taalkader, het *framework* zoals Carnap dat noemt.⁴⁷ Een framework bestaat uit woorden en uit regels om die woorden te gebruiken. In het onderhavige voorbeeld behoort het woord ‘paard’ tot een framework, net als de overige “abstracte entiteiten”.⁴⁸ Maar – en nu komt de clou – de woorden uit het framework zijn *niet* ontologisch. Wie het woord ‘paard’ invoert aanvaardt een nieuwe taalvorm, maar beweert *niet* dat zoiets als ‘paardheid’ *bestaat*.⁴⁹ De woorden van het framework zijn *semantisch*. Het woord ‘paard’ betekent iets, namelijk voorzover het ons mogelijk maakt over paarden te spreken. De vraag of we over ‘paard’ moeten spreken en dus een bepaald framework moeten aannemen is een externe, semantische vraag, die geheel

⁴⁵ Voor een analyse van Carnaps opvatting van existentie, zie P. Paolini, “With Carnap, Beyond Carnap”, in: W. Salmon, G. Wolters eds., *Logic, Language, and the Structure of Scientific Theories* Pittsburgh PA, Konstanz 1991) 255-278 en het aansluitende “Comment. Carnap on Realism” van W. Salmon (idem 279-287).

⁴⁶ Het onderscheid tussen externe en interne vragen is bekritiseerd, onder meer door Stroud en Quine. Voor een overzicht van deze kritiek en een verdediging ertegen, zie G. Bird, “Carnap’s Internal and External Questions”, in: Th. Bonk ed., *Language, truth, and knowledge : contributions to the philosophy of Rudolf Carnap* (Dordrecht 2003) 97-133.

⁴⁷ Carnap, ESO 21-22: “And now we must distinguish two kinds of questions of existence: first, questions of the existence of certain entities of the new kind *within the framework*; we call them *internal questions*; and second, questions concerning the existence or reality *of the system of entities as a whole*, called *external questions*.”

⁴⁸ Carnap, ESO 30: “The acceptance of a new kind of entities is represented in the language by the introduction of a framework of new forms of expressions to be used according to a new set of rules”. Carnap noemt een framework ook wel : “a certain form of language” (ESO 23), of “ways of speaking” (ESO 21).

⁴⁹ Carnap, ESO 31: “We may still speak (and have done so) of the “acceptance of the new entities” since this form of speech is customary; but one must keep in mind that this phrase does not mean for us anything more than acceptance of the new framework, i.e., of the new linguistic forms. Above all, it must not be interpreted as referring to an assumption, belief, or assertion of ‘the reality of the entities.’ There is no such assertion”.

verschilt van de interne, empirische vraag of er, gegeven een bepaald framework, paarden zijn.

Semantiek is volgens Carnap conventioneel. De aanvaarding van een bepaald framework is de afspraak zich aan een bepaald taalgebruik, een bepaald woordgebruik te houden. Omdat een framework semantisch is en niet ontologisch, en dus niets zegt over wat er is, is de aanvaarding ervan volgens Carnap geen empirische, logische of desnoods metafysische kwestie. Zij is een *praktische* vraag, geen theoretische.⁵⁰ Of een framework wordt aanvaard hangt af van de mate waarin het zijn gestelde doelen bereikt.⁵¹ De vraag is dus niet of de termen van het framework ergens naar verwijzen, maar of de semantische entiteiten geschikt en vruchtbaar zijn bij de constructie en analyse van wetenschappelijke taalvormen en andere communicatiemiddelen.⁵² Empiristen hoeven niet bang te zijn om abstracte entiteiten te aanvaarden. Integendeel, het is juist goed, bijvoorbeeld voor de wetenschappelijke vooruitgang, om zoveel mogelijk frameworks op hun geschiktheid te toetsen. Zoals Carnap zelf zegt:

De aanvaarding of verwerping van abstracte linguïstische vormen, net als de aanvaarding of verwerping van andere linguïstische vormen in welke tak van wetenschap dan ook, zal uiteindelijk worden beslist door hun efficiëntie als instrumenten, de ratio van de bereikte resultaten tot de hoeveelheid en complexiteit van de vereiste inspanningen. Het verordonneren van dogmatische verboden op bepaalde linguïstische vormen in plaats van het testen ervan door hun succes of falen in het praktische gebruik is niet alleen futiel, het is beslist schadelijk omdat het de wetenschappelijke vooruitgang in de weg kan staan.⁵³

⁵⁰ Carnap, ESO 31: “[I]t is a practical, not a theoretical question; it is the question of whether or not to accept the new linguistic forms”.

⁵¹ Carnap, ESO 31: “It can only be judged as being more or less expedient, fruitful, conducive to the aim for which the language is intended”.

⁵² Carnap, ESO 39: “For those who want to develop or use semantical methods, the decisive question is not the alleged ontological question of the existence of abstract entities but rather the question whether the rise of abstract linguistic forms or, in technical terms, the use of variables beyond those for things (or phenomenal data), is expedient and fruitful for the purposes for which semantical analyses are made, viz. the analysis, interpretation, clarification, or construction of languages of communication, especially languages of science”.

⁵³ Carnap, ESO 40: “The acceptance or rejection of abstract linguistic forms, just as the acceptance or rejection of any other linguistic forms in any branch of science, will finally be decided by their efficiency as instruments, the ratio of the results achieved to the amount and complexity of the efforts required. To decree dogmatic prohibitions of certain linguistic forms instead of testing them by their success or failure in practical use, is worse than futile; it is positively harmful because it may obstruct scientific progress”.

Om kort te gaan: Carnap beticht de filosofie van verwarring. Zij zou empirie niet scherp onderscheiden van semantiek. Ontologie is een herhaling van de empirische geste om van de uitspraak naar het onderwerp te gaan (toetsing) en vervolgens terug te keren naar de uitspraak (eventuele bijstelling van de uitspraak). Helaas voor de ontologie is deze herhaling onmogelijk. Alleen *binnen* een framework is het mogelijk uitspraken te vergelijken met standen van zaken.⁵⁴ Ten aanzien van deze taal zelf bestaat deze vergelijkingsmogelijkheid niet. Juist dit was altijd de pretentie van de filosofie – om naar de “dingen” achter het framework te zoeken en daarover niet-empirische uitspraken te doen die desondanks waar of onwaar konden zijn. (Hier valt te denken aan de synthetische oordelen a priori van Kant en natuurlijk in de allereerste plaats aan de *Cratylus* van Plato. Zie boven.) Er is echter geen ruimte voor quasi-empirie. Er is niet, naast semantiek en empirie, nog een derde soort spreken: het filosofische spreken. Filosofie berust volgens Carnap op een *grammaticaal misverstand*.

Carnap lijkt hier definitief af te rekenen met de filosofie. Plato's gedachte aan de waarheid van woorden is onmogelijk, want die berust op een verwarring van semantiek en empirie.

Sectie 3. Hoe spreekt Carnap zelf?

Wij zullen nu onderzoeken hoe definitief Carnaps afrekening is. Uitgangspunt hierbij is het vermoeden dat Carnap filosofischer is dan hij zelf wil weten. Het is namelijk de vraag of het onderscheid tussen empirie en semantiek niet toch een *filosofisch* onderscheid is.

Wat is de status van Carnaps spreken? In “Empiricism, Semantics, and Ontology” doet hij geen *empirische* uitspraken. Wat is dan de status van het onderscheid tussen interne en externe vragen, dus over de *verhouding* tussen empirie en semantiek? In welk framework gebeurt dat? Evenmin kunnen Carnaps uitspraken *semantisch* zijn. Carnap claimt wel degelijk *waarheid* voor zijn distincties tussen interne en externe vragen, tussen empirie en semantiek. Dan blijft de mogelijkheid over dat Carnap *ontologie* bedrijft. Die mogelijkheid is zuur, omdat Carnap wil laten zien dat ontologie verkeerd begrepen semantiek is. Daarvoor heeft hij een ontologie die hem vertelt wat taal *zelf* is: een informatie- en communicatie-instrument, een middel voor de mens om zijn omgeving te begrijpen en te beheersen.

⁵⁴ Voor een uitgebreidere analyse van Carnaps waarheidsbegrip, zie I. Niiniluoto, “Carnap on Truth”, in: Th. Bonk ed., *Language, Truth, and Knowledge : Contributions to the philosophy of Rudolf Carnap* (Dordrecht 2003) 1-27.

Het onderscheid tussen empirie en semantiek is Carnaps moker in de afbraak van de filosofie. Empirie is de zorg om waarheid van uitspraken, terwijl semantiek de zorg is om de betekenis van de woorden waaruit een framework is opgebouwd. Het is evenwel de vraag of het onderscheid tussen waarheid en betekenis niet *zelf* filosofisch is. Daarom gaan we eerst na waaraan Carnap dit onderscheid ontleent.

Het verschil tussen waarheid en betekenis komt van oudsher in de filosofie voor. Het gaat terug op Aristoteles' *De Interpretatione*, waarin *alêtheia* van *sêmeia* wordt onderscheiden. Aristoteles zegt namelijk dat betekenis toekomt aan *alle* manieren van spreken, zoals beweren, vragen, etc. "Al het spreken [*logos*] is betekenisvol [*sêmantikos*]."⁵⁵ Hierin verschilt het spreken van andere geluiden, zoals ook dieren die maken. Daarvan zegt Aristoteles dat zij wel iets "duidelijk maken" [*dêloun*] maar toch betekenisloos zijn – zij zijn namelijk "van nature" [*phusei*] en niet "volgens afspraak [*kata sunthêkên*] (zie hieronder).⁵⁶ Anderzijds schrijft Aristoteles waarheid en onwaarheid uitsluitend toe aan het *bewerende* spreken. "Niet al het spreken is bewerend [*apophantikos*], maar alleen dat spreken dat waar of onwaar kan zijn [*alêtheuein ê pseudesthai*]."⁵⁷

Aristoteles laat er in *De Interpretatione* geen misverstanden over bestaan: woorden zelf of hun combinaties kunnen nooit waar of onwaar zijn⁵⁸ – *alleen* de *logos apophantikos* heeft dit vermogen. Duidelijk is ook dat voor Aristoteles de betekenis van naamwoorden conventioneel is en niets met de natuur te maken heeft.⁵⁹ Aristoteles onderscheidt dus semantiek van (een vorm van) empirie.⁶⁰ Carnaps eigen semantiek heeft dus een filosofische herkomst. Is zij wel zo conventioneel en willekeurig als Carnap doet voorkomen? Het is blijkbaar niet eenvoudig de filosofie volledig af te danken. De vanzelfsprekendheid van het onderscheid tussen waarheid en betekenis onttrekt zich aan Carnaps blik, zelfs wanneer deze kritisch gericht is op de filosofie zelf. Welke metafysische veronderstellingen liggen nog meer ten grondslag aan Carnaps semantiek?

⁵⁵ *De Interpretatione* 16b33-17a2.

⁵⁶ *De Interpretatione* 16a26-29.

⁵⁷ *De Interpretatione* 16b33-17a2.

⁵⁸ *De Interpretatione* 16a10 en 18.

⁵⁹ We mogen vermoeden dat het hier om de natuur der dingen gaat, natuur in een Platoonse zin (*ousia*), want verderop zegt Aristoteles dat *logos* weliswaar betekenisvol is, maar beslist geen *organon*, geen werktuig. Dit lijkt een kritiek op de *Cratylus* te zijn, waar het woord juist wél een werktuig is om te onderscheiden wat de dingen volgens hun natuur zijn (*ousia* en *physis* lijken in de *Cratylus* synoniem). Conventie staat dan tegenover de Platoonse quasi-empirie.

⁶⁰ *Metaphysica* 1051b35-1052a12. Overigens erkent Aristoteles in de *Metaphysica* wel degelijk de mogelijkheid van een waarheid van namen, althans van die namen welke intuïtief kunnen worden ingezien. Het gaat daarbij om inzicht in het wat-is. Aristoteles ontkent zelfs dat dergelijke intuïties onwaar kunnen zijn. Deze aristotelische gedachte heeft Carnap echter onthuld als grammaticaal misverstand. Daarmee houden we het aristotelische onderscheid tussen de waarheid van uitspraken (correctheid) en de betekenis van spreken over.

Sectie 4. Arbeidshypothesen

De filosofie is er altijd prat op gegaan dat zij een fundament kan leggen onder de wetenschappen. Volgens deze gedachte bestudeert bijvoorbeeld de biologie levende wezens, terwijl de filosofie de vraag wat leven zelf is beantwoordt. De biologie zou zo op een ontologisch fundament berusten. Dit fundament is het antwoord op een wat-is vraag, een fundamentele aanname omtrent de aard van “leven”. Anders gezegd: de filosofie heeft altijd nagedacht bij de fundamentele woorden die het onderzoeksterrein van deze of gene wetenschap dusdanig omgrenzen dat het object van die wetenschap erbinnen verschijnt. Te denken valt hier aan de woorden “leven”, “geschiedenis”, “mens”, “natuur”, etc.

We treffen deze gedachte bijvoorbeeld bij Descartes aan. Deze schrijft in een brief:

Aldus is geheel de filosofie gelijk een boom, waarvan de wortels de metafysica zijn, de stam is de fysica, en de takken die aan deze stam ontspruiten zijn alle overige wetenschappen.⁶¹

Volgens Descartes is metafysica de wortel van de natuurwetenschap en van de overige wetenschappen: de wortel draagt en voedt de boom en maakt het deze zo mogelijk tot wasdom te komen.

Het is echter de vraag of de wetenschappen *behoeft*e hebben aan een dergelijk filosofisch fundament. Cru gezegd: zolang bijvoorbeeld de natuurwetenschap erin slaagt de natuur te begrijpen en te beheersen doet het er niet toe wat natuur is. De resultaten van de wetenschappen zijn *zelf* het fundament ervan. Om bij het beeld van Descartes te blijven: de boom der wetenschappen moet vruchten afwerpen, metafysische wortels zijn dan overbodig. Opmerkelijk genoeg zegt Descartes dit ook zelf:

Welnu, zoals het niet van de takken, noch van de stam van de bomen is dat men de vruchten plukt, maar alleen van de uiteinden van hun takken, aldus hangt het

⁶¹ Ch. Adam, P. Tannery (eds.), *Œuvres de Descartes* (Parijs 1964-1976²). Voortaan AT. Hier AT IX.2 14, 23-27: “Ainsi toute la Philosophie est comme un arbre, dont les racines sont la Métaphysique, le tronc est la Physique, & les branches qui sortent de ce tronc sont toutes les autres sciences.” De citaten komen uit de brief die Descartes aan de vertaler van de *Principia philosophiae* stuurde, bekend als de *Lettre-Préface* bij de editie van *Les Principes de la Philosophie* uit 1647.

voornaamste nut van de filosofie af van die van haar delen die men alleen als de laatste kan begrijpen.⁶²

Deze nadruk op wetenschappelijke resultaten houdt niet in dat binnen de wetenschappen niet langer zou worden nagedacht bij de fundamentele woorden ervan. De theoretische natuurkunde bijvoorbeeld denkt na over de vraag wat ruimte, tijd of materie zijn. Deze gedachten worden echter alleen zinvol geacht voorzover ze bijdragen aan een beter begrip, bijvoorbeeld voorzover zij behulpzaam zijn bij een experimenteel toetsbaar verklaringsmodel. Zodra zij niet geschikt blijken voor deze taak kunnen ze worden aangepast of vervangen. Het beantwoorden van een wat-is vraag is daarmee veranderd in het opstellen van een wetenschappelijke hypothese. Dit is de wetenschappelijke semantiek waarvan Carnap spreekt. Heidegger zegt dan ook dat de wetenschappen hun “categorieën” – dat wil zeggen, hun fundamentele woorden – “instrumenteel verstaan als arbeidshypothesen”.⁶³ Omgekeerd kunnen vanuit deze nadruk op resultaten de metafysische gedachten als effectloze arbeidshypothesen worden afgedaan.

Sectie 5. De gelijkenis van de lijn

De filosofie beoogde altijd een metafysisch fundament onder de wetenschappen te leggen. Zij beantwoordde de wat-is vraag terwijl de wetenschappen binnen dit antwoord verder zouden werken. Er zou dus een belangrijk verschil bestaan tussen filosofie en wetenschap. Dit verschil in radicaliteit is echter alleen mogelijk binnen een overeenkomst of continuïteit tussen beide. De wetenschappen leggen namelijk zelf ook fundamenteën. Zij zijn immers uit op het begrijpen en beheersen van hun onderzoeksgebied. Binnen de natuurwetenschappen bijvoorbeeld geschiedt dit door het opstellen van verklaringsmodellen – uitgebreide (stelsels van) hypothesen – die vervolgens aan de te verklaren verschijnselen worden getoetst. Een succesvol verklaringsmodel fundeert de verschijnselen. De fundamentele of radicale filosofie *verdubbelt* derhalve de wetenschappelijke geste van het zoeken en vinden van fundamenteën. Wetenschap en filosofie vormen samen één boom, om bij het beeld van Descartes te blijven.

⁶² AT IX 15, 1-5: “Or comme ce n’est pas des racines, ny du tronc des arbres, qu’on cueille les fruits, mais seulement des extremités de leurs branches, ainsi la principale utilité de la Philosophie depend de celles de ces parties qu’on ne peut apprendre que les dernieres.”

⁶³ SD 64: “Die Wissenschaften werden alles, was in ihrem Bau noch an die Herkunft aus der Philosophie erinnert, nach den Regeln der Wissenschaft, d.h. technisch deuten. Die Kategorien, auf die jede Wissenschaft für die Durchgliederung und Umgrenzung ihres Gegenstandsgebietes angewiesen bleibt, versteht sie instrumental als Arbeitshypothesen.” (‘Instrumenteel’ in het begrip, ‘arbeid-’ om begrip te creëren).

Deze verdubbeling is van oudsher binnen de filosofie te vinden. Wij nemen hier het voorbeeld van Plato en de wiskunde zoals verwoord in de gelijkenis van de lijn uit het einde van het zesde boek van de *Respublica*.

Socrates deelt hier kennis, alsmede de bijbehorende objecten ervan, op in vier segmenten, gelijk een lijn in lijnstukken. Het eerste onderscheid is tussen zintuiglijke kennis en niet-zintuiglijke kennis. Dit zijn de twee lijnstukken van het waarneembare [*to horômenon*] en het intelligibele [*to nooumenon*].⁶⁴ Elk lijnstuk wordt vervolgens in twee segmenten verdeeld. De twee segmenten van het waarneembare zijn “beelden” [*eikones*] zoals schaduwen en spiegelingen en anderzijds wat wij de werkelijkheid zouden noemen: al het natuurlijke maar ook alle artefacten. De corresponderende vormen van kennis zijn “gissing” [*eikasia*] respectievelijk “vertrouwen” [*pistis*]. Deze indeling is naar – zoals Socrates zelf zegt – “duidelijkheid” [*saphêneia*] van de objecten. De beelden “lijken” op de dingen in de werkelijkheid, maar zij ontberen de “waarheid” [*alêtheia*] ervan. Een zelfde verhouding bestaat volgens Socrates tussen de twee segmenten van het intelligibele en tussen de twee lijnstukken als geheel.

Wat houdt dat in voor het intelligibele? Dit bestaat enerzijds uit de eerste beginselen [*archê*] die in de wetenschappen worden verondersteld [*hupothesis*] en anderzijds uit de ideeën [*eidê*]. De corresponderende vormen van kennis zijn “door-vernemen” [*dianoia*] respectievelijk “vernemen”(vernunft) [*noêsis*]. Socrates noemt de wiskunde als voorbeeld van *dianoia*. De wiskunde redeneert aan de hand van bijvoorbeeld getekende vierkanten. Deze tekeningen behoren tot de dingen in de werkelijkheid, terwijl bijvoorbeeld het spiegelbeeld ervan tot de “beelden” behoort. Maar het gaat de wiskunde niet om het getekende vierkant, maar om het vierkant zelf [*to tetragônon auto*]. Het getekende en weerspiegelde vierkant is slechts een beeld van het vierkant zelf. Het kan via de waarneming worden gekend, terwijl het vierkant zelf alleen via het verstand toegankelijk is.

De beginselen van de wiskunde – Socrates noemt naast de geometrische figuren ook even en oneven en de diverse soorten hoeken – zijn op hun beurt weer beelden van de ideeën. De wiskunde vertrekt wel vanuit hypothesen, maar zij verzuimt deze hypothesen zelf weer te funderen op een eerste beginsel. Socrates zegt dit zo: “Deze hypothesen gemaakt hebbend, leggen zij geen enkele rekenschap ervan af [*oudena logon didonai*].”⁶⁵ En hij vervolgt even later: “Begrijp dan nu ook wat ik versta onder het andere segment van het intelligibele: dat wat de rede [rekenschap, *logos*] zelf begrijpt dankzij het vermogen tot dialectiek

⁶⁴ Plato, *Respublica* 509d8.

⁶⁵ Plato, *Respublica* 510c6-7.

[doorspreken, *dialegesthai*]. De rede maakt de hypothesen niet bij wijze van eerste beginselen maar werkelijk als hypothesen, als opstapjes of springplanken om tot bij het niet-hypothetische te komen [*to anhypotheton*] dat het eerste beginsel van alles is.”⁶⁶

Socrates spreekt hier over de taak van de filosofie. Deze is het *eigenlijke* beginsel te bereiken waarop de *veronderstelde* beginselen van de wetenschappen stoelen. “Verondersteld” betekent hier niet “verzonnen”. De beginselen van bijvoorbeeld de wiskunde behoren tot het intelligibele, dus tot het “wat is” van de dingen. Zij zijn evident – Socrates spreekt van *phaneros*⁶⁷. Zij vormen het vertrekpunt voor het wetenschappelijk redeneren en zijn in die zin *hypotheses*, onderstellingen oftewel fundamenteën. Te denken valt hier aan de axioma’s van de Euclidische meetkunde die het uitgangpunt zijn van de verdere stellingen.

Plato verstaat onder wetenschap [*epistêmê*, kennis] iets anders dan wij: kennis is niet uitsluitend, en zelfs niet in eerste instantie, empirische kennis. De beginselen van de wetenschappen zijn voor Plato ontologisch. Omgekeerd is de filosofie voor Plato de hoogste vorm van wetenschap: het zoeken naar het diepst liggend en meest dragend fundament is de hoogste vorm van kennis.⁶⁸

Sectie 6. Onverschilligheid

Hebben de hedendaagse wetenschappen *behoefte* aan een filosofische dubbelganger? Het antwoord moet ontkennend luiden. De resultaten van de filosofie blijven immers uit, terwijl de wetenschappelijke successen duidelijke taal spreken. De oplossing van wiskundige problemen bijvoorbeeld wordt niet naderbij gebracht door het funderen van mathematische axioma’s op metafysische gronden, maar alleen door de wiskunde zelf. Tegelijkertijd ontbreekt het aan manieren om de validiteit of wiskundige correctheid van dit metafysische funderen te toetsen. Er kan dus geen wiskunde worden gefundeerd op deze metafysische gronden. Anders gezegd, de filosofie verdubbelt wel het wetenschappelijke funderen, maar niet het wetenschappelijk instrumentarium. Daarmee verwordt de geste van het funderen tot een schijnbeweging, een wetenschappelijk loos gebaar.

Het gevolg van de vruchtbaarheid van de wetenschappen is dat de filosofie haar verschil met de wetenschap – haar radicaliteit – opoffert door zichzelf te transformeren tot wetenschappelijk onderdeel om zodoende te kunnen delen in het (lang verbeide) succes. We zagen al dat de traditionele taak van de metafysica, het nadenken over fundamentele woorden,

⁶⁶ Plato, *Respublica* 511b3-7.

⁶⁷ Plato, *Respublica* 511d1.

⁶⁸ Voor de rol van *hypothesis* binnen de elenchus als het opstijgen van de ene wezensdefinitie naar de volgende, hogere, zie Van Ophuijsen 1999, 302.

semantiek is geworden, i.e. de constructie van *frameworks*, en dus onderdeel van het wetenschappelijke bedrijf. De wetenschappen hebben deze taak bijvoorbeeld als “theorievorming” overgenomen. Logica en kennisleer pogen disciplines van de informatica te worden. De ethiek buigt zich over door de (bijvoorbeeld medische of fysische) wetenschappen opgeworpen (en vaak door dezelfde ook weer opgeloste) kwesties. De onmogelijke positie van de filosofie houdt daarom uiteindelijk in dat elk verschil (het verschil in radicalisme, zoals wij het noemden) tussen wetenschap en filosofie als sneeuw voor de zon is verdwenen. Wij zouden niet weten hoe wij nog op een verschil tussen filosofie en wetenschap zouden kunnen wijzen.

Sectie 7. Funderen

Wat hebben beide redenen voor de onmogelijke positie van de filosofie ten opzichte van de wetenschappen met elkaar te maken?

Bij Descartes bestaat er een zekere onbeslistheid ten opzichte van de boom – het geheel van kennis. Enerzijds meent Descartes dat de boom het niet zonder metafysische wortels kan stellen. Anderzijds zegt hij dat men de boom op de vruchten moet afrekenen. Heden ten dage is deze onbeslistheid beslecht ten gunste van de vruchtbaarheid oftewel de effectiviteit van kennis. De filosofie wordt vruchteloosheid verweten. Carnap verklaart hoe het zover is gekomen. Semantiek kan nooit leiden tot empirische effectiviteit. Anderzijds wordt semantiek wel degelijk afgerekend op vruchtbaarheid, zoals Carnap zelf duidelijk zegt. Deze semantiek is echter niet filosofisch meer.

Desalniettemin is binnen deze situatie van onbeslistheid – het tijdperk van de metafysica – wel degelijk een beslissing over de filosofie gevallen. Die is namelijk dat de filosofie georiënteerd op de wetenschappen zou moeten zijn en dus iets (al dan niet quasi- of pseudo-) wetenschappelijks zou moeten doen, te weten het funderen oftewel het geven van rekenschap (*logon didonai*, zoals Plato zegt). Dat houdt Heidegger de filosofie voor: zij zou haar filosofische aard hebben verloochend. Zij zou de weg-door hebben verruild voor de weg-naar (zie hieronder). Zij zou slachtoffer zijn geworden van de wetenschappelijke methode, namelijk het propositionele spreken en de daarbij behorende correctheid. Hieronder zullen wij deze gedachte nader bespreken. Centraal zal daarbij de vraag staan wat de filosofie dan wél doet als ze niet fundeert.

Sectie 8. Conclusie

Plato en Carnap denken beiden dat het wezen of het “als” talig is. Voor Plato was de confrontatie met de horizon van de taal een probleem – zo zeer zelfs dat hij een niet-talige doorgang (*poros*) naar de aanwezigheid zocht (slot van de *Cratylus*). Een dergelijke *Abstecker* is volgens Carnap niet mogelijk (ondanks zijn gedachte aan een taalloos subject). Anderzijds heeft Carnap van een confrontatie met zijn horizon (de cybernetica) geen enkele last.

Wat Carnaps kritiek op de filosofie betreft, is Heideggers antwoord tweeledig: semantiek is niet conventioneel maar *dêloun* – denk aan de als-structuur – en de filosofie is niet genoodzaakt te bewijzen of funderen – denk aan de *apaideusia* – omdat zij de mogelijkheid heeft om datgene *aan te wijzen* wat van zich uit verschijnt.⁶⁹

⁶⁹ Voor de verhouding tussen Carnap en Heidegger, zie M. Friedman, *A parting of the ways : Carnap, Cassirer, and Heidegger* (Chigaco Ill. 2000). Bekend is de passage in “Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache”, in: *Erkenntnis* 2 (1932), 219-241 waarin Carnap Heideggers woord *Das Nichts nichtet* op de korrel neemt als voorbeeld van zinloze metafysica. Friedman citeert ook Heideggers directe antwoord in een passage in *Einführung in die Metaphysik*. Deze passage is wel uitgesproken in het college van 1935, maar niet gepubliceerd in de druk van 1953. Pas bij uitgave in de *Gesamtausgabe* (GA 40) in 1983 is ze aan de dag gekomen. Het betreft hier de *Anhang* in M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik* (Frankfurt a.M. 1983 = GA 40), 217-231. Hierin wijst Heidegger op Carnaps propositionele vooringenomenheid, waarvan de gedachte aan waarheid als zekerheid en de pretentie een fundament onder de fysica te leggen een uitvloeisel zijn. Tot slot merkt Heidegger nog op dat het “geen toeval” is dat dit soort “filosofie” (aanhalingstekens van Heidegger) banden met Rusland en Amerika onderhoudt, dat wil in de context van dit college zeggen: “trostlose Raserei der entfesselten Technik und bodenlosen Organisation des Normalmenschen” (EM 28), oftewel heerschappij van de presentie. (Meer hierover in het volgende hoofdstuk.)

Het citaat luidt in zijn volledigheid (GA 40.228): “Diese Auffassung der Wahrheit als Sicherung des Denkens führte zur Entgötterung der Welt. Die gemeinte ‘philosophische’ Richtung des heutigen mathematischen-physikalischen Positivismus will die Begründung dieser Position liefern. Es ist kein Zufall, daß diese Art von ‘Philosophie’ die Grundlagen liefern will zur modernen Physik, in der ja alle Bezüge zur Natur zerstört sind. Kein Zufall ist auch, daß diese Art von ‘Philosophie’ im inneren und äußeren Zusammenhang steht mit dem russischen Kommunismus. Kein Zufall ist jenes, daß diese Art des Denkens in Amerika seine Triumphe feiert. Alles dies sind nur die letzten Folgen der scheinbar nur grammatischen Angelegenheit, daß das Seyn aus dem ‘ist’ begriffen ist und das ‘ist’ je nach der Auffassung von Satz und vom Denken ausgelegt wird.” Met andere woorden: de positivistische prententie een metafysisch fundament voor de natuurwetenschappen te leveren is het gevolg van de propositionele vooringenomenheid.

Friedman gaat echter voorbij aan wat Heidegger hier zegt wanneer hij meent dat Carnap en Heidegger verenigd zijn in hun afkeer van metafysica en van de sociale en politieke status quo in het Duitsland van de jaren ‘20, maar verschillen van mening over wat de oplossing is en hoe deze moet toegepast. (Carnap zou bijvoorbeeld vasthouden aan de formele logica terwijl Heidegger deze verwerpt. Hierin zou het kernverschil liggen tussen de wetenschappelijke en progressieve analytische en de humanistische, conservatieve continentale filosofie: Friedman 156f.) Maatschappijkritiek, afkeer van metafysica en vijandigheid tegenover logica of wetenschap zijn onherroepelijk gebonden aan de presentie. Heidegger wijst juist op deze gebondenheid. Daar ligt ook de zin van de confrontatie met Carnap. Het belang van Carnap in het kader van dit proefschrift is diens wenk naar het *semantische* karakter van filosofie: zijn er tekenen waarin de presentie *als datgene wat zich niet* (bijvoorbeeld in proposities) *present laat stellen* is te ervaren? Zie hoofdstuk 3.

Paragraaf 3. Waarheid als fitness.

Sectie 1. Inleiding

Het is misleidend om van Heideggers “methode” te spreken. Dit woord duidt op de aard van de wetenschap in de Nieuwe Tijd. Deze is naar haar aard het procédé van het rechtzetten van de werkelijkheid met het oog op rekenen.⁷⁰ Het woord “methode” duidt derhalve op een weg die rechtstreeks van het subject (wetenschap) naar het object (gebied) voert.⁷¹ In *Zollikoner Seminare* zegt Heidegger:

Methode is de weg die leidt naar een zaak, naar een gebied van zaken, de weg langs welke wij een zaak nagaan.⁷²

Wat de zaak van het “nagaan” is, is dan al door de methode vastgelegd: een object.⁷³ Het denken van Heidegger laat echter de wetenschap aan zichzelf over. Heidegger laat daarom het woord “methode” vallen ten gunste van het woord “weg” (in het Grieks *hodos*).⁷⁴ Het denken van Heidegger loopt echter geen rechte weg af. Hooguit draait het in een cirkel. Het leidt namelijk naar de “plaats” waar het altijd al was:

⁷⁰ GA 13.233: “Verfahren – heiße die Einrichtung des denkenden Vorgehens gegen..., das einer Sache als Gegenstand Nachgehen, sie verfolgen, ihr nachstellen, um sie dem Zugriff des Begriffes verfügbar zu machen.” Voor het *Nachstellen*, zie het stuk over de natuurwetenschappen in TK, behandeld in hoofdstuk 1. Cf ZoS 167: “Die Wissenschaft wird von der Methode beherrscht.” Zie ook ZoS 121-144.

⁷¹ “Methode” is afgeleid van het Griekse *hodos*, “weg”, en *meta*, “naar”. Methode in deze zin is nog iets anders dan deze of gene wijze van benadering van een wetenschap tot haar onderwerp. Dit laatste noemt Heidegger “de instrumentele voorstelling van methode”. ZoS 167: “Das Experiment und die theoretische Konstruktion sind also wechselweise zusammengehörige Verfahrensweisen der Erforschung der Natur, und diese beiden Erforschungsweisen nennt man Methode. Methode ist in der Forschung die Art des Verfahrens, die Weise, wie eine Forschung verfährt bei der Untersuchung ihres Gegenstandgebietes. Diesen Begriff der Methode als einer Verfahrensweise nennen wir die *instrumentale Vorstellung der Methode*.” Wetenschappelijke methoden worden binnen een reeds methodische wetenschap gebruikt.

⁷² ZoS 132: “Methode ist der Weg, der zu einer Sache, zu einem Sachgebiet hinführt, der Weg, auf dem wir eine Sache nachgehen.”

⁷³ ZoS 167: “[D]aß die Methode allererst bestimmt, was Gegenstand der Wissenschaft sein soll und auf welche Weise er [= het object] allein zugänglich, das heißt in seiner Gegenständigkeit bestimmt sei.”

⁷⁴ Heidegger werpt de volgende vraag op. GA 13.233: “Allein – sind Methode und Weg des Denkens das Gleiche?” Hij antwoordt: “[E]s gilt, diesen Sachverhalt [namelijk tussen methode en denkweg] zu prüfen. Er läßt sich am deutlichsten in der griechischen Sprache nennen, wenngleich der folgenden Satz sich nirgends im Denken der Griechen findet.

hê hodos – mêpote methodos
der Weg (ist) niemals ein Verfahren.”

Door de aldus begrepen bezinning geraken we in het bijzonder daarheen, waar wij, zonder het reeds te ervaren en te doorzien, ons allang ophouden.⁷⁵

Deze plaats is het geheel van betekenissen dat onder andere de verhouding tussen subject en object structureert. Heidegger noemt dit geheel het landschap waardoorheen de weg gaat, het *Wegfeld*.⁷⁶ Heideggers denken staat niet buiten deze verhouding doch verplaatst zich erbinnen. Deze verhouding is er dan ook alleen in de verplaatsing; zij kan geen object worden. Kortom, het denken van Heidegger slaat geen acht op de weg of het doel, maar wel op landschap dat de weg openlegt. Bedenk daarbij dat het *Wegfeld* zijn openheid niet aan de weg te danken heeft, maar andersom. De methodische verhouding tussen een wetenschap en haar onderwerp is al toegelaten binnen dit veld. Dit blijkt onder meer hieruit dat de verhouding in de epoche van de cybernetica zodanig is omgeslagen dat ze als verhouding is weggefallen. Hoe het subject tot het object kan komen is niet langer een probleem. Door deze omslag is het zicht op het *Wegfeld* zelf vrijgekomen waarbinnen de wegen kunnen lopen.⁷⁷ Daarom zegt Heidegger dat het denken zich niet op een weg bevindt, maar zich “onder” of “tussen de wegen” ophoudt.⁷⁸

De status van de rechte weg tussen een wetenschap en haar onderwerp in het tijdperk van de cybernetica is onderwerp van de navolgende paragraaf.

Sectie 2. Cybernetica

In het tijdperk van de cybernetica is de overeenstemming (*adaequatio*) getransformeerd tot *fitness*.

Correctheid is de berekenbare inpassing en aanpassing van al het menselijk gedrag aan de *Machenschaft*. Wat hiertegen ingaat wordt vermorzeld.⁷⁹

⁷⁵ Heidegger, *Wissenschaft und Besinnung*, in: M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze* (Tübingen 1994⁷, voortaan VA) 64-65: “Durch die so verstandene Besinnung gelangen wir eigens dorthin, wo wir, ohne schon zu erfahren und zu durchschauen, uns seit langem aufhalten.”

⁷⁶ GA 13.233: “Aber kennen wir schon das Wegfeld solchen Erfahrens? Wissen wir auf eine zureichende Weise das Eigentümliche des Weges, den ein sachgerechtes Denken als Erfahren einschlagen müßte?”

⁷⁷ Cf. Oudemans 1998.14: “Im Hin- und Hergehen zwischen diesen Bahnen, und in der unerwarteten Rückkehr zur selben Bahn, lässt sich manchmal dieses Zwischen als Durchgangsbereich selber vermuten.”

⁷⁸ WhD 61: “Wir sind unterwegs. Was meint dies? Wir sind noch unter Wegen, inter vias, zwischen verschiedenen Wegen.” Het denken is onderweg, naar het toekomstige dat tegelijkertijd het oudste is. Zie Hoofdstuk 3.

⁷⁹ GA 45.149: “Richtigkeit ist die berechenbare Einpassung und Anpassung alles menschlichen Verhaltens an die Machenschaft. Was dieser zuwidergeht, wird zerrieben.”

Het woord *Machenschaft* – evenals het bijbehorende woord *Erlebnis* (zie hieronder) – duidt bij Heidegger op de rekenende verhouding tussen subject en object.⁸⁰ In de Nieuwe Tijd is volgens Heidegger het “zijnde” tot *Machenschaft der Vernunft* geworden.⁸¹ Dit vernuft is het denken van het subject. *Machenschaft* betekent dat de dingen altijd al zijn *voorgesteld*, dat wil zeggen, aangesneden met het oog op hun beheersbaarheid.⁸² De wijze waarop dit object vervolgens weer bij het subject terugkomt heet *Erlebnis*.⁸³ Dit is de wijze waarop de dingen ons toegankelijk zijn: alles wat wordt ervaren is op te nemen in het leven van de mens als persoon, het subject.⁸⁴ Nu is in de huidige tijd de *metafysische* verhouding tussen subject en object opgegaan in de indifferentie.⁸⁵ De gedachte bijvoorbeeld aan een subject dat de oorsprong zou zijn van de taal, dus buiten de economie van de taalreproductie zou staan, is niet aanvaardbaar.⁸⁶ Doch de verhouding is als *rekenen* blijven bestaan. In onze tijd houdt *Machenschaft* in “de transparante berekenbare verklaarbaarheid” van alles wat er is.⁸⁷ Wat dat inhoudt blijkt uit “aanpassing”.

Heidegger zegt ten aanzien van “cybernetica”: de zich van de filosofie emanciperende wetenschappen zullen spoedig worden “bepaald en gestuurd” door de “grondwetenschap” van de “cybernetica”.⁸⁸ Het woord “cybernetica” duidt gewoonlijk op de wetenschap van

⁸⁰ *Machenschaft* en *Erlebnis* worden in GA 45 summier behandeld. Voor een uitgebreidere bezinning, zie M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (Frankfurt a.M. 2003³ = GA 65) 107-169.

⁸¹ De uitleg van het zijnde als *Machenschaft* gaat terug op Plato's “technische” uitleg van (het zijnde in diens) zijn. Dit is de gedachte aan de maakbaarheid van het zijnde, niet door de mens maar door de *idea* als *aitia* ervan (zie GA 65.126: de uitleg van *physis* vanuit *technê*). Cf. GA 65.132vv. en TK 11. Ze reikt dus terug tot de ineenstorting van *alêtheia* (GA 65.132: *Einsturz der alêtheia*). In de Nieuwe Tijd slaat de identiteit van het zijnde om: het ding als product van de aanblik wordt het ding als object (GA 65.127: “Gegenständlichkeit und Objektivität als den Grundformen der Wirklichkeit”). Dan komt ook *Erlebnis* op. Deze is de betrekking van het object op het subject (GA 65.129: “Das Seiende als das Vor-gestelltes auf *sich* zu als die Bezugsmitte beziehen und so in ‘das Leben’ einbeziehen.”). Sinds die tijd is waarheid ook zekerheid (“gewandelte Wahrheit (Richtigkeit), nämlich als Gewißheit”. GA 65.132).

⁸² GA 65.108-109: “...jener Auslegung des Seienden als des Vor-stellbaren und Vor-gestellten. Vor-stellbar heißt einmal: zugänglich im Meinen und Rechnen; und heißt dann: vorbringbar in der Her-stellung und Durchführung.” Cf. GA 66.16: “Die Machenschaft ist das Sicheinrichten auf die Machsamkeit von Allem, so zwar, daß das Unaufhaltsame der unbedingten Verrechnung von Jeglichem vorgerichtet ist.” Voor een analyse van de term *Machenschaft* bij Heidegger, zie F. Dallmayr, “Heidegger on Macht and Machenschaft”, in: *Continental Philosophy Review* 34 (2001), 247-267.

⁸³ GA 65.109: “Das ‘Erlebnis’, hier gemeint als die Grundart des Vorstellens des Machenschaftlichen und des Sichhaltens darin...”

⁸⁴ Zie GA 45.148: “Denn wenn... durch die Neuzeit das Seiende zur Machenschaft der Vernunft geworden ist... [en] in einem damit diese Vernunft als seiende sich auf das Erleben und das Erlebnis beruft...”

⁸⁵ GA 45.142: “Das Erlebnis als Machenschaft und die Machenschaft als Erlebnis – was in diesem Gesamtvorgang heraufkommt, ist... die äußerste Entfernung von der anfänglich gegründeten Stellung zum Seienden. Daß das ursprüngliche Wesen der Wahrheit nicht gehalten werden konnte, und daß der geschichtliche Mensch überall bei seinen Machenschaften und Erlebnissen endet, ist ein und derselbe Vorgang.”

⁸⁶ Zie bijvoorbeeld T. Deacon, *The Symbolic Species: The co-evolution of language and the human brain* (Harmondsworth 1997) voor de gedachte aan taal als reproductieve parasiet met de mens (zijn brein, keel en tong) als gastheer.

⁸⁷ GA 65.132.

⁸⁸ SD 64.

automatische terugkoppelingsprocessen. Een voorbeeld van een dergelijk proces is een verwarmingsketel met daaraan verbonden thermostaat: de ketel brandt tot de thermostaat vaststelt dat de ingestelde kamertemperatuur is bereikt en de ketel signaleert te stoppen. Daalt de temperatuur, dan zal de thermostaat opnieuw een signaal aan de ketel afgeven, nu om te gaan draaien. De temperatuur in de kamer is dus via de thermostaat teruggekoppeld naar de ketel. De temperatuur in de kamer wordt aangepast via de thermostaat, en zo de toestand van de ketel.

Het woord “aanpassing” duidt op rechte verhouding in de informatieve terugkoppeling.⁸⁹ Deze gaat zover dat van ongelijkheid tussen terugkoppelingssystemen geen sprake meer kan zijn. De *Angleichung* (*homoiôsis*) is volkomen. De metafysische oppositie tussen subject en object valt weg. De metafysische *adaequatio* is tot *fitness* geworden, oftewel aanpassing, *adaptatio*. In deze terugkoppelingsverhouding tussen input en output, dus tussen inwisselbare of steeds van plaats veranderende “subjecten” en “objecten”, is van enige gelijkenis geen sprake. De kachel past zich (via de thermostaat) aan de kamertemperatuur aan, maar hij *lijkt er niet op*. In de epoche van de cybernetica is het metafysische probleem van de *adaequatio* (hoe kan het ongelijke gelijken?) verdwenen.⁹⁰

Machenschaft betekent hier: de dingen worden *machinatie*. Dit woord moet worden verstaan vanuit de betekenis van het Griekse woord *mêchanê* waarvan het stamt: list. De dingen zijn “listig”. Zij denken. De verwarmingsketel *denkt*, zonder dat daar een geest of mensenbrein aan te pas komt.⁹¹ Dit denken is *rekenend* van aard: de terugkoppelingsverhouding is een verhouding tussen input en output. *Machenschaft der Vernunft* betekent dan ook: er is in de dingen een listigheid van de aard van een rekenen.

Cybernetica betekent “stuurkunde”.⁹² Onder “sturing” verstaan wij gewoonlijk beïnvloeding, werking, zoals in het voorbeeld hierboven: de temperatuur stuurt de ketel, en omgekeerd. Stuurkunde heeft niet per se betrekking op door mensen ontworpen terugkoppelingsprocessen zoals verwarmingsinstallaties, zelf denkende keukenmachines of slimme bommen. Dergelijke processen komen ook voor in de natuur. De verhouding tussen

⁸⁹ Oudemans 1997.44: “Terugkoppeling is niet iets, maar de wijze waarop heden ten dage ontwerp en werkelijkheid in elkaar passen - een wijze van aanwezigheid, namelijk de presentie.”

⁹⁰ Oudemans 1997.44-45: “In de informatisering blijkt de zin van de presentie te zijn omgedraaid. In de terugkoppeling is waarheid geen materiële waarheid, geen *adaequatio*, maar de adequaatheid als aanpassing van de informatie als mogelijkheid aan de daarop terugkoppelende informatie als werkelijkheid. Niet de waarheid als *adaequatio* is in het geding, maar de adequaatheid van de *fitness*, zoals die blijkt in de aanpassing van een organisme in zijn niche.”

⁹¹ Hij heeft ethiek: hij beoordeelt de situatie aan de hand van een norm, namelijk de ingestelde wenstemperatuur.

⁹² Het Griekse *kubernâô* betekent “sturen”.

een organisme en zijn omgeving bijvoorbeeld is er een van terugkoppeling: het organisme reageert op zijn omgeving waarop het op zijn beurt weer invloed uitoefent. Dit geldt ook voor het organisme “mens”. Diens taal wordt in de cybernetica begrepen als terugkoppelingssignaal. Heidegger zegt daarom dat de cybernetica de organisatie van menselijke arbeid betreft (i.e. de invloed op zijn omgeving) en dat in de cybernetica de taal tot “uitwisseling van berichten” oftewel “informatie” wordt.⁹³

In het *Heraklit Seminar* (1966/1967) gaat Heidegger nader in op dit woord “informatie”. Dit woord, zegt hij, is dubbelzinnig. Enerzijds duidt het op het opleggen van een vorm aan de dingen: het in-form-eren, oftewel stempelen [*Prägung*]. Dit stempelen is een beïnvloeden in de bovengenoemde zin; Heidegger geeft het voorbeeld van de genen die het menselijk gedrag bepalen. Omgekeerd, zo kunnen we toevoegen, heeft dit gedrag op zijn beurt weer invloed op de genen. Dit is terugkoppeling van informatie. Anderzijds duidt “informatie” op de “techniek van berichtgeving” [*Nachrichtentechnik*], dus op de menselijke taal als informatie- en communicatie-instrument.

⁹³ SD 64.

Informatie wil dus enerzijds zeggen: het stempelen, en anderzijds het bericht geven waarop de ontvanger reageert. Door de cybernetische biologie worden de menselijke gedragswijzen geformaliseerd en de gehele causaliteit wordt getransformeerd.⁹⁴

De “formalisering” van de taal is de informatisering ervan. Het woord “vorm” duidt hier op de wijze waarop het onderwerp van de biologie en de andere “cybernetische” wetenschappen hun identiteit krijgen, en tegelijkertijd op de wijze waarop deze onderwerpen besproken worden: beide zijn informatief, sturend. “Informatie” duidt dus op het zijn van het zijnde (de “omgedraaide causaliteit”) en op de denkende beantwoording daaraan (“berichtgeving”).

Met het woord “cybernetica” duidt Heidegger dus op de wijze van *funderen* zoals die in onze tijd heerst.⁹⁵ Cybernetica betekent niet dat onze wereld verwetenschappelijk is of dat wetenschappelijke technieken universeel toepasbaar zijn. Cybernetica betekent: de door de metafysica geïnaugureerde heerschappij van het “fundament” is voleindigd in de zijns- en denkwijze van de informatie. Dit heeft Heidegger op het oog wanneer hij in *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens* zegt:

Het einde van de filosofie toont zich als de triomf van de stuurbare inrichting van een wetenschappelijk-technische wereld en van de bij deze wereld passende maatschappelijke ordening die daarbij hoort. Einde van de filosofie wil zeggen: begin van de wereldbeschaving die is gefundeerd in het westers-Europese denken.⁹⁶

Sectie 3. Waarheid en fitness

Wat heeft dit alles met waarheid te maken? In *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens* zegt Heidegger:

De grondtrek van deze wetenschappelijkheid is echter haar cybernetische, i.e. technische karakter.⁹⁷

⁹⁴ GA 15.29: „Information besagt also einmal das Prägen und zum anderen das Nachricht-Geben, auf das der Benachrichtete reagiert. Durch die kybernetische Biologie werden die menschlichen Verhaltensweisen formalisiert und die gesamte Kausalität wird verwandelt.“

⁹⁵ Heidegger kan bijvoorbeeld spreken van de cybernetische functie van categorie in de wetenschap: de categorie namelijk als werkhypothese: SD 65.

⁹⁶ SD 65: „Das Ende der Philosophie zeigt sich als der Triumph der steuerbaren Einrichtung einer wissenschaftlich-technischen Welt und der dieser Welt gemäßen Gesellschaftsordnung. Ende der Philosophie heißt: Beginn der im abendländisch-europäischen Denken gegründeten Weltzivilisation.“

⁹⁷ SD 64: „Sie hat ihren Ort in der Wissenschaftlichkeit des gesellschaftlich handelnden Menschentums gefunden. Der Grundzug dieser Wissenschaftlichkeit aber ist ihr kybernetischer, d.h. technischer Charakter.“ (‘Mensdom’ is de aard van de mens als cybernetisch wezen.)

Het gaat hier om de wetenschappelijkheid “van het sociaal handelende mensdom”. Het woord “mensdom” geeft aan dat Heidegger de menselijke identiteit op het oog heeft. Hij verwijst naar de “cybernetische” mens, de mens als bestanddeel van de diverse informatieve terugkoppelingssystemen, waarvan het “sociale handelen” er één is.⁹⁸ Cybernetica is volgens Heidegger techniek. Dit woord duidt hier niet op werktuiggebruik, machinale vervaardiging of toegepaste wetenschap, maar op de wijze waarop zijn en denken in het teken van het funderen staan. Hier is dat de cybernetische wijze. (Dit betekent ook dat de zin van techniek volgens Heidegger gelegen is in de tegen de afwezigheid gerichte aanwezigheid.)⁹⁹

Heidegger zegt dan ook dat de wetenschappen al wat in henzelf herinnert aan hun oorsprong uit de filosofie – namelijk het ontwerpen van de identiteit van hun onderwerpen – “technisch” verstaan, hier dus als werkhypothese. Dit is geen observatie dat de wetenschappen resultaten van hun hypothesen verwachten. Heidegger wil zeggen dat iets alleen onderwerp van de wetenschap kan zijn wanneer het effect heeft. (We zagen dat dit voor het wetenschappelijke spreken zelf ook weer geldt.) Hij denkt na over de identiteit van wat wetenschappelijk onderzocht kan worden. Daarom zegt hij vervolgens dat wetenschappelijke waarheid niet alleen wordt afgemeten aan het effect van een hypothese, maar dat zij wordt geïdentificeerd met effectiviteit überhaupt.

De waarheid ervan [van de werkhypothesen] wordt niet alleen aan het effect afgemeten dat haar toepassing binnen de voortgang van het onderzoek bewerkstelligt. De wetenschappelijke waarheid wordt gelijkgesteld met de efficiency van deze effecten.¹⁰⁰

Wat betekent hier “waarheid”? In ieder geval niet wat hierboven de “ons vertrouwde” waarheid werd genoemd. Er staat immers niet dat de waarheid van de werkhypothese bestaat in de overeenkomst met een stand van zaken. Een passage uit één van de gesprekken die Heidegger met beoefenaren van de (natuur)wetenschappen voerde, de *Zollikoner Seminare* (1959-1969), kan hier behulpzaam zijn. Heidegger zegt daar dat de waarheid van de

⁹⁸ Cf. R. Dawkins, *The Extended Phenotype* (Oxford 1992²), 17: “It is very hard to give a non-supernatural account of the human brain and human emotions, feelings and apparent free will, *without* regarding the brain as, in some sense, the equivalent of a programmed cybernetic machine.”

⁹⁹ Cf. Oudemans 1997.46: “De tendens tot nabijheid is een tendens tegen de *afwezigheid* van nabijheid.”

¹⁰⁰ SD 64: „Deren Wahrheit wird nicht nur am Effekt gemessen, den ihre Verwendung innerhalb des Fortschritts der Forschung bewirkt. Die wissenschaftliche Wahrheit wird mit der Effizienz dieser Effekte gleichgesetzt.”

natuurwetenschappen in “het effect” berust.¹⁰¹ Deze waarheid is niet die van de overeenstemming van de kennis met de natuur. Wanneer een fysische theorie experimenteel wordt getoetst, wordt alleen gekeken of het resultaat van het experiment beantwoordt aan datgene wat de theorie poneert, niet of het experiment met de natuur zelf overeenstemt. De overeenstemming van het geponeerde met de natuur doet evenmin ter zake. En dit geponeerde zelf? Wat geponeerd wordt is het ontwerp van de natuur: het ontwerp van een homogene ruimte en tijd, het ontwerp op wetmatigheid, waarvan de berekenbaarheid het gevolg is.¹⁰² Het criterium voor de berekening van de natuur is echter niet de overeenkomst met de natuur, zegt Heidegger, maar het effect ervan.¹⁰³

De merkwaardige draai die Heidegger nu maakt is dat hij vraagt naar de *waarheid* van dit natuurwetenschappelijke ontwerp.¹⁰⁴ Hij zegt: weliswaar kunnen de theorieën op hun effecten worden getoetst, maar daarmee is over de waarheid van het ontwerp niets gezegd. Zoekt Heidegger dan toch de overeenkomst tussen ontwerp en natuur? Nee, want hij vraagt naar de *grond* van dit ontwerp. Hij vraagt naar de oorsprong van de effectiviteit.

Waarin is dit natuurwetenschappelijk ontwerp van de natuur gefundeerd [*gründet*]?
Waarin heeft het zijn waarheid?¹⁰⁵

Wat is de grond voor het wetenschappelijk ontwerp van de natuur? Heidegger zegt: het ontwerp is een “suppositie” [*Supposition*]: er wordt verondersteld dat de natuur homogeen en wetmatig is. In deze suppositie gaat echter een “acceptatie”, een *acceptio*, schuil: er wordt nog meer aangenomen, namelijk ruimte, tijd, beweging, oorzakelijkheid etc., en wel op geheel andere wijze dan die van de veronderstelling.¹⁰⁶ Wat is deze *acceptio*? Neem bijvoorbeeld de ruimte. Ik kan de ruimte niet zo maar veronderstellen, ik kan hem evenmin aannemen in de zin van in ontvangst nemen, omdat ik mij altijd al in de ruimte bevind. Mijn aannamen zijn altijd al ruimtelijk. Heidegger zegt dit zo:

Wat wil dat zeggen, dat ik zoiets als ruimte accepteer? Ik accepteer dat er zo iets als ruimte is en meer dan dat, dat ik een betrekking tot de ruimte en tot de tijd heb... Wat

¹⁰¹ ZoS 32-33.

¹⁰² ZoS 33, 30-31.

¹⁰³ ZoS 32.

¹⁰⁴ ZoS 32.

¹⁰⁵ ZoS 32: „Wir fragen: Worin gründet dieser naturwissenschaftliche Entwurf von Natur? Worin hat er seine Wahrheit?“

¹⁰⁶ ZoS 35.

zegt dat over de mens, dat hem zulke supposities en acceptaties mogelijk zijn? Dat hij zich als mens zich van tevoren bevindt in een betrekking tot ruimte, tijd, causaliteit.¹⁰⁷

Dit geldt uiteraard ook voor het wetenschappelijk ontwerp van de homogene ruimte. Dit ontwerp is al omgeven door datgene waarvan het de aard veronderstelt. Zijn eigen veronderstellingen zijn, voordat ze veronderstellingen zijn, al aangenomen in de zin van toegelaten. In het geval van de hedendaagse natuurwetenschappen is de *acceptio* – wordt altijd al meegenomen [*hingenommen*] – : de cybernetische ruimte zelf. De ruimte waarin alleen dat *is* wat op een of andere wijze effect heeft is de wetenschapsbeoefenaar aangereikt.

Met betrekking tot “waarheid” betekent dit het volgende. In de waarheid heeft een *omslag* plaatsgevonden, die ook daaruit blijkt dat de causaliteit is omgedraaid in het tijdperk van de cybernetica. Niet langer wordt de waarheid gevonden in de overeenstemming tussen een uitspraak (denken) en een stand van zaken (zijn). De waarheid ligt nu in de succesvolle interactie met de omgeving: wanneer bijvoorbeeld een organisme niet op adequate wijze de informatie uit de omgeving naar zichzelf terugkoppelt zal het verdwijnen. Hetzelfde geldt voor een verwarmingssysteem of een natuurwetenschappelijke hypothese. We kunnen dit kort samenvatten door te zeggen: waarheid is niet langer *to fit* (overeenkomst), maar *fitness* (aanpassing). Dit is de *efficiency* waarvan Heidegger zegt dat het de cybernetische waarheid is.

Heidegger is er alles aan gelegen om na te denken over de *grond* van de cybernetische waarheid (en van de omslag daarvan). “Grond” heeft daarbij niet de betekenis van fundament. Het woord duidt op het *gewaltloses Steuern* dat de cybernetica zelf nog zou sturen. Voordat we daar nader op ingaan, bespreken we eerst de kwestie *hoe* Heidegger een dergelijke grond ter sprake zou kunnen brengen. Eén ding is immers duidelijk: dat kan niet op funderende wijze geschieden. Heidegger wil immers niet het funderen “altijd al meenemen”, maar er bij nadenken.

Dit is dan ook zijn antwoord op het vraagstuk van Carnap. Voor Carnap spreekt het funderen volkomen vanzelf: de frameworks verschaffen een fundament aan de interne uitspraken. Ze zijn zelf gefundeerd in de economie van woorden; hun vruchten zijn hun rechtvaardiging. Wanneer Carnap spreekt over de aanvaarding [*acceptance*] van een

¹⁰⁷ ZoS 35: „Was heißt das, daß ich so etwas wie Raum akzeptiere? Ich akzeptiere, daß es so etwas wie Raum gibt, und mehr als das, daß ich eine Beziehung zum Raum und zur Zeit habe... Was besagt das über den Menschen, daß ihm solche Suppositionen und Akzeptionen möglich sind? Daß er sich als Mensch von vornherein vorfindet im Bezug zum Raum, Zeit, Kausalität.“

framework dan speelt daar volgens Heidegger nog een geheel andere *acceptio*: die van de semantiek van de fitness.

Sectie 4. Afscheid van de funderende waarheid

Wat heeft het bovenstaande met de noodzaak van een niet-propositionele waarheid te maken? Hierboven heette het dat de ons vertrouwde waarheid inhoudt: de correctheid van een propositie omtrent een stand van zaken. Deze stand van zaken is het fundament waarop de uitspraak is gebaseerd en zo de toetssteen voor de correctheid ervan. Waarheid in de zin van correctheid behoort tot het funderende spreken (en denken). Het spreken dat niet het zijnde betreft, maar het zijn daarvan ontwerpt (het zichzelf verhullende ontwerp van categorieën) daarentegen is niet correct of incorrect. Het heeft geen stand van zaken tegenover zich waarover het iets beweert. Ditzelfde geldt voor het metafysische spreken over het zijnde als zodanig en in zijn geheel, zij het dat de metafysica van oudsher gedacht heeft dat hier wel degelijk ware uitspraken mogelijk waren.

Heidegger wil de propositionele waarheid verlaten, niet omdat de metafysica dankzij het wetenschappelijke succes overbodig is geworden, maar omdat de voleinding van de metafysica de mogelijkheid biedt de metafysica als geheel te overzien en deze op haar aard en oorsprong te ondervragen. Dit betekent tevens dat het metafysische spreken – te weten het funderende spreken – moet worden verlaten.

Sectie 5. Conclusie

In de epoche van de cybernetica is *adaequatio* tot *fitness* geworden. Deze behoort nog altijd tot de *Richtigheit* omdat de informatieve terugkoppeling gericht is op beheersing. Beheersing betekent hier: manipulatie van de omgeving met het oog op zelfreproductie. Deze manipulatie is een rekenen, dat wil zeggen, een verhouding tussen input en output. Heideggers woord *Machenschaft* duidt op het alomvattende van dit rekenen. Elk wezenlijk verschil tussen subject en object is in cybernetische onderscheidloosheid weggevalen. De volkomen doorgankelijkheid tussen wat voorheen in de metafysica “denken en zijn” werd genoemd is daarmee bereikt.

Conclusie hoofdstuk 2.

In het middelste deel van de *Cratylus* schetst Socrates een methode om via woorden het wezenlijke te vinden. Hij voert woorden terug tot hun laatste elementen, de *stoicheia* (zie *Cratylus* 422a en 424b-d). Burkert heeft aangetoond dat *stoicheion* hier de betekenis heeft van een niet verder afleidbaar begin waaruit een geheel kan worden opgebouwd.¹⁰⁸ Dit woord heeft een *wiskundige* zin. De toenmalige Griekse wiskunde slaagde in de reductie van vele (meetkundige) stellingen tot een beperkt aantal grondstellingen waaruit vervolgens een systematisch geheel kon worden ontwikkeld.¹⁰⁹ Burkerts hypothese is dat Plato deze wiskundige methode op de filosofie toepast.¹¹⁰ Plato poogt de taal op te bouwen als een systeem van wiskundige elementen.¹¹¹ Socrates zoekt een naam die niet kan worden herleid [*anapherein*] tot andere namen (*Cratylus* 422b4).

Prauss wijst erop dat *stoicheia* niet identiek zijn met letters [*grammata*].¹¹² Zij zijn elementen binnen een systeem, dat wil zeggen, letters als onderdeel van het alfabet. Hierbij is het *stoicheion* de elementaire eenheid van de letter. Een letter kan op verschillende manieren worden geschreven of uitgesproken, maar het *stoicheion* is wat deze verenigt.¹¹³ Een element is als het ware de *idea* van de waarneembare letters. De naamgeving die wil zeggen hoe het is (= het wezen van de dingen) zal dus de oernamen moeten vinden. Het doel van de naamgeving is namelijk het *apomimeistai tan ousian*: het wezen weergeven. Socrates wijst erop dat er tekens of gebaren zijn (bijvoorbeeld met de hand naar boven wijzen) en die maken iets duidelijk (*dêloun*) via nabootsing (*mimêsis*). Woorden bootsen echter geen dingen na, maar de *aard* van de dingen, de *ousia* (*Cratylus* 423e).

¹⁰⁸ W. Burkert, "Stoicheion. Eine semasiologische Studie", *Philologus* 103 (1959), 167-215. Ten aanzien van de etymologieën die uitmonden in *Urwörter* (*Cratylus* 422a) zegt hij: "Konstitutiv für st. ist also der Begriff des Nicht-weiter-zurückführbaren" (175).

¹⁰⁹ Idem 195-6.

¹¹⁰ Idem 197: "[Als Plato *stoicheia* zegt] so bedeutet dies das Programm der mathematisch-wissenschaftlichen Methode des *diairein kai suntithenai*, zugleich eine Trennung von "Anfang" in der Zeit und logisch erfassbarem Ursprung."

¹¹¹ Het gaat nu niet om de historische vraag in welke discipline voor het eerst naar elementen is gezocht (bijvoorbeeld eerst de wiskunde, dan de taalkunde etc.) maar om het feit dat het onderscheid tussen zijn en zijnden wordt gevonden op de manier van een *mathesis universalis*. Via een systeem van reductie en wederopbouw.

¹¹² Zie *Cratylus* 422a: er zijn dingen die fungeren als *stoicheia* van andere namen en woorden. *Stoicheion* is hier niet gebonden aan de letter, maar kan net zo goed een element van een *logos* of *onoma* zijn.

¹¹³ Prauss 115: "Dabei geht es darum, in wahrgenommenen Reihen von Schriftzeichen (*grammata*) die einzelnen Zeichen als bestimmte Buchstaben... zu erkennen. Eine solche Erkenntnis von Zeichen, die sehr deutlich oder gar abweichend geschrieben sein können, wird nach Platon aber nur möglich im Vorblick auf die 24 *Stoicheia* des griechischen Alphabets, die jäh einmalig und niemals wahrnehmbar sind. Lesen heißt für ihn mithin: wahrnehmbare Schriftzeichen im Hinblick auf ihre niemals wahrnehmbaren *Stoicheia* als bestimmte Buchstaben identifizieren." De *stoicheia* zijn eenmalig en nooit waarneembaar. Zij zijn de *ideai* van de letters. Lezen is dan het identificeren van waarneembare schriftelijke tekens met het oog op de nooit waarneembare *stoicheia*.

Hoe komt Plato tot dit onderscheid tussen de dingen en hun aard? Door de taal te reduceren tot zijn elementen en vervolgens weer op te bouwen. De methode van reductie en constructie is terug te vinden in de *Cratylus*. Zo wordt scheiding [*dihairesis*] als werkwijze van de nabootser genoemd (424b).¹¹⁴ Het gereduceerde wordt vervolgens weer teruggevoerd [*epipherein*] naar de dingen (424d).¹¹⁵ Langs deze weg ontstaan de *onomata* en *rhêmata* (425a).¹¹⁶ en ook de *syllaba*.¹¹⁷ Zo wordt de taal gereconstrueerd en het veranderlijke weer geïntroduceerd.¹¹⁸

Het is dus de mathematische methode die Plato voert naar de gedachte aan het wezen, oftewel de *idea*.¹¹⁹ Plato zoekt *stoicheia* en vindt *ideai*. Dat is een prejudiciëring, want waarom zou het verschil tussen dingen en hun aard een verschil tussen dingen en *idea* moeten zijn? Het gevolg van deze prejudiciëring is weer de omslag in waarheid waarvan de grotgelijkenis getuigt. Daaruit blijkt immers dat de *idea tou agathou* wezenlijker is dan de *alêtheia*. Het zich richten naar de *idea* is belangrijker dan het zichzelf tonen ervan. Deze omslag is het gevolg van de langs mathematische weg blootgelegde *idea*.¹²⁰

¹¹⁴ Zie daar ook het woord *anapherein* (herleiden).

¹¹⁵ *Cratylus* 424d5-6: *epipherein hekaston kata tèn homoiotêta*. Cf. *Cratylus* 424e4-5: *houtô dê kai hêmeis ta stoicheia epi ta pragmata epoisomen*.

¹¹⁶ Let op de woorden *sustêsomen* ('wij zullen samenstellen', 425a3) en *kath' hodon* ('volgens een bepaalde weg', 425b3).

¹¹⁷ Van *sym-* en *lambanô*, 'samenvoegen'. Een syllabe, een lettergreep, is datgene waarin de *stoicheia* weer zijn samengevoegd.

¹¹⁸ Volgens Prauss kiest Plato het *lezen* als model voor het kennen van de ideeën (33). Prauss verwijst naar een passage (402a-b) in de *Respublica* waarin Plato het lezen uitlegt als *spellen*. Wat gespeld wordt zijn de letters [*grammata*]. Deze zijn echter de waarneembare manifestaties van de elementen [*stoicheia*]. De vele letters "e" bijvoorbeeld zijn gebaseerd op het element "E". Spellen is dan het onderscheiden van de verschillende letters door de onderliggende elementen te vatten. Prauss 34: "Dieses Lesen als Buchstabieren nimmt Platon zum Modell, an dem er das Wesen von Erkenntnis überhaupt erläutert. Dabei entsprechen den wahrnehmbaren Grammata die wahrnehmbaren Bestimmungen der Dingen; die Funktion der Stoicheia übernehmen die Ideen (*eidê*).... Erkenntnis überhaupt ist damit gleichsam als eine Art Buchstabieren der wahrgenommenen Bestimmungen der Dinge mit Hilfe von entsprechenden Ideen gedeutet." Ideeën zijn dus voor de dingen wat de elementen voor de letters zijn, en het kennen van de ideeën [*diagnôskein*], bijvoorbeeld in *Respublica* 402b2 of *dianoesthai*, cf. *Cratylus* 418a7, is een doorlopen van de dingen met het oog op hun eenheid. Dezelfde parallelle tussen de analyse van het schrift en van het ding komt voor in *Cratylus* 424a-d. De vraag is daar in hoeverre de naam de *ousia* nabootst. Het antwoord luidt dat dit alleen mogelijk is met behulp van de letters en lettergrepen in het woord. Daarom moeten door analyse [*diaireisthai* *Cratylus* 424b10, c2, c6, d1] de elementen [*stoicheia* *Cratylus* 424b10, c1, d3, d4] aan het licht worden gebracht en *kata eidê* worden onderscheiden. (Dit laatste betekent volgens Prauss niets anders dan dat de individuele *stoicheia* doorlopen moeten worden, zoals Plato zelf zegt in *Cratylus* 424c9.) Evenzo moeten de *onta* worden onderzocht met het oog op zoiets als elementen [*hôsper ta stoicheia* *Cratylus* 424d2-3] waardoor zij herkend kunnen worden [*ex hôn estin idein tauta*, *Cratylus* 424d3]. De dingen moeten worden herleid [*anapherein* *Cratylus* 424d4] tot de laatste *eidê* (idem).

¹¹⁹ In *Cratylus* 424d worden *stoicheion* en *idea* direct met elkaar in verband gebracht: *ei estin eis ha anapheretai panta hôsper ta stoicheia, ex hôn estin idein auta te kai ei en autois enestin eidê kata ton auton tropon hôsper en tois stoicheiois*: "en of er onder hen soorten bestaan, op dezelfde wijze als bij de letters".

¹²⁰ Het kennen van de ideeën begrijpt Plato als een lezen. Lezen is spellen, het onderscheiden van letters door naar hun *stoicheia* te kijken. Het kennen van de ideeën is dus het spellen van de dingen en dus het onderscheiden van hun *dunamis*. Volgens Prauss duidt het genoemde woord *anapherein* op het terugbrengen van de *dunamis* naar de a priori gekende *idea* (die hij met *noêma* aanduidt). Lukt dit, dan is de *dunamis* geïdentificeerd en daardoor onderscheiden van de overige in het aggregaat. Nu wordt duidelijk wat *logisch* Eleatisme betekent:

De hypothese van Burkert maakt duidelijk dat voor Plato de *idea* mathematisch is. De Griekse wiskunde gaat weg van, bijvoorbeeld, de vele driehoekige dingen om bij de elementaire driehoek uit te komen. Deze driehoek is zelf geen ding. Kennis ervan berust niet op waarneming maar op inzicht. Uit de ideale driehoek kunnen de driehoekige dingen worden opgebouwd. Uit de eerste inzichten kan de wiskunde worden ontwikkeld. In deze methode van reductie en reconstructie vond Plato de uitweg uit de impasse waarmee de filosofie werd geconfronteerd: de vraag hoe vele dingen toch één kunnen zijn.¹²¹ De eenheid wordt gevonden in een reductie van het empirische tot elementaire ideeën. De dingen zijn daarvan een afspiegeling, evenals de namen. Kennis van de ideeën is een zaak van inzicht, niet van empirie. Uit de ideeën kan de empirische werkelijkheid kan worden opgebouwd.¹²² Evenzo berust empirische kennis op inzicht.¹²³

Bij de beantwoording van de vraag naar “hetzelfde” riep de filosofie de hulp van de wiskunde in.¹²⁴ Heidegger dankt de wiskunde weer af. Hij werpt de vraag op of de weg van de mathematische reductie de enige manier is om bij “hetzelfde” na te denken. Dit heeft alles te maken met het in de inleiding tot dit hoofdstuk aangeroerde punt van toetsing. Heidegger vermoedt dat de mathematische reductie van de bonte werkelijkheid tot eenheidstichtende ideeën niet empirisch is. Ze is namelijk tegen de veranderlijkheid, de nietigheid, kortom, de tijd. Filosofie is voor Plato het vermogen uitwegen (*poroi*) uit uitzichtloze situaties (*aporiai*) te vinden. Deze impasse is de pijnlijke en tegelijkertijd verslavende confrontatie met het raadsel van eenheid en verdeeldheid (zie de *Theaetetus*). De oplossing is de gedachte aan “zijn” als bestendige aanwezigheid, als stabiele bouwsteen voor de wereld en de kennis daarvan. Dit betekent echter dat de filosofie bij Plato niet empirisch is. Ze wil de confrontatie met het verschil tussen de dingen en dat wat geen ding is *niet*.¹²⁵ Zij verlangt naar

Plato's kennistheorie is logische kennis voorzover de logos als aggregaat van *noēmata* – i.e. identificatie van de desbetreffende idee (het “vernemen”, *noein*, van de *idea*) en zo naam voor de *dunamis* in kwestie – correspondeert met het ding als aggregaat van *dunamis*. Prauss 116: “In genauer Korrespondenz zum Ding als Aggregat A von Dynameis b, c, d besteht die logische Form der Ding-Erkenntnis, die mit Hilfe von Noemata diese Dynameis als b, c, d identifiziert, in einem Aggregat A' von Noemata B, C, D.”

¹²¹ Cf. *Theaetetus*’ *aporia*.

¹²² Gevolg hiervan is dat Plato de eenheid van de *idea* ook begrijpt als numerieke eenheid. De *idea* is één en geen twee. Dan ontstaat het probleem rond negativiteit, zie hieronder.

¹²³ Vandaar de claim van de filosofie het fundament voor de vakwetenschappen te verstrekken, zie hierboven.

¹²⁴ Merk overigens op dat de filosofie deze mathematische methode toepast om nog verder te gaan dan de wiskunde en een (metafysisch) fundament onder de wiskunde te leggen. Zie paragraaf 2.

¹²⁵ Heidegger zegt dit zo: de filosofie is niet opgewassen tegen het “niet”. Het is duidelijk dat deze non-empirie zelf doortrokken is van het “niet” waarvoor zij uitwijkt. M. Heidegger, *Hölderlins Hymne ‘Der Ister’* (Frankfurt a.M. 1993² = GA 53) 95: “Die im griechischen Denken selbst mit Platon beginnende Metaphysik blieb dem Wesen des ‘Negativen’ nicht gewachsen.”.

onverschilligheid.¹²⁶ In de cybernetica is dit verlangen vervuld door de alomvattende reductie tot *Machenschaft*.

Toch is de *Cratylus* in zoverre wel empirisch dat de poging om via de *stoicheia* kennis van het wezen te verkrijgen mislukt. Bovengenoemd verschil dient zich in deze dialoog aan in de gedaante van de nietigheid. De *Cratylus* loopt uit op een impasse (de woorden leiden tot veranderlijkheid) en er is een grote gewelddaad voor nodig om daar weer uit te komen (wegwerpen van de taal.) De *Cratylus* is voorts empirisch in de zin dat hij een aanwijzing geeft voor een “tonen” of *dêloun* van woorden. Hier ligt een mogelijkheid om de vraag te stellen of economie en semantiek wel identiek zijn, zoals Carnap denkt. De soort wol tekent het uiterlijk van de weefspoel zonder dat er sprake is van gelijkenis. De verhouding tussen wol en weefspoel kan cybernetisch kan worden opgevat als verhouding tussen input en output en dus begrepen in termen van aanpassing. Toch *toont* de weefspoel iets van de wol. De aanpassing, de cybernetische correctheid, blijkt een semantische waarheid, *alêtheia*, te bevatten. (Let wel, deze waarheid zit *in* de aanpassing en is dus geen alternatief ervoor.)¹²⁷

Plato denkt dat een naam waar is als hij wordt aangereikt vanuit de *idea*. Met Carnap nemen we afscheid van de *idea* en van de gedachte aan de correctheid van woorden. Maar evenmin committeren we ons aan Carnaps gedachte dat semantiek willekeur zou zijn. Woorden worden Carnap aangereikt - als diens horizon. (Er is dan ook geen plaats buiten de taal en dus geen vergelijkingsmogelijkheid.) Plato kan ons op deze manier helpen de band tussen filosofie en propositie te verbreken. De filosofie zou zich dan niet langer richten naar

¹²⁶ En bereikt die ook in zoverre zij “dat wat geen ding” is toch weer in termen van dingen uitlegt: de *idea* als superoorzaak.

¹²⁷ Prauss gebruikt zijn gedachte aan de “substitutie van *dunamis* door *noêma*” om *alêtheia* in de *Cratylus* uit te leggen. Prauss 130: “Wenn überhaupt, besitzen der Logos beziehungsweise seine Onomata Aletheia nur insofern, als man durch das Onoma in der Homonymie jeweils eine Dynamis mit dem Namen der Idee anspricht und so in eins mit der Bezeichnung der *onta*, der ‘Dinge’, die *alêtheia tôn ontôn* nennt. Wat is de *alêtheia tôn ontôn*? Volgens Prauss 130 is het onbetwistbaar dat Plato *alêtheia* als “onverborgenheid” verstaat. Reeds N. Hartmann, *Platons Logik des Seins* (Gießen 1909) 239 vatte het woord op als privatieve vorm en vertaalde het met “onverborgenheid”. Heidegger stuitte weliswaar op weerstand bij Friedländer (zie noot 6 van dit hoofdstuk), maar inmiddels is volgens Prauss van filologische zijde het pleit beslecht: Hartmann had gelijk. (Prauss verwijst hier naar een aantal filologische en etymologische verhandelingen van het woord *alêtheia*). Zie ook Prauss 33 n. 1: Plato *hoort* niet alleen het privatieve in *a-lêtheia*, maar *volgt* het ook in zijn anamnese-gedachte, voorzover hij namelijk herinnering (onvergetelheid) met waarheid (onverborgenheid) verbindt.

Wat betekent ‘onverborgenheid’ in de context van het logische Eleatisme? In het *noêma* geven de dingen in de ziel zich bloot [*entdecken sich*], zegt Prauss 131. Hij vervolgt: “Mit dem Noema geht gleichsam der Seele jeweils ein Licht auf, in dessen Schein sie die zunächst verborgenen ‘Dinge’ in Unverborgenheit erblickt. Im erinnernden Denken der Idee schaut die Seele die Unverborgenheit der ‘Dinge’, die *alêtheia tôn ontôn* (*Phaedo* 99e4-6).” Deze kennis wordt uitgesproken in de *logos* als *dionomazein*. De *onomata* die de ideeën betekenen worden in de homonymie voor de *dunamis* gebruikt en benoemen dus de waarheid van die *dunamis*. Aldus blijkt uit de woorden het blootleggende kennen van de ziel. (Prauss 131 n. 19 zegt daarom dat Plato voortdurend benadrukt dat de functie van het woord is: *dêlôma*, announcement, disclosure, revelation.)

een mathematisch verkregen ontologisch onderscheid, maar zich wenden tot haar talige omgeving.

Deze filosofie als naamgeving zal dan wel de negativiteit moeten leren aanvaarden en ook toelaten tot de namen. Heidegger wijst op de mogelijkheid dat identiteitsstichtende woorden omslaan: *Geschichte*. Dan is die nietigheid niet de doorbreking van een comfortabele identiteit (denk aan de geborgenheid van de metafysica versus de zinloosheid in de cybernetica) maar de open ruimte zelf waaruit nieuwe woorden opkomen. Op dit karakter van *Geschichte*, dus op de tijdelijkheid van identiteit, wordt in het volgende hoofdstuk teruggekomen.

Heidegger sluit aan bij Plato's onderscheid tussen correctheid en waarheid - maar hij doet dat op zijn eigen manier. Hij denkt niet dat namen correct of incorrect kunnen zijn. Heidegger ontsnapt niet aan de vanzelfsprekendheid dat correctheid alleen aan proposities kan toekomen. Hij denkt wel dat namen waar kunnen zijn. De waarheid van namen ziet Heidegger evenwel niet in de overeenstemming tussen naam en wezen. Hij sluit op zijn eigen manier aan op een ander aspect van Plato's filosofie van de naamgeving. De waarheid van namen zou hierin liggen, dat zij ons iets duidelijk kunnen maken [*dêloun*]. Wat houdt dat in?

In Hoofdstuk 1 werd duidelijk dat zien altijd betekenisvol is – het is *zien-als*.¹²⁸ Wij zien de boom *als* dat wat hij is. Heidegger zelf geeft het voorbeeld van *horen*. Hij wijst erop dat wij nooit *eerst* tonen ervaren en klanken vernemen om deze *vervolgens* te interpreteren, zoals de psychologie wil. Hij zegt:

‘Eerst’ horen wij nooit ofte nimmer geluiden en klankcomplexen, maar de krakende wagen, de motorfiets... Ook in het uitdrukkelijke horen van het spreken van de ander verstaan wij eerst dat wat gezegd wordt... *Niet* daarentegen horen we eerst de uitgesproken klanken.¹²⁹

Het *woord* “boom” laat ons de boom zien. Het opent voor ons het “boom-achtige”, de identiteit van bomen.

¹²⁸ SZ 149.

¹²⁹ SZ 163-4: “‘Zunächst’ hören wir nie und nimmer Geräusche und Lautkomplexe, sondern den knarrenden Wagen, das Motorrad... Auch im ausdrücklichen Hören der Rede des Andern verstehen wir zunächst das Gesagte... *Nicht* dagegen hören wir zunächst das Ausgesprochene der Verlautbarung.”

In waarheid leer ik het identiek zelfde... door de taal vernemen. De blik op het identiek zelfde maakt pas de waarneming van de verschillende bomen als bomen mogelijk. In het noemen van de dingen, in het aanspreken van het zijnde als dit of dat, dat wil zeggen, in de taal, is alle begripsvorming reeds in de kiem voorgetekend.¹³⁰

De waarheid van namen is voor Heidegger dus geen correctheid van woorden. Woorden maken iets duidelijk: zij geven het “als”. Ook Heidegger kent dus een soort *déloun*, oftewel het eerder genoemde *Hervorbringen*. Taal is voor hem niet een instrument tot waarheidsvinding, en dat wil uiteindelijk zeggen, rechtmaken van de verhouding tussen mens en wereld (zoals in de cybernetische adaptatie), maar een *element* waarin wij ons altijd al bevinden.¹³¹ De taal geeft het “als”.¹³²

Het propositionele spreken-over verschilt van het benoemen. Het eerste spreekt over een onderwerp tegenover zich, waarmee het al dan niet in overeenstemming kan zijn. Of dit onderwerp een ding is (iets werkelijks) of het wezen daarvan (de werkelijkheid) doet niet ter zake. In beide gevallen richt de propositie zich naar het onderwerp en poogt ermee in overeenstemming te komen. Bij de naamgeving ligt dat anders, nog steeds traditioneel gezien, aangezien de naam alleen betekenis heeft, maar geen waarheidswaarde. Plato kent deze vanzelfsprekendheid echter niet, en Heidegger doorbreekt haar. Waar is het benoemen wanneer dat wat is erin tot uitdrukking komt. Doch anders dan Plato denkt Heidegger niet dat er een naamloos wat-is bestaat; de naam (het woord) opent juist het wat-is.

Volgens Heidegger is het de filosofie onmogelijk te spreken *over* haar onderwerp. Daarmee zijn zowel de weg van de wetenschap als de weg van de Platoonse filosofie voor Heidegger afgesloten. Het is de filosofie wél mogelijk, hoopt Heidegger, om te luisteren naar de woorden die bepalend zijn voor wat aan ons verschijnt en die leiden hoe wij zien. Deze

¹³⁰ ZoS 171: “In Wahrheit lerne ich das identisch Selbe... durch die Sprache vernehmen. Der Blick auf das identisch Selbe ermöglicht erst die Wahrnehmung der verschiedenen Bäume als Bäume. Im Nennen der Dinge, im Ansprechen des Seienden als das und jenes, das heißt in der Sprache ist alle Begriffsbildung schon vorgezeichnet.”

¹³¹ Cf. M. Heidegger, *Denkerfahrungen* (Frankfurt a.M. 1983) 142: “In diese Einförmigkeit der kybernetischen Welt wird auch der Mensch eingewiesen. Er sogar auf eine ausgezeichnete Weise. Denn im Gesichtskreis des kybernetischen Vorstellens hat der Mensch seinen Ort im weitesten Regelkreis. Gemäß der neuzeitlichen Vorstellung vom Menschen ist er nämlich das Subjekt, das sich auf die Welt als den Bezirk der Objekte bezieht, indem es sie bearbeitet. Die so entstehende jeweilige Veränderung der Welt meldet sich zurück auf den Menschen. Die Subjekt-Objekt-Beziehung ist, kybernetisch vorgestellt, die Wechselbeziehung von Informationen, die Rückkopplung im ausgezeichneten Regelkreis, der sich durch den Titel ‘Mensch und Welt’ umschreiben läßt.”

¹³² M. Heidegger, *Phänomenologie und Theologie* (opgenomen in GA 9) 74-5: “Ist die Sprache denn nur ein Instrument, das wir zur Bearbeitung von Objekten benützen? Steht die Sprache überhaupt in der Verfügungsgewalt des Menschen? Ist die Sprache nur ein Werk des Menschen? Ist der Mensch dasjenige Wesen, das die Sprache in seinem Besitz hat? Oder ist es die Sprache, die den Menschen ‘hat’ insofern er in die Sprache gehört, die ihm erst Welt eröffnet und zugleich damit sein Wohnen in der Welt?”

woorden, zo zagen we, zijn ook *namen*. Zij benoemen de wijze waarop de wereld zich aan ons toont (of zich juist aan ons oog onttrekt). Volgens Heidegger is deze filosofie van namen des te noodzakelijker nu het succes van de wetenschappen het echec heeft aangetoond van een filosofie die haar lot met het spreken-over heeft verbonden.¹³³ Wat onder deze “filosofie van namen” kan worden verstaan en op welke manier zij methodisch is wordt in het volgende hoofdstuk nader behandeld.¹³⁴

¹³³ Zie voor het technische karakter van het propositionele spreken-over Oudemans 1998.67-68: “Die Aussage hat die Struktur: Etwas als etwas. Das Als ist die Artikulation einer Einheit – so *bildet* es Einheit. Das Bilden, Bauen und Entwerfen ist die Weise des Sprechens der Aussage: sie *stellt*. Die Weise des Sprechens der Aussage als *propositio* ist das *ponere*. Das Als der Aussage ist das *gestellte* Als. Innerhalb der Herrschaft des Stellens kommt es zum *subjectum* als dem Unterstellten und zum *praedicatum* als dem Festgestellten. Dieses Ganze heißt: Das Vorstellen. Das Stellen im Vorstellen ist kein Anfertigen (die Einheit wird in der Aussage nicht hergestellt), sondern die Konstruktion des Denkens, die wir aus der Mathematik kennen. Das konstruierende Bilden von Einheit ist die Architektonik der Aussage. Der Sinn der Architektonik ist die Identität als Ausgleich.”

¹³⁴ Prauss’ analyse van het ding als aggregaat van *dynameis* zou kunnen leiden tot de gedachte aan de *naam* als *dynamis*. Prauss zelf zegt dit niet, maar in de *Cratylus* zijn er voldoende aanwijzingen voor te vinden (denk aan de parallelle verhouding tussen een weefspoel en de weefspoel zelf en anderzijds de naam en de naam zelf). Het voordeel van de gedachte aan een *dynamis* is dat het niet langer noodzakelijk is een achterliggende *idea* als oorzaak van het ding aan te nemen. (Het schrappen van de “transcendent Form” als opstapje naar het schrappen van de “Form” überhaupt.) De naam is dan wel een *teken*, maar er wordt niet *iets* betekend. Een semantische filosofie die oog heeft voor het *dynamis*-karakter van de naam (oftewel het *Hervorbring*-karakter ervan) hoeft zich dan dus niet naar een object te richten.

HOOFDSTUK 3. WAARHEID EN *ALÊTHEIA*

Inleiding hoofdstuk 3

Onder het “einde” van de filosofie verstaat Heidegger niet het besluit ervan, maar de *voleinding*. Voleinding van de filosofie betekent niet “perfectie” – het ontbreekt ons aan een maatstaf om daarover te oordelen – maar de concentratie van de filosofie in haar uiterste mogelijkheid.

Het einde van de filosofie is de plaats [*Ort*], datgene waarin zich het geheel van haar geschiedenis [*Geschichte*] in haar uiterste mogelijkheden verzamelt. Einde als voleinding [*Vollendung*] doelt op dit verzamelen [*Versammlung*].¹

In het voorgaande is gebleken wat onder de geschiedenis van de filosofie moet worden verstaan: opkomst en ondergang van gehelen van betekenis die de verhouding tussen zijn en denken ontvouwen. Waar gebeurt dat? En wat kan “verzameling” hier betekenen?

In het voorgaande is eveneens gewezen op het vermogen van de wetenschap om al deze verhoudingen te bespreken. In haar licht is bijvoorbeeld de *idea tou agathou* zonneklaar. Plato’s informatie laat zich op ons kennisbestand terugkoppelen en omgekeerd.

De plaats van de concentratie is de cybernetica. De verhouding tussen een wetenschap en haar onderwerp, bijvoorbeeld het denken van Plato, is cybernetisch. Beide zijn opgenomen in de informatieve terugkoppeling. De vraag van Heidegger is *hoe* hierbij na te denken. Lost de filosofie op in de cybernetica of is er een andere mogelijkheid?² Is er een manier om de ongenaakbaarheid van de cybernetica ter sprake te brengen? De cybernetica *is* ongenaakbaar omdat zij niet besproken of overdacht kan worden – zij omgeeft elke toenaderingspoging.³ De taak van de filosofie kan alleen beginnen met de ervaring van een ontoegankelijkheid – een

¹ SD 63: “Das Ende der Philosophie ist der Ort, dasjenige worin sich das Ganze ihrer Geschichte in seine äußerste Möglichkeit versammelt. Ende als Vollendung meint diese Versammlung.”

² SD 65: “Oder gibt es für das Denken außer der gekennzeichneten *letzten* Möglichkeit (der Auflösung der Philosophie in die technisierten Wissenschaften) eine *erste* Möglichkeit, von der das Denken der Philosophie zwar ausgehen mußte, die sie jedoch als Philosophie nicht eigens erfahren und übernehmen könnte?”

³ Cf. GA 65.128: “Die Machenschaft selbst, und da sie die Wesung des Seyns ist, das Seyn selbst entzieht sich”. De uitdrukking *Wesung des Seyns* duidt hier op de wijze waarop de toegankelijkheid van wat er is is gegeven. Deze toegankelijkheid, de machinatie, is echter zelf ontoegankelijk.

weggestuurd worden. Elk ander spreken over “sturing” is zinloos.⁴ Deze taak is Heideggers antwoord op de teloorgang van de filosofie als metafysica en de opkomst van de cybernetica.

⁴ Cf. GA 15.24-26.

Paragraaf 1. Semantische waarheid

Sectie 1. Inleiding

Carnap laat zien dat de filosofie als ontologie quasi-empirisch is, terwijl ze in feite semantiek is, d.w.z. betekenisconstructie. Deze is in zoverre willekeurig dat correctheid van woorden onmogelijk is (die bestaat alleen binnen de frameworks). Als een zaak van economie is semantiek wel degelijk gefundeerd. Dat is de eerste grond voor de onmogelijkheid van propositionele filosofie in de huidige tijd. De tweede is dat er niet langer behoefte bestaat aan de diensten die de filosofie biedt. Zij verschaft immers de fundering en de doorzichtigheid (die zij aan elkaar gelijkstelt) die de wetenschappen zelf zouden ontberen. Sinds de Nieuwe Tijd is duidelijk geworden dat noch bestendigheid noch doorzichtigheid van onveranderlijke aard nodig zijn voor de wetenschappen. In het tijdperk van de cybernetica wordt de bestaanswijze van de bestendige aanwezigheid gevonden in de replicatie zelf. In de replicatie delen de dingen en het overdenken ervan dezelfde economische rationaliteit. De indifferentie van denken en zijn heerst.

Het *Anliegen* van het denken van Heidegger is om bij deze indifferentie te blijven stilstaan. Maar hoe? Het antwoord op deze vraag is ook het antwoord op Carnap. Heidegger deelt de gedachte dat filosofie semantiek is. Dat wil voor hem zeggen dat filosofie de woorden betreft die de wereld indelen. Deze woorden bepalen *wat* wij zien (de werkelijkheid) en *hoe* wij zien (ons denken, spreken, waarnemen). Heidegger deelt echter de gedachte aan semantiek als willekeur en constructie *niet*. Hij denkt dat woorden wel degelijk waar of onwaar kunnen zijn. Een woord is waar als het iets betekent, dat wil zeggen, als het laat zien hoe het werkelijk is. Een onwaar woord laat ook iets zien, niet de werkelijkheid, maar juist hoe die niet is. Waarheid en onwaarheid zijn dus wijzen van betekenen, wijzen waarop woorden iets laten zien. Dit laten zien is geen constructie, maar het naar voren halen van een eenheid die er al was.

Sectie 2. Het teken is deiktisch

De theoretische instelling

Carnap ondermijnt de tegenstelling tussen theorie en praktijk door erop te wijzen dat de filosofische en wetenschappelijke theorie praktisch is. Semantiek is immers een kwestie van

economie.⁵ Dit is ook een kerngedachte van Heidegger. Maar hij overdenkt dit metafysische onderscheid zelf. Theorie is een kwestie van theoretische *instelling*, dat wil zeggen, een manier om iets te beheersen.⁶ We zagen dat Heidegger aantoont dat de antieke filosofie een *technê* is. Hieronder volgt een bespreking van de theoretische instelling ten aanzien van tekens en semantiek.

De theoretische instelling is de praktijk van het woord als middel om de omgeving te beheersen. Dit geschiedt door het “stellen”, i.e. objectiveren van de dingen door een subject. Stellend spreken is constructiearbeid.⁷ De dingen worden opgebouwd of gestructureerd met het oog op hun meetbaarheid en berekenbaarheid. Hierin gaat een *wil* tot zekerstelling schuil die *tegen* het onzekere en beheersbare is. Het stellen is al getekend door de wil en dus al aangesproken door het woord “stellen” voordat het op weg gaat.⁸ Het is deze aanspraak evenwel vergeten. Het is daarom onempirisch. Het denken van Heidegger ervaart deze vergetelheid en daarmee deze tekens. Op welke wijze dit geschiedt wordt hieronder uiteengezet.

Het teken

Het gevolg van de theoretische instelling is de gedachte aan het teken als iets dat *verwijst* naar een ding of situatie. Dit verwijzen zou de aard van een representeren hebben. Deze gedachte is terug te vinden in de *Cratylus*, waar de naam wordt opgevat als *mimêma* van en als zijnde *homoios* aan de *ousia*. Het problematische van deze gedachte blijkt wel hieruit dat de *Cratylus* vastloopt in het Eleatisme (hoe kan het vele afkomstig zijn uit het ene en hoe verhouden ze zich tot elkaar?). In de moderne filosofie leidt deze gedachte tot het onoplosbare probleem van intentie (hoe komt het subject bij het object?) en gelijkenis (hoe kan het ongelijksoortige toch op elkaar lijken?).

De gedachte aan het teken als verwijzer vat het teken op als een *ding*. In de colleges *Was heißt Denken* (1951-52) wijst Heidegger op de neiging die wij allen hebben om de verhouding tussen een teken en een ding te begrijpen als een coördinatie, dat wil zeggen als een gelijkstelling tussen twee dingen. Deze coördinatie is een verhouding tussen twee objecten en behoort daarom zelf ook tot de orde van de objecten.

⁵ Hij handhaaft het onderscheid door binnen een framework te onderscheiden tussen meer of minder praktische en theoretische uitspraken.

⁶ Term afkomstig van Husserl, zie bijvoorbeeld E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (Hamburg 1996³).

⁷ Cf. GA 56-57.107.

⁸ Cf. M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* (Frankfurt a.M. 1994² = GA 61) 158.

Als we de stand van zaken zo voorstellen, dan maken we van de naam evenzo een object. Wij stellen de betrekking tussen naam en ding voor als de coördinatie [*Zuordnung*] van twee objecten. De coördinatie is van haar kant een object [*etwas Gegenständliches*].⁹

In *Sein und Zeit* laat Heidegger zien hoe het tot de theoretische instelling komt. Er wordt afgezien van de gebruikelijke omgang met dingen, bijvoorbeeld de praktijk van het hameren, ten gunste van de theoretische vraag wat de gebruikte hamer eigenlijk zelf is.¹⁰ De theoretische instelling is dus zo oud als de wat-is vraag.¹¹ Zij is gebonden aan de correctheid.¹² Deze gebondenheid aan de correctheid voorkomt dat de *waarheid* van het teken of de naam wordt onderkend. Wanneer wij ons richten tot de dingen en het “noemen” als een verhouding daartussen opvatten ontgaat ons het eigen karakter van de naam.

Het blijft alleen de vraag of wij met deze correct voorgestelde coördinatie van ding en naam ooit acht kunnen slaan, en überhaupt acht kunnen slaan, op wat het eigenaardige [*das Eigentümliche*] van de naam uitmaakt.¹³

Dit eigen karakter van het noemen is het *releveren* en heeft alles met waarheid te maken.

⁹ WhD 84: “Wenn wir den Sachverhalt so vorstellen, machen wir den Namen gleichfalls zu einem Gegenstand. Wir stellen die Beziehung zwischen Namen und Ding als Zuordnung, zweier Gegenstände vor. Die Zuordnung ist ihrerseits etwas Gegenständliches...”

¹⁰ SZ 69: “Der nur ‘theoretisch’ hinsehende Blick auf Dinge entbehrt des Verstehens von Zuhandenheit.”

¹¹ *Theoria* is bij Plato het woord voor de wijze waarop het denken toegang heeft tot de *idea*. Zie de grotgelijkenis. Daar legt Plato *theôria* uit als het aanschouwen (door de “ziel”) van de idee van het goede, hier als “goddelijk” aangeduid: *Respublica* 517d 4: “vind je er iets vreemds aan dat een man, die van dat goddelijke schouwspel overgaat naar de menselijke ellende [*apo theôn... theôriôn epi ta anthrôpeia*], zich onhandig gedraagt...” Eerder is *theôria* al uitgelegd als de schouw die het geheel van tijd en zijn kent: *Respublica* 486a8-10: “Maar acht je het mogelijk dat een verheven geest [*dianoiai megaloprepeia*], die de hele tijd en het hele zijn met zijn blik omvat [*theôria pantos men chronon, pasês de ousias*], het menselijk bestaan voor iets groots houdt.” Cf. de *Phaedrus* waarin Plato *theôria* bepaalt als dat schouwen waardoor de ziel het zijnde in diens waarheid begrijpt: *Phaedrus* 247d1-4: “En aangezien de goddelijke geest [*theou dianoia*] gevoed wordt met begrip [*nôî*] en loutere kennis [*epistêmêi*] zoals ook de geest van elke ziel [*psuchês*], die erop let haar passend voedsel te ontvangen – is hij blij, na verloop van tijd het Zijn [*to on*] weer te zien [*idousa*]: en in die aanblik van het ware [*theôrousa talêthê*] vindt hij zijn voedsel en gedijt hij...” Zie verder G. König, s. v. “Theorie” in: J. Ritter, K. Gründer, G. Gabriel eds., *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (bd. 10, Bazel 1998) 1128-1138 en H. Rausch, *Theoria. Von ihrer sakralen zur philosophischen Bedeutung* (München 1982).

¹² SZ 61: “Damit Erkennen als betrachtendes Bestimmen des Vorhandenen möglich sei, bedarf es vorgängig einer Defizienz des besorgenden Zu-tun-habens mit der Welt. Im Sichenthalten vom allem Herstellen, Hantieren u. dgl. legt sich das Besorgen in den jetzt noch verbleibenden Modus des In-Seins, in das Nur-noch-Verweilen-bei... *Auf dem Grunde* dieser Seinsart zur Welt, die das innerweltlich begegnende Seiende nur noch in seinem puren Aussehen (*eidōs*) begegnen läßt, und als Modus dieser Seinsart ist ein ausdrückliches Hinsehen auf das so Begegnende möglich. Dieses Hinsehen ist jeweils eine bestimmte Richtungnahme auf...”

¹³ WhD 84: “Die Frage bleibt nur, ob wir mit dieser richtig vorgestellten Zuordnung von Ding und Name jemals auf das achten können, und überhaupt achten können, was das Eigentümliche des Namens ausmacht.”

Releveren

Om uit te leggen wat voor Heidegger het eigenaardige van een teken is gaan we uit van een voorbeeld dat Heidegger in *Sein und Zeit* geeft: een richtingaanwijzer op een auto.¹⁴ Allereerst beklemtoont Heidegger dat dit teken een *gebruiksvoorwerp* is [*Zeug*]. Dit teken beïnvloedt het gedrag van de medeweggebruikers. Deze wijken bijvoorbeeld uit of blijven staan.¹⁵ Van belang is hier dus hoe de interpretanten met het teken omgaan, en niet wat de “zender” ermee bedoelt.¹⁶ In deze omgang wordt het teken op zijn effectiviteit getoetst.¹⁷ Het moet zich aanpassen in de concurrentie met andere verkeersmiddelen. De rode pijl op de auto heeft inmiddels plaats gemaakt voor het duidelijker knipperlicht.

Heidegger beschrijft het teken op een manier die is ontleend aan de wijze waarop het teken zich gedraagt als gebruiksvoorwerp.¹⁸ Alleen wie *Zeug*-achtig kijkt zal *Zeug* zien. Wanneer we de richtingaanwijzer aanstaren ontgaat het tekenkarakter ons.¹⁹ Waarin bestaat dit? In het *tonen* [*Zeigen*]. De richtingaanwijzer maakt bijvoorbeeld duidelijk dat de auto zal afslaan en niet rechtdoor gaan. Het teken laat zo zien dat het in een grotere semantische ruimte thuishoort. De richtingaanwijzer heeft een plaats te midden van het geheel van verkeersmiddelen en verkeersregels. Heidegger spreekt van *Zeugganzheit* of *Verweisungszusammenhang*.²⁰ Dit is een geheel van naar elkaar verwijzende betekenissen; “verwijzen” duidt hier op verbanden van insluiten en uitsluiten, van samennemen en afscheiden. Dankzij de richtingaanwijzer krijgt een diffuse situatie opeens scherpste: er is sprake van afslaan.

Het teken maakt nog iets anders duidelijk, namelijk de indeling van ruimte en tijd. De richtingaanwijzer geeft bijvoorbeeld aan dat de auto *binnenkort rechtsaf* zal slaan. Zo wordt de ruimte ingedeeld in links en rechts, voor en achter; de tijd in nu, straks en toen. (Het teken releveert de ruimte en de tijd waarin dat releveren zelf plaatsvindt.) Het teken opent een oriëntatietijdruimte.²¹ Dankzij de richtingaanwijzer ontvangen een diffuse ruimte en tijd een geleiding, en dankzij deze articulatie zijn de interpretanten georiënteerd.

¹⁴ Een rode, draaibare pijl op het dak, de voorloper van het knipperlicht.

¹⁵ SZ 78.

¹⁶ De betekenis van een knipperlicht is bijvoorbeeld geheel los van de bedoelingen van de chauffeur.

¹⁷ Dit staat niet in *Sein und Zeit*.

¹⁸ Cf. SZ 79: “die angemessene Umgangsart mit Zeigzeug”.

¹⁹ SZ 79: “Eigentlich ‘erfaßt’ wird das Zeichen gerade dann *nicht*, wenn wir es anstarren, als vorkommendes Zeugding feststellen.” Het gaat hier dus om de theoretische instelling.

²⁰ SZ 82.

²¹ Heidegger zegt dat in het teken de *Umwelt zugänglich* wordt en noemt dit *Weltlichkeit* (SZ 82). SZ 79: “Das entsprechende Verhalten (Sein) zu dem begegnenden Zeichen [i.c. de richtingaanwijzer] ist das ‘Ausweichen’... Ausweichen gehört als Einschlagen einer Richtung wesentlich zum In-der-Welt-sein des Daseins.”

Het teken is een instrument tot beïnvloeding. Heidegger noemt dit *Entfernung*, “ont-verren” in de zin van naderbij halen. De richtingaanwijzer *entfernt* bijvoorbeeld voorzover hij duidelijk maakt dat een fietser naast een afslaande auto wel of niet op een plaats verderop kan zijn. Dit gebeurt binnen de oriëntatie die het teken geeft. Dat articuleren van ruimte en tijd noemt Heidegger *Ausrichtung* - een ordenen van een diffuse werkelijkheid door er iets uit naar voren te halen. Het *Zeigen* is een releveren van verschillen.

Dit is Heideggers antwoord op Carnaps gelijkstelling van semantiek en economie of cybernetica. Deze vallen *niet* samen omdat economie zelf semantisch is. De economische tekenen articuleren een wereld. Een teken articuleert zowel een oriëntatietijdruimte als een semantische ruimte (een geheel van onderling verwijzende tekens). Omdat het teken iets laat zien van deze ruimtes is er de mogelijkheid om naar de semantische omgeving en de tijdruimte van de cybernetica te vragen.²²

Een teken is een *Zeug*, maar wel *Zeigzeug*. Het kan werken als gebruiksding omdat de gebruikers een wereld van betekenissen delen. Deze wereld wordt door de tekens geopend. Het teken toont de plaats van de gebruiker, en zo iets van zijn eigen omgeving. Dat een teken niet zonder meer een gebruiksvoorwerp is, maar ook tot de omgeving behoort, is te merken aan het feit dat ik als ik *over* taal spreek ook weer taal moet gebruiken.

Het gaat Heidegger niet om dit of dat teken, en zelfs niet om het semantische geheel waarin dit zich bevindt. Het punt van het geheel van verwijzingen [*Bewandtnisganzheit*] is niet dat de wereld van de betekenis (*Zuhandenheit*) gered moeten worden van de wetenschappelijke wereld (*Vorhandenheit*) en haar kale reductie.²³ Dit verschil is allang opgenomen in de cybernetica.²⁴ Hoe de hamer naar de spijker “verwijst” is een zaak van

²² Teken en *déloun* zijn etymologisch verwant: schijnen, verschijnen (stralen/zichtbaar): E. Seebold ed., *Kluge. Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache* (Berlijn 1999, voortaan *Kluge*) s.v. ‘Zeichen’. Zeihen/zeigen hangt samen met *dicere* en *deiknumi*. “Tonen” houdt verband met “oog”.

²³ Dit is het antwoord op de gedachte van J.P. Fell, “Seeing a Thing in a Hidden Whole: The Significance of *Besinnung* in *Die Grundbegriffe der Metaphysik*”, *Heidegger Studies* 10 (1994), 91-111 dat Heideggers “tekenen”, i.e. de formele aanwijzingen, ons terugbrengen van de theoretische begrippen en uitspraken van de wetenschappen naar een voortheoretisch begrip van de wereld dat wij altijd al hadden. Fell 100 wijst op de zin van het voorbeeld van het bord in GA 29/30: “[T]heoretical disclosures in particular sciences are grounded in (covertly *presuppose*, rather than merely *start out from*) non-theoretical disclosure.” Het zou dus gaan om de emancipatie van wat ik zelf ervaar uit de macht van de “well confirmed” theorie. De *formale Anzeig*e laat mij ervaren wat ik eigenlijk al wist. Fell 107 “Themselves ‘empty’, these assertions are intended to point the reader or hearer toward a possible *experience*, a *seeing*, that ‘fulfills’ or fills in the formal emptiness of these indications.”. Wat ervaren wordt is het *zijn* (“experience of being”, idem). Deze ervaring is “the uncovering by *Besinnung* of what we already factually understand but have obscured in our fallen preoccupation with apparently being-less things (idem)”. Het invullen van de formele aanwijzing zou dan een concretiseren (“concretion”, 108) zijn versus de abstracte begrippen van wetenschap en logica.

²⁴ Heideggers onderscheid (in *Sein und Zeit*) tussen “voorhandenheid” en “terhandenheid” is in het licht van de cybernetica niet te handhaven.

cybernetica.²⁵ Het punt is dat *betekenis* verschijnt, of niet, in gehelen. De eigenlijke betekenis voor Heidegger [*Sinn*] is niet een semantisch “geheel” maar het semantische “veld” waarbinnen toegankelijkheid ontstaat of ten ondergaat.²⁶

Sectie 3. Teken en techniek

In hoeverre is de cybernetica semantisch? Wat heeft dit alles met waarheid te maken? Voor het antwoord op deze vragen knopen we aan bij de voordrachten gebundeld in *Die Technik und Die Kehre* (1949-50). Hierin spreekt Heidegger nog niet van “cybernetica” maar van “techniek”.

In de eerste voordracht, *Die Frage nach der Technik*, zegt Heidegger dat hij naar de techniek “vraagt” en daardoor een “vrije betrekking” tot de techniek zou willen voorbereiden. Dat houdt in dat deze betrekking “ons bestaan opent voor het wezen van de techniek”. Als wij aan het wezen van de techniek beantwoorden, dan zijn wij in staat het technische in zijn begrenzing te ervaren.²⁷ Wat is het wezen van de techniek? De *taal*.²⁸ Het beantwoorden aan het wezen is talig, en de ervaring van een grens van de techniek evenzo. Meteen hiervoor zegt Heidegger dat het vragen naar de techniek een denken is dat een weg gaat, en dat deze weg door de taal voert.

²⁵ Merk op dat de betrekkingssamenhang als cybernetische interactie in zoverre semantisch is dat door de “verwijzing” van het ene ding naar het ander er een beslissing valt waardoor beide dingen duidelijk worden. Het verkeer wordt anders vanaf het moment dat er richtingaanwijzers komen. (Voor ons onvoorstelbaar, maar in 1927 iets nieuws.) Maar daardoor verandert die rode pijl op de Volkswagen ook. Die wordt immers verkeersteken.

²⁶ Heideggers blootlegging van de theoretische vooringenomenheid van de propositie en het voorbeeld van de praktische omgang met de dingen binnen een reeds gegeven kader van betekenissen (zoals in *Sein und Zeit*) heeft aanleiding gegeven tot het misverstand dat Heidegger een pragmatische waarheidsbegrip zou hanteren. Zie bijvoorbeeld M. Okrent, *Heidegger's Pragmatism* (Ithaca, Londen 1988) 128: “For Heidegger, the fundamental notion of evidence is tied to the way in which purposeful, practical activity must be recognizable as successful or unsuccessful if the activity is to count as purposeful at all. From this basic pragmatism follow his idiosyncratic notions of truth and understanding.” Verder: C.F. Gethmann, “Heideggers Wahrheitskonzeption in seinen Marburger Vorlesungen”, in S. Blanche, W. Köhler, W. Kuhlmann, P. Rohs eds., *Martin Heidegger. Innen- und Außenansichten* (Frankfurt a.M. 1989) 116 v. (“operationeel waarheidsmodel”) en R. Rorty, *Essays on Heidegger and others* (Cambridge 1991): Heidegger is pragmatistisch en pleegt dus filosofische zelfmoord: 32-33, 38. Anders: W.D. Blattner, “Existential Temporality in *Being and Time* (Why Heidegger is not a Pragmatist)”, in: H.L. Dreyfus, H. Hall eds., *Heidegger. A Critical Reader* (Oxford 1993²), 99-130.

²⁷ TK 5: “Wir fragen nach der *Technik* und möchten dadurch eine freie Beziehung zu ihr vorbereiten. Frei ist die Beziehung, wenn sie unser Dasein dem Wesen der Technik öffnet. Entsprechen wir diesem, dann vermögen wir es, das Technische in seiner Begrenzung zu erfahren.”

²⁸ Cf. O. Pöggeler, *Neue Wege mit Heidegger* (Freiburg, München 1992) 370: “Die Rede von der Sprache als dem Haus des Seins [in de *Brief über den Humanismus* (1946, opgenomen in GA 9)] hat in der Tat etwas beirrendes. Wird das Sein und damit die Norm, wie sie von der Philosophie gesucht wird, dem geschichtlich aufgebauten Haus der Sprache in seiner Relativität und Brüchigkeit überantwortet oder umgekehrt die faktische Sprache, die unser Leben maßgeblich reguliert, auf die Norm des Seins bezogen? Vorweg muß sogar gefragt werden: gibt es das überhaupt, die Sprache?” Maar Heidegger generaliseert niet, hij laat de taal als rekenen zelf ter sprake komen, de taal die op voorhand de vraag naar de verhouding (= *ratio*) tussen identiteit en woord omgeeft.

De weg is een weg van het denken. Alle denkwegen leiden, meer of minder verneembaar, op een ongewone wijze door de taal [*Sprache*].²⁹

Maar hoe kan taal het wezen van de techniek zijn?

Ungeheuer

Volgens Heidegger is de techniek niet hetzelfde als het *wezen* ervan.³⁰ Dit kunnen we niet voor zoete koek slikken. Dankzij de techniek is het juist overbodig om het bestaan van “wezens” aan te nemen (zie Carnap).³¹ Wanneer techniek alomvattend is, dan omgeeft zij ook het onderscheid tussen iets en zijn wezen. Dat betekent dat de taal zelf ook techniek is.³² Dit blijkt uit *Die Technik und die Kehre* zelf. Daar wijst Heidegger op het technische karakter van de taal aan de hand van een gedicht.

Laten we toch – om het ongehoorde [*das Ungeheuere*] dat hier heerst, al was het alleen vanuit de verte, op te merken – voor een ogenblik acht slaan op de tegenstelling die in beide titels wordt uitgesproken: ‘Der Rhein’, ingebouwd in de *elektricitetscentrale* [*Kraftwerk*], en ‘Der Rhein’, gezegd vanuit het *kunstwerk* van de gelijknamige hymne van Hölderlin.³³

In de epoche van de techniek verschijnt de rivier als leverancier van waterkracht ten behoeve van de elektriciteitsvoorziening.³⁴ Dit is de *identiteit* van de Rijn en geen roofzuchtig

²⁹ TK 5: “Der Weg ist ein Weg des Denkens. Alle Denkwege führen, mehr oder weniger vernehmbar, auf eine ungewöhnliche Weise durch die Sprache.”

³⁰ Ibidem: “Die Technik ist nicht das gleiche wie das Wesen der Technik. Wenn wir das Wesen des Baumes suchen, müssen wir gewahr werden, daß jenes, was jeden Baum als Baum durchwaltet, nicht selber ein Baum ist, der sich zwischen den übrigen Bäumen antreffen läßt. So ist denn auch das Wesen der Technik ganz und gar nichts Technisches.” Voor het misleidende van deze analogie, zie hieronder.

³¹ Cf. TK 30: “So ist denn das Ge-stell als ein Geschick der Entbergung zwar das Wesen der Technik, aber niemals Wesen im Sinne der Gattung und der essentia. Beachten wir dies, dann trifft uns etwas Erstaunliches: die Technik ist es, die von uns verlangt, das, was man gewöhnlich unter ‘Wesen’ versteht, in einem anderen Sinne zu denken. Aber in welchem?”

³² Voor het verband tussen het vragen en het wezen, cf. TK 5: “Als das Wesen von etwas gilt nach alter Lehre jenes, was etwas ist. Wir fragen nach der Technik, wenn wir fragen, was sie sei.”

³³ TK 15: “Achten wir doch, um das Ungeheuere, das hier waltet, auch nur entfernt zu ermessen, für einen Augenblick auf den Gegensatz, der sich in den beiden Titeln ausspricht: ‘Der Rhein’, verbaut in das *Kraftwerk*, und ‘Der Rhein’, gesagt aus dem *Kunstwerk* der gleichnamigen Hymne Hölderlins.” Voor de vertaling van *ungeheuer*, zie noot 36.

³⁴ TK 15: “Das Wasserkraftwerk ist in den Rheinstrom gestellt. Es stellt ihn auf seinen Wasserdruck, der die Turbinen daraufhin stellt, sich zu drehen, welche Drehung diejenige Maschine umtreibt, deren Getriebe den elektrischen Strom herstellt, für den die Überlandzentrale und ihr Stromnetz zur Strombeförderung bestellt sind. Im Bereich dieser ineinandergreifenden Folgen der Bestellung elektrischer Energie erscheint auch der

perspectief op de natuur waartegenover respect en waardering van natuurschoon gesteld kunnen worden. Dit blijkt hieruit dat de Rijn verschijnt als leverancier van esthetisch genoeg, in de toeristenindustrie of in het literaire bedrijf.³⁵ Zowel de rivier als de centrale als het gedicht zijn *werk*. Er is geen verschil. Dat noemt Heidegger het *Ungeheurere*.³⁶ Taal, het wezen van de techniek, is dus zelf technisch. Spreken over de techniek is bijgevolg al ingehaald door zijn onderwerp.

Hetzelfde punt maakt Heidegger eerder in *Die Frage nach der Technik* wanneer hij *Wahrheit* van *Correctheit* onderscheidt. Het correcte is volgens Heidegger nog niet het ware. Dit onderscheid hangt samen met dat tussen de techniek en haar wezen, omdat het ware ons tot het wezen brengt.³⁷ Het onderscheid is echter niet zonder meer acceptabel omdat techniek de alomvattendheid van de correctheid impliceert. Het is *niet* mogelijk naar de techniek te vragen omdat zowel het onderwerp als het spreken erover gebonden zijn aan correctheid. Gewoonlijk wordt de techniek namelijk opgevat als een geheel van door mensen ingezette middelen en doelen, oftewel een *Einrichtung*.³⁸ Tegelijkertijd noemt Heidegger deze instrumentele en antropologische bepaling van de techniek correct [*richtig*].³⁹ *Richtig* is de bepaling die *sich richtet* naar wat men voor ogen heeft als men over techniek spreekt.⁴⁰ Ook deze bepaling is instrumenteel [*Einrichtung*] want zij is uit op een adequate verhouding [*rechter Bezug*], namelijk van begrip.⁴¹ Kortom, het spreken en het besprokene zijn beide *richtig* en dus technisch.

Rheinstrom als etwas Bestelltes. Das Wasserkraftwerk ist nicht in den Rheinstrom gebaut wie die alte Holzbrücke, die seit Jahrhunderten Ufer mit Ufer verbindet. Vielmehr ist der Strom in das Kraftwerk verbaut. Er ist, was er jetzt als Strom ist, nämlich Wasserdrucklieferant, aus dem Wesen des Kraftwerks.”

³⁵ TK 15-16: “Aber der Rhein bleibt doch, wird man entgegen, Strom der Landschaft. Mag sein, aber wie? Nicht anders denn als bestellbares Objekt der Besichtigung durch eine Reisegesellschaft, die eine Urlaubsindustrie dorthin bestellt hat.”

³⁶ De vertaling met “ongehoord” is niet letterlijk; *ungeheur* hangt etymologisch samen met *unheimlich*, een woord dat eveneens in *Die Frage nach der Technik* voorkomt (zie hieronder). Het woord “ongehoord” duidt (evenals het woord dat het vertaalt) op de ontoegankelijkheid van de techniek.

³⁷ TK 7: “Das Richtige stellt an dem, was vorliegt, jedesmal irgend etwas Zutreffendes fest. Die Feststellung braucht jedoch, um richtig zu sein, das Vorliegende keineswegs in seinem Wesen zu enthüllen. Nur dort, wo solches Enthüllen geschieht, ereignet sich das Wahre. Darum ist das bloß Richtige noch nicht das Wahre. Erst dieses bringt uns in ein freies Verhältnis zu dem, was uns aus seinem Wesen her angeht.”

³⁸ TK 6: “Zu dem, was die Technik ist, gehört das Verfertigen und Benützen von Zeug, Gerät und Maschinen, gehört dieses Verfertigte und Benützte selbst, gehören die Bedürfnisse und Zwecke, denen sie dienen. Das Ganze dieser Einrichtungen ist die Technik. Sie selber ist eine Einrichtung, lateinisch gesagt: ein instrumentum.”

³⁹ TK 6: “Die gängige Vorstellung von der Technik, wonach sie ein Mittel ist und ein menschliches Tun, kann deshalb die instrumentale und anthropologische Bestimmung der Technik heißen. Wer wollte leugnen, daß sie richtig sei?”

⁴⁰ TK 6: “Sie richtet sich offenkundig nach dem, was man vor Augen hat, wenn man von Technik spricht.”

⁴¹ TK 6-7: “Es bleibt richtig: auch die moderne Technik ist ein Mittel zu Zwecken. Darum bestimmt die instrumentale Vorstellung von der Technik jede Bemühung, den Menschen in den rechten Bezug zur Technik zu bringen.” Dit is een betrekking van beheersing. Dus ook weer instrumenteel.

Heidegger noemt de instrumentele en antropologische bepaling van de techniek *unheimlich* correct.⁴² Zij is ergens *niet thuis*. Dit betekent dat het bepalen ergens niet bij kan komen. Anders gezegd: het spreken over de techniek kan nooit in de nabijheid van zijn onderwerp komen. De techniek is *ungeheuer* voorzover zij elke toegang tot zichzelf afweert. Als het verschil tussen waarheid en correctheid enige zin heeft, dan zal het op deze ontoegankelijkheid moeten slaan.⁴³

Herausfordern

Wanneer Heidegger zegt dat het wezen van de techniek niet technisch is herinnert dat aan de *Respublica* waaruit blijkt dat bij Plato het wezen wél technisch is (gelijkenis van de zon). De *idea tou agathou* maakt het ware zijnde “deugdelijk” om helder en bestendig aanwezig te zijn. Het *technê*-karakter van de *idea* komt in *Die Frage nach der Technik* opnieuw ter sprake. Na erop gewezen te hebben dat middelen en doelen thuis horen in causaliteit bespreekt Heidegger de traditionele filosofische gedachte aan vier oorzaken [*aitiai*], waarvan de vormoorzaak (*idea* of *eidos*) er één is.⁴⁴

Heidegger werpt de vraag op wat deze vier oorzaken bijeenhoudt.⁴⁵ Deze eenheid ligt in het naar voren brengen [*poiêsis*] vanuit de verborgenheid van wat nog niet aanwezig is naar de onverborgenheid van het aanwezig zijn.⁴⁶ Dit heet in het Grieks *alêtheia*, een woord dat wij met “waarheid” vertalen en uitleggen als de propositionele correctheid.

Het tevoorschijn brengen [*Her-vor-bringen*] brengt tevoorschijn vanuit de verborgenheid in de onverborgenheid. Tevoorschijn brengen geschiedt [*ereignet sich*] alleen voor zover iets wat verborgen is in het onverborgene komt. Dit komen berust en klinkt mee in dat wat wij het ontbergen [*Entbergen*] noemen. De Grieken hebben daar

⁴² TK 6: “Die instrumentale Bestimmung der Technik ist sogar so unheimlich richtig, daß sie auch noch für die moderne Technik zutrifft...”

⁴³ Cf. TK 7: “Die richtige instrumentale Bestimmung der Technik zeigt uns demnach noch nicht ihr Wesen.”

⁴⁴ TK 7: “Seit Jahrhunderten lehrt die Philosophie, es gäbe vier Ursachen: 1. die causa materialis, das Material, der Stoff, woraus z.B. eine silberne Schale gefertigt wird; 2. die causa formalis, die Form, die Gestalt, in die das Material eingeht; 3. die causa finalis, der Zweck, z.B. der Opferdienst, durch den die benötigte Schale nach Form und Stoff bestimmt wird; 4. die causa efficiens, die den Effekt, die fertige wirkliche Schale erwirkt, der Silberschmied.”

⁴⁵ TK 8: “Woher bestimmt sich der Ursachecharakter der vier Ursachen so einheitlich, daß sie zusammengehören?”

⁴⁶ TK 10-11: “Worin spielt nun aber das Zusammenspiel der vier Weisen des Ver-an-lassens? Sie lassen das noch nicht Anwesende ins Anwesen ankommen. Demnach sind sie einheitlich durchwaltet von einem Bringen, das Anwesendes in den Vorschein bringt.”

het woord *alêtheia* voor... Wij zeggen ‘waarheid’ en verstaan haar gewoonlijk als correctheid van het voorstellen.⁴⁷

Waarom spreekt Heidegger hier over *aitia*, *poiêsis* en *alêtheia*? Omdat het *Hervorbringen* een waarheid betreft die *geen* correctheid is. Opnieuw zet Heidegger hier de lezer op het verkeerde been. Het heeft er veel weg van dat er een vergelijking met de Grieken wordt getrokken om te laten zien dat ook de moderne techniek nog altijd een ontbergen is.⁴⁸

Wat is de moderne techniek? Is ook zij een ontbergen?⁴⁹

Het woord “techniek” is afgeleid van het Griekse *technê*; *technê* is een modus van *poiêsis* en *poiêsis*, als het tevoorschijn halen van wat iets is (denk aan de weefspoel uit de *Cratylus*), is een wijze van *alêtheuein*.⁵⁰ Techniek heeft dus met waarheid te maken – zij het dat de moderne techniek wezenlijk verschilt van de antieke *technê*.⁵¹ In de moderne techniek wordt niet afgewacht of het lukt het wezen van iets te realiseren, nee, de dingen worden “gesteld”, dat wil zeggen, “uitgedaagd” hun producten te leveren. De antieke boer vertrouwde het zaad aan de schoot van moeder aarde toe, maar wij eisen machinaal de vruchten op.⁵² Techniek is nog steeds ontbergen, en betreft dus de wijze waarop de dingen verschijnen, maar het *Hervorbringen* heeft plaats gemaakt voor *Herausforderung*.

⁴⁷ TK 11-12: “Das Her-vor-bringen bringt aus der Verborgeneheit her in die Unverborgeneheit vor. Her-vor-bringen ereignet sich nur, insofern Verborgenes ins Unverborgene kommt. Dieses Kommen beruht und schwingt in dem, was wir das Entbergen nennen. Die Griechen haben dafür das Wort *alêtheia*. Die Römer übersetzen es durch ‘veritas’. Wir sagen ‘Wahrheit’ und verstehen sie gewöhnlich als Richtigkeit des Vorstellens.”

⁴⁸ Cf. TK 24: “Als die Herausforderung ins Bestellen schickt das Ge-stell in eine Weise des Entbergens. Das Ge-stell ist eine Schickung des Geschickes wie jede Weise des Entbergens. Geschick in dem genannten Sinne ist auch das Her-vor-bringen, die *poiêsis*.” Voor *Geschick*, zie hieronder.

⁴⁹ TK 14: “Was ist die moderne Technik? Auch sie ist ein Entbergen.” (De vertaling met een vraag poogt de lezer te behoeden in de val te lopen die Heidegger hier zet.)

⁵⁰ TK 13: “So führt uns denn der Hinweis darauf, was das Wort *technê* sagt und wie die Griechen das Genannte bestimmen, in den selben Zusammenhang, der sich uns auftat, als wir der Frage nachgingen, was das Instrumentale als solches in Wahrheit sei. Technik ist eine Weise des Entbergens. Die Technik west in dem Bereich, wo Entbergen und Unverborgeneheit, wo *alêtheia*, wo Wahrheit geschieht.”

⁵¹ TK 14: “Was ist die moderne Technik? Auch sie ist ein Entbergen. Erst wenn wir den Blick auf diesem Grundzug ruhen lassen, zeigt sich uns das Neuartige der modernen Technik. Das Entbergen, das die moderne Technik durchherrscht, entfaltet sich nun aber nicht in ein Her-vor-bringen im Sinne der *poiêsis*. Das in der modernen Technik waltende Entbergen ist ein Herausfordern, das an die Natur das Ansinnen stellt, Energie zu liefern, die als solche herausgefördert und gespeichert werden kann.”

⁵² TK 14: “Anders erscheint das Feld, das der Bauer vormals bestellte, wobei bestellen noch hieß: hegen und pflegen. Das bäuerliche Tun fordert den Ackerboden nicht heraus. Im Säen des Kornes gibt es die Saat den Wachstumskräften anheim und hütet ihr Gedeihen. Inzwischen ist auch die Feldbestellung in den Sog eines andersgearteten Bestellens geraten, das die Natur *stellt*. Es stellt sie im Sinne der Herausforderung. Ackerbau ist jetzt motorisierte Ernährungsindustrie.”

Maar zo is het niet. In *Die Technik und Die Kehre* is van een vergelijking met de Grieken geen sprake.⁵³ Dit blijkt uit de tekst zelf. Heidegger wijst erop dat *Hervorbringen* en *Herausfordern* geenszins nevengeschikt kunnen worden.⁵⁴ Er zijn niet twee wijzen van ontbergen. Er is er maar één, of liever gezegd, er is alleen *Herausfordern*.⁵⁵

Het *herausfordernde* ontbergen heeft in het *hervorbringende* [ontbergen] zijn *geschickliche* herkomst. Maar tegelijk ver stelt [verstellt] het *Ge-stell geschickhaft* de *poiêsis*.⁵⁶

Het woord “verstellen” heeft hier niet de gebruikelijke betekenis van “verdekken”. Het is vanuit de “opeisende” techniek zeer wel mogelijk de *poiêsis* te zien. Dat gebeurt namelijk in de geschiedwetenschap. *Ver-stellen* duidt hier op een zodanig verplaatsen (*Stelle* betekent “plaats”) waardoor de *poiêsis* niet zélf tevoorschijn kan komen. Er is maar één plaats: die van het *Gestell*. Dit omvat alles, dus ook de diverse wijzen van ontbergen, van aanwezig zijn, van denken.⁵⁷ Techniek en *technê* kunnen niet naast elkaar worden gesteld. Elk stellen behoort zelf al weer tot het *Gestell*.

⁵³ Omdat Heidegger ons niet aan de Grieken opponeert en omdat hij zich niet aan het *Gestell* opponeert kan *Die Frage nach der Technik* niet zinvol als ecologisch manifest worden gelezen, zoals H. Padruitt, “Heideggers Denken und die Ökologie”, *Heidegger Studies* 6 (1990), 43-67 meent: “Kommt die Kehre noch rechtzeitig genug, um die Vergiftung des Wiesengrundes mit Cadmium und radioaktivem Cäsium aufzuhalten?” Citaat van p. 57; *Die Kehre* is de naam van een lezing van Heidegger en ook het woord voor een omslag in Heideggers denken, namelijk zijn wending tot de techniek (cf. het eerder genoemde *seingeschichtliches Denken*). Wat de *Kehre* ook is, ze is in geen geval een afwending van de exploitatie van de natuurlijke hulpbronnen nu de uitputting daarvan in zicht is. Hetzelfde misverstand treffen we aan in C. Taylor, “Heidegger, Language, and Ecology”, in: Dreyfus, Hall, *Heidegger. A Critical Reader* (Oxford 1993²) 267: “[Entities] demand that that we acknowledge them as having certain meanings. But this manner of disclosure can in crucial cases be quite incompatible with a stance of pure instrumentality towards them.” Neem wildernis. “This is compatible to a stance of exploration”, bijvoorbeeld de identificatie van species. “But a purely technological stance, whereby we see the rain forests as simply standing reserve for timber production, leaves no room for meaning.” Een technologische *stance* is echter geen perspectief. Het ligt niet aan óns dat het bos als houtvoorraad verschijnt. De ogenschijnlijk neutrale identificatie van species is zelf technologisch. (Denk aan het arbeidskarakter van biologische begrippen.) Techniek ligt om onze verhouding tot het bos heen, en Padruitt en Taylor geven daar duidelijk blijk van.

⁵⁴ Zie TK 29-30. Eerst zegt Heidegger: “Das Ge-stell ist eine geschickhafte Weise des Entbergens, nämlich das herausfordernde. Eine solche geschickhafte Weise ist auch das hervorbringende Entbergen, die *poiêsis*.” Maar hij vervolgt: “Aber diese Weisen sind nicht Arten, die nebeneinandergeordnet unter den Begriff des Entbergens fallen.”

⁵⁵ De gedachte dat ook de techniek een ontbergen zou zijn is door Heidegger later nog explicieter gecorrigeerd in *Der Satz der Identität* (opgenomen in M. Heidegger, *Identität und Differenz* (Pfullingen 1957) 56-57 en in SD 49 en 56. In de eerstgenoemde tekst maakt Heidegger duidelijk dat *Gestell* geen wijze van *Anwesen* is zoals bijvoorbeeld de *idea* dat was. Dat is het einde van de geschiedenis in de zin van *Geschichte*; er zijn geen *Seinsgeschicke* meer. Zie ook hieronder.

⁵⁶ TK 30: “Das herausfordernde Entbergen hat im hervorbringenden seine geschickliche Herkunft. Aber zugleich ver stellt das Ge-stell geschickhaft die *poiêsis*.” Ten aanzien van het woord *Gestell*: het prefix *Ge-* duidt op een verzamelen. Stellen is de aard van de dingen (bestellen) en van met menselijk spreken (voorstellen). Cf. noot 62.

⁵⁷ Dit is het antwoord op de kritiek dat Heidegger Eleatisch en dus totalitair zou zijn: Th. de Boer, *Tamara A.*,

Gestell en Geschick

Wat betekenen de woorden *Gestell* en *Geschick* in bovenstaand citaat? *Geschick* betekent niet “noodlot” [*Schicksal*]. Noodlot is macht en behoort dus tot de techniek.⁵⁸ Het woord stamt van “zenden” of “sturen” [*schicken*]. *Geschick* betekent dat techniek als wijze waarop dingen (*Einrichtung*) en mensen (*richtig*) tot elkaar komen *op weg is gestuurd*.⁵⁹ Het *Geschick* stuurt de techniek, maar laat zichzelf *niet* zien.⁶⁰ Deze onttrekking is volgens Heidegger te ervaren in het gestuurde zelf, de techniek. Deze weert immers elke toegang af. De techniek laat zich niet bedenken, want elk denken is techniek. Zij is te groot om bedacht te worden.⁶¹ Het menselijk denken en de wijze waarop de dingen verschijnen zijn op weg gestuurd, maar er is geen sturende instantie; er is niet eens een sturen. Het woord *Geschick* duidt op deze onttrekking.

Het woord *Gestell* duidt op het bijeen zijn van de twee wijzen van stellen: de wijze waarop de dingen verschijnen en de wijze waarop wij daarmee omgaan.⁶² Het gaat hier niet meer om het voorstellen uit de Nieuwe Tijd. Het gaat om het technische of cybernetische stellen dat Heidegger met *bestellen* aanduidt.⁶³ De cybernetische interactie tussen mens en ding, of tussen mensen of dingen onderling, wordt benoemd met woorden die alle verband

Awater en andere verhalen over subjectiviteit (Amsterdam 1993) 169: “Mijn bezwaar tegen zijn visie op (het Zijn van) ons tijdperk is, in één woord, het totalitaire karakter ervan. Op één punt blijft Heidegger tol betalen aan het westerse denken, in het idee dat het zijn één (*unum*) is. Er is volgens hem altijd sprake van ‘*je eine Schickung*’ van het Zijn, van één manier van openbaren. Maar waarom zouden er niet meer verschillende beschikkingen tegelijkertijd kunnen zijn?”

⁵⁸ De instrumenteel-antropologische bepaling vat de techniek op als middel om de natuur (of de mens) te beheersen. Helaas kan de techniek ook de mens overheersen, zodat deze zijn vrijheid moet herwinnen door de techniek weer in de hand te krijgen. Cf. TK 6-7: “Es bleibt richtig: auch die moderne Technik ist ein Mittel zu Zwecken. Darum bestimmt die instrumentale Vorstellung von der Technik jede Bemühung, den Menschen in den rechten Bezug zur Technik zu bringen. Alles liegt daran, die Technik als Mittel in der gemäßen Weise zu handhaben. Man will, wie es heißt, die Technik ‘geistig in die Hand bekommen’. Man will sie meistern. Das Meisternwollen wird um so dringlicher, je mehr die Technik der Herrschaft des Menschen zu entgleiten droht.” De verhouding tussen macht en het tegendeel ervan, vrijheid, is technisch.

⁵⁹ TK 24: “Das Wesen der modernen Technik bringt den Menschen auf den Weg jenes Entbergens, wodurch das Wirkliche überall, mehr oder weniger vernehmlich, zum Bestand wird. Auf einen Weg bringen - dies heißt in unserer Sprache: schicken. Wir nennen jenes versammelnde Schicken, das den Menschen erst auf einen Weg des Entbergens bringt, das *Geschick*.”

⁶⁰ Zie de Inleiding tot dit proefschrift.

⁶¹ Voor alle duidelijkheid: de ongenaakbaarheid van de techniek heeft niets met mijn onmacht te maken. Het laat de techniek koud of ik erbij nadenk of niet.

⁶² Cf. TK 19: “Wir nennen jetzt jenen herausfordernden Anspruch, der den Menschen dahin versammelt, das Sichentbergende als Bestand zu bestellen - das *Ge-stell*.”

⁶³ Cf. Strube 1994.129: “Alles, was ist, wird so zum bloßen Durchgangsstation ‘notwendiger’ Verwirklichungen. Das, was ist, wird immer mehr entgrenzt und verliert seine ihm eigene Gestalt. Im selben Maße kann es wiederum besser und schneller in den Strom des allgemeinen Machens und Verwirklichens hineingerissen werden. So reduziert, verliert es schließlich den Charakter, *anwesend* zu Sein. Das, was die Moderne das Wirkliche nennt, kann nicht mehr im eigentlichen Sinne als ein Seiendes verstanden werden.” Cf. GA 65.119 “Fortschritt ins Unseiende”.

houden met *stellen*.⁶⁴ De natuur is bijvoorbeeld één reusachtige *Tankstelle*, een energieleverancier voor de moderne industrie.⁶⁵ De Rijn is *bestellt* als waterdrukleverancier. De waterkrachtcentrale is in de rivier *gestellt*. Diens turbines worden *aufgestellt* om de *Herstellung* van elektriciteit die *bestellt* is binnen de elektriciteitsvoorziening. Elektriciteit wordt opgeslagen, verdeeld en getransformeerd om overal *zur Stelle für die Bestellung* te staan. De bestaanswijze van dat wat alleen als *bestellen* is noemt Heidegger *Bestand*.⁶⁶

Een en hetzelfde woord benoemt zijn en denken. Daardoor is de verhouding tussen zijn en denken onnoembaar en dus ondenkbaar. Waarom? Omdat elk noemen en denken voorstellen is en dus al omgeven door het *Gestell*. Heidegger zegt in *Was heißt Denken?* dat het erom gaat “het wezen van het voorstellen naar zijn [eigen] taal te brengen [*das Wesen des Vorstellens zur seiner Sprache zu bringen*].⁶⁷ Dat betekent evenwel dat het voorstellen *niet van mij* is: ik ben al voorgesteld. Mijn voorstellen is al *getekend*. Deze tekening kan niet worden voorgesteld. Heidegger denkt daarom niet bij de verhouding tussen zijn en denken, maar ervaart de ondenkbaarheid ervan. Zijn gedachte is dat alles wat technisch kan heten, al *getekend* is voordat er techniek is. Daarom bevind ik mij altijd al in een zeggings [*Sage*], hoe hard ik ook voorstel. De tekening van het voorstellen reikt over het besprokene en over mijn bespreking heen.

Het woord *Gestell* zegt dit zelf. Er spreekt een *stemming* uit. Stellen is gestemd. Het Duitse woord *stellen* kan namelijk ook *uitdagen* betekenen. *Gestell stemt* mij. Het zet mij na (i.e. achtervolgt mij, jaagt mij op) en daagt mij uit voort te gaan van de ene cybernetische interactie naar de ander. *Gestell* is niet het geheel van cybernetische dingen maar het woord dat aanzet tot al het cybernetische.⁶⁸

Sage, Herausforderung en Vergessenheit

⁶⁴ Zie TK 14 vv.

⁶⁵ M. Heidegger, *Gelassenheit* (opgenomen in GA 16) 523: “Die Natur wird zu einer einzigen riesenhaften Tankstelle, zur Energiequelle für die moderne Technik und Industrie.”

⁶⁶ TK 16: “Welche Art von Unverborgenheit eignet nun dem, was durch das herausfordernde Stellen zustande kommt? Überall ist es bestellt, auf der Stelle zur Stelle zu stehen, und zwar zu stehen, um selbst bestellbar zu sein für ein weiteres Bestellen. Das so Bestellte hat seinen eigenen Stand. Wir nennen ihn den Bestand. Das Wort sagt hier mehr und Wesentlicheres 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. Was im Sinne des Bestandes steht, steht uns nicht mehr als Gegenstand gegenüber.”

⁶⁷ WhD 62: “Darum muß wohl in einer Zwiesprache mit dem Wesen des bisherigen Denkens das *Wesen* des Vorstellens allererst zu seiner Sprache gebracht werden”.

⁶⁸ Zie voor de replicatieve bestaanswijze TK 15: het *Bestellen* van de *Bestellbarkeit* en M. Heidegger, *Überwindung der Metaphysik* (opgenomen in VA) 76: wil tot willen als zekerstelling van replicatie door rekenen en inrichting (= adaptatie).

Geschick is semantisch: de opkomst en ondergang van woordgehelen die de wederzijdse toegang van mensen en dingen tekenen. Als de techniek een dergelijk woordgeheel is, dan is dat niet te zeggen. Er zijn immers geen woorden buiten de techniek. Elk spreken is al nagezet, evenals de bestaanswijze van de dingen. In *Die Technik und die Kehre* is de naam hiervoor *herausfordern*. Heidegger wijst erop dat de dingen *herausgefordert* worden om als energieën te verschijnen. Aan de andere kant wordt de mens *herausgefordert*; deze moet produceren. In dit dubbele *Herausfordern* ligt een *Nachstellen*, een nazetten. Alles en iedereen wordt voortdurend nagezet, achtervolgd, opgejut. Dit betreft zijn en denken; deze gaan in elkaar over, zetten elkaar wederzijds na. In het *Nachstellen* ervaart Heidegger dat de kloof is weggevallen die de filosofie van oudsher tussen zijn en denken ontwaarde.⁶⁹ (In het vorige hoofdstuk is er al op gewezen dat in het tijdperk van de cybernetica het metafysische probleem van de *adaequatio* is opgelost.)

In de techniek is een probleem (de metafysische aporie) van ons weg geraakt. Hier is te merken volgens Heidegger dat het *nachstellen* is: *nachstellen mit Vergessenheit*. Ik word niet zomaar nagezet om cybernetisch te zijn, nee, ik word van iets weggehouden, een bepaalde kant op geduwd. De vergetelheid zet mij na om te vergeten dat er überhaupt een probleem zou kunnen zijn tussen zijn en denken. Het *Nachstellen* voltrekt de volmaakte doorgankelijkheid of wrijvingsloosheid van zijn en denken.⁷⁰

Voor de techniek zelf mag niets worden prijsgegeven aan de vergetelheid. De afkeer van het “niet” manifesteert zich *in* de representatie van het afwezige. Heidegger gaat niet volledig mee in deze tendens. Hij denkt dat wat in de vergetelheid is weggevallen toch aanwezig blijft. Niet als iets dat present is, maar juist als het ontoegankelijk dat elke toegang zoeken en bieden tekent. Wat in de presentie verborgen en ontoegankelijk blijft is de tijd in eigenlijke zin (zie paragraaf 3). Daartoe heb ik geen toegang, want elke benadering is technisch, dus gebonden aan de presentie. Wel kan ik, in de confrontatie met de vergetelheid en dus in de weigering van de tijd om zich te geven, merken dat mij iets blijft voorbehouden, namelijk het tijds karakter van de tijd zelf. Dit zich weigerende voorbehoud *is* de tijd.

Sectie 4. Conclusie

Heideggers filosofische semantiek is het antwoord op de dubbele onmogelijkheid van propositionele filosofie in de epoeche van de cybernetica. Deze semantiek brengt de

⁶⁹ Cf. Oudemans 1997:48: “De leegte stuurt ons weg om haar te delgen.”

⁷⁰ Vgl. het leven als uitwijken van de dood, dus als weglopen van de ervaring van negativiteit, in de derde paragraaf van dit hoofdstuk.

betekenishorizon rond ons bestaan ter sprake. Maar dat gaat zomaar niet. Deze horizon onttrekt zich aan ons spreken, omdat ze de taal al omgeeft. Anders dan in de metafysica zijn nu zijn en denken twee maal hetzelfde stellen. Daarom is kan *Gestell* geen *naam* worden: de te benoemen zaak heeft het benoemen allang ingehaald.⁷¹ Voor de semantiek blijft niets anders over dan deze onmogelijkheid zelf te verwoorden. Dat doet zij niet van zich uit. Het is omgekeerd: de onmogelijkheid zit in ieder woord en de semantiek haalt dat naar voren.⁷² Hoe – dat is het onderwerp van de volgende paragraaf.

⁷¹ Oudemans 1997.47: “Wat is de zin van deze leegte [van het formele van de *formale Anzeige*]? Het besef dat wanneer wij afzien van het formeren er voor ons niets te denken is. Er doet zich geen woord voor dat ons te denken geeft.”

⁷² Cf. J. Aler, *De waarheid van de kunst* (Amsterdam 1996), 131-132: “Wie wijst, om iets te tonen, maakt een gebaar. Hij kan zwijgend gebaren, met zijn (wijs)vinger, met hand of hoofd of blik. Maar toch ook wel eens met zijn intonatie. Dan wijst hij, tussen woorden heen, toch woordeloos. Sprekend gebaart hij, in zijn spraak... doet hij ook met woorden woordeloos iets blijken... Zo’n taalgebaar is maar een gebáár, akkoord. Maar zo’n gebaar is weldegelijk táál. Hoe is het met de taal gesteld als zij gebaart? In indirecte zeggings maakt zij present.”

Paragraaf 2. *Verzicht*: het semantische “niet”.

Sectie 1. Inleiding

Wanneer Heidegger in *Die Frage nach der Technik* de gedachte aan de ongenaakbaarheid van de techniek naar voren brengt noemt hij Hölderlin en diens gedicht *Der Rhein*. Aan het slot van de voordracht komt Heidegger terug op Hölderlin. Tegelijkertijd wordt dan duidelijk wat de excursus langs de Grieken met Heideggers eigen “vraag” te maken heeft. Aan deze twee kwesties is onderstaande paragraaf gewijd.

Sectie 2. Onttrekking

Aan het slot van *Die Frage nach der Technik* wijst Heidegger erop dat *technê* bij de Grieken ook de schone kunsten behelsde.⁷³ Ons woord “poëzie” is afgeleid van *poiêsis*, waarvan *technê* een modus is.⁷⁴ Heidegger werpt dan de vraag op of in het dichterlijke de mogelijkheid is gelegen van een “redding” van het “gevaar” dat schuil gaat in de epoche van de techniek.⁷⁵ Op de betekenis van *Gefahr* komen we nog terug; *Rettung* moet verbonden worden met het in het begin van de voordracht genoemde vermogen om het verschil tussen de techniek en het wezen ervan te accepteren. Heidegger beantwoordt zijn eigen vraag: niemand kan weten of de kunst deze mogelijkheid wordt gegeven. Hij wijst echter vervolgens op een geheel andere mogelijkheid:

Of de kunst deze hoogste mogelijkheid van haar wezen te midden van het uiterste gevaar is toegestaan, vermag niemand te weten. Maar wij kunnen ons verbazen [*erstaunen*]. Waarover? Over de andere mogelijkheid dat overal het razende van de techniek zich inricht, tot op een dag door al het technische heen het wezen van de techniek in het *Ereignis der Wahrheit* is [*west*].⁷⁶

⁷³ TK 34: “Einstmals trug nicht nur die Technik den Namen *technê*. Einstmals hieß *technê* auch jenes Entbergen, das die Wahrheit in den Glanz des Scheinenden hervorbringt. Einstmals hieß *technê* auch das Hervorbringen des Wahren in das Schöne.”

⁷⁴ TK 34: “Was war die Kunst? Vielleicht nur für kurze, aber hohe Zeiten? Warum trug sie den schlichten Namen *technê*? Weil sie ein her- und vor-bringendes Entbergen war und darum in die *poiêsis* gehörte. Diesen Namen erhielt zuletzt jenes Entbergen als Eigennamen, das alle Kunst des Schönen durchwaltet, die Poesie, das Dichterische.”

⁷⁵ TK 35: “Sollten die schönen Künste in das dichterische Entbergen gerufen sein? Sollte das Entbergen sie anfänglicher in den Anspruch nehmen, damit sie so an ihrem Teil das Wachstum des Rettenden eigens hegen, Blick und Zutrauen in das Gewährende neu wecken und stiften?”

⁷⁶ TK 35: “Ob der Kunst diese höchste Möglichkeit ihres Wesens inmitten der äußersten Gefahr gewährt ist, vermag niemand zu wissen. Doch wir können erstaunen. Wovor? Vor der anderen Möglichkeit, daß überall das Rasende der Technik sich einrichtet, bis eines Tages durch alles Technische hindurch das Wesen der Technik west im Ereignis der Wahrheit.”

Door het heersen van de techniek heen zou het wezen ervan tot waarheid komen. Deze mogelijkheid heeft wel degelijk iets met kunst te maken. De bezinning op het wezen van de techniek moet namelijk in het *bereik* van de kunst plaatsvinden.

Omdat het wezen van de techniek niet iets technisch is, daarom moet de wezenlijke bezinning op de techniek en de beslissende confrontatie [*entscheidende Auseinandersetzung*] daarmee in een bereik [*Bereich*] geschieden dat enerzijds verwant is met het wezen van de techniek en anderzijds toch in de grond ervan verschilt [*grundverschieden*]. Een dergelijk bereik is de kunst.⁷⁷

Het aankomen van het verschil tussen de techniek en haar wezen geschiedt niet in de kunst, maar in het bereik daarvan.

Vlak voor hij deze gedachtegang ontvouwt citeert Heidegger Hölderlin, aan wie hij ook de woorden “gevaar” en “redding” heeft ontleend.

«... *dichterisch wohnet der Mensch auf dieser Erde.*»

Dichterlijk woont de mens op deze aarde.

Wat is de plaats van het dichterlijke binnen de techniek, die alles omvat, dus ook het dichten? Ligt in de confrontatie tussen denken en dichten de mogelijkheid om techniek ter sprake te brengen?

In de tekst *Das Wohnen des Menschen* (1970) staat Heidegger langer stil bij bovenstaand Hölderlincitaat. Zijn eerste gedachte is dat wij, heden ten dage, niet dichterlijk maar juist *ondichterlijk* leven. Het woord “ondichterlijk” is eveneens afkomstig van Hölderlin (*Das Nächste Beste*):⁷⁸

⁷⁷ TK 35: “Weil das Wesen der Technik nichts Technisches ist, darum muß 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. Freilich nur dann, wenn die künstlerische Besinnung ihrerseits sich der Konstellation der Wahrheit nicht verschließt, nach der wir fragen.”

⁷⁸ Het woord *undichterischen* stamt uit de tweede *Fassung* van het gedicht zoals dat in de zogeheten *Stuttgarter Ausgabe* 2.234,1-4 is te vinden. Voluit: D.E. Sattler, *Friedrich Hölderlin. Sämtliche Werke* (Frankfurt a.M. 1975-2001). In de eerste *Fassung* staat *unbändigen* en in deze versie is het gedicht bekend geworden.

...der Nachtgeist
Der himmelstürmende, der hat unser Land
Beschwäzet, mit Sprachen viel, undichtrischen, und
Den Schutt gewälzet
Bis diese Stunde.
Doch kommt das, was ich will,

Heidegger merkt op dat in de epoche van de techniek de vele talen eender zijn, namelijk voorzover zij informatica zijn.

De ‘vele talen’ die ‘ons land met gezwets teisteren [*beschwätzen*]’ zijn in waarheid slechts het uniforme [*das Einerlei*] van de ene taal, waartoe, snel toenemend, al het zeggen [*Sagen*] zich nivelleert [*einebnet*]: de taal van de informatica van de computer.⁷⁹

Deze ene taal is de cybernetische taal, die we eerder als rekenen en als replicatieve parasiet zijn tegengekomen. Deze taal, de onze, is dus *undichterisch*.

Maakt het verschil of wij *niet dichterlijk* leven of *ondichterlijk*? Het eerste is een *negatie*, het tweede een *privatie*. Bij het laatste is datgene waarvan wordt “gepriveerd” niet zo maar weg, zoals bij de negatie. Het leeft op een bepaalde manier voort. Daarom zegt Heidegger: het dichterlijke verdwijnt niet in het ondichterlijke, maar er wordt niet op gelet [*missachtet*].⁸⁰ De betekenis van de privatie *undichterisch* is dat ze aangeeft dat wij heden ten dage *op een bepaalde manier* toch *dichterisch* op deze aarde wonen.

Ook de mens van het huidige wereldtijdperk woont op zijn wijze dichterlijk, namelijk, i.e. onder de naam die zijn bestaan [*Dasein*] benoemt, ondichterlijk. De mens neemt voor zijn wil tot productie van zichzelf en van de bestelbare bestanden de maat [*Maß*] van deze door zijn machinatie [*Machenschaft*] indifferent geworden [*verunstalteten*] aarde.⁸¹

⁷⁹ M. Heidegger, *Das Wohnen des Menschen* (opgenomen in GA 13) 219: “Die ‘viele Sprachen’, die ‘unser Land beschwätzen’, sind in Wahrheit nur das Einerlei der einen Sprache, auf die, rasch zunehmend, alles Sagen sich einebnet: die Sprache der Informatik des Computers.”

⁸⁰ GA 13.218.

⁸¹ GA 13.219: “Auch der Mensch des heutigen Weltalters wohnt auf seine Weise dichterisch, nämlich, d.h. unter dem sein Dasein nennenden Namen, undichterisch. Der Mensch nimmt für seinen Willen zur Produktion seiner selbst und der bestellbaren Bestände das Maß von dieser durch seine Machenschaft verunstalteten Erde.” *Zijn*

Hoe wonen wij dan op dichterlijke wijze? In de modus van de *Fehl*. Dit woord duidt hier niet op een falen in de zin van het uitblijven van succes. *Fehlen*, “ontbreken”, duidt alleen hierop dat er iets niet gezegd kan worden; dat de woorden er niet voor ons zijn.⁸² Het dichterlijke is er wél, maar alleen op afwezige wijze. De *Fehl* is dus betekenisvol. Hij geeft tekens af: de naam “ondichterlijk”.

Is dit onze naam? Kan het woord “ondichterlijk” onze naam worden? Dan zou de naam de plaats worden van de *Fehl* van het dichterlijke, de plek waarop wij toegesproken worden. Hölderlins woord is echter *nog ongehoord*.⁸³

Het meest nabije [*Nächste*] voor ons wil zeggen [*heißt*]: eerst eens [bij] het ondichterlijke van ons verblijf op de wereld als zodanig denken, de machinatie van de mens als zijn *Geschick* ervaren, in plaats van haar te verlagen tot louter willekeur en verblinding.⁸⁴

We zullen de machinatie als *Geschick* moeten ervaren, en dus haar maat, i.e. de mateloosheid van de cybernetica, het rekenen, de replicatie. *Hoe* kunnen we hier tot een ervaring komen? Alleen door het “niet”. Dit behelst meer dan alleen de privatie *on-* (of de negatie *niet*): het ondichterlijke als het zich onttrekken [*Entzug*] van het dichterlijke is *zelf* het dichterlijke in het ondichterlijke.⁸⁵ *Dat* hebben we nog altijd niet ervaren.⁸⁶

Zo heeft het zin om ons binnen en vanuit de epoche van de cybernetica te wenden tot Hölderlin.⁸⁷ Niet om hem te interpreteren of te actualiseren, maar om te bezien of er woorden

willen en *zijn* machinatie impliceert geenszins een menselijk subject. *Verunstaltet* betekent dat iets zijn gestalte heeft verloren, d.w.z. zijn *idea*. Vandaar de vertaling met “indifferent geworden”.

⁸² Het woord *Fehl* is ontleend aan *Der Fehl heiliger Namen* (1974). (Het woord *Fehl* ontleent Heidegger aan Hölderlin.) In *Das Wohnen des Menschen* wordt niet gesproken van *Fehl*, maar van *Entzug*.

⁸³ GA 13.213.

⁸⁴ GA 13.220: “Das Nächste für uns heißt: Erst einmal das Undichterische unseres Weltaufenthaltes als ein solches denken, die Machenschaft des Menschen als sein Geschick erfahren, statt sie zur bloßen Willkür und Verblendung herabzusetzen.” Letterlijk staat er dat het meest nabije ons iets beveelt. Het meest nabije is het ondichterlijke zelf. Voor *heißen* als bevelen, zie hieronder.

⁸⁵ GA 13.220: “Wir denken immer noch übereilt am Geheimnis des ‘Nicht’ und des Nichts vorbei. Wir erfahren noch nicht deutlich genug, was sich uns im Entzug andeutet, weil wir den Entzug selbst, das Dichterische im Undichterischen, noch nicht kennen.”

⁸⁶ Cf. Strube 1994.88-89: “Die Scheu steigert nicht die Subjektivität, sondern bringt gerade vor das, was ‘weiter draußen ist’ als je ein Objekt sein kann. Die Scheu erschließt die Welt im ursprünglichsten Sinne. Indem sie sich des zerstreuten Seins bei den gewöhnlichen Objekten und Subjekten der alltäglichen ‘Welt’ enthält, bringt sie das Welten selber zur Erfahrung.” Cf M. Heidegger, ‘*Andenken*’ (opgenomen in GA 4) 124. Het woord *Scheue* stamt uit Hölderlins gedicht *Andenken*.

⁸⁷ S. Ziegler, “Hölderlin unter dem Anspruch der *Alêtheia*?”, *Heidegger Studies* 10 (1994) 163-185 gaat voorbij aan het *Verzicht*-karakter van *alêtheia* wanneer zij aannemelijk tracht te maken dat er *alêtheia* bij Hölderlin geschiedt voorzover hij dicht in en vanuit een *Ereignis* van het ware dat een *Offenbarwerdens des Seyns* zou zijn,

van Hölderlin zijn die nog niet geweest zijn en die over de cybernetica heen zouden kunnen reiken en haar zouden kunnen benoemen. Hölderlin bevindt zich binnen de cybernetica (als kunstwerk is *Der Rhein* cybernetisch), maar het is voor Heidegger de vraag of er niet woorden bij hem liggen die ons zouden kunnen aanspreken op wie wij zijn en welke aarde wij bewonen.⁸⁸

Waar kunnen wij de onttrekking van het dichterlijke ervaren? In de *Herausforderung* en dus in het woord *Gestell*. Dat woord wil maar niet de naam van de techniek worden. De techniek is ongenaakbaar. Heidegger noemt dit het *Gefahr*: dat het noemen van de techniek zich onttrekt ten gunste van de taal van de machinatie.

Het wezen van het *Gestell* is het in zichzelf verzamelde stellen dat zijn eigen wezenswaarheid [*Wesenswahrheit*] nazet [*nachstellt*] met de vergetelheid [*Vergessenheit*]. Dit nazetten verplaatst [*verstellt*] zich daardoor dat het zich ontvouwt in het bestellen van al het aanwezige als het bestand, zich daarin inricht en als dit [= *bestellen*] heerst. Het *Gestell* is [*west*] als het gevaar.⁸⁹

Het gevaar is dus niet een of ander risico, maar het nazetten met vergetelheid. Dit nazetten onttrekt zich.

Woorden als *Fehl* of *Entzug* duiden niet op een *tekort* van de techniek. Het vaststellen van tekorten is zelf technisch. Hooguit schieten *ons* spreken en denken tekort: wij kunnen niet in de nabijheid van de techniek komen. Dat ligt niet aan ons, maar aan de techniek, die te

oftewel *alêtheia*. Ziegler 172: “Bereits diese beide Gedichtstellen [sc. de verzen 16vv. uit *Mnemosyne* en 92v. uit *Germanien*] lassen sich so auffassen, daß Hölderlin hier im Erfahrungsbereich der *Alêtheia*, wie Heidegger sie deutet, steht. Denn das Erscheinen des Wahren, soll es sich ereignen, wäre ein *Entbergungsgeschehen*.” Zij meent dat Heidegger denkt dat met Hölderlin een nieuwe aanvang is begonnen, een nieuw tijdperk van geschiedenis, een tijdperk van *alêtheia*. Ziegler 171 onderscheidt de *Seinsgeschichte* van de *abendländische Geschichte als Geschehen der Alêtheia*. Het eerste is de geschiedenis van de metafysica, de geschiedenis van “Ausprägungen der Seiendheit des Seienden”. Het avondland zou de tijd-ruimte voor deze geschiedenis zijn. Ziegler 170: “Im Abendland waltet die *Alêtheia* in zwei Zeitaltern, im Zeitaltern des ersten Anfanges und eines möglicherweise kommenden anderen Anfangs.” Zij ontwaart een ontwikkeling bij Heidegger: eerst zou deze denken dat *alêtheia* als tijdruimte van de onverborgenheid bij de Grieken aan het licht komt, maar in later dat *alêtheia* zich altijd al verborgen heeft. Ziegler verwacht historie met geschiedenis en ziet niet dat de onttrekking zelf het geschieden van waarheid is.

⁸⁸ Cf. de inleiding van dit proefschrift: Heidegger keert niet terug naar Parmenides, maar keert zich Parmenides toe, in de epoche van het *Gestell*.

⁸⁹ M. Heidegger, *Die Kehre* (opgenomen in TK) 37: “Das Wesen des Gestells ist das in sich gesammelte Stellen, das seiner eigenen Wesenswahrheit mit der Vergessenheit nachstellt, welches Nachstellen sich dadurch verstellt, daß es sich in das Bestellen alles Anwesenden als den Bestand entfaltet, sich in diesem einrichtet und als dieser herrscht. Das Gestell west als die Gefahr. Aber bekundet sich damit schon die Gefahr als die Gefahr? Nein. Fährnisse und Nöte bedrängen zwar allerorten die Menschen übermäßig zu jeder Stunde. Aber die Gefahr, nämlich das in der Wahrheit seines Wesens sich gefährdende Sein selbst, bleibt verhüllt und verstellt. Diese Verstellung ist das Gefährlichste der Gefahr.”

groot is. Precies dát is de *Fehl*. Het *Gestell* is ondichterlijk, dat wil zeggen: het kan niet worden benoemd met een dichterlijk woord, omdat het te groot is.

Heidegger blijft in zijn spreken *bij* het ongenaakbare. Het komt *in* zijn eigen woorden ter sprake. Tegelijkertijd houdt Heidegger afstand. Zou hij te dicht naderen, dan heeft hij geen woorden meer en dus geen mogelijkheid wat dan ook te ervaren. Wat Heidegger in zijn denken ervaart is een ont-zegging. In het spreken als rekenen schuilt een dergelijke zegging die alleen spreekt als ontzegging. Deze is het *ongezegde* (niet het onzegbare) - iets wat steeds uitgespaard is in wat gezegd wordt. De onnoembaarheid van het *Gestell* is een uitsparing waarin het *Gestell* blijkt, op een verstolen manier.

Sectie 3. *Privatio* en *Verzicht*. Het voorbeeld van *Das Wort*

Heidegger wijst op het onderscheid tussen negatie en privatie, een onderscheid dat volgens hem teruggaat op Plato. Een voorbeeld van privatie is het afscheid. Iemand is er niet meer, maar in de afstand die tussen hem en mij ontstaat kan iets duidelijk worden, namelijk hoe onze verhouding was. Het afscheid is betekenisvol: het “niet” toont iets. Heidegger spreekt binnen een afscheid van *Verzicht*. In het kader van een nadere uitleg van de privatie gaat hij in de voordrachtenreeks *Das Wesen der Sprache* (1957-1958) in op de twee slotverzen van Stefan Georges gedicht *Das Wort*.⁹⁰

In dit gedicht doet de “ik” een taalervaring op. Hieraan kan het *filosofisch* spreken een aanwijzing ontlenen met betrekking tot het vraagstuk hoe na te denken bij het ongenaakbare. De dichterlijke taalervaring houdt verband met de situatie waarin de taal het geschikte woord schenkt of ontzegt. Dit is de situatie waarin de dichter zich bevindt en die in het gedicht zelf ter sprake wordt gebracht. De “ik” in het gedicht gaat namelijk steeds op zoek naar woorden voor de dingen die hij aandraagt bij de norn (een schikgodin uit de Germaanse mythologie). Elke keer lukt dit en ontvangt hij woorden van de norn. Op een keer stopt het en krijgt hij geen woorden. Het gedicht besluit met de verzen:

So lernt ich traurig den verzicht:

Kein ding sei wo das wort gebracht.

Zo leerde ik treurig het verlies:

Er zij geen ding waar het woord ontbreekt.

⁹⁰ M. Heidegger, *Das Wesen der Sprache*, in GA 12.147-204.

Deze regels kunnen als volgt worden gelezen. De dichter moet afzien van iets, namelijk zijn aanvankelijke gedachte dat er dingen zijn zonder woorden en, vooral, dat er altijd woorden zijn om de dingen te benoemen. In feite is dit verlies van een winst omdat de dichter leert dat er alleen iets is wanneer er woorden voor zijn. Het ding dankt zijn identiteit aan het woord.

Geen ding *is* waar het woord, i.e. de naam, ontbreekt. Het woord verschaft het ding pas het zijn.⁹¹

Heidegger wijst er echter op dat er niet *is* [*ist*] staat, maar *zij* [*sei*]. Dat komt omdat de vorige regel eindigt in een dubbele punt. Daarop kan in het Duits een indirecte rede volgen. De dubbele punt is dan explicatief. Het slotvers zegt niet *wat* er wordt verloren, maar verwoordt wat het *verlies zelf* inhoudt.

Wat is dit “verlies”? Het werkwoord *verzichten* moet worden vertaald met “afzien”, “afstand doen van”. Het is echter verwant met de Indo-europese wortel **deik-*, die “tonen” betekent.⁹² De gedachte van Heidegger is dan ook dat zich in het “verlies” iets toont van de aard van de taal. Dat zou dan de ervaring van de dichter zijn. Heidegger wijst erop dat in het *Verzicht* de dichter iets wordt *ontzegd*, namelijk zijn eerdere opvattingen over de taal. Het “zij” uit de slotregel is een bevel: zie daarvan af! Uit het “leren” blijkt dan dat de dichter daaraan gehoor heeft gegeven.

In het als bevel begrepen ‘zij’ zegt de dichter zichzelf het geleerde ontzeggen toe [*sagt sich der Dichter das gelernte Entsagen zu*], waarin hij de mening laat varen dat iets ook is en reeds is wanneer het woord nog ontbreekt.⁹³

Daarmee is de dichter naar een andere verhouding tot de taal gebracht, één waarin de woorden niet langer meer aankomen, maar ontbreken. Daarom wordt de dichter in de *Verzicht* ook *toegesproken*.

⁹¹ GA 12.154: “Kein Ding *ist* wo das Wort, d.h. der Name fehlt. Das Wort verschafft dem Ding erst das Sein.”

⁹² Kluge s.v. ‘Verzicht’, ‘verzeihen’, ‘zeihen’. De Nederlandse woorden “betichten” en “aantijgen” zijn gevormd van deze stam.

⁹³ GA 12.158: “In dem als Geheiß verstandenen ‘sei’ sagt sich der Dichter das gelernte Entsagen zu, worin er die Meinung fahren läßt, etwas sei auch dann und sei schon, wenn das Wort noch fehle.” *Zu sich sagen* is: tot zichzelf zeggen, maar ook: zichzelf beloven.

In zijn afzien [*Verzicht*] zegt de dichter zijn voormalige verhouding tot het woord vaarwel [*absagen*]. Alleen dat? Nee, in het vaarwel zeggen is hem al iets toegezegd [*zugesagt*], een bevel [*Geheiß*] waaraan hij niet langer ongehoorzaam is [*versagt*].⁹⁴

Hem wordt “toegezegd” dat hij de taal niet heeft (of krijgt van de norn), maar dat het *gebrechen* tot de taal zelf behoort, ja, de taal *zelf is*. Het is immers de taal zelf die de dichter deze ontoegankelijkheid laat merken.

De onthouding [*Verzicht*] die de dichter leert, behoort tot dat soort vervuld ontzeggen [*der Art jenes erfüllten Entsagens*], het enige tot welke het lang verborgene [*das lang Verborgene*] en eigenlijk al toegezegde [*eigentlich schon Zugesagte*] spreekt [*sich zuspricht*].⁹⁵

Het *Entsagen* is vervuld, verwezenlijkt, wanneer het een *Zusagen* is. Dan is het een *Verzicht*. Her ervaren van de *Verzicht* is de vervulling van het “toe-zeggende ontzeggen” zelf. Dit houdt in: het woord *gebricht* – het *is* er wel maar het komt gebrekkig bij de *dichter* aan.

De ervaring met de taal die de dichter opdoet is dat hij in een verhouding van *afscheid* tussen hem en het woord wordt gebracht. Het woord geeft zich niet en laat de dichter verlaten achter. Het *gebrechen* heeft de aard van een afscheid. Daarom is het *Verzicht* geen afzien in de zin van een verlies, maar een afscheid dat laat zien wat het woord is, of hoe de verhouding tussen de dichter en woord is. Het verlies is zelf de ervaring van de taal die de dichter heeft opgedaan. De dichter merkt dat hij alleen woorden kan hebben als hij de *Verzicht* leert. Pas dan leert hij dat de hij de taal niet heeft. De slotregels betekenen dus niet: ik treur over mijn verlies. De “ik” verzet zich niet tegen een verlies, maar laat juist toe dat er geen ding zij waar het woord ontbreekt.⁹⁶ Aldus krijgt hij toegang tot het *Gebrechen* van het woord, dus tot de verhouding van woord en ding.⁹⁷

⁹⁴ GA 12.158: “In seinem Verzicht sagt der Dichter seinem vormaligen Verhältnis zum Wort ab. Nur dies? Nein, in der Absage ist ihm schon etwas zugesagt, ein Geheiß, dem er sich nicht mehr versagt.”

⁹⁵ GA 12.159: “Der Verzicht, den der Dichter lernt, ist von der Art jenes erfüllten Entsagens, dem allein sich das lang Verborgene und eigentlich schon Zugesagte zuspricht.”

⁹⁶ GA 12.157: “Im gelernten Verzicht liegt, daß er gerade zuläßt, kein Ding sei, wo das Wort gebricht.”

⁹⁷ G. L. Bruns, *Heidegger's Estrangements: language, truth and poetry in the later writings* (New Haven, Londen 1989) 178 merkt het volgende op naar aanleiding van Heideggers gedachten bij Georges gedicht *Das Wort*. “Renunciation means getting out of the mode of worldmaking, giving up the idea of order at Key West.” De dichter kan niet langer het zijn “stichten” maar komt in een openheid te wonen waar hij is blootgesteld aan verberging: “living in the open... exposed to... the absolutely other... to self-concealment (*Sichverbergende*)... (185)”. Daarom zal het denken ook van het dichten moeten *verzichten*. Aanvankelijk eigende het denken zich het dichten toe. “A place is found for poetry within philosophy, poetry is being made recognizable in philosophy’s

Sectie 4. Ervaren en gevaar

Heidegger vraagt *welke* ervaring de dichter bij het woord heeft gehad. Hij wijst op de letterlijke betekenis van het woord “ervaren”: al gaande iets bereiken (in het Latijn: *eundo assequi*).⁹⁸ De ervaring van de dichter in *Das Wort* is dat hij al sprekende in een andere verhouding tot de taal wordt gebracht. Beter gezegd: pas op dat moment ziet hij wat die verhouding altijd al was.

Hij komt terecht in de verhouding van het woord met het ding.⁹⁹

“Verhouding” betreft hier geen relatie tussen twee objecten, maar een altijd al vastgehouden zijn van de dingen in de taal, en van de dichter in de taal.¹⁰⁰ Deze “verhouding” is de talige omgeving die doorsneden wordt door de weg die de dichter gaat.

Ervaring is de gang op een weg. Maar deze weg voert door een landschap, zoals een teken een wereld onthult.¹⁰¹

De taal als landschap is het bovengenoemde “lang verborgene”. Zij is open voor de weg, maar blijft als zodanig voor het spreken gesloten. In *Das Wort* is het land de plaats waar de norm de woorden uit een bron put die een “diepe grond” wordt genoemd. Het dichterlijke vinden van woorden – als het lukt, dat wil zeggen, als het lukt om te *verzichten* – is een putten uit deze bron zonder dat deze zelf ter sprake kan komen.

terms: this is the upshot of Heidegger’s Hölderlin-interpretation (178)”. In plaats daarvan zal een gesprek met het dichten moeten komen. Bruns 180-181: “[T]hinking must enter into dialogue with poetry. As always, dialogue is to be understood in the Heideggerian sense of picking up on the words of another, not in order to *grasp* their meaning... but rather to take them in unexpected ways.” En hij vervolgt: “entering into a dialogue with poetry means listening to... the ‘essential ambiguity’ that the poem holds open as its essential darkness... This way thinking can remain open to what is unthought the way poetry remains open to the unspoken (181-182)”. Het zou er dan om gaan de andersheid of afgescheidenheid van de dichter te laten klinken en, door zich in de tussenruimte tussen denken en dichten te begeven, te kijken naar de schaduwzijde van de verhelderende woorden, i.e. hun ontstaan (en vergaan). Bruns raakt hier de kern van Heideggers bezinning op Hölderlin: het dichten zodanig aan zichzelf over te laten dat er een roep vanuit zou kunnen gaan (waarbij nog moet worden afgewacht of er ook wat komt).

⁹⁸ Heidegger spreekt van “im Gehen, unterwegs etwas erlangen, es durch den Gang auf einem Weg erreichen” (GA 12.159).

⁹⁹ GA 12.159: “Er gelangt in das Verhältnis des Wortes zum Ding.”

¹⁰⁰ GA 12.159: “Das Wort selber ist das Verhältnis, das jeweils in sich das Ding so einbehält, daß es ein Ding ‘ist’.”

¹⁰¹ GA 12.160: “Erfahrung ist der Gang auf einem Weg. Er führt durch eine Landschaft.”

[Z]ulk een woord zou aan de geborgenheid [*Geborgenheit*] moeten ontwellen die rust in de stilte van een diepe slaap.¹⁰²

De *Zuspruch* van het *Wort* zou dan bestaan uit het wekken van woorden uit de diepe slaap van de taal. In de geborgenheid van taal zouden woorden liggen, tekens, die af en toe de dichter zouden kunnen toevallen.

Dit laatste verwijst naar Heideggers gedachte ten aanzien van de ontoegankelijkheid van het dichterlijke woord, bijvoorbeeld *undichterisch*, en ook het filosofische woord *alêtheia*. Heidegger waarschuwt echter tegen een filosofische interpretatie van het gedicht van George. Het denken moet het dichten niet voor zijn karretje spannen, maar aan zichzelf over laten en bezien of het zo iets te zeggen heeft.¹⁰³ De ervaring met de taal die de *dichter* opdoet, is nog niet die van de *denker*. In die zin moet het denken zelf *afscheid* nemen van het dichten. Het denken moet zijn eigen weg aan, in de *nabijheid* van het dichten, dat wil zeggen, in het bereik of de omgeving ervan.¹⁰⁴

Doch waartoe dan, als het allereerst aankomt op een denkende ervaring met de taal, deze aanwijzing naar een dichterlijke ervaring? Omdat het denken wederom in de nabuurschap [*Nachbarschaft*] tot het dichten zijns weegs gaat. Daarom is het goed aan de buurman, aan degene die in dezelfde nabijheid [*Nähe*] woont, te denken, - zonder hem in mijn denken te kunnen opnemen.¹⁰⁵

Deze nabijheid behelst een afstand: het denken kan *niet* zelf gaan dichten, *niet* interpreteren of toe-eigenen. Toch blijft het denken bij het dichterlijke woord, om te bezien of in het *Entsagen* van de taal als techniek niet een *Zuspruch* klinkt.

Volgens Heidegger behoort *Das Wort* tot de *fast liedhaften Gedichte* van George.¹⁰⁶ Het zingen van een lied is voor het denken niet weggelegd.¹⁰⁷ Toch *dicht* het denken wel, in de zin dat het wordt toegedicht. Heidegger wijst herhaaldelijk erop dat het woord “dichten”

¹⁰² GA 12.162: “...ein solches Wort müßte der Verborgenheit entquillen, die in der Stille eines tiefen Schlafes ruht.”

¹⁰³ GA 12.163: “Die Gefahr besteht, daß wir ein solches Gedicht überanstrengen, d.h. zuviel hineindenken und uns gegen die Rührung durch des Dichterischen absperren.”

¹⁰⁴ Ibidem.

¹⁰⁵ GA 12.163: „Wozu aber dann, wenn es zuerst auf eine denkende Erfahrung mit der Sprache ankommt, dieser Hinweis auf eine dichterische Erfahrung? Weil das Denken wiederum in der Nachbarschaft zum Dichten seine Wege geht. Darum ist es gut, an den Nachbar, an den, der in denselben Nähe wohnt, zu denken.“

¹⁰⁶ GA 12.152.

¹⁰⁷ Net als het zingen van de dichter laat de denker een *toon* of *wijs* klinken. Deze toon is de onttrekking zelf. Zie hieronder.

samenhangt met het Latijnse *dictare*, vóórzeggen, bevelen. Denken is het beantwoorden aan de toezegging van het woord.¹⁰⁸ Toch is de dichter op een andere wijze onderweg dan de dichter. Voor hem geldt niet het *eundo assequi* van de zanger. Hij is *inter vias*.¹⁰⁹ De denker is niet op een weg, maar *tussen* de wegen. Het gaat hem niet om de weg, maar om het landschap. Het gaat hem niet om het verkrijgen van een woord om daarmee een ding te benoemen. Het gaat hem om het aanreiken-onttrekken van het woord, om de ruimte waarbinnen dat gebeurt, een ruimte die niets anders is dan de taal zelf.¹¹⁰

Sectie 5. *Verzicht en Gefahr*

In welke zin kan ten aanzien van de cybernetica van een *Verzicht* worden gesproken? Het ligt voor de hand hier te denken aan het wegvallen van de metafysische onderscheidingen: het verschil tussen zijn en zijnden, tussen zijn en denken, tussen mens en wereld. Denk ook aan het wegvallen van het eigene van het volk, het vaderland en de moedertaal.

Het gevaar hier is de privatie als een *verlies* te beschouwen. Er is geen Archimedisch punt van waaruit kan worden beoordeeld of dit een verlies is of niet. Belangrijker nog is dat elk oordelen zelf weer economisch is. Ook de privatie behoort tot de economie. Zij is een tekort dat een aanvulling vergt. Heidegger merkt echter dat de economie in zekere zin *niet empirisch* is. Zij *wil iets niet*, namelijk verlies, afstand en dood. Dit is haar ongenaakbaarheid. Heidegger verzet zich niet tegen de economie, maar poogt bij dit moment van “tegen” te blijven, dat zelf een “niet” is. In het college *Hölderlins Hymnen ‘Germanien’ und ‘Der Rhein’* (1934-35) merkt Heidegger op:

Waar het liefste is gegaan, blijft de liefde achter [*zurück*], want anders zou dat [liefste] helemaal niet kunnen zijn gegaan.¹¹¹

¹⁰⁸ Zie M. Heidegger, ‘...*dichterisch wohnt der Mensch...*’, in VA 181-198. In VA 184 heet het met betrekking tot *Dichten*: “Denn eigentlich spricht die Sprache. Der Mensch spricht erst und nur, insofern er der Sprache entspricht, indem er auf ihren Zuspruch hört... Das Entsprechen aber, worin der Mensch eigentlich auf den Zuspruch der Sprache hört, ist jenes Sagen, das im Element des Dichtens spricht.”

¹⁰⁹ WhD 61: “Das eigentliche Wesen des Denkens könnte sich zeigen, wenn wir unterwegs bleiben. Wir sind unterwegs. Was meint dies? Wir sind noch unter Wegen, *inter vias*, zwischen verschiedenen Wegen.”

¹¹⁰ Oudemans 1998.72: “Aber wo das Dichten vor allem als eine Weise, eine Melodie tönt, da ist es ein Singen. Das Denken ist auch Dichten, aber kein Singen. Solange das Denken tönt, ist es an ein Als, an eine Seinsweise gebunden. Es verbirgt sich darin ein falscher Ton. Die wesentliche Entrückung liegt nicht in dem Als, sondern zwischen den Seinsweisen, zwischen Als und Als.”

¹¹¹ M. Heidegger, *Hölderlins Hymnen ‘Germanien’ und ‘Der Rhein’* (Frankfurt a.M. 1980 = GA 39) 95: “Wo das Liebste gegangen, bleibt die Liebe zurück, denn anders könnte Jenes gar nicht gegangen sein.”

Wat mij het liefst is, bijvoorbeeld mijn moedertaal, ben ik kwijt. Ik moet *verzichten*. Doch dit *Verzicht* laat de *liefde* zien, dat is, de verhouding tot de moedertaal, die ik niet kon zien toen ik haar nog had. De *Verzicht* is daarom geen verlies en dus aanleiding tot “behoud” of “renaissance” of andere economische gestes. Hij bergt de mogelijkheid dat iets van de *omgeving* van datgene wat weg is en van datgene wat achterblijft zichtbaar wordt.

Wat gebeurt er in de *Verzicht*? In het afscheid van de taal geraakt de dichter in de verlatenheid. Hij wordt aan zichzelf overgelaten. Hem wordt zijn plaats gewezen, dat is de verlatenheid zelf.¹¹² Die plaats is ook de plaats waarin datgene zit wat weg is.¹¹³ Het is het tussen - tussen wat weg is en de achtergelatene. Het is de taal zelf. Mogelijk slaat het woord “treurig”, dat in *Das Wort* de wijze benoemt waarop de dichter de *Verzicht* leert, op deze verlatenheid.

De ervaring die de dichter met het woord opdoet, zou hij nooit kunnen ondervinden als zij niet zou zijn afgestemd op de treurnis [*Trauer*], op de stemming van de gelatenheid tot de nabijheid van wat zich onttrekt, maar wat tegelijk (uit)gespaard is voor een mogelijke aankomst.¹¹⁴

Het stemmende is hier de taal zelf die de verhouding tussen de dichter en het woord altijd al bestemt, zij het in de modus van de *Fehl*, wat op dat moment in de ervaring aankomt. Dichter is wie zich inlaat met deze stemming, het aanspreken in de onttrekking. Oudemans noemt deze aanspraak het *prosodische*, datgene wat verborgenerwijs meeklinkt in alles wat wordt gezegd, de *toon* waarin de woorden worden gesproken.¹¹⁵ Dichten (dus zowel zingen als denken) is het horen en laten meeklinken van deze toon. Het denken gaat het daarbij om de toon die de betekeniswereld als geheel doortrekt, niet om de namen voor dingen. In onze tijd geschiedt het dichten als het vinden van namen van woorden, als het opwerpen van woorden

¹¹² GA 39.82.

¹¹³ Cf. Th.C.W. Oudemans, *Afscheid* (Assen 1992, voortaan Oudemans 1992) 6: “Deze sprong vergt nog een ander afscheid: van mijzelf als degene die wordt achtergelaten, als degene die zijn bezit moet inleveren of het terugverlangt, in de richting van mijn eigen afgescheidenheid, de afgescheidenheid van waaruit ik zelf indifferent ben.”

¹¹⁴ GA 12.159: “Die Erfahrung, die der Dichter mit dem Wort macht, könnte er nie durchmachen, wenn sie nicht auf die Trauer gestimmt wäre, auf die Stimmung der Gelassenheit zur Nähe des Entzogenen, aber zugleich für eine anfängliche Ankunft Gesparten.”

¹¹⁵ Th.C.W. Oudemans, “Eigen taal eerst”. Lezing gehouden tijdens het symposium ‘Eigen taal eerst’ op 20 september 2002. Te downloaden op filosofie.info. “Deze aspecten van je moeders taal: het ritme, de toonhoogte, het accent en de frasering maken de prosodie uit... In het herkennen van de prosodie leer je datgene kennen wat de ander in zijn taalgebruik beweegt zonder dat het expliciet wordt gezegd... Wanneer de prosodie van de taal expliciet wordt, dan wordt ze muzikaal en geeft van zich blijk in ritme en zang – die hemelsbreeds verschillen van redeneren en rekenen.” De prosodie – die voor de taal zelf verborgen blijft is de gestemdheid ervan: de heimelijke afkeer van de angst voor het “niet.”

waarbinnen de dingen opgevangen kunnen worden in de wetenschappelijke semantiek à la Carnap. Denken is afgestemd op de stem die de semantische omgeving van het wetenschappelijke dichten bestemt. In de filosofische *Verzicht* (en dus in de modus van de afwezigheid) blijkt het prosodische van de techniek.

Gefahr

Op dit punt kan blijken welke zin het spreken van *die Gefahr* heeft ten aanzien van de techniek. In de voordracht *Die Gefahr* (1949) wijst Heidegger erop dat het woord “gevaar” samenhangt met een Oudhoogduits woord voor “nazetten”.¹¹⁶ Dit woord duidt op de beweging in de manier waarop betekenissen naar ons toe komen en van ons weg gaan.¹¹⁷ Dit zijn de betekenissen die de toegankelijkheid van de dingen en onze omgang daarmee indelen. Gehelen van betekenissen komen langs “vaarwegen” op ons toe en verdwijnen ook weer. Heideggers gedachte echter is dat zij niet in het niets verdwijnen. Zij zijn er nog, namelijk in de modus van wat geweest is en wat voor ons nu niet meer mogelijk is. Deze *Fehl*, nu niet van woorden maar van woordgehelen, is te ervaren, bijvoorbeeld in de droefheid van het afscheid van de moedertaal. Pas dan blijkt – niet wat afscheid heeft genomen, maar hoe de verhouding voor het afscheid was. Het toelaten van deze ervaring van tonend afscheid is zelf de wijze waarop het woord moedertaal kan zien, namelijk als woord dat *gebricht*.

Het *Gestell* is een teken dat zichzelf *niet geeft*. Dit blijkt hieruit dat het niet lukt om het te benoemen (en dus bij de waarheid van de filosofische naam te komen). Uit de onbenoembaarheid of ongenaakbaarheid blijkt de vergetelheid van het *Gestell* en dus *die Gefahr*. Deze vergetelheid of ontoegankelijkheid is niet niets. Dat is tijd. Dat is dan het onderwerp van de volgende paragraaf.

Sectie 7. *Verzicht* en *alêtheia*

¹¹⁶ M. Heidegger, *Die Gefahr* (een van de zogeheten Bremer Vorträge 1949, samen beter bekend onder titel *Einblick in das was ist*, opgenomen in GA 79) 53: “Im Althochdeutschen heißt nachstellen: fara. Das in sich gesammelte Stellen als Nachstellen ist die Gefahr. Der Grundzug des Wesens der Gefahr ist das Nachstellen.” Het woord “gevaar” heeft bij Heidegger niets met “risico” te maken. Dit is het antwoord op Philipse 1998.381: “Heidegger sees deep history as a Fall, a continual regression into darkness that reaches its bottomless pit in the present age of technology. Heidegger’s view of history is of the catastrophic type. Although he holds out the hope of an ultimate salvation, he claims that salvation will be possible only ‘when danger is the greatest’.” Nog een voorbeeld van dit misverstand: R. Gilliland, “The Destiny of Technology: Modern Science and Human Freedom in the Later Heidegger”, in: *Heidegger Studies* 18 (2002) 117: “The danger of machination can be seen in the contemporary scientific inquiry into the nature of human being... Cognitive science attempts to explain human behaviour by studying such things as the architecture of the brain, the nature of language, memory, perceptions and motor functions, as well as the possibility of simulating human intelligence with computers... the attempt to uncover the basic elements that determine human activity threatens to reduce human being into something that we no longer experience as wondrous.”

¹¹⁷ Zie de sectie over *Geschick* hierboven.

Wat heeft *Verzicht* te maken met *alêtheia*? Het denken houdt zich op in het bereik van het dichten om in een woord te komen tot een ervaring van de onnoembaarheid van de techniek. Hetzelfde kan worden gezegd van de naam die in het bereik van het Griekse denken voorkomt. *Alêtheia* zou een naam voor de ongenaakbaarheid van de techniek kunnen worden. Het tweede lid (*-lêtheia*) zou dan het *Nachstellen* van de techniek benoemen, het eerst lid (*a-*) zou tonen dat dit te ervaren is, namelijk in dit woord zelf. Dan zou *alêtheia* geschieden. Dan zou *alêtheia* zichzelf benoemen. Wanneer Heidegger spreekt van de mogelijkheid dat overal het razende van de techniek zich inricht, tot op een dag door al het technische heen het wezen van de techniek in het *Ereignis der Wahrheit* is, dan heeft hij dit geschieden/zich-benoemen van *alêtheia* op het oog.¹¹⁸

Hoe er vanuit de weigering zicht kan komen op de aard van de techniek blijkt uit het slot van de korte overdenking *Der Feldweg* (1953).

Uit alles spreekt de *Verzicht* in de richting van het zelfde. De *Verzicht* neemt niet. De *Verzicht* geeft. Hij geeft de onuitputtelijke kracht van het eenvoudige. De aanspraak [*Zuspruch*] brengt thuis [*macht heimisch*] in een lange herkomst.¹¹⁹

De toespraak van de ontzegging laat niet ons maar de woorden thuis zijn, dat wil zeggen, toont ze als behorend tot een lange geschiedenis. (Dit is geen verzorgingstehuis, want het lot van de woorden laat de lange geschiedenis vermoedelijk koud.) Het eenvoudige is het woord waaruit onverhoopt betekenissen kunnen opkomen of ondergaan. Het afzien in de richting van “het zelfde” toont het steeds wrijvingslozer worden van alle verschillen, toont vergetelheid. De onuitputtelijke kracht van het woord duidt erop dat in het woord altijd meer ligt dan kan worden bedacht.¹²⁰ Onvermoede mogelijkheden dienen zich *nu* aan als wat is *geweest* en zo *toekomstig*. Meer hierover in de volgende paragraaf.

Sectie 8. Conclusie

¹¹⁸ Pöggeler 1983.235: “Für Heidegger ging es in der Zuwendung zu Hölderlin wie auch in der Besinnung der Kunst und in der Zwiesprache mit den frühesten griechischen Denkern niemals um etwas anderes als um diese Begrenzung ins Eigene, um die Befreiung zum Eigenen.”

¹¹⁹ M. Heidegger, *Der Feldweg* (Frankfurt a.M. 1991⁹), 7: “Alles spricht den Verzicht in das Selbe. Der Verzicht nimmt nicht. Der Verzicht gibt. Er gibt die unerschöpfliche Kraft des Einfachen. Der Zuspruch macht heimisch in einer langen Herkunft.”

¹²⁰ Cf. SZ 220: “...die Kraft der elementarsten Worte...”

Het afscheid is geen verlies maar herbergt de mogelijkheid van een zeggings.¹²¹ *Verzicht* betekent dat er tussen datgene wat afscheid heeft genomen en datgene wat achterblijft een ruimte wordt opengelaten. Deze ruimte is het eigenlijke afscheid, de afgescheidenheid. Deze heeft zelf altijd al afscheid genomen. Heideggers denken is het zoeken naar namen voor *dit* afscheid. Elk woord beproeft hij op deze mogelijkheid, die de leegte in het woord zelf is. Daarom heet Heideggers (zogenaamde) methode *formale Anzeig*: de woorden worden zodanig geformaliseerd in de zin van leeggemaakt dat daarin de leegte zelf (de semantische ruimte) zich kan tonen.¹²²

¹²¹ Cf. Oudemans 1992.6: “Het afscheid als weggaan of sterven is, vanuit de omstreok van de verlatenheid doordacht, geen spoorloze verdwijning, maar de mogelijkheid dat de afgescheidene of verscheidene leeft, dat wil zeggen behouden blijft in de afgescheidenheid, die hem de mogelijkheid geeft te spreken. In de incommensurabele afgescheidenheid ligt de mogelijkheid van het ware afzien van de verscheidene—dat een ontvangen is van datgene wat de verscheidene te zeggen heeft.”

¹²² Voor het *Verzicht*-karakter van de *formale Anzeig*, zie Oudemans 1990.89: “Hier stoßen wir auf die wesentliche Doppelstruktur, die Heideggers formale Anzeig kennzeichnet. Diese ist nämlich in erster Instanz *abwehrend*, und zwar im Hinblick auf den unentrinnbaren Druck des Verfallenseins. Heidegger spricht von einem ‘Abstoß vom versuchten und naheliegenden einstellungsmäßigen Abfall’ (GA 61, p. 32). Dieser Abstoß kann aber nur *innerhalb* des Abfalls stattfinden (GA 63, p. 17). Die formale Anzeig ist abwehrend, aber in dieser Abwehr zeigt sie zugleich ihr anderes Gesicht. Sie ist anzeigend, hinweisend – nicht auf eine neue Philosophie oder eine neue Erkenntnis der Dinge, sondern auf eine mögliche andere Richtung (GA 61, p. 33), in der das Verstehen Direktion nehmen kann. Diese Richtung geht nicht auf ein Ziel, sie erfüllt sich in und als Bewegung, als das Einhalten eines Weges, als ein ‘Wie des Sichverhaltens’ (GA 61, p. 50).”

Paragraaf 3. De toegang tot de Grieken

Sectie 1. Inleiding

De voorbeelden van Hölderlin en George laten zien a) dat deprivatie semantisch is b) dat de taal een toezeggen betreft, en c) dat het er om gaat in ons spreken dat te laten klinken.

Sectie 2. De nood van de nodeloosheid, zijnsvergetelheid, zijnsverlatenheid

Verborgenheid

“Techniek” zou het woord moeten zijn waarbinnen de dingen en onze beantwoording daaraan verschijnen. Het lukt ons echter niet deze naam te geven. We gaan van het ene technische ding naar het andere zonder de *technik* te zien terwijl ons spreken zelf al weer technisch is. Precies hierin schuilt het tekenkarakter van dit woord: het is een toezegging die zich meteen onttrekt. Wanneer mensen en dingen worden *herausgefordert* tot het stellen, dan worden zij *nachgestellt*, nagezet tot voortdurende aanpassing, zodanig dat zij voortdurend in elkaar overgaan.¹²³ De wrijving die de metafysica kon ervaren tussen zijn en denken wordt steeds minder, zijn en denken zetten elkaar wederzijds na tot de volledige doorgankelijkheid heerst. Precies dat benoemt de uitdrukking *nachstellen mit Vergessenheit*: er kan niets meer tussen zijn en denken komen.

Heidegger ervaart dat techniek *nachstellen mit Vergessenheit* is. De ervaring van deze vergetelheid ligt ook al ten grondslag aan *Sein und Zeit*.¹²⁴ Deze wordt daar aangeduid als zijnsvergetelheid [*Seinsvergangenheit*] omdat de naam “zijn” voor Heidegger het voorbeeld bij uitstek van deze vergetelheid is (zie hieronder). Wat betekent nu “vergetelheid”?

In *Zur Sache des Denkens* zegt Heidegger dat dit woord “in Griekse zin” moet worden verstaan, namelijk als verborgenheid en zich verbergen [*Verborgenheit und Sichverbergen*].¹²⁵ Met deze woorden kan het Griekse *lanthanô* worden vertaald. In de voordracht *Alêtheia* (1943) geeft Heidegger een voorbeeld uit de Griekse dichtkunst. Toen Odysseus in het paleis van de Phaeaken het gezang van Demodocus hoorde omhulde hij zijn hoofd en *elanthane dakrua leibôn*.¹²⁶ Er staat volgens Heidegger niet dat Odysseus zichzelf verborg terwijl hij

¹²³ Cf. WhD 36: “Das Vor-stellen stellt das zu, was ist. Es stellt und setzt fest, was als seiend gelten darf. Die Bestimmung denen, was ist, steht so in gewisser Weise unter der Botmäßigkeit eines Vorstellens, das allem nachstellt, um es nach seiner Weise aufzustellen und im Stand zu halten.”

¹²⁴ Zie het reeds genoemde *Protokoll zu einem Seminar über den Vortrag ‘Zeit und Sein’*, SD 31: “Die Grunderfahrung von ‘Sein und Zeit’ ist somit die der Seinsvergangenheit.”

¹²⁵ Ibidem: “Vergessenheit aber heißt hier im griechischen Sinne: Verborgenheit und Sichverbergen.”

¹²⁶ Homerus, *Odyssee* VIII 93, in: P. von der Muehl ed., *Homeri Odyssea* (Stuttgart 1984)

tranen vergoot, maar dat hij als degene die tranen vergiet verborgen bleef.¹²⁷ Op dezelfde wijze moet het medium *epilanthanomai*, vergeten, worden begrepen. Dat betekent niet: ik vergeet iets, maar: iets valt weg zodanig dat het voor mij niet eens duidelijk is dat dit gebeurt (ik val zelf dus ook weg).¹²⁸ In dit voorbeeld ziet Heidegger een aanwijzing naar een ervaring van het wegvallen van de zogeheten “zijnsvraag” in vergetelheid.

In de epoche van de techniek is datgene wat wordt vergeten het absente dat eventueel weer gerepresenteerd moet worden. De drang tot behoud is groot: denk aan alle middelen van de mnemotechniek of aan de conservatie van natuur- en cultuurgebieden. Het absente wordt onvermijdelijk als verliespost beschouwd. Heideggers gedachte daarentegen is dat wat in de vergetelheid wegvalt wellicht niet absent is, maar op een bepaalde manier aanwezig blijft. De vergetelheid zou dus iets bergen. Wat verborgen blijft is niet het absente ten opzichte van mijn presentie en mijn (re)presenteren. Het is *gewezen toekomend*. Dat is het echter alleen zolang ik het niet representeer. Alleen als ik daar van afzie kan ik merken dat er in het present stellen iets weg is, iets *gebricht*. Namelijk de tijd zelf. In de confrontatie met vergetelheid (en dus met de tijd) wordt mij iets geweigerd, doch deze weigering is tegelijkertijd een voorbehoud. Iets wordt mij voorbehouden, namelijk het tijds karakter van de tijd. In mijn present stellen wordt mij iets geweigerd, namelijk *gewezen toekomend*. Dat wordt voorbehouden. Dat is de tijd zelf: weigering en voorbehouden

Notlosigkeit

In *Sein und Zeit* is te lezen dat “tijd” de “zin van zijn” is. Wat kan dat betekenen? Eén ding is duidelijk: ik zal er nooit toegang toe krijgen zolang ik gebonden ben aan het present stellen [*gegenwärtigen*]. Doch dat ben ik altijd. Dus de uitdrukking *Sinn von Sein* geeft zich niet. Dat kan ook niet, want die uitdrukking zou een tijd duidelijk moeten maken die niet die van de presentie is. Die tijd kan nooit binnen het present stellen verschijnen. Op dat punt is te merken: tijd is weigering en voorbehoud. (Wat onbegrijpelijk is aangezien tijd als presentie juist volkomen helderheid en toegankelijkheid is.)

Kortom, de wrijvingsloosheid is in de epoche van de techniek volmaakt, maar daarbinnen bevindt zich iets wat ongenaakbaar bij zichzelf blijft. Dat noemt Heidegger *zin van zijn*. We stuiten hier opnieuw op het ongenaakbare. Waar wij worden geconfronteerd met iets dat te groot is om er bij te komen, daar worden wij geconfronteerd met de zin van zijn. De

¹²⁷ M. Heidegger, *Aletheia* (Heraklit, Fragment 16) (opgenomen in VA) 253vv.

¹²⁸ VA 256: “Das Anwesende sinkt dergestalt in die Verborgenheit weg, daß ich mir bei solcher Verbergung selbst verborgen bleibe als derjenige, dem sich das Anwesende entzieht.”

verborgenheid is dus een aanwijzing dat de techniek groter is dan wij. Het ongenaakbare is daarom niet ver af, maar vlakbij: het zit in de techniek zelf.

Het woord “zijnsvergetelheid” duidt er alleen op dat het woord “zijn” voor ons niet meer tot een *naam* wil worden. In het college *Einführung in die Metaphysik* (1935) noemt Heidegger dit woord een “wasem”: het is vluchtig, het zegt ons niets. Dat betekent dat het woord een ervaring van vergetelheid (en uiteindelijk verlatenheid) toelaat. We zullen zien dat dit een ervaring van de tijd is, want onttrekking is de wijze waarop het nog niet en het niet meer zich geven.

‘Zijn’ onbestemd, vervagend als een wasem? Het is inderdaad zo.¹²⁹

In *Grundfragen der Philosophie* wijst Heidegger eveneens op deze ontoegankelijkheid. Wat voor de Griekse filosofie het *Erstaunliche* was, namelijk dat het zijnde *is*, is voor ons het meest vanzelfsprekende.¹³⁰ Voor ons is het “is” de copula in de propositie en een semantisch construct als elk ander. Dus is het “is” weg, opgenomen in de techniek. Heidegger merkt bijvoorbeeld op dat het *wezen* van de waarheid het meest irrelevante is geworden.¹³¹ Wat de Grieken gegeven was – het *thaumazein* als grondstemming van het filosoferen – is ons ontzegd. Heidegger spreekt in dit verband van een “nood” voor het Griekse vragen naar “zijn”. Deze nood is ons ontnomen. Heidegger duidt onze toestand aan als *Not der Notlosigkeit*.

De vraag naar waarheid is... zonder nood, de grondstemming blijft uit en blijft ons ontzegd [*versagt sich*]... Wat als dit, dat wij zonder nood zijn, wat als deze nodeloosheid onze – de ons nog geweigerde [*verweigerte*] nood was? *De nood van de nodeloosheid* [*Not der Notlosigkeit*]?¹³²

Het woord “nodeloos” duidt op een privatie. Heideggers gedachte hier is dat de weigering [*sichversagen*], i.e. de ontoegankelijkheid van de Griekse grondstemming voor ons, een *ent-sagen* is (mijn woord). Deze zou de aanspraak behelzen in de modus van de afwezigheid van

¹²⁹ M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik* (Tübingen 1998⁶, voortaan EM) 30: “‘Sein’ unbestimmt, verschwebend wie ein Dunst? Es ist in der Tat so.”

¹³⁰ GA 45.184.

¹³¹ GA 45.182: “[D]as Wesen der Wahrheit ist inzwischen das Fragloseste geworden und damit das Gleichgültigste.”

¹³² GA 45.183: “Die Wahrheitsfrage ist ohne Not; die Grundstimmung bleibt aus und versagt sich... Wie, wenn dieses, daß wir ohne Not sind, wie wenn diese Notlosigkeit unsere – die uns noch verweigerte Not wäre? *Die Not der Notlosigkeit*?”

de nood. De nood *is* er, maar als iets dat geweest is, bij de Grieken en als zodanig ook nu nog op ons toekomt.¹³³

Het is duidelijk, gezien het bovenstaande, dat het Griekse woord *alêtheia* afgrondelijk verschilt van Heideggers woord *alêtheia*. *Lichtung* is geen onverborgenheid. Het is dus niet zo dat er in het huidige waarheidsbegrip een ondoordachte kern schuilt en dat we de traditie moeten raadplegen om te zien wat wel en niet doordacht is, zoals Heidegger dat zegt aan het begin van *Grundfragen der Philosophie*.¹³⁴ De zin van de *geschichtliche Besinnung* is een geheel andere, zoals hieronder zal blijken.

De zijnsvergetelheid heerst, i.e. *zij* bepaalt [*bestimmt*] onze verhouding tot het zijnde, zo dat zelfs het zijnde, dat het is en wat het is, voor ons onverschillig [*gleichgültig*] blijft – haast alsof het zijnde van zijn verlaten is.¹³⁵

Deze *Seinsverlassenheit* is privatief. Wederom stuiten we op het woord “weigeren”.

Het zijnde *is*, maar het zijn van het zijnde [*Sein des Seienden*] en de waarheid van het zijn [*Wahrheit des Seyns*] en daarmee het zijn van de waarheid [*Seyn der Wahrheit*] is ons *ontzegd* [*verweigert*].¹³⁶

Opnieuw is de gedachte van Heidegger hier dat het zich *niet* geven van het zijn *toch* op een bepaalde manier een schenking is. Vergetelheid betekent niet dat de onverborgenheid is vergeten ten gunste van de correctheid.¹³⁷ Nee, de vergetelheid heerst al bij Plato, juist bij diens gedachte aan *to on hôs alêthes*. Het opkomen van *alêtheia* als onverborgenheid is dan al zijnsverlatenheid.¹³⁸ De *alêtheia* is bij de Grieken *als alêtheia* weggevallen.¹³⁹ Juist in dit wegvallen ligt de geweigerde en voorbehouden mogelijkheid. Hoe? Heidegger vermoedt dat

¹³³ Cf. Pöggeler 1983.293: “Als Leit- und Wegworte sprechen die Grundworte der Überlieferung dem Denken, das sich auf sie hin sammelt, die Worte zu, in denen dieses Denken selbst das Geheiß der Wahrheit zu entfalten versucht. Heidegger stellt das Wort *alêtheia* überhaupt nur als ein Grundwort des griechischen Sagens heraus, weil er in ihm ein Wink findet, die Wahrheit in ihrer Ursprünglichkeit als Unverborgenheit anzusprechen.”

¹³⁴ Zie GA 45.12: in het traditionele waarheidsbegrip is iets *Fragwürdig*s blijven liggen.

¹³⁵ GA 45.185: “Die Seinsvergessenheit herrscht, d.h. *sie* bestimmt unser Verhältnis zum Seienden, so daß selbst das Seiende, daß es ist und was es ist, uns gleichgültig bleibt – fast als ob das Seiende von Sein verlassen sei.”

¹³⁶ GA 45.185: “Das Seiende *ist*, aber das Sein des Seienden und die Wahrheit des Seyns und damit das Seyn der Wahrheit ist ihm *verweigert*.”

¹³⁷ Cf. GA 45.100v.

¹³⁸ GA 65.111: “Das Seyn verläßt schon das Seiende, indem die *alêtheia* zum sichentziehenden Grundcharakter des Seienden wird und so die Bestimmung der Seiendheit als *idea* vorbereitet. Das Seiende läßt jetzt die Seiendheit nur als einen Nachtrag gelten, der freilich in der Ebene des Sichrichtens nach dem Seienden als solchen zum *proteron* und a priori werden muß.”

¹³⁹ GA 45.99.

de zijnsverlatenheid zelf een grondstemming kan worden, en een nood voor ons denken *in de modus van de afwezigheid*.

Wat... wanneer dit uit het geheel van het zijnde komende *Ereignis* [= zijnsverlatenheid van het zijnde] de verhulde grond van de *nog verhulde* grondstemming was, die ons tot een andere noodzaak van een *ander* oorspronkelijk vragen en aanvangen noopte?¹⁴⁰

Sectie 3. Aanvang

Het herhalen van de vraag naar de zin van zijn

In het college *Platon: Sophistes* (1924/1925) zegt Heidegger:

*De vraag naar de zin van zijn – wat zijn überhaupt wil zeggen [besagt]... – is beslist niet de slotvraag [Endfrage] van de ontologie... Maar de vraag naar de zin van zijn staat in het begin [Anfang], omdat ze elke concrete vraag naar de bepaalde zijnsstructuur van een zijnde de mogelijk zin-achtige leiding [sinnmäßige Führung] moet geven.*¹⁴¹

De vraag naar de zin van zijn staat aan het begin van de filosofie. Het woord *Anfang* duidt hier niet op een beginpunt, maar op de mogelijkheid dat het begin niet is uitgeput – vanwege de daarin heersende vergetelheid.

Het onuitgeputte van de *Anfang* noemt Heidegger “zin van zijn”. Heidegger wendt zich tot Plato vanwege het *Voranfängliche* in Plato zelf. Hij zal dan ook zelf *voranfänglich* moeten zijn (anders is hij gebonden aan de *Anfang*. Cf. de opmerking over “wij staan in de eindfase van de filosofie”). Heidegger ziet dus iets bij Plato wat Plato zelf niet ziet maar wat hem toch tekent.

¹⁴⁰ GA 45.186: „Wie... wenn dieses aus dem Ganzen des Seienden kommende Ereignis [= Seinsverlassenheit des Seienden] der verhüllte Grund der *noch verhüllten* Grundstimmung wäre, die uns in eine andere Notwendigkeit eines *anderen* ursprünglichen Fragens und Anfangens nötigte?“

¹⁴¹ M. Heidegger, *Platon: Sophistes* (Frankfurt a.M. 1992 = GA 19) 447-448: “Die Frage nach dem Sinn von Sein – was Sein überhaupt besagt... – ist nicht etwa die Endfrage der Ontologie... Sondern die Frage nach dem Sinn von Sein *steht am Anfang*, weil sie jeder konkreten Frage nach der bestimmten Seinsstruktur eines Seienden die mögliche *sinnmäßige Führung* geben muß.”

[H]et gaat erom te begrijpen dat deze vraagstelling naar de zin van zijn zelf een uitwerking nodig heeft, een uitwerking van de bodem waarop het bevragen van het zijnde op diens zijn überhaupt mogelijk is. Het *milieu* moet worden blootgelegd [*entdeckt*] en uitgewerkt waarin het ontologisch onderzoek zich überhaupt kan en moet bewegen... De vraag naar de zin van zijn stellen wil niets anders zeggen dan de *vraagstelling van de filosofie überhaupt* uitwerken.¹⁴²

Het is niet mogelijk *Plato's* vraag naar de zin van zijn te herhalen. Het gaat er om de bodem te vinden waarop Plato zijn vraag kan stellen. Deze bodem is niets anders dan zijn op voorhand vergeten en weggevalen semantische horizon. Daarom zegt Heidegger in de *Einleitung zu 'Was ist Metaphysik'* (1949) dat hij de vraag naar het zijnde heeft teruggehaald in het denken. Deze herhaling is evenwel geen repetitie van Plato's vraag, maar de vraag naar wat zich nog in dit "zijnd" (*to on* in het Grieks) verbergt.

Zo zou het te zijner tijd nodig kunnen worden opnieuw bij datgene na te denken wat met het *on*, het woord "zijnd", eigenlijk wordt gezegd [*gemeint*]. Dienovereenkomstig werd de vraag naar het *on* weer het denken binnengehaald... Alleen - dit herhalen praat de vraag van Plato en Aristoteles niet zo maar na, maar vraagt terug naar datgene wat zich in het *on* verbergt.¹⁴³

Het herhalen vraagt dus terug naar het *Voranfängliche* dat in de aanvang verborgen ligt, vanaf het begin in vergetelheid is geraakt en zo nog altijd bepalend kan blijven voor datgene wat op ons afkomt.

De ontoegankelijkheid van de zin van zijn

De allereerste gedachte in *Sein und Zeit* is dat Plato zich in een verlegenheid omtrent het "zijn" bevond, maar *wij niet*. Er is voor ons *geen noodzaak* naar zijn te vragen. Daarom

¹⁴² GA 19.448: "[E]s gilt, zu verstehen, daß diese Fragestellung nach dem Sinn des Seins selbst einer Ausarbeitung bedarf, einer Ausarbeitung des *Bodens*, auf dem das Befragen des Seienden auf sein Sein überhaupt möglich ist. Das *Milieu* muß entdeckt und ausgearbeitet werden, in dem sich ontologische Forschung überhaupt bewegen kann und soll... Die Frage nach dem Sinn von Sein stellen, besagt nichts anderes als die *Fragestellung der Philosophie überhaupt* ausarbeiten."

¹⁴³ GA 9.380: "So konnte es zu seiner Zeit nötig werden, erneut dem nachzudenken, was denn mit dem *on*, dem Wort 'seiend', eigentlich gesagt sei. Demgemäß wurde die Frage nach dem *on* wieder in das Denken geholt... Allein dieses Wiederholen redet die platonisch-aristotelische Frage nicht bloß nach, sondern fragt in das zurück was sich im *on* verbirgt." Voor het *Wiederholen*, zie hieronder.

kunnen wij in het geheel niet vragen naar de zin of bodem van *zijn*. In *Grundfragen der Philosophie* zegt Heidegger dit als volgt.

De filosofie staat aan het einde van haar eerste aanvang, in de toestand die beantwoordt [*entspricht*] aan deze aanvang – ook al is het slechts als eindtoestand. Eens was de filosofie het meest bevreemdende en zeldzame en unieke – nu is ze hetzelfde, maar alleen in de vorm van de curiositeit. Eens was in de aanvang van het denken van het avondland de waarheid datgene waarnaar niet werd gevraagd [*das Ungefragte*], datgene wat buiten kijf stond [*außer der Frage Stehende*], maar dit krachtens de hoogste nood en noodzaak van het vragen naar het zijnde – nu is het wezen van de waarheid eveneens iets waarnaar niet wordt gevraagd, en het meest vanzelfsprekende [*das Ungefragte und Fragloseste*], maar nog alleen als het meest onverschillige [*das Gleichgültigste*] binnen het tijdperk van de volledige vrageloosheid betreffende het wezenlijke [*Zeitalter der völligen Fraglosigkeit im Wesentlichen*]. De vraag naar waarheid is zonder noodzaak.¹⁴⁴

In andere woorden gezegd: met betrekking tot de heerschappij van de techniek valt niets te zeggen en niets te vragen.

Wij bevinden ons nog altijd in iets dat met Plato is begonnen, maar dan in het einde van die toestand – de metafysica. We zijn *nog* metafysisch, en ook al *niet meer*. In het begin van de metafysica werd niet naar de waarheid gevraagd omdat er alleen een noodzaak bestond naar “zijn” te vragen.¹⁴⁵ Nu, aan het eind van de metafysica, wordt er evenmin naar gevraagd, omdat de hele noodzaak ontbreekt. Daarom komt onze toestand overeen met het begin, maar ook weer niet.

Hier ligt de zin van de confrontatie met de Grieken: de ervaring van het ontbreken van een noodzaak voor ons eigen denken. Alleen in de confrontatie met de geweigerde toegang tot de Grieken wordt duidelijk *dat* ons hier iets ontbreekt. Heidegger zegt dan ook dat de nodeloosheid (een privatie!) alleen in een “bezinning” duidelijk wordt:¹⁴⁶ de *geschichtliche*

¹⁴⁴ GA 45.182-183: “Daß die Philosophie im Ende ihres ersten Anfangs steht, in dem Zustand, der dem Anfang entspricht – wenn auch nur als *Endzustand*. Einstmals war die Philosophie das Befremdlichste und Seltenste und Einzigste – jetzt ist sie dasselbe, aber nur noch in der Form der Kuriosität. Einstmals war im Anfang des abendländischen Denkens die Wahrheit das Ungefragte, außer der Frage Stehende, aber dieses kraft der höchsten Not und Notwendigkeit des Fragens nach dem Seienden – jetzt ist das Wesen der Wahrheit auch das Ungefragte und Fragloseste, aber nur noch als das Gleichgültigste innerhalb des Zeitalters der völligen Fraglosigkeit im Wesentlichen. Die Wahrheitsfrage ist ohne Notwendigkeit.”

¹⁴⁵ Voor het “ooit”, zie hieronder.

¹⁴⁶ GA 45.183.

Besinnung uit het eerste hoofdstuk. Deze kan, als ze het onderscheid tussen *Not* en *Notlosigkeit* laat opkomen, tot een *aanstoot* worden voor de overgang naar een *nieuwe* aanvang.

Ons blijft de grondervaring van het *thaumazein* ontzegd. Het is ons onmogelijk naar *alêtheia* te vragen. Ook wanneer wij van deze ontzegging geen last hebben, in *Notlosigkeit* verkeren, dan nog staat geenszins vast dat de actualiteit van het *Gestell* datgene omvat wat er is. De mogelijkheid van het *thaumazein* blijft ons immers geweigerd. Deze weigering duidt op een vergeten, achtergebleven mogelijkheid.

Ook wanneer het Griekse woord *alêtheia* nooit meer wordt vernomen is het er geweest en blijft het als mogelijkheid liggen. Die mogelijkheid is ons nu geweigerd en alleen wie opgaat in de actualiteit heeft van die weigering geen last. Maar de actualiteit berust zelf in geweigerde en voorbehouden mogelijkheden – niet van iets anders, maar van zichzelf. Anders gezegd: de helderheid van de actualiteit leeft van de weigering van alles wat weigering is, namelijk *tijd* als weigering en voorbehoud – die *binnen* de actualiteit geen enkele rol kunnen spelen. Zodra iemand ziet dat onze eigen actualiteit getekend is door woorden die ook in het Griekse denken hun rol spelen, zou hij kunnen bedenken dat in deze woorden zelf mogelijkheden voorbehouden kunnen liggen die ook in het Griekse denken nooit actualiteit zijn geworden – en zo nog altijd onbemerkt heersen.

Maar misschien is ons iets anders als noodzaak voorbehouden [*aufbehalten*]: de openheid zelf, in dat als wat ze is [*west*] en hoe zij is, naar haar bodem te brengen [*auf ihren Grund zu bringen*].¹⁴⁷

Dat zou onze mogelijkheid van denken zijn: binnen de *alêtheia* zoiets als grond, in de zin van bodem, omgeving of landschap daarvan, naar voren te laten komen, als datgene wat alleen als onttrekking bestaat.¹⁴⁸

¹⁴⁷ GA 45.189: “Aber vielleicht ist uns ein Anderes als Notwendigkeit aufbehalten: die *Offenheit* selbst, in dem, als was sie west und wie sie west, *auf ihren Grund zu bringen*.”

¹⁴⁸ A. Heumakers, *De schaduw van de vooruitgang* (Amsterdam 2003) 212-213: “Misschien spiegelde Heidegger zich maar wat voor. Misschien zijn we het ‘technisch-rekenende voorstellen’ zo gewoon, omdat het (anders dan Heidegger dacht) wél van ons is. Niet als bezit van ons verstand, maar bijvoorbeeld als een bezit van ons DNA... Het punt is dat het voor de ‘waarheid’ van Heideggers denken niet zoveel uitmaakt of de mens nu aangeduid wordt als een wezen dat bepaald is door zijn genetisch materiaal... of zijn onvervreemdbare individualiteit. Heideggers denken gaat uit van een gebied dat aan dit soort aporieën of beperkingen ontsnapt: het ‘wezen’ dat wél onmisbaar is voor het menselijk zelfbegrip... [Heidegger] blijkt het in laatste instantie toch om de mens te gaan.”

Wat, als deze onttrekking zelf tot het wezen van het zijn [*Wesen des Seyns*] behoort?
Wat, als de openheid allereerst dit zou zijn: de *Lichtung* te midden [*inmitten*] van het zijnde, binnen welke *Lichtung* het *zich verbergen van het zijn* [*das Sichverbergen des Seyns*] openlijk [*offenbar*] moet worden?¹⁴⁹

Sectie 4. *Geschichte, Historie en Geschichtlichkeit*

Geschiedenis en historie

In *Grundfragen der Philosophie* gaat Heidegger de weg van de geschiedelijke bezinning [*geschichtliche Besinnung*]. Hij onderscheidt deze scherp van de historische beschouwing [*historische Betrachtung*].¹⁵⁰ Het woord “beschouwing” duidt op de theoretische instelling die aan de historie ten grondslag ligt. “Historisch” slaat op de voorstellende verhouding tot het verleden, met de historie als object van het vorsende subject, de historicus. Het woord “geschiedelijke bezinning” heeft betrekking op het ingaan op de *zin* van wat geschiedt: het *open bereik* dat doelen, motieven en machten omgeeft.¹⁵¹ Bezinning houdt dus in: zich inlaten met de openheid die mogelijkheden van nadenken onttrekt of voorbehoudt.

Historie betreft de wetenschappelijke benadering van een opeenvolging van gebeurtenissen. Historisch subject en object verschijnen beide al binnen een verhouding, een semantisch kader. Daartoe behoort de gedachte aan een chronologie, de toegankelijke tijd als opeenvolging van vaststelbare momenten en gebeurtenissen daarbinnen. *Geschichte* betreft dit kader zelf, dat tijd is (zie hieronder). De bezinning op de semantische geschiedenis kan niet die van een historisch subject worden omdat de historie zelf tot een *geschichtlich* semantisch kader behoort.

De zogeheten *Seinsgeschichte* is niets anders dan de geschiedenis van omslagen van betekenis in woorden of gehelen van betekenis, die zowel de wereld indelen als de wijze waarop wij daarmee omgaan. De betekenisverschuiving binnen het woord *alêtheia* van onverborgenheid naar correctheid is hiervan een voorbeeld.¹⁵² Deze *Geschichte* is echter een

¹⁴⁹ GA 45.189: “Wie, wenn dieser Entzug selbst zum Wesen des Seyns gehörte? Wie, wenn... das Seyn in seinem Wesen das Sichverbergen ist? Wie, wenn die Offenheit zuerst dieses wäre: die *Lichtung* inmitten des Seienden, in welcher *Lichtung* das *Sichverbergen des Seyns* offenbar werden soll?”

¹⁵⁰ GA 45.35.

¹⁵¹ GA 45.36.

¹⁵² Wat is de status van deze semantische verschuiving? In GA 45.100 spreekt Heidegger van de *vertaling* [*Übersetzung*] van *alêtheia* met *veritas*. Deze vertaling bewerkstelligt tweeërlei. Zij geeft het begrip van waarheid als propositionele correctheid door en zij vernietigt wat nog in het Griekse woord *alêtheia* klonk: waarheid als onverborgenheid. “Und wenn im Prozeß der Umschmelzung des griechischen Sprachgebrauches

und d.h. immer auch im Prozeß der Umwandlung der griechischen Denkart und Grundstellung zum Seienden in die römische und spätere abendländische [denkwijze] *alêtheia* mit *veritas* übersetzt wurde, dann wurde dadurch nicht nur die jetzt festliegende Auffassung der Wahrheit als Richtigkeit der Aussage weitergegeben, sondern zugleich wurde durch die Übersetzung von *alêtheia* mit *veritas* jeder Anklang an das ursprüngliche Wesen von Wahrheit als *alêtheia*, Unverborgenheit, zerstört... Het zich breed maken van de propositionele correctheid en het zich onttrekken van de *alêtheia* zelf (haar “wezen”) is niet het gevolg van deze vertaling, het juist andersom. GA 45.113: “Das wesentliche Wissen um die *alêtheia* ging nicht deshalb verloren, weil später *alêtheia* mit *veritas*, *rectitudo* und Wahrheit übersetzt und als Richtigkeit der Aussage gedeutet wurde, sondern umgekehrt, diese Über-setzung und diese Umdeutung konnte nur ansetzen und die Übermacht gewinnen, weil das Wesen der *alêtheia* nicht ursprünglich genug entfaltet und in seiner Entfaltung nicht mächtig genug gegründet war.” Desalniettemin is de vertaling met *veritas* – of met *Wahrheit* en *waarheid* – niet onschuldig.

In het eerder genoemde college *Der Satz vom Grund* staat Heidegger bij het vertalen stil. Hij lijkt daar een onderscheid te maken tussen twee soorten teksten: vertaalbare en onvertaalbare. GA 10.145: “Übersetzen und Übersetzen ist nicht das Gleiche, wenn es sich hier um einen Geschäftsbrief handelt und dort um ein Gedicht. Jener ist übersetzbar, dieses nicht”. Maar dit is schijn. Elke tekst is vertaalbaar. In de “logistieke uitleg” van de taal – en dat betekent bij Heidegger de wijze waarop de taal verschijnt in het tijdperk van de cybernetica, namelijk als informatie- en communicatieinstrument – kan alles in alles worden “overgezet”. Daarom is de inzet van vertaalmachines mogelijk. Ibidem: “Inzwischen hat die moderne Technik, genauer gesagt, die ihr wahlverwandte moderne logistische Auslegung des Denkens und Sprechens, bereits Übersetzungsmaschinen im Gang gesetzt.” Deze zin bevat (zeer beknopt) het afscheid van de metafysische gedachte aan taal als belichaming (woord) van het geestelijke (gedachte) en aan vertaling als verwisseling van lichaam met behoud van geest. Bij “logistieke” vertalingen komt het aan op vergelijkbare informatieve of communicatieve functionaliteit van het woord. Cf. de opmerking van Heidegger in het *Spiegelgespräch*, in: G. Neske, E. Kettering eds., *Antwort. Martin Heidegger in Gespräch* (Pfullingen 1988) 108: “Es wird nicht übersetzt, sondern dieselbse mathematische Sprache gesprochen.”

Hoe zit het dan met het “andere” vertalen? Een “wezenlijke vertaling” als die van *alêtheia* door *veritas* wordt doortrokken van een “beslissende trek”, namelijk dat de vertaling dan *overlevering* is [*Überlieferung*] (GA 10.145). Overlevering heeft echter niets met historische traditie te maken, maar met *Geschichte*. Dat betekent dat de vertaling getuigt van een veranderd semantisch kader waarbinnen denken en verschijnen plaatsvinden. “Eine wesentliche Übersetzung entspricht jeweils in einer Epoche des Seinsgeschickes der Weise, wie im Geschick des Seins eine Sprache spricht” (ibidem). Cf. H.D. Gondek, “Das Übersetzen denken: *Übersetzen* und *Übersetzen*”, *Heidegger Studies* 12 (1996) 37-57. Gondek wijst erop dat het vertalen iets technisch is: *übersetzen*, dus stellen. Daartegenover plaats hij het *Übersetzen*, een overzetten zoals een veer dat doet, een verplaatsing naar zijn, dat ons al aangesproken moet hebben: Gondek 50: “Das Sein muß uns in den Anspruch genommen haben: dies ist die *conditio sine qua non* des Heideggerschen Sprach- und Übersetzungsdenkens.”

Uit het woord *veritas* spreekt de rekenende inrichting van de wereld met het oog op zekerheid en beheersing. Cf. GA 54.74: “Das griechische *alêtheuein*, entbergen des Unverborgen... wandelt sich in das rechnende Sicheinrichten der ratio. Diese bestimmt inskünftig zufolge einer neuen Wesenswandlung der Wahrheit das Technische der modernen, d.h. der Maschinen-Technik. Diese hat ihren Ursprung im Ursprungsbereich, aus dem das Imperiale kommt. Das Imperiale entspringt aus dem Wesen der Wahrheit als Richtigkeit im Sinne der richtunggebenden, einrichtenden Sicherung der Sicherheit der Herrschaft. Das ‘für-wahr-halten’ der ratio, des reor, wird zum aus- und vorgreifenden Sicherstellen.” De aanwijzing naar de *modus* van de privatie die het woord *alêtheia* bevatte (los van de historische kwestie van het Griekse waarheidsbegrip) is met de Latijnse en Duitse/Nederlandse vertaling verloren gegaan.

Zie ook G. Visser, *Nietzsche & Heidegger* (Nijmegen 1987). Volgens Visser ligt de kern van Heideggers gedachte aan zijnsgechiedenis in het punt dat de oorspronkelijke Griekse ervaring die sprak uit *hun* grondwoorden uit de latere, vertalende grondwoorden is verdwenen. Om te beginnen de vertaling van *alêtheia* met *veritas*. “Wat voor de Grieken besloten lag in het woord *alêtheia* zou in het Latijnse *veritas* onherkenbaar zijn geworden.... Het Latijnse ‘verum’ duidt, in de stam van het woord, op het zich te weer stellende, dat wat, in tegenstelling tot het ‘falsum’, het wankel, niet ten val gebracht kan worden, maar boven blijft en standhoudt. Het ware is daarmee het rechte, het richtinggevende, waarop de ratio zich instelt.” (Visser 227). Visser vervolgt: “Maar juist het Griekse *alêtheia* vertelt, wanneer men zich bezint op de aanwijzingen die dit woord bevat, van een mogelijk andere ervaring van de waarheid... als het gebeuren van het zich onthullen, *het in het opene komen van het zijnde zelf*” (Visser 228).

Het vertalen van Heidegger ontsnapt niet aan de logistiek. Dit blijkt bijvoorbeeld uit F. Vezin, “La traduction comme travail phénoménologique”, afgedrukt in diens vertaling van *Sein und Zeit* (*Être et temps* (Parijs 1986) 515-527) en herdrukt (en vertaald) in *Heidegger Studies* 3/4 (1987/88) 109-123. Vezin spreekt van “bilateraal lezen”: een vertaling lezen is leren zien waar de grenzen van beide talen zitten. Vertalen is volgens hem het communiceren van het incommunicerbare. Het verrekenen van de verschillen tussen talen heeft echter

aanwijzing naar het eigenlijke semantische kader, de ruimte *binnen het woord* die de semantische omslagen toelaat. In de voordracht *Wissenschaft und Besinnung* (1953) zegt Heidegger:

Het gaat er veeleer om, door vast te houden aan de vroege woordbetekenissen en hun veranderingen, het bereik van de zaak te zien waarin het woord spreekt. Het gaat erom aan dit wezensbereik als datgene te bedenken waarbinnen de door het woord genoemde zaak zich beweegt.¹⁵³

Dit bereik is de openheid, de *Sinn* van *Sein*. Filosofie (*Besinnung*) slaat acht op de betekenis-horizon (*Sinn*) van de woorden. Heideggers geschiedelijke bezinning op Plato is geen historisch onderzoek naar Plato's denken, maar een poging zich in te laten met het ongedachte bij Plato: de onverborgenheid als zodanig.¹⁵⁴ Deze geschiedelijke bezinning heeft alleen zin vanuit een ervaring van de *Not der Notlosigkeit*.

niets te maken met wat Heidegger het onvertaalbare noemt, te weten het karakter van *Geschichtlichkeit* van verrekende semantische woorden zoals *alêtheia/veritas/Wahrheit*. Toch roept dit voorbeeld de vraag op hoe het staat met *onze* vertalingen wanneer wij Heidegger (en ook Plato) lezen.

Heideggers gedachte aan *Geschichtlichkeit* is voor ons niet acceptabel. Wij denken dat denken en spreken *universeel* zijn. Begrenzingen van de taal in ruimte en tijd doen niets af aan de universaliteit van het gesprokene. De context waarin bijvoorbeeld een natuurwet is ontwikkeld heeft geen invloed op de algemene geldigheid ervan. Genoemde begrenzingen zijn zelf onderwerp van het universele denken, bijvoorbeeld de geschiedwetenschap die onderzoekt hoe het aan de *logos* gebonden denken is ontstaan. Echter, een denken dat niet kan accepteren hoe het zelf is – namelijk gebonden aan taal, ruimte, tijd – is tegen zichzelf. Hier toont zich een weerwil die denken en spreken doortrekt. Beide zijn naar hun aard presentie en willen het afwezige niet hebben. Het denken als ratio laat *geen* grenzen toe. Dus onttrekt er zich iets in de heerschappij van de presentie, namelijk wat de presentie niet *wil*: absentie.

Presentie is tijdloosheid. In de presentie geeft de tijd – die behalve het presente ook nog is: het nog niet en niet meer presente – zich niet. (Denk aan de opeenvolging van nu-momenten in de chronologie en aan het present stellen van het absente). Heidegger denkt dat deze onttrekking in de *taal* ervaren kan worden. De taal laat een ervaring van absentie toe, dus een ervaring van de “gelijktijdigheid” van absentie en presentie, dus van de tijd zelf. Deze ervaring loopt via de weg van de privatie. Het woord “zijn” bijvoorbeeld heeft ons niets te zeggen. Heideggers benaming voor deze absentie is *Seinsvergeessenheit*. Let wel, deze afwezigheid heeft zich altijd al onttrokken. De kern van de presentie is een *dubbele* vergetelheid. Er kan alleen maar cybernetische helderheid zijn wanneer weg is (“vergeten”) dat deze helderheid zelf ergens van weg is (“afkeer”).

Als de taal deze ervaring inderdaad toelaat, dan zou de *Seinsvergeessenheit* zoals die spreekt uit het woord “zijn”, en dus uit de *Überlieferung* van dat woord – en andere woorden, zoals *alêtheia* en *logos* – in de *eigen* taal te ervaren moeten zijn. “Eigen” heeft hier geen betrekking op een metafysica van taal, volk en bodem, en evenmin op die van de mens als talig wezen en als meester over de taal. Alleen al de Darwinistische gedachte aan de taal als replicatieve parasiet steekt daar een stokje voor. “Eigen” betekent alleen maar: in *dit* woord, *nu*, komt aan dat de taal mij *niet* eigen is: de oneindigheid aan van de taal die groter is dan ik, de taal die al spreekt voor ik iets zeg.

¹⁵³ VA 44: “Es gilt vielmehr, im Anhalt an die frühe Wortbedeutungen und ihren Wandel den Sachbereich zu erblicken, in den das Wort hineinspricht. Es gilt, diesen Wesensbereich als denjenigen zu bedenken, innerhalb dessen sich die durch das Wort genannte Sache bewegt.”

¹⁵⁴ Cf. GA 9.203: “Damit wir das Ungesagte eines Denkers, welcher Art es auch sei, erfahren und inskünftig wissen können, müssen wir sein Gesagtes bedenken.” Wat bij Plato ongezegd blijft noemt Heidegger een *Wandel des Wesens der Wahrheit* (ibidem). Inmiddels is gebleken dat het relevante punt hier niet is een *omslag* in het wezen van de waarheid, maar dit *wezen* zelf, in de zin van ‘verbergen’. De ontoegankelijkheid van

Historie en presentie

Heidegger wijst erop dat “historie” een zaak is van de voorstellende verhouding tussen de geschiedwetenschap (historiografie) en haar onderwerp (historie).¹⁵⁵ Zij behoort daarom tot het rekenen – niet alleen in de zin van tijdsrekening maar bovenal in de zin van het aansnijden van objecten op eenvormigheid en helderheid waardoor (in dit geval) historische gebeurtenissen kunnen worden geordend, vergeleken of oorzakelijk verklaard.¹⁵⁶ Als rekenen is historie techniek. Daarom zal de historie nooit toegang hebben tot de techniek zelf, wat Heidegger noemt het *wezen* van de techniek. Dit *wezen* is namelijk de presentie, en historie is het present stellen van wat zelf absent is.¹⁵⁷

De gedachte van Heidegger is echter dat het *wezen* van de techniek zelf een geschiedenis zou hebben. Maar hoe kan dat? Het *wezen* van de techniek is immers presentie. Maar: in de presentie schuilt een *wil*, namelijk het niet willen hebben van het afwezige (is uiteindelijk het niet willen hebben van tijd). Uit weigering en voorbehoud blijkt: ook het afwezige “is” er (namelijk in de *modus* van de *privatie*). Dus kan de presentie (het voorstellen) niet accepteren hoe het is, namelijk de verduistering van haar eigen tijds karakter.¹⁵⁸

waarheid in deze zin is het *eigentlich Geschehende* (GA 9.237) dat tot (geschiedelijke) ervaring zou moeten komen.

¹⁵⁵ TK 24: “Und erst das Geschick in das vergegenständlichende Vorstellen macht das Geschichtliche für die Historie, d.h. für eine Wissenschaft, als Gegenstand zugänglich und von hier aus erst die gängige Gleichsetzung des Geschichtlichen mit dem Historischen möglich.”

¹⁵⁶ TK 21: “Historisch gerechnet, bleibt dies richtig” en TK 22: “Für die historische Zeitrechnung...” Voor het rekenen, zie bijvoorbeeld VA 54: “Rechnen im weiten, wesentlichen Sinne meint: mit etwas rechnen, d.h. etwas in Betracht ziehen, auf etwas rechnen, d.h. in die Erwartung stellen. In dieser Weise ist alle Vergegenständlichung des Wirklichen ein Rechnen, mag sie kausal-erklärend den Erfolgen von Ursachen nachsetzen, mag sie morphologisch sich über die Gegenstände ins Bild setzen, mag sie einen Folge- und Ordnungszusammenhang in seinen Gründen sicherstellen. Auch die Mathematik ist kein Rechnen im Sinne des Operierens mit Zahlen zur Feststellung quantitativer Ergebnisse, wohl dagegen ist sie das Rechnen, das überall den Ausgleich von Ordnungsbeziehungen durch Gleichungen in ihre Erwartung gestellt hat und deshalb im voraus mit einer Grundgleichung für alle nur mögliche Ordnung ‘rechnet’.” Zie ook GA 10.148-149: “Ratio gehört zum Zeitwort *reor*, dessen leitender Sinn ist: etwas für etwas halten; das, wofür etwas gehalten wird, wird unterstellt, supponiert. Bei solchem Unterstellen wird dasjenige, dem etwas unterstellt wird, auf das zugerichtet, was ihm unterstellt wird. Dieses: etwas nach etwas richten, ist der Sinn unseres Zeitwortes ‘rechnen’. Mit etwas rechnen, heißt: es im Auge behalten und sich darnach richten. Auf etwas rechnen heißt: es erwarten und es dabei als solches zurechtrichten, worauf zu bauen ist. Der eigentliche Sinn von ‘rechnen’ ist nicht notwendig auf Zahlen bezogen. ... Im Rechnen mit und auf etwas wird das also Be-rechnete für das Vorstellen hervorgebracht, nämlich ins Offenkundige.” In het tijdperk van de cybernetica is het rekenen de verhouding oftewel *ratio* tussen input en output van replicatoren.

¹⁵⁷ TK 46: “Diese Analysen der Situation [Heidegger spreekt hier over de cultuurkritiek, dus het voorstellen van het *heden*] merken nicht, daß sie nur im Sinne und nach der Weise der technischen Zerstückung arbeiten und so dem technischen Bewußtsein die ihm gemäße historisch-technische Darstellung des Geschehens liefern. Aber kein historisches Vorstellen der Geschichte als Geschehen bringt in den schicklichen Bezug zum Geschick und vollends nicht zu dessen Wesensherkunft im Ereignis der Wahrheit des Seins. Alles nur Technische gelangt nie in das Wesen der Technik.”

¹⁵⁸ Een voorbeeld van deze weerwil biedt J.D. Caputo, “Demythologizing Heidegger”, *Review of Metaphysics*

Geschiedelijkheid betekent dat het denken gebonden is aan een plaats en een tijd. Dit botst echter met de universaliteit van de presentie. Enerzijds is het rekenende dingen of voorstellen grenzeloos, anderzijds is het toch begrensd, namelijk in tijd en plaats. De presentie heeft iets niets presents. Dus kan ze zichzelf niet accepteren en evenmin doorzien. De

41.3 (1988), 519-547. Caputo zegt: Heidegger vertelt het verhaal [*story/history*] of de mythe [*mythos*] van de geschiedenis van het zijn. In dat verhaal kiest hij partij voor een van zijn helden: de Grieken en hun *alêtheia*. Caputo 546: "Heidegger wants to think the a-lêtheia process itself, the unfolding of the manifold epochs of presence, the manifold senses of Being and truth. And he makes it a lover's quarrel, or a storyteller's prerogative, to take sides with one or the other of these historical configurations, even with *alêtheia* itself in the age of the Greeks". Maar de historie van zijn is geen zaak van helden, maar een kritische aangelegenheid: het gaat om het afbakenen [*krinein*] van de huidige tijd. Caputo 542: "But the point of such story-telling is essentially *critical*. It is a way of delimiting the pretensions of the present..." De kern van het verhaal is dat techniek voorkomt uit het zich onttrekken van de *Lichtung*. Caputo 543: "The essence of the story is to be found in the claim that technology issues from the withdrawal..." Daar komt bij dat Heidegger zichzelf een plaats in deze historie toebedeelt (en dus zichzelf tot held promoveert). Caputo 542: "Heidegger's reading of history begins with his own time, from his own time, about the needs of his time. Every great thinker regards his time a needy, as a turning point, a point of decision, an *eschaton* wavering between destruction and a new beginning, and wonders whether this darkest night of all is to be the dawn of a new day." Het gaat Caputo erom Heidegger te ontdoen van het narratieve – vandaar *demythologizing Heidegger* – om *alêtheia* te redden ("the play of withdrawal", Caputo 546). Caputo 519: "It is necessary to delimit the *mythos* – the story – in the history of Being, in order to get at what *alêtheia* means." *Alêtheia* is immers geen hoofdrolspeler in de geschiedenis van zijn, maar deze geschiedenis zelf. Caputo 520: "A-lêtheia is not the Greek or any other historical master-name of Being but rather the inconspicuous open space within which the history of the names of Being unfolds. *Alêtheia* can never appear in that space – not at the beginning [= de Grieken] or the end [Heideggers eigen tijd, het *eschaton*] – for it is the very opening up of that space..."

Caputo schopt tegen het zere been van Heidegger, want hij weet ongetwijfeld dat Heidegger op SZ 6 zegt dat het er in de filosofie niet om gaat om verhalen te vertellen over "zijn" en "zijnde" maar om dit "zijn" zelf ter sprake te laten komen. SZ 6: "Der erste philosophische Schritt im Verständnis des Seinsproblems besteht darin, nicht *muthon tina diêgeisthai* [een citaat uit Plato, *Sophista* 242c8], 'keine Geschichte erzählen', d.h. Seiendes als Seiendes nicht durch Rückführung auf ein anderes Seiendes in seiner Herkunft zu bestimmen [zoals in de mathematische instelling gebeurt], gleich als hätte Sein den Charakter eines möglichen Seienden. Sein als das Gefragte fordert daher eine eigene Aufweisungsart, die sich von der Entdeckung des Seienden wesentlich unterscheidet." Het is echter de vraag of Heidegger inderdaad verhalen vertelt. Heidegger zelf maakt een onderscheid tussen *Historie* en *Geschichte*. Dat onderscheid is echter niet wat Caputo 542 ervan maakt: "Thinking is essentially *geschichtlich*, that is beginning with the present and worried about the future, an issue of 'care', and not merely *historisch*, dispassionately running through the archives of by-gone days." *Historie* is *dispassionate* in de zin dat de geschiedschrijving zich in haar eigen manier van spreken niet laat aangaan door haar onderwerp. In de indifferente verhouding tot het verleden kan nooit een verschil aankomen. Prauss en De Rijk zijn hiervan een voorbeeld: zij bespreken propositioneel hoe Plato geen propositie kent, zonder dit verder op zichzelf te betrekken. Precies deze onverschilligheid is de "zorg" van Heidegger. Zijn woord daarvoor is *Not der Notlosigkeit*. Dit heeft niets te maken met zorg in de zin van bezorgdheid, noch met de gedachte aan het einde van een (on)heilsgeschiedenis te staan. De crux is hier het privaat van het woord "nodeloos". Er komt iets *niet* aan, en dat is wellicht te merken. Dit is ook de zin van de *methodische* aanwijzing die Heidegger in SZ 6 geeft. In het verhalen vertellen over zijnden komt één ding niet aan: "zijn". Deze onttrekking zou ervaren kunnen worden in de *eigene Aufweisungsart* van de privaat. Caputo wil van deze onttrekking niets weten, juist omdat hij er alles van wil weten (cf. Caputo 519). Hij ontsnapt niet aan de indifferentie maar vertelt zelf een verhaal over Heidegger. (De term *mythos* getuigt ook van deze indifferentie.) Dit narratieve is echter onvermijdelijk; het voorstellen beheerst ons *allen*. Cf. Th.C.W. Oudemans, "Heidegger – een ontzetting, of: Hoe *Sein und Zeit* te lezen?", in: *ANTW* 90 (1998), 206: "Heidegger waarschuwt ertegen, 'zijn' niet als een zijnde te bediscussiëren, er geen verhalen over te vertellen, dat wil zeggen: geen zijnden in hun herkomst te bepalen door ze op andere zijnden terug te voeren (SZ, p. 6). Wat daar van het denken gevegd wordt, is niet voor te stellen. Wat behoort tot het zijnde? Zijnde is alles, waarover we spreken, wat we bedoelen, waartoe we ons zus of zo verhouden, wat en hoe we zelf zijn (SZ, p. 6-7). Dus: *alles* wat over het boek *Sein und Zeit* gezegd wordt, is literaire vertelling, is als literatuur of apologie op een zijnde betrokken, en bevindt zich zo in de ontologische indifferentie. Deze indifferentie evenwel is niet niets. Zij duidt erop dat 'iets' zich aan ons zeggen en spreken onttrekt — dat onze zelf-verzekerdheid doorkruist is, doordat zoiets als 'zijn' ons niet aangaat, maar ons aan onszelf overlaat."

presentie kan geen *naam* krijgen. Geen begrenzing. Ze is onbegrensd. De tijd kan alleen maar zichtbaar worden in de taal als vergetelheid, als absentie. Zij wordt zichtbaar als het een woord niet lukt zijn eigen grond ter sprake te brengen. En inderdaad! Dat kan nooit. Ieder uitgesproken woord berust op een niet gezegde grond die het woord tekent, maar niet expliciet kan worden. Aldus blijkt iets van tijd en absentie en wel midden in de presentie.

Ons aller voorstellen, de grond van de wetenschappelijkheid, laat geen begrenzing van zichzelf toe. En dat hoeft ook niet – zolang het voorstellen blijft. Alleen wanneer de onervaarbaarheid daarvan zichtbaar wordt blijkt dat in het denken iets schuilt dat zich aan zijn eigen blik onttrekt. Dat is het andere van de presentie, oftewel datgene wat de presentie niet *wil*: haar eigen absentie die voor haar zelf nooit een probleem kan worden.

De wil die de aard is van het voorstellen maakt een tweeslag: eerst verdrijft hij de duisternis, vervolgens verdrijft hij (de herinnering aan) de eerste uitdrijving. Alleen daardoor heerst er volledige helderheid. Presentie is een dubbele vergetelheid. Op het ogenblik dat er een ervaring zou zijn van zich onttrekken, dus van absentie, dan is er een ervaring van tijd. Want dat zich onttrekken is nu precies de zijnswijze van het aanwezig zijn van het *niet meer* en van het *nog niet*.

Wat is dan *Geschiedtlichkeit*? Geschiedenis heeft betrekking op het opene waarbinnen het tot een historische verhouding van het heden tot het verleden kan komen. Daarbinnen is het verleden als object van de historische beschouwing het voorbijge, vergane [*das Vergangene*].¹⁵⁹ Geschiedenis evenwel heeft te maken met *geschieden* en dus met het toekomstige, dat wat op ons toekomt, en wel als wat nog “weest” [*das noch Wesende*].¹⁶⁰ In deze zin is de aanvang het toekomstige.

*Het toekomstige [Zukünftige] is de oorsprong van de geschiedenis [Geschichte]. Het meest toekomstige echter is de grote aanvang.*¹⁶¹

Sectie 5. Methode en taalervaring

Het denken beantwoordt aan de ongenaakbaarheid van de techniek door deze niet op te zoeken, maar er afstand van te bewaren. In *Zur Sache des Denkens* spreekt Heidegger van een “stap terug”.¹⁶² De stap terug treedt voor datgene terug, wint afstand tot datgene wat alleen zo

¹⁵⁹ GA 45.40.

¹⁶⁰ Ibidem

¹⁶¹ GA 45.40: „Das Zukünftige ist der Ursprung der Geschichte. Das Zukünftigste aber ist der große Anfang.“

¹⁶² SD 30: “...daß das Denken... den Charakter eines Rückgangs hat. Das ist der Schritt zurück. Zu beachten bleibt die Mehrdeutigkeit des Titels. Nötig wird die Erörterung des Wohin und des Wie in der Rede vom

kan verschijnen. Binnen het winnen van afstand kan iets worden vrijgegeven dat niet kan blijken wanneer je er voorstellend op afgaat – net als in het geval van het afscheid dat de band tussen de afgescheidenen zichtbaar kan maken, maar alleen zolang er sprake is van het afscheid zelf, niet wanneer dit wordt voorgesteld of beschreven.

In de stap terug, de onthouding (het *Verzichten*), komt de weigering aan die behoort tot het alomvattende van de techniek.¹⁶³ Deze terughoudendheid is het filosofische antwoord op het voorbehoud van de tijd – die alleen binnen deze terughoudendheid verschijnt – en niet. In *Das Wesen der Sprache* zegt Heidegger dat zijn eigen spreken in deze voordrachten ons voor de mogelijkheid kan brengen om een ervaring met de taal op te doen.¹⁶⁴ Een dergelijke ervaring houdt in dat wij ons *voegen* naar de *aanspraak* van de taal zelf. Dat gebeurt alleen maar voorzover het denken zelf uitwijkt, niet afgaat op wat het wil weten, maar zich onverhoeds en onverwacht laat aanspreken door een horizon die niet op dit denken is aangelegd.

Het opdoen van een ervaring met betrekking tot de taal wil dan zeggen: alleen door er niet op af te gaan [*auf ihn eingehen*] maar door ons ernaar te voegen kunnen wij ons laten aangaan [*eigens angehen lassen*] door de aanspraak van de taal.¹⁶⁵

Deze ervaring brengt ons daarheen waar wij altijd al waren: onze verhouding tot de taal. De vraag is nu: hoe doen we dat? Wat houdt een dergelijke ervaring van de taal in? Dit heeft niets met mijn ervaring van iets, met de subject-object verhouding te maken. Evenmin met enige cybernetische interactiviteit. De subject-object verhouding zelf, net als de cybernetica, zijn niet het product van menselijk denken. Zij zijn op dit denken afgekomen. Mensen aanvaarden het, of niet.¹⁶⁶ Zien wij dit, dat ons denken rust op een bodem die ons iedere keer opnieuw onverwacht kan aandoen, die altijd verder reikt dan wij kunnen bedenken, dan ondergaan wij

‘zurück’.

¹⁶³ SD 32: “Der Schritt zurück tritt vor dem zurück, gewinnt Abstand zu dem, was erst ankommen will. Das Gewinnen des Abstands ist eine Ent-Fernung, die Freigabe des Sichnäherns des zu Denkende. Im Schritt zurück scheint als das zu Denkende die Offenbarkeit als solche auf.”

¹⁶⁴ GA 12.149: “Sie möchten uns vor eine Möglichkeit bringen, mit der Sprache eine Erfahrung zu machen.”

¹⁶⁵ Ibidem: “Mit der Sprache eine Erfahrung machen heißt dann: uns vom Anspruch der Sprache eigens angehen lassen, indem wir auf ihn eingehen, uns ihm fügen.” *Eingehen* lijkt op het Nederlandse “ingaan op”, maar betekent “binnengaan”. Vandaar de vertaling met “niet afgaan op...”

¹⁶⁶ Heidegger spreekt van “das uns Treffende vernehmend empfangen, annehmen, insofern wir uns ihm fügen” (ibidem).

een verandering [*Verwandlung*] met betrekking tot onze eigen identiteit: die blijkt evenmin helder te zijn en is evenmin ons bezit.¹⁶⁷

Het gevolg van de theoretische of mathematische instelling in de filosofie bij Plato is de uitdrijving van het “niet”. Heidegger wijst erop dat het “niet” niet is uitgeput met de negatie en de als tekortkoming opgevatte privatie. Het “niet” kan iets duidelijk maken. Het heeft het vermogen om ons de oude namen telkens opnieuw te geven. De filosofie zal daaraan moeten beantwoorden, als semantiek die doordrongen is van haar eigen onbeheersbare tijdelijkheid. Haar naamgeving zal de negativiteit in zich moeten opnemen, en wel door de omwentelingen van de namen (denk aan namen als subject en object) te volgen en niet in bezit te nemen. Vandaar de noodzaak tot voortdurende filosofische toetsing.

Sectie 6. De tijd en het niet

Het apriori

In *Die Frage nach der Technik* geeft Heidegger als aanduiding van het verschil tussen *Geschichte* en *Historie* het voorbeeld dat de techniek *voorafgaat* aan de natuurwetenschap. Weliswaar is de theoretische natuurkunde chronologisch ouder dan de techniek als toegepaste wetenschap. Toch is de techniek *geschichtlich* eerder. De theorie zelf is namelijk technische semantiek, het stellen van de natuur omwille van de beheersbaarheid.¹⁶⁸ We hebben hier te maken met een *semantisch* verschil. Of de wetenschap nu theoretisch of praktisch is maakt op het niveau van de tekens niet uit. Het gaat dan om de tekens die de verhouding tussen de (in dit geval) natuurwetenschap en haar onderwerp structureren. In het bijzonder gaat het om het teken *stellen*.

In dit verband komt bij Heidegger het woord “vroeg” voor, waarmee we op het semantische karakter van de *tijd* stuiten.

¹⁶⁷ GA 12.149: “Wir, die wir die Sprache sprechen, können alsdann durch solche Erfahrungen verwandelt werden, über Nacht oder mit der Zeit.”

¹⁶⁸ TK 22: “Für die historische Zeitrechnung liegt der Beginn der neuzeitlichen Naturwissenschaft im 17. Jahrhundert. Dagegen entwickelt sich die Kraftmaschinentechnik erst in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts. Allein, das für die historische Feststellung Spätere, die moderne Technik, ist hinsichtlich des in ihm waltenden Wesens das geschichtlich Frühere. Wenn die moderne Physik in zunehmendem Maße sich damit abfinden muß, daß ihr Vorstellungsbereich unanschaulich bleibt, dann ist dieser Verzicht nicht von irgendeiner Kommission von Forschern diktiert. Er ist vom Walten des Ge-stells herausgefordert, das die Bestellbarkeit der Natur als Bestand verlangt. Darum kann die Physik bei allem Rückzug aus dem bis vor kurzem allein maßgebenden, nur den Gegenständen zugewandten Vorstellen auf eines niemals verzichten: daß sich die Natur in irgendeiner rechnerisch feststellbaren Weise meldet und als ein System von Informationen bestellbar bleibt.”

Al wat “weest” [*alles Wesende*], niet alleen dat van de moderne techniek, houdt zich overal het langst verborgen. Toch blijft het wat betreft zijn heersen [*Walten*] iets wat aan alles voorafgaat: het vroegste [*das Früheste*]. Dit wisten de Griekse denkers al toen zij zeiden: datgene wat met betrekking tot het heersende opgaan [*Aufgehen*] vroeger is, wordt ons mensen pas later duidelijk [*offenkundig*]. De aanvankelijke vroegte [*die anfängliche Frühe*] toont zich pas het laatst aan de mens. Daarom is in het bereik van het denken een poging om het aanvankelijk gedachte [*das anfänglich Gedachte*] nog aanvankelijker [*anfänglicher*] te doordenken niet de onzinnige wil om het verleden te vernieuwen, maar de nuchtere bereidheid [*die nüchterne Bereitschaft*] zich door het komende van de vroegte van zijn stuk te laten brengen [*vor dem Kommenden der Frühe zu erstaunen*].¹⁶⁹

Het teken zou a priori zijn en dus tijdelijk. Wat is die tijdelijkheid?

Er is een tijd waarin ik kan ervaren dat mijn woorden altijd al *later* zijn ten opzichte van de mij toesprekende taal. Er ligt oneindig veel meer in het woord dan ik er ooit uit zou kunnen putten. De taal was er al *voordat* ik begon te denken. Hij bevat *meer* dan ik kan bedenken. Hij reikt dus ver over mij heen. Hij is tegelijkertijd mijn *verleden* en mijn *toekomst*. Heidegger noemt dat *das Früheste*. Alleen in deze zin (en niet in de zin van de tijdloze tijd uit de metafysica) kan van *a priori* tekenen worden gesproken. En deze zin kan alleen blijken in een terughoudendheid die open staat voor het geweigerde, als datgene wat nog altijd kan komen, dus toekomstend is.

Vanuit het “vroeger” begrepen in semantische zin kan duidelijk worden wat “tijd” bij Heidegger betekent. Deze houdt in dat mijn woorden altijd zijn omgeven door betekenissen die eerder en later dan mijn eigen spreken zijn. Dit semantische apriori is te *ervaren*. (Het probleem met de metafysica was haar ontoetsbare verhouding tot het transcendentale.) Heideggers teksten bevatten ervaringen met de allervroegste tekens.

Sommige tekenen zijn vroeger dan andere

¹⁶⁹ TK 22: “Alles Wesende, nicht nur das der modernen Technik, hält sich überall am längsten verborgen. Gleichwohl bleibt es im Hinblick auf sein Walten solches, was allem voraufgeht: das Früheste. Davon wußten schon die griechischen Denker, wenn sie sagten: Jenes, was hinsichtlich des waltenden Aufgehens früher ist, wird uns Menschen erst später offenkundig. Dem Menschen zeigt sich die anfängliche Frühe erst zuletzt. Darum ist im Bereich des Denkens eine Bemühung, das anfänglich Gedachte noch anfänglicher zu durchdenken, nicht der widersinnige Wille, Vergangenes zu erneuern, sondern die nüchterne Bereitschaft, vor dem Kommenden der Frühe zu erstaunen.”

Er zijn tekens die zo ver reiken dat ze andere tekens in zich op kunnen nemen. Het ene teken is vroeger dan het andere. Een voorbeeld van een zeer vroeg teken is *waarheid*. Heidegger dacht in 1930 dat onverborgenheid plaats maakte voor correctheid. In 1960 ziet hij dat *alêtheia altijd al* als correctheid is begrepen. Wij zouden dit laatste cybernetisch kunnen opvatten: waarheid hoort thuis in het rekenen. De darwinistische biologie heeft voorbeelden te over van het evolutionaire voordeel van bedrog en het overeenkomstige voordeel van waarheidsvinding. De plant heeft er belang bij te doen als alsof hij giftig is en de vogel heeft er belang bij dit bedrog te doorzien. Kortom, waarheid en bedrog zijn een *Zeigzeug* en zo oud als het leven op aarde. Heidegger zou echter zeggen: deze cybernetische waarheid en bedrog zijn nog omgeven door verder reikende tekens, bijvoorbeeld *economie* en zelfs, opnieuw, *waarheid*, aangezien beide behoren tot de *aanpassing*. Wat waarheid is (*fitness*) wordt niet beslist op het niveau van bedrog en waarheidsvinding. Dit teken is het vroegere ten opzichte daarvan.

Hetzelfde kan worden gezegd ten aanzien van onze correctie van Heidegger in het vorige hoofdstuk. *Alêtheia* slaat bij Plato niet op een propositionele correctheid – Plato kent geen proposities – maar op het onthullende karakter van de naam. Plato bevindt zich echter binnen een semantische horizon die hem zelf verborgen blijft. De woorden *dêloun* en *alêtheia*, *onoma* en *logos* behoren tot de heerschappij van het voorstellen, wat blijkt uit het *technê*-karakter en het mathematische van Plato's denken: zijn theoretische instelling.¹⁷⁰ Heidegger kan daarom blijven zeggen wat hij in *Das Ende der Philosophie* zegt, namelijk dat Plato misschien wel gedachten over *alêtheia* heeft, maar binnen de *alêtheia* het tijds karakter ervan, de *Lichtung*, niet ziet. Dat is binnen de theoretische instelling onmogelijk, want overbodig.

Ervaren en gedacht wordt alleen dat wat de *alêtheia* als *Lichtung* toelaat, niet wat zij als zodanig is¹⁷¹

De *alêtheia* als *Lichtung* zou dan de *alêtheia* als het *dêloun* van het *onoma* toelaten en toch zelf daarin wegblijven. *Alêtheia* zou een vroeger teken zijn dan welke gedachte van Plato ook. Maar in welke zin is *alêtheia* de semantische horizon van Plato? Niet in de zin dat *alêtheia* een van de vele (of weinige) tekens is die Plato's horizon structureren. *Alêtheia* is het

¹⁷⁰ Cf. Oudemans 1998.68: "Wesentlich in der Aussage und dem Sein als architektonischem Stellen ist, daß das Erreichen der entworfen Einheit des Als *ein Nicht-Denken enthält*, nämlich ein Handeln: die Konstruktionsarbeit. Auch die theoretische Aussage ist eine unheimliche eingreifende Bearbeitung des Wirklichen. Die alles entscheidende Arbeit ist diejenige Bearbeitung des Wirklichen, die überhaupt das Wirkliche erst in die Vorgestellttheit herausarbeitet." Cf. VA 52.

¹⁷¹ SD 78: "Erfahren und gedacht wird nur, was die *Alêtheia* als *Lichtung* gewährt, nicht was sie als solche ist."

tekenkarakter als zodanig van die horizon. Dit tekenkarakter is privatief van aard, dat wil zeggen, gekenmerkt door het verbergend tonen dat aanwijzing is voor de tijd zelf, als weigering en voorbehoud.

Heidegger verwoordt deze gedachte door te wijzen op het *lêthê*-karakter van de *Lichtung*. *Alêtheia* is toegankelijk, voor Plato, voor de geschiedenis van de filosofie, desnoods voor de darwinistische biologie, maar datgene wat haar toelaat blijft ontoegankelijk. Verborgenschap (in het Grieks: *lêthê*) is het “hart” (een woord van Parmenides¹⁷²) van *a-lêtheia*.

Dit [wat de *alêtheia* zelf is] blijft verborgen. Geschiedt dit bij toeval? Geschiedt dit slechts als gevolg van een nalatigheid van het menselijke denken? Of geschiedt dit omdat het zich verbergen, de verborgenheid, de *Lêthê* tot de *A-Lêtheia* behoort, niet slechts als een toegift, niet zoals de schaduw tot het licht, maar als het hart van de *Alêtheia*?¹⁷³

Wat de Griekse *alêtheia* toelaat heet zelf ook weer *alêtheia*. Waarom? Omdat het zich toont als het zich ontrekkende.

De tijd als de zin van zijn

Het eerste woord van *Sein und Zeit* is *dêlon* (de inleiding opent immers met genoemd citaat uit de *Sophista*). Plato gebruikt dit woord *en passant*, tussen neus en lippen door. Heidegger wijst er op dat het woord duidt op iets wat de tekst van Plato tekent, maar wat zich aan Plato's blik onttrekt: de zin van zijn. Dat is de *Offenbarkeit* waarin het verschil tussen zijn en zijnden kan opkomen. Plato ziet dit verschil, maar niet de omgeving ervan. Heidegger blijft stilstaan bij iets wat verborgen is voor Plato, maar wat toekomstig is voorzover het nog nooit is geweest en dus nog kan opkomen, voor ons of nog later.

Heidegger heeft gezien dat de filosofie in haar vraag naar het wezen de *tijd* buiten beschouwing heeft gelaten. Hij wijst er echter op dat het een vooroordeel is om te denken dat

¹⁷² *êtor alêtheiês*, uit Parmenides 28 B 1 DK.

¹⁷³ SD 78: “Erfahren und gedacht wird nur, was die Aletheia als Lichtung gewährt, nicht was sie als solche ist. Dies bleibt verborgen. Geschieht es aus Zufall? Geschieht es nur infolge einer Nachlässigkeit des menschlichen Denkens? Oder geschieht es, weil das Sichverbergen, die Verborgenschaft, die *Lêthê* zur *A-Lêtheia* gehört, nicht als eine bloße Zugabe, nicht so wie der Schatten zum Licht, sondern als das Herz der *Alêtheia*? Und waltet in diesem Sichverbergen der Lichtung der Anwesenheit sogar noch ein Bergen und Verwahren, aus dem erst Unverborgenheit gewährt werden und so Anwesendes in seiner Anwesenheit erscheinen kann?”

ik, als ik naar het “zijn” vraag, naar iets onveranderlijks vraag. In *Hölderlin's Hymne “Der Ister”* zegt Heidegger:

De metafysica, die in het Griekse denken zelf met Plato begint, was niet opgewassen tegen het wezen van het “negatieve”. Dit wordt, hoewel het daar ontsnapt aan een gelijkstelling met het lege niets, toch steeds begrepen als het nietige in de zin van het mindere, als iets dat niet zou moeten zijn, als het *mê*.¹⁷⁴

De metafysica probeert het *niet* klein te krijgen. Dat lukt in de gelijkstelling van het *niet* met de privatie. Maar het *niet* is, met betrekking tot een woord als *alêtheia*, geen *privatio*, maar geweigerde en nog altijd voorbehouden mogelijkheid, namelijk van het tijdelijk karakter van de *alêtheia* zelf.¹⁷⁵

Sectie 7. Conclusie

De tijd is het “niet”. Dat geeft betekenis. Maar alleen in de *Verzicht*. Dit verbergende tonen gebeurt in en wordt benoemd door het woord *a-lêtheia*.

¹⁷⁴ GA 53.95: “Die im griechischen Denken selbst mit Platon beginnende Metaphysik blieb dem Wesen des ‘Negativen’ nicht gewachsen. Dieses wird, obzwar es dort einer Gleichsetzung mit dem leeren Nichts entgeht, doch stets als das Nichtige im Sinne des Minderen begriffen, als das, was nicht sein sollte, als das *mê*.”

¹⁷⁵ A. Verbrugge, *De verwaarlozing van het zijnde* (Nijmegen 2001) begrijpt *alêtheia* vanuit zijn zogenaamde “ethologische” uitleg van waarheid als trouw (336). De etymologie van het woord “waar” volgend noteert hij: “Het staat borg, het is trouw, geeft bescherming” (327). Deze trouw is een *modus* van wat Verbrugge de “rechtdoende indachtigheid” noemt. Daarmee bedoelt hij dat ik, als ik een uitspraak over iets doe, *bij* datgene moet blijven waarop ik me richt (indachtigheid: 322) en dat ik dan op het zijnde *zelf* ben gericht (rechtdoen: 323). Heidegger zou dit volledig over het hoofd zien. “De waarheid als overeenstemming, maar ook die van de identificatie, berusten derhalve nog in deze rechtdoende indachtigheid van het zijnde (324)”. Verbrugge begrijpt dan *alêtheia* als niet-vergeten, dus rechtdoende indachtigheid. Hij vindt Heideggers uitleg van *alêtheia* “theoretisch”, georiënteerd op het zien en op het daarop gebaseerde apofantische spreken. En dat terwijl er zoveel wijzen van indachtigheid zijn, zoals open communicatie, aandacht en vriendschap (337). De kern van Verbrugges kritiek is dat Heidegger het “alpha privans” opvat als roof, als *ont-*, en niet als *on-* “in de zin van dat wat niet valt onder...” (336). De roof is een “gewelddadige handeling” en dus ethologisch niet acceptabel. Verbrugge vermoedt dat Heidegger is beïnvloed door “zijn ervaring van de moderne techniek”. Dat mag echter niet op de Grieken worden geprojecteerd, want die waren voor-theoretisch (“geen sprake van een wetenschappelijk-theoretisch leven”, idem). Heidegger zou hierop antwoorden dat theorie gewelddadig voorzover zij gericht is op beheersing van de werkelijkheid. Denk bijvoorbeeld aan de Griekse *theôria*, het aanschouwen van de ideeën: deze worden opgevat als stabiele eenheidstichtende bouwstenen waarop het daarvan onderscheiden instabiele rust. De naam voor deze gewelddadige verhouding is correctheid. Deze verhouding omgeeft de rechte indachtigheid. In de indachtigheid gaat een machtsbelang schuil. Die blijkt uit het “rechtdoen”: het recht maken en zo opheffen van elk verschil tussen mij en de wereld ten behoeve van de wrijvingsloze interactie tussen mij, of de cybernetische terugkoppelingssystemen waaruit ik ben opgetrokken, en de wereld, i.e. de overige overlevingsmachines. De vriendelijke omgang en het (zelf gewelddadige) verzet tegen geweld maskeren een hang tot zelfvernietiging en een afwijzen van het verschil oftewel het “niet”. Deze doodswil is van voor tot achter getekend door het “niet” waartegen zij zich verzet.

Conclusie hoofdstuk 3

Heidegger denkt: er zit een *Zeitwort* in zijn en denken, want de doorgankelijkheid van dit “en” is aanwezigheid/presentie, en dat is een tijdsbepaling. Doch de aanwezigheid beknot de tijd: ze sluit de afwezigheid uit. (Om deze als re-presentatie weer binnen te halen. Denk bijvoorbeeld aan de geschiedwetenschap.) In de aanwezigheid schuilt echter de *tegenwoordigheid* [*Gegenwart*], die één is met *Gewesenheit* en *Zukunft*. Dat wil zeggen: in het *nu* liggen wat geweest is en wat komt besloten. Een voorbeeld kan dit verhelderen: ik leef nu; mijn geboorte en dood liggen niet achter en voor me: ik *ben nu* geboortelijk en sterfelijk. Daarom denkt Heidegger dat in *alêtheia* de *lêthê* schuilgaat. Let wel, geen Griek heeft dat ooit gehoord: de aanwezigheid omgaf hun denken al. Heideggers methode van de *formale Anzeige* is zelf het uiteentreden van aanwezigheid en tegenwoordigheid. Het *Formale* is namelijk het ontoegankelijke dat *anzeigt* en wel als ontzegging. Heideggers spreken is zelf de ontzegging van de ontoegankelijkheid.

Conclusie

Inleiding: de hypothese

De hypothese van dit proefschrift is dat Heideggers denken alleen zinvol kan worden begrepen als *semantiek*. Dit denken bevat geen uitspraken over de toestand van de mens in een wereld van wetenschap en techniek. Het zegt niets over de technische bestaanswijze van de dingen in de epoche van de cybernetica. Het ontwerpt evenmin een conceptueel kader om dit te doen. Hoe zou het ook? Propositionen en concepten zijn middelen om iets te begrijpen en zo te beheersen. Zij zijn technisch en behoren dus al weer tot datgene wat ze willen zeggen. Een denken dat bij de techniek wil blijven staat nu met zijn mond vol tanden. Hoe nog wat te zeggen wanneer het verschil tussen de aard van spreken en die van het onderwerp wegvalt?¹

In het denken van Heideggers komt deze sprakeloosheid zelf ter sprake. Zijn vermoeden is dat we in de onverschilligheid van zijn en denken ergens van worden weggehouden. We worden een bepaalde kant opgedreven – we moeten wel meegaan met het propositionele spreken en kunnen zelfs niet vasthouden aan de ervaring van sprakeloosheid – maar daardoor raken we ook ergens van weg, weg van een probleem dat er misschien ooit is geweest. Anders gezegd: het uiten van proposities of de ontwikkeling van concepten is niet van ons mensen. Wij beantwoorden aan een aanspraak die van elders komt. Wij zijn getekend door een afwezig teken. Genoemde beweging is deze tekening. Heideggers denken is niets anders dan dit mee-betekenende in het woord zelf aan het woord te laten komen. Dit is het semantische karakter van Heideggers denken.

Dit proefschrift maakt dit karakter duidelijk aan de hand van het woord *alêtheia*. De hypothese behelst dat dit woord de ervaring van (en dus het blijken van) de onttrekking benoemt. We zullen dit voortaan de *Verzicht*-structuur noemen. Het woord *alêtheia* benoemt de wijze waarop dit mee-beteken plaats vindt, namelijk privatief. In de onttrekking blijkt iets. Wanneer het dit woord zou lukken dit daadwerkelijk te benoemen, dan *is* er *alêtheia*, dan gebeurt wat het benoemt. Dan benoemt het zichzelf. Het woord *alêtheia* is dus teken-achtig voorzover het een teken is (of kan zijn) voor wat alle tekens al mee-betekent.

¹ Th.C.W. Oudemans, "The man of the crowd", in: F. Geraeds, L. de Jong eds., *Ego Cogito V* (Groningen 1996) 172: "Ik stap in mijn auto en zoek mijn weg langs het netwerk van snelwegen dat mijn continent omspant. De einder lokt. Ik accelereer. De weg verglijdt obstakelloos. Mijn auto berijdt niet alleen de snelweg: hij baant zich via het dashboard een weg naar mij als bestuurder, hij informeert mij omtrent zijn toestand. Via de radionetwerken ben ik omgeven van informatie over de stand van het verkeer. Ik kan alleen met de grootst mogelijke snelheid onderweg zijn wanneer het netwerk van snelwegen als door een schaduw is verdubbeld door het netwerk van de communicatie. Een ogenblik ben ik sprakeloos. Ik zou niet weten hoe ik de evenwijdigheid van de netwerken van snelwegen en van de communicatiekanalen ter sprake zou moeten brengen. De taal die ik daarvoor zou gebruiken is immers zelf weer communicatieinstrument."

Alêtheia is een Grieks woord. Het gesprek met de Grieken is noodzakelijk omdat bij hen de oorsprong ligt van de woorden die ons tekenen. Daar liggen kansen om de horizon en dat wat zichzelf daarin weghoudt te ervaren. (Dit is mijn uitleg van Heideggers gedachte aan *Geschichte* en *Zeitlichkeit*.) Bij de Grieken is *alêtheia* een bepaalde wijze waarop de openheid van zich blijkt geeft. Een teken [*sêma*] dat mens en dingen op elkaar afstemt. In de gang naar de Grieken is echter te merken dat de hen bepalende openheid zich nu terugtrekt en geen enkel teken geeft. Het woord *alêtheia* behelst derhalve een aanwijzing naar de horizon van de Grieken en zo, indirect, naar onze eigen horizon. Van die horizon is de Grieken zelf niets bekend. In het woord *alêtheia* ligt dus meer dan de Grieken kunnen bedenken, en precies daar liggen de kansen voor ons.

Alêtheia duidt op de waarheid van woorden. Dat wil zeggen: op het tonen ervan. Op dit punt kan Plato ons helpen. In de *Cratylus* vinden wij de mogelijkheid van een filosofisch spreken dat niet buiten de cybernetica staat en dat toch als naamgeving op een bepaalde manier waar of onwaar kan zijn.

Toetsing Hoofdstuk 1

De hypothese wordt in de drie hoofdstukken van dit proefschrift getoetst.

Grundfragen der Philosophie kan worden gelezen als aanwijzing naar onze semantische horizon. Het college is een uitwerking van wat in het begin van *Sein und Zeit* wordt gezegd: wat het Griekse filosofische vragen “dreef” en “adem inblies” is voor ons (als motivering van ons denken) afwezig.² Er voert voor ons geen weg naar de Griekse verlegenheid rond het woord “zijn”.³ Wij worden ergens van weggehouden. In de gang van het college wordt ervaarbaar dat onze tijd is doortrokken van een afwezigheid. Hieraan wordt de naam *Not der Notlosigkeit* gegeven.⁴ *Notlosigkeit* is de ons geweigerde *aporia*. Deze weigering is echter onze nood. Dit woord duidt nu alleen nog op de weigering.⁵ Hier tekent zich de *Verzicht*-structuur af.

De wending tot de Grieken in *Grundfragen der Philosophie* laat zien dat hun *alêtheia* niet identiek is met de voorpredikatieve openheid waar het Heidegger om gaat. *Alêtheia* is een

² SZ 2.

³ SZ 1: “Sind wir heute denn auch nur in der Verlegenheit, den Ausdruck ‘Sein’ nicht zu verstehen? Keineswegs.”

⁴ GA 45.183: “Wie wenn dieses, daß wir ohne Not sind, wie, wenn diese Notlosigkeit unsere – die uns noch verweigerte Not wäre? *Die Not der Notlosigkeit*?”

⁵ Eerder verbindt Heidegger “noodzaak” en “uitnodigen”. GA 45.123: „[D]ieses Nichtgeschehene muß einstmals doch noch geschehen.“ Daarom is het *Nicht-geschehene* wezenlijker dan het *Geschehene*, omdat het „in der Möglichkeit steht, notwendiger und nötiger“ te zijn. „Uitnodigen“ betekent: met woorden een bepaalde kant op gedreven worden. Dat is de *Not* als weigering.

bepaalde wijze waarop de openheid van zich blijk geeft. Zij is een teken dat de Griekse bestaans- en verstaanswijze op elkaar afstemt (bestendige aanwezigheid en *theôria* of mathematische instelling). Nu blijkt dat deze openheid in onze tijd geen tekenen meer geeft, maar zichzelf terugtrekt.⁶ Wij worden getekend door tekenloosheid. Deze bewegingen van “ontberging” en “verberging” zijn zichtbaar maar blijven verhuld in het woord *alêtheia*.

In *Vom Wesen der Wahrheit* wordt het begin van deze terugtrekkende beweging gelokaliseerd in Plato’s grotgelijkenis. Daar blijkt *alêtheia* toegeschreven te worden aan *to on*. *To on* is echter de *idea* en *alêtheia* heeft betrekking op een rechte verhouding daartoe. Het relevante punt is hier niet of *alêtheia* “eerst” iets anders betekende, of dat er twee waarheidsbegrippen zijn, tegelijkertijd of na elkaar. Heidegger wijst hier naar de *horizon* van Plato’s denken: de behoefte aan bestendigheid, de gelijkstelling van helderheid en stabiliteit, via het complex van *technê*, *aitia* en *poros*. Wat *alêtheia* bij Plato ook mag betekenen (een vraag voor de historici, zie hieronder) het punt is dat ze altijd al geprejudicieerd is in de richting van correctheid. Die zogeheten omslag van de waarheid is eigenlijk geen omslag van het ene waarheidsbegrip naar het ander, maar een omslag weg van de openheid (die er nooit als zodanig geweest is) richting de correctheid (in grondige zin).⁷ In die zin is de omslag ook het beginpunt van *onze horizon*, want ook wij zijn gebonden aan de waarheid als correctheid.

Het belangrijkste voor mij is Plato’s spreken in *gelijkenissen* – versluierungen die iets zeggen dat rechtstreeks (via de correctheid) niet te zeggen is. Het wetenschappelijk onderzoek naar de betekenis van *mythos* bij Plato gaat aan dit punt voorbij.⁸ Dat kan ook niet anders, want dat leeft in de helderheid van de waarheid als correctheid.

Volgens Heidegger komt bij Plato het onderscheid tussen de dingen en hun betekenis op, maar blijft het versluierd: het blijkt in termen van bestendigheid en onbestendigheid en dus als een onderscheid tussen het zijnde en het niet-echt-zijnde. Binnen welke dimensie dit onderscheid opkomt wordt niet duidelijk. Plato geeft aan: je komt er niet vanaf, en je kunt er

⁶ GA 45.189: “Wie, wenn dieser Entzug selbst zum Wesen des Seyns gehörte? Wie wenn... das Seyn in seinem Wesen das Sichverbergen ist? Wie, wenn die Offenheit zuerst dieses wäre: die Lichtung inmitten des Seienden, in welcher Lichtung das Sichverbergen des Seyns offenbar werden soll?”

⁷ Cf. E. Bolle, *Afscheid van wat nooit geweest is* (Groningen 1985), 116: “Afscheid van wat nooit geweest is. Wat is nooit geweest? Nog nooit geweest is de andere aanvang waarvan het zijn oplicht, de andere aanvang die Hölderlins dichten instelt. Maar daarvan wil Heidegger (en ook ik) juist niet afscheid nemen... Eerder zou ik dus moeten zeggen: afscheid tót wat nooit geweest is, afscheid om te komen tot wat nooit geweest is.” En dan, aansluitend bij GA 13.31 waar het zijn *Abschied* wordt genoemd (maar in een *gedicht* van Heidegger, dus geen denken!) Bolle 119: “Het zijn is wezenlijk afscheid. Anders gezegd: het zijn is niets, is nooit iets geweest en zal ook nooit iets worden. Toch brengt het mij steeds weer tot dit punt: afscheid te moeten nemen van wat nooit geweest is.”

⁸ Zie de duiding van de Platoonse mythe als allegorese in K.A. Morgan, *Myth and Philosophy from the Presocratics to Plato* (Cambridge 2000); L. Brisson, *Platon, les mots et les mythes. Comment et pourquoi Platon nomma le mythe?* (Parijs 1994⁵) en P. Murray, “What Is a *Muthos* for Plato?”, in: R. Buxton ed., *From Myth to Reason? Studies in the Development of Greek Thought* (Oxford 1999), 251-262.

niet in. Vandaar dat Heidegger daar zegt dat Plato zich in een nood bevindt.⁹ Maar die nood is geen *Mangel*. Waarom niet? Omdat Plato iets heeft vermoed wat groter is dan wat hij kon bedenken.¹⁰ Het *thauma* is dus een aanwijzing naar dit al-te-grote.

Dit is de centrale passage van *Grundfragen der Philosophie*. Deze wel en niet verschijnende dimensie voor het onderscheid tussen de dingen en hun betekenis is de *alêtheia* in de zin van openheid. Het *Nicht-aus-und-ein-Wissen* is de ervaring dat deze ruimte zich *niet* geeft. De nood *is* de onttrekking zelf van die ruimte. Daarom spreekt Heidegger van een *Übermaß*: deze is te groot, want elke maat zit er al in. Zij kan derhalve *ongenaakbaar* worden genoemd.

Het begin van *Grundfragen der Philosophie* en de analyse van de *logos apophantikos* in *Die Grundbegriffe der Metaphysik* hebben als enige zin duidelijk te maken dat die openheid (*Welt*, het *im Ganzen*) zich onttrekt. Geen wonder dat juist *Die Grundbegriffe der Metaphysik* een uitgebreid methodisch stuk betreffende *Inbegrifflichkeit* bevat.

Het filosofisch spreken kan niet langer gebonden zijn aan de *logos*. We komen andere woorden tegen: *delotisch* of *semantisch*.. Dat is wel nodig, want de zin van het filosofisch spreken dreigt geheel weg te vallen, zoals in Hoofdstuk 2 blijkt.

Toetsing Hoofdstuk 2

In Hoofdstuk 2 zet Carnaps tekst “Empiricism, Semantics, and Ontology” het onderscheid tussen semantiek en empirie in om af te rekenen met ontologie. Dit verschil is zelf ontologisch, maar veel belangrijker is dat voor Carnap de uiteindelijke maatstaf voor de taal het economisch nut ervan is. Carnap wordt omgeven door een horizon van economie die zijn woorden al heeft getekend voordat hij wat zegt. Daarmee keert het verschil terug dat Carnap wilde wegwerken: het verschil tussen dingen en mensen en het andere daarvan: de horizon die niet iets van dingen of mensen is. De ontologische horizon blijkt semantisch van aard.

⁹ GA 45.152: “Die Not, die hier gemeint wird, ist das *Nicht-aus-und-ein-Wissen*; dies aber keineswegs in irgendeiner, dieser und jener Gelegenheit als einer Verlegenheit, sondern? Das *Nicht-aus-Wissen* und das *Nicht-ein-Wissen*: aus *dem* heraus und in *das* hinein, was sich durch solches Wissen erst als dieser unbetretene und ungegründete ‘Raum’ eröffnet. Dieser ‘Raum’ (Zeit-Raum) - wenn wir hier so sprechen dürfen - ist jenes Zwischen, in dem noch nicht bestimmt ist, was seiend ist und was unseiend, und wo doch auch nicht mehr die völlige Verwirrung der Ungeschiedenheit des Seienden und Unseienden alles in alles fort- und herumreißt. Diese Not, als solches *Nicht-aus-und-ein-Wissen* in diesem sich so eröffnenden Zwischen ist eine Art des ‘Seyns’, in die gelangend oder vielleicht geworfen der Mensch erstmals das erfährt – aber noch nicht bedenkt -, was wir das *Inmitten* des Seienden nennen.”

¹⁰ GA 45.153: “Diese Not – das *Nicht-aus-und-ein-Wissen* innerhalb des selbst ungegründeten *Inmitten* des noch unentschiedenen Seienden und Unseienden – diese Not ist kein Mangel und kein Entbehren, sondern das Übermaß einer Schenkung, die freilich schwerer zu tragen ist als jede Einbuße.”

De economische aard van de horizon wordt verkend aan de hand van een voorbeeld: de omslag in waarheid van *adaequatio* naar *fitness*. De replicatieve bestaanswijze in het tijdperk van de cybernetica behelst onder meer dat iets is wanneer het zich aanpast aan zijn omgeving in een interactieve verhouding van terugkoppeling. Het probleem van de *adaequatio* is zinloos geworden in de cybernetische onverschilligheid van zijn en denken. Hier kan hetzelfde worden opgemerkt als naar aanleiding van de omslag van onverborgenheid naar correctheid: de horizon zelf blijft weg. De correctheid, nu begrepen als aanpassing of *fitness*, is universeel. De propositionele waarheid blijft bestaan, maar getransformeerd tot *fitness*. Het is de vraag of er überhaupt nog filosofisch gesproken kan worden.

Op dit punt kan Plato het denken van Heidegger behulpzaam zijn. Het voorbeeld van de weefspoel uit de *Cratylus* geeft de aanwijzing dat er een filosofisch spreken mogelijk is dat een waarheid van *namen* kent, niet van uitspraken. De waarheid van de naam is het *tonen* van het benoemde. Dit spreken waarvan Plato een vermoeden geeft staat niet *buiten* de cybernetica. De gedachte is nu dat de *delotische* of semantische waarheid de waarheid of onwaarheid van de cybernetica zelf kan aanwijzen. Hoe?

De *Cratylus* confronteert ons met onze eigen horizon, de vanzelfsprekendheid van de oppositie tussen waarheid en betekenis en van de naamgeving als pragmatische kwestie. De wetenschapsbeoefenaren De Rijk en Prauss tonen aan dat Plato binnen een volledig ander semantisch kader spreekt dan wij. De *Cratylus* kent het verschil tussen semantiek en waarheid niet. Voor hun *eigen* manier van spreken heeft dit echter geen gevolgen. Zelf blijven ze gebonden aan de propositionele correctheid. De waarheid van de naam bestaat voor hen als wetenschapsbeoefenaars alleen in een “alsof”.

Hoe zit dat met het alsof? Een ander voorbeeld is: wanneer de vroege Grieken de waarheid een “godin” noemen, dan kunnen wij dat niet accepteren.¹¹ Onherroepelijk beschouwen wij deze gedachte als een *concept* en hebben daarmee de Grieken en hun goden laten vallen.¹² Wat hier speelt is dat in de door *correctheid* bepaalde verhouding tussen de wetenschap en haar onderwerp de *waarheid* van die verhouding niet opkomt. Het *eigen* semantisch kader komt niet op het spel te staan en wordt niet in zijn begrensdheid (Heidegger

¹¹ Bacchylides zegt: “Alatheia is van dezelfde stad als de goden/ Zij alleen woont samen met de goden” (fr. 57 Maehler). Pindarus spreekt de waarheid in één adem met een muze aan: “O Muse, maar jij ook, Zeus’/ dochter, Alatheia, met recht zettende hand” (*Olympische Ode* 10, 3-4).

¹² Cf. J.N. Bremmer, *The Early Greek Concept of the Soul* (Princeton NJ 1993⁴), 5: “Scholars of the various soul beliefs have made extensive use of the insights of modern psychology in attempts to identify the experiences that moulded primeval man’s ideas about himself. However, experiences are not events that take place in a historical vacuum. We recall and interpret our experiences with the help of the particular society in which we live. Our own experience therefore may well be vastly different from those of primeval man.”

spreekt van *Geschichtlichkeit*) ervaren. Een benaming voor deze situatie is “pragmatische paradox”: een botsing van verschillende registers die niet zozeer “incorrect” is, als wel “ongelukkig” of “onwaar”.¹³ In die situatie bevinden zich de wetenschapsbeoefenaren die de Grieken of een filosoof bestuderen.¹⁴

De filosofische toetsing betreft de vraag of iets een naam voor ons kan worden, bij voorbeeld “godin”¹⁵ Kan *alêtheia* voor ons een naam worden? Kan cybernetica of *Gestell* voor ons een naam worden?

Heidegger richt zich niet tot de Grieken. Hij draait zich weg van dit onderwerp en keert zich tot de *verhouding* tussen hemzelf en de Grieken. Hij vraagt naar de *toegang* tot Plato. Alleen in deze draaiing kan het “alsof”-karakter van de wetenschap blijken. Heidegger legt dit uit als een wijze van *onwaar* zijn, van vergetelheid, van weggevoerd worden van een mogelijk onderscheid met de Grieken en dus van de eigen begrensdeheid.

Toch denkt Heidegger dat voor het denken in het tijdperk van de techniek een *gesprek* met de Grieken mogelijk is. De “bezinning op dat wat heden is kan alleen opkomen” in “een gesprek met de Griekse denkers en hun taal”.¹⁶ In welke zin kan dit een “gesprek” worden genoemd? In ieder geval in die zin dat wij in de confrontatie met Plato worden aangesproken op onze eigen semantiek. Indirect kan zo een breuk blijken. De zin van het gesprek is uiteindelijk in dit over en weer gelegen: daarin kan de open ruimte *tussen* de sprekers blijken. Die ruimte is de schaduwzijde van onze eigen cybernetische helderheid.¹⁷ Dit bereik is het ongedachte dat als de horizon de woorden van de sprekers tekent. Elke wetenschappelijke toetsing maakt er al gebruik van. De zin van het tweegesprek met de denkers noemt Heidegger daarom de confrontatie met het *grote* aan hen: het ongedachte.

Toetsing hoofdstuk 3.

Plato’s denken staat in het teken van *technê* (semantische horizon rondom het denken).

¹³ Het schoolvoorbeeld van een pragmatische paradox stamt van Moore: “It’s raining but I don’t believe it”. Zie G.E. Moore, “Moore’s Paradox” in: Th. Baldwin ed., *G. E. Moore: Selected Writings* (New York 1993) 207-212.

¹⁴ Dus ook dit proefschrift.

¹⁵ Cf. GA 54.162vv. waar Heidegger ten onrechte meent van wel.

¹⁶ VA 43: “Wer es heute wagt, fragend, überlegend und so bereits mithandelnd dem Tiefgang der Welterschütterung zu entsprechen, die wir stündlich erfahren, der muß nicht nur beachten, daß unsere heutige Welt vom Wissenwollen der modernen Wissenschaft durchherrscht wird, sondern er muß auch und vor allem anderen bedenken, daß jede Besinnung auf das, was jetzt ist, nur aufgehen und gedeihen kann, wenn sie durch ein Gespräch mit den griechischen Denkern und deren Sprache ihre Wurzeln in den Grund unseres geschichtlichen Daseins schlägt. Dieses Gespräch wartet noch auf seinen Beginn.”

¹⁷ Cf. GA 77.121: “Wir sind nicht und nie außerhalb der Gegnet, insofern wir doch als denkende Wesen und d.h. als transzendentel vorstellende uns im Horizont der Transzendenz aufhalten. Der Horizont ist aber die unserem Vorstellen zugekehrte Seite der Gegnet. Als Horizont umgibt uns und zeigt sich uns die Gegnet.”

Voor Plato is filosofie een *technê*, een uitweg uit een *aporia*. De ervaring van het *thaumazein* wordt dus achteraf en vanuit de *poros* geduid als het tegendeel ervan. Hierboven is al aangegeven dat hieruit indirect de confrontatie met de *Übermaß* blijkt, dus met het ongenaakbare. Dat is een confrontatie met een *semantisch* verschil: het verschil tussen de woorden en hun *zin*, het verschil tussen het spreken (de omgang met de dingen) en een ontoegankelijk doorgangsbereik. Plato dekt dit verschil echter toe op het moment dat het opkomt; de poreuze horizon verbergt weer haar ontoegankelijkheid. Volgens Heidegger is dit een waarheidsmoment (een moment van vergetelheid).

In Hoofdstuk 3 is gebleken dat Heidegger een manier van spreken aanduidt die niet gebonden is aan de propositie en evenmin aan de Platoonse naamgeving. Deze manier van spreken is geen wil tot doorzichtigheid en geen mystiek, omdat zij zich laat tekenen door de taal die in ieder spreken tevoren bepalend is. Dit geschiedt in de modus van de *Verzicht*. De taal is een teken voor de openheid. De openheid is echter niet het betekende achter de taal. De tekening van de taal is de openheid zelf. De openheid geeft het “als” (de openlijkheid oftewel de wederzijdse toegankelijkheid van mensen en hun omgeving) en blijft daarin als deze gave zelf weg. De openheid is er dus niet. Deze afwezigheid kan worden bemerkt *in* de taal van de techniek zelf.¹⁸ In deze ervaring van de taal als wat zich *niet* geeft is de tekening ervan te merken. Dan geschiedt verbergen-ontbergen. Dan is *alêtheia* voor *ons* een naam.

¹⁸ R.J.A. van Dijk, “Technik: Planung oder planetarisches Geschick?”, in: M.F. Fresco, R.J.A. van Dijk, H.W.P. Vijgeboom eds., *Heideggers These vom Ende der Philosophie* (Bonn 1989), 90: “Wohin müßte das Denken und Erfahren des Menschen versetzt werden? Diese Frage nach dem Wohin, nach dem Ort des Wesens der Technik, kann sich der Welt der vollendeten Technik nicht entwinden wollen; ist es doch diese Welt, dieser Bereich eines eingeschränkten und ständig weiter sich einschränkenden Wissens, der die Frage nach seinem Woher niederhält. Dieses Unerfahrbare der Herkunft aber ist nicht nichts; dies wäre die alles tragende Vermutung.”

LITERATUURLIJST

Primaire literatuur Plato

Zie voor het Grieks de relevante *Oxford Classical Texts*.

Zie voor de Nederlandse vertaling J. Ector, R. Ferwede, K. Kleisen, C. Steel e.a., *Plato*.

Verzameld werk (= nieuwe, geheel herziene uitgave van X. de Win, Kapellen, Baarn 1999)

Primaire literatuur Carnap

R. Carnap, "Empiricism, Semantics, and Ontology", in: *Revue Internationale de Philosophie* 4 (1950), 20-40. Herdrukt in het supplement bij R. Carnap, *Meaning and Necessity: A Study in Semantics and Modal Logic* (Chicago Ill. 1956).

R. Carnap, "Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache", in: *Erkenntnis* 2 (1932), 219-241

Primaire literatuur Heidegger

Niet uit de Gesamtausgabe geciteerd (gerangschikt naar jaar van uitgave)

M. Heidegger, *Identität und Differenz* (Pfullingen 1957)

M. Heidegger, *Denkerfahrungen* (Frankfurt a.M. 1983)

H.W. Petzet ed., *M. Heidegger – E. Kästner, Briefwechsel* (Frankfurt a.M. 1986)

M. Heidegger, *Sein und Zeit* (Tübingen 1986¹⁶)

Spiegelgespräch mit Martin Heidegger, in: G. Neske, E. Kettering eds., *Antwort. Martin Heidegger in Gespräch* (Pfullingen 1988), 81-115

M. Heidegger, *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität* (Frankfurt a.M. 1990²)

M. Heidegger, *Die Technik und die Kehre* (Pfullingen 1991⁸ = TK)

M. Heidegger, *Der Feldweg* (Frankfurt a.M. 1991⁹)

M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze* (Tübingen 1994⁷)

M. Heidegger, *Zollikoner Seminare* (M. Boss ed., Frankfurt a.M. 1994²)

M. Heidegger, *Was heißt Denken?* (Tübingen 1997⁵)

M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik* (Tübingen 1998⁶)

M. Heidegger, *Zur Sache des Denkens* (Tübingen 2000⁴)

Gesamtausgabe (gerangschikt naar plaats in Gesamtausgabe)

M. Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* (Frankfurt a.M. 1996² = GA 4)

M. Heidegger, *Nietzsche II* (Frankfurt a.M. 1997 = GA 6.2)

- M. Heidegger, *Wegmarken* (Frankfurt a.M. 1996² = GA 9)
- M. Heidegger, *Der Satz vom Grund* (Frankfurt a.M. 1997 = GA 10)
- M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache* (Frankfurt a.M. 1985 = GA 12)
- M. Heidegger, *Seminare* (Frankfurt a.M. 1986 = GA 15)
- M. Heidegger, *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges* (Frankfurt a.M. 2000 = GA 16)
- M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik* (Frankfurt a.M. 1992² = GA 29/30)
- M. Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet* (Frankfurt a.M. 1997² = GA 34)
- M. Heidegger, *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache* (Frankfurt a.M. 1998 = GA 38)
- M. Heidegger, *Hölderlins Hymnen 'Germanien' und 'Der Rhein'* (Frankfurt a.M. 1980 = GA 39)
- M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik* (Frankfurt a.M. 1983 = GA 40)
- M. Heidegger, *Die Frage nach dem Ding* (Frankfurt a.M. 1984 = GA 41)
- M. Heidegger, *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte "Probleme" der "Logik"* (Frankfurt a.M. 1992² = GA 45)
- M. Heidegger, *Hölderlins Hymne 'Der Ister'* (Frankfurt a.M. 1993² = GA 53)
- M. Heidegger, *Parmenides* (Frankfurt a.M. 1992² = GA 54)
- M. Heidegger, *Heraklit* (Frankfurt a.M. 1994³ = GA 55)
- M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* (Frankfurt a.M. 1994² = GA 61)
- M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (Frankfurt a.M. 2003³ = GA 65)
- M. Heidegger, *Besinnung* (Frankfurt a.M. 1997 = GA 66)
- M. Heidegger, *Feldweggespräche (1944/45)* (Frankfurt a.M. 1995 = GA 77)
- M. Heidegger, *Bremer und Freiburger Vorträge* (Frankfurt a.M. 1994 = GA 79)

Kortere teksten (alfabetisch)

- M. Heidegger, *Aletheia (Heraklit, Fragment 16)*, in VA 249-275
- M. Heidegger, *'Andenken'*, in GA 4.79-152
- M. Heidegger, *Aus der Erfahrung des Denkens* (Frankfurt a.M. 1983 = GA 13)
- M. Heidegger, *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens*, in SD 61-81
- M. Heidegger, *Das Wesen der Sprache*, in GA 12.147-205
- M. Heidegger, *Der Fehl heiliger Namen*, in GA 13.231-237

M. Heidegger, *Der Satz der Identität*, in M. Heidegger, *Identität und Differenz* (Pfullingen 1957), 11-35

M. Heidegger, '...*dichterisch wohnt der Mensch...*', in VA 181-198

M. Heidegger, *Die Frage nach der Technik*, in TK 5-36

M. Heidegger, *Die Gefahr*, in GA 79.46-68

M. Heidegger, *Die Kehre*, in TK 37-47

M. Heidegger, *Die Sprache im Gedicht*, in GA 12.31-79

M. Heidegger, *Die Zeit des Weltbildes* (1938), in GA 5.75-115

M. Heidegger, *Einleitung zu 'Was ist Metaphysik'*, in GA 9.365-385

M. Heidegger, *Gelassenheit*, in GA 16.517-530

M. Heidegger, *Grundsätze des Denkens*, in GA 79.81-177

M. Heidegger, E. Fink, *Heraklit-Seminar*, in GA 15.11-263

M. Heidegger, *Phänomenologie und Theologie*, in GA 9.45-79

M. Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit*, in GA 9.203-238

M. Heidegger, *Protokoll zu einem Seminar über den Vortrag 'Zeit und Sein'*, in SD 27-61

M. Heidegger, *Seminar in Zähringen 1973* in GA 15.327-401

M. Heidegger, *Überwindung der Metaphysik*, in VA 67-97

M. Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit* (1930), in GA 9.177-203

M. Heidegger, *Wissenschaft und Besinnung*, in VA 41-67

Secundaire literatuur Oudheid/Plato

H. Boeder, "Der frühgriechische Wortgebrauch", in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 4 (1959) 82-112

J.N. Bremmer, *The Early Greek Concept of the Soul* (Princeton NJ 1993⁴)

L. Brisson, *Platon, les mots et les mythes. Comment et pourquoi Platon nomma le mythe?* (Parijs 1994²)

W. Burkert, "Stoicheion. Eine semasiologische Studie", *Philologus* 103 (1959) 167-215

R. Buxton ed., *From Myth to Reason? Studies in the Development of Greek Thought* (Oxford 1999)

P. Friedländer, *Platon* (Berlijn 1954²/1964³)

C. Gaudin, "Le Cratyle ou la signification dans son plus petit état", *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 123 (1998) 175-196

M. Kardaun, *Der Mimesisbegriff in der griechischen Antike* (Amsterdam 1993)

S. Keller, "An Interpretation of Plato's 'Cratylus'", *Phronesis* 45 (2000), 284-305

- K.A. Morgan, *Myth and Philosophy from the Presocratics to Plato* (Cambridge 2000)
- P. Murray, "What Is a *Muthos* for Plato?", in: R. Buxton ed., *From Myth to Reason? Studies in the Development of Greek Thought* (Oxford 1999), 251-262
- A.W. Nightingale, *Spectacles of Truth in Classical Greek Philosophy* (Cambridge 2004)
- J.M. van Ophuijsen ed., *Plato and Platonism* (Washington DC 1999 = *Studies in Philosophy and the History of Philosophy* 33)
- J.M. van Ophuijsen, "Making Room for Faith: is Plato?", in: M. Kardaun, J. Spruyt, *The Winged Chariot* (Leiden 2000), 119-135
- G. Prauss, *Platon und der logische Eleatismus* (Berlijn 1966)
- L.M. de Rijk, *Plato's Sophist* (Amsterdam, Oxford, New York 1986)
- T.G. Rosenmeyer, "Name-Setting and Name-Using: Elements of Socratic Foundationalism in Plato's 'Cratylus'", *Ancient Philosophy* 18 (1998), 41-60
- N.P. White, *Plato on Knowledge and Reality* (Indianapolis 1972)
- G. König, s. v. "Theorie" in: J. Ritter, K. Gründer, G. Gabriel eds., *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (vol 10, Basel 1998) 1128-1138
- J. Ritter, K. Gründer, G. Gabriel eds., *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (12 banden, Bazel 1971-2005)
- H. Rausch, *Theoria. Von ihrer sakralen zur philosophischen Bedeutung* (München 1982)
- M. Heidegger, *Das Wohnen des Menschen*, in GA 13.213-221

Secundaire literatuur Carnap

- G. Bird, "Carnap's Internal and External Questions", in: Th. Bonk ed., *Language, truth, and knowledge : contributions to the philosophy of Rudolf Carnap* (Dordrecht 2003) 97-133
- Th. Bonk ed., *Language, Truth, and Knowledge : Contributions to the philosophy of Rudolf Carnap* (Dordrecht 2003)
- M. Friedman, *A parting of the ways : Carnap, Cassirer, and Heidegger* (Chigaco Ill. 2000)
- I. Niiniluoto, "Carnap on Truth", in: Th. Bonk ed., *Language, Truth, and Knowledge : Contributions to the philosophy of Rudolf Carnap* (Dordrecht 2003) 1-27
- P. Paolini, "With Carnap, Beyond Carnap", in: W. Salmon, G. Wolters eds., *Logic, Language, and the Structure of Scientific Theories* Pittsburgh PA, Konstanz 1991) 255-278 en het aansluitende "Comment. Carnap on Realism" van W. Salmon (idem 279-287)
- W. Salmon, G. Wolters eds., *Logic, Language, and the Structure of Scientific Theories* Pittsburgh PA, Konstanz 1991)

Secundaire literatuur Moderne Wijsbegeerte/Heidegger

- J. Aler, *De waarheid van de kunst* (Amsterdam 1996)
- S. Blanche, W. Köhler, W. Kuhlmann, P. Rohs eds., *Martin Heidegger. Innen- und Außenansichten* (Frankfurt a.M. 1989)
- W.D. Blattner, "Existential Temporality in *Being and Time* (Why Heidegger is not a Pragmatist)", in: H.L. Dreyfus, H. Hall eds., *Heidegger. A Critical Reader* (Oxford 1993²), 99-130
- Th. de Boer, *Tamara A., Awater en andere verhalen over subjectiviteit* (Amsterdam 1993)
- E. Bolle, *Afscheid van wat nooit geweest is* (Groningen 1985)
- G. L. Bruns, *Heidegger's Estrangements: language, truth and poetry in the later writings* (New Haven, Londen 1989)
- J.D. Caputo, "Demythologizing Heidegger", *Review of Metaphysics* 41.3 (1988), 519-547
- P.-L. Coriando, "Die 'formale Anzeige' und das Ereignis: Vorbereitende Überlegungen zum Eigencharakter seinsgeschichtlicher Begrifflichkeit mit einem Ausblick auf den Unterschied von Denken und Dichten", in: *Heidegger Studies* (14) 1998, 27-45
- D.O. Dahlstrom, *Das logische Vorurteil: Untersuchungen zur Wahrheitstheorie des frühen Heideggers* (Wenen 1994)
- F. Dallmayr, "Heidegger on Macht and Machenschaft", in: *Continental Philosophy Review* 34 (2001), 247-267
- R.J.A. van Dijk, "Technik: Planung oder planetarisches Geschick?", M.F. Fresco, R.J.A. van Dijk, H.W.P. Vijgeboom eds., *Heideggers These vom Ende der Philosophie* (Bonn 1989), 89-93
- R.J.A. van Dijk, "Grundbegriffe der Metaphysik. Zur formalanzeigenden Struktur der philosophischen Begriffe bei Heidegger", *Heidegger Studies* 7 (1991), 89-109
- H.L. Dreyfus, H. Hall eds., *Heidegger. A Critical Reader* (Oxford 1993²)
- J.P. Fell, "Seeing a Thing in a Hidden Whole: The Significance of *Besinnung* in *Die Grundbegriffe der Metaphysik*", *Heidegger Studies* 10 (1994), 91-111
- M.F. Fresco, R.J.A. van Dijk, H.W.P. Vijgeboom eds., *Heideggers These vom Ende der Philosophie* (Bonn 1989)
- W. A. Galston, "Heidegger's Plato: a critique of Plato's doctrine of truth", *The Philosophical Forum* 13 (1982), 371-384
- C.F. Gethmann, "Heideggers Wahrheitskonzeption in seinen Marburger Vorlesungen", in S. Blanche, W. Köhler, W. Kuhlmann, P. Rohs eds., *Martin Heidegger. Innen- und Außenansichten* (Frankfurt a.M. 1989), 101-130

- R. Gilliland, "The Destiny of Technology: Modern Science and Human Freedom in the Later Heidegger", in: *Heidegger Studies* (18) 2002, 115-129
- H.D. Gondek, "Das Übersetzen denken: Übersetzen und Übersetzen", *Heidegger Studies* 12 (1996), 37-57
- M. Haar, "Attunement and Thinking", in: H.L. Dreyfus, H. Hall eds., *Heidegger. A Critical Reader* (Oxford 1993²), 159-173
- F.-W. von Herrmann, *Wahrheit, Freiheit, Geschichte* (Frankfurt a.M. 2002)
- A. Heumakers, Th.C.W. Oudemans, *De horizon van Buitenveldert* (Amsterdam 1997)
- A. Heumakers, *De schaduw van de vooruitgang* (Amsterdam 2003)
- G. Kovacs, "The Ontological Difference in Heidegger's 'Grundbegriffe'", in: *Heidegger Studies* 3/4 (1987/88), 61-75
- K. Maly, "From Truth to Alêtheia to Opening and Rapture", in: *Heidegger Studies* 6 (1990), 27-42
- G. Neske, E. Kettering eds., *Antwort. Martin Heidegger in Gespräch* (Pfullingen 1988)
- C. S. Nwodo, "Friedländer versus Heidegger: 'A-letheia' Controversy", in: *Journal of the British Society for Phenomenology* (1979), 84-93
- M. Okrent, *Heidegger's Pragmatism* (Ithaca, Londen 1988)
- M. Okrent, "The Truth of Being", in: H.L. Dreyfus, H. Hall eds., *Heidegger. A Critical Reader* (Oxford 1993²), 143-159
- Th.C.W. Oudemans, "Heideggers 'logische Untersuchungen'", in: *Heidegger Studies* 6 (1990), 85-106
- Th.C.W. Oudemans, *Afscheid* (Assen 1992)
- Th.C.W. Oudemans, "Arend en slang. De aanblik van een dierenpaar", in B. Blans, S. Lijmbach eds., *Heidegger en de wereld van het dier* (Assen 1996), 31-48
- Th.C.W. Oudemans, "The man of the crowd", in: F. Geraeds, L. de Jong eds., *Ego Cogito V* (Groningen 1996)
- Th.C.W. Oudemans, "Informatie: vorm en eenvormigheid", in: Th.C.W. Oudemans ed., *Techniek en Informatisering* (Assen 1997), 40-52
- Th.C.W. Oudemans, *Ernüchterung des Denkens oder der Abschied der Onto-theologie* (Berlijn 1998)
- Th.C.W. Oudemans, "Heidegger – een ontzetting, of: Hoe *Sein und Zeit* te lezen?", in: *ANTW* 90 (1998), 200-217
- Th.C.W. Oudemans, "De Januskop van wetenschap en dagelijks leven" (rede van 7 juni 2000), te vinden op www.filosofie.info

- Th.C.W. Oudemans, "Eigen taal eerst". Lezing gehouden tijdens het symposium 'Eigen taal eerst' op 20 september 2002, te vinden op www.filosofie.info
- H. Padrutt, "Heideggers Denken und die Ökologie", *Heidegger Studies* 6 (1990), 43-67
- W. Patt, *Formen des Antiplatonismus* (Frankfurt a.M. 1997)
- C. Pearson Geiman, "From the Metaphysics of Production to Questioning Empowering: Heidegger's Critical Interpretation of the Platonic and Aristotelian Accounts of the Good", *Heidegger Studies* 11 (1995), 95-123
- H. Philipse, *Heidegger's Philosophy of Being. A Critical Interpretation* (Princeton NJ 1998)
- O. Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers* (Tübingen 1983²)
- O. Pöggeler, *Neue Wege mit Heidegger* (Freiburg, München 1992)
- R. Rorty, "Overcoming the tradition: Heidegger and Dewey", in: *Review of Metaphysics* 30 (1976), 280-305
- R. Rorty, *Essays on Heidegger and others* (Cambridge 1991)
- C. Strube, *Das Mysterium der Moderne* (München 1994)
- C. Taylor, "Heidegger, Language, and Ecology", in: H.L. Dreyfus, H. Hall eds., *Heidegger. A Critical Reader* (Oxford 1993²), 247-270
- E. Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger* (Berlijn 1984²)
- E. Tugendhat, "Heidegger's Idea of Truth", in: B. Wachterhauser ed., *Hermeneutics and Truth* (Evanston 1994), 83-97 (vertaling van Chr. Macann)
- V.L.M. Vasterling, *Waarheid en Tijd* (diss. Amsterdam 1993)
- A. Verbrugge, *De verwaarlozing van het zijnde* (Nijmegen 2001)
- F. Vezin, "La traduction comme travail phenomenologique", in: *Heidegger Studies* 3/4 (1987/88) 109-123
- A.G. Vigo, "Welt als Phänomen: Methodische Aspekte in Heideggers Welt-Analyse in *Sein und Zeit*", in: *Heidegger Studies* 15 (1999), 37-67
- G. Visser, *Nietzsche & Heidegger* (Nijmegen 1987)
- B. Wachterhauser ed., *Hermeneutics and Truth* (Evanston 1994)
- S. Ziegler, *Heidegger, Hölderlin und die Aletheia: Martin Heideggers Geschichtsdenken in seinen Vorlesungen 1934/35 bis 1944* (Berlijn 1991)
- S. Ziegler, "Hölderlin unter dem Anspruch der *Alêtheia*?", *Heidegger Studies* 10 (1994), 163-185

Literatuur betreffende Heideggers *formale Anzeige* (gerangschikt naar jaar van uitgave)

F-W. von Herrmann, *Weg und Methode. Zur hermeneutischen Phänomenologie des*

seinsgeschichtlichen Denkens (Frankfurt a.M. 1990)

Th.C.W. Oudemans, "Heideggers 'logische Untersuchungen'", in: *Heidegger Studies* 6 (1990), 85-106

R.J.A. van Dijk, "Grundbegriffe der Metaphysik. Zur formalanzeigenden Struktur der philosophischen Begriffe bei Heidegger", *Heidegger Studies* 7 (1991), 89-109

R. J. Dostal, "Time and phenomenology in Husserl and Heidegger", in C. Guignon ed., *The Cambridge Companion to Heidegger* (Cambridge, 1993), 142-169

D.O. Dahlstrom, "Heidegger's method: philosophical concepts as formal indications (in relation to Christian theology)", in: *The Review of Metaphysics* 47 (1994), 775-795

G. Imdahl, "'Formale Anzeige' bei Heidegger", in: *Archiv für Begriffsgeschichte* (1994), 306-332

Th.C.W. Oudemans, "Heidegger: Reading against the Grain", in T.J. Kisiel, J. van Buren ed., *Reading Heidegger from the Start: Essays in His Earliest Thought* (Albany NY 1994), 35-52

J. Van Buren, "The Ethics of *Formale Anzeige* in Heidegger", *American Catholic Philosophical Quarterly* 69 (1995) (themanummer "Heidegger", J.D. Caputo ed.)

G. Ruff, *Am Ursprung der Zeit. Studie zu Martin Heideggers phänomenologischem Zugang zur christlichen Religion in den ersten 'Freiburger Vorlesungen'* (Berlijn 1997)

R. Streeter, "Heidegger's formal indication: A question of method in *Being and Time*", *Man and World* (heden: *Continental Philosophy Review*) 30 (1997), 413 - 430

Th.C.W. Oudemans, "Heidegger - een ontzetting, of: Hoe Sein und Zeit te lezen?", in: *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte* 90 (1998), 200-216

A. Sell, "Formale Anzeige", in: F.-P. Burkhard, P. Precht eds., *Metzler Philosophie Lexikon* (Stuttgart, Weimar 1999)

S.G. Crowell, *Husserl, Heidegger, and the Space of Meaning* (Evanston 2001)

T.J. Kisiel, "Die formale Anzeige. Die methodische Geheimwaffe des frühen Heidegger", in: M. Happel ed., *Heidegger – neu gelesen* (Würzburg 1997), 22-40

P.-L. Coriando, "Die 'formale Anzeige' und das Ereignis: Vorbereitende Überlegungen zum Eigencharakter seinsgeschichtlicher Begrifflichkeit mit einem Ausblick auf den Unterschied von Denken und Dichten", in: *Heidegger Studies* (14) 1998, 27-45

H. Vetter, "Hermeneutische Phänomenologie und Dialektische Theologie. Heidegger und Bultman", in: A. Großmann, Chr. Jamme eds., *Metaphysik der praktischen Welt. Perspektiven im Anschluß an Hegel und Heidegger. Festgabe für Otto Pöggeler* (Amsterdam 2000), 268-286

B. Elliott, *Anfang und Ende in der Philosophie. Eine Untersuchung zu Heideggers Aneignung der aristotelischen Philosophie und Dynamik des hermeneutischen Denkens* (Berlijn 2002)

Ph. Quesne, *Les recherches philosophiques du jeune Heidegger* (Dordrecht 2004)

E. Nelson, “Die formale Anzeige der Faktizität als Frage der Logik”, in: A. Denker, H. Zaborowski eds., *Heidegger und die Logik* (Amsterdam 2006)

K.M. Stünkel, “Metaschematismus und formale Anzeige. Über ein biblisch-paulinisches Rüstzeug des Denkens bei Johann Georg Hamann und Martin Heidegger”, *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie* 47 (2005), 259-287

Overige primaire literatuur (gerangschikt naar levenstijd auteur)

Homerus, *Odyssee*, in: P. von der Muehl ed., *Homeri Odyssea* (Stuttgart 1984)

Bacchylides: H. Maehler ed., *Bacchylides: A Selection* (Cambridge 2004)

Pindarus: H. Maehler ed., *Pindari Carmina cum fragmentis* (Leipzig 1987)

H. Diels, W. Kranz ed., *Die Fragmente der Vorsokratiker* (3 banden, Zürich 1996 = ongewijzigde herdruk van 1951⁶)

Aristoteles: zie de relevante *Oxford Classical Texts*

Albertus Magnus, *Summa theologiae* 6, 25, 2, in: D. Siedler ed., *Alberti Magni Opera Omnia* deel 34.1 = *Summa theologia* (Aschendorff 1978)

Thomas van Aquino, *Quaestiones Disputatae de Veritate Qu. I, art. 1*, in: Fratres Praedicatorum eds., *Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia* deel 22.1 (Rome 1970)

Ch. Adam, P. Tannery (eds.), *OEuvres de Descartes* (Parijs 1964-1976²)

Goethe, *Zahme Xenien* III, in: E. Beutler ed., *Johann Wolfgang Goethe. Gedenkausgabe der Werke, Briefe und Gespräche* deel 1 (Zürich 1950)

D.E. Sattler, *Friedrich Hölderlin. Sämtliche Werke* (Frankfurt a.M. 1975-2001)

E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (Hamburg 1996³)

Overige secundaire literatuur en naslagwerken

R. Dawkins, *The Extended Phenotype* (Oxford 1992²)

T. Deacon, *The Symbolic Species: The co-evolution of language and the human brain* (Harmondsworth 1997)

M. en W. Kneale, *The development of logic* (Oxford 1984²)

B. Mates, *Stoic Logic* (Berkeley, CA 1961²)

- G.E. Moore, “Moore’s Paradox” in: Th. Baldwin ed., *G. E. Moore: Selected Writings* (New York 1993) 207-212
- E. Seebold ed., *Kluge. Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache* (Berlijn 1999)
- E. Tugendhat, U. Wolf, *Logisch-semantische Propädeutik* (Stuttgart 1983)
- P.A.F. van Veen, N. van der Sijs eds., *Van Dale Etymologisch Woordenboek* (Utrecht, Antwerpen 1997)
- N. Wiener, *Mensch und Menschmaschine* (Berlijn 1958)

ABSTRACT
in English
of the doctoral thesis
TRUTH IN THE AGE OF CYBERNETICS
Heidegger confronted with the Greeks
by
Ernest Suyver

Introduction. An unpleasant experience I

This doctoral thesis starts from the hypothesis that Heidegger's way of thinking is semantic. Before discussing this hypothesis, I take a step back and ask what is required of a scientific hypothesis. It must be capable of being tested. Its explanatory powers are tested: what does it tell us about Heidegger? Does it shed new light? Does it help us to understand him better? It is tested by confronting it with its subject matter, here Heidegger's words. Is the hypothesis corroborated by them? Or refuted? It is possible that the test necessitates some changes or adaptations of the hypothesis. In this way, the test results are fed back into the hypothesis. It is reformulated and may then be tested again as a new variant of itself.

The hypothesis is fighting for its life in a hostile environment, competing with other hypotheses, struggling with the text. There is a constant need to adapt to changing circumstances, e.g. rival hypotheses or new texts that have come to light. Without explanatory success, there is no hope that the hypothesis will survive, either in adapted form or in new hypothesis developed from it. The hypothesis exists only in such adaptation and development, i.e. in replication. It is not a stable and independent thing, but a link in a chain, bearing the load of its predecessors and oriented towards its successors.

The subject matter is in the same boat. Competing with other philosophical works, Heidegger's texts fight for limited space on the presses, on the shelves of libraries, in the minds of readers. They, too, exist only as copies, as links in a chain. Their survival depends on their success, i.e. their ability to replicate. They do this very successfully. Not only did they harass their author into producing ever more of them (Heidegger had a working life of some sixty years), but they also manipulate presses the world over into replicating them again and again. Some 50 volumes of the expected 102 in the *Gesamtausgabe* have appeared to date, with the end nowhere in sight. Then there are the works published during Heidegger's lifetime, translations, and of course the enormous amount of secondary literature produced

each year. Every hypothesis concerning Heidegger is another copy of his texts. Including this thesis!

All this makes me feel uneasy. Am I the author of a thesis or the feeding ground for the hungry replicators in Heidegger's texts? Is my hypothesis a window of truth or a tough fighting machine looking to score? Do I exist as a thinking living being or am I a lumbering robot, clumsily imitating through my thesis my true masters, the endlessly self-replicating genes? What does it mean to have be replicator? What does it say about my life, my death, my thought, the things I encounter, the world I live in?

But now I am struck by an even more unpleasant thought. How can I ever ask these questions? How can I ever think about myself, my world, my time? All my thoughts themselves exist only as replicators. My thinking always comes too late. It is already overtaken by the thing it wants to think about. It is like a circle closing. Everywhere I go I meet the same thing: the uncanny uniformity of thought and its object. How I think, how I behave, how things present themselves – it is all the same.

Heidegger's philosophy is a new way of thinking

It is my hypothesis that Heidegger was confronted with this problem. His word for the uniformity of the way we speak or think and the way things exist is "cybernetics". This word goes back tot the development of the anti-aircraft gun and other feedback systems. It also conjures up images of internet computers (cyberspace) and humanoid robots (cyborgs). But Heidegger is not concerned with the influence of these systems on our lives. He says: *before* we form an opinion about gene technology, *before* we deal with a central heating system, something has already happened: *that* the thing *is* a feedback system and *that* our speech *is* a feedback system as well! Heidegger cares not for things, but for the *way* things are and the *way* we deal with them.

According to my hypothesis, Heidegger always says: if I am here and there is a thing and I go and do something with it, e.g. discuss it, then I always cross an *open space* through which I can reach the thing and through which the thing can reach me. What is this open space? It is the cluster of preconceptions through which the things and I approach each other. I call this space a "semantic whole". It is a whole, because it surrounds me and the thing I talk about. It is semantic because it consists of *meanings* (*sêmata*). Heidegger calls them "words". In the example above (my own thesis), those words are thesis, hypothesis, power, capability, effect, result, work, success, test, feedback, etc. These words define what I encounter in my surroundings, but also how I deal with them.

According to Heidegger, preconceptions are not deep-rooted ideas that you have, perhaps unknowingly, until you forced to shed them as impractical and adopt a fresh stance. Why not? Because this very process of test and success is itself surrounded by a preconception: it is “cybernetic”. Exactly the same thing happens to a scientific hypothesis, or the design of a bird’s wing. Preconceptions are not things we humans “have”. Human existence itself belongs to a cluster of semantics: we exist as replicators, as do the things around us.

This is all well and good, but have we not just said that it is impossible to reflect on cybernetics because any such discussion is itself cybernetic? So how can Heidegger talk about words, preconceptions and an open space? This is where the “semantics” bit of my hypothesis comes in. The words we speak can be used to explain a thing, persuade someone, inform someone, etc. Yet they also have another quality. They can reveal a whole situation, the situation in which they were spoken. For instance, when a fawn cries for its mother who is grazing nearby, this triggers a complicated power-play between fawn, mother deer and possible predator, a manipulation of muscle power by remote control. But it is also telling of a whole situation. The fawn is deserted and afraid. Heidegger, I maintain, exploits this revelatory quality of words. He twists the words in such a way that they point away from any conceptual content, rather pointing towards their semantic horizon.

Semantics

Our words are *sêmata* because they might indicate the semantic whole to which they belong. This horizon determines in advance how we discuss a subject, and also how that subject presents itself to us prior to any discussion. This is why Heidegger says that language is not ours. *We* do not speak, the semantic whole does. It addresses us even before we have uttered a word. Therefore, our *sêmata* do not belong to us, they are given to us and sometimes taken away again. This movement to and fro is, according to my hypothesis, semantics proper: the rise and fall of clusters of meaning. Heidegger’s aim, I claim, is to bring this movement to the fore. In his words, the emergence of meaning, or its absence, may be heard. In his words, language itself may be heard to speak, or maintain a silence.

But Heidegger does not leave it at that. According to my hypothesis, he goes a step further. He knows that language is not there to kindly provide us the service of accessing the things, a facilitator of the coming together of the way we speak and the way things are. Instead, it comes and goes at its own will. The mutual accessibility of things and thoughts is split. Our thought is excluded from the relationship that encompasses it.

Heidegger is forced to this insight by the end of traditional philosophy. This does not mean that philosophy is over; philosophical thoughts may replicate indefinitely. What it does mean is this: philosophy originated within a semantic whole; it was metaphysics, it asked and answered the “what is” question. The driver would deal with horses; the philosopher would say *what* a horse *is*. He was concerned with *being* and would understand it in a certain way. Being, as understood by metaphysics, is the unchangeable building block out of which fickle and manifold reality (beings) is built. Metaphysics originated within a semantic horizon of stability, structure and building. It asked questions concerning being, but did not and could not question its horizon. The latter is Heidegger’s concern. He cares not for the history of philosophy, but only for philosophy’s semantic character. Metaphysics is a sign that points to the horizon. The horizon provides the whole of meanings within which being presents itself and within which being is thought of in philosophy. It is never itself an object of thought.

Nowadays there is no need to ask philosophical “what is” questions. We do not care what a horse is; all we need are workable hypotheses about it, enabling us to gain knowledge about the horse and harness it to our cart. These hypotheses are provided by zoology, not philosophy. That in itself is a sign, according to my hypothesis. Philosophy stills exists, but is no longer meaningful. In this way, philosophy still points towards a horizon, but an *absent* one. Untouched by our thought, a semantic whole has set. This is relevant for Heidegger. His concern is *our* horizon, cybernetics. Philosophy, now meaningless, says something about *our* horizon. In a roundabout way it tells us of the horizon’s semantic movement. This circular route is not a regrettable detour. It is unavoidable. Any direct approach is cybernetic (see below) and hence comes too late. The horizon is unapproachable; it always recedes.

Alêtheia

What has all this to do with *alêtheia*? *Alêtheia* is the Greek word for truth. Exactly how it should be understood is a matter of debate. Does it mean truth in the sense of the correspondence of a proposition with a state of affairs? In my thesis I argue that for Plato in the *Cratylus* this is not the case. Before I go into the philosophical relevance of this, I should like to point out that for Heidegger *alêtheia* matters because this word points towards the horizon. *Alêtheia* is a *sêma*. It defines both the way the way things appeared to the Greeks and the way they conceived of them. A change in *alêtheia* is not an alteration in the concept of truth, but a revolution in the way things and thoughts encounter one another.

But there is more. *Alêtheia*, according to Heidegger, actually *names* the semantic movement. The word *alêtheia* tells of hiding (*lanthanô*) and coming to the fore (*a-lanthanô*).

As such, *alêtheia* is not just a *sêma* defining how being and thought meet. It is an indication of the semantic *movement* and hence of the *open field* which allows this moment. This field never comes to the fore, and only gives itself as a given or retracted *sêma*. It is inaccessible. Whenever a cluster of meanings comes to the fore or sinks away, *alêtheia* occurs.

It should be noted that no Greek ever recognized this indication of *alêtheia*. But it is there, in the name. The word *alêtheia* therefore contains a possibility of an indication of the field of semantic movement. This possibility has never been realized and never can be realized, for it is inaccessibility itself. The open field is the very inaccessibility of the inaccessible relationship between thoughts and things. The word *alêtheia* will therefore retain its character of possibility. When Heidegger brings this character to the fore, inaccessibility itself is brought to the fore *as the inaccessible*. The name for that occurrence is *alêtheia*.

To resume: Heidegger is concerned with the inaccessible horizon of cybernetics. This horizon betrays a movement. Thus it betrays its origin, the field which allows the movement. A horizon is a *sêma*: it is a cluster of meanings within which we and the things around us exist. It also indicates semantics proper: the give and take of such a cluster. This is why I say that the name of “Heidegger” indicates not a new philosophy, but a new *way* of thinking. Heidegger twists the words in such a way that they point away from their contents to the horizon and its movement. In his thought this movement comes to the fore as an indication of the inaccessible. When this happens, *alêtheia* occurs.

This then is my hypothesis. It is tested in three chapters. I will discuss these briefly below.

Chapter 1. Truth and adaequatio

The first chapter explains some of Heidegger’s thoughts at length. It starts by focusing on the “way” we speak. This way, according to Heidegger, is the *proposition*. This word indicates the sentence as a synthesis of subject and predicate, e.g. “the road is rough”. This proposition is true if the road is rough. We also say the proposition is “correct”. Heidegger connects the word “correct” [*richtig*] with “direction” or “orientation” [*Richtung, Ausrichtung*]. A proposition can be correct or incorrect because it is *oriented* towards the thing it is saying something about. This orientation is possible because that thing has already come forward, even before I say something about it. Heidegger calls this coming forward “prepredicative openness” [*vorpredikative Offenheit*] or “truth” [*Wahrheit*]. Thus, all propositional truth is based on an earlier truth.

By speaking of “proposition”, Heidegger is not claiming that we only speak in such sentences and never utter, for example, exclamations or questions. He reminds us that the word stems from *pro-ponere*, “to put forward”. The proposition is a way of putting something forward. But this “putting” betrays a technological preconception. Putting means: fixing, positing, placing. The proposition belongs to the relationship between subject and object. The subject fixes the object before him, not in the sense of tinkering with it, but in the sense of structuring its identity. It is constructed in its objectivity as a substance-cum-qualities. This construction is then repeated in the synthetic proposition. A horizon of construction labour surrounds us, the subject of propositions, and the things around us, the objects.

In ancient Greek philosophy, knowledge of things is based on the truth of insight into being. What we call propositional truth is based on metaphysical truth, *alêtheia*, whereas Heidegger is concerned with what happened before metaphysics became metaphysics. Greek philosophy originated in an experience. It was displaced: it was turned away from the usual relation with things and turned towards an open field where this relation as such came to the fore. In the terms of my thesis, this is a confrontation with the field which allows a semantic horizon to rise. This experience can be found in Plato’s *Theaetetus*. However, philosophy made an effort to forget this experience. The displacement is covered up and being is conceived of within a horizon returned to its hidden state. This experience is relevant to Heidegger because *we do not have* it. There is nothing that prompts us to ask questions concerning our relationship with things. There is no need of a question of being. We are needless. Heidegger raises the question whether this needlessness can be brought to the fore.

Chapter 2. Truth and cybernetics

In this chapter, Heidegger’s thoughts concerning *alêtheia* are put to the test. At some stage, Heidegger claims that *alêtheia* never meant anything like the truth concerning being. Greek philosophy always understood *alêtheia* as propositional truth. I argue that Heidegger is wrong.

In the *Cratylus*, Plato speaks of the truth of the name, using the word *alêtheia*. Note that Plato does not ignore, confuse or defy the traditional philosophical distinction between words which may have *meaning* and propositions which may be *true*. This distinction originates in post-Platonic philosophy. It belongs to a horizon that Plato does not share. He knows no propositions, no building blocks for propositions (words) and hence no propositional truth or verbal meaning.

Plato sketches the possibility that a word may function within what we would call an interactive environment, *yet at the same time show* that environment. “Truth of the name” refers to the latter. The philosophical relevance is evident. Plato indicates the possibility that a word may be cybernetic and yet tell of cybernetics as a whole. He can help Heidegger with his methodological problem!

Now we must temper our enthusiasm by asking whether a word can be true at all. From Carnap we learn that it cannot. Carnap shows that philosophy is based on a misconception of the status of words. When metaphysics answers a “what is” question, it wrongly presupposes that there really *is* such a thing as what the word names. But this is not the case. Words constitute semantic frameworks within which sciences may utter propositions about things. There are no things outside a framework to which words refer. Propositions can be true, but words cannot. Words can merely be useful in the development of such propositions. Frameworks are cybernetic: if they are not successful, they are replaced. Besides, sciences do not need philosophy to develop their frameworks; they are perfectly capable of doing so themselves. Obviously, Carnap’s criticism is fatal for philosophy and for the hope of a truth of names.

Of course, the distinction between meaning and truth is a traditional philosophical one, therefore itself belonging to a horizon. Carnap fights metaphysics with metaphysics! Furthermore, I ask whether the cybernetics of frameworks does not also apply to their content. I think it does. The point is different, however. Carnap himself is surrounded by a sort of “framework”. This shows in his words. Where do words like “framework”, “efficiency”, “success” etc. (abundant in his text) come from? These words have been *given* to him and he accepts them without thinking. Carnap thus confirms what he sets out to refute: the truth of words.

The last part of this chapter continues the criticism: cybernetics does apply to words. What consequences does this have for truth? In the age of cybernetics, subject and object are both feedback systems, living the existence of a replicator. Any gap between them is lost in indifference. Therefore, truth is no longer a matter of correspondence. It is the efficiency of a hypothesis or even a word. The name for this efficiency is *fitness*. That does *not* mean that a cybernetic proposition *fits* a state of affairs. It does not resemble it, as metaphysicians have thought. It does mean that the word is *adapted* to its surroundings and survives in them by replication.

In the *Cratylus*, Plato reveals a truth that does not “fit”. Is it not impertinent to take Plato in a cybernetic way? Have I not just now said that Plato’s horizon differs from ours?

The whole relationship between being and thought has become meaningless. One of Plato's names for being is *idea*. The word refers to the unity through which many things appear as one. I argue that this word conceals a mathematical prejudice. The unity in question is reached through mathematical reduction of the manifold things in the world. In particular, a thing's instability – i.e. its character of temporality – is reduced to a stable core. The unity is therefore a *constructed* unity. It is also (and for the same reason of stability) situated outside the word.

I take this as an illustration of Heidegger's thought that philosophy is surrounded by a hidden horizon. It is relevant to us because we too are surrounded by a horizon of mathematics, of calculation. Cybernetics is calculation because cybernetic things exist only as a *ratio* between investment and effect. (For this reason, we are no longer singled out in nature as being the *animal rationale*.) This horizon differs radically from Plato's. But Heidegger raises the question of whether Plato can still speak to us. Plato may have tried to construct semantic unity in a mathematical way, *but that still leaves the problem of unity*, the question of how it is that we see things *as one*. The same point is made at the end of the first chapter. Plato thinks there is such a thing as philosophical education [*paideia*], i.e. learning to turn towards being and hence toward being human. Nowadays, a philosopher has nothing to teach. But perhaps it is still possible to turn away from the things towards their semantic horizon? I claim that Heidegger appeals to us to turn around.

Chapter 3. Truth and *alêtheia*

The last chapter focuses on the alpha privativum of *alêtheia*, more precisely on the negativity of semantics (so called "privativity").

The relationship between "putting" [*stellen*] and being correct is investigated in the first part of the chapter. Heidegger claims that the "essence" [*Wesen*] of "technology" [*Technik*] is "language" [*Sprache*]. Of course, he is not concerned with technological matters, let alone with essence in the metaphysical sense. "Putting" is a word which names both the way things are (feedback *systems*, from Greek *tithêmi*, to put) and the way we speak about them (in *propositions*). Hence things are installations or instruments [*Einrichtungen*] and our talk of them can be correct [*richtig*]. This whole orientation [*Richtung*], however, is *inaccessible* to our thinking. When Heidegger says that technology is demanding [*Herausforderung*], he does not mean that we exploit the earth or ourselves with technological means. He means that we must always speak technologically (i.e. in propositions) and encounter technological things (systems). *Thus, we are kept away* from something. From what? From a problem with the relationship between things and thoughts. All this "putting"

and “demanding” is in truth “pursuing with oblivion” [*nachstellen mit Vergessenheit*]. Here, *alêtheia* occurs. Something is taken away from us.

Can we notice it? And if so, how? These questions are addressed in the second part of the chapter. In answer, a structure of farewell [*Abschied*] or renunciation [*Verzicht*] is revealed. For example, when we say farewell to someone and the distance between us increases, the relation between us may come to the fore. In the *absence* of the beloved, love appears. How does it appear? In the mode of the *fail* [*Fehl*]. That word does not indicate any shortcomings. Any calculation of shortcomings already belongs to the horizon of cybernetic calculation. It refers to the distance in which a relationship may become apparent. A *sêma* is not present, but its absence is revealed, in a distance. Again, this is an occurrence of *alêtheia*.

Heidegger always points out that the word *alêtheia* is a composite of an *alpha privativum* and a form of the verb *lanthanô*. But he does not care about the etymology, nor about the history of the use of the term. The component *lanthanô* indicates the oblivion surrounding us all. This is not *our* oblivion, but the inaccessibility of the horizon around us. At the same time, it refers to the inaccessibility *itself*, i.e. to the horizon’s character of movement. The horizon of philosophy is *denied* to us. This in turn indicates a *hidden* semantic field. Yet, this oblivion may be noticed, but only in the mode of the fail. This is the *a*-component of *alêtheia*.

The last part of the chapter addresses *alêtheia*’s character of temporality. Cybernetics is a mode of existence, hence a mode of being. Not metaphysical being, but a moving, changing being, replication. This being is presence, i.e. things and thoughts are *here* as feedback systems. Presence is a mode of time. The other modes, past and future, are absent. However, they can be represented, for example through historiography and planning. Heidegger points out that presence *wills* something. It wants control, effect, success, survival. (In the same vain, Plato’s metaphysics can be shown to want stability and unchangeability.) It is therefore *against* loss, confusion, death. It is against negativity. Thus, it is against *time itself*. For time inevitably contains negativity: the absence of past and future. And it is both these *now*, but not in the mode of the presence. For example: I *am now* my *birth* and *death*. This time is hidden in the horizon of presence. For this reason, Heidegger calls time the abyss which hides itself and gives and takes presence. In the terms of my thesis: time is the giver and taker of *sêmata*, the semantic *field*. This temporality may therefore be termed *alêtheia*.

Conclusion. An unpleasant experience II

So, does my hypothesis survive the test? I think so. The texts confirm it. The hypothesis sheds new light on Heidegger's work. It even makes it possible to correct Heidegger in some points and to read other philosophers in such a way that they are relevant for Heidegger's project of a new way of thinking.

Obviously, this is a cybernetic process. But have I not just said that Heidegger's way of thought is *not* cybernetic? (It is not *outside* cybernetics, but being inside, it shows its surroundings.) Here a most unpleasant thought strikes me. It is very possible to approach Heidegger cybernetically. It is possible to describe in propositions Heidegger's non-propositional philosophy. Heidegger's appeal to us to turn around, away from the self evident preconceptions towards the field of semantics, falls on deaf ears. You and I stay comfortably what we are: the subject of propositions. We know Heidegger does not speak in propositions, but do not take this seriously. We are schizophrenic. This thesis is schizophrenic.

Philosophically it does not matter whether the hypothesis survives testing. What matters is whether the author – and, in the best scenario, the reader – can experience his own schizophrenia. That would mean: receive an indication of my own place in the age of cybernetics.

STELLINGEN
behorende bij het proefschrift
WAARHEID IN HET CYBERNETISCH TIJDPERK
Heidegger in gesprek met de Grieken
van
Ernest Suyver

1. Heideggers manier van denken is semantisch: zij betreft de *sêmata* – de betekenissen waarbinnen dingen en mensen elkaar tegemoet treden – *zoals deze worden aangereikt of ontnomen*. Dit aanreiken of ontnemen *is* het semantische zelf.
2. De cybernetica is een *sêma*: zij tekent de bestaanswijze van mensen en dingen in een geweldloos sturen; niet in de zin van de terugkoppeling tussen bijvoorbeeld een gen en zijn omgeving, maar het gegeven *dat* organismen en organisaties *als* terugkoppelingssysteem verschijnen.
3. De cybernetica is een semantisch geheel dat ontoegankelijk is voor het denken omdat het dit op voorhand omgeeft als toegankelijkheid voor welk onderwerp dan ook. Hier ligt het methodische probleem van elk nadenken bij de cybernetica.
4. Heideggers denken is een antwoord op dit vraagstuk. Hij wendt zich nadenkend zó tot de toegankelijkheid dat deze de gang van het nadenken draagt.
5. *Alêtheia* is de wijze waarop het semantische van zich blijkt geeft in het tijdperk van de Grieken.
6. De relevantie van de *Cratylus* voor het methodische probleem van de filosofie ligt in de gedachte aan de waarheid van de naam.
7. De propositie dankt haar correctheid aan een toegankelijkheid die zo helder is dat zij het zicht op zichzelf verblindt.
8. In dit proefschrift spreek ik propositioneel over Heideggers niet-propositionele denken. Ik ben schizofreen: ik weet dat zijn filosofie niet in proposities spreekt, maar kan daar niet aan beantwoorden.
9. De zin van een filosofisch gesprek ligt hierin dat in het over en weer van spreken iets van de horizon die het gesprek omgeeft duidelijk kan worden.
10. Het academisch bedrijf is omgeven door een horizon van indifferentie.
11. “Das *System* zu analysieren, heißt die Schuldlosen zählen.” Dit zegt B. Strauss, “Anschwellender Bocksgesang”, in H. Schwilk en U Schacht eds., *Die Selbstbewusste Nation* (Frankfurt a.M., Berlijn 1995³) 19-40 op bladzijde 27. De filosofische zin van deze uitspraak is: niet *wij* zijn gewelddadig, de gewelddadigheid hangt om ons heen.