

De afgrond in denken

D.J.W. Laan

Masterthesis

Leerstoelgroep Filosofie van Mens & Cultuur

Faculteit der Wijsbegeerte

Erasmus Universiteit Rotterdam

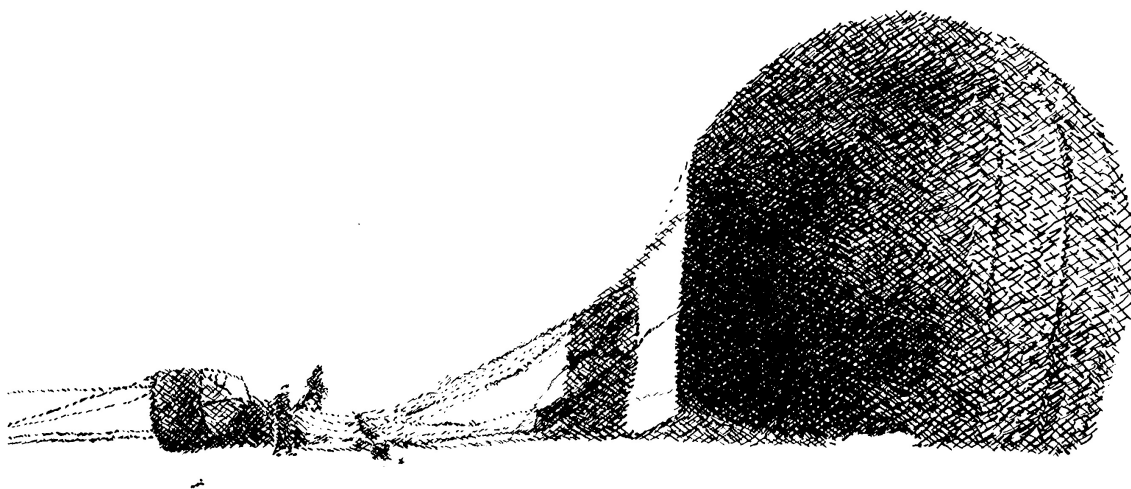
Studentnummer 360042

Aantal woorden: 28.076

Begeleider: dr. A.W. Prins

Adviseur: prof. dr. J.A. van Ruler

6 augustus 2018



Inhoudsopgave

Lijst van afkortingen.....	4
Inleiding.....	5
Woord vooraf.....	7
Denken.....	9
Wat denken heet.....	9
Over woorden.....	14
Denken als λόγος.....	15
Wat denkt.....	18
Nietzsche.....	21
De Übermensch als ondergaander.....	25
Te gronde gaan.....	30
De afgrond.....	30
Leibniz' principe van de teruggevende, toereikende grond.....	30
Over grond.....	33
De sprong.....	37
Omdat & waarom.....	39
Grondend Zijn.....	42
Het is.....	42
Verborgenheid & onttrekking.....	43
Ontborgnheid & toewending.....	46
Grond en afgrond.....	47
De afgrond in <i>denken</i>	49
De vraag naar het denken.....	49
Betrekking tot Zijn.....	51
Verliezen in de afgrond.....	53
Zijn, het bedenkelijke, als top en afgrond.....	55
Epiloog: Wat nu?.....	60
Literatuurlijst.....	62

Lijst van afkortingen

SvG Heidegger, M. (1957) *Der Satz vom Grund*. Stuttgart: Neske.

ZSF Heidegger, M. (1955) *Zur Seinsfrage*. In Heidegger, M. (1978) *Wegmarken*. (p. 379-420)
Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Inleiding

We denken nog niet – voor menig mens een vreemde zin. Als we iets menen te doen dan is het wel denken. We denken elke dag. We denken over ons ontbijt, onze kleding, onze woorden, andermans woorden, over politiek, over filosofen. We denken zelfs over onze gedachten. Tijdens onze wakkere uren zijn onze hoofden gevuld met gedachten van vele soorten, en waar gedachten zijn, zo denken we, daar is denken. Desondanks plaatst Heidegger de lezer in *Was heißt Denken?* (1952) voor deze uitspraak: we denken nog niet – we vermogen het denken nog niet.

De vraag naar het denken beperkt zich allerminst tot het geschrift *Was heißt Denken?* In het latere werk van Heidegger komt de vraag naar het denken steeds weer terug. Het is een dwalende zoektocht met op voorhand een lichtelijk ontmoedigende vaststelling: dat we niet tot een antwoord zullen komen. De vraag naar het denken moet, om te beginnen, *gesteld* kunnen worden. De zoektocht is een vragende, op zoek naar woorden om te kunnen spreken over dat wat wij nog niet vermogen. Deze zoektocht zal de filosoof bevreemden, omdat de filosofie natuurlijk bij uitstek het gebied van het denken zou zijn en de filosoof, Heidegger volgend, tot de constatering moet komen dat ook hij nog niet denkt.

Om de vraag naar het denken uit te diepen zullen we ons richten op een bepaald aspect dat in wisselende gedaantes terugkomt in Heideggers teksten: de afgrond, het verliezen en de ondergang. Hoewel dit aspect in de behandelde werken nergens heel uitvoerig behandeld wordt door Heidegger, wordt het in de spaarzame fragmenten wel duidelijk dat de afgrond sterk samenhangt met het denken. Hierbij dient het volgende citaat uit *Was heißt Denken?* als leidraad: “Erst wenn das Finden geglückt ist, dürfen wir versuchen, das Gedachte dieses Denkens wieder zu verlieren. Dieses, das Verlieren, ist schwerer als jenes, das Finden.” (GA, 8, 55) Het verliezen en het denken hangen samen. Later in dezelfde tekst zal het verliezen concreet terugkeren in de vorm van de ondergang van Nietzsches Zarathustra en de Übermensch: “Denn der Hinübergehende muß ein Untergehender sein; der Weg des Übermenschen beginnt mit seinem Untergang.” (GA, 8, 63)

In wat volgt, zal aan de hand van voornamelijk *Was heißt Denken?*, *Der Satz vom Grund* (1956) en *Zur Seinsfrage* (1955) de vraag naar het denken en naar de afgrond gesteld en onderzocht worden. Allereerst volgt een uiteenzetting van de eerste vraag: wat heet denken? Hieruit zal blijken dat op de achtergrond van deze vraag, de afgrond speelt. Hiermee verlegt onze aandacht zich naar de vraag; wat is deze afgrond? En specifieker, wat is deze afgrond voor het denken – wat is het denken, de afgrond indachtig? Hiervoor zullen we eerst de *grond* onderzoeken, alvorens terug te keren naar het grondeloze – de afgrond – en uiteindelijk het denken.

Het is een zeldzame opgave om een introductie te schrijven bij een vraag die geen antwoord heeft en vraagt naar iets dat zich bij uitstek alleen woordeloos en onbeschreven kan voordoen. Pas wanneer reeds vele stappen zijn gemaakt op de weg van het denken zal duidelijk worden op welke weg de lezer zich eigenlijk bevindt. En pas dan, of later, zal de lezer kunnen invoelen waarom hij zich überhaupt op deze weg zou willen bevinden. Pas dan zal hij kunnen beseffen dat het niet allemaal slechts 'gefilosofeer' is, luchtfietserij en nodeloze abstractie. Ik kan de lezer hier daarom alleen vragen om welwillendheid, openheid en bereidheid deze weg te gaan, ten einde achtzaam te worden voor het fundamentele belang van het gezegde voor ons mens-zijn. En dat het inderdaad een opgave is die we ons zouden moeten stellen: de afgrond in denken.

Woord vooraf

Het zou mij verbazen als de lezer na voorgaande inleiding geen argwaan heeft tegenover het voorliggende project. We denken nog niet, de afgrond, het verliezen – waar gaat dat heen? Met dit woord vooraf hoop ik deze argwaan tegemoet te komen. Niet door te zeggen waar het heen gaat – dat zal moeten blijken – maar door te zeggen hoe ik op dit punt aanbeland ben.

De drijfveer die mij *Was heißt Denken?* deed lezen was een interesse in de afgrond en het verliezen, en de intuïtie dat het verliezen op een bepaalde manier van belang is of zou moeten zijn voor het denken. Zoekend naar deze afgrond, stuitte ik echter op de stelling: *we denken nog niet*. Ongewild verloor ik in mijn zoektocht naar het verliezen het denken zelf. Na ruim vijf jaar filosofie te hebben gestudeerd, een studie waarvan ik meende dat die mij het denken aangeleerd had of waarin ik ten minste had mogen meedenken met enkele grote denkers, werd het denken mij ontnomen. Ik *dacht* nog niet. Wat denken is of moet zijn, daar hebben bijna alle filosofen wel een bepaalde notie van. Voor Plato begint de filosofie bij verwondering en is het denken een tweegesprek met jezelf. Marx vat de filosofie op als een interpretatie die dient om de wereld te veranderen. Deleuze ziet het denken als het uitdrukking geven aan gewelddadige, scheppende krachten die de clichés van het voorgaande denken steeds weer uitwissen. Maar Heidegger veegt dit allemaal van tafel en begint heel ergens anders, namelijk met het punt dat het simpelweg niet gebeurt – we denken niet. Dit wekte mijn fascinatie: wat is het denken dan wel? Wie is Heidegger om ons dit te vertellen? Zijn we in staat om het denken te leren? En, teruggrijpend op mijn initiële interesse: wat is hierbij de rol van de afgrond?

Na enig onderzoek in deze vraag naar het denken, bleek Heidegger niet zomaar wat kreten de wereld in te slingeren. In *Was heißt Denken?* probeert hij na te gaan wat denken is op een manier die recht doet aan wat denken *kan zijn*. Dat we nog niet denken ligt niet aan de bekwaamheid van de filosofen die ons voor zijn gegaan of aan onszelf. De grote filosofen hebben zich ver op de weg van het denken begeven, verder wellicht dan wij ooit zullen komen.

Ik denk dat menig filosoof of lezer van filosofie (of literatuur) zich kan herkennen in een specifieke ervaring die zich kan voordoen bij het tot zich nemen van een tekst. Zonder dat de woorden daar direct op wijzen, komt er iets 'uit' de tekst, uit het geschrevene en gedachte, naar voren dat een snaar raakt. Een snaar die resoneert met een diepgewortelde intuïtie over de wijze waarop wij zijn en waarop de wereld is, niet gearticuleerd maar toch aanwezig. Het gedachte of geschrevene laat glimpen zien van deze resonantie. Bij sommige filosofen ontwaren we deze glimpen en bij andere niet, en lezers zullen hierin onderling verschillen: het moment waarop het

ongedachte in het werk zich openbaart is persoonlijk. Maar ik meen dat deze glimpen, een ongrijpbaar gevoel van *dit is het, hier wordt het gezegd*, bepalend zijn voor de blijvende fascinatie van en voor de filosofie en inderdaad voor het denken.

Heidegger probeert bovenstaande in zijn onderzoek naar het denken ter sprake te brengen. Deze glimpen, dat is zo dicht als we in de buurt kunnen komen van het denken. Daarmee raakt Heideggers vraag naar het denken aan de kern van de filosofie, aan wat een filosofie bijzonder en groots kan maken. Om deze reden is het de moeite waard om argwaan tegenover deze exercitie voor zo ver mogelijk op te schorten en hierin mee te gaan. Naar mijn mening maakt Heidegger hier namelijk een belangrijke aanzet voor iets wat de filosofie ter harte gaat, of zou moeten gaan, maar nog nauwelijks belicht is en ook na Heidegger nog veel gedachten vereist: denken.

Denken

Wat denken heet

Voordat we kunnen beginnen de vraag naar het denken te stellen, is het zaak de vraag te begrijpen. Waarnaar wordt er precies gevraagd als we vragen 'wat heet denken?' Een goede aanzet om deze vraag te begrijpen is om allereerst te zien wat er met deze vraag *niet* bedoeld wordt – waarnaar met deze vraag *niet* gevraagd wordt. In ons alledaags taalgebruik wordt het woord denken te pas en te onpas gebruikt voor van alles wat zich in ons hoofd afspeelt. Denken is bijvoorbeeld menen, een mening ergens over hebben: 'Wat denk je van Rotterdam?' of 'Ik denk dat het daar is.' Denken is ook herinneren. 'Denk je aan je sleutels,' is een zin die gebruikt wordt om aan te geven dat iemand zijn sleutels niet uit zijn herinnering moet verliezen. 'Vergeet niet aan mij te denken,' bevindt zich ook in dit domein van herinneren maar hier krijgt 'denken aan' een gewichtiger betekenis; de zin drukt uit dat we hopen in de herinnering van de ander voor te blijven komen, niet alleen omdat ze ons nodig hebben zoals sleutels maar omdat we deze ander dierbaar zijn. En die waarde komt tijdens onze afwezigheid blijkbaar tot uitdrukking in het 'denken' aan ons. Hierbij is denken een vorm van voor de geest halen. Voor de geest halen, voorstellen: een plaats innemen in de geest van de ander zodat de ander gedachten over ons heeft. Herinneren en voorstellen liggen sowieso dicht bij elkaar: wanneer we 'denken aan onze jeugd' herinneren we iets uit die jeugd *door* ons dit voor te stellen. Tegelijkertijd is denken onze innerlijke stem. Als iemand je iets gevraagd heeft en deze persoon na een tijdje op antwoord te hebben gewacht vraagt: 'Wat denk je nu?' of 'Zeg eens wat je denkt?' dan doelt diegene op de woorden die zich in je hoofd bevinden maar die je niet uitspreekt. Onze innerlijke woorden zijn gedachte woorden. 'Ik denk er nog even over,' zeggen we wanneer we iets willen overwegen. Dit overwegen geschiedt vervolgens vaak in innerlijk gedachte woorden – nadenken. Denken of nadenken krijgt dan de vorm van innerlijke monoloog, peinzen. Denken kan hier echter ook betekenen dat we onze aandacht op de kwestie richten en slechts af en toe – niet constant en in een samenhangende monoloog – woordelijk denken. Denken over iets wat we niet begrijpen – filosofie, wiskunde, onze geliefde – geschiedt vaak op deze tweede manier; door een mentale aandacht, gericht op het probleem, en pas wanneer we het probleem beginnen te begrijpen in samenhangende, innerlijk gedachte zinnen.

Het woord denken wordt kortom gebruikt voor een zeer breed spectrum van zaken die zich binnen in ons afspelen, 'in ons hoofd'. Van abstracte overpeinzingen tot het niet vergeten van je sleutels: het wordt allemaal denken genoemd. Zoals hierboven al bij elk voorbeeld aangegeven, is er voor elk van deze manieren om het woord 'denken' te gebruiken al een ander woord beschikbaar.

Menen, oordelen, voorstellen, herinneren, voor de geest halen, peinzen, overwegen, reflecteren, contempleren, het is volgens ons taalgebruik allemaal denken. Ook 'filosoferen' – waaronder deze en ook alle komende woorden in dit traktaat – valt onder een combinatie van deze noemers te plaatsen. Al deze zaken zijn echter *niet* waar de vraag naar het denken naar vraagt. Ongetwijfeld worden deze dingen denken genoemd, maar dit is niet het denken of niet de betekenis van het woord denken waarnaar gevraagd wordt. De betekenis van denken als logica en filosofie zal later nog uitgebreid aan bod komen. Laat het hier in ieder geval gezegd zijn dat denken voor Heidegger geen logica in de gebruikelijke zin betekent en dat bovendien het gebruikelijke filosoferen voor Heidegger geen denken is.

Er lijkt op deze manier nog maar weinig over te blijven dat voor denken kan doorgaan. De dingen die 'in ons hoofd' plaatsvinden behoren blijkbaar niet tot het denken. Wat is denken dan wel? Niet voor niets stelt Heidegger, bovenstaande diskwalificatie van gebruikelijke vormen van denken in ogenschouw nemend, *dat we nog niet denken*. En dat is niet omdat we vergeten zijn te denken, of omdat het denken maar een zinloze bezigheid is waarmee we ons niet langer vermoeien. Nee, we *vermogen het denken nog niet*. En wegens dit onvermogen moeten we, zoals Heidegger in de tweede zin van *Was heißt denken?* poneert, “bereit sein, das Denken zu lernen.” (GA, 8, 5) Deze zinsnede vereist veel goede wil van de lezer. Denken, wat we beweren vrijwel de hele dag op de een of andere manier te doen, is iets dat we moeten leren. En niet in de zin dat we 'beter moeten denken' – rationeler, strikter of systematischer – maar in de zin dat we überhaupt nooit het denken geleerd hebben en het dus ook nooit gekund of gedaan hebben. Dit plaatst ons in een vrij hulpeloze positie: we moeten iets leren waarvan we eigenlijk niet eens weten wat het is. En wie moet het ons leren als 'we' – Heidegger inclusief – nog niet denken?

Deze positie, waarin we nog niet denken en zo weinig weten van het denken, is de positie die nodig is om te leren. Leren betekent, stelt Heidegger, “das Tun und Lassen zu dem in die Entsprechung bringen, was sich jeweil an Wesenhaftem uns zuspricht.” (GA, 8, 5-6) Om ons doen en laten in deze wisselwerking met het wezenlijke te brengen, moeten we eerst van ons idee af dat we hetgeen we willen leren reeds beheersen. We dienen ervan uit te gaan dat we het denken inderdaad nog niet vermogen. Om het denken te leren moeten we ons doen en laten in wisselwerking brengen met het wezenlijke dat ons toespreekt. De vraag 'wat heet denken?' heeft ons zo bij deze tweede vraag gebracht: wat is dit wezenlijke? Heidegger geeft met betrekking tot het leren het voorbeeld van de meubelmaker. De leerling dient zich in dit geval in wisselwerking te stellen tot het hout, het wezenlijke. (GA, 8, 17) De vraag luidt dus: wat is voor de denker het equivalent van het hout?

Het antwoord hierop ligt dusdanig voor de hand dat het in eerste instantie weinig helpt. Voor

we dit antwoord, waarover uiteindelijk vrijwel heel *Was heißt Denken?* gaat, nader bekijken is het zinvol om terug te keren naar de vraag wat denken heet, en wel zo dat deze vraag en de vraag naar het leren bij elkaar komen. Wat heet denken? De woordkeuze doet vermoeden dat hier meer gaande is dan de vraag naar de betekenis van denken ('wat betekent denken?'). Op een later moment zal de vraag verder ontleed worden; voor nu richten we onze aandacht op het heten. Wat betekent dit woord 'heten'? Heten betekent op het eerste gezicht *noemen*, maar heten kan ook *roepen* of *bevelen* betekenen. Hoewel deze tweede betekenissen in het Nederlands verder weggezaakt zijn dan in het Duits, is deze in de uitdrukking 'iemand welkom heten' (oorspronkelijk: 'iemand welkom heten te zijn') nog steeds gangbaar. Iemand welkom heten zegt letterlijk: iemand gebieden, oproepen, welkom te zijn. (Philippa, 2005, p. 427) In deze betekenis wordt de vraag dus: wat gebiedt te denken? Of: wat roept op tot denken? Wat roept in het denken? We kunnen daar het lijdend voorwerp aan toevoegen: *wij* mensen worden in het denken geroepen. Wat roept ons in het denken? Wat *geeft* ons te denken? *Wat heet ons denken?* De vorm van deze vraag impliceert al dat de mens niet 'over iets denkt' in de zin dat wij ons denken op een of ander onderwerp richten. Integendeel: de mens wordt geroepen, geheten, tot denken. (GA, 8, 118-120)

Wat roept ons in het denken? Het antwoord is, niet verwonderlijk, hetzelfde als het antwoord op de vraag naar het wezenlijke om het denken te leren. Wat ons in het denken roept is dat waarmee we ons in wisselwerking moeten brengen. Namelijk: het bedenkelijke. Het bedenkelijke kan enerzijds het twijfelachtige of zorgelijke betekenen, anderzijds dat wat overdacht kan worden, wat te denken geeft. In deze tweede betekenis is het inderdaad het bedenkelijke dat te denken geeft: "Alles Bedenkliche *gibt* zu denken. Aber es gibt diese Gabe immer nur insoweit, als das Bedenkliche von sich her schon das zu-Bedenkende *ist*." (GA, 8, 6) Wat ons in het denken roept is het te-denkende – dat wat te denken geeft. De vraag verplaatst zich nu dus weer een stap verder: wat is het bedenkelijke? Of, aangezien Heidegger vraagt naar dat wat steeds weer te-denken blijft: wat is het *bedenklijkste*? Heidegger antwoordt: "*Das Bedenklichste ist, daß wir noch nicht denken*". (GA, 8, 6)

Het bedenkelijkste is dat we nog niet denken. De cirkel, zo lijkt het, is hiermee rond. We denken niet omdat we het denken nog niet vermogen. We moeten het denken dus leren. Om het te leren dienen we in een wisselwerking te treden met het wezenlijke: het bedenkelijke. Dit bedenkelijke is tegelijkertijd wat ons in het denken roept. En dit bedenkelijke is: dat we nog niet denken. Het kostte Heidegger slechts twee pagina's om in deze logische tegenstelling te belanden. Maar het is geen slordigheid die Heidegger hier begaat: daarvoor ligt de tegenspraak te zeer voor de hand. Bovendien erkent Heidegger deze tegenspraak en het lijdt geen twijfel dat juist hiermee de weg wordt ingeslagen die in de richting van het denken loopt. Deze weg is er niet een zoals de

meeste vragen die hebben; het is een lange, zoekende weg die niet zonder meer ergens uitkomt – laat staan bij een antwoord. “Wenn wir das Denken lernen (...) müssen [wir] uns auf Fragen einlassen, die Jenes suchen, was sich durch kein Erfinden finden läßt.” (GA, 8, 10) De vragen op weg naar het denken zoeken naar wat zich niet zonder meer laat vinden. Het denken kan niet gevonden worden door het te bedenken of uit te denken: het denken kan zichzelf niet vinden. De vraag naar het bedenkelijke kan niet beantwoord worden met een definitie: het is niet de logica of de analyse die ons richting het denken kan voeren. Zoals we al zagen gaat het denken niet *over* iets. Op dezelfde wijze kunnen we ook niet denken *over* het denken, noch tot een antwoord komen op de vraag ernaar. Het denken, opgevat zoals in de vraag naar het denken, kan niet tot onderwerp (van een denken, een redenering, een definitie of van zichzelf) gemaakt worden. Dit betekent dat het vragen naar het denken geen reflectie inhoudt. (GA, 8, 23) Het onderzoek naar het denken wordt niet verder geholpen door reflectie. Dat wat het denken verder helpt is het denken zelf: “dieses Licht [dat op de weg van het denken schijnt, DJWL] wird nicht durch die Laterne der Reflexion erst herzugebracht. Das Licht kommt aus dem Denken selbst und nur aus ihm.” (GA, 8, 29-30) Redeneringen brengen ons dus niet richting het denken. De formulering die subtiel genoeg is om het vragen naar het denken te omschrijven is: 'ons begeven op de weg van het denken'. Dit wil zeggen: ons bevinden in het domein van het denken zelf, in plaats van te proberen het denken 'van buiten' te benaderen. Dat we op weg zijn maakt ook meteen duidelijk dat we *nog niet* denken. We bevinden ons zagezegd *op de weg*, we zijn *onderweg* naar het denken. Niet alleen in de zin dat we het denken naderen, “sondern unterwegs *im* Denken, auf dem Weg des Denkens.” (GA, 8, 32) We zijn op onze weg naar het denken tevens onderweg *in* het denken. Het 'nog niet' schept op deze manier afstand en is tegelijkertijd hoopvol. We moeten ons dus verder bewegen op deze weg van het denken, stappen zetten, om zo aan te kunnen voelen wat het is waarnaar we eigenlijk onderweg zijn.

Wat kunnen we zeggen over het bedenkelijkste? Het bedenkelijkste is dat we nog niet denken – “wird sind (...) noch nicht den Bereich dessen gelangt, was von sich her in einem wesentlichen Sinne bedacht sein möchte.” (GA, 8, 8) We zijn nog buiten het bereik waarin het bedenkelijke *bedacht* zou kunnen worden. Dat we *nog niet* denken betekent dat we onderweg zijn, maar hoe komt het überhaupt dat we (nog) niet denken? Denken we *niet meer* – hebben we het denken verloren? Hebben we het veronachtzaamd? Allicht is dat het geval, maar dit is niet wat met de zinsnede 'het bedenkelijkste is dat we nog niet denken' wordt aangeduid. Het gaat hier niet om een gebrek aan gerichtheid op het denken: “Daß wir noch nicht denken, kommt vielmehr daher, daß dieses zu-Denkende selbst sich vom Menschen abwendet, langher schon abgewendet hat.” (GA, 8, 8) Het komt door de afwending van het bedenkelijke dat wij nog niet denken – ongeacht of wij ons richten op het bedenkelijke, doet het bedenkelijke het tegenovergestelde en wendt zich van ons af.

Of wij ons op het bedenkelijke richten is dus van weinig belang, het bedenkelijke onttrekt zich hoe dan ook. Iets dat zich van ons onttrekt en waartoe wij ons niet kunnen wenden, hoe kunnen wij hier überhaupt kennis van nemen? Het zich-onttrekken is geen volledige onzichtbaarheid: “[D]as Sichentziehen ist nicht nichts. Entzug ist Ereignis.” (GA, 8, 10) Het onttrekken is een gebeuren: de onttrekking van het bedenkelijke zorgt voor een *tocht*¹. Deze tocht van het onttrekken is geen volkomen afwezigheid. Zoals de tocht van een trein die het station verlaat het bestaan van deze trein toont, hoewel de trein zelf wegtrekt en onbereikbaar is. Zo toont ook het bedenkelijke zich in de tocht die samengaat met het onttrekken. We kunnen het bedenkelijke misschien niet benaderen, maar we kunnen ons wel in deze tocht plaatsen. Door ons te plaatsen in de tocht toont het zich-onttrekkende zich aan ons en zijn we er op betrokken. Dat we nog niet denken komt doordat het te-denkende zich onttrekt: het zich onttrekkende, het bedenkelijke, is (veroorzaakt) dat we nog niet denken. Tegelijkertijd is het bedenkelijke dat wat te-denken is en er de oorzaak van dat we *nog* niet denken, dat we ernaar onderweg zijn en kunnen zijn. Het plaatsen van onszelf in de tocht is een betrokkenheid tot het te-denkende en is derhalve het denken: “Wenn ein Mensch eigens auf diesem Zug ist, dann denkt er, mag er noch so weit von dem Sichentziehenden entfernt sein, mag der Entzug wie immer auch verschleiert bleiben.” (GA, 8, 20) De mens die in deze tocht staat *denkt*, ongeacht het feit dat het bedenkelijke nog steeds aan hem onttrokken is. Hierbij legt het denken het zich-onttrekkende dus niet vast, aangezien het dit niet nabij kan komen. Het denken gaat dan ook niet *over* het zich-onttrekkende, noch over iets anders, zoals we eerder geconstateerd hebben: het denken bestaat uit het verkeren in de tocht van het zich-onttrekkende, in het betrokken zijn tot het zich-onttrekkende. Het denken heeft geen onderwerp, dus het kan zoals gezegd ook niet tot onderwerp gemaakt worden van een denken. Wat gedacht wordt, kan om deze reden niet woordelijk overgedragen worden: de woorden leggen iets vast wat er in eerste instantie al niet is – een onderwerp van het denken. Dit is vanzelfsprekend ook problematisch voor de vraag naar het denken: zodra we praten en zeker wanneer we schrijven over het denken, verlaten we noodzakelijkerwijs het denken: “Im Geschriebenen verschwindet das Gedachte, wenn das Schreiben es nicht vermag, im Geschriebenen selbst noch ein Gehen des Denkens, ein Weg zu bleiben.” (GA, 8, 53) Het geschrevene kan nooit zelf een denken blijven. Hoewel voor het denken zelf uiteindelijk

1 De vertaling 'tocht' komt mijns inziens het dichtst in de buurt van het Duitse *Zug*. 'Trek', een andere mogelijkheid, impliceert te zeer dat *iets* trekt, dat er een plaats is, een ankerpunt, waar vanuit getrokken wordt. Dit komt ongetwijfeld door de dubbele betekenis van het woord trek: namelijk tocht maar ook ruk of haal. Het woord tocht heeft veel meer de associatie van een gebeuren, een beweging, die zonder oorsprong of bestemming is (wat, zoals later zal blijken, passender is dit geval). Daarnaast associeert de alternatieve betekenis van tocht als *begeerte* (wat nog terug te zien is in bijvoorbeeld *hartstocht* (Philippa, 2009, p. 392)) minder met gedwongenheid dan het halen van de trek (dat een oudere betekenis als *lust* heeft).

ontoreikend, kan het geschrevene echter wel de stappen op de weg voorbereiden en begeleiden. Stappen die uiteindelijk leiden naar het punt “wo nur noch der Sprung hilft.” (GA, 8, 14)

Over woorden

Menig lezer zal zich ongetwijfeld verbazen over het net van woorden dat we zojuist geknoopt hebben en waar we ons steeds verder in verstrikken onder het mom van een onduidelijke vangst. Zijn het willekeurige woordspelletjes die een kunstmatige gedachtegang op poten zetten? Erkend moet worden dat we niet uitsluitend uitgaan van de gebruikelijke betekenissen van woorden. Dit wil echter niet zeggen dat hiermee aan een fantasie wordt gewerkt. Veel woorden worden door Heidegger herleid tot een oudere betekenis die in de loop der tijd naar de achtergrond is verdwenen. Het verdwijnen naar de achtergrond betekent echter niet dat deze betekenis van minder waarde is dan de betekenis die zich hedendaags naar de voorgrond heeft gedrongen. Integendeel, veel van de oudere betekenissen van een woord werken door in bepaalde uitdrukkingen of in subtiliteitsverschillen tussen vergelijkbare woorden.

Heidegger spreekt hierbij zelf over de “eigentliche” of “ursprüngliche” betekenis van het woord. (GA, 8, 122-123; SvG, p. 166) Gezien Heideggers afwijzing van metafysica en denken in essenties, is dit een wat bevreemdende stellingname. In verschillende gevallen is Heidegger bovendien door de etymologie ingehaald: zo is bijvoorbeeld de betekenis 'genoemd worden' van het woord 'heten' waarschijnlijk ouder dan 'roepen' of 'bevelen'.² (Philippa, 2005, p. 427) Bovendien is het beroep op een 'eigenlijke' betekenis mijns inziens overbodig, aangezien een oudere betekenis van een woord niet per se oorspronkelijker hoeft te zijn om bepaalde nuances in dat woord aan te duiden en ons te doen inzien wat dat woord nog meer te zeggen kan hebben behalve het voor de hand liggende. Woorden bieden zo nieuwe inzichten, niet omdat deze inzichten historisch begraven waren, maar omdat het spel met woorden ons begrip kan verruimen: het leidt tot nieuwe woorden of nieuwe betekenissen die eerst nog niet goed denkbaar waren aangezien ons gebruikelijke denken uiteindelijk gegrond is in de taal. De woorden, stelt Heidegger: “sind Brunnen (...) die je und je neu zu finden und zu graben sind, leicht verschüttbar, aber bisweilen auch unversehens quillend. Ohne den immerfort erneuten Gang zu den Brunnen bleiben die Eimer und Fässer leer, oder ihr Inhalt bleibt abgestanden.” (GA, 8, 135) Teneinde de betekenissen van onze woorden niet te doen verschrallen en bederven, moeten we telkens terugkeren naar het woord om weer uit de bron³ putten.

2 Heidegger herleidt weliswaar elders (GA, 8, 123-124) het 'noemen' tot 'in het woord roepen' maar dit lijkt enigszins geforceerd.

3 Bron dient hier niet begrepen te worden als een centrum van waaruit betekenis voortkomt. Het Engelse onderscheid tussen *source* en *spring* geeft de nuance goed weer: de woorden zijn geen *sources*, kernen waaruit een betekenis

Het wege van woorden en betekenissen is productief en om die reden al waardevol en alles behalve een willekeurig woordspelletje. Heideggers classificaties 'oorspronkelijk' en 'eigenlijk' kunnen derhalve het beste opgevat worden als een ongelukkige terugval in het metafysische denken waaruit hij probeert te ontsnappen.

Het worstelen met de taal is bovendien een uiting van het idee dat onze huidige taal ontoereikend is om bepaalde dingen te zeggen of te denken. (GA, 6, 248) Dit geldt specifiek voor het denken, zoals zojuist geconstateerd. Door deze ontoereikendheid moeten we de bronnen die de woorden zijn steeds opnieuw bezoeken om zo tot nieuwe betekenissen te komen. De taal is hierbij niet alleen een medium van uitdrukking, het is ook werkelijkheid. De taal wordt niet gebruikt “ohne daß jenes, was zur Sprache gekommen ist, davon berührt wird.” (GA 6, 222) Het ter sprake brengen van iets is meer dan louter een kwestie van uitdrukking en communicatie. Woorden zijn meer dan omhulsels voor de betekenissen die ze meedragen. In de taal zijn bepaalde dingen aanwezig die we pas later onder ogen kunnen komen: “In der Sprache erscheint allererst und west jenes, was wir bei der Verwendung maßgebender Worte anscheinend nur nachträglich aussprechen”. (GA 6, 222) De taal kan dingen tonen (*zeigen*) die nog niet te zeggen, onder woorden te brengen, zijn. (GA, 8, 20) Het vinden van een nieuwe taal, een waarin we kunnen spreken over (of liever: van) het denken, vereist daarom een stamelende verhouding tot de taal die niet uitgaat van wat zich aan de oppervlakte bevindt maar van wat de taal herbergt of waartoe de taal kan worden aangewend. Heideggers talige onderzoeken moeten in dit licht gezien worden.

Denken als λόγος

Heidegger onderscheidt vier manieren waarop de vraag 'wat heet denken?' begrepen kan worden:

1. Was wird mit dem Wort Denken benannt?
2. Was versteht man, d.h. die bisherige Lehre vom Denken, die Logik, unter Denken?
3. Was gehört dazu, daß wir das Denken recht vollziehen?
4. Was ist es, das uns in das Denken befiehlt? (GA, 8, 127)

Zoals we gezien hebben ligt de focus allereerst bij de vierde vraag, “die maßgebende, wenn das Denken in seinem Wesen fragwürdig wird.” (GA, 8, 127) Het beeld van het denken dat we hebben, moeten we zien los te laten; het denken moet te-bevragen⁴ worden. Vandaar dat de

komt. Het woord is een *spring*, een plaats waaraan betekenis ontspringt.

4 *Fragwürdig* vertaal ik hier met te-bevragen. De vertaling twijfelachtig ligt te dichtbij de betekenis dubieus. Bovendien is het niet zaak om aan het denken twijfelen, het is zaak om naar het denken te *vragen*. *Fragwürdig* betekent onzeker, duister, waard om bevraagd te worden.

vierde vraag als eerst gesteld wordt en de drie andere daaruit kunnen volgen.

Uit wat we inmiddels inzake het denken geconstateerd hebben kunnen we op zijn minst afleiden dat het weinig weg heeft van het denken zoals we dat gewoonlijk begrijpen. Om dit verschil goed zichtbaar te maken, is het nuttig om stil te staan bij wat dit geldende denken precies inhoudt door ons te richten op de eerste twee vragen. Zoals in de tweede vraag al geformuleerd staat is de leer die over het denken gaat de logica. Wat is logica? “Die Name 'Logik' ist die Abkürzung des vollständigen Titels, der griechisch lautet: ἐπιστήμη λογική, das Verstehen das den λόγος betrifft.” (GA, 8, 158) Logica is het *Verstehen*, verstaan of begrijpen, van λόγος. Wat is λόγος? Meestal wordt λόγος vertaald met 'woord', afgeleid van het werkwoord λέγειν, spreken, wat hier begrepen moet worden als 'iets over iets zeggen'. Logica is daarmee het begrijpen van het zeggen van iets over iets. In de terminologie van de logica: proposities van subject, waarover iets gezegd wordt, en predicaat, wat erover gezegd wordt. Dit 'iets over iets' gevat in een propositie brengt bepaalde beperkingen met zich mee. Om te beginnen moeten subject en predicaat voorhanden zijn als aanwijsbare of ten minste als *benoembare* zaken. Bovendien moet dat wat gedacht wordt uitspreekbaar kunnen zijn en niet onzinnig in de zin dat de propositie geen inherente tegenspraak mag bevatten. Heidegger geeft als voorbeeld: 'de driehoek lacht'. De definitie van een driehoek en de definitie van lachen sluiten uit dat ze op elkaar van toepassing kunnen zijn. Hiermee eist het denken vanuit de logica een onvoorwaardelijke eenduidigheid: proposities dienen ondubbelzinnig en 'welonderscheiden' te zijn. (GA, 8, 29) Iedereen met enige kennis van logica is reeds bekend met het bovenstaande, te bekend misschien: “[m]an weiß dies alles schon lange, vielleicht schon zu lange, so daß wir uns über die Bestimmung des Denkens als λόγος keinen Gedanken mehr aufkommen lassen.” (GA, 8, 159) De logica is dusdanig vanzelfsprekend geworden dat het een zware opgave is om te proberen het denken niet als gebonden aan de logica te zien – precies wat wij, in de voetsporen van Heidegger, pogen te doen. Als we immers het denken niet langer laten leiden door de logica, komt het gedachte los te staan van proposities, van de regel van tegenspraak en de uitgesloten derde. Daarmee is niet gezegd dat proposities en logica nutteloze aangelegenheden zijn waar we maar beter van verlost kunnen worden. Het punt hier, tevens het punt van de rest van Heideggers boek en van dit traktaat, is: “Man traf auf Gegenstände und Gegenstandsbezirke, die ein anderes Denkverfahren fordern, damit sie vorstellbar werden.” (GA, 8, 159) Er doen zich zaken voor die een ander denken vereisen. Het denken vanuit λόγος is, kortom, ongetwijfeld toereikend voor veel zaken, maar de proposities van 'iets over iets' reiken niet overal (natuurlijk valt het nog te bezien of de gebieden waarin de logica niet reikt niet triviaal zijn en onze aandacht niet waard).

In het contrasteren van denken en logica lopen we een zelfde gevaar dat de dialectiek (als δια-λόγος een tegenreactie op de logica) loopt, namelijk om dat wat niet door de logica gevat kan worden te bezien vanuit het logische. Dat wil zeggen: het onvatbare als het alogische te beschouwen. Dat wat buiten de logica valt is in eerste instantie alleen onvatbaar voor zover we het vanuit de logica bezien. Zodra we een denken zoeken dat niet in de logica gegrond is, zal het onvatbare allicht ook niet als zodanig gekwalificeerd worden. (GA, 8, 160) Dit sluit aan bij een ander gevaar dat het denken loopt: te berusten in het bekende. Het is al te gemakkelijk om rust te zoeken in de bekende terminologie van logica en dialectiek, waar de Ander en het Verschil een keurige plaats krijgen buiten de landsgrenzen maar zich vervolgens nog steeds binnen het blikveld van diezelfde logica bevinden. Uiteindelijk bevinden we ons in de vreemde positie te willen spreken over het denken (iets over iets te zeggen) maar tevens beseffen dat we dat niet kunnen doen. Het enige dat we kunnen doen is ervoor waken dat we ons niet te snel vastklampen aan het bekende en van daaruit onze vraag begrijpen. In plaats daarvan is het steeds zaak om het *Fragwürdige*, het te-bevragene, in het oog te blijven houden en stappen op de weg van het denken te zetten ondanks de constante stroom woorden die ons daar tegelijkertijd van weerhoudt. De derde vraag, *hoe* we uiteindelijk deze weg gaan, hoe we het in logica gegronde denken kunnen verlaten, is daarmee ook de moeilijkste. “Denn hier kann die Antwort am allerwenigsten durch Angaben und Sätze geliefert werden.” (GA, 8, 162) Het antwoord op het 'hoe' is geen antwoord in de vorm van verklaringen en stellingen. Het antwoord is zelfs geen antwoord in de vorm van woorden. Welke woorden kan je wijden aan de manier waarop je aankomt in een denken dat niet in woorden denkt? Deze derde vraag weet eigenlijk de moeilijkheid van de vierde, leidende vraag goed te vangen. Want hoe antwoord te geven op dat wat niet om woorden, laat staan een antwoord, vraagt? De vraag naar het denken wordt niet, zoals andere vragen, opgelost door een antwoord. Het is de vraag die belangrijk is, en wat daarna komt valt nog te bezien. Over deze vraag weten we nog zo goed als niets: “Nur dem Anschein nach ist bekannt, was die Frage eigentlich fragt. Die Frage selber ist noch ungefragt.” (GA, 8, 163) 'Wat heet denken?' is geen vraag die zoekt naar een antwoord maar naar zichzelf: waar vraagt de vraag naar en hoe kunnen we dit vragen?

Ondertussen is meer dan duidelijk geworden hoezeer het denken waar we naar vragen verschilt van het denken van de wetenschap, en het denken van de filosofie. Zodanig dat Heidegger stelt: “Die Wissenschaft denkt nicht.” (GA, 8, 9) De wetenschap, en de filosofie uiteindelijk ook, beoefent immers een denken vanuit de logica, in proposities. Deze stelling geeft misschien een nare bijmaak, maar Heidegger wil hier allerm minst mee zeggen dat wetenschap en filosofie nutteloos zijn of 'op het verkeerde spoor' zitten. Heidegger geeft grif

toe dat de wetenschappen “unendlich viel mehr wissen als das Denken.” (GA, 8, 36) De wetenschap leidt tot weten, tot nuttige wijsheden en krijgt dingen gedaan. Voor het denken geldt dit niet. (GA, 8, 163) Dat de wetenschap niet denkt moet dus bijna als een compliment worden opgevat: als de wetenschap wel zou denken, zou ze nooit ergens toe komen en zou het een grote puinhoop worden. Echter, ondanks al hun weten, zitten wetenschap en filosofie (en voor de filosofie is het niet-denken een zwaardere aanklacht) wel op een vooringenomen, eenzijdig spoor, een spoor waar ze weliswaar oog hebben voor alles wat is maar dit vervolgens vastleggen in eenduidige eigenschappen en begrippen. Het denken moet deze eenduidigheid vermijden en, zo stelt Heidegger, tot het *wezen* (werkwoordelijk) van de dingen komen. (GA, 8, 35-37)

Wat denkt

Vooralsnog hebben we vooral gesproken over wat denken niet is en over dat wat ons in het denken roept. Nu het enigszins duidelijker is geworden waar de vraag naar het denken naar vraagt en niet naar vraagt, is het behulpzaam om weer een moment terug te keren naar het woord 'denken'. Zoals uit de verschillende voorbeelden die zijn aangehaald blijkt, is denken in de alledaagse zin iets dat in ons hoofd gebeurt. We moeten ons afvragen of dit ook geldt voor het denken waarnaar we hier vragen: wat denkt? Om daar te komen, werpen we eerst nog een blik op de aangehaalde voorbeelden van het geldende denken. Wat hebben deze voorbeelden gemeen? Ze bevinden zich zoals gezegd in ons hoofd, in ons bewustzijn, binnenin ons. Bovendien zijn het gedachten over iets, ze hebben een onderwerp waarop ze gericht zijn. Wanneer we 'de muur is geel' denken, is deze gedachte gericht op de gele muur die we voor ons zien of die we ons herinneren of verzinnen. Wanneer we iets denken, stellen we ons het onderwerp van onze gedachte voor. Het geldende denken kan dus begrepen worden als een voorstellen: we stellen ons de muur voor als geel. Hetzelfde geldt overigens voor abstractere gedachtes. Wanneer we denken aan de wet van Archimedes, stellen we ons deze wet net zo goed voor hoewel minder visueel dan de gele muur. Er is over de situatie zoals die hier geschetst wordt – de gele muur in de 'werkelijkheid' en een voorstelling ervan 'in ons hoofd' – veel filosofie geschreven en talloze filosofen betwisten een of meerdere elementen ervan. Kant stelt dat de 'werkelijkheid' op zich onkenbaar is. Schopenhauers hoofdwerk heet veelzeggend *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Berkeley meent dat steeds alleen dat deel van de wereld bestaat dat we ons voorstellen – bestaan en voorstellen vallen samen. Spinoza ziet onze geest als modus van een enkele substantie, God, waarmee ons voorstellen uiteindelijk het voorstellen van God van zichzelf is. Tot zover een willekeurige greep: de lijst is eindeloos. (GA, 8, 41-42) Wanneer we ons afvragen wat voorstellen is, belanden we dus in een

moeilijk te ontwarren doolhof van grote verschillen en subtiliteiten. Voor de filosofie zijn de concepten rondom het voorstellen van groot belang omdat ze direct raken aan de heilige graal van het denken: *de waarheid*. Een voorstelling kan namelijk juist of onjuist zijn. Wanneer ze juist is stemt ze overeen met het onderwerp (of dat nu 'bestaat' of niet) waarop het voorstellen zich richt. De waarheid⁵ dat zijn de juiste voorstellingen, zo is grofweg de consensus onder zowel filosofen als de gemiddelde mens. (GA, 8, 40)

Waarom vermoeien we ons hier überhaupt mee? Wat moeten we met dit voorstellen? Het heeft alles te maken met het geldende denken maar is het niet al voldoende gebleken dat het geldende denken en het denken waar we naar vragen weinig met elkaar van doen hebben? Dat is echter niet geheel waar. Onze vraag naar het denken wordt bijvoorbeeld al uitgevoerd door middel van het geldende denken, hoezeer we ons daar ook stap voor stap van proberen los te weken. Ook als we stellen dat er in een verleden, bij de Grieken bijvoorbeeld, anders werd gedacht of dat dat in de toekomst zo kan zijn, wordt het station van het geldende denken gepasseerd – het is het station waarin wij onszelf bevinden. De weg richting het denken blijft derhalve “notwendig in die Zwiesprache mit dem bisherigen Denken einbehalten.” (GA, 8, 59)

Terugkerend naar het voorstellen en de filosofische discussie daaromtrent: Heidegger suggereert een uitweg uit de filosofische twisten: “[es gibt] offenbar nur einen Ausweg ins Freie.” (GA, 8, 43) 'In het vrije' wil hier zeggen: weg van de filosofische systemen. En dat niet om vervolgens in wetenschappelijke termen over voorstellen te spreken, als een proces in het brein, een sociaal nuttige aangelegenheid of een psychologische noodzaak. Het vrije betreft hier een behoedzaamheid van onwetendheid – een “Vorsicht eines Nichtwissens.” (GA, 8, 43) Weg van de wetenschap, weg van de filosofie, weg van alle begrippenkaders en concepten. We keren terug van de conceptuele en wetenschappelijke verklaringen naar waar de verklaringen over gaan, waar het om te doen is. En, belangrijk, we proberen het fenomeen niet onmiddellijk weer in te kaderen of te reduceren tot iets anders.

Wat gebeurt er bij het voorstellen? Heidegger gebruikt het voorbeeld van een bloeiende boom. De boom staat voor ons. We stellen ons de boom voor, stellen de boom voor ons. Tegelijkertijd staan wij voor de boom en zien we ons voor de boom gesteld. Het voorstellen is hier niet juist of onjuist; er is geen onderwerp van de voorstelling, noch een mogelijke wanverhouding

5 Heidegger verstaat onder waarheid, naar het Griekse ἀλήθεια (ontbergen), “die Entbergung des Sichverbergenden.” (GA, 8, 21) Dit ontbergen kan op vele manieren gebeuren. Zo is ook schoonheid een modus van de waarheid: een schilderij brengt een bepaalde verborgenheid in het opene. We zullen nog terugkomen op het ontbergen in het licht van het zich-onttrekkende, dat zich op het eerste gezicht niet ontbergen laat omdat het wezenskenmerk ervan juist is dat het zich onttrekt en dus verborgen is: wat is de waarheid voor het denken?

tussen deze twee. Dit voorstellen is ver verwijderd van het voorstellen waar we het eerder over hadden, voorstellingen in ons hoofd. Wat is er gebeurd? We zijn gesprongen. “Und wohin sind wir gesprungen? Vielleicht in einen Abgrund? Nein! (...) [A]uf *den* Boden, auf dem wir leben und sterben”. (GA, 8, 44) Met het verlaten van de wetenschap en filosofie zijn we gesprongen en op een bodem beland (*de* bodem, aldus Heidegger). De bodem waarop we leven en sterven, de bodem waarop we in feite al die tijd al *stonden*. Op deze bodem staan de boom en de mens in de weide, tegenover elkaar. Natuurlijk gebeuren er dingen in het hoofd van de mens, dingen die zelfs zichtbaar te maken zijn op een hersenscan. “Aber wo bleibt (...) bei den wissenschaftlich registrierbaren Gehirnströmen der blühende Baum? Wo bleibt die Wiese? Wo bleibt der Mensch?” (GA, 8, 45) De hersenscan laat de boom, noch de mens, noch de weide zien. De boom staat niet op de hersenscan, de boom staat voor ons. En wat er in ons bewustzijn ook gebeurt, zolang de boom in de weide staat, staat hij niet in ons bewustzijn. *Dit* is de bodem waarop we staan; heel letterlijk zelfs de bodem, de grond, waarop we staan, namelijk die van de weide met de boom en ons tegenover elkaar. Dat basale feit, dat de boom *daar* staat, in dezelfde grond als waar wij op staan, is ons bijna vreemd geworden. Wat kan de wetenschap of de filosofie ons zeggen over de werkelijkheid van deze boom? Waar halen ze het recht vandaan hierover te spreken, ons te zeggen wat er 'echt' is aan de boom en wat niet? (GA, 8, 46) We bevinden ons voor de boom en *dat* de boom daar staat, *dat* is om te beginnen het werkelijke van de boom – en vice versa wellicht ook het werkelijke van ons. Terwijl de wetenschap en de filosofie de boom van hot naar her slepen en op eindeloos veel manieren proberen terug te leiden tot iets anders (atomen, licht, *sense data*, substantie, voorstelling, etc.), is het volgens Heidegger dus van belang om, als we ons willen buigen over dit voorstellen (het tegenover elkaar stellen van de boom en wij), de boom allereerst te laten staan waar hij staat – “dort stehen zu lassen, wo er steht.” (GA, 8, 46) De boom te laten staan waar hij staat – in de aarde, tegenover ons, en niet een andere, door empirisch onderzoek of filosofische overpeinzing ingegeven, plaats.

Heidegger verwijst hierbij naar de Griekse filosofen, Heraclitus, Parmenides, Plato en Aristoteles, wier gedachtegoeden allerminst met elkaar overeenstemmen maar die allen nooit de buitenwereld hebben willen bewijzen. Niet door een gebrek aan reflectie tegenover de eigen vooronderstellingen maar omdat ze de buitenwereld niet verloochend hebben. (GA, 8, 47) Hieruit blijkt dat het niet gaat om een stap terug naar een pre-reflectieve, naïeve toestand waarin we de werkelijkheid van de boom niet betwisten. Veeleer gaat het om een erkennen en respecteren van de bodem waarop we staan, de bodem waarop we leven en sterven. De buitenwereld niet verloochenen maar, zoals Nietzsches bekende idioom gaat: “broeders, *blijf de aarde trouw*” (Nietzsche, 2013, p. 14).

Het stellen van de boom en ons voor elkaar, het voorstellen van de boom en ons, heeft niet de gerichtheid die het gewoonlijke voorstellen heeft. Als ik de boom voor mij stel, heeft dat voorstellen niet een onderwerp op de manier waarop een 'voorstelling van de boom' een onderwerp (de boom) heeft. Tegenover de boom gesteld bevinden we ons in wat we niet een toestand, een verhouding, een relatie, een ervaring kunnen noemen, maar moeten aanduiden als een *zich bevinden*; in-de-wereld-zijn (Heidegger, 2013, p. 82-83). Waar vindt het voorstellen plaats? Wat is het onderwerp van dit voorstellen? Goed begrepen zijn dit loze vragen waarop we eigenlijk niets zinnigs kunnen antwoorden; het vanuit *de* bodem begrepen voorstellen laat zich niet zonder meer uitleggen in de termen en woorden van het gewoonlijk begrepen voorstellen. Het mag echter duidelijk zijn dat het voorstellen niet louter in het hoofd plaatsvindt en niet een eenzijdige representatie is van het voorgestelde in dat hoofd.

Wat leren deze opmerkingen over voorstellen ons over het denken? Is het denken een voorstellen? Het is in ieder geval niet een voorstellen zoals voorstellen gewoonlijk begrepen wordt. Is het een tegenover stellen, een bevinden? Moeten we denken op 'de bodem waarop we leven en sterven'? Hoe passen de eerder besproken kenmerken van het denken – het zich-onttrekkende, het bedenkelijke en de tocht – bij dit voorstellen? Wat is er überhaupt mee gezegd dat het denken iets weg heeft van bovengenoemd voorstellen? Kunnen we voor een boom, of willekeurig welk ander object, gaan staan en het zo lastig te benaderen denken het onze noemen? Het zou voorbarig zijn om deze vragen nu al te beantwoorden – als het al mogelijk is ze, gezien de aard van de vraag naar denken, te beantwoorden. Wat de uiteenzetting wel laat zien, is in welk domein het denken gezocht moet worden. Met het vanuit de grond begrepen voorstellen, is goed te zien hoe het denken niet over *iets* kan gaan. Bovendien laat het zien dat het denken zich niet per se en uitsluitend in ons hoofd ophoudt. Het voorstellen schetst, kortom, de voorzichtige contouren van het denken.

Nietzsche

“Wir fragen: was heißt Denken? – Aber wir reden über Nietzsche.” (GA, 8, 92) Na in *Was heißt Denken?* drie colleges over Nietzsches *Zo sprach Zarathustra* te hebben gesproken, adresseert Heidegger de vraag waarom het over Nietzsche gaat in een collegereeks over denken. Hoe komen we van alle overpeinzingen over denken, het bedenkelijke en voorstellen, bij Zarathustra? Heidegger zegt aan het begin van de lezingenreeks al: we denken in wat volgt niet *over* het denken. (GA, 8, 23) Het denken over het denken zou het denken immers tot te onderzoeken onderwerp maken en daarmee dezelfde passen zetten die de logica al zo vaak gemaakt heeft. Bij gebrek aan een denken *over* het denken, beoogt Heidegger te *denken*. Zoals Hannah Arendt schrijft: “Heidegger

denkt nooit 'over' iets; hij denkt iets.” (Arendt, 2015, p. 50) Wat denkt Heidegger in het spreken over Nietzsche?

Zoals we gezien hebben heeft het denken geen onderwerp; het denken denkt nergens *over*. Het reeds besproken voorstellen biedt allicht handvatten om te kunnen begrijpen hoe dit vorm zou kunnen krijgen. Heidegger mag dan zeggen nergens *over* te denken, maar terwijl hij beoogt te denken gaat het *over* Nietzsche. Denkt hij *over* Nietzsche? Nee, hij *praat over* Nietzsche maar hij denkt, of beoogt te denken, dat wat Nietzsche denkt: “*worüber geredet wird, und das, was gesagt wird, [ist] nicht das Gleiche.*” (GA, 8, 91) Het gezegde is niet hetzelfde als waarover gepraat wordt. Zeggen moet hier anders begrepen worden dan louter het uitspreken of neerschrijven van woorden. Wat gedacht wordt gaat verloren in het geschrevene maar kan wel *ter sprake* worden gebracht. Wat *ter sprake* wordt gebracht is wat Nietzsche denkt, of liever: wat Nietzsche in zijn denken *ter sprake* brengt maar wat ongedacht blijft.⁶ Dat betekent overigens niet dat Nietzsche *wel* denkt zoals wij bedoelen in de vraag naar het denken. Maar in het werk van Nietzsche – en van alle grote denkers – zijn wel de sporen te vinden die ons helpen op de weg van het denken, die wijzen op wat ons – en hen – in het denken roept. Waarom van alle mogelijke denkers Nietzsche? Dat is deels willekeur, maar ook deels omdat er betekenisvolle parallellen – en aanvullingen – te vinden zijn tussen wat Nietzsche zegt en wat we reeds over denken hebben gezegd. Om dit te kunnen zien, moeten we Heideggers spreken over Nietzsche volgen.

Voor Heidegger zijn uiteenzetting over Nietzsche begint, vraagt hij zich eerst af wat het vergt om *over* Nietzsche te spreken. De naam Nietzsche alleen al, stelt hij, brengt een stroom associaties en indrukken met zich mee. (GA, 8, 51) We denken Nietzsche al gevonden te hebben: de Übermensch, de eeuwige wederkeer, de laatste mensen, de dood van God. Heidegger verwijst hier met een betwistbare maar daarom niet minder interessante interpretatie naar de ondertitel van *Zarathustra*: “Een boek voor iedereen en niemand” (Nietzsche, 2013, p. 3). Iedereen wil zeggen voor elk mens als mens. (GA, 8, 54) Voor niemand wil zeggen voor niemand van alle mensen die zich blindelings laven aan en onderdompelen in makkelijke citaten en kleine wijsheden – “*Stücken und Sätzen dieses Buches (...), statt sich auf den Weg seines Denkens zu machen und allererst sich selber dabei fragwürdig zu werden.*” (GA, 8, 54) Voor niemand die zich niet op de weg van het denken begeeft in het lezen van Nietzsche. Het denken wat Nietzsche denkt is dus niet hetzelfde als

6 Het kan hier allicht bevreemdend klinken dat we het denken van Nietzsche proberen te denken, terwijl we eerst hebben gesteld dat we nog niet denken. Was Nietzsche dan wel in staat om te denken? Dat strookt niet met alles wat we eerder over het denken gezegd hebben. Nee, ook Nietzsche vermocht het denken niet. Desalniettemin heeft hij wel een denken voortgebracht – een denken dat nog ongedacht blijft. We zullen hier in het laatste hoofdstuk nog op terugkomen. Voor nu is het in ieder geval goed om te beseffen dat ook Nietzsche niet ontsnapt aan de stelling dat we nog niet denken.

het kunnen rapporteren van feitelijkheden en citaten. Zoals we bereid moeten zijn het denken zelf te leren en daarvoor niet moeten vasthouden aan het idee dat we het denken al beheersen, moeten we ook niet veronderstellen dat we Nietzsches gedachten al kennen en denken. Sterker nog, stelt Heidegger, er heeft zich nog geen denker aangediend die opgewassen is tegen de “Grundgedanken dieses Buches und seiner Dunkelheit” (GA, 8, 54). Allicht is het pas in het denken dat we nog niet vermogen dat we de donkerheid en de grondgedachte van *Zo sprach Zarathustra* kunnen denken. Zarathustra zelf zegt over zijn volgelingen: “ze praten over mij, maar niemand denkt –⁷ aan mij! En dit is de nieuwe stilte die ik heb geleerd: hun lawaai over mij spreidt een mantel uit over mijn gedachten.” (Nietzsche, p. 171) Dit lawaai is het lawaai van de citaten, van de kleine gedachtes die men uit *Zarathustra* haalt en in overzichtswerken van de filosofie presenteert. We denken veel over Nietzsche te weten maar, stelt Heidegger, zijn denken is nog niet gevonden. Voorlopig hebben we niet meer gedaan dan Nietzsche voorbijgaan en omzeilen – “übergehen und (...) umgehen” (GA, 8, 57) – in kritieken en verkleinende samenvattingen. Dit is echter geen voorteken dat Heidegger Nietzsche even voor ons vindt en aan ons voorlegt hoe het allemaal wel in elkaar steekt. We moeten het denken nog leren, we moeten de vraag naar het denken nog *stellen*: Nietzsches denken vinden, en denken wat hij denkt, is iets dat we nog niet vermogen. “Darum bleibt unser Hinweis auf Nietzsches Weg-Richtung selber noch ein suchender Hinweis.” (GA, 8, 60) Voor we ons richten op deze vingerwijzing, de eigenlijke uiteenzetting over Nietzsche, pauzeren we nog even bij dit vinden.

Met het vinden is de kous namelijk niet af. Na het vinden is het zaak om “das Gedachte dieses Denkens wieder zu verlieren.” (GA, 8, 55) In Nietzsches waanzin schreef hij in een brief van een enkele zin over dit verliezen. De brief is gericht aan Georg Brandes, die de eerste openbare colleges over Nietzsche heeft gegeven, maar we kunnen evengoed onszelf aangesproken voelen: “Nachdem Du mich entdeckt hast, war es kein Kunststück mich zu finden: die Schwierigkeit ist jetzt die, mich zu verlieren... / Der Gekreuzigte.” (Nietzsche, 1945, p. 384) Heidegger erkent dit verband tussen en de noodzaak van ontdekken, vinden en verliezen. Wat vinden betekent, in tegenstelling tot ontdekken, is al min of meer gebleken: het werkelijk denken van de gedachte van een denker, in tegenstelling tot een lichtvoetig passeren van het gedachte door middel van kritiek en reductie. Maar waarom het verliezen? In een tamelijk obscure passage probeert Heidegger te vangen wat het verliezen behelst:

Denn “verlieren” heißt in einem solchen Fall nicht: etwas bloß fallen lassen, es hinter sich lassen und preisgeben. Verlieren besagt hier: vond dem, was Nietzsches Denken dachte, sich wahrhaft befreien.

⁷ Deze gedachtestreep is veelzeggend, vooral in het licht van ons onderzoek. Niemand denkt. Niet aan Zarathustra maar ook überhaupt niet.

Das geschieht aber nur so, daß wir von uns aus und uns zum Andenken dieses Gedachte in das Freie seines eigenen Wesensgehaltes freigeben und es dadurch an dem Ort lassen, an den es von sich aus gehört. (GA, 8, 55)⁸

De negatieve karakterisering is duidelijk: verliezen is hier iets anders dan het verliezen van je portemonnee. Het is geen achterlaten en prijsgeven maar een *werkelijke* bevrijding van het gedachte. De laatste, belangrijkste zin is minder vanzelfsprekend en klinkt meer als het uitzetten van een wild dier: het op de plaats vrijlaten waar het vanuit zichzelf hoort – naar welk regenwoud moeten we afreizen om Nietzsches gedachten de vrije loop te laten? Het gaat hoe dan ook om een vrijgeven van het gedachte in zijn eigen bereik, het bereik waar de gedachte hoort. Maar wat betekent het precies om dit te zeggen? Wanneer we het gedachte niet vrijlaten in zijn wezensbereik, waar hebben we dit gedachte dan wel? Zit het in ons hoofd? En waar gaat het heen als we het vrijlaten? Wat is het wezensbereik van het gedachte? Wat weten we überhaupt op dit moment van het gedachte van een denken, op dit moment waarop we nog bezig zijn de vraag naar het denken te stellen? Het is de mens die denkt: *wij* verliezen het gedachte, het vrijlaten geschiedt 'vanuit *ons*'. Het vrijlaten is een beweging die begint bij ons als mensen.

Op basis van deze enkele zin – want veel meer staat er in de bewuste passage niet over het verliezen – is het voorlopig nog moeilijk om een interpretatie te verdedigen. De meeste van de vragen die naar aanleiding van deze passage rijzen moeten op dit moment onbeantwoord blijven. Wat we hier zien is echter wel waar ons onderzoek uiteindelijk heen zal leiden: het verband tussen het verliezen en het denken.⁹ Vooralsnog blijft de zin buitengewoon schimmig. Bovendien rijst de

8 Dit is een belangrijke passage voor ons onderzoek. Een mogelijke vertaling: “Dat geschiedt echter slechts zo, dat wij vanuit ons en ons ter nagedachtenis dit gedachte in het vrije van zijn eigen wezensbereik vrijgeven en het daardoor in de plaats laten, waar het van zichzelf behoort.” Het weinig gebruikte woord *Wesensgehaltes* is hier lastig te vertalen. De mogelijke betekenis van gehalte/mate van wezen is problematisch. Dit zou namelijk impliceren dat er meer of minder wezen is, dat wezen een hoeveelheid heeft; iets dat in de context van het vrijlaten van het gedachte weinig hout snijdt. De summiere aanwijzingen die verschillende woordenboeken bieden wijzen erop dat de betekenis in de lijn ligt van *Sein* en *Wesen*. Ik vertaal het hier als wezensbereik, aangezien de woorden *Bezirk* of *Bereich* die Heidegger in vergelijkbare contexten gebruikt beter lijkt te passen dan *Gehalt*. Deze vertaling sluit tevens beter aan bij het *Ort* waar het in het vervolg van de zin over gaat.

9 De indruk kan hier gewekt worden dat dit verband niet de vraag naar het denken betreft, maar de interpretatie van Nietzsches denken of van teksten in het algemeen. Heidegger benadrukt echter dat ook Nietzsche, getuige de brief aan Brandes, zich van het verband tussen ontdekken, vinden en verliezen bewust was en niet alleen wat betreft zijn eigen denken. Het gaat erom dat in Nietzsches denken iets onverliesbaars ter sprake is gebracht: “[e]twas Unverlierbares für das Denken, solches, worauf das Denken immer wieder zurückkommen muß” (GA, 8, 56) Dit onverliesbare is het ongedachte in het denken, dat elk groot denken kenmerkt (zie ook voetnoot 6). Dit ongedachte, dat waartoe het denken steeds weer terugkeren moet, is het bedenkelijke, dat wat ons te denken geeft en in het

vraag waarom het verliezen überhaupt wordt geïntroduceerd. Om een mooi maar mysterieus citaat van Nietzsche aan te kunnen halen? Uit de uiteenzetting over Nietzsche die volgt op de introductie van het verliezen, valt op te maken dat dit verliezen nauw samenhangt met de afgrond en het ten onder gaan waarmee we het tweede grote thema van dit traktaat naderen.

De Übermensch als ondergaander

De introductie van Nietzsche begint met het bijna terloopse citeren uit *Zo sprak Zarathustra*: “*Die Wüste wächst: weh dem, der Wüsten birgt!*” (Nietzsche, 1930, p. 338) – “*De woestijn groeit: wee hem die woestijnen in zich draagt!*” (Nietzsche, 2013, p. 306) Dertig pagina's later licht Heidegger toe waarom deze zin gekozen wordt om als uitgangspunt te dienen:

[W]eil der Satz vom Bedenklichsten unserer bedenklichen Zeit – daß wir noch nicht denken – mit Nietzsches Wort von den wachsenden Wüste zusammenhängt, weil in diesem Wort jedoch der Übermensch gedacht ist, müssen wir versuchen, das Wesen des Übermenschen so weit zu verdeutlichen, als unser Weg dies fordert. (GA, 8, 65)

De groeiende woestijn hangt op een bepaalde manier samen met de Übermensch en met de constatering dat we nog niet denken en derhalve met het bedenkelijke. Laten we dit onthouden terwijl we de zin over de groeiende woestijn nader bekijken.

Het citaat komt uit het vierde deel van *Zo sprak Zarathustra*, het hoofdstuk *Bij dochters van de woestijn*. De hogere mensen hebben zich verschanst in de grot van Zarathustra en hopen deelgenoot te worden van zijn nieuwe morgen. Na het vreugdevolle avondmaal met “sterke mannen-kost en krachtige woorden” (Nietzsche, p. 305) heeft de tovenaer echter zijn 'lied van de zwaarmoedigheid' afgestoken over hoe hij is “verbannen uit *alle* waarheid.” (Nietzsche, p. 301) De stemming is grauw geworden en de hogere mensen dreigen weer te vervallen in hun oude gewoontes: “Hier is veel verborgen ellende die aan het woord wil komen, veel avond, veel wolken, veel bedompte lucht!” (Nietzsche, p. 305) De wandelaar (de 'schaduw van Zarathustra') die dit uitroept smeekt Zarathustra om de lucht weer te klaren. Maar in zijn relaas over de zuivere lucht, herinnert hij zich de dochters van de woestijn en de blauwe hemelen aldaar. Hij zet een warrig lied in over de dochters van de woestijn, de schone lucht, dadels, oases en leeuwen. Dit lied begint en eindigt met: *De woestijn groeit: wee hem die woestijnen in zich draagt!* In het lied bevindt de wandelaar zich in een oase, “Dicht bij de woestijn en alweer / Zo ver van de woestijn, / Ook nog in

denken roept. Hieruit kunnen we concluderen dat dit citaat niet zonder meer gaat over het interpreteren van Nietzsche maar om de betrekking tot het ongedachte in het denken.

niets verwoest; / Namelijk opgeslokt / Door deze kleinste oase” (Nietzsche, p. 307). Hij kan het, als Europeaan, niet helpen te twijfelen, in moreel deugd-gehuil te ontsteken en te mijmeren bij het dansen van de palmboom: “Ik kan niet anders, God helpe mij!” (Nietzsche, p. 310)

Wat is de woestijn waarover gesproken wordt? In een andere versie van hetzelfde lied luidt de laatste zin: “du [Mensch] – bist der Stein, die Wüste, bist der Tod” (Nietzsche, 1954, 1247). De woestijn is een plek van verwoesting – *Verwüstung*. “*Verwüstung ist mehr als Zerstörung. Verwüstung ist unheimlicher als Vernichtung.*” (GA, 8, 31) Verwoesting is niet alleen het vernietigen, maar tevens het vernietigen van de mogelijkheid tot iets. Hierbij moet dus niet aan een woestijn¹⁰ van zand te worden gedacht. Het is een zware donkerheid die niet per se plaatsgebonden is. Wie draagt deze woestijn in zich? Heidegger antwoordt: de *Übermensch*. (GA, 8, 63) En de hogere mensen? Die bevinden zich niet in de woestijn zelf, maar in de oase, als morele brulaap tussen hun allerliefste vriendinnen. Dat de lucht die de hogere mensen tijdens het lied opsnuiven een andere is dan die Zarathustra door de grot verspreidt, blijkt uit hoe het hun vergaat na afloop van het lied. Zodra het lied eindigt keert de vrolijkheid terug in de grot, maar Zarathustra glipt naar buiten terwijl hem “een lichte spottende weerzin tegen zijn bezoekers” (Nietzsche, p. 311) bekruipt.

‘Waar is hun ellende nu gebleven?’ sprak hij, en hij voelde zijn lichte ergernis al wegzakken, – ‘bij mij hebben ze, dunkt mij, het schreeuwen van noodkreten afgeleerd! – zij het helaas nog niet het schreeuwen zelf.’ En Zarathoestra hield zijn oren dicht, want op dat moment mengde zich het I-A van de ezel op een wonderlijke manier met het gejuich van die hogere mensen. (Nietzsche, p. 311)

Nadat Zarathustra met zijn dieren heeft gesproken en terugkeert naar de grot, vindt hij de hogere mensen op hun knieën in aanbidding van de ezel. Ze hebben niet Zarathustra's blijdschap gevonden, maar hebben in hun oude blijdschap een nieuwe god gemaakt. De hogere mens kan de woestijn niet ondergaan en vlucht de oase van het oude in, in tegenstelling tot Zarathustra. De *Übermensch*, waar Zarathustra de verkondiger van is, bergt de woestijn. Tegelijkertijd brengt de *Übermensch* de blijdschap, het verlies van walging, frisse lucht in de woestijn. De *Übermensch* is niet alleen een bringer van wat voorbij de mens is, een verlosser, “der Hinübergehende” (GA, 8, 63), allereerst brengt hij de woestijn, de ondergang. De *Übermensch* moet een ondergaander – “*Untergehender*” (GA, 8, 63) – zijn: “der Weg des Übermenschen beginnt mit seinem Untergang.” (GA, 8, 63) En inderdaad klinkt het aan het begin van het boek, vlak nadat hij besloten heeft zijn grot te verlaten en af te dalen naar de mensen: “Zo begon Zarathustra's ondergang.” (Nietzsche, p. 12) Dat betekent

10 Een andere, op deze plaats passendere, vertaling van *Wüste* is woestenij. Ik volg hier de gebruikte Nederlandse vertaling van *Also sprach Zarathustra* door Ria van Hengelen met het woord woestijn in plaats van woestenij.

niet dat zijn ondergang bestaat uit afdalen van de berg. De ondergang eindigt immers pas veel later, met tussenkomst van vele bergen, dalen en zeeën, zoals we spoedig zullen zien. De ondergang is donkerder.

Om te kunnen begrijpen waarom het denken en nog-niet-denken samenhangen met de groeiende woestijn en de Übermensch, moeten we uitgebreider kijken naar de figuur van de Übermensch. De Übermensch is, behalve een ondergaander, een *overgaander*. Heidegger vraagt naar dit overgaan en splitst dit op in drie onderdelen: waar de overgang van vertrekt, het overgaan zelf, en waar de overgang heen gaat. De naam verradt veel van het antwoord al: het vertrekpunt is de mens, het eindpunt de Übermensch. (GA, 8, 64) De mens van waaruit de overgang vertrekt noemt Nietzsche *de laatste mens*. Zarathustra schetst de laatste mens als volgt:

'Wat is liefde? Wat is schepping? Wat is verlangen? Wat is ster?' – zo vraagt de laatste mens met een knipoog.

De aarde is dan klein geworden, en daarop huppelt de laatste mens, die alles klein maakt. (...)

'Wij hebben het geluk uitgevonden' – zeggen de laatste mensen met een knipoog. (Nietzsche, p. 19)

Het *blinzeln*, knippen (louter het momentane, oppervlakkige zien) of knipogen (de zelfgenoegzaamheid), dat is wat de laatste mens bovenal kenmerkt. Het knippen valt te begrijpen als een bepaalde manier om de wereld voor te stellen, een manier die alles tot (stil)stand brengt: “Der letzte Mensch (...) bringt sich und überhaupt alles, was ist, zum Stand durch eine besondere Art des Vorstellens.” (GA, 8, 66) Deze manier van voorstellen bestaat er, begrepen als het knipogen, tevens in dat de laatste mens alles “im Grunde nicht mehr ernst nimmt” (GA, 8, 87). De laatste mens kent geen ernst meer en maakt alles klein. De laatste mens beschouwt in zijn voorstellen alleen nog de oppervlakte van de dingen en meent daarmee alles gevonden te hebben. (GA, 8, 79) Het voorstellen van de laatste mens komt naadloos overeen met het voorstellen dat eerder besproken is, het geldende voorstellen en denken. Het wetenschappelijke denken dat ons meent te kunnen vertellen wat de werkelijkheid is, verbant de dingen zoals die werkelijk voor ons staan uit die werkelijkheid. Het denken vanuit de logica die predicaat en subject vereist en daarmee afscheidingen maakt, bepaalt wat geldig is, wat binnen het domein van het werkelijke valt. Alles daarbuiten wordt bestempeld als onlogisch, niet bestaand of onwerkbaar. Hier volgt vervolgens het morele aspect uit – dat de dingen niet meer *ernstig* genomen worden. Dat de grote vragen van het leven de laatste mens niet meer beroeren, maar doen spotten en knipogen. Niet alleen de zichtbare dingen zijn louter oppervlakte, zonder diepte: alles heeft zijn gewicht verloren voor de laatste mens.

Zarathustra noemt de manier van denken van de laatste mens in *Over de verlossing* “de

weezin van de wil tegen de tijd en haar 'het was'. (...) *De geest van de wraak*” (Nietzsche, p. 143). De verlossing van de wraak is de gedachte van de eeuwige wederkeer, het willen van de wil van het 'het was'. “Krom is het pad van de eeuwigheid.” (Nietzsche, p. 221) Dit is het domein van de Übermensch, die de dood vermoordt: “Was *dit* het leven? Welaan! Nóg een keer!” (Nietzsche, p. 160) Het voert te ver om hier in detail in te gaan op deze weezin en op de verlossing ervan. Wat voor ons onderzoek van belang is: wanneer Zarathustra deze gedachte heeft uitgesproken “*eindigt Zarathustra's ondergang.*” (Nietzsche, p. 224)

Heidegger plaatst nog enkele opmerkingen over het gewicht van deze gedachte, die we niet moeten onderschatten door ze af te doen als mystiek of reeds oeroud, en vervolgens eindigt vrij plots de uiteenzetting over Nietzsche en tevens het eerste semester van de collegereeks. De uiteenzetting heeft ten minste duidelijk gemaakt “daß alles Denken (...) schwierig bleibt.” (GA, 8, 112) Het denken blijft een zware opgave; wat kunnen we aan deze terechte, doch weinig bemoedigende woorden toevoegen? We begonnen aan de uiteenzetting over de Übermensch en de *wachsende Wüste* omdat dit samen zou hangen met het nog-niet-denken en het denken. En inderdaad is de laatste mens een omschrijving van het geldende denken en daarmee van het feit dat we nog niet denken. Wie is hierin Zarathustra, die ten onder gaat en wiens ondergang vervolgens eindigt? Zarathustra is een denkende die de gedachte van de eeuwige wederkeer denkt. De eeuwige wederkeer is echter geen gedachte binnen het geldende denken, het denken van de laatste mens. Zijn gedachte bestaat niet uit woorden: “Ik sprak mijn woord, ik breek stuk op mijn woord: dat wil mijn eeuwige lot” (Nietzsche, p. 224) leggen Zarathustra's dieren hem in de mond vlak voor ze zeggen dat Zarathustra's ondergang zo geëindigd is. Vervolgens, na de verkondiging van het einde van zijn ondergang, ontsteekt hij niet in woorden maar in stilte, “in gesprek met zijn ziel.” (Nietzsche, p. 224) Ook het nog-niet van het denken, en daarmee het reeds onderweg zijn in het denken, is gevat in de figuren van Zarathustra en de laatste mens. In de proloog verkondigt Zarathustra: “Wat bemind kan worden aan de mens, dat is dat hij een *overgang* en een *ondergang* is. Ik heb hen lief die niet anders kunnen leven dan als ondergaanden, want zij zijn de heengaanden.” (Nietzsche, p. 16) De mens is en draagt in zich de ondergang, en de overgang, en is daarmee reeds onderweg richting het denken. *Zarathustra* kan zo dus onder andere gelezen worden als een weg van en in het denken, dezelfde weg die wij proberen te volgen.

Wat te zeggen over de ondergang, die deel vormt van de brug naar de Übermensch? Het belang ervan lijkt in ieder geval groot te zijn. In verschillende hoofdstukken staat de ondergang centraal. De momenten waarop Zarathustra niet oreert over de laatste mens en zijn verscheidene kwalen maar zelf een beweging en ontwikkeling doormaakt, komt stevast de ondergang of de diepte terug. Uit het einde van de ondergang zou je kunnen concluderen dat de ondergang iets is wat

doorstaan moet worden om er vervolgens in een soort wedergeboorte weer uit boven te komen, dat de ondergang een noodzakelijk kwaad is. Mijns inziens is dit echter een te makkelijke en eenduidige interpretatie. Ondergang en overgang zijn niet los van elkaar te zien. Zarathustra zegt tegen zichzelf: “Pas nu ga je de weg van je grootheid! Top en afgrond – dat is nu één!” (Nietzsche, p. 156) Geen van beide kennen een einde zoals we ons dat in eerste instantie zouden voorstellen. Waarom eindigen ondergang en overgang niet zonder meer? Na het 'einde' van Zarathustra's ondergang volgt nog het vierde en laatste deel waarin Zarathustra de laatste mensen ontmoet en medelijden met ze krijgt. Na zijn gedachte vertoeft Zarathustra niet op een hoogte zonder diepte, zonder afgrond. In *het nachtwandelaars-lied*, het voorlaatste hoofdstuk, leert Zarathustra de hogere mensen over de diepte: “De wereld: diep, / En dieper dan de dag ooit dacht.” (Nietzsche, p. 325) Ten slotte, in het laatste hoofdstuk, zit Zarathustra voor zijn grot en wacht op het teken van zijn nieuwe morgen en uiteindelijke bevrijding – een morgen, een dag, die niet zonder diepte is: “Dit alles duurde lange tijd, of korte tijd: want welbeschouwd bestaat er voor dergelijke dingen op aarde *geen* tijd –.” (Nietzsche, p. 327) Uit al deze tekenen moeten we concluderen: ook de ondergang keert terug, of verdwijnt nooit. Diepte en hoogte zijn een. De eeuwigheid, de waarheid en de ondergang, alle zijn krom en voor alle bestaat geen tijd.

We hebben inmiddels verschillende voorzichtige schetsen gezien van wat het denken is, zowel in het positieve als negatieve. Het bedenkelijke, het nog-niet-denken, het geldende denken vanuit de logica, het geldende denken als voorstellen, het voorstellen vanuit *de* bodem begrepen en ten slotte Nietzsches *Zo sprak Zarathustra*. In de bespreking van Nietzsche bleek uit zowel Heideggers opmerkingen als uit *Zarathustra* zelf dat de ondergang en het denken met elkaar samenhangen. Hoewel de samenhang zonder meer aanwezig is, is de vraag naar de aard van deze samenhang en naar de ondergang zelf nog ongeadresseerd. Wat is het ten onder gaan dat in *Zarathustra* constant aanwezig is? Wat is de ondergang die Heidegger in *Was heißt denken?* poneert als noodzakelijk voor het denken? De vraag naar het denken brengt ons bij de afgrond, maar wat is de plaats waar we zodoende beland zijn, *wat is de afgrond?*

Te gronde gaan

De afgrond

Het woord afgrond roept donkere beelden op. Wanneer iets een afgrond genoemd wordt, en geen dal, denkt men aan een plaats waar geen licht komt, ver van de oppervlakte en dieper dan het dal. Het dal impliceert altijd de berg of de helling en daarmee een plaats om het dal te verlaten. Het dal kan gemoedelijk zijn of verstikkend, maar het heeft niet de donkerte die de afgrond heeft. Waar het dal de hoogte nodig heeft om te kunnen bestaan, kan men zelfs in de meest desolate vlakte op een afgrond stuiten. De afgrond veronderstelt weliswaar dat er iets buiten de afgrond is – een grond – maar het is geen plaats om gemoedelijk doorheen te trekken, om in af te dalen en weer boven te komen. De afgrond is een opslokkende diepte, een *grondeloze* diepte. Hoe komen we terug van waar geen grond is? Hoe komen we überhaupt daar waar geen grond is? Het meest voor de hand liggende antwoord is: door te springen. De weg naar de afgrond is een sprong in de meest letterlijke zin. Tussen grond en afgrond ligt geen grens die overschreden kan worden: het verschil tussen grond en afgrond wordt niet overbrugd – de afgrond wordt bereikt door te *springen*. Ten onder gaan, de ondergang en de afgrond worden hier onder eenzelfde noemer geschaard: ten onder gaan gebeurt in de afgrond, in het afdalen in het grondeloze, in de ondergang.

Deze vluchtige schets van de afgrond geeft echter nog weinig aanknopingspunten wat betreft de voorliggende vraag: wat is de afgrond en wat is de afgrond voor het denken? Aan het begin van *Wozu Dichter?* (1946) waarin Heidegger het werk van Rilke onderzoekt als een werk dat mogelijk reikt in de afgrond, wordt de afgrond gedefinieerd als de volledige afwezigheid van grond. (GA, 6, 248) Grondeloos dus, dat wat zonder grond is. Als we deze definitie nader bekijken blijkt al snel dat wat wij onder geografische afgrond verstaan niet aan deze definitie voldoet. Er zijn geen dieptes op de aarde die geen grond hebben – uiteindelijk is er een bodem, een grond. Bestaat er een afgrond? Of is de afgrond er alleen als mythische verschijning, een term voor een diepte die te diep was om te peilen en derhalve grondeloos genoemd werd, een term die we overwonnen hebben? De afgrond is het grondeloze. Om iets zinnigs over de afgrond te kunnen zeggen, moeten we ons daarom eerst afvragen wat *grond* is. Zodra we een begrip hebben van grond, kunnen we de vraag stellen wat er is *zonder grond*.

Leibniz' principe van de teruggevende, toereikende grond

Wat is grond? In het dagelijks taalgebruik heeft grond al meerdere betekenissen. Zo is grond de aarde, de oppervlakte, de basis waarop we staan. Het is ook de stof waarvan die oppervlakte is

gemaakt in de zin van humus en goede grond. Grond is dus niet alleen oppervlakte, een basis, het is ook voedende materie en in die zin een vertrekpunt. Deze twee betekenissen gelden ook in abstractie: grond is iets waarop conceptueel gebouwd kan worden. Zo vormen we *op grond* van een waarneming een bepaalde overtuiging. We trekken conclusies op grond van aannames, waarnemingen, feiten – de grond van de conclusies. En we vragen als ons een conclusie wordt voorgeschoteld waarvan we de grond niet kennen: op grond waarvan? Grond heeft hierbij de betekenis van principe en oorzaak. Maar net zoals grond in de materiële zin niet alleen iets is om vanuit te groeien maar tevens om je op te bevinden, is grond ook conceptueel iets om op terug te grijpen in plaats van louter op te bouwen. Iets waarvan we tot de essentie, de kern, willen doordringen, doorzoeken we *in de grond*. In de grond wil hierbij niet zeggen 'terugkerend naar de oorzaken van'. 'In de grond' vraagt niet naar iets buiten hetgeen onderzocht wordt – iets 'op grond waarvan' – maar naar wat er zich 'in' het onderzochte bevindt, het wezenlijke, de basis.

In lijn met deze laatste twee betekenissen ligt ook Leibniz' wet van de toereikende grond: *nihil est sine ratione*, niets is zonder grond – niets is zonder voldoende oorzaak. Dit principe kiest Heidegger als startpunt en leidraad voor zijn onderzoek naar wat grond is in *Der Satz vom Grund*. Om hier tot een beter begrip te komen van wat grond is, en wat afgrond is, zullen we deze door Heidegger ingeslagen weg volgen. Allereerst is het hierbij zaak om dit principe van Leibniz te begrijpen zoals het ons op het eerste gezicht voorkomt. Vervolgens kan onderzocht worden waar het principe van grond verder toe kan leiden.

Wat zegt de wet van de toereikende grond? Niets is zonder grond: alles heeft een grond. Dat wil zeggen: er zijn geen dingen die geen grond hebben en toch bestaan – dingen die geen grond hebben, hebben geen bestaan. Anders geformuleerd: alles heeft een reden, een oorzaak – er is niets dat geen oorzaak heeft. Dit lijkt allemaal vrij evident en de noodzaak deze zin zo vaak te herformuleren zal de lezer wellicht ontgaan. Maar deze noodzaak is er wel, want hoe evident het principe van de grond ook lijkt, het heeft, merkt Heidegger op, bijna 2300 jaar filosofie geduurd voordat Leibniz dit principe expliciet kon formuleren. Het principe van de grond heeft desondanks inmiddels zo'n vanzelfsprekendheid dat het onze aandacht alweer verloren heeft zodra we het horen: “Wir sind mit dem Satz vom Grund, kaum daß wir ihn hören, auch schon fertig. Und dennoch – vielleicht ist der Satz vom Grund der rätselvollste aller nur möglichen Sätze.” (SvG, p. 16) Los van de vraag of Heideggers superlatief van 'de raadselachtigste stelling' juist is, is het dus zaak om een bepaalde gevoeligheid voor dit principe te verkrijgen. We vragen ons immers af wat afgrond is en wat grond is en moeten dus, daar ons een onmiddellijk antwoord ontbreekt, achtzaam worden voor deze stelling en dit woord – grond.

Om ons verder te verdiepen in onze vraag naar de grond, is een behandeling van Leibniz'

verschillende formuleringen van het principe van grond behulpzaam. Heidegger behandelt een drietal. Allereerst de 'alledaagse' definitie, het *principium rationis*, het principe van grond dat eerder al werd gebruikt: niets gebeurt zonder oorzaak. Deze definitie is alledaags omdat hij weinig specifiek, noch erg beschrijvend is. Onze aandacht blijft er, zoals gezegd, niet hangen.

Leibniz zet deze alledaagse definitie af tegen het *principium reddendae rationis*, het principe van teruggevende grond: van elke ware zin kan de grond gegeven worden. (SvG, p. 44-45) Op het eerste oog lijkt dit een veel beperkter principe dan het *principium rationis*. Waar het eerste ging over alle gebeurtenissen, gaat dit principe over alle ware zinnen – een verschuiving van metafysica naar epistemologie. 'Grond' is daarmee een noodzakelijkheid voor kennis geworden, maar niet voor fysieke gevolgen. Maar wat betekent het voor ware zinnen om een grond te hebben? Kennen, kennis hebben, stelt Heidegger en zoals we ook vorig hoofdstuk gezien hebben, is een vorm van voorstellen. Voorstellen stelt iets als iets voor en brengt daarmee het voorgestelde tot stand. Het in het voorstellen tot stand gebrachte is de *Gegen-stand*, het object. In het tot stand brengen van het voorgestelde, plaatsen we het ergens onder *als* het een of andere, of anders gezegd: brengen het tot een grond. Voorstellen en gronden zijn dus onlosmakelijk met elkaar verbonden: “Unser Vorstellen nimmt überall die Zuflucht zu einem Grund.” (SvG, p. 39) De toevoeging van *reddendae*, teruggeven, in de naam van het principe kunnen we nu nader toelichten. Voorstellen is representatie: het voorgestelde wordt “auf das vorstellende Ich zu, auf es zurück und ihm entgegen” (SvG, p. 35) gepresenteerd. Het ik krijg het voorgestelde naar zich gepresenteerd – het heeft het voorgestelde in zijn bewustzijn – het voorgestelde wordt *als* iets voorgesteld en wordt als zodanig *terug* gepresenteerd (ge-*re*-presenteerd) naar het voorgestelde, en het voorgestelde wordt tegenover het ik gepresenteerd. Het *principium reddendae rationis* voegt hier vervolgens aan toe dat wanneer dit een kennend, een juist, voorstellen is, de *grond* van het voorgestelde aan het voorstellende Ik wordt teruggegeven zodat het voorstellen een gegrond voorstellen is en daarmee een kennend voorstellen. Eenvoudiger gesteld: het voorgestelde moet als voorstelling gerepresenteerd worden en wil deze voorstelling een juiste voorstelling zijn dan moet de grond van het voorgestelde het voorstellende ik toekomen. *Principium reddendae rationis* wil dus zeggen: het principe van teruggevende – toe te komen – grond. (SvG, p. 45) Dit zegt echter nog weinig over de ogenschijnlijke verschuiving naar epistemologie. Zoals zojuist herhaald; het tot stand gebrachte is het object, de *Gegenstand*. De manier waarop het object is, berust “[f]ür Leibniz und alles neutzeitliche Denken” (SvG, p. 46) in de “Gegenständigkeit der Gegenstände” (SvG, p. 46); de objectheid van het object. Vervolgens voegt Heidegger toe: “Zur Gegenständigkeit des Gegenstandes für das Vorstellen gehört die Vorgestellttheit der Gegenstände.” (SvG, p. 46) Het object, het tegenoverliggende, behoort tot de voorstelling van het voorgestelde. Deze voorstelling

moet volgens het principium reddendae rationis de grond toekomen van het voorgestelde. Het tegenoverliggende moet dus een grond hebben. En, aangezien de manier waarop het object tegenover ligt (namelijk dat het object als voorstelling is en voorgesteld kan worden) bepalend is voor de manier waarop het object is, is het principium reddendae rationis van toepassing op alles wat object is, wat tegenover ligt. Kortom: dit principe is niet louter van toepassing op kennis, maar op alles wat is. Alleen wat we kunnen voorstellen is voor ons object en alleen dat wat object is *is*: “Nur das, was sich unserem Vorstellen so darstellt, (...) daß es auf seinen Grund gesetzt und gestellt ist, gilt als Gegenstand. Nur das so Stehende ist solches, von dem wir in Gewißheit sagen können: es *ist*.” (SvG, p. 54) Uit het principium reddendae rationis volgt: alleen datgene *is* wat een object is, en alleen dat is een object wat grond heeft.¹¹

Een verdere specificatie leidt tot een derde, volledige formulering van het principe van grond: het *principium reddendae rationis sufficientis*, het principe van de teruggevende, toereikende grond. Toereikend wil zeggen voldoende volstaand. De grond volstaat voor een object om te zijn – te staan. Het is dus niet alleen zo dat iets grond nodig heeft om te zijn, er is *niets meer* dan grond nodig. Een object kan dus alleen zijn met een grond en een object zonder grond kan niet zijn. Mocht een object nog iets anders hebben behalve grond, dan is dat niet relevant voor *dat* en *hoe* het is. Grond en uitsluitend grond is bepalend voor het bestaan en de wijze van bestaan van objecten. Grond is, kortom, volledig toereikend.

Over grond

Inmiddels is het nodige gezegd over het principe van grond, maar vooralsnog is het niet veel meer dan een analyse van het principe als zin geweest. We zijn misschien wat wijzer wat betreft het principe van grond, maar over grond hebben we nog niets geleerd. Hoe is dit mogelijk? Het antwoord is eenvoudig: het principe van de grond gaat niet over de grond – “Der Satz vom Grund sagt *nichts über* den Grund aus. Der Satz vom Grund ist keine unmittelbare Aussage über das Wesen des Grundes.” (SvG, p. 75) Het principe van de grond spreekt helemaal niet over de grond

11 De voorgaande uiteenzetting is noodzakelijk om duidelijk te maken dat het principe van grond geen epistemologische aangelegenheid is. Leibniz noemt dit principe namelijk – hoewel niet uitsluitend – een principe voor zinnen en bewijzen. De stap naar metafysica is een belangrijke voor wat volgt.

Merk op dat impliciet in deze stelling de overtuiging is dat alles kenbaar is, dat een volledige kennis van de wereld en alles wat is mogelijk is. Leibniz onderschrijft deze stelling in principe, hoewel de mens hierin gelimiteerd wordt door de eindige hoeveelheid afleidingen die hij kan doen. (Leibniz, 1989b, §31-35) Wij hoeven in deze gevolgtrekking echter niet mee te gaan, aangezien de concepten van voorstellen, waarheid en zijn, die we op basis van Heidegger poneren danig verschillen van die van Leibniz en de zijnen.

zelf. In eerste instantie leek het principe van de grond over bewijzen en waarheden te gaan. Vervolgens concludeerden we dat het principe van de grond net zozeer betrekking heeft op alles wat is, en dus over zijnden gaat. Maar over grond zelf gaat het principe niet. Het zegt louter dat alle zijnden een grond hebben – wat een grond precies is blijft in het midden. Hiermee loopt onze weg echter niet dood. Hij krijgt wel een andere richting, aangezien wat het principe op het eerste gezicht zegt ons niet dichterbij een begrip van grond brengt. We moeten op zoek naar “was im Satz zwar vom Grund gesagt, aber nicht ausgesprochen ist.” (SvG, p. 83) We moeten, niet geheel anders dan bij Nietzsche en de vraag naar het denken, opmerkzaam worden voor het gezegde, maar onuitgesprokene – het ongedachte.

In de korte formulering van het principe van grond – niets is zonder grond – ligt de nadruk op *niets*: er is *niet iets* dat zonder grond is, of omgekeerd *alles dat is* heeft een grond. Dit iets dat is, dat is het zijnde: het principe van grond gaat over zijnden. Heidegger stelt echter een verschuiving van nadruk voor die ons verder brengt om “[d]as Lautlose zu hören” (SvG, p. 91). Dit horen begint met het leggen van de nadruk op *is* in plaats van *niets*: niets *is* zonder grond. Wat verandert hier? De zin gaat niet meer over zijnden. Niets *is* zonder grond, dat wil zeggen: er 'is' geen Zijn¹² zonder grond, er 'is' geen Zijn van zijnden zonder grond. Of omgekeerd: “Zum Sein des Seienden gehört dergleichen wie Grund” (SvG, p. 90). Grond behoort bij het Zijn van zijnden. Dit lijkt misschien een triviale verandering. Maar met de verschuiving van nadruk gaat het principe niet langer over alles dat is, het principe gaat over Zijn. Iedereen in de verste verte bekend met Heidegger zal zich realiseren dat dit verschil van groot belang is. Voor we de consequenties van dit verschil voor de betekenis van grond nagaan, staan we verder stil bij de betekenis van het woord grond. Dit om de motivatie voor de verschuiving in nadruk van *niets* naar *is* te verduidelijken.

De Latijnse, korte formulering van het principe van grond luidt *nihil est sine ratione*. Ratione is in het voorafgaande stilzwijgend met grond vertaald. Deze vertaling is echter niet zo eenduidig. *Ratio* betekent namelijk ook rede, verstand. Deze woorden hebben verrassend weinig met ons woord grond te maken. Wat is de oorzaak van deze dubbele betekenis van het woord ratio? En wat zegt dit over het nihil est sine ratione? Heidegger stelt: “[d]as lateinische Wort ratio meint ursprünglich und eigentlich weder Vernunft noch Grund sondern Anderes.” (SvG, p. 166) Ratio betekent in eerste instantie geen grond of rede. Deze twee betekenissen vinden hun oorsprong in een oudere betekenis van het woord ratio. Ratio komt van het werkwoord *reor*. Reor betekent 'iets voor

12 Zijn wordt hier en in het vervolg met een hoofdletter geschreven wanneer het expliciet gaat om het Zijn van de zijnden. De hoofdletter dient louter om de leesbaarheid te vergroten (in zinnen als 'kan zonder zijnden sprake van zijn zijn' bijvoorbeeld) en niet om het Zijn een groter statuut te geven dan het gelijknamige werkwoord – er is feitelijk geen verschil tussen beide.

iets houden', enigszins vergelijkbaar met voorstellen: 'ik houd het object voor een tafel'. Het object wordt geplaatst onder 'tafel', het object wordt gericht op 'tafel'. Deze betekenis, 'iets op iets richten', is tevens de betekenis van ons woord 'rekenen'. In het rekenen wordt het ene op het andere gericht: “Mit etwas rechnen, heißt: es im Auge behalten und sich darnach richten. Auf etwas rechnen, heißt: es erwarten und es dabei als solches zurechtrichten, worauf zu bauen ist.” (SvG, p. 167-168) Met iets rekenen, op iets rekenen, het zijn vormen van iets op iets anders richten. Ook wiskundig rekenen ($x = y^2$) is iets op iets richten of iets voor iets houden: de ene grootheid (x) wordt voor een andere gehouden (y^2), tegenover elkaar gelegd en op elkaar gericht. Als we reor vertalen als rekenen, dienen we ratio als *rekening* te vertalen. Rekening is ook dubbelzinnig, namelijk de rekening als het doen, als activiteit, en de rekening als het gerekende. (SvG, p. 168) Deze dubbelzinnigheid van rekening komt terug in de dubbelzinnigheid van ratio en zijn twee vertalingen: verstand en grond. Rekening als activiteit, het iets voor iets anders houden, is het voorstellen, het ene plaatsen als iets en daarmee vernemen hoe het voorgesteld is. Kortom: het verstand of de rede. In rekening als het gerekende, wordt het ene voor het andere gehouden en komt naar voren wat maakt *dat* en *hoe* iets is (bijvoorbeeld weer; $x = y^2$). Kortom: de grond. (SvG, p. 174)

Ratio betekent dus rekening en rekening kan zowel grond als rede betekenen. In het principe van grond is de betekenis echter duidelijk grond, waarmee de vraag rijst: wat zijn we geholpen met deze wetenswaardigheden? Het antwoord laat op zich wachten; de etymologische onderzoeking is namelijk nog niet ten einde, aangezien ratio als een vertaling kan worden gezien van het Griekse λόγος. In het vorige hoofdstuk begrepen we λόγος, afgeleid van λέγειν, spreken, als 'iets over iets anders zeggen'. Dit past uitstekend bij ons begrip van ratio als rekening. Heidegger merkt echter op dat λέγειν allereerst verzamelen betekent – “sammeln, eines zum andere legen” (SvG, p. 178). Hoe houdt dit verzamelen, het ene bij het andere leggen, verband met ratio, rekening, en zeggen? Verzamelen, of bij elkaar leggen, betekent hier het voorleggen van iets. In dit voorleggen komt het voorliggende tevoorschijn. Het woord λέγειν betekent dus het laten voorliggen en derhalve tevoorschijn brengen. De betekenis van 'zeggen' ligt hier dichtbij: iets tevoorschijn brengen door het als uitdrukking voor te leggen. Λέγειν als laten voorliggen, kan dus als oorsprong gezien worden van zowel ratio, rekening, als zeggen. Ook is er een duidelijk verband met voorstellen, hoewel het voorstellen het voorgestelde tot stand brengt en dit bij het voorliggen laten niet onmiddellijk het geval is.

Hiernaast is er nog een andere betekenis die we moeten opmerken. Het voorliggende, stelt Heidegger, is het “von-sich-her-Anwesende” (SvG, p. 179). Dat wat voorligt is van zichzelf aanwezig. De betekenis van laten voorliggen verschuift hier van laten voorliggen als neerleggen

naar laten voorliggen als “Aufgehenlassen” (SvG, p. 180) – laten (ont)staan. Het voorliggen laten van het voorliggende is dus het voorliggen laten van het aanwezige in zijn aanwezigheid, of: het zijnde in zijn Zijn. Als λέγειν voorliggen laten is en λόγος het voorliggende, dan is λόγος tevens het Zijn. Λόγος heeft dus een dubbele betekenis. Enerzijds is λόγος grond, in de zin van het voorliggen laten en het tevoorschijn laten komen van iets, wat via reor en ratio, rekening, terug te leiden is tot ons woord grond. Anderzijds is λόγος blijkbaar te begrijpen als Zijn. De betekenis van grond en de betekenis van Zijn vermengen kortom in het woord λόγος.

Wat betekent dit voor ons onderzoek naar grond? De uitstap naar de etymologie en oudere betekenissen van het woord begon met de verschuiving van nadruk in het principe van grond. In plaats van '*niets is zonder grond*' werd dit '*niets is zonder grond*'. Hiermee ging het principe van grond niet langer over zijnden, maar over Zijn: grond behoort bij het Zijn. Op basis van het terugleiden van grond naar λόγος en λόγος naar Zijn, verbaast deze verwantschap van Zijn en grond niet. Maar het is meer dan verwantschap: deze verschuiving van nadruk, niets *is* zonder grond, leidt volgens Heidegger tot twee zinnen: “Sein und Grund: das Selbe” en “Sein: der Ab-Grund” (SvG, p. 93). Zijn en grond: hetzelfde. Zijn: de afgrond. Enerzijds lijken we hiermee een zinvolle stap te hebben gemaakt: de betekenis van de afgrond, de reden waarom we überhaupt in de vraag naar grond belandden, wordt namelijk voor onze voeten geworpen – Zijn. Tegelijkertijd zijn de vragen die deze twee zinnen oproepen legio. Wat wil dat zeggen, dat Zijn en grond hetzelfde 'zijn'? Als Zijn grond 'is' en de afgrond het grondeloze is, hoe kan Zijn dan ook de afgrond 'zijn'? Wat 'is' Zijn überhaupt? 'Is' Zijn? De vraag naar de afgrond bracht ons bij grond en bij het woord grond stelt Heidegger ons nu voor dit tweetal zinnen dat Zijn aan grond én afgrond bindt. Voor we deze zinnen werkelijk kunnen begrijpen, zullen we eerst moeten nagaan wat er met Zijn bedoeld wordt. Alvorens ons daarop de richten, moet er eerst iets gezegd worden over hoe Heidegger tot deze zinnen komt.

Hoe komen we van '*niets is zonder grond*' tot deze zinnen? Eerder constateerden we op basis van het geherformuleerde principe van grond al dat grond bij Zijn behoort. Dit 'behoren' kan opgevat worden als: ook Zijn heeft een grond. Echter, uit het principe van grond volgde eerder al dat alleen *zijnden* een grond hebben. Zijn behoort niet tot de zijnden, derhalve heeft Zijn geen grond. Grond behoort bij Zijn wil hier zeggen: grond is iets dat bij Zijn hoort – Zijn 'is' grondend als Zijn. Hieruit is af te leiden dat grond en Zijn bij elkaar horen in de zin dat ze hetzelfde 'zijn'; “das Selbe, nicht das Gleiche” (SvG, p. 93). Hetzelfde en het gelijke moeten hier goed van elkaar onderscheiden worden. Dat grond en Zijn hetzelfde 'zijn' wil niet zeggen dat grond uitgewisseld kan worden voor Zijn en vice versa. Hoe grond en Zijn van elkaar verschillen terwijl ze wel hetzelfde 'zijn', zal blijken wanneer we Zijn besproken hebben. Het feit dat Zijn als Zijn grondend 'is' betekent

dat Zijn zelf geen grond heeft, wat ook al bleek uit de analyse van het principe van grond waaruit bleek dat alleen zijnden een grond hebben. Dientengevolge kunnen we stellen: “[d]er Grund bleibt ab vom Sein.” (SvG, p. 93) Grond heeft geen betrekking op Zijn, Zijn heeft geen grond, 'is' grondeloos. Oftewel: Zijn 'is' de afgrond.

De vorm van de zinnen en definities is op deze manier begrijpelijk maar we dreigen weer te verzanden in een ogenschijnlijk woordenspel. De inhoud van bovenstaande hangt in grote mate af van wat we onder Zijn verstaan. Valt er, voordat we dit Zijn nader onderzoeken, nog iets te zeggen over het hetzelfde 'zijn' van Zijn en grond? Eerder beschouwden we grond als ratio, oorzaak, rekening – iets voor iets houden. Hoe is dit te rijmen met Zijn? Moeten we onze eerdere beschouwingen over het principe van grond verwerpen? Hoe verhouden die beschouwingen zich tot de conclusie 'Zijn en grond: hetzelfde'? Hoe moeten we een 'grondend Zijn' begrijpen? Voordat ons onderzoek zich verlegt naar Zijn, is het zinvol om deze vragen te adresseren om zo te kunnen zien dat 'Zijn en grond: hetzelfde' niet alleen qua vorm maar ook inhoudelijk hout snijdt.

De sprong

We stelden eerder: het principe van grond is dusdanig vanzelfsprekend dat onze aandacht er niet blijft hangen. Niets is zonder grond – alles heeft een oorzaak. Ik hoor een geluid omdat ik op de tafel klop. Ik zie mijn hand omdat fotonen de lichtreceptoren in mijn ogen bereiken. Van alles wat ik waarneem kan ik me met recht afvragen: wat is de oorzaak? En ik ga ervan uit dat er een oorzaak is. Niets is er 'zomaar', grondeloos, zonder oorzaak, zonder een reden die eraan vooraf ging. Dat was de vanzelfsprekendheid van het principe van grond. Inmiddels zijn we aanbeland bij: 'Zijn en grond: hetzelfde'. Van vanzelfsprekendheid is niet langer sprake. Was het een valse vanzelfsprekendheid, geboren uit onoplettendheid? Of is er (ook) iets anders gebeurd?

De afgrond, stelden we eerder, bereiken we alleen met een sprong. Met de wisseling van nadruk – van '*niets is zonder grond*' naar '*niets is zonder grond*' – hebben we zo'n sprong gemaakt, stelt Heidegger: “Hinter dem Wechsel der Tonart verbirgt sich ein Sprung des Denkens. Der Sprung bringt das Denken ohne Brücke (...) in einen anderen Bereich und in eine andere Weise des Sagens.” (SvG, p. 95) Een sprong van het denken. Dat wil zeggen: een wisseling in denk- en spreekwijze die niet geleidelijk tot stand komt. De sprong is het ontberen van een brug, van een overgang. De sprong is geen kwestie van het logischerwijs afleggen van een weg, maar een kwestie van durf, een *waagstuk*. De plaats vanwaar gesprongen wordt, wordt geheel achtergelaten en er wordt iets anders bereikt. Het is echter niet zo dat de plek waar de sprong begint, de sprong noodzakelijk maakt. De sprong is weliswaar een mogelijkheid maar het is geen noodzakelijk pad dat gevolgd moet worden – het is geen pad, het is een sprong. De bespreking van het principe van

grond zoals dat in de gangbare zin begrepen wordt, voor er sprake is van enige sprong, kan “freilich den Sprung weder ersetzen, noch gar vollziehen.” (SvG, p. 95) De sprong moet altijd nog door ons gemaakt worden. De bespreking van het principe van grond heeft ons wel doen inzien dat de sprong *mogelijk* is en we hebben een glimp opgevangen van waar de sprong ons brengt. Elk bezwaar dat de stap van grond naar Zijn vergezocht of geforceerd is en helemaal niet volgt uit Leibniz' principe van grond, is dan ook volkomen terecht. Tegelijkertijd mist zo'n bezwaar het punt. De sprong in het denken die Heidegger van ons vraagt is een sprong en volgt derhalve niet logisch uit de afgelegde, gebruikelijke weg.

Dat betekent echter niet dat de sprong niet gewaagd moet te worden. Waarom de sprong dan wel genomen moet worden, daarover valt weinig te zeggen zolang we de sprong niet nemen. En zelfs dan kan de sprong alleen gewaardeerd worden om het nieuwe bereik waarin hij ons heeft gebracht; hij kan niet achteraf alsnog dwingend gemaakt worden, geplaveid tot een noodzakelijke weg. Wat betekent dat voor het bereik waar we vandaan springen? In dit geval: wat betekent het voor hetgeen we, voor de sprong naar 'grond en Zijn: hetzelfde', over het principe van grond gezegd hebben? Dit hoeft geenszins verloren te raken. “Dasjenige, wovon der Sprung des Denkens abspringt, wird in solchem Sprung nicht preisgegeben, vielmehr wird der Absprungbereich erst aus dem Sprung her und auf eine andere Weise als zuvor überblickbar.” (SvG, p. 107) Het principe van grond zoals we dat eerder besproken hebben wordt dus niet verworpen maar wordt op een nieuwe manier zichtbaar. Het principe van grond als principe over zijnden was niet alleen nodig om de mogelijkheid van de sprong zichtbaar te maken, maar zal ook op zichzelf een (nieuwe) geldigheid bewaren.

Iets soortgelijks hebben we al eerder geconstateerd, hoewel minder expliciet. De eerste keer in de uiteenzetting over denken, waar Heidegger ons voorhield dat we enkele stappen op de weg naar het denken doen, stappen die “führen an Orte, die wir durchwandern müssen, um dorthin zu gelangen, wo nur noch der Sprung hilft.” (GA, 8, 14) Vergelijkbaar met wat hier gezegd is over de sprong van het principe van grond als principe van zijnden naar het principe van grond als principe van Zijn, moeten we voordat we de sprong (kunnen) wagen eerst het eenvoudiger betreedbare gebied verkennen. Dit zijn we momenteel nog steeds aan het doen. Het gebied dat we verkennen is weliswaar niet een strak geplaveide weg; we rekken de paden op in de hoop uiteindelijk voelbaar te kunnen maken dat er een sprong mogelijk is en wat voor een sprong dat is. Dit dwalen, oprekken en verkennen van zijsporen beschrijft Heidegger als vooroefeningen in het denken om uiteindelijk tot de eerdergenoemde sprong voor het denken te komen: “Darum lernen wir schon zum Beginn des Weges einige Vorübungen im Springen, ohne daß wir dies sogleich merken und zu merken brauchen.” (GA, 8, 14) Vooroefeningen in het springen hebben we gedaan. De sprong die we

waagden bij het onderzoek naar het principe van grond kan gezien worden als een vergevorderde oefening voor de sprong die het denken van ons zal vergen. Eerdere oefeningen hebben we al vanaf het eerste moment gedaan: bij het ontleden van de vraag 'wat heet denken?' als 'wat roept ons in het denken?', bij de constatering dat we nog niet denken, wat het bedenkelijke zou kunnen zijn, en de gevolgen daarvan voor domeinen die we gewoonlijk als denken beschouwen, en bij de ontdekking dat het verliezen en daarmee de afgrond tot het denken behoort. Een andere belangrijke sprong die wel expliciet werd benoemd, namelijk bij de bespreking van voorstellen, landde op de bodem waarop we leven en sterven. Oftewel van voorstellen als filosofisch en wetenschappelijk probleem naar voorstellen als ons plaatsen voor iets en ons voor iets geplaatst zien. Inmiddels is het springen – of oefeningen daartoe – ons al met al allerminst vreemd. Onze weg om het denken en de afgrond te duiden, streeft ernaar om de sprong die het denken vereist dichterbij te brengen.

Omdat & waarom

Een grondend (en een afgrondelijk) Zijn, daarheen zijn we gesprongen. Voor we ons in het Zijn storten, is het verstandig om een blik terug te doen naar vanwaar we gesprongen zijn – de plaats die nu in een ander licht is komen te staan. De blik terug naar de standplaats van voor de sprong laat immers ook iets zien van de plek waar we zijn beland – het is immers het bereik van waarheen we gesprongen zijn waarin de oude plaats nu staat. Hoe kunnen we het principe van grond als principe over Zijn begrijpen? Hoe plaatsen we alles wat over het principe van grond gezegd is ten opzichte van 'Zijn en grond: hetzelfde'?

Bij wijze van aanloop naar de sprong introduceert Heidegger een tweetal dichtregels van Angelus Silesius: “Die Ros ist ohn warum; sie blühet, weil sie blühet. / Sie acht't nicht ihrer selbst, fragt nicht, ob man sie siehet.” (Silesius, 2015) Het citaat komt na de constatering dat grond het waarom van dingen is. Als we vragen 'waarom?' vragen we naar de grond, waarmee het principe geherformuleerd kan worden als: niets is zonder waarom. De dichtregels gaan hier meteen tegenin: de roos is zonder waarom. De roos heeft geen waarom en dus geen grond. Hierbij is de roos niet als enige uitverkoren om zonder waarom te zijn; men zou de roos kunnen vervangen door willekeurig welk ding.¹³ Tegelijkertijd spreekt de eerste dichtregel schijnbaar wel over een waarom: ze bloeit

13 “Die Rose steht hier offenbar als Beispiel für alles Blühende, für alles Gewächse, für jegliches Wachstum.” (SvG, p. 69) De roos kan vervangen worden door al het groeiende – het levende. Dat lijkt een hele beperking te zijn ten opzichte van 'alles'. Echter, volgens Leibniz valt elke essentie – elke monade, elk wezen, elk ding dat is – te begrijpen als een voorstellend, 'levend' wezen. Wat over de roos gezegd wordt is dus, conform het principe van grond dat we hier onderzoeken, net zo goed van toepassing op al het andere dat is. (SvG, p. 79; Leibniz, 1989b, §21)

omdat ze bloeit. Wat is het onderscheid tussen waarom en omdat? “Das Warum sucht den Grund. Das Weil bringt den Grund.” (SvG, p. 70) Dus terwijl de roos wel een grond brengt – middels het omdat – is er, gezien het gebrek aan waarom, geen sprake van een zoeken naar de grond. De roos is zonder waarom, maar de roos heeft wel een omdat – hij vraagt niet, maar brengt wel. De tweede dichtregel zegt precies dit: 'de roos slaat geen acht op zichzelf, vraagt niet of men haar ziet' – de roos vraagt niet. De roos kan zijn zonder op zichzelf acht te slaan, zonder te vragen.¹⁴

Eerder zeiden we echter dat iets alleen kan zijn als het grond heeft. De roos *is*, maar heeft de roos een grond? Is de grond van het waarom wel hetzelfde als de grond van het omdat? Zijn de gevraagde grond en de gebrachte grond gelijk? Wat is de grond die de roos brengt? 'De roos bloeit omdat hij bloeit.' De gebrachte grond voor het zijn van de roos is het zijn van de roos; de roos bestaat omdat hij bestaat. “Dies sagt eigentlich nichts; denn es ist dem 'weil' eigen, etwas anderes beizubringen, was uns als Grund für das zu Begründende verständlich ist.” (SvG, p. 79) Deze nietszeggende zin die het 'omdat' ons brengt is geen grond zoals we die zouden vragen in een 'waarom'. Iets kan niet zijn eigen grond zijn. Dat is ten minste wat ons waarom vereist; dat er iets *anders* is dat dient als grond voor het bevraagde. Hiermee rijst het vermoeden dat de gevraagde en de gebrachte grond niet dezelfde zijn.

De roos heeft wel een grond, namelijk *dat hij is*. Maar de roos heeft geen waarom. Het waarom vraagt om een grond, een grond die niet gelijk is aan het te begrondende. “Die Rose ist *ohne* das suchende, um sich blickende Zustellen der Gründe, auf Grund derer sie blüht. (...) Ihr Blühen ist einfaches aus-sich-Aufgehen.” (SvG, p. 73) De roos zoekt niet naar een grond om te zijn. De roos gaat op in zichzelf. De roos *is* simpelweg en heeft geen reden nodig om te zijn. Die reden is er wel, namelijk dat hij is, maar in het in-zichzelf-opgaan van de roos slaat de roos geen acht op deze reden. De grond van de roos is de roos zelf. De roos heeft geen waarom omdat de roos geen directe betrekking heeft tot zijn grond. Hij is als het ware in zichzelf besloten.¹⁵ In dit besloten zijn,

14 In de voordracht van *Der Satz vom Grund* citeert Heidegger ook Goethe: “Wie? Wann? und Wo? – Die Götter bleiben stumm! / Du halte dich ans *Weil*, und frage nicht: *Warum?*” (Goethe, 1960, p. 314) Ook hier bevindt het vragende – hoe, wanneer, waar, waarom? – zich in contrast met het brengende *omdat*.

15 Hoewel Leibniz, wiens principe van de grond ons naar dit punt heeft gebracht, zijn ontologie verder erg verschilt van Heideggers denken, is hier een interessante gelijkenis te bespeuren. Namelijk met Leibniz' monaden. Een monade is een substantie, wat wil zeggen dat de monade alleen van zichzelf afhankelijk is; Leibniz blijft zo ver mogelijk trouw aan dit uitgangspunt. Monaden zijn derhalve geheel in zichzelf besloten. Zelfs interactie met andere substanties en hun positie in de ruimte is een *eigenschap* van de monade(s) zelf, in plaats van een directe interactie met andere monaden en een relatie tot wat de monade omgeeft. Monaden hebben alleen een relatie tot elkaar in de vorm van synchroniciteit. Het bestaan van de monade, zijn waarom én omdat, is dus te vinden in de monade zelf (hoewel voor het creëren van de monaden weliswaar God nog nodig was, die echter ook vanuit zijn aard niet anders kunnen willen dan hij gewild heeft).

heeft de roos natuurlijk wel betrekking tot zijn grond, omdat de roos zelf de grond is, maar dit is geen vragende, vorderende betrekking.¹⁶

Deze vorderende betrekking tot grond zien we terug in het principium reddendae rationis, het principe van teruggevende grond. Hierbij zagen we namelijk een sterke verwantschap met het voorstellen; het stellen van iets als iets. De grond die het omdat geeft contrasteert hiermee. “Im 'weil' überlassen wir uns der begründeten Sache; wir überlassen die Sache ihr selbst und der Art, wie der Grund, sie begründend, einfach die Sache sein läßt, die sie ist.” (SvG, p. 78) Het omdat brengt niet tot stand, maar het laat de zaak staan waar het staat – we geven ons eraan over en laten de zaak zijn wat het is.

Hier is sprake van een sterke resonantie met twee eerdere momenten in ons onderzoek. Ten eerste met het vanuit de bodem waarop we leven en sterven begrepen voorstellen waarbij het voorbeeld van de boom werd gebruikt waarvan Heidegger ons opriep om deze om te beginnen te *laten staan waar hij staat* in plaats van hem te transporteren naar wetenschappelijke of filosofische domeinen. De boom en ik zijn tegenover elkaar geplaatst – voorgesteld – waarbij de boom voor mij staat, in de wereld, in de weide, en ik voor de boom, in diezelfde wereld. Dat is het begin van het voorstellen dat Heidegger ons voorlegde, contrasterend met het voorstellen waarbij de geest van het 'ik' een voorstelling, een beeld, van het voorgestelde in zijn hoofd heeft. Ten tweede met de betekenis van grond die we terugvoerden naar het Griekse λέγειν, een complex woord met een veelheid aan betekenissen. In de context van grond, kwam specifiek de betekenis van 'voor laten liggen' of 'laten (ont)staan' onder aandacht. In het 'voor laten liggen van het aanwezige in zijn aanwezigheid' was een verbintenis tussen grond en Zijn zichtbaar. In het contrast tussen waarom en omdat draait het wederom om het verschil tussen het vorderen van het zijnde, het vastleggen, het *voorstellen* enerzijds en anderzijds het laten zijn, het voor-stellen als gesteld staan en worden voor iets, het voor laten liggen. Deze tweede soort heeft een nauwe verwantschap met Zijn: blijkbaar leiden zowel de vraag naar het denken als de vraag naar grond op enig punt naar of langs het Zijn. Wat echter nog in het midden blijft, is wat Zijn 'is'.

16 Heidegger vergelijkt het met hoe heimwee een betrekking tot thuis is: een betrekking kan ook door zijn niet-bereiken bestaan. Zo ook de betrekking van de roos tot zijn grond, die in deze betrekking nooit tot zijn grond komt. (SvG, p. 78)

Grondend Zijn

Heideggers grootste verdienste is ongetwijfeld op de kaart zetten van het Zijn. Zijn bekendste werk, *Zijn en Tijd* (1927), draagt het in de titel en doorheen zijn werk is Zijn het centrale thema gebleven. Niet voor niets zijn we dit Zijn al meerdere malen tegengekomen in ons onderzoek. Heidegger is er continu, op de een of andere wijze, mee bezig geweest waarbij hij telkens de fundamentele moeilijkheid benadrukte om het Zijn *als Zijn* op enige wijze indachtig te worden. Aan deze worsteling zullen we hier recht moeten doen. Tegelijkertijd moeten we het begrip niet volledig uit het oog verliezen en voldoende handvatten krijgen om ons onderzoek naar de afgrond en het denken verder te helpen.

Het is

Het eerste onderscheid dat bij de vraag naar het Zijn van groot belang is, is dat tussen Zijn en zijnden. Een zijnde is iets dat is. Zijn 'is' wat in de voorgaande zin achteloos werd neergezet: 'is'. Zijn 'is' het zijn van het zijnde. Zijn 'is' het *is* in 'het zijnde is'. In deze allereerste schets is de moeilijkheid die het Zijn omgeeft meteen voelbaar en zichtbaar. Het schrijven over Zijn verloopt buitengewoon stroef. Bij elke beschrijvende zin over Zijn loopt het spaak omdat we willen zeggen “het Zijn is x”. Maar Zijn *is* niet. Zijn 'is' hoogstens *is*, maar ook dat is al teveel gezegd. Zijn 'is' zeggen komt neer op zeggen: 'lopen loopt' – het snijdt geen hout. Wat lopen betreft kan er echter wel een beschrijving worden gegeven: 'lopen is vermoeiend' of 'lopen is het voortbewegen op twee benen'. Lopen loopt niet, maar behalve die bijna arbitraire uitsluiting kan van lopen van alles gezegd worden. Van Zijn kan echter bijna niets gezegd worden: de onmogelijkheid van 'Zijn is', is vele malen fundamenteeler dan die van 'lopen loopt'. Tegelijkertijd willen we wel over Zijn spreken. Daarom zal de 'is' tussen aanhalingstekens zal worden gezet om duidelijk te maken dat Zijn niet is. Een uitspraak als “Zijn 'is' grond” wil dus *niet* zeggen dat Zijn een zijnde is met bepaalde eigenschappen of gelijkenissen met een ander zijnde. Maar we willen een gelijkenis aangeven tussen Zijn en grond en zeggen daarom “Zijn 'is' grond”, terwijl eigenlijk beter zou zijn: “Zijn: grond” of “Zijn en grond: hetzelfde”. De 'is' in “Zijn 'is' grond” en elke andere uitspraak in wat volgt van de vorm “Zijn 'is'” is louter een, verraderlijke, wijze van spreken die nodig is omdat de taal ontoereikend blijft, niet reikt in het gebied, dat we willen bereiken, namelijk dat van het Zijn.

In *Was heißt Denken?* introduceert Heidegger de vraag naar het Zijn aan de hand van het voorbeeld van een appelboom. Hij schetst een boom in een tuin waarover van alles gezegd wordt. De boom is mooi, geeft weinig vruchten, het is een appelboom, hij wordt graag door vogels

bezocht, enzovoorts, zo zeggen de teler, de botanicus en voorbijgangers. Vervolgens “kommt noch ein seltsamer Mensch herzu und sagt: der Baum ist, er ist nicht nicht.” (GA, 8, 177) Deze zonderling die zegt dat de boom is en niet niet is, zegt hij iets noemenswaardigs? Of is het triviaal? “Was läßt sich nun leichter sagen und denken?” (GA, 8, 177) Natuurlijk *is* de boom, hij staat daar in de tuin! De boom is een zijnde; “[w]as soll das Seiende anderes als 'sein', wenn es schon ist?” (GA, 8, 185) Dat de boom is, dat ligt bij voorbaat al vast. Moeten we deze zonderlinge mens aan zijn waanzin laten en zulke overduidelijke vanzelfsprekendheden links laten liggen? Nee, want deze zonderling zegt niet iets lichts en onbeduidends. Heidegger maakt de lezer hierop attent: “Halten wir nur einen Augenblick inne und sagen wir den Satz: 'der Baum ist' aus seinem Gesagten [dat wil zeggen: niet vanuit de zin als zin, maar vanuit de aanwezige boom, DJWL], dann haben wir 'ist' von ihm gesagt. (...) [W]ie steht es mit diesem 'ist', demzufolge der Baum nicht nicht ist? Wo am Baum (...) steckt das, was das 'ist' nennt?” (GA, 8, 177) 'De boom is': waar is dit 'is'? En wat wordt er precies gezegd als we zeggen dat de boom is? 'De boom is': het lijkt een vanzelfsprekende zin maar nader bekeken is het moeilijk te benoemen wat er precies mee gezegd wordt. Dat hij niet niet is, zouden we kunnen zeggen. Maar daarmee poneren we slechts de evidentie dat de negatie van het gezegde niet het geval is. Naast de moeilijkheid om het gezegde te benaderen, is 'de boom is' ook allerm minst onbelangrijk. Als we 'de boom is' nalaten en vergeten en de andere zinnen over de boom bekijken (de boom is mooi, het is een appelboom, etc.) dan zien we dat deze zinnen in duigen vallen. Zonder 'de boom is', valt er weinig over de boom te zeggen. Algemener geformuleerd: zonder het 'het is', valt elke mogelijke betrekking tot het zijnde weg. Het 'het is', het Zijn, is het dragende waarop onze betrekking tot het zijnde stoelt. In onze alledaagse gang van zaken, in filosofische overpeinzingen, in wetenschappelijk onderzoek, bepalend voor al deze dingen is 'het zijnde is'.

Het moet benadrukt worden hoe omvattend dit is. 'Het zijnde is' doortrekt alles. Als we spreken over het Zijn betreft dat dus niet, zoals het bij het lezen van Heidegger wel eens schijnt, alleen bloeiende bomen in groene weides langs kabbelende stroompjes door het Zwarte Woud. Ook het grijze flatgebouw, de rij bij de kassa en de deurbel van de buurvrouw *zijn*. Het is aanzienlijk minder pittoresk, maar net zozeer als bij de bloeiende boom is het 'het is' noodzakelijk. Bovendien is dit niet slechts het geval wanneer we over deze dingen praten of denken. Ook wanneer we het flatgebouw passeren, zonder er een woord of gedachte aan te wijden, kan het gebouw niet zonder het 'het is'.

Verborgenschap & onttrekking

Zowel het belang van Zijn als de moeilijkheid er iets over te zeggen beginnen inmiddels duidelijk te

worden. Maar ondanks dit belang moet Heidegger het introduceren. Wat is er gebeurd met het Zijn dat het een introductie behoeft? Er is sprake, stelt Heidegger, van *zijnsvergetelheid*. Deze term doet vermoeden dat men het Zijn vergeten is, zoals men iemands verjaardag vergeet; het is aan onze aandacht ontglipt en derhalve hebben we nagelaten eraan te denken, we kunnen ons de verjaardag weer herinneren door onze aandacht erop te richten. De zijnsvergetelheid is echter geen kwestie die opgelost kan worden door onze aandacht op het Zijn te richten en het simpelweg in onze gedachten te brengen. Zoals we hierboven zagen weten we nauwelijks waarover we spreken als we over Zijn spreken, laat staan dat we er weer even aan kunnen denken. We zijn het dus niet 'vergeten' in de zin dat we de gedachte of herinnering eraan verloren zijn, verzuimd hebben eraan te denken, alsof “um es im Bilde zu sagen, das Sein der Schirm ist, den die Vergeßlichkeit eines Philosophieprofessors irgendwo hat stehen lassen.” (ZSF, p. 409) De vergetelheid is niet iets dat het Zijn is overkomen, zoals de vergetelheid de achtergelaten paraplu overkomt. De vergetelheid hoort bij het Zijn; de vergetelheid is wezenlijk voor het Zijn. Vergetelheid moet hier dus niet zozeer begrepen worden in de zin dat *de mens* iets is vergeten, maar eerder dat *het Zijn* van zichzelf verborgen 'is'.

Door deze verborgenheid is het wetenschappelijke – en het alledaagse – voorstellen louter gericht op het zijnde. Men meent “mit dem Vorstellen des Seienden sei der ganze Bezirk des Erforschbaren und Fragbaren erschöpft, außer dem Seienden gäbe es 'sonst nichts'.” (ZSF, p. 412) Alle zijnden, dat is de volledige werkelijkheid. Merk op dat Heidegger *niet* zegt dat het gebruikelijke voorstellen foutief veronderstelt dat er buiten het zijnde niets *is*. Het zijnde is immers dat wat is, dus buiten het zijnde *is* er per definitie niets. Dat wil echter niet zeggen dat er zich niets *voordoet* (*gäbe*). Het Zijn is weliswaar niet, maar het doet zich wel voor – er is sprake van Zijn. Voor het wetenschappelijke voorstellen geldt dit niet: buiten het zijnde doet zich niets voor – het Zijn 'is' *niets*. Wanneer we naar het Zijn vragen, vragen we dus naar dit 'niets', naar wat gebruikelijk niets wordt genoemd, het niets dat niet is maar zich wel voordoet. Wat betekent dat voor de vraag naar het Zijn? Het was al duidelijk dat deze niet geformuleerd kan worden als 'wat is Zijn?' wegens het gebruik van het werkwoord 'is' wat precies is waarnaar gevraagd wordt en wat dus niet van toepassing is op Zijn. We moeten zorgvuldiger formuleren: 'wat behoort tot het (wezen van) Zijn?' zou een voorzichtige poging kunnen zijn, waarbij wezen niet als essentie maar, werkwoordelijk, als voordoen, moet worden begrepen. Nu blijkt bovendien dat, conform ons gebruikelijke voorstellen, de vraag zou moeten luiden 'wat behoort tot het Niets?' Of preciezer: 'wat behoort tot *dit* Niets?' Deze vraag is echter nog steeds ontoereikend. Het 'wat' vraagt al naar een 'iets' en 'iets' impliceert dat het is. Niets¹⁷ of Zijn, de woorden zijn moeilijk los te weken van de “unausrottbare Gewöhnung,

17 Merk op dat hier bedoeld wordt: '*dit* Niets', namelijk het Niets zoals het wetenschappelijke voorstellen het Zijn benoemt – buiten het zijnde doet zich Niets voor. Dit is niet het Niets van het nihilisme, waar de geciteerde tekst,

'das Sein' wie ein für sich stehendes und dan auf den Menschen erst bisweilen zukommendes Gegenüber vorzustellen." (ZSF, p. 405) De woorden impliceren dat het dingen zijn, dat Zijn of Niets 'iets' is, dat we er tegenover staan en we het zouden kunnen toenaderen. Heidegger stelt een alternatieve uitdrukking voor, naast Zijn en Niets, om erover te spreken: "das ~~Sein~~." (ZSF, p. 405) De doorstreping¹⁸ geeft aan dat het woord niet zegt wat het zegt. Het maakt ons erop attent dat Zijn niet is, dat het zich weliswaar voordoet maar dat we het gewoonlijk als niets zouden bestempelen in plaats van als iets, '~~Zijn~~' is een woord maar het verwijst naar niets, naar geen zijnde. In het vervolg zal er simpelweg Zijn geschreven worden, maar de doorstreping moet in gedachte worden gehouden. Waar het woord op doelt ontglipt aan de gebruikelijke functie van onze taal waarbij een zelfstandig naamwoord iets aanduidt dat is en een werkwoord een gebeuren beschrijft. Zijn 'is' een gebeuren dat niet is, iets waar de streep ons aan herinnert: denk bij het lezen van het woord Zijn – ~~Zijn~~.

Karakteristiek aan het Zijn is zoals gezegd zijn verborgenheid. Het Zijn verbergt zich. Verbergen is hier bedoeld als "Ver-bergung (...) ein Bergen, das noch Unentborgenes verwahrt." (ZSF, p. 409) Het is niet zomaar een wegstoppen en afwezigheid: het Zijn 'is' geborgen en als nog-niet-ontborgene bewaard. Hier moet goed begrepen worden dat dit dus niet wil zeggen dat er een *Zijn* 'is' dat zich vervolgens verbergt zoals een kind zich achter een bankstel kan verbergen; eerst is er het kind en dat gaat zich vervolgens verstoppen achter een bankstel. Er 'is' niet eerst het Zijn dat vervolgens (of altijd al) verborgen raakt. De verborgenheid van het Zijn betekent dan ook niet dat er geen sprake is van Zijn. Integendeel: "das Sichentziehen ist die Weise, wie Sein west" (SvG, p. 122) – het zich-onttrekken is de wijze waarop het Zijn weest. Wezen wil hier zeggen "als An-wesen sich zuschickt." (SvG, p. 122) Het Zijn keert zich ons toe door zich van ons te onttrekken. Nogmaals moet hier benadrukt worden dat het Zijn niet 'iets' is dat zich ons toekent door zich te onttrekken. De wijze waarop het Zijn zich voordoet, de wijze waarop het als aanwezigheid tot ons komt, is de onttrekking.

Ongetwijfeld rijst nu de vraag: wat is deze onttrekking en verberging dan? Het klinkt misschien buitengewoon interessant om te zeggen dat 'het Zijn weest als zich-onttrekken', maar wat wil dat zeggen? Deze onttrekking bestaat precies uit de onmogelijkheid om iets over het Zijn te kunnen zeggen, wat we eerder al aanstipten. Wanneer wij iets over het Zijn zeggen (of denken)

Zur Seinsfrage, grotendeels over gaat. Niets is voor Heidegger een veelvormiger woord en onderwerp dan een gebrek aan bestaan.

18 In *Zur Seinsfrage* is het een doorkruising. Dit verschil is wel van belang, aangezien de doorkruising wijst op "die vier Gegenden des Gevierts und deren Versammlung im Ort der Durchkreuzung" (ZSF, p. 405). Dit kwadraat – de aarde, de hemel, de goddelijken en de sterfelijken (GA, 7, 151) – wordt op bijzondere wijze uitgewerkt in *Bauen Wohnen Denken*. Aangezien ons onderzoek dit werk echter niet behandelt, kan een *doorstreping* hier volstaan.

poneren we eigenlijk al dat het Zijn is, wat niet het geval is. In al ons zeggen wordt het Zijn reeds verondersteld. Elke poging om het Zijn te naderen is daarmee al bij voorbaat een flinke slag toegebracht. Sterker nog: er is geen toenadering van het Zijn mogelijk. Er kan niet gevraagd worden naar het Zijn. Want, zoals we al zagen, een vraag naar het Zijn vraagt 'wat', vraagt naar iets dat is. En het Zijn is niet. De zijnsvergetelheid die bij het Zijn hoort lijkt derhalve moeilijk te boven te komen. Dat klopt: het Zijn valt niet in onze gedachten te brengen, we kunnen het niet toenaderen of bevatten. Deze eigenschap, die eigen is aan de wijze waarop het Zijn weest, is de onttrekking en verberging.

Ontborgenheid & toewending

We hebben vooralsnog vooral over de onbereikbaarheid van het Zijn gesproken en zijn er inmiddels van doordrongen dat elke zin die we spreken over het Zijn eigenlijk ontoereikend is en steeds weer het gevaar met zich meebrengt dat we het Zijn als een iets, als een zijnde beschouwen, en niet als *Zijn*. Zijn 'is' echter niet louter verberging en onttrekking. Dit is, zoals eerder geciteerd, de wijze waarop het Zijn “als An-wesen sich zuschickt.” (SvG, p. 122) Zijn 'is' aan-wezen, openbaar worden, onverborgenheid. We introduceerden het Zijn aan de hand van het voorbeeld 'de boom is'. Wanneer we zeggen 'de boom is', dan is de boom het zijnde. Wat 'is' in deze zin het Zijn? Het Zijn 'is' het gebeuren *dat de boom is*. Zijn is het openbaar worden van de boom, het aanwezen van de boom. De boom die voor ons staat, *is*. Dit *is*, het gebeuren van ontbergen, 'is' het Zijn.

Het is ingewikkeld om anders dan hakkend en in stamelende zinnen hierover te spreken – dat is het Zijn nu eenmaal eigen. Op een bepaalde manier ligt het Zijn echter voor de hand. Alle zijnden zijn slechts zijnden omdat ze zijn. Vanzelfsprekend, anders waren het geen zijnden. Zijn is het gebeuren *dat het zijnde is*. Indien er geen sprake zou zijn van Zijn, zouden er ook geen zijnden zijn. Het zijnde is zijnde voor zover het *is*. Dit *is*, Zijn, is het plaatshebben, het openbaar worden, het gebeuren, het geschieden van het zijnde. We zijn dus constant omgeven door Zijn: alles *is*, wijzelf inclusief.

Er is duidelijk sprake van een zeer sterke verwantschap van zijnden en Zijn. Het is echter niet zo dat het zijnde al op een bepaalde manier bestaat en dat vervolgens het Zijn erbij komt. Identiek aan de opmerkingen die hierover bij de onttrekking zijn gemaakt geldt ook hier dat het Zijn niet 'iets' is dat tot de zijnden komt als een soort levensenergie. Het Zijn *is* niet en derhalve kan het ook niet op zichzelf zijn om vervolgens in het zijnde te kruipen. Zijn 'is' het openbaar worden, het ontbergen, van het zijnde. Dit valt echter makkelijk verkeerd te begrijpen. “Sichentbergen ist keine Beschaffenheit des Seins, sondern: Sichentbergen gehört in die Eigenschaft des Seins. (...) Streng gedacht, müssen wir sagen: Sein gehört in die Eigenschaft des Sichentbergens.” (SvG, p. 121) Zoals

het Zijn niet de eigenschap bezit om zich te verbergen en onttrekken, bezit het ook niet de eigenschap om zich te ontbergen en toe te wenden. Het Zijn behoort bij de hoedanigheid van het ontbergen. Het ontbergen, het openbaar worden, het geschieden van iets, betekent dat het *is*, betekent Zijn. Wanneer het zijnde geschiedt, is er sprake van Zijn.

Het Zijn, het gebeuren van het zijnde, valt moeilijk te ontkennen. Ondanks deze letterlijk alles doortrekkende omvattendheid, ontglipt het Zijn ons. Zijn 'is' dus zowel het zich onttrekkende als het zich toewendende. Preciezer geformuleerd en wederom hetzelfde citaat aanhalend: “das Sichentziehen ist die Weise, wie Sein west, d. h. als An-wesen sich zuschickt.” (SvG, p. 122) Het toewenden van het Zijn gebeurt als onttrekking.

Grond en afgrond

Met de gemaakte opmerkingen zijn we bij lange na nog niet uitgesproken over het Zijn. We hebben nog *niets* gezegd over het Zijn, want over het Zijn valt uiteindelijk niets te zeggen. Desondanks hebben we wel een eerste aanzet gemaakt om, zoals Samuel IJsseling het zeer treffend verwoordt, het Zijn “*ter sprake [te] brengen*” (IJsseling, 2015, p. 137). Biedt dit genoeg aanknopingspunten om meer inzicht te krijgen in de twee zinnen waar ons onderzoek naar de grond op stuitte? 'Zijn en grond: hetzelfde' en 'Zijn: de afgrond'.

We bespraken eerder de dichtregel van Silesius: 'De roos heeft geen waarom; ze bloeit omdat ze bloeit.' Het vragende waarom en het gevende omdat staan hier tegenover elkaar. Het waarom vraagt naar een grond, buiten de roos. Het omdat geeft de grond, hoewel een andere grond dan de door het waarom gevraagde. De gegeven grond is *dat de roos is*.

Inmiddels is duidelijk te zien dat het waarom vraagt naar een zijnde. De grond van de roos ligt buiten de roos, bestaat buiten de roos – *is*. De gevraagde grond, de grond van het waarom, kan nooit het Zijn 'zijn'. De gevraagde grond is de grond van oorzaken en causa efficiens.

Het Zijn wordt niet gevraagd, maar gebracht. Het omdat brengt het Zijn. Het Zijn 'is' de gegeven grond. Dit is echter misleidend geformuleerd. Er wordt altijd *iets* gegeven: iets dat gegeven is, *is*. Beter zou zijn: Zijn 'is' de *gevende* grond. Zijn 'is' het gebeuren van het zijnde, waarmee het zijnde openbaar wordt. Dit openbaar worden is een geven, of schenken, in de zin dat het geven een openheid is. Het geven is een beweging naar het andere toe, naar 'buiten', waarmee een openheid ontstaat: het gegevene wordt openbaar. Met het geven ontstaat er een betrekking. Het gegevene is het zijnde. Het geven 'is' het Zijn. De grond is het omdat, het gevende, de roos die bloeit omdat hij bloeit en daarmee zijn grond al heeft. De grond bestaat uit het zijn van de roos, het gebeuren dat de roos *is*. De betrekking die de roos tot zijn grond heeft is, zoals eerder gezegd, geen vragende of vorderende. De betrekking van de roos tot zijn grond is er een van in-zichzelf-opgaan (we zouden

kunnen zeggen: van *zijn*). Noodzakelijkerwijs, want tot het Zijn kan geen vragende betrekking gevormd worden. Op deze manier 'zijn' grond en Zijn hetzelfde, maar, zoals eerder opgemerkt, niet het gelijke – de woorden zijn niet zonder meer uitwisselbaar. We kunnen het geschieden van het zijnde niet klakkeloos grond noemen. Het is eerder zo dat grond een van de wijzen is waarop het Zijn zich voordoet.

De tweede zin die ons tot het Zijn bracht, was 'Zijn: de afgrond'. Dat wil zeggen: Zijn 'is' het grondeloze, grond blijft van Zijn weg. Dit is begrijpelijk. Als we grond zien als de gegeven grond dan kan Zijn niet iets 'zijn' met een grond. Het kan niet in-zichzelf-opgaan aangezien het überhaupt niet is. Zijn 'is' het grondeloze. Dat wil echter niet zeggen dat Zijn de absolute grond 'is', een onwankelbaar fundament dat alles grondt maar niet zelf gegrond is. We zouden daarmee veronachtzamen wat we eerder over Zijn hebben gezegd. Zijn 'is' het gebeuren van het zijnde. Het 'is' geen eigenschap die het zijnde op enig moment toekomt; het zijnde is zijnde omdat het *is*, er is geen zijnde zonder Zijn. Het geschieden van het zijnde, dat heeft niets te maken met een absolute grond. Het Zijn 'is' geen afgrond omdat het een absolute grond is, maar omdat het wezen (werkwoordelijk) van het Zijn uitsluit dat het Zijn gegrond 'is'.

Hoewel hiermee het verband tussen grond, afgrond en Zijn opgehelderd is, rijst de vraag wat dit alles precies betekent voor de afgrond. Wat is er overgebleven van het beeld van de afgrond als peilloze diepte? Kunnen we nog ten onder gaan in de afgrond die we zojuist beschreven hebben, in het Zijn? En wat betekent dat dan, 'ten onder gaan in het Zijn'? Kortom, het is tijd om terug te keren naar ons uitgangspunt, het denken, en ons te richten op de vraag die in dit traktaat leidend is: wat is het denken, de afgrond indachtig?

De afgrond in *denken*

De allereerste vraag die we onszelf stelden luidde 'wat heet denken?' Deze vraag leidde tot het idee dat iets ons *in het denken roept*. Wat ons in het denken roept is dat wat te-denken is, het bedenkelijke. Het bedenkelijke is dat we nog niet denken. Dat we nog niet denken wil hier zeggen: dat wat te-denken is wendt zich van ons af. Het bedenkelijke onttrekt zich. Vervolgens hebben we het denken ten opzichte van de λόγος en het gangbare denken onderzocht. Het voor-stellen vanuit de grond, gecontrasteerd met het onderwerpende voorstellen, diende hierna als vingerwijzing voor welke vorm het denken zou kunnen aannemen. De vraag naar het denken bracht ons ten slotte bij Nietzsche, bij de wassende woestijn en bij de Übermensch die zowel overgaander als *ondergaander* moest zijn. Hier vonden we het belang van de ondergang voor het denken, waarna onze weg zich vervolgde richting de grond en de afgrond. Nu kan deze weg weer bij de weg richting het denken gevoegd worden en moeten we nagaan wat deze weg van grond, afgrond en Zijn ons over het denken heeft geleerd.

De vraag naar het denken

Het bedenkelijke is dat wat ons in het denken roept, het is dat wat te bedenken is. Tegelijkertijd is het datgene dat zich onttrekt. Door het onttrekken van het bedenkelijke is een toenadering onmogelijk. Het bedenkelijke is daarom ook *dat* we nog niet denken, aangezien het nog-niet-denken bestaat uit deze onttrekking die het bedenkelijke is. Het bedenkelijke is echter ook wat ons in het denken roept. De onttrekking is geen volledige afwezigheid. Het is een roep te denken en het denken is het verkeren in de tocht, *der Zug*, van de onttrekking. Met dit plaatsen in de tocht, blijft het bedenkelijke nog steeds van ons verwijderd: we blijven onderweg in het denken, denken *nog niet*.

De lezer die nog niet in slaap is gevallen zal hier een sterke gelijkenis herkennen met het Zijn. Ook van het Zijn zeiden we dat het zich voordoet als onttrekking. Ook het Zijn 'is' daarentegen op een bepaalde manier openbaar – of liever: 'is' openbaar worden. Roept het Zijn ons in het denken? In het eerste deel *Was heißt denken?* geeft Heidegger het antwoord verrassend terloops, eerst bij aanvang van de uiteenzetting over Nietzsche en ten slotte aan op de voorlaatste pagina: “Denken, d.h. der Bezug zum Sein” (GA, 8, 112). Aan het einde van het tweede deel klinkt het uitvoeriger: “das Wesen des Denkens bestimmt sich aus dem, was es zu bedenken gibt: aus dem Anwesen des Anwesenden, aus dem Sein des Seienden.” (GA, 8, 247) Dat wat het denken bepaalt, het bedenkelijke, 'is' het Zijn – denken is de betrekking tot Zijn.

Waarom hebben we de lezer dit antwoord, dat glashelder uitgeschreven staat, zo lang onthouden? Hebben we onnodig schimmige formuleringen gebruikt, omwegen gezocht? Hoewel dat een overdrijving is, is de onthouding van het antwoord inderdaad opzettelijk en wel om de reden dat het antwoord zeer verraderlijk is en, mijns inziens, gemakkelijk leidt tot te simplistische duidingen van het denken. Het is raadzaam om hier enkele inzichten uit het begin van ons onderzoek terug te halen. Naar aanleiding van het bedenkelijke en het bestaan ervan in het zich afwenden, benadrukten we de moeilijkheid van de vraag naar het denken. De vraag naar het denken, zagen we, vraagt geen antwoord. De gebruikelijke vraag vraagt naar een antwoord, en zodra het antwoord is gegeven is de vraag afgehandeld, vervuld. Bij de vraag naar het denken, echter, gaat het er niet om “eine Antwort zu bewerkstelligen und durch sie das Fragen Möglichst kurz und bündig zu erledigen. Vielmehr kommt es bei dieser Frage erst und nur auf das Eine an: die Frage ins Fragwürdige zu bringen.” (GA, 8, 163) De vraag naar het denken dient niet *beantwoord* maar *gevraagd* te worden. Wat betekent in dit licht het feit dat we een antwoord (denken is de betrekking tot Zijn) lijken te hebben? We zagen immers dat de vraag naar het denken niet alleen niet naar een antwoord vraagt, maar dat er geen antwoord *mogelijk* is: “Wenn wir das Denken lernen (...) müssen [wir] uns auf Fragen einlassen, die Jenes suchen, was sich durch kein Erfinden finden läßt.” (GA, 8, 10) De vraag naar het denken, waarmee we ons moeten inlaten, zoekt iets dat niet gevonden kan worden.

We zouden deze problematiek natuurlijk kunnen oplossen door te stellen dat de vraag naar het denken niet naar een antwoord zoekt maar gevraagd dient te worden, dat de vraag naar het denken niet kan vinden wat hij zoekt, maar dat dat dus betekent dat het antwoord op de vraag naar het denken wel degelijk gevonden kan worden (als gevolg namelijk van het feit dat de vraag naar het denken zelf niet naar zijn antwoord zoekt maar wel op een andere wijze gevonden kan worden). Hoewel consistent, is het zeer discutabel of dit een bevredigende oplossing is. Bovendien blijft staan dat de vraag naar het denken niet met een definitie beantwoord kan worden: “Die Frage 'Was heißt Denken?' läßt sich niemals dadurch beantworten, daß wir eine Begriffsbestimmung über das Denken, eine Definition, vorlegen und deren Inhalt fleißig ausbreiten.” (GA, 8, 23) De vraag naar het denken vindt geen antwoord in een definitie of begripsverklaring. 'Denken is de betrekking tot Zijn' heeft daar echter veel van weg.

Wellicht kunnen we het antwoord verklaren op grond van het geldende denken waarin we geworpen zijn en waar we ons, ook in onze weg naar het denken en ondanks de sprongen die we nemen, niet geheel aan kunnen onttrekken. (GA, 8, 59) Het denken waarnaar we vragen spreekt niet in proposities, verklaringen en volzinnen. Wij kunnen echter niet anders: we moeten zeggen om ergens te geraken. Hoe dan ook lijkt het waardevoller om uitvoeriger te kijken naar het antwoord dat we gevonden hebben, in plaats van te proberen het gebouw logisch te redden – vooral gezien de

kritiek op de logica die we geuit en de sprongen die we in die trant gemaakt hebben. Wat wil het zeggen dat we dit antwoord gevonden hebben? En, gegeven dat het gevonden is, wat betekent het antwoord voor de *vraag* naar het denken – helpt het antwoord om de vraag te stellen?

Denken is de betrekking tot Zijn, wat leert dat ons? Dit woord, betrekking (*Bezug*), zagen we aan het begin van ons onderzoek ook, namelijk in het voorbeeld van de meubelmaker. De meubelmaker plaatst zichzelf in een betrekking, een wisselwerking, tot hout. Vanzelfsprekend is dit niet het enige; hij zal in de weer moeten met spookschaven, schulpzagen, beitels, gutsen. Maar “[d]ieser Bezug zum Holz trägt sogar das ganze Handwerk. Ohne diesen Bezug zum Holz bleibt es in der leeren Betriebsamkeit hängen.” (GA, 8, 17) De betrekking tot het hout draagt de andere handelingen en doet het werk van de meubelmaker verschillen van simpele bedrijvigheid. Dit voorbeeld leidde ons ertoe ons af te vragen: wat is voor de denker het equivalent van hout? Waartoe moet de denker in wisselwerking treden? Waartoe moet de denker een betrekking hebben? Het bedenkelijke, luidde het abstracte antwoord. Het Zijn 'is' het bedenkelijke, constateren we nu. Enerzijds is dit een bevestiging van 'denken is de betrekking tot Zijn'. Anderzijds komt deze 'definitie' in een ander licht te staan. De betrekking tot hout draagt het handwerk van de meubelmaker. Meubels maken kan zonder deze betrekking – een machine zou het handwerk kunnen verrichten – maar de betrekking tot hout zorgt ervoor dat de handelingen de lege bedrijvigheid ontstijgen en er iets *gebeurt*. Tegelijkertijd is alleen de betrekking tot hout niet voldoende om meubels te maken, hoewel het wellicht niet mogelijk is om in wisselwerking te komen met het hout zonder ermee werken – voor het maken van meubels of anderszins. Door handelingen, de schaven en beitels, kan de wisselwerking met het hout tot stand gebracht worden. Als we het voorbeeld toepassen op het denken, moeten we concluderen dat de betrekking tot Zijn het denken *draagt*. Het blijft echter onduidelijk waar het denken precies uit bestaat. Net zoals je niet kan weten hoe je meubels kan maken met louter de kennis dat je in wisselwerking tot het hout moet treden, weten we ook nog niet wat het denken is met de kennis dat we in een wisselwerking tot het Zijn moeten treden. Helpt het antwoord ons verder? Verder moet hier betekenen: verder op de weg richting het denken, verder niet richting een antwoord of handleiding voor het denken maar richting het *stellen van de vraag* naar het denken.

Betrekking tot Zijn

Wat betekent het om in betrekking te staan tot het Zijn? Een betrekking bestaat in de regel tussen twee eenheden – mensen, landen, objecten. Een betrekking betekent bovendien betrokkenheid: in de betrekking zijn de eenheden op elkaar betrokken, er is sprake van een gerichtheid op het betrokkene. Dit geeft natuurlijk moeilijkheden wat betreft het Zijn. Het Zijn is immers geen zijnde,

geen 'eenheid', waarop we ons kunnen richten. De zijnsvergetelheid is niet het verzuimen onze aandacht te richten op het Zijn. De zijnsvergetelheid is het Zijn eigen: de onttrekking is de wijze waarop het Zijn zich voordoet. De vraag is nu hoe we in betrekking kunnen komen met een gebeuren waarop geen gerichtheid mogelijk is.

Ten eerste moeten we herinneren wat we eerder over de roos en de betrekking tot zijn grond zeiden, de gegeven grond welteverstaan – Zijn. De roos, zeiden we, heeft geen directe betrekking tot zijn grond. De roos is in zichzelf besloten en als zodanig niet betrokken op zijn grond. Hij is echter wel betrokken tot zijn grond in de zin dat zijn grond is 'dat de roos is'. Deze betrekking komt niet tot de grond, maar bestaat wel. Heidegger verklaart dit aan de hand van het voorbeeld van de heimwee. De wonende betrekking tot het thuis faalt. “Aber das Fehlen der Beziehung ist selber eine eigene Innigkeit dieser Beziehung, nämlich das Heimweh.” (SvG, p. 78) Het falen van de betrekking tot het thuis, doet juist een innige betrekking ontstaan: de heimwee. Zo kan ook de roos, die is, een betrekking tot zijn grond – *dat hij is* – hebben zonder dat deze betrekking aankomt bij die grond. En zo kan het denken een betrekking tot het Zijn zijn, zonder dat het denken ooit aankomt bij het Zijn – juist het falen van de betrekking kan een betrekking vormen.¹⁹

Vervolgens moeten we terugdenken aan hetgeen we gezegd hebben over het bedenkelijke en het verblijven in de tocht die het bedenkelijke in zijn onttrekking achterlaat. “Wenn ein Mensch eigens auf diesem Zug ist, dann denkt er, mag er nocht so weit von dem Sichentziehenden entfernt sein, mag der Entzug wie immer auch verschleiert bleiben.” (GA, 8, 20) Het denken is het onszelf plaatsen in de tocht van het Zijn. Het denken is niet het denken *over* het Zijn, maar is de betrekking tot Zijn die bestaat uit dit bevinden in de tocht. De betrekking bestaat dus niet uit een gerichtheid, een uitgaande beweging van intentionaliteit, maar uit een verblijven.

Tegelijkertijd constateerden we het Zijn niet alleen onttrekking 'is', maar ook openbaar worden. Het Zijn 'is' geven. Het geven schept de mogelijkheid van een betrekking, ook al zal dat geen betrekking zijn die aankomt bij het gevende: het Zijn roept ons in het denken en onttrekt zich tegelijkertijd. Het denken is dus geen nemen of vorderen van het gegevene. Het gegevene komt ons toe, niet omdat wij het nemen maar omdat wij het ontvangen²⁰. Nemen en stellen staan hier tegenover ontvangen en in-acht-nemen. Deze tegenstelling hebben we al verschillende keren langs

19 Merk op dat dit niet betekent dat de betrekking van de roos tot zijn grond dezelfde betrekking is die het denken poogt te zijn. De roos denkt niet, dat is voorbehouden aan de mens: “schon im Menschenwesen liegt die Beziehung zu dem, was durch den Bezug, (...) als 'Sein' bestimmt und so seinem vermeintlichen 'an und für sich' entnommen ist.” (SvG, p. 401) Het valt echter buiten ons onderzoek om de verhouding tussen de mens en Zijn, in contrast met andere zijnden en Zijn, nader te bekijken.

20 Zie wat dit betreft ook Heideggers uiteenzetting in *Was heißt denken?* over de verwantschap tussen denken en danken. (GA, 8, 142-147)

zien komen. Allereerst in het voorstellen als *Gegenstand* tegenover het voorstellen vanuit de bodem. In het voorstellen als *Gegenstand* wordt het voorgestelde tot voorstelling gemaakt, tot een object dat door de mens voor- en vastgesteld kan worden, terwijl in het voorstellen vanuit de bodem de mens zich voor de boom gesteld ziet en de boom voor de mens gesteld is en de boom blijft staan waar hij staat, geworteld in de aarde. Vervolgens zagen we een verwante tegenstelling tussen de gevraagde grond van het waarom, waarbij grond begrepen wordt als het ene voor iets anders houden (de mogelijkheid van het voorstellen), en de gebrachte grond van het omdat, waarbij grond begrepen wordt als het voor laten liggen (Zijn). In deze tegenstellingen zien we steeds het gebruikelijke denken tegenover het denken waarnaar we vragen staan. Het gebruikelijke denken kenmerkt zich door het stellen en vastleggen. Het denken waarnaar we vragen kenmerkt zich door het *laten* en ontvangen.

Laten, ontvangen, de boom laten staan waar hij staat, het Zijn ontvangen, het klinkt waardevol en het geeft zeker hulp in het stellen van de vraag naar het denken; het brengt ons dichterbij een begrip van wat de vraag nu eigenlijk inhoudt en het belang van die vraag – het brengt de vraag in het te-bevragene, *Fragwürdige*. De richting die de weg naar het denken nu is ingeslagen, roept echter wel vragen op over de rol van de afgrond, die we eerder met het Zijn in verband brachten, in dit geheel. De vragen waarmee we het vorige hoofdstuk afsloten eisen nu onze aandacht: wat is er overgebleven van het beeld van de afgrond als peilloze diepte? Kunnen we nog ten onder gaan in de afgrond als Zijn?

Verliezen in de afgrond

We kwamen de afgrond op het spoor aan de hand van het verliezen. Het vinden en het verliezen, zagen we bij de uiteenzetting over Nietzsche, horen bij elkaar. Vinden wil zeggen: het werkelijk denken van het gedachte van een denker. We merkten hierbij in een voetnoot op dat dit niet wil zeggen dat deze denkers, waaronder Nietzsche, uitzonderingen zijn op de stelling dat we *nog niet denken*. Ook Nietzsche dacht *nog niet*. Het gaat er bij het vinden niet om een denken terug te halen dat hij wel heeft gedacht maar dat ergens in de tijd verloren is gegaan. Het gaat erom “dem Ungesprochenen in dieser [Nietzsches, DJWL] Sprache zu hören.” (GA, 8, 59) Het ongesprokene of ongedachte in het denken, dat is wat het vinden zoekt. Dit ongedachte is “jenes, was erst und allein durch dieses Denkwerk als das Noch-nicht-Gedachte heraufkommt.” (SvG, p. 124) Het ongedachte is dat wat we nog-niet-denken, het is wat te-denken is, het bedenkelijke, dat wat ons in het denken roept. “Das Ungedachte ist sein höchstes Geschenk, das ein Denken zu vergeben hat.” (GA, 8, 82) Het hoogste geschenk dat het denken te geven heeft, is dat wat nog-niet-gedacht is. Het zijn namelijk de glimpen van het Zijn, de vingerwijzingen richting het Zijn, die in een denken naar

voren komen. Niet doordat de denker expliciet over het Zijn denkt (dat is onmogelijk) maar omdat het Zijn het gebeuren van het zijnde 'is' en derhalve bevat elk denken (dat uiteindelijk in zijn zeggen over zijnden gaat) dat genoeg ruimte schept voor het ongedachte, glimpen van dit ongedachte. Vandaar dat we ons op Nietzsches denken kunnen richten en daar mogen hopen iets te vinden dat ons helpt op onze weg naar het denken.

Maar het vinden is niet afdoende, het is slechts de eerste stap: “Erst wenn das Finden geglückt ist, dürfen wir versuchen, das Gedachte dieses Denkens wieder zu verlieren.” (GA, 8, 55) Na het vinden, moeten we het gedachte verliezen. Dit verliezen zagen we ook terug bij de Übermensch. De Übermensch is niet louter overgaander, maar ook ondergaander: “der Weg des Übermenschen beginnt mit seinem Untergang.” (GA, 8, 63) De weg begint met de ondergang, met het verliezen. Deze ondergang is het gaan, de sprong, in de diepte, in de afgrond. Het was immers naar aanleiding van deze ondergang en het belang ervan voor het denken, en bij Nietzsche, dat ons onderzoek naar de afgrond begon. Wat is dit verliezen, dat nauw samenhangt met afgrond en ondergang? We citeerden in het eerste hoofdstuk wat Heidegger hier summier over schrijft:

Verlieren besagt hier: von dem, was Nietzsches Denken dachte, sich wahrhaft befreien. Das geschieht aber nur so, daß wir von uns aus und uns zum Andenken dieses Gedachte in das Freie seines eigenen Wesensgehaltes freigeben und es dadurch an dem Ort lassen, an den es von sich aus gehört. (GA, 8, 55)

Het verliezen is een werkelijk bevrijden. Werkelijk bevrijden wil zeggen, aldus het citaat, 'vanuit ons en ons ter nagedachtenis het gedachte in het vrije van zijn eigen wezensbereik²¹ vrijgeven en het daardoor in de plaats laten, waar het van zichzelf behoort.' De vorige keer toen we ons over dit citaat bogen, riep dit meer vragen op dan dat het werkelijk antwoorden verleende. Inmiddels beseffen we ons echter dat het gedachte – wat te-denken is, het bedenkelijke – dat we moeten vrijlaten, en het ongedachte dat we pogen te winnen, het Zijn 'is'. Dat geeft een aanknopingspunt. Wat is het wezensbereik van het Zijn? Wat is de plaats waar het Zijn van zichzelf behoort? Het zijn vragen die ons weer verleiden om het Zijn als een ding te zien, dat een bereik, een domein, heeft waar het hoort. Zijn 'is' *wezen* (werkwoordelijk). Het wezensbereik van Zijn kan feitelijk alleen *wezen* 'zijn'. Het woord *Ort*²² hebben we hier als plaats vertaald. Hoewel niet onjuist, doet deze term

21 Zie voor een een verklaring van deze vertaling van *Wesensgehalt* de voetnoot bij hetzelfde citaat in hoofdstuk 1.

22 *Ort* is moeilijk los te zien van het werk *Wohnen, Bauen, Denken* (GA, 7) waarin Heidegger ingaat op de begrippen *Ort*, *Stätte* en *Raum* en spreekt over het voegen/schikken van ruimtes (*Fügen von Räumen*), het oprichten van plaatsen (*Errichten von Orten*) en hoe dat verband houdt met het bouwen. Zoals de titel van het werk al zegt hangt bouwen vervolgens sterk samen met wonen en denken – en Zijn. (GA, 7, 154-158) Er is in dit traktaat helaas geen

vermoeden dat het gaat om een fysieke plaats zoals de universiteit een plaats is. 'Plaats' moet hier eerder begrepen worden als iets dat wordt vrijgemaakt, zoals je plaats kan vrijmaken om te lezen. Plaats is hierbij niet zozeer een uitgebreidheid²³ maar eerder een vrijheid, een openheid, waar men zich doorheen kan bewegen. Waartoe, tot welke openheid behoort het Zijn? Het Zijn 'is' de openheid, in de zin dat Zijn het openbaar worden van het zijnde 'is'. De plaats waarin we het Zijn moeten laten is het gebeuren van het zijnde, het Zijn zelf, de openheid.

Dit vrijgeven van het Zijn geschiedt 'vanuit ons en ons ter herinnering'. Beide zijden van deze conjunctie zijn eigenlijk verrassend. 'Vanuit ons' lijkt te impliceren dat wij het gedachte bij ons dragen en het vervolgens vrijlaten. Maar het Zijn bevindt zich nergens, het is niet, laat staan dat het 'vanuit ons' ergens heen zou gaan. Het gedachte is dan ook niet bij of in ons. Het denken, hebben we inmiddels meerdere malen gezien, vindt niet plaats in ons hoofd. Het denken is de verhouding, de wisselwerking, tot het Zijn. Deze wisselwerking heeft geen plaats 'in ons', net zoals het zich voor de boom stellen van de mens niet plaatsheeft in de mens. Het is loos om te zoeken naar een positie waar het denken gebeurt. We komen, dit gezegd hebbende, later nog terug op wat dit 'vanuit ons' kan betekenen.

Het vrijgeven gebeurt ook *uns zum Andenken*, 'ons ter nagedachtenis'. Dit impliceert dat het gedachte in het verliezen niet geheel aan ons ontsnapt. Het gedachte wordt voor ons een nagedachtenis, in de meest letterlijke zin: na gedacht te zijn geweest, na-gedachtenis. Maar wat wordt het gedachte wanneer het niet meer gedacht is, als nagedachtenis? Anders geformuleerd: wat 'wordt' het Zijn nadat het gedacht is? Het Zijn 'wordt' natuurlijk niet want het 'is' überhaupt niet. Tegelijkertijd constateerden we al dat het Zijn ook niet 'in onze gedachten' is. Kunnen we eigenlijk wel zeggen dat het Zijn gedacht wordt? Of is er veeleer denken en iets dat ons in dat denken roept? Zo ja, wat dan te zeggen over deze nagedachtenis? Zoals we zullen zien kunnen we tot antwoorden op deze vragen komen als we de afgrond nagaan in het licht van wat we reeds geconstateerd hebben over het denken en het Zijn.

Zijn, het bedenkelijke, als top en afgrond

Teneinde tot een denken te komen, moeten we het gedachte eerst vinden en vervolgens verliezen. Wat is het vinden? Het vinden hebben we in dit traktaat geprobeerd. We hebben ons begeven op de weg van het denken. Deze weg, hield Heidegger ons voor, zou ons “führen an Orte, die wir durchwandern müssen, um dorthin zu gelangen, wo nur noch der Sprung hilft.” (GA, 8, 14) Deze

ruimte om het hier uitvoeriger over te hebben.

23 Daarom bevat, aldus Heidegger, 'de ruimte' in mathematische zin, voorgesteld als drie dimensies, geen ruimtes of plaatsen. (GA, 7, 158)

plaatsen hebben we doorlopen en in dit doorlopen hebben we verscheidene “Vorübungen im Springen” (GA, 8, 14) gedaan. Laten we echter oppassen niet te stellen dat we het denken 'gevonden' hebben. We hebben de weg van het denken niet 'afgerond'. De weg van het denken is geen weg die naar een eindpunt leidt. Het is een weg die doolt, zoekt en rondgaat, een weg die langs plaatsen voert waar we achtzaam kunnen worden voor wat ons op die weg geroepen heeft – een achtzaamheid die we vaak slechts na een sprong kunnen ontvangen. We worden geroepen in het denken door het bedenkelijke, door het Zijn. Het denken is de betrekking tot het Zijn. Denken is geen voorstellen in de zin van het tot object maken van onze voorstelling. Denken is eerder voorstellen – 'op de bodem waarop we leven en sterven' – in de zin dat we ons gesteld zien voor de dingen waarbij wij en de dingen op deze bodem staan. Het denken is een voor laten liggen, in tegenstelling tot een vorderen. De weg van het denken leidde ons naar Nietzsches Zarathustra en de ondergang en de afgrond die van groot belang bleek voor het denken. De vraag naar de grond die daarop volgde leidde ons tot een andere belangrijke sprong: die van de gevraagde grond – grond als 'waarom', als oorzaak – naar de gebrachte grond – grond als 'omdat', als Zijn. Niet alleen de grond, maar ook de afgrond 'is' echter Zijn aangezien het Zijn, als gebeuren van het zijnde, zelf onmogelijk op zichzelf van toepassing kan 'zijn'. Het Zijn, het openbaar worden, het gebeuren, het geven van het zijnde, 'is' tevens het bedenkelijke; we kunnen dus zeggen dat het denken, de betrekking tot Zijn, een ontvangen is. Tot zover heeft de weg van het denken als vinden ons gebracht. In deze weg zijn we op zoek geweest naar de afgrond, naar het verliezen. De afgrond vereist de sprong. Kunnen we inmiddels zien wat voor een sprong het is die het denken vereist?

Eerder constateerden we de moeilijkheid dat het erop leek dat we een definitie ('denken is de betrekking tot Zijn') hadden gevonden voor iets waarvan we gesteld hadden dat er geen definitie mogelijk was. Dit laat echter nog weinig los over wat het denken precies behelst, zoals ook de betrekking tot hout geen uitsluitsel biedt over hoe we meubels moeten maken. Daarnaast is het vinden niet de laatste stap in het denken. Het denken bestaat er niet uit het ongedachte waarvan we vingerwijzingen vinden in het 'denken' van bijvoorbeeld Nietzsche (en Heidegger) te koloniseren en het tot een gedachte te maken. We kunnen acht slaan op dit ongedachte maar gezien het wezen van dit ongedachte zal het altijd in zekere mate ongedacht blijven. Het denken is een laten, ontvangen en verblijven, geen toe-eigenen. Het ongedachte, het bedenkelijke, het Zijn, moet worden ontdekt en gevonden maar niet om het tot gedachte te maken. Het ontbergen van het zich-onttrekkende kan niet plaatsvinden door het geheel in het onverborgene te brengen, in plaats daarvan moet de ontberging bestaan uit het *verliezen*.

Onze vraag naar het belang van de afgrond voor het denken, is dus een vraag naar *hoe* we tot een denken komen. In het vragen naar het verliezen en het denken, hebben we ons de derde vraag

gesteld die Heidegger onderscheidde in de vraag naar het denken: “Was gehört dazu, daß wir das Denken recht vollziehen?” (GA, 8, 127) Het *werkelijk* voltrekken van het denken, dat vindt pas plaats in het verliezen – “sich wahrhaft befreien” (GA, 8, 55) – van het gedachte. Het is verleidelijk om in het vinden te volharden en te veronderstellen dat wanneer we praten over Heidegger, het denken en het Zijn we aan het *denken* zijn. Maar dan slaan we het moeilijkste, het verliezen, de sprong in de afgrond, over. Door het verliezen kunnen we pas werkelijk achtzaam worden voor wat ons in het denken roept, het *ongedachte*. Dat zal nooit kunnen zolang dit het gedachte blijft, of zolang wij pogen dit tot gedachte te maken. Het verliezen betekent: het bedenkelijke tot nagedachtenis maken. In het vinden wordt het bedenkelijke richting het domein van de gedachte, van het geldende denken, getrokken. In het verliezen, na het vinden, wordt het na-gedachtenis voor ons. Het vinden is een beweging naar ons toe, het is een beweging die we niet kunnen vermijden gezien het denken waarin we geworpen zijn. Vervolgens kunnen we een beweging *vanuit ons* maken waarmee we het bedenkelijke, dat we in de eerste plaats al niet volledig toegeëigend kunnen hebben zonder het ongedachte uit het oog te raken, verliezen. Het wordt nagedachtenis: het is geen gedachte maar we zijn het niet helemaal kwijt, er is een betrekking tussen ons en de nagedachtenis, tussen ons en het bedenkelijke.²⁴ Dit verliezen vindt plaats door het gedachte 'in zijn wezensbereik vrij te geven en zo aan de plaats te laten waar het van zich uit behoort'. Het wezensbereik en de plaats van het Zijn, zagen we eerder, 'zijn' het Zijn zelf. Het Zijn 'is' *wezen*. De plaats, als een vrijheid of openheid, 'is' ook het Zijn; het Zijn 'is' zelf openheid als openbaar worden van het zijnde.

Het denken is een laten, een ontvangen en een verblijven²⁵. Het verliezen is hiervoor onontbeerlijk. In het verliezen kan de bewegingsrichting van het vinden omgekeerd worden. Hoe bescheiden het vinden ook ingezet wordt, het blijft een vinden, een zoeken, een vragen. Het vinden, zo blijkt al uit dit traktaat zelf, is een aangelegenheid van woorden, van objecten, proposities, redeneringen. Het is onlosmakelijk verbonden met het geldende denken, het denken *over*. Maar het Zijn is niet en er kan dan ook niet 'over' gedacht worden – het denken waarnaar we vragen is geen denken *over*, het is een betrekking. Deze betrekking kan niet tot stand komen in het vinden maar pas na het vinden, in het verliezen. Pas in het verliezen kan er sprake zijn van denken, dat wil zeggen van een betrekking tot Zijn als *Zijn*. In het verliezen 'is' het Zijn geen woord, geen gedachte in ons

24 Over *An-denken*, nagedachtenis, schrijft Heidegger na Zarathustra geciteerd te hebben (“sie reden alle von mir (...) aber niemand denkt – an mich!” (Nietzsche, 1930, p. 185)): “An-denken gibt es nur, wo ein Denken ist.” (GA, 8, 57) Deze dubbelzinnigheid is treffend voor onze interpretatie van het vinden en verliezen in het denken. Er is geen 'denken aan' zonder een denken. En er is geen nagedachtenis zonder een denken. Nagedachtenis en 'denken aan' horen bij elkaar.

25 Verblijven, tussen de dingen zijn of inter-esse: “Inter-esse hießt: unter und zwischen den Sachen sein, mitten in einer Sache stehen und bei ihr bleiben.” (GA, 8, 6)

hoofd. In het verliezen verblijven we in de tocht van het Zijn, laten het Zijn gebeuren. Hier ligt de sprong die het denken van ons vereist, dit is de afgrond waar de weg richting het denken ons brengt, de afgrond waarin we moeten springen.

Enerzijds is dat een bijna romantisch beeld: het Zijn laten gebeuren, verblijven in de tocht van het Zijn. We hebben het vinden overstegen en bewegen ons al *denkend* door bloemige weides tussen diep wortelende bomen. Maar hiermee begrijpen we het verliezen verkeerd. Het verliezen is niet een handeling die we eenmalig, of met enige regelmaat, verrichten waarna we in het denken geraken. Vinden en verliezen zijn met elkaar vervlochten. In het begin van *Was heißt denken?* houdt Heidegger ons voor dat wij het denken slechts “können lernen, wenn wir dabei immer zugleich verlernen” (GA, 8, 10). Het vinden en het verliezen dient min of meer tegelijk plaats te vinden. We kunnen het denken niet werkelijk vinden zonder het te verliezen, noch kunnen we het verliezen zonder het eerst te vinden. Het vinden en verliezen leidt kan dan ook niet tot een bepaalde staat waarin het denken 'af' is, waarin we het denken ten volste vermogen en beheersen. Het Zijn blijft het zich-onttrekkende, het ongedachte, en blijft derhalve iets waar we steeds weer naar terug moeten keren, waarvan we de glimpen steeds opnieuw moeten vinden – en verliezen. De weg in het denken eindigt niet bij de sprong in de afgrond. Ditzelfde zagen we al bij Zarathustra. Zarathustra's gedachte (de eeuwige wederkeer) die hij vindt in zijn ondergang is niet het einde. Zijn ondergang lijkt te eindigen, maar vervolgens komen de hogere mensen en leert Zarathustra: “De wereld: diep, / En dieper dan de dag ooit dacht.” (Nietzsche, 2010, p. 325) De afgrond, noch de hoogte, houden zonder meer op te bestaan als een van beide bereikt is. De weg van de grootheid is zowel top als afgrond: “Pas nu ga je de weg van je grootheid! Top en afgrond – dat is nu één!” (Nietzsche, p. 156)

Anderzijds blijft de sprong in de afgrond een donker beeld. Of ligt dat aan onze gangbare interpretatie van afgrond als een donkere, kille, koude plek en heeft de afgrond als Zijn daar weinig mee te maken? Ook hier kan Heideggers uiteenzetting over Nietzsche verheldering bieden. Deze begon met het citaat “*De woestijn groeit: wee hem die woestijnen in zich draagt!*” (Nietzsche, 2013, p. 306) De woestijn is de verwoesting, de vernietiging van de mogelijk van iets, de dood. De Übermensch draagt woestijnen in zich en het is de hogere mens die dit hem toeroept. De hogere mens bevindt zich weliswaar te midden van de woestijn, maar ook “Zo ver van de woestijn, / (...) Namelijk opgeslokt / Door deze kleinste oase” (Nietzsche, p. 307). De hogere mens vlucht de oase van het oude in terwijl Zarathustra een nieuwe blijdschap in de frisse lucht van de woestijn vindt. Hier is te zien dat de woestijn, en daarmee de ondergang en het verliezen, een tweeledig gevaar met zich meebrengt. Allereerst het gevaar van de oase en de ezel. Dat wil zeggen het gevaar dat we menen het Zijn gevonden te hebben. Dat we verheugd zijn in ons weten en het Zijn met woorden aanbidden, dat het Zijn tot een hoogste zijnde, een nieuwe god, wordt. Dit is het gevaar wanneer we

terugdeinzen voor het verliezen. Waarom zouden we terugdeinzen voor het verliezen? Om het tweede gevaar te vermijden, het gevaar van de woestijn, van de verwoesting. Deze verwoesting bestaat erin dat we het Zijn geheel uit het oog verliezen, dat er geen sprake meer is van Zijn. Wanneer er geen sprake is van Zijn, 'is' er niets. Er *gebeurt* niets meer. Dat wil niet zeggen dat het hele universum ineens ophoudt te bestaan. Maar er is geen sprake meer van een gebeuren, van een openbaar worden, een onverborgenheid. De wereld wordt mechanisch, een opeenvolging van posities, van objecten die op elkaar inwerken, een wereld zonder verwondering dat de dingen zijn. Het gevaar is, kortom, dat we het Zijn verliezen zonder het te vinden. Het verliezen kan niet lichtvoetig opgevat worden. Dit is de donkerte van de afgrond waarin we desalniettemin moeten springen op onze weg naar het denken.

We stelden ons de vraag: wat is het denken, de afgrond indachtig? Wat is de afgrond in *denken*? Deze vraag, zagen we, is uiteindelijk de vraag naar *hoe* we het denken werkelijk kunnen voltrekken. De weg naar het denken is er geen die naar een bestemming leidt. Het is een weg van sprongen en dwalingen. Het denken is ontdekken, vinden en verliezen – top en afgrond. Het zou echter overmoedig en dwaas zijn om te menen de vraag naar het denken te kunnen beantwoorden. Hoogstens kunnen we hopen dat we dichterbij zijn gekomen de vraag te stellen. We vermogen het denken nog niet en naar de aard van het denken zullen we het denken ook nooit werkelijk vermogen, zal het denken een onderweg zijn blijven. We hebben de eerste stappen gezet om het te vinden en we zijn nog maar nauwelijks in de buurt gekomen van het moeilijkste, namelijk hoe het denken te voltrekken: het verliezen. Deze afgrond schrikt net zozeer af als dat hij lonkt – het bedenkelijke blijft zich in de weg naar het denken aan ons onttrekken en het is verleidelijk ons in de oase terug te trekken, en tegelijkertijd trekt het bedenkelijke ons met zich mee en laat glimpen zien ter onze verwondering. Uiteindelijk drijft het bedenkelijke de mens – het denkende wezen – de afgrond in.

Epiloog: Wat nu?

Er is veel welwillendheid gevraagd van de lezer. Het denken van Heidegger beweegt zich soms in grote abstractie, in gecompliceerde webben van woorden die steeds van betekenis en gewicht wisselen. De welwillende lezer die elke sprong die we verzocht hebben te wagen heeft durven wagen, zal mogelijk een gevoeligheid of achtzaamheid hebben ontwikkeld voor het denken en het Zijn en beseffen dat Heidegger hier iets onoverdraagbaars probeert over te brengen dat raakt aan de kern van wat het betekent om te zijn. Desondanks is het bijna onvermijdelijk om vervolgens te vragen: wat nu? Wat moeten we met deze woorden, deze achtzaamheid? Niet als filosofen, maar als mensen die vanavond gaan slapen, morgen ontbijten, de bus pakken, boodschappen doen en de kat eten geven. Wat te doen met de vraag naar het denken?

Het is gemakkelijk om deze vraag te begrijpen als: wat hebben we eraan? Uit deze formulering blijkt echter al een dusdanig misverstaan van de vraag naar het denken dat elk antwoord erop nutteloos is. 'Wat hebben we aan (de vraag naar) het denken?' veronderstelt immers dat we iets *hebben*. Zoals we een hamer hebben, of kennis van integraalrekening, of de vaardigheid om auto te kunnen rijden. Bij deze zaken kunnen we vragen: wat heb je daaraan? En we kunnen er een antwoord op geven op basis van wat we als nuttig ervaren. De hamer, de kennis en de vaardigheid zijn in de vraag en in het antwoord middelen tot een doel, instrumenteel. Ze staan tot onze beschikking en we kunnen ze aanwenden om het een of ander gedaan te krijgen – of ze simpelweg laten in die beschikking en ze niet aanwenden.

Van de vraag naar het denken kan zoiets niet gezegd worden. Het denken is niet iets dat we bezitten – het Zijn 'is' niet iets dat tot onze beschikking staat. Het denken als betrekking tot het Zijn is niet iets dat *ingezet kan worden* om het een of ander te bewerkstelligen. Hebben we er daarmee niets aan? Allicht, maar dat komt vooral omdat de vraagstelling verkeerd is. We hebben niets aan het denken, maar dat betekent niet dat het waardeloos is. Het denken is een ontvangen. De vraag moet daarom misschien niet zijn 'wat hebben we eraan?' maar 'wat krijgen we ervan?', 'wat winnen we ermee?' Hoewel ook deze formuleringen verraderlijk zijn; het 'wat' impliceert een 'iets'. We moeten goed begrijpen dat het denken iets is dat ons toekomt maar tegelijkertijd nooit aankomt – we denken *nog niet*. Het denken is *ontvangen* als werkwoord, als gebeuren, en niet als transactie.

Heidegger leert ons met de vraag naar het denken, en de vraag naar het Zijn, om acht te slaan op “het wonder aller wonderen: *Dat er zijnde is.*” (Heidegger, 1970, p. 49) Dit is verre van een strikt 'filosofische' exercitie. Het is een bepaalde wijze van verhouden die plaats vindt in het in-de-wereld-zijn (en niet in ons hoofd). Het denken vereist dat we de wereld niet beschouwen als louter

objecten die we kunnen schikken en stellen zoals we willen. Het denken vereist een houding waarin de dingen *zijn*, waarin we oog hebben voor het *gebeuren dat* de dingen zijn en ze ook *laten* zijn. Dit is een terughoudende, nederige verhouding tot de wereld die moet volgen uit het besef dat wijzelf net zozeer die wereld zijn en uiteindelijk niet slechts bestaan in gedachten, in voorstellingen, in een wereld van objecten die ons tot nut of onnut zijn, maar dat we bestaan op dezelfde bodem als de bodem waarin de boom staat, waarop de dingen staan en waarop we *leven en sterven*.

Deze verhouding is er niet een die we ons zomaar kunnen aanmeten. Het denken is nooit voltooid; het Zijn is nooit gedacht. Om in de buurt van het denken te komen is het zaak om constant te blijven zoeken, in woorden en concepten, wat niet gevonden kan worden. En de zaken die we in dit zoeken vinden, vingerwijzingen naar het denken en het Zijn, moeten we vervolgens *verliezen* zodat de vraag naar het denken niet tot een vals antwoord leidt, het zoeken geen vinden wordt, en het Zijn geen zijnde. Alleen het proces van ontdekken, vinden en verliezen, op een continue en zoekende weg, kan ons nabij de betrekking brengen waarbij we acht slaan op het gebeuren van het zijnde, de betrekking die we *denken* noemen.

Literatuurlijst

- Arendt, H. (1980) *Denken*. Amsterdam: de Arbeiderspers.
- Arendt, H. (2015) *Martin Heidegger – een apologie*. Zoetermeer: Uitgeverij Klement.
- Goethe, J. (1960) *Poetische Werke* (band 1). Berlin: Aufbau Verlag. Verkregen van:
<http://www.zeno.org/nid/20004838947>
- Heidegger, M. (1946) Wozu Dichter? In Heidegger, M. (1977) *Gesamtausgabe 5: Holzwege*. (p. 269-320) Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1949) *Einleitung zu 'Was ist Metaphysik?'* In Heidegger, M. (1978) *Wegmarken*. (p. 361-378) Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1951) Bauen Wohnen Denken. In Heidegger, M. (2000) *Gesamtausgabe 7: Vorträge und Aufsätze*. (p. 145-164) Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1953) Wer ist Nietzsches Zarathustra? In Heidegger, M. (2000) *Gesamtausgabe 7: Vorträge und Aufsätze*. (p. 99-126) Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1955) *Zur Seinsfrage*. In Heidegger, M. (1978) *Wegmarken*. (p. 379-420) Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1957) *Der Satz vom Grund*. Stuttgart: Neske.
- Heidegger, M. (1970) *Wat is Metafysica?* Tielt: Uitgeverij Lannoo.
- Heidegger, M. (1988) *Zur Sache des Denkens*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Heidegger, M. (2002) *Gesamtausgabe 8: Was heißt Denken?* Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2013) *Zijn en Tijd*. Nijmegen: Uitgeverij SUN.
- IJsseling, S. (2015) *Denken en danken. Geven en zijn*. Nijmegen: Uitgeverij Vantilt.
- Leibniz G.W. (1989a) On Freedom and Possibility. In Ariew R. & Garber D. (Ed.) *G.W. Leibniz: Philosophical Essays*. (p. 19-23). Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Leibniz G.W. (1989b) The Principles of Philosophy, or, the Monadology. In Ariew R. & Garber D. (Ed.) *G.W. Leibniz: Philosophical Essays*. (p. 213-225). Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Nietzsche, F. (1954a) *Friedrich Nietzsche: Werke in drei Bänden* (band 2). München: Carl Hanser. Verkregen van: <http://www.zeno.org/nid/20009257195>
- Nietzsche, F. (1954b) *Friedrich Nietzsche: Werke in drei Bänden* (band 3). München: Carl Hanser. Verkregen van: <http://www.zeno.org/nid/20009258167>
- Nietzsche, F. (1930) *Also Sprach Zarathustra*. Leipzig: Alfred Kröner Verlag.

- Nietzsche, F. (2013) *Zo sprak Zarathoestra*. Utrecht: de Arbeiderspers.
- Philippa, M. et al. (2005) *Etymologisch woordenboek van het Nederlands* (band 2). Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Philippa, M. et al. (2009) *Etymologisch woordenboek van het Nederlands* (band 4). Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Silesius, A. (2015) *Aus des Angelus Silesius Cherubinischem Wandersmann*. Verkregen van: <https://www.gutenberg.org/ebooks/48210>
- Verhoeven, C. (1996) *Het dat, het wat en het waarom*. Best: Uitgeverij DAMON.