

HEIDEGGERS FORMEEL AANWIJZENDE HERMENEUTICA

door

Th. C.W. Oudemans

Zo'n zestig jaar na het verschijnen van *Sein und Zeit* is het nog steeds moeilijk om aan te geven welke plaats Heideggers hermeneutica heeft in de geschiedenis van de moderne wijsbegeerte. Dat die plaats een vooraanstaande is staat wel vast. Heidegger heeft de traditionele hermeneutica van Schleiermacher en Dilthey in een totaal nieuw licht geplaatst. In de schaduwen daarvan bewegen zich zijn epigonen, zoals Gadamer, en zijn leerlingen, zoals Lacan en Derrida. Ondanks de alomtegenwoordigheid van Heideggers hermeneutica is de portée ervan nog lang niet te overzien. De reden daarvoor is dat we pas de laatste jaren, en dan nog mondjesmaat, kennis kunnen nemen van Heideggers 'Logische Untersuchungen' die Pöggeler zo node mist (HHP 424). In dit stuk zal ik proberen een tipje van de methodische sluier op te lichten.¹

Hoe radicaal Heideggers wending van de hermeneutica is kunnen we bevroeden wanneer we ingaan op de betekenis van zijn uitspraak dat hij een hermeneutische fenomenologie biedt (SZ 37).² Hoewel Heidegger zich presenteert als de wegbereider van de receptie van Diltheys werk (SZ 377) transformeert hij diens hermeneutica radicaal. Allereerst wijst Heidegger op de impliciete veronderstellingen in Diltheys *Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*. Geschiedwetenschap en Diltheys categoriale onderzoek daarnaar berusten zijns inziens op de nog niet doordachte historiciteit van het menselijk openzijn, die ervoor zorgt dat de mens al vóór alle historische thematisering zichzelf en de werkelijkheid op historische wijze begrijpt (SZ 376). Bovendien kan men volgens Heidegger het verstaan niet beperken tot de geschiedwetenschap, en het terrein van de natuurwetenschap ervan uitsluiten (cf. Pöggeler HHP 145) – alle kennisverwerving vindt op hermeneutische wijze plaats. Ook wanneer men, zoals Dilthey en Yorck proberen, natuur en geschiedenis samenbrengt in een 'filosofie van het leven' (volgens Heidegger zo iets als de 'botanie der planten') is een verdergaande

¹ Zonder de intensieve samenwerking met dr. R.J.A. van Dijk had ik dit artikel niet kunnen schrijven.

² In dit stuk zal ik me beperken tot Heideggers opvattingen in *Sein und Zeit*. Andere geschriften van Heidegger worden gebruikt voorzover het standpunt van *Sein und Zeit* daardoor verhelderd wordt.

Th.C.W. Oudemans (1951) is universitair docent en leider van het onderzoeksprogramma 'Rationaliteit en differentie' aan de RUL. In 1980 promoveerde hij aan de UvA op *De verdeelde mens. Ontwerp van een filosofische antropologie* (Meppel, 1980). Onlangs publiceerde hij *Tragic Ambiguity. Anthropology, Philosophy and Sophocles' Antigone* (Brill Leiden, 1987). Correspondentie-adres: Faculteit der Wijsbegeerte, Postbus 9515, 2300 RA Leiden.

radicalisering noodzakelijk. Het ontbreekt een dergelijke ondoorzichtige samenvoeging aan een perspectief waarin natuur en geschiedenis met elkaar vergeleken kunnen worden. Dit zal moeten bestaan in de weergave van de *zijnswijze* van natuur en geschiedenis. De vraag daarnaar wordt door Dilthey noch door Yorck gesteld (SZ 403). Volgens Heidegger kan pas in het kader van het onderscheid tussen de zijnden en hun zijnswijze het probleem van het hermeneutisch verstaan op adequate wijze in het vizier komen.

In *Sein und Zeit* bekent Heidegger zich tot de methode van de fenomenologie. Maar ook deze methode ondergaat in zijn werk een complete metamorfose, en wel doordat ze volgens Heidegger van begin tot eind hermeneutisch is. Al stemt Heidegger in met de slogan 'Zu den Sachen selbst,' hij steekt zijn kritiek op de gangbare uitleg ervan niet onder stoelen of banken. Allereerst stelt hij dat er geen fenomenen zijn die niet al geïnterpreteerd zijn. De 'zuivere' fenomenen van de zintuiglijke perceptie zijn in werkelijkheid afhankelijk van een specifiek hermeneutisch kader, waarin de wereld op een theoretische manier wordt aangesneden (cf. Gadamer HW 59/60).

Heidegger voegt daaraan toe dat de eigenlijke fenomenen (de zijnswijzen van de zijnden) juist niet verschijnen maar op een hardnekkige manier verborgen zijn, door een onuitroeibare tendens tot verhullen die het menselijk openzijn eigen is. Het gaat hier om de neiging de zijnswijze van zijnden opnieuw als een zijnde op te vatten, bij voorbeeld als idee. Om deze fundamentele verhulling te bestrijden en de fenomenen zichtbaar te maken moet de fenomenologie van begin tot eind interpreterend, dus hermeneutisch zijn (cf. Thurnher HV 107).

Om tot Heideggers hermeneutische vraagstelling te komen volgen we allereerst zijn kritiek op de theoretische beschouwingswijze die zijns inziens niet alleen de fenomenologie, maar de hele Westerse metafysica kenmerkt. Doordat de fenomenologische methode de werkelijkheid op een theoretische manier aansnijdt, is ze in haar interpretaties geneigd om aan theoretische relaties tussen mens en werkelijkheid de voorrang te geven (GA 20.254). Maar dan wordt vergeten dat mensen niet primair naar de werkelijkheid kijken, maar er hanterend mee omgaan. Daarin blijkt een heel andere manier van kijken: de omzichtigheid.

De gangbare metafysica onderkent dat het menselijk zicht op de werkelijkheid gekenmerkt wordt door een als-structuur. Men heeft inzicht in de mens Socrates door hem *als* sterfelijk te beschouwen. Maar sinds Aristoteles beperkt de metafysica deze structuur tot het *apophantische* (vertonende) 'als' van de theoretische uitspraak (SZ 158). Dit apophantische 'als,' dat het grondkenmerk van de theoretische propositie is, verhult dat dit 'als' slechts mogelijk is vanuit een bepaalde houding van de kijker – een beschouwende houding die pas gewonnen is door af te zien van het primair hanterend omgaan met de dingen. Alleen door die maatregel liggen de dingen klaar om bekeken te worden, ze zijn dan *voorhanden*. Maar deze zijnswijze van het voorhanden zijn moet gezien worden als een modificatie van de dagelijkse omgang met de dingen, waarin ze *omhanden* zijn. Door om te gaan met wat omhanden is (bij voorbeeld hamers en spijkers) leren mensen de dingen op een andere en meer oorspronkelijke wijze kennen (SZ 67). Ook in de omgang met gerei dat omhanden is blijkt de als-structuur. Door te timmeren leren we de hamer als hamer kennen. Maar dit 'hermeneutische als' verschilt van en gaat vooraf aan

het apofantische (SZ 158). Voor Descartes bij voorbeeld is het vanzelfsprekend dat de toegang tot de dingen gevonden moet worden in het theoretische beschouwen en denken (SZ 96). Maar dit leidt tot problemen wanneer men wil terugkeren naar de gebruiksvoorwerpen. Het is dan onontkoombaar om een reconstructie te maken waardoor op ondoorzichtige wijze 'waarden' aan de voorhanden dingen worden 'toegevoegd.' Juist deze dubieuze optasting van dingen en waarden laat vermoeden dat het omgaan met dingen die omhanden zijn primair is (SZ 99).

De theoretische beschouwingswijze van de gangbare filosofie duidt niet alleen de werkelijkheid als het geheel van voorhanden objecten, maar ook de beschouwende mens zelf als een voorhanden ding of persoon. Descartes noemt de mens *res cogitans*, zoals hij de dingen in de wereld beschrijft als *res extensa* (SZ 24, 98). Ook wanneer men de mens niet als ding maar als persoon of subject omschrijft (Scheler, Husserl), blijft men afhankelijk van een denken waarin het *subiectum* (hypokeímenon), dat wil zeggen het zelfstandig voorhanden ding centraal staat (SZ 46-47). Immers, zolang men blijft vragen wat de mens is moet men vergeten dat zijn wezen niet in een *wat* ligt, maar in zijn zijnswijze (GA 20.152, 171-78). Om zich te weren tegen de onuitroeibare metafysische tendens om de mens als subiectum te zien vermijdt Heidegger de term 'mens' en spreekt hij van openzijn: *Dasein*.

Ten slotte brengt haar beschouwelijke fixatie op het voorhandene de filosofie ertoe niet alleen de wereld als geheel van objecten en de mens als subject te zien, maar ook de vraag naar de zijnswijze van de zijnden te beantwoorden met behulp van een hoger zijnde, bij voorbeeld een idee of het oneindig zijnde God (Descartes). Hoe problematisch dat is blijkt uit de filosofie van Descartes wanneer hij dingen, mensen en God samenbrengt onder het hoofd 'zijnde,' terwijl naar eigen zeggen het onderscheid tussen deze zijnden 'oneindig' is. Door alleen naar de zijnden te vragen laat Descartes de zijnswijze van de substantialiteit (SZ 93) en van het menszijn buiten beschouwing. Naar aanleiding van zijn formule *cogito sum* spreekt hij uitvoerig over het denken van het ik – maar hij zegt niets over het *sum*, het 'ik ben' (SZ 46). Door haar fixatie op de zijnden verkeert de filosofie in zijnsvergetelheid.

Hiermee zijn we beland bij de vraag waar het Heidegger om gaat, die naar de zin van zijn, uitgaande van de betrekking en het onderscheid tussen zijn en zijnden. Pas vanuit deze vraag is de plaats van het verstaan te bepalen. Om redenen die we hieronder zullen uiteenzetten is deze plaatsbepaling niet op directe wijze mogelijk. In den beginne zullen we met enkele aanduidingen moeten volstaan.

In Heideggers gedachtengang is er samenhang tussen de zijnswijzen van de dingen en het openzijn van de mens. Naar zijn aard is het menselijk openzijn geopend naar het zijn. Heidegger gaat dus niet uit van de mens als een zijnde dat ook nog een kennisrelatie heeft met het zijn – dat is voorhandenheidsdenken. De mens is secundair ten opzichte van zijn openzijn. Antropologie behoort tot een bepaalde ontologie, die secundair is ten opzichte van de fundamentele ontologie zoals Heidegger die ontwikkelt. Anderzijds is ook het zijn niet een zijnde dat zich al dan niet aan de mens te kennen geeft. Het zijnsverstaan van de mens behoort tot het zijn zelf (Von Herrmann SD 30). Zijn is erop aangewezen door de mens

verstaan te worden (SZ 151). Dit betekent dat zijn en zijnsverstaan noch vanuit de dingen die voorhanden zijn en evenmin uit de dingen die omhanden zijn kunnen worden begrepen. Ook al komt hij vaak niet expliciet aan de orde, toch is de zijnsvraag, opgevat als de vraag naar de oorspronkelijke achtergrond van alle vigerende zijnsbepalingen, de horizon van alle analyses van *Sein und Zeit*.

Nu dringt zich meteen de vraag op: hoe is het mogelijk dat 'zijn' en 'zijnsverstaan' bij elkaar horen, terwijl blijkbaar filosofen gewoonlijk langs de fundamentele zijnsvraag heengaan? Het antwoord op deze vraag laat iets van de aard van het verstaan zien. Er is altijd zijnsverstaan, maar dit is gewoonlijk impliciet en bovendien door de gangbare uitleg bepaald. Deze gangbare uitleg is tweeledig. Enerzijds is men in de expliciete filosofische theorie (het *ontologisch* niveau) geneigd om het menselijk openzijn als relatie van een voorhanden subject met een voorhanden object te begrijpen, anderzijds is men in de dagelijkse omgang met de werkelijkheid (het *voorontologisch* niveau) geneigd om het menselijk openzijn te begrijpen vanuit de betekenis van de dingen die in het dagelijks gebruik omhanden zijn, dus vanuit de wereld waarin men gewoonlijk verkeert (SZ 293). Door beide tendenzen is er wel altijd zijnsverstaan, maar is dit naar zijn aard ook duister en scheef. Aan de filosofie de taak om het impliciete zijnsverstaan te articuleren en om zich te weren tegen de tendens om de zijnswijze van het verstaan te begrijpen vanuit andere zijnswijzen, die van het voorhandene en die van het omhandene. Die taak is immens, om niet te zeggen onvoltooibaar, omdat bovenvermelde tendenzen geen particuliere aberraties zijn, maar deel uitmaken van het menselijk openzijn zelf. Om toch het zijn en het daarbij horend zijnsverstaan in het vizier te kunnen krijgen is het noodzakelijk eerst een lange weg terug af te leggen (cf. SZ 200-01). Om zijn te duiden moeten we eerst de aard van het menselijk openzijn verstaan; maar om dit te kunnen interpreteren moeten we eerst de zijnswijze van de dingen die omhanden en voorhanden zijn bepalen. De vraag naar het zijn wordt dus opgeschort, maar blijft vanaf het begin de voorbereidende analyses bepalen.

Juist deze omtrekkende beweging (*Umwegigkeit* – GA 61.88) kenmerkt alle articulerend verstaan. Dit begint nooit 'from scratch.' Wie iets interpreteert heeft het al verstaan. Interpreteren is het articuleren van wat we al wisten. Maar dat gaat niet vanzelf: er is een niet eindigende strijd nodig tegen de altijd al bestaande alledaagse en metafysische uitleg. In, uit en tegen deze manieren waarop alles al *a priori* geïnterpreteerd is moet het eigenlijke verstaan zich profileren (SZ 169). In deze strijd blijkt dat het verstaan gekenmerkt is door een dubbele mogelijkheid. Enerzijds kan het menselijk openzijn (en daarmee ook het verstaan zelf) begrepen worden vanuit de omgang met de dingen die omhanden en voorhanden zijn, anderzijds kan het zich trachten te wenden naar de eigen zijnswijze. Volgens Heidegger verkeert het menselijk openzijn niet primair in de zijnswijze van een voorhanden of omhanden ding, maar is het *mogelijk-zijn*. Wat wordt daarmee bedoeld? Dat de 'eigenschappen' van het menselijk openzijn geen kenmerken zijn van een ding of subject, maar manieren om te zijn, die bovendien het openzijn zelf direct aangaan (SZ 42). Dit mogelijkheidskarakter van het openzijn duidt Heidegger aan door te zeggen dat het menselijk openzijn *existentie* is. Daarmee komen we tot een eerste positiebepaling van het verstaan: als mogelijk-zijn is het menselijk openzijn van dien aard dat het zichzelf en zijn wereld altijd verstaat. Verstaan is

dus geen toevallige eigenschap van het openzijn, maar zijn fundamentele zijnswijze. Verstaan opgevat als het voltrekken van mogelijkheden noemt Heidegger *ontwerp*. Daarmee wordt niet gezegd dat ‘de mens’ steeds nieuwe mogelijkheden opwerpt en daarmee ‘zichzelf verwerkelijkt.’ Het is omgekeerd: het verstaan ontwerpt het zijn van het menselijk openzijn (SZ 145). Daarbij gaat het niet om menselijke zelfverwerkelijking, maar hierom dat het mogelijkzijn ‘meer mogelijk’ wordt (SZ 262), en dus minder bepaald door de werkelijkheid van de voorhanden en omhanden dingen. Mogelijkzijn is niet primair het verkeren in deze of gene verwerkelijking, het is niet de mogelijkheid om dokter of advocaat te worden, het is de intermitterende (*jeweilige*) modificatie van het openzijn naar de wereld en naar het eigen zijn (SZ 304, cf. GA 20.206), met andere woorden, het is de dubbele gerichtheid van het menselijk verstaan naar het eigen zijn en naar de wereld van de voorhanden en omhanden dingen. Voor het gevolg van deze studie is het van groot belang dat, gezien het mogelijkheidskarakter ervan, *verstaan niet primair thematiseren is*, maar het voltrekken van mogelijkheden: ‘Het verstaan is, als ontwerpen, de zijnswijze van het openzijn, waarin het zijn mogelijkheden als mogelijkheden *is*’ (ibid). In het vervolg zal ernst gemaakt moeten worden met de vraag hoe het filosofisch verstaan in deze niet primair thematische grondstructuur van het verstaan kan delen – juist op deze vraag zou het formeel aanwijzend gebruik van begrippen een antwoord kunnen geven.

Verstaan is mogelijk-zijn waarin al dan niet het eigene van dat mogelijkzijn naar voren kan komen. Met deze aanwijzing naar de aard van het verstaan is de totaliteit van het menselijk openzijn nog niet in het vizier gekomen. Openzijn is meer dan verstaan alleen. Dit blijkt hieruit dat menselijk openzijn weliswaar gekenmerkt is door mogelijkheden, maar dat het niet zelf over die mogelijkheden beschikt. Menselijk openzijn is overgeleverd aan de eigen mogelijkheden, die het maar op zich te nemen heeft. Daarbij is het tevens gebonden aan de door de traditie overgeleverde mogelijkheden waar al evenmin aan te ontkomen is. En waar het verstaan zich in de ene mogelijkheid bevindt is het genoodzaakt de andere te verwaarlozen. Vandaar dat Heidegger de mogelijkheden van het menselijk openzijn *geworpen* mogelijkheden noemt. Het menselijk openzijn is niet alleen, door het verstaan, open voor zijn mogelijkheden, het is ook open voor het geworpenzijn. Dit blijkt primair in de *stemmingen* waardoor het openzijn wordt overvallen, of waarvoor het juist uitwijkt. Deze vorm van openzijn noemt Heidegger de *bevindelijkheid*.

Verstaan en bevindelijkheid bestaan niet als één flits van inzicht. Ze hebben betrekking op verbanden en scheidingen tussen meerdere fenomenen. Ze zijn altijd op een bepaalde manier gearticuleerd. Ze worden bij voorbeeld uitgedrukt in een bepaald systeem van begrippen. De mogelijkheid van articulatie van wat verstaan en ondergaan wordt noemt Heidegger de *rede*. Door deze structuur van verstaan, bevindelijkheid en rede wordt het menselijk openzijn gearticuleerd (SZ 220-21).

Maar ook met deze structuur van ontwerp, geworpenzijn en rede is nog niet het zicht verkregen op het geheel van het menselijk openzijn. Deze existentiale structuren vormen een modificatie van de fundamentele zijnswijze waarin het menselijk openzijn primair en gewoonlijk verkeert: die van het omgaan met de

dingen die omhanden en voorhanden zijn, en met de medemensen. Heidegger omschrijft deze modus van het openzijn als *zijn-bij*. Pas in dit gelede geheel van ontwerp, geworpenzijn, rede en zijn-bij blijkt de dubbele gerichtheid van het openzijn (vgl. NI.577: 'zwiefache Richtung'), doordat er verschuivingen in nadruk plaatsvinden. Enerzijds begrijpt het menselijk openzijn zich primair vanuit het zijn-bij, anderzijds kan het zich vanuit de eigen zijnswijze begrijpen. Deze verschuiving houdt evenwel niet in dat in het eerste geval ontwerp, geworpenheid en rede geen rol meer zouden spelen, en in het tweede geval het zijn-bij uit het vizier zou verdwijnen. De *hele* structuur van het openzijn wordt door deze verplaatsingen gemodificeerd (GA 21.231, cf. *Sichverlegen* in SZ 146; *modifizieren* in SZ 179, 197, 297).

In zoverre het menselijk openzijn zich als geheel moet laten bepalen door de wereld van de dingen en de medemensen (dus door het zijn-bij) verkeert het in het *vervallen*, ofwel in de *oneigenlijkheid*. Het is van belang erop te letten dat oneigenlijkheid niets pejoratiefs is, maar een wezenlijk structuurmoment van het openzijn. Bovendien heeft eigenlijkheid niets met 'de authentieke mens' te maken. De term spreekt niet over de mens maar over de mogelijkheid van het menselijk openzijn om zich intermitterend niet primair vanuit de wereld van de dingen en de medemensen te begrijpen maar vanuit de eigen zijnswijze. Het gaat dus niet om een eigenschap van het menselijk 'zelf' – het zelf als ego moet losgelaten worden om tot het openzijn zelf te komen. We zullen zien dat deze modi van eigenlijkheid en oneigenlijkheid in hun onderlinge verstrengeling de kern uitmaken van Heideggers formeel aanwijzend gebruik van begrippen.

Nu is er door von Herrmann en te onzent door Duintjer (VT 234) op gewezen dat zijn-bij en vervallen of oneigenlijkheid niet zonder meer samenvallen. Immers, de modus van de eigenlijkheid kan het hele openzijn doortrekken, dus ook de omgang met dingen en mensen (cf. SZ 326). Zijn-bij kan eigenlijk en oneigenlijk zijn. Maar daar is niet alles mee gezegd. Niet voor niets worden in *Sein und Zeit* zijn-bij en vervallenzijn regelmatig direct met elkaar in verband gebracht (SZ 175, 192, 252, 328). De opmerking dat het zijn-bij 'hetzij eigenlijk, hetzij oneigenlijk' is houdt een vervlakking in van wat Heidegger zegt, namelijk dat het zijn-bij óf deficiënt óf *indifferent* is ten opzichte van het eigenlijke zijn (SZ 352). Dat het zijn-bij indifferent is ten opzichte van eigenlijkheid of oneigenlijkheid betekent dat het er naar zijn aard toe tendeert dit hele onderscheid niet tot zich toe te laten. Anders gezegd, om aan het werk te kunnen gaan in het zijn-bij *moet* het openzijn zijn eigen zijnswijze vergeten (SZ 354) in die zin dat het indifferent is ten opzichte van beide zijnswijzen, die van het eigenlijke en die van het oneigenlijke. Het opgaan in het zijn-bij weerhoudt het openzijn ervan zich te bezinnen op welke zijnswijze dan ook. Het is wezenlijk voor het zijn-bij dat het zich totaal stort in deze zijnswijze (Absturz, Ruinanz), zodanig dat ze als zijnswijze in de vergetelheid verzinkt. In het vervolg hoop ik te laten zien dat het Heidegger in het formeel aanwijzend gebruik van begrippen juist te doen is om het doorbreken van deze indifferentie die wezenlijk is voor het menselijk openzijn als zodanig.

Het openzijn komt pas op oorspronkelijke wijze tot uitdrukking in de dimensies van de oorspronkelijke *tijd*. Het menselijk openzijn moet in al zijn geledingen begrepen worden uit de tijd, niet als opeenvolging van nu-momenten, maar als

gebeuren dat de geleedheid van het openzijn in verstaan, bevindelijkheid en rede begrijpelijk maakt (cf. GA 26.178).

Hiermee is het perspectief geopend op de structuur van het menselijk openzijn, maar de vraag die ons bij de concretisering ervan zal leiden hebben we nog niet gesteld. Die luidt: hoe is het mogelijk dat Heidegger filosofie bedrijft, en dus hermeneutisch interpreteert, wanneer hij zich tegelijkertijd verzet tegen een filosofisch verstaan dat gemodelleerd is op de voorhandenheid, en dus tegen het apofantische 'als,' dat toch kenmerkend is voor iedere filosofische uitspraak? Anders gezegd, hoe is zijnsverstaan mogelijk dat niet de vorm van een propositie heeft? We zullen zien dat Heideggers formeel aanwijzend gebruik van begrippen een mogelijk antwoord op deze vraag geeft.

2. *Openzijn als verstaan*

Om bovenvermeld probleem te lijf te gaan moeten we op indirecte wijze beginnen en de vraag stellen hoe het verstaan van wat omhanden is zich onderscheidt van het verstaan van wat voorhanden is. In de dagelijkse omgang zegt men nogal eens dat iemand 'zijn vak verstaat.' Daarmee bedoelen we dat hij iets kan, een bepaalde competentie heeft (cf. SZ 143). Wanneer iemand zijn vak verstaat heeft hij daar op een specifieke manier zicht op: hij weet omzichtig met zijn gereedschap om te gaan. Het is van belang dat hier sprake is van een vorm van verstaan die niet thematisch is: het verstaan bestaat hier als voltrekking, bij voorbeeld als timmeren. Dit is een eerste concretisering van wat Heidegger bedoelt wanneer hij zegt dat verstaan mogelijk zijn is: je vak verstaan is niet praten over je vak, maar je mogelijkheden daarin voltrekken.

Wie timmert beweegt zich door middel van zijn werk in een geheel van dingen die naar elkaar verwijzen: hamer en spijkers, werkplaats, klanten, de economische toestand, etc. Dit noemt Heidegger het *betekenisgeheel* waarin zoiets als timmeren pas kan bestaan (uiteindelijk is dit de wereld zoals die zich manifesteert in het omgaan met omhanden zaken). Dit betekenisgeheel geeft aan het verstaan een zekere speelruimte (SZ 145) waarbinnen het zijn mogelijkheden al dan niet is. Dit laatste drukt Heidegger uit door te zeggen dat dit verstaan *ontwerp* van mogelijkheden is.

In het verstaan van dingen die omhanden zijn blijkt nog een aspect van het verstaan waarop we hierboven duidden toen we spraken over de dubbele mogelijkheid ervan. Iemand die zijn vak verstaat is enerzijds gericht op de wereld als het betekenisgeheel waarbinnen hij zich beweegt, maar anderzijds is hij in dit verstaan betrokken op zijn eigen openzijn. In en door het timmeren komt de timmerman iets over zijn eigen zijnswijze te weten. Verstaan is zichverstaan, hetgeen hieruit blijkt dat het timmeren niet alleen plaatsvindt binnen het betekenisgeheel van de wereld, maar tevens *omwille van* het openzijn.

Hier moeten met alle macht voor de hand liggende misverstanden bestreden worden. Met de uitdrukking 'omwille van' wordt *niet* bedoeld dat 'de timmerman zelf' het uiteindelijke 'doel' is van zijn arbeid. Het begrip 'omwille van' moet van alle teleologie gezuiverd worden. Het wijst er alleen op dat het omgaan met de dingen die omhanden zijn een mogelijkheid is waarop het menselijk openzijn

betrokken is, en wel zo dat het daarin al dan niet in een eigen mogelijkheid verkeert (SZ 84-86). Bovendien is het van het grootste belang erop te wijzen dat deze zelf-betrokkenheid (dus niet op het menselijk zelf maar op het openzijn zelf) *geen* theoretische zelfreflectie is zoals we die uit het voorhandenheidsdenken kennen. Het gaat hier om een betrekking die niet thematisch is, maar die bestaat *als* voltrekking. Met andere woorden, in het timmeren gaat het er niet om dat de timmerman zichzelf nog eens bekijkt, maar dat hierin de eigen mogelijkheden van zijn openzijn voltrokken worden (SZ 146). Zelfverstaan is geen beschouwing maar zelfwording en -verwording van het openzijn. Dit moet als volgt begrepen worden: enerzijds kan het verstaan primair verplaatst zijn in de wereld van voorhanden en omhanden dingen, anderzijds kan het primair gericht zijn op het 'omwille van,' dat wil zeggen op het openzijn zelf (SZ 146, 192, 193). Deze dubbele richting is wat Heidegger bedoelt met de dubbele gerichtheid van het openzijn naar oneigenlijkheid en eigenlijkheid.

Het zich-verstaan in het timmeren is oneigenlijk: het gebeurt in en vanuit het omgaan met de wereld van de dingen die omhanden zijn. In dit oneigenlijke verstaan evenwel laat zich al iets zien van het eigenlijke verstaan en uiteindelijk van het verstaan van het zijn zelf (cf. SZ 147) dat voor het voorhandenheidsdenken verborgen blijft, namelijk dat verstaan primair ontwerp is dat bestaat als voltrekking en dat een niet-reflexief zichverstaan is. Deze elementen moeten worden gemodificeerd, maar tegelijkertijd vastgehouden, in de beschrijving van het verstaan dat weliswaar op de wereld georiënteerd is, maar waarin het openzijn primair op zijn eigen mogelijkheden gericht is. Dit verstaan noemt Heidegger in *Phänomenologie und Theologie existentieel*.

Als voorbeeld van deze vorm van verstaan wenden we ons tot het verstaan in de theologie. Uiteraard gebruiken theologen taal om iets mee te delen. Maar hun meedelen is geen overdracht van kennis over voorhanden gebeurtenissen. Meedelen is hier het mede delen van de verstaander en zijn toehoorders in het heilsgebeuren. Interpreterend deelnemen in de Openbaring is geen vaststellen van feiten, maar een gebeuren dat alleen als existentie voltrokken kan worden (PT 52-53). Als existentiële voltrekking is het theologisch verstaan ook zelfbetrokkenheid van het openzijn – maar niet als reflectie. Theologische begrippen en uitspraken raken de gelovige existentie direct, dus niet als zogenaamde praktische toepassing achteraf (PT 56). Als zelf-betrokken voltrekking behoort de theologie tot de geschiedenis van het Christendom, en zet deze op haar beurt voort (PT 51). Alleen vanuit dit existentiële gebeuren is een historische theologie mogelijk (PT 58). Wederom blijkt, nu op existentieel niveau, dat verstaan het voltrekken van mogelijkheden van het menselijk openzijn is dat voorafgaat aan het vaststellen van voorhanden feiten (cf. SZ 325). Van groot belang is dat het 'als' van theologische uitspraken niet apofantisch blijkt te zijn, maar bestaat als oproep tot gelovig bestaan.

Dit existentiële verstaan nu is *niet* de filosofie waar het Heidegger om gaat. Een Christelijke filosofie immers is een houten ijzer (PT 63), en de bestaanswijzen van de gelovige en de filosoof staan als doodsvijanden tegenover elkaar (PT 66, cf. 20.109-10). Maar wat de filosofie kan leren van de theologie is dat het mogelijk is om taal te gebruiken in een voltrekking die teruggetrokken is op de existentie. Dit

moet worden vastgehouden, ook al is de filosofie niet existentieel maar *existentiaal*. Het gaat haar niet direct om het bestaan, maar om het articuleren van de structuur daarvan (SZ 12). Ziet de filosofie zich dan niet onmiddellijk terugverwezen naar het gebruik van proposities? Volgens Heidegger is dat niet het geval, doordat alle filosofische begrippen formeel aanwijzend (*formalanzeigend*) gebruikt moeten worden (GA 29.425). Het zijn noch existentiële oproepen noch theoretische proposities, al blijft de filosofie gebonden aan de propositionele vorm – juist daarin ligt een van de kenmerken van het formeel aanwijzend gebruik van begrippen. In filosofische begrippen blijven elementen uit de existentie en de omgang met de dingen die omhanden zijn bewaard, maar tegelijkertijd worden ze tegen die modi van het verstaan afgezet, om te verwijzen naar het fundamenteel-ontologisch niveau van het menselijk openzijn. Dit betekent al in het begin van de jaren twintig voor Heidegger dat de term ‘wetenschappelijk’ voor zijn filosofie alleen een noodoplossing is die *Schwärmerei* moet afweren. Het gaat hier om een overgangsuitdrukking (61.46).

Dit kan geïllustreerd worden aan Heideggers gebruik van het begrip schuld. Wanneer Christenen over zonde spreken dan gebruiken ze een existentieel begrip. En wanneer mensen in de dagelijkse omgang met elkaar over schuld spreken dan bedoelen ze dat er een rekening te vereffenen is, bij voorbeeld bij verkoop van goederen. In beide gevallen wordt evenwel al een ontologisch begrip schuld voorondersteld, dat primair verhuld blijft doordat het openzijn zich richt op de concrete existentie en op de dingen die omhanden zijn. Om tot dit verhulde existentiële begrip te komen moeten de gebruikelijke begrippen van zonde en schuld *geformaliseerd* worden (SZ 283). Het begrip schuld blijft gehandhaafd, maar het wordt verplaatst naar een andere context en gemodificeerd. Nu wordt er ook in het voorhandenheidsdenken druk geformaliseerd. Het begrip ‘vertrouwd-zijn’ kan bijvoorbeeld geformaliseerd worden tot een ‘relatie.’ Maar in dit geval wordt het begrip *formeel-algemeen* gebruikt. Door abstractie verliest het zijn band met de oorspronkelijke concrete context. Juist dat wordt vermeden in het formeel aanwijzend gebruik van begrippen. Hierin wordt de band met existentie en wereld niet doorgesneden. Het existentieel geformaliseerde begrip schuld verwijst er bijvoorbeeld naar dat het verstaan als mogelijkzijn zichzelf niet beheerst, en dat het door in de ene mogelijkheid te verkeren noodzakelijk de andere verwaarloost (SZ 284-85). In dit geformaliseerde begrip is toch iets bewaard gebleven van de voltrekking en de zelfbetrokkenheid van het praktisch en existentieel verstaan. Ook dit formeel aanwijzend gebruikte begrip verwijst naar de voltrekking van het menselijk openzijn, maar op geheel andere wijze. Ook hier gaat het om een oproep, maar niet om de oproep om authentiek te leven, maar om zich open te stellen voor de schuldige aard van het openzijn zelf. Het gaat erom zo in het openzijn te verkeren dat het ‘Schuldigseinkönnen’ is (SZ 306). *En daarbij blijft het in de filosofie*. Zij wijst naar de mogelijkheid van een eigenlijk schuldigzijn van het openzijn, maar ze gaat niet verder door existentiële mogelijkheden van schuld en boete uit te werken of zelfs op hun ‘ethisch’ gehalte te beproeven. Filosofie *wijst* mogelijkheden *aan* (GA 61.33), maar ze kan en wil geen macht uitoefenen over existentiële mogelijkheden (SZ 312) – ze blijft neutraal.

Formele aanwijzingen handhaven niet alleen iets van de voltrekking van het

praktisch en existentieel verstaan, maar ook iets van de zelfbetrokkenheid ervan. Zij zijn niet in staat om het 'wezen' van zoiets als schuld te geven, ze kunnen er alleen naar wijzen. Maar in die hoedanigheid laten ze ook een mogelijke taak van het menselijk openzijn zelf zien, de taak om te komen tot een verstaanshorizon waarin het mogelijk zelf schuldig is (GA 29.425). Om die taak te kunnen volbrengen zou een *verandering van het menselijk openzijn* nodig zijn – dus niet een 'beking van de mens,' maar een 'Verwandlung des Daseins' die een 'Verwandlung ins Dasein' is, ofwel een tot zichzelf komen van het openzijn tegen de alledaagse en de metafysische verhullingen in. Maar wederom kunnen filosofische begrippen alleen naar de mogelijkheid van zo'n metamorfose van het openzijn zelf wijzen – ze kunnen die niet bewerkstelligen. Dat laatste is geen zaak van de filosofie, maar van de individuele mens als existentieel wezen (GA 29.427-29).

We zien nu de betekenis van Heideggers behandeling van het praktisch en existentieel verstaan: die was erop gericht om op formele manier te verwijzen naar het eigenlijke, existentielle verstaan, tegen de verhullingstendenzen van metafysica en dagelijkse existentie in, om te laten zien dat alleen vanuit het eigenlijke existentiale verstaan de andere vormen van verstaan mogelijk zijn.³

Op basis van deze voorlopige analyse van het formeel aanwijzend verstaan is te begrijpen wat Heidegger bedoelt met 'hermeneutica' en met de 'hermeneutische cirkel.' Het is zaak om hier de radicaliteit van het verschil met traditionele hermeneutici als Schleiermacher en Dilthey vast te houden. Die zouden er zo mee instemmen dat verstaan alleen mogelijk is als ontwerp waarbinnen de werkelijkheid pas kan verschijnen, en dat het daarom onmogelijk is om zich te beroepen op 'wat er staat': wat staat zijn primair de vanzelfsprekende vooroordelen van de interpreter (SZ 150, WhD 109). Zonder vooringenomenheid geen verstaan (GA 61.132). Maar Heideggers hermeneutica bevindt zich op een heel ander niveau, allereerst omdat zij existentieel is, maar vooral omdat zij formeel aanwijzend is.

Het anticiperen op het geheel van het interpretandum zoals we dat uit de traditionele hermeneutica kennen wordt door Heidegger getransformeerd tot de ontwerpstructuur van het menselijk openzijn als zodanig. Menselijk openzijn is het verkeren in een ontwerp van mogelijkheden en is daarmee gekarakteriseerd door een voorstructuur die existentieel begrepen moet worden, dus als ontwerp van het openzijn. Deze voorstructuur kan op formeel aanwijzende manier circulair genoemd worden wanneer men inziet dat openzijn bestaat als het leven in de articulatie van opgeworpen mogelijkheden, en wanneer er de nadruk op gelegd wordt dat in alle verstaan het menselijk openzijn zelf betrokken is als mogelijkheid om al dan niet in zijn eigen mogelijkheden te verkeren. Zo opgevat is de hermeneutische cirkel geen jammerlijk tekort maar de basis van alle verstaan, ook van het 'letterlijke.' In deze opvatting wordt afstand genomen van de onontkoombare gedachte van het voorhandenheidsdenken, dat de hermeneutische cirkel vicieus is,

³ Vandaar dat Heideggers analyses van het praktisch verstaan van het begin af aan in een andere context staan dan de analyses van Wittgenstein en Ryle. De laatsten wijzen op de zelfstandigheid van het verstaan in de dagelijkse omgang – maar daar gaat het Heidegger niet om. Hij beschrijft het verstaan van wat omhanden is geleid door en met het oog op het zijnsverstaan. Daarom is de analyse van het omhandenzijn van een andere orde dan die van het 'knowing how.'

omdat de hermeneutica tevoren aanneemt wat ze nog moet bewijzen. Hermeneutica is niet het afleiden van conclusies uit premissen – dit is als uiting van voorhandenheidsdenken al afhankelijk van het existentiaal ontwerp (SZ 152-53). Primair is verstaan geen afleidend funderen maar het aanwijzend vrijleggen van een speelruimte waarbinnen funderen eventueel een plaats kan hebben (cf. SZ 8).⁴

Belangrijker is dat uitdrukkingen als ‘hermeneutische cirkel,’ afkomstig als ze zijn uit het voorhandenheidsdenken, in wezen niet van toepassing zijn op Heideggers interpretatieleer (SZ 153, 315), omdat deze formeel aanwijzend is. Verstaan als ontwerp van mogelijkheden kan niet meer opgevat worden als voorbegrip van een geheel dat in de delen wordt ingevuld en getoetst, omdat existentiaal verstaan een transformerende beweging is. Het is onontkoombaar dat het ontwerp van het verstaan aanvankelijk plaatsvindt binnen de horizon van wat al op alledaagse en metafysische wijze geïnterpreteerd is. Daarmee is ieder ontwerp primair ondoorzichtig en scheef (cf. SZ 8, 15). De eerste taak van het verstaan is de strijd om de geëigende vraaghorizon, tegen de bestaande verduistering en verhulling in. De vraag is hoe dat mogelijk is, wanneer het menselijk verstaan naar zijn aard vervallen is aan de traditie van de alledaagsheid en de metafysica (cf. SZ 129). Een begin van een antwoord is te vinden in het formeel aanwijzend gebruik van begrippen. Het is onmogelijk om op directe wijze het fenomeen waarom het gaat in het vizier te krijgen. Verstaan moet allereerst meegaan met en ingaan op de bestaande uitleg. Daarom spreekt het verstaan aanvankelijk wel over het fenomeen, maar op oneigenlijke wijze (GA 61.33). Maar in het meegaan met de bestaande uitleg wordt deze tegelijk afgeweerd, in een ‘Abstoss’ (GA 61.32). Dit afstoten bestaat niet in het verwerpen van de oude en het introduceren van nieuwe begrippen, maar in het uithollen en verplaatsen van de bestaande begrippen. Deze metamorfose vindt plaats in een vooralsnog leeg verwijzen naar de mogelijke toegangsweg tot het eigenlijke fenomeen:

Es wird in [der formalen Anzeige] gesagt, dass ich an der und einer ganz bestimmten *Ansatzrichtung* stehe, dass es, soll es zum Eigentlichen kommen, nur den Weg gibt, das uneigentlich Angezeigte auszukosten und zu erfüllen, der Anzeige zu folgen (GA 61.33)

Dit betekent dat verstaan alleen bestaat als het begaan van een weg die allereerst terugkeert van de vanzelfsprekende uitleg naar een formeel gebruik van de woorden ervan, zodanig dat naar iets heel anders verwezen wordt. Het is van het grootste belang dat Heidegger deze weg terug *Vor-kehrung* noemt (GA 61.32). Het gaat hier niet zomaar om een voorzorgsmaatregel, maar om een essentiële terugkeer die hierin bestaat dat de interpreet zich niet keert naar de voorliggende inhoud (GA 61.19-20), maar zich terugtrekt om vooruit te wijzen naar een mogelijke ommekeer, een sprong in de richting van het eigenlijke openzijn (GA 61.34). Het verstaan verliest zich aldus in het oneigenlijke met het oog op een mogelijke verandering, niet van de mens, maar van de mens naar het openzijn (GA 29.427f.).

⁴ Vandaar dat alle pogingen om het verstaan te zien als ‘rationele verklaring’ volledig afhankelijk blijven van het voorhandenheidsdenken en de voorafgaande vraag naar de aard van het verstaan zelf alleen maar verhullen. De vraag of het in het verstaan gaat om individuele gebeurtenissen dan wel om wetmatigheden is in de grond scheef (SZ 395).

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 (GA 29.430).

Hier zien we dat het formeel aanwijzend gebruik van begrippen een dubbele betekenis heeft. Enerzijds is het *prohibitief*, bij voorbeeld wanneer het gaat om fixaties van de zijnszin van zijnden tot objectbepalingen (GA 61.142). Anderzijds *roept het het openzijn op* zich open te stellen voor zijn eigen zijnswijze (GA 61.141).

De structuur van *Sein und Zeit* is alleen in het kader van de formeel aanwijzende 'Vor-kehrung' te begrijpen. De vraag naar de zin van zijn is alleen indirect, via de bestaande uitleg van het omhandene en het voorhandene te bereiken. Alle begrippen uit *Sein und Zeit* zijn ontleend aan het alledaagse en metafysische taalgebruik en op een aanwijzende manier geformaliseerd.⁵ Dit geldt ook het woord 'hermeneutische cirkel.' De aard van de 'Vor-kehrung' maakt dat er geen hermeneutische cirkel meer is in de gebruikelijke zin van het woord: in de formele aanwijzing worden de begrippen zo verplaatst dat ze niet meer naar hun uitgangspunt kunnen terugverwijzen. De metamorfose (*Verwandlung*) is onomkeerbaar.

3. Openzijn als bevindelijkheid

In eerste instantie worden door Heidegger de stemmingen van het verstaan onderscheiden (om later de meer oorspronkelijke eenheid van beide momenten van het openzijn te laten zien), omdat het geworpenzijn van de menselijke mogelijkheden niet primair blijkt in het ontwerp, maar in stemmingen die het menselijk openzijn overvallen of waarvoor het uitwijkt.

Het woord 'stemming' wordt formeel aanwijzend gebruikt. Heidegger weert zich tegen de onvermijdelijke gedachte dat een stemming een inwendige kleuring van de aanschouwing is, die subjectief en irrationeel van aard is. Stemmingen zoals Heidegger die opvat onthullen de wereld en het openzijn al vóór iedere subject-object verhouding en voor het onderscheid tussen rationeel en irrationeel. Het is dan ook onmogelijk om te zeggen of stemmingen van binnen of van buiten komen, en al helemaal om ze te kenschetsen als gemoedsbewegingen of gevoelens. De stemming is de wijze waarop het openzijn al dan niet wordt getroffen door het eigen zijn of dat van de wereld van dingen en betekenissen. Stemming is geen gevoel, maar toewending of afwending naar of van het eigen zijn en dat van de wereld (SZ 135).

⁵ In *Sein und Zeit* worden de volgende begrippen expliciet met de formele aanwijzing in verband gebracht: zin van zijn (SZ 39), Dasein en verstaan (SZ 43, 53), het onderscheid tussen ontisch en ontologisch (SZ 52), in-zijn (SZ 54, 132), fenomeen (SZ 63), teken (SZ 82), ik (SZ 116), zicht (SZ 147), existentie (SZ 231, 313), einde en totaliteit (SZ 241-42), dood (SZ 248), de roep van het geweten (SZ 280), schuld (SZ 283) en tijd (SZ 326-27). De formele aanwijzing komt in algemene zin ter sprake in SZ 64, 114, 117, 248, 315. Voorts: GA 20.109, 206-07, 214, 274, 275, 279, GA 21.410, GA 45.163, 188, 208, 211, SD 2-6, 9, 18-25, 45, 54.

Dat de stemming een onontbeerlijk structuurmoment van het openzijn is blijkt in de omgang met zaken die omhanden zijn. Soms mislukt die omgang: werktuigen gaan kapot, ontbreken of zijn inadequaet. Dat het openzijn onder zulke mankementen gebukt kan gaan is alleen te begrijpen vanuit de bevindelijkheid die het mogelijk maakt dat het openzijn überhaupt getroffen kan worden door wat het niet in de hand heeft.

Verstaan en bevindelijkheid horen oorspronkelijk bij elkaar. Alle verstaan is van het begin af gestemd (SZ 142), en de bevindelijkheid is altijd al op een bepaalde manier uitgelegd (SZ 160). Dit blijkt ook hieruit dat de dubbele gerichtheid van het verstaan, naar de wereld van dingen en betekenissen, en naar het openzijn zelf, evenzeer kenmerkend is voor de bevindelijkheid. Wie bij voorbeeld bang is voor een vreesaanjagende gebeurtenis laat zich volkomen bepalen door de dreiging van deze wereld. Uiteindelijk is het openzijn bang om zijn eigen zijn, maar dat wordt in de bange vlucht voor de gebeurtenissen uit de wereld verhuld. In de stemming van de angst gebeurt het omgekeerde. Ook de angst is op de wereld van dingen en betekenissen betrokken, maar die blijkt nu totaal onbetekenend, of nietig te zijn (SZ 343). Daarmee komt in de angst de tweede richting van het openzijn naar voren. Hij haalt het openzijn weg uit de wereldlijke mogelijkheden die zich in eerste instantie aandienen en brengt het openzijn voor zijn eigen zijn (SZ 344). Daarmee opent de angst de mogelijkheid voor het menselijk openzijn om zich, door het verstaan van de wereld heen, te richten naar het eigen zijn (cf. SZ 190-91). In de angst blijkt wat in een wereldlijke stemming als de vrees verborgen blijft: dat het menselijk openzijn zich uiteindelijk niet uit de wereld van de dingen die omhanden en voorhanden zijn kan begrijpen, dat het in die wereld niet thuis is. De angst brengt het openzijn voor zijn *Unheimlichkeit* in de wereld (SZ 188, 343). Dat door de angst de wereld van de voorhanden en de omhanden dingen onbetekenend wordt, betekent niet dat er een niet-wereldlijk openzijn overblijft. In tegendeel, dankzij de angst blijkt juist de wereld als wereld, en dat is de eigenlijke wereld van het openzijn zelf. In deze zin gaat wereld vooraf aan de wereld als geheel van de dingen die omhanden en voorhanden zijn (cf. SZ 187, 188, 191, 194).

Maar de angst kan de dubbele gerichtheid van het openzijn niet opheffen. De stemmingen waarin het zich afwendt van het eigen zijn en zich toewendt naar de wereld zijn wezenlijk. Dit blijkt uit een wezenskenmerk van het geworpenzijn, het *vervallenzijn* (cf. SZ 179). Dat het openzijn primair aan de wereld vervallen is blijkt niet alleen uit de stemmingen zelf (SZ 170, cf. 169), maar ook uit het verstaan. Ondanks stemmingen als de angst en ondanks de pogingen om eigenlijk te verstaan, is het verstaan van begin tot eind aan de wereld vervallen: het wordt erdoor bekoord, gerustgesteld, vervreemd en verstrikt (SZ 177-78). Daardoor is het verstaan niet alleen het grijpen van mogelijkheden, maar evenzeer het zich vergrijpen eraan. Menselijk openzijn en menselijke waarheid zijn op even oorspronkelijke wijze verhulling en onwaarheid (SZ 222).

Ook in dit verband bewijst het formeel aanwijzend gebruik van begrippen zijn vruchtbaarheid. Het is het openzijn onmogelijk om te ontkomen aan het vervallen aan de gangbare uitleg – het is daarin geworpen, en er dus aan vervallen. Maar in het formeel aanwijzend gebruik van begrippen begeeft het openzijn zich in het

vervallen zijn, niet uit historische belangstelling, maar met het oog op het loschudden van de verhardingen ervan. Dit is wat Heidegger bedoelt met de 'destructie' van de overgeleverde ontologie (SZ 22). Dat is geen vernietiging van de ontologie vanuit een standpunt erbuiten, maar het gebruik van alle begrippen van de overgeleverde ontologie (die een wezenlijk aspect is van het openzijn zelf) op formeel-aanwijzende manier, dus met het oog op het openen van een bestek van ervaringen dat de ontologie wel kent maar verhult. Destructie treedt niet buiten de ontologie, maar transformeert de traditie binnen de traditie zo dat zich de breuklijnen ervan laten zien: 'der im Dasein selbst liegenden metaphysica naturalis, eine Gelegenheit zur Verwandlung zu verschaffen. Das verstehe ich unter Destruktion der Tradition' (GA 26.197).⁶

In en tegen de macht van het vervallen is het eigenlijke verstaan alleen mogelijk als *roof* van het eigenlijke uit de macht van het oneigenlijke (SZ 222). Dit roven kan niet zonder *gewelddadigheid* (SZ 311, 313). Het gaat hier niet om willekeurig ontsich geweld, maar om het geweld dat de macht van het vervallen niet zozeer breekt als wel zodanig verplaatst dat zich binnen de wereld het eigenlijke openzijn onthult. Alleen door dit geweld kan de formele aanwijzing haar 'Vor-kehrung' concretiseren (cf. KM 196/183). Hier zien we wederom dat van een hermeneutische cirkel niet gesproken kan worden in Heideggers filosofie. De ommekeer van de algemene hypothese naar de toetsing ervan aan de concrete gevallen is hier een gewelddadige breuk. De Vor-kehrung wordt op gewelddadige wijze geconfronteerd met de traditie waaraan het verstaan vervallen is. Hoezeer *Sein und Zeit* een werk is dat geheel in de fase van de Vor-kehrung is gebleven blijkt hieruit dat de destructie van de traditie voorzien was, niet voor de ongepubliceerde derde *Abschnitt* maar voor het al evenmin gepubliceerde tweede deel, dat de destructie van de ontologieën van Kant, Descartes en Aristoteles zou behelzen (SZ 39-40).

4. *Openzijn als rede en uitleg*

Om de volledige portée van het derde structuurmoment van het menselijk openzijn, de rede, te kunnen begrijpen moet het mijns inziens geanalyseerd worden in het licht van een fenomeen dat Heidegger er alleen zijdelings mee verbindt, de uitleg.

Heidegger gebruikt het woord 'rede' niet in de gebruikelijke betekenis, maar als vertaling van het woord *logos*, dat we kennen uit de ontologische traditie waarin de mens een met rede begaafd wezen wordt genoemd. Maar zoals te verwachten viel wordt het woord op geformaliseerde wijze gebruikt. Allereerst moet de rede losgerukt worden uit het verband van de ratio. Rationaliteit is een kwaliteit van het voorhandenheidsdenken en zijn logica, die door Heidegger in een breder fundamenteel-ontologisch perspectief wordt geplaatst. Rede is een veel breder fenomeen, dat niet tot proposities beperkt kan worden, maar dat primair blijkt in gebeurtenissen als bevelen en wensen (SZ 161-62). Geen wonder dat Heidegger het als een fundamentele taak van de filosofie beschouwt om de grammatica uit de

⁶ In dit opzicht brengt Derrida's deconstructie geen nieuws ten opzichte van Heideggers destructie.

macht van de logica te bevrijden (SZ 165). Rede is al evenmin taal, en al helemaal niet het gesproken woord (SZ 165). De betekenissen die de rede laat zien hoeven niet in taal vervat te zijn, al kunnen ze daar op natuurlijke (en niet conventionele) wijze naar toe groeien (SZ 161). Dat de taal secundair is ten opzichte van de rede blijkt al hieruit dat het betekenisgeheel waarin het omgaan met zaken die omhanden zijn plaatsvindt wel volgens de rede gestructureerd is, maar niet in taal gethematiseerd hoeft te zijn (SZ 87). Waarheen wijst dan de rede, die het fundament van de taal heet te zijn (SZ 160)? Naar het gegeven dat het openzijn als geworpen ontwerp niet ineens gebeurt. Het moet meerdere fenomenen scheiden en verbinden. Dat maakt de rede mogelijk als articulatie van wat begrepen en verstaan kan worden. Articulatie maakt het samennemen en uiteenleggen van fenomenen mogelijk (SZ 159). Deze articulatie is gefundeerd in de geleedheid van het openzijn, en ten slotte van het zijn zelf (SZ 196). Dankzij de rede kan het verstaan geconcretiseerd worden door het in alle betekenisgeledingen door te voeren. Maar de rede articuleert evenzeer de bevindelijkheid, bij voorbeeld in de wijze van spreken: de toonval, modulatie en het tempo van het taalgebruik (SZ 162). De dichtkunst is in haar geheel gewijd aan het articuleren van de bevindelijkheid (ibid). Dus verre van een secundair fenomeen te zijn articuleert de rede de andere fundamentele structuren van het openzijn, bevindelijkheid en verstaan, in hun oorspronkelijke eenheid.

Wanneer we nu vragen wat volgens *Sein und Zeit* de eigenlijke rede is, dan geeft Heidegger een antwoord dat het mijns inziens onmogelijk maakt om verstaan, bevindelijkheid en rede te verenigen. Op zich is het geen probleem dat de eigenlijke rede als oproep wordt gezien van het geweten (SZ 271), net zo min als de gedachte dat deze roep het openzijn in de 'Unheimlichkeit' brengt. Wat de analyse op een dwaalspoor brengt is het puur zwijgende karakter van de eigenlijke rede (SZ 296). Het fenomeen van het zwijgen roept als zodanig al evenmin bezwaren op, mits het beschreven wordt in het kader van of als fundament van de taal. Juist dat verband wordt in *Sein und Zeit* doorgesneden. Daarmee wordt allereerst de rede van zijn eigen karakter, de articulatie, ontdaan. En voorts wordt zo de eigenlijkheid als zin van de formele aanwijzing a priori onmogelijk gemaakt: waar alleen nog gezwegen wordt kunnen er geen destruerende interpretaties plaatsvinden. Deze doodlopende weg in het pure stilzwijgen heeft direct te maken met de ondergeschoven positie van de taal in *Sein und Zeit* die Heidegger later in niet mis te verstane bewoordingen heeft afgewezen. In een glosse bij SZ 87 waar de taal secundair heet zegt hij: 'Unwahr. Sprache ist nicht aufgestockt, sondern *ist* das ursprüngliche Wesen der Wahrheit als Da.' Wanneer rede altijd taal is, dan is er geen zuivere ongearticuleerde rede. Maar dan zal de eigenlijke rede niet kunnen plaatsvinden als stilzwijgen, maar zal het een eigenlijke articulatie moeten zijn.

Daarmee treedt een fenomeen op de voorgrond dat Heidegger behandelt als secundaire transformatie van het verstaan, maar dat op grond van zijn eigen analyses de eigenlijke modus van de rede zou moeten zijn. In de *uitleg* worden bevindelijkheid, verstaan en rede verenigd. Terwijl Heidegger de rede opvat als articulatie van wat verstaanbaar is (SZ 161), ziet hij de uitleg als de articulatie van wat verstaan is (SZ 149). Dit duidt op een verwantschap tussen rede en uitleg die nog inniger is wanneer rede niet zonder taal kan.

Beginnen we met een plaatsbepaling van de uitleg, eerst tegenover verstaan en rede, daarna tegenover de bevindelijkheid. Kenmerkend voor de uitleg is de als-structuur, waarin de ongedifferentieerde voor-structuur van het verstaan en de articuleerbaarheid van de rede uiteengelegd worden, niet primair als thematisering, maar als voltrekking van de omgang met de dingen die omhanden zijn (SZ 149) en met het openzijn zelf (cf. SZ 148). Hoe de beweging van de uitleg verloopt ten opzichte van verstaan en rede wordt duidelijk uit de gelede structuur ervan, die Heidegger omschrijft als een geheel van voorgave (*Vorhabe*, *Vorgabe* in 61.42, 73 en in SZ 236), vooruitzien (*Vorsicht*) en vooruitgrijpen (*Vorgriff*). Tussen deze elementen beweegt zich de uitleg. De voorgave geeft voor wat in de andere aspecten uitgewerkt wordt, en is als zodanig gefundeerd in de bevindelijkheid.⁷ De voorgave is hetzelfde als de hierboven besproken Vorkehrung. In het verwerven van de adequate voorgave gaat het erom dat het openzijn zich via specifieke maatregelen ervan verzekert dat het werkelijk openstaat voor de totaliteit van de fenomenen waar het om gaat (cf. SZ 157). Ten aanzien van de existentielle analyse bij voorbeeld luidt de vraag naar de voorgave: is de aanzet bij de alledaagse omgang met de werkelijkheid voldoende om de totaliteit van het menselijk openzijn te vatten (SZ 233)? In de voorgave gaat het dus om de afbakening van de totaliteit van het terrein waarbinnen de uitleg moet plaatsvinden (cf. SZ 363).

De voorgave wordt gearticuleerd in het vooruitzien en het vooruitgrijpen, ofwel in verstaan en rede. Het vooruitzien betreft de manier waarop in een ontwerp de fenomenen worden aangesneden, de al dan niet adequate 'Hinblicknahme' (SZ 157) van de uitleg, kortom, het ontwerp ervan. In het vooruitgrijpen gaat het erom de geschikte articulatiemogelijkheden voor de uitleg te vinden, met name de al dan niet passende conceptualisering (SZ 150, 157).

Om te komen tot een bepaling van de eigenlijke rede die geen zwiiggende roep is maar eigenlijke uitleg wenden we ons nu eerst tot de oneigenlijke modi van alle structuurmomenten van het openzijn: rede, verstaan, uitleg en bevindelijkheid. Deze structuur ligt besloten in de schijnbaar willekeurige opsomming van vormen van oneigenlijkheid in *Sein und Zeit*: redekaveling (*Gerede*), nieuwsgierigheid (*Neugier*), dubbelzinnigheid (*Zweideutigkeit*) en de werveling van het *vervallen*. Deze oneigenlijke modi van het openzijn hebben natuurlijk niets te maken met moraliserende voorschriften, maar zijn de neerslag van de dubbele gerichtheid van het menselijk openzijn, naar de wereld van de dingen en betekenissen, en naar het openzijn zelf.

De redekaveling is de fundamentele wijze waarop de *rede* bepaald is door de wereld. Deze is altijd al op traditionele wijze verkaveld. In de redekaveling blijkt dat het voor het openzijn onmogelijk is om op directe wijze in te gaan op de zaken

⁷ (Met dank aan A. Verbrugge): de structuur van bevindelijkheid, verstaan en rede wordt enerzijds duidelijk aan die van Vorhabe, Vorsicht en Vorgriff, maar blijkt al in de articulatie van de vraag zoals die in SZ 5-6 wordt ontwikkeld: het *Befragte*, datgene waar de vraag bij aanzet hoort primair tot de bevindelijkheid, in zoverre het een oorspronkelijke *Vorerfahrung* behelst (20.197); het *Gefragte*, datgene waarnaar gevraagd wordt, behoort tot de sfeer van het verstaan, in zoverre het hier gaat om het perspectief, de als-structuur waarin de vraag gesteld wordt. Het *Erfragte* ten slotte, datgene waarnaar uiteindelijk gevraagd wordt, is gelegen in een specifieke wijze van begripsgebruik, en behoort dus tot de rede (cf. GA 20.195-198).

die besproken worden (het *Beredete*), maar dat het openzijn altijd bepaald is door de bestaande wijze van spreken zelf (het *Geredete* – SZ 168 – vandaar de uitdrukking *Gerede*). Doordat het openzijn niet losstaat van de bestaande articuleringen is het noodzakelijk redekavelend. Vandaar de fundamentele betekenis die Heidegger toekent aan Aristoteles' retorica. Deze is niet zomaar een leervak, maar de eerste systematische hermeneutica van de alledaagsheid (SZ 138).

Terwijl de redekaveling de alledaagse modus van de rede is, is de nieuwsgierigheid die van het *verstaan* (cf. SZ 173). Omdat het verstaan van begin tot eind bepaald is door de kaleidoscoop van mogelijkheden die zich vanuit de wereld aandienen kan het zijn ontwerp niet volhouden: het gaat van de hak op de tak, mist doorzettingsvermogen, is verstrooid, overal en nergens.

Door deze wezenlijke wereldlijke aspecten van rede en verstaan is elke *uitleg* dubbelzinnig, ambigu (cf. SZ 346). Doordat de uitleg doortrokken is van redekaveling en nieuwsgierigheid is hij enerzijds bepaald door het 'horen zeggen' en anderzijds door het telkens op het spoor zijn van iets nieuws dat zich uit de wereld aandient. Het gevolg is dat het onmogelijk wordt om echte van onechte duidingen te onderscheiden: de ambiguïteit heerst (SZ 173). Uit het bovenstaande is duidelijk dat in redekaveling, nieuwsgierigheid en dubbelzinnigheid zich de werveling van het *vervallen* aan de wereld manifesteert (cf. SZ 169, 175).

Daarmee komen we tot de hamvraag. Hoe is het mogelijk om, in het licht van de dubbelzinnigheid van elke uitleg, waarin redekaveling, nieuwsgierigheid en vervallen samenkomen, de uitleg niet te laten bepalen door 'invallen en volksbegrippen,' maar door de 'zaken zelf' (SZ 153)? Het antwoord hierop kan geen zwijgende roep van het geweten zijn, maar moet gezocht worden in de formeel aanwijzende uitleg die plaatsvindt in het wijsgerig gesprek met de overlevering. Wat er gebeurt in het articuleren van de *eigenlijke* uitleg, in en tegen de ambiguïteit, is de deformalisering (*Entformalisierung*) van de formele aanwijzing (GA 61.141, SZ 35). De formele aanwijzing onderscheidt zich van de formeel-algemene propositie doordat zij verwijst naar een mogelijke deformalisering. Formeel-algemene interpretaties nivelleren door het zoeken naar algemene kenmerken, formeel aanwijzende interpretaties articuleren.⁸ Hier dient wel behoedzaamheid betracht te worden. De deformalisering van de formele aanwijzing in de uitleg is *niet* de concrete existentiële verwerkelijking van de ontworpen existentiële mogelijkheden – dat laatste valt immers buiten het bestek van de filosofie. De deformalisering is een door en door existentieel fenomeen dat beperkt blijft tot het 'Durcharbeiten' van een ontwerp, tot het in al zijn geledingen is doorploegd, waardoor het openzijn werkelijk voor de mogelijkheid van een transformatie gebracht is. Maar die existentiële transformatie wordt in de filosofie niet doorgevoerd: hoewel de formele aanwijzing existentieel gedeformaliseerd wordt blijft ze existentieel formeel. De deformalisering is niets dan een 'Sichvorarbeiten zur Situation' (GA 61.72, cf. 41), dat geschiedt door het opnemen, verdringen en hernemen van de gangbare traditie. Een goed voorbeeld van het deformaliseren is

⁸ Voorbeelden van formeel-algemeen taalgebruik in de filosofie zijn Kants opvatting van de vrijheid als vorm van causaliteit (GA 29.425) en Descartes' opvatting van de mens als *res* (GA 61.173).

Heideggers gebruik van het begrip 'fenomeen.' Eerst wordt het gangbare begrip tot in al zijn toepassingen gevolgd, maar tegelijk geformaliseerd (SZ 31). Daarop volgt een deformalisering in de ontwikkeling van het eigenlijke fenomenologische fenomeenbegrip (SZ 35). Dit blijkt datgene te zijn wat zich verhuult als zijn en zijnsstructuur (SZ 63) en wat in de loop van *Sein und Zeit* wordt gearticuleerd. Zo krijgt het formele ontwerp van het menselijk openzijn richting en inhoud in de concrete analyse van de structuren ervan (GA 26.176).

In dit proces van duidend deformaliseren ligt een aspect van wat Heidegger 'ommekeer' noemt, de existentiale pendant van de hermeneutische wending van het algemene uitgangspunt naar de toetsing aan de delen. De existentiale duiding stelt het interpretandum in staat om zelf aan het woord te komen, dus om zelf te beslissen of het zich al dan niet voegt in de opgeworpen zijnsstructuur.⁹ De eigenlijke uitleg kan plaatsvinden in het duidende gesprek. Het ware gesprek tussen de interpretaties van een werk kan niet direct ingaan op de zaak die aan de orde is; het is formeel aanwijzend, en bestaat in een wederzijdse bezinning op de uitgangspunten van de interpretaties als plaatsbepaling daarvan (WhD 109-10). Dankzij zo'n gesprek komen de deelnemers pas in de verblijfplaats van waaruit een werk benaderd kan worden. Daarbij gaat het ook om het onzegde, niet als mystiek stilzwijgen, maar als datgene wat zich, buiten het zelfinzicht van een auteur, kan verhullen in de articulering van zijn werk, en dat een aanwijzing kan geven voor een gemodificeerde uitleg ervan (cf. KM 196/183). In dit gesprek waarin de zich opdringende dagelijkse en metafysische uitlegtendenzen worden verdrongen (61.72: 'Abdrängung'), bestrijdt de filosofie haar eigen geworpenheid (GA 61.153).

5. Openzijn en tijd

De gelede structuur van het openzijn is alleen op oorspronkelijke wijze te begrijpen uit de tijd, niet als opeenvolging van nu-momenten, en evenmin als de werktijd waarin de dingen omhanden zijn. Omdat het openzijn primair bevangen is in bovenvermelde opvattingen zal het begrip van de oorspronkelijke tijd op gewelddadige wijze gewonnen moeten worden (SZ 326-27).

Wanneer het verstaan ontwerp is waardoor het openzijn zich al dan niet in zijn eigen mogelijkheden bevindt, dan is verstaan alleen te begrijpen vanuit een oorspronkelijk begrip van de toekomst, die ontwerp en mogelijkzijn pas mogelijk maakt (SZ 336). Vanuit deze eigenlijke of oneigenlijke toekomstbepaaldheid kan

⁹ Waar het gaat om de toetsing van interpretaties is fundamentele kritiek op Heidegger onontbeerlijk. Regelmatig drijft hij zijn opvatting van de gewelddadigheid zo ver dat hij zich niet langer bekommert om filologische details. Zo zegt hij in het voorwoord bij de tweede druk van *Kant und das Problem der Metaphysik* dat filologische kritiek nog zo correct mag zijn, maar dat zijn ontologisch denken nu eenmaal aan andere wetten gehoorzaamt. Dit standpunt is met name van invloed op sommige van Heideggers interpretaties van klassieke auteurs. Een werkelijk fundamentele verandering van ontwerp zal juist in staat moeten zijn om ook de kleinste filologische tittels en jota's in een nieuw daglicht te plaatsen, en zo tot nieuwe tekstkritiek te komen. Een veranderd ontwerp toont zijn kracht niet in minachting voor de filosofie, maar in een nieuwe correctheid.

het verstaan ook op eigenlijke of oneigenlijke wijze in heden en verleden verkeren. In de bevindelijkheid daarentegen blijkt dat het menselijk openzijn is aangewezen op wat het altijd al was. Zulk aangewezenzijn blijkt alleen vanuit een oorspronkelijk verleden te begrijpen te zijn (SZ 340). Het vervallenzijn aan de wereld ten slotte is primair mogelijk gemaakt door het heden, niet als voorhanden scheidslijn tussen wat er niet meer is en wat er nog niet is, maar als het opgaan van het openzijn in de direct door de wereld aangeboden mogelijkheden, met voorbijgaan aan de oorspronkelijke toekomst en het oorspronkelijk verleden, en daardoor ook aan het eigenlijk zicht op het heden. Het is opvallend dat de rede aan geen der tijdsextasen kan worden toegeschreven, niet omdat de rede secundair is, maar omdat ze zo fundamenteel is dat ze pas na de bespreking van de samenhang van zijn en tijd in zicht kan komen (SZ 349).

Maar er is wel iets te zeggen over de tijdsstructuur van de rede in haar eenheid met verstaan en bevindelijkheid wanneer we acht slaan op de tijdelijke betekenis van de uitleg. Heidegger merkt op dat de als-structuur van de uitleg begrepen moet worden uit de oorspronkelijke tijd als eenheid van verleden, heden en toekomst (SZ 360). Dit is als volgt te begrijpen. Doordat de uitleg primair aan de wereld van dingen en betekenissen vervallen is leeft ze in de mogelijkheden die de huidige overlevering biedt. Deze bepalen de toekomstmogelijkheden alsmede het zicht op de traditie op oneigenlijke wijze (SZ 20-21). Deze bevangenheid in het heden ^hniet gebroken worden maar wel verplaatst, zodanig dat de eigenlijke toekomst en het eigenlijke verleden in zicht komen. Dat gebeurt door de tijdsstructuur van de eigenlijke uitleg, het herwinnen (*Wiederholung*) (SZ 385). In het woord herwinnen bevindt zich de dubbele betekenis van een herhalen en van een terughalen. Deze verdubbeling duidt erop dat het terughalen van het oorspronkelijke niet mogelijk is door buiten de traditie te gaan staan, maar alleen door deze op gemodificeerde wijze te herhalen. In het herwinnen door de eigenlijke uitleg wordt de overlevering gearticuleerd, niet als tijdsopvolging van voorbijgane werkelijkheden, maar als teruggang naar vroegere mogelijkheden van het openzijn met het oog op zijn eigen toekomstmogelijkheden (SZ 391). Door de herwinning kan het openzijn, mits het zich laat transformeren, openraken voor de eigenlijkheid die het altijd al verloren heeft aan de traditie (GA 61.80). Door het herwinnen van de eigen toekomstmogelijkheden vanuit het herwinnen van de mogelijkheden van het verleden kan het openzijn ook oog krijgen voor de eigen tijd (SZ 385), en wel in een 'Entgegenwärtigung des Heute' (SZ 391). Dankzij de interpreterende herwinning van verleden en toekomst kunnen bijvoorbeeld filosofische werken hun verborgen mogelijkheden tonen (KM 198/185).

Pas op basis van de herwinnende uitleg, die op zijn beurt in de eigenlijke temporaliteit gesitueerd is, is objectieve geschiedwetenschap (SZ 375, 392), maar ook objectieve natuurwetenschap mogelijk. Hierbij verdient het de aandacht dat Heidegger de objectiviteit van geschied- en natuurwetenschap niet bestrijdt, maar stelt dat die pas dankzij de eigenlijke historiciteit kan ontstaan (SZ 395).

Met de herwinnende uitleg is de ommekeer die mogelijk is gemaakt door de Vor-kehrung en haar articulatie tevens een terugkeer, naar de oorsprong. Daarmee lijkt de hermeneutische cirkel rond te zijn – maar niets is minder waar. Want de herwinnende uitleg is noodzakelijk een herhalen waardoor zowel de traditie als

het openzijn worden verplaatst. Dat houdt in dat een terugkeer naar het uitgangspunt onmogelijk wordt. Dat de betekenis van de traditie door de herwinnende uitleg een metamorfose (*Verwandlung*, *Abwandlung*) ondergaat is duidelijk in Heideggers eigen analyse van de Westerse metafysica, die juist de interpreterende transformatie daarvan beoogt. Dus het herwinnen van de traditie is tegelijk een herroepen ervan (*Widerruf*) (SZ 386). Juist in deze interpreterende metamorfose onderscheidt het wijsgerig inzicht zich van theoretische kennis van voorhanden dingen: het formeel-aanwijzende 'als' van de het winnende duiding, in tegenstelling tot het apofantische 'als,' transformeert (GA 29.433-34). Werkelijke uitleg verandert niet alleen de traditie, maar ook het eigen openzijn. Ook in dat opzicht is het doorschrijden van de zogenaamde hermeneutische cirkel een metamorfose (GA 26.197), het begaan van een weg waarvan geen weg terug is. De herwinnende uitleg is de modificatie van traditie en openzijn naar een nieuw begin, met alle duisterheid en onzekerheid die zo'n begin kenmerken (EM 29-30). Daarom kan de herwinnende uitleg niet begrepen worden als het voortzetten van de bestaande traditie, zoals Gadamer doet, die daarmee voorbijgaat aan het wezen van Heideggers denken (Kisiel HGH 19, 24), en al evenmin als het transcenderen van de bestaande traditie naar een 'zuivere oorspronkelijkheid.' Herwinnende uitleg is het telkens opnieuw beginnen tegen de traditie met de traditie (N II 29).

Unter der Wiederholung eines Grundproblems verstehen wir die Erschliessung seiner ursprünglichen, bislang verborgenen Möglichkeiten, durch deren Ausarbeitung es verwandelt und so erst in seinem Problemgehalt bewahrt wird (KM 198/185).

Vandaar dat het gesprek met de filosofen van het verleden geen reconstructie is van hun bedoelingen en al evenmin een beterverstaan (N II 484-85). Iedere denker overschrijdt de grens van iedere andere denker, en denkt daarmee wat in zijn filosofie verborgen lag, maar door hemzelf niet gethematiseerd werd. Hetzelfde geldt voor het dichten. Wie werkelijk historisch met de dichters van het verleden omgaat beseft dat zij alleen bestaan als metamorfosen. Er is geen 'Sophocles an sich,' maar alleen de zich telkens modifierende kracht van zijn dichten (GA 39.145).

6. *Onteigening*

Gadamer heeft verwoord (HW 110) wat veel interpreten van Heideggers werk bevroeden, dat de eigenlijkheid in *Sein und Zeit* een eigenaardige dubbelrol speelt. Enerzijds wordt het menselijk openzijn gekenmerkt door een niet op te heffen spanning tussen het eigenlijke en het oneigenlijke, anderzijds gaat het Heidegger erom de eigenlijkheid vrij te maken door haar tegenover de oneigenlijkheid te profileren. Deze ambiguïteit kan als volgt weergegeven worden. Het is niet duidelijk waarom in de dubbele gerichtheid van het openzijn, naar het niet-eigene en naar het eigen zijn, de eerste richting oneigenlijk heet en de andere eigenlijk. Waarom zou het opgaan in de wereld van de dingen en betekenissen niet ook een vorm van eigenlijkheid zijn? Laat bovendien het existentiale begrip schuld niet zien dat in elk van beide richtingen de andere verwaarloosd wordt, en dat

daarom eigenlijkheid en oneigenlijkheid altijd onlosmakelijk verbonden zijn? Ten aanzien van eigenlijkheid en oneigenlijkheid lijkt in Heideggers filosofie de nalgalm van de Christelijke wereldverzaking te weerklinken (cf. Heideggers bespreking van de relatie met het christendom in GA 21.232/33). Deze fundamentele dubbelheid van de eigenlijkheid wordt mijns inziens niet opgeheven door het formeel aanwijzend gebruik van begrippen.

Allereerst is de plaats van het existentiële uitgangspunt in de existentiële analyse dubbelzinnig. Volgens Heidegger kan de weg naar het eigenlijke openzijn alleen worden afgelegd door mensen met specifieke existentiële capaciteiten, zoals de afwezigheid van geloof en van vrees voor de dood, en de aanwezigheid van geduld (cf. SZ 312, 316). Het eigenlijke openzijn kan alleen via de meest extreme existentiële vormen bereikt worden (GA 26.175-76). Vandaar dat Heidegger de vraag of aan zijn ontologie een specifiek existentieel ideaal ten grondslag ligt, bevestigend beantwoordt (SZ 310). Niettemin houdt hij vol dat dit existentieel ideaal 'niet maatgevend' is voor de existentiële analyse. Dat laatste valt te betwijfelen. Andere existenties, andere duidingen. Derrida bij voorbeeld houdt ervan aan de wereld te vervallen, en propageert daarom een vorm van uitleg die alle aspecten van Heideggers oneigenlijkheid in zich verenigt: aandacht voor de redekaveling, de verstrooiing, de ambiguïteit en het zoeken van sporen. Dit gegeven doet vermoeden dat het niet mogelijk is om tot een formeel aanwijzend taalgebruik te komen dat zowel existentiële oproepen als theoretische proposities achter zich laat. Formele aanwijzingen zijn dan blijvend gecontamineerd met voorhandenheid en existentiële individualiteit. Eigenlijke uitleg is in dat geval een *fata morgana*.

Het is evenzeer van belang om acht te slaan op het existentiële eindpunt van Heideggers analyses, en vooral op de betekenis van de metamorfose daarin. De in Heideggers ontologie belichaamde wendingen zijn pas voltooid wanneer de existentieel gedeformaliseerde formele aanwijzing uiteindelijk ook ontisch en existentieel gedeformaliseerd wordt. In een laatste metamorfose slaat de ontologie in de met-ontologie terug naar haar ontisch uitgangspunt: 'Diese temporale Analytik ist aber zurgleich die *Kehre*, in der die Ontologie selbst in die metaphysische Ontik, in der sie unausdrücklich immer steht, ausdrücklich zurückläuft' (GA 26.199). Deze omslag die latent is in de ontologie, als laatste fase van de ommekeer, keert ook terug naar de existentie en zelfs naar de ethiek. Nu blijkt dat de terugkeer naar het ontische tot de existentiële analyse behoort, terwijl deze terugkeer op grond van het strikt individuele karakter ervan volstrekt onvoorspelbaar is. Dan heeft de hermeneutische cirkel een volledige gedaanteverwisseling ondergaan. Zij ontpopt zich als een elliptisch meanderen. Dit maakt zichtbaar dat Heideggers nadruk op de uitleg als metamorfose niet strookt met zijn idee dat eigenlijkheid, als is het maar intermitterend, bereikbaar is. Een ommekeer die tevens een onvoorspelbare gedaanteverwisseling is kan zich niet op oorspronkelijkheid beroepen. Een metamorfose leidt niet tot een oorsprong wanneer deformaliseren noodzakelijk deformeren is. Er blijft geen andere conclusie over dan dat de ambiguïteit van de oneigenlijke uitleg het hele wezen van de uitleg doortrekt: menselijk openzijn is wezenlijk ambigu in zijn dubbele gerichtheid naar de wereld en naar het eigen zijn.

Een herwinnende uitleg die tevens een gewelddadige herroeping is, is wezenlijk onteigening.

Dit probleem wordt concreter wanneer we ons afvragen waarheen de transformerende voltrekkingen van het interpreteren het openzijn kunnen brengen. Hier speelt de bevindelijkheid een hoofdrol. Al in het begin van de jaren twintig anticipeert Heidegger op zijn latere denken over het wezen van het huidige tijdperk. Hij stelt dat het kenmerkend is voor het openzijn dat de wereld er een *gewicht* op uitoefent dat de tendens heeft steeds zwaarder te worden (61.101), zo zwaar dat deze zwaarte niet eens aan het licht kan komen. Dit gewicht van de wereld maakt dat de zijnswijze van de dingen terugtreedt en het bestek van de 'watheid' (het voorhandenzijn) totaal wordt. Daarmee is de afstand tussen het openzijn en de zijnswijze van de dingen opgeheven, en kan het menselijk openzijn ongeremd en explosief op de wereld afgaan en erin opgaan (61.149).

Hoewel het lijkt of dit objectiverende contact met de wereld direct is ontbreekt het volgens Heidegger in dit totale vervallen zijn nu juist aan een grondervaring (later spreekt hij in dit verband over de 'Not der Notlosigkeit'). In de formele aanwijzing nu gaat het erom het denken zo voor te bereiden dat het eventueel een nieuwe grondervaring kan opdoen (61.167, cf. later SD 27-28). Deze grondervaring is geen gevoel of gemoedsbeweging maar niets anders dan de wijze waarop het menselijk openzijn verplaatst (*versetzt*) wordt in deze of gene betrekking met de zijnden. De formele aanwijzing moet het openzijn brengen voor de mogelijkheid van een verplaatsing waarbinnen er een andere plaats is voor de zijnden, een nieuwe *topica* dus (61.33). Dit alles lost evenwel een vraag niet op: waar is de maat die bepaalt dat de razende opheffing van alle afstand tot en tussen de zijnden minder oorspronkelijk is dan een verhouding waarin het openzijn de afstand tot de zijnden bewaart? Welke maat bepaalt de oorspronkelijkheid van een metamorfose? Juist om deze vraag draait het wanneer de formele aanwijzing de kracht wil hebben om een transformatie van het menszijn voor te bereiden. Vooralsnog houd ik het erop dat alle uitleg heen en weer geslingerd wordt op de golven van een grillig en onverschillig zijnsgebeuren, en dat niemand kan weten of hij met de stroom meegaat of ertegenop roeit. Wanneer filosofie eerder metamorfose dan zuivering is, dan houdt de strijd van het vervallenzijn tegen zichzelf niet op, maar blijft hij zich verplaatsen in eindeloze inwendig verdeelde metamorfosen. Zoals Heidegger het zelf zegt (61.155): de zijnszin van het factische leven is categoriaal niet eenstemmig, maar gebroken.

Literatuur

O.D. Duintjer	VT	<i>De vraag naar het transcendentale</i> , Leiden 1966
H.-G. Gadamer	HW	<i>Heideggers Wege</i> , Tübingen 1983
M. Heidegger	GA 20	<i>Gesamtausgabe Band 20: Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs</i> (1925), Frankfurt 1979
M. Heidegger	GA 21	<i>Gesamtausgabe Band 21: Logik, Die Frage nach der Wahrheit</i> (1925-26), Frankfurt 1976
M. Heidegger	GA 24	<i>Gesamtausgabe Band 24: Die Grundprobleme der Phänomenologie</i> , (1927), Frankfurt 1975

M. Heidegger	GA 26	<i>Gesamtausgabe Band 26: Metaphysische Anfangsgründe der Logik</i> (1928), Frankfurt 1978
M. Heidegger	GA 29	<i>Gesamtausgabe Band 29/30: Die Grundbegriffe der Metaphysik</i> (1929/30), Frankfurt 1983
M. Heidegger	GA 39	<i>Gesamtausgabe Band 39: Hölderlins Hymnen 'Germanien' und 'Der Rhein'</i> (1934/5), Frankfurt 1980
M. Heidegger	GA 45	<i>Gesamtausgabe Band 45: Grundfragen der Philosophie</i> (1937-38), Frankfurt 1984
M. Heidegger	GA 61	<i>Gesamtausgabe Band 61: Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles</i> (1921/2), Frankfurt 1985
M. Heidegger	SZ	<i>Sein und Zeit</i> , ¹² Tübingen 1972 (1927)
M. Heidegger	KM	<i>Kant und das Problem der Metaphysik</i> , ⁴ Frankfurt 1973 (1929)
M. Heidegger	PT	Phänomenologie und Theologie (1927), in <i>Wegmarken</i> , ² Frankfurt 1978
M. Heidegger	EM	<i>Einführung in die Metaphysik</i> , ⁴ Tübingen 1976 (1935)
M. Heidegger	NI, II	<i>Nietzsche I, II</i> , Pfullingen 1961
M. Heidegger	WhD	<i>Was heisst Denken</i> , ³ Tübingen 1971 (1951/2)
M. Heidegger	SG	<i>Der Satz vom Grund</i> , Pfullingen 1957
M. Heidegger	SD	<i>Zur Sache des Denkens</i> , Tübingen 1969
F.-W von Herrmann	SD	<i>Subjekt und Dasein</i> , Frankfurt 1974
T. Kisiel	HGH	The Happening of Tradition: The Hermeneutics of Gadamer and Heidegger, in R. Hollinger (ed) <i>Hermeneutics and Praxis</i> , Indiana 1985
O. Pöggeler	HHP	<i>Heidegger und die hermeneutische Philosophie</i> , Freiburg etc. 1985
R. Thurnher	HV	Hermeneutik und Verstehen in Heideggers 'Sein und Zeit', <i>Salzb. Jahrb.f. Philosophie</i> 1983/4 (28/9) 101-14