

men. Allereerst wil ik enkele meer algemene methodische vraagstukken voorleggen die in dit hoofdstuk wel zijn aangeduid, maar nog niet nader zijn besproken.

7. Methodische dilemma's

En van het feit dat hij niets uitvoerde maakte hij een algemeen verschijnsel, waarin hij een teken des tijds zag.

A. Tsjechow, 'De Bruid'¹³²

Dit boek is begonnen met een autobiografische notitie: een 'kroniek van een verveeld leven'. Zoals aan het begin van het tweede hoofdstuk werd aangegeven zijn daarna de persoonlijke non-ervaringen van de auteur in *De Taal der Verveelden* met selectief geweld opgeblazen tot literaire proporties: de verveling zou een miskend maar hardnekkig motief zijn in de geschiedenis van de westerse literatuur. Vervolgens is de wetenschap erbij gehaald, daarna de fenomenologie en ten slotte moest een epochale explicatie van de verveling de auteur sterken in zijn gevoel dat hij met zijn lamelende verveling 'niet alleen' staat. De vraag is evenwel in hoeverre daarbij, zoals bovenstaand citaat van Tsjechow aangeeft, de verveling en de intuïties van de auteur daaromtrent, tot het meer respectabele niveau van de 'tijdgeest' zijn getransformeerd. Daarover gaan de nu volgende bespiegelingen. Een eerste, maar cruciale vraag betreft de methodische status van Heideggers duiding van de verveling als epochale grondstemming. Hoe onderscheidt deze zich van de door Heidegger gewraakte 'cultuurdiagnostiek'? En meer in het algemeen: wat is nu precies de 'status' van Heideggers 'uitspraken'?

Heidegger heeft zich onvermoeibaar gedistantieerd van de 'hogere journalistiek' van cultuurfilosofie en cultuurkritiek (GA 29/30, 106, 115, GA 45, 182, GA 8, 40). Zijn denken zou zich aan gene zijde van diagnostiek en prognostiek bevinden en bovendien aan

gene zijde van elke vorm van optimisme en pessimisme (GA 45, 55, GA 9, x, EM, 29, Antw, 97, GA 8, 39). Sterker – en hier wordt het 'lastig' – de hele praktijk van het stellen van diagnoses en prognoses is volgens Heidegger als zodanig een uiting van een diepe verveling. Wij zijn voor onszelf zo betekenisloos geworden dat wij een 'rol' behoeven in de wereldgeschiedenis en met al die diagnoses en prognoses nog enige invulling aan ons lege bestaan trachten te geven (GA 29/30, 115).

De vraag is nu: in hoeverre is Heideggers intuïtie, dat wij 'betekenisloos zijn geworden', dat wij 'een rol behoeven' en dat er een 'diepe verveling' heerst, omdat 'het geheim van ons 'Dasein' uitblijft, niet ook een 'diagnose'?¹³³

Heidegger heeft onmiskenbaar opmerkelijk stellige 'uitspraken' gedaan ten aanzien van het huidige 'zijnsgericht'. De hedendaagse mens is 'gedachteloos' geworden en daarom voortdurend op de vlucht voor het denken (G, 12). De geschiedenis van het Westen getuigt van een toenemende zijnsvergetelheid (SD, 56). "Unsere Stunde ist das Zeitalter des Untergangs", ronkt het in *Beiträge zur Philosophie* (GA 65, 397). Wij leven in een 'Wereldnacht' (GA 5, 270). De aarde is zijnshistorisch een 'dwaalster' geworden (VA, 97).¹³⁴

In hoeverre onderscheiden dergelijke 'uitspraken' zich van de gewraakte praktijken van hogere journalistiek van de cultuurfilosofie, waartoe Heidegger bijvoorbeeld Spenglers *Der Untergang des Abendlandes* rekent (GA 29/30, 105 v.)? Sloterdijk heeft Heideggers denken in direct verband gebracht met dat van Spengler. In *Eurotaoïsme* pleit hij voor een "kritiek van de eschatologische Rede", die haar pijlen moet richten op de "typisch Duitse" gevoeligheid voor de apocalyptische dimensie van de geschiedenis". Sloterdijk onderscheidt twee eschatologische kampen: Hegel, Marx, Weber, Bloch en Habermas enerzijds; Nietzsche, Spengler, Hei-

¹³³ En aansluitend: in hoeverre is bijvoorbeeld de gedachte dat het einde van de metafysica langer zal duren dan haar geschiedenis (VA, 71) een 'prognose'?

¹³⁴ Vgl. A.W. Prins, "Zijn er Holzwege op Internet? Martin Heidegger en de te loorgang van het denken", in *Techniek en informatisering: Het denken van Heidegger*, (red.) Th.C.W. Oudemans (Assen: 1997). pp. 25-39.

¹³² A. Tsjechow, "De bruid", in *Verzamelde werken*, Bd. 5 (Amsterdam: 1978). p. 470.

degger en Löwith anderzijds. Wat hen verbindt is een “logisch instinct om de werkelijkheid te karakteriseren als een veralgemeniserings- of verwerkelijkingsdrama in de historische tijd”.¹³⁵

Heidegger zou zich tegen een dergelijke ‘gelijkschakeling’ fel hebben verzet. Zijn denken is geen ‘eschatologie’ (GA 49, 10), geen ‘cultuurfilosofie’ (GA 29/30, 112), geen ‘cultuurkritiek’ (GA 65, 435), geen ‘cultuurpessimisme’ (EM, 29), ‘geen moraliserende kritiek op het alledaagse leven’ (SuZ, 167), geen ‘psychologie van de grootstedse ontwortelde mens’ (GA 49, 31), geen ‘wereldbeschouwing’ (GA 29/30, 3), geen ‘sociologie’ (GA 9, 318), en zelfs geen ‘wetenschap’ (GA 9, 103v., GA 65, 45).

Wat is het dan wel wat Heidegger ‘doet’? Heideggers verzekering dat “Das Sichverständlichmachen der Selbstmord der Philosophie [ist]” (GA 65, 435) belooft op het eerste gezicht weinig goeds. Toch wordt in deze lapidaire zin iets beslissends uitgedrukt. Zo is het allereerst van belang te beseffen dat in Heideggers ogen alle genoemde ‘praktijken’ zich voltrekken in *ontologische indifferentie*. Zij richten zich uitsluitend op feiten, om deze vervolgens al dan niet van een waarde-oordeel te voorzien. In dit opzicht vormt de cultuurfilosofie een ‘aanvulling’ op het wetenschappelijke denken. De wetenschap, zo luidt het aan het begin van de oratie *Was ist Metaphysik?*, richt zich op het zijnde, “en verder niets” (GA 9, 105). Maar hoe serieus de wetenschap het zijnde ook onderzoekt en ondervraagt ja, juist *omdat* zij dit doet en “niets anders”, ontgaat haar de ontologische differentie (GA 29/30, 512 v.). In *Was heißt Denken?* – te vertalen als “Wat is het dat te denken geeft?” – schrijft hij resoluut: “De wetenschap denkt niet” (WA 8, 9). Dat is – zo werd in het tweede hoofdstuk al betoogd – geen verwijt aan de wetenschap, sterker, het is de mogelijksvoorwaarde van zoiets als ‘voortgang’ en ‘het boeken van resultaten’. Dat de wetenschap niet denkt betekent dat de wetenschap het zijnde en niets dan het zijnde ziet en geen ‘oog’ heeft voor het *gebeuren* van het zijnde. Iets dergelijks geldt voor de cultuurfilosofie. De cultuurfilosofie maakt een voorstelling van “de

stand van zaken” waarin wij zouden verkeren. Zij ‘beoordeelt’ de eigen tijd. In dergelijke oordelen wordt de ‘waarde’ bepaald als een ‘prijsklasse’, waartoe een tijdperk behoort. Of de cultuurfilosofie deze ‘waarde’ negatief inschat en zo ‘cultuurkritiek’ wordt is eigenlijk niet van belang. Beslissend is *dat* er een dergelijk oordeel wordt uitgesproken:

An solchen Urteilen ist jedoch nicht dies das Entscheidende, daß sie alles auf das Negative abschätzen, sondern daß sie überhaupt schätzen. Sie bestimmen den Wert, gleichsam die Preislage, in die das Zeitalter gehört (GA 8, 40).

Wetenschap, cultuurfilosofie, maar ook wereldbeschouwingen horen thuis in het voorstellende denken. Dit voorstellende denken kan nooit meer dan ‘juist’ zijn, aangezien het zich louter naar de ‘feiten’ richt en nooit verder komt dan een ‘optelling van symptomen’ (TK, 46). Juist vanwege hun fixatie op allerlei ‘spectaculaire’ of ‘zorgelijke’ ontwikkelingen – al dan niet met statistieken en enquêtes onderbouwd – zijn zij in staat momentane opwinding en verhitte debatten in het leven te roepen in talkshows en actualiteitenprogramma’s; maar zij glijden, zoals Heumakers terecht opmerkt, vervolgens weer weg om plaats te maken voor een nieuwe diagnose die hetzelfde lot wacht.¹³⁶

Goed dan, Heidegger velt dus geen oordelen, hij ‘telt geen symptomen’ en hij zoekt zeker niet ‘de pers’. Maar wat doet hij dan wel? In *Was heißt Denken?* schrijft hij dat zijn ‘uitspraken’ zich zowel naar toon als naar karakter onderscheiden van het vellen van een oordeel. De ‘toon’ duidt op het gestemd zijn van zijn uitspraken: “Die Weise des Sagens ist der Ton, aus dem und auf den sein Gesagtes gestimmt ist” (GA 8, 39); Heideggers ‘uitspraken’ zijn vóór alles te karakteriseren als een poging ‘nadenkender te worden’, een poging tot indachtigheid van dat wat te denken geeft. Deze uitspraken gaan niet zozeer ‘over’ iets, maar articuleren en situeren: zij brengen de eigen situatie ‘ter sprake’. De cultuurcriticus, schrijft Heumakers, “creëert een beeld van het he-

135 P. Sloterdijk, *Eurotaoïsme: Over de kritiek van de politieke kinetiek* (Amsterdam: 1989), p. 234.

136 Vgl. A. Heumakers, *De schaduw van de voortgang* (Amsterdam: 2003), p. 168.

den, waaruit hij zichzelf heeft weggelaten. Heidegger staat niet, zoals in de door hem gewraakte praktijken stilzwijgend verondersteld wordt, 'boven' of 'buiten' hetgeen 'beoordeeld' wordt. In dit verband is het belangrijk in herinnering te brengen dat Heidegger *Sein und Zeit* niet kwalificeert als een 'beschrijving', maar als een 'ontwerp', dat het 'tegendeel' is van een beschrijving (GA 67, 132). Het Dasein wordt in *Sein und Zeit* niet beschreven of geanalyseerd als iets dat voorhanden is. De 'Analytik' is geen 'analyse': het Dasein wordt 'ontworpen' als een mogelijkheid die voor de mens open staat.¹³⁷ Wat Heidegger in *Sein und Zeit* 'doet' is dit: de lezer recht in het gezicht zeggen 'hoe hij er aan toe is'; dat hij geen subject is, maar in-de-wereld-zijn', dat hij "is en te zijn heeft" en het geheim van zijn Dasein op zich *kan* nemen; dat – de mooie formulering is van Visser – het Dasein zelf als zodanig het gehouden zijn in de onontkoombaarheid van de dood is.¹³⁸

Dit geldt ook voor Heideggers epochale 'analytiek'. Wanneer Rorty Heidegger vergelijkt met Plato, omdat beiden menen hun 'blik' op de wereld te kunnen werpen,¹³⁹ miskent hij dat Heidegger niet pretendeert 'over' de geschiedenis van de metafysica, laat staan 'voorbij' de metafysica te kunnen denken. Zijn denken is een poging tot – ik herneem het ongemakkelijke idioom – een in(ge)blik(t zijn) in dat wat is. Als weinig anderen heeft Heidegger de dubbelzinnigheid van het filosofisch vragen onderkend (GA 29/30, 14 v.). Filosofie is noch wetenschap, noch wereldbeschouwing; een voortdurende onzekerheid beheerst haar. Daarom is de "Einblick in das was ist" geen diagnostiek (GA 79, 74 v.) en de 'Ahnung' geen prognostiek (GA 65, 22).

Minder welwillende lezers zouden evenwel kunnen voorleggen, dat er bij Heidegger van een eigenaardige 'Verneinungs'-strategie gesproken kan worden. Wanneer Heidegger zich ogenschijnlijk 'negatief' uitlaat, merkt hij daarbij onvermoeibaar op dat dit "niet negatief bedoeld is", omdat er in de zijns geschiedenis niet

¹³⁷ Vgl. *Ibid.* p. 187.

¹³⁸ G. Visser, *De druk van de beleving: Filosofie en kunst in een domein van overgang en ondergang* (Nijmegen: 1998). p. 369.

¹³⁹ R. Rorty, *Essays on Heidegger and others* (Cambridge: 1991). p. 67.

van 'positieve' of 'negatieve' 'ontwikkelingen' sprake kan zijn. In het voorgaande is evenwel gewezen op een zekere ambivalentie in Heideggers doordenking van de westerse zijns geschiedenis. Enerzijds wordt ogenschijnlijk een 'negatieve eschatologie' beschreven van een toenemende zijnsvergetelheid, anderzijds klinkt telkens weer de verzekering dat er van geen teloorgang gesproken mag worden:

Ich spreche nicht von einer Verfallsgeschichte, sondern nur vom Geschick des Seins insofern, als es sich mehr und mehr im Vergleich zu der Offenbarkeit des Seins bei dem Griechen entzieht – bis zur Entfaltung des Seins als bloßer Bestand für die technische Bewältigung der Welt. Also: Es ist nicht eine Verfallsgeschichte, sondern es ist ein *Entzug des Seins*, in dem wir stehen.¹⁴⁰

In zijns historische termen is er niet van een 'verval' sprake, dat is een 'ontische', 'existentiële' beoordeling. Maar waarom spreekt Heidegger van 'Entzug', waarom niet van een 'Zug des Seins'? De onttrekking van het zijn is toch *een* wijze van 'Ereignis' en 'Enteignis'? In *Was heißt Denken?* schrijft hij 'terecht':

Entzug ist Ereignis. Was sich entzieht, kann sogar den Menschen wesentlicher angehen und in den Anspruch nehmen als alles Anwesende, das ihn trifft und betrifft. [...] Die Betroffenheit durch das Wirkliche kann den Menschen gerade gegen das absperren, was ihn angeht, angeht in der gewiß rätselhafte Weise, daß es ihm entgeht, indem es sich entzieht. Das Ereignis des Entzugs könnte das Gegenwärtigste in allem jetzt Gegenwärtigen sein und so die Aktualität alles Aktuellen unendlich übertreffen (GA 8, 10-II).

Welke inspiratie een dergelijk 'besef' kan wekken, zal in het volgende hoofdstuk blijken. En toch blijft er iets 'knagen'. Fungeert de ontologische differentie, dat "duistere onderscheid", waarvan wij vóór alles "het duistere moeten doorstaan" (GA 29/30, 518)

¹⁴⁰ "Martin Heidegger im Gespräch mit Richard Wisser", in: G. Neske & E. Kettering (red.), *Antwort: Martin Heidegger im Gespräch* (Pfullingen: 1988). p. 23.

niet als een soort vrijbrief om allerlei uitspraken te kunnen doen – “de mens is de belangrijkste grondstof geworden” (VA, 92), “Dit is geen aarde meer waarop wij nu leven” (Antw, 92), waarvan de ‘stelligheid’ niet die van een ‘oordeel’ is, maar van een... ja van ‘wat’ eigenlijk? Na Heidegger – ik spreek nog steeds namens de onwelwillende lezer – heeft dit met name in het Franse denken tot de strategie van het “Ik zeg, ik zeg, wat ik niet zeg”-filosofen geleid. Nu wij leven onder het ‘epochale regime van de aanhalingstekens’ en omzoomd zijn door de ‘differantie’, kunnen de meest uiteenlopende stellingen worden uitgesproken, die evenwel niet als zodanig mogen worden geduid.

‘Misbruikt’ Heidegger niet de onvermijdelijke vaagheid en terughoudendheid waartoe de ontologische differentie hem ‘verplicht’? Een venijnige kritiek – de onwelwillende lezer is nog steeds aan het woord – zou kunnen luiden, dat Heidegger met zijn denken van de ‘Lichtung’, een cruciaal begrip in zowel het vroege als het latere werk, waarmee het ondefinieerbare en onpeilbare “oplichten van het zijnde” wordt aangeduid, uiteindelijk één grote ‘oplichterij’ de filosofenwereld in heeft geholpen. Dat is in elk geval de mening van Philipse, die schrijft:

Bezien vanuit een adequaat perspectief is de invloed van Martin Heidegger binnen de Europese filosofie vergelijkbaar met de schade die de tweede wereldoorlog op het Europese continent heeft aangericht.¹⁴¹

Arnold Heumakers heeft in “De sprong op de bodem” een bijzonder inspirerende, zij het ook bepaald problematische, poging gewaagd de ‘aard’ van Heideggers ‘uitspraken’ nader op te helderen. Het beslissende verschil tussen de cultuurfilosofie en het denken van Heidegger zou zijn, dat de eerste weliswaar een ‘beeld’ van de mens geeft, maar nooit diens *Dasein* raakt. Inderdaad schrijft Heidegger in *Die Grundbegriffe der Metaphysik* over de cultuurfilosofie: “Diese Philosophie gelangt nur zur Darstellung des Menschen, aber nie zu seinem Dasein” (GA 29/30, 113).

¹⁴¹ H. Philipse, *Heidegger's philosophy of being: A critical interpretation* (Princeton: 1998), p. 315

Cultuurfilosofische duidingen kunnen ons volgens Heumakers wel behulpzaam zijn; niet om wat ze te zeggen hebben, maar om wat ze niet kunnen. De cultuurfilosofie, ook de cultuurkritiek, weet ons nooit daar te raken waar we te veranderen zijn.¹⁴²

Heideggers denken is volgens Heumakers vóór alles een poging tot verandering; niet in de zin van een ‘mentaliteits’verandering die kan worden afgedwongen, maar een verandering die hooguit kan worden ‘voorbereid’. Het werd eerder opgemerkt: De filosofie brengt slechts tot de ‘rand’ van de beslissing (GA 29/30, 257). Net als *Sein und Zeit* is volgens Heumakers bijvoorbeeld Heideggers *Beiträge zur Philosophie* – die in het volgende hoofdstuk een sleutelrol zal vervullen – vóór alles dit: een indrukwekkende oefening in verandering. Het is, in de woorden van Heumakers, “verandering in woorden gevat” (idem, 202).

Hiermee wordt meer zicht verkregen op de ‘status’ van Heideggers uitspraken. Zoals in het voorgaande werd betoogd dat het *Dasein* zowel meer als minder is dan de mens; ‘meer’ omdat het ook datgene is dat zich aan de mens voltrekt, ‘minder’ omdat het *Dasein* geen psychologische, sociologische of andere vormen van menswetenschap kan ‘bevredigen’, zo zijn Heideggers ‘uitspraken’ zowel meer als minder dan de uitspraken van de cultuurfilosofie: ‘minder’ omdat Heidegger zich niet beroept op de ‘feiten’, en geen ‘optelling van symptomen’ nastreeft (hoewel hij de ‘ontverring’ adstrueert aan de radio, de televisie en het vliegverkeer, gaat het niet om een analyse van apparaten), ‘meer’ omdat hij de lezer niet een reeks proposities voorlegt, maar de lezer tracht te ‘veranderen’. Een treffende illustratie van deze inzet, het propositionele denken te overstijgen, biedt de reeds genoemde zinsnede halverwege *Die Grundbegriffe der Metaphysik*. Nadat Heidegger de eerste twee vormen van vervalving heeft geschetst, trakteert hij zijn publiek puntsgewijs op een schema waarin de verschillende dimensies van beide vormen van vervalving worden ‘opgesomd’ (GA 29/30, 196). Maar onmiddellijk daarna verzekert hij, dat het er niet om gaat dat men nu met een definitie van de vervalving naar

¹⁴² A. Heumakers, *De schaduw van de vooruitgang* (Amsterdam: 2003), p. 170.

huis kan gaan, maar dat geleerd moet worden zich in de diepte van het Dasein te bewegen (GA 29/30, 198).

Daarmee belanden wij evenwel bij een andere, niet minder heikele vraag. Slaagt Heidegger er in deze beweging bij zijn toehoorders/lezers ook te wakken? Slaagt hij er werkelijk in de lezer te 'leren' dan wel ertoe 'aan te zetten' zich in het diepe van zijn Dasein te bewegen? In "Heidegger – een ontzetting, of: Hoe *Sein und Zeit* te lezen?" heeft Oudemans gewezen op het 'ont-zettende' karakter van Heideggers denken: "De maat die ons denken genomen wordt is niet of we correcte proposities leveren, maar of ons wezen uit het lood geslagen kan worden, vanuit het peillood van de denk-ervaring".¹⁴³

Hier zou de minder welwillende lezer wederom het woord kunnen vragen. De filosofie verkrijgt hiermee immers een dimensie, die dat van de retoriek ver overschrijdt. Want wat, wanneer deze verandering *niet* bij de lezer 'aanslaat'? Wat, wanneer de lezer *niet* uit het lood wordt geslagen; wat, wanneer een willekeurige cultuurkritiek – Danto's these van het einde van de kunst of Fukuyama's verzekering dat de geschiedenis aan haar einde is gekomen – de lezer 'naar eigen zeggen' *wel* raakt en Heideggers denken, zoals Habermas heeft opgemerkt, als 'borrelpraat' kan worden afgedaan? Heideggers verzekering, dat je "met blinden niet over kleuren kan praten" (ZS, 334), kan dit geschil waarschijnlijk niet beslechten.

Ik merkte zojuist op, dat de zaak waar het hier om gaat de kwestie van de retoriek overschrijdt, of in elk geval pretendeert te overschrijden. Het gaat toch niet alleen om 'overtuigingskracht'. Heumakers schrijft: "Of Heideggers poging de moderne wereld te redden ooit kans van slagen kan hebben, ligt geheel aan de kracht of de krachteloosheid van dat – vooral raadselachtige – andere denken" (idem, 170). Dit dilemma treffen wij ook aan in Verbrugges *Tijd van Onbehagen*. In de inleiding schrijft de auteur: "Dit boek is niet een objectief verslag van sociaal-empirisch onderzoek van wat er leeft en gebeurt onder de mensen. [...] De waar-

de van een interpretatie wordt niet zozeer uitgemaakt door feitelijke juistheid of onjuistheid van beweringen – dat is slechts een randvoorwaarde –, maar door haar diepgang of gebrek daaraan". Hoewel Verbrugge erkent dat zijn essays "persoonlijk van aard zijn" en hij geenszins pretendeert 'de eeuwige en enige waarheid in pacht te hebben' viseert hij wel dat wat zijn interpretatie en eventuele andere verbindt is "het verwerven van een inzicht in wat er eigenlijk aan de hand is" (idem, 7-8).

Dit blijft toch de inzet van de hedendaagse filosofie, ook nadat zij alle Hegeliaanse en fenomenologische pretenties heeft losgelaten: het verkrijgen van "inzicht in wat er werkelijk aan de hand is". Welke 'middelen' staan ons daarbij ter beschikking? Het zou van een zwaktebod getuigen wanneer het genre van het 'essay' het enige is dat ons nog rest. Het gaat in de hedendaagse filosofie toch om meer dan een al dan niet grondig uitgewerkte mening van een 'auteur'. Opmerkelijk genoeg betoogt Sloterdijk, die aan Günther Anders de hyperbolische fenomenologie heeft ontleend, de 'methode van de overdrijving',¹⁴⁴ aan het begin van *Het Kristalpaleis*: "Het zwakke punt van de traditionele grote verhalen is alderminst dat ze te groot waren, maar dat ze niet groot genoeg waren."¹⁴⁵ En Verbrugge merkt op: "Grote woorden zijn nodig waar navenant grote zaken in het geding zijn."¹⁴⁶ Maar wat verantwoordt die grote woorden uiteindelijk? Inzake Heidegger liggen de zaken overigens even helder als heikel. Bij Heidegger is het 'inzicht in wat er aan de hand is' altijd een 'in het zijn bevangen inzicht'. Heumakers wijst op een zinsnede aan het begin van de *Beiträge zur Philosophie*, waar Heidegger schrijft: "Niemand verstaat was 'ich' hier *denke*" (GA 65, 8). Dit is volgens Heumakers niet de droeve verzuchting van een onbegrepen denker; de aanhangstekens moeten werkelijk serieus worden genomen. "Niet Hei-

¹⁴³ Th.C.W. Oudemans, "Heidegger: Een ontzetting, of: hoe *Sein und Zeit* te lezen?" *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte* 90, no. 3 (1998). p. 201.

¹⁴⁴ G. Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen: Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*, Bd. 1 (München: 1980). p. 19.

¹⁴⁵ P. Sloterdijk, *Het kristalpaleis: Een filosofie van de globalisering* (Amsterdam: 2006). p. 11.

¹⁴⁶ A. Verbrugge, *Tijd van onbehagen: Filosofische reflecties over een cultuur op drift* (Amsterdam: 2005). p. 229.

degger denkt, het Zijn denkt in en door hem".¹⁴⁷ Hiermee raken wij evenwel in de grootst mogelijke moeilijkheden. Inderdaad schrijft Heidegger 'inzake' het Ge-stell dat zijn denken "geen optelling van symptomen" is, maar een aangesproken worden door de 'constellatie van het Zijn' ("Die Konstellation des Seins spreche uns an") (TK, 46). En in *Was ist das, die Philosophie?* noemt hij filosofie "de gestemde beantwoording aan het zijn" (WiPh?, 36-37).

Na de Ommeker wordt de configuratie van geworpenheid en ontwerp zo geduid, dat de wereld niet een ontwerp van het existierende Dasein is, maar dat het Dasein een 'ontwerp van het Zijn is' ('Entwurf des Seins'). De mens wikt, het Zijn beschikt, zo lijkt het. De Mul vraagt zich daarbij af of bij Heidegger het Zijn zo niet dreigt te fungeren als een soort super-subject, dat herinnert aan Hegels alles bestierende Geest.¹⁴⁸

De meest heikele vraag is nu: hoe wij kunnen weten welke filosofie aan het zijn beantwoordt; welke filosofie het peillood van de denk-ervaring 'recht' doet? Is Heidegger degene die bij uitstek naar de 'stem van het zijn' heeft geluisterd, weliswaar niet als 'horige', maar als 'horende'? (TK, 46). Hele godsdienstoorlogen – die ook nu weer woeden – vinden hun oorzaak in de strijd omtrent de vraag wie nu echt/eigenlijk geluisterd heeft en wie niet.

Bij dit laatste moet overigens worden opgemerkt dat het luisteren naar de stem van het zijn (dat bovendien wellicht meerstemmig spreekt) geen luisteren is – juist niet – naar de stem van een bepaalde 'instantie' of God (God is immers – hoe bijzonder ook – een zijnde!). Bovendien is de wijze van beantwoording die Heidegger hier viseert niet die van een kruistocht of jihad, maar die van een 'gestemd' zijn of raken. In deze stemming raken is allesbehalve een activisme, zij het ook geen passief ondergaan.

¹⁴⁷ A. Heumakers, *De schaduw van de vooruitgang* (Amsterdam: 2003). p. 207. Vgl. Oudemans: "De taal van *Sein und Zeit* spreekt niet primair over iets, ze spreekt van iets. Ze spreekt vanuit de constellatie, die deze taal tekent en voegt, en spreekt vanuit het beluisteren van deze constellatie" (Th.C.W. Oudemans, "Heidegger: Een ontzetting, of: hoe *Sein und Zeit* te lezen?" *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte* 90, no. 3 (1998). p. 203).

¹⁴⁸ J. de Mul, *De tragedie van de eindigheid: Diltheys hermeneutiek van het leven* (Kampen: 1993). p. 415.

Aan de voordracht *Identität und Differenz* geeft hij als motto mee: "Beweisen läßt sich in diesem Bereich nichts, aber weisen manches" (ID, 'Vorwort'). Heidegger benadrukt telkens weer dat het vragen de vroomheid van het denken is (VA 44); Vragen is 'bouwen aan een weg' (VA, 13). "Auch das, was im Bereich des Denkens, das versucht, das Sein zu denken, einer 'weiß', ist doch jedesmal nur ein geahntes Licht, das sich über etwas legt, was weiter über den Denkenden hinausgreift" (GA 49, 27). Een 'ander' denken wordt beproefd: niet langer funderend, geen 'Fundamentalontologie', geen beschrijving, maar een radicaal loslaten van de metafysische denkkaders in het wagen van een sprong. Vanuit het funderende denken gedacht is het zijnsdenken een 'sprong in de afgrond' (ID, 20). Maar dit 'afgrondelijke' denken is zijnshistorisch gedacht een 'bevrijding', een intrede in het domein waarin wij ons altijd al bevinden: het 'Ereignis' van de ontologische differentie van het zijnde en het *gebeuren* van het zijnde. De ondertitel van de *Beiträge zur Philosophie* luidt: *Vom Ereignis*; niet 'over', maar *vanuit* het 'Ereignis', vanuit het *gebeuren* van het zijnde schrijven. Dat *kan* geen bepalend denken zijn; het is een vermoedend denken, een 'Er-ahnen' (GA 65, 20), dat nooit meer dan een 'voorbereidend denken' kan zijn (SuZ, 437; GA 5, 210). Op de vraag die hem tijdens een congres in 1951 in Zürich gesteld werd: "Halten Sie einen Satz, den Sie aussprechen, für richtig oder für Wahr?" antwoordde Heidegger: "Ich würde sagen, er ist fragwürdig" (GA 15, 436).

8. Uitzicht: dat wat (wellicht) komt

De vervalg is de grondstemming van de 'lange tijd', van de lange 'tussentijd'; het is de grondstemming van hen die leven in de voltooiing van de metafysica, die langer duurt dan de geschiedenis van de metafysica zelf (VA, 71). Wij leven in de 'lange tijd' van de ontvloten goden en in de talmende ontzegging ("zögernden Versagung") van het zijn (GA 65, 384), in het onophoudelijke en-zo-maar-verder van het einde van de metafysica (GA 65, 416).

Vertwijfeld vraagt Heidegger:

Welche metaphysische Zähigkeit muß aber in der Seinsvergessenheit ihr Unwesen treiben, wenn selbst, wie es doch den Anschein hat, nicht einmal zwei Weltkriege es vermögen, den geschichtlichen Menschen aus dem bloßen Betreiben des Seienden herauszureißen und vor das Sein selbst zu stellen? (GA 55, 84).

Wat twee wereldoorlogen niet vermochten te doen, zal ook het volgende hoofdstuk niet teweeg brengen. Maar misschien kunnen enkele wenken worden gegeven. In het laatste hoofdstuk van deze studie wordt een proeve van het voorbereidende denken gegeven aan de hand van een ogenschijnlijk technisch-filosofische vraag, de vraag 'wat is een ding'? Deze vraag sluit aan bij Heideggers beschrijving van de wijze waarop het zijnde in de techniek verschijnt:

Es ist die Epoche der vollendeten Verwahrlosung des Dinges durch das Ge-stell. Welt aber, die weltend das Dingen des Dinges ereignet, bleibt verborgen, obzwar ihre Verborgenheit gerade die Unverborgenheit des Anwesenden und so das Anwesen, das Sein des Seienden, gewährt (GA 79, 51).

Wellicht zal zich – ooit – een omslag in onze 'verhouding' tot het zijnde, tot de dingen, voltrekken. In het wintersemester 1928/29, dus in de jaren voor de 'Kehre', maar alluderend op zijn latere denken, schrijft Heidegger:

Aber gerade diese Indifferenz, d.h. eine innere Leere des Daseins, ist eben die unheimliche Situation, in der sich ein Umschlag vorbereitet. [...] Die Herrschaft des Betriebs macht eine neue Haltlosigkeit offenbar, und das heißt, sie gibt widerwillen Anweisung auf bislang nicht offenbare Möglichkeiten des Haltnehmens (GA 27, 364-365).

Aan deze mogelijkheid, die zeker niet in lineair-temporele termen mag worden geduid, is het nu volgende – laatste – hoofdstuk gewijd.

HOOFDSTUK V

NA DE METHODE: ONDERWEG NAAR DE DINGEN

Weil das Dasein gestimmt ist, deshalb kann die Stimmung je nur durch eine Gegenstimmung umgestimmt werden, und eine Umstimmung von Grund aus vermag nur eine Grundstimmung zu erwirken, d.h. ein Wandel des Daseins, der gleichkommt einer gänzlichen Umschaffung der Angesetztheit in das Seiende und damit einer Umprägung des Seyns (GA 39, 142).

Woord Vooraf (Wie A zegt, moet ook W zeggen)

In het voorgaande hoofdstuk is een tentatieve these voorgelegd, ontwikkeld vanuit het vermoeden dat de verveling een, zo niet de beslissende grondstemming is die het huidige tijdperk stemt en bestemt. De verveling is de grondstemming van het eindeloos voortdurende nihilisme dat in het 'Ge-stell' gestalte krijgt. Betovert door de onttovering, bevangen in een onafzienbare maastroom van productie en consumptie, beschikkend over van alles 'en nog wat', beklemmt de vraag of er eigenlijk iets is dat ons in deze 'overvolle leegte' nog werkelijk raakt. Peggy Lee's vraag "Is that all there is?" weerklinkt als een onderdrukte ruis in de hard- en software van het 'Ge-stell' en op de etages van de door Sloterdijk geschetste verwenningruimte van het 'Kristalpaleis'.

In dit hoofdstuk wordt een poging ondernomen Peggy Lee's vraag van een ontkennend, of in elk geval parerend antwoord te voorzien. Niet omdat er 'meer' is; niet omdat er *nog meer* – onge-