Artikel

EIGENLIJKHEID IN CONTEXT

WAAROM AUTHENTICITEIT EEN SLECHT IDEE IS, OF WAAROM WE NIET BIJ HEIDEGGER MOETEN ZOEKEN

Joren Peeters

Probeer je in te leiden in het werk van Martin Heidegger, en de kans is groot dat je op een gegeven moment verzeild geraakt in een filosofisch debat over de aard van authenticiteit. Omgekeerd: probeer je in te leiden in het filosofisch debat over authenticiteit, en je komt onvermijdelijk in aanraking met Heideggers denken. Hoewel Heidegger de term zelf geen enkele keer gebruikt, is zijn naam toch nauw verbonden met "authenticiteit". Dit komt volgens Guignon enerzijds door vroege vertalingen van *Zijn en Tijd* naar het Engels waar Heideggers notie "Eigenlijkheid" zonder veel uitleg wordt vertaald naar "authenticity", en anderzijds door de grote invloed die Heidegger heeft gehad op het Franse existentialisme.[1] Toch blijft die verbondenheid tussen de naam Heidegger en de term authenticiteit eigenaardig – om niet te zeggen: problematisch.

Opvallend aan het hedendaagse debat over authenticiteit is dat er grote onenigheid is over wat authenticiteit precies inhoudt, terwijl er een relatief grote consensus heerst over de overtuiging dat ze, indien juist begrepen, goed is. Authenticiteit wordt ingezet als antwoord op de vraag naar het goede leven; het wordt, zoals Varga het verwoordt, een ethisch existentieel ideaal: "authenticity—at least in the Western world—is a ubiquitous ideal, a way of conceptualizing the practice of the self to achieve a good life"[2]. De functie of de plaats die we ze in ons leven moeten geven is daarmee duidelijk: we moeten naar authenticiteit streven. Dus is het debat voornamelijk gericht op de inhoud: Wat is authenticiteit? Hoe moeten we authenticiteit adequaat begrijpen? En hoe kunnen we ze bereiken? Wanneer er toch kanttekeningen worden gemaakt bij die functie en authenticiteit als ethisch existentieel ideaal in vraag wordt gesteld[3], dan wordt het antwoord opnieuw gezocht op het niveau van de inhoud: "Als authenticiteit toch onwenselijk lijkt, dan is dat omdat jouw invulling ervan niet genuanceerd genoeg is". En voor een dergelijke genuanceerde invulling van authenticiteit wordt steevast naar Heideggers notie van "eigenlijkheid" verwezen.[4]

Opnieuw: die verbondenheid tussen het werk van Heidegger en het ethisch existentieel ideaal van authenticiteit is niet onproblematisch. Dat heeft om te

beginnen een nogal voor de hand liggende biografische reden: het is – licht uitgedrukt – eerder dubieus om voor de invulling van een ethisch existentieel ideaal zonder enig voorbehoud te rade te gaan bij iemand die zich zo ver heeft laten meeslepen door het nazisme en in zijn beruchte persoonlijke notities, de Schwarze Hefte, op zoek ging naar een filosofische verantwoording voor antisemitische gedachten. Maar het verband tussen Heideggers werk en authenticiteit is ook problematisch om een strikt filosofische reden: wanneer je in Heidegger een antwoord zoekt op de vraag naar het goede leven, laat je hem antwoorden op een vraag die hij zelf niet stelt. Zijn notie van eigenlijkheid, wat doorgaans vertaald wordt als "authenticity", is geen duurzaam, existentieel ideaal, maar wel een uitzonderlijk methodologisch ideaal dat bovendien zijn tegendeel impliceert. Dit zal ik in het verdere verloop van het artikel beargumenteren door eigenlijkheid in de context te plaatsen van **a) de grotere vraag** waar Heidegger in *Zijn en Tijd* een antwoord op zoekt, **b) de methode** die hij daarvoor toepast en **c) de argumentatieve structuur** die daar dan uit voortkomt en de specifieke plaats waar eigenlijkheid wordt geïntroduceerd. Los van de exacte invulling, zal ik dus onderzoeken waarom Heidegger de notie van "eigenlijkheid" in de eerste plaats in leven roept. Waarom heeft hij die notie nodig? Welke functie vervult eigenlijkheid? Met een antwoord op deze vragen hoop ik enerzijds een te simplistische, existentialistische lezing van Heidegger te bekritiseren en anderzijds meer nuance te brengen in het debat over authenticiteit.

Vraag naar de zin van zijn

Als we eigenlijkheid in context willen plaatsen en willen achterhalen welke functie die notie speelt in *Zijn en Tijd*, is de eerste vraag die we ons moeten stellen, welke vraag Heidegger zich stelt: Waar is het Heidegger om te doen? Waar wil hij inzicht in krijgen? Hij geeft hier een heel expliciet antwoord op: de centrale vraag die hij in *Zijn en Tijd* wil behandelen is "de vraag naar de zin van zijn"[5]. Om duidelijk te maken wat er precies met die vraag bedoeld wordt, begint Heidegger met de ontologische differentie: hij maakt een onderscheid tussen het zijn en een zijnde. Een zijnde is iets wat is. Bijvoorbeeld een steen, een stoel, Leonardo Di Caprio … dat zijn allemaal zaken waarvan we zeggen dat ze zijn; het zijn dus *zijnden*. Maar we kunnen ook een stap terugzetten en spreken over datgene wat een zijnde tot zijnde maakt, namelijk: het zijn. Wat bedoelen we wanneer we van iets zeggen dat het is? Dat "zijn" is iets anders dan het zijnde en Heidegger wil de vinger op dat verschil leggen: "Het zijn van het zijnde 'is' zelf geen zijnde."[6]

De vraag naar de zin van zijn is niet de vraag naar allerlei categorieën of eigenschappen van een bepaald zijnde. Een stoel kan bruin zijn, zwaar zijn, kapot zijn… Daarmee hebben we gesproken over het zus en zo zijn van die stoel, maar dan hebben we nog niks gezegd over het zijn van de stoel op zich. We hebben

enkel gesproken over *wat* hij is, maar daarmee hebben we nog niks gezegd over het naakte feit *dat* hij is. Maar de vraag naar de zin van zijn is ook niet de vraag naar wat er allemaal zoal is: Is er een ziel? Zijn er quarks? Is er een wetmatigheid die de koers van de beurs bepaalt? Dat zijn allemaal vragen naar zijnden, en daarmee wordt de fundamentele vraag naar de zin van zijn oversprongen. Die fundamentele vraag vraagt naar het naakte *dat* iets is: Wat bedoelen we als we van een zijnde zeggen dat het is? Wat betekent 'zijn'?

Maar waar moeten we een antwoord op die vraag zoeken? Zijn is altijd het zijn van een zijnde. Dat wil zeggen dat we, om achter de zin van zijn te komen, een zijnde op z'n zijn moeten bevragen: "Maar zijnd noemen we van alles en in velerlei zin"[7]. Een tafel is, een rivier is, ik ben boos en het is mooi weer. We moeten dus een zijnde uitzoeken als onderwerp van onderzoek; een zijnde dat ons de zin van zijn kan tonen: een exemplarisch zijnde. Dat exemplarisch zijnde is volgens Heidegger het zijnde dat een verstaan heeft van het zijn, het zijnde dat begrijpt wanneer men van iets zegt dat het is, het zijnde waarvoor de dingen op een bepaalde manier zijn of het zijnde dat steeds in een verhouding staat tot het zijn. Dit zijnde zijn wij zelf.

Maar Heidegger wil het zijnde dat we zelf zijn niet, zoals in de filosofische traditie voor hem wel gebeurde, bevragen op z'n zijn als subject of als bewustzijn. Die woorden vooronderstellen namelijk al een bepaalde theoretische of kennende manier van zijn. Daardoor wordt in hun gebruik het meest fundamentele feit van het bestaan reeds oversprongen: het feit dat het *er is*. Het gaat Heidegger juist om dit meest fundamentele feit. Hij wil het bestaan onbevooroordeeld in zijn meest oorspronkelijke zin bevragen. Hiervoor kiest hij dan de term 'erzijn'.

De reden waarom Heidegger het erzijn als een uitzonderlijk zijnde beschouwt, is dat het een zijnde is dat steeds in een verhouding staat tot z'n eigen zijn. Heidegger verwoordt het als volgt:

> Het erzijn is een zijnde dat niet zomaar te midden van andere zijnden voorkomt. Veeleer is het ontisch uitzonderlijk doordat het dit zijnde in z'n zijn *om* dit zijn zelf gaat. Tot die zijnsgesteldheid van het erzijn behoort dan echter dat het in z'n zijn een zijnsverhouding heeft tot dit zijn. En dat wil weer zeggen dat het erzijn zichzelf op een of andere wijze en meer of minder nadrukkelijk in z'n zijn verstaat. Het is eigen aan dit zijnde dat het met en door z'n zijn voor zichzelf is ontsloten. *Zijnsverstaan is zelf een zijnsbepaaldheid van het erzijn*. Het ontisch uitzonderlijke van het erzijn is erin gelegen dat het ontologisch *is*.[8]

Heidegger zegt dus dat het erzijn zich onderscheidt van andere zijnden doordat het zichzelf op een of andere manier verstaat, doordat het telkens verstaat dat het is en hoe en wat het is. Je zou het in naïeve zin als volgt kunnen verwoorden: wat het erzijn onderscheidt, is zijn bewustzijn. Maar die naïeve verwoording klopt niet omdat volgens Heidegger dat initiële zijnsverstaan voorafgaat aan bewustzijn. Dat initiële zijnsverstaan wordt in ons alledaagse zijn niet expliciet als thema begrepen. Denken over de mens in termen van bewustzijn is volgens

Heidegger al een stap te ver omdat we eerst en vooral op een voorontologische, praktische manier in de wereld staan. Eerst en vooral zijn we op een handelende, zorgende manier bij de zaken die ons omringen en bij die praktische manier van in de wereld staan komt een zijnsverstaan kijken dat impliciet in ons handelen zit ingebakken. Heidegger wil zijn onderzoek beginnen met dat impliciete zijnsverstaan expliciet te maken. Heidegger wil dus een stap terugzetten en beginnen bij het ware begin: het in-de-wereld-zijn.

Om achter de zin van zijn te komen, bevraagt Heidegger dus een uitzonderlijk zijnde (erzijn) op z'n zijn. De ontologische vraag naar de zin van zijn wordt dus behandeld door eerst de vraag naar het zijn van het erzijn te stellen. *Zijn en Tijd* is die eerste stap: een (voorbereidende) analyse van de zijnsstructuren van het menselijke bestaan of het "erzijn" – in die zin kan het werk gelezen worden als een existentieel werk. Maar die existentiële analyse heeft enkel zin in het licht van de grotere vraagstelling waar het Heidegger eigenlijk om te doen is: "Zo opgevat blijft de analytica van het erzijn geheel gericht op haar uiteindelijke taak: de uitwerking van de zijnsvraag"[9]. Heidegger is in de eerste en laatste plaats niet geïnteresseerd in existentiële vragen, maar in ontologie. Vragen naar het zijn van het erzijn en iedere existentiële vraag die hiermee verband houdt staan steeds in functie van de ontologische vraag naar de zin van zijn. Het is pas tegen de achtergrond van deze ontologische vraag dat mogelijk existentiële vragen die in *Zijn en Tijd* op het spel staan, op een betekenisvolle manier begrepen en gesteld kunnen worden. Dat is een eerste punt dat we in het achterhoofd moeten houden als we eigenlijkheid in context willen plaatsen.

Methode: voltrekkingszin

Niet alleen de grotere vraagstelling van *Zijn en Tijd* biedt de nodige context om tot een adequaat begrip te komen van Heideggers notie van eigenlijkheid. Een van de meest vernieuwende aspecten aan Heideggers werk is zijn methode, en eigenlijkheid speelt daarin een speciale rol. Meer specifiek zijn er drie methodologische punten die tezamen essentieel zijn om tot een adequaat begrip van 'eigenlijkheid' te komen: het analyseren vanuit de voltrekkingszin, de hermeneutische cirkel en het inzichtelijk maken door middel van storingen.

Als leerling van Husserl en kind van de fenomenologische traditie, tracht Heidegger zijn onderzoek niet te beginnen vanuit bepaalde theoretische tools (zoals bijvoorbeeld de subject/object betrekking) die onvermijdelijk wijzen op een vooringenomenheid. Volgens de fenomenologische grondstelling moet je daarentegen datgene wat onderzocht moet worden de gelegenheid geven zich te tonen. In Heideggers woorden: "De aard van de toegang en de uitleg moet veeleer dusdanig zijn gekozen, dat dit zijnde zich op zichzelf van zich uit kan tonen, en wel zoals het eerst en vooral is, in zijn doorsnee-alledaagsheid."[10]

Maar anders dan Husserl vertrekt Heidegger daarbij niet van de

gegevenheid van het bewustzijn omdat ook dat beginpunt, zoals hierboven al vermeld, volgens hem op een vooringenomenheid wijst. Als we ons bewust zijn van de zaken die ons omringen, dan tonen die zaken zich vanop een afstand die niet oorspronkelijk, maar slecht secundair is. Oorspronkelijk, in z'n "doorsnee-alledaagsheid", betrekt het erzijn zich op een "voorbewuste", praktische manier op de zaken die het omringt. Daarbij gaat het erzijn op in zijn bezigheden en is er geen afstand tot de omringende wereld. Erzijn is eerst en vooral "in-de-wereld-zijn".

Dat betekent dat Heidegger de dingen niet wil onderzoeken vanop de afstand die eigen is aan het bewustzijn. Daarmee dring je volgens hem niet door tot de zijnszin van wat je wil onderzoeken. Zoals Safranski het verwoordt, moet je volgens Heidegger, wanneer je de zijnszin van iets wilt vatten, jezelf in de "voltrekkingszin" begeven.[11] Ik kan bijvoorbeeld zeggen: verliefd zijn is een functie van de secretie van bepaalde klieren. Maar dat is een uitspraak over de liefde, zonder dat ik me in de voltrekkingszin heb geplaatst. Ik heb liefde hier op afstand als voorhanden object genomen en heb daarmee eigenlijk niks gezegd over wat het is om verliefd te zijn. In Heideggers termen: ik heb liefde niet in haar zijnszin ontsloten. Voor een dergelijke ontsluiting moet ik me in de voltrekkingszin plaatsen: ik moet zelf verliefd worden en dat vervolgens proberen te beschrijven van binnenuit. Met andere woorden: ik moet de liefde eerst beleven, voordat ik haar kan begrijpen of analyseren. Meer algemeen – en in heideggeriaanse verwoording – heet dat: je kan alleen existentiaal analyseren wat je existentieel hebt doorleefd.[12]

Dit geldt natuurlijk bij uitstek voor het zijn dat we zelf zijn, namelijk: het erzijn. Als je wil weten wat het is om er te zijn, ben je niet geholpen met zoölogische of fysiologische beschrijvingen van het mensendier; je bent niet geholpen door de mens vanop afstand als voorhanden object te onderzoeken. Wat je wel moet doen is jezelf in de voltrekkingszin plaatsen, dat wil zeggen: je moet er zijn en vanuit die beleving dat erzijn, jezelf dus, beschrijven van binnenuit.

Methode: hermeneutische cirkel

Die methode van het analyseren vanuit de voltrekkingszin heeft als gevolg dat Heidegger inhoudelijk niet kan bewijzen of in de klassieke zin zal beargumenteren. Zijn argumentatie zal veel meer de vorm hebben van een beschrijving of uitleg: "omdat het in de beantwoording van de vraag niet gaat om een deductieve fundering, maar om het demonstratief blootleggen van een grond"[13]. Als je verliefd bent en je dat gevoel voor jezelf of voor anderen wil ophelderen, dan ga je ook niet bewijzen of beargumenteren. Je kan niet bewijzen dat of beargumenteren waarom je je verliefd voelt; het beste wat je kan doen is *uitleggen* hoe je je voelt. Dit geldt ook voor het erzijn: als een opheldering van de directe beleving van er te zijn mogelijk is, dan zal ze bestaan uit een beschrijving

of uitleg. Zo een uitleg is volgens Heidegger enkel mogelijk omdat, zoals we hierboven al zagen, het erzijn zichzelf altijd al op een of andere manier verstaat.

Dit roept de vraag op waaruit de waarde van een dergelijke uitleg dan nog kan bestaan. Als *Zijn en Tijd* een uitleg is van het zijn van het erzijn en als ieder erzijn altijd al een verstaan heeft van dat zijn, waarom dan nog de moeite nemen om het uit te leggen? Tot welke nieuwe kennis kan zo'n uitleg nog bijdragen? Denk hierbij aan de Menoparadox volgens dewelke je niet kan onderzoeken wat je al weet omdat je het dan niet hoeft te onderzoeken, en je ook niet kan onderzoeken wat je niet weet omdat je dan niet weet wat je moet onderzoeken. Aangezien Heidegger stelt dat het erzijn altijd al een verstaan heeft van het onderwerp dat onderzocht wordt in *Zijn en Tijd* (namelijk: het zijn van het erzijn), betekent dat dat hij de paradox – analoog aan Plato – oplost door de eerste helft te ontkennen: je kan *wel* onderzoeken wat je weet.

Maar waarom dan nog onderzoeken? Plato's antwoord bestaat uit het onderscheid tussen impliciete en expliciete kennis. Impliciet heeft ieder mens via zijn ziel altijd al een "herinnering" van de ideeënwereld. Ieder mens heeft volgens Plato impliciet dus al alle kennis reeds in zijn hoofd. Onderzoek bestaat dan uit het expliciet maken van die impliciete kennis. Heideggers antwoord is een hermeneutische variant op Plato's antwoord: de hermeneutische cirkel. Dit is het tweede methodologisch punt dat essentieel is om tot een juist begrip van eigenlijkheid te komen.

De idee van de hermeneutische cirkel is dat je, wanneer je iets uitlegt, je altijd vertrekt vanuit een initiële interpretatie (of initieel *verstaan*) van datgene wat je uitlegt. Je uitleg bestaat dan uit het verder articuleren of expliciet maken van dat initieel verstaan. Maar doorheen de uitleg verandert jouw initieel verstaan waardoor je vanuit dat nieuw verstaan de initiële uitleg opnieuw kan uitleggen. Wat zo gaandeweg gewonnen is (en waar dus de waarde van het onderzoek uit bestaat), is een nieuw interpretatieniveau, dat wil zeggen: een nieuwe kijk op het reeds gekende, "een herinterpretatie van de voorlopig aangeduide structuren van het erzijn"[14]. Deze interpretatieve cirkelbeweging, de "hermeneutische cirkel", doorloopt Heidegger voortdurend en op verschillende niveaus doorheen *Zijn en Tijd*.

Methode: storingen

Als we die twee voorgaande methodologische punten samenvoegen staan we voor een nieuw methodologisch probleem. Heidegger wil het erzijn hermeneutisch uitleggen vanuit de voltrekkingszin. Dat wil zeggen: hij wil het erzijn uitleggen vanuit de meest directe beleving van er te zijn aan de hand van het voorontologisch zijnsverstaan, dat zit ingebakken in die meest directe, alledaagse beleving. Maar dat betekent dat Heidegger datgene probeert te beschrijven wat normaal in het duister blijft omdat we er te dicht bij staan: datgene wat voorafgaat

aan expliciete kennisverwerving. Dan kan je terecht de vraag stellen hoe een dergelijke beschrijving mogelijk is: Hoe kan je expliciet uitleggen wat op een niet-thematische, impliciete manier beleefd wordt? Het antwoord op dat probleem is het derde methodologisch punt dat essentieel is om tot een adequaat begrip van eigenlijkheid te komen.

Zoals we al zagen is het erzijn volgens Heidegger eerst en vooral op een praktische zorgende manier bij de dingen die het omringt. Erzijn is eerst en vooral in-de-wereld-zijn. Daarbij gaat het op in zijn bekwaam handelen zonder zich expliciet bewust te zijn van de dingen die het daarbij tegenkomt: al wandelend naar de badkamer doe je gewoon de deur open. Het erzijn betrekt zich pas op een expliciet kennende manier op zaken wanneer die vertrouwde omgang met de wereld verstoord wordt. Dat wil meer algemeen zeggen dat de meest directe belevingen pas inzichtelijk worden vanuit een breuk in die belevingen. Als alles vlot verloopt, sta je niet stil bij het feit dat je een deur hebt geopend. Je houdt je niet bezig met de werking van deurklinken of scharnieren en met hoe je die precies moet hanteren om de deur te openen. Die vragen stellen zich in de doorsnee-alledaagse beleving niet. Je doet gewoon. Het is pas wanneer er een storing of "deficiëntie" in je spontane beleving ontstaat (bijvoorbeeld doordat er iets kapotgaat, of doordat iemand jou om uitleg vraagt) dat, vanuit de afstand die de breuk biedt, de beleving zichtbaar en kenbaar wordt. In Heideggers woorden: "Kennen als beschouwend bepalen van het voorhandene is pas mogelijk als tevoren een deficiëntie optreedt van het bezorgend te-maken-hebben met de wereld"[15]. En dat geldt voor banale zaken zoals het openen van deuren, maar evengoed voor fundamentelere dingen zoals het aangaan van projecten of je vaardigheid om belangstelling te hebben en een engagement te maken naar de omringende wereld. Het is pas in het uitzonderlijke dat duidelijk wordt wat in het geregelde leven verborgen blijft. Dat wil zeggen dat ieder interpretatieniveau in Heideggers uitleg van de beleving van het erzijn steunt op een bepaald soort storing die die beleving inzichtelijk maakt. Ik zal beargumenteren dat we de functie van eigenlijkheid pas adequaat verstaan wanneer we ze in het licht van deze methode zien als een specifiek soort storing die niet als doel heeft een goed leven te leiden, maar wel inzicht te bieden.

Afdeling 1: in-de-wereld-zijn, angst en zorg

Eigenlijkheid komt in *Zijn en Tijd* pas aan bod in afdeling 2, de tweede helft van het boek. De meeste auteurs die zich tot Heidegger wenden met vragen omtrent authenticiteit, richten zich daarom ook meestal uitsluitend tot die tweede helft.[16] Maar Heidegger introduceert de notie van eigenlijkheid op een specifiek moment in zijn uitleg en als antwoord op een specifiek probleem, dat slechts moeilijk te begrijpen valt wanneer het niet in de context wordt geplaats van afdeling 1. Zoals ik zal beargumenteren is het om tot een adequaat begrip van de functie van

eigenlijkheid te komen dus niet enkel nodig de context van de grotere vraagstelling en de context van de methode te schetsen, maar moet er ook rekening worden gehouden met de argumentatieve structuur van *Zijn en Tijd* en de specifieke plaats waar eigenlijkheid wordt geïntroduceerd.

Volgens Heidegger is het erzijn eerst en vooral op een handelende, zorgende manier bij de zaken die het omringt. Bij die praktische manier van in de wereld zijn komt een zijnsverstaan kijken dat impliciet in dat handelen zit ingebakken. "Het erzijn verstaat zichzelf, zij het zonder voldoende ontologische bepaaldheid, als in-de-wereld-zijn."[17] Heidegger wil zijn onderzoek beginnen met dat impliciete, alledaagse, voorontologische zijnsverstaan expliciet te maken. Dat doet hij in afdeling 1, het is een eerste articulatie van het in-de-wereld-zijn.

Zoals we in de bespreking van Heideggers methode hierboven al zagen, kan de structuur van dat in-de-wereld-zijn enkel zichtbaar worden vanuit storingen van dat alledaags in-de-wereld-zijn. Heidegger bespreekt enkele van die storingen (iets kan onbruikbaar zijn, ontbreken, in de weg staan…)[18], maar wat die storingen precies zijn, is niet belangrijk voor het argument van dit artikel. Wat wel belangrijk is, is dat die storingen, hoewel een vervelend en banaal onderdeel van het alledaagse bestaan, voor Heidegger toch een belangrijke filosofische functie vervullen: door de breukjes die ze veroorzaken in de spontane alledaagse beleving, wordt de structuur van die beleving plots expliciet. In de alledaagse ervaring benaderen we de wereld die ons omringt blijkbaar als een betekenisgeheel waarin de dingen een bepaalde functie hebben, op een specifieke manier samenhangen, in een betekenisvolle plaats staan... Die structuur beschrijft Heidegger als "de wereldlijkheid van de wereld"[19].

Via storingen articuleert Heidegger het alledaagse zijnsverstaan dus verder als in-de-wereld-zijn. De storingen die dit interpretatieniveau inzichtelijk maken, doen zich voor bij bepaalde manieren van in-de-wereld-zijn (bijvoorbeeld bij het openen van deuren, bij het hanteren van een hamer of bij de vanzelfsprekende omgang met de medemens), maar niet bij het in-de-wereld-zijn als zodanig. Daarom zijn er bij die eerste uitleg slechts bepaalde aspecten van dat in-de-wereld-zijn belicht en is dat in-de-wereld-zijn nog niet in zijn heelheid in zicht gekomen; met de uitleg van de wereldlijkheid van de wereld is het zijn van het erzijn nog niet in zijn structuurgeheel ontsloten. Wat daarvoor nodig is, is een storing op een hoger niveau: een storing van het in-de-wereld-zijn als zodanig. De storing die aan die methodologische eis voldoet, is volgens Heidegger de stemming van de angst.[20]

In de angst komt het erzijn op een oorspronkelijke manier oog in oog te staan met z'n eigen zijn. De analyse van het in-de-wereld-zijn toonde reeds allerlei zijnsstructuren van het erzijn, maar die zijnsstructuren krijgen pas vanuit de angst hun volledige existentiale bepaaldheid omdat in de angst het eigen in-de-wereld-zijn als probleem ervaren wordt en als dusdanig expliciet en als geheel geanalyseerd kan worden. Daarom is de angst volgens Heidegger een "uitgelezen ontslotenheid van het erzijn"[21]: "De angst schept als zijnsmogelijkheid van het

erzijn […] de fenomenale basis voor de expliciete formulering van het oorspronkelijke zijnsgeheel van het erzijn”[22].

De storing van de angst is net zoals de hierboven beschreven storingen een onderdeel van het bestaan, maar de angst is niet alledaags of vervelend. Het is daarentegen een uitzonderlijke en pijnlijke ervaring, een “grenssituatie” zoals Karl Jaspers het beschreef.[23] Juist omdat in de angst de grenzen en onmogelijkheden van het existeren ervaren worden, vormt het een uitgelezen mogelijkheid om dat existeren in zijn heelheid expliciet te maken. Het is een crisiservaring, en dus een existentieel gegeven, maar dat is voor Heidegger enkel belangrijk omdat het als dusdanig een filosofische functie kan vervullen: “De angst […] haalt het erzijn terug uit zijn vervallen opgaan in de ‘wereld’. De alledaagse vertrouwdheid stort ineen.”[24] Aldus toont de angst de eigenlijke ontheemding [unheimlichkeit] van het erzijn. In de angst ervaar je de wereld als vreemd, je voelt dat je er eigenlijk niet in thuis hoort. En volgens Heidegger is dit gevoel van ontheemding het oorspronkelijkere fenomeen:

> Het kalm-vertrouwde in-de-wereld-zijn is een modus van de ontheemding van het erzijn, niet omgekeerd. We moeten het niet-thuis-zijn existentiaal-ontologisch als het oorspronkelijkere fenomeen begrijpen.[25]

De wereld die me omringt toont zich enkel op een gestemde manier vanuit hoe ze me aanbelangt, verder heeft ze geen grond. Maar waarom zouden de dingen me nog langer aanbelangen? Als ik belangstelling verlies, zakt de wereld en daarmee het eigen zijn als betekenisloos in elkaar. Het erzijn toont zich in de stemming van de angst als een onvoltooid feit, geen vast gegeven, maar een voortdurende voltrekking: het is een opgave, iets waar je je belangstelling en *zorg* in moet blijven steken. Daarom noemt Heidegger het oorspronkelijke zijn van het erzijn, dat door de angst zichtbaar wordt, de “zorg”.

Afdeling 2 en de plaats van eigenlijkheid

In afdeling 1 zien we dus de volgende hermeneutische cirkelbeweging: eerst articuleert Heidegger het alledaags, “voorontologisch” zijnsvertaan met behulp van lokale storingen als in-de-wereld-zijn. Daarna articuleert hij dat in-de-wereld-zijn met behulp van de fundamentele storing van de angst verder als zorg. Daarmee is er volgens Heidegger een nieuw interpretatieniveau gewonnen: met de analyse van de zorg is het zijnsverstaan niet langer alledaags of voorontologisch, maar wel ontologisch. Aan de hand van dit ontologisch zijnsverstaan kan de hermeneutische cirkel nog een stap worden verdergezet en de uitleg van het zijn van het erzijn nog eens herhaald. We kunnen nu terugkijken naar het reeds gekende, maar dan vanuit een nieuwverworven interpretatieve blik. Volgens Heidegger is zo een terugblik of zo een herhaling van de uitleg niet alleen mogelijk, maar ook noodzakelijk om de vraag naar de zin van zijn op een

oorspronkelijke manier te kunnen stellen. De analyse van het in-de-wereld-zijn was volgens hem slechts de "voorbereidende" fundamentele analyse van het erzijn en kan als dusdanig zelf nog niet dienen als horizon voor de vraag naar de zin van zijn: "Het in-de-wereld-zijn is weliswaar een a priori noodzakelijke gesteldheid van het erzijn, maar bij lange na niet toereikend om het zijn van dit zijnde volledig te bepalen."[26] En aangezien we ons tot nog toe enkel op dat in-de-wereld-zijn hebben toegelegd, is er volgens Heidegger één ding onmiskenbaar gebleken: "de tot nog toe uitgevoerde analyse van het erzijn kan geen aanspraak maken op oorspronkelijkheid."[27]

Dit gebrek aan oorspronkelijkheid zien we volgens Heidegger in het feit dat de analyse van de zorg het erzijn ontsluit in zijn constitutieve momenten (existentialiteit, facticiteit en vervallen-zijn) en dus als een fenomeen dat van binnenuit nog structureel geleed is. Deze geleedheid wijst erop dat "we de ontologische vraag nog dieper moeten aanzetten, om een nog oorspronkelijker fenomeen aan het licht te brengen, dat ontologisch de eenheid en heelheid van het structuurcomplex van de zorg draagt".[28]

We kunnen het gebrek aan oorspronkelijkheid van de analyse van de zorg ook verklaren vanuit wat we reeds hebben gezien over Heideggers methode. Heidegger heeft het zijn van het erzijn vanuit de storing van de angst in zijn geheel inzichtelijk gemaakt als zorg. De angst is een storing of crisismoment die de nodige afstand tot het bestaan schept, waardoor dat bestaan in zijn geheel zichtbaar wordt. Maar je kan volgens Heidegger alleen existentiaal adequaat analyseren wat je existentieel hebt doorleefd. Voor een oorspronkelijk begrip moet het bestaan dus niet alleen in zijn geheel in zicht komen, het moet ook in zijn geheel beleefd worden. Vanuit dat methodologisch probleem begint Heidegger afdeling 2 van *Zijn en Tijd* met de vraag: bestaat er een manier van zijn die het bestaan in zijn geheel op een doorzichtige manier beleeft? Dat wil zeggen: is er een manier van zijn die de angst niet ervaart als crisismoment dat de nodige afstand tot het bestaan schept om dat bestaan inzichtelijk te maken, maar die de angst op een meer duurzame manier doorleeft en incorporeert in zijn alledaagsheid? Hierdoor zal wat de angst inzichtelijk maakt, ook op een oorspronkelijke manier verstaan kunnen worden. Heidegger zal dus, met andere woorden, om het "nog oorspronkelijker fenomeen dat de heelheid van de zorg draagt" in zicht te brengen, de vraag stellen of en hoe het erzijn eigenlijk als geheel kan existeren.[29] Op dit punt, en als antwoord op dat specifiek methodologish probleem, begint Heideggers analyse van eigenlijkheid. Nog los van de concrete invulling, is eigenlijkheid voor Heidegger dus een manier van zijn met een zeer specifieke functie die, zoals ik in het verder verloop van dit artikel zal beargumenteren, niet goed te rijmen valt met wat men doorgaans van authenticiteit verlangt.

Eigenlijkheid als methodologisch ideaal

Het idee van authenticiteit wordt gebruikt als een antwoord op de vraag naar hoe je een gelukkig en betekenisvol leven kan leiden, "a way of conceptualizing the practice of the self to achieve a good life"[30]. Ook authenticiteit krijgt dus een specifieke functie: zelfs zonder precies te weten *wat* het is, weten we wel al dat het *goed* is. Meer specifiek: authenticiteit wordt doorgaans begrepen als een duurzaam, existentieel ideaal dat bovendien zijn tegendeel uitsluit: je bent *of* authentiek *of* inauthentiek, maar niet allebei. Daarom is het voor veel auteurs zo belangrijk om erachter te komen *wat* authenticiteit precies is, om er een genuanceerde invulling aan te geven. En om tot die genuanceerde invulling te komen, is Heideggers analyse van eigenlijkheid een standaardreferentie. Maar wanneer we eigenlijkheid nu eens in de hierboven geschetste context van de grotere vraagstelling, de methode en de argumentatieve structuur van *Zijn en Tijd* plaatsen, heeft het dan nog zin om voor het existentieel ideaal van authenticiteit bij Heideggers notie van eigenlijkheid te rade te gaan? Nog los van de invulling, is wat we van authenticiteit verlangen, te rijmen met de specifieke functie die eigenlijkheid voor Heidegger speelt?

In het voorgaande zagen we dat Heidegger "eigenlijkheid" niet in het spel roept als antwoord op een existentiële vraag (bijvoorbeeld de vraag naar het goede leven), maar wel als antwoord op een methodologisch probleem dat zich voordoet in de zoektocht naar een antwoord op een ontologische vraag. In de storing van de angst werd het bestaan in zijn geheel inzichtelijk. Volgens Heidegger was de analyse die daaruit voortkwam echter nog niet oorspronkelijk genoeg om te kunnen dienen als horizon voor de vraag naar de zin van zijn. Daarvoor moest nog een oorspronkelijker fenomeen aan het licht komen, dat ontologisch de eenheid en heelheid van het structuurcomplex van de zorg draagt. Dit oorspronkelijker fenomeen zal de temporaliteit blijken. Wat dat precies inhoudt, is voor de argumentatie van dit artikel niet belangrijk. Wat daarentegen wel belangrijk is, is dat de temporaliteit volgens Heidegger enkel in zicht kan komen wanneer het bestaan niet alleen in zijn geheel *inzichtelijk* wordt vanuit de storing van de angst, maar ook als geheel *beleefd* wordt door middel van de eigenlijkheid.

Heidegger maakt dus doorheen *Zijn en Tijd* de volgende hermeneutische cirkelbeweging: hij begint bij een analyse van het alledaagse, voorontologisch zijnsverstaan dat hij inzichtelijk kan maken als het in-de-wereld-zijn vanuit bepaalde lokale storingen van dat in-de-wereld-zijn. Dit brengt hem tot een nieuw interpretatieniveau (ontologisch zijnsverstaan) dat hij vervolgens inzichtelijk kan maken als zorg vanuit de storing van de angst. De analyse van de zorg brengt hem dan opnieuw tot een nieuw interpretatieniveau (eigenlijk zijnsverstaan) dat hij inzichtelijk kan maken als temporaliteit vanuit de eigenlijke existentie. Heidegger legt dus eerst het erzijn uit als in-de-wereld-zijn, vervolgens het in-de-wereld-zijn als zorg en ten slotte de zorg als temporaliteit. Eigenlijkheid dient in deze hermeneutische cirkelbeweging als storing die het meest oorspronkelijke

fenomeen van het erzijn blootlegt zodat de vraag naar de zin van zijn gesteld kan worden. We moeten eigenlijkheid dus eerst en vooral zien in het licht van de methodologische functie die ze vervult en van de grotere vraagstelling waarbinnen die functie haar betekenis heeft. Het gaat Heidegger in de eerste plaats om de vraag naar de zin van zijn en het is voor hem dan ook irrelevant of eigenlijkheid nu een goede manier van leven is of niet. Wie eigenlijkheid als antwoord op de vraag naar het goede leven beschouwt, leest in Heidegger dus een antwoord op een vraag die hij zelf niet stelt. Waar het in de eerste plaats om draait is niet geluk of een betekenisvolle invulling, maar wel doorzichtigheid. Eigenlijkheid is in de eerste plaats dus geen existentieel ideaal, maar wel een methodologisch ideaal.

Het verwarrende is natuurlijk dat voor Heidegger filosofie en leven niet los van elkaar staan. Zoals we zagen, kan je volgens hem enkel adequaat onderzoeken wat je zelf hebt beleefd. Bijgevolg heeft het methodologisch ideaal van eigenlijkheid een existentieel karakter: het verwijst naar een manier van zijn. Maar het punt is dat die manier van zijn in de eerste plaats om methodologisch-filosofische redenen waardevol is en pas vandaaruit eventueel existentieel waardevol kan zijn. Enkel omdat ze een essentieel methodologische functie vervult, kan ze eventueel ook een existentiële functie vervullen. Wanneer we spreken over eigenlijkheid moeten we dus, ondanks haar existentiële aard, toch altijd eerst en vooral die methodologische functie benadrukken.

Eigenlijkheid als gebaseerd op grenssituaties

In het licht van de primair methodologische functie van eigenlijkheid kunnen we ook een opmerking maken in verband met duurzaamheid. Van het ethisch existentieel ideaal van authenticiteit verlangen we een vorm van duurzaamheid: “I am called upon to live my life in this way”[31]. Het is geen moment, maar een manier van leven. Die duurzaamheid geldt echter niet voor eigenlijkheid. Herinner dat voor Heidegger de meest directe belevingen pas expliciet analyseerbaar worden vanuit een breuk in die beleving. In de eigenlijke existentie wordt het erzijn in zijn geheel analyseerbaar en het moet dus gebaseerd zijn op een breuk in de beleving van het gehele erzijn. Dat wil zeggen dat eigenlijkheid gebaseerd is op een breuk in de beleving als zodanig, op een breuk in het bestaan. De structuur van zijn toont zich pas doorzichtig en in zijn geheel wanneer de vertrouwde omgang met dat zijn verstoord wordt, wanneer de wereld van de alledaagsheid instort. In Heideggers analyse van de angst en het zijn-ten-dode, zien we inderdaad hoe de eigenlijke existentie steunt op dergelijke grenssituaties. De angst, de dood en de schuld zijn uitzonderlijke fenomenen die ons confronteren met de grenzen en onmogelijkheden van het bestaan. Wanneer we die fenomenen ten volle dragen, laten ze dus een manier van zijn toe waarin dat bestaan in zijn geheel op een doorzichtige manier beleefd wordt, maar waarin dat

bestaan tegelijk ook als een voortdurende opgave ervaren wordt. Meer specifiek: juist omdat in de eigenlijke existentie het bestaan als een voortdurende opgave ervaren wordt, kan het op een doorzichtige manier beleefd en dus ook geanalyseerd worden. Als zijnden met "de tendens […] de dingen licht op te vatten en het zich makkelijk te maken"[32] houden we echter nooit lang vast aan een manier van zijn die het bestaan voortdurend als last openbaart. We vervallen daarentegen vanzelf weer in de "zijnsontlastende" vanzelfsprekendheid van onze alledaagse omgang met de bezorgde wereld en de openbaarheid van het men. Bijgevolg verwijst de eigenlijke existentie dus niet naar een duurzame manier van leven, maar wel naar de beleving van een storing, een crisismoment, vanwaaruit we veel kunnen leren over dat leven. Eigenlijkheid is dus geen manier van leven, maar slechts iets uitzonderlijks.

Eigenlijkheid en oneigenlijkheid

Ten slotte moeten we ook nog een opmerking maken over de relatie tussen eigenlijkheid en haar tegendeel. Van authenticiteit verlangen we dat ze haar tegendeel uitsluit: je bent *of* authentiek *of* inauthentiek, maar niet allebei. Als we kijken naar wat Heidegger zegt over eigenlijkheid, zien we echter dat dit "of… of… verhaal" niet geldt:

> In het vervallen gaat het nergens anders om dan het in-de-wereld-kunnen-zijn, zij het in de modus van de oneigenlijkheid. […] Omgekeerd is de *eigenlijke* existentie niet iets wat ergens boven de vervallende alledaagsheid zweeft, maar existentiaal slechts een modificatie hiervan, een manier om haar aan te grijpen.[33]

Wordt de oneigenlijkheid die de alledaagsheid van het in-de-wereld-zijn constitueert in de eigenlijke existentie overwonnen? Volgens Heidegger is dit niet het geval. Volgens hem wordt het vervallen in de eigenlijke existentie niet overwonnen, maar wel doorzichtig gemaakt. In de alledaagsheid meldt het vervallend-opgaan in de bezorgde wereld en de openbaarheid van het men zich niet als oneigenlijk maar wel als het "werkelijke leven". Het is pas vanuit de positie van de eigenlijke existentie dat de oneigenlijkheid zich toont *als* oneigenlijk. In de eigenlijke existentie komt het erzijn dus niet los te staan van de oneigenlijkheid. De oneigenlijkheid wordt daarentegen op een eigenlijke manier toegeëigend: "Zij [de eigenlijke existentie] eigent zich de onwaarheid eigenlijk toe. […] Dat te begrijpen behoort mede tot wat het ontsluit"[34].

Dit doet denken aan een naïeveling die zich bewust is van zijn naïviteit. Iemand die bewust is van zijn naïviteit, is het *eigenlijk* niet meer. Maar hij kan alleen *eigenlijk* niet-naïef-zijn voor zover hij zijn *feitelijke* naïviteit wel blijft erkennen. De naïviteit wordt hier dus niet opgeheven in de zin dat ze feitelijk overwonnen wordt, maar slechts in de zin dat ze doorzichtig gemaakt wordt. Eenzelfde dynamiek geldt voor de eigenlijkheid en oneigenlijkheid van het erzijn.

De oneigenlijkheid wordt niet opgeheven doordat het erzijn haar in de eigenlijkheid *overwint*, maar wel doordat het erzijn haar in de eigenlijkheid erkent als constitutief deel van z'n zijn. Dat inzicht wordt ten volste gedragen wanneer het erzijn existeert in de modus van de eigenlijkheid. Volgens Heidegger is het dan ook pas deze eigenlijke existentie die een ware articulatie van de structuur van ons zijn mogelijk maakt omdat deze structuur hier in haar heelheid op een doorzichtige manier beleefd wordt. Wat in eigenlijkheid dus gewonnen is, is geen verlies van de oneigenlijkheid, maar wel doorzichtigheid: de oneigenlijkheid wordt erkend *als* oneigenlijkheid.

Dat 'eigenlijkheid' haar tegendeel niet uitsluit, maar juist impliceert, zit ook in het woord zelf vervat. Je zegt namelijk alleen 'eigenlijk' wanneer er sprake is van een feitelijke *oneigenlijkheid*. Je zegt alleen: "eigenlijk ben ik groter dan jou" wanneer dat feitelijk niet zo lijkt omdat de andere persoon bijvoorbeeld schoenen met hoge zolen draagt. Het is enkel tegen de achtergrond van die feitelijke oneigenlijkheid dat de uitspraak van eigenlijkheid betekenisvol wordt. Hetzelfde geldt voor eigenlijke en oneigenlijke existentie. Het idee van eigenlijke existentie impliceert de *factische* oneigenlijkheid en kan alleen tegen de achtergrond van die oneigenlijkheid adequaat begrepen worden.

Eigenlijkheid en authenticiteit

De eigenlijke existentie, zoals begrepen door Heidegger, is dus geen duurzaam existentieel ideaal dat zijn tegendeel uitsluit, maar juist een uitzonderlijk methodologisch ideaal dat zijn tegendeel impliceert. Bijgevolg ligt Heideggers notie van "eigenlijkheid" niet in lijn met wat we van het ethisch ideaal van authenticiteit verlangen. Eigenlijkheid kan dan wel inzicht bieden en om methodologisch-filosofische redenen interessant en wenselijk zijn, echt gelukkig of existentieel wenselijk klinkt het echter allerminst. In de eigenlijkheid krijgen we inzicht in wat het eigenlijk, compleet en volledig betekent om te bestaan, maar dat bestaan blijkt nu juist in zijn fundamenten niet zo rooskleurig: het erzijn is eigenlijk fundamenteel ontheemd, eenzaam, angstig en schuldig; het is niet thuis in een wereld waarin het zich tevergeefs tracht te verliezen; het kan nooit volledig opgaan in de betrekkingen tot ander zijn die het tevergeefs tot stand probeert te brengen: eigenlijk staat het volkomen alleen; er is geen enkele noodzakelijkheid in de beslissingen die het erzijn desalniettemin op een zekere manier moet nemen; de projecten die het aangaat, zijn altijd volledig zijn eigen verantwoordelijkheid, maar ze zijn tegelijkertijd onbepaalde contingente zaken die het eigenlijk niet intrinsiek aanbelangen en waar het nooit mee klaargeraakt en dus altijd schuldig voor blijft… enzovoort.

Dat kan twee dingen betekenen: of we moeten iets anders van authenticiteit verlangen en het niet meer inzetten als eenduidig antwoord op vragen naar het goede leven. Misschien is authenticiteit dan toch een slecht idee? Die houding

zou ons kunnen helpen om inzicht te krijgen in waarom een maatschappij die authenticiteit en geluk toch tevergeefs met elkaar tracht te verbinden, uiteindelijk in inconsistenties terechtkomt, waarom het helemaal niet verwonderlijk is dat uit een tijdsgeest die zijn geluk steeds meer en meer in authenticiteit zoekt, tegelijkertijd steeds meer en meer burn-outs, depressies en existentiële crisissen voortkomen. Doen de grenssituaties van de angst en het zijn-ten-dode waarop de eigenlijke existentie is gebaseerd en waarin het bestaan zich als last en de wereld zich in zijn grondeloosheid openbaart bijvoorbeeld niet veel meer denken aan de ervaringen van een depressie dan aan de ervaringen van een gelukkig leven?

Of, wat het bovenstaande ons ook kan leren, is dat als we *toch* willen vasthouden aan het ideaal van authenticiteit, we het alleszins niet meer bij Heidegger en diens analyse van eigenlijkheid moeten zoeken.

Noten:

1 Varga S. & Guignon C., *"Authenticity"*, The Stanford Encyclopedia of Philosophy, Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), Summer 2023 Edition, URL = <https://plato.stanford.edu/archives/sum2023/entries/authenticity/>.

2 Varga, S., *Authenticity as an Ethical Ideal*, New York: Routledge, 2011. p. 4.

3 Zie bijvoorbeeld: Feldman S., *Against Authenticity: Why You Shouldn't Be Yourself*, Lanham, MD: Lexington Books, 2014. Of: Potter A. *The Authenticity Hoax: How We Got Lost Trying to Find Ourselves*, San Francisco: HarperCollins, 2010.

4 Zie bijvoorbeeld: McManus D., '*On a Judgment of One's Own: Heideggerian Authenticity, Standpoints, and All Things Considered'*, in: Mind 128 (2018), p. 1182, doi: 10.1093/mind/fzx045 ; Ferrara A., *Reflective Authenticity*, London: Routledge, 1998. ; Varga, S., *Authenticity as an Ethical Ideal*, New York: Routledge, 2011. En ook: Taylor C., *The Ethics of Authenticity*, Londen: Harvard University Press, 1991.

5 Heidegger M., *Zijn en Tijd*, vert. Wildschut M., Amsterdam: Boom, 1998, p. 17.

6 Ibid., p. 25.

7 Ibidem.

8 Ibid., p. 31.

9 Ibid., p. 37.

10 Ibidem.

11 Safranski R., *Heidegger en zijn tijd*, vert. Wildschut M., Amsterdam: Olympus, 2000, p. 159.

12 Heidegger M., *Zijn en Tijd*, p. 33

1313 Ibid., p. 27.

14 Ibid., p. 37.

15 Ibid., p. 90.

16 Exemplarisch in dit geval is de invloedrijke publicatie: McManus D. (red.), *Heidegger, Authenticity and the Self: Themes From Division Two of Being and Time*, New York, Routledge, 2015.

17 Heidegger M., *Zijn en Tijd*, p. 394.

18 Ibid., p. 104-105.

19 Ibid., Hoofdstuk 3.

20 Ibid., p. 237.

21 Ibid., p. 239.
22 Ibid., p. 237.
23 Zie hiervoor Karl Jaspers *Psychologie der Weltanschauungen* waar Heidegger zelf naar verwijst in de voetnoot op bladzijde 379 van *Zijn en Tijd*. Voor een nauwkeurige behandeling van Heidegger in het licht van Jaspers' concept van "grenssituaties" zie: Käufer S., '*Jaspers, limit-situations, and the methodological function of authenticity*' in: McManus D. (red.), *Heidegger, Authenticity and the Self: Themes From Division Two of Being and Time*, New York, Routledge, 2015.
24 Heidegger M., *Zijn en Tijd*, p. 244.
25 Ibid., p. 245.
26 Ibid., p. 81.
27 Ibid., p. 298.
28 Ibid., p. 253.
29 Ibid., p. 298.
30 Varga, *Authenticity as an Ethical Ideal*, p. 4.
31 Taylor, *The Ethics of Authenticity*, p. 28.
32 Heidegger M., *Zijn en Tijd*, p. 171.
33 Ibid., p. 233.
34 Ibid., p. 376.