

HEIDEGGER – EEN ONTZETTING

OF: HOE SEIN UND ZEIT TE LEZEN?

Th. C. W. Oudemans

Inleiding

Zoals het niet zonder meer mogelijk is om een ‘oordeel’ te vellen over *Sein und Zeit*, zo is het evenmin mogelijk om zonder omwegen een bespreking te geven van Heidegger-dissertaties en Heidegger-boeken.¹

Terughoudendheid is geboden vanwege de manier van spreken die het recenseren eigen is. Het woord recensie heeft zijn oorsprong in Latijnse woorden als *re-censeo* en *censeo*: een oordeel uitspreken, schatten, taxeren. De recensent neemt de gerecenseerde de maat, en schat hem, als censor of recensor, op zijn waarde. Het recenseren is omgeven van een wolk van metafysische woorden, zoals ‘oordelen’, ‘waarde’, ‘schaten’, ‘maat’, ‘kritiek’. Wat deze woorden gemeen hebben is dat ze thuishoren in de propositionele manier van spreken, oftewel het voorstellend denken — de wijze van denken die de zijnden betreft, en die een wetenschappelijke toetsing vergt. Heideggers denken is geen wetenschap over de zijnden, maar betreft de lichtkring waarin zijnden en mens-zijn elkaar überhaupt tegenkomen. Dit denken heeft afscheid genomen van de propositionele instelling, die alleen toegang geeft tot de zijnden die al in een welbepaald licht van zich blijk geven. De Heidegger-recensent, die vervolgens het werk *van* Heidegger, maar evenzeer het werk *over* Heidegger, propositioneel ‘bespreekt’, uit proposities over een manier van denken die aan de stellende uitspraak niet gebonden kan zijn. Hij is als degene die in de epoche van het atheïsme de God van Pascal tegen de God van de filosofen uitspeelt: zijn spel is voorbij voor het begonnen is — overigens net als het spel van zijn tegenstander, de voorvechter van het atheïsme.

Wat de recensent aangaat gaat de Heidegger-interpreet en de Heidegger-criticus aan. Waaraan ligt het, dat wij onmiddellijk met interpretaties en oordelen klaarstaan ten aanzien van een werk dat er niet om vraagt geïnterpreteerd en beoordeeld te worden? Wat is er dan *tegen* het recenseren, interpreteren en kritiseren van Heideggers ‘filosofie’? In elk geval dat een dergelijke manier van schrijven, zoals James McAllister opmerkt, een exegetisch gesprek wordt over een schrijver en een tekst, en niet over een onderwerp of een probleem.² Terwijl nadenken betekent: naar buiten verplaatst raken, geconfronteerd worden met wat er is. Of die confrontatie in de wetenschapsfilosofie plaatsgrijpt, een filosofie die aan de wetenschappen de spiegel ontleent die ze diezelfde wetenschappen voorhoudt, terwijl de wetenschappen ongehinderd door enige zorg om deze spiegel hun gang gaan, waarbij de ervaring van *natuur* geen moment in het geding komt, is een andere vraag.

Maar wat er buiten is — het buiten dat wij zouden be-staan wanneer wij ons daaraan konden omwenden — wordt alleen gezien binnen het *woord*. Het woord is wat de propositie draagt. De propositie wordt door ons mensen uitgesproken. Maar het menselijk denken is daarin al aangesproken, namelijk door wat het woord te denken geeft. Het woord is wat de menselijke woorden aanspreekt, niet als mystieke buikspreker of influistering, maar als datgene wat het menselijk denken en spreken zo tekent dat het er een antwoord op is. Het woord is wat te denken geeft.

Een woordengroep die onze epoche tekent, is die rond ‘positie’, ‘poneren’, ‘hypothese’, ‘these’, ‘stellen’, ‘voorstellen’, ‘vaststellen’, etc. Deze woordengroep beheerst het spreken in pro-posities of voor-stellingen. Het woord ‘stellen’ spreekt onze epoche aan. Maar onze epoche antwoordt door van haar kant ook weer op stellige en stelselmatige wijze te spreken. Dat roept de vraag op of de propositie en de daarin gegenereerde ervaring ooit waarlijk empirisch is. Het denken en de ervaring zijn het product van een constructie of ontwerp. Ook de meest zuivere wetenschappelijke theorie en de best gecontroleerde experimentele ervaring behoren als onderstelling en vaststelling tot de theoretische *instelling*. De theoretische instelling is een ondoordachte handelwijze, waarin het woord als wijze van handelen, als stellen, verschijnt. Het woord wordt begrepen vanuit de constructie-arbeid van de objectivering (GA 56-57, p. 107)³ die een willen is, de wil namelijk tot zekerstelling en daarmee tot helderheid en onderscheidenheid. De wil van het stellen, die de voorwerpelijke en de daarbij horende ervaring op voorhand tekent, is *tegen* de duisternis en de beschaduwing van het *woord stellen*, dat zelf niet gesteld is, maar het denken aangaat voor het op weg is. Wanneer een filosoof iets ‘stelt’, dan houdt dit een afscheid in van het *propositionele* stellen. Daarin

bevindt zich het moment van *productie*: ‘Setzen, zum Sitz und Satz, zu Stand bringen’ (GA 61, p. 158). Het produceren van de propositie is vergeten dat het al is aangesproken door het woord.

De recensent, interpreet of criticus neemt geen blad voor de mond. Hij schuwt de kritiek niet. De eigenlijke onbeschaamdheid is dat we nooit of te nimmer in onze eigen schrijfwijze en daarmee in onze eigen zijnswijze zijn blootgesteld aan enige schroom omtrent ons zelf. Degene die een propositie uit is een subject dat weet waar het over spreekt, dat weet wat het zelf is, en dat dus weet wat denken is. Onze Heidegger-interpretaties en -kritieken zijn zo de pedanterie van de academische inkapseling. Het *animal rationale* als het oordelend, kritiserend en recenserend wezen blijft in zijn voorstellende wijze van zijn en van denken onaangetast. De maat die ons denkers 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.

In ieder geschrift, hoezeer het ook aan de propositie gebonden is, is iets van ons zelf te ervaren, wanneer we namelijk het beschrevene niet kritiseren, maar het moverende ervan, het zog waarin het meegevoerd wordt, ervaren als datgene wat ook onszelf moveert. Kritiek op propositioneel werk is op voorhand gebonden aan dezelfde propositionele instelling. Maar propositioneel werk kan de aanwijzing behelzen naar onze eigen plaats: waar wij nog niet luisteren en dus niet denken. Zo is Heideggers Jaspers-recensie zelf een destructie van het overgeleverde, dat wil zeggen: de confrontatie met de motiverende oorspronkelijke stemming, waaraan de filosofische grondervaring ontspringt — ook die van Heidegger (GA 9, p. 3, 4).

Ontzetting

Sinds het verschijnen van het boek *Sein und Zeit* zijn meer dan zeventig jaar verstreken. Gedurende deze decennia zijn de stormen van exegese en kritiek rond dit boek geen moment weggeëbd. Eenieder die zich met *Sein und Zeit* heeft ingelaten is ervan op de hoogte: temidden van deze grondzeeën is dit werk onaangedaan blijven staan — als een rots. Dat brengt ons tot het vermoeden dat onze hedendaagse verhouding tot *Sein und Zeit* onvrij is gebleven. De lezer van *Sein und Zeit* bevindt zich tussen Scylla en Charybdis. Hij vermoedt, dat beide klippen dezelfde steen des aanstoots zijn.

Of wij *verklaren* Heideggers tekst. Dat betekent: wij herhalen het Heidegger-jargon op kaleidoscopische wijze in steeds nieuwe configuraties. Dat Heideggers grondwoorden, zoals *zijnsvraag*, *Dasein*, of *tijdelijkheid* principieel toegankelijk zijn, wordt

door ons Heidegger-interpreten als vanzelfsprekendheid aangenomen. Wij vertellen hoe het er bij de filosoof Heidegger aan toe gaat — en blijven zelf buiten spel. Zolang wij maar zeggen ‘Heidegger meent...’ of ‘Heidegger probeert te laten zien...’, of ‘Heidegger tracht...’, zolang hoeven wij niet naar buiten te kijken om te zien *hoe het is*, en hoeven we niet te bedenken *hoe het er met ons voorstaat*.

Of het Heideggerianisme komt ons de neus uit, en *Sein und Zeit* wordt — voor zover het boek niet tevoren al als quasi-religie of als quasi-politiek terzijde geschoven is — op historische of systematische gronden *bekritiseerd*. *Sein und Zeit* wordt ‘geconfronteerd’ met ‘argumenten’ en ‘verwijten’, zoals: ‘Heidegger zegt eigenlijk niet veel nieuws — hij is meer gebonden aan de traditie dan hij toegeeft’, of: ‘Heidegger heeft wezenlijke aspecten van de metafysische traditie verwaarloosd’, of ‘Zijn systematiek zit vol gaten en tegenstrijdigheden’. In al haar veelzijdigheid betreft de kritiek op *Sein und Zeit* zonder mankeren de in het boek uitgedragen *standpunten* of *perspectieven*. Wij maken er aanspraak op dat deze standpunten ons toegankelijk zijn, en dat we daar het onze over kunnen ventileren. Dat betekent tenminste dat we weten wie we zijn en waar we staan. Ons wezen behoort ons toe — hoe zouden we anders kritiek kunnen leveren?

De zin van het denken van Heidegger ligt in het besef dat wij op wezenlijke gronden niet empirisch zijn, dat wil zeggen, niet open staan naar wat er is, dat empirisch worden een complete ommekeer van het menszijn zou inhouden, een ommekeer namelijk naar een openzijn, waarin het vanzelfsprekende spreken van ‘wij’ in de filosofie onmogelijk wordt, en dat empirisch worden geenszins door het huidig mensdom kan worden bewerkstelligd of bereikt. Wie meent dat de huidige hermeneutische situatie voor het lezen van *Sein und Zeit* gunstig is, geeft blijk van de heerschappij van de zijnsvergetelheid in een zelf-verzekerdheid die geenszins toevallig is, maar uitdrukking is van deze zelfde vergetelheid.⁴

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. De taal van *Sein und Zeit* loopt op de auteur Heidegger en ons lezers vooruit. Het lukt ons interpreteren en critici maar niet, het *spreken over* aan zichzelf over te laten. Wij weten sinds Heidegger dat empirisch nadenken niet propositioneel of theoretisch kan zijn. Juist het propositionele of het theoretische is een vooringenomenheid, de vooringenomenheid namelijk van het pro-ponere, het stellen, dat als denk-constructie de oorsprong van de heerschappij van de techniek is. De theoretische instelling bevindt zich in de zin van zijn die kan worden aangeduid als

Hergestelltsein (PIA, p. 268)⁵. Nadenken is het wekken van de gestemdheid waarin het mogelijk is de heerschappij van de wil als stellen, construeren en poneren aan zich zelf over te laten, en waarlijk empirisch te worden. Denken is zelf factische ervaring, waarin 'ik' (het stellende ego) niet 'ik' kan blijven. En... vervolgens gaan wij *allen*, zonder enige gêne, in een onbemerkte schizofrenie, over tot het geven van theoretische verhandelingen over Heideggers niet-theoretische denken. Waaraan ligt deze verstrikking? Misschien wel in de vanzelfsprekende toegankelijkheid van het boek. Misschien stoten we daar op de onvrijheid van ons eigen tijdperk en onze eigen bestaanswijze — het tijdperk dat *Sein und Zeit* in zijn oorspronkelijkheid *is*. Dit *is* is transitief.

Hoe zouden wij de schizofrenie kunnen ervaren die ons Heidegger-kenners beheerst: 'Heidegger duidt aan wat denken is, maar *mijn* denken gaat dat niet aan.' De inkapseling van het *ego cogito* wordt aldus tot haar uiterste voltooiing gebracht. Enkele recente Nederlandse dissertaties zijn hiervan voorbeelden. Deze voorbeelden haal ik niet aan om te laten zien dat ik het zoveel beter weet. In tegendeel: ze helpen mij in het afscheid van het 'ik' dat maar geen einde neemt. Het propositionele van deze Heidegger-boeken kan ons allen te denken en te ervaren geven, hoezeer het denken zich ons onttrekt.

K. de Boer wijst erop dat Heidegger het *Dasein* zelf ervaringen laat opdoen, zodat het in zijn wezen wordt omgekeerd (p. 45). Maar dat betreft *haar* wijze van schrijven niet, zo min als het *onze* bestaanswijze betreft. Zij moet wel zeggen (p. 31): 'De Daseinsanalyse zelf kan zonder meer begrepen worden als een poging [!] het zijn van de mens zichtbaar te maken vanuit en tegen de ontologie en antropologie van Aristoteles.' Alleen doordat onze epoche die van de inkapseling is kunnen wij menen dat analytica en *Dasein* 'zonder meer begrepen' kunnen worden, waarbij de toegang tot Aristoteles gegarandeerd is. Wij spelen probleemloos op twee klavieren: wij beschrijven de omwending naar een volstrekt duister bestaan, maar ervaren geen moment dat wij daar met ons hele hebben en houden, dus ook in ons schrijven, in het geding zijn.

Denker wijst er herhaaldelijk op dat Heideggers formeel aanwijzend denken geen theoretisch kennen is (bijv. p. 106), maar factisch worden, dat wil zeggen, empirisch worden. Maar hoe zouden we een dergelijke ommekeer *zelf* tot ons toelaten? Hoe is het mogelijk dat wij met de andere hand rustig voortgaan met het geven van theoretische beschrijvingen van dit factisch worden? Hoe is het mogelijk dat wij zelf in de lichte overgang tussen de verschillende klavieren buiten spel blijven? Wat in de beschrijving verteld wordt betreft *ons* niet. Geen wonder dat *Denker* al spoedig ziet: '*Sein und Zeit* rammelt aan verschillende kanten' (p. 340).

Kockelmans cs geven weer wat sinds Heidegger vertalen is, namelijk een sprong over een afgrond waarover geen brug geslagen kan worden. Dat betekent dat wij zelf in het geding zijn in de vertaling van de spreuk van Anaximander. *Zijn we zelfs wel de Spätlinge* die we denken te zijn. Dat is de vraag. En zijn we, in een complete ommekeer, misschien nog iets anders dan *Spätlinge?*, vraagt Heidegger. Voor ons eigen vertalen kan een dergelijke ommekeer evenwel geen punt van overweging zijn. Kockelmans cs laten zien in welke pijnloosheid wij verkeren: ‘Men wenst, dat de vertaling nauwkeurig de gedachte van het origineel weergeeft en daarbij de oorspronkelijke tekst op de voet volgt. Tevens stelt men hoge eisen aan de duidelijkheid, aan de leesbaarheid van de vertaling’ (p. 7). Natuurlijk zijn Kockelmans cs tegelijkertijd gekant tegen ‘oeverloos gepraat over het Zijn’ (p. 107).

Misschien wordt onze onaangedaanheid ooit werkelijk ervaren, wanneer we bespeuren wat er gaande is rond Heideggers rectoraat in het jaar 1933. Heidegger zag in het wezen van het nationaal-socialisme de mogelijkheid om aan de heerschappij van de wil tot macht als wezen van de techniek te beantwoorden zonder er horig aan te zijn. Deze heerschappij van de wil en de horigheid daaraan zijn sinds de val van het nationaal-socialisme niet verminderd, maar tot het uiterste gebracht: zij beheerst alle kritiek, alle oordelen, alle veroordelingen. Wat wij niet merken is dat het wezen van de techniek ieder ‘velen van een oordeel’ zoals Van Sluis (p. 136 vv) over Heidegger doet al op voorhand omgeeft, zodat wij in onze morele verontwaardiging ten aanzien van Heidegger in ieder geval wat betreft onze eigen door de techniek beheerste zijnswijze buiten schot blijven, en in die zijnswijze bevestigd worden in een compleet wordende immunisering.

Wat hier te denken geeft is dat het het menszijn in onze epoche niet lukt om geraakt te worden door een wezenlijke denkervaring. We zijn smarteloos. Terwijl wij van het ene klavier naar het andere gaan is er geen hart dat de overgang voelt. In die zin zijn wij de hartelozen. Juist dit onverschillige bergt de hoogste mogelijkheid van denken.

Is er, *voor* Heideggerianisme en Heidegger-kritiek, een weg, die een mogelijkheid biedt om tot een vrije betrekking te geraken tot onszelf, tot *Sein und Zeit*, en zo tot dat wat is? Hoe *Sein und Zeit* ook gelezen wordt, het boek wordt als een *boek* gelezen, als een filosofische verhandeling, die een nieuwe filosofie naar voren brengt, of liever, naar voren *tracht* te brengen. Dat is meteen het begin van de planetaire onvrijheid ten opzichte van ons zelf en onze oorsprong. Maar *Sein und Zeit* is ambigu. Het bevat een aanwijzing naar onze eigen onbemerkte ambiguïteit.

Inderdaad, *Sein und Zeit* is een boek, geschreven door de auteur Heidegger, een discursieve tekst, die de traditie van de filosofie toebehoort. Als discursieve tekst is het

boek argumentatief. De analyse wordt bijeengehouden door de rode draad van een transcendente rechtvaardiging. Discursieve teksten zijn reproduceerbaar, voor onze onbegrensde communicatiegemeenschap toegankelijk.

Wat zich onttrekt is de andere kant van *Sein und Zeit*. ‘Ergens’ is *Sein und Zeit* geen tekst, *niets* discursiefs, *geen* boek, *niet* door een filosofisch auteur geschreven, *niet* interpreteerbaar, reproduceerbaar, kritiseerbaar.

Het wegvallen van de andere zijde van *Sein und Zeit* is des te raadselachtiger, wanneer we opmerken, dat Heidegger zelf niet moe wordt, de lezer de weg in de ambiguïteit te wijzen. In het college van het eerste trimester 1941 wordt de tweespalt van *Sein und Zeit* bondig samengevat. *Sein und Zeit* is de titel van een verhandeling of een ‘boek’. Maar het woord *boek* is met aanhalingstekens geschreven. *Sein und Zeit* is tegelijk iets anders, ‘een noodwendigheid’, ‘de naam voor een gebeurtenis in het zijn zelf’.⁶ Het college *Einführung in die Metaphysik* zegt hetzelfde: *Sein und Zeit* is geen boek, maar wat opgegeven is.⁷ De zogeheten fundamentele ontologie (die niets fundamenteels heeft) staat in een schemerlicht.⁸

Wat opgegeven is, de noodwendigheid, is nooit onderwerp van dit boek, maar gaat aan het boek vooraf, en reikt erover heen. *Sein und Zeit* gaat niet over de relatie van zijn en tijd. Deze relatie *speelt* in het boek. Iedere discussie over de voor ons liggende tekst *Sein und Zeit* is pure overhaasting.⁹

Een ambiguïteit aannemen tussen het boek *Sein und Zeit*, en datgene waaraan dit boek beantwoordt, houdt in: een onderscheid ervaren tussen het zijnde (het bespreekbare) en de voorpredicatieve openheid van het ‘zijn’. Wanneer wij het onderscheid tussen ‘zijn’ en ‘zijnden’ in onze verhandelingen en voordrachten analyseren en kritiseren, bevinden onze verhandelingen en voordrachten zich nu juist *niet* in dit onderscheid. Maar hoe zouden we ons zelf blijven, wanneer we ons er niet op lieten voorstaan, van dit onderscheid volledig op de hoogte te zijn, en de gedachte aan een nodeloosheid om onszelf heen als melodramatisch af te kunnen wijzen?¹⁰

Heel wat Heidegger-interpreten volgen Heideggers zelfkritiek in de *Brief over het humanisme* (GA 9, p. 357): In *Sein und Zeit* zou de ongepaste doelstelling van ‘wetenschap’ en ‘onderzoek’ heersen. Wie klakkeloos met deze zelfkritiek instemt is omgeven van de onverschilligheid van het onderscheid tussen zijn en zijnden. Deze onverschilligheid, die ons aan ons zelf overlaat, laat een correcte wetenschappelijke beschrijving toe van de niet-wetenschappelijkheid in Heideggers denken. Deze beschrijving heeft echter *voor zichzelf* geen vermoeden van een onbeslistheid die *haar zelf* zou doortrekken. De filosofische beschrijving van Heideggers onwetenschappelijkheid is zonne-

klaar.¹¹ Een Heidegger-literatuur, die zelf in de schemering zou staan, zou zichzelf terstond vernietigen.

Wanneer wij de Heidegger van *Sein und Zeit* confronteren met het ‘veranderde’ denken van de ‘latere’ Heidegger, dan lijkt het of we Heideggers denken nog altijd historisch-chronologisch verrekenen. We gebruiken de informatie over de verandering van standpunten, om deze verandering terug te projecteren in het vroege werk. Maar de veranderingen en omkeringen in het denken van Heidegger betreffen geen wisseling van standpunt.

Noch de aanname van een graduele ontwikkeling, noch de gedachte dat het latere al besloten ligt in het vroegere, brengt ons voor de zaak van *Sein und Zeit*. Van *Sein und Zeit* naar het ‘Ereignis’ — daar is de tijd zelf, in een niet chronologische zin, in het spel. Het is de tijd zelf, die tot de metamorfosen en omkeringen van het denken noodt, en wel zo, dat pas *in* deze omkeringen het ‘zelfde’ van de zaak van het denken van zich blijkt geeft.

De zaak die in het denken in het geding is, is niet beschreven in *Sein und Zeit*, en evenmin in de periode na *Sein und Zeit*. Zij blijft liggen voor het bedenken ervan. Ook wat iemand ‘weet’ op het gebied van het denken, is te allen tijde slechts een vermoed licht, dat om iets heen ligt, dat van verre over de denker heenreikt (GA 49, p. 27). De zaak van het denken is aanleiding tot de stappen van het denken, en wel zo, dat deze zaak de denker verrast. Deze verrassing wordt niet vervolgens in een zekerheid omgezet. Wanneer iets in het denken na *Sein und Zeit* groeit, dan het afgrondelijke van de zaak. ‘De “veranderingen” ontspringen aan de groeiende afgrondelijkheid van de zijnsvraag zelf. Daardoor wordt deze vraag ieder historisch houvast ontnomen’ (GA 65, p. 85). De zaak van het denken blijft zowel *Sein und Zeit* als ons schrijven in de rug. Zij ligt tussen het geschrevene, om als dit *tussen* het denken bij te lichten — en zichzelf daarin te onttrekken. Het denken dat stelt en dus construeert, het denken dat het wezen is van de techniek, is als de noodzaak van de wil tot helderheid en doorzichtigheid, *tegen* de empirie, namelijk: dat de doorzichtigheid geweigerd is, dat de interpreteerbaarheid doorkruist is.

De titel van de inleiding tot *Sein und Zeit* luidt: ‘expositie van de vraag naar de zin van zijn’ (SZ, p. 2). Wanneer het woord ‘expositie’ zou duiden op een interpreterende analyse, dan behelst *Sein und Zeit* een nieuwe filosofie, en is het boek op voorhand het ongevaarlijk slachtoffer van de interpretaties, waarmee wij het boek overvallen. In het woord *expositie* evenwel ligt, bedoeld of niet door de auteur, dat het denken geëxposeerd is, onbeschermd. In deze zin van *expositie* heet het, dat ‘het juist het doel van deze

expositie is, [ons] voor het ontologische raadsel van de bewogenheid van het geschieden zelf te brengen' (SZ, p. 389). De aanwijzing naar *onze* huidige bestaanswijze is dat wij waar mogelijk dit blootgesteld-worden vermijden. Dit vermijden evenwel heeft zijn eigen zin.

Heidegger waarschuwt ertegen, 'zijn' niet als een zijnde te bediscussiëren, er geen verhalen over te vertellen, dat wil zeggen: geen zijnden in hun herkomst te bepalen door ze op andere zijnden terug te voeren (SZ, p. 6). Wat daar van het denken gevegd wordt, is niet voor te stellen. Wat behoort tot het zijnde? Zijnde is alles, waarover we spreken, wat we bedoelen, waartoe we ons zus of zo verhouden, wat en hoe we zelf zijn (SZ, p. 6-7). Dus: *alles* wat over het boek *Sein und Zeit* gezegd wordt, is literaire vertelling, is als literatuur of apologie op een zijnde betrokken, en bevindt zich zo in de ontologische indifferentie. Deze indifferentie evenwel is niet niets. Zij duidt erop dat 'iets' zich aan ons zeggen en spreken onttrekt — dat onze zelf-verzekerdheid doorkruist is, doordat zoiets als 'zijn' ons niet aangaat, maar ons aan onszelf overlaat.

Sein und Zeit zelf onttrekt zich niet aan de telkens weer veronderstelde en vereiste helderheid van de interpreteerbaarheid, die het on-empirische zonder meer is. Het boek wekt de schijn, dat het door de inspanningen van een 'fundamenteel-ontologische' interpretatie het onderscheid tussen het zijnde en het ontwerpgebied ervan (de zin) naderkomt. De eerste bladzijde van *Sein und Zeit* wijst naar het *heden ten dage*. *Heden ten dage* hebben we geen antwoord op de vraag naar het 'zijnd', *heden ten dage* bevinden we ons niet eens in de grondige verlegenheid, de *aporia*, waarin voor de epoche van de metafysica het onderscheid openbrak tussen het zijnde en het licht waarin het verschijnt. Op diezelfde bladzijde evenwel spreekt Heidegger over het voorlopige 'doel' van zijn 'interpretatie'. Dit doel is: het onderscheid releveren tussen het zijnde en de mogelijke 'horizon van de tijd'. De schijn, dat het 'Dasein' zichzelf als interpreet tegelijk met zijn horizon als interpretandum zou kunnen bereiken door een doel te stellen, is onontkoombaar. Maar de onbeslistheid heerst. De tijd is de mogelijke horizon *van ieder zijnsbesef*. De horizon is in geen enkele ons bekende zin horizon, namelijk gezichtskring: hij is nooit in enig zijnsbesef op te nemen.

In *Die Grundbegriffe der Metaphysik* uit het jaar 1929-30 treedt naar voren, wat van de lezer van de eerste bladzijde van *Sein und Zeit* (die naast iedere verder te lezen bladzijde gelegd zou moeten worden) gevegd wordt. Daar wordt in een 'grondige methodische overweging' gereleveerd, dat in elk 'begrip' van *Sein und Zeit* 'de aanspraak op een ommekeer' heerst.¹² Deze ommekeer of inkeer betreft het aan alles voorafgaande openen van de dimensie van het begrip *bare*. Dat houdt in: deze ommekeer is

denkend niet te bereiken. De dimensie loopt op ieder begrijpen vooruit. Het *Dasein*' is het geopend-woorden *voor* deze dimensie *door* deze dimensie — wanneer het lukt. Het veelbesproken onderscheid tussen subjectzijn en *Dasein* licht hoogstens op in een ommekeer die interpretatief nooit te bereiken is. Daarom is *Sein und Zeit* een weg en geen woning. Wie niet kan zwerven, moet zich daar niet ter ruste begeven (GA 42, p. 110- 11). Het lezen van *Sein und Zeit* staat onder het voorteken van een verzamelen, dat met het in de neolithische techniek gefundeerde inzamelen met het oog op bezit en bestendigheid, het interpretatieve thuiskomen met de interpretatiebuit, niets te maken heeft — en er zo de verborgen grond van is.'

De aanspraak op deze ommekeer ligt in de uitspraak 'Het "wezen" van het bestaan (Dasein) ligt in zijn existentie' (SZ, p. 41). *Alle* interpretaties van deze 'uitspraak' zijn *als interpretaties* al over het wezenlijke, de zaak van *Sein und Zeit*, heengesprongen. Geen van deze woorden heeft een zin, die zonder de niet te doordenken ommekeer van het menszijn in het be-staan zou kunnen oplichten. Wat in deze 'uitspraak' gezegd is, zou een baken voor deze ommekeer kunnen zijn. Heidegger zegt het in het jaar 1941 (GA 49, p. 156): 'In deze uitspraak moeten alle drie zelfstandige naamwoorden, be-staan, wezen en existentie, een andere dan gebruikelijke betekenis krijgen, dat wil zeggen, bedacht worden uit een andere ervaring en uit andere vragen. Dan blijft echter de poging, om stap voor stap een "toegang" te vinden, uitzichtloos.¹³ Van ons wordt de ervaring gevergd, dat er in de geschiedenis tot nu toe nog nooit zoiets als 'be-staan' geweest is (GA 49, p. 61).

Het vermoeden is, dat de onverschilligheid, waarvoor het 'is' en het 'zijn' vanzelfsprekend zijn, dat de probleemloze schizofrenie van het bespreken en kritiseren van een 'ontologisch onderscheid' dat überhaupt niet te ervaren is, hun herkomst verhullen. Dat wij er niet aan willen, aan de onverschilligheid van het 'zijn' en van ons zelf, is zelf een aanduiding, namelijk van iets waartegen wij zijn, en zo van iets wat ons van *zijn* kant afwijst, een doorkruising van de doorlaatbaarheid tussen zijn en denken. Denken is: de beschaduwing van het zijn door de weigering, het 'niets', laten heersen (zie GA 49, p. 58).

In de toelichtingen bij *Sein und Zeit* uit het jaar 1941 wordt afgezien van de mogelijkheid stap voor stap toegang te verwerven tot *Sein und Zeit*. De zinsnede *stap voor stap* duidt op het tijds karakter van de vanzelfsprekende toegankelijkheid. De tijd van het interpreteren als verschijningswijze van het wezen van de techniek (constructie als verklaring en opheldering) is de tijd als opeenvolging van nu-momenten, de chronologie. Het wezen van de chronologie ligt niet in de tijds meting, maar ligt daarin, dat zij

een doorgangsgebied (*poros*) voor het denken is. Het wezen van de chronologie is de toegankelijkheid, waarin een boek als boek kan verschijnen. In het doorkruist-zijn, het nietige van deze toegankelijkheid, geeft de zaak van *Sein und Zeit* van zich blijk: de tijd als mogelijke horizon van ieder zijnsbesef. Als altijd heersende geweestheid en toekomstigheid doorkruist de tijd de vanzelfsprekende doorgankelijkheid van de chronologie.¹⁴

Deze doorkruising tekent de gang van *Sein und Zeit* zelf. De tijd is het opene, waarin het denken zo zwerft, dat het door dit opene wordt weggestuurd, terwijl het daarin aan ditzelfde opene blootgesteld blijft. Het denken in de richting van het bestaan is 'de omzwerving die blootgesteld is aan het opene' (GA 49, p. 43). De omzwerving, en het daarin naar voren komende blootgesteld-zijn, kan alleen dan plaatsgrijpen, wanneer het denken zelf op weg gaat.

Omzwerving

Is *Sein und Zeit* transcendentale filosofie? Deze schijn wordt gewekt, wanneer gezegd wordt dat in de 'zijnsvraag' gevraagd wordt naar een apriori mogelijkheidsvoorwaarde (SZ, p. 11), en wanneer daaraan toegevoegd wordt, dat de 'tijd' de 'transcendentale horizon van de vraag naar het zijn' is (SZ, p. 40).

Transcendentale filosofie transcendeert, van de voorgestelde voorwerpen naar hun horizon als de gezichtskring die ze 'mogelijk maakt', en zo aan het licht brengt hoe de voorwerpen eruit zien. Het opstijgen van de voorwerpen naar hun voorwaarden is chronologie als doorgankelijkheid. Het opstijgen heeft zijn begin bij de voorwerpen, en gaat dan terug, naar datgene wat al voor de voorwerpen was, het apriori. De teruggang doorschrijdt een vanzelfsprekende helderheid.¹⁵ In deze stapsgewijze methode komt het denken alleen datgene tegen wat al als voorwerp van dit denken van zich blijk geeft. De techniek heerst.

Het woord *transcendentiaal* in *Sein und Zeit* is echter niet aan een voortzetting van de transcendentale filosofie gebonden.¹⁶ Het woord is van een onbeslistheid doortrokken. Het woord 'transcendentiaal' wijst weg in de richting van het *transcendens zonder meer*. Het *transcendens zonder meer* is die openheid die van zijn kant ieder denken tevoren al achterhaald heeft. Het is dat verborgene, dat ieder transcenderen tekent en draagt, er tegelijk voor ligt en overheen reikt. In de stappen van het transcenderen is het *transcendens* nimmer te bereiken. De vanzelfsprekendheid van de indifferente toegankelijkheid bevat geen apriori inzicht, maar een a priori raadsel.¹⁷ De omzwerving van

het denken is geen transcendentiaal rechtvaardigen — het wordt voor een raadsel gebracht, een raadsel dat het denken niet opgeeft, maar dat van zijn kant het denken aanstaart (SZ, p. 136).

Het raadsel waarvoor het nadenken zich geplaatst ziet is dat het onderscheid, dat tot op heden het avondland zijn bestemming gaf, niet kan aankomen — het onderscheid namelijk tussen het licht dat *schijnt en verschijnt* enerzijds, en het eigenlijke licht, waarin de verschijningswijze van de dingen en hun zichtbaarheid voor het menselijk denken en ervaren samenkomen, hun wijze van ontmoeten, oftewel het *fenomeen*, als de helderheid waarin iets kan blijken of zichtbaar kan worden (SZ, p. 28). *Sein und Zeit* schijnt op dit metafysisch onderscheid aanspraak te maken: *verschijnsel* is dat oplichten, dat aan het zijnde gebonden blijft, *fenomeen* de niet aan een voorwerp gebonden wijze van ontmoeten van wat verschijnt: het zijn.¹⁸

Maar de denkeraving die *Sein und Zeit* draagt is dat het onderscheid tussen verschijnsel en fenomeen *juist niets* te denken geeft. De vanzelfsprekendheid van dit onderscheid dat toch niet aankomt zelf is het raadsel, dat *Sein und Zeit* aanstaart. ‘Het “zijn” is het vanzelfsprekende begrip’, heet het (SZ, p. 4). Dezelfde indifferentie van de vanzelfsprekendheid omgeeft de gehele verhouding van denken en zijn van de nieuwe tijd. Het overgeleverde is overgeleverd aan de vanzelfsprekendheid (SZ, p. 21). Heden ten dage gaat de macht van de vanzelfsprekendheid zover, dat wij kunnen menen dat de Griekse strijd om het ‘zijn’ een gesprek tussen filosofen in het kader van de geschiedenis van de filosofie betreft — in plaats van de wijze van verschijnen van dat wat is.¹⁹

De nu heersende zin van zijn als het onbesproken blijven van zin in de vanzelfsprekendheid (SZ, p. 93) is geen betreuenswaardige toestand van verval. Zij is dat wat is, en geeft van zich blijk in het indifferente schrijven over Heidegger. Het is de vanzelfsprekendheid zelf, in wier nabijheid wij graag zouden verblijven (SZ, p. 28). Waar ligt de zin van de indifferente schizofrenie van ons schrijven met betrekking tot Heidegger? Hierin dat deze indifferentie zelf de moeite van het bedenken waard is. Wat ervaren zou kunnen worden is dat de wrijvingsloze doorgankelijkheid voor het denken misschien van een *tegen* doortrokken is. Onze zelfverzekerdheid verbreidt de onnodigheid van het denken. Het bestaan is van rust omgeven, een rust, waarvoor alles uitstekend geordend is, en waarvoor alle deuren openstaan (SZ, p. 177). In de rustgevendheid van de onverschilligheid verbergt zich evenwel de vervreemding: de rustgevendheid moet voortdurend verworven worden, tegen een voor het denken zelf verborgen onrust. De helderheid heerst slechts vanuit de oproep tot het weghouden van de onhelderheid. Zij is van een *tegen* doortrokken. De vanzelfsprekendheid van de begrijpelijkheid, de verstaan-

baarheid, de interpreteerbaarheid kan alleen dan denkend tegemoetgetreden worden, wanneer het denken zelf tegen zichzelf blijft, dat wil zeggen: het ‘tegen’ van de vanzelfsprekendheid zelf laat heersen. Het gewicht van dit denken bestaat hierin, dat het tegen zichzelf moet zijn (SZ, p. 36). Het ‘tegen’ van het denken ligt niet in het denken, maar hierin, dat het licht van de herkomst van het denken van het denken afgekeerd is. De onverschilligheid van het ontologisch onderscheid is de onverschilligheid van het zijn ten overstaan van het denken.

Alleen zo kan ervaren worden dat bestaan in de waarheid even oorspronkelijk is: bestaan in de onwaarheid (SZ, p. 222). De onwaarheid (het afgekeerd zijn van het denken) moet niet terzijde geschoven worden, maar als zodanig ervaren worden, en wel als de onttrekking, die de helderheid van de indifferentie zelf tekent. Pas in en vanuit deze ervaring is het menszijn het bestaan van het opene, oftewel ek-stasis: het doorstaan van het buiten zonder meer (SZ, p. 162).

Menzijn is altijd al buiten in de vertrouwdheid van zijn wereld, bij voorbeeld van zijn werkwereeld of de wereld met zijn medemensen. Dat is in *Sein und Zeit* wel gebleken, dachten wij. Zo kon de gedachte postvatten dat Heidegger de alledaagsheid of de praxis of de boerenhoeve in het Zwarte Woud zou uitspelen tegen de heerschappij van de wetenschap en de techniek. Maar ieder verkeren in een wereld *is zelf* de heerschappij van de indifferentie. Het verkeren in een wereld is een thuis kunnen zijn in die wereld. De vanzelfsprekendheid van het verkeren in de wereld geeft de mens de mogelijkheid, zichzelf en het zijn zelf uit de vertrouwde doorlaatbaarheid van die wereld te verstaan (SZ, p. 22). In de helderheid van de indifferentie is menszijn ‘besorgend seiner gewärtig aus dem, was das Besorgte ergibt oder versagt.’ Juist het ontwerpen van het eigen bestaan op resultaat — een uitvloeisel van de heerschappij van de propositie — *is* de heerschappij van de techniek. Wat *Sein und Zeit* ervaart is de thuisloosheid van ieder verkeren in welke wereld dan ook.

Het vermoeden dat het verkeren in de wereld de wereldloosheid verhult doorstemt *Sein und Zeit*, wanneer gesproken wordt van de ‘in ihrem Daseinssinn noch nicht übersehbare Ent-fernung der “Welt” auf dem Wege einer Erweiterung und Zerstörung der alltäglichen Umwelt’ (SZ, p. 105). De wereldloosheid verhult zich in de heerschappij van een denken, dat zijn bevestiging vindt in het ontwerp van wat zich laat maken (de techniek): ‘Das alltägliche Besorgen versteht sich aus dem Seinkönnen, das ihm aus möglichem Erfolg und Mißerfolg mit Rücksicht auf das je Besorgte entgegenkommt’ (SZ, p. 337). De wereldloosheid die hier opdoemt is geen rampzalige afgrond, zij is de gelegenheid, de vanzelfsprekendheid van ieder be-zorgen, dus van iedere verschijnings-

wijze van de techniek, zelf te laten opkomen. De omwending naar de wereld-loosheid grijpt plaats op het moment dat de horizon van het pragmatisch zorgen (de techniek) zelf opkomt, de horizon die het bestaan ‘unter die Idee eines regelbaren Geschäftsganges zwingt’ (SZ, p. 294). De verhouding van mens en wereld verschijnt als ‘huishouding’ van verrekenen en gelijkmaken (SZ, p. 292-93). Wat in de nietigheid en zin-loosheid daarvan naar voren komt is de heerschappij van de alledaagsheid zelf, die de helderheid ‘van alle dagen’ is (SZ, p. 179). Wanneer deze helderheid zelf naar voren komt, wordt de verhouding van zijn en mensenwezen naar de incommensurabiliteit ontzet. Zin en de alledaagsheid als wezen van de techniek gaan aan elkaar voorbij. De wereldloosheid heerst. Een aanwijzing naar de zin van zijn komt op.

Het dragende woord van *Sein und Zeit* is *zin van zijn*: het ontwerpgebied van de verstaanbaarheid, het opene. Over de uitdrukking *zin van zijn* lezen we zo heen. De bladzijdennummers gaan vanzelf verder. Maar opeens kan het denken getroffen worden: de verhouding tussen zijnsverstaan en zin van zijn is onevenredig. Deze incommensurabiliteit doorkruist *Sein und Zeit* als tekst, en ligt dwars over het lezen ervan heen.

Deze onevenredigheid beheerst al het begin van *Sein und Zeit*, wanneer Heidegger zegt (SZ, p. 4) ‘dat we altijd al in een zijnsbesef leven, en de zin van zijn tegelijk in duister gehuld is.’ Deze duisterheid is geen onhelderheid die door een inspanning van het interpreteren op te heffen is. Dan zou Heidegger de denker van de vanzelfsprekendheid zijn. Maar Heidegger heeft ervaren, dat vele ‘wijzen van verduistering, respectievelijk van de belemmering van een expliciete opheldering van de zijnszin mogelijk en noodzakelijk zijn’ (SZ, p. 6).

De incommensurabiliteit van zijnsverstaan en zin van zijn draagt die raadselachtige uitspraak (SZ, p. 151), waarin schijnbaar de zin van zijn wordt besproken, in waarheid evenwel de zin van zijn het geschrevene van zijn kant tekent: ‘Verstaan evenwel is, streng begrepen, niet de zin, maar het zijnde, respectievelijk het zijn. Zin is datgene, waarin de verstaansmogelijkheid van iets zich ophoudt.’ Zin wordt niet alleen nooit verstaan, zin onttrekt zich, als het ontwerpgebied van ieder ontwerpen, tevoren aan ieder ontwerp van het verstaan. Zin heerst voor alle verstaanbaarheid. Zin en verstaanbaarheid trekken aan elkaar voorbij.

Op dezelfde bladzijde heet *zin*: ‘Das Woraufhin des Entwurfs, aus dem her etwas als etwas verständlich wird.’ Dit ‘waarheen’ van een ontwerp is niet het intentionele voorwerp ervan, maar de onaanraakbare helderheid die om het verstaan heen ligt, ‘waaruit het verstaan van zijn zich als het ware voedt’ (SZ, p. 324).

Wanneer de onaanraakbaarheid van de zin aankomt, heerst alweer de onontkoombare neiging van het verstaan, om zijn plek te verlaten, teneinde die helderheid te begrijpen, in de greep te krijgen, in bezit te nemen.²⁰

Het omzwervende denken laat zich weliswaar naar de thuisloosheid meevoeren. Maar tegelijk blijft het terug. Het weerstaat de tendens, om de betrekkingloosheid van zijn en denken te begrijpen. Het laat de betrekkingloosheid varen, en blijft van zijn kant achter. Het wacht of zich een teken voordoet. Het verstaan kan zich alleen dan openen voor de mogelijkheid van een teken, wanneer het tevoren uitgesloten, verlaten is door de zin van zijn. De zin van zijn wijst van zichzelf weg. Hij is het buiten-zichzelf zonder meer.

De zin van zijn als ontwerpgebied voor zijn en denken onttrekt zich aan ieder ontwerp van het verstaan. Maar in *Sein und Zeit* geeft dit gebied toch van zich blijk als wederzijdse doorlaatbaarheid voor zijn en denken, in zoverre het zijnde als binnen de wereld en het bestaan als verkeren in de wereld verschijnt. De wereld is het doorganggebied voor zijn en denken.

In *Sein und Zeit* blijft de grote ontzetting, die het denken van Heidegger sinds het begin ervan in het *Kriegsnotsemester* 1919 doortrekt, weg: de doorkruising van het verkeren in en binnen de wereld als doorganggebied voor de verstaanbaarheid, in de ervaring van het *voor-wereldlijk iets*, het iets, waarin de indifferentie ten opzichte van ieder verkeren in de wereld ligt (GA 56-7, p. 115). Dit iets, dat noch theoretisch, noch praktisch blijkt, onttrekt zich aan iedere betekenis, en doorbreekt de wederzijdse doorlaatbaarheid van zijn en denken.

In *Sein und Zeit* keert het voorwereldlijk iets terug in de eigenlijk ervaren natuur. Deze is noch de bewerkte noch de theoretisch bepaalde natuur. Voor het alledaagse en wetenschappelijk onthullen blijft de eigenlijk ervaren natuur verborgen, ‘de natuur als datgene wat “weeft en streeft”, wat ons overvalt, als landschap gevangenneemt’ (SZ, p. 70). In *Sein und Zeit* heet het: de natuur die ons omvaamt is weliswaar een zijnde binnen de wereld, maar is noch bij de hand noch voor de hand liggend. Maar: het zijn van de natuur blijft gefundeerd binnen het wereldkarakter van de wereld (SZ, p. 211).

In het college *Grundprobleme der Phänomenologie* (zomersemester 1927) hervindt Heidegger het eigenlijk zog van zijn denken: de natuur wordt weliswaar als zijnde binnen de wereld onthuld, maar de denkervaring reikt verder. Wat ervaren wordt is dat binnen de wereld zijn *niet behoort tot het zijn van de natuur*. Ervaren wordt, wat voor alle ervarbaarheid ligt: de natuur is, ook zonder dat wij haar onthullen, ook zonder dat zij ons binnen een wereld tegemoetreedt. ‘Binnen de wereld zijn hoeft als bepaling van

de natuur haar niet te beurt te vallen' (GA 24, p. 240). In de natuur ligt de raadselachtige *mogelijkheid* dat ze ingang vindt in een wereld — dat is een plaatsgrijpen, waarin de natuur niet verandert, maar 'zijnder wordt', zich als zodanig verheft (GA 26, p. 249-52). De ervaring van het voor-wereldlijke is de aankomst van de grote ontzetting: de toegankelijkheid van het zijnde berust in iets onbenaderbaars. natuur is niet primair iets waartoe wij een betrekking hebben (WG, p. 51N). Een beschaduwing begeleidt de weg van het denken, dat een omzwerfing van het ontoegankelijke blijft.

Het verstaan blijft van zijn gebied uitgesloten. Tegelijk laat de onevenredigheid een denkervaring toe. Het verstaan is *blootgesteld* aan het betrekking-loze.²¹

Blootstaan

Van het denken wordt het uiterste gevegd, wanneer in *Sein und Zeit* de dood ter sprake komt. De vanzelfsprekendheid heeft de dood altijd al in bezit genomen. In de chronologie is de dood het nog komende einde, waarover een mens zich zorgen maakt of nadenkt, of waarvoor hij in zijn bedrijvigheid wegvlucht. Met zulke betrekkingen heeft de dood zonder meer niets te maken. Hij blijft daardoor onberoerd.

De dood heerst voor iedere betrekking ertoe. *Sein und Zeit* duidt dit aan als de onachterhaalbaarheid van de dood. De dood is niets zijnds, waarmee het menszijn een betrekking zou kunnen aanknopen. In *Sein und Zeit* komt de vraag naar de dood *uitsluitend* op vanuit de doorkruising van de vanzelfsprekende helderheid tussen zijn en denken (vgl. GA 65, p. 284). De dood blijft bij zichzelf. Het menszijn gaat eraan voorbij. Daartussen ligt de zin van zijn.

Wat het denken, dat de dood tot in het uiterste van de betrekkingloosheid gevolgd is, overvalt, is dat het in dit weggaan *niet sterft*. De betrekkingloosheid van de dood vernietigt niet, maar is nietigend op het menszijn betrokken. Ze laat een zijn ten overstaan van de dood toe: 'In das Dasein, als das zu seinem Tode seiende, ist das äußerste Noch-nicht seiner selbst, dem alle anderen vorgelagert sind, immer schon einbezogen.'

Hoe is de be-staansonmogelijkheid zonder meer toch een mogelijkheid? De dood weert de toegang tot zichzelf af. Het *tegen* heerst. Daarbinnen is ook het menszijn tegen de dood. De voortdurende vlucht voor het niet-thuiszijn heerst. Het men (dat wil zeggen, wij allen) zorgt voor een voortdurende rust met betrekking tot de dood. Deze rust evenwel is de onhelder blijvende onverschilligheid *tegen* de uiterste mogelijkheid van zijn existentie (SZ, p. 253, 255).

Het *tegen* dat het vluchten beweegt is niet een betreurenswaardig vervallen van het mensenslag. In het *tegen* van de vlucht heerst het *tegen* van de dood zelf. De betrekkingloosheid van de dood laat de mogelijkheid van het vluchten toe. Zo wordt in het vluchten de betrekkingloosheid zelf mogelijk een ervaring.²² In het *tegen* van de dood en het vluchten ligt een over-en-weer. Dit over-en-weer is een donker licht.

In zijn monumentale studie over het ontstaan van *Sein und Zeit* geeft Th. Kisiel de leidraad voor zijn interpretatie. Hij noemt deze het BCD-principe: biografie, chronologie, doxografie.²³ Wat deze aspecten van Kisiels leidraad bijeenhoudt is de tijd, en wel de tijd als opeenvolging van nu-momenten. Binnen deze tijd is het Kisiel mogelijk, *Sein und Zeit* op zijn genealogische doorzichtigheid te analyseren, en tegelijk het raadsel van de helderheid van de interpreteerbaarheid tussen zijn schrijven en *Sein und Zeit* te laten liggen. Dat ligt niet aan de auteur Kisiel, maar aan het karakter van onze tijd als die van de chronologie zelf. Het wezen van de chronologie is de doorgankelijkheid, het wezen van de doorgankelijkheid is de bestendige aanwezigheid (SZ, p. 423).

In de chronologie als bestendige aanwezigheid ligt het historisch gezichtspunt van Kisiel, in onderscheid met het systematisch gezichtspunt — een onderscheid dat Heidegger gedestruerd heeft in het besef dat het niet-propositioneel denken zelf het gebeuren van waarheid toebehoort. Dat het ons heden ten dage niet mogelijk is, om naar deze destructie te leven, is de aanwijzing naar de grote onverschilligheid die ons omgeeft. Kisiel heeft ongetwijfeld gelezen wat Heidegger van zijn BCD-beginsel zegt. Dit beginsel is namelijk ‘die herrschende Behandlungsart der Geschichte der Ontologie, mag sie doxographisch, geistesgeschichtlich oder problemgeschichtlich angelegt sein’ (SZ, p. 22-23), maar voor zijn eigen manier van denken kan dit niet opgaan.

Denker, die het werk van Kisiel overdoet onder toevoeging van een historische discussie met Fichte, ziet dat het onderscheid tussen het historische en het systematische gedestruerd is: ‘Het is kenmerkend voor Heideggers interpretatie dat het onderscheid tussen historisch en systematisch lijkt weg te vallen. De reden ligt voor de hand; in de fenomenologie wordt een fenomeen beschreven dat in zichzelf historisch is’ (p. 163). Maar de pijnloosheid beheerst ons. Met de andere hand levert Denker een ‘archeologie’, een mengeling van het historisch BCD-beginsel van Kisiel met een systematische vraag naar het ‘absolute’ (pp xiv, xv).

K. de Boer ziet dat Heidegger afscheid heeft genomen van de systematische filosofie. De tijd van de systemen is voorbij. Maar hoe zou deze gedachte een systematische studie kunnen bepalen, die als dissertatie wel aan de propositie gebonden moet zijn? Zij moet

tegelijktijd vinden dat Heidegger wel degelijk ‘een strenge, systematische gedachtegang’ heeft (p. 143). Heidegger blijft volgens haar, misschien ondanks zichzelf, ‘een zeer systematisch denker’ (p. 139).

In *Sein und Zeit* heet de tijd als chronologie de genivelleerde, besneden tijd (SZ, p. 422). De tijd is binnen de heerschappij van de chronologie in zoverre besneden, dat hij het vanzelfsprekende doorgangsbereik voor de fenomenen en hun interpretatie is. Deze helderheid is evenwel een overbelichting. In de overbelichting van de presentie blijft het onevenredige van de tijd: zijn weigering en zijn voorbehoud, weg. Alleen de besneden tijd is de zuivere permeabiliteit. Het betrekkingloze, het buiten-zichzelf van de tijd houdt zich weg. In de vanzelfsprekende doorgankelijkheid blijft het buiten-zichzelf, het ‘niet’ van de tijd opgeschort.

Het woord *ekstasis* duidt op het buiten-zichzelf van de tijd — de betrekkingloosheid. Maar *als* buiten-zichzelf van geweest, tegenwoordig en toekomen opent zich de tijd. *Ekstasis* als buiten-zichzelf is tegelijktijd *ekstasis* als blootstaan, openstaan. De tijd laat een omzwerfend *blootstaan* toe. In *Grundprobleme der Phänomenologie* (GA 24, p. 378) heet het: ‘Tot de ekstase behoort een eigenaardige *openheid*, die met het buiten-zichzelf gegeven is. Datgene waarnaar toe iedere ekstase op een bepaalde manier in zichzelf open is, duiden we aan als de *horizon van de ekstase*. De horizon is de *open weidsheid*, waarnaar toe de ontzetting als zodanig buiten zichzelf is. *De ontzetting opent deze horizon en houdt hem open.*’²⁴ Het raadsel is, dat het zuivere buiten-zichzelf die mogelijkheid van een uitwijken toelaat, en daarin als horizon kan oplichten.

In *The Genesis of Being and Time* komt Kisiel op een zwaarwegende vraag, de vraag namelijk, waarom de transcendentiaal filosofische onderzoeking *Sein und Zeit* aanspraak maakt op het woord *horizon*. ‘Why does a “condition of possibility” have to be regarded as a horizon?’²⁵ Wanneer het woord *horizon* hier zin heeft, dan alleen in een gedgestrueerde zin — het kan nooit de gezichtskring van het verstaan aanduiden. In het woord *horizon* is de onevenredigheid *zelf* ervaren, die alleen in het vluchten of uitwijken ervoor blijkt. In zoverre de Heidegger-literatuur in haar wil tot helderheid zelf een vlucht is voor de denkervaring van de onevenredigheid, is zij een van de plaatsen waar de onevenredigheid zelf ervaren zou kunnen worden.

Alleen een vluchten of een uitwijken kan onverhoeds overvallen worden door datgene waarvoor het terugschrikt, dat wil zeggen: datgene wat het vluchten of uitwijken zijnerzijds al oriënteert en draagt. In het jaar 1921 wijst Heidegger er al op: ‘In zoverre [het factische leven] zichzelf uit de weg gaat, uitdrukkelijk of niet, is het juist daar’

(GA 61, p. 107; vgl. PIA, p. 244, 245). Hetzelfde uitwijken is de wijze van spreken van *Sein und Zeit*: ‘in datgene, waartoe een dergelijke stemming zich niet wendt, is het bestaan onthuld in zijn overgeleverdzijn aan het *Da* (het ontwerpgebied, het opene). In het uitwijken zelf is het *Da* een ontsloten *Da*’ (SZ, p. 135).

Wanneer het bestaan de betrekkingloosheid van de dood ontvlucht, en in deze vlucht laat oplichten waarvoor het vlucht, dan spreekt niet het bestaan, maar onverhoeds de dood zelf: ‘De dood maakt aanspraak op het bestaan als enkeling’ (SZ, p. 263). In de vlucht wordt de vluchter vervolgd door datgene wat niet in het verstaan is op te nemen: ‘De thuisloosheid zit het bestaan op de hielen’ (SZ, p. 277, vgl. p. 189).

De vlucht van het hedendaags harteloos menszijn is de vlucht in de verstaanbaarheid. In de verstaanbaarheid geeft de tijd van zich blijk als aan het wezen van de techniek overgeleverde chronologie, dat wil zeggen, als permeabiliteit. In de helderheid van de doorlaatbaarheid blijft het buiten-zichzelf van de tijd weg. Het ‘niet’ (de weigering) van het gewezen en het toekomstige is in de tegenwoordigheid geëclipseerd. Dit eclipseren is zelf het ekstatische van de tijd, het uitwijken voor zichzelf. Aldus is de tijd horizon: hij laat oplichten waarvoor hij uitwijkt, namelijk zichzelf. Het uitwijkende denken en de uitwijkende tijd trekken aan elkaar voorbij: ‘so wie im Ausweichen vor dem Tode dieser dem Flihenden nachfolgt und er ihn im Sichabwenden doch gerade sehen muß, so legt sich auch die lediglich ablaufende, harmlose, unendliche Folge der Jetzt doch in einer merkwürdigen Rätselhaftigkeit “über” das Dasein’ (SZ, p. 425).

Sein und Zeit is de aanspraak op een ommekeer, de ommekeer van het indifferent-harteloze menszijn naar de ervaring van de indifferentie als onevenredigheid, die een ontzetting, een gevoelde verdeeldheid van het menszijn zou inhouden. De reikwijdte van deze ommekeer is te vermoeden, wanneer ervaren zou worden hoe de woorden *Da* en *Dasein* in *Sein und Zeit* zich tot elkaar verhouden. *Dasein* is niet zoiets als menszijn — het woord wordt transitief gebruikt. Het is het zijn van het *Da*, dat wil zeggen: het bestaan en doorstaan van het *Da*, oftewel het opene, oftewel de zin van zijn. Wanneer gezegd wordt, dat het *Dasein* de *Lichtung* is, en dat het zijn ontslotenheid is (SZ, p. 133), dan is dit spreken geen identificatie, maar de aanduiding van het transitieve bestaan van het onbeschikbare en onbereikbare opene. Het wezen van de stemming is geen bewustwording, maar ontzet raken: het *Dasein* wordt voor het *Da* gebracht. Dan ‘ist das Dasein in seinem Überantwortetsein an das Da enthüllt’ (SZ, p. 135, vgl. p. 263, 271). In zoverre het bestaan in zijn *Da* ontsloten is, bevindt het zich even oorspronkelijk in de waarheid en in de onwaarheid. De verhouding tussen het *Dasein* en

het *Da* dat het te bestaan heeft, is doorkruist en beschaduwd. De ervaring van deze onevenredigheid is de denkervaring, die *Sein und Zeit* draagt. Het lezen van *Sein und Zeit* is het ontzet worden in de richting van deze onevenredigheid. Dit lezen is het eigenlijke buiten-raken, het echt empirisch worden.

Zusammenfassung

Das eigentliche Problem im Lesen des Buches *Sein und Zeit*, ist, daß wir einerseits erfahren und wissen, daß *Sein und Zeit* nicht ein in philosophischen Aussagen sprechendes Buch ist, sondern etwas abgründig anderes, daß wir andererseits aber außerstande sind, dieses Wissen für uns selbst in Anspruch zu nehmen. In einer eigentümlichen Schizophrenie sprechen wir in Aussagen über Heideggers Denken, das nicht in Aussagen spricht. Ist diese Schizophrenie zu erfahren? Könnte diese Erfahrung zu einer Anzeige für ein Denken in einem noch unerhörten Sinne werden?

Noten

¹ De volgende boeken zijn in geding:

A. Denker, *Omdat filosoferen leven is* – een archeologie van Martin Heideggers ‘*Sein und Zeit*’, Uitgeverij Damon, Best 1997.

K. de Boer, *Denken in het licht van de tijd* – Heideggers tweestrijd met Hegel, Uitgeverij Van Gorcum, Assen 1997.

Martin Heidegger, *De spreuk van Anaximander*, Inleiding en commentaar J.J. Kockelmans, vertaling G.H. Buijsen, Universitaire Pers/Van Gorcum, Leuven/Assen 1997.

J. van Sluis, *Heidegger – denkwegen en dwaalwegen*, Uitgeverij Damon, Best, 1997.

² J.W. McAllister, Philosophy of Science in The Netherlands, in *International Studies in the Philosophy of Science*, vol. 11, no. 2, 1997, p. 195.

³ Heideggers werk wordt geciteerd uit de Gesamtausgabe (GA) (Klostermann Frankfurt a.M. 1975vv), behalve *Sein und Zeit* (SZ), dat in de editie van Niemeyer Verlag uit 1972 wordt geciteerd.

⁴ Denker p. vii: ‘De hermeneutische situatie van waaruit we *Sein und Zeit* tegenwoordig kunnen ontsluiten, is veel gunstiger.’

⁵ M. Heidegger (PIA), Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles, in *Dilthey-Jahrbuch*, Band 6 (1989), pp. 237-269.

⁶ GA 49, p. 27.

⁷ GA 40, p. 215.

⁸ GA 65, p. 305.

⁹ Heidegger benadrukt dit vanaf het begin van zijn denken: dit bevat geen standpunten of perspectieven en laat geen discussie toe. In het jaar 1919 zegt Heidegger duidelijk dat zijn denken niet discursief is, dus geen standpunten kan bevatten: ‘Und die *Todsünde* wäre die Meinung, [*die Phänomenologie*] sei ein *Standpunkt*’ (GA 56, p. 110 – vgl SZ 27). Heideggers denken, zo heet het in 1921, is noch algemeen toegankelijk noch bediscussieerbaar; het is ‘niet in indifferenter und farbloser Beliebigkeit und so ganz allgemein durchführbar’; es enthält ‘eine Betrachtung, über die nicht weiter eine Diskussion eröffnet werden kann, wenn man sie verstanden hat...’ (GA 61, p. 169). In *Beiträge zur Philosophie* wordt in de jaren 1936-38 gezegd: ‘Alle “Inhalte” und “Meinungen” und “Wege” im Besonderen des ersten Versuches von “Sein und Zeit” sind zufällig und können verschwinden’ (GA 65, p. 242).

Ik ken geen Heidegger-literatuur, waarin niet tegelijkertijd, in een probleemloze overgang, wordt gezegd dat Heidegger filosofische ‘opvattingen’, ‘perspectieven’, ‘gezichtspunten’, ‘standpunten’ heeft, die openstaan voor een algemene discussie en kritiek.

¹⁰ Denker, p. 333-4: ‘De hoogste nood en het grootste gevaar is dat er voor ons geen nood meer is. We worden door niets in het nauw gebracht. Uit dit melodramatische karakter van Heideggers denken spreekt zowel het ongeduld als de existentiële betrokkenheid van zijn denken. Heideggers woorden zijn met een zekere regelmaat te groot om de kleine details en de fijne nuances van de fenomenen te kunnen natekenen. Deze fenomenologische *verziendheid* is één van de wortels van Heideggers keuze van het nationaal-socialisme als noodoplossing voor de crisis van de moderne tijd.’

¹¹ GA 49, p. 27.

¹² GA 29/30, p. 428-9: ‘In jedem dieser Begriffe — Tod, Entschlossenheit, Geschichte, Existenz — liegt der Anspruch dieser Verwandlung, und zwar nicht als nachträgliche sogenannte ethische Anwendung des Begriffenen, sondern als vorgängiges Aufschließen der Dimension des Begreifbaren.’

¹³ K. de Boer laat onze eigen onbemerkte schizofrenie zien, wanneer zij enerzijds wijst op de in het Griekendom heersende zin van zijn als gemaakt-zijn (p. 17), terwijl zij zonder enig probleem anderzijds zoekt naar een ‘principe’ dat een tekst ‘constitueert’ (p. 1), en wel ‘datgene wat iedere vorm van ontologie mogelijk maakt’ (p. 3). Hierin zou Heidegger een modificatie van een horizon *tot stand trachten te brengen* (p.5). Kockelmans cs hebben met hun boek onder andere het volgende doel ‘gesteld’: ‘de Nederlandse lezer toegang tot het denken van Heidegger te vergemakkelijken’ (p. 7). Zij menen dat er in ruime kring

‘een behoefte bestaat aan boeken, die de hedendaagse lezer de gedachtenwereld van Heidegger helpen ontsluitieren.’

¹⁴ K. de Boer zegt (p. 46) ‘Heidegger probeert [!] in *Sein und Zeit* het zijn van het *Dasein* aan het licht te brengen zonder het te objectiveren en zonder de analyse te verankeren in een transcendentiaal subject. Het fictieve aansluiten bij de wijze waarop het *Dasein* zichzelf verstaat biedt op zichzelf geen garantie dat dat ook lukt... Vanuit Heideggers perspectief [!] is het wezenlijk voor het *Dasein* dat het zich in eerste instantie en meestal afwendt van zijn meest eigen mogelijkheden...’. In onze epoche kan het geen probleem zijn dat wij niet bevroeden wat een ‘aan het licht brengen’ zou moeten zijn dat geen objectiveren is. Wij denken probleemloos in het licht van de tijd. Zo menen wij dat de temporele horizon ‘altijd al verstaan wordt en als zodanig aan het licht gebracht zou moeten worden’ (p. 73).

¹⁵ Vgl GA 77, p. 111: ‘Der Horizont und die Transzendenz sind somit von den Gegenständen und von unserem Vorstellen aus erfahren und nur im Hinblick auf die Gegenstände und unser Vorstellen bestimmt.’

¹⁶ GA 40, p. 20: ‘Man kann freilich, im Gesichtskreis der Metaphysik und auf ihre Art fort denkend, die Frage nach dem Sein als solchem lediglich für eine mechanische Wiederholung der Frage nach dem Seienden als solchem halten. Die Frage nach dem Sein als solchem ist dann nur auch eine transcendentale Frage, obzwar eine solche höherer Ordnung. Mit dieser Umdeutung der Frage nach dem Sein als solchem wird ihr indessen der Weg zu einer sachgemäßen Entfaltung versperrt.

Allein diese Umdeutung liegt nahe, zumal in “Sein und Zeit” von einem “transcendenten Horizont” die Rede ist. Aber das dort gemeinte “Transcendentale” ist nicht dasjenige des subjektiven Bewusstseins, sondern es bestimmt sich aus der existenzialen-ekstatischen Zeitlichkeit des *Daseins*.’

¹⁷Vgl. SZ, p. 4, SZ, p. 148 ‘Wird mit der Explikation der existenzialen Verfassung des Seins des Da im Sinne des geworfenen Entwurfs das Sein des *Daseins* nicht rätselhafter? In der Tat. Wir müssen erst die volle Rätselhaftigkeit dieses Seins heraustreten lassen ...’

¹⁸ SZ, p. 31: *Phänomen* — das Sich-an-ihm-selbst-zeigen — bedeutet eine ausgezeichnete Begegnisart von etwas. *Erscheinung* dagegen meint einen seienden Verweisungsbezug im Seienden selbst.’

¹⁹ K.de Boer schrijft (p. 135): ‘De “gigantenstrijd” om het zijn (vgl. SZ 2) kan begrepen worden als de strijd van Heidegger met Hegel en via Hegel met de metafysica vanaf Plato en Aristoteles.’ Zij begrijpt de zijns geschiedenis als geschiedenis van de filosofie (p. 147). De inkapseling van het bestaan bereikt haar voltooiing, wanneer wij in ons schrijven zelf optreden als regisseur in het gesprek tussen twee filosofen, met het oog op de vergroting van de overzichtelijkheid: (p. 201) ‘Met nu twee spelers op het toneel wordt de rol van de interpreter wat gecompliceerder dan voorheen. Het is niet mijn bedoeling om partij te kiezen, maar eerder om als een soort regisseur zodanig in te grijpen dat het drama van Heideggers *Entzweiung* met Hegel zich overzichtelijker kan ontrollen dan feitelijk het geval is geweest.’ Intussen hebben wij vanuit ons andere klavier al bemerkt dat het vergelijken van filosofieën voor het denken de dood in

de pot is — maar hoe zouden we het een *en* het ander moeten ervaren?: ‘De vergelijking wordt door beiden [namelijk Hegel en Heidegger] als een minderwaardige vorm van begrip beschouwd’ (p. 200).

²⁰ De macht van onze epoche van de helderheid en doorgankelijkheid geeft van zich blijk in de diverse Heidegger-boeken. K. de Boer vertaalt *zin van zijn* met *betekenis van zijn*. Zij zegt: ‘In *Sein und Zeit* heeft *Sinn* met name betrekking op de *Sinn von Sein* als de temporele horizon die altijd al verstaan wordt en als zodanig aan het licht gebracht zou moeten worden.’ (Zie p. 26, 35, 69, 73). Ook Denker begrijpt zin als datgene wat verstaan wordt. ‘Deze impliciete verstaanbaarheid is het apriori van het er-(bij-betrokken)-zijn en maakt interpretatie en daarmee zowel kennis als handelen mogelijk’ (p. 335).

²¹ Met Denker mag gezegd worden dat het denken een betrekking tot het betrekkingloze, het losstaande, het absolute is. Maar wat wij moeten vergeten, en wat ons niet kan vasthouden, is dat het woord *absoluut* een ommekeer doormaakt, die alleen dan aankomt wanneer wij onzerzijds ons omwenden, om met het betrekkingloze geconfronteerd te worden. Denker meent dat de zin van zijn ‘het beeld van het absolute’ is (p. 192). Elk betrokkenzijn zou een eindig beeld zijn van het absolute (p. 199). Zie verder pp 4, 5, 65, 131, 163, 314, 337.

Over de voorwerpelijkheid die in zijn denken in het geding is zegt Heidegger in 1921-22 wat *ons* maar niet aangaat: ‘Andererseits ist aber diese Gegenständlichkeit eine solche, für deren ihr angemessene Erfassungsweise und darin sich bestimmenden Geltungscharakter der Terminus “*absolut*” der denkbar ungeeignetste ist. Sofern man sich überhaupt noch die Mühe nimmt, bei der wie selbstverständlichen Verwendung des Terminus “*absolut*” sich auch nur formal über seinen Sinn klar zu werden, besagt er doch: “*abgelöst*”, losgelöst eigenständig, und so unantastbar *unveränderlich sein*.’ (GA 61, p. 177).

²² SZ, p. 258: ‘Aber dieses Ausweichen bezeugt phänomenal aus dem, wovor es ausweicht, daß der Tod als eigenste, unbezügliche, unüberholbare, *gewisse* Möglichkeit begriffen werden muß.’

²³ Th.Kiesel, *The Genesis of Heideggers Being and Time*, Berkeley etc, 1993, p. 4.

²⁴ SZ, p. 365: “*Die existenzial-zeitliche Bedingung der Möglichkeit der Welt liegt darin, daß die Zeitlichkeit als ekstatische Einheit so etwas wie einen Horizont hat. Die Ekstasen sind nicht einfach Entrückungen zu... Vielmehr gehört zur Ekstase ein “Wohin” der Entrückung. Dieses Wohin der Ekstase nennen wir das horizontale Schema.*’

²⁵ T. Kiesel, GBT, p. 451. Inderdaad vraagt Heidegger in GA 24, p. 21: “Was ist es, was dieses Verstehen von Sein überhaupt möglich macht? Von wo aus, das heißt: aus welchem vorgegebenen Horizont her verstehen wir dergleichen wie Sein?”