

**DE GREEP, DE OVERHANDIGING EN ANDERE GEBAREN**  
**Heidegger en Derrida over het gebruik van de hand**

*Karin de Boer*

Er is iets eigenaardigs aan de hand. Met de hand in het denken van Heidegger. Bijvoorbeeld met de zin: "Mit der Hand hat es eine eigene Bewandnis."<sup>1</sup> Er is iets eigenaardigs ook aan de vraag naar de eigen gesteldheid van de hand, de eigen aard van een tekst, van een tekstverwerker. Niet minder merkwaardig is de vraag naar de eigen aard zelf, bijvoorbeeld als wezensvraag, zoals ze zowel door de metafysica als door Heidegger — weliswaar op verschillende wijze — gesteld wordt.

Wanneer Heidegger tracht om het eigene van de eigen, menselijke hand te onderscheiden van alles wat daar op lijkt, dan gaat het hem niet zozeer om de hand als wel om wat er aan de hand van de hand te zeggen valt over de mens als zodanig. Over de mens die zijn verstaat, het zijn als zodanig, en op grond van dat zijnsverstaan met de zijnden kan omgaan en ze kan kennen. Wanneer Derrida op zijn beurt in *La main de Heidegger* de aandacht vestigt op de hand in de teksten van Heidegger, dan is dat evenmin vanwege die hand, maar vanwege haar functie in een denken dat vasthoudt aan het 'als zodanig' en daarmee in de greep blijft van de metafysica. Van welke metafysica? Wat is de eigen aard van de metafysica die het denken in haar greep blijft houden en waar zowel Heidegger als Derrida — ieder op hun eigen wijze — mee worstelen? Daarover zal het moeten gaan wanneer, zoals hier, datgene wat Heidegger aanreikt en door Derrida wordt overgenomen en veranderd doorgegeven, opnieuw wordt opgepakt. Onvermijdelijk zal het opnieuw veranderen, zoals een woord, bijvoorbeeld het woord 'hand', altijd verandert wanneer het van mond tot oor wordt doorgefluisterd en nooit meer als zodanig terugkeert naar degene die begonnen was.<sup>2</sup> In het geven als doorgeven lijkt de eigen aard van wat gegeven wordt steeds te ontglippen, of bijna, zoals los zand aan de vingers ontglipt. Ook daarover zal het moeten gaan. Niet zozeer vanwege die hand, maar om iets te laten zien van het verschil tussen Heideggers werkplaats en Derrida's tekstverwerkingsbedrijf. Om te zien of er daartussen nog plaats te maken valt voor een 'tussen'.

## Heideggers werkplaats

Het zal moeten beginnen bij de plaats waar het ware handwerk verricht wordt, te weten de werkplaats van het denken. "Denken is (...) altijd hand-werk", schrijft Heidegger in 1954.<sup>3</sup> Het denken over de hand en haar verband met het denken heeft dan echter al een lange weg achter de rug. In *Sein und Zeit* is het in ieder geval al begonnen. In een noot over 'apriorisme' en 'empirie' verwijst Heidegger naar Husserl als degene die hem het gereedschap van de fenomenologische methode leerde hanteren.<sup>4</sup> Wat niet uitsluit, zouden we kunnen toevoegen, dat dit gereedschap in handen van Heidegger hoe langer hoe meer verandert en gebruikt wordt om iets te maken, dat wil zeggen te laten zien, wat niet meer het voorbeeld van de meester volgt.

Van deze eigen methodische aanpak getuigt bijvoorbeeld de tuiganalyse in *Sein und Zeit*<sup>5</sup>, waar het juist over handwerk en werktuigen gaat, maar waar de hand zelf, merkwaardigerwijs, buiten de deur wordt gehouden. Terwijl het onderscheid tussen *Zuhandenheit* en *Vorhandenheit* toch onmiskenbaar door de hand wordt geleid. Derrida wijst hier op in *La main de Heidegger* : "Minder of meer zichtbaar (...) speelt de hand, of het woord hand, vanaf *Sein und Zeit* een zeer grote rol in Heideggers begripsvorming; met name wat betreft de bepaling van aanwezigheid in de modus van *Vorhandenheit* of *Zuhandenheit*."<sup>6</sup> In zijn college over Parmenides zegt Heidegger over de dingen dat ze zich als de *Vorhandenen* en *Zuhandenen* voordoen binnen het bereik van de hand.<sup>7</sup>

Het moet dan mogelijk zijn om de tuiganalyse te hernemen en te herhalen met het oog op de hand, zoals Heidegger dat in *Sein und Zeit* zelf doet met het oog op de tijd. Zolang er in zo'n herhaling nog iets te veranderen valt, kan dat niet vaak genoeg gebeuren.

We kunnen er snel doorheen. Alle zijnden waar we als mens op de een of andere manier mee te maken hebben en die verschillen van wat we zelf zijn, worden door Heidegger onderscheiden op grond van de aard van de verhouding van het *Dasein* tot die zijnden. Er zijn dan, wat *Sein und Zeit* betreft, drie wezenlijke mogelijkheden waarop het zijnde voor het *Dasein* aanwezig kan zijn. Ten eerste is het als tuig of gebruiksvoorwerp onopvallend aanwezig : *zuhanden*. De dingen trekken geen aandacht, maar laten zich hanteren door een hand die grijpt en vat, trekt en duwt en weet waarover ze beschikken kan. Deze hand verricht haar werk vanuit een vertrouwdheid met de geschiktheid of ongeschiktheid van de dingen die zich binnen haar bereik bevinden; dit bereik, waarbinnen de zijnden hun betekenis ontlenen aan hun functie en hun plaats in het geheel noemt Heidegger het verwijzingsgeheel. Om datgene wat zoiets als een concreet verwijzingsgeheel zelf nog mogelijk maakt, dat wil zeggen wat het mogelijk maakt

dàt zijnden als tuig voor het *Dasein* aanwezig kunnen zijn, aan te duiden, gebruikt Heidegger het woord 'wereld'. Wereld behoort tot het zijn van het *Dasein*. Zonder *Dasein* is er geen wereld, geen bereik van ontslotenheid, wat niets te maken heeft met de vraag naar het wel of niet bestaan van de dingen 'buiten ons'. Wereld als openheid waarbinnen het zijnde kan verschijnen is gegeven zodra er *Dasein* is, zodra er handen zijn die in het handwerk betekenis geven aan de dingen om zich heen. Maar wat het *Dasein* ook eigenhandig vermag te maken, welke betekenissen het ook aan de zijnden hecht, wereld als mogelijksvoorwaarde voor iedere betekenisconstitutie en presentatie is zelf geen mensenwerk. Ze wordt ons aangereikt. Of toegeworpen. En altijd al ontvangen door het zijnde dat — als enige — het vermogen heeft om te ontvangen : het zijnde dat we zelf zijn. Er moet hier sprake zijn van zoiets als een transcendentaal vermogen om te ontvangen, ook al wordt dat in *Sein und Zeit* niet uitgesproken. Er lijkt zich zoiets als een transcendentale hand aan te dienen, die — waarom niet — wezenlijk verschilt van de hand die grijpt en vat, maar voor het vatten van het wezenlijke niet geschikt is.<sup>8</sup>

De hand die vertrouwd is met de zijnden in hun praktische betekenis, weet heeft van de hamer *als* hamer, staat niet op zichzelf. Ze gaat altijd gepaard met een hand die zich terugtrekt, die de dingen van zich afduwt zodat ze op een armlengte afstand aan een nader onderzoek onderworpen kunnen worden. Zodra de hand zich terugtrekt en niet langer de oriëntatie leidt, nemen oog en verstand de leiding over. Hierbij gaat iets verloren en wordt iets gewonnen. De dynamiek van het verwijzen stopt, om plaats te maken voor een homogene tijd en ruimte waarbinnen de zijnden, wat hun specifieke aard ook moge zijn, verschijnen als object met te kwantificeren eigenschappen. Wat hiermee gewonnen wordt, is de mogelijkheid om iets uitdrukkelijk te thematiseren ofwel present te stellen. De horizon waarbinnen het zijnde als voorhanden object verschijnen kan, is nog steeds een horizon van *Praesenz*<sup>9</sup>, maar is wel van aard veranderd. Het bereik is beperkter geworden voor zover datgene wat wezenlijk is aan de hamer zich voortaan onttrekt aan de blik, maar ruimer voor zover alles wat is zich nu uitdrukkelijk laat kennen. Ook deze modificatie, die in feite altijd al begonnen is, heeft het *Dasein* niet, of niet alleen, aan zichzelf te danken.

Het zich terugtrekken van de hand opent echter meer dan één perspectief. Het zijnde verschijnt niet alleen als tuig of object, maar mogelijkerwijs ook als teken. Een teken is een specifiek soort tuig, dat van de gewone gebruiksvoorwerpen verschilt doordat het om *als* teken te kunnen functioneren uitdrukkelijk de aandacht op zichzelf moet vestigen. Maar het moet dat anders doen dan een object, namelijk zodanig dat de dynamiek van het verwijzen niet onderbroken wordt. Wanneer het *Dasein* zich richt op een teken zal zijn blik slechts even, nauwelijks een ogenblik, op dat zijnde blijven rusten om zich dan onmiddellijk mee te laten

voeren naar datgene waar het teken naar verwijst. Tekens maken als het ware uitdrukkelijk zichtbaar dat de dingen niet op zichzelf staan, maar binnen een omgeving of praktische context naar elkaar verwijzen : "Een teken is niet een ding dat zich wijzend op een ander ding betreft, maar is *een tuig dat een tuig-geheel uitdrukkelijk naar voren brengt, zodanig dat zich daardoor tegelijkertijd het wereldkarakter van het zuhanden zijnde aandient.*"<sup>10</sup> In tegenstelling tot het tuig stelt een teken een verwijzingsgeheel dus *uitdrukkelijk* aanwezig. Wanneer een teken zijn werk doet, dat wil zeggen verwijst, dan brengt het daarmee ook naar voren wat wezenlijk is voor het zijnde als zodanig. Op die manier geeft wereld met het teken ook een eerste teken van zichzelf. Heidegger probeert met de merkwaardige tekenanalyse te laten zien dat niet iedere thematisering een objectiverend karakter hoeft te hebben : wat wezenlijk is voor de dingen verdwijnt niet noodzakelijk uit het zicht, maar kan uitdrukkelijk naar voren gebracht worden.

Wereld kondigt zich aan vanuit het zijnde in de modus van het teken — maar wordt daarmee voor het *Dasein* dat het teken als teken neemt nog niet thematisch : hij houdt zich nog terug. Voor het thematiseren van wereld zelf als mogelijkhedenvoorwaarde voor ieder verschijnen, is de hand van de fenomenoloog onontbeerlijk. Deze zal op *zijn* manier moeten trachten om het zijn van het zijnde aanwezig te stellen zonder het te objectiveren. Dit doet hij door te wijzen op datgene wat zich toont of geeft en toch afwezig blijft. Dit doet hij door te schrijven.

Heideggers tuiganalyse zegt ons niet alleen iets over het zijn van de binnenwereldse zijnden. Voor wie er oog voor heeft kondigt zich tegelijkertijd nog iets anders aan, dat wat we het eigene van Heideggers werkwijze zouden kunnen noemen. De denkende hand lijkt zich hier, maar ook elders, te laten leiden door het onderscheid tussen de wijze waarop iets oorspronkelijk, maar onthematisch gegeven is, de wijze waarop iets in eerste instantie en meestal wordt gethematiseerd (waarbij de oorspronkelijke aard of gesteldheid verloren gaat) en de wijze waarop iets mogelijkwijs als zichzelf in zicht komt. Met dit onderscheid tussen het oorspronkelijke fenomeen en haar oneigenlijke en eigenlijke modificatie geeft Heidegger evenzeer blijk van de greep van de metafysica als van de poging zich daaruit los te maken. Tuig, object en teken worden onderscheiden om het zijn van de binnenwereldse zijnden naar z'n verschillende momenten zichtbaar te maken, maar dan wel zo dat de momenten van zuivere oorspronkelijkheid en eigenlijkheid niet in termen van aanwezigheid gedacht worden. Of dat lukt is niet zeker — ook dat heeft de denker niet in de hand.

## Handschoenen

In *Sein und Zeit* dient de hand zich aan, doemt op, maar verschijnt er niet als hand van vlees en bloed. We treffen er hamers aan, richtingaanwijzers, naaigerei, een bril en niet te vergeten de hoorn van een telefoon; de hand die de telefoon opneemt treffen we echter niet.<sup>11</sup> Zelfs als het gaat over handschoenen geeft zich de hand die ze aantrekt, om precies te zijn de linker handschoen aan de linker- en de rechter aan de rechterhand, niet bloot. Toch is Heidegger haar niet vergeten. Hij stelt dat de specifieke problematiek van de lichamelijke in *Sein und Zeit* niet behandeld kan worden, maar dat het onderscheid tussen de richtingen links en rechts zeker behoort tot de wijze waarop het *Dasein* ruimtelijk is: "Dat betekent dat werktuigen (...) en bijvoorbeeld handschoenen, die de bewegingen van de handen moeten volgen, afgestemd moeten zijn op rechts en links."<sup>12</sup> Even komen er dus bewegende handen ter sprake, handen die handschoenen aan- en uittrekken, wenken misschien, maar dan slechts wenken om meteen weer te verdwijnen.

Hoe onopvallend hun verschijning ook mag zijn, toch wekt het enige verbazing dat Derrida zowel deze handen in hun meervoud als de handschoenen over het hoofd ziet: "De hand van de mens: u heeft ongetwijfeld opgemerkt dat Heidegger de hand niet alleen begrijpt als iets heel apart (*une chose très singulière*) dat alleen aan de mens toebehoort, maar deze ook altijd denkt in het enkelvoud (*au singulier*), alsof de mens niet twee handen had."<sup>13</sup> Op het verschil tussen de ene hand en de beide handen, waar Derrida nogal op insisteert, zullen we nog terug moeten komen. Wel kan alvast opgemerkt worden dat de handen hier in hun meervoud verschijnen omdat de lichamelijke genoemd wordt — inderdaad bijna nooit. Derrida vervolgt even zelfverzekerd: "Men zal zich dus niet verbazen over het ontbreken van iedere toespeling, bijvoorbeeld in de lijn van Kant, op het verschil tussen rechts en links, de spiegel of *het paar handschoenen*"<sup>14</sup> Op z'n minst eigenaardig dat juist hij die handschoenen, nog wel dat paar dat Heidegger overnam van Kant, kon vergeten. En ze lagen nog wel vlak bij de telefoon.<sup>15</sup> Voor iemand die zojuist nog wees op de *zeer grote rol* van de hand in Heideggers begripsvorming *vanaf Sein und Zeit*, lijkt Derrida wel erg haastig de sprong van 1927 naar de jaren veertig en vijftig gemaakt te hebben. Laten we Derrida toch maar volgen, zij het met enige behoedzaamheid.

## Hand en geslacht

In de tekst *La main de Heidegger* tracht Derrida op grond van een aantal passages uit de colleges *Was heißt Denken?* en *Parmenides* te laten zien dat

Heideggers gebaar, ook als het over de hand gaat, een gebaar van uitsluiting is, dat wil zeggen een metafysisch gebaar. Om het eigene van de menselijke hand, en daarmee van de mens als zodanig, veilig te stellen zal Heidegger haar steeds afschermen van bijvoorbeeld de klauw, de schrijfmachine en het meervoud. Wat betreft de verhouding tussen mens en dier, mens en lichaam, mens en machine of taal en schrift zou Heidegger zich — ondanks zichzelf — laten leiden door een dogmatisch logo- en antropocentrisme. Heideggers these dat de hand uitsluitend aan het menselijke geslacht toekomt, en niet bijvoorbeeld aan de aap, stelt een grens in die voor Derrida problematisch is.<sup>16</sup> Zijn bespreking van Heideggers passages over de hand is dan ook ingebed binnen een bespreking van de meerduidige, veelzeggende term 'geslacht', die steeds te maken zou hebben met een privilegering van het eigene (als het ene) ten koste van het andere. Het is niet onze bedoeling om Derrida wat dit betreft tegen te spreken. Maar misschien is het mogelijk om in dezelfde passages over de hand, hoezeer ook door metafysica aangetast, iets te lezen wat getuigt van iets anders dan metafysica of in ieder geval van iets 'eigens' in Heideggers denken.

In *Was heißt Denken ?* vraagt Heidegger niet alleen wat het denken, maar ook wat de hand te betekenen heeft. Weliswaar beslaan de passages over de hand maar enkele bladzijden, maar in ieder geval wordt de hand niet langer uitgesloten. Met Derrida kan men echter vaststellen dat de hand die nu beschreven wordt evengoed als de hand die in *Sein und Zeit* rondwaart ontdaan is van haar lichamelijke, of ten prooi gevallen is aan een reductie. Het gaat niet over de empirische hand — en daarom ook niet, of bijna niet, over haar tweevoud — maar om een hand die op de een of andere manier betrokken is bij het proces van betekenisgeving.

Evenals in *Sein und Zeit* kent Heidegger in *Was heißt Denken ?* de hand een constituerende rol toe in de betrokkenheid van het *Dasein* op de binnenwereldse zijden. In het hanteren van gebruiksvoorwerpen wordt altijd al samenhang aangebracht en betekenis gegeven, op grond van een onthematisch verstaan van wereld als mogelijkhedenvoorwaarde voor iedere samenhang. Denken, spreken en schrijven zijn 'handelingen' die op *hun* manier samenhang tot stand brengen en zo het zijnde (of, in de ontologie, het zijn van het zijnde) als betekenisvol laten verschijnen. Wat er gebeurt bij het maken van iets, bijvoorbeeld een kistje, is dan niet wezenlijk verschillend van het spreken of schrijven, bijvoorbeeld over datzelfde kistje of over de mogelijkhedenvoorwaarden voor het verschijnen van dat kistje. Heidegger vat al deze vormen van het laten verschijnen van het zijnde samen met het woord *Versammlung*, de vertaling van het woord *logos* dat in *Sein und Zeit* als *Rede* vertaald werd.<sup>17</sup> Het gaat hier om een poging de verschillende menselijke kenvermogens en het onderscheid tussen theorie en praktijk terug te

nemen in zoiets als een oorspronkelijk verzamelend 'vermogen'. Ook de denkende hand zelf, die van Heidegger, die zoiets als *Versammlung* laat verschijnen (dus niet een zijnde, maar een mogelijkheidsvoorwaarde) is zo gezien een verzamelende hand, misschien wel de verzamelende hand bij uitstek. Het is in dit verband enigszins verwarrend dat Heidegger het (transcendentale) gebaar van het verzamelen zelf, als mogelijkheidsvoorwaarde voor iedere vorm van betrokkenheid op het zijnde, *denken* noemt. Zo zegt hij dat iedere beweging van de hand, wat ze ook volbrengt, in het denken in haar element is. Handwerk berust altijd in het denken. Het denken zelf zou daarom het meest eenvoudige en als zodanig het moeilijkst te volbrengen 'hand-werk' zijn.<sup>18</sup> Misschien is het verhelderend om wat Heidegger hier 'denken' noemt, te verbinden met wat in het vroege werk 'zijnsverstaan' heet : het onthematische verstaan van het zijn van het zijnde, dat wil zeggen van het wezenlijke, dat voorafgaat aan iedere ontische betrokkenheid op het zijnde. Dit zijnsverstaan zou dan nu als oorspronkelijk verzamelen 'denken' genoemd worden. Door het denken in deze betekenis meteen weer te verbinden met het 'hand-werk' dat ten grondslag ligt aan ieder ontisch handwerk wordt benadrukt dat denken en handelen even oorspronkelijk, dat wil zeggen niet tot elkaar te herleiden zijn.<sup>19</sup> Evenals het zijnsverstaan dat meestal impliciet blijft, is ook het denken ons altijd al gegeven, maar moet tegelijkertijd nog eigenlijk voltrokken worden. Misschien is dit het eenvoudigste, voor zover het terugvraagt naar de eenvoud die aan iedere vorm van samennemen nog vooraf zou gaan, maar het moeilijkste voor zover deze eenvoud zich nooit blootgeeft als zichzelf, zich altijd al vermenigvuldigd lijkt te hebben en zich verre houdt van ons verzamelen of lezen. Schrijven, hoezeer het ook op eenvoud uit is, bestaat evenzeer bij gratie van het verzamelen als het vermenigvuldigen. Van wat de ene hand uitzaait laat zich niet alles met de andere als oogst weer binnenhalen. Tussen eenvoud en meervoud *Versammlung* en *dissémination*, Heideggers handwerk en Derrida's schrijfmachine zouden wij, als lezers, misschien het liefst niet willen kiezen. Maar dan zonder daarbij te verhongeren als tussen twee schelven hooi.<sup>20</sup>

### Tatzen, Krallen, Fängen

Er valt nog veel te zeggen over die twee of drie bladzijden over de hand in *Was heißt Denken ?*. Wat Derrida met name naar voren haalt, zelfs beschouwt als "de essentiële scène van de tekst"<sup>21</sup>, is Heideggers onderscheid tussen de hand en alle mogelijke grijporganen. Hij heeft hier een gemakkelijke prooi : "De aap bijvoorbeeld bezit een grijporgaan, maar een hand heeft hij niet. De hand is oneindig, dat wil zeggen door een wezenlijke afgrond, onderscheiden van alle grijporganen zoals poten of klauwen (*Tatzen, Krallen, Fängen*). Alleen een wezen

dat spreekt, dat wil zeggen denkt, kan een hand hebben en op die manier handwerk verrichten." Dat is inderdaad niet mis. Maar het betekent niet dat de menselijke hand niet óók "grijpt en vangt, drukt en stoot".<sup>22</sup> De hand kan daarnaast echter nog andere handelingen verrichten. Het zal moeten gaan om de vraag of het wezen van de hand precies bestaat in deze multifunctionaliteit of dat de hand iets eigens heeft, één eigenschap of eigenaardigheid die door Heidegger tot essentie wordt verheven.

Heidegger stelt dat het wezen van de hand zich niet laat verklaren vanuit het grijporgaan. Dat is een uithaal naar het biologisme, zoals Derrida ook opmerkt. De hand mag empirisch gesproken nog zo verwant zijn aan het orgaan dat een aap daarvoor in de plaats heeft, ontologisch gezien laat zich de hand zo niet vatten. Over de vraag hoe dat dan wel moet, laat Heidegger zich niet uitdrukkelijk uit. Het betekenisgevende verzamelen als wezenskenmerk van ieder denken, handelen en hanteren wordt hier nog niet genoemd. Wél beschouwt hij de hand als *even oorspronkelijk* als spreken en denken. Van daaruit is het nog maar een kleine stap naar het schrijven als het tekenen van tekens : in die handeling zou de hand *als hand* het meest tot z'n recht komen, we zouden kunnen zeggen in z'n meest eigenlijke modus. In *Was heißt Denken ?* wordt het tekenen even genoemd, maar dan wel, niet onbelangrijk, als één van de gebaren van de eigenlijke hand. Naast het tekenen, dragen, omvatten en zich vouwen noemt Heidegger hier ook het aanreiken en ontvangen : "De hand reikt aan en ontvangt, maar niet alleen de dingen. De ene reikt zich naar de andere en ontvangt zichzelf in deze."<sup>23</sup> Deze zin zou ik zonder meer als de *essentiële scène* van de tekst willen aanmerken. En niet alleen vanwege die ene en andere hand. We komen hier op terug.

Derrida betreft Heideggers opmerkingen over de hand en het grijporgaan vooral op de te problematiseren oppositie tussen *Dasein* en dier. Volgens Heidegger zou het *Dasein*, dat de hand, de taal en het denken, heeft als enige in staat zijn om het zijnde *als zijnde* te ontmoeten.<sup>24</sup> Geen zijnsverstaan in het dierenrijk dus, hoewel ook de dieren een zekere mate van vermogen om betekenis te geven niet ontzegd kan worden. Deze problematiek wordt door Heidegger uitgewerkt in een college uit 1929-1930. Cruciaal is hier het onderscheid tussen de steen die geen wereld heeft, het dier dat weinig wereld heeft (*weltarm*) en het wereld vormende *Dasein*.<sup>25</sup>

Wat betreft de mate waarin het dier toegang heeft tot wereld lijkt Heidegger echter nog lang na 1930 te aarzelen. Ook aan het eind van *Parmenides* bijvoorbeeld, dertien jaar na GA 29/30, stelt hij dat het dier geen wereld en geen taal heeft, dat wil zeggen geen deel heeft aan de strijd tussen verborgenheid en onverborgenheid.<sup>26</sup> Maar, zo vervolgt hij, wanneer het dier wordt uitgesloten van het bereik der onverborgenheid, begint het raadsel van alles wat leeft *pas als*



raadsel tot ons door te dringen. Het dier "heeft een voedsel-, prooi- en voortplantingsomgeving en verhoudt zich anders tot die omgeving dan een steen die zich verhoudt tot de grond waar hij op ligt." Heidegger had hieraan kunnen toevoegen : zoals de menselijke hand *ook* grijpt en vangt, zo heeft de mens *als* levend wezen, en dan dus ook meteen als lichaam met twee handen en een mannelijk of vrouwelijk geslacht, ook zijn of haar eigen voedsel-, prooi- en voortplantingsomgeving. Op grond van dit bereik zullen we bijvoorbeeld onderscheiden tussen eetbaar en niet eetbaar, bedreigend en niet bedreigend, begeerlijk en niet begeerlijk. Maar we zouden vanuit deze horizon *alleen* niet kunnen onderscheiden tussen waar en onwaar, en al helemaal niet tussen eigenlijk en oneigenlijk of tussen zijn en zijnde.<sup>27</sup> Dit 'onderscheidende vermogen' berust, volgens Heidegger, op een vorm van openheid die zich niet laat reduceren tot wat we 'leven' zouden kunnen noemen.<sup>28</sup> Deze andere openheid (*Erschlossenheit*) zou dan echter ook ingrijpen in de aard van ons grijpen, eten, geslachtsleven enzovoort, kortom in ons leven.

Dat Heidegger vasthoudt aan een onderscheid tussen mens en dier kan zeker geproblematiseerd worden. Wie, zoals Derrida, Heidegger antropocentrisme verwijt, zal ik niet tegenspreken. Maar hoe ver komt Derrida daar mee ? Bij mijn weten — wees op uw hoede — niet veel verder dan de opmerking dat het denken als betrokkenheid op het zijn altijd plaatsvindt vanuit het *Dasein* als lichaam, wat consequenties zou hebben voor de relatie tussen de seksuele en de ontologische differentie.<sup>29</sup>

Dat Heidegger het *Dasein* temidden van de *zijnden* een uitzonderlijke positie laat innemen betekent echter niet dat het daarmee *zonder meer* centraal staat. Heideggers 'humanisme' zou een decentrerend humanisme genoemd kunnen worden. Het *Dasein* is uitverkoren, als enige onder de zijnden, maar dan juist om zijn centrale plaats af te staan aan een dynamiek of een gebeuren dat openheid, waarheid en betekenis geeft, dat geschiedenis maakt en ieder menselijk maken of verzamelen mogelijk maakt. Het is echter niet eenvoudig om de centrale plaats die de mens als subject innam leeg te laten, om er niet een ander subject, een God of een absolute geest, voor in de plaats te denken. Heideggers gehele denken laat zich misschien samenvatten — voor zover het zich laat samenvatten en niet steeds ook weer aan de samenvattende hand dreigt te ontglippen — als een poging om de plaats die het subject achter laat open te laten, over te laten aan de openheid die ons gegeven is, maar gegeven noch door een substantie, noch door een subject. Ternauwernood door een gevende hand, die zich in het geven zelf niet geeft.

## Grijpen en wijzen

De quasi-empirische beschrijving van de hand in *Was heïft Denken ?* lijkt niet op zichzelf te staan en niet alleen bedoeld te zijn om iets te zeggen over het verschil tussen mens en dier. Dat wordt onder meer duidelijk wanneer we in dezelfde tekst en in andere teksten letten op het *metaforische* gebruik van het grijpen enerzijds en het wijzen of tekens geven anderzijds.<sup>30</sup> Derrida lijkt de verschillende niveaus niet uitdrukkelijk te onderscheiden, maar citeert wel een passage waar Heidegger het (oneigenlijke) grijpen tegenover het (eigenlijke) vragen plaatst, dus het grijpen als karakteristiek voor een bepaald soort denken neemt. Derrida interesseert zich met name voor het gebruikte meervoud : "Kunnen vragen betekent kunnen wachten, zelfs een leven lang. Een tijd echter die alleen datgene voor werkelijk houdt wat snel gaat *en zich met beide handen vast laat grijpen*, beschouwt het vragen als 'onwerkelijk'".<sup>31</sup> Het grijpen is hier, acht jaar voor *Was heïft Denken ?* niet het gebaar van de klauw, maar van het objective-rende verstand. Blijkbaar leent het grijpen zich voor beide gebaren : in letterlijke zin voor het niet-menselijke moment van de hand en in overdrachtelijke zin voor het ontische en oneigenlijke denken.<sup>32</sup> Wat het meest te denken geeft is nabij, maar zolang ons denken een grijpen blijft zal dit nabije zich blijven onttrekken. Of het lukt om zich eigenlijk te betrekken op datgene wat zich aan het grijpen onttrekt — "dat hebben we bij het handwerk van het denken het minst in de hand". Wij van onze kant kunnen hooguit *trachten* om afstand te doen van het "om zich heen grijpende enkelsporige denken"<sup>33</sup> dat we bijvoorbeeld aantreffen als techniek, als voorhandenheidsdenken of als metafysica.

Het eigenlijke, niet-grijpende denken laat zich, zo lijkt het, minder gemakkelijk op positieve wijze karakteriseren dan het grijpende. Het denken zelf dat naar de eigen aard van het eigenlijke denken vraagt is daarvoor nog teveel behept met voorstellen; de vragende hand kan het grijpen nog niet laten. Zoals *op ontisch niveau* het teken alleen de aandacht trekt om deze door te sturen naar iets wat zelf afwezig blijft, zal ook datgene wat de fenomenoloog aan het licht tracht te brengen, bijvoorbeeld het wezen van het denken zelf, zich op eigenlijke wijze kunnen gaan tonen door een zekere afwezigheid te behouden. Een teken geven betekent wenken, zo wenken dat onze aandacht wordt getrokken, en meegetrokken naar iets wat zich onttrekt : "Datgene wat te denken is wendt zich af van de mens. Het onttrekt zich aan hem (...). Wat zich aan ons onttrekt, trekt ons daarbij juist met zich mee".<sup>34</sup> Als een teken verwijst datgene waar het denken zich naar richt naar 'iets' wat zelf afwezig blijft. Wie goed leest, ontwaart hier een wenkende hand, die we, met enige aarzeling, de hand van het zijn zelf zouden kunnen noemen. Het zou kunnen zijn dat we hier iets in zicht krijgen van de meest transcendentale hand, de hand die het meest van alle substantie èn van alle

subjectiviteit ontgaan is, en die niets is buiten het gebaar van het wenken als zich onttrekken en meetrekken. Maar ook die karakterisering schiet tekort : er 'is' ook nog het gebaar van het geven en het zich geven zoals in *Es gibt*. En er 'is', zoals we nog zullen zien, het gebaar van het overhandigen. Misschien ook dat van het verzamelen en/of het verstrooien. Evenmin als de gebaren van de menselijke hand lijken deze meest transcendentale gebaren zomaar onder één noemer samen te nemen. In ieder geval zal onderzocht moeten worden of de gebaren van de menselijke hand die Heidegger noemt iets zeggen over de handbewegingen van het *Es gibt*.

Nu zowel het binnenwereldse zijnde als het zijn zelf zich in hun meest eigenlijke modus, dat wil zeggen niet geobjectiveerd, gesubstantiveerd of gesubjectieerd, maar als teken aan ons aandienen, zal het niet verbazen dat Heidegger ook het zijnde dat het vermogen heeft om iets als teken te nemen, het *Dasein*, zelf begrijpt vanuit de wijzende hand. Eigenlijk denken, vragend denken, betekent openstaan voor het wenken, voor wat zich aandient maar zich in dat aandienen ook terughoudt. De geëigende wijze om aan dit wenken te beantwoorden is het uitdrukkelijk volgen van de wenk. Dat is dan een zelfverkozen (eigenlijk) zich laten meetrekken door de *Zug* die ons van meet af aan al meetrok : "(...) wijzend in het zich onttrekkende wordt de mens pas tot mens. Zijn wezen berust in het wijzend zijn. Wat in zichzelf, naar zijn wezen, wijzend is, noemen we een teken."<sup>35</sup> Dit teken dat de mens is heeft echter geen betekenis. Het verwijst niet naar iets wat is, niet naar een transcendentiaal betekende, maar naar de leegte of afgrond die achtergelaten wordt door wat zich wenkend onttrekt.<sup>36</sup> Juist 'op grond' van de afgrond die het zich onttrekkende achterlaat ontstaat er ruimte voor wereld en zijnsverstaan.

Het teken-zijn of wijzen lijkt dus het meest eigene aan het *Dasein*, aan het binnenwereldse zijnde en aan het zijn zelf te zijn, dat Heidegger hier met zoveel terughoudendheid het zich onttrekkende noemt. De hand die wijst of tekens geeft zou dan aangewezen kunnen worden als de meest eigenlijke hand — nog een stap verder en we komen uit bij de wijsvinger als de vinger bij uitstek.

Eigenlijk *denken*, als mogelijkheid, betekent in ieder geval : het zijn van het zijnde laten verschijnen door er naar te wijzen en zo een steeds dreigende objectivering te voorkomen; de term *formale Anzeige* uit Heideggers vroege werk en de talloze *Hinweise* en *Weisungen* uit het latere werk moeten in dit licht begrepen worden.

## Ten strijde tegen de schrijfmachine

Zoals we hebben gezien is Derrida geïnteresseerd in Heideggers poging om het eigene van de menselijke hand te beschermen tegen invloeden van buiten, die wat Derrida betreft niet van buiten komen. Heidegger doet dat niet alleen ten opzichte van de klauw, maar ook ten opzichte van de machine. In het college over *Parmenides* uit 1942/43 wordt evenals in *Was heißt Denken ?* de hand ontzegd aan het dier, maar tracht Heidegger daarnaast het schrijven met de hand en met de machine als respectievelijk eigenlijke en oneigenlijke modus van het schrijven te onderscheiden. Wat Heidegger zijn studenten hierover voorlas van een handgeschreven, voor anderen nauwelijks leesbare tekst, valt inderdaad nauwelijks serieus te nemen. Laten we maar eens gaan kijken.

Heideggers 'kritiek' op de schrijfmachine vloeit voort uit zijn kritiek op de techniek in het algemeen, die zelf weer een gestalte zou zijn van het voorstellende denken of de aanwezigheidsmetafysica. Uitdrukkelijker dan in *Was heißt Denken ?* tracht Heidegger in *Parmenides* de hand met het woord te verbinden. Ze behoren tot hetzelfde, menselijke bereik van betekenisconstitutie, dat wil zeggen van onverborgenheid, waarbinnen het zijnde zich *als* zijnde kan tonen : "De wezenlijke samenhang van hand en mens openbaart zich daarin, dat de hand het verborgene aan het licht brengt door te wijzen, door dat tekenend te doen en zo de tonende tekens tot vormen te maken. (...) Het woord dat door de hand getoond wordt en in de tekening verschijnt, is het schrift."<sup>37</sup> Schrijven is dus een wijzen en op die manier — evenals spreken — een uit de verborgenheid naar voren halen van het zijnde. Deze vorm van 'handelen' lijkt zich te onderscheiden van bijvoorbeeld het maken doordat ze *toont*, en datgene wat ze toont niet alleen als aanwezig, maar ook als afwezig laat verschijnen. Schrijven als het tekenend geven van tekens wordt daarmee, wat de hand betreft, tot menselijk gebaar bij uitstek verheven, lijkt het wel.

Maar het schrijven zelf blijft toch berusten op iets oorspronkelijkers dan wat de menselijke hand vermag, namelijk het woord als zodanig. De taal laat het zijnde in z'n zijn verschijnen en opent daarmee het bereik van (on)verborgenheid, waarbinnen dan vervolgens ook de hand haar werk kan doen : "De hand wordt alleen wat ze is (*west*) als hand, waar ont-berging en verberging is. Geen enkel dier heeft een hand. De hand ontspringt uitsluitend vanuit en met het woord."<sup>38</sup> Hoewel de hand zich beweegt in hetzelfde bereik als het woord, wordt deze 'plaats' *in de eerste plaats* ontsloten door het woord. De hand die schrijft komt dan het meest in de buurt van de vorm van onthullen die eigen is aan het woord. In het handschrift, wil Heidegger zeggen, vinden woord en hand elkaar in het tekenend tekens geven.

Dat is te mooi om waar te zijn, inderdaad. De gelukkige verbintenis dreigt dan ook ruw verstoort te worden door de schrijfmachine; letterlijk rukt deze hand en woord uit elkaar. Wat in ieder geval verdwijnt zodra er getypt wordt is de *Zug*, die waarschijnlijk de *Zug* van het zich onttrekkende zijn volgt. Tekens worden tot letters; "de schrijf-machine vormt een inbreuk op het bereik van het woord en verhult (...) het wezen van het schrijven en het schrift."<sup>39</sup> Heidegger mag daaraan toevoegen dat het hem niet gaat om de schrijfmachine als ding, maar om de veranderde betrekking van de hand tot de onverborgenheid van het zijn die zich bijvoorbeeld met de schrijfmachine manifesteert, het helpt hem niet tegen Derrida's kritiek: "Zo zien we hoe zich rond de hand en het woord een zeer coherent geheel van kenmerken vormt, waarvan ik elders, met de namen logocentrisme en fonocentrisme, heb laten zien hoe onophoudelijk het terugkeert."<sup>40</sup> Schrijven, zelfs spreken, misschien ook het wijzen zelf, berust van meet af aan op een mechanisering of machinalisering. Ook wie met de hand schrijft is al aan het tekstverwerken.

In de door Derrida geselecteerde passage toont Heidegger zich van zijn meest conservatieve kant. Er lijkt in zijn schrijfmachinerie iets te gaan haperen op het moment dat hij z'n schema, hetzelfde dat de leidraad vormde van *Sein und Zeit*, te concreet gaat toepassen. Daar valt tegen in te brengen dat er misschien altijd al iets hapert aan Heideggers denken, dat het haperen constitutief is voor de machine, en dat dat alleen beter zichtbaar wordt wanneer Heidegger van de zijnsvraag afdaalt naar het leven van alledag. Daar valt niet veel meer tegen in te brengen.

Er is in *La main de Heidegger* nog één hint overgebleven die we hier zouden willen volgen. Derrida wijst erop dat de hand ook in *Der Spruch des Anaximander* uit 1946 een rol speelt, maar dat hij daar niet meer op in kan gaan. Juist deze tekst zal van belang blijken te zijn om zicht te krijgen op de hand die het meest van alle handen weigert zich te manifesteren: de hand van het *Es* dat *gibt*.

### Gave en overhandiging

In de zeer rijke, maar moeilijk toegankelijke tekst *Der Spuch des Anaximander* probeert Heidegger het woord *to chreoon* te verbinden met het gebaar van het overhandigen, en het zo te laten verwijzen naar datgene wat de oorspronkelijke openheid, waarbinnen het zijnde als zijnde kan verschijnen, mogelijk maakt. Van belang zijn niet zozeer Heideggers etymologische escapades als wel wat ze beogen, namelijk te wijzen op het meest transcendentale (of quasi-transcendentale) vermogen.

*To chreoon*, vertaald met *Brauch*<sup>41</sup> krijgt bij Heidegger betrekking op datgene wat zijn, tijd en daarmee wereld geeft, dat wil zeggen de ontologische differentie tussen zijn en zijnde, *Anwesen* en *Anwesendes* mogelijk maakt. Dit geven is het overhandigen van zijn als *Anwesen* aan het zijnde, zo dat het zijnde juist vanuit die overhandiging *als* zijnde aanwezig kan zijn.<sup>42</sup> De gave als overdracht van zijn aan het zijnde vindt niet op een bepaald moment plaats om het zijnde vervolgens aan z'n lot over te laten, maar gaat juist zorgdragen voor het zijnde waaraan het het zijn overdraagt. De hand die geeft laat het zijnde in z'n zijn verschijnen en neemt het in diezelfde handbeweging samen : niet langer is het zijnde de optelsom van alle dingen die zijn, maar verschijnen ze, binnen de wereld als openheid, als samenhangend geheel. Dit geheel wordt gedragen door 'iets' dat zelf eerder het karakter van een afgrond dan van een grond heeft, namelijk de *Zug* van de zich terugtrekkende hand.

Laten zich het overhandigen, dragen, samenhouden en het zich onttrekken in één gebaar samennemen ? Dat gaat, minstens voorlopig, ieder begrip te boven. Menselijk gesproken zouden er minstens twee handen in het spel moeten zijn : één die geeft en één die verzamelt of samenhoudt. Laten die twee zich tot één herleiden ? Misschien heeft het 'moment' van het overhandigen dat verzamelt (*logos, Rede*, en ook *Geist*) te maken met het *Dasein*. Misschien kan de hand die het zijn geeft haar 'handeling' voor zover die bestaat in het verzamelen, slechts voltrekken in en met het *Dasein* als plaats van handeling. Misschien kan door het *Dasein* heen het ene gebaar van het geven zich differentiëren in een zich onttrekken en een samennemen.

Het *Dasein* is, nog steeds, het zijnde bij uitstek dat het vermogen heeft de gave te ontvangen. Het is de plaats waar de ontologische differentie voltrokken wordt en onverborgenheid plaats kan vinden. In *Der Spruch des Anaximander* wordt slechts enkele keren gesproken over de mens. Er is sprake van de opstandige mens die het zijnde aan zich tracht te onderwerpen, zich niet voegt en niet 'ontvankelijk' is voor de gave van wereld, die zo uit haar voegen raakt.<sup>43</sup> Als voorbeeld voor de mens die zich daarentegen wèl voegt noemt Heidegger de homerische ziener, die al het aan- en afwezige in één *Anwesen* samenneemt en het in dat samennemen behoedt.<sup>44</sup> Dit vermogen om samen te nemen 'ligt' in het *Dasein*, maar is daar anderzijds ook in gelegd. Door een niet-menselijke hand, die de menselijke nodig heeft om het gebaar van het verzamelen te kunnen voltrekken. Die de mens nodig heeft om tot zichzelf te kunnen komen, zouden we aarzelend kunnen toevoegen.<sup>45</sup>

De *Brauch* als 'datgene' wat de gave geeft *braucht* de mens om zich te kunnen *ereignen*; omgekeerd is de mens aangewezen op de gave om mens te kunnen zijn, dat wil zeggen oneigenlijk of eigenlijk te kunnen bestaan. De ene hand heeft de andere nodig om te worden wat ze altijd al was. Dit wederzijdse

*toebehoren* brengt ons bij twee handen, *twee* wel te verstaan, die bij elkaar horen zonder een paar te vormen.<sup>46</sup> We hebben ons ondertussen ver verwijderd van de empirische hand in haar tweevoud, maar zijn nu wel beter toegerust om terug te keren naar een passage uit *Was heisst Denken ?*, acht jaar later.

Deze laat zich nu met andere ogen lezen : "De hand reikt aan en ontvangt, maar niet alleen de dingen. *De ene reikt zich naar de andere en ontvangt zichzelf in deze.*"<sup>47</sup> Wanneer Heidegger hier überhaupt iets heeft willen zeggen over de empirische mensenhand, wat te betwijfelen valt, dan toch in ieder geval met het oog op iets anders. Het is in de eerste plaats de hand van het *Es* die zich reikt naar het *Dasein*, om zo tot zichzelf te kunnen komen, thuis te kunnen komen bij zichzelf in de andere hand. Terwijl ook de ontvangende hand van het *Dasein* zich reikt en wordt wat ze altijd al was voor zover ze de gave ontvangt, dat wil zeggen de handreiking beantwoordt. Wat er gegeven wordt is niet een ding, maar ontstaat pas in het gebaar van het geven. De hand die geeft is een lege hand, even leeg als wanneer je iemand de hand reikt. Of streelt. Het is een hand die 'slechts' ruimte geeft, plaats maakt voor *Zeit-Raum* en daarmee voor *Da-sein*, door zich te onttrekken.<sup>48</sup> De hand van het zich onttrekkende *Es* draagt, als afgrond, het geheel van het zijnde als samenhangend geheel. Ze houdt dat geheel (wereld) samen doordat en voor zover de hand van het *Dasein* verzamelt, dat wil zeggen betekenis geeft, tekent, wijst. De hoogste vorm van samennemen is het denken dat het eenvoudigste denkt en daarbij z'n handen afhoudt van wat voor het grijpen ligt.

Laten we niet vergeten dat dat *in eerste instantie en meestal* niet lukt. Door onze tekortschietende handen *verandert* de gave zodra ze ontvangen is, of zelfs al in het ontvangen. Het zijn *presenteert* zich als het ware : wat we in handen krijgen is presentie of bestendige aanwezigheid, op grond waarvan het zijnde in z'n voorhandenheid te grijpen en te begrijpen valt. De wenk van het zijn wordt misverstaan. Zijnsverstaan berust van meet af aan op misverstand.

Maar (bij Heidegger is er altijd sprake van zo'n 'maar') wanneer ons zijn te verstaan wordt gegeven, wordt ons, bij wijze van *Mitgift*, ook het vermogen of de mogelijkheid gegeven om dat misverstand te doorzien.<sup>49</sup> Het denken van het zijn, vanaf de kant van het *Dasein* gezien, betekent dan ook : de ruimte geven aan het zijn, het een ruimere horizon geven of een ruimere betekenis dan *Praesenz*. Denken is dan, als eigenlijk ontvangen, een vorm van teruggeven. Of doorgeven. Maar misschien is het, anders dan Heidegger zou willen, onoverkomelijk dat wat je doorgeeft en weergeeft anders uit je handen komt, dat wil zeggen uit je tekstverwerker, dan het ontvangen werd.<sup>50</sup>

Het blijft onzeker in hoeverre Heidegger meende het ene grondgebaar van de hand, met andere woorden de ene betekenis van zijn, als zodanig aan het licht te kunnen brengen.

Wat het *Dasein* betreft zouden het grijpen en wijzen als respectievelijk oneigenlijke en eigenlijke modus terug te voeren zijn op een oorspronkelijk verzamelen, dat zelf dan zou berusten in het ontvangen van de gave. Het wijzen zou zich onderscheiden van het grijpen door een zekere *terughoudendheid*, in overeenstemming met de terughoudendheid van het zijn zelf.

Wat die andere, onmenselijke hand aangaat : voor alles lijkt ze de beweging van het zich onttrekken te zijn; op grond daarvan wijst ze en wijst ze het *Dasein* openheid toe. De verschillende fragmenten over de hand gaan eerder, vanuit verschillende invalshoeken, in dezelfde *richting* dan dat ze daadwerkelijk uitmonden in één omvattend grondgebaar. Voor zover Heidegger in de besproken fragmenten tracht om de verschillende gebaren van het zijn en het *Dasein* samen te nemen in een één gebaar dat het geven, ontvangen, dragen, verzamelen, wijzen, wenken, grijpen en zich onttrekken omvat, is dat gebaar nooit enkelvoudig. Eén eigenaardigheid van de hand laat zich niet zomaar als wezen onderscheiden, één functie van de hand kan niet zonder haar te forceren tot transcendentale betekenis verheven worden. Er is geen hand buiten haar meervoudige gebaar.

Dat zal ook zo zijn voor onze eigen handen van vlees en bloed, de linker- en de rechterhand, mannelijk of vrouwelijk, die in Heideggers denken even weinig als in de rest van de filosofie omwille van zichzelf ter sprake komen. Er is geen gevende hand die niet ook kan grijpen, geen strelende hand die niet ook kan slaan, geen zwaaiende arm die zich niet ook bedenkelijk stram zou kunnen strekken.

Toch blijft het verleidelijk om te vragen naar zoiets als de enkelvoudige eigen betekenis van bijvoorbeeld de zwaai. Zoals wanneer je van iemand afscheid neemt en je eigenlijk nog iets zou willen zeggen, een paar woorden maar, nauwelijks een handje vol, maar het geschikte moment ontbreekt. Je draait je in het weggaan nog eens om en steekt je hand op. Eén hand. Een lege hand.

## Notes

<sup>1</sup>M. Heidegger, *Was heißt Denken ?*, Tübingen, Max Niemeyer, 1954, p. 51.

<sup>2</sup>Wie is er eigenlijk begonnen met die hand ? Zelfs Aristoteles had het al van horen zeggen.

<sup>3</sup>Ibid., pp. 50-51.

<sup>4</sup>M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 1986/6, p. 50.

<sup>5</sup>Ibid., § 14 t/m 18.

<sup>6</sup>J. Derrida, 'La main de Heidegger', *Psyché*, Paris, Galilée, 1987, p. 432.



<sup>7</sup>M. Heidegger, *Parmenides* (1942/43), Frankf. a. M., Vittorio Klostermann, 1982 (GA 54), p. 118. Geciteerd door Derrida in *Psyché*, p. 433. Wat betreft de latere Heidegger bespreekt Derrida met name passages uit *Was heißt Denken ?* en *Parmenides*. Ik zal hem daarin volgen, maar aansluitend ook ingaan op *Der Spruch des Anaximander* (1943).

<sup>8</sup>Het begrip 'transcendentiaal' moet hier in ruime zin genomen worden. Het heeft betrekking op a priori mogelijkhedenvoorwaarden die niet noodzakelijk tot het subject behoren.

<sup>9</sup>Vgl. M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (1927), Frankf. a. M., Vittorio Klostermann, 1975 (GA 24) p. 435.

<sup>10</sup>*Sein und Zeit*, pp. 79-80.

<sup>11</sup>Er was dus wèl telefoon in de werkplaats van Heidegger, al in 1927. Maar een automatische *Anrufbeantworter* zal er nog wel niet geweest zijn.

<sup>12</sup>*Ibid.*, p. 108. Deze passage maakt deel uit van de analyse van de ruimtelijkheid, waarbij Heidegger onder andere reageert op Kants behandeling van het fenomeen oriëntering. Vgl. p. 109.

<sup>13</sup>*Psyché*, p. 438. Als enige uitzondering noemt Derrida de gevouwen handen die voorkomen in *Was heißt Denken ?* (*ibid.*, p. 439). Om daaruit te concluderen dat Heidegger altijd de *Versammlung* verkiest boven de *dispersion*. Eén paar bewegende handen en één paar handschoenen in *Sein und Zeit* zullen dat niet kunnen weerleggen.

<sup>14</sup>*Ibid.*, p. 438, curs. KdB.

<sup>15</sup>Op resp. p. 108 en p. 107.

<sup>16</sup>*Psyché*, p. 429.

<sup>17</sup>*Was heißt Denken ?*, p. 95.

<sup>18</sup>*Ibid.*, p. 51.

<sup>19</sup>Het verschil tussen *Handwerk* en *Hand-Werk* — wel leesbaar, niet hoorbaar — duidt op de ontologische differentie als het verschil tussen zijnde en zijn, empirie en a priori.

<sup>20</sup>Misschien is dat precies wat Heidegger en Derrida, mits men ze op een bepaalde manier leest, zelf ook trachten te doen. Ieder vanaf zijn eigen kant.

<sup>21</sup>*Psyché*, p. 429. Let wel : *essentieel*.

<sup>22</sup>"Die Hand greift und fängt nicht nur, drückt und stösst nicht nur". *Was heißt Denken ?*, p. 51.

<sup>23</sup>"Sie reicht sich und empfängt sich in der anderen" (*ibid.*). Met het noemen van de verschillende gebaren van de eigenlijke hand lijkt Heidegger geen volledige opsomming te willen geven. We missen de streling, om maar eens iets te noemen. Vgl. *Psyché*, p. 439.

<sup>24</sup>Vgl. *ibid.*, p. 432.

<sup>25</sup>M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik* (1929-30), Frankf. a. M. Vittorio Klostermann 1983 (GA 29/30), p. 261-397. Derrida gaat uitvoeriger in op deze thematiek in *De l'esprit*, Paris, Galilée, 1987, ch. VI.

<sup>26</sup>*Parmenides*, p. 237.

<sup>27</sup>Wat betreft het onderscheid tussen geschikt en ongeschikt : voor zover bijvoorbeeld apen in staat zijn om dit onderscheid te voltrekken delen zij met de mens ook iets van het bereik dat Heidegger wereld noemt. Heideggers onderscheid tussen *weltarm* en *weltbildend* lijkt me wat betreft het onderscheid dier - mens meer op z'n plaats dan de these dat het dier geen wereld heeft. Het gaat er natuurlijk maar om hoe ruim of hoe beperkt je de betekenis van 'wereld' neemt.

<sup>28</sup>Vgl. *Sein und Zeit*, § 10.

<sup>29</sup>*Psyché*, p. 426. Derrida verwijst hier naar het artikel *Différence sexuelle, Différence ontologique*, (*Psyché*, p. 395-414), waar hij met name ingaat op Heideggers schrijven en niet-schrijven over de seksuele differentie in het college *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (GA 26) uit 1928. Derrida's lektuur van deze tekst wordt geleid door de vraag of het *Da* van het *Dasein* niet zelf al 'seksueel' is en of ook de openheid voor de vraag naar de zin van zijn en voor de ontologische differentie dan niet van meet af aan door de seksuele differentie getekend is. (p. 404). We herkennen het typische gebaar van Derrida's operatie. Maar veel verder dan deze vragen lijkt hij niet te komen. Hij is het eens met Heidegger dat biologie of antropologie verre gehouden moeten worden van de Daseinsanalyse (p. 405), maar suggereert dat de seksuele differentie *anders* gedacht zou moeten worden dan door Heidegger gebeurt, namelijk vanuit een *dispersion* die zich niet laat herleiden tot een tweevoudige geslachtelijkheid (p. 414). Een laatste opmerking wat dit betreft : met de Daseinsanalyse is ongetwijfeld lang niet alles gezegd over de mens. Daar ging het Heidegger ook niet om. *Sein und Zeit* vraagt naar de mogelijksvoorwaarden voor het verstaan van zijn en daarmee naar de aard en de grenzen van de (westerse) metafysica. Een vraag die niet geheel vreemd is aan die van Derrida. Wat door Heidegger echter niet geproblematiseerd wordt is het onderscheid überhaupt, ook al is dat alleen ten behoeve van de analyse, tussen mens en *Dasein*.

<sup>30</sup>We zullen hier verder niet ingaan op de functie van metaforen überhaupt bij het vormen van *transcendentale* betekenissen. In ieder geval zijn de drie betekenisniveaus empirisch, wezenlijk/metaforisch en transcendentaal ingewikkelder met elkaar verstrengeld dan Heidegger misschien zou willen. Hij zal steeds de transcendentale betekenis als de oorsprong aanwijzen van zowel de 'letterlijke' als de 'overdrachtelijke' betekenis; deze oppositie zou dus een afgeleide, metafysische oppositie zijn. Vgl. M. Heidegger, *Der Satz vom Grund*, Pfullingen, Neske, 1957, pp. 88-89.

<sup>31</sup>M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik* (1935), Tübingen, Max Niemeyer, 1987<sup>5</sup>, p. 157, curs. KdB. Geciteerd door Derrida in *Psyché*, p. 439.

<sup>32</sup>Vgl. onder andere *Was heißt Denken ?*, p. 55. Ook Hölderlin is niet veraf : "Nah ist/ und schwer zu fassen der Gott" (Patmos). Vgl. ook *Sein und Zeit*, p. 15 : het *Dasein* is ons het meest nabij, maar laat zich het moeilijkst thematiseren. Dezelfde denkbeweging laat zich in vele van Heideggers teksten traceren. Heidegger beschouwt het dichten, of beter gezegd het dichten van Hölderlin, als mogelijkheid bij uitstek om de spanning tussen nabijheid en onbevattelijkheid uit te houden en zichtbaar te maken. Het denken zou 'hetzelfde' willen doen, op haar manier : zó schrijven dat zich meer *kundgibt* dan er feitelijk gezegd wordt. Het (ver)zwijgen of terughouden zal op die manier een constitutief moment van het schrijven vormen.

<sup>33</sup>*Was heißt Denken ?*, p. 55, p. 56.

<sup>34</sup>*Ibid.*, p. 5.

<sup>35</sup>*Ibid.*, p. 6.

<sup>36</sup>*Ibid.*

<sup>37</sup>*Parmenides*, pp. 124-125. Geciteerd door Derrida in *Psyché*, p. 435.

<sup>38</sup>*Parmenides*, pp. 118-119. Heidegger vervolgt : "Der Mensch 'hat' nicht Hände, sondern die Hand hat das Wesen des Menschen inne, weil das Wort als der Wesensbereich der

Hand der Wesensgrund des Menschen ist." We begrijpen dat de 'Hände' in hun meervoud betrekking hebben op de empirische handen, terwijl de hand die te maken heeft met het wezen van de mens, de ene hand, hier 'transcendentiaal' bedoeld is. Het dubbele gebruik van het woord 'haben' (Heidegger laat zich eens te meer verleiden of meetrokken door de taal; de taal roept en hij zet hoe langer hoe vaker z'n inmiddels verworven *Anrufbeantworter* aan) maakt de zin nogal ingewikkeld. Derrida benadrukt in deze passage het onderscheid tussen de hand in enkelvoud en meervoud. Vgl. *La main de Heidegger*, p.438.

<sup>39</sup>*Parmenides*, p. 126. Om haar ontologische status aan te duiden schrijft Heidegger *Schreibmaschine*. Wat met het machinale schrift ook zou verdwijnen is het karakter, dat wil zeggen het eigene van degene die schrijft: alle mensen lijken op elkaar zodra ze beginnen te typen (p. 119) Daar zien we dus het 'men' uit *Sein und Zeit* terugkeren in de vorm van een typemachine. Dat verdwijnen van het karakteristieke is natuurlijk maar heel betrekkelijk; bovenstaande passage bijvoorbeeld had aan niemand anders kunnen toebehoren dan aan Heidegger. Karakter verloochent zich niet.

<sup>40</sup>*Psyché*, p. 437.

<sup>41</sup>Gewoonlijk vertaald met 'noodzaak'. Mogelijkerwijs in het Nederlands vanuit Heidegger te vertalen als het 'nodige' (vanuit het werkwoord *brauchen*): een wezenlijk tekort of ontbreken binnen het zijn zelf, dat zich als tekort tracht op te heffen — zonder daarin te slagen — en om te 'genieten' (dat is een woord van Heidegger) de mens *nodig* heeft. Zo zou er een beweging op gang gebracht worden die een zekere noodzakelijkheid bezit. Deze geeft dan openheid, zijnsverstaan en geschiedenis: de gave ontstaat vanuit een ontbreken. Vgl. voor dit laatste J. Derrida, *Donner le temps*, Paris, Galilée, 1991, wat Heidegger betreft m.n. hfdst. I.

<sup>42</sup>M. Heidegger, 'Der Spruch des Anaximander', *Holzwege*, Frankf. a. M., Vittorio Klostermann, 1950, p. 337. Dit soort passages valt praktisch niet te vertalen: "(...) das Einhängigen des Anwesens, welches Einhängigen das Anwesen dem Anwesenden aushandigt und so das Anwesende als ein solches gerade in der Hand behält, d.h. im Anwesen wahr." Vgl.: "(Der Brauch) ist die verfügend wahrende Versammlung des Anwesenden in sein je und je weiliges Anwesen." (p. 340).

<sup>43</sup>*Ibid.*, p. 343. Deze opstandigheid van de mens (oneigenlijkheid) 'berust' in de dynamiek van het zijn zelf: "In het *Anwesen* zelf (...) staat de bestending op" (p. 328). Het zijn modificeert zich tot bestendige aanwezigheid, houdt z'n oorspronkelijke 'wezen' terug en brengt daarmee de geschiedenis van de metafysica, als geschiedenis van zijnsvergeten, op gang (p. 336). Voorafgaand aan dit 'begin' kan echter een andere oorsprong gedacht worden, die zich niet in de tijd bevindt.

<sup>44</sup>*Ibid.*, p. 321.

<sup>45</sup>Vgl. *ibid.*, p. 343. Hier, maar niet alleen hier, dringt de gedachte aan Hegel zich op. Heideggers denken zou zich ook laten samenvatten als een poging Hegel te verwerken en hem tegelijkertijd buiten de deur van de eigen werkplaats te houden.

<sup>46</sup>Derrida zou dat misschien gewaardeerd hebben. Maar misschien ook niet. Vgl. voor deze thematiek onder andere M. Heidegger, *Die Metaphysik des deutschen Idealismus (Schelling)* (1941), Frankf. a. M., Vittorio Klostermann, 1991 (GA 49), p. 63 en 66: het zijn geeft zichzelf in eigendom (übereignet sich), stelt zich ter *beschikking* aan het *Dasein* of onttrekt zich; het *Dasein* zou van zijn kant 'op een dag' aan het zijn in eigendom gegeven kunnen

worden. Mits het zich ter beschikking stelt. Hetzelfde komt ook al min of meer in *Sein und Zeit* ter sprake : "Sein - nicht Seiendes - 'gibt es' nur (...) sofern und solange Dasein ist." (p. 230).

<sup>47</sup>Was heißt Denken ?, p. 51, curs., KdB.

<sup>48</sup>Ik zou hier graag het fragment van Michelangelo hebben geciteerd waar de hand van God zich reikt naar die van Adam. Of zich juist, met zijn wijsvinger, van Adam losmaakt, terwijl die op zijn beurt wijst, reikt en afscheid lijkt te willen nemen. Met één gebaar. Michelangelo, *De schepping van Adam*, Sixtijnse kapel, Rome 1508-1512.

<sup>49</sup>"Was jedoch im Sinne dieser Mitgift an uns vergeben ist, ist das Denken." Danken voor deze gift kunnen we juist door dat wat de gave overhandigt eenvoudig, of zo eenvoudig mogelijk, te gedenken (ibid., p. 94). Dit *einfache* denken is het moeilijkste handwerk, omdat het steeds weer in objectiveringen dreigen te vervallen. Of omdat het, zoals hier, te dicht langs de terminologie van het christendom scheert. Misschien behelst het hele verhaal over de gave niets anders dan crypto-christelijke metafysica, wat Heidegger dan zou trachten te verbergen, als geheim, door z'n ontoegankelijke taalgebruik. *C'est grave*, zou Derrida's wijsvinger misschien willen zeggen.

<sup>50</sup>Daarmee zijn we toch weer wat dichter in de buurt gekomen van Derrida. Wat betreft het zijn en het gevende *Es* die *weigeren* zich te geven als zichzelf, of zich aarzelend terugtrekken, zouden onder andere *Zeit und Sein* (1962), *Der Spruch des Anaximander* en de *Beüräge zur Philosophie* (GA 65) herlezen moeten worden met het oog op de (onopvallende) *Hinweise* die Heidegger in dit verband geeft. De lezing *Zeit und Sein* (in : *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, Max Niemeyer, 1969) heeft op de achtergrond een niet onbelangrijke rol gespeeld in onze interpretatie. In plaats van over de hand en haar gebaren had het ook over zijn en tijd kunnen gaan. Dan waren we in de buurt gekomen van het 'zelfde', dat niets is buiten de verschillende benaderingen of omwegen. Zelf zou ik de gedachtengang rond zijn en tijd als de meest veelbelovende en meest radicale willen beschouwen. Ze biedt de meeste ruimte voor precisiewerk en lijkt op grond daarvan het verst te kunnen komen. Misschien heeft Heidegger juist daarom deze gedachtengang eind jaren twintig voortijdig afgebroken. Het zich onttrekkende dreigde zich misschien niet genoeg te onttrekken. Misschien zou het alsnog mogelijk zijn om, bijvoorbeeld vanuit *Zeit und Sein*, niet alleen de Daseinsanalyse, maar ook de verschillende wegen van de latere Heidegger, te hernemen en te begrijpen in termen van tijd.