

## EIGENLIJKHEID EN HISTORICITEIT IN HEIDEGGERS 'SEIN UND ZEIT'

*Herman van Erp*

Aan het begin van het hoofdstuk over 'Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit' in *Sein und Zeit* stelt Heidegger de vraag: "Kan het *Dasein* nog oorspronkelijker worden verstaan dan in het onderwerp van zijn eigenlijke existentie?" (blz. 372)<sup>1</sup>. Zoals bekend is Heidegger, vragend naar de zin van 'Zijn', vertrokken vanuit een analyse van het *Dasein*, omdat dat het zijnde is dat bepaald moet worden als zijn-verstaand. De algemene vraag naar de zin van zijn zou doorzichtig gemaakt kunnen worden via een ontologische analyse van een bijzonder zijnde, dat in zijn specifieke existentiële structuur de zijnsvraag stelt en daarin ook reeds de zin van zijn zou verstaan.

Wie of wat is dat bijzondere zijnde, dat *Dasein*, dat de zijnsvraag stelt en zo door het zijn 'betroffen' is? In het gewone doorsnee-denken lijkt het niet zo moeilijk om die 'wie?' te identificeren. Het is in ieder geval Heidegger zelf en met hem zijn er nog andere filosofen; en misschien is het wel een wezenlijk aspect van de mens als zodanig dat hij zich die vraag stelt of dat hij haar stellen kan. Op deze wijze als filosofen op de vraag naar 'wie?' te mogen reageren lijkt ons echter door Heidegger<sup>2</sup> te worden ontzegd: we zouden daarmee in het naïf ontologische verstaan van de alledaagsheid blijven steken en ontisch-ontologische vragen met existentiële analyses verwarren. Het subject van de vraag naar de zin van zijn kennen we dus — voorlopig — slechts in de sfeer van de alledaagsheid, als 'ontische' realiteit. De betekenis of zin van de wijze waarop Heidegger de zijnsvraag stelt is dat ze ons boven dat existentieel-ontische niveau van de alledaagsheid uittilt en daarbij ook van de vanzelfsprekendheid van het 'ik en jij en hij en zij' losmaakt: op dat *eigenlijke* niveau wordt de vraag niet meer door 'iemand' gesteld, maar stelt zij zichzelf. Dat het nu juist Heidegger is, die de vraag zichzelf laat zijn, zouden we dus moeten vergeten... of toch niet?

### De existentiële analyse als ontwerp

De eerste analyse van het *Dasein* in de existentiële structuur van de *Sorge* (blz. 41-230) levert geen antwoord op de vraag *wie* dat zijnde is, dat zich de zijnsvraag stellen laat. Het enige positieve dat de analyse met betrekking tot die vraag lijkt op te leveren is, dat ieder antwoord in de richting van een aanwijsbaar subject of van een identificeerbare eigenschap van een subject, in

'*das Man*' blijft steken. Elke identificatie van een subject blijkt slechts een bepaling van *das Man* op te leveren, zolang we ons de alledaagse vraag naar 'wie?' blijven stellen (blz. 115/116). Te denken, dat in de zijnsvraag het weten van wie er vraagt, geïmpliceerd ligt, blijkt een misverstaan, dat aan de nieuwsgierigheid en zijnsvergetelheid van het alledaagse verstaan inherent is, zoals het aan het *Dasein* inherent is dat het nu eenmaal in eerste instantie als *das Man* bestaat (blz. 130).

Heidegger meent nu, dat in het radicaal stellen van de zijnsvraag zich een mogelijkheid toont om aan de zijnswijze van *das Man* te ontsnappen, maar dan moet die vraag niet op de wijze van het alledaagse zijnsverstaan gericht zijn op het *subject* van zijn, als een schijnbaar gegeven of voorhanden zijnde, maar op de *zijnswijze als zijn-verstaand* (blz. 117, 267). Door de zijnsvraag op een geheel nieuwe en radicale wijze te stellen, kan de vrager de mogelijkheid van het *Dasein* realiseren om voor zich zijn *eigenlijke* zijnswijze te *ontsluiten*. Heideggers *Sein und Zeit* blijkt daarom niet de vraag te stellen: "wie is de mens, dat hij in staat is om het zijn te verstaan?", maar is van meet af aan geconcipieerd als een '*Entwurf*', dat een nieuw of vergeten type van zijnsverstaan en een vorm van eigenlijk-zijn wil realiseren of hernemen. De zinnen uit de paragraaf over 'Dasein als Verstaan' (§ 31): "Zijn is in het ontwerp verstaan, niet ontologisch begrepen" en "tot een zijnde dat de zijnswijze heeft van een wezenlijk ontwerp van het in-de-wereld-zijn behoort het zijnsverstaan als een constitutivum van zijn zijn" (blz. 147) moeten in dat licht niet slechts gelezen worden als ontologisch begripelijke karakterisering van hoe de mens is, maar ook — en misschien wel vooral — als een beginselverklaring van Heideggers eigen onderneming: Heideggers *Seinsverständnis* moet het authentieke *Da-sein* eerst constitueren. Het filosofisch laten zien van de mogelijkheid van een authentiek *Da-sein* zou moeten bestaan in het tot stand brengen ervan; en wel door een beroep op het geweten (blz. 234). In het vervolg van deze gedachtengang krijgt de analyse van *Sein und Zeit* een problematische wending, die aan de hier boven geciteerde vraag, of het *Dasein* nog oorspronkelijker verstaan kan worden dan in het ontwerpen van zijn eigenlijke existentie, aan het licht gebracht kan worden.

De vraag naar de zin van zijn kan door Heidegger in eerste instantie slechts als zinnige vraag worden opgeroepen dankzij het bestaan van een wijsgerige traditie, waarbinnen het spreken over dergelijke abstracte zaken de interesse wekt en min of meer begrepen wordt, althans een zin lijkt te hebben. Heidegger lijkt dat in eigen woorden toe te geven: "het vragen naar het zijn (...) is zelf door de historiciteit gekarakteriseerd" (blz. 20, vergelijk 390). Weliswaar zal Heidegger dat begrip 'historiciteit' (*Geschichtlichkeit*) op een specifieke wijze uitleggen — zoals we nog zullen zien —, maar ondanks zijn nieuwe interpretatie van traditioneel wijsgerige begrippen en ondanks het gebruik van veel nieuwe terminologie blijft hij in eerste instantie geheel binnen de filosofische traditie wanneer hij het wezen van de menselijke zijnswijze in zijn existentiële analyses uitlegt. Deze analyses betreffen niet slechts het *Dasein*

in zijn 'allegaadsheid', maar zijn ook zelf geheel en al in het alledaagse verworteld, zoals Heidegger zelf toegeeft: "de tot hier toe uitgevoerde existentielle analyse van het *Dasein* kan de aanspraak op oorspronkelijkheid niet waarmaken" (blz. 233). Hij spreekt daarover als van een nog slechts *voorbereidende* analyse van de grondbeginselen van het *Dasein*, die moet aantonen dat er een "oorspronkelijke existentielle analyse" van dat zijnde mogelijk en noodzakelijk is, die het *Dasein* van zijn *vervallenheid* aan de traditie en alledaagsheid bevrijdt (zie passage tweede alinea blz. 21): Want in zijn alledaagsheid "vervalt het *Dasein* ook aan zijn min of meer uitdrukkelijk begrepen traditie. Deze ontnemt het zijn eigen leiding, zijn eigen vragen en kiezen". Ook vanuit een meer alledaags en traditioneel denken lijkt mij die opmerking nog weinig problematisch. Een probleem ontstaat echter wanneer er een vorm van *eigen* vragen en kiezen wordt gesuggereerd die niet meer vanuit de traditionele filosofie of vanuit de alledaagsheid kan worden begrepen. Is het *eigene* van Heideggers vragen nog wel vanuit het nog-niet-eigene, vanuit het algemene en doorsnee-denken, dat de Westerse filosofie beheerst, verstaanbaar? Is Heideggers "positieve terugkeer tot het verleden in de zin van een productief zich toeëigenen" (blz. 21) nog als ontologie begrijpbaar? Wanneer het zijn niet ontologisch begrepen wordt, zoals Heidegger stelt, maar in het *ontwerp* wordt verstaan, kan dan het oorspronkelijke verstaan van het *Dasein* in zijn ontwerp nog wel een ontologie opleveren? Het oorspronkelijke verstaan lijkt immers slechts mogelijk te zijn als een existentieel voltrekken van dat ontwerp van ieder voor zich? Sommige existentialistische interpretaties van de 'Jemeinigkeit' van het *Dasein* als uniekheid en onherhaalbaarheid lijken een begrijpen van het existentiële verstaan uit te sluiten, aangezien begrippen toch iets algemeen impliceren. Het eigenlijke verstaan zou een *existentieel* ontwerp zijn. Maar wanneer het eigenlijke niet ook *ontologisch* kan worden verstaan, zou dat niet slechts een wezenlijk gebrek zijn van de existentielle analyse, zoals Heidegger opmerkt (blz. 260), maar lijkt dat het einde te zijn van Heideggers *existentiaal ontwerp*, dat wil zeggen van zijn onderneming als een *filosofisch* project, en zou de reële mogelijkheid van een eigenlijke zijnswijze als onderscheiden van een oneigenlijke, niet kunnen worden aangetoond. Heidegger tilt zelf ook zwaar aan die kwestie, getuige zijn uitlating:

"Hoe moet de ontologische mogelijkheid van een *eigenlijk* zijn ten dode 'objectief' gekarakteriseerd worden, wanneer het *Dasein* ten slotte zich nooit eigenlijk tot zijn einde verhoudt, of wanneer anderszins dit eigenlijke zijn naar zijn zijn voor de anderen verborgen moet blijven? Is het ontwerp van de existentielle mogelijkheid van zo'n problematisch existentieel kunnen-zijn niet een fantastische onderneming? Wat is er nodig opdat een dergelijk ontwerp uitkomt boven een slechts dichtende, willekeurige constructie?" (Blz. 260).

Heideggers antwoord op deze vragen komt in principe hierop neer, dat een ontologisch verstaan van het eigenlijke zijn mogelijk is, indien het oneigenlijke of alledaagse zijn kan worden tot een *vooruitlopen* op een eigenlijk zijn: "Het

voortuitlopen toont zich als mogelijkheid van het verstaan van het meest eigen uiterste kunnen-zijn, dat wil zeggen als mogelijkheid van een eigenlijke existentie" (blz. 263). Het *Dasein* onderscheidt zich van *das Man* doordat het zich voortuitlopend van de zijnswijze van *Das Man* losrukken kan. Deze uitdrukking moet overigens niet worden misverstaan, als zou het *Dasein* zich als een individu van het collectief moeten losmaken of zich daartegenover moeten stellen, en evenmin als zou het zich moeten onthechten van de wereld in een platoons-christelijke betekenis. De uitdrukking betekent wel, dat het *Dasein* volstrekt op zichzelf wordt teruggeworpen, of beter : het losrukken *ontsluit* het *Dasein* in existentiële eenzaamheid voor zichzelf, als een vrij ontwerp<sup>3</sup>. In de voorbereidende analyse kan slechts worden aangetoond dat het *Dasein* van deze mogelijkheid weet. Maar om dit eigenlijk zijn te kunnen verstaan moet die mogelijkheid zelf voltrokken worden. Want zonder dat blijft — zo zegt Heidegger — "dit existentieel 'mogelijke' zijn ten dode existentieel slechts een fantastische pretentie" (blz. 266).

De vraag : "kan het *Dasein* nog oorspronkelijker worden verstaan dan in het ontwerp van zijn eigenlijke existentie" zou bijna als een retorische vraag kunnen worden opgevat. Maar een ontkennend antwoord op die vraag lijkt het einde van de filosofie als een ontologisch *begrijpen* van het zijnsverstaan in te houden. De filosofie zou slechts gered zijn, indien het "ontwerp van zijn eigenlijke existentie" zelf van filosofische aard zou zijn<sup>4</sup>, een verstaan zou impliceren dat wezenlijk *mededeelbaar* is, omdat het de algemeenheid van het begrijpen in zich heeft. Om zijn project voort te kunnen zetten moet Heidegger aantonen dat er voorbij dit punt, waar de voorbereidende filosofische analyse dreigt uit te lopen op een existentialistisch decisionisme<sup>5</sup>, nog wel degelijk sprake kan zijn van een *filosofisch* verstaan en dat dit filosofisch verstaan tegelijk de explicitering is van een nog oorspronkelijker verstaan dan het alleen nog maar weten van de *mogelijkheid* van een authentiek bestaan, dat slechts als een herinnering of gewetensroep in *Das Man* van het alledaagse en moderne denken zou zijn overgebleven. Het belang van Heideggers vraag is dan, dat, indien er *niet* een nog *oorspronkelijker* verstaan mogelijk is van het *Dasein* dan "in het ontwerp van zijn eigenlijke existentie", het onderscheid van *Eigentlichkeit* en *Uneigentlichkeit* ofwel louter formeel blijft ofwel uitloopt op een ontologisch decisionisme, dat het begrijpen of rechtvaardigen van dat onderscheid onmogelijk maakt.

In deze context is de stelling van Oudemans te vermelden, dat *Sein und Zeit* zou blijven bij een formeel aanwijzen van mogelijkheden van existen, waartegenover de filosofie zich *neutraal* zou opstellen, zodat er ook geen sprake zou zijn van een oproep tot authentiek leven<sup>6</sup>. Dit is in zoverre juist, dat de filosofie als zodanig geen factische inhoud kan geven aan het authentieke existen, zoals we nog zullen zien. Overigens lijkt Oudemans die stelling aan het einde van zijn artikel zelf terug te nemen. Hij oppert daar, dat Heidegger in feite toch een bepaald existentieel ideaal maatgevend liet worden voor zijn existentieel analyse. De formele neutraliteit van de analyse lijkt voor Oudemans



dan slechts te handhaven door het onderscheid van eigenlijkheid en oneigenlijkheid zelf te neutraliseren of als *fata morgana* te bestempelen. Dat kan moeilijk meer als een *tekstuitleg* van *Sein und Zeit* gepresenteerd worden. Heidegger zelf brengt deze problematiek zelf als volgt onder woorden :

"Ligt er aan de doorgevoerde interpretatie van de eigenlijkheid en de totaliteit van het *Dasein* niet een ontische opvatting van existentie ten grondslag, die weliswaar mogelijk kan zijn, maar toch niet voor iedereen bindend behoeft te zijn ? De existentiële interpretatie zal nooit een machtspreuk over existentiële mogelijkheden en verplichtingen op zich willen nemen. *Maar moet zij zichzelf niet rechtvaardigen met betrekking tot die existentiële mogelijkheden, waarmee zij een ontische bodem geeft aan de ontologische interpretatie ?*" (blz. 312 cursivering van mij, H.v.E.).

Heideggers antwoord komt erop neer, dat ontologie existentieel gezien een *mogelijkheid* blijft, maar desondanks *niet* als *willekeurig* kan worden opgevat, omdat existentie een zijnsverstaan impliceert en omdat Heideggers filosofie in dat existentiële verstaan verworteld is. Dat voert tot de problematiek van de gewelddadigheid van de fenomenologische methode waarop we nog terugkomen. Eerst dienen we ons echter te confronteren met de vraag, waardoor Heideggers filosofie in deze context wel degelijk het karakter van een *oproep* tot eigenlijk verstaan/existeren verkrijgt.

### De stem van het geweten en de resoluutheid van de filosofie

Voor een kritisch begrip van de methode van *Sein und Zeit* is het van belang het onderscheid van de eigenlijke en oneigenlijke zijnswijze ook voor de methode zelf te doen gelden. De voorbereidende existentiële analyses zijn nog oneigenlijk, omdat ze niet tot een eigenlijk zijnsverstaan weten door te dringen, maar dat slechts als *mogelijkheid* weten aan te tonen. Zij verdienen de naam 'existentiële analyse' eigenlijk alleen maar voorzover ze op dat eigenlijke verstaan *vooruitlopen*, waartoe ze alleen maar in staat zijn, omdat het *Dasein* altijd reeds vooruitloopt op zijn eigenlijk zijn zoals in de analyse weer wordt aangetoond (vergelijk blz. 313). Het gaat hier om een hermeneutische cirkel, maar wel van een zeer formele structuur. *Wat* wordt er door dit filosofisch-hermeneutisch vooruitlopen 'eigenlijk' ontsloten ? Het antwoord kan slechts zijn, dat het precies als voorbereidende analyse heel wat van de zijnswijze van het *alledaagse* als *Sorge* aan het licht weet te brengen, maar dat het van het *Gefragte*, het zijn zelf, (nog) niets tot *eigenlijk* begrip heeft gebracht. Daardoor kan ook de kwalificering van de *Sorge* als meestal oneigenlijke zijnswijze nog maar zeer 'voorlopig' zijn. De term 'vorläufig' heeft in deze context een ambivalent karakter. Enerzijds duidt ze op een (nog) niet eigenlijke analyse, anderzijds op een vooruitlopen op (de mogelijkheid van) een eigenlijke analyse. Heideggers onderscheiding van eigenlijk en oneigenlijk blijft zelf aldus steeds vooruitlopen op 'iets' dat aan de oorspronkelijke existentiële interpretatie van

het *Dasein* ten grondslag ligt (de zin van zijn, cf. blz. 324), maar dat ze niet ontologisch vatten kan, en dat door de methode steeds weer vooruitgeschoven wordt wanneer het benaderd wordt. Dat dit onderscheid ontologisch *mogelijk* is, is filosofisch onvoldoende, het moet ook *waar* zijn, dat wil zeggen 'iets ontsluiten'.

Het onderscheid eigenlijk-oneigenlijk wordt voor Heidegger waar, wanneer het *existentieel* mogelijk is. Die mogelijkheid wordt door hem 'bewezen' geacht door te wijzen op het fenomeen van het geweten. Door op te roepen tot een eigenlijk zijn legt het geweten getuigenis af van dat zijn. Met het wijzen op het fenomeen van het geweten weten we echter nog niet *wat* het eigenlijk zijn inhoudt; daarvoor zouden we naar de *stem* van het geweten moeten luisteren. Maar in Heideggers analyse van het geweten is de centrale gedachte, dat "het geweten alleen en bestendig spreekt in de modus van het zwijgen" (blz. 273), waardoor het in scherp contrast staat tot het 'gepraat' van de alledaagsheid en van *das Man*. Daarom tracht hij het fenomeen van het geweten aan het licht te brengen, niet door de roep van het geweten inhoudelijk te vertolken, maar door de wijze van het verstaan van de gewetensroep te analyseren: "Het ontsluitingskarakter van de roep wordt pas volledig bepaald, wanneer we hem als vooruitroepende terugroep verstaan. Binnen de oriëntatie van de zo opgevatte roep dient gevraagd te worden *wat* hij te verstaan geeft" (Blz. 280). Een bepaalde wijze van verstaan, van gehoor geven aan het geweten, moet aldus de *inhoud* van de roep ontsluiten. Het probleem is nu, dat Heidegger het geweten daarmee niets anders laat 'zeggen' dan datgene, wat hij in zijn existentiale ontologie heeft voorbereid, zodat hij zijn filosofie daarmee *de facto* tot de stem van het geweten verheft.

Het gehoor geven aan het geweten wordt door Heidegger gekarakteriseerd als: "het verzwegen, tot angst bereide zich ontwerpen naar het meest eigen schuldig zijn", aangeduid met de term 'Entschlossenheit', die ik in het vervolg zal vertalen met de termen 'resoluutheid' en 'vastbeslotenheid' (Blz. 297)<sup>8</sup>. De filosofie van Heidegger neemt nu een merkwaardige wending. Juist doordat het geweten zwijgt, kan de filosoof verkondigen dat het de vastbeslotenen zijn die gewetensvol handelen. De eigenlijke zijnswijze heeft geen andere inhoud dan de alledaagse, maar neemt de inhoud op een resolute wijze. Uiteindelijk impliceert dat, dat de analyse uitloopt op de gedachte, dat het eigenlijke zijn er is voor de vastbeslotene. Hij is degene die de wereld en het samenleven op een eigenlijke wijze ontsluit en zo "tot het geweten van de anderen kan worden" (blz. 298).

In de overgang naar de analyse van de tijdelijkheid, laat Heidegger uitdrukkelijk weten dat de nu volgende analyse zelf een resolute daad is, die precies daarom niet willekeurig kan heten, omdat ze de interpreterende *bevrijding* is van het *Dasein*; het vrijmaakt voor zijn uiterste bestaansmogelijkheid (blz. 303). Het uiterste, het radicale, het oorspronkelijke kan per definitie geen willekeurig ontwerp zijn. Maar het verstaan van dat oorspronkelijke kan ook niet louter ontologisch zijn: "De vraag naar het totaal-kunnen-zijn is van

factisch-existentiële aard. Het *Dasein* beantwoordt haar als vastbesloten" (blz. 309). Het verstaan van het eigenlijke zijn-kunnen is zelf een resolute *verovering*, en de existentiële analyse heeft daarom voor de alledaagse zijnswijze het karakter van *gewelddadigheid* (blz. 311): "gewelddadigheden zijn in dit onderzoeksveld niet een vorm van willekeur, maar in de zaak zelf gefundeerde noodzakelijkheid" (blz. 327), aangezien immers het verstandige verstaan van *Das Man* niet horen wil (blz. 315).

De gewelddadigheid van de existentiële analyse vertoont gelijkenis met de wijze waarop de gewetensroep toeslaat. Maar Heidegger is voorzichtig. Hij geeft zijn analyse vooralsnog niet uit voor de roep van het geweten zelf. Immers, zijn analyse legt alleen nog maar de *formele* structuur van het verstaan van het *Dasein* bloot en laat daarin het eigenlijk zijn en zijnsverstaan als *mogelijkheid* zien. Als slechts formeel verhelderd blijft die idee nog "existenziël unverbindlich" (blz. 313-314). Met andere woorden, de existentieel-ontologische analyse kan het *Dasein* niet voorschrijven *wat* zijn eigenlijke mogelijkheid is, maar kan het slechts indringend en shockerend ('Gewaltsam') laten zien *dat* het mogelijkheden heeft waarvoor het slechts 'zelf' kiezen kan. Moeten we echter niet zeggen, dat het *Entwurf* van de existentiële analyse en van de *Wiederholung* van de Westerse ontologie precies de existentiële keuze van 'Heidegger zelf' is, en is de *resoluutheit* van zijn filosofie dan ook niet de grond vanwaaruit zij zich als het geweten voor de anderen presenteert ?

De hier opgeworpen vraag leidt mij tot de volgende hypothese : Als Heideggers filosofie zich inderdaad niet slechts als een *ontologisch* verstaan, maar ook als *existentieel ontwerp* verstaat, dan is zijn filosofie niet slechts in een *hermeneutische* cirkel vervat, maar *uiteindelijk* gegrond in een existentieel *Vorlaufen*, waarin zij haar filosofisch-ontologisch karakter van verstaan verliest en het karakter van een *profetisch roepen* aanneemt. De analyse van de *Sorge*-structuur naar haar eigenlijke en oneigenlijke modaliteiten is het meest ontologisch : ze wil laten zien hoe het *Dasein* in zijn formele structuur de mogelijkheid in zich sluit om zoiets als 'een roeping te vervullen' en dat het alleen daarin 'zichzelf' is. In zijn analyse van de *Geschichtlichkeit* gaat Heidegger reeds 'voorbereidend' over tot een invulling van de vraag *waartoe* het *Dasein* dan geroepen is. Dat de zin van het zijn door het *Dasein* wordt onthuld in een eigenlijk *Zeitigen* is als ontologische analyse weer louter formeel, maar als *boodschap* loopt ze vooruit op dat eigenlijke *Zeitigen* dat het '*Dasein*-zelf' zal gaan voltrekken. 'Formeel genomen' lijkt Heidegger in zijn analyse van de historiciteit niet wezenlijk iets anders te zeggen dan wat bijvoorbeeld ook Hegel opmerkte over de filosofie, als het vatten van de eigen tijd in begrippen. Bij Heidegger gaat het echter niet om het *begrijpen* van de eigen tijd, maar om het *Zeitigen* van de tijd. Deze wending neemt bij hem de vorm aan van een profetisch getuigenis : voor de vastbeslotenen is Het Ogenblik aangebroken ! Heidegger van *Sein und Zeit* neemt hier als het ware de plaats in van Johannes de Doper, de Voorloper als profeet, die getuigt van het 'Zelf' dat op ons afkomt. Maar volgens Heidegger kunnen we ons dat 'Zelf' in

vastbeslotenheid toeëigenen.

### Resoluutheid en tijdelijkheid

Wanneer ik Heidegger een profeet noem, betekent dat niet, dat hij de pretentie zou hebben de toekomst te voorspellen. Een dergelijke 'oneigenlijke' vorm van profeteren, met de alledaagse opvattingen van tijd en geschiedenis die daarin liggen geïmpliceerd, kan Heidegger niet worden toegeschreven. Heideggers filosofie is profetisch, omdat ze vermaant en een oproep doet tot een inkeer of 'bekering' en tegelijk iets wil onthullen of openbaren van datgene waartoe we ons moeten keren : het eigenlijke zelfzijn, waaraan in het spreken van alledag en in de ontologie van wetenschap en Westerse filosofie noodzakelijkerwijs wordt voorbijgegaan.

De tijdelijke structuur van het oneigenlijke verstaan karakteriseert Heidegger als "het vergetende — in het tegenwoordige blijvende verbeiden" (vergessend-gegenwärtigende *Gewärtigen*, blz. 339). Het eigenlijke verstaan kan daartegenover worden aangeduid als "het in het ogenblik herhalende vooruitlopen", waarbij de opposities als volgt liggen :

vergessen	-	wiederholen
Gegenwart	-	Augenblick
gewärtigen	-	vorlaufen

Het 'wiederholen' wordt een belangrijk thema in het hoofdstuk over 'Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit'. Zoals ik in het begin al opmerkte, wordt dit hoofdstuk ingeleid met de vraag of het *Dasein* nog oorspronkelijker verstaan kan worden dan in het ontwerp van zijn eigenlijke existentie. Ik heb ook naar voren gebracht dat, indien een dergelijk oorspronkelijker verstaan niet mogelijk zou zijn, Heideggers filosofie slechts kan eindigen in een profetische oproep aan het *Dasein* om dat ontwerp existentieel te zijn, een oproep tot vastbesloten existen, waaraan het *Dasein* weliswaar alleen zelf '*Im Augenblick*' inhoud kan geven, maar dat in het alledaagse bestaan nauwelijks iets anders kan betekenen, dan dat ieder slechts voor zich bepalen kan wat dat in ieder ogenblik moet inhouden. Ik duidde dit als het gevaar van een ontologisch decisionisme. Het verwijt dat een dergelijke opvatting in willekeur zou uitlopen, wordt door Heidegger slechts gepareerd met de stelling dat een eigenlijke keuze niet willekeurig is. Omdat ook de eigenlijke keuzen zijn voor factische mogelijkheden (blz. 264), kunnen zij niet ontologisch worden gefundeerd, maar slechts existentieel worden verstaan 'in het ogenblik', ofwel 'in de situatie' waarin het *Dasein* voor die keuzen gesteld wordt. Existentieel gezien is er volgens Heidegger dus niet van willekeur sprake. Eigenlijke keuzen kunnen slechts willekeurig lijken vanuit een oneigenlijk verstaan, dat slechts het berekenende kiezen uit voorhanden zijnde mogelijkheden kent.

Het thema, dat de *Entschlossenheit* kiest voor factische mogelijkheden en dat zij dat moet, gezien haar oorsprong in en vanuit de *Geworfenheit*, werkt



Heidegger nader uit in het hoofdstuk over 'Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit'. Zoals we zagen vraagt Heidegger zich hier af, of er niet een nog 'oorspronkelijker' analyse van het *Dasein* mogelijk is, dan vanuit zijn eigenlijk *Sein zum Tode*. Hij stelt dat de existentiële analyse weliswaar niet in staat is de factische keuzen van het *Dasein* te verhelderen of te ontwerpen (er is dus geen sprake van een empirisch verklarende, noch van een normatieve theorie van wat feitelijk geschiedt of geschieden moet), maar dat niettemin gevraagd moet worden "waaruit *überhaupt* de mogelijkheden kunnen worden geput waarnaar het *Dasein* zich factisch ontwerpt" (blz. 383).

De oorsprong vanwaaruit het *Dasein* zijn bestaan een factische inhoud kan geven is de overlevering. De mogelijkheid van een eigenlijk bestaan in facticiteit zal dus vanuit de overlevering verstaan moeten kunnen worden. Anderen zijn het *Dasein* daarin reeds voorgegaan. Ik meen, dat Heidegger in dit hoofdstuk probeert om het niet-willekeurige van zijn *eigen* filosofisch ontwerp, dat wil zeggen van zijn idee van de eigenlijke keuzen van de mens, *doorzichtig* te maken. Hij zal moeten laten zien dat er een 'eigenlijke' mogelijkheid is om in de traditie te bestaan, met de traditie om te gaan, zodanig, dat het *Dasein* zich op een eigenlijke wijze (en dat impliceert op een contra-moderne wijze, blz. 391) inhoud kan geven. Hij bedient zich daarbij van de hypothese, dat het *Dasein* oorspronkelijker zou kunnen worden verstaan, wanneer het niet slechts vanuit het *Sein zum Tode*, maar ook vanuit zijn oorsprong, zijn geboorte — het andere einde — zou worden geanalyseerd. Met andere woorden : kunnen we het eigenlijke bestaan van het *Dasein* niet verstaan vanuit zijn *geschiedenis*, omdat de *samenhang* van zijn leven zich immers voltrekt *tussen* geboorte en dood ? Als dat het geval zou zijn, zou het *Dasein* zijn eigenlijke keuzen — en zou Heidegger zijn eigen filosofisch ontwerp, zijn aantonen van de mogelijkheid van een eigenlijke zijnswijze — *geschiedfilosofisch* kunnen funderen.

Zoals bekend beslaat een groot deel van dit hoofdstuk dan ook een kritiek van een vulgair begrip van de geschiedenis. Een juist begrip van geschiedenis veronderstelt het begrip van de historiciteit van het *Dasein*. Maar, zo constateert Heidegger, de opheldering van de historiciteit is slechts mogelijk vanuit de eigenlijke tijdelijkheid en vereist daarom een "fenomenologische constructie" (blz. 375). Die fenomenologische constructie hebben we al leren kennen als de 'gewelddadige bevrijding' door de 'vastbesloten verovering' : "De existentiële-ontologische constitutie van de historiciteit moet veroverd worden *tegen* de verhullende wijze van uitleggen van de geschiedenis van het *Dasein*" in (blz. 376). De vraag naar de zijnswijze van de historiciteit wordt dan, in hoeverre er *in de vooruitlopende resoluutheid* sprake is van een *eigenlijk geschieden* van het *Dasein* (blz. 382) . Men kan wat eenvoudiger zeggen dat voor Heidegger het verstaan van de geschiedenis betekent : verstaan wat er eigenlijk geschiedt, en dit verstaan is ontologisch gefundeerd in het verstaan van 'wat er gebeurt' of 'geschiedt' in het ogenblik van de *Entschlossenheit*. Heideggers antwoord op die vraag komt erop neer, dat we uit de voorafgaande analyses *reeds weten* wat

er in de *Entschlossenheit* gebeurt en dat we voor het existentieel verstaan van de *Geschichtlichkeit* slechts dit gebeuren als gebeuren, als *Geschehen* behoeven uit te leggen.

De uitleg van wat er in het ogenblik van de *vastbeslotenheid* gebeurt onthult dan, dat het *eigenlijke* gebeuren van het *Dasein* zich *niet* voltrekt als iets dat zich *tussen* een begin en einde afspeelt. De hypothese dat een oorspronkelijker verstaan van het *Dasein* mogelijk zou zijn door het te verstaan vanuit de *samenhang* tussen oorsprong en einde wordt door Heidegger in die zin ontkend, dat de samenhang geen oorspronkelijk gegeven is, maar door het *Dasein* eerst zelf tot stand moet worden gebracht of nog pregnanter : slechts voorzover het *Dasein* *zichzelf tot stand brengt* kan er sprake zijn van een samenhang (blz. 390-391). En om zichzelf tot stand te brengen moet het *Dasein* aan zijn *Geworfenheit* 'ontspringen'. Op de vraag hoe het *Dasein* aan zijn *Geworfenheit* kan ontspringen, zal het antwoord dan weer luiden : door een resoluut vooruitlopen, waardoor het ontspringen zich realiseert als een telkens weer nieuw ogenblik. Zo levert de analyse van de *historiciteit* wel een heel aantal nieuwe concepten op (zoals 'Geschehen'; 'Geschichte'; 'Ursprung-Entspringen'; 'Ständigkeit'), maar komt ze in principe toch neer op een *herhaling* van de analyse van de *Entschlossenheit*, maar nu uitdrukkelijk in het licht van de tijdelijkheid. Levert die herhaling behalve een reeks nieuwe, en wellicht slechts formele concepten echter ook vruchten op voor de vraag naar het *eigenlijke* ? Voegt de analyse van de *historiciteit* iets inhoudelijks toe, of maakt ze Heideggers boodschap meer tastbaar ? In het licht van die vragen zijn de concepten 'Wiederholung' en 'Schicksal' sleutelbegrippen.

### De concretisering van het eigenlijke zijnsverstaan

Het alledaagse bestaan verhoudt zich tot 'zijn' verleden als vergetend : juist daardoor wordt in dit verstaan dat wat geweest is 'het verleden'. Voor de *eigenlijke Geschichtlichkeit* is dat wat geweest is niet zozeer 'zijn verleden', als datgene wat het *Dasein* zelf heeft achtergelaten, maar is het geweest datgene waaruit het *ontspringt*. Men zou kunnen zeggen dat het eigenlijk *Geschichtliche* twee aspecten van 'geweest zijn' heeft : ten eerste is er het aspect van *das Man*, dat het *Dasein* weliswaar achter zich gelaten heeft, maar waaraan het zich toch als *Mißein* niet totaal onttrekken kan. Zijn factische bestaan in *das Man* is nog steeds zijn alledaagse tegenwoordigheid, waaraan het zich ook in de toekomst niet kan onttrekken, tenzij op oneigenlijke wijze in de dood. Maar het 'zijn-ten-dode' onthult ook de mogelijkheid om *in* deze alledaagsheid op een *eigenlijke* wijze te bestaan (vergelijk blz. 325 : "Overname van de geworpenheid betekent, het *Dasein* in datgene, *zoals het steeds reeds was*, eigenlijk *zijn*"). Op die wijze vindt het *eigenlijke* bestaan ook plaats *in* de *tijd* van *das Man*, maar die tijd wordt in de *eigenlijke historiciteit* nooit de *voorbij* tijd, zoals voor *das Man*. Het *eigenlijke* bestaan is aldus een *hernemen* van wat voor *das*

*Man* het verleden is, maar in dit hernemen wordt dat zogenaamde 'verleden' naar zijn eigenlijke zijnsmogelijkheden vrijgelegd, die het *Dasein* slechts in zijn vooruitlopende vastbeslotenheid kan verstaan. Zo kan Heidegger zeggen: "Wat er geweest is (die *Gewesenheit*) ontspringt op bepaalde wijze aan de toekomst" (blz. 326). Dit aspect van geweest-zijn overweegt mijns inziens in Heideggers concept van geschiedenis. Het benadrukt, dat er ook in de tijdelijkheid van de *Sorge*-structuur, van het *Mitsein* en *In-der-Welt-sein*, steeds een eigenlijk zijn mogelijk geweest is en *nog* is, vanwaaruit de geschiedenis op een eigenlijke wijze kan worden verstaan.

De uitspraak dat de wijze waarop het *Dasein* geweest is, in zekere zin *ontspringt* aan de toekomst, leidt tot het andere aspect van het 'geweestzijn' van de eigenlijke historiciteit. Men kan van het *Dasein* eigenlijk slechts zeggen dat het geweest is, voorzover het ontsprongen is aan een oorsprong. In die zin is *das Man* eigenlijk *nooit geweest*, maar verblijft het immer in het heden. *Das Man* ontspringt nooit aan de tijd, maar laat zich door de tijdstroom meeslepen; het wordt meegenomen in plaats van *zichzelf* te hernemen. Eigenlijke historiciteit is voor Heidegger het zichzelf hernemen van het *Dasein* in de tijd. Het grote gevaar voor Heidegger is natuurlijk, dat zo'n uitspraak weer op oneigenlijke wijze wordt verstaan. Immers: 'wie' is het *Dasein*, dat daartoe in staat is? Dat kan niet ik of jij of hij zijn, voorzover wij deel uitmaken van het alledaagse *Mitsein* van *das Man*. Aan die tijd van het alledaagse kan het eigenlijk zijn immers niet ontspringen. Degene die meent 'in zijn eentje' aan *das Man* en zijn tijd te kunnen ontspringen, herhaalt niets anders dan de illusies van *das Man*, zonder ook maar enig uitdrukkelijk besef te hebben van wat dat ontspringen eigenlijk betekent. Door zich in z'n eentje tegen *das Man* af te zetten komt men niet verder dan eigenwijsheid. Ik, jij, wij, de zogenaamde 'subjecten' waaruit *das Man* bestaat, hebben een *Vooruitloper* nodig, die voor ons ('das Man') de eigenlijke zijnsmogelijkheid verovert en ontsluit en ons gewelddadig uit de ontologie van *das Man* wringt, dat aan dat 'ik-ik' zeggen vastgenageld zit, zoals de ontologie van Heidegger wil laten zien (vergelijk blz. 322). Heideggers ontologie wil als het ware de ogen openen voor zo'n vooruitloper. De vooruitloper is degene die 'er *eigenlijk* geweest is' in de veelheid van betekenissen die hierin meespelen. Hij is degene die het gezien heeft en tot ons terugkeert om ervan te vertellen en ons erheen te leiden; maar hij is ook degene wiens alledaagse leven geweest is, die het achter zich gelaten heeft doordat hij 'zum Ende' is gegaan, en daarom als held ter navolging, als iemand in wie men geloven kan, gekozen kan worden:

"De eigenlijke herhaling van een existentiemogelijkheid die er geweest is — dat het *Dasein* zich zijn held kiest — is existentieel gegrond in de vooruitlopende vastbeslotenheid; want in hem (dat wil zeggen de held, H.v.E.) wordt allereerst de keuze gekozen, die vrij maakt voor het strijdbare navolgen en voor de trouw aan het herhaalbare" (Blz. 385).

Hoewel niet onmogelijk, ligt het niet voor de hand om in deze tekst bij de held aan morele helden als Socrates, Jezus of Franciscus van Assisië te denken; meer

voor de hand liggen figuren als de filosoof uit de grot van Plato, de grote vorst op wie Machiavelli in het laatste hoofdstuk van *Il principe* een beroep doet<sup>9</sup>. De tekst staat in een vrij duidelijk politiek-filosofische context.

Dat de eigenlijke zijnswijze van het *Dasein* ook een *Mitsein* is, betekent voor Heidegger dat het bestaat in de structuur van de uitverkoren held die een volk kan leiden. Men zou kunnen denken dat in deze verhouding van leider en volk de eigenlijke existentie in één individu gerealiseerd is, tegenover wie het volk dan *das Man* zou zijn, als de massa wiens lot het was niet zelf uitverkoren te zijn. Dat is echter niet juist, want de verhouding van leider en volk kan zelf het karakter krijgen van een resolute keuze door het volk van zijn held en zijn erfgoed. De keuze van zijn held is de lotsbeschikking (*Geschick*) van het *Dasein*, dat het tot een bepaald volk maakt, zoals de uitverkiezing de lotsbestemming (*Schicksal*) van de held is. In die resoluutheid verkrijgt vrijheid de betekenis van trouw en standvastigheid (*Ständigkeit*). Het gaat daarbij niet om trouw aan een *bepaalde inhoud* of beginselen, maar om trouw aan de *eigen* keuze van het volk en zijn held, waarbij het de lotsbestemming van de held kan zijn om resoluut nieuwe wegen te begaan :

"De vastbeslotenheid constitueert de *trouw* van de existentie aan het eigen zelf (...). De vastbeslotenheid als lotsbestemming is de vrijheid voor het opgeven van een bepaald besluit, dat mogelijkwijze door de situatie kan zijn vereist" (blz. 391).

Dit heeft weinig of niets te maken met een idee van individuele autonomie — zoals Habermas die nog in *Sein und Zeit* wil lezen<sup>10</sup> — maar is veeleer een poging om een geheel andere wending aan dat kantiaanse idee te geven. In plaats van achting voor het zedelijk gebod en de menselijke persoon komt bij Heidegger een eerbiedig gehoorzamen dat slechts nader bepaald is als 'navolging en trouw aan het herhaalbare'. De trouw van het *Dasein* bestaat daarin, dat zijn 'tot *angst* bereide vastbeslotenheid' de mogelijkheid opent voor "eerbied voor de enige autoriteit, die een vrij bestaan kan hebben, voor de herhaalbare mogelijkheden van de existentie" (blz. 391), met andere woorden voor eerbied voor de held.

Heideggers opvattingen over het volk en de held zijn geen terloopse of toevallige elementen in een wijsgerig vertoog. Zij zijn nauw verbonden met de conservatief-politieke gedachten van zijn tijd over de verhouding van volk en leider. Maar bij Heidegger worden de maatschappelijke en politieke dimensies van die gezagsrelatie geheel veronachtzaamd en wordt slechts benadrukt, dat in de trouw en de keuze van de held voor ieder een eigenlijk zijn mogelijk is, zonder dat het daarmee ieders lotsbestemming zou zijn om een heldenrol te vervullen.

\* \*  
\*



De voortgang van de analyse naar een *oorspronkelijker* verstaan in het hoofdstuk over 'Zeitlichkeit en Geschichtlichkeit' blijkt uit het bovenstaande niet zozeer een herhaling of uitdieping van de *formele* structuren van de *Entschlossenheit* te zijn, maar veelmeer op een *concretisering* vooruit te lopen en deze ook reeds inhoudelijk voor te bereiden. De *Entschlossenheit* wordt in de *Wiederholung* geconcretiseerd in en door de figuur van *het volk en de held*. Als figuur is zij de concretisatie die door de ontologie van Heidegger zelf wordt ontworpen. De filosoof is daartoe in staat voorzover hij zelf een voorlopersrol vervult. De eigenlijke concretisering van de *Entschlossenheit* kunnen echter alleen de held en in mindere mate het volk zelf in de keuze van zijn held geven, aangezien de keuze slechts factisch kan worden bepaald (vergelijk blz. 298 : "De vastbeslotenheid is naar haar ontologische wezen steeds die van een telkens weer factisch *Dasein*" en : "Waartoe moet het *Dasein* besluiten ? Het antwoord kan *slechts* het besluit zelf geven" ... "Het besluit is juist pas het ontsluitende ontwerpen en bepalen van de telkens weer factische mogelijkheid").

Pöggeler stelt, dat de thematiek van *Sein und Zeit* met het 'zijn-ten-dode', het zich distantiëren van *das Man*, de als geïsoleerd opgevatte eigenlijkheid van het bestaan en de ideeën van de grote creatieve persoonlijkheden, niet meer tot het 'verbindliche' aspect van Heideggers filosofie behoren, dat Heidegger ze ook zelf op grond van ervaring zou hebben laten vallen en daarom in zijn later werk zelfs de woorden 'Geschichte' en 'Geschichtlichkeit' zou hebben vermeden<sup>11</sup>. Inderdaad zijn zowel het kiezen van de held als de existentialistische ondertoon bij de latere Heidegger verdwenen, en heeft hij zich resoluut van de politiek afgewend. Het gewelddadig bevrijdende van de *Entschlossenheit* heeft een ander karakter gekregen in het *Sein-lassen*. Maar heeft Heidegger daarmee niet een laatste consequentie van zijn anti-subjectsfilosofie getrokken ? De gedachte dat de *Entschlossenheit* zich in het factische een *gestalte* zou moeten geven, lijkt voor hem nog teveel een existentialistische misvatting te zijn geweest. Slaat de filosofie van de late Heidegger daarbij niet om van een resoluut vooruitlopen in een gelaten verontschuldiging ten aanzien van zijn gebrek aan politiek inzicht ? Men heeft zich vaak afgevraagd waarom Heidegger nooit onomwonden afstand heeft genomen van de nazimisdaden en met name van de Jodenvervolging, en waarom hij dat ook vanuit wijsgerig standpunt blijkbaar niet belangrijk vond. Voorzover dat een biografische kwestie is, kan ik daar geen antwoord op geven. Maar ik kan mij moeilijk losmaken van het vermoeden, dat het verdwijnen van het ter verantwoording te roepen subject in de *Geschichtlichkeit* van het *Dasein* de oorsprong is geweest van deze armoede van Heideggers filosofie als vermogen tot kritisch oordelen<sup>12</sup>.

## Noten

<sup>11</sup>"Blz. ..." zondere nadere aanduiding verwijst naar M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen. Max Niemeyer, 1963<sup>10</sup>. Hierbij toch een kleine technische toelichting. Met 'existentie' duidt Heidegger de bijzondere zijswijze van het *Dasein*, ofwel de voor de

mens kenmerkende zijnswijze aan. De existentiale analyse is de ontologische uitleg van de structuur van die zijnswijze. De woorden 'existentiaal' en 'ontologisch' verwijzen steeds naar een theoretische of filosofisch-begrippelijke manier van verstaan, die door Heidegger wordt onderscheiden van de (ontisch-) *existentiële* werkelijkheidservaring van ieder mens afzonderlijk in zijn *feitelijk* bestaan. Op existentieel niveau is er altijd wel reeds sprake van enig zijnsverstaan en daarom van een of andere vorm van ontologie. De 'existentiale Analytik' is als wijsgerig onderzoek ook zelf geworteld in de existentie, dat wil zeggen : in de zijnswijze van het *Dasein* zelf. Ook op het *ontische* vlak — als feitelijk zijnde, in zijn existentie — is het *Dasein* niet slechts 'zijnde', maar 'zijn-verstaand'. Doorgaans verstaat het het zijn op dit ontisch-ontologische niveau echter niet adequaat. De existentiale analytiek heeft daarom ook een *voorrang* in het ontisch-ontologische vragen of binnen de existentiële wijze van zijnsverstaan, omdat het de voorwaarden moet verhelderen op grond waarvan het existentiële verstaan adequaat kan zijn : het *Dasein* blijkt "das Seiende, das zuvor ontologisch zureichend ausgearbeitet sein muss, soll das Fragen ein durchsichtiges werden" (blz. 14). Wanneer Heidegger stelt dat aan het *Dasein* een ontisch-ontologische voorrang toekomt, impliceert dat voor hem dat de *existentiale* analyse niet alleen ontologisch, maar ook in existentieel opzicht een voorwaarde is voor eigenlijk verstaan, omdat het *Dasein* ontisch-ontologisch in eerste instantie steeds in een oneigenlijke ontologie bevangen is (blz. 16).

<sup>2</sup>Maar bijvoorbeeld ook door Pöggeler : "Der Name Heidegger steht für die philosophische Aufgabe, die sich an diesen Namen geknüpft hat", in : O. Pöggeler (Hrsg.), *Heidegger, Perspektiven zur Deutung seines Werkes*, Einleitung : Heidegger heute, Königstein 1984, blz. 11.

<sup>3</sup>Zeer duidelijk zegt Heidegger, dat het *Dasein* niet beschouwd mag worden als een van *das Man* geïsoleerde uitzonderingstoestand (blz. 130) en dat het zich nooit aan de alledaagseheid kan onttrekken (blz. 169). Hij lijkt daarbij vooral te benadrukken, dat er geen sprake kan zijn van een zich losmaken van de wereld of van een tegenstelling van een soort geestelijke en wereldlijke zijnswijze. In *das Man* wordt het *Dasein* van zijn eigenlijk-zijn losgescheurd, zegt Heidegger, maar dat mag niet zo verstaan worden dat het *Dasein* *factisch* aan zichzelf ontrukkt zou zijn (blz. 178). "Die Verfallenheit des Daseins darf daher auch nicht als 'Fall' aus einem reineren und höheren 'Urstand' aufgefasst werden" (blz. 176) en "Umgekehrt ist die *eigentliche* Existenz nichts, was über der verfallende Alltäglichkeit schwebt, sondern existenzial nur ein modifiziertes Ergreifen dieser" (blz. 179). Die *existentiale modificatie* wordt door Heidegger meestal gekwalificeerd met termen als "vrij worden" (blz. 178), 'Hinkehr' (blz. 185), 'zurückholen' (blz. 189, 191, 268, 271) en als 'breuk' (blz. 271). Dat het *Dasein* zich zou moeten *losrukken* van *das Man* wordt het scherpst verwoord in een tekst als : "Darin kann dem Dasein offenbar werden, dass es in der ausgezeichneten Möglichkeit seiner selbst *dem Man* entrissen bleibt, das heisst *vorlaufend sich je schon ihm entreissen kann*" (blz. 263, cursivering van mij H.v.E.).

<sup>4</sup>Vergelijk : "Die Revolution wird philosophisch oder gar nicht sein", Pierre Bourdieu, *Die politische Ontologie Martin Heideggers*, Frankfurt a.M., 1976, blz. 95.

<sup>5</sup>Voor Pöggeler en Von Herrmann bestaat het grote gevaar, dat men Heidegger niet als 'zijnsdenker', maar als existentialist interpreteert (O. Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*. Pfullingen 1963, blz. 169 en Fr. W. von Herrmann, *Subjekt und Dasein. Interpretationen zu 'Sein und Zeit'*, Frankfurt a.M. 1985, blz. 20-23, 32). De vraag is of men dat alleen maar als het gevaar van een verkeerde interpretatie kan afdoen en of het niet 'het gevaar' van Heideggers filosofie zelf is, die tot deze interpretatie verleidt.

<sup>6</sup>Th.W.C. Oudemans, *Heideggers formeel aanwijzende hermeneutica*, in : *Algemeen*

*Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte*, 80 (1988), blz. 18-40, met name blz. 26.

<sup>7</sup>Pas nadat Heidegger de mogelijkheid van een eigenlijk zijn-kunnen heeft aangetoond kan hij op een meer gefundeerde wijze zeggen: "Die bisherige Interpretation beschränkte sich, ansetzend bei der durchschnittlichen Alltäglichkeit, auf die Analyse des indifferenten bzw. uneigentlichen Existierens" (blz. 323).

<sup>8</sup>De door sommigen gebruikte vertaling door 'ontslotenheid' is minder verkieslijk (zie bijvoorbeeld D. De Schutter, Heideggers filosofie van de transcendentie, in *Tijdschrift voor Filosofie* 50 (1988), 453-491, met name blz. 466. Ontslotenheid heeft teveel de betekenis van het Duitse 'Erschlossenheit' en gaat zo voorbij aan het feit dat 'Entschlossenheit' de *eigenlijke* wijze van *Erschlossenheit* is en eerder aan beslotenheid — in de betekenissen van gesloten en beslist — dan aan ontslotenheid refereert. Het *entschliessen* is namelijk gericht op een verstaan van het *Dasein* in zijn totaliteit, als een *Ganzes*. In de *Entschlossenheit* wordt het probleem van het nooit-af-zijn opgelost, niet doordat het *Dasein* op oneigenlijke wijze door de dood wordt beëindigd, maar doordat een eigenlijk *Sein zum Tode* in ieder ogenblik mogelijk is. Het *Dasein* kan in het ogenblik *totaal* zijn; zo wordt het dus ook *gesloten*: het *Dasein* neemt zich vanuit een oneigenlijk zijn in de tijd *zusammen*. In het Franse (en Engelse) 'Résolution' (oplossen, beslissen) komt dit goed naar voren. Het Nederlandse vastberadenheid is de gangbare vertaling van 'Entschlossenheit'. In vastbeslotenheid komt het moment van beslissen en sluiten beter tot uitdrukking. Maar het is van belang erop te wijzen dat dat sluiten een ontsluiten van de eigenlijke zijnswijze impliceert.

<sup>9</sup>In zijn Hölderlin-colleges van '34/35 veroordeelt Heidegger — mijns inziens nogal hypocriet — het als een blasfemie, om Christus als Führer te beschouwen, omdat hij wezensgelijk is aan God de Vader: "Der Wahre und je einzige Führer weist in seinem Seyn allerdings in den Bereich der Halbgötter. Führersein ist ein Schicksal und daher endliches Seyn" geciteerd naar O. Pöggeler, *Heideggers politisches Selbstverständnis*, in: A. Gethmann-Seifert und O. Pöggeler (Hrsg.) *Heidegger und die praktische Philosophie*, Frankfurt a.M. 1988, blz. 35.

<sup>10</sup>J. Habermas, *Martin Heidegger, L'oeuvre et l'engagement*, Paris 1988, blz. 32-33.

<sup>11</sup>O. Pöggeler, *Philosophie und Politik bei Heidegger*, München 1974, blz. 44, 50 e.v., 62, en van dezelfde auteur: *Heidegger, Perspektiven zur Deutung seines Werks*, o.c., blz. 49-50.

<sup>12</sup>"Wo jedwede Differenzierung entfällt, sind auch jede Entscheidung und ihre moralische-politische Verantwortung obsolet geworden" (Alexander Schwann, *Zeitkritik und Politik in Heideggers Spätphilosophie*, in: *Heidegger und die praktische Philosophie*, o.c., blz. 96.

## PERSONALIA

*Arie J. Leijen* is wetenschappelijk medewerker in de Faculteit der Wijsbegeerte aan de Universiteit van Brabant (Tilburg)

*Arend W. Prins* is wetenschappelijk medewerker in de Faculteit der Wijsbegeerte aan de Erasmus Universiteit Rotterdam en bereidt een proefschrift over Heidegger voor.

*Herman van Erp* publiceerde (in samenwerking met W.J. van Gils) *Mensen en macht* — Een geschiedenis van het sociaal-filosofisch denken (1987)

*Jos Augustus* studeerde theologie te Tilburg en bereidt een proefschrift voor over Eberhard Jüngel.

*Jacques De Visscher* is de auteur van *Het verhaal van de kunst* — Een wijsgerige hermeneutiek van het kunstwerk (1990); in het najaar verschijnt zijn nieuwste boek *Over de levensloop*.

## Binnenkort in de Uil van Minerva

Cornelis Verhoeven, *IJzer en vuur. Het geweld als neven-effect in een ideologie van het activisme*

Raoul Bauer, *Jan Hendrik van den Berg en zijn Hooligans*

Omtrent Emmanuel Levinas

P. Vardy, *Het surrealisme als kunstvorm van de ambiguïteit*

Fernand Vandamme, *Ecologie, economie en politiek*