

GR 24047

RIKSUNIVERSITEIT - GENT
FACULTEIT DER LETTEREN EN WIJSBEGEERTE

•
Academiejaar 1971-72

ZIJN EN ZIJNDE BIJ HEIDEGGER.

Een kritische studie vertrekkende vanuit zijn wetenschapsbegrip.

Promotor
Prof. Dr. R. BOEHM

Verhandeling voorgelegd tot het behalen van de graad
van licentiaat in de wijsbegeerte, door

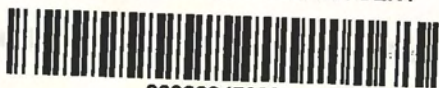
WILLY COOLSAET

T
08 E
1
B

10



UNIVERSITEITSBIBLIOTHEEK GENT



000000459821

T 08 E

RIJKSUNIVERSITEIT - GENT

FACULTEIT DER LETTEREN EN WIJSBEGEERTE

*

Academiejaar 1971-72

JR 24047

ZIJN EN ZIJN BIJ HEIDEGGER.

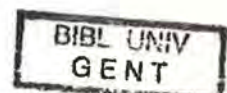
Een kritische studie vertrekkende vanuit zijn wetenschapsbegrip.

Promotor

Prof. Dr. R. BOEHM

*Verhandeling voorgelegd tot het behalen van de graad
van licentiaat in de wijsbegeerte, door*

WILLY COOLSAET



1971 023

INLEIDING (1)

De volgende studie behandelt kritisch Heideggers centrale probleem, de verhouding zijn-zijnde, de zogenaamde ontologische differentie (2). Ze vertrekt daarvoor vanuit zijn wetenschapsbegrip. Maar ze laat vervolgens de wetenschappen ter zijde. Het is er niet om te doen Heideggers opvattingen over de wetenschap langs alle kanten te belichten. De 'sciences' fungeren als springplank van waaruit de ontoereikendheid van Heideggers bezinning op de ontologische Differenz aan het licht kan komen. Dat gebeurt in ons eerste deel. Het is met name zo dat Heideggers wetenschapsopvatting verborgen fouten vertoont. In een tweede sectie laten we zien hoe dit falen analoog is met het in gebreke blijven van Heideggers denken in zijn geheel.

(1) De betekenis van de tussen haakjes gebruikte afkortingen kan men achteraan vinden, in het bibliografische deel.

(2) De term 'ontologische differentie' is, voor zover ik weet, als zakelijke begripsconstructie het werk van Heidegger zelf. Het woord 'ontisch' werd reeds gebruikt door Graaf Paul Yorck von Wartenburg, in zijn briefwisseling met W. Dilthey, geciteerd in SZ o.a. 400. (Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg 1877-1897, Halle 1923). Yorck maakt het onderscheid tussen ontisch en historisch (historisch is bij hem te vergelijken met ontologisch). Voor het onderscheid tussen 'zijn' en 'zijnde', 'Sein' en 'Seiendes' gaat Heidegger vermoedelijk terug op een neo-kantiaan, Emil Lask, die met 'zijn' bedoelt 'bepalende vorm' en met zijnde 'het te bepalen materiaal' (zie Duintjer, 170). Bij Heidegger ligt het verschil natuurlijk anders, niet meer in de logische sfeer. Ons eerste deel zal de splitsing tussen zijn en zijnde hopelijk duidelijk maken.

De ontologische differentie betreft de relatie zijn-zijnde. Voor ons is het zijn noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarde van het zijnde. Dit laatste is dan zelf voldoende grond. Deze terminologie gebruikt Heidegger niet, om redenen die zeer vlug begrijpelijk gaan worden. We geven reeds een eerste oriënterende schets. **Wat** moet men verstaan onder 'noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarde', wat onder 'voldoende grond'? De term 'noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarde' wortelt in een stevige historische traditie. Kant gebruikt hem in een voor hem centrale samenhang.(1) Het is evenwel R. BOEHM die als eerste de relatie tussen zijn als noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarde en zijnde als voldoende reden duidelijk heeft uitgesproken. Mogelijkheidsvoorwaarde betekent dat het gaat om een voorwaarde die het verschijnen, het bestaan of tot stand komen van een gegeven mogelijk maakt. Maar deze mogelijkheidsvoorwaarde is noodzakelijk voor het zich voordoen van het verschijnende. Ze is iets zonder (2) hetwelk het gegeven niet te voorschijn treedt. Dit 'zonder' is inderdaad een essentieel kenmerk van een noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarde: zonder deze laatste doet het zijnde zich niet voor. Maar het is niet zo dat door (2) de noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarde het gegeven reeds tot stand zou komen. Zonder fundament kan geen sprake zijn van een huis. Maar het is nog niet door het fundament dat het huis ontstaat. Zonder hersenen kan men niet denken, maar is het op voorhand reeds zeker dat men denkt door de hersenen? Waardoor iets tot stand komt of bestaat noemen we in tegenstelling met noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarde de voldoende reden. Het is niet toevallig dat we het beeld van het fundament gebruikten. Een nood-

(1) Zo bijvoorbeeld: "Das oberste Principium aller synthetischen Urtheile ist also: ein jeder Gegenstand steht unter den notwendigen Bedingungen der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen der Anschauung in einer möglichen Erfahrung (Academie-uitgave, Band III, Kritik der reinen Vernunft, 145). We denken verder aan zijn oberste Grundsatz aller synthetischen Urteile, waarin echter de 'noodzakelijkheid' ontbreekt: Die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt sind zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung.

(2) Aristoteles zegt: ouch aneu, tegenover dia ti.

zakelijke' mogelijkheden'voorwaarde is inderdaad een fundament, een bodem, waarop de voldoende reden moet steunen. Het huis steunt op zijn fundering, het denken rust op de hersenstructuren, de sexuele ervaring heeft de biologische bodem nodig, de supra-structuur ankert zich vast in de infrastructuur enz... Het ene is niet zonder het andere. Maar de noodzakelijke mogelijkheden'voorwaarde 'bewerkt' het bestaan of het zich voordoen van het zijnde niet. Dat is niet bij voorbaat in te zien. Een reductie van de voldoende reden tot de noodzakelijke mogelijkheden'voorwaarde zou een speciale motivatie vragen. Men kan eventueel beslissen deze herleiding door te voeren, laat ons zeggen om redenen van methodische gestrengheid. We denken aan de wetenschappelijke werkwijze (1). Deze herleidt systematisch de twee gronden, de noodzakelijke mogelijkheden'voorwaarden (de fundamenten) en de voldoende reden, tot één grond, tot de grond der notwendige Bedingen der Möglichkeit. De één grond slurpt dan tersluiks alle

(1) We bedoelen met 'wetenschap' de wetenschap zoals ze doorgaans wordt beoefend en door de wetenschapsmethodologie wordt opgehelderd. Dat sluit niet op voorhand uit dat hier en daar inzicht bestaat in de ware toedracht van de wetenschappelijke objectiviteit. We denken in het bijzonder aan de laatste evoluties in de politieke, sociale en economische wetenschappen. Hier vooral is men op zoek naar een wetenschap die de mens centraler stelt en niet de 'schoonheid' van de theoretische opbouw. Het heeft onder andere te maken met de dramatische toestand waarin onze planeet zich bevindt. Overal dringt zich het inzicht op dat bezinning nodig is die zich niet kan beperken tot objectiviteit en dit noodgedwongen. (Vgl. Georg Picht, Au Bord du Gouffre, Editions Robert Laffont, 1969). Als men de wereld wil redden, moet men wel tot een reflectie komen die minder werkelijkheidsvreemd is, die zich bekommert om wat de mens voor ware menselijkheid nodig heeft, en die nu een rationele keuze doet in dienst van de toekomst, uit de vele mogelijkheden die de wetenschappen ons voorschotelen. We denken aan mensen zoals C. Wright Mills, David Riesman, E.J. Mishan. (De welvaart wordt DUUR betaald, Aula 1971), Noam Chomsky, senator Fulbright, Kenneth Galbraith, Georg Picht, Jürgen Habermas, Paul Ricoeur, B. Russell, J.P. Sartre en vele anderen, economen, sociologen, moralisten, filosofen die ongetwijfeld in de goede richting denken.

Anderszijk!

realiteit op. De eigenheid van het zijnde verdwijnt, want het wordt nog slechts 'vrijgegeven' als het 'gevolg' van de noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarden. Het verliest zijn concreetheid, zijn zelfstandigheid, zijn 'gelaat'. De ene grond pretendeert dan zowel noodzakelijk als voldoende te zijn. We beweren dat de wetenschappen er een denkwijze op nahouden die er in bestaat systematisch de realiteit slechts te viseren vanuit noodzakelijke voorwaarden die als voldoende redenen worden geverifieerd, zonder dat deze voorwaarden evenwel met recht als voldoende redenen kunnen doorgaan. Het gevolg is een monochroom en vervelend worden van de realiteit. De verscheidenheid en de uniciteit der dingen verdwijnen. De werkelijkheid lost zich op. De reden waarom de wetenschappen zo te werk gaan, ligt vermoedelijk in het feit dat de wetenschappelijke methode slechts geschikt is tot het opsporen van noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarden. Noodzakelijke voorwaarden zijn invarianties die langs inductieve weg uit de gegevens worden gepuurd. Ze hebben precies de eigenschap het concrete tot verdwijnen te brengen.

We hebben tot nu toe onze begrippen vooral aan de hand van het voorbeeld der wetenschap verduidelijkt. Maar ze bezitten een ruimere strekking. Ze zijn uitstekend geschikt om er de Heideggeriaanse termen zijn en zijnde mee te verduidelijken. We hebben reeds gezegd dat we dat doen vertrekkende vanuit zijn wetenschapsbeschouwingen. Deze zien er zo uit dat ook op hen de kritiek van toepassing is die we hierboven in alle voorlopigheid hebben geschetst. We zullen Heideggers wetenschapsopvattingen beschrijven vanuit het perspectief zijn-zijnde, d.i. verschijningswijze (1) der wetenschappen -wetenschappelijke verschijnselen. Dan zal eveneens (zoals hoger aangestipt) blijken dat het wetenschappelijke ontwerp (de theorie, de hypotheses) uitsluitend noodzakelijke

(1) Verschijningswijze betekent zoveel als zijnswijze en als zijn. Het zijn is dan datgene wat het zijnde mogelijk maakt, fundeert, 'doet zijn'.

mogelijkheidsvoorwaarden aangeven met de valse pretentie dat ze voldoende redenen van het zijnde uitmaken. Ook hier verdwijnt derhalve de 'zelfstandigheid' van het zijnde. Belangrijk is nu - wat we gaan aantonen - dat zijn wetenschapsvisie een analogie vertoont met zijn ontologische opvattingen. We zullen derhalve resultaten die geboekt worden bij de bespreking van zijn wetenschapsconceptie kunnen overbrengen naar zijn zijnsbedenken. Straks geven we die kort aan. Eerst verduidelijken we nog in het algemeen de tendens van onze kritiek op de relatie zijn-zijnde.

Voor ons is het zijn noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarde van het zijnde. Voor Heidegger is het daarentegen de enige grond, noodzakelijk en voldoende tegelijk, die derhalve het zijnde afdoende fundeert. Het zijn heeft bij hem wel het zijnde nodig, maar als een echo, als een spiegel die het zijn weerkaatst, in een zekere zin als een onbeduidend niets. Het zijnde is in feite aan het verdwijnen, het is nog slechts as die men zou kunnen wegblazen en dan zou niets nog over zijn. Het zijn is het zijnde, zegt Heidegger. Hij bedoelt ermee dat het zijn op het zijnde overgaat. Daarom betekent het zijnde eigenlijk niets. Voor ons is het zijn niets meer dan noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarde. Het zijnde is voldoende grond. Het is 'zelfstandig'. Het wordt nooit door het zijn 'opgevreten'. Het ontsnapt steeds reeds in dat aspect dat voor het zijnde zelf belangrijk is, aan de dwang van het zijn. Dat moeten we aantonen. Heidegger overschat het zijn en onderschat het zijnde. Deze overschatting kan hij nooit waarmaken. Hij kan ze slechts poneren, steeds opnieuw zonder ze te kunnen funderen, hoewel ze om een grond schreeuwt. Dat is het duidelijkst in zijn wetenschapsopvatting. Het is de reden waarom we ermee aanvangen. Analooq met zijn wetenschapsvisie verloopt zijn bedenken van de relatie zijnde-zijn.

De wetenschappen zijn ons vertrekpunt. Maar we beschouwen ze uitsluitend met het oog op de explicitatie van de relatie zijnde-zijn. We willen er even op wijzen dat deze beschouwingswijze derhalve niet uitputtend is. We laten belangrijke gedach-

*Alles kan
aan de
Egale weg
behouden
het
base de of
side*

Geen Hegel

betreft

herleiding

ten van Heidegger over de wetenschappen onontgonnen liggen. Zo plaatsen we ze niet speciaal in het Ge-stell, Heideggers wat gekunstelde woordconstructie voor het moderne technische tijdsgewricht. We laten dus niet in het bijzonder het oog vallen op de verhouding wetenschappen-techniek. We zijn er bij de voorbereiding van onze studie min of meer van uit gegaan. Maar een direkte aanpak van Heideggers visie op de wetenschap leek ons heel gauw geschikter om tot een kritiek op zijn denken te komen. Heideggers behandeling van de techniek zou er kunnen bij aansluiten. Maar dat zou op zichzelf een onderwerp zijn. We geven niet het historisch kader weer waarin Heidegger de wetenschap plaatst. Daarin belichten we niet de rol van het Griekse en middeleeuwse denken. Heidegger heeft hierover bijzonder interessante opmerkingen. We bepalen niet Heideggers positie ten opzichte van de afzonderlijke wetenschappen, taalwetenschap, informatietheorie, cybernetica, fysica, biologie, logistiek, geschiedenis, psychoanalyse, psychiatrie enz... Heel vaak boeit Heidegger door creatieve invallen. Voor Heidegger is de wetenschap een ontwerp van het zijn. Het is deze visie die we vooreerst willen beschrijven en ze vervolgens kritisch toetsen.

Voor Heidegger is de wetenschap de 'theorie van het werkelijke' (zie Besinnung und Wissenschaft). We wijzen slechts terloops op de door Heidegger aangeklaagde verschrompeling der realiteit die de wetenschappen (in het Ge-stell) bewerken, op het gevaar van deze étouffante tristesse (G. Marcel). Het gaat niet over Heideggers kijk op de bedreigingen door de efficiëntie, de planning der totale werkelijkheid, waarbij de mens tot grondstof, Rohstoff, wordt gedegradeerd. We hebben het niet over de bestuurbaarheid, over de kunst van het besturen van de maatschappij - waarbij Heidegger de vraag stelt of de rationaliteit ervan niet veeleer een ernstige vorm van irrationaliteit is (Zur Sache des Denkens 79).

Er is een analogie tussen Heideggers wetenschapsbedenkingen en zijn zijnsleer, zegden we. Deze analogie is de draaischijf van waaruit we verschillende thema's van Heideggers filosofie aanvaarten. Zo zullen we zien dat Heideggers centrale thema : de relatie zijn en tijd - we mogen gerust zeggen dat Heideggers zijnsbedenken

tegelijk een tijdsbedenken is - geen oog heeft voor het ontische. Het spel van zijn en tijd, het wereld-spel, de tijd-speel-ruimte is zoals de God van Aristoteles enkel en alleen met zichzelf bezig, zelfgenoegzaam, zonder behoefte aan het ontische, zij het mens of ding. Het Zijn speelt als een kind (ofr. Herakleitos' spreuk). We zullen aantonen dat het Seinsverständnis, zulk belangrijk begrip in Sein und Zeit, niets anders is dan het begripen van het zijn als noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarde, en niet zoals Heidegger zou wensen, als een voldoende fundering van het zijnde. Vervolgens belichten we Heideggers waarheidsbegrip. We maken begrijpelijk dat binnen het kader van Heideggers filosoferen geen plaats meer is voor enige justificatie of adekwatie omdat bij voorbaat het zijnde zijn rol heeft verspeeld. Het denken kan zichzelf niet meer legitimeren, en moet dat volgens Heidegger ook niet. Aansluitend bij het waarheidsbegrip handelen we dus over de legitimatie van de denkarbeid. Een denken dat het zonder noei-zame legitimatie kan stellen, kan alleen nog plots gebeuren. Het plotselinge denken 'valt uit de lucht', het wordt ons geschonken door de god Hermes. Het rijpt vanzelf, zonder dat zijn grond nog ooit een probleem kan worden. Het is een afgrondelijk gebeuren van het zijn. Verder maken we enkele opmerkingen bij de taal, het wezen van de mens, de vrijheid, de ethiek. De taal wordt bij Heidegger een monoloog van het zijn. Niet de mens - het zijnde dus - spreekt, maar de taal spreekt in hem. Dat hangt samen met het feit dat de mens wezen-loos is voor Heidegger. Hij ontvangt zijn 'toevallig' (het valt hem toe) wezen van het zijn. Op geen enkele wijze ontsnapt de mens aan de (volgens Heidegger zachte) dwang van het zijn. Hij is derhalve ook nog slechts vrij voor zover men 'aan het zijn beantwoorden' nog vrij kan noemen. Wij noemen zulke vrijheid een subtiele vorm van verknechting. Dat alles heeft zijn uitwerking op de ethiek. Voor Heidegger is deze ondergeschikt aan het zijn. In ieder geval bepaalt het zijn wat telkens moet ethisch worden genoemd. Kan men op zulke wijze een ethiek funderen? Van volledigheid kan bij de behandeling van de thema's geen sprake zijn. Maar we hopen alleen een voldoende groot 'staal' genomen te hebben om doorheen deze verschillende

Bestanddeel

Bestanddeel

benaderingen het recht te mogen opeisen de gehele Heidegger te viseren (1). Telkens opnieuw zal dezelfde structuur aan het licht komen : het zijn wordt overschat als voldoende reden van de totale werkelijkheid, het zijnde wordt onderschat als een onbeduidend substraat, als een bodem zonder eigen inbreng.

Het gaat om een positiebepaling van het weten. Zowel Heidegger als de wetenschappen streven een absoluut weten na. Een absoluut weten wil de werkelijkheid restloos grijpen. In feite blijft het een weten van noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarden. Het gevolg van de poging de realiteit uit de noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarden te verklaren is een reductie der werkelijkheid. Ze wordt herleid tot haar noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarden. Ze wordt voorwerp van objectief weten. Dat betekent dat ze nog slechts als het gevolg der noodzakelijke voorwaarden wordt aan-

(1) Zo bijvoorbeeld behandelen we niet het thema van de kunst en van het dichten. Daarover spreekt Heidegger veel en uitvoerig. (Vgl. in H (Der Ursprung des Kunstwerkes) en Wozu Dichter, over Rilke, in zijn Hölderlin-boek (Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung, in zijn Nietzsche-boeken (vooral I), in Die Kunst und der Raum, Erker-Verlag St. Gallen 1969, in een werkje over Hebel (Hebel der Hausfreund) en elders. Het thema van de kunst is me dunkt minder onmiddellijk relevant. Een ander thema zou de dood en de sterfelijkheid kunnen zijn. Ook Heideggers verhouding tot god, goden, religie en theologie. Maar deze onderwerpen zijn voor ons minder ter zake. Een belangrijk deel van Heideggers werk zijn 'Seinsgeschichtliche' interpretaties van denkers. Heidegger heeft belangstelling getoond voor bijna alle grote filosofen en hun schriften indringend onderzocht. De voor-socratici, Plato, Aristoteles, Descartes, Leibniz, Kant, Hegel, Nietzsche om slechts deze te noemen die werkelijk uitvoerig werden behandeld. Deze interpretaties onderzoeken zou zeker interessante gegevens opleveren die in verband kunnen gebracht worden met onze stellingname, maar dan eerder me dunkt in een afzonderlijke verwerking - de materie zou werkelijk te uitgebreid worden. Terloops wijzen we toch even op Heideggers Kant-interpretatie. Twee andere thema's behandelen we wel maar zonder er een speciaal hoofdstukje voor voorzien te hebben : Heideggers zienswijze op 'het wezen van de grond' en op het denken. Het is duidelijk waarom : deze twee problemen zijn op elke bladzijde aanwezig. Onze thesis betreft precies de kijk op het grondprobleem en daarmee verbonden de verhouding van het denken (de theorie, de wetenschappen, het zijnsbegrijpen) tot het zijn en het zijnde.

vaard. Het weten wordt zuiver theoretisch weten, beschouwing, theorie. Reeds Aristoteles heeft het weten omwille van het weten als ideaal gesteld. Weten om het weten sluit in dat men het meest weetbare zoekt. Bij Aristoteles komt het er op aan God te kennen. God heeft een volmaakt weten van zichzelf, zonder daarvoor uit zichzelf te moeten treden. In God vallen weten en voorwerp van het weten samen. Onophoudelijk moet de mens, volgens Aristoteles, naar dit goddelijk weten streven. Het komt erop aan als God te worden, zijn zelfgenoegzaam weten te veroveren.

Het weten en het voorwerp van het weten vallen samen. Het weten moet zich in feite niet meer naar de realiteit richten. Het richt zich naar zichzelf, zoekt zijn eigen ontplooiing, ontvouwt zijn eigen principes. Het wordt zelfgenoegzaam goddelijk. Er ontstaat een grote tegenstelling tussen realiteit en weten, tussen de eisen van de werkelijkheid en die van het denken. Ook in de wetenschappen zit het zo. De wetenschappen 'denken over' een onbepaalde energie (een naklank van de 'energeia' van Aristoteles trouwens) waarop het weten inwerkt. De energiebron wordt door het methodische weten bepaald. Het weten primeert. Op de methode komt het aan. Het weten valt op zichzelf terug. Op wat het meest weetbaar is, namelijk het methodische! Realiteit is wat de methode nog als werkelijkheid toelaat. Het weten wordt 'zelfzuchtig'. Het sluit zich in zichzelf op. Dat is ook op de denker of wetenschapsmens (niet als individu maar als denkend ik of beschouwend wezen) te betrekken. Deze beperkt zich tot zijn 'zelfbegrip', tot zijn 'immanentie', tot de ontplooiing van wat in hem ligt - we moeten de aangelegenheid niet tot Descartes beperken, die de realiteit op het ego cogito terugvoert. Het andere (en de andere) komt niet meer echt aan bod. Het mooiste voorbeeld van een absoluut stellen van het weten, is Hegel. Hegel poneert het weten als de enige realiteit. Uit het weten moet derhalve de werkelijkheid zijn af te leiden. Zonder dat er ook maar enige realiteit verloren gaat! Hegel kan dat echter maar waarmaken door de dualiteit en de asymmetrie van de gronden (noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarden en voldoende redenen) over het hoofd te zien. Bij Hegel wordt alles

Weten!

herleid tot het gevolg van noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarden. Zo ook in de wetenschappen. Zo ook bij Heidegger. Er bestaat derhalve een geheim verbond tussen deze (en nog andere) denkrichtingen. In alle gevallen verdwijnt de realiteit der voldoende gronden.

Heidegger zou hevig protesteren tegen onze interpretatie. Hij wil immers toch doorgaan als de kampioen van het bekampen der 'theorie'. En inderdaad op het eerste zicht is het zijnsbegrijpen of het denken bij hem minder absoluut of totaal. Het is precies op de eindigheid van het zijn - door het feit dat de tijd in het zijn doordringt - dat Heidegger wil wijzen. Maar deze eindigheid heeft bij hem niets te maken met een zich opdringen van het zijnde. Het Zijn verschijnt telkens als 'hetzelfde' maar op eendige wijze. Het ver^oer^ogt zich dus tegelijk steeds. Alle denkers zeggen hetzelfde. Dat heeft niets te maken met het inzicht in het feit dat het zijn - voorwerp van het denken - toch slechts noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarde is. Ook recente wetenschapsopvattingen denken op verwante wijze 'metafysisch'. Ze brengen een bepaalde soort eindigheid binnen. Ze stellen het herleiden van de realiteit tot noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarden en hun gevolgen, als een opdracht en dus als een ideaal. Ze zijn op weg naar het einddoel. En misschien zelfs wanhopen ze er aan of het einddoel ooit kan bereikt worden - het werkt als een regulatieve idee. Soortgelijke eindigheid vindt men bij Heidegger. Het Zijn geeft zich nooit tenvolle, bij Heidegger zelfs niet eens onder het teken van een regulatieve idee, maar het blijft noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarde en niets anders. Of anders gezegd: de voldoende redenen komen nergens te voorschijn.

En toch is de aandacht voor de voldoende redenen de pointe van onze beschouwing. Wanneer men tot het inzicht komt dat het objectieve weten (of het zijnsbegrijpen volgens Heidegger) slechts noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarden opdiept en dus aangewezen blijft op de voldoende redenen, dan pas ontstaat een denken dat eindelijk en

'perspectivistisch' (ook in de zin dat het perspectieven opent) is. De noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarden veranderen indringend van karakter en van functie. Ze houden op zich op zichzelf te betrekken in een tot mislukken gedoemde poging om de realiteit te verklaren. Het weten heft zijn werkelijkheidsvreemd karakter op. Het wordt intens op de realiteit betrokken. Het zoekt ernaar zijn perspectieven aan de realiteit zelf te ontleen. Het wordt praktisch. Niet meer de zuivere constructie treedt op de voorgrond, maar het doel de realiteit d.i. de mens, de maatschappij, onze aardbol, van dienst te zijn. Het weten gaat een dienstverhouding aan. Het speurt naar alternatieven, naar mogelijkheden. Het opent wegen die voor de mens uiterst belangrijk kunnen worden. Het herstelt de juiste verhouding tussen doel en middel. Ook het theoretische, zuivere weten heeft tot doel de mens 'gelukkig' te maken. Maar het doet dit in een curieuze en uiteindelijk fatale omkering van doel en middel. Het middel - het weten - wordt zelf doel. Het middel (het zijn en het zijnsdenken) vreet met haar en huid het doel (het zijnde) op. Deze omkering moet worden omgekeerd. Het denken moet zich richten naar de ware noden van de mens. Het menszijn moet niet worden uitgedacht vanuit het weten. Het weten moet zich veeleer richten naar het 'eenvoudige' menszijn. Maar deze laatste problemen staan slechts aan de rand van onze uiteenzetting. We wilden de algemene tendens van onze verhandeling toch even toelichten om het de lezer gemakkelijker te maken de kritiek op Heidegger en op de wetenschap te volgen. Ook het overwegend historisch aspect van deze paragraaf vervulde die functie. Verder komen de problemen van de verhouding (objectief) weten-realistieit gezien vanuit het standpunt van het weten zelf slechts in nota's en verwijzingen naar literatuur aan bod (zie Rombach, Levinas o.a.).

Onze studie betreft het gehele oeuvre van Heidegger - dus zowel de zogenaamd vroege Heidegger als de teksten van na de Kehre - in het geding. Toch is het zo dat hoofdzakelijk de tweede Heidegger aan het woord komt. We zijn er immers van overtuigd dat wat

Heidegger
verklaren!

Wat is
dat?

in de eerste Heidegger soms nog pas latent aanwezig is, in de latere Heidegger in al zijn 'glans' wordt ontplooid. Voor ons zijn de vroege en de late Heidegger ^{de} hetzelfde. Hun grondperspectief verschilt niet. De Heidegger van SZ kent alleen meer aanzelingen, onzekerheden. Op enkele plaatsen zullen we dat aantonen. Vermoedelijk ware het mogelijk om systematisch in Heideggers vroege werken deze punten te gaan opzoeken die wijzen op een spanning tussen het zijn als een fundament in de beperkende zin van een noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarde en het zijn als een grond die het zijnde totaal fundeert. We hebben deze taak niet ondernomen omdat de expliciterende Wiederholung die Heidegger van zijn eigen werk onderneemt toch in de richting gaat die wij hebben beklemtoond - en zonder daarom zijn vroege werk te moeten verloochenen, integendeel. In het Vorwort bij W.J. Richardson, Through Phenomenology to Thought schrijft Heidegger (blz. XVII): "Das Denken der Kehre ist eine Wendung in meinem Denken. Aber diese Wendung erfolgt nicht auf grund einer Änderung des Standpunktes oder gar der Preisgabe der Fragestellung in "Sein und Zeit". Das denken der Kehre ergibt sich daraus, dass ich bei der zu denkenden Sache "Sein und Zeit" geblieben bin, d.h. nach der Hinsicht gefragt habe, die schon in "Sein und Zeit" (S.39) unter dem Titel "Zeit und Seit" angezeigt wurde".

Duintjer - die Heidegger doorgaans zeer genegen is - schrijft: "Een vruchtbare kritiek inzake Heidegger zou ... in concreto moeten aanwijzen welke ... fenomenen ... over het hoofd zijn gezien en dan met name zulke fenomenen, die zouden moeten leiden tot een andere interpretatie ... (D 225). We hebben goede hoop aan Duintjers criterium te voldoen. Want wat Heidegger over het hoofd ziet is niets minders dan het zijnde zelf, het zijnde zonder meer. Het zijnde verdwijnt.

EERSTE DEEL : DE WETENSCHAPPEN

A. HEIDEGGERS WETENSCHAPSOPVATTING

In het gehele volgende deel gaan we louter beschrijvend te werk. We leggen ons oor te luisteren aan wat Heidegger ons te zeggen heeft (1). Ten hoogste laten we hier of daar een korte kritische bedenking horen, of stellen we een bescheiden vraag. We willen Heideggers kijk op de wetenschappen leren kennen. Techniek en wetenschappen horen nauw samen, dat weet iedereen. Maar op welke wijze ? Voor Heidegger gaan de wetenschappen chronologisch aan de moderne machines vooraf. Maar in wezen is het omgekeerd : het technische bestel beheerst impliciet reeds het natuurwetenschappelijk wereldontwerp. De wetenschappen staan reeds altijd in dienst van

wetenschaps-

(1) Er zijn haast geen studies verschenen die Heideggers/opvattingen als voorwerp van onderzoek nemen. Jsseling vermeldt er geen in zijn overzichten van de Heideggerliteratuur van 1955 tot heden. Ook de studies die Heideggers totale visie willen weergeven beschouwen de wetenschap slechts in het kader van de techniek en nooit op zichzelf en voor zichzelf - wat we precies pogen te doen. Over de techniek bestaan meer bronnen. Maar hier beperkt men zich ofwel tot een loutere weergave van zijn denken, ofwel tot een al te kritiekloos navolgen van de 'grote meester'. Zo bijvoorbeeld R. Bakker, Heidegger en de techniek, Wijsgerig Perspectief, 1962-63 blz. 294-306, J.M. Palmier, Les écrits politiques de Martin Heidegger, H. Berghs, Het zakelijk karakter van Heideggers vraag naar de techniek. Veel persoonlijker en creatiever is R. Boehm, Pensée et Technique. Notes préliminaires pour une question touchant la problématique heideggerienne.

de techniek. "Aber die mathematische Naturwissenschaft ist doch um fast zwei Jahrhunderte vor der modernen Technik entstanden. Wie soll sie da schon von der modernen Technik in deren Dienst gestellt sein? Die Tatsachen sprechen für das Gegenteil. Die moderne Technik kam doch erst in Gang, als sie sich auf die exakte Naturwissenschaft stützen konnte. Historisch gerechnet, bleibt dies richtig. Geschichtlich gedacht, trifft es nicht das Wahre (VA 29). Historisch, dat wil voor Heidegger zeggen, feitelijk-chronologisch gaat de opwerping die Heidegger zichzelf stelt, op. Maar geschichtlich, d.i. 'seinsgeschichtlich', overeenkomstig het gebeuren van de zijns-geschiedenis, we kunnen zeggen 'wezenlijk', gaat de zaak niet op: in zich is de wetenschap technisch. Heidegger zegt het nogmaals zo: "Man sagt, die moderne Technik sei eine unvergleichbar andere gegenüber aller früheren, weil sie auf der neuzeitlichen Naturwissenschaft beruhe. Inzwischen hat man deutlicher erkannt, dass auch das Umgekehrte gilt: die neuzeitliche Physik ist als experimentelle auf technische Apparaturen und auf den Fortschritt des Apparatenbaues angewiesen. Die Feststellung dieses Wechselverhältnisses zwischen Technik und Physik ist richtig. Aber sie bleibt eine bloss historische Feststellung von Tatsachen und sagt nichts von dem, worin dieses Wechselverhältnis gründet. Die entscheidende Frage bleibt doch: welchen Wesens ist die moderne Technik, dass sie darauf verfallen kann, die exakte Wissenschaft zu verwenden (VA 22)."

Dat de techniek de natuurwetenschap gebruikt is voor Heidegger duidelijk. Dat kan men ook lezen in: "Zu den wesentlichen Erscheinungen der Neuzeit gehört ihre Wissenschaft. Eine dem Range nach gleichwichtige Erscheinung ist die Maschinenteknik. Man darf sie jedoch nicht als blosser Anwendung der neuzeitlichen mathematischen Naturwissenschaft auf die Praxis missdeuten. Die Maschinenteknik ist selbst eine eigenständige Verwandlung der Praxis derart, dass diese erst die Verwendung der mathematischen Naturwissenschaft fordert. Die Maschinenteknik bleibt der bis jetzt sichtbarste Ausläufer des Wesens der neuzeitlichen Technik, das mit dem Wesen der neuzeitlichen Metaphysik identisch ist (H 69)". Voor Heidegger is

het zo dat : "Die neuzeitliche Wissenschaft gründet im Wesen der Technik (WhD 155), en "Der Grundzug dieser Wissenschaftlichkeit aber ist ihr kybernetischer, d.h. technischer Charakter (Zur Sache des Denkens 64).(1) Het wezen van de techniek is voor Heidegger het Ge-stell, de uitbuiting van de natuur door de tegen het zijn in opstand gekomen mens. De mens eigent zich aldus alle macht toe. Het Ge-stell is de tijd van het machtsgebruik en machtsmisbruik, zo vindt Heidegger. Het wezenlijke, namelijk het zijn, wordt niet meer bedacht en geëerbiedigd. Op dit thema wensen we hier evenwel niet in te gaan. Alleen merken we op dat het misschien wel waar is dat de natuurwetenschap op de een of andere wijze op de techniek steunt, zelfs in een zuiver chronologische volgorde (tegen Heidegger in wat dit laatste betreft). Marx heeft er op gewezen hoe de manufacturen een belangrijke rol hebben gespeeld in het tot stand komen van de 'wetenschappelijke machines'. De manufactuur was reeds een menselijke machine, een soort lopende band vóór het echte voorkomen van deze laatste, een machine-achtige organisatie van het werk, wat pas de uitvinding en de toepassing van moderne machines op wetenschap gesteund heeft mogelijk gemaakt. Wat we echter in geen geval als dwingend inzicht uit Heideggers beschouwingen moeten overnemen is de identificatie die hij maakt tussen techniek en zuivere, opstandige macht. Deze identificatie veronderstelt de overname van zijn gehele zijnsvisie.

We willen Heideggers wetenschapsopvatting begrijpen. Maar even wensten we er attent op te maken dat Heidegger de wetenschap in een ruim kader onderbrengt - in de eerste plaats in de ruimte van het Ge-stell. We willen hier in het vervolg van afzien en de wetenschap in een zekere zin op zichzelf beschouwen.

(1) Slechts schijnbaar in strijd met al deze uitlatingen is : Die neuzeitliche physikalische Theorie der Natur ist die Wegbereiterin nicht erst der Technik, sondern des Wesens der modernen Technik (VA 29)". Het is hier de bedoeling te zeggen dat de fysica de 'zichtbare' techniek voorbereidt, maar in de diepte in feite reeds een resultaat van een technische geest was, een geest waarvan het wezen nu aan het licht begint te komen.

We beroepen ons daarvoor op de uitgebreide beschouwingen over de natuurwetenschappen die te vinden zijn in Die Frage nach dem Ding (blz. 49 tot 83). We gaan deze tekst dadelijk op de voet volgen. Die Zeit des Weltbildes uit Holzwege is een tweede belangrijke tekst. Hij loopt verregaand parallel met de voorgaande. We verwijzen er af en toe naar. Vervolgens is er Wissenschaft und Besinnung uit VA. We maken daarenboven ruim gebruik van de overal in het werk van Heidegger verspreide opmerkingen over het fenomeen wetenschap.

§ 1. De moderne natuurwetenschap tegenover de antieke en middeleeuwse wetenschap.

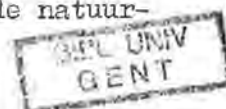
De wetenschap is essentieel betrokken bij het tot stand komen van de moderne tijd. Deze kenmerkt zich als een diep inwerkende gewijzigde verhouding tot de realiteit in vergelijking met de middeleeuwen en de oudheid. De verandering in de wetenschap zal zich daarom voltrekken op basis van een bezinning over de grondbegrippen en grondprincipes die onze totale houding ten overstaan van de dingen bepalen. Natuurlijk wordt een wijziging in de wetenschap door de wetenschap zelf voltrokken. Maar daarbij steunt zij zelf op beginselen : 1. op een arbeidshouding, d.i. op de wil om het zijnde te beheersen en te gebruiken, 2. op de metafysica, d.i. op het ontwerp van het zijn, dat het zijnde 'constitueert'. Beide zijn wederzijds op elkaar betrokken en vinden elkaar in een 'Grundzug der Haltung und des Daseins' (FndD 50). Heidegger gebruikt hier het woord 'metafysica' nog als een positief te waarderen term, zoals in bijvoorbeeld 'Was ist Metaphysik' (1). Later wordt de term een uitdrukking van de Seinsvergessenheit. Overeenkomstig Heideggers woordgebruik in FndD nemen we het woord over. De lezer zal gemakkelijk kunnen uitmaken welke de betenis ervan is.

(1) Zie bv. ook Pöggeler, blz. 190.

De wetenschap is slechts een 'sector' van de totale houding van de mens ten overstaan van de realiteit. Maar toch vat Heidegger in de wetenschappelijke houding de totale metafysische achtergrond van de moderne tijd. De wetenschappen steunen op de metafysica en bezitten dus zelf metafysische relevantie. Om met de latere Heidegger te spreken : de moderne tijden zijn een Geschied des Seins. De wetenschappen bevinden zich 'binnen' een ontologisch bestek. Ze zijn gebaseerd op het Seinsgeschied der objectiteit-subjectiteit (termen die Heidegger zelf heeft gesmeed - zie bijvoorbeeld Zur Seinsfrage - om de verwarring stichtende subjectiviteit en objectiviteit niet te moeten gebruiken). "De primair-ontologische achtergrond der klassieke fysica reikt verder dan deze fysica alleen en ligt in het uitgangspunt om elk verschijnsel terstond op te vatten als een object, d.w.z. als iets gegevens wat in zijn elementaire hoedanigheden bepaald wordt vanuit de vooropgestelde axiomatische denkvormen van een objectiverend subject (Duintjer 353)". Als we het ruimere kader, de lichtruimte, waarbinnen de wetenschappen zich reeds afspelen mede in het oog houden, kunnen we Heideggers denken over het zijnde-zijn begrijpen.

Heidegger wijst de simplistische maar volgens hem gangbare opvatting van de hand als zou het verschil tussen de middeleeuwse en de moderne wetenschap in het feit liggen dat de ene van de feiten ^{trekt} trekt en dat de andere van algemene, speculatieve uitspraken en begrippen uitgaat. Hij betwist het onderscheid wel niet helemaal, maar de tegenstelling zit toch niet hier. Ook de middeleeuwse en antieke wetenschap observeerden, niet alleen de moderne. Ook de moderne wetenschap werkt met algemene begrippen. De tegenstelling is niet : hie Begriffe und Lehrrätze und hie Tatsachen. Zowel in de antieke als in de moderne wetenschap gaat het om de twee. Wat beslist, is de manier waarop de feiten worden begrepen en waarop de begrippen worden ingevoerd (FndD 51).

De grootheid en de superioriteit van de natuurwetenschap der 16e en 17e eeuw, zegt Heidegger, steken in het feit dat al de natuur-



kundigen filosofen waren. Daarmee bedoelt hij dat ze wisten dat er geen zuivere feiten bestaan, maar dat een feit afhankelijk is, en slechts bestaat in het licht van de grondbegrippen der theorie en met de draagwijdte die de grondbegrippen zelf bezitten. Heidegger contrasteert ze met het positivisme van zijn tijd. Dit denkt dat de begrippen slechts hulpmiddelen zijn, dat het op het verzamelen van steeds maar meer feiten aankomt. Voor de filosofie zouden begrippen belangrijk zijn, niet voor de wetenschap. En toch is het zo, schrijft Heidegger, dat ook heden waar de echte creatieve arbeid wordt geleverd, met begrippen wordt omgesprongen. Daar is men filosoof. Men doorbreekt oude kaders, men stelt nieuwe vragen. De grote mannen van de atoomfysica, Niels Bohr, Heisenberg, zijn scheppende geesten die een relatief nieuw 'ontwerp' van de natuurkundige werkelijkheid hebben tot stand gebracht. Hier is het niet anders dan in de 16e en 17e eeuw. Het komt er nog steeds op aan nieuwe problemen te scheppen en de werkelijkheid problematisch te blijven vinden. De wetenschap is 'filosofisch' als creatief ontwerp. Dat komt niet in strijd met wat Heidegger ook zegt : de wetenschap denkt niet. Wat Heidegger daarmee bedoelt, veronderstelt zijn gehele denken. Het is hier niet de plaats om er op in te haken. Heidegger zegt dat de wetenschappen ontstaan zijn uit het denken. "Die Wissenschaften kommen aus der Philosophie (WhD 52)". (vgl. ook WhD 90). "De wetenschappen zouden ... nooit bestaan hebben, wanneer de filosofie er niet eerder was geweest en hun vóór was gegaan (Wat is dat - filosofie 20)". "Dass der 'Mann von der Strasse' meint, einen 'Dieselmotor' gäbe es, weil Diesel ihn erfunden habe, ist in der Ordnung. Nicht jedermann braucht zu wissen, dass dieses ganze Erfindungswesen keinen einzigen Schritt hätte tun können, wenn nicht die Philosophie in dem geschichtlichen Augenblick, da sie den Bezirk ihres Unwesens betrat (op de betekenis van deze zinsnede kunnen we hier niet ingaan), die Kategorien dieser Natur gedacht und so erst den Bezirk für das Suchen und Versuchen der Erfinder geöffnet hätte (N II 76)". Dat betekent dat oorspronkelijk de wetenschap is voortgekomen uit het Griekse denken. Heidegger gaat zo ver te beweren dat zonder Aristoteles' Fysica van een moderne fysica geen sprake

had kunnen zijn. "Ohne die 'Physik' des Aristoteles gäbe es keinen Galilei (SyG 111)". "Gleichwohl gründet das Wesen der modernen Wissenschaft, die als europäische inzwischen planetarisch geworden ist, im Denken der Griechen, das seit Platon Philosophie heisst (VA 47)". De wetenschappen zijn een filosofisch ontwerp, maar eens ontworpen, staan ze op eigen benen. Ze blijven filosofisch als project, maar ze bekommeren zich niet langer om het denken. "Die Wissenschaften kommen aus der Philosophie her, indem sie diese verlassen müssen. Die so Entsprungenen können nie mehr, von sich aus als Wissenschaften, den Sprung zurück springen in ihren Ursprung (WhD 52)". Het is een constante gedachte van Heidegger, getuige de tekst uit het late Zur Sache des Denkens : "Indes reden die Wissenschaften ... immer noch vom Sein des Seienden. Sie sagen es nur nicht. Sie können zwar die Herkunft aus der Philosophie verleugnen, sie jedoch nie abstossen. Denn immer spricht in der Wissenschaftlichkeit der Wissenschaften die Urkunde ihrer Geburt aus der Philosophie (65)".

De moderne wetenschap komt uit het denken. Zij kan niet afdoende worden getypeerd als feitenwetenschap. Deze kritiek van Heidegger is zeker op heden voor een groot deel een slag in het water. Het positivisme van Mill bijvoorbeeld, de eerste stadia van het Logisch Empirisme, zijn zo goed als door iedereen verlaten. Wetenschapsmethodologische opvattingen, zoals die van Carnap, Nagel, De Groot, Popper, Albert, Hempel, Feyerabend en anderen erkennen het goed recht van een theorie die de feiten overschrijdt, in feite aan de dingen voorafgaat en ze in zekere zin eerst 'produceert'. Hier is overal een al of niet erkend transcendentiaal (1) element in de wetenschappelijke opbouw aanwezig. De theorie is een ontwerp van de mens, een totale visie op de realiteit die de feiten hun kleur geeft, ze pas tot feiten promoveert. We zullen ons moeten afvragen wat het verschil is tussen Heidegger en de genoemde wetenschapsmethodologen. Ondanks alle vermeende afstand zou de gelijk-nis wel eens diepgaander kunnen zijn dan men op het eerste gezicht vermoedt. In een nader te bepalen zin verabsoluteren beiden het

(1) We willen deze verklaring wat plausibeler maken door op een aantal punten wat in te gaan. Zo heeft voor ons het woord 'transcendentiaal' niets te maken met subjectief-willekeurig. Kant gebruikt de term 'transcendentale subjectiviteit' slechts één enkele keer. Hij is zo weinig subjectief dat Heidegger twee boeken heeft volgeschreven (Kant und das Problem der Metaphysik en Die Frage nach dem Ding) waarmee hij aantoont dat Kant eigenlijk ontologisch, of fundamentealontologisch denkt. Maar de term mag ook niet metafysisch worden opgevat. Transcendentale kennis is geen kennis die de concrete realiteit overstijgt naar een rijk van bovenzinnelijke wezenheden of dergelijke. Het transcendentale heeft te maken met de voorwaarden waardoor kennis van de concrete realiteit kan tot stand komen. Het gaat om de voorwaarden van de mogelijkheid van alles wat wij kennen. Deze voorwaarden maken een soort 'mentale ruimte' uit waardoor we pas de feiten kunnen benaderen. Ze zijn a priori. Maar dat betekent opnieuw niet 'boven alle concrete realiteit verheven'. Ze zijn er immers voor, omwille van, de dingen. Het transcendentale mag men ook niet verwarren met het transcendentale. Transcendentaal zijn de gezochte ontologische kenmerken van het zijnde, apriorische kenstructuren, logische structuren of eidetische wezensvormen. Het transcendentale is niet onkenbaar, maar het betreft de kennis van het 'zijn', niet van het 'zijnde'. Men kan dan beginnen begrijpen dat de wetenschappen een transcendentaal, d.i. theorie-ontwerpend of men mag misschien ook zeggen 'logisch' element bevatten. Men kan het transcendentale element daarom gemakkelijk aanwijzen in om het even welke methodologische opheldering. We denken aan de fameuze recente Duitse Positivismusstreit. De controverse tussen Habermas en Albert (over Popper) betreft voor een niet onbelangrijk deel de status van het transcendentale. Habermas toont aan dat Popper transcendentaal zou moeten denken, als hij konsekvent wilde zijn. Popper aanvaardt ten onrechte het bestaan van feiten die onafhankelijk van de theorie zouden gegeven zijn. De theorie 'produceert' de feiten. Men kan zich derhalve nooit op de feiten beroepen om de waarheid van de hypothese te staven. Maar we lopen vooruit, we wijzen hier op de ontoereikendheid van de verificatie of falsificatie, wat we verderop gaan behandelen. Ook Van Peursen wijst op het transcendentale element in elke theorie, in de wetenschappelijke werkelijkheidsconstructie zowel als in de filosofie. Hij wijst er op dat een fenomenologische (en dus veel explicieter transcendentale) filosofie en een meer analytische richting niet zo scherp tegenover elkaar hoeven te staan. Hij vijlt veel van de vermeend scherpe kanten van de confrontatie weg. Zo noemt hij Husserls transcendentale werkwijze logisch, ze speurt naar logische regels die aan de ontmoeting van de dingen vooraf gaan. Maar in het ne-positivisme speelt de taal met haar structuren een identieke rol. De taal wordt niet beschouwd als een gegeven onder andere, ze wordt geanalyseerd naar haar logische grammar, die de zin van al onze uitspraken over de feiten bepaalt. Ze geeft richting, ze is in zekere zin normatief. Ze heeft eveneens te maken met de quaestio iuris tegenover de quaestio facti, met de vérités de raison tegenover de vérités de fait. (Zie bv. Duintjer, hfst. I en Van Peursen, Fenomenologie en analytische filosofie, eerste en laatste hoofdstuk vooral).

'transcendentale' aspect van de theorie. De feiten worden uitgehold, de gebeurtenissen ontmanteld tot ze zuivere spiegeling van de theorie worden. Feiten worden onbelangrijk. Maar we lopen op onze gedachtegang vooruit. Wat we hier beweren moeten we precies in het volgende aantonen.

Het onderscheid tussen oude en nieuwe wetenschap, zegt Heidegger, zit in ieder geval niet in het feit dat deze of gene al of niet een feitenwetenschap is. Het bestaat er ook niet in dat de nieuwe fysica experimenteel is en haar kennis experimenteel bewijst. Experimenten hebben altijd bestaan. De praktische omgang met werktuigen en dingen heeft er altijd gebruik van gemaakt. Experimenteren is immers door een bepaalde schikking van de dingen en de gebeurtenissen informatie pogen te bekomen over de gang van zaken. Roger Bacon is derhalve geen voorloper van Galilei (H 75). Ook de primitieven kennen het experiment. Belangrijk is niet de 'prüfende Beobachtung', veeleer de wijze der begrippelijke bepaling van de feiten en de wijze van hanteren der begrippen waarmee de realiteit bij voorbaat wordt aangepakt (vergelijk ook H 74).

Ook als men de moderne fysica rekenend en metend noemt, treft men niet het verschil met de voorafgaande wetenschap. Niemand ontkennt dat de wetenschap rekent en meet. Ook de antieke wetenschap doet dat. Opnieuw is het belangrijk te weten in welke zin de metingen worden gebruikt, welke hun draagwijdte is, enz ...

Samenvattend : De uitspraken dat de moderne wetenschap een feitenwetenschap is, dat ze experimenteel is, dat ze rekent en meet, treffen geenszins de essentie van het verschijnsel. Waarin bestaat dan het wezen van de wetenschap ? Heidegger duidt het aan als hij spreekt over de arbeidsverhouding tot de dingen, en over het metafysische ontwerp der werkelijkheid. Wat is nieuw aan deze beide houdingen ? Hij zegt : de moderne wetenschap is mathematisch (vergelijk ook H 71-72). Kant heeft goed gezien. Hij schrijft (geciteerd bij Heidegger FndD 52) : Ik beweer dat in elke bijzondere

natuurleer slechts zoveel eigenlijke wetenschap kan worden gevonden, als er mathematica in is aan te treffen (Voorwoord bij Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft). Maar wat betekent : mathematisch ? Weten we dat zo goed ? Moeten we daarvoor gaan kijken naar de wiskunde ? Heidegger antwoordt beslist : neen. De wiskunde is zelf slechts een speciale uitwerking van het mathematische, ze is niet zonder meer de mathematische dimensie. Dat kan ons verwonderen. Misschien al minder, als we bij de Grieken gaan kijken wat daar 'mathematisch' betekende.

§ 2. De mathematische dimensie.

'Mathematisch' komt van het Griekse ta mathemata en betekent eigenlijk leerbaar en derhalve ook aanleerbaar. Manthanein is leren, mathesis betekent leer (zowel in de zin van leren als in de zin van het geleerde). Leer en leren zijn hier zeer breed genomen, niet in de zin van geleerd zijn of doen, van school lopen of van schools doen.

Tegenover welke andere 'dingen' plaatsen de Grieken dit leren ? Door het mathematische van andere gebieden te onderscheiden, kunnen we het beter begrijpen.

De Grieken houden uitelkaar :

1. ta fusika : de dingen voor zover ze van zichzelf uit openbloeien en te voorschijn treden.
2. ta poioumena : de dingen voor zover ze door ons zijn vervaardigd. : *artificieel artefacten*
3. ta chremata : de dingen voor zover ze worden gebruikt en dus ter beschikking staan. Deze dingen kunnen zowel fysisch als artificieel zijn (1 en 2).
4. ta pragmata : de dingen voor zover we er in het algemeen mee te maken hebben. We kunnen ze bewerken, gebruiken, omvor-

men of alleen maar beschouwen en doorvorsen.

De pragmata zijn op de praxis betrokken. Deze moet zeer ruim worden genomen. Ze is niet slechts het praktische gebruik, ook niet alleen de zedelijke daad. De praxis sluit de poiësis in.

5. ta mathemata : in welk opzicht worden de dingen hier benaderd ? Dat is nu de passende vraag. = *leerbare*

Bij het mathematische, denken we natuurlijk op de eerste plaats aan getallen. De mathematische dimensie en de getallen horen nauw samen. Maar Heidegger stelt zich de vraag (FndD 54): horen getallen en het mathematische samen omdat het mathematische gebied iets te maken heeft met het getal of omdat het getal iets te zien heeft met het mathematische ? Het laatste is waar. We moeten ons daarom afvragen waarom de getallen zo overwegend met het mathematische zelf worden 'geassocieerd'. Heidegger ontwart de knoop door nader in te gaan op de begrippen 'leren' en 'leerbaar'.

← Het mathematische is het leerbare. De dingen worden gevisieerd voor zover ze leerbaar zijn. Leren is een wijze van op-nemen en zich toe-eigenen. Het is een soort nemen. Maar nemen is ruimer dan lerend-opnemen. Nemen is, zeer algemeen, op de een of andere manier bezit nemen van een ding, en er over beschikken. Welk soort nemen is het lerend-nemen, het mathematisch-nemen ? We nemen de dingen voor zover we ze leren. Toch is het mathematisch leren niet zo iets als het leren gebruiken van een ding, van een wapen bijvoorbeeld. We leren hier in feite niet het ding zelf, wel zijn gebruik. Het leren is hier een nemen en toe-eigenen waarbij het gebruik wordt toegeëigend. Dat gebeurt door het gebruiken zelf. Het is oefening. Maar deze laatste is slechts één manier van leren. Niet elk leren is oefenen. Het mathematisch leren is anders. Waarom is het leren een nemen en wat wordt aan de dingen genomen en hoe wordt het genomen (FndD 55) ?

Oefenen is een soort leren. We leren d.i. nemen in ons bezit,

de manier van omgaan met bijvoorbeeld het wapen. We stellen ons in op datgene wat het wapen van ons verlangt. Bij het oefenen leren we heel wat : laden, richten, uit elkaar nemen enz ... Daarbij leren we tegelijk (en eerst in feite) het ding zelf kennen. Het leren is altijd ook een leren kennen. Bij het leren zijn er richtingen : leren gebruiken, leren kennen. Het leren kennen heeft op zijn beurt verschillende trappen. We leren het afzonderlijke geweer kennen, we leren het model waartoe het behoort kennen, we leren kennen wat een geweer in het algemeen is. Bij het oefenen blijft het leren kennen natuurlijk binnen een bepaalde grens. Het oefenen is immers op de eerste plaats een leren van het gebruik. Het ding komt in het algemeen slechts zo naar voren dat het voor de schutter mogelijk wordt goed te schieten. Aan het ding zelf is nog veel meer te leren : de wetten van de ballistiek, van de mechanica, enz ... wat een wapen is, wat dit bepaald gebruiksding is ... Maar dat alles hoeven we bij het gebruik van het ding niet te weten. Toch hoort het bij het voorwerp. Als iemand een ding wenst te maken, moet hij bij voorbaat toch weten hoe het met het ding staat, "welche Bewandtnis es überhaupt mit dem Ding hat (FndD 55)". Er is derhalve nog een oorspronkelijker weten, een leren kennen dat van te voren moet geleerd zijn om zulke modellen van wapens enz ... te produceren en te gebruiken. Het moet op voorhand ter kennis genomen zijn, het moet geleerd en aanleerbaar zijn. "Dit leren kennen is de dragende grond voor het maken van het ding, en het gemaakte ding is opnieuw eerst de mogelijk makende grond voor de oefening en voor het gebruik". Wat we bij het oefenen leren, is slechts een beperkte sector van wat aan het ding leerbaar is. Het oorspronkelijke leren is dat soort nemen waarbij we dat wat een ding überhaupt is, ter kennis nemen, wat dus een wapen is, wat een gebruiksding is. Maar dat weten we toch eigenlijk reeds (FndD 55-56)". Als we een geweer gebruiken leren we toch niet pas dan wat een wapen is, dat weten we reeds op voorhand. Anders zouden we het niet kunnen gebruiken. We zouden niet weten wat ermee aanvangen, ja, het niet eens als geweer opmerken. Doordat we op voorhand weten wat een wapen is, wordt het voorgelegde pas zichtbaar (FndD 56). Natuurlijk is onze

77
= 22

voor-kennis slechts vaag en onbepaald. Als we ze bepaalder maken, ze toespitsen, weten we toch eigenlijk niets anders dan iets wat we voordien reeds wisten. Juist dit ter kennis nemen, beweert Heidegger, is het eigenlijk wezen van het leren, van de mathesis. (We nodigen de lezer uit verderop in ons kritisch gedeelte, in het bijzonder § 16 en § 17, het nu gezegde in gedachten te houden. Vooral het bezit-nemen, het steeds reeds weten van het Seinsverständnis, het zich toeëigenen van wat men in feite steeds reeds heeft. Zit hier de kern van Levinas' beschuldiging van bezitsfilosofie, van machtsfilosofie? Maar daarvoor gedetailleerder in de komende hoofdstukken).

De mathemata, dat zijn de dingen voor zover we ze ter kennis nemen zoals we ze eigenlijk op voorhand reeds kenden. We leren het lichaam als het lichaam-zijn kennen. We leren de plant in haar plant-zijn, het dier in zijn dierlijkheid, het ding in zijn dingheid enz... In feite 'neemt' de kenner dus slechts iets wat hij reeds had, bezat. Met dit leren komt het aanleren overeen. Aanleren is geven. Maar wat wordt in feite gegeven? Het geven is slechts goed als het datgene geeft wat de leerling zich kan toeëigenen, op zulke wijze dat hij leert kennen wat hij eigenlijk reeds wist. Echt leren is een aan-zichzelf-geven dat ook als zodanig wordt ervaren. Daarom zegt Heidegger: aanleren is derhalve niets anders dan de andere laten leren, d.i. elkaar wederzijds tot leren brengen (FndD 56). Leren is daarom moeilijker dan aanleren. Want slechts wie echt kan leren, vermog ook echt aan te leren. De waarachtige leraar onderscheidt zich van de leerling slechts door het feit dat hij beter vermog te leren en eigenlijk wil leren. Bei allem Lehren lernt am meisten der Lehrer.

Het mathematisch leren is uiterst moeilijk: het is werkelijk tot in de grond ter kennis nemen van datgene wat we altijd reeds weten. Wat is een ding? We weten dat altijd reeds, we gaan met de dingen om. Vanuit de schijnbaar banale kennis vragen naar wat zo iets als een ding eigenlijk is: dat is mathematisch weten. We

? brengen het in zekere zin altijd zelf reeds mee. We halen het niet uit de dingen - achteraf - we hebben het bij voorbaat bij ons.

Van hieruit begrijpt Heidegger waarom een getal iets mathematisch is. We kunnen de dingen slechts tellen, als we op voorhand reeds weten wat een getal is. Als we zeggen : dit zijn drie stoelen, katten, handen... dan zeggen de stoelen, katten... ons niet dat er drie zijn. We moeten de drie reeds kennen vooraleer we kunnen zeggen : drie stoelen... Als we dus de drieheid als zodanig vatten, brengen we slechts iets ter kennis wat we op de een of andere manier reeds bezitten. Dit ter kennis brengen is het eigenlijke leren. Het getal leren we zo. Om de drieheid te vatten, helpen ons daarvoor de dingen niet. Wat is een drie eigenlijk ? We zijn geneigd te zeggen : het getal dat in de natuurlijke getallenrij op de derde plaats staat. Maar natuurlijk is de derde plaats slechts de derde omdat we de drie kennen. We nemen wat we op de een of andere wijze reeds zelf hebben (FndD 58). Het betreft daarom mathematische kennis. We leren zonder op de dingen te letten. Daar de getallen nu in de gewone omgang met de dingen, bij het rekenen met de dingen en dus bij het tellen, het dichtst liggen bij datgene wat we aan de dingen leren zonder het uit deze dingen zelf te putten, daarom zijn de getallen het meest bekende mathematische gebied. Daarom werd dit soort mathematische gepromoveerd tot het mathematische zonder meer. Maar het wezen van het mathematische, schrijft Heidegger, ligt niet in het getal, in het 'hoeveel', het is omgekeerd. Juist omdat de getallen zijn wat ze zijn, hebben ze hun domein binnen het leerbare, binnen de mathesis.

? Het mathematische is tweevoudig : 1. het leerbare zoals hierboven aangeduid; 2. de manier van leren en optreden zelf. Het mathematische is datgene wat op zulke wijze aan de dingen openbaar is, dat we er ons steeds reeds in bewegen. Het is tegelijk een grondhouding waardoor we de dingen zo nemen dat ze ons verschijnen als datgene wat we er steeds reeds var wisten. Dat Mathematische ist deshalb die Grundvoraussetzung des Wissens von den Dingen (FndD 58).

In welke zin nu is de moderne wetenschap zo typisch mathematisch ? Daarbij zal nog duidelijker moeten worden wat het mathematische is, en hoe het zich op een bepaalde manier ontwikkelt en zich vastzet.

§ 3. Het mathematisch karakter van de moderne wetenschap.

Het moderne denken is niet ogenblikkelijk ontstaan. Volgens Heidegger begint het zich reeds in de 15e eeuwse laatscholastiek af te tekenen. De 16e eeuw is een sprong vooruit. Maar het is vooral de 17e eeuw die de principes vastlegt. De eerste systematische maar scheppende afsluiting levert Newton : Philosophiae naturalis principia mathematica. Filosofie betekent hier : algemene wetenschap. De principia zijn de principes : de oorspronkelijke d.i. eerste gronden.

Het werk is niet alleen een eindpunt : het is tegelijk een fundament voor de komende wetenschap. De klassieke fysica is die van Newton. Zijn werk kan ons inzicht geven in de moderne wetenschap - ook als deze heden niet meer uitsluitend Newtoniaans is. Heidegger interesseert alleen de bewegingswet die Newton aan de spits van zijn werk heeft geplaatst : elk lichaam volhardt in zijn toestand van rust of van eenparige, rechtlijnige beweging wanneer het niet en voor zover het niet door vreemde krachten wordt gedwongen zijn toestand te veranderen. Het is de wet van de traagheid.

We realiseren ons nauwelijks het gloednieuwe van deze wet ten tijde van Newton. Galilei zelf had hem reeds gebruikt in zijn laatste werken, maar zonder hem als zodanig te vermelden. Descartes heeft de wet overgenomen en gepoogd hem een metafysisch statuut te geven. Bij Leibniz speelt hij de rol van een metafysische wet.

De wet was tot in de 17e eeuw in geen geval evident. Voordien was hij niet alleen onbekend, maar de natuur en het zijnde werden zo anders ervaren dat de traagheidswet er niet de minste zin zou hebben gehad. Heidegger zegt : in de ontdekking van deze wet en in het opvatten ervan als een grond-wet ligt een omwenteling die tot een van de grootste van het menselijk denken behoort en die eerst een fundament geeft aan de overgang van het Ptolemaïsche naar het Copernicaanse wereldbeeld (FndD 61). Wel is het juist dat Democritos de wet reeds 'vermoedde'. Galilei en zijn tijdgenoten beroepen zich op hem. Maar het is hier gegaan zoals zo vaak met voordien reeds min of meer vermoede nieuwigheden, schrijft Heidegger, men ziet het voorgaande pas, wanneer men het tevoren reeds opnieuw heeft doordacht en doorwerkt. Nadat de nieuwe problemen ontdekt zijn, kan men achteraf Democritos met nieuwe ogen gaan lezen. Zo gaat het met alle grote inzichten en vondsten. Ze worden meestal door meerderen gelijktijdig gedacht, maar ze moeten ook altijd weer herdacht worden in deze zo unieke inspanning die erin bestaat over hetzelfde waarlijk hetzelfde te zeggen (FndD 62).

§ 4. Confrontatie van de Griekse natuurervaring met de moderne.

a) De leer van de beweging bij Aristoteles.

De natuurervaring vóór Galilei was door Plato en Aristoteles bepaald. In het bijzonder was het begrippelijk-wetenschappelijk denken doordrongen van de grondprincipes en grondbegrippen van Aristoteles' fysica. De middeleeuwse scholastiek steekt er vol van.

De natuur - zeer ruim op te vatten - is in beweging of in rust. Rust is slechts een speciale soort beweging. Het zijn lichamen die bewegen. Wat is volgens Aristoteles het wezen van het

natuurding,? zegt Heidegger. Aristoteles schrijft : de lichamen bewegen overeenkomstig hun plaats. Bewegen is in het algemeen metabolè, omslaan van iets in iets anders. Beweging is bijvoorbeeld verbleken of rood worden (blozen). Een ander 'omslaan' gebeurt wanneer een voorwerp van de ene plaats naar een andere wordt overgedragen. Dit soort omslaan heet fora. Wat bij Newton de beweging van een lichaam wordt genoemd is bij de Grieken kinesis kata topon. In deze beweging ligt een bepaalde verhouding tot de plaats. De beweging van de lichamen is echter kath'auta, overeenkomstig hen zelf. Dat betekent : de beweging van een lichaam vindt zijn grond in dit voorwerp zelf : de wijze waarop het lichaam zich tot een plaats verhoudt en tot de soort plaats waarop het zich betreft, hangt af van het lichaam zelf. Het ding beweegt zich overeenkomstig zijn natuur. Er zijn lichamen die zich naar onderen bewegen : de zuiver 'aardse'. Andere bewegen zich naar boven : de vurige. Waarom ? Omdat het aardse zijn plaats onderaan heeft en het vurige zijn plaats daarboven. Ieder lichaam heeft zo zijn eigen plaats. Wanneer een voorwerp zich volgens zijn plaats beweegt, is het kata fusin. Een steen valt. Wordt een steen evenwel naar boven geworpen, dan is zulke beweging eigenlijk tegen de natuur van de steen, para fusin. Deze beweging is 'gewelddadig', bia.

De soort beweging wordt bepaald vanuit het middelpunt der aarde. Een steen die valt beweegt zich naar het midden toe, epi to meson. Het vuur beweegt zich van het midden weg, apo tou mesou. In beide gevallen betreft het een rechtlijnige beweging. De hemellichamen daarentegen bewegen omheen het midden, peri to meson. Hun beweging is een kringbeweging. De cirkelvormige beweging is de meest volmaakte. Ze gaat dus voorop in waardigheid. Bij de beweging hoort de plaats. In de kringbeweging heeft het lichaam zijn plaats in de beweging zelf. Daarom is deze beweging ook altijd-durend, in hoogste zin werkelijk, zijnde. Bij de rechtlijnige beweging gaat de beweging naar een plaats toe, vanuit een andere plaats. Deze beweging komt zo tot een einde nl. in de plaats waar ze naar toe gaat. Er zijn ook gemengde bewegingen. Deze zijn niet

zuiver. De zuiverste beweging is de kringvormige. Ze bevat als het ware de plaats in zichzelf. Ze is volmaakt. Het is de beweging van sterren en planeten. Daarentegen is de beweging op aarde steeds een rechte of een gemengde of een gewelddadige. Maar altijd is ze onvolmaakt.

Het moderne denken plaatst de beweging niet in de natuur van het ding. De kringvormige beweging wordt zo begrepen dat voor haar ontstaan en voortduren een van een centrum uitgaande aantrekking noodzakelijk is. Voor Aristoteles ligt die kracht, dunamis, in het lichaam zelf. Soort beweging en relatie tot zijn plaats hangen van het lichaam zelf af. De snelheid van een lichaam wordt groter naarmate het lichaam zijn natuurlijke plaats nadert. De beweging wordt dus in het wezen van het ding gelegd. Bij de 'tegen-natuurlijke' beweging ligt de oorzaak van de beweging in de verwerkende kracht. Daarom moet de beweging stilaan ophouden, want het lichaam verwijdert zich van zijn natuurlijke plaats. In het lichaam is geen grond te vinden om zich in deze tegen-richting te bewegen. Ze wordt daarom ook langzamer om ten slotte op te houden.

b) De leer van de beweging bij Newton.

Hoe ziet Newton de beweging? Zijn traagheidwet leert er ons iets over. We mogen hem als volgt formuleren: elk aan zichzelf overgelaten lichaam beweegt zich rechtlijnig en eenparig (gelijkvormig). We kunnen de verschillen met de zienswijze van de Ouden in een aantal punten samenvatten.

1. Newton spreekt van elk lichaam. Het onderscheid tussen aardse en hemelse lichamen is verdwenen. Er is niet meer de kosmos onder de sterren en boven de sterren, twee wel onderscheiden gebieden. Alle lichamen zijn in wezen gelijk. Er is geen volmaakter gebied meer.

2. De voorrang van de cirkelvormige beweging boven de recht-

lijnige beweging is eveneens afgeschaft. Omgekeerd, verkrijgt de rechtlijnige beweging de bovenhand. Er is geen scheiding meer van de lichamen en een verdeling volgens de wijze van bewegen.

3. Ook de typering van de bepaalde plaatsen verdwijnt. Elk lichaam kan zich principieel op elke plaats bevinden. Het begrip van de plaats zelf wordt anders. Een plaats is niet meer het gebied waar het lichaam overeenkomstig zijn natuur is, maar slechts de situatie die telkens in relatie tot andere willekeurige situaties door het lichaam wordt ingenomen. ~~Force~~ en plaatsverandering in moderne zin, zijn dus niet hetzelfde. Newton vraagt niet naar de oorzaak van het voortduren der beweging en dus naar het onophoudelijk ontstaan van de beweging, het is omgekeerd : beweging wordt verondersteld en er wordt gevraagd naar de oorzaken van de wijziging van een vooropgezette eenparige, rechtlijnige beweging. De oorzaak van de gelijkmatig durende beweging van de maan wordt niet gezocht in de kringvormigheid. Het is daarentegen de cirkelvormigheid die nu een probleem wordt en die dus een verklaring moet vinden. We weten dat Newton tot een antwoord komt doordat hij de kracht volgens dewelke de lichamen vallen als identiek ziet met de kracht die de hemellichamen in hun banen houdt, de zwaartekracht. Newton vergeleek de centripetale afwijking van de maan van de tangens van de baan gedurende een tijdsonderdeel, met de val van een lichaam op de oppervlakte van de aarde gedurende dezelfde tijd. Het onderscheid tussen hemelbewegingen en bewegingen op aarde is dus verdwenen.

4. De bewegingen worden niet bepaald volgens hun natuur, hun vermogens of krachten, maar omgekeerd : het wezen van de kracht wordt bepaald door de wet van de beweging. Kracht is iets wat een afwijking van de rechtlijnig eenparige beweging meebrengt.

5. Beweging wordt nu nog uitsluitend als plaatsverandering gezien. Beweging heeft te maken met afstanden, lengten en dus meetbare grootheden. Beweging wordt bepaald volgens bewegingsgrootte en overeenkomstig de massa als gewicht.

6. Ook het onderscheid tussen natuurlijke en tegennatuurlijke beweging vervalst. Deze laatste is slechts een kracht met een bewegingsverandering tot gevolg. Een stoot is slechts een bijzondere

vorm van vis impressa, van kracht naast druk en middelpuntvliedende kracht.

7. Het begrip natuur wijzigt zich. Natuur is niet het innerlijke principe waaruit de beweging der lichamen volgt. Natuur is nu de wijze der menigvuldig wisselende plaatsrelaties der lichamen, de manier waarop ze aanwezig zijn in tijd en ruimte, die zelf beschouwd worden als gebieden van mogelijke relaties van plaatsen.

8. Daarmee wordt de manier om de natuur te onderzoeken ook een andere. In zekere zin een omgekeerde. Het komt neer op een nieuwe grondhouding ten overstaan van de natuur : volgens Heidegger de mathematische houding.

§ 5. Het wezen van het mathematisch ontwerp.

We zijn op die manier terug bij het mathematische beland. In hoever is Newtons bewegingswet mathematisch ?

De wet spreekt over lichamen, over aan zichzelf overgelaten lichamen. Waar zijn die te vinden ? Zulke lichamen zijn er niet, zegt Heidegger. Er bestaat ook geen experiment dat er zou kunnen toe brengen een aanschouwelijke voorstelling te geven van zulke lichamen. Volgens Heidegger werpt dat licht op de vermeende eis van de moderne wetenschap op de ervaring te berusten - dit in tegenstelling tot de antieke wetenschap. Aan het begin staat een wet die allesbehalve op de ervaring beroep doet. Hij spreekt over een ding dat er niet is. Hij verlangt een voorstelling van de dingen die in tegenspraak is met de normale opvattingen.

Op zulke aanspraak berust het mathematische. Het ding wordt bepaald op een wijze die strijdig is met de ervaring, er niet kan worden uit afgeleid, maar niettemin aan de basis ligt van elke bepaling der dingen, ze mogelijk maakt en ze eerst ruimte geeft. Zulke grondopvatting is niet willekeurig, maar ook niet evident. Daar-

om was een lange strijd nodig om ze tot overwinning te brengen. Een nieuwe benadering van het ding en een nieuwe denkwijze waren daarvoor vereist.

Heidegger haalt een voorbeeld aan uit de geschiedenis van deze strijd. Volgens Aristoteles bewegen de lichamen zich volgens hun natuur, de zware naar onderen, de lichte naar boven. Wanneer beide vallen, vallen de zwaardere sneller dan de lichte, daar de lichte er naar streven zich naar boven te bewegen. Galilei nu kwam tot het inzicht dat alle lichamen even snel vallen en dat het onderscheid in de valtijden slechts door de weerstand van de lucht ontstaat, niet door de onderscheiden inwendige naturen van de voorwerpen en ook niet door de verschillende relaties tot de eigen plaatsen. Galilei had daarvoor een experiment voorzien. Hij liet voorwerpen van verschillende zwaarte van de toren van Pisa naar beneden vallen. Ze kwamen wel niet volstrekt gelijktijdig op de grond terecht, maar toch met slechts heel kleine tijdsverschillen. Niettegenstaande deze verschillen, dus tegen de ervaring van het oog in, bleef Galilei zijn wet staande houden. Maar de getuigen van het experiment dachten er anders over. Ze werden helemaal niet overtuigd, en bleven bij hun oude meningen. Hun tegenstand werd erdoor zelfs nog groter, zo groot dat Galilei zijn professoraat in de wiskunde te Pisa moest opgeven.

Galilei en tegenstanders zagen hetzelfde feit. Maar ze zagen hetzelfde op een andere wijze. Hun uitleg was verschillend, hun zien derhalve eveneens. Ze stonden ieder in een andere waarheid. Het conflict was niet bijkomstig, het betrof het wezen van het lichaam en van de beweging. Galilei's vooropzetting was die dat de beweging van een lichaam een eenparig rechtlijnige is tenzij het lichaam gehinderd wordt. Hij zegt : ik denk mij een lichaam op een horizontaal vlak gegooid met daarbij elke hindernis uitgeschakeld : daaruit blijkt dat de beweging van het lichaam over dit vlak eenparig en altijddurend zou zijn wanneer het vlak zich tot in het oneindige zou uitstrekken (FndD 70, daar geciteerd).

Galilei 'denkt zich in', denkt zich in de geest een volledig aan zichzelf overgelaten lichaam in beweging. Dit 'zich in de geest denken' is het zich zelf ter kennis brengen van een bepaling der dingen. Het is het mathematische kennen. De Grieken hadden er reeds een vermoeden van. Plato kende het (Menon 85d).

In dit in de geest denken, mente concipere, wordt bij voorbaat gevat wat richting moet geven, wat elk lichaam als zodanig moet bepalen, derhalve het lichaam-zijn zelf. Alle lichamen zijn gelijk, geen beweging wordt voor getrokken, elke plaats is gelijk, elk tijdpunt is even veel waard als elk ander. Een kracht wordt bepaald door de wijziging in de beweging die hij kan veroorzaken. Bewegingsverandering is niets anders dan plaatsverandering. Alle bepalingen der lichamen worden samengevat in een voorafgaand grondontwerp : de ruimtelijk-tijdelijke bepaling van de beweging der massapunten.

Nu kunnen we het wezen van het mathematische volgens Heidegger precies omlijnen. Algemeen was het het ter kennis nemen dat wat het neemt uit zichzelf haalt, en daarbij zichzelf slechts zulke zaken toebedeelt die het reeds bezat. Nu kunnen we detailleren.

1. Het mathematische is als 'mente concipere' een ontwerp van de dingheid der dingen. Het is een ontwerp dat als het ware over de dingen wegspringt, maar op die manier eerst de speelruimte opent waarin de dingen, d.i. de feiten, zich tonen.

2. Dit ontwerp poneert datgene waardoor de dingen zullen gehouden worden, zegt hoe ze zullen opgevat worden. Zulk op voorhand 'waarderen' en 'ervoor houden' betekent in het Grieks aksiōō. De ontworpen voorafgaande bepalingen en uitspraken zijn aksiōōmata. Newton noemt zijn grondbepalingen : axioma's. Het ontwerp is axiomatisch. De axioma's geven aan de dingen hun grond. Ze zijn daarom grondstellingen. (Vergelijk SvG 32-35 over axioma's, principes, grondstellingen).

3. Het mathematisch ontwerp d.i. het axiomatisch ontwerp grijpt op voorhand het wezen der dingen. Zo wordt in een grond-plan

voorgetekend hoe elk ding en elke relatie tussen dingen is opgebouwd.

4. Dit grond-plan levert tegelijk de maatstaf voor de bepaling van het gebied dat alle dingen van nu voort zal omsluiten. Natuur is geen innerlijk principe meer, maar axiomatisch ontwerp.

5. De toegangsweg tot de dingen moet van nu voort eveneens axiomatisch zijn. De benaderingswijze loopt niet meer over tradities en overgeleverde begrippen. De lichamen hebben geen geheime eigenschappen meer. Ze zijn alleen nog datgene wat ze zijn en zoals ze zich tonen, binnen het natuurkundig project. Hoe ze zich tonen is door het ontwerp voorgezegd. De dingen zijn massapunten in verhouding tot elkaar binnen tijd en ruimte. Het ontwerp bepaalt ook de wijze van opnemen en verkennen : de ervaring, het experiri. Daar echter de verkenning door het grond-plan voor-bepaald is, kan het ondervragen op zulke wijze worden ingericht dat het op voorhand voorwaarden stelt waarop de natuur zo of zo moet antwoorden. Op basis van het mathematische wordt de experientia experiment in de moderne zin (zie ook H 74-75). "Die neuzeitliche Wissenschaft ist experimentierend auf Grund des mathematischen Entwurfs (FndD 72)".

Het zoeken en moeten opzoeken van feiten is het gevolg van het voorafgaandelijk overspringen van alle feiten. Het positivisme ontstaat waar dit overspringende ontwerp wordt prijsgegeven of verlamd en waar nog alleen feiten worden verzameld. We moeten Heidegger gelijk geven. Maar in het positivisme wordt niet alleen het ontwerp karakter prijsgegeven, in feite gaat ook de realiteit er aan. Want de feiten zijn niet de concrete voor-wetenschappelijke realiteit. Ze zijn zelfgeproduceerde voorstellingen in het licht van een impliciet ontwerp, sense-data. Voor Mach bestaat de realiteit uit op volgens bepaalde wetmatigheden samengeklonterde Empfindungen. Waar treffen we die complexen van sense-data aan? Ook Russell met zijn logisch atomisme en anderen, denken op gelijke wijze. In plaats van met dingen en gebeurtenissen te doen te hebben gaat men in feite om met zelf gemaakte artefacten. Het positivisme begrijpt zichzelf derhalve zeer slecht als het meent met zuivere feiten omgang te hebben. En Heidegger is dus nog veel te mild in zijn kritiek.

6. Daar het ontwerp een gelijkmatigheid van alle lichamen en alle relaties vraagt, eist het een bestendig gelijke maat, d.i. het meten door middel van getallen wordt noodzakelijk. Daarom treedt een mathematica in enge zin, wiskunde, in voege. Dat sedert Newton deze wiskunde onontbeerlijk wordt, steunt op het mathematisch ontwerp, niet omgekeerd. Het is gevolg, geen oorzaak. De grondlegging van de analytische meetkunde door Descartes, van de differentiaalrekening door Leibniz enz... al deze nieuwigheden, wiskunde in enge zin, werden pas mogelijk en vooral noodzakelijk op basis van het mathematische denken überhaupt.

Heidegger legt het karakter van de moderne wetenschappelijke activiteit bloot. Het is een mathematisch ontwerp. Het wetenschappelijk gebied wordt bij voorbaat ontworpen. Zo leert men de fysica kennen als het Gegenstandsgebiet waarbij het gaat over de dingen als een 'bewegingssamenhang van materiële lichamen (VA 60)'. Ook de andere wetenschappen ontwerpen hun eigen ruimte waarin de passende objecten aan bod komen. Het objectsveld opent op voorhand de mogelijkheid om het zijnde te benaderen, zegt Heidegger. Elke verschijning die binnen een wetenschappelijk gebied opduikt wordt zo lang bewerkt, tot ze in samenhang van de theorie past. Soms wordt de samenhang zelf gewijzigd. Maar de objectiviteit als zodanig blijft in haar grondtrekken onveranderd. Het totale wetenschappelijke project speelt zich af binnen het bestek van de subject-object-verhouding, van de subjectiviteit-objectiviteit, zoals Heidegger schrijft. Deze objectiviteit is het alles doordringende 'vooraf'. Zuivere theorie staat of valt met haar ideaal van deze objectiviteit. "Würde diese preisgegeben, dann wäre das Wesen der Wissenschaft verleugnet (VA 57)". Dat is volgens Heidegger de zin van de stelling dat de moderne stoomfysica in geen geval de klassieke fysica van Galilei en Newton heeft vernietigd, maar alleen in haar geldigheid heeft beperkt (VA 58). Deze beperking, zegt Heidegger, is tegelijk de bevestiging van de toonaangevende objectiviteit waarbij de natuur een ruimtelijk-tijdelijke bewegingssamenhang is. We zien in dat in beide fysica's de objectiviteit identiek is. Maar maakt ons dat

zoveel wijzer wat hun verschilpunten betreft ? In dat verband geeft Heidegger nog de volgende opheldering. De fysica (waarbij hij veronderstelt : atoomfysica, macrofysica, astrofysica, scheikunde) beschouwen de natuur als levenloos en als een bewegingssamenhang van materiële lichamen. Het grondkenmerk van een lichaam is de ondoordringbaarheid die weer als een bewegingssamenhang van de elementaire objecten verschijnt. Deze zelf worden in de klassieke fysica als geometrische punten, in de hedendaagse natuurkunde als 'kernen' en 'velden' voorgesteld. Voor de klassieke fysica is elke bewegingstoestand zowel naar plaats als naar bewegingsgrootte bepaald, dus eenduidig te voorspellen. In de atoomfysica daarentegen kan een bewegingstoestand principieel slechts ofwel naar plaats ofwel naar bewegingsgrootte worden bepaald. Volgens de klassieke fysica is de natuur volledig voorspelbaar. In de huidige kan men slechts statistische zekerheid bekomen. De hedendaagse fysica heeft dus andere trekken dan de klassieke. De klassieke kan wel in de moderne worden ingebouwd, niet omgekeerd. Toch blijft ook de kernfysica nog fysica, d.i. wetenschap, dus axiomatisatie, dus theorie van de werkelijkheid. De objecten moeten, zoals in de Newtoniaanse fysica in hun objectiviteit worden bepaald. In beide wil men zekerheid die methodisch wordt bereikt. Ook de huidige natuurkunde streeft ernaar één grondvergelijking op te stellen waaruit alle eigenschappen en gedragingen der materie kunnen worden afgeleid.

Daar de moderne wetenschap axiomatisch d.i. theoretisch is, heeft de methode een beslissende voorrang. Max Planck heeft gezegd : werkelijk is, wat zich laat meten. Daaraan kan men aflezen dat wat voor de wetenschap, hier de fysica, als kennis geldt, samenvalt met de meetbare objectiviteit van de methode, met de mogelijkheid om tot methodisch meten over te gaan. Wat Planck zegt, onthult het wezen van elke wetenschap. Alle theorie is een berekenen. Heidegger neemt 'berekenen' in een ruime zin, niet alleen als het werken met getallen : berekenen in de zin van de mogelijkheid in rekening stellen, iets in aanmerking nemen, erop rekenen, verwachten (mit etwas rechnen. etwas in Betracht ziehen, auf etwas rechnen. in die Erwar-

ting stellen (VA 58). Op deze wijze is elke objectivatie der realiteit een rekenen. Het kan causaal verklaren, het kan een morfologie opstellen, het kan ordenen. De moderne wetenschap is de theorie van de werkelijkheid (VA 46). Ze berust op de voorrang der methode. Omwille van de zekerheid door de methode vereist, moet ze de objectiviteitsvelden tegen elkaar afbakenen, de werkelijkheid in vakken verdelen. Daarom is de wetenschap in wezen vakwetenschap (VA 59, zie ook H 76-77). Een wetenschap moet ook de speciale aard van haar objecten doorvorsen. Ze richt zich naar de bijzonderheid der dingen en wordt dus een specialisme. Dat is geen ontarding, zegt Heidegger, maar een noodzakelijk en positief gevolg van de wetenschap zelf. De afbakening der gebieden, hun indeling in speciale zones, rukken de wetenschappen niet uit elkaar, maar leveren een grensverkeer op tussen de verschillende takken, waardoor zich grensgebieden aftekenen. Door deze grensgebieden ontstaat een eigen stootkracht die nieuwe en vaak decisieve vraagstellingen meebrengt. Grondbegrippen moeten misschien worden herzien. Het is in deze zin dat Heidegger in Sein und Zeit (9) schrijft dat het niveau van een wetenschap bepaald wordt door het vermogen dat ze bezit om tot een crisis in haar grondbegrippen te komen, om nieuwe fundamenten te vinden. Heden, zegt Heidegger, bevinden de fysica (met de relativiteitstheorie), de wiskunde (met de strijd tussen formalisme en intuitionisme) maar ook de biologie (strijd van mechanicisme tegen het vitalisme), maar zelfs de geesteswetenschappen en de theologie zich in zulke crisis (SZ 9-10, vgl ook VA 66). Binnen het mathematisch ontwerp is het dus mogelijk een schat aan problemen te ontdekken, en steeds maar nieuwe gebieden te ontsluiten. Vele problemen blijven daarbij open. Om het bij het strikt mathematische te houden : hoe zit het met de verhouding van de wiskunde tot de aanschouwelijke ervaring der gegeven dingen ? Zulke vragen bleven tot nu toe onopgelost, zegt Heidegger (FndD 73). De schittering der wetenschappelijke resultaten verbergt evenwel het probleem. Een van de brandende kwesties betreft het recht en de grenzen van het mathematisch formalisme tegenover de eis van een onmiddellijke terugkeer naar het intuïtief gegeven natuur. Het voorgaande duidt voldoende aan

dat de vraag niet zal kunnen worden opgelost door een van beide te kiezen. Want aard en richting van het mathematisch ontwerp beslissen mede over de mogelijke relatie tot de intuïtieve ervaring en omgekeerd. Achter de vraag naar de relatie tussen formalisme en intuïtionisme, meent Heidegger, staat de principiële vraag naar het recht en de grenzen van het mathematisch project überhaupt binnen een grondpositie tegenover het zijnde in zijn geheel.

§ 6. De metafysische zin van het mathematische.

Het is een illusie te menen dat het wezen van het mathematische zich nu reeds op decisieve wijze heeft geopenbaard. We weten reeds iets over het ontwerp-karakter van de wetenschap. Maar Heidegger dringt nog dieper door. Het mathematische is een grondkenmerk van het moderne denken. Het moet dus in het kader van het denken, d.i. van een visie op het zijnde in zijn geheel worden belicht. Het denken is steeds geschichtlich. Het is een houding ten opzichte van het zijn. De wetenschap is een onderdeel van het Ge-stell (Heideggers woordereclic voor de techniek in een zeer ruime zin). Het Ge-stell is een Seinsgeschick.

Het mathematische is ruimer dan de mathematische wetenschap. Zo ontspringt de moderne metafysica uit de mathematische geest. Welke gedragspatronen brengt de mathematische geest mee ?

1. Een wil tot zelffundering van het weten. De overlevering wordt verloochend. Het geloof is geen basis meer. Waar de werp van het mathematisch ontwerp wordt gewaagd, stelt de werper van dit ontwerp zich op een bodem die pas in het ontwerp wordt ontworpen (FndD 75). Hier ligt niet alleen een bevrijding, maar ook een nieuwe ervaring en vormgeving van de vrijheid zelf, d.i. de zelfovergenomen binding. In het mathematisch ontwerp bindt men zich aan de zelf ontworpen grondstellingen (zie ook H 71).

2. Het wezen van het mathematische is essentieel axiomatisch. Men vangt aan met grondstellingen waaruit alles op evidente wijze

volgt. Deze axioma's moeten zeker zijn. Ze moeten steunen op een subject dat zeker is van zichzelf en op die zekerheid de objectiviteit opbouwt. De axioma's zijn subjectieve d.i. evidente denkvormen die de objecten bij voorbaat 'grijpen'. De moderne filosofie zet vanuit het mathematische uitgangspunt een subject tegenover een object. Pas nu kan men van objectiviteit spreken.

B. DE KRITIEK OP HEIDEGGERS WETENSCHAPS- OPVATTING.

§ 7. De rol van het zijnde in het wetenschappelijk ontwerp.

De moderne wetenschap steunt op een arbeidsverhouding tot de dingen : het zijnde moet beheerst en gebruikt worden. Daarin is de wetenschap tegelijk een metafysisch ontwerp. Heidegger beklemtoont sterk dit ontwerp. Weliswaar is het geworpen en dat betekent door de 'hogere instantie' van het zijn aan de mens ter beschikking gesteld, in het Duits geschickt, maar daarmee houdt het geenszins op een 'plan' te zijn, een structureel raam dat in eens daar als het ware staat. Het ontwerp is vooreerst het opvatten van het zijnde als objectief. Maar binnen dit kader spelen zich de verschillende wetenschappen af. Hun theorieën berusten op de beschikking van het zijn als objectiviteit. Dat sluit niet uit dat de grote fysici echte filosofen waren. Ja ook nu, bij het ontwerp van de moderne atoomfysica, komt ware creativiteit te pas. Slechts de werkbijengewenschapslui denken dat er zuivere feiten bestaan. Ze hebben vertrouwwol en zonder nadenken post gevat binnen het gebied van de wetenschap en verzamelen de zo nodige feiten.

De moderne wetenschap is een 'mathematisch' ontwerp. Het ma-

?
thematische is het leerbare. Maar het leerbare is datgene wat eigenlijk reeds bij voorbaat is gekend. Bij voorbaat wordt het grondplan van de dingen ontworpen. Op zulke wijze interpreteert Heidegger Newtons uitspraak : hypotheses non fingo. Daarmee komt voor Heidegger tot uiting dat de grondprincipes het zijn van de natuur vatten. Het wezen van de dingen wordt bepaald. Hoe ze zich zullen tonen, wordt voorgetekend. Aangezien dat zo is, krijgt de ervaring een ander karakter. Op voorhand zijn er aan het verschijnen der dingen voorwaarden gesteld. Nu kan de onderzoeker de dingen op deze voorwaarden doorvorsen. Bewust. Voor het eerst, in de moderne tijden, wordt de natuur opzettelijk ontworpen, en kan er bewust ge-experimenteerd worden. Uitdrukkelijk worden de feiten opgezocht, worden ze op zulke wijze geschikt dat ze voldoen aan het oogmerk dat men met hen voorhad. Dat gebeurt, weten we, omwille van de zekerheid eigen aan de objectiviteit. Deze is de theorie van het werkelijke. De kracht van de theorie zit in haar methode. "Die Wissenschaften kennen den Weg zum Wissen unter dem Titel der Methode (US 178)". De theorie rekent en meet. De verschijnselen worden zo lang bewerkt tot ze passen in het veld. Ze gelden slechts voor het gebied en op de wijze waarop het gebied 'werkt'.

herstating
De wetenschap is theorie van het werkelijke, door het zijn de mens toegezonden. Ze maakt deel uit van het Seinsgeschick dat de moderne mens is overkomen. Het wetenschappelijk project kwam tot stand binnen de aanwezigheid van het Ge-stell. Binnen deze aanwezigheid bepaalt het wetenschappelijk ontwerp de eigen aard van wat er in aanwezig wordt gesteld : de wetenschappelijke objecten. Het ontwerp der wetenschappen is (een onderdeel van) een zijnsbeschikking. Heidegger zegt : het zijn is het zijnde, d.i. gaat op het zijnde over. Zo ook mogen we zeggen : het wetenschappelijk ontwerp is het wetenschappelijk gegeven, het gaat er op over, bepaalt het en ontplooit het. Als nu zou blijken dat deze interne verhouding, de relatie wetenschappelijk ontwerp-wetenschappelijke realiteit door Heidegger verkeerd of ontoereikend wordt gedacht, dan zouden we deze mislukking ook moeten overdragen op de algemene manier waarop Heidegger de band tussen zijn en zijnde legt. Heideg-

?
o

waarom?

gers kijk op deze verhouding zou dan anders moeten worden aangepakt. Nu zijn we inderdaad van oordeel dat zijn visie op de wetenschappen in gebreke blijft. Heidegger houdt, op een bepaalde manier, geen rekening met het zijnde. Dat is zo, omdat hij nergens schijnt te zien dat het wetenschappelijk ontwerp, het voorafgaande licht van de hypotheses, van de theoretische principes, nooit iets anders is dan een noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarde of een geheel van noodzakelijkheidsvoorwaarden, voor het verschijnende zijnde. Voor Heidegger is het wetenschappel^{lijk}/Seinsgeschick beslist meer. Het schijnt zelfgenoegzaam te zijn. Het kan blijkbaar het zijnde missen (een missen dat we moeten specificeren). Maar dat is een pretentie (van het zijn) die Heidegger niet waar kan maken. Heidegger vertrekt van de gedachte dat zijn zowel noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarde als voldoende reden van het zijnde is. Het is zijn kernfout. Vanuit deze misgreep, vanuit het inzicht in deze fout, wordt veel in Heideggers denken duidelijk, d.i. het wordt opgehelderd omdat het onaanvaardbaar blijkt. Maar dat alles moeten we in het volgende nog aantonen. Daarvoor moeten we eerst een wat onnodig lijkende omweg maken.

§ 8. De wetenschappelijke theorie en de verificatie.

Het volgende is beïnvloed door gedachten van R. Boehm, uit zijn colleges en uit Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie 1-17.

Men kan niet zeggen dat R. Boehm een wetenschapsmethodoloog is. Zijn beschouwingen over de wetenschap wijzen eerder op aan de wetenschap inherente beperktheden. Het is derhalve eerder verwonderlijk te noemen dat we beroep gaan doen op zijn ideeën. Te meer daar we in zekere zin de wetenschap, tegen Heidegger in, gaan verdedigen. Zelfs iemand die de zwakte van de wetenschap uitbuit zoals R. Boehm, kunnen we nog uitspelen tegen Heideggers wetenschapsvisie. Het zal onder andere over de verificatieproblemen gaan. Zelfs in al haar gebrekkigheid zal de verificatie ons nog van dienst zijn om kritiek

op Heidegger uit te oefenen.

We willen Heideggers visie op de wetenschappen aan een kritische analyse onderwerpen. Dat veronderstelt dat we zelf voldoende gewa-
pend zijn. We willen in de volgende bladzijden vooreerst onze eigen
wapenen smeden. Ze moeten langs twee kanten snijden. Ze zijn im-
mers bedoeld om 1. te wijzen op de innerlijke beperktheid van de we-
tenschap zonder meer, 2. om de zwakheid van Heideggers wetenschaps-
betoog aan te geven. Ter verduidelijking zetten we in de vorm van
een aantal thesen onze zienswijze uiteen, zoals die uit zichzelf zou
luiden, als ze zou kunnen afzien van de noodzaak vooraf de verifica-
tietheorie, die de toonangevende leer is over de wetenschap, te re-
lativeren. Daarop laten we een bespreking van de verificatietheorie
aansluiten. Uit deze behandeling zullen dan als het ware van zelf de
stellingen volgen die we zonder veel bewijzen eerst hadden opgegeven.
We gaan daarbij dan in zekere zin van achteren naar voren te werk.
We voorzien op dat ogenblik deze theses van de nodige commentaar.

1. Het uitgangsprobleem van de wetenschap bestaat in het vinden
van de principes of hypothesen of theorie. Deze principes moeten zo
objectief mogelijk zijn. Door middel van de inductie kunnen we de
principes opsporen. De inductie zoekt invarianties. Ze vindt die
door een toepassing van wat in de logica bekend staat als de modus
tollens. Hieruit moet blijken dat het gevondene nooit iets anders is
dan een noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarde voor het bestaan of
zich voordoen van de gegevens.

2. Uit noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarden kan men afleiden.
Ze hebben eigen gevolgen. Voor deze gevolgen zijn de noodzakelijke
mogelijkheidsvoorwaarden de voldoende redenen.

3. De rol van de verificatie bestaat er precies in uit te maken
of de noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarden ook voldoende zijn voor
het optreden van de gevolgen.

4. Maar wat betekent dat in feite ? Wil het zeggen dat de
noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarden die geverifieerd worden, de
voldoende grond zijn van de realiteit zelf ? Klaarblijkelijk niet.

Ze zijn toch alleen de voldoende grond van hun eigen gevolgen. De noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarden zijn iets zonder hetwelk de realiteit zich niet kan voordoen. Als we de realiteit de voldoende grond noemen, zien we niet in hoe er een weg kan leiden, een afleiding kan bestaan, die van de noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarden de voldoende reden maakt van de realiteit zelf, niet uitsluitend de voldoende reden voor datgene wat uit de noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarden volgt.

5. De wetenschap heeft sterk de neiging om de noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarden te promoveren tot voldoende redenen, niet alleen van hun eigen gevolgen, maar van de concrete gegevens zelf. Dat is dan reductionisme. Het 'geestelijke' wordt afgeleid uit het organische, dat uit het levenloze enz....

6. Waarom gaat de wetenschap hoofdzakelijk zo te werk? Vermoedelijk omdat het opsporen en verifiëren van noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarden een methode is die de grootst mogelijke objectiviteit waarborgt. De oorzaak van de reductie, d.i. van het laten verdwijnen van de zijden in hun eigenheid, in hun concreetheid, van het laten doorgaan der gevolgen als de realiteit zelf, is dus gelegen in de verabsolutering van de objectieve methode.

7. De wetenschap en de wetenschapsmethodologie zien in de verificatie hun specifieke werkwijze. Door de zaken zo te zien, begeven ze zich in een moerassig gebied. Nog het minst van al is de verificatie die zich als enige methode opwerpt, geschikt om de objectiviteit te waarborgen. Want 1. ze heeft helemaal geen middelen om de adekwate hypothesen op te sporen. Deze moeten dus voorgegeven zijn. 2. Verifieerbaar is altijd slechts dat vooropgestelde principes voldoende oorzaken der verschijnselen betekenen, zonder andere principes als eveneens voldoende te kunnen uitsluiten. 3. De verificatie brengt steeds het gevaar van interpretatie en manipulatie mee. Het conventionalisme dreigt in de verte, als een steeds mogelijke en aanlokkelijke oplossing. In het conventionalisme is echter elke verificatie zinloos geworden.

Zo zijn we bij de verificatie beland, het probleem waarvan we

wilden vertrekken. We behandelen nu systematisch de driedeling van het laatste punt. De bedoeling is de beperktheid van de verificatie aan te geven, zodat er ruimte ontstaat voor onze voorafgaande theses. We betrekken de zaak ook op Heidegger. De moderne wetenschap is objectief. Objectiviteit is waarheid. Dat althans beweren de meeste wetenschapslieden en talrijke wetenschapsmethodologen. Ook Heidegger ontkent de objectiviteit van de wetenschap niet. Wel zegt hij dat de wetenschap niet het enige en ook niet het maatgevende weten is. De wetenschap beroept zich daarvoor op haar methode : de verificatie. De verificatie speelt bij Heidegger in feite geen rol. Dat heeft zijn redenen. We zullen ze weldra op het spoor komen. Wel vermeldt hij dat de moderne wetenschap in wezen experimenteel is. Dat houdt verband met de verificatie. Experiment en verificatie vervullen voor ons daarenboven een andere rol dan bij Heidegger. Het is een supplementaire reden om er op in te gaan.

Er kleven bezwaren aan de voorstelling die men geeft van de verificatie. Ze blijkt in feite niet zo geschikt te zijn om de objectiviteit van de wetenschap te motiveren. We somden drie fundamentele redenen op. Ze zijn nog geenszins duidelijk. We trekken de explicietatie ervan precies zover als nodig is om Heideggers zwakke punten te kunnen aangeven, om de eigen aard van de wetenschap te laten begrijpen.

a. Ook als de verificatie er in slaagt hypothetisch vooropgestelde principes of theorieën te verifiëren, dan valt toch het ontbreken of de ontoereikendheid op van methodes om de principes zelf te ontdekken.

De verificatie beproeft een vooropgegeven hypothese of een geheel van hypothesen of een theorie, Heidegger zou zeggen, een ontologisch bestek of veld, een mathematisch of axiomatisch ontwerp - door middel van een confrontatie met de empirische feiten. Deze confrontatie gebeurt niet zo direkt, wel doorheen een geheel van af-

leidingen. In feite worden de gevolgen van de hypothese getoetst aan de feiten. Maar deze complicaties moeten ons hier niet bezighouden. De hypothese geldt als geverifieerd of - zwakker - geconfirmieerd - als de gevolgtrekkingen in overeenstemming zijn met de protocolzinnen van de empirische waarnemingen.

Maar deze methode leidt niet tot het opstellen van hypothesen of theorieën zelf. Deze moeten steeds verondersteld gegeven zijn. Ze moeten vooraf zijn ontworpen. Maar de behoefte aan verificatie zelf toont aan dat de bij voorbaat ontworpen hypothesen in geen geval reeds op voorhand als geldig aangetekend staan. De verificatiemethode brengt aan het licht dat er rationele methodes ontbreken - of in ieder geval, dat ze ontoereikend zijn - om de principes zelf te ontdekken. De verificatie is een vervangmiddel daarvoor, maar misschien een slecht. De wetenschapsmensen zelf wijzen op de vaak curieuze manier waarop ze belangrijke wetten hebben ontdekt. Uitspraken van bijvoorbeeld Einstein, van Planck en van anderen hierover staan geboekt. Popper wijst graag op de puur psychologische, toevallige, irrationele manier waarop hypothesen ontstaan. En Heidegger? Voor Heidegger ontspringen de hypothesen, het veld of bestek van de ontologische waarheid, uit een beschikking van het zijn. Dat is steeds raadselachtig. Het gebeurt plots (jäh). Achteraf kan men wel een en ander verduidelijken, zien 'aankomen', vooral in de zin dat men aanleidingen tot een nieuw zijnslicht ontdekt. De moderne wetenschap wordt reeds 'geboren' in de late middeleeuwen bijvoorbeeld (zie hoger blz. 24). Toch is het nieuwe ontwerp plots en in eens aanwezig. Men vraagt zich af of dergelijke oplossing niet meer een verlegenheid is dan een verheldering? Door af te kondigen dat iets raadselachtig is, d.i. onophelderbaar, brengt men het niet aan het licht. Maar we zijn nog weinig gewapend om de zaak te beslechten.

b. Verificatie leidt steeds tot niet meer dan tot het resultaat dat de geverifieerde hypothese of theorie een voldoende verklaringsgrond levert voor de empirische feiten of gebeurtenissen

die ermee overeenstemmen. De verificatie zegt nooit dat de verklaring de feitelijke oorzaak van de gegevens is. Zelfs als een hypothese volledig empirisch geverifieerd is, betekent dit nog niets meer dan dat ze inderdaad een voldoende verklaring levert van de feiten, maar alleen als een van de mogelijke verklaringen. Want dat de bedoelde gegevens uit hypothese x kunnen worden afgeleid, sluit nog niet uit dat ze niet ook uit hypothese y kunnen worden verklaard. Want wel geldt dat gelijke oorzaken gelijke gevolgen hebben (verklaringen bedoelen precies voldoende gronden aan te geven, en dus voldoende oorzaken), maar niet dat gelijke gevolgen gelijke oorzaken moeten hebben. De verificatie levert niet eens de waarheid op van een geverifieerde hypothese, alleen haar toepasbaarheid om ermee de verschijnselen op voorhand te berekenen, d.i. ze te voorspellen. Soms geven de natuurwetenschapsmensen zelf dat toe. Maar toch zien ze de voorspelbaarheid als garantie en legitimatie van de objectieve waarheid van hun activiteit.

c. De verificatie onderwerpt de gegevens op voorhand aan een interpretatie, passend bij de theorie die moet worden geverifieerd. Verifieerbaar zijn namelijk altijd slechts die gevolgtrekkingen die uit de bedoelde theorie of hypothese deduceerbaar zijn. Wat zich daaruit niet laat afleiden komt van den beginne niet in aanmerking. Het gegeven wordt bij voorbaat gereduceerd tot aspecten waarop de hypothese betrekking kan hebben. Door de hypothese wordt vooropgesteld wat de vraag is, ook als een negatief antwoord (in de zin dat de hypothese erdoor zou weerlegd zijn) niet uitgesloten wordt. Verder worden gevolgtrekkingen ter verificatie voorgelegd die door hun samenhang met de theorie de gegevens reeds van te voren in een welbepaald perspectief duwen. Het gevaar bestaat dat slechts die gevolgen worden getoetst die door de hypothese worden beoogd en dat andere gevolgen over het hoofd worden gezien.

In het grensgeval kan de voorafgaandelijke determinatie van de gegevens zo ver gaan dat de theorie op voorhand al niet meer voor verificatie of voor falsificatie in aanmerking komt. De waarneembare

empirische feiten houden helemaal op als onafhankelijke instantie (om er door te verifiëren) te bestaan. Dat is de mening van het conventionalisme. We parafrazeren Popper : De natuurwetenschap is voor de conventionalisten geen 'beeld' van de natuur, maar een zuivere begripsconstructie. Niet de kenmerken van de wereld bepalen de constructie, omgekeerd, deze bepaalt de eigenschappen van een kunstmatige, door ons geschapen begripswereld, impliciet gedefinieerd door de door ons vastgelegde natuurwetten. De natuurwetenschap spreekt slechts over deze wereld. De conventionalistisch opgevatte natuurwetten zijn door geen waarneming falsificeerbaar, want zij eerst bepalen wat een waarneming, wat in het bijzonder een wetenschappelijke meting is. Een klein voorbeeld : "het smeltpunt van lood ligt bij 350°" is een definitie van het begrip lood en dus onweerlegbaar (Cornelius). We moeten niet meer gaan kijken wat lood is en waar het zich bevindt, de voorwetenschappelijke ervaring is doorgestreept, het begrip bepaalt toch bij voorbaat hoe de zaak in elkaar zit. Ook iemand als Carnap dreigt in hetzelfde vaarwater terecht te komen, hoewel zijn bedoeling zo goed als tegengesteld is aan die van het conventionalisme. Carnap wil een verificabiliteitscriterium opstellen, om daardoor zinvolle uitspraken te kunnen onderscheiden. Het criterium moet van die aard zijn dat alle begrippen die een positieve functie hebben in het verklaren en voorspellen van observeerbare gebeurtenissen zinvol kunnen worden genoemd. Daarnaast moeten zinledige 'metafysische' begrippen uitgeschakeld worden. De termen van de wiskunde en van de empirische wetenschappen moeten worden toegelaten. Maar wat is dat anders dan dat de vigerende wetenschap zelf criterium wordt van de ter verificatie staande gegevens ? In welke mate kunnen gegevens dan nog een waarde hebben als onafhankelijke instanties ter verificatie van een theorie ? Op voorhand dus wordt het werkelijke herleid tot datgene wat past in de wetenschap zelf. De theorie wordt norm van het objectief waarneembare. De maatstaf is niet meer de werkelijkheid, maar de wetenschappelijke activiteit. De wetenschappelijke waarheid of objectiviteit beslist zelf.

Dat is een ernstige bedreiging voor de wetenschappelijke objectiviteit. Zeker als men een robuuste werkelijkheidszin bezit, zoals bijvoorbeeld Popper. Voor deze blijft waarheid overeenstemming van de theorie met de feiten, volgens de waarheidsdefinitie van Tarski, (zoals Popper zegt, een definitie van de waarheid als adequatie die in feite eeuwenoud is en bij Plato reeds wordt uitgesproken). Popper kon niet instemmen met de verabsolutering van de theorie, een tendens die in de wetenschappelijkheid zelf schijnt voorgetekend te zijn. Langs de andere kant zag Popper zeer goed de moeilijkheden van de verificatie. Hij eiste daarom niet verificerbaarheid, wel falsifieerbaarheid : een empirisch-wetenschappelijk systeem moet aan de ervaring schipbreuk kunnen leiden. Maar ook falsifieerbaarheid is niet het sleutelwoord. Want zelfs Popper geeft toe dat het steeds mogelijk is falsificaties af te wijzen. Men kan onder andere ad-hoc-hypotheses invoeren, men kan een voorbehoud uitspreken tegenover de betrouwbaarheid van de experimentatoren... Popper zelf zegt : men kan het conventionalisme slechts ontkomen door een beslissing : het niet willen gebruiken. Dat is natuurlijk een zwakke schakel in de verificerbaarheids- - of falsifieerbaarheidstheorie. Men kan de wetenschap niet laten afhangen van een besluit.

Dat sluit niet uit dat de waarde van de verificatie van falsifieerbare theorieën hoger ligt dan die van principieel niet falsifieerbare. Maar tussen principieel falsifieerbaar en in feite gefalsifieerd, is er nog een grote afstand. Men kan aan de falsifieerbaarheid ontglippen. Niet falsifieerbare theorieën zijn inderdaad wel irrelevant. Maar falsifieerbare zijn op hun beurt slechts relevant in de mate van de mogelijke verificatie. Dat is een probleem, goed geïllustreerd door het conventionalisme. De eis tot falsificatie loopt minimaal gezien uit op het veilig stellen van een beproevingsmogelijkheid. Waarbij we moeten bedenken dat precies verkeerdt gestelde vragen de eigenschap hebben dat er niet met een duidelijk ja of neen kan op geantwoord worden.

Voorlopige samenvatting. Verificatie is dus twijfelachtig

wat betreft het uitgangspunt : de hypothesen moeten voor-gegeven zijn. Maar dezelfde onzekerheid strekt zich uit tot het resultaat : dat levert alleen een voldoende maar niet noodzakelijke verklaring van het verschijnende op, een mogelijke voldoende reden. Ook de weg waarlangs de verificatie verloopt is dubieus. Men kan verificatie of falsificatie vaak naar wens doen opgaan of niet. De eigen aard van de gegevens wordt naar believen weg gegoocheld. Dat betekent niet dat verificatie steeds onmogelijk is. Verderop zullen we gevallen aangeven van onomstootbare verificatie. Ondertussen kan gebleken zijn dat het voornaamste probleem dat is van het vinden van objectieve principes. Hoe die opsporen ? We zullen zien dat het kan gebeuren langs inductieve weg.

§ 9. De inductie en de reductie tot noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarden.

Veelal loochent men dat er een logische weg bestaat om tot algemene beginselen te komen. Men beperkt zich tot het vertellen van anecdotes over de wijze waarop ze gevonden worden. Daarmee gaat natuurlijk een scepsis gepaard tegenover de mogelijkheid van de inductie om op methodische wijze beginselen te zoeken.

Hoe staat de zaak in feite ? In veel gevallen is de staving van een algemene hypothese (en zo van een algemene theorie) door bijzondere experimenten en zelfs door één enkel experiment mogelijk. Dat is geen zuivere inductie natuurlijk, want de hypothese wordt vooropgezet en dan gestaafd. We spreken van verificatieinductie. Maar echte inductie is eveneens mogelijk. Door middel van experimenten of van één enkel experiment komt men er op deze wijze vaak toe principes op te stellen. Zoals we zullen zien zijn deze principes noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarden. De echte inductie lijkt - men kan het vreemd vinden - op wat bij Husserl onder de naam 'eidetische reductie' bekend staat. Deze gaat terug op de

platonisch-aristotelische 'dialectiek'. Ze is een gebruikelijke en in feite ook veel toegepaste methode. Ook (of zelfs) de historische en filologische hermeneutica bedient er zich van. De methode bestaat er in de gegevens vrij te variëren (een tekst bijvoorbeeld) zodat een onveranderlijk stramien zich begint af te tekenen. Reeds Plato, maar vooral Aristoteles, ook Husserl hebben gewezen op de gevaarlijke konsekwenties van deze methode wanneer men ze verabsoluteert. Ze leidt dan regelrecht tot een reductie, tot slechts algemeenheden die voorbij zien aan de concrete realiteit. Maar misschien is deze methode de enige om beginselen op te zoeken die, zoals we gaan zien, geen andere zijn dan noodzakelijke algemene mogelijkheidsvoorwaarden. Dat heeft voor gevolg dat men de methode en haar resultaten ook als het enig wezenlijke gaat zien. De concrete 'voorwetenschappelijke' ervaren natuur wordt systematisch vervangen door de zogenaamd 'objectieve' natuur.

Herhaling

Dat alles moeten we nu uitdiepen. We moeten het, zoals reeds voorgesteld, achteroenvolgens hebben over 1. de mogelijkheid en de draagwijdte van de inductie, uitgaande van de verificatieinductie, ze verschaft noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarden, 2. de tendens van de noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarden om de realiteit op te sloppen.

1. Velen betwijfelen de mogelijkheid om vanuit de observatie van bijzonderheden, van concrete gegevens tot algemeenheden te komen. Ze betwijfelen dus het recht van de inductie. Ze doen dat moestal door het probleem van de verificatie in verband te brengen met dat van de inductie. Maar beide moet men onderscheiden. Bekijken we eens het geval van de experimentele controle van een hypothese. We spreken hier van een quasi-inductie, namelijk een verificatieinductie, want de algemene hypothese wordt vooropgesteld. De staving van een hypothese is veelal mogelijk en dit zonder dat een eindeloze herhaling van proeven en tegenproeven nodig blijkt. Stel dat een hypothese zegt dat er elementaire deeltjes bestaan die nog niet werden geobserveerd. Een enkele observatie van een partikel zal volstaan om de hypothese definitief te staven. Herhaling kan

gewenst zijn, maar niet omdat ze in se nodig is, alleen om de twijfel aangaande de deugdelijkheid van de constatacie weg te nemen. Er is geen eindeloze reeks van waarnemingen nodig. Het is dus blijkbaar mogelijk in het bijzondere geval het algemene te doorschouwen. Hetzelfde gaat ook op voor de niet-bevestiging van een hypothese. Ook hier helpt vaak één enkel experiment. (In deze twee gevallen sluit het 'éne' experiment niet uit dat verder experimenteel onderzoek geboden blijft, om de hypothese te specificeren, om de graad van algemeenheid ervan vast te stellen, en dit met behulp van weer nieuwe experimenten, die opnieuw beperkt in aantal kunnen zijn, enz....) De atoomtheorie vindt haar confirmatie in de eerste ontplofte atoombom, de volgende projectielen kunnen daar in feite niets meer aan verbeteren.

Maar een echte inductie is eveneens mogelijk, om tot principes te komen. Nieuwe beginselen kunnen worden gevonden door uit te gaan van bijzondere observaties en door op die manier tot een algemeen oordeel te komen. De betekenis van de gevonden principes blijft daarbij geenszins louter hypothetisch. De inductie heeft het uitzicht van een toepassing van de modus tollens. Indien p dan q , welnu niet q , dus niet p . Men ziet het verband met Poppers falsifieerbaarheidstheorie. Men herhaalt een experiment met uitschakeling van een bepaalde factor. Blijft het resultaat hetzelfde, dan blijkt de factor niet ter zake te zijn. Hij blijkt geen noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarde voor het geobserveerde verschijnsel te bevatten, ook al is het zo dat dit verschijnsel bijna steeds voorkomt met die factor erbij. Blijft het resultaat niet hetzelfde, dan blijkt de factor juist een noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarde te bevatten. Het procédé is eigenlijk niet gebonden aan experiment alleen, hetzelfde resultaat kan men bekomen door observaties, en waarom niet eveneens door gedachtelijke variaties? Het resultaat van deze inductie is in ieder geval : 1. de uitschakeling van factoren die als niet noodzakelijk moesten worden gebrandmerkt, 2. het opzoeken van factoren die inderdaad noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarden bevatten. Maar dit tweede punt is onzekerder. Dat een resultaat uitblijft, wanneer een bepaalde factor wordt uitgeschakeld,

bepaalt niet met een gelijke zekerheid dat deze factor een noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarde voorstelt, dan in het omgekeerde geval : wanneer een factor wegblijft en het resultaat blijft onveranderd, kan men zeker zijn dat de factor irrelevant was. Toch behoudt het experiment zijn belang, zelfs dan wanneer bij andere experimenten de factor toch nog overvloedig zou blijken te zijn.

Het geval laat immers vermoeden dat in de andere experimenten de factor door een equivalente factor is vervangen, dat dus toch een noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarde werd bepaald, die echter een nog nauwkeuriger (dit betekent hier algemenere) afbakening vraagt.

De echte inductie is een methode die nauw verwant is met Husserls eidetische reductie door vrije variatie, met de dialectiek die bij Aristoteles en voordien reeds bij Plato werd ontwikkeld. Plato en Husserl hebben de methode weliswaar beperkt tot begripsanalyses. Ze kreeg daardoor een 'aprioristisch' uitzienend kleedje. Bij Husserl moet men in gedachten vrij variëren, om te ontdekken welke invarianten het gegeven bevat, invarianten die als ze er niet zouden zijn, ervoor zorgen dat het gegeven ophoudt te bestaan. Maar niet alleen de fantasie, ook observaties en speciaal bedoelde experimenten kunnen tot hetzelfde resultaat leiden. Wat Husserl goed heeft ingezien, is het feit dat er een bijzondere soort 'waarneming' vereist is om het feitelijke als voorbeeld voor een algemeenheid te zien, om in het afzonderlijke iets algemeen te vatten. Husserl noemde zulks Wesensschau. Maar het is problematisch in hoeverre dit wezen - het zuiver algemene der noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarden - in feite 'wezen' mag worden genoemd.

De inductie vindt slechts noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarden. Waarom ? Ze kan blijkbaar moeilijk anders, dan aanwijzen zonder welke 'elementen' een verschijnsel niet kan bestaan, dan de fundamentele antonies die, als ze er niet zouden zijn, tot gevolg zouden hebben dat het verschijnsel verdwijnt. Zonder de invarianties, zonder deze algemeenheden, kan dit bepaald verschijnsel zich niet voordoen. Het is niet in te zien hoe dit 'zonder' in een 'door' zou kunnen worden vervangen : het verschijnsel doet zich

niet voor zonder zijn voorwaarden, maar het verschijnt daarom nog niet door deze condities. Het is belangrijk dit in te zien om de ware aard van de wetenschappelijke objectiviteit te begrijpen.

2. De wetenschappen wensen objectiviteit. We hebben begrepen dat deze objectiviteit er een is van noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarden. We hebben ook verstaan dat de objectiviteit een andere draagwijdte krijgt dan de wetenschapsmensen en de wetenschapsmethodologen veelal menen. De wetenschap heeft het over factoren zonder dewelke de verschijnselen niet kunnen bestaan. Ze heeft het weinig over de concrete verschijnselen zelf. Deze worden heel gemakkelijk door de wetenschap tot verdwijnen gebracht. Ze lossen op onder de algemeenheden die door de wetenschappelijke methode worden ontdekt.

De wetenschap heeft de neiging om deze algemene noodzakelijkheden in de plaats te schuiven van de concrete verschijnselen zelf. Ze maakt van het 'zonder' een 'door'. In werkelijkheid echter stelt zij dan andere verschijnselen in de plaats van de concrete gegevens die ze wilde verklaren. Ze vervangt de concrete verschijnselen door wat uit de noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarden volgt. Deze gevolgen zijn inderdaad uit de noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarden af te leiden. Volgens welke 'tactiek' verloopt de operatie?

De wetenschap stelt de verificatie centraal. Wat doet deze? De verificatie verifieert de noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarden als voldoende redenen van wat uit de voorwaarden volgt. Maar wat uit deze voorwaarden volgt is niet bij voorbaat identiek met de concrete werkelijkheid zelf. De noodzakelijke algemeenheden zijn de voorwaarden van de concrete dingen. Ze kunnen deze daarom nog niet vervangen. Als deze vervanging bewust wordt nagestreefd vervaagt het individuele en kenmerkende der dingen, de realiteit verdwijnt. Men houdt slechts over wat in zijn algemeenheid onafhankelijk is van het individuele, concrete zijnde. De wetenschap met haar rijk van algemene noodzakelijke voorwaarden heeft geen toegang tot het domein van de volle realiteit. Als ze toch meent toegang te hebben, is het door een kunstgreep, door de vervanging van de dingen door de gevolgen van de noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarden waarvoor deze laatste voldoende redenen zijn. De vrijheid bijvoorbeeld heeft haar

basis in organische structuren. De wetenschap redeneert dus als volgt : Uit de organische structuren moet de vrijheid worden afgeleid! Maar zelfs als we aanvaarden dat er 'iets' kan worden afgeleid, wie waarborgt dan dat het om de concrete doorleefde, in het gewone leven ervaren vrijheid gaat ? In feite zal de wetenschap in vele gevallen de vrijheid loochenen, het verschijnsel dus helemaal laten verdwijnen. Op de 'illusie' van de vrijheid na. Daarbij stelt de wetenschap zich dan veel te weinig vragen. Waarom kan ze niet ook die rest elimineren ? Zou ze zich niet eens moeten terugbuigen over de door haar gevolgde werkwijze ? De wetenschap verabsoluteert een bepaalde aanpak. Ze wil methodisch zeker kennen. Dat is kennis van noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarden. Uit deze voorwaarden leidt ze gevolgen af. Deze gevolgen zouden gelijkwaardig moeten kunnen zijn aan de realiteit zelf. Er zou niets verloren mogen gaan. De vrijheid zou vrijheid moeten kunnen blijven zoals in de concrete ervaring, de geschiedenis een moeilijk te doorgronden menselijk gebeuren, de individualiteit een wezenstrek van de mens, enz... Dat kan de wetenschap precies door haar methodische aanpak moeilijk waarborgen. In feite reduceert ze de realiteit tot datgene wat er algemeen, en daarom noodzakelijk aan is, tot datgene waar het verschijnsel een 'nood' aan heeft omdat het zonder deze factoren niet kan bestaan of zich voordoen.

§ 10. Heidegger en de noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarden.

We vermelden kort de essentiële trekken van Heideggers wetenschapsleer zoals die uit onze studie zijn te voorschijn gekomen.

1. Heidegger verabsoluteert het wetenschappelijk ontwerp of de wetenschappelijke theorie. Dit mathematisch of axiomatisch geheel is een Seinsgeschick, een beschikking van het zijn. De principes zijn op voorhand de principes van het zijn zelf.

2. De verificatie en de experimenten spelen slechts een geringe rol in deze visie. Over verificatie heeft Heidegger het

nooit. Wel vermeldt hij de experimenterende trek van de moderne wetenschap. Experimenten vloeien voort uit de wetenschappelijke opzet zelf, omdat op voorhand de principes werden vastgelegd. Derhalve kan men de feiten systematisch gaan opzoeken.

3. Ook over inductie rept Heidegger geen woord. Hij heeft geen oog voor de specifieke problematiek van de noodzakelijke mogelijkhedenvoorwaarden die door de inductie worden opgesteld. Waarom is Heidegger over al deze aangelegenheden zo zwijgzaam? Het moet zijn bijzondere redenen hebben. De rest van ons betoog zal er zich grotendeels mee bezig houden.

Welke is de zin van het ontbreken van de verificatie? Voor Heidegger zijn de principes zijnsprincipes. Ze zijn objectief reeds vóór elk wetenschappelijk ingrijpen. Zijn de principes voor Heidegger noodzakelijk en voldoende tegelijkertijd, en dat op de meest probleemloze wijze? We denken het. De principes, het ontologisch bestek fundeert zo totaal, zo afdoende dat de verificatie alleen nog maar te laat kan komen, overbodig is. De wetenschapsmethodologen wensen dat de hypothesen geverifieerd worden, de hypothesen schijnen te vragen om verificatie, ze staan niet op voorhand als geldig geboekt. Voor Heidegger ziet het er anders uit. Hij is daarin verwant met het conventionalisme. Dat vindt immers ook dat verificatie in feite zinloos is. Ze kan toch slechts de theorie confirmeren. Natuurlijk is voor Heidegger het wetenschappelijk ontwerp geen gril van het menselijk verstand. Maar er is bij hem een andere willekeur: die van het Zijn. Het ontwerp is een zijnsontwerp. Het zijn moet, volgens Heidegger, borg staan voor het werkelijkheidsgehalte van het ontwerp. Zoals in het conventionalisme wordt ook bij Heidegger elke voorstelbare rol van het zijnde onbeduidend. Het verifiëren heeft steeds de bedoeling 'eens te gaan kijken' naar de dingen zelf, om te zien of de hypothese klopt. Dat hoeft in het conventionalisme en bij Heidegger niet meer. Het Zijnsontwerp heeft zich totaal vrij gevochten.

Het experimenteren (welke rol of draagwijdte men dat ook

toeschrijft) wordt een exploreren, de theorie in steeds uitgebreidere reeksen objecten vestigen, het ontwerp laten uitwaaiëren over de realiteit. We kunnen op deze wijze de tendens van de wetenschap begrijpen om in vakken te versplinteren, om tot specialismen te 'ontaarden' (zie hoger).

Welke is de betekenis van het ontbreken van de inductie ?

Heidegger vermag principes los te krijgen zonder hard speurwerk in het zijnde. Het zijnsproject staat daar 'in eens'. Het ontspringt op geen enkele wijze aan het zijnde. De principes hebben zich losgescheurd van het ontische. De wet van de traagheid ontspringt bij Heidegger aan het niets. Waarom zou hij niet inductief, op de wijze van een Husserliaanse Wesensschau of zo, kunnen ontstaan ? Bij Heidegger is dat evenwel ondenkbaar. Hij verabsoluteert de zijnsbeschikking van het wetenschappelijk bestek op zodanigwijze dat hij niet eens meer de vraag naar een mogelijk uit het zijnde ontspringen van een theorie stelt. Een wetenschappelijke hypothese of een geheel ervan ontspringt daar ook plotseling, jäh, zonder reden. Het ziet er uit alsof voor Heidegger het plotseling karakter van het ontwerp op zichzelf reeds een verklaring overbodig maakt. Maar het 'bliksemende' van het zijn, het raadselachtige, het momentaan-gebeurende verklaart toch niets ? Het zou wel eens de oplossing voor een verlegenheid kunnen zijn. We bedoelen niet dat de ontdekking van noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarden op elk ogenblik van de geschiedenis mogelijk is. We mogen niet verwachten dat Aristoteles de wet der traagheid opstelt. Maar dat 'alles op zijn tijd komt' is nog geen verklaring.

Zijn de zijnsprincipes voor Heidegger dan slechts noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarden van het zijnde, en laten ze het zijnde zelfstandig en individueel bestaan als de voldoende grond, of zijn ze daarentegen noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarden met de valse pretentie tegelijk een voldoende verklaring voor het zijnde te bieden, zoals dat in de wetenschappelijke concepties die we hebben leren kennen het geval is ? Is het zijnsontwerp in deze laatste zin noodzakelijk en voldoende tegelijk ? Heidegger haakt nooit in op de problemen van de

noodzakelijke en voldoende gronden. We moeten er dus naar raden. Maar is het wel een raden? Zijn zwijgzaamheid spreekt boekdelen. Door zijn stilzwijgen over verificatie en vooral over inductie geeft Heidegger te kennen dat voor hem het zijn zowel noodzakelijke als voldoende grond van de realiteit is. Het kan niet anders. Alleen iemand die dat meent kan zwijgen over de verificatie en over de inductie. Heidegger gaat er van uit dat het zijn (het wetenschappelijk ontwerp hier) totaal het zijnde fundeert. Dat men dus uit het wetenschappelijk ontwerp het zijnde kan afleiden! Maar precies zoals in de bekende wetenschapsmethodologieën vermag Heidegger slechts aan te tonen dat men in feite slechts de gevolgen van de noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarden afleidt, en deze gevolgen zijn niet het zijnde (als voldoende grond) zelf.

Het zijn kan nooit meer zijn dan noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarde van het zijnde. Het kan nooit waarmaken dat het tegelijk voldoende reden en derhalve totale fundering zou zijn van het zijnde. Om dat te kunnen moet het het zijnde zelf vervangen door de gevolgen van de noodzakelijke voorwaarden. Het moet het zijnde dus reduceren tot datgene waarvan de noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarden voldoende reden zijn (namelijk de eigen gevolgen daarvan).

Ten overstaan van de verificatie en van de inductie respecteert Heidegger het gegeven niet voldoende. Het zijnde wordt een zuivere reflex, spiegeling van het wetenschappelijk ontwerp. Het verliest zijn zelfstandigheid, zijn nooit opgaan of ten ondergaan in het wetenschappelijk ontwerp. Als voorwetenschappelijke instantie waarnaar de inductie en de verificatie zich zouden richten, verliest het elke rol. Het wetenschappelijk ontwerp maakt alles overbodig. Het mathematisch plan zorgt afdoende voor zichzelf. Het moet nergens en nooit beroep doen op het gegeven, tenzij misschien om zijn gebied uit te breiden en in uitgestrektere zijnsvelden te vestigen (rol van het experiment en het vorsen). Het ontwerp fundeert het zijnde op totale wijze. Dit laatste is nog slechts als echo, als materie

waarop het ontwerp zich komt indrukken, belangrijk.

Maar in feite gedragen de dingen zich niet op zulke wijze. We willen een laatste keer deze stand van zaken ophelderen. We leggen daarbij de vinger op een wond, niet alleen bij Heidegger, maar evenzeer bij de meeste wetenschapsmethodologen (waarbij we wat betreft de verificatie vooral aan het conventionalisme denken). In functie van de inductie moeten we vanzelfsprekend het zijnde beschouwen als onafhankelijk van de theorie, voorafgaande aan de hypothesen, in zijn voorwetenschappelijke concreetheid. De theorie produceert niet de feiten, het moet omgekeerd zijn : de theorie ontspringt uit de feiten. De realiteit wordt geëxploreerd, moeiteloos doorzocht om er invarianties in te ontdekken. Bij Heidegger start het zijnsontwerp daar in eens. Dat is niet realistisch. Zo verlopen de zaken niet. De theorie is aangewezen op het zelfstandige zijnde, dat zich slechts in enkele aspecten aan de wetenschapsmens uitlevert. Het blijft zelfstandig ook nadat het in de theorie is binnengekomen. De door de inductie ontdekte noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarden blijven voorwaarden van en voor het zijnde zelf. Ze kunnen er zich niet van losmaken, waarbij ze dan op geen enkele wijze het zijnde meer zouden nodig hebben. Heidegger is vermoedelijk onthutst geworden bij het ontdekken van het vreemdsoortig nieuwe ontwerp dat de moderne fysica is ten opzichte van de Griekse natuurervaring. Deze verwondering heeft hem ervan afgehouden te begrijpen dat niettemin dat nieuwe natuurontwerp niet uit de lucht valt. Het is geen zijnsontwerp dat de realiteit afdoende fundeert, dat zodanig fundeert dat geen enkele behoefte aan het zijnde meer opkomt. Voor Heidegger moet het zijnsontwerp plots gebeuren, het is een compleet bouwwerk. Het is niet geconstrueerd uit vroeger reeds aanwezige elementen die nu worden verbonden. Wat aan Newton of aan Galilei voorafgaat kan slechts 'aanleiding' zijn geweest, en dit dan nog gezien vanuit een ervaring achteraf. Het gebouw staat daar plots, er is derhalve niet eens 'tijd' geweest om het zorgvuldig in het ontische vast te ankeren of het eruit op te graven. Voor Heidegger is het niet vereist in het ontische, in de niet-wetenschappelijke of voor-weten-

schappelijke sfeer te gaan postvatten om telkens weer te gaan uitmaken of het ontwerp wel steekhoudend is, en op welke wijze het dat is. Bij Heidegger wordt alles op voorhand beslecht door een oekaze van het zijn. Maar Heidegger kan deze oekaze nooit geloofwaardig maken. Het zijnsontwerp is nooit meer dan een geheel van noodzakelijke mogelijkhedenvoorwaarden. Het is daarbij blijvend op het zijnde aangewezen. Dat zijnde begint niet pas te bestaan of te verschijnen door het wetenschappelijk project. Het is omgekeerd : het wetenschappelijk ontwerp blijft op het zijnde betrokken.

Het zijnde blijft eveneens zijn zelfstandigheid behouden ten overstaan van de verificatieproblemen. De verificatie gaat een zijnde opzoeken dat er is vóór het verifiëren. De verificatie bepaalt echter wel de richting van het zoeken, ze speurt vanuit een bepaald perspectief, met een bepaalde bedoeling. Maar daardoor wordt het zijnde nog niet 'ontledigd' tot zuivere echo van het wetenschappelijk ontwerp. Ze schept het gegavene niet. De conventionalisten zeggen van wel. Lood is uitsluitend datgene wat bij zoveel graden smelt. We hoeven niet meer te gaan kijken, ten hoogste vinden we het voorwetenschappelijke lood, maar daar gaat het precies niet om. De theorie bepaalt het zijnde totaal. Verificatie brengt niets meer bij. Maar in feite gaat het anders. Verificatie kan per slot van rekening de hypothese vernietigen. Maar dan moet het zijnde waarop de hypothese slaat een onafhankelijk bestaan kunnen leiden. De theorie brengt, opnieuw, het zijnde niet tot stand. Dat denken Heidegger en het conventionalisme. Bij deze interpreteert het wetenschappelijke ontwerp blijkbaar het zijnde in zulke grote mate dat het geen zin meer heeft ook nog maar iets te willen verifiëren. Het verwondert ons niet dat Popper de wetenschappelijke objectiviteit door het conventionalisme bedreigd acht. Hij zou dezelfde bedenking kunnen maken bij Heidegger. De 'dingen' spelen bij beide niet meer mee. Lood is lood omdat en voor zover de theorie het zegt. Maar in feite ontstaat de theorie slechts omdat er zo iets als lood bestaat, en wordt de theorie, omgekeerd, slechts waar als ze het lood aantreft.

Voor Heidegger bestaan er in de wetenschap geen zuivere feiten (zie hoger blz 14). Hij zegt dat tegen het positivisme. Dat kan men juist begrijpen. Maar het betekent niet dat, zoals het bij hem het geval is, de feiten hun uitsluitende rol door het ontwerp wordt toebedeeld. Het wetenschappelijk ontwerp is geen gesloten universum. Het wil, voor zijn eigen objectiviteit zelf, telkens weer doorbroken worden, door vreemde feiten en gebeurtenissen. Deze staan buiten de wetenschap, en dringen steeds opnieuw binnen. Ze breken desnoods het wetenschappelijk ontwerp stuk, of wijzigen het, of laten het evolueren, of bevestigen het. Maar steeds zijn ze tegelijk ook vreemde instanties. Als Heidegger beweert (zie blz. 52) dat het ontwerp niet op de ervaring berust, kan dat alleen betekenen dat een creatieve denkactiviteit verondersteld wordt, om met Husserl te spreken, een Wesensschau. Het resultaat van dit denkproces stijgt inderdaad boven de feiten uit, want het ^{is} algemeen en noodzakelijk. Maar de Wesensschau ontspringt precies aan het zijnde, is er in gefundeerd. Dat lijkt bij Heidegger niet zo.

Urbalanc!

Bij Heidegger verliest het zijnde elke rol. Hij onderschat het zijnde en overschat derhalve het zijn. Het zijnde verliest zijn eigenheid, zijn gelaat. Het wordt nog slechts toegelaten als reflex van het ontwerp, als spiegel waarin het ontwerp zichzelf bewondert, als amorfe bodem klaar voor het ontvangen van zijnsvormen. Heidegger ziet niet dat het zijnsontwerp nooit vermag het zijnde totaal te funderen. Het zijn is wel noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarde, maar van en voor het zijnde. De stap die Heidegger echter ten onrechte zet, bestaat er in de noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarde tot voldoende reden voor het zijnde te promoveren. Dat zegt hij niet expliciet, maar geheel zijn visie wijst er op. Vooral het ontbreken van inductie en verificatie, het verabsolueren van het ontwerp, trekken Heidegger in deze richting. Bij Heidegger wordt het zijnde reflex van het zijn (ontwerp). In feite is het slechts, binnen een wetenschappelijk project, mogelijk gevolgen van als voldoende geverifieerde noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarden aan te geven. Maar deze gevolgen kunnen slechts wederrechtelijk met het zijnde worden geïdentificeerd. Bij Heidegger gaat de zaak nog ver-

Waarlijk heeft?

der : zoals de conventionalisten ziet hij zelfs nog af van deze verificatie. Zijn doel is van meet af aan bereikt. Hij heeft bij voorbaat besloten de gevolgen voor het zijnde zelf te nemen. Het zijnde speelt geen rol bij het tot stand komen van het ontwerp, ook niet bij het verifiëren, het is een bloedeloos gegeven binnen het ontwerp. Het heeft zijn gelaat verloren, het is een romp zonder armen noch benen. Natuurlijk zwijgt Heidegger hierover in alle talen. Het is zijn bedoeling niet, zoals het ook niet de opvatting is van conventionalisten en andere wetenschapsmethodologen, slechts over een beknot zijnde te spreken. Hij poogt het zijnde uit het ontwerp af te leiden. Hij zal steeds beweren dat deze afleiding is geslaagd, dat er niets is verloren gegaan, dat met name dus (in onze terminologie) de gevolgen het zijnde zelf in levende lijve zijn. Maar wij luisteren niet naar dat verlokkenge gezang. We weten dat de wetenschap slechts over noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarden spreekt, dat zij voorwendt er het zijnde uit af te leiden, maar dat deze afleiding niet kan slagen omdat uit noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarden steeds slechts eigen gevolgen kunnen worden afgeleid, en niet het zijnde zelf als de voldoende grond. Heideggers wetenschapstheorie reduceert dus het zijnde. Ze is reductionistisch zoals elke theorie, en deelt er derhalve dezelfde vooroordelen van. Mogen we derhalve verwachten dat ook bij Heidegger de wetenschappelijke methode het alfa en het omega is ? Ja, we komen niet bedrogen uit : de methode waarborgt de objectiviteit. Wat methodisch is, is waar, en daarmee uit. Zo ziet men voorbij aan de voorrang van het zijnde. Het verdwijnt. Men wordt werkelijkheidsvreemd. Alleen nog de methode maakt, op de duur, de werkelijkheid uit. Het onafhankelijke zijnde van de ons ongevende natuur wordt opgeofferd, verdwijnt in rook. Het zijnde verliest zijn autonomie. Het wordt uitgehold, wordt zuiver antwoord van het ontwerp. Wetenschap staat of valt met haar methode. Het reductionisme dat het gevolg is van Heideggers visie steunt eveneens op het bevoorrecht van de objectieve methode. Objectiviteit bestaat erin noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarden op te sporen. Als men deze verabsoluteert, wat de wetenschap veelal doet, wat Heidegger zonder het te willen toestaan, bewerkt, bena-

deelt men het zijnde, dat nog slechts als echo van het wetenschappelijk ontwerp zich kan laten horen.

alzo!

Het algemene resultaat van onze uiteenzetting kunnen we als volgt samenvatten : Heidegger verabsoluteert het wetenschappelijk ontwerp, hij minimaliseert de rol van het zijnde. Het zijnde wordt op drievoudige wijze in de hoek geduwd. Het speelt geen rol bij het tot stand komen van de noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarden. Het vervult geen enkele functie meer in het kader van de verificatie. Binnen het ontwerp zelf wordt het gereduceerd tot het gevolg van de noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarden. We houden globaal deze miskenning van het zijnde vast. In het volgende deel zullen we de poging ondernemen om de verdrukking van het zijnde in Heideggers gehele denken aan te wijzen. Zoals in de wetenschapsvisie wordt ook in zijn zijnsdenken het zijnde verdrongen. Het wordt eveneens iets onwezenlijks, iets vluchtigs, onbeduidends.

7

Waarom alleen daardoor?

We hebben onze verhandeling ondernomen omdat we enerzijds overtuigd van het enorme belang van Heidegger, van de grote verdiensten van zijn eerste werken, in het bijzonder Sein und Zeit, anderzijds toch een zekere wrevel voelden ten overstaan van bepaalde aspecten van zijn filosofie, en dan speciaal in verband met het statuut van het zijnde. Bij Heidegger voelt men dat het zijnde onvoldoende aan zijn trekken komt. Men stoot in de Heideggerliteratuur herhaaldelijk op dat vermoeden. We komen er op terug. Maar hoe deze verwaarlozing van het zijnde aantonen? Voor zover ik weet, was niemand er tot nu toe in geslaagd, afdoende de achteruitstelling van het zijnde bij Heidegger bewijskrachtig te maken. Dat moest slagen met de begripssparen noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarde-voldoende grond. Maar **waar** aanvangen om tot een zo groot mogelijke stootkracht te komen? De wetenschapsconceptie van Heidegger bleek het aangewezen aanhechtingspunt. Hier immers is het zeer duidelijk dat het zijnsontwerp het zijnde met haar en huid opvreet. Een wetenschapsvisie moet noodzakelijkerwijze handelen over langs inductie verkregen noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarden. Deze kunnen nooit meer

zijn dan voorwaarden van het zijnde, ze kunnen dat laatste niet vervangen. Men kan uit het wetenschappelijk ontwerp uitsluitend enkele gevolgen afleiden. Voor deze gevolgen zijn de noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarden wél de voldoende grond. Niet echter voor het zijnde zelf. De wetenschappen hebben de sterke neiging deze beide gelijk te schakelen. Dat doet ook Heidegger. Daarenboven speelt het zijnde ook bij de inductie en bij de (overigens afwezige verificatie) geen beduidende rol. In Heideggers wetenschapsvisie wordt aan het zijnde te kort gedaan. Nu is er een duidelijke analogie vast te stellen tussen Heideggers wetenschapsconceptie en zijn zijnsbedenken. Het wetenschappelijk ontwerp is immers een zijnsontwerp. Als we deze analogie kunnen aantonen, wat niet moeilijk is, ze is zonneklaar, mogen we hopen de resultaten van ons onderzoek aangaande Heideggers wetenschapsvisie, vruchtbaar te kunnen maken voor een kritiek op zijn denken in het geheel. Dat zal gebeuren in het nu volgende deel.

no
keel!*

TWEEDE DEEL :

HET ZIJN EN HET ZIJNDE IN DE FILOSOFIE VAN HEIDEGGER.

Zijn en zijnde, aanwezigheid en iets aanwezig, zijn bij Heidegger analoog aan wetenschappelijk ontwerp en experimenteel gegeven. Het gemeenschappelijke is dat alle/een/beschikking van het zijn, een Seinsgeschick uitmaken. Zo is voor Heidegger het Zijn Bewegung (1), d.i. Weg, d.i. Methode. In US 198 legt Heidegger zelf het verband en instaureert hij de analogie met het wetenschappelijk ontwerp : "Vielleicht stammt auch noch undgerade die rätselhafte Gewalt der heutigen Herrschaft der Methode daher, dass die Methoden, unbeschadet ihrer Leistungskraft, doch nur die Abwässer sind eines grossen verborgenen Stromes, des alles be-wëgenden, allem seine Bahn reissenden Weges". We zijn daarom gerechtigd onze beschouwing over de wetenschap door te trekken tot de gehele filosofie van Heidegger. Reeds het woord Seinsgeschick duidt er op dat voor Heidegger alles rond het zijn draait, en dat met name het zijnde in zijn onvervangbaarheid over het hoofd is gezien. Sein en Seinsverständnis zijn Heideggers steeds blijvende bekommernis. Zijn is daarbij altijd 'meer' dan noodzakelijke mogelijksvoorwaarde. Dat spreekt voor hem van zelf. Het is deze 'evidentie' die toelaat aan het zijnde voorbij te zien.

We zullen in het volgende natuurlijk moeten nuanceren, andere begrippen invoeren, het probleem verruimen enz... Er kan bijvoorbeeld niet meer alleen nog sprake zijn van inductie bij het toekennen van een rol aan het zijnde. Ook de mens als 'hoogste zijnde'

(1) Heidegger kiest deze schrijfwijze om het verband met 'weg' aan te geven. Heidegger is bekend onwille van zijn neologismen en vreemde etymologische verklaringen. Omdat we in het volgende nog enkele van deze Heideggeriaanse termini zullen aantreffen gaan we daar wat op in. Voor het Zijn heeft Heidegger een hele reeks namen. Hij spreekt van Gegnet, niet Gegend, en heft deze term daardoor boven de normale betekenis uit. Wij zeggen streek, gebied, domein, bestek enz.... Het woord Ereignis wordt bij Heidegger het gebeuren van het zijn zelf, niet zo maar een of andere gebeurtenis. Heidegger spreekt verder van Geschiek, Schicken, Sichschicken, das Schickliche enz... voor de beschikking van het zijn. Schicken betekent sturen, zenden. Het zijn stuurt zichzelf naar de mens toe. Het komt op de mens af, over hem. Dat lot - geen noodlot zal Heidegger beweren - dat Schicksal, is telkens partieel. Heidegger zegt epochaal. Hij denkt hierbij aan het Griekse 'epochè', (zie II 311) een term uit de Stoa afkomstig, waarbij we niet aan Husserl mogen denken. Het woord wijst op een zich inhouden van het zijn en op een zich derhalve slechts gedeeltelijk onthullen ervan. Voor Heidegger is de mens Da-sein, waarbij we niet aan 'bestaan' mogen denken (bestaan is bij Heidegger bijvoorbeeld Vorhandenheit), hij is Ek-sistenz. Hiermee wijst Heidegger op het openstaande karakter van het menszijn, namelijk gericht op het zijn. Heidegger spreekt verder van Lichtung. Deze hoort bij het Entbergen (dat Entborgen vrijgeeft), bij Anwesen en Anwesenheit en Unverborgenheit. De Lichtung is in feite een open plek in een bos waar het licht kan binnenvallen. De Lichtung maakt dat het licht op de dingen kan stralen. Heidegger gebruikt het woord voor het openheid-gevende, datgene wat het verschijnen mogelijk maakt, voor de waarheid en derhalve voor een kenmerk van het zijn zelf. De Lichtung, het zijn, ontbergt d.i. onthult. In de Nederlandse Heideggerliteratuur is de vertaling ont-bergen ingeburgerd. We nemen ze dus over. Zo ook : onverborgenheit, aanwezen, aanwezend, wezen (ook als vervoegd werkwoord : het zijn weest, waarmee Heidegger het gebeurende karakter van het zijn wil aangeven, das Sein weest). Een keer treffen we ook het woord Sage aan (sage). Dat woord neemt Heidegger in de zin van 'de taal', deze echter in een oorspronkelijke zin. Dit gegochel met woorden maakt de lectuur van Heidegger niet gemakkelijk. Maar Heidegger vindt dat zijn woordgebruik noodzakelijk is, om het nieuwe van zijn visie te kunnen laten doorkomen.

zal een veel belangrijker aandeel moeten krijgen.

Thema's die we kunnen uitwerken zijn bijvoorbeeld : 1. het tijdsbedenken, 2. het Seinsverständnis en het hermeneutische, 3. de waarheid, das Wahre en das Richtige, 4. de legitimatie van het denken, 5. het plotselinge denken en de geschiedenis, 6. de taal van het zijn, 7. het wezen van de mens, 8. de vrijheid, 9. de ethiek.

In ons eerste deel hebben we Heideggers wetenschapsvisie geschetst. Deze kon me dunkt begrijpelijk worden gemaakt door ze voor zichzelf te laten spreken, zonder al te veel verwijzingen naar Heideggers denken in zijn geheel. Bij de behandeling van de opgesomde thema's kunnen we niet meer hopen ieder thema als het ware op zichzelf te laten staan, zonder dat een algemene/kijk op Heideggers filosofie vereist is, of dat het verband tussen de verschillende onderwerpen wordt opgehelderd. Toch verwachten we dat de explicite van de thema's voldoende opheldering zal brengen om te voorkomen dat het geheel een dispaaraat geval wordt. We willen dus geen beroep doen op een voorkennis bij de lezer, maar langs de andere kant ook niet een inleiding tot het denken van Heidegger leveren. De volgende bladzijden blijven van informatief standpunt uit gezien noodzakelijk een fragment. Maar dat fragmentarische slaat niettemin op wezenlijke zaken. (Als het alleen bijkomstigheden zou betreffen, kunnen we onze stelling nooit waar maken). In de nu volgende lijnen willen we de samenhang van de verschillende thema's verduidelijken, alsook een eerste algemene kijk op Heidegger voorbereiden.

Het eerste thema 'tijd en zijn' kan in feite zelf als een inleiding worden gelezen. Het nieuwe dat Heidegger brengt is zijn inzicht in het verband tussen het zijn en de tijd. Bij onze behandeling van het thema gaan we dieper in op een verstaan van de tijd : de oorspronkelijke toekomst, het oorspronkelijke heden en verleden. In de traditie heeft zijn niets met tijd te maken. De tijd komt wel voor, maar niet als een oorspronkelijk fenomeen,

zegt Heidegger. De tijd is opgevat als een zijnde, als iets dat zich in feite in de (oorspronkelijke) tijd bevindt. De tijd wordt begrepen als een opeenvolging van nu-momenten. Daardoor wordt volkomen voorbijgeschoten aan de echte tijd. Door aan de tijd voorbij te zien kon het denken van Plato tot Nietzsche het zijn opvatten als een 'bestendige aanwezigheid'. Zijn is - in de vele interpretaties die ervan voorkomen - steeds iets vast, onveranderlijks, tijdloos, eeuwigs, blijvends. Het is bijvoorbeeld het rijk der ideeën, of der duurzame substanties, der eeuwige waarden, enz.... Heidegger zoekt naar de zin van het zijn of naar de waarheid ervan. Hij vindt deze zin of waarheid in de tijdachtigheid van de aanwezigheid (Pöggeler 154 bv). De zijnsaanwezigheid heeft tijdkarakter. Dat kan men zelfs aflezen uit de traditionele bepalingen. 'Bestendige aanwezigheid' verwijst in beide woorddelen naar 'tijd'. Dat doen ook begrippen zoals 'ousia', 'parousia', en op meer verborgen wijze andere basiswoorden van de traditie. Als de tijd in het zijn doordringt dan houdt het zijn op een pure voorhandenheid te zijn, grijpbaar voor het denken. Voor Heidegger is het zo dat de traditionele filosofie dacht het zijn in haar macht te hebben. Dat machtsdenken is nog impliciet bij Plato, maar zeer uitdrukkelijk bij de 'laatste metafysicus' Nietzsche. Bij Nietzsche komt de grootst mogelijke 'onwaarheid' over het zijn aan het licht. Het technische Ge-stell teert voort op de machtsdrang van de metafysische traditie. Daarom, zegt Heidegger, moet onze tijd uitlopen op totale oorlog en vernietiging, op krachtonplooiing, op het voorbijzien aan het onderscheid tussen oorlog en vrede.

Als de tijd van het zijn in zekere zin bezit neemt, komt ook een niets de aanwezigheid doordringen. Het zijn blijft wel grond voor het telkens te voorschijn treden van het zijnde, maar deze grond zelf begint te zweven. Hij hangt in een soort niets. Het zijn wordt een partiële belichting van het zijnde. Heidegger drukt het ook zo uit : het zijn is een constellatie van verborgenheid en on-verborgenheid (VA 41). Maar de verborgenheid of het

niets mag dan toch niet negatief worden begrepen. De aanwezigheid ontspringt in een zekere zin uit de verborgenheid. Ze wordt er uit 'opgehaald'. De verborgenheid is een bron. We kunnen voor 'zijn' ook zeggen : on-verborgenheid. De 'on' duidt er dan op dat de on-verborgenheid als het ware ontrukkt wordt aan een fundamentele verborgenheid. Deze verborgenheid is niet iets dat ophefbaar is. Ze is eerder het blijvend geheim dat elke aanwezigheid 'doorspeelt'. Maar ze brengt tegelijk mee dat de mens steeds dwaalt. De weg van het zijn is ook steeds een 'dwaalweg', immers de onverborgenheid blijft partieel. Wat de mens wel kan, is letten op dat feit, het in gedachten houden. Zo zijn we bij ons tweede thema aanbeland : de onverborgenheid of de waarheid (in Heideggerse zin). Zijn en waarheid zijn dus 'hetzelfde'. Voor Heidegger steunt de waarheid als adequatie of als juistheid, als overeenkomst enz... op de fundamentele waarheid als het verschijnen zelf. Op dat aspect en op de verweving van verborgenheid en onverborgenheid in functie van het zijnde gaan we in in hoofdstuk 15.

De traditionele metafysica denkt het zijn niet in zijn waarheid. Maar toch kan ze niet helemaal verstoken zijn van inzicht. Het is immers het zijn zelf dat in de metafysica zich in zijn onwaarheid verbergt. Daarom is een 'herhaling', een interpreterend terug-halen van de metafysica denkbaar en mogelijk. De destructie waarover Heidegger het heeft is zulk terug brengen tot de grond (het zijn zelf) waarop de metafysica rust. Ook in de zijnsvergeetenheid van de metafysica is er nog zijnsbegrijpen. Dit zijnsbegrijpen tot zijn authenticiteit terug laten keren is een hermeneutische opdracht. Het is een nieuwe uitleg geven, een nieuwe interpretatie leveren van de overgeleverde systemen. Zulks doet Heidegger voortdurend. Hij interpreteert ook zichzelf. Hij brengt Sein und Zeit, na de Kehre, op de grond waarop dat werk eigenlijk reeds staat (of had moeten staan). Op zulke wijze denkt het zijnsbedenken steeds hetzelfde. Ook in het verleden is het zijn 'gebeurd'. Alle grote denkers denken hetzelfde, zegt Heidegger. De tijd als het gebeurende in het zijn, als datgene wat het zijnde

onthult, is steeds 'dezelfde' tijd. Zijn en tijd zijn een identiteit die zich steeds in nieuwe 'figuren' in het zijnde bergen. Zo is het zijn de tijd-speel-ruimte. Daarover zeggen we iets in hoofdstuk 13 en hoofdstuk 14 (over zijn en tijd en zijnsbegrijpen). Het gaat hier nergens om zo iets als antropologische structuren. Voor Heidegger wijst de tijdsachtigheid van het zijn er op dat de mens het in bezit nemen van het zijn moet prijsgeven. Voor Heidegger blijft er alleen over zich over te geven aan het gebeuren (het Ereignis zal Heidegger ook zeggen voor het zijn). Het zijn staat niet ter beschikking. Het gebeurt dus eigenlijk - uit zichzelf. Het is geen bestendige aanwezigheid meer, en dus ook geen beschikbare grond voor het denken. Het denken wordt luisteren, opnemen van de onverborgenheid, in gelatenheid, wachtend tot het zijn komt. Het Ereignis komt plotseling, en het legitimeert zichzelf. Het denken is legitiem als het vermag te ontvangen. Dat verklaren we nader in hoofdstukken 16 en 17. Ook het spreken van de mens wordt een overeenstemmen met het ondoorgrondelijke zijnsgebeuren (hoofdstuk 18). Het wezen zelf van de mens staat niet meer op zichzelf : het ontvangt zijn essentie van het gebeurende zijn. Wat de mens telkens is, wordt in ontvangst genomen door de naar het Seinsgeschick luisterende mens. Ook de vrijheid zal er in bestaan op de onverborgenheid te letten, zich aan het verschijnen te binden, het op te nemen. (Hoofdstuk 20). Het hoofdstuk over de/ethiek staat enigszins buiten de aan het licht gebrachte samenhang. Voor Heidegger steunt ethiek op het zijn. Het gemeenschappelijke met de voorgaande thema's steekt in het feit dat ook de ethiek haar 'wezen' ontvangt van het zijnsgebeuren. Ook apart staat hoofdstuk 14 over het zijnsbegrijpen. Het is het enige hoofdstuk dat vooral op de eerste Heidegger betrekking neemt. De bedoeling ervan is hoofdzakelijk de continue lijn tussen eerste en tweede Heidegger te doen uitkomen - aangaande het punt dat ons interesseert : het voorbijzien van het zijnde.

Eerst werpen we een blik op de Heidegger-literatuur. We zijn de eersten niet die er op wijzen dat Heidegger het zijnde te kort

doet. Met het zijnde is er bij Heidegger iets aan de hand. Ook mensen die Heidegger heel goed gezind zijn, voelen dat aan. Wel is het meestal zo dat ze het bij een schuchtere vraag laten. We streven in het volgende geen volledigheid na. Dat kan niet. Onze enige bedoeling is, ons eigen standpunt te verduidelijken en meer overtuigingskracht te geven.

§ 11. Het statuut van het zijnde in de Heidegger-literatuur.

a. D.M.De Petter. Tvf 1964, boekbespreking, blz. 721-723. In een bespreking van S.IJsseling, Heidegger. Denken en danken, geven en zijn, heeft De Petter ernstige kritiek aan het adres van Heidegger. Hij laat zich daarbij door Levinas inspireren. Over Levinas hebben we het verder nog afzonderlijk. Hij is zowat overal impliciet of expliciet aanwezig. De Petter schrijft: "Want het 'zijn' van Heidegger is niet datgene wat de zijnden in de diversiteit, consistentie en zelfstandigheid constitueert van hun eigen telkens unieke zijns-wijze door een deelhebben aan zijn eigen zijnsvolheid; het is een zijn dat de zijnden doet zijn, maar zelf niet is, en wel uitsluitend in de zin van een loutere onverborgenheid (alètheia), onderscheiden van het onverborgene; een zuiver verschijnen, onderscheiden van het verschijnende; een puur geven, onderscheiden van het gegevene; en wel voor een denken dat slechts Seinsdenken is (in dezelfde zin van Sein), loutere openheid, niet voor het onverborgene, maar voor de onverborgenheid, zuiver luisteren, niet naar het gesprokene, maar naar het spreken (van het 'zijn'); puur danken, niet voor het gegevene of voor een gever, maar voor het geven (van het 'zijn'). Zo krijgt men onweerstaanbaar de indruk dat hier de zg. Seinsvergeessenheit van de klassieke metafysiek slechts overwonnen wordt voor wie de prijs betalen wil van een radicale vergetelheid van de zijnden en van de rijkdom van hun diversiteit. De centrale ontologische correlatie van denken en zijn, waartoe alles herleid wordt, gaat dan verschijnen om met Hegel te spreken, als een soort "eeuwig herhalen

van het identische", als "een vervelend en monochroom formalisme". Wie de analyse van Dr. IJsseling leest, is als het ware getuige, om nogmaals met Hegel te spreken, "van een ontbinding van alles wat gedifferentieerd en bepaald is", van een verdwijnen, niet alleen van alle zijnden, maar ook nog van de mens zelf in een anonimiteit "waarin zij hun gelaat verliezen".

S. IJsseling komt in een later verschenen studie (Het zijn en de zijnden, TvF 1, 1966 blz. 3-52) op De Petters kritiek terug. Hij geeft toe dat De Petter een 'fundamentele moeilijkheid' met de vinger wijst. Maar hij zegt geneigd te zijn De Petters kritiek van toepassing te achten, niet zozeer op Heidegger als wel op zijn eigen interpretatie van Heidegger. In de studie 'Het zijn en de zijnden' beijvert hij er zich voor om de gedifferentieerdheid en de bepaaldheid van het zijnde aan te tonen (blz. 40-41). Hij schrijft (41) : Het is ongetwijfeld waar dat het zijn anoniem blijft, maar men kan aan deze anonimiteit geenszins de anonimiteit van de zijnden koppelen. Het Zijn, opgevat als Differentz, is precies het gebeuren, waarin de zijnden hun naam ontvangen. Sprekend en denkend zet de mens de zijnden uiteen en verzamelt ze in een eenheid. De diversiteit, de consistentie en de zelfstandigheid en de onderlinge samenhang van de zijnden wordt geconstitueerd in een structuratie tot een betekenisvol (d.w.z. gedifferentieerd) geheel".

De Petter en IJsseling schijnen elkaar dus tegen te spreken. De Petters standpunt althans is duidelijk. We weten daarbij dat hij vanuit Levinas zijn kritiek lanceert. IJsselings positie is vager. Hij zegt : "het verwijt is natuurlijk niet helemaal zonder grond (41)". Wat is hier zo 'natuurlijk', en welke is de grond ? Bij IJsseling daarover geen woord. Dat komt volgens mij omdat hij als trouw Heidegger-navolger, vasthoudt aan het Zijn als noodzakelijke en voldoende grond. Door het Zijn te 'zwaar' aan te zetten, ziet men niet meer wat men wel zou kunnen bedoelen met het feit dat 'het zijnde zijn gelaat verliest'. Als het zijn daarentegen slechts noodzakelijke mogelijksvoorwaarde is, blijkt duidelijk dat het

op zichzelf niet kan volstaan om het zijnde te funderen. De noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarden funderen slechts op afdoende wijze hun eigen gevolgen. Maar deze gevolgen kunnen met geen enkel recht doorgaan als het zijnde zelf (dat de ware voldoende reden is). Uit de noodzakelijkheden kunnen gevolgen worden getrokken die een rijk van een zekere gedifferentieerdheid, bepaaldheid, enz... uitmaken. Dat gebied is daarom nog niet het concrete domein van de realiteit zelf. Als men dat inziet ontstaat er ruimte voor de eigenheid en de zelfstandigheid van het zijnde. Natuurlijk verspreidt het zijn zijn licht, waardoor aan het verschijnende een zeker profiel wordt gegeven. Maar de vraag is principieel : welke soort gedifferentieerdheid, welke soort bepaaldheid enz... wordt aan het zijnde geschonken door het schijnen van het zijn ? Het zou toch kunnen, dat bij al die verscheidenheid, het zijnde te kort wordt gedaan ? Nemen we opnieuw een houvast in de wetenschappen. Door de theorie worden de metalen bijvoorbeeld gerangschikt volgens hun smeltingspunten. Zo wordt lood gedefinieerd als datgene wat smelt bij zoveel graden. Nog andere eigenschappen worden vanuit het wetenschappelijk ontwerp aan het lood toegekend. Dit metaal wordt aldus zijn plaats toegewezen, in de theorie. Het wordt er bepaalder door, gedifferentieerder, het steekt af, bevestigt zich ten overstaan van andere zijnden enz... Toch is de theorie blijvend aangewezen op het voorwetenschappelijk gegeven lood. Langs inductieve weg immers werd de wet van het smelten opgesteld (misschien niet zo rechtstreeks als ik laat vermoeden, maar dat is om het even), de verificatie moet, verder, beroep doen op de aanwezigheid van het lood, in een voorwetenschappelijke, praktische ervaring, waarbij het lood nog niet ingeschakeld is in een net van wetmatigheden, in een axiomatisch ontwerp. Maar vooral is waar dat het zijnde nooit is gelijk te schakelen met wat uit het zijn kan worden 'afgeleid'. Zelfs als we toegeven dat het wetenschappelijk ontwerp een geheel van noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarden uitmaakt - wat niet bij voorbaat zeker is, want een uitsluitend beroep op de verificatietheorie kan dat niet eens waarborgen - volgt daar nooit het zijnde zelf uit, slechts een reductie ervan. Het is over dit laatste soort gereduceerde gedifferentieerdheid, bepaaldheid en zelfstandigheid dat IJsseling het, zonder het

te vermoeden, heeft. Doet dit dan geen afbreuk aan de eigenheid van het zijnde? Als het zijnde nu eens datgene was, wat zich nooit ten volle laat integreren in het licht van een aanwezigheid?

b. De Waelhens, Martin Heidegger, De l'essence de la vérité.

Ook De Waelhens vreest bij Heidegger een vergetelheid - niet van het zijn-, maar van het zijnde. "Heidegger, dans l'essai que nous allons lire, n'envisage qu'une face de cet oubli, celui qui menace notre civilisation présente, l'arrêt sur les déterminations de l'étant particulier. Mais il nous semble que le mouvement inverse - dont rien n'est dit, sans doute parce que ce danger est singulièrement inactuel (we zetten hier een groot vraagteken) - pourrait être lui aussi envisagé et décrit : ce serait le faux mysticisme de la totalité où l'étant particulier serait oublié dans les brumes d'une nuit en laquelle - comme disait un philosophe que Heidegger connaît bien s'il le cite peu - "toutes les vaches sont grises (16-17)".

c. O.Pöggeler. Martin Heidegger. De weg van zijn denken. Ook Pöggeler wijst één enkele keer op een zekere vergetelheid van het zijnde. "Wat natuur en wat geschiedenis in hun zijn zijn, laat zich in voldoende mate pas uit de ervaring der waarheid van het zijn zelf denken. De ervaring van deze waarheid moet overigens haar juistheid bewijzen in de vraag naar het zijn der verschillende domeinen van het zijnde; anders zou een denken uit de waarheid van het zijn zelf abstract blijven in de zin die Hegel bedoelde toen hij Schellings identiteitsfilosofie als abstract kritiseerde (199-200)". Maar hoe kan dat gebeuren? Heideggers volledige aandacht betreft het zijnde. Is dat alleen maar een onvolledigheid of een nalatigheid? Of is er geen ruimte voor een directe benadering van het zijnde? We menen: het laatste. Het zijnde wordt steeds direct aangezien als een 'middel' om het zijn te denken. Hoe zou het ook direct aan bod kunnen komen, als het zijnsontwerp al op voorhand alle eigenheid van het zijnde heeft opgeslokt? Als het veroorloofd is, nog even het voorbeeld van het voorgaande paragraafje te gebruiken: lood kan in de visie van een absoluut ontworpen weten-

schappelijk project, niet meer voorwetenschappelijk aan bod komen, vermits 'lood' bij definitie niets anders meer is dan in dit ontwerp wordt aangegeven. Ook het licht van de aanwezigheid slorpt bij voorbaat het gehele zijnde op.

d. W.Marx, Heidegger und die Tradition. Ook Werner Marx is, bij diegenen die doorgaans Heidegger gunstig gezind zijn, iemand die er enige malen op wijst dat Heidegger het zijnde (het ding) niet afdoende fundeert. "Aber es scheint uns, dass diese Verlagerung des Schwergewichts der Frage zu einer 'Vernachlässigung' wichtiger Wesensweisen geführt hat, ohne die uns kein individuelles Ding 'nahe' sein kann (200)". Heidegger heeft het zwaartepunt verschoven van het afzonderlijke ding naar de totaliteit waarin dit ding staat. Daardoor dreigt het ding onrecht te worden aangedaan. Men kan zich ook afvragen of de categorieën 'ding' en 'wereld' "die Mehrzahl der 'Dinge' sachentsprechend treffen" (201). W. Marx zegt dat de gebruiksvoorwerpen alvast niet meer behoren bij die dingen die de wereld onthullen. Alleen 'kunstdingen' en enkele natuurzaken schijnen in aanmerking te komen (202). Het zijn die dingen die verband houden met een scheppende levenshouding. Dat is toch een beperking. In welke relatie staan de andere zijnden tot het zijn? We mogen spreken van een Vernachlässigung der Eigenständigkeit und anderer wichtiger Seinsweisen der Dinge (241). Dat alles geldt in het bijzonder de latere Heidegger. We hopen aan te tonen dat de Heidegger van Sein und Zeit evenmin een antwoord vermog te geven op het probleem van het zijnde. Ook de mens is een zijnde, een zelfstandig zijnde, een zelf. W. Marx wijst in dit verband op een analogie met het ding. Ook de mens wordt door Heidegger van langs om minder als een zelf begrepen. "Hatten die Frühwerke das Dasein noch - in einem bestimmten Sinne - als ein "Selbst" gelten lassen, so wird der "vom Sein her" gedachte Mensch, dessen Wesen vornehmlich darin liegt, "ins Sein hinauszustehen" überhaupt nicht mehr in seiner "Eigenständigkeit" gesehen ... Überhaupt scheint das vom Sein her kommende Denken nicht mehr weit genug zurückzureichen, um die konkreten Verhaltungen des Menschen und die konkreten Dienlichkeitsstrukturen der Dinge zu erfassen. Jetzt wird ausser den Grundbestimmungen des Seins nur

noch das Grundverhältnis von Sein und Mensch als ein solches behandelt (120)".

e. S. IJsseling, Het Zijn en de zijnden. De mens is het zijnde bij uitstek. De mens - dat is de concrete mens, de hier en nu denkende en handelende, de ethische mens. Hier ziet S. IJsseling een fundamentele moeilijkheid. Hij vraagt zich af hoe Heidegger geheel zijn problematiek nl. het probleem van de ontologische differentie aan de orde kan stellen. De ontologische differentie is de oorspronkelijke Auseinandersetzung en Sammlung waarin het zijnde verschijnt en wel zo zoals het verschijnt en waarin het denken denkt en wel zo zoals het denkt (42). Het metafysische zijnsverstaan kan deze differentie niet ter sprake brengen, en wel omdat dit verstaan geheel staat binnen het metafysische Geschied des Seins. "Het denken van de metafysische periode, waartoe wij allen behoren, wordt beheerst door een achteloos voorbijgaan aan het zijn als Differenz, als Grund der Metaphysik, als dat was uns zu denken heisst : de Seinsvergeessenheit. "Er is hier geen sprake van een verzuim of van een nalatigheid. Het vergeten is het werk van het zijn zelf. Het is een Geschied, het zijnsverstaan is trouwens altijd opgenomen in een geschiedenis. Deze geschiedenis heeft de mens niet zomaar in eigen handen. Het gaat immers om het gebeuren van de Differenz, in casu, voor ons, moderneren, om het vergeten van de Differenz, waardoor het schijnt dat het laatste restje zijnsverstaan als het ware verloren gaat. "Wanneer dit nu waar zou zijn, dan rijst er echter een grote en zeer fundamentele moeilijkheid op ten aanzien van het denken van Heidegger zelf. Wanneer wij allen behoren tot de metafysische en zelfs tot de technische periode en wanneer het zijnde ons met een zekere noodzakelijkheid op een heel bepaalde wijze verschijnt in het licht van deze periode, hoe kan Heidegger dan de pretentie hebben niet tot deze periode te behoren en hoe zou hij kunnen beweren dat het zijnde aan hem op een andere wijze verschijnt en openbaar is dan aan alle andere denkers ? Of kort en scherp geformuleerd : wanneer het vergeten van de Differenz als Differenz zelf een gebeuren is van de Differenz, hoe kan hij dan deze Differenz

ter sprake brengen? Veronderstelt dit niet, dat Heidegger als het ware buiten het Geschick des Seins zou staan, om met een soort goddelijke en neerbuigende blik neer te zien op het schamele pogen van de denkers die hem zijn voorafgegaan, welk pogen, in tegenstelling met dat van Heidegger, geheel onder de strenge wet van het zijn staat? Deze moeilijkheid is niet gering en het stelt het denken van Heidegger radicaal in Frage (45).

Inderdaad, het betreft hier een ware antinomie. Wil het zijn aan de vergetelheid ontrukkt kunnen worden, op een moment waarop het zich, naar het schijnt, zelf in een grote vergetelheid heeft gebracht, vergetelheid waaraan niet te ontkomen valt want het zijn is 'alles' en het zijnde is 'niets', dan kan deze vergetelheid slechts te niet worden gedaan door een principe dat aan het zijn vreemd is, waarop de zijnsdenker aldus geen beroep mag doen. Dat is een slop. Hoe er uit geraken? Dat is betrekkelijk eenvoudig als men inziet dat het zijn 'verwaand' is, het beweert immers zowel noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarde van het zijnde als ook voldoende reden te zijn, d.i. 'alles' terwijl het zijnde dan gedwongen wordt 'niets' te betekenen. Hier steekt de fundamentele fout. Een absoluut zijn (en dat is het zijn bij Heidegger ten slotte) kan niets meer buiten zichzelf verdragen, ook niet een concreet denker, genaamd Heidegger, die het zijn aan de zelfhypnose zou willen ontrukken. Als het zijn echter altijd slechts noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarde is, dan heeft het steeds het zijnde nodig, de concrete denker, om er op te steunen, of beter: om er aan te ontspringen. En omgekeerd: dan bezit het zijnde op zijn beurt steeds reeds voldoende zelfstandigheid, onafhankelijkheid om het hoofd te bieden aan de tyrannie van de noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarden. En het is niet langer nodig dat de mens een god is, om zich tegenover het zijn te bevestigen. Bij Heidegger, zoals IJsseling aangeeft, was dat wel de conditie: inderdaad, tegenover een absoluut zijn, kan slechts worden opgetreden door een even 'absoluut' zijnde. Hoe kan de mens dan een Seinsgeschick aanwijzen als bijvoorbeeld 'verderfelijk', 'onrechtvaardig' enz...? Hij kan dat omdat het de mens

is die daartoe het eerste recht heeft, niet het zijn. Er bestaat niet zo iets als de onherroepelijke macht van het zijn. De ethische mens bijvoorbeeld, verheft zijn aanklacht altijd reeds boven de absolute geschiedenis van het zijn (Levinas, Rombach e.a.).

f. De Waelhens, Chemins et Impasses de l'ontologie heideggerienne. Op dezelfde paradox wijst De Waelhens, in de laatste bladzijden van genoemd werkje (50-52). Welke is bij Heidegger de plaats, de situatie van de mens in het zijn, vraagt hij? De mens, het zijnde waardoor het licht is, is geen schepper van het zijn. Toch is het licht voor de mens natuurlijk. We kunnen zeggen dat de mens recht heeft op zijn plaats in de aanwezigheid. De mens bevindt zich altijd in de tegenwoordigheid. De toegang tot de presentie is hem eigen, zonder dat de mens met deze tegenwoordigheid samenvalt. "L'homme est présent. Cela, cependant, sans que sa relation à la présence, son insertion en elle, soient univoques. Le temps et l'histoire naissent de ce que l'homme "fait" de cette relation..." Maar hoe staat het nu met de niet-menselijke zijnden ten opzichte van de mens? De mens verzamelt ze in de tegenwoordigheid, zegt Heidegger? Wat is dat? C'est ici le point le plus obscur et le plus difficile. Moet men zeggen dat de mens alleen ze tot verschijnen brengt? Veel teksten spreken daar tegen. Trouwens, si l'homme est maître de dispenser la présence à l'étant, comment ne pas comprendre par là qu'il est maître de la présence, qu'il la fait paraître?

Maar omgekeerd, als zulks de mens niet toebehoort, of niet totaal, welke is dan zijn eigen plaats in het zijn? En quoi sa médiation (et qu'est-ce que cette médiation?) modifie-t-elle ou signifie-t-elle la part de présence, la manière de s'insérer dans la présence qui, par celle-ci, seraient dévolues aux étants pour les faire être ce qu'ils sont? Si la vérité commence avec l'homme, et le dévoilement, comment comprendre, si même il n'en est pas créateur, qu'ils dépendent de lui - et avec eux le temps et l'histoire - sans que l'homme dispose de cette présence qu'il n'a pas

tirée de soi ? Comment comprendre le sens du privilège dont il jouit, s'il n'en dispose pas ? De Waelhens laat het bij vragen. Dat is misschien het verstandigst (1).

g. H. Rombach, De actualiteit van de wijsbegeerte. Rombach ontwerpt in dit werkje een complete geschiedenis van het denken. Daarbij kan hij er natuurlijk niet buiten zijn verhouding tot Heidegger kenbaar te maken. Deze relatie is zeer kritisch, maar uitermate boeiend. Ze gaat duidelijk de richting van Levinas uit (zonder beïnvloeding uiteraard, Rombachs boek dateert uit 1962, Levinas schreef zijn *Totalité et infini* in 1961). Zoals bij deze laatste staat de ethiek centraal. We kunnen het niet laten, Rombachs visie wat uitvoeriger dan strikt nodig, weer te geven. Ze staat heel dicht bij de onze.

Voor Rombach staat Heidegger aan het einde van het moderne denken. Hij vraagt naar de grond van dit denken. De wortel van de tijd die met Descartes begint, vindt Heidegger in de existentialiteit, d.i. in de vrijheid, in het menselijke 'zelf'. Maar deze vrijheid is in feite een afgrond. Als af-grond is de vrijheid de laatste grond van de gehele reflexieve teruggang van het moderne denken. Daarmee is het denken beëindigd. Verdere vragen zijn nu uitgesloten.

Het moderne denken staat immers in zichzelf. Het wil een mathesis universalis zijn (vergelijk, hoger : het mathematisch denken). Deze mathesis wil het zuivere weten ontvouwen volgens zijn eigen beginselen, weten dat in zichzelf blijft (vgl. hoger, weten dat een reeds-weten is). Men denken dat in zichzelf staat, kan alleen nog een zelfverheldering zijn. Het moet reflexief teruggaan naar de eigen gronden. De opeenvolging van de moderne filosofieën wordt daarom bepaald door dit zoeken van de grond. Ze bouwen noodzakelijk op elkaar voort, en overtroeven elkaar. Een der laatste etappes is Husserls fenomenologie : de grond die hier wordt gevonden is de intentionaliteit.

(1) Vgl. ook De Waelhens die over Merleau-Ponty zegt dat aan deze laatste Heideggers bevestiging van de autonomie van het zijn altijd vreemd is gebleven (*Situation de Merleau-Ponty; Les Temps modernes*, vol. 17, no 184-185 blz. 377-398, geciteerd in R.C. Kwant, *De Wijsbegeerte van Merleau-Ponty*).

Heidegger zal nog een stap zetten. Hij vraagt in zijn fundamentele ontologie naar de grond van de intentionaliteit. Deze is de vrijheid of het menselijke zelf. Maar deze vrijheid is een afgrond. "De intentionaliteit wordt echter van uit de vrijheid verklaard. En de vrijheid? Welke is de horizon waaruit de vrijheid (de existentialiteit) moet worden begrepen? Niets. Dat is de stelling van de fundamentele ontologie. Zij houdt zichzelf voor de laatste grond, en zij wil dit bewijzen van het 'wezen van de grond' zelf uit (Heidegger) (121)".

"... de fundamentele ontologie legt de laatste grond, omdat zij alles terugbrengt tot de vrijheid, die echter zelf 'afgrond' is. De laatste grond is grond als afgrond. De afgrond van de vrijheid brengt met zich mee dat met de fundamentele ontologie het vragen niet slechts ophoudt, afgesneden wordt, maar dat hetgeen door haar aan de orde gesteld wordt, uit zichzelf aangaande zichzelf aantoonst dat er geen verdere vragen meer mogelijk zijn (121)." Het eindpunt is bereikt. Althans zo ziet het moderne denken noodzakelijkerwijze zichzelf. Het gaat uit van een wil tot zelfbegrundering, en ontdekt dat de vrijheid, de oergrond van het 'zelf' een afgrond is.

Maar moeten we de filosofie als zelfbegrundering begrijpen? Het is waar, wanneer we ze zo zien, is het denken afgelopen. Rombach vraagt, "Is het thans de enige mogelijkheid het einde van de filosofie voor zover dat de mens mogelijk is vast te stellen en de ontwikkeling van de toekomst aan het 'zijn' over te laten (124)? Heidegger ziet dat zo. Het denken moet 'aandenkend' worden. Het aandenken zelf wordt een gebeuren van het zijn. Het denken geeft derhalve zichzelf prijs.

Maar dat alles heeft slechts dwingende kracht voor wie het denken als zelffundering begrijpt. Moet de filosofie echter uitsluitend op zichzelf gericht blijven? De moderne filosofie is ten einde gelopen. Wil dat evenwel zeggen dat de filosofie zelf beëindigd is, nu haar moderne aanzet voltooid is?

We kunnen ons bijvoorbeeld afvragen of met de existentiële opvatting van de vrijheid (als afgrond) de volle zin van de vrijheid uitputtend is weergegeven (129)? "Wanneer zou kunnen worden aangetoond, dat dit niet het geval is, zou het uitgangspunt van de moderne filosofie niet slechts een kleine wijziging hebben ondergaan, maar het zou doorbroken zijn (129)".

Het is inderdaad mogelijk, de vrijheid te beschouwen als een overgelaten-zijn aan zichzelf, als een confrontatie van mezelf met mezelf, waarbij ik bij alles wat ik doe, beslis over de zin die ik aan mijn zijn geef. En toch: er blijft het simpele feit dat de mens zich moet bevrijden om vrij te kunnen zijn. Hij aanvaardt niet sprakeloos zijn vrijheid; niet al zijn handelen is altijd reeds menselijk handelen, waarover hij rekenschap kan afleggen. Daarmee komt een andere dimensie van de vrijheid aan het licht dan in de moderne filosofie tot nog toe het geval is.

De opvoeding, zegt Rombach, is een fenomeen waarbij zulke anders gedachte vrijheid aan het werk is. De opvoeding gaat niet uit van de vrijheid, als mogelijkheid om over zichzelf te beschikken, maar streeft naar die vrijheid als naar haar doel (130). De mens moet steeds nog tot vrijheid (menselijkheid) gebracht worden. De opvoeding kan niet met list of met geweld tot vrijheid worden geleid. Hij moet zelf actief zijn, beschikken over spontaneïteit (dat wil zeggen : vrijheid). Een mens kan slechts over zoveel vrijheid beschikken als hij zichzelf kan geven. De opvoeding brengt de mens tot vrijheid. En toch ontstaat vrijheid niet onder vreemde inwerking. De mens moet die zelf veroveren. Dus moet hij over vrijheid beschikken om vrijheid te kunnen veroveren. Maar niemand staat daarbij alleen. De mens wordt geholpen door de opvoeder. Voor zover zulke hulp een rol speelt, is de vrijheid geen prestatie van de mens zelf. Maar omdat vrijheid tegelijk alleen door de mens aan zichzelf kan gegeven worden, is opvoeding ook niet de prestatie van een vreemde. Ze is ook geen mengsel van een eigen en vreemde activiteit. Het gaat hier dus om een gebeuren dat niet kan begrepen worden vanuit de begrippen heteronomie en autonomie. "De vrijheid die de mens reeds bezit wanneer hij op weg gaat naar de existentiële vrijheid en die ook wanneer hij gene heeft bereikt (kan men vrijheid bereiken ?), altijd maatstaf en rechter blijft, laat zich niet vangen met het begrip van het 'zelf' (en de begrippen die daaruit voortvloeien, de existentialia) (131)". De vrijheid veronderstelt een gemeenzaamheid (tussen opvoeder en kind bijvoorbeeld) waarbij de delen niet kunnen opgeteld of samengevoegd. Het resultaat is een prestatie van de gemeenzaamheid zelf. "De mens is niet het wezen dat vrij is, maar het wezen dat vrij kan zijn (132)". (Vergelijk met Heideggers visie op het leren : bezit nemen van wat men steeds reeds weet, zie blz. 25).

Ook de geschiedenis kan niet goed worden begrepen vanuit de vrijheidsopvatting der moderne filosofie. De mens heeft alleen geschiedenis wanneer hij leeft van de idee van de vrijheid. Ook hier moet hij zich bevrijden. De geschiedenis wordt hem niet toegeworpen, niet geschonken, en eenmaal verworven, blijft ze niet zonder meer behouden. Strijdend verwerft de mens zich de geschiedenis en hij houdt zich slechts staande in haar door de tendens die tot verval leidt voortdurend te overwinnen (134). We kunnen deze structuur filosofisch niet begrijpen. De geschiedenis is zomaar niet aan de mensheid gegeven, zoals de enkeling ook niet zomaar een 'zelf' is, louter omdat hij is. De geschiedenis ontstaat eerst uit een bevrijdingsdaad. De vrijheid tot de vrijheid is niet alleen voorwaarde voor het zelf-kunnen zijn van de enkeling, maar ook de wezenlijke stimulans van de geschiedenis. "Ook hier gaat zij niet teloor met het bereiken van haar doel, de geschiedenis, maar zij blijft de waakzame rechter die de historisch existierende mensheid onafgebroken voor de vraag stelt, of bij datgene wat met haar gebeurt ook de geschiedenis behouden blijft (135)". De vrijheid tot de vrijheid is de hoge rechter die de existentiële en historische vrijheid binnen de perken houdt en de regels en voorwaarden voor de menselijke autonomie bevat.

De vrijheid tot de vrijheid is geen vraagstuk in de filosofie, maar vormt een opgave voor een nieuwe wezensbepaling van het gehele

denken. "Zolang de filosofie zichzelf ziet als het proces waardoor de kennis zichzelf begrondt, kan zij in de constitueringsgrond van het 'zelf' (in de vrijheid van de existentie) niets anders zien dan de laatst mogelijke horizon van alle vragen (137)". We kunnen niet verder gaan op de weg van het moderne denken, dus door de vrijheid te zien als de 'grond' die af-grond is. Het denken moet van karakter veranderen.

De filosofie kan niet meer in zichzelf staan. De moderne filosofie begon met een sprong in zichzelf. Ze liet zich de problemen niet meer door anderen voorleggen, maar nog uitsluitend door zichzelf. Haar methoden ontleende ze aan zichzelf. Ze reikte aan geen enkel gebied buiten haar zelf oplossingen aan; ze gaf aan niemand antwoord, tenzij aan zichzelf. Ze was bij niemand in dienst, ze had geen enkel nut naar buiten toe, ze stond niet in een groter verband (110). Ze stond alleen in zichzelf. Hegel zegt: "Het beginsel van de onafhankelijkheid van de rede, van haar absolute zelfstandigheid, is van nu af aan het algemene beginsel van de filosofie" (110).

Een filosofie die niet meer in zichzelf wil staan, staat vermoedelijk helemaal niet meer. Ze blijft 'onderweg'. Haar opgaven worden niet afgesloten: ze zijn niet te overzien en kennen geen grens (157). De filosofie staat in een open veld. Ze wordt vragend. Het denken moet onophoudelijk in beweging blijven. Het wordt in zeker opzicht geleefd en niet gedacht. Het is steeds weer een verlaten van zichzelf. Een filosofie die niet meer in zichzelf staat, kan ook niet meer door zichzelf tot een einde worden gebracht. Ze blijft voor zichzelf onvoldoende. Dat betekent tegelijk dat ze van het begin af open staat voor ander denken en andere aanzetten. Wanneer de filosofie zich niet meer van zichzelf uit constitueert, wordt ze ook weer vrij voor datgene wat van buiten op haar afkomt. Ze leert op te nemen (159). Ze staat open voor ervaringen. Ze erkent fenomenen die zich van zichzelf uit vertonen en die alleen uit zichzelf voorstelbaar kunnen worden. "Juist de belangrijke voorwerpen van de filosofie zouden wel eens zodanig kunnen zijn, dat ze niet a priori geconstrueerd kunnen worden. Ze zouden dan zodanig tegenover de geest staan, dat deze hen alleen kan ervaren omdat ze hem gegeven zijn (159)." We kunnen denken aan ik-gij-verhoudingen, aan vriendschap en liefde. Deze worden door hun feitelijke werkelijkheid voorwerp van het denken. Er bestaat geen a priori kennis van de liefde. Het is niet mogelijk het wezen van de liefde filosofisch te deduceren. De liefde wordt eerst door zichzelf geloofwaardig. Misschien zijn alle fenomenen die het menselijk bestaan betreffen, wel van deze aard, zodat zij noch 'categoriaal' noch 'existentieel' uit een filosofisch principe verklaard kunnen worden. De filosofie moet zich uit haar afzondering bevrijden, open staan voor misschien niet alleen menselijke fenomenen, maar ook andere. Misschien moeten we een houding aannemen die verwant is aan die van de 'zuivere ervaringswetenschappen'.

De filosofie geeft elke zelfbegronding op. Het gaat in het denken vermoedelijk bij uitstek om dingen die zelf aanwezig willen zijn,

zonder dat ze inhoud van gedachten worden, dingen die helemaal niet in het medium van het denken willen verschijnen, maar wezenlijk alleen in hun eigen medium waar zijn (161). Denken zou dan bedachtzaamheid moeten worden die een zaak in haar eigen medium laat en ze daardoor zonder bemiddeling te voorschijn roept. We kennen dat in de kunst. Wat een gedicht uitdrukt, kunnen we niet in dorre woorden weergeven. Want de werking van het gedicht bestaat er juist in dat het aan hetgeen gezegd wordt zijn eigen voorwaarden van begrijpelijkheid geeft. Men kan het gedicht niet onderwerp ^{en} aan een ander medium, aan het zuivere denken bijvoorbeeld. Het gedicht zegt zichzelf en niets anders dan datzelfde zeggen (161). Wel kunnen we geleid worden tot luisteren. Maar aan het luisteren zelf is de zaak zoals ze is tegenwoordig, niet dus als bedacht, niet als iets dat door het denken wordt bemiddeld. Er bestaat dus zo iets als de aanwezigheid van een ding onmiddellijk als ding zelf en niet bemiddeld door de vorm van het bewustzijn als van de subjectieve geest die het universele medium zou zijn voor alles wat ons ooit tegenwoordig zal zijn. Dat wat onmiddellijk tot uiting kan komen, heeft geen bemiddelaar nodig, dus ook geen 'begrundering' (162). Bedachtzaamheid (denken, geest) is alleszins het vermogen, iets niet eerst van vooraf begrepen horizonten uit te ontmoeten maar deze horizonten eerst in de direkte ontmoeting aan het zijnde in kwestie te ontleen.

We kunnen zeggen dat de plaats van de (nieuwe) filosofie de wereld is als het open en oneindige veld van datgene wat zich uit zichzelf aan de mens wil openbaren en waarvoor deze zich in zijn mogelijkheden tot ervaren steeds opnieuw en steeds vastberadener moet openstellen (164). De filosofie verliest haar zelf-doel. Ze stelt zich open en neemt een uitgesproken arbeidsverhouding aan. Ze helpt door helderheid te brengen, niet door absolute opheldering na te streven. Ze opent. Ze is niet zelf een weten, maar zij is het beginsel van het vrij-zijn voor zaak-gerichte ervaring (164).

In het bovenstaande hebben we de naam Heidegger weinig gehoord. Toch is alles direkt op hem (en op het moderne denken, zoals het zichzelf doorgaans afschildert) toepasselijk. Voor Heidegger is het zijn het voorwerp van het denken en spreken dat aldus bemiddeling is voor het zijnde. Het denken is zelf-doel. Buiten het denken van het zijn is er in feite niets. Het is een in zichzelf opgesloten weten. Alle filosofie is aangewezen op de aanwezigheid. De aanwezigheid bepaalt het aanwezige. Het bepaalt het ook in die zin dat het aanwezige telkens in zijn partieel licht te voorschijn treedt. Het zijn is ook geschiedenis, lot. Geschiedenis en zijn worden gedacht vanuit het weten, vanuit het begrijpen. Filosofie is begrijpen. "Het zou echter kunnen, dat begripmatigheid niet het enige en niet het belangrijkste middel is om zin en zijn te openen (172)". Ook in het handelen, in de kunst (wellicht nooit in gedachten te vertalen), in wetenschap, in de politiek, in gemeenschap, opent zich zijn. Deze bepalen wat denken is, welke ruime waaiers van andere mogelijkheden er nog bestaan. Voor Heidegger is de werkelijkheid uitsluitend 'openbaar' of 'aanwezig', ze wordt gezien vanuit de theoria. Maar reeds het handelen bijvoorbeeld begrijpt zichzelf niet vanuit de onverborgenheid. Misschien waren denken en begrip het lot van de Grieken alleen? Misschien

niet meer voor ons, modernen.

Als het denken niet zonder meer is aangewezen op onverborgenheid, en op het zenden (schicken) van onverborgenheid in een radikale epochaliteit, dan is het ook niet meer zo dat de mens onvoorwaardelijk aan de geschiedenis ondergeschikt is. "Is het wel toegestaan de mens zonder voorbehoud over te leveren aan lot en geschiedenis? Of ligt niet juist in het denkbeeld van het 'lot' een verborgen erkenning van een eenvoudig menszijn opgesloten, dat bij zichzelf verkeert en rust vindt in zichzelf, dat weliswaar openstaat voor lot en geschiedenis, maar deze twee aan zichzelf verplicht, zodat zij passen bij het menszijn, d.i. de mens 'waardig' moeten zijn? En zijn lot en geschiedenis niet beide zodanig dat ze niet alleen uit zichzelf zijn, maar slechts zijn, voor zover en zolang zij opgenomen en aangenomen worden door de mens, die als zodanig een onhistorische macht over de geschiedenis heeft" (180). Dat verwijst onmiddellijk naar de ethiek. De oproep van de noodlijdende andere is een gebeuren dat onmiddellijk alle geschiedenis overstijgt. De geschiedenis vernag niets meer tegenover de ogen van een ellendige. Dat is zo, omdat de geschiedenis met al haar categorieën en betekenissen het gelaat van een noodlijdende niet tegemoet kan komen, het niets kan geven, de realiteit die eraan eigen is met niets kan beantwoorden. "Het gezicht toont de onnoemelijke zwaarte, het onnoemelijk gewicht aan werkelijkheid dat erin tegenwoordig is" (182). Het heeft een distinctie waardoor de gebeurtenissen (van de geschiedenis, W.O.) rondom ophouden gebeurtenissen te zijn (182). De geschiedenis gaat aan het gezicht van de noodlijdende voorbij. Alles wat bij de geschiedenis kan worden ondergebracht is nietsvergeloken bij het gelaat van de andere. Het gelaat heeft geen betekenis in het gebied van de geschiedenis. Toch eist het erkenning op. Het roept mij. De geschiedenis zelf ochter staat vijandig tegenover de mens. Ze ontziet niets. Ze rekent met verliezen (182). We moeten ons tegen het historische element verweren, want dat is slechts op zichzelf ingesteld. We kunnen de geschiedenis niet afschaffen. Altijd al is de mens in de nood van de geschiedenis goplaats, maar toch zo, dat hij die nood op zich kan nemen en zichzelf daarin zijn vorm kan geven. Geschiedenis veronderstelt een kunnen, dat geen vrijheid en geen natuur is, maar vrijheid tot de vrijheid (185). Dat is een geweldige strijd, een steeds opnieuw beginnen, een nooit voltooid gevecht. De filosofie kan daarbij helpen: ze maakt telkens opnieuw duidelijk dat en hoe de mens op de geschiedenis is aangewezen, maar er niet in ondergaat en mag in ten ondergaan. Daarbij maakt de filosofie gebruik van ervaringen die onmiddellijk aanspreken, dus niet door de gedachte waarin ze zijn uitgedrukt, noch door de bemiddeling van het zijn, maar door zichzelf. Arbeid, gebed, liefde en dood hebben geen afstand tot hun 'voorwerp'; dit voorwerp staat niet eerst 'voor' de arbeid, enz... En toch zijn arbeid, gebed en liefde nooit zonder werkelijkheid. Zijn behoort kennelijk tot het denken, beide zijn hetzelfde (186). "Dit inzicht, waaraan Heidegger zijn filosofie wijdt, is overtuigend... Het blijft alleen de vraag, of de samenhang van denken en zijn reeds het gehele menselijke zijn vervult. De filosofie zou, niet als laatste en hoogste

begronning, maar als voorbereiding voor een werkelijkheid die zichzelf is, gebieden kunnen openen, die dieper liggen dan de onderscheidingen van de vrijheid als autonomie en dieper dan de historische vorm van de zelf-bemiddeling en die op haar wijze het menszijn schragen en stutten (186)".

We willen nog kort het verband leggen met ons eigen begrippenkader. Het moderne denken staat in het licht van het zichzelf voldoende weten, het zuiver weten dat niets buiten zichzelf wil. Het is zuiver~~e~~ theorie. Ook Heidegger hoort hier, ondanks protest, thuis. Voor hem is het zijn aanwezigheid voor een denken. Wij zeggen : zonder het zich bewust te zijn denken al de moderne denkers noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarden. Daarin zijn ze objectief, brengen ze objectief weten tot stand. De geschiedenis, het weten, het transcendentale, horen hier tot de sfeer van de noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarden. Ze worden in het moderne denken absoluut gesteld. Men ziet immers niet dat noodzakelijke voorwaarden geen voldoende redenen van het zijnde zijn. Daarom verdwijnt dit laatste meer en meer. Het lost zich op in zijn noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarden. Daartegen protesteert Rombach. Het zijnde, bijvoorbeeld de kunst, de vriendschap, de liefde, de ethische verplichting, in eerste instantie de andere mens, is nooit reduceerbaar tot een transcendentale horizont, tot een aanwezigheid. Het zijnde verschijnt uit zichzelf, zonder bemiddeling. Het is in zekere zin zijn eigen grond. Of beter : het is één van de twee onherleidbare gronden van al het werkelijke. Ook de noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarden zijn een grond. Het zijnde doet zich steeds reeds voor in een sfeer van 'openheid', 'aanwezigheid'. Alleen, deze transcendentale sfeer fundeert het zijnde niet totaal, zoals het moderne denken laat geloven. Maar hij is niettemin een grond, namelijk als noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarde van het zijnde. De mens staat, met andere woorden, steeds reeds in een geschiedenis, in een denken, in een horizont. Maar hij moet zich steeds ook bevestigen tegen deze horizont in. Want de noodzakelijke voorwaarden tenderen er naar 'alleen' te zijn. Ze streven er naar het zijnde op te slurpen, zodat er niets meer is. Rombach zegt : de geschiedenis heeft geen medelijden. Steeds opnieuw moet de

ethische dimensie bijvoorbeeld, geopend worden, moet de oproep van de andere worden beantwoord. Hier is een conflict aan de gang. Het zijnde moet zich handhaven, zijn bestaan veroveren door zich tegenover het zijn af te zetten. Het conflict is nooit gedaan. Maar de overwinning is, hoewel niet verzekerd, toch steeds mogelijk. Er zijn twee gronden : met de onmiddellijkheid kan Rombach derhalve niet bedoeld hebben dat het zijnde absoluut op zichzelf staat. Het start in een sfeer, een domein dat te vergelijken is met een net vol grote mazen. Doorheen deze mazen blijkt het zijnde ons aan, als datgene wat nooit samenvalt met het zijn zelf, als datgene wat om te zijn, zich tegen de horizon moet verzetten. De noodzakelijke mogelijkhedenvoorwaarden zijn een schema dat we nodig hebben om onze weg te vinden, maar dat in feite naar het zijnde zelf moet voeren waarom het altijd gaat. Het zijnde aan het einde van de weg is niet identiek met de weg zelf. Met evenveel recht kunnen we ook zeggen dat het zijnde aan het begin van de weg staat, de noodzakelijke voorwaarden zijn zulks van en voor het zijnde. De andere mens roept me op. Daarom moet ik een wereld ontwerpen, een geschiedenis opbouwen, om hem dienstig te zijn. Of misschien nog het best van al : geschiedenis en ethiek zijn steeds reeds aan het werk. Er is geen zuivere, enkelvoudige oorsprong. Er zijn steeds reeds twee gronden. De geschiedenis is altijd reeds ten dienste van de mens, is tegelijk altijd reeds een plaats van verderf voor de mens. De mens is steeds reeds een zelfstandig zijnde, een vrij wezen dat zich nog moet bevrijden, maar dat zijn vrijheid ook steeds reeds heeft verloren. Altijd moet er een conflict overwonnen worden, altijd staat het tegelijk op het punt verloren te worden. De spanning is onvermijdelijk. Maar het is de taak van de mens het conflict te winnen.

h. Levinas, Totalité et infini. De verwantschap met Levinas springt in het oog. We zouden hier dus ook Levinas' kritiek op Heidegger moeten vermelden. Dat zou een uitgebreide tekst eisen. Bij onze behandeling van de waarheid en van de ethiek bij Heidegger, zal Levinas nogmaals ter sprake komen. We beperken ons derhalve tot een brede schets. Letten we even op de titelwoorden. Totali-

teit en oneindige zouden onze woorden kunnen zijn voor zijn en zijn-
de. Voor Levinas is de gehele Westerse filosofie een totaliteits-
denken, Heidegger inbegrepen. Realisme zowel als idealisme, trans-
cendentale filosofie zo goed als positivisme denken vanuit een ho-
rizon, een totaliteit die het zijnde (de mens) in geen geval tot zijn
recht laat komen. Dat betekent in onze taal dat ook voor Levinas
'zijn' ten onrecht wordt opgevat als noodzakelijke mogelijkheids-
voorwaarde met de valse pretentie voldoende reden te zijn. Als dat
zo is, verliest inderdaad het zijnde zijn eigenheid. Het zijnde is
voor Levinas het oneindige. Hij wil er mee uitdrukken dat het ont-
snapt aan de horizon der begripelijkheid (van het zijn). Het is
onmogelijk op te slorpen in de totaliteit, het stijgt er oneindig
boven uit. Het is het andere. Dat maakt Levinas duidelijk door
een fenomenologische beschrijving te geven van de andere mens, van
het gelaat van de evenmens. De totaliteit is hetzelfde. De proble-
matiek van het andere en hetzelfde beheerst het gehele westerse
denken. Maar steeds wordt ernaar gestreefd het andere te doen op-
gaan in hetzelfde. In het idealisme is de totaliteit van het zelf-
de de immanentie of de interioriteit. Zijn betekent er het 'zich-
zelfconstituerende bewustzijn'. Het andere - dan het bewustzijn-
bestaat slechts in, door en voor het zelfbewustzijn (Dondeyne 556).
De realiteit wordt gereduceerd tot de immanentie van het zelf. Er
is geen echte exterioriteit meer. (De ondertitel luidt : Essai sur
l'extériorité.) De ontologie wordt een egologie. Er is geen
plaats meer voor wat buiten het zelf valt - de andere mens, de rea-
liteit. Het ik en het weten dat aan dit ik eigen is, trekken alles
tot zich. Vooral de ethische kant van de zaak bekommert Levinas.
De traditionele ontologie kent, volgens Levinas, geen aërbied voor
de andere mens, degradeert hem tot een object.

De idee van de absolute totaliteit treft Levinas overal aan.
Ook in de fenomenologie. Deze laat immers het begrip van de horizon
niet los. Levinas vindt de totaliteit bij Merleau-Ponty terug als
monde, horizon de tous les horizons, berceau des significations, ook
bij Heidegger : Welt of das Seiende im Ganzen. De totaliteitsidee

stamt uit de drang naar volkomenheid, volledige zelfheid, perfecte interioriteit. (Dondeyne 560). We bevinden ons in het gebied van de zelfontplooiing en zelfbevestiging. Het begrip is de conceptuele uitdrukking van dit onbegrensde zelfheidsideaal (Dondeyne 561). Het zelf poogt al het andere dan het ik te herleiden tot le même. Als kenobject van of voor het ego, als levensruimte of wereld die het ego in bezit neemt om zichzelf te bevestigen of te handhaven! L'Autre wordt tot le même herleid. Voor Levinas kan dit solipsisme slechts doorbroken worden in de ethische erkenning van de andere als andere, in rechtvaardigheid en goedheid. Hier kan ruimte ontstaan voor een echt oneindigheidsbegrip, dat dan de voorrang krijgt. Hoe dat gebeuren plaatsgrijpt kunnen we hier achterwege laten. Het is ons te doen om de structuur van Levinas' denken aan het licht te brengen, te tonen dat het handelt over de verhouding van zijn en zijnde, en zich daarbij tot Heidegger richt.

Inderdaad, op een heel speciale manier wordt telkens weer deze laatste geïllustreerd. De Heideggeriaanse filosofie is voor Levinas een ontologie, een filosofie van het grijpen en van het begrijpen, van het in-bezit-nemen en beheersen (Dondeyne 574). Het gaat bij Heidegger om het bouwen en in bezit nemen van een wereld, niet om het erkennen van de andere. Het gaat over openbaarmaken, tonen, laten verschijnen, niet over goedheid en rechtvaardigheid. Bij Levinas komt het niet aan op het onthullen (dévoiler TI XVI). Heidegger wil weten, theoretisch weten, theorie, precies zoals de andere filosofieën (die Heidegger trouwens zelf in een eigenaardige dubbelzinnigheid, omwille van hun theoretisch schouwend weten aanvalt). Hij wil alles bimentrekken in het licht van het zijn, licht dat helaas, uit de natuur der zaak, zo verblindend wordt dat het andere erbij zijn kleur verliest - zijn gelaat, zou Levinas zeggen. Op het zijnsbegrijpen komt het aan. "Sein und Zeit n'a peut être soutenu qu'une seule thèse : l'être est inséparable de la compréhension de l'être (qui se déroule comme temps), l'être est déjà appel à la subjectivité (TI 15)". De subjectiviteit is hier de

'intelligence' die het zijnde begrijpt vanuit een 'horizon lumineux' waar het wel een silhouet heeft, maar waar het zijn gelaat heeft verloren (TI 15). Heidegger stelt tegelijkertijd aldus het primaat van de vrijheid, maar het gaat om een vrijheid om het zijn 'te laten zijn', om te begrijpen en te omvatten, een wijze van gehoorzaamheid op hetzelfde ogenblik, namelijk aan het zijn gehoor geven. Maar dat alles veronderstelt de voorrang van de ontologie, van het horizon-begrijpen. Het zijnde wordt geneutraliseerd (TI 16).

Heidegger doet het zijnde verdwijnen. Hij stelt het zijn - het object van het beschouwende, omvattende, theoretische weten - centraal. Het wordt een noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarde, maar met absolute pretenties, zouden wij zeggen. Levinas stelt dit zijn in vraag en de mens als het wezen dat aan dit zijn zou moeten beantwoorden. Hij betwijfelt 'la thèse d'après laquelle l'essence ultime de l'Homme et de la vérité est la compréhension de l'Être de l'étant, thèse à laquelle semblent, il faut en convenir, conduire théorie, expérience et discours (La trace de l'autre 609). Voor Levinas staat het zijnde aan gene zijde van het zijn, ou delà de l'Être (La trace, 619). Wij zouden zeggen dat het zijnde als de voldoende grond geen afleiding is uit het zijn, geen 'gevolg' is van een noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarde.

i. O.D. Duintjer, De vraag naar het transcendentale. Vooral in verband met Kant en Heidegger. Duintjer gaat over het algemeen zeer ver mee met Heidegger. Toch stelt hij een 'vraagteken bij een thema van Heidegger' (367). Het gaat er precies om de rol van het zijnde. Deze kritische bedenking nemen we in ons volgende hoofdstukje als uitgangspunt.

§ 12. Van de kritiek op Heideggers wetenschapsconceptie naar de kritiek op zijn zijnsdenken.

De wetenschap is een ontologisch ontwerp. Ze heeft ontologi-

sche vooronderstellingen. We weten dat, strikt genomen de wetenschap een onderdeel is van een Seinsgeschick, nl. de beschikking van het zijn als subjectiteit-objectiteit, zoals Heidegger zegt. Maar binnen dit grotere geheel is de wetenschap zo goed een ontologisch ontwerp als het ontwerp van het zijn zelf. Er is een analogie tussen de verhouding zijnsbeschikking-zijnde en de relatie mathematisch ontwerp-gegevene. Beide zijn globaal genomen een verschijnen in relatie tot de verschijnselen. Als Duintjer zijn vraagteken plaatst, doet hij dat dan ook niet ten overstaan van het wetenschappelijk ontwerp alleen, maar ten overstaan van het zijn.

Duintjer zegt dat Heideggers aandacht voor het onderscheid tussen ontische en ontologische 'aspecten' (dus globaal gezegd tussen verschijnselen enerzijds, presentieveld der verschijningswijze anderzijds) (367) vruchtbaar is voor de benadering van menig wijsgeurig probleem. "Maar hij is o.i. onvoldoende ingegaan op de vraag, of er ook sprake zou kunnen zijn van een zekere terugslag vanuit het ontische ten opzichte van het ontologische. Daarbij denken we o.a. aan een eventuele 'wisselwerking' tussen empirische waarnemingen en ontologische concepties in de ontwikkeling der wetenschappen; aan de invloed van maatschappelijke omstandigheden op de verandering van zedelijke maatstaven; en zelfs aan de mogelijkheid om bepaalde ontologische ervaringen 'los te maken' door middel van biochemische^{ch} injecties (367)". Daarop zegt Duintjer dat Heidegger dergelijke problemen wel hier en daar heeft aangeroerd. Hij vermeldt SZ 190, 366, 436, FndD 50, Phys. Arist. 46-49. Als men deze passages naslaat vindt men echter me dunkt weinig relevants voor ons probleem. Duintjer zelf geeft toe dat Heidegger er zich in hoofdzaak toe beperkt er op te wijzen dat ontische verschijnselen zich slechts tonen "onder het beslag van een heersend presentieveld en dat er in ieder geval geen sprake kan zijn van een causale of funderende relatie tussen die beide (368)". De splitsing van het ontische en ontologische is een differerend gebeuren dat zich voltrekt met de ontsluiting van de oorspronkelijke tijd (1). Toch vindt Duintjer dat het genoemde probleem

(1) Zie daarvoor in het bijzonder volgende § (Zijn en tijd).

uitvoeriger had kunnen besproken worden. "Ontische voorvallen (al tonen die zich steeds in een reeds heersend presentieveld) kunnen toch op zijn minst een minimum-voorwaarde of een aanleiding worden voor het ontvangend ontwerp van een nieuw presentieveld". Er wordt echter weinig opgelost, zegt hij, met een 'vlot beroep op 'dialectiek', die veelal slechts dient als een geleerd woord voor een verlegenheid'. Het betreft hier trouwens niet twee naast elkaar overzienbare zaken. "Misschien ligt het schokkende van een ontisch voorval dat we als aanleiding beschouwen voor een ontologische vernieuwing, in feite juist in de gelijktijdige aankomst van een nieuw presentieveld". (Vgl. Heideggers weergave van het ontstaan der moderne wetenschap met 'voorlopers' in de late middeleeuwen, het achteraf duiden van Democritos als een aankondiger van het moderne denken, hoger blz. 28).

Met zijn laatste zin heeft Duintjer dan alweer toegegeven dat het zijnde in feite onbeduidend is voor het zijn. Een 'aanleiding' bezit nog een zekere zelfstondigheid, maar een aanleiding die tegelijk reeds de gelijktijdige aankomst van een nieuw presentieveld is, heeft het ontsnappen aan een zijnsgebied reeds weer volledig achter de rug. Om Heidegger trouw te kunnen blijven, moet Duintjer het bij een verlegenheid laten. Het zijn heeft het primaat. Het staat in geen geval aan het zijnde toe zichzelf te zijn, zoals het wetenschappelijk ontwerp het gegeven slechts vat voorzover het in het raam van de theorie past. Of nog : zoals de geschiedenis in Heideggeriaanse visie het de mens niet kan toestaan een eigen gelaat te hebben. Voor ons primeert het zijnde, zonder evenwel zichzelf zo afdoende te kunnen funderen dat het niet moet strijden tegen een afglijden naar de chaos van het zijn, van de totaliteit der noodzakelijke mogelijkhedenvoorwaarden. Het zijnde moet zich bevestigen, maar kan dat ook steeds. Voor Heidegger (en voor Duintjer) is het zijn meer dan mogelijkhedenvoorwaarde, meer dan deze grijze totaliteit. Maar ze kunnen dat nooit waar maken, tenzij door het vanzelfsprekend te vinden. We zouden hier al het bovenstaande moeten herhalen. De theorie, het zuivere weten, het zijnsbegrijpen, het bij voorbaat weet-hebben, het

steeds-reeds-impliciet-weten, zien voorbij aan het zijnde. Ze kunnen het vreemd en nieuw zijn van het zijnde niet waarborgen. En toch zijn ze precies blijvend op dit zijnde aangewezen. De wetenschappen bijvoorbeeld ontspringen aan een voorwetenschappelijke sfeer van zelfstandige zijnden. Ze komen er uit op en moeten er noodgedwongen steeds weer naar toe. Wel kunnen ze dat feit koppig weigeren te zien. Het zijnde toont zijn waar gelaat niet door het in te lijven in een Vorverständnis, in een ontologisch ontwerp. Het zal zich op die manier precies verbergen, want het is het bij voorbaat vreemde, schokkende. Het is het andere. De andere mens is daarbij de bij uitstek andere. Het licht van het zijn, daarentegen, verlicht alle zijnden op dezelfde eenkleurige manier, zoals het wetenschappelijk ontwerp bij voorbaat het zijnde kleurt op de wijze van het ontwerp zelf, en aldus de eigenheid ervan laat verdwijnen.

§ 13. Zijn en tijd.

Het centrale thema - in feite kunnen we het nauwelijks nog thema noemen omdat het zijn totale denken betreft - cirkelt bij Heidegger rond de noties 'zijn' en 'tijd'. Dat is al onmiddellijk duidelijk bij een blik op de titels van Heideggers werken. Zijn eerste werk handelt toch over 'Sein' en 'Zeit'. Een van zijn laatste gepubliceerde voordrachten is de omkering van Sein und Zeit niet alleen in de titelwoorden (Zeit und Sein) maar ook wat de inhoud aangaat. Hij is de uitdrukkelijke doortrekking van de Kehre. Men ziet dus dat het Heidegger steeds is te doen geweest om de verhouding zijn-tijd. Bij de behandeling van deze relatie treffen we daarom de wezenlijke dimensie van zijn denken. De volgende tekst kan dan ook in zekere zin als een 'inleiding tot Heidegger' worden gelezen. Onze bedoeling is evenwel onmiddellijk door te stoten tot een kritiek op de Heideggeriaanse typering van de genoemde verhouding.

Het is zeker geen gemakkelijke opdracht in kort bestek de funda-

mentele dimensie waar Heidegger het over wil hebben, aan het licht te brengen. We pogen dat toch te doen, en wel met behulp van enkele gecondenseerde bladzijden van Duintjer, *De vraag naar het transcendentale* blz. 350-367. De kritische bedoeling van de uiteenzetting zal onmiddellijk in het oog vallen, als de lezer er op let hoe ook hier de ontische dimensie, het zijnde dus, dreigt te verdwijnen. Het zijn is een tijd-speel-ruimte die 'speelt' zonder ook maar enige rekening te moeten houden met het zijnde.

Het Zijnsdenken of, zoals Duintjer ook zegt : het Tijdsbedenken, want het komt op hetzelfde neer, is een transcendentale problematiek. Het zijn gaat vooraf aan, is het transcendentale gezichtsveld voor, het verschijnen van het zijnde. Het zijn is de oorspronkelijke horizon van tijd en ruimte. Als zulke horizon is het nooit een object onder de objecten. De objecten verschijnen erin. De transcendentale sfeer is geen ding onder andere. Datgene waarin de objecten worden benaderd, vindt Heidegger, is niet zelf een object, kan niet uit objecten worden verklaard, of ertoe worden herleid. Het is een speelruimte waardoor onze verhoudingen tot objecten reeds omgeven zijn, en waarin we zelf horen. Want onze eigenheid, meent Heidegger, komt ook tot stand binnen dit veld. De mens kan wel 'meewerken' aan het tot stand komen van een nieuw ontwerp, maar dat ontwerp kan toch nooit een autonome schepping van hem worden genoemd. Zo ziet Heidegger het. Wordt deze transcendentale zijns sfeer dan onkenbaar ? Volgens Heidegger en Duintjer niet. De zijns sfeer ligt niet buiten menselijk bereik. Hij is het gebied zelf waarmee we reeds vertrouwd zouden zijn. "De transcendentale 'condities' betreffen datgene waarvan we reeds uitgaan bij onze omgang met de dingen, dus iets waar we impliciet weet van hebben en wat wij zelf aan de dingen voorhouden (D 17). Ze is een slom aanwezige voorwaarde. Deze voorwaarde of het zijn of de tijd-speel-ruimte, heeft te maken met het ontologische : het bedenken erven vraagt naar de aard en de context van ontologische structuren. Heidegger vraagt naar de ontologische horizon van bijvoorbeeld het mathematische, axiomatische, wetenschappelijke ontwerp. Hij vraagt naar de zin ervan. Het ontologische moet worden onderscheiden van het ontische. We moeten

dus eerst wat ingaan op dit verschil.

Heideggers denkdimensie moet worden onderscheiden van het ontische vlak. Het ontische is datgene wat men in andere filosofieën het empirische, of het feitelijke, of het aposteriorische noemt. Zijn denken moet ook worden onderscheiden van de ontologische sfeer in de betekenis van het apriorische bij Kant, van de eerste kenmerken van het zijnde bij Aristoteles, van de eidetische structuren van het intentionele bewustzijn bij Husserl, van de schematiseringen der realiteit zoals men daarover spreekt in de moderne wetenschapsmethodologie (D 350). Heidegger spreekt van zijnsbedenken : dat is in feite het stellen van de voor-vraag naar de temporele dimensie, waarin deze ontologische zijnsbepalingen eerst tot stand komen. We kunnen daarom ook zeggen : tijdsbedenken. Duintjer spreekt - een misschien ongelukkige term, want hij leidt tot verwarring met 'voorontologisch', deze laatste term betekent echter 'impliciet ontologisch' -van preontologie (D 351). Het gaat hier om de dimensie van de oorspronkelijke tijd met zijn horizonten van 'tegenwoordigheid', 'toekomst', en 'verleden'. In deze horizonten vinden het ontische, maar ook het ontologische hun telkens beperkte plaats. Het ontische, dat zijn voor Heidegger alle zijnden (verschijnselen) met hun eigenschappen en relaties, planten dieren, stenen... maar ook gefantaseerde vormen, theoretische objecten, voorstellingsinhouden, enz... Ontisch zijn ook de intentionele gerichtheden op die verschijnselen.

Maar deze intentionele verhoudingen tot ontische gegevens, zegt Heidegger, worden telkens geleid door bepaalde ontologische begrippen die betrekking hebben op de zijnswijze van het zijnde, op de verschijningswijze van de verschijnselen en op de wijze waarop de mens zich gedraagt ten overstaan van die verschijnselen, een 'zelf' is. Ontologische noties zijn elementaire bestaanswijzen, wezensvormen, denkschema's, taalstructuren, normen, gedragspatronen, archetypische symbolen enz.... (D 351).

Preontologische bezinning handelt over het statuut en de con-

text van de zo juist genoemde ontologische begrippen. Het gaat bijvoorbeeld over de draagwijdte en de zin van het mathematisch ontwerp. "Preontologische bezinning is er op uit om de ontologische structuren te interpreteren als een bepaalde vulling van de temporele speelruimte der 'tegenwoordigheid', welke op haar beurt omringd wordt door de speelruimten van 'toekomst' en van 'verleden' als zodanig (D 352)".

We verduidelijken onze eerste hoofdstukken nogmaals aan de hand van Heideggers 'preontologische' beschouwingen. Bekijk de fysica. We weten reeds dat Heidegger de axiomatische begrippen en grondvoorstellingen ervan, niet zonder meer gelijk stelt met de wijdst mogelijke ontologische speelruimte van een zijnsbestek. Het Seinsgeschick waarvan de wetenschappen in hun geheel deel uitmaken, valt onder het bestek van het opvatten van een zijnde als een object door een subject. Belangrijke noties van de klassieke fysica, beweging, kwantiteit, plaats, tijdsverloop, enz. kunnen, volgens Heidegger, zo maar niet worden aangetroffen naast de gewone empirische eigenschappen van fysische verschijnselen. Zeker niet op dezelfde manier. Het ontische kan men slechts vatten, waarnemen, enz... wanneer men op voorhand reeds in gedachte heeft wat beweging, kwantiteit enz... betekenen. Toch staan zulke ontologische begrippen ook niet los van de realiteit, want ze bepalen bij voorbaat de wijze waarop de verschijnselen kunnen optreden en benaderd worden. Een fysisch verschijnsel moet steeds een kwantitatief, meetbaar object zijn ... met tijd en plaats. Anders verschijnt het niet. De noties beweging, kwantiteit enz... hebben daarom een ontologische relevantie. Ze houden de mentale ruimte open waarbinnen naar ontische verschijnselen kan worden uitgezien. Ontologische structuren kunnen, volgens Heidegger, ook niet zonder meer tot menselijke creaties worden herleid. Want de zijnswijze van een menselijk subject, zegt hij, dat als een algemeen-verwisselbare waarnemer gericht is op fysische verschijnselen, behoort zelf tot de ontologische speelruimte van de fysica (D 352).

Heidegger nodigt uit te letten op de tijdsdimensie, de temporele speelruimte van de tegenwoordigheid, om de ontologische structuren te

interpreteren. Er is een veld van aanwezigheid, een presentieveld dat als maat fungeert voor de manier waarop de verschijnselen erbinnen benaderd kunnen worden, waarop ze aanwezig of afwezig zijn. Ook de mens is daarbinnen, volgens Heidegger, in een zekere zin een verschijnsel, want de speelruimte bepaalt ook de wijze waarop hij een zelf is. Belangrijk is het begrip van speelruimte, veld, horizon, bestek, do-
mein, verblijf. Deze woorden wijzen op de omspannende of overkoepelende aard van een ontologische structuur t.o.v. de veelheid van de ontische verschijnselen die binnen deze speelruimte voorkomen (D 354). Ze duiden er ook op dat het tegenwoordigheidsveld op voorhand reeds boven de actuele waarneming uit is, want het is juist door zijn breeduitgestrekte openheid dat we het aanwezige in zijn eigenheid kunnen onderscheiden. Een ontologisch presentieveld is dus geen gegeven onder andere, maar het opent eerst een toegangsweg tot de feitelijke gegevens. Het laat de verschijnselen zien, stelt ze in een bepaald licht. Ontologische structuren zijn geen apart rijk naast de dingen, ze zijn er veel-
eer het licht voor. Geen dualistische relatie, meent Duintjer. Zijn en zijnde betreffen twee kanten van dezelfde zaak. Ze worden zowel onderscheiden als op elkaar betrokken. Reeds omdat aanwezigheid (zijn) en iets aanwezigs (zijnde) zich steeds samen voordoen, kan een zijnswijze niet worden gefundeerd in een zijnde.

Ontologische structuren bezitten een zekere bestendigheid, wat nog niet wil zeggen dat ze tijdeloos zijn. Alle ontologische structuren behoren tot een min of meer bestendige tegenwoordigheid. Maar de tegenwoordigheid vraagt in verband te worden gebracht met de beide andere horizonten van de oorspronkelijke tijd : de toekomst en het verleden. Deze zijn de omspannende horizonten omheen de tegenwoordigheid. Ze zijn gelijktijdige speelruimten. De status of ligplaats van ontologische structuren kan worden gezocht in de speelruimte van tegenwoordigheid, maar de context waarin zulke ontologische presentievelden eerst tot stand komen, wordt gemarkeerd door de horizonten van toekomst en ver-
leden (D 355).

Oorspronkelijke toekomst dat is : de speelruimte van het ontwerpen,

voorafgaan, vooruitlopen, en van de mogelijkheid als zodanig, maar daarmee tegelijk van het 'voorbehoud', het onvoorziene en het onbeheersbare. Dank zij de openheid van de toekomst, doet geen enkel tegenwoordigheidsveld zich voor als massief, noodzakelijk, eerder als een vrijwillige vestigingsplaats, schrijft Duintjer. Een presentieveld kan nooit definitief worden vastgelegd.

Ook het 'negatief' onbeheersbare blijft steeds mogelijk. Dat alles maakt tevens duidelijk dat de mogelijkheden die nu worden ontworpen andere mogelijkheden verbergen. Er is trouwens nog een ander negatief kenmerk : de afhankelijkheid van het onbeheersbare. "Want al is het menselijk bestaan van binnen uit betrokken bij het ontwerpen van een ontologisch presentieveld, toch kan de mens niet van buiten af beschikken over dergelijke ontwerpen, aangezien hij zijn eigen identiteit nog moet ontvangen vanuit datgene wat met zo'n ontwerp op hem toe komt (D 356). Licht en schemer, of verborgenheid, gaan steeds samen. Overigens, is voor Heidegger de verborgenheid (die als dusdanig kan worden ervaren) hoogstens negatief als begrenzing van het heden, maar op zichzelf verwijst ze eerder naar een belovende onuitputtelijkheid.

Het verleden dat is : de speelruimte van de verworteling, weerbarstigheid, facticiteit, contingentie, ontzegging, onachterhaalbaarheid. Het is de vertrekbasis die we moeten overnemen. Ook bij een nieuwe oriëntatie. Vrijheid blijkt zo steeds geworpen vrijheid te zijn. Ook hier betuigt zich de zich onttrekkende, eraarbare verborgenheid. Voorbije presentievelden blijven ons ontzegd.

De gelijktijdige speelruimten van de oorspronkelijke toekomst, van de oorspronkelijke tegenwoordigheid en van het oorspronkelijke verleden, ontsluiten samen de openheid van 'wereld' als een schaduwrijke lichtkring van mogelijke presentievelden : de zijns-geschiedenis. Duintjer zegt : "Het lijkt ons voorbarig om deze temporele dimensie op te vatten als een 'antropologische' structuur. Want daarmee zou heel deze dimensie herleid worden tot een eigenschap van één van de

wezens die pas binnen deze dimensie kunnen worden aangetroffen en afgezonderd (de mens, naast planten, dieren, sterren of goden). Wel behoort tot de menselijke bestaanswijze het vermogen om van binnen uit deel te nemen aan de instandhouding en aan het openhouden van deze dimensie. Maar dit privilege valt niet onder de zelfstandige beschikkingsmacht van de mens, doch komt hem slechts toe zolang het hem vergund wordt om als mens te bestaan in deze dimensie (D 358)".

De filosofie heeft, tot nu toe, meent Heidegger, voorbijgezien aan de tijd-ruimte van de wereld, aan het Zijn, aan de dimensie van de oorspronkelijke tijd, waarbinnen de ont-berging en tegelijk de ver-berging van verschijningswijzen zich afspelen. Door het voorbijzien van het wereld-spel wordt de tegenwoordigheid verabsoluteerd. Daardoor krijgt de ontologie een absoluut karakter. Wat zich voordoeft wordt tijdloos en totaal doorzichtig. Zowel realisme als idealisme zien, volgens Heidegger, voorbij aan de oorspronkelijke onbeheersbare tijd. Ook als ze, zoals in het idealisme kenvormen van een subject worden, worden de ontologische structuren tijdloze categorieën. De uitdrukking subject-object-relatie kan zowel in ontische als in ontologische zin worden gedeut. Ontisch is deze relatie een bepaald soort intentionele gerichtheid, namelijk van objectiverende of re-pre-senterende aard, waarbij de positie van een voorhanden verschijnsel wordt terugbetrokken op een subjectief referentie-centrum (D 360). Zulke objectiveringen vooronderstellen een ontologisch kader van objectiviteit en daarbij een menselijk zelf dat de zijnswijze heeft van een reflexief en zelfbewust subject. Objectiviteit tegenover subjectiviteit. In ontologische zin gaat het hier, voor Heidegger, bij de subject-object-relatie om dit vooronderstelde gebied. Het is tempo-reel van aard. Dit domein heerst namelijk over het moderne denken sedert Descartes en sedert de opkomst van de wetenschap. Het ontwerp is geen antropologische kwestie. Binnen een nieuw ontworpen gezichtsveld kunnen nieuwe verschijnselen worden ontdekt. Wat zich zo afspeelt is ver van een onschuldig spelletje. De preontologische be-zinning vraagt uitdrukkelijk aandacht voor de hachelijke speelruimte van de oorspronkelijke toekomst waar de ontologische ontwerpen zich

afspelen. Het ontwerpen vindt niet plaats op de veilige bodem van een klaarliggend subject dat zelf buiten schot zou blijven (D 367). Zo'n ontwerp toont nieuwe verschijnselen, voor de eerste keer, het biedt nieuwe omgangsmogelijkheden met de werkelijkheid. Het heeft geen funderend houvast in de aanwezige verschijnselen. Het ontwerpen voltrekt zich in een heuristisch vacuüm, in een onbeheersbaar schemerlicht. Het gaat om iets nieuws en tegelijk om een nieuwe verhouding van de mens tot zichzelf.

Het Zijnsdenken geeft derhalve elke poging op om in het zijnde een fundering te vinden. Ontplooiing van een ontologische speelruimte is, voor Heidegger, iets anders dan de verklaring van zijnden, of de afleiding van oordelen. Hier zijn nergens zulke funderende pretenties te vinden. Een ontologisch domein laat zich slechts van binnen uit waar maken, door datgene wat het laat zien, door zijn vruchtbaarheid, door zijn leefbaarheid, meent Duintjer. Het Zijn zelf is in die zin grondeloos (SvG 93,185). Bewijzen kan men slechts leveren binnen het ontologische gebied, telkens volgens de wijze die dat gebied zelf toelaat. Het zijn is de grond van het zijnde, maar als af-grond (1). Het Zijn zelf heeft volgens Heidegger geen grond in het zijnde. Maar het is natuurlijk de grond voor het zijnde. Het opgeven van het funderen betreft derhalve het zijn zelf, niet het zijnde dat in het zijn zijn onderkomen vindt.

De tijd-speelruimte speelt met het zijnde. Ook met de mens. We hebben het ten overvloede herhaald. Nergens vindt men ook maar enige mogelijkheid om het ontische een functie te laten vervullen. De tijd is heer en meester. Het is geen menselijke tijd. Het is een, voor Heidegger verheven spel, een goddelijk spel dat met de mens en de dingen wordt gespeeld. Tijd en zijn gaan vooraf aan het zijnde. Ze bepalen het volkomen. Het zijnde is louter echo. Het verschilt wel van het zijn, maar blijkbaar speelt dit verschillen geen essentiële rol. De tijd-speel-ruimte, het Zijn is altijd hetzelfde, Identität. Maar deze identiteit geeft zich nooit ten volle, zodat ze steeds opnieuw als het ware een andere interpretatie van zichzelf geeft : een epochaal Seinsgeschieh (zie daarvoor ook het volgend hoofdstuk). Het

(1) Vgl. Pöggeler : "Het Zijn is in zijn waarheid 'grond', maar dan toch een grond waarvan zijnerzijds de grond wegblijft, grond als 'afgrond'." (191)

Seinsgeschick komt het zijn splitsen in zijnde, d.i. het zijnde geworden zijn, en zichverbergend zijn, Differenz. Men zou kunnen menen dat de Differenz het werk is van het zijnde, omdat dit zich aan het zijn ontrukkt, er niet in opgaat. Of omgekeerd, men zou kunnen geneigd zijn te denken dat het zijn onvoldoende fundeert, zodat er steeds reeds een conflict aan de gang is tussen zijn en zijnde. Maar dat is Heideggers conceptie niet. De Zeit-Spiel-Raum is een identiteit die het zijnde slechts als een noodzakelijke voorwaarde behoeft, om er een onderkomen in te vinden. De tijd-speel-ruimte herhaalt zich dan ook 'eeuwig'. Dit zich herhalen is derhalve goed te typeren als een rusten. Er gebeurt dus in feite niets. Dat werpt licht op Heideggers tijdsopvatting. Deze is veel statischer dan men zou geloven. In werkelijkheid gebeurt er nooit iets. We halen nog een tekst aan om dat te verduidelijken. Heidegger schrijft (US 213, een laat werk) : Van de tijd kan men zeggen dat hij 'zeitigt' (in het Duits zowel 'vertijdelijken' als 'rijpen'); van de ruimte kan men zeggen dat ze 'räumt' (ruimte-geeft). Om dat te begrijpen, moet men ervaren hebben wat identiteit betekent. "Die Zeit zeitigt. Zeitigen heisst : reifen, aufgehen lassen (1). Das Zeitige ist das Aufgehend-Aufgegangene. Was zeitigt die Zeit ? Antwort : das Gleich-Zeitige,

(1) Over het zeitigen en aufgehen zegt Bretschneider het volgende : (we parafraseren) Zeitigen betekent 'rijpen'. Daarbij denken we vooreerst aan de natuur. Het groeien, rijpen vergt een zekere duur die zich in de tijd afspeelt. Maar bij Heidegger is het de tijd zelf die voor het rijpen zorgt. De toevoeging 'Aufgehen lassen' is toegankelijker. Wat openbloeit komt tot de volheid van zijn wezen en grijpt de mogelijkheden aan die ervoor openstaan. Het komt in het onverborgene. Dat vraagt geduld en duur. Dat gebeurt daarbij niet volgens menselijke maatstaven. Alles komt op zijn tijd; het is rijp wanneer de tijd ervoor is gekomen. Het bloeiende moet zich naar de tijd voegen. En dit niet omdat het in de tijd verloopt zoals in een gesloten huis, maar omdat het de tijd zelf is, en omdat de tijd wezenlijker en oorspronkelijker begrepen is, wanneer ze als het sich zeitigende Entbergen wordt verstaan. Rijpen, laten bloeien is derhalve een onthullen. Het onthullen is de grondtrek die als het wezende der waarheid moet worden erkend. Het ontbergen echter toont zich hier als het Zeitigen der Zeit, die het zijnde in het volle van zijn wezen laat openbloeien. Het onthullen geschiedt aus der Zeit. Tijd en waarheid horen nauw samen (184-185).

d.h. das auf dieselbe einige Weise in ihr Aufgehende. Und was ist das ?" Heidegger zegt : We kennen het al lang, maar we denken het niet vanuit de Zeitigung. Het gelijk-tijdige is : de gewezenheid, de aanwezenheid, en de toekomst (vgl. hoger). "Zeitigend entrückt uns die Zeit zumal in ihr dreifältig Gleich-Zeitiges, entrückt uns dahin, indem sie uns das dabei Sichöffnende des Gleich-Zeitigen, die Einigkeit von Gewesen, Anwesen, Gegen-Wart (toekomst) zubringt. Entrückend-zubringend be-wägt sie das, was das Gleich-Zeitige ihr einräumt : den Zeit-Raum. Die Zeit selbst im Ganzen ihres Wesens bewegt sich nicht, ruht still". Hetzelfde kunnen we van de ruimte zeggen. Ook de ruimte beweegt zich wezenlijk niet, ze rust stil zoals de tijd. "Das entrückend-Zubringende der Zeit und das einräumend-zulassend-Entlassende des Raumes gehören in das Selbe, das Spiel der Stille, zusammen ... Das Selbe, was Raum und Zeit in ihrem Wesen versammelt hält, kann der Zeit-Spiel-Raum heissen. Zeitigend-einräumend bewegt das Selbige des Zeit-Spiel-Raumes das Gegen-einander-über der vier Welt-Gegenden : Erde und Himmel, Gott und Mensch - das Weltspiel". Het is dat spel dat nabij is, nabijheid is, als Nahnis.

Het is voor ons doel (gelukkig) niet nodig diep in te gaan op deze moeilijke tekst. We ontnemen er alleen de voor ons belangrijke gedachten aan. Tijd en ruimte horen in hetzelfde : het spel (van de stilte). Dat spel van de tijd brengt de gelijktijdigheid van verleden, heden en toekomst. Tijd en ruimte zelf blijven daarbij in rust. Ze blijven een identiteit. Deze identiteit beweegt het tegenoverelkaar van de vier wereld-streken (aarde, hemel, god en mens). Deze spelen aldus op elkaar in. Maar op dat laatste aspect hoeven we hier niet te letten.

Het Zijn is oppermachtig, het zijnde telt niet mee. Het Zijn fundeert voor zich alleen de gehele realiteit. Het spreken over een differentie verandert daar niet veel aan. De differentie is er toch maar omdat het zijn in het zijnde een bodem, een materie nodig heeft voor zijn verschijnen. Het spel van tijd en ruimte fundeert op afdoende wijze de werkelijkheid. Heidegger kan dat nooit waar maken. In feite fundeert het zijn slechts als noodzakelijke mogelijkheden-

voorwaarde. Dan zou eigenlijk het gehele gebouw dat hij optrekt in elkaar moeten storten. Met name de tijd moet dan weer een menselijke aangelegenheid worden. Het heden is mijn heden. Verleden en toekomst worden geïsoleerd van uit mijn tegenwoordigheid. Ze overspelen de mens niet op de wijze van een ondoorgrondelijk bovenmenselijk gebeuren. Tijd en zijn gaan de mens niet vooraf zoals Heidegger zou willen : het heeft veel meer zin te beweren dat ze in mijn en onze gemeenschappelijke ervaring ontspringen dan dat ze door ons worden 'ondergaan'. De transcendentale dimensie waarover Heidegger het heeft moet dan grondig worden herzien. De fundamentele fout ervan hebben we trouwens reeds opgehelderd. Ze komt telkens maar terug. Het zijn pretendeert bij Heidegger noodzakelijk en in die functie tegelijk voldoende te zijn. Het moet dan alles tot zich trekken, voorafgaan aan alle ervaring en deze grondvesten. Het moet totaal en totalitair worden, tijd en ruimte opsloppen, de geschiedenis ontmenselijken, het zijnde ontmantelen, de mens onthemen.

§ 14. Het Seinsverständnis en de hermeneutische cirkel (1).

We willen steeds dieper boren, steeds meer aspecten van Heideggers denken bijhalen en problematiseren. Slechts zo kunnen we overtuigen en onze zaak waar maken. We willen daarbij aantonen, dat reeds de vroege Heidegger in zijn visie spontaan geen ruimte voorzag voor de eigenheid van het zijnde. Reeds de eerste bladzijden van SZ beslechten het probleem door klaar en duidelijk te stellen dat het bij de mens op het Seinsverständnis aankomt. Is dat zo ?

Nu ook zal blijken waarom we tot nog toe geen duidelijk onderscheid hebben gemaakt tussen een vroegere en een latere Heidegger. Al mogen er aanduidbare verschillen zijn, voor ons probleem spelen ze geen doorslaggevende rol. De verschillen zijn irrelevant. Heidegger I en II zijn

(1) We willen er nogmaals op wijzen dat uit de eerste Heidegger heel wat positiefs is te halen. Het is bijvoorbeeld niet uit de lucht gegrepen dat Gadamers Wahrheit und Methode voor een groot deel steunt op de Daseinsanalyse van Sein und Zeit. Maar we vervolgen hier onze eigen weg. Waarom zoeken we precies deze elementen - met name de verwaarlozing van het zijnde - die wijzen op de continuïteit in Heideggers denken.

hetzelfde (om met Heidegger te spreken, niet het gelijke). We scharen ons trouwens aan de zijde van diegenen die geen radicale breuk maken tussen de Heidegger van SZ en de late Heidegger. De late is geprefigureerd in de eerste, de eerste is een noodzakelijke stap om tot de laatste te komen. Zo ongeveer zien Duintjer (288-289), Pöggeler, IJsseling, Bretschneider, en anderen het. Maar nogmaals, we kunnen de problemen van de Kehre gewoon links laten liggen.

Reeds de eerste bladzijden van Sein und Zeit vertellen interessante zaken over het zijnsbegrijpen. Vanuit het zijnsbegrijpen dat de mens heeft, komt de noodzaak op om naar de zin van het zijn expliciet te vragen. Heidegger schrijft : In al het kennen, het uitspreken, in elk zich gedragen ten overstaan van het zijnde, in elk zich tot zichzelf verhouden wordt van 'zijn' gebruik gemaakt, en de uitdrukking is daarbij 'zonder meer' begrijpelijk. Ieder verstaat : "De hemel is blauw"; "ik ben blij" en dergelijke. Alleen, deze doorsnee-begrijpelijkheid demonstreert slechts de onbegrijpelijkheid. Ze maakt duidelijk, dat in elke verhouding en zijn ten overstaan van het zijnde, a priori een raadsel ligt. Dat de mens altijd reeds in een zijnsbegrijpen leeft en de zin van zijn tegelijk in het duister blijft, bewijst precies de principiële noodzaak, de vraag naar de zin van 'zijn' te herhalen (4)".

Maar de mens is zelfs niet in staat de vraagstelling afdoende uit te werken. Hij moet dus eerst op een goede manier de vraag naar de zin van het zijn stellen. Daarbij merkt Heidegger op : elk zoekend vragen heeft voorafgaande leiding nodig. Deze leiding komt tot ons vanuit het gezochte zelf. De zin van het zijn moet ons dus reeds op de een of andere manier ter beschikking staan. "Angedeutet wurde : wir bewegen uns immer schon in einem Seinsverständnis. Aus ihm heraus erwächst die ausdrückliche Frage nach dem Sinn von Sein und die Tendenz zu dessen Begriff. Wir wissen nicht was 'Sein' besagt. Aber schon wenn wir fragen : "was ist 'Sein' ?" halten wir uns in einem Verständnis des 'ist' ohne dass wir begrifflich fixieren können, was dat 'ist' bedeutet. Wir kennen nicht einmal den Horizont, aus dem

her wir den Sinn fassen und fixieren sollten. Dieses durchschnittliche und vage Seinsverständnis ist ein Faktum (5)".

Dit Seinsverständnis kan heel vlottend blijven, maar deze onbepaaldheid is zelf een positief fenomeen dat moet opgehelderd worden. Maar dat kan nog niet aan het begin van de onderzoeking gebeuren. De interpretatie van het doorsnee zijns-begrijpen krijgt eerst haar noodzakelijke leidraad door het uitgewerkte begrip van het zijn. Door de helderheid van het begrip van het zijn, kan men uitmaken wat het verduisterde respectievelijk nog niet opgehelderde zijnsverstaan betekent.

Zijn is het zijn van het zijnde. Daarom moet men het zijnde onderzoeken op zijn zijn. Het meest voor de hand liggende zijnde dat men moet ondervragen is de mens/zelf, het Dasein. Nu stelt Heidegger een kapitale vraag. "Fällt aber solches Unterfangen nicht in einen offenbaren Zirkel? Zuvor Seiendes in seinem Sein bestimmen müssen und auf diesem Grunde dann die Frage nach dem Sein erst stellen wollen, was ist das anderes als das Gehen im Kreise? Ist für die Ausarbeitung der Frage nicht schon 'vorausgesetzt' was die Antwort auf diese Frage allererst bringen soll? Formale Einwände, wie die im Bezirk der Prinzipienforschung jederzeit leicht anzuführende Argumentation auf den 'Zirkel im Beweis' sind bei Erwägungen über konkrete Wege des Untersuchens immer steril. Für das Sachverständnis tragen sie nichts aus und hemmen das Vordringen in das Feld der Untersuchung (7)".

We spitsen onze oren. En we houden even halt. Het probleem van het zijnsbegrijpen is, volgens Heidegger zelf, analoog met dit van de Prinzipienforschung in de wetenschappen. Boven hebben we het reeds herhaaldelijk over het vinden van de principes gehad. We hebben aangetoond dat Heidegger het probleem verkeerd aanvat. We hebben hier nogmaals een uitstekend argument ten gunste van onze werkwijze. Het wetenschappelijk ontwerp, d.i. het vinden van nieuwe principes, loopt parallel met het expliciteren van het vage zijnsverstaan. We zijn dus op goede weg. Heidegger zelf geeft ons toe dat de kritiek op

het wetenschappelijk ontwerp tegelijk ook een kritiek kan zijn op zijn visie op het zijn. Maar eerst laten we Heidegger vervolgen.

"Faktisch liegt aber in der gekennzeichneten Fragestellung überhaupt kein Zirkel. Seiendes kann in seinem Sein bestimmt werden, ohne dass dabei schon der explizite Begriff vom Sinn des Seins verfügbar sein müsste. Wäre dem nicht so, dann könnte es bislang noch keine ontologische Erkenntnis geben, deren faktischen Bestand man wohl nicht leugnen wird. Das 'Sein' wird zwar in aller bisherigen Ontologie 'vorausgesetzt', aber nicht als verfügbarer Begriff -, nicht als das, als welches es Gesuchtes ist. Das "Voraussetzen" des Seins hat den Charakter der vorgängigen Hinblicknahme auf Sein, so zwar, dass aus dem Hinblick darauf das vorgegebene Seiende in seinem Sein vorläufig artikuliert wird. Diese leitende Hinblicknahme auf das Sein entweicht dem durchschnittlichen Seinsverständnis, in dem wir uns immer schon bewegen, und das am Ende zur Wesensverfassung des Daseins selbst gehört. Soches "Voraussetzen" hat nichts zu tun mit der Ansetzung eines Grundsatzes, daraus eine Satzfolge deduktiv abgeleitet wird. Ein "Zirkel im Beweis" kann in der Fragestellung nach dem Sinn des Seins überhaupt nicht liegen, weil es in der Beantwortung der Frage nicht um eine ableitende Begründung, sondern um aufweisende Grund-Freilegung geht (8)".

En nergens sprake van het zijnde ! Het gaat om het zijn van het zijnde. Nergens heeft het zijnde een andere rol dan die van aanleiding of voorwaarde. De mens heeft steeds reeds een zijnsbegrijpen. Het kan zeer impliciet zijn. De rol van het denken bestaat erin het expliciet te maken. Het expliciete is het begrippelijk gestructureerd impliciete. Het kan onmogelijk iets anders zijn. Impliciet en expliciet zijn hetzelfde, niet het gelijke. Het zijnde kan daar blijkbaar niets bij komen doen, noch er iets aan veranderen. We weten reeds 'alles', alleen weten we het misschien nog niet al te best. Het is onvoorstelbaar dat een gebeuren, een schokkend feit, de bedelende ogen van een andere daar iets zouden aan doen. Het zijnde, het ontische, is volkomen irrelevant. Inderdaad, het weten, zegt Heidegger, het

weten in echte zin, betreft het steeds-reeds-ter-kennis-genomene, het reeds-geziene (H 322), het gaat om een domein waarin we ons reeds bevinden, waar we ons reeds ophouden (Us 199 en vele plaatsen elders). Het weten betreft een nabijheid die ons dichter is dan onszelf, en die we ons toch nog steeds moeten toeëigenen (vgl. BH 77-78). "Was es dem Denken zu denken gibt, ist nicht irgend ein tief versteckter Hinter-sinn, sondern etwas Naheliegendes : das Nächstliegende, was wir, weil es nur dieses ist, daran ständig schon übergegangen haben (H 246-246, vgl. G 68, VA 280, N II 262). Het mathematische is een goed voorbeeld van zulk weten. Het zegt zoals elk waarachtig weten hetzelfde over hetzelfde (zie hoger blz. 28), zoals alle denkers eveneens slechts hetzelfde denken (N I 46).

Dat is een problematische visie. En weer grijpen we naar ons uitgangspunt : de wetenschappen. Heidegger zelf nodigt er ons als het ware toe uit. Voor Heidegger ontspringen de principes op een volkomen vanzelfsprekende manier. Hun ontspringen is als het ware de garantie van hun zijn. Nergens vindt men het inzicht dat gelijk welke apriorische principes toch nooit iets anders dan noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarden kunnen zijn. Noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarden verwijzen langs alle kanten naar het zijnde. Bij Heidegger niet. En toch is het zeker dat men niet 'weet wat men weet' vooraleer de noodzakelijke voorwaarden op de een of andere manier hun grond in het zijnde gekregen hebben. De cirkel waarover Heidegger spreekt, is daarom ook een cirkel, en blijft dit, zolang als hij niet doorbroken wordt door hem vast te ankeren in het zijnde. Bij Heidegger is alleen mogelijk : het springen van de ene cirkel naar de andere, en zo voort, waarbij gesprongen wordt van impliciet naar expliciet, naar explicieter. Maar alle hermeneutische verklaringen blijven daarbij even grondeloos. Het gerechtvaardigde 'springen' gebeurt immers - maar zo ziet Heidegger het niet - doordat bijvoorbeeld het ontische daartoe oorzaak was. We kunnen ons bijvoorbeeld een schokkend gebeuren voorstellen dat onze interpretatie aan stukken gooit. De uitmoording van miljoenen Joden bijvoorbeeld volstaat op zichzelf om elke apologie van het nazisme stuk te slaan. Het ontische fundeert hier (negatief) een Seinsgeschick. Het Seinsver-

ständnis wordt doorbroken, toont zich in zijn ontoereikendheid door een ontisch voorval. Zo kan de andere mens door zijn ethische oproep steeds d.i. op elk ogenblik zich melden als het zijnde dat altijd reeds ontglipt aan de totaliteit van mijn zijnsbegrijpen. Omdat hij er in feite nooit in bevat is geworden ! Maar ook het andere zijnde laat zich slechts langs de zijde van zijn noodzakelijke voorwaarden in het zijn inlijven. Voor Heidegger is het ontisch nieuwe en onvoorzienbare niet mogelijk.

Het antwoord op de vraag naar het zijn is inderdaad reeds bij voorbaat gegeven. Want het expliciete is steeds de explicitatie van het impliciete. Geen enkele ontische gebeurtenis kan daar iets aan veranderen. Of er nu een overgang plaats heeft van begrip naar geen begrip of omgekeerd, wijzigt die zaak niet. Wat men zoekt, kent men reeds, zij het op verborgen wijze. En als de zaken waarom het gaat, nu eens van die aard zijn, dat ze zich nooit laten grijpen in een zijnsverstaan ? Als het zijnde nu eens datgene was, wat steeds reeds de totaliteit van het zijn heeft doorbroken ? Dat inzicht zou Heidegger gemakkelijk hebben kunnen ontwikkelen als hij ooit had ingezien dat 'zijn' noodzakelijke mogelijkheden voorwaarde is, nooit voldoende reden. Bij Heidegger is het zijn, op verborgen manier, reeds altijd totaal en totalitair. Het verdraagt niets buiten zich. Het wil alleen zijn, monistisch. Het acht zichzelf voldoende, het zijnde is er afdoende in gefundeerd. Het Zijn fundeert zichzelf in een Seinsverständnis dat misschien wel steeds onaf blijft, maar dat steeds weer hetzelfde over hetzelfde zegt. Alle cirkels zijn identiek. Nergens laten ze zich door het zijnde beleren. Blijft dan niet precies zoals de constructie van een niet meer te verifiëren theorie, van een theorie die op voorhand al elke verwijzing naar het zijnde heeft uitgesloten, het zijn een willekeurig ontwerp, een nooit te funderen a priori ? Heidegger zal dat toegeven. Want voor hem is het zijn grond als af-grond. Hij geeft daarbij dan zijn nederlaag toe, want het zijn is noodzakelijke mogelijkheden voorwaarde en derhalve op het zijnde aangewezen. Voor Heidegger is het zijn een apriorische 'inhoud' die al het zijnde van binnenuit bepaalt, maar nergens door het zijnde is aan te tasten.

Het zijn is identiteit. Dat geeft bij Heidegger de doorslag. Men moet derhalve steeds hetzelfde zeggen over hetzelfde. De tijd brengt in de grond van de zaak niets nieuws. Hoe kan het ook : het zijnde speelt nergens een rol. Men kan het Seinsverständnis alleen 'wiederholen'. Ook de late Heidegger herhaalt de vroegere. Heideggers analyse van het Dasein blijft voorlopig, ze moet worden herhaald, op het ogenblik dat de zin van het ^{zijn}/expliciet gemaakt is (SZ 17). Daarom is een destructie van de overgeleverde ontologie nodig. Deze destructie is een herhaling op een dieper niveau. Een nieuwe uitleg door in een nieuwe cirkel te springen. "Denn solches Fragen zwingt sich ständig vor die Möglichkeit der Erschliessung eines noch ursprünglicheren universaleren Horizontes, daraus die Antwort auf die Frage : was heisst "Sein" ? geschöpft werden könnte (27)". Het Seinsverständnis moet worden uitgelegd. Heideggers denken is hermeneutisch. De hermeneutische cirkel is er essentieel aan. "... der methodische Sinn der phänomenologischen Deskription ist Auslegung. Der logos der Phänomenologie des Daseins hat den Charakter des hermeneutischen, durch das dem zum Dasein gehörigen Seinsverständnis der eigentliche Sinn von Sein und die Grundstrukturen seines eigenen Seins kundgegeben werden (37)".

Waar komt de 'impuls' tot het wiederholen vandaan ? Waarom moet een nieuwe uitleg gebeuren ? Op welke basis, volgens welk criterium ? We zouden zeggen : omdat op de een of andere wijze, door een existentiële ervaring, door een ethische beslissing, door om het even welk feit dat in de uitleg mag worden binnen gebracht mits het belangrijk blijkt te zijn, omdat door al deze of nog andere ontische aangelegenheden de bestaande uitleg onvoldoende is. Maar voor Heidegger gaat deze verklaring zeker niet op. Hoe kan het zijnde het zijn 'beïnvloeden' ? Daarom zal Heidegger waarschijnlijk zeggen : de Wiederholung is een beschikking van het zijn zelf. De latere Heidegger spreekt over het onverklaarbare plotse gebeuren van een Seinsgeschick (1).

(1) We wezen er reeds op dat de eerste Heidegger zeer positieve elementen bevat. Maar dat sluit toch in dat men de Daseinsanalyse als het ware op zichzelf laat staan, wat zeker nooit Heideggers eigen bedoeling is geweest. Het staat ieder vrij dat te doen, maar dan kan men niet zeggen in Heideggers spoor te lopen. Men veronderstelt daarvoor soms ook een echte breuk tussen de eerste en de tweede Heidegger (M.Müller,

W. Schulz, Karl Löwith e.a.). Men veronderstelt dan dat de Daseinsanalyse het programma van SZ volledig uitput (zie D 204). De Fundamentalontologie die SZ is (of wil zijn) wordt volledig gelijk gesteld met de Daseinsanalyse, en de vraag naar de zin van het zijn wordt dan een daar nog bijkomende aangelegenheid. In feite is er een aarzeling bij Heidegger waar Duintjer en ook Pöggeler zeer goed op wijzen, tussen waarheid van het zijn en Dasein als thema van de Fundamentalontologie (D 204). We menen te kunnen aantonen dat de tendens van SZ ertoe overgaat het zijn zelf als het fundament te nemen, waarbij dat fundament wordt 'gevonden' door het Dasein aan een analyse te onderwerpen. Er zijn wel twijfels bij Heidegger, maar de tendens zal zich doorzetten. Maar vergeten we daarbij nooit dat het fundamentele reeds hier het wzenlijke (der voldoende gronden) opsloopt of toch dreigt op te slurpen. Het zijnsbegrijpen staat zo centraal dat het zijnde zelf niet meer aanbod kan komen. Zijn en zijnsbegrijpen zijn wel Bedingung der Möglichkeit, het transcendentale als datgene wat ermöglicht, maar reeds op afdoende wijze, met prioriteit. Dat betekent dat Heideggers SZ circulair moet worden begrepen. Reeds in SZ zijn Dasein en 'het zijn zelf' circulair. De 'wereld' als de openheid van het zijn, is reeds aanwezig, hoewel versluierd. Het 'subjectivisme' is doorbroken. Het Dasein is niet geïsoleerd in de wereld, maar het is in zijn zijn ontsloten voor wereld, en het brengt deze ontslotenheid niet zelf voort, het bevindt er zich steeds reeds in (D 263). Het zijn van het zijnde wordt in SZ betrokken op het zijnsverstaan van het Dasein. Maar het zijnsverstaan is geworpen. Het subject is geen constituerend ontwerp. Duintjer voegt hieraan toe : "Maar ook de verheldering van het zijn van het Dasein gaat reeds uit van het oorspronkelijke zijnsverstaan, waardoor de hele subject-object-relatie overschreden wordt. Van daaruit blijkt het ontwerp dan te behoren tot het zijn van het menselijk bestaan, zodat de mens niet naar willekeur kan beschikken over eigen ontwerpend-zijn, laat staan dat hij zich daaraan zou kunnen onttrekken zonder tegelijk op te houden mens te zijn (D 263)". "De latere omkering in de verhouding van Dasein en 'zijn' kondigt zich in S.Z. vooral aan in dit motief van de geworpenheid van het zijnsontwerp" (D 264). Het gaat bij Heidegger in SZ alleen om aarzelingen, de verdere evolutie zal 'onbehoorlijke' overblijfselen wegwerken. De essentie is er reeds. Dat betekent : alles komt op het (geworpen) zijnsbegrijpen aan. De filosofie is circulair. Het zijnsverstaan kan zich wel verduidelijken, zichzelf expliciteren. Dat gebeurt dan ook bij Heidegger. Maar nergens is sprake van enige invloed van het zijnde zelf. Is een filosofie van het circulaire zijnsbegrijpen niet bij voorbaat een denken dat de noodzakelijke voorwaarden van het zijnsbegrijpen verabsoluteert tot de uitsluitende gronden ? De vraag naar de zin van het zijn ofwel de fundamentalontologische vraag is op voorhand reeds ook de vraag naar de voldoende gronden, om de simpele reden dat de vraag naar het zijnde zelf (naar de voldoende gronden) niet meer opkomt. Men springt van de ene hermeneutische cirkel in de andere, en zo voort. Volgens Duintjer horen bij de Heidegger van SZ de waarheid van het zijn én de ontslotenheid van het Dasein samen als de fundamentele ontologie zelf. "In de onderlinge verhouding heet het Dasein niet fundament van de zijnswaarheid noch omgekeerd, maar veeleer is hun betrekking opgenomen in een circulaire beweging, waarbij echter naar de mening van de eerdere Heidegger, de filosofische analyse wel moet beginnen met het Dasein (D 204)". Nergens sprake van het zijnde.

Vermoedelijk begrijpen de hermeneutische wetenschappen zichzelf op een eendere, onbevredigende wijze. Ze gaan uit van een zinsamenhang, die ze als een tekst lezen en uitleggen. Daarbij worden ze geleid door een impliciet 'voorgevoelen'. Dat voorgevoelen kan blijken tot een vruchtbare verklaring aanleiding te geven. Het impliciet vooraf-begrijpen is het equivalent van het wetenschappelijke axiomatische ontwerp. Het is even weinig gefundeerd. Hoe kan men er over beslissen of er niet nog andere voorgevoelens zijn? Alleen doordat de uitleg ontspringt aan bijvoorbeeld een belangrijke existentiële ervaring die boven alle onzekerheid staat, of doordat aan de tekst kritische vragen worden gesteld, bijvoorbeeld: is dat nu rechtvaardig! Kortom, hermeneutiek moet deze uitgangspunten kiezen die ver van uit de lucht te vallen, vast te ankeren zijn aan datgene wat nu het eigenste belang van de mens zelf bij de uitleg is. We moeten het verleden begrijpen vanuit het heden, een heden dat er is opdat de huidige mens er zijn woonplaats zou kunnen oprichten. We moeten ons het heden niet door het verleden laten voor-zeggen, door een Vor-verständnis te kiezen dat niet bereflecteerd is geworden, want niet reflecteren is gewoon zich de criteria door het verleden laten opdringen. Dat veronderstelt dat er een reflectie mogelijk is, die zonder totaal te zijn, toch niet totaal door het verleden is bepaald, door de geschiedenis en d.i. door het heersende licht van het zijn. Dat is zo. De mens weet bijvoorbeeld steeds reeds wat rechtvaardigheid is. Hij is altijd al ethisch. Daarin overstijgt hij elke geschiedenis. Maar we zeggen niet dat hij dat onbeniddeld weet. De mens heeft in zich de initiale eis tot rechtvaardigheid. Hoe hij de rechtvaardigheid moet beoefenen en welke concrete normen er kunnen bestaan, is historisch bepaald.

Voor Heidegger ontsnapt de mens langs geen enkele kant aan de hermeneutiek van de zijns-geschiedenis. En door wie worden de beschikkingen van het zijn vastgelegd? Door het zijn zelf. Het springen in een hermeneutische cirkel gebeurt niet door de mens. Dan zou deze sprong niet zo raadselachtig zijn. Het zijn zelf zorgt hier voor de suspens. Daarom zal de latere Heidegger bij hermeneutiek meer denken aan de God Hermes dan aan de kunst van het uitleggen (US 120-122).

Hermes brengt immers de boodschap van het Geschick. Hermeneuein is het Darlegen dat Kunde brengt, doordat het naar een boodschap vernag te luisteren (US 121). "Aus all dem wird deutlich , dass das Hermeneutische nicht erst das Auslegen, sondern vordem schon das Bringen von Botschaft und Kunde bedcutet (US 122)". Dat is konsekvent Heideggeriaans. De uitleg, de sprong in een nieuwe verklaring, wordt door het zijn bewerkt. Er is geen criterium, laat staan een ontisch gebeuren of een zijnde dat daarvan aan de basis ligt.

§ 15. De verabsolutering van de onverborgenheid.

Heidegger verwaarloost het zijnde en overschat het zijn. Dat is onze stelling. We hebben de bedoeling ze in zijn oeuvre aan te wijzen. Daarvoor vertrokken we van zijn wetenschapsconceptie. Daar ligt het er vingerdik op dat Heidegger niet kan waar maken dat het zijn voldoende reden is. Maar hetzelfde geldt voor zijn denken in zijn geheel. Reeds de vroege kentekening van het Seinsverständnis beweegt zich in de richting van een verabsoluteren van het zijn. Wel is SZ af en toe nog onbeslist. De laatste bladzijden van dat werk resumeren nogmaals Heideggers opvatting en duiden tegelijk de onzekerheid aan. "Die Herausstellung der Seinsverfassung des Daseins bleibt aber gleichwohl nur ein Weg. Das Ziel ist die Ausarbeitung der Seinsfrage selbst. Die thematische Analytik der Existenz bedarf ihrerseits erst des Lichtes aus der zuvor geklärten Idee des Seins überhaupt. Das gilt zumal dann, wenn der in der Einleitung ausgesprochene Satz als Richtmass jeglicher philosophischen Untersuchung festgehalten wird : Philosophie ist universale phänomenologische Ontologie, ausgehend von der Hermeneutik des Daseins, die als Analytik der Existenz das Ende des Leitfadens alles philosophischen Fragens dort festgemacht hat, woraus es entspringt und wohin es zurückschlägt (436)". De passage van het eerste hoofdstuk waarop wordt gewezen bevindt zich op blz. 38 van SZ.

De grondeloosheid van de hermeneutische cirkel is hier reeds aanwezig. Maar toch aarzelt Heidegger. "Freilich darf auch diese These nicht als Dogma gelten, sondern als Formulierung des noch 'eingehüllten' grundsätzlichen Problems : lässt sich die Ontologie ontologisch begründen oder bedarf sie auch hierzu eines ontischen Fundamentes, und welches Seiende muss die Funktion der Fundierung übernehmen (436) ? " Voor ons is het duidelijk dat het verder trekken van de lijn, van Heidegger moet eisen het ontologische zo te verabsoluteren dat het ontische daarvan nog louter reflex is. Heidegger schrijft nog : "Nach dem Ursprung und der Möglichkeit der "Idee" des Seins überhaupt kann nie mit den Mitteln formal-logischer "Abstraktion", das heisst nicht ohne sicheren Frage-und Antworthorizont geforscht werden. Es gilt, einen Weg zur Aufhellung der ontologischen Fundamentalfrage zu suchen und zu gehen. Ob er der einzigste oder überhaupt der rechte ist, das kann erst nach dem Gang entschieden werden... So etwas wie 'Sein' ist erschlossen im Seinsverständnis, das als Verstehen zum existierenden Dasein gehört. Die vorgängig, obzwar unbegriffliche Erschlossenheit von Sein ermöglicht dass sich das Dasein als existierendes In-der-Welt-sein zu Seienden, dem innerweltlich be-gnennenden sowohl wie zu ihm selbst als existierenden verhalten kann. Kann die Frage ihre Antwort im Rückgang auf die ursprüngliche Seinsverfassung des Sein-verstehenden Daseins gewinnen (437) ?...

Het einde van SZ herhaalt het begin. Dezelfde problematiek heerst er nog, met in de grond van de zaak dezelfde vooraf genomen beslissing. We hebben een Seinsverständnis : dat moet expliciet gemaakt worden. Nergens in feite sprake van een niet afdoend zijn van het zijn, nergens de noodzaak van een in het oog houden van het zijnde! Alleen vermoedelijk een niet meer dan retorische aarzeling! (1).

Het ontologische overheerst totaal het ontische. Heidegger zegt,

(1) Vgl. Pöggelér, blz. 189

en daar gaat hij tot het uiterste in het toekennen van een rol aan het ontische : Die ontische Auszeichnung des Daseins liegt darin, dass es ontologisch ist (SZ 12). Het ontologische komt niet voor zonder het ontische. Maar dat laatste is dan toch niet meer dan een noodzakelijke voorwaarde, een onontbeerlijke bodem, waarop het ontologische zich moet komen enten. Maar het is een grond zonder eigen inbreng. Het ontische is ontologisch. Klemtoon valt op 'ontologisch'.

Het ontologische, het zijnsverstaan, de waarheid of onverborgenheid, zijn nauw verwante begrippen. Waarheid en zijn zijn bij Heidegger zo goed als identiek. We mogen daarom in zijn waarheidsbehandeling dezelfde structuren verwachten. Deze structuren - het zijnde heeft geen eigenheid, het zijn overheerst alles - doordringen zijn gehele denken. Het kan niet anders, Heidegger zou inkonsekvent worden. Verderop zullen we derhalve naast de waarheidsproblematiek ook het licht van onze stelling richten op Heideggers kijk op het wezen van de mens, op zijn inzicht in de taal, op zijn idee van de filosofie enz....

Heidegger verzet zich tegen de klassieke bepaling van de waarheid als adekwatie (zie bv. Vom Wesen der Wahrheit, Platons Lehre von der Wahrheit, SZ § 44 en elders). Het oordeel is niet de oorspronkelijke plaats van de waarheid. Want om een oordeel te kunnen uitspreken moet datgene waarover geoordeeld wordt, reeds aanwezig zijn. Het probleem van het aanwezig-zijn is fundamenteeler dan de overeenkomst met iets aanwezig. "Das Entgegenstehende muss als das so Gestellte ein offenes Entgegen durchmessen und dabei doch in sich als das Ding stehen bleiben und als ein Ständiges sich zeigen. Dieses Erscheinen des Dinges im Durchmessen eines Entgegen vollzieht sich innerhalb eines Offenen, dessen Offenheit vom Vorstellen nicht erst geschaffen, sondern je nur als ein Bezugsbereich bezogen und übernommen wird (VWW 11)". De mens moet zich steeds reeds in het opene bevinden om te kunnen oordelen. "Das so und im strengen Sinne allein Offenbare wird frühzeitig im abendländischen Denken als 'das Anwesende' erfahren und seit langem

'das Seiende' genannt". Alle menselijk gedrag staat in dat opene gebied, "innerhalb dessen das Seiende als das, was es ist und wie es ist, sich eigens stellen und sagbar werden kann (11)". Als men zich aan deze openheid houdt, er zich naar richt, kan men richtige uitspraken doen. "Das dergestalt sich anweisende Sagen ist richtig (wahr). Das so Gesagte is das Richtige (Wahre) (11)". De uitspraak leent haar juistheid aan het openstaande menselijk gedrag. Slechts door dit openstaan kan het openbare de maat worden voor de adekwatie. Maar dan is deze Offenständigkeit van het gedrag met recht een oorspronkelijker waarheidsgebied dan de Richtigkeit. Ze maakt immers de waarheid als juistheid pas mogelijk.

De grond van het openstaan is de vrijheid. Deze moet zich evenwel laten binden door wat zich openbaart, door de openheid zelf. De vrijheid is daarom een Sein-lassen. Wat de waarheid als juistheid mogelijk maakt, is het vrije laten-zijn. De vrijheid is immers de vrijheid voor het openbare (VWW 14). Het openbare staat in een openheid. "Dieses Offene hat das abendländische Denken in seinem Anfang begriffen als ta alèthea, das Unverborgene. Wenn wir alètheia statt mit "Wahrheit" durch "Unverborgenheit" übersetzen, dann ist diese Übersetzung nicht nur "wörtlicher", sondern sie enthält die Weisung, dem gewohnten Begriff der Wahrheit im Sinne der Richtigkeit der Aussage um- und zurückzudenken in jenes noch Unbegriffene der Entborgenheit und der Entbergung des Seienden (VWW 14-15)". De waarheid is de ontberging van het zijnde, door dewelke een openheid 'weest' (16). In ihr Offenes ist alles menschliche Verhalten und seine Haltung ausgesetzt. Deshalb ist der Mensch in der Weise der Ek-sistenz (16).

De openheid, een licht waarin het zijnde baadt, primeert en geeft pas aan het zijnde de mogelijkheid om te verschijnen. De openheid is een aanwezigheid die de grond legt voor het kunnen aanwezig-zijn van het aanwezige. Ze is Lichtung, alètheia, het zijn zelf. Heidegger heeft er uitsluitend aandacht voor. En inderdaad, weer heel consequent, dat kan niet anders. De juistheid is voor Heidegger geen fundamenteel niveau. Juistheid veronderstelt reeds de tegenwoordigheid

van het zijnde. Weer zijn we geneigd te vertalen in wetenschapstheoretische termen. Het licht van de theorie gaat vooraf aan de verificatie. De verificatie is het opsporen van het zijnde in zijn juistheid. Maar, zoals we hebben gezien, verificatie is niet fundamenteel. Verificatie verifieert altijd slechts wat bij het voorafgaande ontwerp past of niet past. Het ontwerp is het licht dat de grond en de mogelijkheid is van het benaderen van het zijnde in zijn Richtigheid. Het belangrijke zijn de hypothesen. Ze zijn het openbare, de openheid, die aan het zijnde bij voorbaat richting geeft, er de maat van is. Hoger wezen we er op dat het ontwerp zich nooit van het zijnde kan bevrijden. De juistheid moet dan toch een belangrijker functie vervullen dan hier bij Heidegger voorzien is. Het zien 'of de theorie juist is' is noodzakelijker dan Heidegger denkt. Want de verificatie richt zich op een zijnde dat ondanks Heidegger in staat is zich tegen het zijn te keren, het te ontmaskeren wanneer de verklaring niet voldoet. Het zijnde doorbreekt het zijn en heeft het steeds reeds doorbroken (Vgl. Ernst Tugendhat, Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger).

De juistheid is voor Heidegger niet fundamenteel. Ze is gebonden aan de veel belangrijker dimensie van datgene waarnaar ze zich richt : de onverborgenheid zelf. Zo zegt Heidegger : de techniek als een middel beschouwen, is wel juist, maar niet waar. Er wordt iets gezegd dat klopt, maar op een niveau van onverborgenheid dat niet fundamenteel is. Het betreft immers niet het wezen van de techniek (VA 15). Zo zegt Heidegger ook dat de fysica juiste uitspraken doet, die daarom nog niet waar zijn (VA 168). Vgl. ook US 205 over juiste uitspraken die de taal betreffen. Juiste uitspraken worden pas ook waar als ze

o | zich richten naar de onverborgenheid zelf. Hoe weten we nu of de onverborgenheid zelf wordt getroffen ? Hoe vatten we het wezen van de techniek ? Een ding is zeker : het zijnde komt er niet bij kijken. Wat is het statuut van het licht zelf, van het licht van een wetenschappelijk ontwerp, of van het licht van het zijn ? Het licht is het licht, en daarmee uit. Het brengt zijn eigen maat mee. Elke andere maat komt te laat. Het zijn zelf is de maat (vb. SvG 185). Elke andere maat moet steunen op de voorafgaande maat van het licht. Deze laatste maat

is daarom maat-loos, want grond-loos. Het zijn is het zijn. Maar Heidegger kan dat slechts waarmaken door het voortdurend te herhalen. Herhalen van steeds maar hetzelfde is een verlegenheid. Deze verlegenheid sublimeert Heidegger tot het toppunt van denken. Maar ze camoufleert slechts dat het zijn noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarde is en derhalve als ontwerp aangewezen op het zijnde. Een wetenschappelijk ontwerp ontspringt langs inductieve weg. Dat sluit raadselachtigheid niet uit, maar deze biedt geen verklaring. Een historisch ontwerp is de mens wel steeds voorgegeven - hij leeft erin - maar als iets dat gestold is, gegroeid is, uit eigen zingeving, en dat hij dan ook steeds aan een nieuwe zinvorming kan en moet onderwerpen. De mens als hoogste zijnde heeft aldus in een zekere zin het zijn in zijn macht, ook al is hij er op aangewezen als op een onvermijdelijkheid.

Vergeten we niet dat Heidegger het zijn steeds beschouwt als een spel van licht en duisternis? Het licht is partieel, epochaal, Geschick (zie bv. VWV, H 40-42, SvG 97 en elders). De verborgenheid hoort essentieel bij het licht, als de bron ervan, als de waarborg dat steeds weer nieuwe mogelijkheden oprijzen, zowel vanuit het verleden als vanuit de toekomst, dat steeds ook mogelijkheden verloren kunnen gaan. Dat heeft tegelijk zijn terugslag op het zijnde. Ook het zijnde deelt in dit lot. Ook het zijnde is dus nooit totaal onverborgen. De mogelijkheden die de mens ziet, verbergen ook steeds andere. In het Ge-stell tonen de dingen zich als technische tuigen. Ze verbergen daarmee ook andere Seinsgeschicke en andere wijzen van onthullen (zie bv. Die Frage nach der Technik). Als de mens de waarheid van het zijn zou 'houden', zouden de dingen steeds een aureool van verborgenheid dragen. Ze zouden steeds het karakter behouden van ook nog anders te kunnen zijn, in andere waarheden te kunnen staan. Ze zouden zich tonen en zich tegelijk verbergen. Over de taal zegt Heidegger dat ze de dingen naderbij roept, terwijl ze ze tegelijkertijd in de verte blijft houden (US 21). De dingen zijn verborgen-onverborgen. Men moet deze verborgenheid-onverborgenheid in ere houden. Heidegger zegt dat de mens ook steeds 'irrt' (SZ en VWV bijvoorbeeld). Het zijn is steeds ook een dwaalweg. In alles wat de mens doet, zou

hij dus moeten weten dat het doordringen is van beperktheid, vergissing, verborgenheid.

Onttrekt het zijnde zich dus aan het zijn ? Het zijnde is verborgen-onverborgen. Ontsnapt het zijnde aan het zijn, in het aspect van zijn verborgen-blijven ? Zijn we in onze interpretatie zelf op een 'dwaalweg' althans voor zover het zijnde als verborgenheid zich aan het zijn schijnt te onttrekken ? Helemaal niet. En de opwerping zal nog duidelijker laten blijken dat Heidegger het zijnde beslist als echo van het zijn begrijpt. Trouwens, zien we niet onmiddellijk dat het zijnde telkens slechts die verborgenheid met zich meedraagt, die correspondeert met de verborgenheid van het vigerende Seinsgeschick ? Natuurlijk houdt het zijnde daarmee niet op zich te onttrekken, maar dat gebeurt niet vanuit het zijnde, het grijpt plaats vanuit het zijn. Dat is een decisief verschil. We zullen straks aantonen, hoe een zich verbergen van het zijnde, gezien vanuit dat zijnde zelf, en voor het zijnde, zich kan voordoen. Natuurlijk is Heideggers visie een grote stap vooruit op de traditionele kijk die er van uitging dat het zijnde slechts in één waarheid stond, en dus ook totaal onverborgen kon zijn. In dit opzicht kan Heidegger niet totalitair worden genoemd. We weten steeds, dat we niet weten. Heidegger wordt echter opnieuw totalitair doordat hij dan ook alles opgeeft, zich overgeeft aan het spel van de verborgenheid-onverborgenheid, dat dan in zijn plaats 'denkt'. Hij wordt totalitair door zich over te geven aan de absoluutheid van het spel van het zijn. Het zijn wordt maat, een steeds wisselende maat die zichzelf legitimeert zonder de minste moeite (omdat we niet eens meer ernstig de vraag naar een legitimatie stellen). Men kan zich afvragen of dat iets anders betekent dan dat we nu verder ongestoord aan het Seinsgeschick moeten beantwoorden, zonder dat de vuile handen die we daarbij hebben (we kunnen immers dwalen) ons kunnen aangerekend worden. Alleen het licht van het Seinsgeschick telt, daaraan te beantwoorden is de roeping van de mens. Als hij handelt of denkt, kan hij toch nooit anders dan beroep doen op de maat die het zijn hem toebeschikt. Deze maat is eindig, maar ze is zijn maat.

Het zijnde -- en ook en vooral de mens - blijft dus een reflex van het licht van het zijn. De verborgenheid van het zijnde is analoog aan de verborgenheid van het zijn. De onverborgenheid van het zijnde is analoog aan de onverborgenheid van het zijn. Ontsnapt het zijnde dus aan het zijn? Toont het op de een of andere manier zijn zelfstandigheid, zijn niet ingelijfd-willen-worden in het zijn? Dat is niet in te zien. In de grond van de zaak gaat het alleen om de verborgenheid van het zijn. Het zijnde is onbelangrijk. Bij Heidegger wordt alles herleid tot het zijn. Heidegger is niet in staat het zijnde zelf tot zijn recht te laten komen, het 'op zichzelf' te denken. Het verschil tussen zijn en zijnde - we hebben dat reeds vaak gezien - wordt in feite bij Heidegger zo aangepakt dat het zijnde ophoudt zelfstandig te zijn, dat het slechts spreekbuis, wecrkaatsing van het zijn is. Levinas heeft vooral gewezen op het feit dat bij Heidegger de andere mens zijn eigenheid, zijn gelaat, verliest. Dat is juist. Maar ook de dingen hebben geen gelaat bij Heidegger. Levinas wijst er steeds op dat het zijnde op de achtergrond van de lichtende horizon van het zijn alleen nog als een schaduwbeeld zonder gezicht verschijnt. Voor Heidegger komt alles aan op het zijn, gegeven in het Seinsverständnis dat we steeds reeds hebben. Het is tot dit licht dat alles moet herleid. Boven hebben we gezien dat Heidegger de definitie van de waarheid als adaequatio in vraag stelt. De adaequatio heeft immers steeds reeds een vooraf, de aanwezigheid zelf. Deze is de grond van de adaequatio. Maar ze is zelf een licht, een licht dat de adekwatie moet mogelijk maken. En wat dan, wat betreft de mogelijkheid van een niet-adekwaat zijnde? ALS er een niet-adekwaat zijnde, d.i. een zelfstandig zijnde dat zich aan dat licht zou onttrekken, zou bestaan, hoe zou dat zijnde dan kunnen verschijnen? Hoe zou het in zijn eigen waarheid kunnen staan? Het staat immers toch in een licht dat de adaequatio mogelijk maakt, niet de in-adaequatio? Het zou kunnen dat, ondanks zijn kritiek op de waarheid als adaequatio, Heidegger toch vertrokken is van de gedachte van een adekwate waarheid, van een evident licht, het zijn, en dat hij daarmee, van meet af aan elke mogelijkheid van een inadekwaat-gegeven-zijn van het zijnde heeft opzij gelaten (Boehm, De Kritiek van Levinas op Heidegger, 597). Men moet,

100^e
keer

6

in ieder geval, ver zoeken, om bij Heidegger ook maar iets te bespeuren van de problematiek van een oorspronkelijk inadekwaat gegeven zijn van het zijnde. De verborgenheid van het zijnde is niet zijn inadekwatie ten overstaan van het zijn, ze is veeleer de passende nog grotere adekwatie met een verborgen-onverborgen zijn. Heidegger keert terug tot de grondslagen van de adaequatio. Deze grondslagen zijn te vinden in een licht, een evidentie die altijd buiten kijf staat, in iets dus dat altijd noodzakelijkerwijze op de meest radikale manier en in de meest zuivere vorm adekwaat gegeven is (R. Boehm 597). Een kapitale met ja te beantwoorden vraag is deze : "Berust Heideggers conceptie van het wezen der waarheid niet op de gedachte van een absoluut oorspronkelijk adekwaat gegeven, dat aan de oorsprong moet liggen van alle waarheid die van meet af aan als adaequatio voorgesteld is ? Dit meest oorspronkelijk adekwaat gegeven zou dan, volgens Heidegger, het "zijn" zelf zijn, dat ons, door het feit zelf van ons bestaan, inderdaad "oorspronkelijk adekwaat gegeven" is. Dit bestaan van de mens namelijk is Dasein, valt samen met de aanwezigheid van het zijn, dat wil zeggen : onmiddellijk met ons verstaan van ons zijn, maar dan ook met ons verstaan van het zijn in het algemeen, aangezien ons zijn - dat wij onmiddellijk verstaan - op geen enkele manier "essentieel", "quidditatief" gekenmerkt is, maar daarentegen zijn "wezen" als het ware alleen in het "Da" heeft (Boehm 598)". Het zijn is 'evident', is 'adekwaat-gegeven' voor Heidegger : het menselijk bestaan valt samen met een aanwezigheid en openbaarheid van het zijn zelf.

Laten we concreter zijn. Hoe is een ding ons gegeven ? Een ding is nooit in eens gegeven. Het toont zich steeds in Abschattungen. Men viseert het steeds vanuit één bepaalde zijde. Men moet 'er rond lopen'. Nooit heeft men het ding in één greep. Men kan het niet grijpen : het verbergt zich steeds weer. Of beter : steeds toont het weer nieuwe aspecten. Het is steeds weer rijker dan eerst gedacht. Men moet het draaien en keren, de exploratie ervan is nooit voltooid. Het ware verkeerd dat een negatief kenmerk van het ding te noemen. Dat het ding nooit in één adekwate greep van het oog te vatten is, dat het nooit zonder meer evident of zeker is, is geen negatief kenmerk van het

ding, het is iets positiefs. Het waarborgt de onuitputtelijkheid van de exploratie. Het steeds ook verborgen blijven, het zich onttrekken van het zijnde is een kenmerk (een positief kenmerk) van dat zijnde zelf, niet van het zijn. Het zijnsbegrijpen dat in de grond van de zaak een evident weten wenst te zijn, is dus van meet af aan in spanning met het zijnde, met de realiteit. Het zijnsbegrijpen doet alsof er alleen het licht van het zijn is dat weliswaar partieel en dus doordrongen van duisternis is, maar toch de enige instantie die belangrijk is bij het ontsluiten van de werkelijkheid. Het zijnde evenwel - hier het ding - is bij voorbaat ontrukkt aan het licht van het zijn. Het gaat er niet in op. We mogen zelf zeggen : het zijnde is oorsprong - de oorzaak -, de bron van het zijn, waarbij we dat laatste dan nog slechts als noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarde laten gelden. Het zijnde is steeds rijker dan het zijn, dan dit gebied van noodzakelijkheden. Of nog anders gezegd : het zijnsbegrijpen is niet in staat het zijnde op te slurpen. Het weten (van het zijn of van de noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarden) staat gespannen gericht op de realiteit (zie ook hoger, Rombach). De eisen van het weten (alles herleiden tot noodzakelijke voorwaarden) zijn in strijd met de eisen van de realiteit. De realiteit is nooit te herleiden tot dit weten, het wordt nooit het adequaat weten van het zijn, ook al is dat zijn doordrongen van duisternis. De duisternis van het zijn - ook bij Heidegger positief, want waarborg van de onuitputtelijkheid van de Seinsgeschicke - is niet de duisternis van het zijnde (voor ons positief, eveneens). Bij Heidegger is er in de grond geen duisternis van het zijnde. Dit wordt totaal beschenen door het epochale licht van het zijn. Wat is voor Heidegger een ding ? Het laat het zijn aanwezen : het spel van hemel en aarde, de goden en de sterfelijken. Men zoekt vruchteloos naar nog iets anders dat het ding zou kunnen zijn. Dat wijst er nogmaals op dat Heidegger nooit oog heeft gehad voor de eigen onuitputtelijkheid van onze omgang met de dingen.

Ook de wetenschap vindt in de concreet gegeven dingen van de voorwetenschappelijke wereld haar oorsprong. Ook zij kan nooit iets anders dan eindeloos 'rond de dingen gaan', ze aftasten op aspecten. Ze doet

dat inductief, ze zoekt naar noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarden, naar invarianten. Daarbij is ze steeds reeds bezig ontrouw te worden aan de concreetheid van het ding. Ze laat het ding verdwijnen en stelt noodzakelijkheden in de plaats. Weliswaar noodzakelijkheden - nemen we aan - maar niet de volheid van het ding zelf. Er is niet alleen het ding. Er is ook het zijnde bij uitstek : de mens. Hier toont zich nog duidelijker dat Heidegger geen oog heeft gehad voor de eigenheid van het zijnde. De andere mens is principieel diegene die niet te herleiden valt tot het zijnsbegrijpen, tot het zuiver weten, tot het adekwate licht en de zekere evidentie. De andere is diegene waarvan we juist geen impliciet weten hebben (en het Seinsverständnis, hebben we geleerd, is juist datgene wat we altijd impliciet bij voorbaat reeds hebben). Vooral bij de andere is het een positief kenmerk dat hij nooit opgaat, opgeslorpt kan worden in ons weten van het zijn. Ten overstaan van een ding zouden we nog kunnen zeggen dat het ideaal van de kennis ervan, zou liggen in het adekwaat-weet-hebben : het proberen samenvatten van alle perspectieven ten einde een zo volledig mogelijke kijk te hebben. Ten overstaan van de eenzijdige gegevenheid van het ding, is het geschikt en tevens doelmatig het vanuit verschillende perspectieven te benaderen, het telkens in een ander licht te stellen, het nu eens van dichtbij, dan weer van wat verder, dan weer op grote afstand te bekijken. Maar deze houding past veel minder ten overstaan van de andere. Willen we de andere leren 'kennen' (kennen tussen haakjes, omdat het niet het weten van het zijn, kan betekenen) dan kan het niet zo zijn dat we moeten pogen het ideaal van het zuiver weten, van de adekwate kennis te realiseren - ook al is reeds bij het ding dit ideaal onbereikbaar en nooit voltooid. We mogen zelf deze weg niet inslaan, we moeten eerder de tegenovergestelde richting uitgaan. We kunnen wel pogen, door de andere vanuit verschillende standpunten, in verschillende situaties te observeren, na te gaan hoe het met die andere nu eigenlijk staat, maar we zullen daarbij ook steeds het gevoel hebben hen enigszins onrecht aan te doen. We zullen ook de ervaring hebben, de andere daarbij als het ware te moeten vastschroeven, hem van zijn vrijheid te beroven, om op deze manier, resultaten te boeken. We weten dat wij, door zo op te treden, op de andere invloed uitoefenen en

bij hem reacties uitlokken waartoe hij misschien uitsluitend door onze handelswijze gedwongen is. In plaats van tot echte kennis van de andere te komen, lopen we het gevaar allerlei illusies op te doen (Boehm 594).

??
o o

De andere eist blijkbaar een houding die verschilt van het weten. Niet vanuit een zijnsbegrijpen benaderen we hem op de meest recht verschaffende wijze. Om de andere te begrijpen mogen aldus niet vertrekken van gegevens die bij voorbaat objectief, - het licht van het zijn - zouden gegeven zijn, en die dan hun uitleg zouden moeten vinden. We moeten ons door de andere laten zeggen hoe het met hem gaat. We gaan niet uit van een hypothese, een ontwerp, een zijnslicht dat we dan in hem verifiëren. Kortom we moeten een houding van sympathie, of nog veel beter : een morele houding aannemen. Aan het oorspronkelijk gegeven-zijn van de andere moet van onze kant een oorspronkelijke morele houding beantwoorden. Het is dus niet zo dat een zedelijke verhouding tot de andere zou kunnen of moeten steunen op een mogelijke of noodzakelijke voorafgaande "kennis" van de andere, maar de morele verhouding tot de andere is zelf de bron van elke originaire - ook "cognitieve" - kennis van de andere (Boehm 595). Zo ziet Levinas de zaak, zo ook wij. Het inadekwate ^{gegeven} (van de andere) heeft hier een uiterst positieve betekenis.

herhaling

Het zijn is (slechts) noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarde. Derhalve vermag het nooit het zijnde afdoende te funderen. Het zijnde ontsnapt aan zijn zuigkracht, ontsnapt er altijd reeds aan, het is immers zelf oorsprong. Het zijnde kan wel niet bestaan zonder zijn noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarden, maar deze laatste blijven op hun beurt op het zijnde aangewezen. Het zijn is geen voldoende reden. Heidegger schijnt te denken dat het wel zo is. Daarom wordt bij hem het spel van het zijn een ondoorgrondelijk gebeuren. Het heeft immers nooit iets met het zijnde te maken. De problemen van de onverborgenheid -verborgenheid zijn bij Heidegger uitingen van een onvoldoende visie op het zijn. Als het zijn voldoende reden was, zou het inderdaad niet anders kunnen dan dat het zijnde eraan ontspringt op een raadselachtige wijze. Het

Geheimnis waaraan de mens zich moet onderwerpen of overleveren, zou dan inderdaad het laatste woord zijn. Daartegen is dan geen verhaal. Het wezen van de mens, van de taal enz... zouden dan inderdaad hun totale verklaring in het zijn vinden. De werkelijkheid wordt een spel (VA 178-79, ID 64, SvG 188 e. elders). Het zijn wordt Ereignis dat zich steeds naar dieper en dieper achter het zijnde verbergt en uiteindelijk zelfs zijn en tijd laat ontspringen (zie bv. Zur Sache des Denkens, US enz...). Heidegger duwt zichzelf in een hoek door zijn eenzijdige visie. Het zijnde verliest zijn eigenheid. Dat neemt katastrofale gevolgen aan. Heidegger vernag niet meer het wezen van de mens te denken. De legitimatie van het denken komt te vervallen. De geschiedenis wordt een afgrondelijk gebeuren. Ethiek is in feite niet meer mogelijk. In het volgende willen we daar nog kort op wijzen.

§ 16. De legitimatie van het denken.

Voor Heidegger legitimeert het zijn het denken. En het zijn is zijn eigen legitimatie. Men moet geen vragen stellen. Elke vraag naar een criterium komt immers te laat. Het zijn is de maat. Als we 'meten', doen we dat met behulp van deze maat. Naar deze maat zelf vragen is derhalve onzin. Waar komt ze vandaan? Ze is er. Dat is alles. Dat dit niet bevredigt, hebben meerderen reeds aangevoeld. Meestal door het stellen van de vraag - en verder niets. Soms door het geven van een antwoord, dat al evenmin bevredigt. We denken bijvoorbeeld aan W. Marx, aan S. IJsseling, aan W. Luyten.

Op vele plaatsen stelt W. Marx het probleem van de legitimatie en van het bindende karakter van Heideggers werk (o.a. 20, 119, 121, 127, 180, 190, 226-228, 241-242). Het is verontrustend (242). Heidegger heeft nergens 'spelregels' gegeven voor het aandenken (241). We kunnen natuurlijk Heideggers werk bekijken zoals we de werken van de grote kunstenaars bezien. Ook hier is het onzinnig naar een legitimatie te vragen. Marx wijst steeds op het creatieve element bij

Heidegger. Dat is een van zijn stellingen. Maar het creatieve is niet zonder gevaar (242). Dwaling en succes gaan steeds samen. We citeren : "Ein Irrtum ist somit eigentlich weder zu verhüten noch später zu entdecken, und da es ohnehin keine 'Spielregeln' gibt, so können die Dichter und Denker auch nicht eines solchen Irrtums "schuldig" gesprochen werden, noch brauchen sie sich schuldig zu fühlen. Sie haben der 'Zuschickung' einer 'Wahrheit des Eeins' 'schicklich' entsprochen, in der Irre und Schein wesenhaft mitspielen (244)". Het is niet zonder reden dat W. Marx daarop onmiddellijk over de ethiek gaat spreken. Inderdaad, ook de ethiek is bij Heidegger ondergeschikt aan het zijn, zoals het zijnde totaal door het zijnslicht wordt ingepalmd. "Heidegger spricht nicht davon, ob und wie der Mensch zwischen dem Guten und Bösen innerhalb der Wahrheit des Seins unterscheiden kann und ob er etwa versuchen soll, das Gute zu erstreben und das Böse zu vermeiden (245)". Wij laten het niet in het ongewisse : de mens valt nooit samen met het zijn, daarom weet hij steeds reeds, onafhankelijk van het Seinsgeschick wat zedelijkheid is. Hij moet de aanwijzing daarvoor niet van het zijn ontvangen. Heidegger kan alleen zo absoluut zijn, omdat hij bij voorbaat het zijn als het absolute d.i. als de voldoende reden heeft geconstrueerd. Maar ook W. Marx ziet hier klemmen. Niet alleen de ethische, ook de politieke dimensie wordt door de verabsolutering bedreigd. Het is niet meer nodig naar Heideggers nazi-periode te verwijzen. Komt zijn dwaling niet voort uit het feit dat het bij Heidegger überhaupt mogelijk is, zonder veel onderzoek (een ontische bezigheid) een Seinsgeschick op te nemen ? Waarbij men dan de vraag van zich kan afschudden of men wel 'geirrt' heeft, omdat die vraag onwezenlijk is ? (Zie W. Marx 247).

IJsseling neemt de verdediging op van Heidegger tegen E. Tugendhat, Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger, Berlin, 1967, in een lange bespreking van dat werk : De waarheid bij Husserl en Heidegger, TvF 4 (1969). We hebben het hier niet over Tugendhat, hoewel hij in zijn bevindingen overeenkomt met ons werk. Volgens Tugendhat is het zinloos geworden nog te spreken over een verschil tussen waarheid en

onwaarheid bij Heidegger. Dat betwist IJsseling. "De vraag naar de waarheid van ons spreken en van het reeds gezegde is voor hem echter geworden een vraag of hetgeen wij zeggen en of het reeds gezegde vruchtbaar is of onvruchtbaar. Dat betekent : Of ons spreken een continuïteit heeft of niet, of het voort kan gaan of niet, of het gebeuren van onthullen op gang gezet of gehouden wordt of daarentegen stop gezet wordt, of het perspectieven opent of integendeel dood loopt. De vraag is of het spreken en het gezegde vrij maakt of tot slaaf maakt (785)". Het criterium is dus vruchtbaarheid (zie ook Duintjer, hoger blz. 99). Maar wat is vruchtbaarheid? Wat is continuïteit, wat zijn perspectieven, wat is slaaf-zijn of vrij-zijn als het toch het zijn zelf is dat bepaalt wat dat alles kan betekenen? Vruchtbaarheid, vrijheid, verslaving, veronderstellen een instantie die aan de macht van het zijn ontsnapt. Niet zo bij Heidegger : vrij-zijn betekent voor hem : beantwoorden aan de 'vrijheid' van het zijn. Het zijn zelf zegt wat vrijheid is. Dat weet de mens niet onafhankelijk van het Seinsgeschick. De vraag is dus wat IJsseling met zijn interpretatie wilt? De enige oplossing is : het zijnde gaat nooit onder in het zijn. De mens weet wat slavernij enz... is (wat niet uitsluit dat hij zich dan nog moet bevrijden, dat hij het nog moet doen). Vruchtbaarheid is wat de mens dienstbaar is, enz...

In een meedenken met Heidegger zoekt Luijpen naar een criterium van de waarheid. (Nieuwe Inleiding tot de existentiële fenomenologie, 198). Hij komt tot dezelfde onbevredigende oplossing. Het zijn als een instantie buiten de mens zou over de waarheid kunnen beslissen, zegt hij. Heidegger vindt : Wir kommen nie zu Gedanken. Sie kommen zu uns (Aus der Erfahrung des Denkens). Maar is dit antwoord bevredigend? Het zijn moet zijn antwoord 'toezenden', de mens moet er op wachten. Maar in het verleden is de waarheid als vergetelheid van het zijn gebeurt. De mens heeft de onwaarheid omtrent zijn wezen 'toegezonden' gekregen. Waar vindt de mens het criterium om uit te maken of hem de waarheid of de onwaarheid omtrent zijn wezen wordt 'aangezegd'? Ik kan het 'initiatief' van mijn denken niet aan het Sein overlaten, want - en hier maakt Luijpen een zin van Merleau-Ponty tot

de zijne - je ne dispose pour juger que d'opinions miennes.

Het zijn legitimeert zichzelf. Het denken moet luisteren naar het zijn. In dat geval is het niet willekeurig. "Der Verdacht steigt auf, -schrijft Heidegger - dieses Denken des Seins verfalle der Willkür ; denn es kann sich nicht an das Seiende halten. Woher nimmt das Denken sein Mass ? Welches ist das Gesetz seines Tuns (BH 117)". Denken en dichten zitten hier in hetzelfde schuitje. Maar het denken wordt op sleeptouw genomen door het zijn. Het is erop betrokken. Das Sein ist als das Geschick des Denkens ... Maar toch blijft het gevaar. "Dennoch bleibt das Abenteuerliche, nämlich als die stete Gefahr des Denkens (BH 118)". Heidegger maakt het zich veel moeilijker dan zou kunnen - onnodig ! Hij wijst het zijnde af als een instantie die mee kan beslissen. Het gevaar van het denken zou kunnen afnemen door zich niet in het oeverloze te wagen, waar elk contact met het ontische onmogelijk wordt. Een politieke theorie moet in confrontatie met de realiteit worden opgebouwd, hoe kritisch ze ook mag staan ten opzichte van die zelfde werkelijkheid. Het domein van de noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarden stelt zijn eisen. Het heeft geen zin om te doen alsof ze er niet zijn. De wetenschap heeft dus - beperkte - rechten. Daarenboven moeten alle ervaringen als kritische instanties toegelaten worden, ontische ervaringen. Morele overwegingen, frustraties, idealen, zelfs wensdromen, utopieën enzovoort, kunnen het denken er toe brengen zich te wijzigen. Het komt hier op het verstandige gesprek aan. Het denken moeten we trouwens definiëren als kritische confrontatie met de realiteit, met alle realiteit, zowel politieke, als wetenschappelijke, als artistieke enz... Het is niet zoals Heidegger meent : het denken is nog nooit tot stand gekomen in een stormvrije zone (waarbij de storm hier de realiteit is). Het is steeds intens betrokken op de hoogtepunten van de werkelijkheid van zijn tijd. Daarbij is het altijd kritisch doordat het vragen stelt, en ook wel meehelpt om een antwoord te formuleren. Daarop heeft De Waelhens gewezen in zijn prachtige inleiding tot 'La philosophie et les expériences naturelles'. De filosofie staat in confrontatie met de natuurlijke ervaring. Kant met de wetenschap van zijn tijd, Hegel met

de staatsinstellingen, Marx eveneens maar onder gewijzigde constellatie, enz... Als men het ontische als gesprekspartner ou sérieux neent, verdwijnt niet elke willekeur, maar de kans op overeenkomst en gesprek wordt groter. Het gevaar blijft altijd bestaan, maar het is misschien gemakkelijker aan te wijzen. En men kan ermee worstelen. In ieder geval, het zijnde is nooit afwezig bij het tot stand komen van het denken. Het denken op het zijn vestigen lost niets op. De willekeur houdt er alleen verbaal mee op. Het denken moet steunen op ervaring, in laatste instantie mijn ervaring, mijn evidentie. Maar deze (mijn) ervaring moet zo ruim mogelijk genomen worden, tot en met de wetenschappelijke inzichten die mijn inzicht opeisen. De morele ervaring is daarbij uiterst relevant. Ze is met de mens gegeven, de blik van de andere is steeds reeds op mij gevallen. Het is daarom alleen al een veroordeling van een Seinsgeschick als de morele ervaring het afwijst. De morele eisen staan boven het zijn. Ze zijn de kritiek ervan. Een filosofie zonder moraal is zelf onkritisch (Boehm over Levinas, 601).

Een denken moet gefundeerd kunnen worden. Zoals de wetenschappen hun fundering vinden doordat hun principes langs inductieve weg uit het zijnde zelf worden gedistilleerd, zo blijft ook het denken langs alle kanten op het zijnde aangewezen. Men kan wel vragen 'woher es seine Weisung empfangt', zegt Heidegger in antwoord op een brief aan een jong student (VA 184). Maar niemand vraagt toch "woher hat Platon die Weisung, das Sein als idea zu denken, woher hat Kant die Weisung das Sein als das Transzendente der Gegenständlichkeit, als Position (Gesetztheit) zu denken (VA 184)?" Mijn denken, zegt Heidegger, doet dus willekeurig aan. Maar moet dat zo blijven? Misschien komt er een dag dat men algemeen tot inzicht komt? Daarom: "Ich kann Ihnen, was Sie auch nicht verlangen, keine Ausweiskarte liefern, mit deren Hilfe das von mir Gesagte als mit "der Wirklichkeit" übereinstimmend jederzeit bequem ausgewiesen werden könnte. Alles ist hier Weg des prüfend hörenden Entsprechens. Weg ist immer in der Gefahr, Irrweg zu werden. Solche Wege zu gehen, verlangt Übung im Gang. Übung verlangt Handwerk ... (VA 185)".

De fundering waarover we het hadden is zeker niet de overeenkomst met een vooraf gereed liggende werkelijkheid. Maar dat sluit een confrontatie met ervaringen niet uit. Een denken is niet zo autonoom dat het zich niet zou moeten vestigen in het zijnde, dat het zich op deze wijze niet meer zou moeten legitimeren. En het handwerk dat daarbij moet geleverd worden, is niet alleen het handwerk van het denken. Natuurlijk moet denken zorvuldig gebeuren, maar dat vereist precies de confrontatie met de weerbarstige realiteit. Hoe oorspronkelijk en creatief (en dus misschien gevaarlijk) een denken ook kan zijn, het is nooit zo dat het niet ontspringt aan een confrontatie met de realiteit en zich op die realiteit moet steunen om zich waar te maken. Een denken moet zich waarmaken, het is niet op voorhand waar.

§ 17. Het plotselinge denken (de geschiedenis).

Aangezien het denken zonder legitimatie gebeurt, willekeurig, kan een denkwijziging slechts plotseling optreden, onbemiddeld, door het zijn zelf bewerkt. "Plotseling" moeten we daarbij niet al te chronologisch, d.i. als een tijds categorie opvatten. Heidegger zegt het op vele plaatsen. Het denken ontspringt in die Jähe des Augenblicks (ID 65). De Entbergung is een Geschick dat jäh gebeurt (VA 38, Die Kehre 43). De mens moet precies proberen in het Geschickliche te geraken door een plots aandenken (ID 63). Over het wezen van de wetenschap zegt Heidegger: "Wohl dagegen wird das Wesen der Wissenschaft durch das Anwesen des Anwesenden in dem Augenblick benötigt, da sich das Anwesen in die Gegenständigkeit des Wirklichen herausstellt. Dieser Augenblick bleibt wie jeder seiner Art geheimnisvol. Nicht nur die grössten Gedanken kommen wie auf Taubenfüssen, sondern erst recht und vordem jeweils der Wandel des Anwesens alles Anwesenden (VA 57)". Het denken van een nieuwe tijd ontspringt onbemiddeld, derhalve geheimnisvol. Het raadselachtige dat daarmee samen gaat, is voor Heidegger een laatste woord. Hier heerst het onverklaar-

bare. We hebben gezien dat niets minder waar is. Het ontspringen van nieuwe wetenschapsprincipes is wel degelijk te 'controleren'. De wetenschap ondervraagt het zijnde en vindt invarianties. Als het wetenschappelijke Geschied niet zo onverklaarbaar blijft, dan mag men hetzelfde verwachten van het gebeuren van het zijn in het algemeen. Wat er ook aan raadselachtigheid mag samen gaan met het grote denken, deze geheimvolheid is niet het laatste woord. Het denken is maar zonder meer geheimzinnig voor wie het niet ondergeschikt maakt aan het zijnde en de eisen (ook de morele eisen) ervan. Heidegger bedenkt het zijn, maar dit is zichzelf voldoende. Het kan dus nooit meer uit iets anders 'verklaard' worden noch naar iets anders, erbuiten of eraan voorafgaande, verwijzen.

De geschiedenis is voor Heidegger daarom al even geheimzinnig. De mens moet luisteren en zo beantwoorden aan de epochaliteit van het zijn. De epochen ontspringen 'jäh wie Knospen' (Die Kehre 42), zonder verband ertussen. Onbemiddeld (SvG 154). Een nieuw denken is daarom ook telkens een sprong, een onbemiddelde doorbraak, zonder houvast (SvG 95-96). Er is geen brug van het ene Geschied naar het andere. Paradoxaal blijft de sprong een freie Möglichkeit des Denkens (SvG 157) en dit precies omdat de dimensie van de sprong de wezenlijke streek van de vrijheid opent. Het plotse springen is een Wiederholung (SvG 159). Denk aan onze beschouwingen over de hermeneutische cirkel, over het Seinsverständnis. Het zijnsbegrijpen is het impliciete dat steeds opnieuw aan het licht moet worden gebracht. De eenheid van de Seinsgeschichte is hierop gebaseerd (SvG 154). Het komt er op aan steeds hetzelfde te denken. Maar daarbij wordt nooit de afdoendheid van het zijn verlaten. Dat is niet meer nodig als het zijn inderdaad de totaliteit is. Het zijnde speelt geen enkele rol in het telkens opnieuw komen van de Zeit-Spiel-Raum. Zo is dan het Jähe tegelijk het Währende (SvG 160). "Denn dieses Selbe ist zugleich das Stete, das jeweils in der Jähe eines Seinsgeschickes aufleuchtet (SvG 161)". Het zijn spreekt, telkens anders, maar toch is het telkens ook hetzelfde. Nooit wordt het door om het even welke instantie doorbroken. Het zijn spreekt in de taal. Daarom zegt Heidegger bij

Foucault

het voorgaande aansluitend : Die Sprache spricht, nicht der Mensch (SvG 161). Inderdaad, de taal d.i. de taal van het zijn, niet van de mens, is een gesloten zelfgenoegzaam rijk. Maar Heidegger vergist zich : het zijn is ten hoogste noodzakelijke mogelijksvoorwaarde en derhalve langs alle zijden openstaande voor het vreemde.

§ 18. De taal van het zijn.

Als het zijn noodzakelijke maar ook voldoende voorwaarde is, dan geraken we onvermijdelijk in een totalitair systeem waarbinnen geen plaats meer is voor het ontische, voor het concrete, voor het bijzondere enz... Het systeem is gesloten, beveiligd tegen elke inbreuk van het buiten. Het buiten (l'extériorité, zegt Levinas) bestaat eenvoudig niet meer. Het zijnde wordt gereduceerd tot louter spiegeling. Het zijnde is in Heideggers ogen noodzakelijke voorwaarde van het zijn en als dusdanig zuiver passief, klankbord. Ten opzichte van onszelf keert Heidegger in één zekere zin de verhoudingen om. Toch is Heidegger, vooral wat het zijnde 'mens' betreft, ongerust. In het volgende hoofdstukje zullen we daar nog op wijzen. Op de een of andere manier moet de mens meewerken aan de schikkingen van het zijn. Hij moet het spel meespelen. Wat gebeurt er als hij dat niet doet ? De mens moet ook spreken, hoewel het toch in eerste instantie het zijn zelf is dat spreekt. Die Sprache spricht, nicht der Mensch (SvG 161, Hebel 26). We volgen nu eerst Heideggers opvattingen over de taal. Ze zijn een mooie illustratie van zijn visie, ze tonen tegelijk aan welke de gevolgen zijn van zijn denken. Bij Heidegger wordt stelselmatig de mens (zijnde bij uitstek) geëlimineerd. Dat is konsekwent voor hem. Buiten het zijn is er niets.

Voor Heidegger is de taal een monoloog. Hij neemt het woord over van Novalis maar niet in idealistische context. "Aber die Sprache ist Monolog. Dies sagt jetzt ein Zwiefaches : Die Sprache allein ist es, die eigentlich spricht. Und sie spricht einsam. Doch einsam kann

nur sein, wer nicht allein ist ; nicht allein, d.h. nicht abgesondert, vereinzelt, ohne jeden Bezug ... Einsam besagt : das Selbe im Einigen des Zueinandergehörenden. Die zeigende Sage be-wägt die Sprache zum Sprechen des Menschen. Die Sage braucht das Verlauten im Wort. Der Mensch aber vermag nur zu sprechen, insofern er, der Sage gehörend, auf sie hört, um nachsagend ein Wort sagen zu können (US 265-266)". De taal is de taal van het zijn. Elders zegt Heidegger : Die Sprache ist das Haus des Seins (BH 79, US 267). "Haus des Seins ist die Sprache, weil sie als die Sage die Weise des Ereignisses ist (US 267)". Het zijn spreekt, het behoeft daarvoor alleen een noodzakelijke voorwaarde, een bodem : de menselijke spreker. Maar deze heeft geen eigen functie. "Die Sprache spricht. Dies heisst zugleich und zuvor : Die Sprache spricht. Die Sprache ? Und nicht der Mensch ? Ist, was der Leitsatz uns jetzt zumutet, nicht noch ärger ? Willen wir auch noch leugnen, dass der Mensch dasjenige Wesen sei, das spricht ? Keineswegs. Wir leugnen dies so wenig wie die Möglichkeit, die sprachlichen Erscheinungen unter dem Titel "Ausdruck" einzuordnen (US 20)". De mens is een voorwaarde, de taal spreekt in hem, niet de mens spreekt. Dezelfde verhouding die we overal reeds tussen zijn en zijnde opgemerkt hebben, doet zich ook nu voor. Het zijn volstaat, buiten het feit dat een voedingsbodem nodig is. Maar deze bodem heeft geen eigen inbreng. Hij zuigt op als een spons, neemt in, weerkaatst. Evenwel, in feite is het zijn alleen noodzakelijke voorwaarde van het zijnde (dus omgekeerd). Het is aangewezen op het zijnde, niet als op een noodzakelijke voorwaarde, want het is zelf voorwaarde van het zijnde. Het zijn is geen gesloten wereld die met de mens speelt, en waarin de mens zich zou moeten voegen. Het is andersom. Het zijn is zelf het fundament, de bodem van het zijnde. Het is de mens die spreekt, die zin ontdekt en geeft, en daarvoor doet hij beroep op de taal om de zin er in te bergen. En steeds opnieuw moet hij de gestolde zin weer stukbreken, herscheppen. Anders wordt inderdaad de taal een monoloog, een ongewenste alleenspraak, waarbij steeds maar weer hetzelfde over hetzelfde wordt gezegd. Het andere, de andere mens, de concreetheid en de particulariteit van het zijnde, komen dan niet meer ter sprake.

Dat laatste is in feite bij Heidegger zo. Het zijnde verdwijnt en verkwijnt in de nacht van de taal. Het kan de schijn van het tegendeel hebben, maar toch is er bij Heidegger geen ruimte voor de andersheid van het zijnde. De taal roept wel : ze roept het zijnde naderbij, terwijl ze het tegelijk ver blijft houden. Ze haalt aanwezigheid-afwezigheid te voorschijn. Maar vergeten we niet : het is de aanwezigheid-afwezigheid van het zijn, en van het zijnde als datgene waarin het zijn zich bergt, zijn onderkomen vindt. Het zijnde wordt niet getroffen in zijn eigenlijke andersheid of zelfstandigheid (US 21,WhD 85).

Zoals derhalve het zijn met de mens speelt, zo ook de taal. "... das Wesen der Sprache spielt mit uns ... (WhD 85)". Het is een spel dat bepaalt wat ons wezen is. "Wir wagen uns dabei in das Spiel der Sprache, auf das unser Wesen gesetzt ist (WhD 87)". De taal spreekt doorheen de mens. We zouden dit laatste zinnetje goed kunnen begrijpen als we zouden verstaan dat de mens de taal gebruikt, een taal die hij steeds reeds aantreft. De taal is een noodzaak. Maar Heidegger bedoelt veel meer : de taal is duidelijk begin en einde, enige grond, voldoende grond. Ze is dat op zulke wijze dat ze het wezen van de mens bepaalt. We moeten herhalen : dat zou slechts kunnen als het zijn het zijn was in Heideggers opvatting. Voor ons spreekt de mens met behulp van de taal. De mens spreekt. En hij kan en moet dat want anders zou er niets zijn, zou er geen wereld en geen zijnde zijn.

§ 19. Het wezen van de mens.

We illustreren onze opvatting over het zijn bij Heidegger aan enkele thema's. Tegelijk kunnen we de zwaarwegende gevolgen achterhalen. Het zijn is het absolute. Het duldt niets buiten zich. Het is monoloog en monistisch. Ook het wezen van de mens bestaat erin weerklink van het zijn te worden, te beantwoorden aan, te luisteren naar de stille stem van het zijn - een en al oor te zijn en niets anders. Voor Heidegger is de mens dan ook dood (om een allusie te maken op een thema

| van het Franse structuralisme, dat trouwens op meer dan een punt door
o | Heidegger is beïnvloed, curieuze verwantschap)(1). Heidegger is geen
humanist. Dat expliciteren we nu.

"Der Anspruch des Seins räumt den Menschen erst sein Wesen ein. Im Geschick des Seins und aus ihm sind wir erst geschicklich und als geschickliche Wesen daran gehalten, das Schickliche zu finden, und d.h. immer zugleich darin verstrickt, das Schickliche zu verfehlen (SvG 119)". Deze zin resumeert een eerste belangrijke gedachte. We leren eigenlijk niets nieuws : het wezen van de mens wordt bepaald door het zijn. Het zijn is een beschikking, een epochale, partiële belichting waaraan de mens moet beantwoorden. De mens dwaalt dan ook altijd. Maar dat is niet erg : zijn roeping bestaat erin naar dit dwalende zijn te luisteren. De mens heeft geen eigen wezen. Het wordt hem telkens toegeworpen. Het zichverbergen van het zijn komt niet "zulasten von uns Menschen" (SvG 121). Het is toch de mens niet die iets doet, het is het zijn zelf. "Das Geschick des Seins ist als Zuspruch und Anspruch der Spruch, aus dem alles menschliche Sprechen spricht. Spruch heisst lateinisch fatum. Aber das Fatum ist als der Spruch des Seins im Sinne des sich entziehenden Geschick nichts Fatalistisches, aus den einfachen Grunde, weil es dergleichen nie sein kann. Weshalb nicht ? Weil Sein, indem es sich zuschickt, das Freie des Zeit-Spiel-Raumes erbringt und in einem damit den Menschen erst ins Freie seiner jeweils schicklichen Wesensmöglichkeiten befreit (SvG 158)". Dat is alvast mooi gezegd. Maar je moet het willen geloven. Dat is : je moet het zijn als de alles funderende en afdoende funderende grond aanvaarden. Het zijn is voor Heidegger het surrogaat van de traditionele God : de absolute waaraan men zich kan en moet overgeven. Maar het zijn is dat in feite niet, Heidegger overschat het. En wat kan het zijnde dan anders zijn dan toch weer een fatum ? Welke vrijheid brengt het ? Het ziet er naar uit dat de mens eerder zijn ware vrijheid moet opgeven, dan dat hij pas hier zijn vrijheid ontvangt. Op het thema der vrijheid konden we straks nog

(1) Vgl. S. IJSSELING, Heideggerkroniek II blz. 721.

terug. In de konsekventies van zijn leer toont Heidegger het meest opvallend zijn tekorten. Het is moeilijk te aanvaarden dat de mens speelbal en werktuig is. En dat daarin zijn wezen, zijn roeping, zijn vrijheid zouden bestaan ! Maar natuurlijk is dat slechts een argument voor wie aanvaardt dat het zijn (slechts) noodzakelijke mogelijksvoorwaarde is en kan zijn, en bijgevolg, voor wie ruimte heeft opengelaten om aan het zijnde - vooral aan het zijnde bij uitstek, de mens - een essentiële rol toe te bedelen. Alle argumenten - van bijvoorbeeld stichtende of zedelijke of politieke aard - moeten naar dit ene terug. Maar voor dit denken kunnen zulke argumenten toch zeer nuttig zijn. Ons denken neemt daarenboven - en kan dit - de voorwetenschappelijke en voorfilosofische dimensies ernstig op. De filosofie steunt erop en moet er steeds weer naar terug. Welnu, het is daarenboven zo, dat in het gewone leven geen enkel mens in zijn hoofd zal halen te loochenen dat het wezen van de mens meer is dan een spiegel, dat het spreken niets is dan een echo. In het alledaagse leven is de mens vrij, spreekt hij zelf, heeft hij een eigen wezen (vooral een moreel wezen). De mens zelf IS, niet alleen het zijn. Wat zich daarvan verwijderd is een bouwsel dat zich niet kan waarmaken. Heideggers zijnsopvatting is een 'zware' constructie. Ze gaat zonder meer voorbij aan evidenties waaraan de filosofie toch zou moeten ontspringen, in plaats van ze te loochenen. Heidegger verzuimt het zijnde te nemen zoals het zich nochtans voordoet. Hij moet het weg goochelen. En dat doethij ook. We zijn reeds paragraaf na paragraaf bezig dat proces weer te geven. Heidegger loochent de taal, maar voor de mens is het zonneklaar dat spreken nog iets anders is dan 'nazeggen'. Hij loochent de vrijheid maar deze is nog iets anders dan beantwoorden, ze is ook zingeving, schepping, autonomie, strijd, conflict. Heidegger loochent de mens maar het menselijk wezen is er voor zichzelf, niet voor een onpersoonlijk zijn.

Voor Heidegger is het wezen van de mens ons toebedeeld door het zijn. Hij zegt : "dass der Mensch nur in seinem Wesen west, in dem er vom Sein angesprochen ist (BH 66)". Het komt aan op de dimensie "in der das Wesen des Menschen, vom Sein selbst her bestimmt, heimisch ist (BH 95)". We hebben er reeds op gewezen dat dit elke vorm van

humanisme uitsluit. Wat Heidegger ook beweert : de mens is dood. Voor Heidegger is niet de mens het wezenlijke : "dass nicht der Mensch das Wesentliche ist, sondern das Sein als die Dimension des Ekstatischen der Ek-sistenz (BH 79)". In plaats van Sartres "précisément nous sommes sur un plan où il y a seulement des hommes" moeten we zeggen : ... où il y a principalement l'Être (BH 80)". Heidegger verklaart zich tegen het humanisme (BH 61-64). Hij wil een humanisme van een eigen allooi dat veel dieper gaat (BH 90-91) : een humanisme waarbij het wezen van de mens door de nabijheid tot het zijn wordt bepaald. Wat kan dat echter betekenen ? Het is een humanisme waarbij het humane telkens exclusief wordt bepaald door de Lichtung van het Seinsgeschick. Heidegger zegt : "Wir sind nur die Heutigen, die wir sind, insofern uns der grossmächtige Anspruch der Zustellung des Grundes durchmachtet (SvG 60)". Ik lees er uit (we laten de verwijzing naar het principe van de voldoende grond hier ter zijde) dat de mens echt mens wordt door het Seinsgeschick, zelfs al is dit een Irrweg. De moderne mens vervult zijn roeping door te beantwoorden aan de moderniteit. Mogen we dat onvoorwaardelijk doortrekken ? Ik zie geen andere mogelijkheid. De mens van het Ge-stell vindt dan zijn bestemming in de technische tuigen. Heidegger zelf echter schildert het moderne tijdperk in zeer duistere kleuren. Vermoedelijk zijn deze donkere kleuren alleen donker voor wie reeds een nieuw Seinsgeschick ontwaart, zodat er voor de modernen zelf geen vuiltje aan de lucht is door aan hun tijd van machtswellust, van wil tot de wil, van verduistering van het zijn enz... (zoals Heidegger dat zelf schildert) te beantwoorden. Hier stellen zich geen morele problemen. Men is groot door groots te beantwoorden aan zijn tijd. Ook al blijkt het om een dwaling te gaan (en het gaat altijd om een dwaling), de schuld daarvoor valt niet op de mens, hij valt nergens op, want er is geen schuld (1). Het zijn zelf is de instantie die oordeelt. Het is niet

(1) Heideggers verhouding tot het nazisme moet, mijns inziens, worden beoordeeld vanuit zijn gehele denken. Meestal houdt men zich bezig met het opsporen van allerlei feiten en gebeurtenissen die Heidegger in een kwaad daglicht moeten plaatsen. En vaak gebeurt dat op onredelijke wijze. Men leze, om overtuigd te worden van de partijdige beschuldigingen waar Heidegger aan heeft bloot gestaan : J.M. Palmier.

Les écrits politiques de Heidegger, Beda Allemann, Martin Heidegger und die Politik (in Heidegger, Perspektiven zur Deutung seines Werks, uitgegeven door Otto Pöggeler en F. Médier, Trois attaques contre Heidegger, in Critique nrs. 234, 242, 251. Men ontwortelt een denken niet door de filosoof in kwestie verdacht te maken. Natuurlijk kan er een verband bestaan tussen een bepaald soort denken en de concrete handwijze van de denker. Maar om dat verband te ontdekken moet men eerst op zijn denken ingaan, en daarin de gevolgen voor een mogelijk gedrag aanwijzen. Er is, volgens mij een verband tussen Heidegger en zijn nazi-gezindheid. Er is namelijk een totalitaire kant aan Heideggers denken. We hopen dat voldoende duidelijk te hebben gemaakt. Maar men toont dat niet aan door enkele (overigens vaak betwistbare) feiten bijeen te zamelen. Na een en ander gezegd te hebben over de geschriften in verband met Heideggers nazi-verleden (Van en Over Heidegger. Kroniek van de Heidegger-literatuur 1955-1965) gaat S. IJsseling verder: "Daarentegen valt het op dat de schrijvers, die werkelijk iets van de grootheid van zijn denken hebben ontdekt en die zich de vragen door hem gesteld, enigermate eigen gemaakt hebben, over zijn politieke houding zwijgen, zich er niet druk over maken of minstens geen onmiddellijk verband zien (594)". Zo ver zou ik dan toch weer niet gaan: het eerste wat te doen valt, is Heideggers denken ernstig nemen, dat is duidelijk. Maar een kritische houding tegenover dit denken kan terugslaan op Heideggers levenswandel omdat de kritiek een duidelijk verband ziet. Maar in geen geval moet men er zich al te goedkoop proberen van af te maken.

We willen nog even ingaan op zulke 'goedkope' stellingnamen. Men brengt Heidegger graag in relatie tot de Blut und Boden-cultus. Men ziet in Heidegger een boerse kerel verknocht aan zijn geliefde Zwarte Woud. Men legt een verband tussen zijn bewondering voor zijn vertrouwde Heimat met haar beboste bergen en dalen en zijn tijdelijk nazi-lidmaatschap. Er is natuurlijk een zekere 'landelijkheid' bij Heidegger. Palmier spreekt van een sensibilité rustique, un attachement à son pays natal (14,15,17,18,20,27,108). Heidegger is steeds de ietwat schuwe, eenzame mens gebleven, bang van de grote stad. Hij heeft de bossen, de rust, de stilte van zijn Zwarte Woud nodig om te kunnen denken. Zo wees hij in 1934 een benoeming te Berlijn af. Hij verklaarde zijn gedrag in een kort opstel: Warum bleiben wir in der Provinz (Zie Kockelmans 13). De tekst is te vinden in G. Schneeberger, Nachlese zu Heidegger, Dokumente zu seinem Leben und Denken, Bern 1962. Heidegger ziet in de natuur meer dan een enorm energiereservoir. Zoals de kunstenaar speurt hij in de bossen, de weiden, de akkers, de nabijheid van een geheim. Dat is misschien de reden waarom hij zo vaak verwijst naar Hölderlin die hem geleerd heeft zijn Zwabische landschap te bekijken. Hebel, een andere streekgenoot, geniet om dezelfde reden zijn voorkeur. Moet men daar zo gauw Blut und Boden in zoeken? Heidegger komt uit een milieu van eenvoudige lieden, boeren, houtakkers en ambachtsslui. Dat verklaart voor een deel een opstelletje zoals 'Der Feldweg', de titel van een belangrijk werk zoals 'Holzwege', de doodlopende paadjes in het bos. Maar hier is tegelijkertijd nog meer aan de hand. De Holzweg wijst op het weg-karakter van Heideggers denken. Bij Heidegger is alles 'weg', Bewegung. Er zijn vele wegen om tot het Zijn te komen, het Zijn zelf is 'weg'. Heidegger ontleent vele

de te kort gedane mens, of de moreel verontwaardigde, die recht pleegt. Er is nergens een standplaats buiten het zijn. Ethiek ontspringt aan het zijn, niet omgekeerd. Hoe zou men schuld kunnen toekennen? Hoe zou men verantwoordelijk kunnen zijn? Het wezen van de techniek, zoals van elk Seinsgeschick, vraagt niet naar de mens, om aan te komen. De mens kan alleen in dienst gaan staan (WhD 142, Die Kehre 38). Palmier zegt (257) ... "L'essence de la technique échappe totalement aux déterminations de l'homme". Hij zegt ook dat Heidegger nooit de techniek heeft veroordeeld. Dat is zo. Hoe zou Heidegger dat ook kunnen? Hoe zou men de mens verantwoordelijk kunnen stellen? Hij kan alleen nog 'zo goed mogelijk' (heeft die uitdrukking nog zin?) aan de techniek beantwoorden. "Wann und wie kommen Dinge als Dinge? Sie kommen nicht durch die Machenschaft des Menschen. Sie kommen aber auch nicht ohne die Wachsamkeit der Sterblichen (VA 180) (Vgl. VA 46, 57, de wetenschap is geen menselijk Gemächte; WhD 142, de techniek is er om te dienen, niet om te meistern). De dingen, d.i. de realiteit komen niet door de mens. Ook de mens komt niet door de mens. Alleen het zijn komt, het zijn zelf komt.

woorden aan de landbouw, aan de houthakkers en ambachtslieden. Hij zegt dat de mens de herder is van het zijn. Maar moet dat reactionair worden verklaard? Hij spreekt over het werk van de schrijver - met een zekere bewondering en liefde. Hij schijnt te zeggen: helaas, zulks is door het moderne leven nu vernietigd. Maar bijna steeds laet Heidegger bij zulke ambachtelijke voorbeelden duidelijk zijn bedoeling horen: een gewezen levenswijze en zijnservaring aan het woord laten komen. (Bijvoorbeeld in WhD 53, in VA 16.1 over het vroegere wonen). Uit zulke gevalletjes is, me dunkt, weinig te halen. We moeten de zin van zijn denken zelf ondervragen. En daar krijgen de critici, misschien zonder dat ze het steeds goed beseffen, gelijk. In onze interpretatie moet men ook de kritiek van Levinas aan Heideggers adres begrijpen, als hij zegt: Heidegger hoort tot 'les peuples sédentaires, possesseurs et bâtisseurs de la terre'. 'En dénonçant la souveraineté des pouvoirs techniques de l'homme, Heidegger exalte les pouvoirs pré-techniques de la possession (TI 17). Dat moet Heidegger hard in de oren klinken. Is hij toch niet precies de man van de overgave, van het luisteren en stil zijn, van het beantwoorden? Maar het gaat bij Levinas om een verstandige kritische interpretatie van zijn denken. Waarin hij grotendeels met onze eigen positie overeenstemt.

Het laatste zinnetje : "ook niet zonder de waakzaamheid van de mens", moet ons nog bezighouden. Het 'zonder' en het 'door' intrigeren ons. (Voor een begrippelijke fixering ervan, verwijzen we naar het laatste hoofdstuk). De uitspraak laat vermoeden dat we de mens toch een of andere zelfstandige rol moeten toewijzen. De waardigheid van de mens zou toch nog groter zijn ? Hebben we overdreven ? We laten eerst nog enkele andere teksten horen. Dan zijn we beter voorbereid om te antwoorden. We zullen ontdekken dat onze stellingname er niet door verzwakt. En langs de andere kant wijzen we op een grote onopgeloste spanning bij Heidegger. De mens is voor Heidegger noodzakelijk voor het zijn. We hebben het reeds herhaaldelijk getoond. Het is trouwens in het algemeen waar dat het zijn niet zonder het zijnde kan. Het is op zulke 'zonder', de 'zonder' van een noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarde, dat ons zinnetje over de menselijke waakzaamheid slaat.

kan niet de laatste!

(Heidegger keert de zaken dus om, voor ons is het zijn noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarde, voor Heidegger het zijnde ; we denken in zekere zin tegen Heidegger in). Welke waardigheid verkrijgt de mens ? Toch alleen die van een fundament, een bodem, een ontvangende aarde zonder eigen inbreng, een weerkastingsvlak, een spiegel ? Is dat dan werkelijk zo waardig ? Het zijn heeft het zijnde nodig. "Und der Grundgedanke meines Denkens ist gerade der, dass das Sein beziehungsweise die Offenbarkeit des Seins den Menschen braucht und dass umgekehrt der Mensch nur Mensch ist, sofern er in der Offenbarkeit des Seins steht (Heidegger im Gespräch 69)". Het wezen van de mens is voor het zijn zelf wezenlijk. "... das Wesen des Menschen ist für die Wahrheit des Seins wesentlich, so zwar, dass es demzufolge gerade nicht auf den Menschen, lediglich als solchen, ankommt (BH 94)". Maar het betreft hier de wezenlijkheid van een bodem, waarop het zijn zich kan neerzetten. "Nur solange Dasein ist, gibt es Sein", heeft Heidegger gezegd in SZ, hij komt op deze zin terug in BH 83. Dat is zo, zegt hij. "Das bedeutet : nur solange die Lichtung des Seins sich ereignet, übereignet sich Sein den Menschen. Dass aber das Da, die Lichtung als Wahrheit des Seins selbst, sich ereignet, ist die Schickung des Seins selbst". Zie ook ID 23. De rol van het Dasein is hem geschonken door het zijn zelf, geschonken als een noodzakelijke voorwaarde voor datzelfde zijn. Natuurlijk dat het

??

zijn niet verschijnt zonder medewerking van het zijnde. Nicht ohne Mit-hilfe des Menschenwesens, zegt Die Kehre 38. Maar Heidegger schrijft ook : Alles Wirken aber beruht im Sein und geht auf das Seiende aus (BH 53). Het medewerken, het medewerken van de mens, is een initiatief van het zijn. Het zijn heeft zijn voorwaarden, die het in feite zichzelf bezorgt.

Hier doet zich een spanning voor die dreigt heel Heideggers denken door elkaar te schudden. Want Heidegger bedoelt met noodzakelijke voorwaarde blijkbaar ook dat het de mens min of meer vrij staat het spel van het zijn mee te spelen of niet. Heidegger roept de mens op, zo ongeveer zoals van Marx wordt gezegd dat hij het proletariaat oproept hoewel de gang van de geschiedenis bepaald is, of zoals de christen (de calvinist bijvoorbeeld) wordt opgeroepen zich te bekeren hoewel sedert alle tijden de uitverkiezing is gebeurd. Het vergeten van het zijn is een gebeuren van het zijn zelf, maar toch schijnt er nog iets door de mens zelf aan te doen te zijn. Is de noodzakelijke voorwaarde dan toch misschien nog iets anders ? Konsekwent zou het het ene of het andere moeten zijn : het zijn voldoende reden, het zijnde noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarde of fundament, niet een vermenging van de twee zodat het zijnde dan toch weer trekken van de voldoende grond begint te vertonen. Voor een konsekwente Heidegger zou het niet mogen dat de mens nog iets vrij staat. Hij is immers niets, louter echo. Hoe kan een echo nu weerstand bieden ? Kan een spiegel zich tegen het beeld verzetten ? Een spiegel, een weerkwaatsingsgrond moet men niet oproepen tot luisteren en beantwoorden. In SvG vraagt Heidegger zich af : Die Frage bleibt, ob wir und wie wir, die Sätze dieses Spiels hörend, (het spel van het zijn namelijk) mitspielen und uns in das Spiel fügen (SvG 188). Hebben we dan keuze ? Als ons wezen toch door het zijn wordt bepaald, hoe kunnen we dan aan dat zijn ontkomen ? Dat is toch minstens een paradox. En als we niet willen meespelen, wat gebeurt er dan ? Heidegger vraagt hoe we aan de techniek kunnen ontkomen. "Sagt dies, der Mensch sei der Technik ohnmächtig auf Gedeih und Verderb ausgeliefert ? Es sagt das reine Gegenteil : nicht nur dies, sondern wesentlich mehr, weil Anderes... Noch sind wir unerfahren und zu unbedacht, um das Wesen des Geschichtlichen aus Geschick

und Schickung und Sichschicken zu denken (Die Kehre 37-38)". 'Deze zinnen laten weer veronderstellen dat de mens zelf iets kan doen. Iets dat meer is dan klankbord zijn, want hij moet willen antwoorden. Het hangt dus van de mens af. Hoe zo? Hoe kan dat? Hangt het zijn dan toch van de mens af in een zin die niet tot voorwaarde-zijn beperkt is? De mens moet nadenken, aandenken, en dat dus willen doen. Kan de noodzakelijke voorwaarde zich dan emanciperen, zich verzelfstandigen, in opstand komen enz ...? Wet dan, met het statuut van het zijn? Het schijnt hier zijn afdoendheid in te boeten. Voor ons is de zaak natuurlijk veel eenvoudiger. We nemen van meet af aan aan dat het zijnde 'in opstand kan komen', het zijnde 'mens' moet zelf zingeven, moet zelf denken en handelen. Het zijn kan dat niet in zijn plaats doen. Want het is (slechts) noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarde, geen voldoende reden. Zonder het zijnde verzinkt alles in het niets. Zonder het zijnde is het zijn zelf een niets, maar dan niet in de zin waarin Heidegger zegt dat het zijn een niets is.

Heidegger geraakt hier in een ernstige antinomie. "Die Mächte, die den Menschen überall und stündlich in irgendeiner Gestalt von technischen Anlagen und Einrichtungen beanspruchen, fesseln, fortziehen und bedrängen - diese Mächte sind längst über den Willen und Entscheidungsfähigkeit des Menschen hinausgewachsen, weil sie nicht von Menschen gemacht sind (Gelassenheit 21). Hoe kan de mens dat noodlot dan wijzigen? Maar Heidegger gaat verder: "So wäre denn der Mensch des Atomzeitalters der unaufhaltsamen Übermacht der Technik wehrlos und ratlos ausgeliefert. Er wäre es, wenn der heutige Mensch darauf verzichtete, gegenüber dem bloss rechnenden Denken das besinnliche Denken in das massgebende Spiel zu bringen (G 23)". Is het bezinnende denken (1) een oplossing? Het doet veel meer aan als een

(1) Voor besinnlich zegt Heidegger ook andenkend of oorspronkelijk. Deze benamingen staan tegenover erklärend, vorstellend, einseitig en eingleisig (WhD 56) die het technische en moderne metafysische denken typeren.

duiveltje uit een doosje. Immers, ofwel heeft het bezinnende denken meer dan een noodzakelijke voorwaarde, een fundament tot voorwerp, en dan is niet in te zien hoe Heidegger zijn denken nog recht kan houden. De ontologische Differenz is dan iets grondig anders dan we hebben beschreven in al onze bladzijden. Ofwel is het bezinnende denken een van de uitingen van de voorwaardigheid van het zijnde, en dan brengt het ons geen stap vooruit. Het is de antinomie waar onder andere De Waelhens en Jsseling op wezen (zie 14 e. en f.),

§ 20. De vrijheid.

Het zal ons gemakkelijk vallen dezelfde structuur, d.i. dezelfde verlegenheid aan te wijzen in Heideggers vrijheidsopvatting. Voor Heidegger is de vrijheid de vrijheid van het zijn. De menselijke vrijheid ontspringt pas op het ogenblik dat de mens zijn wezen afstemt op het vrije van het zijn zelf. Vrijzijn is luisteren, aandacht schenken, en dus gelaten zijn. De eigen wil opgeven (VA 72, de wil moet gebroken worden). In de eerste werken speelt de wil nog een belangrijke rol (1). Maar Heidegger heeft hem gaandeweg geëlimineerd. Er

(1) In SZ steekt de wil in de 'Entschlossenheit', in Vom Wesen des Grundes is de vrijheid (de transcendentie) nog doortrokken van beslissingscomponenten, in Einführung in die Metaphysik en in Vom Ursprung des Kunstwerks moet er gestreden worden, het zijn verlangt van de mens een kamp. In Nietzsche I wordt er nog gesproken van een 'wilsmatig' Ja-zeggen tot hēt zijn. Maar gaandeweg wordt de strijd, het waagstuk, overgedragen op het zijn zelf. Het denken wordt meer en meer gelatenheid (zoals een later werkje heet : Gelassenheit). De wil moet worden vernietigd. Het denken wordt luisteren en het doen een werkzaamheid van het zijn zelf. Men ziet dat Heidegger slechts gaande weg de konsekwenties van zijn leer heeft getrokken. Naast de Kehre zijn er dus allerlei kleinere wijzigingen in zijn denken vast te stellen. Het gebouw staat er niet in eens. Van zijn bewondering voor de scheppende krachtige mens van Nietzsche (nog vooral in de eerste Nietzsche-teksten waar te nemen, bv. N I 254, vgl. Pöggeler 118), voor het beslissen, gaat het naar het ideaal van de dadenloze, zelfs tot het zich verwant voelen met de oosterse mens (vb in US, herhaaldelijk).

is bij Heidegger geen ruimte voor de echte wil. De mens moet gelaten zijn.

Een belangrijke latere tekst zegt over de vrijheid het volgende (VA 32). "Das Wesen der Freiheit ist ursprünglich nicht dem Willen oder gar nur die Kausalität des menschlichen Wollens zugeordnet. Die Freiheit verwaltet das Freie im Sinne des Gelichteten, d.h. des Entborgenen. Das Geschehnis des Entbergens, d.h. der Wahrheit ist es, zu dem die Freiheit in der nächsten und innigsten Verwandtschaft steht. Alles Entbergen gehört in ein Bergen und Verbergen. Verborgener aber ist und innerlich verbergend das Befreiende, das Geheimnis. Alles Entbergen kommt aus dem Freien, geht ins Freie und bringt ins Freie. Die Freiheit des Freien besteht weder in der Ungebundenheit der Willkür, noch in der Bindung durch blosse Gesetze. Die Freiheit ist das Lichtend Verbergende, in dessen Lichtung jener Schleier weht, der das Wesende aller Wahrheit verhüllt und den Schleier als den verhüllenden erscheinen lässt. Die Freiheit ist der Bereich des Geschicks, das jeweils eine Entbergung auf ihren Weg bringt" (1). We herkennen alle ingrediënten. Het zijn maakt de vrijheid mogelijk. Deze

(1) Bretschneider (138) geeft de volgende commentaar op deze tekst. We parafaseren. De vrijheid is datgene wat in het vrije vermag te wonen. Het vrije is het opene, het is de Lichtung van het open zijnde, dat aan het zijnde het licht van zijn aanwezigheid schenkt. In de schijn van het licht ontbergt zich het zijnde, het ontborgene. Het ontbergen echter is het gebeuren dat het zijnde aan het licht brengt, zodat het als zodanig kan worden ervaren. Het ontbergen is het gebeuren van de waarheid. De vrijheid hoort hier thuis. Het gebeuren van de ontberging is echter niet alleen het openbaarmaken, maar ook het bergende hoeden van het zijnde in zijn zijn. Dat geschiedt niet naast het lichten, maar als een trek ervan. Het zijnde wordt geborgen en ontborgen op hetzelfde ogenblik. Zo ervaart de mens een geheim tegelijk met het ontbergen van het zijnde. Hij moet op het geheim leren letten. Dat is geen raadsel dat eens zou kunnen worden opgelost, maar het is een blijvend zichverbergen dat veeleer als de bron van het ontbergen moet worden aangezien.

is zoals de mens en elk zijnde weerkaatsing. Het zijn is geen willekeur, maar het blijft bij zeggen : we zien niet in waarom niet. Alles wijst in die richting. We herinneren aan Rombachs bedenkingen (zie 14 §). Vrijheid is hier inderdaad het opgeven van de autonomie, dus gedacht vanuit het alles funderende zijn. De vrijheid staat in geen enkele relatie tot het zijnde, tot het andere zijnde, de andere mens in het bijzonder.

We wezen op de latere Heidegger. Maar de lijn is continu in zijn werk. De vrijheid in Vom Wesen der Wahrheit wordt op dezelfde manier gedacht (zie 17, begin). Daar wordt de continue overgang gemaakt tussen het vrijheidsbegrip van Vom Wesen des Grundes en de tweede Heidegger. Maar ook de vrijheid in SZ en andere vroege werken is grondeloos, een functie van het ontwerpende Dasein. Alleen neemt de Entscheidung nog een grotere ruimte in, de wil komt nog aan bod. Maar de vraag is : welke beslissingen en welke wil ? Het betreft hier niets dat een relatie tot het zijnde veronderstelt. De wil moet het zijn ontwerpen. We zitten in dezelfde dimensie. "Denn die Entscheidungen, die fallen oder nicht fallen, spielen sich nicht bei der Strassenbahn und beim Motorrad ab, sondern anderswo - nämlich im Bereich der geschichtlichen Freiheit, d.h. dort, wo ein geschichtliches Dasein sich zu seinem Grunde entscheidet und wie es sich dazu entscheidet, welche Stufe der Freiheit des Wissens es sich wählt und was es als Freiheit setzt (FndD 31)". (Voor meer zie Duintjer 286). Maar er is geen criterium. De beslissing zelf stelt een mogelijke maat op. In de grond van de zaak beslist het zijn.

Vroege of late Heidegger, het komt steeds neer op : "Das Geheiss (van het zijn) bringt unser Wesen ins Freie und dies so entschieden, dass Jenes, was uns in das Denken ruft (het zijn), allererst Freiheit des Freien gibt, damit menschlich Freies darin wohnen kann. Die Freiheit ist darum niemals etwas nur Menschliches, so wenig wie etwas nur Göttliches ; noch weniger ist sie das blossе Widerspiel einer Nachbarschaft beider", "Heidegger had reeds gezegd : het "Geheiss ist auch kein Zwang (WhD 153, zie ook BH 92)". De vrijheid is moeilijk

te denken, akkoord. Maar Heidegger denkt ze eenzijdig als een functie van het zijn. Dat is onbevredigend. En als het zijn geen dwang is, dan is moeilijk in te zien waar Heideggers denken nog staat.

§ 21. Het ethische.

Herhaaldelijk sneden we reeds de ethische problematiek aan. De ethiek is goed in staat het onbevredigende van Heideggers zijnsbedenken aan het licht te brengen. Het is immers vooral vanuit de ethische dimensie dat het zijnde, de mens, zich in zijn zelfstandigheid, in zijn niet ondergaan in het zijn, opdringt. In het volgende beperken we ons tot enkele verhelderingen. De naam Levinas zal niet meer verschijnen, hoewel de denker zowat overal aanwezig is. Het is toch vooral Levinas die vanuit de ethiek de ontologie onder kritiek heeft gebracht. En me dunkt met succes. Of Levinas de problematiek van de noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarden ziet, is een andere vraag.

Men kan nauwelijks beweren dat Heidegger de ethische problemen centraal stelt. Heidegger heeft nooit een ethiek geschreven. Hij vindt dat waarschijnlijk ook niet nodig. De plaats waar hij nog het uitdrukkelijkst over de medemens spreekt is te vinden in Sein und Zeit, maar ook daar staat de passage niet centraal. In zijn later werk verdwijnt niet alleen de andere mens, ook de concrete eigenheid maakt plaats voor het Dasein als Ek-sistenz, als Hirt des Seins.

Bij Heidegger is de ethiek ondergeschikt aan het zijnsbedenken. "... dann ist dasjenige Denken, das die Wahrheit des Seins als das anfängliche Element des Menschen als eines existierenden denkt, in sich schon die ursprüngliche Ethik (BH 109)". Moraal vermag niets zonder de verhouding tot het zijn. "Moral vermag als blasse Lehre und Forderung nichts, wenn nicht der Mensch zuvor in ein anderes Grundverhältnis zum Sein gelangt, wenn der Mensch nicht von sich aus,

soweit es an ihm liegen darf (we onderbreken even - kan het aan de mens liggen, hoe moeten we dat denken, we stoten hier weer op de hoger besproken antinomie), sich dahin aufmacht, sein Wesen überhaupt erst einmal offen zu halten in die wesenhaften Bezüge zum Sein (Whd 34)". Heidegger zoekt ook niet naar een ethische ervaring wanneer hij naar mogelijkheden uitkijkt om het Ge-stell te boven te komen. "Weil das Wesen der Technik nichts Technisches ist, darum muss die wesentliche Besinnung auf die Technik und die entscheidende Auseinandersetzung mit ihr in einem Bereich geschehen, der einerseits mit dem Wesen der Technik verwandt und andererseits von ihm doch grundverschieden ist (VA 43)". Dat is de kunst, niet de ethiek. De 'willekeur' van het zijn speelt duidelijk in de kunst. Is het omdat de ethiek niet zo willekeurig kan zijn, dat Heidegger eraan voorbij moet zien ?

Het gaat hier niet om de ethische bekommernissen van de concrete mens Heidegger. Het gaat over het probleem of er in Heideggers denken ruimte voorzien is voor de ethiek. Is een ethiek mogelijk, en tot op welke hoogte ? Wordt de ethiek gefundeerd in datgene wat verdient fundament van de ethiek te zijn ? Voor ons is de mens het fundament van de ethiek. Voor Heidegger is dat het zijn. Dat Heidegger morele overwegingen laat meespreken, ziet men overal. We denken bijvoorbeeld aan zijn schildering van het Ge-stell. Hij keurt de wil tot macht af, de oorlog, het misbruiken van de mens als Rohstoff enz ... Lees bijvoorbeeld Whd 31, of Überwindung der Metaphysik (VA). Over de smart schrijft Heidegger ontroerende dingen. Ook Heidegger betreurt dat in het Ge-stell de medemens tot Bestand gedegradeerd wordt (Kanthack 85). Maar wat kan dat betekenen voor een echte ethiek ? Sommige wetenschapsmethodologen verwachten voor een ethiek veel van de eigenschappen van de wetenschappelijke methode die het menselijk gedrag in een bepaalde ethische richting duwt. Inderdaad de zo nodige onpartijdigheid, neutraliteit, eerlijkheid, bereidheid om te herzien, om te controleren en te laten controleren zijn in het wetenschappelijk onderzoek waardevolle ethische categorieën. Maar zijn ze voldoende om een ethiek te funderen ? Het zou trouwens kunnen dat

nog andere categorieën, zo bijvoorbeeld de neiging de mens als een object te beschouwen, veel dieper inwerken dan de meer voor de hand liggende ethische etiketten. Een ethiek kan zowat overal aanknopingspunten vinden. Daarom is ze nog niet 'gered'.

Ook bij Heidegger zijn zulke aanknopingspunten te vinden. Het is zeker ethisch tot luisteren bereid te zijn (te luisteren naar de stem van het zijn), althans is het ethischer dan het tegendeel : machtswel lust en machtsmisbruik. Een zekere openheid vereist ook de ethische ervaring. We kunnen ons echter afvragen of de openheid voor het zijn precies wel de openheid is die de andere mens van ons verlangt ? Maar opnieuw : openheid is ethischer dan afgeslotenheid. Het nieuwe willen aanvaarden is ethischer dan zich afsluiten. In een oppervlakkige zin is Heideggers denken zeker niet een denken van het bezit en van de macht, zoals Levinas zegt. Maar misschien in een veel diepere betekenis : als de openheid van het zijn per slot van rekening niets anders blijkt te zijn dan openheid voor het zelf, voor het zelfbegrip en het zijnsbegrijpen, wat dan ? Voor Heidegger wordt de concrete mens het liefst getypeerd als de sterfelijke. Ook hier is een morele houding mogelijk. Doordat men weet dat men moet sterven, is men geneigd de andere mens te vrijwaren, zelfs lief te hebben (Kantthack 38). Dat is zeer waardevol. Kan men hierop de ethiek laten berusten ? Maar in feite is de mens bij Heidegger een sterfelijke omdat het geheim van het zijn in de doodservaring als het ware transparant wordt. Dat doet dan alweer de ethische bekommernis verbleken. IJsseling beklemt toont het element van het danken (zie WhD daarvoor). Dat kan ethisch relevant zijn. Maar moet men niet eerst weten wie of wat men dankt ? Bij Heidegger is het het zijn. Is dat ethisch ? IJsseling verwijst uiteindelijk ook naar Levinas in zijn twijfels aangaande het onpersoonlijke geven van het zijn. Is het geven niet altijd intersubjectief, wil het betekenis hebben ? Toch vraagt hij : of het buiten beschouwing blijven van de ethische aspecten wezenlijk en noodzakelijk is binnen het 'ontologisch' perspectief van Heidegger (S. IJsseling, Heidegger, Denken en Danken, Geven en Zijn, 95). Kan daar twijfel over bestaan ? Hij geeft, verder, aan Levinas toe dat bij

Heidegger het zijn maar mager is. Het zijn is een *geven*. Er is echter ook de ethische eis of het ethische appèl. Ook de ethische eis is, zegt IJsseling. De eis en het appèl zijn *gegeven* zij het dan op een oorspronkelijke wijze. Daar zou Heidegger niet mogen aan voorbijgaan (IJsseling 127). Maar wat is het *gegeven-zijn*? Het is datgene wat reeds bij voorbaat impliciet aanwezig is bij ons (bij mij). Het zijn is correlaat van een weten, beter : van een reeds-weten. Maar als de ethische eis nu datgene was wat de zelfgenoegzaamheid van het reeds-weten doorbreekt? Voor Heidegger is het zijn zelfgenoegzaam. Het behoeft het andere niet. Maar voor ons is het zijn noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarde. Het staat open, gericht op het andere. Het moet het andere mogelijk maken. Maar het vervangt dat andere niet of maakt het niet overbodig.

Het ethos van Levinas is derhalve een ander dan dat van Heidegger (als we aanvaarden dat Heidegger een ethos heeft). Volgens mij een radikaal ander ethos. Levinas hangt de werkelijkheid op aan het hoogste zijnde, de andere mens. Heidegger maakt de gehele werkelijkheid vast aan het zijn. Levinas heeft een goed oog voor de eigenheid van het zijnde. Heidegger laat het zijnde (de andere mens, de concrete eigenheid) verdwijnen. Daarom begrijp ik Duintjer niet als hij zegt dat in Heidegger een ethos besloten ligt dat bij nadere uitwerking sterke affiniteit tot dat van Levinas zou blijken te vertonen (Duintjer 394).

Het is de moeite trouwens om Duintjers typering van Heideggers ethos te citeren. "De kern ervan zou in 4 stellingen kunnen worden weergegeven : 1. Het eigenlijk ethos heeft betrekking op de wijze waarop de mens thuis geraakt in het geheel van een woonwereld. 2. Deze betrokkenheid-op-wereld is voor ieder jeweilig, uniek en onvervangbaar. Er zijn geen algemene of eeuwige maatstaven buiten dit unieke tijdsgebeuren om. 3. Maar juist in deze jeweilige en bijzondere betrokkenheid komt elk met elk overeen". Hier verwijst Duintjer naar een tekst van vóór SZ en wel naar een passage waarbij blijkt dat in de dood alle mensen samen zijn en gelijkgemaakt worden. "4

Aangezien elke concrete ontslotenheid voor wereld een eindig karakter heeft, d.w.z. in ontvangst genomen moet worden vanuit het tijdsgebeuren waarover we niet beschikken en dat zich in geen enkele toeschikking uitput -, daarom kan juist de toeëigening van deze oneindige ontslotenheid de weg vrij maken voor de onvoorwaardelijke erkenning van de ander in diens onvervangbare waardigheid. Zolang we uitsluitend gericht blijven op het zijnde en ons blind staren op wat wij hebben, leiden de verschillen met anderen er toe, om ons tegenover elkaar op te blazen en af te zetten, zodat we slechts met elkaar kunnen omgaan in termen van overheersing of onderwerping... Maar indien we de aandacht wenden tot het zijnsgebeuren zelf en bedenken hoe wij elk daarbij zijn betrokken, dan komt er ruimte om 'das weilige Wesen des Anderen' daadwerkelijk in acht te nemen (Duintjer 395)". Duintjer doet hier een lofwaardige poging om Heidegger tot een 'etisch genie' te promoveren. Evenwel, hoeveel Hineininterpretierung bevat zijn tekst? Bij Heidegger is nergens sprake van de absolute eis van de andere. Is niet de andere de maatstaf (die dan ook eeuwig en in een zekere zin algemeen is), in plaats van het zijn? We verwijzen naar onze uiteenzetting over de wijze waarop het zijnde verborgen of onbeschikbaar is. Het zijnde is dat bij Heidegger slechts omdat het zijn partieel is. Natuurlijk straalt vanuit het zijn dezelfde epochaliteit (verborgenheid, onbeschikbaarheid, en dus tegelijk uniciteit en onvervangbaarheid van wat gebeurt) op het zijnde uit. Maar wat geeft ons het recht om daaruit te besluiten dat het zijnde eisen (en a fortiori ethische eisen) stelt? De ruimte die vrij komt is niet voor de andere, ze is er voor de onbeheersbaarheid van het zijn. Waar zijn de teksten te vinden bij Heidegger, waar hij de problemen daadwerkelijk op de andere mens betreft? Waar spreekt Heidegger van de 'onvoorwaardelijke erkenning van de ander'? Hij zou dat trouwens alleen maar kunnen indien het zijn zelf onvoorwaardelijk was. Maar het is licht en duister. En daarenboven, zelfs als het zijn in die zin absoluut was, dan nog zou het zijnde de onvoorwaardelijkheid niet zelf dragen, maar ze van het zijn geleend hebben. Een onvoorwaardelijk te erkennen zijnde zou zich buiten het zijn moeten kunnen plaatsen, eraan ontsnappen. Niets daarvan bij Heidegger. Het denken van

Heidegger zou toch ethisch gewelddadig kunnen zijn doorlat niets anders dan het 'geweld' van het zijn heerst. Want het zijn is een geweld voor het zijnde op het ogenblik dat het het zijnde verhindert zichzelf te zijn. Duintjer hecht, verder, groot belang aan de intersubjectiviteit, aan de communicatiemogelijkheid (Duintjer 389). Ook dat is bewonderenswaardig, maar opnieuw, me dunkt grotendeels on-Heideggeriaans. Waar zegt Heidegger dat de waarheid in het gesprek tot stand komt? Wel in het gesprek met het zijn (eventueel bemiddeld door de teksten van de wijsgereen), niet in het spreken van de mensen met elkaar. Immers, het zijn is monoloog. De denker denkt alleen. Hoe zou hij ook niet alleen zijn? Het zijn gebeurt plots, als een bliksem. Het is voldoende dat één denker de flits opvangt. In geen geval behoeft hij daarvoor een moeizaam speurwerk in het ontische, om te ontdekken en om te legitimeren. Het denken is 'gemakkelijk', men behoeft alleen 'genie'.

Das Sein ist das Strittige (BH 112). Vergeten we het niet! Het zijn is licht en donker. Gut und Böse door elkaar. Dat is steeds zo. Onze normen zijn van dezelfde aard. Hoe zou de andere dan onvoorwaardelijk om erkenning kunnen smeken? IJsseling zegt: ook de ethische eis is, hij moet bedacht worden op zijn gegeven-zijn. Maar dit geven van het zijn is op dezelfde manier doordrongen van licht en duister. Waar komt IJsseling dan uit? De andere kan mij niet onvoorwaardelijk opeisen in het perspectief van het zijn.

DERDE DEEL :

BESLUITEN

§ 22. Samenvattend : de ontologische differentie.

Om het geheel af te ronden komen we expliciet terug op datgene wat ons in feite reeds de gehele tijd bezig houdt : de ontologische differentie. Het verschil tussen zijn en zijnde, het denken van dit verschil, van de Unterschied, van de Zwiefalt, is Heideggers centrale gedachte. Heidegger wil het onderscheid zelf denken, in tegenstelling tot de metafysica die steeds van het onderscheid uitgaat maar het niet bedenkt. "Die Metaphysik stellt zwar das Seiende in seinem Sein vor und denkt so das Sein des Seienden. Aber sie denkt nicht den Unterschied (BH 65). Ze vraagt ook niet op welke wijze het wezen van de mens 'zur Wahrheit des Seins gehört (BH 65, zie ook US 118)".

Het zijn staat in verhouding tot het zijnde van menselijke aard en van niet-menselijke aard. Is het niet zo dat we het reusachtige verschil tussen beide wijzen waarop het zijn zich tot het zijnde verhoudt - het zijn-ding en het zijn-Dasein - over het hoofd hebben gezien ? Misschien moeten we daarom eerst de relatie zijn-mens confronteren met de verhouding zijn-ding ? We hebben gezegd : Heidegger vergeet het zijnde, zowel het menselijke als het niet-menselijke. Dat betekent ook : het zijnde is in beide gevallen opgevat als slechts noodzakelijke voorwaarde van het zijn. Het is echo, klankbord,

spiegel, teelaarde. Het verliest zijn eigenheid. Maar doet Heidegger niet precies enorme inspanningen om de belangrijke en unieke rol van de mens bij het zijnsgebeuren te beklemtonen? Kunnen we al het zijnde over dezelfde kam scheren? We doen dat niet. We beweren en blijven beweren dat voor Heidegger in beide gevallen het zijnde niets dan noodzakelijke voorwaarde is. We ontkennen niet dat binnen de ruimte van de noodzakelijke voorwaarden de mens een unieke plaats bekleedt. Hij laat immers de andere zijnden te voorschijn treden. Maar bij Heidegger is dat werk een 'handeling' ('doorheen' de noodzakelijke voorwaarden) van het zijn. Het andere zijnde is noodzakelijke voorwaarde van het zijn, door de mens bemiddeld. Geen enkel zijnde bezit voldoende eigenheid.

Laten we een paar teksten bekijken. Eerst duiden we nog even aan dat het mensen-wezen en het zijn innig verstrengeld liggen. Dat loochenen we niet en moeten we helemaal niet ontkennen. Het sluit niet uit dat de mens daarbij louter klankbord blijft. "Wir fragen nach der Beziehung zwischen dem Menschenwesen und dem Sein des Seienden. Aber - sobald ich denkend sage : Sein des Seienden, ist darin schon der Bezug zum Menschenwesen genannt. In jedem der beiden Glieder der Beziehung zwischen Menschenwesen und Sein liegt schon die Beziehung selber. Aus der Sache gesprochen : es gibt hier weder Glieder der Beziehung noch diese Beziehung für sich (WhD 74)". Vgl. N II 240-246. Hier is geen plaats voor een dialektisch maneuver, zegt Heidegger, dat het ene lid van de relatie tegen het andere uitspeelt. Maar geen enkel woord van de gehele passage laat denken dat het zijnde iets meer is dan een moederschoof, die, zoals men vroeger dacht, ook geen enkel eigen inbreng had bij het tot stand komen van de persoon. Het zijnde kan niet zijn zonder de mens. Het zijnde bestaat niet 'an sich', schrijft Heidegger (WhD 132). Het 'niet zonder kunnen' is de noodzakelijke voorwaarde. Een noodzakelijke voorwaarde is precies datgene zonder hetwelk iets anders niet kan zijn, zoals het denken bijvoorbeeld niet zonder hersenen voortkan.

Het zijn heeft de mens nodig. De mens is de Gebraucht. "Das

Sein ist in dem zwiefach einigen Sinne nötigend : es ist das Un-ab-lässige und das Brauchende im Bezug der Unterkunft, als welche das Wesen west, dem der Mensch als der Gebrauchte gehört. Das zwiefach Nötigende ist und heisst die Not. In der Ankunft des Ausbléibens seiner Unverborgenheit ist das Sein selbst die Not (B II 391)". Het zijn heeft de mens nodig, het is in nood. Het kan dus niet zonder de mens en gebruikt hem. Heidegger bedoelt een zeer verheven gebruikt worden weliswaar. Maar zakelijk betekent het toch niets anders dan dat de mens noodzakelijke voorwaarde is. In een zekere zin moet de mens 'mee willen werken'. Hier echter - we hebben er reeds op gewezen - steken voor Heidegger voetangels en klemmen. Als de mens nu eens niet zou meewerken ! Het ziet er naar uit dat dit bij Heidegger denkbaar is. Als de mens nu eens zijn eigen weg zou gaan ! Wat dan ? Maar Heidegger kan toch geen ogenblik deze mogelijkheid au sérieux nemen ? Het zijn zou dan toch ophouden voldoende het zijnde te funderen. En alles bij Heidegger spreekt in een tegengestelde richting. Wat is het statuut van een noodzakelijke voorwaarde die zich mogelijks zou verzetten, in opstand zou komen ? Volgens mij is deze noodzakelijke voorwaarde op hetzelfde ogenblik meer en anders. Ofwel : de mens is nooit noodzakelijke voorwaarde geweest. Reeds altijd geeft hij zin. Reeds altijd houdt hij in een zekere zin het universum zelf in stand. Zonder zijn optreden zou alles (en zeker het zijn zelf) in het niets verdwijnen.

Er is een spanning bij Heidegger tussen de mens als klankbord, en de mens als een werktuig dat ooit zou kunnen beslissen niet meer mee te spelen. Het Zijn is een spel, maar de vraag is of de mens zelf meespeelt, zich in het spel voegt (SvG 188). Dat zegt Heidegger zelf. Moeten we het ernstig opnemen ? Maar dan is het altijd reeds met het zijn gedaan geweest. Dan speelt het zijn niet met ons, want misschien is het omgekeerd : wij spelen met het zijn. Blijkbaar kan de mens zich aan het zijn onttrekken. We vervolgen onze zoëven geciteerde Nietzsche-tekst. Hij wijst onze problematiek aan. In de metafysica verbergt zich de nood van het zijn. Hij komt niet te voorschijn. Das Seiende ist und erweckt den Anschein, als sei das Sein

ohne die Not. Daardoor komt het zijn in het uiterste van zijn nood. De mens wordt zo zelfs met de vernietiging van zijn wezen bedreigd en het zijn zelf is in gevaar. In het uiterste wordt de nood van het zijn tot de nood van de Notlosigkeit. De wereld geraakt dan verduisterd. Lijden en smart heersen in de moderne tijd. Toch is in feite de nood deze van het zijn zelf. Aan deze nood beantwoorden, veronderstelt vooreerst : de ervaring van deze nood opdoen. De noodloosheid als de nood ervaren. Het zich onttrekkende zijn ervaren. Toch is het uitblijven van het zijn door het zijn zelf 'veranlasst' (N II 394). Als de mens de nood zou kunnen ervaren, zou hij begrijpen wat seinsgeschichtlich is. "Das seinsgeschichtliche Wesen des Dürftigen dieses Weltalters beruht in der Not der Notlosigkeit. Unheimlicher denn der Fehl Gottes ist, weil wesender und älter, das Seinsgeschick, als welches die Wahrheit des Seins inmitten des Andranges von Seiendem und nur Seienden sich verweigert (N II 396)". Het denken dat het uitblijven van het zijn 'entgegenfragt' is geen wetenschap. "Das Denken ist nur, wenn es ist, in der Veranlassung aus dem Sein selbst und als dieser Anlass, insofern es sich auf die Unverborgenheit des Seins einlässt (N II 397)". "Das Sein west, indem es - die Freiheit des Freien selbst - alles Seiende zu ihm selbst befreit und dem Denken das zu Denkende bleibt ... (N II 398)". We stellen slechts één vraag : verlost het zijn nu zichzelf of is het de mens die het zijn uit zijn nood bevrijdt ? Op Heidegger zelf toegepast : Zijn Heideggers woorden zijn eigen woorden (en dan is hij bezig te pogen het zijn uit zijn nood te helpen) of is Heidegger slechts spreekbuis (het zijn spreekt in hem, niet Heidegger verlost) en dan zorgt het zijn voor zijn eigen heil en tegelijk voor zijn eigen onheil. Me dunkt dat in Heideggers perspectief alleen het laatste konsekwent is. Het zijn is voor Heidegger voldoende fundering. Maar dan bezit Heidegger de waarheid, de absolute waarheid, want hij is echo van het zijn. De paradox echter wil dat het niet is in te zien waarom zijn tegenstrevers niet ook echo van het zijn zouden zijn. Hoe moet men zich immers aan het zijn onttrekken ?

Het zijn is in nood, het doet beroep op de mens. Het nawoord van

WiM (1943) zegt het mooi. "In plaats van met het zijnde op het zijnde te rekenen, offert het(denken) zich in het Zijn voor de waarheid van het Zijn. Dit denken beantwoordt aan de aanspraak van het Zijn, in zover de mens het hem historisch beschikte wezen toevertrouwt aan de eenvoud van de enige noodzaak die niet noopt, maar de nood schept die noodt tot offervaardigheid. Die nood is, dat de waarheid van het Zijn bewaard worde, wat de mens en al het zijnde ook moge toe-vallen. Het offer bestaat hierin, dat de mens zich uit de afgrond van zijn vrijheid en daarom volstrekt aan alle dwang ontheven grootmoedig offert, opdat door hem de waarheid van het Zijn voor het zijnde bewaard blijve (WiM 51)". Is de mens vrij, kan hij ontkomen aan de 'dwang' van het zijn (die geen noodzaak is want hij noopt niet) ? Zodat het zijn er slechts is bij de gratie van de mens die zich moet willen offeren ? Het zijn 'weest' niet ohne Mithilfe des Menschen (BH 83). Maar wat kan dat betekenen ? Konsekvent vanuit Heidegger gezien kan het niets anders zijn dan de grootstmogelijke passiviteit, gelatenheid, offervaardigheid (kan men zich voor het zijn opofferen?). Voor Heidegger betekent dat iets zeer waardevols. Het meespelen met het spel van het zijn is het hoogste dat de mens te beurt kan vallen. Voor ons is de hoogste waardigheid van de mens dat hij een zijnde blijft, dat hij het zijnde zichzelf doet zijn, en aldus de realiteit aan het niets ontrukkt.

Kortom : "Offenbar ist das Wesen des Menschen deshalb der Gegnet (het zijn) gelassen, weil dieses Wesen so wesenhaft der Gegnet gehört, dass diese ohne das Menschenwesen nicht wesen kann, wie sie west (G 64)". De mens is voor Heidegger noodzakelijke voorwaarde want hij is datgene zonder hetwelk het zijn (de Gegnet) niet kan wezen. Of is hij toch meer ? Want het mensenwezen schijnt iets aan dat 'wezen' te doen (... wie sie west) ? In ieder geval : de mens "ist der in das Wesen der Wahrheit Gebrauchte (G 66)".

Het zijnde is noodzakelijke voorwaarde van het Zijn. Dat geldt zowel voor het zijnde 'mens' als voor de andere zijnden. Voor ons is het omgekeerd. Het zijn is noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarde

van het zijnde. Het zijnde is steeds reeds aan het zijn ontrukkt, evenwel niet zo dat het in het zijn geen gebied van noodzakelijkheden zou hebben. Er zijn twee gronden. Het zijnde is voldoende grond. Het zijn is het fundament zonder hetwelk de zijnden niet kunnen verschijnen. Er bestaat dus een verhouding tussen beide. Deze verhouding is niet symmetrisch (ook niet bij Heidegger trouwens). Wat het zijnde het zijn 'aandoet' is niet te vergelijken met datgene wat het zijn het zijnde 'aandoet'. Ook Heidegger poogt de verhouding tussen zijn en zijnde te bepalen. Daarbij verzinkt echter het zijnde als de onontbeerlijke pool in het ijle. Wel is er een spanning, zoals we hierboven hebben aangeduid. Heidegger aarzelt of het zijnde 'mens' toch niet zelfstandiger is dan hij doorlopend zegt. Maar geheel ons betoog gaat ernaar toe te tonen dat er bij Heidegger geen plaats is voor zulke zelfstandigheid. Ze bedreigt alleen maar zijn denken. In feite zet Heidegger alles op de kaart van het zijn. Het zijnde wordt een spiegel, weliswaar onontbeerlijk, onmisbaar, maar zonder eigen 'substantie'. Dat een laatste keer aan te tonen, nemen we ons nu voor.

"Sagen wir "Sein", dann heisst dies : "Sein des Seienden". Sagen wir "Seiendes", dann heisst dies : Seiendes hinsichtlich des Seins. Wir sprechen stets aus der Zwiefalt (WhD 174)". De relatie schijnt evenwichtig gebouwd. Zowel het zijnde als het zijn schijnen aan bod te komen. Hetzelfde schijnt het geval met : "Die Zwiefalt lässt sich durch die Wendungen 'Sein des Seienden' und "Seiendes im Sein" wenigstens andeuten (VA 240)" en met ... "eine ausgezeichnete Zwiefalt ... Ihr gemäss west ein Seiendes im Sein, und Sein west als Sein eines Seienden. Diese Zwiefalt hat keine vergleichbare andere Art neben ihr (WhD 134)".

Het ziet er maar uit dat Heidegger over beide leden van de relatie iets wil zeggen. Maar dat is niet zo. Het zijnde bestaat uitsluitend bij de gratie van het zijn. Heideggers aandacht betreft exclusief het zijn. Dat zou een eenzijdige, maar niet noodzakelijke houding kunnen zijn. Evenwel, we menen te kunnen aantonen dat ze volledig in

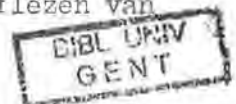
het denkschema van Heidegger past. Ze is daar onvermijdelijk.

Heidegger zegt : er is geen zijnde buiten de Zwiefalt (VA 251). Dat kunnen we goed begrijpen. Maar onmiddellijk verschuift hij het zwaartepunt naar het zijn. "Das, was ist, ist keineswegs das Seiende. Denn dem Seienden wird das "es ist" und das "ist" nur insofern zugesprochen, als das Seiende hinsichtlich seines Seins angesprochen wird. Im "ist" wird "Sein" ausgesprochen ; das, was in dem Sinn "ist", dass es das Sein des Seienden ausmacht, ist das Sein (Die Kehre 44)". Men ziet dat Heidegger het zijnde 'bekijkt' vanuit het zijn. Hij zegt dan ook : "Vielleicht kann das "ist" in der gemässen Weise nur vom Sein gesagt werden, so dass alles Seiende nicht und nie eigentlich ist (BH 80)". In zijn allerlaatste uitspraken, bijvoorbeeld teksten uit US, Kants These über das Sein (35), Zur Sache des Denkens, enz... denkt Heidegger het "Es gibt Sein". Het "Es" dat hier 'geeft' is het Ereignis, Heideggers laatste woord voor 'het zijn'. Dan komt er een tegenstelling tot stand tussen het Ereignis en zijn. Het Ereignis geeft het zijn. Het is datgene wat aanwezigheid verleent. Voor zover het Ereignis toch nog het zijn zelf kan worden genoemd zegt Heidegger dan : "Sein kann nicht sein. Würde es sein, bliebe es nicht mehr Sein, sondern wäre ein Seiendes (Kants These ... 35)". In feite betekent dat niets anders dan dat het zijn zich verbergt, wel op het zijnde overgaat, maar zich in zijn wezen achterhoudt, om zich in het zijnde te onthullen. Verder gaan we het uitvoerig over dit 'overgaan' hebben. De tegenstelling met de vorige teksten (het zijn is) is niet zo groot. In ieder geval wijst ze op hetzelfde : het zijnde wordt vanuit het zijn (het Ereignis) benaderd.

Het zijnde is er 'door het zijn'. "Aber das Seiende ist, was es ist und wie es ist, aus dem Sein (H 245)". Waar is hier nog mogelijkheid voor een zelfstandig zijnde ? Het zijnde wordt uitsluitend vanuit het zijn beschouwd. Dat is zo maar niet een standpunt van Heidegger onder vele. Het is het zijn zelf dat daartoe aanleiding geeft. Het zijnde wordt reflex. Heidegger schrijft elders : "Gesetzt aber, das Seiende sei dank dem Sein und niemals das Sein dank

dem Seienden ... (N II 338)." "Die Frage bleibt, sie erhebt sich allererst, ob das "Wesen" des Seins je aus dem Seienden komme, ob das Wirkliche als das Seiende in all seinem Umtrieb es vermag, die Wirklichkeit, das Sein zu bestimmen, oder ob nicht die Wirksamkeit aus dem Sein selbst her alles Wirkliche schon veranlasst (N II 373)". Dat kan men alleen zeggen als men ervan uitgaat (ongegrond), dat het zijn de gehele werkelijkheid afdoende fundeert. Dan bestaat het zijnde niet meer als concrete eigenheid. "Alles Wirken aber beruht im Sein und geht auf das Seiende aus (BH 53)", zegt Heidegger. "Was griechisch ta onta, lateinisch ens, französisch l'être, deutsch "das Seiende" heisst, hat sich jedesmal schon aus der epochalen Lichtung von Sein entschieden (SvG 143)". We beklemtonen het woord 'sich entschieden'. Het zijn beslist. Nergens komt nog zijnde ter sprake 'dat het moet doen'. En waar blijft dan het appèl dat Heidegger van ons scheen te verwachten, om, laat ons zeggen, het Ge-stell te doen keren? We kunnen nog de volgende tekst citeren: "Sein" heisst, dass Seiendes ist und nicht nicht ist. "Sein" nennt dies "Dass" als die Entschiedenheit des Aufstandes gegen das Nichts (N II 399)". Niet het zijnde staat op en ontruikt zich aan de verblindings van een slechts met woorden zelfgenoegzaam zijn, het zijn zelf staat op tegen het niets. "Solche Entschiedenheit, die vom Sein ausstrahlt, bringt sich zunächst im Seienden, und hier genügend, zur Ankunft". We onderstrepen genügend. "Im Seienden erscheint das Sein. Dies braucht dabei nicht eigens bedacht zu werden, so entschieden hat das Sein jeweils das Seiende zu sich (in das Sein) beschieden. Das Seiende gibt dem auch die genügende Auskunft über das Sein (N II 399)". De laatste zinnen moeten we lezen in verband met de Seinsvergeessenheit van de metafysica. Maar ze betekenen in geen geval dat we ons alleen met het zijnde moeten bezighouden. Precies het tegendeel van een zelfstandigheid van het zijnde blijkt er uit. Het zijn is zo machtig dat het het zijnde volkomen in zijn greep heeft.

Dat het zijn het zijnde volledig opslokt zodat van een beschouwing van het zijnde moeilijk iets in huis komt, kunnen we aflezen van



de zuiverste formules waarmee Heidegger de relatie tussen zijn en zijnde typeert. Heidegger denkt uitdrukkelijk het 'is' tussen zijn en zijnde als overgankelijkheid, in de formule : het zijn is het zijnde. "Al het zijnde is in het Zijn. Scherper gezegd : Het Zijn is het zijnde. Hierbij is het woordje 'is' overgankelijk gebruikt en betekent zoveel als 'verzamelt'. Het Zijn verzamelt het zijnde daarin dat het zijnde is. Het Zijn is de verzameling Logos (Was is dat - de filosofie 24)". Het zijn gaat over op het zijnde zodanig dat het zijnde zijn 'is' aan het zijn ontleent. Het Zijn is transitief. Hetzelfde zegt Heidegger in Identität und Differenz. De zaak van het denken is het zijn. Maar letten we beter op dan zien we : het zijn is steeds en overal : het zijn van het zijnde, "bei welcher Wendung der Genitiv als genitivus obiectivus zu denken is". Zijnde betekent dan zijnde van het zijn "bei welcher Wendung der Genitiv als genitivus subjectivus zu denken is (ID 59)". Het gaat telkens om de differentie. "Sein denken wir demnach nur dann sachlich; wenn wir es in der Differenz mit dem Seienden denken und dieses in der Differenz mit dem Sein". Dan komt de differentie zelf in de blik. Maar om welke relatie of soort relatie gaat het hier? "Sein des Seienden heisst : Sein, welches das Seiende ist. Das "ist" spricht hier transitiv, übergehend. Sein west hier in der Weise eines Überganges zum Seienden. Sein geht jedoch nicht, seinen Ort verlassend, zum Seienden hinüber, so als könnte Seiendes, zuvor ohne das Sein, von diesem erst angegangen werden. Sein geht über (das) hin, kommt entbergend über (das), was durch solche Überkommnis erst als von sich her Unverborgenes ankommt. Ankunft heisst : sich bergen in Unverborgenheit : also geborgen anwähren : Seiendes sein. Sein zeigt sich als die entbergende Überkommnis. Seiendes als solches erscheint in der Weise der in die Unverborgenheit sich bergenden Ankunft". Zo vormen ze de differentie (ID 62). Hoe men zich ook inspant, men zoekt vruchteloos naar een element van zelfstandigheid van het zijnde. Het zijnde is de echo, de fotografische plaat van het zijn. Maar 'fotografische plaat' is nog te veel gezegd, want die doet nog iets aan het beeld, ze kleurt het, of in ieder geval, wijzigt het. Ze is niet niets. En het zijnde ? Het is zo

goed als niets. Het ontvangt, maar zonder vorm te geven. Het zijn is een geven : het geeft zichzelf. "Das Sichgeben ins Offene mit diesem selbst ist das Sein selbst (BH 80)". Zie ook Zur Sache des Denkens (de voordracht Zeit und Sein) blz. 5-6,8. Het zijn geeft zichzelf als het 'is' van het zijnde. "Das Sein entzieht sich indem es sich in das Seiende entbirgt (II 311)". Het zijn gaat over op het zijnde dat als het iets waarop het zijnde is overgegaan verschijnt. Het zijnde is door en 'uit' het zijn. "Aber das Seiende ist, was es ist und wie es ist, aus dem Sein (H 245)". Duidelijker kan men niet zeggen dat het zijnde geen enkele rol vervult. Bij Heidegger is het zijnde door het zijn. Het zijn doet het zijnde zijn als zijn noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarde, als de bodem waarop het zijn zich neerzet.

Het 'eigene' van het zijnde wordt door het zijn zelf bepaald. Men vraagt zich af wat het eigene daarom nog kan betekenen. Heidegger zegt soms : het zijn schenkt aan het zijnde zijn eigenheid. Het Ereignis (het zijn) "erbringt das An-und Abwesende in sein jeweilig Eigenes, aus dem dieses sich an ihm selbst zeigt und nach seiner Art verweilt (US 258)". Heidegger ziet in het Ereignis een 'eigenen' dat aan het zijnde z'n eigenheid geeft. Maar over welke eigenheid gaat het hier ? Het is er ene die door het zijn wordt 'opgelegd'. Het zijn bepaalt wat 'jeweilig' eigen is aan het zijnde. Zo komen we terug op het ontvouwende, ontplooiende karakter van het zijn (zie nr. 14 a.) . Het verzamelt en ontvouwt het zijnde in een gedifferentieerde eenheid. Maar het is een uit-elkaar-halen dat voor en van het zijn is. Niet met het oog op het zijnde zelf. Ook de verborgenheid van het zijnde is aan het zijn ontleend (zie hoger nr. 15). Bij Heidegger telt ten onrechte alleen het zijn. Het is derhalve voldoende grond, absolute grond, in feite echter slechts noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarde. Heidegger keert in zekere zin de verhoudingen om. Voor hem is het zijnde voorwaarde zonder 'substantie', van een genoegzaam zijn. Maar Heidegger - afgezien nog van de spanningen die door zijn zienswijze opkomen - kan dat nooit waarmaken. Het blijft noodzakelijkerwijze bij een beweren en steeds opnieuw zonder grond

beweren dat het zo is.

§ 23. Een filosofie van de noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarden.

In zijn eerste werk noemt Heidegger zijn filosofie Fundamental-ontologie. Deze is tegelijk een soort transcendentale filosofie. Later doopt Heidegger deze filosofie om tot een denken aan en van het zijn, zijnsbedenken. Deze drie benamingen zijn aanduidingen voor een filosofie van de noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarden die als het exclusieve gezichtspunt van de filosoof worden genomen en aldus als voldoende fundering van de werkelijkheid fungeren. Dat wordt gezegd vanuit ons eigen zelfbegrip, niet vanuit het zelfverstaan van de transcendentale filosoof zelf. Deze ziet de moeilijkheid misschien niet. Hij poneert veeleer het transcendentale, het zijn, als de alles afdoend grondvestigende sfeer.

Heidegger interpreteert Kant in de richting van zijn eigen denken, op volgende wijze : "Transzendente Erkenntnis untersucht also nicht das Seiende selbst, sondern die Möglichkeit des vorgängigen Seinsverständnisses, d.h. zugleich : die Seinsverfassung des Seienden (KwM 24)". Het zijnsverstaan is transcendentiaal. Het levert het fundament van het zijnde, is fundamentele ontologie. We zullen zien dat 'fundament' hier wordt begrepen als 'enige grond', dus als voldoende grond. Anderzijds weten we reeds dat een zijnsverstaan nooit meer dan een noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarde geeft. In deze spanning berust elke transcendentale filosofie, elke fundamentele ontologie en elk zijnsbedenken. Ze zijn hetzelfde, daarom niet zonder meer het gelijke. Heidegger zal binnen dit 'zelfde' zijn fundamentele ontologie herinterpreteren. "Denn die Ontologie denkt immer nur das Seiende (on) in seinem Sein. Solange jedoch die Wahrheit des Seins nicht gedacht ist, bleibt alle Ontologie ohne ihr Fundament. Deshalb bezeichnete sich das Denken, das mit "S.u.Z." in die Wahrheit des Seins vorzudenken versuchte, als Fundamentalontologie (BH 109)". "Die

Unterscheidung von Sein und Seiendem ist als Grund der Möglichkeit der Ontologie gemeint ... Der Hinweis auf die ontologische Differenz nennt den Grund und das "Fundament" aller Ontologie und damit aller Metaphysik ... Daher ist in 'Sein und Zeit' die Rede van der "Fundamentalontologie (N II 209)". Fundamentele ontologie en zijnsbedenken (vragen naar de waarheid van het zijn) zijn equivalent. Beide zijn een transcendentaal begrijpen. Duintjer stemt geheel zijn werk af op het thema van het transcendentale. Heideggers filosoferen blijft, hoewel in een gewijzigde vorm, een transcendentaal denken (blz. 320-247).

Wat is echter het transcendentale ? Kijken we naar Kant. Kants idee van een transcendentale filosofie is vooral gebonden aan de beslissing de onvoorwaardelijke voorrang te geven aan de 'transcendentale methode' (Boehm, voorwoord tot de Duitse vertaling van Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, XIII). Hoe is Kant tot zijn methode gekomen ? Hij zegt het zelf. De echte methode van de metafysica is dezelfde als die waarmee Newton werkte (vergelijk derhalve met Heideggers uiteenzettingen over de moderne wetenschap, Newton §1 tot §6). "Man soll, heisst es daselbst, durch sichere Erfahrungen, allenfalls mit Hilfe der Geometrie, die Regeln aufsuchen, nach welchen gewisse Erscheinungen der Natur vorgehen. Wenn man gleich den ersten Grund davon in den Körpern nicht einsieht, so ist gleichwohl gewiss, dass sie nach diesem Gesetze wirken, und man erklärt die verwickelten Naturgegebenheiten, wenn man deutlich zeigt, wie sie unter diesen wohlerrwiesenen Regeln enthalten seien. Ebenso in der Metaphysik : suchet durch sichere innere Erfahrung, d.i. ein unmittelbares augenscheinliches Bewusstsein, diejenige Merkmale auf, die gewiss im Begriffe von irgendeiner allgemeinen Beschaffenheit liegen, und ob ihr gleich das ganze Wesen der Sache nicht kennen, so könnt ihr euch doch derselben sicher bedienen, um vieles in dem Dinge daraus herzuleiten (geciteerd bij Boehm, XIV uit Kant, *WW (Casirer)*, Bd II, blz. 184)".

Op zulke wijze komen algemeenheden d.i. noodzakelijke voorwaarden, bij voorbijzien van de eerste gronden der verschijnselen, aan

het licht. De dingen zelf worden verlaten voor enkele kenmerken ervan. We hebben op dit proces langdurig gewezen. Transcendentale filosofie en wetenschap zijn hetzelfde. Ze hebben uitsluitend met noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarden te doen. De voldoende grond van de dingen is daarom voor Kant te vinden in de 'oberste Grundsatz aller synthetischen Urteile', een zin die in feite slechts over noodzakelijke voorwaarden, niet over voldoende redenen spreekt: "Die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt sind zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung". Daardoor krijgen de noodzakelijke voorwaarden der verschijnselen de absolute voorrang. Ook Heidegger verstaat Kant 'transcendentiaal'. Kants Satz is voor hem een uitspraak over het zijn. Kant zegt 'hetzelfde' als Heidegger (WhD 148). Voor Heidegger is bij Kant de rede zelf de voldoende grond van de verschijnselen (SvG 137). Beide zien voorbij aan het zijnde, dat niet afdoende in het zijn gefundeerd kan worden (1).

(1) De gehele Heideggerliteratuur neemt deze Heideggeriaanse interpretatie van Kant als vanzelfsprekend over. Vb. Duintjer 125-126, O. Laffoucrière, Le Destin ... : La raison pure est caractérisée par le fait de poser, c'est-à-dire de livrer la raison suffisante de l'apparition de toute chose. Le principe de raison suffisante fonde désormais (d.w.z. bij Kant) l'accord permanent de la pensée et de l'être (172)". I. Koza, Das Problem des Grundes in Heideggers Auseinandersetzung mit Kant, De transcendentale methode levert de voldoende grond op voor het zijnde (92) (96) (102) (108). Heidegger polemiseert wel tegen het feit van een gelijkschakeling van zijn en voldoende grond, zoals bij Kant zou zijn gebeurd, namelijk doordat de voorwaarden der mogelijkheid de voldoende reden voor het zijnde worden. Maar zijn polemiek richt zich tegen het aanzetten van de voldoende grond als een bestendige grond, tegen het opvatten van het zijn als bestendige aanwezigheid. Daarmee houdt de rede (in een weliswaar ten opzichte van Kant zeer gewijzigde betekenis) niet op enige grond te zijn, grond als noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarde én als voldoende reden. (Vgl. bv. Pöggeler blz. 165-166). Daarmee is te verbinden dat voor Heidegger 'grond' wordt begrepen als bodem, aardbodem, vruchtbare aardlaag. We zouden dat goed kunnen begrijpen, omdat een aardlaag toch planten en gewassen niet van een voldoende reden voor hun bestaan voorziet. Niet zo bij Heidegger. Dat het zijn een bodem is betekent voor hem eerder dat het ook een onuitputtelijke bron is, een afgrondelijke grond, waaruit steeds nieuwe zijnden kunnen opduiken, een grond waarover de mens niet kan beschikken. Aan het zijn wordt de voldoende reden slechts ontzegd in de mate waarop voor Heidegger 'voldoende reden' niet kan betekenen: beschikbare oorzaak, kenbare, doorgrondbare grond. Nergens een vermelding van het zijnde als oorzaak, en nergens enig inzicht in de betrekkelijkheid van een grond in de zin van een bodem, een fundament. (Vgl ook Pöggeler 168 - 169).

De wetenschappen ontdekken in feite slechts noodzakelijke voorwaarden. Maar ze geven die uit voor voldoende redenen van het zijnde. Nu zien we nogmaals dat ook een transcendentale filosofie niets anders doet. Ook Heidegger. Maar een transcendentiaal denken ziet zichzelf niet zo. Heidegger lost al het denkwaardige op. Nochtans zou hij heel wat onbeslist en open moeten laten. Hij heeft immers geen vat op de voldoende grond van het zijnde.

We schaffen het transcendentale niet af. Maar we moeten het grondig herdenken. Het is zonneklaar dat er een sfeer bestaat die de voorwaarden der ervaring uitmaakt. Er is een vooraf, een bij voorbaat, een a priori, aan de ervaring. Maar dat 'bij voorbaat' fundeert niet, het is slechts uitkijkpost op de realiteit. Het is 'structuur' maar die niet is opgevuld. Het is openheid, maar ontsloten, gericht op het andere. Het is een ruimte maar die nog door de dingen moet worden gevuld. Het transcendentale is daarom misschien wel het meest nabije, maar in een minder intensieve nabijheid te denken dan Heideggers nabijheid van het zijn (voor het zijn als nabijheid o.a. BH 78, VA 280, G 68, US 208, enz...) Voor Heidegger is het zijn datgene waarin we steeds reeds zijn, het enige wat we kunnen volbrengen (BH 53, US 199, waar we reeds zijn), maar in een massieve zin, namelijk als het zelfgenoegzaam enige, niet als het voorafgaande in een voorbereidende zin. Het transcendentale is aangewezen op het zijnde. Niet zo bij Heidegger. Het is bij hem omgekeerd. Het transcendentale is geen rijk van eeuwigheden. Het kan stukbreken, en zich wijzigen onder invloed van de feiten, van het zijnde in het algemeen. Misschien moet het transcendentale wel telkens opnieuw worden overdacht, in vraag gesteld, onder kritiek gebracht? Niet zo het zijn bij Heidegger. Het zijn zelf stelt de vragen, niet de feiten, niet het zijnde, niet het gebeurende.

§ 24. Een herziene Heidegger. Het zijn en het zijnde.

"Für uns ist die Sache des Denkens ... das Sein, aber das Sein hinsichtlich seiner Differenz zum Seienden. Noch schärfer gefasst... Für uns ist die Sache des Denkens, vorläufig benannt, die Differenz als Differenz (ID 43)". Dat is het thema van Heidegger. Het is ook het onze. Maar met welk onderscheid, zal het volgende een laatste keer uitmaken.

Voor ons is het zijn noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarde. Het woord zelf duidt reeds aan dat het daarom geen voldoende grond van het zijnde vermag te zijn. Dat er iets is en niet veelmeer niets is, vindt dus geen verklaring in het zijn. Het zijn verschilt van het zijnde of van het zijn van het zijnde. We zeggen zijn van het zijnde omdat het zijnde niet iets is dat eeuwig onveranderd blijft, ongestoord, het zijnde heeft ook een zijn, het ontwikkelt zich, ontplooit zich, het zijnde heeft een geschiedenis, het 'leeft'. Toch is het zijn ook grond van het 'zijn van het zijnde', maar niet als voldoende grond. "Het zijn is grond van het zijnde als het zijn van het zijnde, daar het zijnde als zijnde, niet is noch kan zijn zonder zijn. Het zijn is echter niet als het zijn zelf ook reeds grond van het zijnde, daar het zijnde om te zijn (en niet veelmeer niet te zijn) geen 'verklaring' in het zijn vindt (Boehm, Chiasma., 375, de volgende citaten komen uit dezelfde bron)". Het zijnde kan niet zijn zonder het zijn, maar het zijn zelf volstaat nog niet, opdat het zijnde zou zijn. Het zijn is noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarde, het zijnde zelf is zijn eigen voldoende reden. We hebben hoger betoogd dat Heidegger steeds maar weer van het zijn een voldoende reden wil maken. Maar aan deze eis kan het zijn niet voldoen. De voldoende reden dat het zijnde is en niet veelmeer niets is, ligt in het zijn van het zijnde, in onderscheid tot het zijn zelf (378). Geen van beide is absoluut, want tegenover het zijn staat in differentie het zijnde, tegenover het zijnde het zijn. Er zijn steeds twee gronden, twee verschillende gronden, die elkaar wederzijds beperken. Op welke wijze, gaan we zo dadelijk verduidelijken.

De grondvraag van de metafysica luidt : Waarom is er iets en

niet veeleer niets ? Het is het Zijn zelf dat de grond van het zijnde zou moeten zijn. Maar in het Zijn blijft elk antwoord op deze vraag uit. Daarom moeten we het antwoord zoeken in het zijnde of in het zijn van het zijnde, voor zover en daar het zijn van dit zijnde zich onderscheidt van het zijn zelf. "Het zijn zelf moet de grond van het zijnde als zodanig zijn, en toch moet in het zijn van het zijnde zelf nog een andere grond gelegen zijn, een grond of gronden namelijk die de vraag waarom er überhaupt zijnde is en niet veelmeer niets, principieel voor een beantwoording toegankelijk maken". Dit onderscheid is moeilijk te denken, zonder tegelijk de verhouding na te gaan die hier tussen zijn en zijnde heerst. We kunnen ook zeggen : tussen zijn en zijn, namelijk tussen het zijn zelf en het zijn van het zijnde, of tussen grond en grond, namelijk de grond tot de vraag (of de ontologische contingentie) en de grond tot een mogelijk antwoord op de 'grondvraag van de metafysica'.

??
zie 166

Heidegger heeft geschreven : "... dass das Sein wohl west ohne das Seiende, dass niemals aber ein Seiendes ist ohne das Sein". Hiermee poogt hij de verhouding tussen zijn en zijnde te vatten. We kunnen deze formule overnemen. Het zijn, lezen we er uit, is iets dat zonder het zijnde vermog te 'wezen', het zijnde daarentegen niet zonder het zijn. Het zijn is een bepaald soort grond, namelijk een fundament. Het zijn heeft de prioriteit van het fundament-zijn. Het is hupokeimenon, het Zugrundeliegende. Reeds Aristoteles kent de zaak. Als we het wezen uitsluitend als fundament kenmerken, zou volgens Aristoteles nog alleen de eerste materie als wezen verschijnen (zie Das Grundlegende und das Wesentliche). Het beeld dat hij steeds gebruikt is dat van het huis. Het huis is gebouwd op een fundament zonder hetwelk het huis niet kan bestaan, terwijl het fundament wel zonder het huis kan zijn. Ook Heidegger presenteert zijn filosofie (althans Sein und Zeit en andere beginwerken) als Fundamentalontologie (zie § 25, boven). Hij noemt het zijn het aan het zijnde te gronde liggende of het fundament van het (zijn van het) zijnde. Het is nog de vraag of Heidegger, zelfs reeds in zijn vroeg werk, niet van het fundament zowel een noodzakelijke als ook een voldoende reden

maakte. Volgens ons is de tendens daartoe onloochenbaar. Heidegger ziet de verhouding tussen zijn en zijnde eenzijdig vanuit het zijn. De prioriteit die hij rechtmatig aan het zijn als het fundament geeft, breidt Heidegger per slot van rekening uit tot prioriteit zonder meer. Hij houdt derhalve op geen enkele wijze rekening met nog een andere prioriteit : die van het zijnde.

Reeds Plato en Aristoteles hadden het onbevredigende van de verabsolutering van die ene prioriteit ingezien. Aristoteles spreekt van een grond als van een fundament zonder hetwelk iets anders niet vermog te zijn (ouk aneu). Maar hij plaatst dit soort grond tegenover een oorzaak door hetwelk (dia ti) iets dat er in gegrondvest is, inderdaad is. Leibniz ziet reeds beter de verhouding tussen beide gronden zelf. Hij spreekt van voorwaarden zonder dewelke iets niet zou kunnen zijn en de werkelijke oorzaak. "Il est vray que celui qui diroit que je ne scaurois faire tout ceci sans os et sans nerfs auroit raison, mais autre chose est ce qui est la véritable cause ... et ce qui n'est qu'une condition sans laquelle la cause ne scauroit estre cause ... (geciteerd bij Boehm 382 uit Philosophische Schriften ed. Gerhard, BD. VII, blz. 335)". De verhouding tussen zijn en zijnde is hier aanwezig : de verhouding tussen voorwaarden, zonder dewelke iets niet kan zijn, en oorzaken door dewelke iets inderdaad is. De voorwaarde verschijnt als de voorwaarde (het fundament) van de oorzaak zelf, zonder dewelke deze niet zou kunnen oorzaak zijn (Boehm, 383)".

Heidegger heeft de formule : dass das Sein wohl west ... later vervangen door de volgende : dass das Sein nie west ohne das Seiende, das niemals ein Seiendes ist ohne das Sein. De wijziging zit in het feit dat nu duidelijk het zijnde als noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarde van het zijn wordt aangeduid, waarbij we het zo zouden kunnen zien dat nu zijn en zijnde wederzijds elkaars noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarden worden. Maar dan zou er nergens meer een voldoende reden zijn. Zonder enige twijfel is voor Heidegger het zijn voldoende reden. Het zijn is oorzaak. De formule : dass das Sein wohl west

ohne das Seiende, is dan ook een uitspraak die wij vrij in het licht van onze eigen conceptie geïnterpreteerd hebben. Vermoedelijk bedoelde Heidegger ermee aan te geven dat het zijn in zijn waarheid moet worden beschouwd zonder van het zijnde uit te gaan, niet zoals in de metafysica, door het zijnde te overstijgen en zo het zijn daarvanuit te bepalen. In een van zijn allerlaatste werken zegt Heidegger: "Es gilt, einiges von dem Versuch zu sagen, der das Sein ohne die Rücksicht auf eine Begründung des Seins aus dem Seienden denkt (Zur Sache des Denkens, 1969, Blz. 2)". Hier keert hij terug tot zijn formule van Was ist Metaphysik: dass das Sein wohl west ohne das Seiende. Deze eerste formule is volgens mij voor Heidegger zelf de meest konsekwente. Dass das Sein wohl west ohne das Seiende, geeft aan dat het zijn absolute prioriteit heeft, prioriteit als voldoende reden. Het zijn is oorzaak, het veroorzaakt het zijnde als zijn voorwaarde. Dass das Sein nie west ohne das Seiende, betekent dan in de tweede versie, niets anders dan dat het zijn en het zijnde steeds samen voorkomen. (Voor een uitvoerige behandeling van de twee formules, zie bv. Pugliese, 18-24, ook Bretschneider (74) (1).

In de grond van de zaak keert Heidegger, ten opzichte van onszelf, de termen om. Het zijn gaat over op het zijnde - en dat is voor het kunnen verschijnen van het zijn noodzakelijk - het zijnde is datgene wat verschijnt als het zijn er op is overgegaan. Het zijn heeft het zijnde nodig, om er een klankbord in te vinden. Is dan voor Heidegger het zijnde die onbepaaldheid, die materie waarover Aristoteles het had? Dat is zo. En er zijn veel bewijzen voor te vinden. We hebben ons ingespannen om aan te tonen dat het wezen van

(1) De verhouding zijn-zijnde noemt Bretschneider een enkele keer (zonder er verder op in te gaan): "... das einzig zu bedenkende Verhältnis zweier sich gegenseitig ermöglichender und bedingender Phänomene, deren Bedingung und Ermöglichung allerdings wesensverschieden sind" (74).

de mens er in bestaat zuiver antwoord, weerkaatsing, te zijn, dat het ding elke Eigenständigkeit verliest, dat de taal het menselijk spreken slechts nodig heeft (noodzakelijke voorwaarde) om er een onderkomen in te vinden, zonder dat het spreken zelf daar iets toe bijdraagt, enz...

Maar de dingen bezitten een eigenheid. De mens is niet louter instrument. Dat betekent, omgekeerd, dat het zijn geen voldoende reden of oorzaak is. Het zijn is slechts een rijk van noodzakelijkheden waarbuiten het zijnde niet kan. Maar deze bepalen het zijnde niet uitpuddend in zijn eigenheid. Het zijnde moet zich wel steunen op deze voorwaarden, maar om er zich boven uit te verheffen. Voor Heidegger is het zijn niet zo maar een fundament zonder hetwelk het zijnde niet kan zijn. Hij breidt de eigenschappen van het zijn op zulke geweldige wijze uit dat het zijn zonder meer het zijnde doet zijn. Zo blijft voor het zijnde alleen nog het kenmerk ontvangstbodem van het zijn te blijven. Maar Heidegger kan dat nooit waarmaken. Als een onmiddellijk inzicht dient zich slechts aan dat het zijn een fundament is, een rijk van noodzakelijkheden voor het verschijnen van het zijnde. Heidegger zou moeten aantonen hoe dan het zijn daarboven nog heel wat meer is. Dat doet hij nooit en zou hij ook niet kunnen volbrengen. Hij moet bij decreet het zijn als de voldoende reden van het zijnde proclameren. Fundament is voor hem van meet af aan iets dat totaal vermag te funderen. Voor ons fundeert een fundament alleen zo dat het zijnde zonder deze grond wel niet weg kan, maar daar bovendien niettemin zichzelf moet affirmeren. Anders zou het zijn eigenheid verliezen en ondergaan in de naamloosheid van noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarden.

?? (Voor ons is daarom een goede formulering van de verhouding tussen zijn en zijnde "dass das Sein wohl west ohne das Seiende, indessen niemals ein Seiendes ist ohne das Sein ; dass aber das Sein zwar ist durch das Seiende, indessen kein Seiendes je schon ist durch das Sein ? (Boehm 386)". Dan ligt wel elke voldoende grond van het zijnde en daarmee ook de grond waarom iets is, in plaats van veeleer niet te

zijn, alleen in het zijnde, en in zijn eigen zijn, maar dit dan toch weer zo dat het zijnde als zodanig niet is zonder het zijn, dat zijn fundament blijft, maar dat nooit een voldoende grond oplevert voor het zijn van het zijnde zelf. Daardoor, namelijk doordat het zijn toch fundament blijft, blijft het zijnde bestendig in vraag staan ; het antwoord op die vraag wordt aan het zijnde alleen overgelaten. Het zijnde zelf is beslissend, het moet zelf beslissen. Waar de beslissing uitblijft is onmiddellijk geen grond meer voorhanden, waarom überhaupt het zijnde is en niet veelmeer niets, want het zijn zelf biedt niet zelf zulke grond (Boehm, 386).

Zo wordt stilaan duidelijk dat de verhouding tussen zijn en zijnde niet iets onschuldigs is, veeleer een conflict. Het niet : dat namelijk het zijn niet het zijnde is en het zijnde niet het zijn, is in feite de Strittigkeit des Seins für das Seiende selbst. Het zijn is een bestendig gebeuren van negatie. Want door het zijn zelf, komt niets tot stand, hoewel - en daarin is het conflict gegrond - het zijnde niet vermag te zijn zonder het zijn en het zijn - als dit gebeuren - geschiedt door het zijn van het zijnde zelf (Boehm 389).

We herinneren aan Heideggers uitlatingen over het zijn en het niets. "Im Sein des Seienden geschieht das Nichten des Nichts (WIM 41)". "Dieses Nichts west als das Sein". We kunnen ze overnemen, weliswaar in een voor Heidegger moeilijk te aanvaarden betekenis. Inderdaad : in het zijn van het zijnde gebeurt het nietigen van het zijn zelf. In het zijn van het zijnde is het zijn zelf werkzaam als dit bestendig achteruitlopend gebeuren, dat Heidegger de 'Nichtung' heeft genoemd. Het zijnde vermag niet te zijn zonder het zijn. Maar daarmee is aan het zijnde voor zijn zijn als een zijnde, niets gewaarborgd. Tenzij dan de bestendige kans terug te vallen in het gebeuren der Nichtung van zijn toestand, zodra het zijnde niet zelf de voldoende grond voor zijn bestaan opbrengt. Dat het zijnde is, is daarbij zelf reeds voldoende grond ervoor dat het bestendig in dit conflict staat, dat het in zijn zijn onophoudelijk door de Nichtung wordt bedreigd, zodat, indien het zijnde zich aan het zijn

zou overgeven, van zelf het niets zich zou uitbreiden. Maar klaarblijkelijk is het zijn van het zijn ^{de} niet eens de noodzakelijke voorwaarde van deze werkzaamheid van het zijn zelf. Als er geen zijnde zou zijn, zou van zelf reeds niets zijn, en de Nichtung zou van zelf reeds voltrokken zijn. Dit conflict is onophefbaar. Het zijnde wordt door zijn verhouding tot het zijn en door zijn onderscheid (differentie) met het zijn, zelf bestendig bedreigd met een terugvallen in de Nichtung, zodra het niet zelf of in gemeenschap met andere zijnden, de voldoende grond voor zijn standhouden vermag op te brengen. Meer nog : zelfs dan nog als het zich het wezen van een zijnde toeëigent, voltrekt het zelf het gebeuren van een omkeer mee, waarbij zich opnieuw zijn eigen zijn in de differentie dreigt te onttrekken. So steht es hoffnungslos mit dem Seienden und seinem Sein in diesem Konflikt (Boehm 392). Maar dat betekent niet, dat er niets te doen is. Het betekent veelmeer dat alles te doen is.

BIBLIOGRAFIE

A. Heidegger.

1903X

a) De chronologie van zijn werk. Zoals hoger gezegd, bekommen we ons niet speciaal om de volgorde van Heideggers werken. Ze behandelen toch 'hetzelfde'. We geven niettemin de ontstaansdata van de werken die we gebruik hebben. We doen daarvoor beroep op Richardson en vullen wat aan.

Sein und Zeit, 1927.

Vom Wesen des Grundes, 1929.

Kant und das Problem der Metaphysik, 1929.

Was ist Metaphysik, 1930.

Vom Wesen der Wahrheit, 1930.

Einführung in die Metaphysik, 1935.

Der Ursprung des Kunstwerkes, uit Holzwege, 1935.

Die Frage nach dem Ding, 1935-36.

Der Wille zur Macht als Kunst, uit Nietzsche I, 1936-37.

Der ewige Wiederkehr des Gleichen, uit Nietzsche I, 1937.

Die Zeit des Weltbildes, uit Holzwege, 1938.

Der Wille zur Macht als Erkenntnis, uit Nietzsche I, 1939.

Die ewige Wiederkehr des Gleichen und der Wille zur Macht, uit Nietzsche I, 1939

Der europäische Nihilismus, uit Nietzsche II, 1940.

Nietzsches Metaphysik, uit Nietzsche II, 1940.

Vom Wesen und Begriff der FUSIS, Aristoteles Physik B I, 1940

Nietzsches Wort: 'Gott ist tot', in Holzwege, (1936)-1940.

Die Metaphysik als Geschichte des Seins, uit Nietzsche II, 1941.

Entwürfe zur Geschichte des Seins als Metaphysik, uit Nietzsche II, 1941.

Die Erinnerung in die Metaphysik, uit Nietzsche II, 1941.

Platons Lehre von der Wahrheit, 1941.

Nachwort van Was ist Metaphysik, 1943.

- Alètheia, uit Vorträge und Aufsätze, 1943.
Logos, uit Vorträge und Aufsätze, 1944.
Zur Erörterung der Gelassenheit, uit Gelassenheit, 1944-45.
Die seinsgeschichtliche Bestimmung des Nihilismus, uit Nietzsche II, 1944-46.
Die Überwindung der Metaphysik, uit Vorträge und Aufsätze, (1936-1946).
Der Spruch Anaximanders, uit Holzwege, 1946.
Wozu Dichter, uit Holzwege, 1946.
Humanismusbrief, uit Platons Lehre von der Wahrheit, 1947.
Aus der Erfahrung des Denkens, 1947.
Einleitung van Was ist Metaphysik, 1949.
Der Feldweg, 1949.
Die Kehre, uit Die Technik und die Kehre, 1949.
Das Ding, uit Vorträge und Aufsätze, 1950.
Die Sprache uit Unterwegs zur Sprache, 1950.
Bauen, Wohnen, Denken, uit Vorträge und Aufsätze, 1951.
Dichterisch wohnt der Mensch... uit Vorträge und Aufsätze, 1951.
Was heisst Denken, 1951-52.
Moira, uit Vorträge und Aufsätze, 1952.
Was heisst Denken, uit Vorträge und Aufsätze, 1952.
Wer ist Nietzsches Zarathustra ?, uit Vorträge und Aufsätze, 1953.
Georg Trakl, uit Unterwegs zur Sprache, 1953.
Wissenschaft und Besinnung, uit Vorträge und Aufsätze, 1953.
Die Frage nach der Technik, uit Vorträge und Aufsätze, 1953 (eerste versie 1949).
Aus einem Gespräch von der Sprache, uit Unterwegs zur Sprache, 1953-54.
Zur Seinsfrage, 1955.
Was ist das - die Philosophie, 1955.
Gelassenheit, uit Gelassenheit, 1955.
Der Satz vom Grund, 1955-56.
Hebel - der Hausfreund, 1957.
Die onto-theologische Verfassung der Metaphysik, uit Identität und Differenz, 1957.
Der Satz der Identität uit Identität und Differenz, 1957.
Das Wesen der Sprache, uit Unterwegs zur Sprache, 1957-58.

Das Wort, uit Unterwegs zur Sprache, 1958.
Der Weg zur Sprache, uit Unterwegs zur Sprache, 1959.
Kants These über das Sein, 1961.
Zeit und Sein, uit Zur Sache des Denkens, 1962.
Mein Weg in die Phänomenologie, uit Zur Sache des Denkens, 1963.
Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens, uit Zur Sache des Denkens, 1964.
Heidegger im Gespräch, herausgegeben von Richard Wisser (een interview), 1969.

b) Werken:

Sein und Zeit, Tübingen, 9e onveranderde uitgave, 1960
Vom Wesen des Grundes, Frankfurt am Main, 4e uitgave, 1955.
Kant und das Problem der Metaphysik, Frankfurt am Main, 2e onveranderde uitgave, 1951.
Was ist Metaphysik, er wordt geciteerd uit de Nederlandse vertaling: Wat is metafysica, inleiding, commentaar en bijlagen van Prof. Dr. Aler, vertaald door Drs. M. Van Nierop, Lannoo, Tiel, Utrecht, 1970.
Vom Wesen der Wahrheit, Frankfurt am Main, 4e uitgave, 1961.
Einführung in die Metaphysik, Tübingen, 2e uitgave, 1958.
Holzwege, Frankfurt am Main, 4e uitgave, 1963.
Die Frage nach dem Ding, Tübingen, 1962.
Nietzsche I en II, Pfullingen, 1e uitgave 1961.
Vom Wesen und Begriff der Fysis Aristoteles 'Physik B, 1', is te vinden in Wegmarken, Frankfurt am Main, 1967.
Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den "Humanismus", Bern, 2e uitgave, 1954.
Vorträge und Aufsätze, Pfullingen, 2e onveranderde uitgave, 1959.
Gelassenheit, Pfullingen, 2e onveranderde uitgave, 1960.
Aus der Erfahrung des Denkens, 2e uitgave, 1965.
Der Feldweg, Frankfurt am Main, 3e uitgave 1962.
Was heisst Denken, Tübingen, 2e onveranderde uitgave, 1961.
Die Technik und die Kehre, Pfullingen, 1962.
Unterwegs zur Sprache, Pfullingen, 2e onveranderde uitgave, 1960.
Zur Seinsfrage, Frankfurt am Main, 2e uitgave, 1959.

Was ist das - die Philosophie, geciteerd uit de Nederlandse vertaling: Wat is dat - filosofie ?, Inleiding en commentaar, Prof. Dr. Kockelmans, uit het Duits vertaald door Dr. G.H. Buijssen, Lannoo, Tiel, Utrecht, 1970.

Der Satz vom Grund, Pfullingen, 3e onveranderde uitgave, 1965.

Hebel - der Hausfreund, Pfullingen, 3e uitgave, 1965.

Identität und Differenz, Pfullingen, 3e onveranderde uitgave, 1957.

Kants These über das Sein, Frankfurt am Main, 1962.

Zur Sache des Denkens, Tübingen, 1969.

Martin Heidegger im Gespräch, Freiburg, München, uitgegeven door Richard Wisser, 1970.

Zie ook Heideggers voorwoord in Richardson.

c) Enkele afkortingen:

- SZ Sein und Zeit.
- KPM Kant und des Problem der Metaphysik.
- WiM Wat is metafysica.
- VWW Vom Wesen der Wahrheit.
- EiM Einführung in die Metaphysik.
- H Holzwege.
- N I Nietzsche I
- N II Nietzsche II
- BH Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den "Humanismus".
- VA Vorträge und Aufsätze.
- G Gelassenheit.
- WhD Was heisst Denken.
- US Unterwegs zur Sprache.
- SvG Der Satz vom Grund.
- ID Identität und Differenz.

- D Duintjer ...
- TI Lévinas, Totalité et infini.

B. Werken in verband met Heidegger.

- ALLEMANN B., Martin Heidegger und die Politik, in Heidegger, Perspektiven zur Deutung seines Werks, uitgegeven door O. Pöggeler, Keulen Berlijn, 2e uitgave 1970.
- BAKKER R., Heidegger en de techniek, Wijsgerig Perspectief, 1962-1963 blz. 294-306.
- BERGHS H., Het zakelijk karakter van Heideggers vraag naar de techniek, Tijdschrift voor Filosofie, 1971, blz. 250-278
- BOEHM R., Das Grundlegende und das Wesentliche. Zu Aristoteles 'Abhandlung' "Über das Sein und das Seiende" (Metaphysik Z), Den Haag, 1965.
- " " Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie. Husserl-Studien, Den Haag, 1968.
- " " Hegel en de fenomenologie, in : Tijdschrift voor Filosofie, 3, 1969.
- " " Chiasma. Merleau-Ponty und Heidegger, in : Durchblicke, Martin Heidegger zum 80. Geburtstag. Frankfurt am Main, 1970.
- " " De kritiek van Levinas op Heidegger, in : Tijdschrift voor Filosofie 3, 1963.
- " " Voorwoord van de Duitse vertaling van M. Merleau-Ponty, La Phénoménologie de la Perception : Die Phänomenologie der Wahrnehmung, Berlijn, 1965.
- " " Pensée et Technique. Notes préliminaires pour une question touchant la problématique heideggerienne, Revue internationale de philosophie 14 (1960) blz. 194-220.
- BRETSCHNEIDER W., Sein und Wahrheit. über die Zusammengehörigkeit von Sein und Wahrheit im Denken Martin Heideggers, Meisenheim am Glan, 1965.

- DE WAELEHENS A., Martin Heidegger, De l'essence de la vérité,
traduction et introduction par Alphonse De
Waelhens et Walter Biemel, Leuven, Parijs, 1948.
- " " Chemins et Impasses de l'ontologie heideggerienne
Leuven Parijs, 1953.
- " " La Philosophie et les expériences naturelles,
Den Haag, 1961.
- DONDEYNE A., Inleiding tot het denken van Levinas, Tijdschrift
voor Filosofie 3 1963, blz. 555-584.
- DUINTJER O.D., De vraag naar het transcendentale, Vooral in ver-
band met Heidegger en Kant, Leiden, 1966.
- FEDIER F., Trois attaques contre Heidegger, in Critique 234,
A propos de Heidegger : une lecture dénoncée,
Critique 242, A propos de Heidegger, Critique 251.
- GADAMER H.G., Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophi-
schen Hermeneutik, Tübingen, 1960.
- KANTHACK K., Das Denken Martin Heideggers, Berlijn, 1959.
- KOCKELMANS A., Martin Heidegger. Tielt, Den Haag, 1962.
- KOZA I., Das Problem des Grundes in Heideggers Auseinander-
setzung mit Kant, Ratingen bei Düsseldorf, 1967.
- KWANT R.C., De wijsbegeerte van Merleau-Ponty, Utrecht, Ant-
werpen 1968.
- LEVINAS E., Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité, Den
Haag, 1965. (2e uitgave, 1e uitgave van 1961).
- " " La Trace de l'autre. In : Tijdschrift voor filo-
sophie 3, 1963 blz. 605-623.
- LAFFOUCRIÈRE O., Le destin de la Pensée et 'La mort de Dieu' selon
Heidegger, Den Haag, 1968.
- LUIJPEN W., Nieuwe Inleiding tot de existentiële fenomenolo-
gie, Utrecht, Antwerpen, 1969.
- MARX W., Heidegger und die Tradition, Stuttgart, 1961.
- PALMIER J.M., Les Ecrits politiques de Heidegger, Editions
L'Herne, 1968.
- POGGELEER O., Martin Heidegger, De weg van zijn denken, Utrecht,
Antwerpen, vertaald uit het Duits: Der Denkweg
Martin Heideggers, Pfullingen 1963.

- PUGLIESE O., Vermittlung und Kehre. Grundzüge des Geschichtsdenken bei Martin Heidegger, Freiburg, München, 1965.
- RICHARDSON W.J., Heidegger, Through Phenomenology to Thought, Den Haag, 1963. Met voorwoord door Heidegger, VIII-XXIII.
- ROMBACH H., De actualiteit van de wijsbegeerte, Amsterdam, 1965. Uit het Duits vertaald : Die Gegenwart der Philosophie, Freiburg, München, 1962.
- SCHNEEBERGER G., Ergänzungen zu einer Heidegger-Bibliographie, Bern, 1960. Met Warum bleiben wir in der Provinz, van Heidegger.
- SCHULZ W., Über den philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heideggers, blz. 95-139 in: Heidegger, herausgegeben von O.Pöggeler, Keulen-Berlijn, 1970.
- " " Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik, Pfullingen, 1957.
- TUGENDHAT E., Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger, Berlijn, 1967.
- VAN PEURSEN C.A., Fenomenologie en analytische filosofie, Amsterdam, 1968.
- IJSSELING S., Heidegger, denken en danken, geven en zijn, Antwerpen, 1964.
- " " Het zijn en de zijnden, een studie over de ontologische Differentz bij Martin Heidegger, in: Tijdschrift voor Filosofie, 1, 1966.
- " " Van en over Heidegger, Kroniek van de Heidegger-literatuur 1955-1965 in: Tijdschrift voor Filosofie 3 (1965).
- " " Van en over Heidegger II. Kroniek van de Heidegger-literatuur 1965-1970. Tijdschrift voor Filosofie 3 (1965).

INHOUD

INLEIDING	1
<u>Eerste deel : De wetenschappen.</u>	13
A. <u>Heideggers wetenschapsopvatting.</u>	13
§ 1. De moderne wetenschap tegenover de antieke en middeleeuwse opvatting	16
§ 2. Het mathematische	22
§ 3. Het mathematische karakter van de moderne weten- schap	27
§ 4. Confrontatie van de Griekse natuurervaring met de moderne	28
§ 5. Het wezen van het mathematisch ontwerp	32
§ 6. De metafysische zin van het mathematische	39
B. <u>De kritiek op Heideggers wetenschapsopvatting.</u>	
§ 7. De rol van het zijnde in het wetenschappelijk ontwerp	40
§ 8. De wetenschappelijke theorie en de verificatie .	42
§ 9. De inductie en de reductie tot noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarden	50
§ 10. Heidegger en de noodzakelijke mogelijkheidsvoor- waarden	55
<u>Tweede deel : Het zijn en het zijnde in de filosofie van Heidegger.</u>	65
§ 11. Het statuut van het zijnde in de Heidegger- literatuur	71
§ 12. Van de kritiek op Heideggers wetenschapsconceptie naar de kritiek op zijn zijnsdenken	89
§ 13. Zijn en tijd	92

§ 14. Het Seinsverständnis en de hermeneutische cirkel	102
§ 15. De verabsolutering van de onverborgenheid	111
§ 16. De legitimatie van het denken	123
§ 17. Het plotselinge denken (de geschiedenis)	128
§ 18. De taal van het zijn	130
§ 19. Het wezen van de mens	132
§ 20. De vrijheid	141
§ 21. Het ethische	144
<u>Derde deel : Besluiten.</u>	150
§ 22. Samenvattend : de ontologische differentie	150
§ 23. Een filosofie van de noodzakelijke mogelijkheids- voorwaarden	160
§ 24. Een herziene Heidegger. Het zijn en het zijnde .	163
Bibliografie	171
Inhoud	178



