

Heidegger en Marion op zoek naar niets: een afgrond van zijn

Student: Makko Henkelman

s1086880

cohort 2024/25

Begeleider: Ype de Boer

woorden: 17880

datum: 21 september 2024

Master Continentale Filosofie: Scriptie ter verkrijging van de graad “Master of Arts” in de filosofie aan de Radboud Universiteit Nijmegen.

Abstract: Deze scriptie onderzoekt het Niets van Heidegger als uitgangspunt voor een filosofie over niets aan de hand van een lezing van Heidegger en een reactie op Heidegger van Marion. In *Was ist Metaphysik?* identificeert Heidegger uiteindelijk het Niets met het zijn zelf, wanneer hij vraagt naar de gegevenheid van het Niets. Hier brengt Marion tegen in dat het Niets als zuiver Niets moet verschijnen, en niet als het zijn, wil het als fenomeen gegeven worden. Dit onderzoek zoekt naar de voorwaarden die Marion stelt om het Niets van Heidegger, gegeven als fenomeen te kunnen beschouwen en zet, middels een concept van mogelijkheid, Heideggers bredere gedachtengoed in, om te evalueren of zijn filosofie over niets aan Marions voorwaarden voldoet.

Hierbij verklaar en verzeker ik, Makko Henkelman, dat voorliggende eindwerkstuk getiteld *Heidegger en Marion op zoek naar niets: een afgrond van zijn* zelfstandig door mij is opgesteld, dat geen andere bronnen en hulpmiddelen dan die door mij zijn vermeld zijn gebruikt en dat de passages in het werk waarvan de woordelijke inhoud of betekenis uit andere werken – ook elektronische media – is genomen door bronvermelding als ontlening kenbaar gemaakt worden.

Tilburg, 25 augustus 2024.

Inhoudsopgave

<i>Inleiding</i>	3
<i>Hoofdstuk 1: Het Niets van Heidegger behoort tot het zijn</i>	9
1.1 De gegevenheid van het Niets	9
1.2 Waarde in het gegeven Niets	10
1.3 Waarom het Niets wordt begrepen vanuit de fundamentele gestemdheid van angst	12
1.4 De aangenomen noodzakelijkheid van de menselijke ervaring van angst voor een begrip van het Niets.....	12
1.5 De ervaring van angst.....	14
1.6 Nietigen: het wezen van ‘het Niets’	15
1.7 Twee misvattingen omtrent WiM	16
1.8 Heideggers aangedragen interpretatie van WiM	18
<i>Hoofdstuk 2: Marion en de zoektocht naar de horizon voor een zuiver ‘niets’</i>	20
2.1 De paradox van denken over niets	20
2.2 Niets en niets anders dan niets	20
2.3 Het geschil tussen Heidegger en Marion.....	21
2.4 Het voorstel: een theologische horizon	23
2.5 Een claim van antropocentrisme in Heideggers begrip van metafysica.....	25
2.6 Het voorstel: ‘ietsen’ in plaats van ‘zijnden’	26
2.7 Een vooruitzicht voor het Niets van Heidegger binnen een fenomenologische horizon	28
<i>Hoofdstuk 3: De mogelijke gegevenheid van het Niets aan de hand van de voorrang van mogelijkheid boven actualiteit</i>	31
3.1 Het zeyn van het zijn als begin van een ontologische horizon.....	31
3.2 Inzicht in het Niets begrepen in het zeyn van zijn, gezien vanuit het primaat van het mogelijke over het actuele.....	32
3.3 Transcendentie als het spel van wereldvorming, bespeeld door het zijn, gespeeld door Dasein en de zijnden	36
<i>Conclusie</i>	39
<i>Referentielijst</i>	41

Inleiding

Vanwege de moeilijkheid van het onderwerp gebruik ik de inleiding om een kleine handleiding te schrijven over de methodologie van Martion Heideggers filosofie. Dit is een scriptie, vrij letterlijk, over niets. Specifieker onderzoekt deze scriptie het onderwerp ‘niets’ aan de hand van reflecties die Heidegger uitwerkte over het begrip *das Nichts*. Aangezien het een filosofisch onderzoek naar een inmiddels heideggeriaans concept van niets aangaat, worden wetenschappelijke vragen en verklaringen naar verschijningen van ‘niets’ niet meegenomen. Ik richt mij louter op Heideggers *das Nichts* en op wat andere filosofen over dit begrip hebben geschreven.

Zodoende betreft de verhandeling een zeer technisch debat ingebed in de fenomenologische traditie, een traditie in de geschiedenis van de Westerse filosofie. Vanwege deze historische implicatie maken veel bronnen gebruik van bepaalde technische termen uit de fenomenologie die voor een leek waarschijnlijk weinig verduidelijken. De verreweg belangrijkste termen uit de fenomenologie waar dit onderzoek enigszins op berust zijn ‘fenomeen’ en ‘intentionaliteit’.

Onder het begrip fenomeen valt in fenomenologische zin alles wat wij kunnen waarnemen. Fenomenologie is een methode die voortborduurde op het 18^e-eeuwse idealisme uit Duitsland. Het idealisme nam, met Kants onderscheiding van de noumena en de fenomenen, als epistemologisch uitgangspunt dat mensen alleen kennis kunnen hebben van objecten zoals ze aan de rede verschijnen (fenomena) en geen kennis van het object op zichzelf (*ding an sich*, i.e. noumena). Hoe objecten werkelijk zijn en of ze überhaupt verschillen van onze waarneming ervan, is niet vast te stellen. Het enige waar wij van kunnen leren is de waarneming van objecten zoals ze via onze zintuigen aan ons verschijnen. Fenomenologie is een filosofische traditie die de noumena volledig achterlaat en alleen kijkt naar de fenomenen. Deze methode begint vanuit de aanname dat fenomenen verschijnen aan het *bewustzijn* voordat ze worden waargenomen. Met ‘bewustzijn van...’ als uitgangspunt neemt het bewustzijn een centrale rol in binnen de fenomenologische methode. Maar een bewustzijn moet zich, aldus fenomenologie, altijd richten op bepaalde verschijningen voordat de verschijningen waargenomen kunnen worden. Het is dus niet alleen hoe het fenomeen zichzelf laat verschijnen (anders gezegd prijsgeeft), maar ook waar het waarnemende bewustzijn de aandacht op richt.

Intentionaliteit is het begrip wat dit tweede punt impliceert. Met intentionaliteit wordt een zekere gerichtheid bedoeld waarmee het bewustzijn de wereld van verschijningen verkennt. Bewustzijn hebben betekent altijd bewustzijn van... iets. Dit *iets* waar het bewustzijn waarneming van heeft, is waar het bewustzijn op is gericht. De intentionaliteit van het bewustzijn is dat waar het bewustzijn zich op richt. Alles wat binnen die gerichtheid wordt waargenomen wordt de intentionele inhoud genoemd. Wat er van de fenomenen aan het bewustzijn verschijnt is afhankelijk van de capaciteiten van het bewustzijn, waardoor wij mensen afhankelijk zijn van onze eigen gebreken om kennis van de wereld te vergaren.

Fenomenologische epistemologie spreekt over de wereld in termen van subjecten, objecten, verschijningen en intentionaliteit. Alhoewel Heidegger ook binnen deze kaders opereert, hanteert hij een eigenaardig taalgebruik (wat niet voor niets heideggeriaans wordt

genoemd) door in plaats van objecten en het subject te spreken van zijnden en Dasein. Zijn markante taalgebruik is voor hemzelf de meest precieze formuleringswijze waarmee hij zijn filosofische gedachtegoed kan uiten, terwijl het veel lezers kan verbijsteren. Het belooft een nuttige onderneming om ons alvast te verplaatsen in de denkkaders waaruit Heidegger filosofeert, zodat de terminologie geen onnodige complexiteit toevoegt aan de al ingewikkelde stof.

Heideggers filosofische project wordt geregeld fundamentele ontologie genoemd, omdat vrijwel alle werken in een of andere zin het zijn van alles wat bestaat centraal stellen. Zijn filosofie is een leer van het zijn in strikte zin, maar bekommert zich om het zijn in brede zin en niet zozeer om het zijn van een of ander object dat is—vandaar de naam fundamentele ontologie. Om in ontologische termen te blijven spreken vervangt Heidegger het woord object met het woord zijnde. Vanwege de onmogelijkheid van het subject om een object *an sich* te kunnen kennen, wordt er alleen gesproken van de onbetwistbare aanwezigheid van het ding dat er is: alles wat bestaat wordt een zijnde genoemd.

Daarnaast wordt ‘het zijn’ veel besproken als datgene wat telkens ons begrip ontglipt. Alhoewel wij het zijn continue ervaren, doordat wij zelf zijn en wij telkens met andere zijnden worden geconfronteerd, lukt het ons niet om het zijn zelf te definiëren. Voor Heidegger is ten minste duidelijk dat het zijn en het zijnde wezenlijk van elkaar verschillen en veel van zijn eerdere publicaties, waaronder de tekst die dit onderzoek voornamelijk behandelt, doen een poging om dit verschil aan te tonen.

Een tweede fenomenologische term die Heidegger vervangt met zijn eigen, vrijwel gelijke begrip is het subject. In plaats van subjecten en bewustzijn spreekt Heidegger van Dasein. In sommige gevallen schrijft Heidegger in plaats van Dasein gewoon ‘de mens’. Op deze momenten bedoelt Heidegger specifiek de mensenwezens die wij zelf zijn. In alle gevallen dat Dasein wordt gebruikt kan ‘de mens’ worden gelezen, maar eigenlijk draagt Dasein eerder de functie van ‘subject’ of ‘bewustzijn’. De term verwijst namelijk naar een zijnde dat zich verhoudt tot het zijn van andere zijnden en van zichzelf. Heidegger kende alleen de mens als wezen wat geldt onder de benaming Dasein, net zoals fenomenologen die aanvankelijk ook slechts de mens als subject beschouwden.

In de vorige eeuw hebben continentale filosofen uitzonderlijk veel gefilosofeerd over het concept ‘niets’¹. Ongetwijfeld is deze trend in gang gezet door Heidegger, die in zijn voordracht (1929) *Was ist Metaphysik?* (vanaf nu WiM) de vraag naar ‘niets’ (voor hem *das Nichts*/het Niets) als voorbeeld aanhaalde van een metafysisch vraagstuk, om het begrip metafysica te definiëren door metafysica te bedrijven. Binnen het oeuvre van Heidegger, wordt het Niets tot één van de fundamentele bouwstenen voor een oorspronkelijk begrip van ‘zijn’ gerekend. In WiM ontstaat uit de confrontatie met het Niets (i.e. het zonder meer niet-zijnde, ook wel de negatie van de totaliteit van al het zijnde) een aanvankelijk begrip van de ontologische differentie; een heideggeriaans kernbegrip waarmee wordt bedoeld dat de zijnden en het zijn van de zijnden wezenlijk van elkaar verschillen.

¹ De discussie begon al bij de pre-socraten, met name Parmenides, maar Heidegger pakt deze discussie radicaal opnieuw op door de zijnsvraag, met een nieuwe insteek, vanuit het Niets te benaderen.

Alleen al de poging om naar een niets—het Niets—te vragen bleek zowel fascinerend² als controversieel³, waardoor menig filosoof zich in de levendige discussies mengde. Vanaf de jaren '30 van de vorige eeuw heeft Heidegger geprobeerd zijn gedachtegoed tegen misvattingen te beschermen, door zijn taalgebruik te nuanceren of zelfs met nieuwe zegwijzen te vervangen⁴. Zodoende heeft hij in 1943 een *Nachwort* aan WiM toegevoegd waarin werd gereageerd op verschillende door hem geïdentificeerde dwalingen, terwijl hij zijn eigen standpunt definitief poneerde als: het Niets is de sluier van het zijn; 'Niets en zijn het zelfde' (WiM: 38, 5). In een ander werk (*Beiträge/GA 65*) geeft Heidegger aan dat deze gelijkenis is overgenomen van Hegels *Logik* (1816), maar onder zijn denken een hernieuwde betekenis krijgt. Het betreft hier geen logische interpretatie van niets als zuivere negativiteit, maar een overeenkomst tussen het zijn en Niets zonder waardeoordelen.

Deze scriptie bestaat uit een kritisch onderzoek naar het gedachtegoed van Heidegger, met de bedoeling de vaak onduidelijke denkstof genoeg in verband met het Niets van deze filosoof te verhelderen. Inmiddels is al een tijd vergeten dat een andere grote filosoof, Jean-Luc Marion, een markante kritiek leverde op het bevestigde standpunt uit het *Nachwort* van WiM met een paper uit 1995 getiteld *Nothing and Nothing Else*. Dit paper problematiseert de voordracht en diens nawoord door een strenger beroep te doen op de paradox van denken over niets. Volgens Marion wordt met ieder vragen naar niets gepretendeerd te vragen naar een zuiver 'niets.' De gelijkenis van het Niets met het zijn (*das Sein*) wordt door Marion uitgesloten, omdat het Niets, indien het 'niets' is, niets méér dan niets moet voorstellen en iedere gelijkenis al iets aan Niets toevoegt, wat voorbijgaat aan de beperking van een zuiver 'niets.' Om niets en niets anders dan niets voor te stellen, stelt Marion een aantal voorwaarden waar het Niets van Heidegger aan moet voldoen, waarvan ten minste drie voorwaarden noodzakelijk zijn voor het geven van een zuiver niets. In latere publicaties van Heidegger wordt het Niets nog regelmatig aangehaald om de vraag naar het zijn te behandelen (*GA 27*, 40, 65). In deze publicaties wordt genuanceerder over het Niets gesproken: "Denn »Sein« meint hier nicht an sich Vorhandensein, und Nichtsein meint hier nicht: völliges Verschwinden, sondern Nichtsein als eine Art des Seins: Seiend und doch nicht; und ebenso Sein: nichthaft und doch gerade Seiend" (*GA 65*: 101). In bijzonder wordt in *Einleitung in die Philosophie (GA 27)* over het Niets gesproken tijdens de uitwerking van een nevenconcept van de mogelijkheid (*Möglichkeit*). Met de mogelijkheid wordt het verband tussen zijn en Niets genuanceerd, aangezien de mogelijkheid zowel het actuele zijn als de nietigheid waarlangs de wereld bestaat in zich meeneemt (*GA 27*: 36/336). Zodat de vraag opkomt in hoeverre Heideggers concept van het Niets met deze latere nuances herzien kan worden om als het zuivere niets te worden begrepen. Uit de aanvankelijke bevindingen van bovenstaande discussie, formuleer ik de onderzoeksvraag als volgt: kan er met behulp van een concept van de mogelijkheid een idee van het niets geformuleerd worden dat aan Marions noodzakelijke criteria voldoet?

Gedurende het lezen van de scriptie, en met name in het derde hoofdstuk, wordt veelal verwezen naar primaire teksten van Heidegger. Behalve voor de werken *Was ist Metaphysik?*

² Zo inspireerde WiM onder andere Sartre om een boek over het onderwerp te schrijven (1943), en ook Derrida (1986)

³ Zie bijvoorbeeld een analytisch commentaar (Carnap, 1966) en een continentaal commentaar (Adorno, 1973).

⁴ Zie Waghorn (2014: 23)

en *Sein und Zeit* wordt naar deze teksten verwezen doormiddel van de publicatiereeks die bekend staat onder de verzamelde werken (*Gesamtausgabe; GA*). Verwijzingen naar de teksten worden als volgt weergegeven:

- *Was ist Metaphysik?* – WiM: (paginanummer)
- *Sein und Zeit* – SZ: (paragraaf)/(paginanummer)
- Overige primaire teksten – *GA* (bundel): (paragraaf)/(paginanummer)

Aangezien de discussie tussen Heidegger en Marion een technisch debat over een tegenstrijdig begrip als niets aandraagt, kan het gehanteerde taalgebruik overbodige verwarringen opleveren. Daarom neem ik nu nogmaals de ruimte om zeven kernconcepten bij dit onderzoek alvast te definiëren, zodat van tevoren enige context wordt verschaft en het taalgebruik gemakkelijker te volgen is.

- 1) Niets, ‘niets,’ en nog eens niets: tijdens het onderzoek wordt zo zorgvuldig mogelijk met termen die naar niets verwijzen omgegaan, zodat de meeste verwarring hopelijk wordt voorkomen. Wanneer Niets met een hoofdletter wordt geschreven verwijst dit direct naar het fenomeen (*das Nichts*) waar Heidegger zich over uitspreekt. Wordt ‘niets’ tussen aanhalingstekens geschreven, dan is dat met de bedoeling om naar niets te refereren zonder daar een correlerend concept bij te denken⁵. ‘Niets’ is niets, niets meer en niets minder. Alle verschijningen van het zelfstandig naamwoord *niets* zonder aanhalingstekens functioneren zoals de term normaal gesproken in een zin wordt gebruikt, zonder technische lading.
- 2) Horizon: in Husserls theorie verschijnen alle fenomenen binnen een horizon, wat betekent dat al het actuele binnen een horizon afspeelt en dat fenomenaliteit altijd gebonden is aan subjectiviteit. In de verschijning van een fenomeen geeft het zichzelf prijs aan een bewustzijn, maar nooit wordt het volledige fenomeen prijsgegeven. Het actuele fenomeen, zoals het wordt waargenomen, wordt bewerkstelligd naar gelang de ruwe potentialiteit van het object, zoals het wordt begrensd door het gelimiteerde, waarnemende subject. Voor bijvoorbeeld de aanschouwing van een dobbelsteen vallen onder andere de zijden binnen ons gezichtsveld onder een intentionele horizon (een horizon afhankelijk van de *gerichtheid* (intentionaliteit) van het bewustzijn—dat waar het bewustzijn de aandacht op richt). We kunnen zeggen dat de horizon alle vooraf bepaalde mogelijkheden bevat waaruit de objectiviteit van objecten worden opgemaakt door de invulling die ervan wordt gegeven aan de intentionele inhoud van het bewustzijn (zie: MacDonald, 2011: 34).
- 3) Actualiteit: veel van de discussie houdt actualiteit aan als referentiekader. Het actuele is filosofisch het in-act-zijn van een bestaand wezen, dus het zijnde zoals het hier nu werkelijk is. Bezien vanuit een fenomenologisch kader van gegevenheid (langs een horizon) is het actuele het geheel van alles wat aanwezig is voor het bewustzijn; alles wat present is gesteld en wordt prijsgegeven.

⁵ Yao (2010) heeft de verschillende ‘nietsen’ zoals er gebruikelijk in de filosofie over wordt nagedacht in kaart gebracht: het lege object wat op geen concept betrekking heeft (*nihil negativum*), “the altogether not” (87); het concept met een lege inhoud (*nihil privativum*), waarmee vaak afwezigheid wordt bedoeld; een origineel niets (*nihil originarium*), het Niets van Heidegger wat naar het zijn verwijst (82).

- 4) Wereld: Wanneer Heidegger de term ‘wereld’ (*Welt*) gebruikt kan hij naar verschillende verwante concepten⁶ verwijzen. De wereld houdt in WiM zowel een bezigheid (wereldvorming/*Weltbildung*) als het universele resultaat van deze bezigheden in; de totaliteit van alle zijnden zoals ze zijn gegeven aan het bewustzijn: het bewustzijn is zelf altijd een dergelijk zijnde in-de-wereld.

De wereld en het actuele hebben veel overlap met elkaar, maar vallen niet per se samen. Wij kunnen het resultaat van de wereldvorming scharen onder het actuele, terwijl de bezigheid om tot wereldvorming te komen het actuele overstijgt. Het actuele wordt gemaakt in een beweging van transcendentie (*GA 27: 37/336*).

- 5) Voorstelling: voor Heidegger wordt het menselijke begrip van de wereld beheerst door presentie (zie Blok, 2009: 16). Het begrip betreft hier een verstaan/begrijpen (*Verstehen*) van de dingen zoals het bewustzijn ze voorstelt. Het voorstellingsvermogen van het bewustzijn moet principieel toegang verkrijgen tot een presentstelling van een zijnde voordat het een voorstelling kan maken van het zijnde (*GA 40: 76*).
- 6) Dasein: vooralsnog is herhaaldelijk de term ‘bewustzijn’ gebruikt om fenomenologisch de rol van de mens in relatie met de omgeving te stellen. Binnen de fenomenologie worden fenomenen waargenomen door een intentioneel bewustzijn. Alhoewel Heidegger zijn analyses baseert op een methode die uitgaat van de fenomenale verschijningen van de zijnden, hanteert hij in de meeste gevallen de term Dasein om de mens (en het bewustzijn) in relatie tot het zijn te duiden. Met ‘Dasein’ impliceert Heidegger altijd het hier en nu zijn (geregeld vertaald naar het ‘er-zijn’ van de mens) zoals het op ieder moment in de wereld met andere zijnden bestaat (WiM 33; SZ §15: 67). Doordat andere zijnden zich in hun aanwezigheid opdringen aan Dasein wordt Dasein gedwongen zich te verhouden tot andere zijnden.
- 7) Transcendentie: Dasein verhoudt zich tot iets anders of zichzelf in-de-wereld (*In-der-Welt*) middels een beweging van transcendentie (een overstijging). Aangezien dit begrip uitvoeriger wordt behandeld in hoofdstukken 1 en 3 wordt nu slechts een misvatting over deze woordkeuze gecorrigeerd, zodat de verschijning van het begrip inzichtelijk blijft.

Zoals Heidegger in *Einleitung in die Philosophie* probeert te verduidelijken is de bedenking dat via transcendentie een mens als het ware als geest boven zichzelf uitstijgt en vanuit dit perspectief tot zichzelf of iets anders reikt, onjuist. Integendeel, het overstijgen van transcendentie verklapt dat er meer moet zijn dan louter Dasein, wil het iets anders *kunnen* bereiken. Het grijpen naar iets anders is hier het buiten-zichzelf-reiken en wat Heidegger bedoelt met ‘zichzelf overstijgen’ (*GA 27: 37/326*).

De waarde van dit onderzoek is tweeledig. Aan de ene kant mengt het zich in een tergend abstract gesprek tussen Heidegger en Marion over Niets, ‘niets’ en nog eens niets. Waarbij het dwars door de kern van Heideggers project naar het wezen van zijn schiet, met op het oog een verheldering van een volstrekt paradoxaal concept, volgens Marion in deze zin gelijkwaardig aan God⁷. Anderzijds is het een verdediging van het gedachtegoed van

⁶ Zie Waghorn (2014: 16) voor een weergave van vier van deze betekenissen in SZ.

⁷ Marion stelt dat theologie de taak is om de namen van God te studeren. Een onmogelijke taak aangezien het wezen van God niet kan worden gevat in namen of andere woorden (1995: 192).

Heidegger tegen een aanval waardoor het Niets meer dan ooit onder druk staat, in de veronderstelling dat Heideggers bredere filosofische gedachtegoed zichzelf kan aanvullen.

In het eerste hoofdstuk wordt het Niets van Heidegger uitgelegd aan de hand van de zoektocht naar het Niets uit WiM. In dit hoofdstuk zullen veel van de belangrijke begrippen met elkaar in verband worden gebracht, zodat Heideggers hoofddoel om de ontologische differentie te demonstreren in het kader van het Niets duidelijk wordt. Dit hoofdstuk sluit af door Heideggers eigen positie te benadrukken met een verwerping van twee bekende misvattingen.

In het tweede hoofdstuk wordt meteen ingegaan op de conclusie van het eerste hoofdstuk, wanneer Marion uitvoerig aan bod komt. Zijn commentaar problematiseert de identificatie van het Niets met het zijn door het paradoxale van een concept van niets nogmaals op het project van Heidegger los te laten, zonder daarbij genoeg te nemen met onlogische beeldspraak. Zijn commentaar loopt langs de zoektocht naar een fenomenologische horizon die het Niets aan ons bewustzijn kan prijsgeven. De analyse van zijn kritiek levert uiteindelijk drie noodzakelijke voorwaarden op die denken over niets (afgestoken tegen een horizon) mogelijk maken.

Het derde hoofdstuk behandelt de noodzakelijke voorwaarden met behulp van het bredere oeuvre van Heidegger. Uit deze verhandeling blijkt dat Heideggers gedachtegoed ten aanzien van het Niets genuanceerder is dan wat WiM en Marion (louter) op zichzelf kunnen aantonen. Aan de hand van een concept van mogelijkheid (*Möglichkeit*) worden de begrippen van *horizon*, *actualiteit*, *transcendentie*, *het zijn* en *het Niets* allemaal verfijnd. Middels deze bezinning op de mogelijkheid kan een horizonbepaling voor het Niets tegen de eerste twee van de drie noodzakelijke voorwaarden worden verantwoord. Terwijl een reflectie op de tweede noodzakelijke voorwaarde openbaart dat de derde voorwaarde om meer verdieping vraagt dan dit onderzoek kan verschaffen.

In de conclusie zal kort worden besproken waarom de laatste voorwaarde niet tot zijn recht kan komen gegeven de omvang van de scriptie, maar wordt tegelijkertijd een hoopvolle richting gegeven waarmee deze voorwaarde kan worden benaderd. De conclusie sluit tevens af met een bondige samenvatting van het geheel, gericht op de onderzoeksvraag.

Hoofdstuk 1: Het Niets van Heidegger behoort tot het zijn

1.1 De gegevenheid van het Niets

Fenomenologie hanteert een epistemologie waarbij kennis slechts kan worden afgeleid uit verschijningen zoals ze door een subject worden waargenomen. Een fenomeen, zoals het Niets, *geeft* zichzelf noodzakelijk prijs wanneer het aan een waarnemend subject verschijnt, dit moet wel aangezien de verschijning van een zijnde fenomenaal relatief is aan de ontvankelijkheid van het subject voor het zijnde op zich. Edmund Husserl geeft invulling aan deze epistemologische implicatie van de fenomenologische methode met zijn zogenaamde ‘principe der principes’; de notie van een horizon (§24 van Ideeën I). Husserl benoemt dit in de *Cartesiaanse Meditaties*: “Every subjective process has a process ‘horizon’”, wat neerkomt op “—an intentional horizon of *reference* to potentialities of consciousness that belong to the process itself” (Husserl, 1960: 82). Horizontaliteit zoals hierboven weergegeven beschrijft twee aspecten van fenomenologie: (a) de intentionaliteit van een subject is altijd beperkt in zoverre het een object betreft, i.e. een zijnde geeft zichzelf altijd actueel prijs in interactie met een beperkte waarnemer (neem Husserls eigen voorbeeld van een geworpen dobbelsteen, waarbij onmogelijk alle ogen zich binnen het gezichtsveld aan de waarnemer prijsgeven) en (b) er is altijd meer van het object dan dat er wordt waargenomen, lees: er schuilt altijd potentie achter alles wat een subject met objecten doet—het ‘hoe het anders had kunnen zijn’ van iedere waarneming; de horizon van het object omvat al het potentieel kunnen-zijn (zoals onder andere alle mogelijke vlakken waar de geworpen dobbelsteen op kan landen).

Nu onthult zich een conceptuele moeilijkheid wanneer dit principe wordt doorgetrokken tot de gegevenheid van een concept als Niets. Logischerwijs is alles wat zich prijsgeeft namelijk ‘iets’ dat is. Wil Heidegger ‘niets’ fenomenologisch analyseren dan moet ook dit niets, hoe paradoxaal het ook klinkt, als een ‘iets’ worden opgevat dat tegen een fenomenologische horizon afsteekt. Voordat niets kan worden onderworpen aan ondervraging moet er een ‘iets’ zijn wat naar dit ‘niets’ verwijst. Van meet af aan bevinden wij ons voor een ogenschijnlijk onoverkoombare spanning: weigeren wij van niets een ‘iets’ te maken, dan stopt iedere poging tot het analyseren van niets aldaar; slaan wij toch de slag en maken wij iets van niets, spreken wij dan nog van niets of betreft de zaak inmiddels *meer dan niets*? Heidegger kiest er duidelijk voor om ‘niets’ tot een ‘iets’ te maken met zijn concept ‘het Niets.’

Aan de hand van het begrip van een horizon wordt de paradoxale verhouding tot een concept wat niets moet voorstellen duidelijk. Heidegger beseft deze moeilijkheid en probeert toch vol te houden dat het Niets inherent is aan Daseins omgang met de wereld. Hij benoemt vroeg in de voordracht dat Logos, de dominante wijze van het verstand, ons in de steek laat wanneer het denkt aan niets (WiM: 31). Niets wordt binnen de filosofie traditioneel geconceptualiseerd als *nihil negativum* (een inhoudsloos concept) door de totaliteit van alles te beroven en complete leegte voor te stellen, maar deze negatie blijft een intellectuele beweging die op logica berust. Heidegger poneert, in tegenspraak met een logische aanzet, dat het Niets oorspronkelijker is dan onze conceptualisering van alles-leeg-van-iets: indien het Niets te reduceren is tot de ontkenning, dan is het Niets slechts een denkproduct van het verstand en kent het geen oorspronkelijker wezen. Willen wij via het verstand een voorstelling van het Niets maken, dan raken wij verstrengeld in een logisch absurde cirkelredenering waar telkens

een zijnde van dat-wat-zonder-meer-geen-zijnde-is wordt gemaakt⁸. In de voordracht verdedigt Heidegger de hypothese van een Niets oorspronkelijker dan het denken, zodat de logische absurditeit van denken over dit begrip wordt omzeild.

Omdat Heidegger aan oorspronkelijkheid vasthoudt, wordt deze verschijning van Niets door Yao (2010) het *nihil originarum* (oorspronkelijke niets) genoemd. Waar de hypothese op neerkomt is dat het intellect ergens afhankelijk is van het oorspronkelijke Niets om überhaupt de ontkenkende denksprong te *kunnen* maken. Met andere woorden: volgens Heidegger is de mogelijkheid van ontkennen afhankelijk van een onafhankelijk, oorspronkelijk Niets.

Tweemaal bakent Heidegger de gegevenheid van een oorspronkelijk Niets af tegen een horizon van zijn, wat later door Marion een ontologische horizon wordt genoemd. Aanvankelijk contrasteert het Niets met het zijnde wanneer Niets het zonder meer niet-zijnde wordt genoemd—wat het Niets ook mag zijn, het is in alle gevallen géén zijnde. Niets staat daarmee tegenover het geheel van alle zijnden (*Allheit des Seienden*) (WiM: 31). Vervolgens ondervindt Heidegger dat het Niets, meer dan de tegenpool van het zijnde, het zijn zelf toebehoort, wanneer hij aangeeft: “Das Nichts gibt nicht erst den Gegenbegriff zum Seienden her, sondern gehört ursprünglich zum Wesen des Seins selbst. Im Sein des Seienden geschieht das Nichten des Nichts” (WiM: 38). Het Niets en de zijnden verschillen wezenlijk van elkaar omdat ze elkaar in essentie uitsluiten: een zijnde kan nooit niets zijn, vandaar dat het Niets het zonder meer niet-zijnde omspant. Maar deze gegevenheid van het niet-zijnde vindt plaats binnen het zijn zelf (het nietigen van het Niets geschiedt in het zijn van het zijnde); sterker nog, het zijn zelf laat zich niet definiëren als een of ander zijnde of als ‘zijnde eigenschap’ van een zijnde (WiM: 49). Het zijn zelf is zonder meer geen zijnde en omvat dusdanig naast het zijnde ook het Niets.

Middels het stellen van een horizon wordt duidelijk dat het begrip Niets logischerwijs zichzelf tegenspreekt (zie de voorlaatste alinea), dit is een iteratie die vanaf nu de paradox van denken over niets wordt genoemd. Stellen dat het Niets zich afgestoken tegen een horizon prijsgeeft, leidt voor Heidegger tot de conclusie dat het oorspronkelijker moet zijn dan de verstandshandeling van het ontkennen (*das Nicht*). Deze horizon wordt bepaald door twee grenzen: een interne grens van het zijnde, wat het Niets, als het zonder meer niet-zijnde, nooit kan bereiken; en een externe grens van zijn, wat het Niets in gelijkenis neemt en omspant als domein (later meer hierover).

1.2 Waarde in het gegeven Niets

Heidegger tracht in WiM aan de hand van een analyse van het Niets te demonstreren dat zijnden qua zijnden verschillen van het zijn van de zijnden, i.e. de ontologische differentie. In zijn voordracht is een aanvaring met het Niets zelfs een noodzakelijke stap om de ontologische differentie in te kunnen zien. Alhoewel de voordracht invloedrijk werd in denken over niets,

⁸ Zie Waghorn (2014, hoofdstukken 2 & 3) voor een uitvoerige interne discussie over de mogelijke tekortkomingen bij een analytisch begrip van ‘niets.’ Waghorn demonstreert keer op keer hoe pogingen om ‘niets’ te ontcrachten vervallen in de cirkelredenering waarbij niets tot ‘iets’ wordt gemaakt, wat in terminis leidt tot de paradox dat niets meer is dan louter niets en daaraan bestaan ontleent. Afgeleid van bovengenoemde paradox lijkt het er niet op dat een analytisch kader kan volstaan om iets positiefs over het Niets op te stellen.

leverde het genoeg onduidelijkheden⁹ op om Heidegger aan te sporen in een latere oplage van de tekstuele uitgave nadrukkelijk één interpretatie aan te dragen die volgens hem onvoldoende werd gewaardeerd door de lezers destijds. In deze doorslaggevende interpretatie wordt het Niets beschreven als ‘de sluier van zijn’ (WiM: 84), dat wil zeggen als een metafoor voor het zijn wat middels de ontologische differentie wordt onderscheiden van het zijnde; een metafoor voor het zonder meer niet-zijnde (*das schlechthin Nicht-Seiende*).

Dit hoofdstuk zal de bodem voor verdere discussie vormen. Het is daarvoor belangrijk dat technische termen uit de inleiding in verband met het Niets worden uitgetekend. Na mijn weergave van de tekst geef ik drie bestaande interpretaties weer en verkies ik Heideggers eigen lezing. Het is de bedoeling dat Heideggers analyse van het Niets zoals het in de voordracht is overgeleverd zo veel mogelijk vanuit de tekst wordt begrepen, terwijl een louter tekstuele lezing ten minste (foutief) openlaat dat (1) het Niets als iets méér dan niets wordt gemaakt, of dat (2) alles ‘Niets’ is en daarmee in nihilistische zin tot waardeloos wordt gemaakt. Ik kan het me om twee redenen veroorloven om de twee verkeerde interpretaties mee te nemen. Het is namelijk bekend dat Heidegger zichzelf nadrukkelijk in het nawoord tegen de laatste verdedigt, maar daarnaast verzet hij zich ook impliciet tegen de eerste misvatting. Bovendien verduidelijken beide misvattingen enkele elementen uit de analyse die in een ander geval minder worden benadrukt, over de betekenis van metafysica voor Heidegger en hierbij aansluitend waarderingen in verband met het Niets.

Wanneer bovenstaande disclaimer in acht wordt genomen ziet de rest van het hoofdstuk er als volgt uit. Eerst wordt het Niets begrepen vanuit de context van WiM aan de hand van de fundamentele gestemdheid van de angst. Deze context wordt aangevlogen vanuit de kernvraag: waarom begrijpt Heidegger het Niets vanuit de angst? Hiermee bevraag ik de overweging om vanuit gestemdheid een fenomeen te analyseren, net als de aangenomen noodzakelijkheid van de menselijke ervaring van angst voor een begrip van het Niets, wat die ervaring precies inhoudt en wat vervolgens het wezen van het Niets inhoudt. Deze stappen monden uit in een begrip van metafysica, bezien vanuit het perspectief van de ontologische differentie, en sluiten de oorspronkelijke tekst af, waarop vervolgens de twee eerdergenoemde misvattingen worden aangedragen. Dit hoofdstuk eindigt met een bezinning op deze twee misvattingen, terwijl de door Heidegger benadrukte interpretatie van de tekst wordt aangedragen.

Het aantonen van de gegevenheid van het Niets is voor Heideggers filosofische programma cruciaal, omdat het Niets metafoor staat voor het eerste directe contact met het zijn zelf waarmee het de sleutel tot de ontologische differentie vertegenwoordigt (zie ook WiM: 37: “daß es Seiendes ist — und nicht Nicht”). Deze cruciale stap is echter in verschillende interpretaties van de voordracht over het hoofd gezien, waardoor twee niet onbelangrijke misvattingen de ronde doen. Voor onze doeleinden worden deze twee misvattingen belicht, zodat verwante thema’s die anders niet worden behandeld extra aandacht ontvangen.

⁹ In *Brief über den Humanismus* (GA 9:357/188 in MacDonald, 2011: 43) schrijft Heidegger bijvoorbeeld dat het taalgebruik van SZ “was not rethought by readers from the matter particularly to be thought; rather, the matter was conceived according to the established terminology in its customary meaning.”

1.3 Waarom het Niets wordt begrepen vanuit de fundamentele gestemdheid van angst

Heidegger beroept zich nadrukkelijk niet op logische argumentatie om het Niets te onderzoeken, zodat het paradoxale, inherent aan het overdenken van ‘niets’ als een gegeven ‘iets,’ kan worden omzeild voor fenomenologische analyse. Alhoewel logica de meest voor de hand liggende methodologie lijkt te zijn waarmee concepten geanalyseerd worden, vervalt alle zinnigheid over een onderwerp als ‘niets’ volledig wanneer hier logischerwijs over wordt gesproken. Heidegger erkent deze spanning meermaals, maar houdt vol dat de mens het Niets kan ervaren (WiM: 33), bijvoorbeeld doordat men tegenwoordig vanzelfsprekend over niets spreekt alsof het de normaalste zaak van de wereld is (“ik heb helemaal *niets* gedaan dit weekeinde”). Vervolgens be vraagt WiM het Niets door te zoeken naar een grondervaring met Niets; de zoektocht naar een ervaring met het Niets is de methodologie in plaats van een logische analyse van ‘Niets.’

Waghorn noemt deze alternatieve methodologie een affectieve methodologie, omdat een zijnde vanuit een bepaald humeur (*Befindlichkeit*) wordt benaderd: “Moods cannot be parsed in terms of the logical rules that hold sway over the everyday beings we interact with (they are anterior to these beings and these rules), but their affective component reveals beings in a certain way” (2014: 15). Voor Heidegger is de mens in-de-wereld altijd zus of zo gehumeurd (ik gebruik nu de begrippen *Befindlichkeit* en *Stimmung* (in de zin van gestemd-zijn) als onderling inwisselbaar *salva veritate*¹⁰). Zoals uit het citaat van Waghorn naar voren komt maakt een humeur dat de mens zich zus of zo tegenover bepaalde zijnden verhoudt, waardoor de zijnden op een bepaalde manier aan ons verschijnen, terwijl het humeur evengoed tot stand komt door eerdere indrukken die Dasein al in de wereld ervoerde. Belangrijk is dat voor Heidegger iedere ervaring van Dasein al is doordrongen van een of ander humeur voordat een begrip van het zijnde wordt gemaakt. Sterker nog, het humeur is bepalend voor de verschijning van een fenomeen aan ons bewustzijn. Sommige zijnden verschijnen pas als fenomeen aan ons bewustzijn wanneer wij in een bepaald humeur verkeren. Heidegger vertelt ons in WiM dat de fundamentele stemming van de angst de enige is die het Niets toegankelijk kan maken voor het bewustzijn: “Das Nichts enthüllt sich in der Angst — aber nicht als Seiendes” (WiM: 36).

In plaats van een logische methodologie hanteert Heidegger een affectieve methodologie gebaseerd op een grondervaring van Niets. Omdat binnen Heideggers gedachtegoed iedere ervaring vooraf wordt ingekleurd door een bepaald humeur, zoekt Heidegger naar een humeur dat een ervaring met het Niets voor de mens mogelijk maakt. Dit humeur vindt Heidegger in de angst.

1.4 De aangenomen noodzakelijkheid van de menselijke ervaring van angst voor een begrip van het Niets

Heidegger veronderstelt herhaaldelijk de mens als een centrale actor in WiM, omdat de menselijke ervaring met het Niets als uitgangspunt voor toegang tot het wezen van Niets wordt

¹⁰ Zie bijvoorbeeld Gendlin, E. T. (1979). Alhoewel beide begrippen een eigen functie bieden, verwijst *Stimmung* naar een menselijke *Befindlichkeit*.

genomen¹¹. Dasein wordt geregeld gebruikt als technische term ter vervanging van de mens, waarbij we Dasein kunnen opvatten als het er-zijn van het menselijke bestaan. Het is relevant om deze centrale rol van de mens in een onderzoek naar het Niets te verduidelijken, omdat deze implicatie kan leiden tot overhaaste kritieken (waar Marion in het volgende hoofdstuk schuldig aan blijkt). In mijn interpretatie is de menselijke ervaring voor Heidegger noodzakelijk in de uitwerking van het zijn zelf om als het zijn op zich—en niet als het zijn van de zijnden—te worden erkend. De mens staat in het middelpunt—maar is nooit het begin—van deze opgave, omdat het zijn in de mens als denkend wezen het zijn qua zijn toestaat te laten denken¹². Het begin is het zijn wat volgens Heidegger noodzakelijk gedacht moet worden als het zijn zelf, aangezien het als de bron van al het zijnde—namelijk het zijn zelf—ook de bron is waar de eerste trekken van bewustzijn uit ontspringen (zie WiM: 54/5).

Bovenstaande interpretatie kan ik met twee spanningspunten verduidelijken, wanneer ik even wegstap van het Niets en richt op het zijn zelf. Ten eerste is een populair verwijt tegen Heidegger dat zijn fundamentele ontologie ten tijde van WiM schuldig is aan antropocentrisme (Waghorn, 2014: 20). Heidegger nam dit verwijt zelf serieus nadat hij inzag hoe existentialisten zoals Sartre zijn werk verkeerd opvatten en de mens als bijzonder hoog-gewaardeerd in de wereldorde plaatsten¹³. Bijgevolg zien Heideggers latere publicaties af van een Dasein gecentreerd taalgebruik en wordt de spil van zijn filosofie gekarakteriseerd door het zijn(/zeyn) van het zijn (*Sein des Sein*) vergeleken met het zijn van het zijnde (*Sein des Seiendes*). Dit is het onderscheid waar de ontologische differentie naar verwijst en waar Heidegger op blijft hameren.

Daarnaast is de keuze van de Nederlandse vertaler Vincent Blok om Dasein niet als het gebruikelijke ‘er-zijn’, maar als bestaan te vertalen markant. Bloks (2009) overweging om Dasein te vertalen naar bestaan is opmerkelijk om twee redenen. Ten eerste maakt het sommige passages moeilijk leesbaar, omdat bestaan grammaticaal tot een persoon wordt gemaakt: “voorzover echter het bestaan zich naar zijn wezen verhoudt tot de zijnden die het niet zelf is en tot zijnden die het wel zelf is, treedt het altijd al op uit het openbare Niets” (Heidegger: 62). Hiermee wordt, misschien wel onbedoeld, bijzondere aandacht voor de rol van ‘het bestaan’ opgewekt¹⁴. Daarnaast wordt bestaan niet alleen gebruikt voor het bestaan van Dasein, maar ook ter vertaling van *gibt* (geeft), in de zin van de *Gegebenheit* (gegevenheid) van het zijnde, en als *existenz* (existentie)—het bestaan van het zijnde. Deze vertaalkeuze verklapt voor ons dat (i) het bestaan van zijnden (als existentie) aan Dasein nog gegeven moet worden voordat het ‘bestaat’; terwijl het bestaan van de mens zelf niet noodzakelijk als zijnde aan Dasein wordt gegeven, maar wordt geïmpliceerd, en (ii) dat de gegevenheid van het zijnde een existentiële

¹¹ Dasein staat niet alleen centraal in WiM, maar evenzeer in *SZ, Einführung in die Metaphysics* en de meeste werken van Heidegger voor het einde van de jaren '30. Behalve Dasein is er voor Heidegger (voorlopig en voor zover wij mensen weten) geen referentiekader om het zijn te laten denken.

¹² Heidegger noemt deze uitwerking van het zijn om erkend te worden ‘de gebeurtenis waarin het zijn tot het eigene komt’ (WiM: 47, 1).

¹³ Heidegger zet zich bijvoorbeeld sterk af tegen deze interpretatie in zijn *Brief über den Humanismus* (1946) (zie voetnoot 7; ook Waghorn, 2014: 20).

¹⁴ Aangezien nederlandsstalige uitgaven van Heideggers teksten altijd bestaan gebruiken voor termen als *Gibt* of *existenz*, en deze termen in dergelijke contexten direct worden gerelateerd aan de fenomenale verschijning van iets of het feitelijke bestaan (*Faktische existenz*), heeft ‘bestaan’ altijd betrekking op het actuele en scharen alle ‘bestaande dingen’ onder het metafysische bestek van alle voorstellingen.

overlap heeft met het Dasein van de mens, zodat de menselijke existentie ook aan Dasein als zijnde kan worden gegeven terwijl het al bestaat. Mijn interpretatie van deze vertaalkeuze is dat bestaan telkens verwijst naar het feit dat iets *er* is. *Er* zijn is een spreekwijze om de aanwezigheid van iets te bemerken, vandaar dat een zijnde pas ‘bestaat’ wanneer het diens aanwezigheid aan Dasein als gegeven bevestigt, voorgesteld kan worden en daarmee in act (actueel) is.

Aanvankelijk begon deze verhandeling vanuit Heideggers uitgangspunt dat het Niets aanwezig is; maar beweren dat het Niets aan Dasein gegeven is, gaat een stap te ver voor het verstand. Voordat een fenomeen zich kan prijsgeven aan Dasein, moet het door Dasein worden erkend. Voor een menselijk begrip van Niets, moet het Niets zich dus prijs kunnen geven aan Dasein en in zekere zin ‘aanwezig zijn’ voor het bewustzijn. Dit is geen ideologie die de mens bevoorrecht met exclusieve toegang tot het zijn, maar is een ode aan het gebeuren van de gebeurtenis. Waarbij het zijn zichzelf kan erkennen¹⁵, zonder te discrimineren tussen de wezens die deze gebeurtenis mag overkomen. Daarnaast is Dasein alstijd zus of zo gehumeurd: herinner je dat eerder al werd genoemd hoe Daseins ervaring met het Niets pas kan worden gegeven in de stemming van de angst.

1.5 De ervaring van angst

Voordat de angst goed begrepen kan worden loont het om een laatste uitstapje te maken, ditmaal naar het hoofdbegrip van de titel van de voordracht: metafysica. De tekst vraagt immers naar het onderwerp van metafysica en Heidegger probeert metafysica uit te leggen aan de hand van een praktische invulling van ‘metafysica bedrijven.’ Metafysica betekent voor Heidegger het verklaren en benoemen van zijnden. Hiervoor moet Dasein zich tot een zijnde verhouden en een voorstelling hebben van het specifieke zijnde, wat op zijn beurt impliceert dat onderscheidingen aangebracht worden aan en in een ander zijnde (heel basaal: *x* is anders dan ik). Heidegger stelt dat de menselijke existentie bepaald wordt door continue verhoudingen van zichzelf met zijnden die het niet is en met delen die het zelf is: “Das mensliche Dasein kann sich nur zu Seiendem verhalten, wenn es sich in das Nichts hineinhält” (WiM: 44). Heidegger zegt hier dat Dasein zich ophoudt in het overkoepelende Niets, wanneer het zich tot zijnden verhoudt. Het moet dus buiten zichzelf treden, in het Niets, om iets anders te bereiken. Vervolgens brengt Dasein constant onderscheidingen toe aan nieuwe zijnden en eigenschappen die het ergens in erkent. Heidegger noemt dit een zekere ‘zorg’ (*Sorge*) die Dasein draagt voor verschillende zijnden en gebieden van zijnden. Zorg betreft een bekommernis om een zijnde, waarvan het onderscheiden kan worden van een ander zijnde: zorg impliceert een metafysisch verschil.

Daseins verhouding tot de zijnden verschilt met iedere stemming. Heidegger verwoordt dit scherp door te benadrukken dat de mens zichzelf altijd temidden van het geheel van al het zijnde bevindt: “Freilich sieht es so aus, als hafteten wir gerade im alltäglichen Dahintreiben

¹⁵ Zie bijvoorbeeld WiM: 53: “Die Not ist, daß die Wahrheit des Seins gewahrt wird, was immer auch dem Menschen und allem Seienden zufallen möge. Das Opfer ist die allem Zwang enthobene, weil aus dem Abgrund der Freiheit erstehende Verschwendung des Menschenwesens in die Wahrung der Wahrheit des Seins für das Seiende. ... Das anfängliche Den-ken⁴ ist der Wiederhall der Gunst des Seins, in der sich das Einzige lichtet und sich ereignen läßt”

je nur an diesem oder jenem Seienden, als seien wir an diesen oder jenen Bezirk des Seienden verloren.” (WiM: 33). De angst is daarentegen uniek als het tegenovergestelde aan stemmingen waarin wij ons in een of andere bezigheid verliezen, omdat in de angst een bijzondere aversie tegen de totaliteit van het zijnde opkomt. Vergelijkbaar met de diepe verveling, zoals Heidegger ernaar verwijst (WiM: 34). Verveling is verveeld omdat het onverschillig (*Gleichgültig*) is naar alle zijnden die normaal gesproken een zekere betekenis hebben waar Dasein zich om bekommert. Denk aan een jong kind dat halverwege de zomervakantie geen zin meer heeft in televisiekijken of spelen met het speelgoed dat nog voor haar ligt. Indien iets betekenis heeft, als er iets verschillig aan is wat wordt opgemerkt, dan is het bruikbaar. In diepe verveling is Dasein bewust van de betekenisvolheid van de dingen, maar kan deze betekenis niet benutten; dingen zijn er gewoon, verder niets (interessants). Angst lijkt op verveling omdat beide stemmingen onverschilligheid vertonen. In verveling betreft dit onverschilligheid jegens de betekenisvolheid van het geheel van zijnden, terwijl angst onverschillig staat tegenover zijnden als zodanig. Betekenis is niet meer aan de orde in de mate van onverschilligheid waarover de angst zich uit. In de angst vervagen zijnden binnen de totaliteit van het zijnde; de bodem onder onze voeten ‘verdwijnt’ zodat wij afglijden in, en blijven zweven boven, een lege afgrond (WiM: 36). De zijnden verdwijnen niet, maar worden onherkenbaar als afzonderlijke zijnden. In verveling kunnen waardeoordelen nog opgemerkt worden, maar worden ze irrelevant geacht. In de angst daarentegen vervaagt bijvoorbeeld de televisie niet in belang, maar lost op in het geheel en wordt niet meer als entertainmentapparaat erkend.

1.6 Nietigen: het wezen van ‘het Niets’

In de angst zakken alle zijnden, evenals Dasein, weg in onverschilligheid (WiM: 35). Vandaar dat Dasein ‘zweeft’ (*schwebt*) in de angst, wanneer het zijnde in het geheel aan Dasein ontglipt. Het Niets waar Dasein zich in ophoudt is geen grond meer, maar afgrond (*Ab-grund*). Anders gezegd worden wij ‘sprakeloos’ in de angst, in de zin dat er niets meer gezegd kan worden over hoe het een of ander zus dan wel niet zo kan zijn¹⁶—de aversie waar Heidegger van spreekt uit zich in de neiging om de ‘stilte’ van de sprakeloosheid te verbreken, vanwege een “Zurückweichen vor. . .” (WiM: 37) wat de angst kenschetst.

Het ‘terugdeinzen voor...’ is voor mij een contra-intuïtieve eigenschap van de angst. Heidegger geeft aan dat ‘terugdeinzen voor...’ niet als vluchtend maar als rustgevend moet worden opgevat. De woordkeuzes van ‘terugdeinzen’ en ‘angst’ worden gemakkelijker geassocieerd met een zekere vluchtigheid en lijken juist een onrust te impliceren. Heidegger dringt stellig aan dat de angst niet verward moet worden met een vreesachtige stemming, wat het vluchtige zou impliceren, maar moet leiden tot een toeschouwende blik volkomen gedistantieerd van de rest van de wereld. Deze verwijdering van de wereld, nu aanschouwd als spektakel wat zich voor Dasein afspeelt, zonder tussen de bomen het bos nog te zien, is even overweldigend als ‘een vrees voor iets’ (die ons kan doen terugdeinzen), doch, aangezien het zijnde zich in het geheel aan Dasein voordoet, is de enige uitgang waarin Dasein kan terugdeinzen ‘het Niets.’ Het Niets heeft precies het effect waar het in naam betrekking op

¹⁶ i.e. geen metafysica meer bedrijft en daarmee staakt in voorstellen; een mijn inziens beklemmend idee, gezien de menselijke toestand als denkend bewustzijn geneigd is geraakt voorstellingen te maken van zijnden om te kunnen denken (de ontwikkeling die Heidegger wil vermijden).

heeft: er is niets om in terug te deinzen, hoe onverschillig Dasein ook is ten opzichte van de wereld: de wereld verdwijnt niet, de wereld is er. Het Niets representeert een uitgangspunt wat bij voorbaat nergens in de wereld is te vinden en ons indirect weer confronteert met het bestaan (*Gegebenheit*) van het zijnde.

Heidegger noemt het Niets naar diens aard een afwijzend aanwijzen (*afweisende Verweisung*): Dasein wijst het zijnde voor-zich (*für sich*) af, trekt zich terug in de afgrond van Niets, en het Niets verwijst Dasein ogenblikkelijk naar het zijn van het zijnde. Deze beweging is onder meer wat Heidegger bedoelt met transcendentie (WiM: 41): Dasein trekt zich terug uit het geheel van al het zijnde waar het zich telkens middenin bevindt, het stijgt in die beweging boven zichzelf uit en houdt zich op 'in het Niets' om tegelijkertijd weer terugverwezen te worden naar de wereld waarbinnen het zich nog altijd bevindt. Vanuit dit Niets wat nergens gevonden kan worden, maar waar Dasein zich in ophoudt, komen de zijnden tot ons als zijnde per se. Niet omdat het als zijnde voorgesteld¹⁷ wordt, maar omdat het zijnde in z'n zijn aan Dasein wordt opgedrongen: het zijnde is er, onvermijdelijk en acuut. Deze beweging die volgens een terugdeinzen voor het onbepaalde het zijn van het zijnde via het Niets aan Dasein openbaart, noemt Heidegger het nietigen van het Niets (*Nichten des Nichts*).

“[D]aß es Seiendes ist” blijkt doordat het afwijzend aanwijzen van het Niets op de totaliteit van het zijnde dat ons ontglipt, de totaliteit van het zijnde in z'n zijn, als het zonder meer andere (*das schlethin Andere*), van het zijnde zelf, zich aan Dasein blootstelt. Met andere woorden verschilt het zijn van het zijnde¹⁸. Dit wordt de “ursprüngliche Offenbarkeit des Seienden” genoemd: de ervaring van het Niets is “die vorgängige Ermöglichung der Offenbarkeit von Seiendem überhaupt” (WiM: 37), omdat het in een beweging van transcendentie Dasein confronteert met het oorspronkelijke verschil: de reeds aangekaarte ontologische differentie. Met deze laatste stap is het oorspronkelijkere wezen van het Niets ten opzichte van de ontkenning door Heidegger gedemonstreerd. In het nietigen van het Niets komt het zijnde in z'n zijn tot Dasein, waaraan het zijnde diens bestaansbevestiging ontleent en het zijn zichzelf recht kan doen: het zijnde *is* en dat het zijnde *is* wordt evenzeer erkend.

1.7 Twee misvattingen omtrent WiM

In dit hoofdstuk is gesteld dat Heidegger het Niets plaatst binnen een horizon van zijn, gegeven als het zonder meer niet-zijnde. De vooralsnog besproken voordracht had een grote invloed op zowel analytische als continentale filosofen, maar bleef te onduidelijk om eenduidige consensus te bereiken. Met name de conclusie bleek voor het publiek controversieel. Vandaar deed Heidegger een poging om later een nawoord toe te voegen, waarin hij enkele misvattingen verwierp en een nieuwe formulering van zijn standpunt aandroeg. Zijn impliciete reactie op de eerste misvatting verklapt veel over de betekenis van metafysica, en waarom Heidegger met

¹⁷ Dasein moet, in een beweging van transcendentie, zijnden begrijpen en maakt van die zijnden door die beweging steeds afzonderlijke dingen. Deze modus van bestaan begint vanuit niets. De mens leeft als denkend subject altijd in een wereld van voorstellingen. Voorstellingen zijn verhoudingen tot de zijnden, bemiddelt door het denken (zie in Blok 2009: 28).

¹⁸ Dit is de eerste versie van de ontologische differentie, in de latere hoofdstukken wordt ook gesproken van het verschil van het zijn van het zijn (het *Seyn des Sein*) met het zijn van het zijnde (*Sein des Seiendes*).

veel moeite met dit begrip omgaat. De tweede nuanceert de lading van een woord als ‘het Niets’ voor filosofen met de neiging vanuit praktische filosofie de voordracht te interpreteren.

De eerste misvatting neemt de horizonbepaling van een Niets wat geschiedt in het zijn, in contrast met het zijnde, letterlijk: het Niets is iets wat het zijnde niet is. Het probleem bij deze denkbeweging is dat hierin het Niets tot een ‘iets’ wordt gemaakt dat geen zijnde ‘is,’ terwijl het niets moet voorstellen. Heidegger verwerpt zonder het te benoemen deze interpretatie in het *Nachwort* (1943), wanneer hij in een voetnoot toevoegt: “Auch dies noch metaphysisch vom Seienden her gesagt” (WiM: 49, 1). Hiermee benadrukt Heidegger dat het Niets niet enkel bestaat als een lege ontkenning van het zijnde, maar in de voordracht ‘het Niets’ is genoemd om aan de hand van metafysica—dat wil zeggen: door het benoemen en verklaren van zijnden—tot het zijn zelf te komen. Aan de hand van de gedeelde beschrijving ‘het zonder meer niet-zijnde’ fungeert het Niets als metafoor voor het zijn, doordat het de oorsprong van het onderscheid tussen het zijnde en het niet-zijnde, de ontologische differentie, moet voorstellen. Het Niets, als het zonder meer andere dan het zijnde, is een sluier (WiM: 55) van zijn, aangezien het zijn nooit gereduceerd kan worden tot een *zijnde* eigenschap van een of ander zijnde: “Das Sein läßt sich nicht gleich dem Seienden gegenständlich vor-und herstellen” (WiM: 49). Dit alles is geschreven vanuit een metafysische *voorstelling*. Zo bezien staat het Niets niet op zichzelf, zoals een zijnde zichzelf in standhoudt. Integendeel heeft het zijn als het ware een voorstelling van het Niets nodig om zelf als voorstelling tot Dasein te komen; beide zijn namelijk in wezen leeg van voorstellingen (aldus de differentie; ‘das schlechthin Nicht-Seiende’). Het Niets bemiddelt de gebeurtenis waarmee het zijn in Dasein zichzelf kan denken. Voor Dasein wordt deze bemiddeling in omgekeerde volgorde ervaren. Het zijn wordt aanvankelijk geopenbaard in de gedaante van het Niets vanwege de unieke beschouwing van de totaliteit van al het zijnde, zoals Dasein het ondergaat in de wezenlijke angst. De onverschilligheid kenmerkend aan de angst maakt dat Dasein zich in het Niets ophoudt (zie: Yao, 2010: 80; Heidegger, 1998: 94-5), maar het Niets is niet ‘iets.’ Dit ophouden in het Niets vindt plaats binnen het zijn van het zijnde (*das Nichten des Nichts geschieht in das sein des Seiendes*), maar is geen grond om op te staan; Dasein houdt zich op in een afgrond (zie *GA* 27:37/336). Deze afgrond die werkelijk Niets is, is evengoed het zijn als het zonder meer niet-zijnde; zoals het zijn van de zijnden de grond is van al het actuele. In deze strekking interpreteer ik de raadselachtige kanttekening op bladzijde 38 van de 5e oplage van WiM: “Nichts und Sein das Selbe”: in een beweging van transcendentie—wat neerkomt op ‘zich ophouden in het Niets’—volgt een aanvaring met de ontologische differentie.

Een tweede interpretatie waar Heidegger zich over uitspreekt noemt hij een nihilistische interpretatie. In de nihilistische lezing wordt het affectieve element van de angst als grondstemming overschat, waardoor ‘Niets’ tot het enige onderwerp van de metafysica wordt gerekend. Een dergelijke deductie leidt tot “alles sei nichts, so daß es sich nicht lohne, weder zu leben noch zu sterben” (WiM: 48). De nihilistische lezer vat volgens Heidegger de voordracht verkeerd op. Heidegger waarschuwt de lezer voor een ‘overhaaste’ verklaring “wenn wir das Nichts in billiger Erklärung für das bloß Nichtige ausgeben und es dem Wesenlosen gleichsetzen” (WiM: 49). Dergelijke verklaringen suggereren waardeoordelen in Daseins onverschilligheid naar de zijnden. Een waardeoordeel ontstaat pas in onverschilligheid, zoals de angst het kenmerkt, als men niet inziet dat de afgrond waarin alles

lijkt te verdwijnen alleen een zuiver metafysische relatie heeft met Dasein¹⁹. Metafysica is in heideggeriaanse zin het benoemen en bepalen van verschillen tussen afzonderlijke zijnden, het opmerken van verschil is een noodzakelijke voorwaarde voor het erkennen van twee zijnden als afzonderlijk van elkaar. De onverschilligheid waarmee alle zijnden voor Dasein in een afgrond wegzakken is een metafysische onverschilligheid. Het is Heideggers bedoeling om voorbij de gelijkstelling van het Niets met het zijnloze het Niets te beschouwen als het overal en nergens waarin de weidsheid van datgene wat elk zijnde toelaat te zijn ervaren kan worden (idem). Zonder het zijn, zou al het zijnde zijn-loos blijven. Hiermee wordt geen waardeoordeel over zijnden uitgesproken, waar een nihilistische lezing wel naar neigt. Deze zijnloosheid is geen zinloosheid zolang het zijn altijd met het zijnde bestaat, en vice versa (idem).

1.8 Heideggers aangedragen interpretatie van WiM

Tegen de hierboven genoemde lezingen draagt Heidegger zijn eigen interpretatie aan, waar ik vanuit ga als de bedoelde interpretatie, omdat het correspondeert met de kanttekeningen die Heidegger in dezelfde periode heeft aangemerkt op het originele transcript. Yao (2010) noemt dit de interpretatie van het ‘oorspronkelijke Niets’ (*original nothing*). Met het oorspronkelijke Niets wordt het Niets als sluier van het zijn, gelijkgesteld aan het zijn zelf. Beide zijn het ‘zonder meer niet-zijnde’ en verschillen in alle opzichten van het zijnde. Een Dasein kan zich alleen geen voorstelling maken van ‘iets’ (in de zin van het zijn) zonder daar een zijnde (in de zin van een ‘iets’) van te maken, dus wordt in een heuristische beweging (vanuit de metafysica gezegd) zijn tot ‘iets wat niets is’ gemaakt: het Niets. Om deze interpretatie te verduidelijken wijkt Heidegger af van zijn taalgebruik uit de voordracht door te beginnen vanuit een nieuwe invalshoek.

Waghorn (2014: 20) suggereert dat het vernieuwde taalgebruik ontstond in reactie op een Duits-idealistische lezing van Heideggers *Sein und Zeit*, waar bijkomstig een verwijt van antropocentrisme achter schuilgaat. Heidegger verzette zich actief tegen dergelijke lezingen van zijn theorie, bijvoorbeeld in *Die Frage nach der Technik* (1954), nadat het begrip ‘Dasein’ de illusie opwekte “[that] everything man encounters exists only insofar as it is his construct” (zie Heidegger, 1977: 332 in Waghorn, 2014: 22). Volgens Guignon (2007: 12) markeert Heideggers verwerping van antropocentrisme een overgang van belangstelling voor Dasein als het wezen bij uitstek dat zich kan verhouden tot het zijn naar het onderzoeken van de geschiedenis van zijn (*history of being*). Deze geschiedenis van zijn is een project wat zoekt naar het wezen van zijn, en inderdaad staat het *Nachwort* in dienst van dit thema. Samen met dit herziene uitgangspunt wordt het wezen van zijn, anders dan het zijn van het zijnde, nu de bepaling ‘zeyn’ (*Seyn*) geschonken: het fundamentele gebeuren (*Ereignis*) waarom zijnden voorkomen en voortduren en tegelijk de watheid van het zijn zelf; de gebeurtenis waarin het zijn onaantastbaar voor zijnden in z’n zijn tot uitvoering komt (WiM: 49). Alhoewel de belangstelling voor deze ‘geschiedenis’ van het zijn onmiskenbaar de kern van de nuance inhoudt, blijft Dasein actief betrokken bij de gebeurtenis waarin het zijn ‘tot het eigene komt’ (“In der Wahrheit des Seins west das Seyn qua Wesen der Differenz; dieses Seyn qua ~~Seyn~~ ist vor der Differenz das Ereignis und deshalb ohne Seiendes”) (WiM: 50, 2). Deze activiteit is, voor zover Heidegger weet, uitzonderlijk voor mensen weggelegd in het wezenlijke denken

¹⁹ In deze zin spreekt Heidegger ook van ‘vrees’ en niet van ‘angst’ (zie 1.6)

(*wesentliche Denken*). Daarmee wordt niet bedoeld dat het louter mensen toekomt om te denken, maar dat wij als mensheid alleen kennis hebben van mensen als wezens met de capaciteit om bewust van het zijn te zijn. Het Niets vervult hierin de rol van remplaçant voor het zijn zoals het door de overheersende blik van de metafysica door mensen wordt aanschouwd: voordat het zijn als zodanig toegankelijk wordt, moet Dasein zich in het Niets ophouden, wat niets anders is dan het zijn zelf losgebroken van alle voorstellingen (in de verre omtrek van het zijnde).

Hoofdstuk 2: Marion en de zoektocht naar de horizon voor een zuiver ‘niets’

2.1 De paradox van denken over niets

“In het zijn van het zijnde geschiedt het nietigen van het Niets” (WiM: 38). Zoals hierboven uitgelegd maakt Heidegger deze opmerking om het Niets te onderscheiden van het zijnde, als dat wat zeker geen zijnde is. Daarmee plaats hij het Niets als gegeven in een horizon van zijn. De ontologische differentie als inzicht in het ‘zijn’ ligt verscholen in de met een fundamentele angst getroffen aanblik van de totaliteit. Het geheel aan zijnden ontduikt men pas in de afgrond van het Niets, of zoals Mallarmé beschrijft: « *Car le Maître est allé puiser des pleurs au Styx/Avec ce seul objet dont le Néant s’honore* » (Marion, 2024). Het betreft hier bij Heidegger geen letterlijke afgrond waarin alle zijnden werkelijk oplossen. De afgrond illustreert de ervaring van het zijn waarvan alle zijnden doordrongen zijn. Want in een brei van totaliteit blijven alle zijnden bestaan, ze kunnen alleen niet van elkaar onderscheiden worden. In het vorige hoofdstuk werd door Heidegger gesteld dat het Niets in het zijn geschiedt. Het Niets is het zijn in zoverre het Niets en het zijn allebei het niet-zijnde moeten voorstellen. Marion becommentarieert deze stellingname uit de vijfde oplage van WiM met een essay uit 1995 getiteld *Nothing and Nothing Else*. Marion beweert dat Heidegger door het Niets te identificeren met het zijn in een horizon van zijn, het Niets gelijkstelt met het zijn. Deze gelijkstelling wordt echter, aldus Marion, slechts beweerd en nergens gedemonstreerd. In *Nothing and Nothing Else* oppert Marion de vraag naar een zuiver ‘niets,’ volkomen ongebonden van het zijn.

In wat volgt wordt Marions tegenargument uiteen gezet om inzichtelijk te maken welke stappen Heidegger heeft overgeslagen om te eindigen bij de identificatie van het Niets met het zijn. Marions tegenargument kan in twee stappen worden begrepen, beginnend bij de probleemstelling (wat het probleem is en wat het problematisch maakt), gevolgd met een alternatief voorstel (wat Marion tegen dit probleem voorstelt en waar het zuivere ‘niets’ over gaat). Aanvankelijk probeert Marion de gedachtelijn van Heidegger te volgen, maar stuit op continue moeilijkheden. In dit hoofdstuk worden deze moeilijkheden besproken met als onderwerp de voorgestelde horizon van zijn om het Niets uit af te leiden. Dit hoofdstuk sluit af met een evaluatie van Marions analyse, waarbij gezocht wordt naar de voorwaarden om Heideggers horizon waarbinnen het Niets wordt gegeven in WiM tegen Marions verwerpingen te verdedigen. Het hoofdstuk verdedigt uiteindelijk het standpunt dat Heideggers horizon van zijn, gered kan worden van de geformuleerde kritiek door het ‘voorbij aan’ zijn te verenigen met een concept van ‘voorbij aan’ de horizon—een beweging die in het derde hoofdstuk uitgewerkt wordt.

2.2 Niets en niets anders dan niets

Voor de doorsnee lezer is de bevestiging van het Niets als sluier van het zijn *expressis verbis* wellicht voldoende om het Niets als gelijk aan het zijn aan te zien²⁰. Jean Luc Marion (1995) ziet daarentegen als geen ander een serieus probleem met deze opvatting en formuleert het als

²⁰ Zie onder andere Yao (2010); May (1996).

volgt: Heidegger veronderstelt meermaals de identificatie van het Niets met het zuivere zijn, maar nergens wordt deze identificatie bewezen.

Marion vraagt net zoals Heidegger naar het Niets, maar houdt de paradox van denken over niets trouw aan en neemt geen genoegen met beeldspraak. De paradox van ‘niets’ is dat de tautologie ‘niets is niets’ veronderstelt dat het niets *is*, terwijl er geen object hoort te bestaan waarover gedacht wordt (i.e. het inhoudsloze concept; een *nihil negativum*). Voor Marion ontstaan, naargelang de paradox, problemen met het Niets van Heidegger vanaf het moment dat hij vasthoudt aan een horizon van zijn om de vraag naar het Niets te stellen. Bij Heidegger verschijnt het Niets binnen de horizon van zijn (door Marion de ontologische horizon genoemd). Volgens Marion ‘verschijnt’ het Niets binnen deze horizon van zijn tweemaal als iets anders dan louter niets. Uiteindelijk als het zijn zelf, maar in eerste instantie met de omschrijving van het nietigen van het Niets als *afweisende Verweisung*. Marion verwierpt deze initiële nuancering door te verwijzen naar SZ §7, waarin de *Verweisung* slechts de weerkaatste *Erscheinung* (verschijning) ten opzichte van het complete *Phänomen* (fenomeen) betreft, zodat het Niets middels de angst slechts in de *Verweisung* als tweede orde fenomeen voorkomt (Marion, 1995: 186). Het vorige deel begon met het husserliaanse principe van alle principes voor de fenomenologische methode: de horizonbepaling van het object en de act. Marion informeert de lezer dat dit principe impliceert dat, indien een fenomeen—waaronder het Niets—mogelijk gegeven kan worden, het met een originele, intuïtieve gegevenheid moet voorkomen en dus als eerste orde fenomeen: “Therefore, if nothingness appears only as and through the reference performed by anxiety, it does not appear at all” (idem). Op dit punt wijken Heidegger en Marion definitief van elkaar af. Voor Heidegger is het Niets indirect gegeven binnen de horizon van zijn als de sluier van het zijn zelf, terwijl Marion het Niets met de waardigheid van een direct, zelf refererend en compleet fenomeen blijft beschouwen. Aldus Marion: “Nothingness ... says nothing other than nothing. Nothingness does not mean anything; nor does it refer to anything, nor show anything ... Nothingness opens no way to being, but proves a dead end—refers only to itself” (1996: 188).

Heidegger gebruikt het Niets om het zijn te benoemen voor wat het is. Marion vindt dit een pervers reductionisme wat afdoet aan het zuivere niets waar Heidegger naar belofte op zou stuiten. Vandaar dat Marion zoekt naar het zuivere niets²¹, een ‘niets’ wat niets meer is dan niets.

2.3 Het geschil tussen Heidegger en Marion

De interpretatie van Marion is doordrongen van een ongenoegen met Heideggers tweede orde verwijzing naar het Niets: “Heidegger himself was tempted to turn away from nothingness, as if he had been afraid of facing it too long” (Marion, 1995: 185). Marion zoekt naar een oprechte gegevenheid van niets—het zuivere niets—zonder te vervallen in een reductionisme.

Volgens Marion verdoezelt Heidegger het Niets slechts door het binnen een ontologische horizon te bepalen: “does nothingness appear—if it appears at all—within the horizon of being, that is, as something other than nothing?” (idem). Marion wil oog in oog

²¹ Zuiver is strenger dan oorspronkelijk of origineel, omdat het naast de oorspronkelijkheidsvoorwaarde moet voldoen aan zelfrefererendheid en direct gegeven moet worden.

staan met het ‘niets’, terwijl Heidegger, met zijn iteratie van Niets, wat er nog van niets overblijft reduceert tot het zijn zelf. In het *Nachwort* rechtvaardigt Heidegger deze reductie met de introductie van een nieuwe uitdaging—de ‘*Anspruch des Sein*’ (aanspraak van zijn), alhoewel Marion deze nieuwe aanpak evenmin kan aannemen.

De *Anspruch des Sein* is de geluidloze stem van het zijn; het spoor wat het zijn achterlaat om via het Niets van het zijnde te worden onderscheiden: “den Anspruch, damt er [der Mensch] das Sein im Nichts erfahren lerne” (WiM: 50). De bescheiden connectie van de aanspraak van zijn met het Niets komt tot uiting in het geluidloze van de “stem” die de aanspraak doet. Net zoals de *abweisende Verweisung* is het Niets hier de afwezigheid van enige positiviteit die de positiviteit als zodanig op de voorgrond brengt. De aanspraak wordt volgens Heidegger gedaan door het begin van de denkactiviteit, omdat intrinsiek aan het wezenlijke denken de mogelijkheid van het gegeven dat het zijn zelf *is*—en wezenlijk verschilt van het zijnde—gedacht kan worden. Wederom is het de mens in connectie met het Niets waardoor de ontologische differentie beseft kan worden (met dit besef komt het zijn “tot het eigene”).

Marion verschilt op twee punten in opvatting van Heidegger. Aanvankelijk onderscheiden beide denkers zich op dit punt van elkaar in aanpak. Marion betwijfelt de waarschijnlijkheid dat Dasein ooit een geluidloze stem kan aanhoren, wanneer deze wordt overladen met een specifieke onverschilligheid jegens de zijnden. Dit is een praktisch standpunt: zelfs al is het mogelijk om gehoor te geven aan een geluidloze stem, is de kans nagenoeg onmogelijk gegeven de voorwaarde dat de aanhoorder angstig gestemd is wanneer de aanspraak wordt gemaakt (zie Marion, 1995: 188). Heidegger is daarentegen niet geïnteresseerd in minutieuze kansen en neemt genoeg met de principiële mogelijkheid waarop de ontvouwing van de gebeurtenis, waarop het zijn tot het eigene komt, berust; een theoretisch argument waarbij onwaarschijnlijkheid niet afdoet aan de *mogelijkheid* van een promille van een kans. Integendeel: dat de ontologische differentie gedacht wordt bewijst zich doordat het aanvankelijke denken een gebeurtenis van zijn zelf voorstelt: “die nicht nötigt, indem sie zwingt, sondern die Not schafft, die sich in der Freiheit des Opfers erfüllt” (WiM: 53). Door het offer radicaal vrij te maken, blijft de mogelijkheid dat het denken beantwoordt aan de aanspraak van zijn een principieel gegeven waar Heidegger op kan terugvallen. Marion houdt vol dat hiermee verder niks is gedemonstreerd, slechts aangewezen. Daarnaast verschillen Heidegger en Marion van elkaar in het bereik waarmee ze genoeg nemen. Heidegger is in WiM primair geïnteresseerd in het zijn en zet het Niets in om bij het zijn te eindigen, terwijl Marion terecht geïnteresseerd blijft in het Niets zelf en zoekt naar een directe gegevenheid van niets. Hiervoor pleit Marion voor een alternatieve horizon: een theologische horizon, om ‘niets’ vanuit te denken.

Marion stelt zijn pleidooi zo op dat hij ons met de keuze confronteert om Heideggers gedachtegoed van het Niets te betrekken op het zijn, door het als een negatieve ervaring van de positieve gegevenheid van het zijn te zien, of, waar Marion naar streeft, door het Niets met de waardigheid van een zuiver niets in ogenschouw te nemen, alsof dit de enige lezing mogelijk is. Begrijpelijk, aangezien Heidegger zelf meermaals bevestigt dat het Niets de sluier van zijn is, zelfs identiek aan het zijn is, maar in het derde hoofdstuk zal duidelijk worden dat

Heideggers identificatie van het Niets met het zijn genuanceerder is dan ‘een negatieve ervaring van de positieve gegevenheid van het zijn zelf²².’

De eerste optie die Marion aandraagt vervalt op voorhand aangezien noodzakelijkerwijs, (volgens de principes van fenomenologie, waar Heidegger niet radicaal van afwijkt) alle fenomenen direct gegeven kunnen worden, binnen een afgestelde horizon. De ontologische horizon volstaat niet volgens Marion, vandaar dat nu eerst het door hem aangedragen alternatief wordt overwogen.

2.4 Het voorstel: een theologische horizon

Volgen wij de gedachtegang van Marion dan begint het probleem bij de ontologische horizonbepaling. Binnen alles wat is, krijgt het Niets onvermijdelijk een plek als iets dat is, en daarmee méér dan niets, toegewezen. Ten eerste verschijnt het als de aanwezigheid van ‘the altogether not,’ het concept zonder inhoud, in het *nihil negativum* en vervolgens als *nihil originarum*, oftewel het Niets als sluier van het zijn zelf. De identificatie, en vooralsnog reductie, van het Niets met het zijn lijkt absurd, gegeven de paradox die a priori al het denken over niets vergezelt en Heidegger slaagt er niet in deze absurditeit weg te nemen met de introductie van het oorspronkelijke Niets; zodoende blijft de vraag hoe het Niets tot zijn wordt gemaakt onbeantwoord. Marion formuleert onze opgaven als volgt: willen wij Heideggers ‘het Niets’ redden, dan moeten wij het Niets als niets en niets anders dan niets (*nothing and nothing else*) stellen, gegeven binnen een ontologische horizon (Marion, 1995: 188). Om niets binnen een ontologische horizon te vangen stelt Marion twee primaire voorwaarden: “To reach such an object, we must find a concept of nothingness that is without any reference—even negative—to beings and being, but still intelligible” (idem). In deze formulering neemt Marion het ontologische (onderzoeken naar het zijn van zijnden) aan voor het ontische (alles wat met het zijnde als iets wat is te maken heeft). Het zuivere niets moet binnen een horizon (1) als direct fenomeen gegeven worden, zonder enige betrekking op het zijn of de zijnden; en (2) begrijpelijk blijven voor het verstand²³. Marion zoekt naar niets binnen een nieuwe horizon en verliest voor zichzelf de begrijpelijkheidsvoorwaarde inherent aan een ontologisch wereldbeeld. Hij vindt een dergelijk concept van niets binnen een theologisch raamwerk als horizon.

In reactie op een theologische horizon kan ik drie markante opmerkingen plaatsen. Ten eerste is een concept van niets binnen een theologisch referentiekader net zo ondoorgrondelijk voor het verstand als bij Heideggers fundamentele ontologie. De ondoorgrondelijkheid van niets binnen theologische kaders bevestigt juist een verwantschap met het onbegrijpelijke concept van God. Al vroeg in de geschiedenis van christelijke theologie werd gesteld dat God

²² Denk terug aan de opmerking uit het eerste hoofdstuk dat denken over Niets in termen van negativiteit altijd een waardeoordeel met zich meedraagt, wat volgens Heidegger leidt tot een nihilistische lezing van zijn gedachtegoed.

²³ Alhoewel Marion geen positieve verklaring geeft waarom de ontologische horizon inherent moet vasthouden aan begrijpelijkheid kan een indirect antwoord beroep doen op het thema van metafysica, omdat metafysica, in de zin zoals het door Heidegger wordt toegepast, altijd het verstand betreft bij de ervaring van iets. Indien het verstand betrokken is bij de ervaring van de ontologische differentie, dan moet het middels bezinning zo begrepen kunnen worden.

a priori voorbijgaat aan de limieten van het verstand²⁴. Het ziet er naar uit dat deze buiten het verstand gelegen conceptvorming volgens Marion geen obstructie vormt voor de theologische horizon, aangezien de fundamentele van theologie op de volmaaktheid en voortreffelijkheid van God berusten ongeacht onze capaciteiten om Gods essentie te doorzien. Anders dan de metafysische bepaling, berust op het voorstellingsvermogen, die Heidegger introduceert, waaruit hij het Niets karakteriseert, vraagt de theologische ondoorgrondelijkheid om een nieuwe verhouding tot niets als hetgeen zich voorbij het domein van zijn (de ontologische differentie) en zijnden (het bedrijven van metafysica) bevindt (Marion, 1995: 189). Ten tweede, en als gevolg van de fundamentele openheid voor het ondoorgrondelijke binnen een theologische benadering, ontdekt Marion nieuwe conceptuele kaders waar ‘niets’ betrekking op heeft. Wellicht ontstaan er nieuwe inzichten die ik voor de ontologische kaders waar Heidegger aan vasthoudt kunnen benutten. Aangezien Marion al aangeeft dat “according to Heidegger, being itself escapes the grasp of concepts” (1995: 190), durf ik nu al te twijfelen aan de noodzakelijkheid van de begrijpelijkheidsvoorwaarde; het belooft een hoopvolle onderneming om de alternatieve denkkaders serieus te overwegen. Ten derde, wat Marion overigens zelf benoemt (zie 1995: 189), lijkt het voorstel voor een theologische horizon te herhalen waar Marion zich tegen verzette: niets wordt nu als iets anders dan niets gesuggereerd in de gelijkenis van niets met God. In verdediging tegen hypocrisie beweert Marion dat zijn vergelijking van niets met God geen reductie is, maar een overeenkomstigheid in de conceptuele structuur van beide ideeën.

Middels de theologische insteek introduceert Marion een concept van ‘niets’ naar een vergelijkbare structuur als een concept van God. Deze structurele gelijkenis is echter fundamenteel anders dan de identificatie van het Niets met het zijn, omdat de theologische vergelijking slechts naar God verwijst in taxonomische zin, dat wil zeggen als louter verwant aan elkaar in soort, en het lege concept niet reduceert tot een positief, wat bij Heidegger het geval is. Vandaar dat Marion aangeeft: “but the possibility still remains that God may appear only as the first item of such a non-ontological nothingness, and not as the only one” (1995: 190). Marion omzeilt het reductionisme waar Heidegger niet aan ontsnapt, door naast God nog een ‘item’ te introduceren wat voldoet aan de voorwaarde ‘geen inherente betrekking hebben op het zijn en de zijnden.’

Marion presenteert de theologische horizon in twee stappen als een alternatief voor Heideggers ontologische horizon. Zijn argument belaaft eerst niets met een eigenschap van ontologische indifferentie. Vervolgens introduceert hij vanuit dit vernieuwde perspectief de 'no-things' als de overige *items* die dezelfde structuur delen met God en niets.

In alle bedachtzaamheid schrijft Marion dat “Far from indicating a deficiency ... this ‘nothing’ marks the bare result of the exceptional situation of God toward beings, existence and being. He does not belong to them because He causes them all” (idem). ‘Niets’ is niet

²⁴ Voor een zeer beknopte versie van Anselmus zijn godsbewijs is te vinden in de *Plato Stanford Encyclopedia of Philosophy*: “In his *Proslogion (II)* (due to William Mann (1972, 260–1), St. Anselm claims to derive the existence of God from the concept of a *being than which no greater can be conceived*. St. Anselm reasoned that, if such a being fails to exist, then a greater being—namely, a *being than which no greater can be conceived, and which exists*—can be conceived. But this would be absurd: nothing can be greater than a being than which no greater can be conceived. So a being than which no greater can be conceived—i.e., God—exists.”

identiek aan God, oftewel ze zijn niet hetzelfde zoals Heidegger suggereert over zijn en Niets in een eerdergenoemde voetnoot (Niets en zijn het zelfde) (WiM: 38, 5), maar komen overeen in conceptuele structuur waardoor ze voorbij aan het hele bestaan gedacht moeten worden. Deze transcendente structuur noemt Marion contra-Heidegger een structuur van ontologische indifferentie.

In zijn essay benoemt Marion kort de invloed van het neoplatonisme op de westerse theologie. Hij stelt dat God een christelijke formulering is van het Ene: dat wat het zijn, de zijnden en het bestaan overstijgt, omdat het hier de oorzaak van is en daardoor buiten het domein van het zijn ligt en ons begrip telkens ontglipt. Vanuit deze neoplatonische wortels rechtvaardigt Marion om over God te spreken vanuit zijn theologische horizon in termen van Voortreffelijkheid ('Goodness') en Schoonheid ('Beauty') in plaats van ontologische concepten.²⁵ Het is belangrijk op te merken dat Marion deze conceptuele vervangingen van het zijn overneemt van Pseudo-Dionysius en niet zelf introduceert, maar de gelijkenis met de neoplatonische omschrijvingen van het Ene als het Goede ('the Good') en het Schone ('Beauty') (Plotinus, *Enneads I.6, §§1–5*) is opvallend.

Marion citeert Pseudo-Dionysius om het volgende standpunt te illustreren: "When he defines God as 'beyond beings' and as 'nothing,' he also calls Him Goodness; and he insists on the fact that the transcendence of Goodness toward being and beings allows even things which are not to desire it and, in the process, to pray to it as the absolute cause" (1996: 190). Marion concludeert hieruit dat de Voortreffelijkheid van God het geheel van zijn en zijnden volledig overstijgt, waardoor zelfs iets wat niet is, i.e. een niet-zijnde, in Zijn Voortreffelijkheid wordt opgenomen (1996: 191). In deze context vertoont God een opmerkelijke onverschilligheid jegens de ontologische differentie door ook de niet-zijnden te omarmen.

2.5 Een claim van antropocentrisme in Heideggers begrip van metafysica

Marions kritiek op de ontologische differentie bouwt voort op Heideggers kritiek op metafysica. Gedurende dit onderzoek heb ik Heideggers specifieke toepassing van de term metafysica gedefinieerd als de menselijke verhouding tot de zijnden, waarmee alle zijnden onderscheiden worden en een naam krijgen door ze aan de hand van hun wezen te bepalen. De uitkomst van deze onderneming is de voorstelling van een zijnde als iets wat in tegenwoordigheid voor ons denken is gegeven. Daarmee impliceert de voorstelling een zeker present-stellen van het zijnde: alles wat bestaat *is er*, hier en nu aanwezig voor ons. Hieruit kunnen wij opmaken dat de metafysica wordt beheerst door presentie (Blok, 2009: 16), anders gezegd betreft het metafysische voorstellen noodzakelijk het actuele als het geheel van alle zijnden. Het zijn wordt in deze denkbeweging gelimiteerd door dat wat actueel is en het ontologische valt onder het ontische: zijn als dat waardoor wordt toegelaten te-zijn; het toelatende. Het verschil in bereik tussen Heidegger en Marion is nu helemaal helder: Heideggers gedachtegoed is volgens Marion gebonden aan een domein van het actuele, terwijl

²⁵ De leer van neoplatonist Plotinus schaaft alles wat is onder het begrijpelijke, i.e. producten van het Intellect, terwijl het Intellect volgt uit het Ene. Het Ene staat daarmee los van de eigenschap 'is'; het Ene veroorzaakt het Intellect, niet andersom (Plotinus, *Enneads VI.9, §§1–6*).

Marion daaraan voorbij ook het voorafgaande en het niet-geactualiseerde opneemt—concepten met een omvang waartegen het actuele in verhouding maar een fractie van het domein uitmaakt.

Heideggers poging, met de ontologische differentie als uitgangspunt, om voorbij het metafysische voorstellen te willen denken, tekent voor Marion juist een limiet waar het denken tegen opbokst. Zolang het zijn vanuit het actuele gedacht wordt, ontkomt het niet aan metafysische voorstellingen. Aangezien de ontologische differentie het gevolg is van een stemming—de angst—van Dasein en als zodanig altijd antropocentrisch is geladen, probeert Marion, volgens Waghorn, in zijn bredere filosofische project *God voorbij* het zijn te plaatsen (Waghorn, 2014: 129)²⁶. Het argument van Marion luidt: antropocentrische ideeën worden in ieder geval gevormd door mensen vanuit menselijke perspectieven en kunnen met dit beperkte bereik onmogelijk de perfectie van God voorstellen. Als God een zijnsstructuur wordt toegekend, ontkomt Hij niet aan subjectieve beperkingen. Vandaar dat Hem een structuur buiten het ontische in deze overkoepelende zin wordt toegekend. Het denken zelf is technisch gezien ook altijd subjectief getekend, omdat het denken een menselijke activiteit is en bovendien als zijnde wordt gegeven. Al onze voorstellingen zijn daarom antropocentrisch geladen: zodra Heidegger de lezer waarschuwt voor metafysica is er voor Marion al sprake van antropocentrisme. De enige mogelijkheid die nog overblijft om God niet antropocentrisch te beladen, is door het conceptueel buiten ons voorstellingsvermogen te plaatsen: God kan dus alleen trouw aan Zijn²⁷ voortreffelijkheid voorbij het zijn worden gesteld. ‘Voorbij het zijn beschouwen’ betekent voor Marion in *Nothing and Nothing Else* de fenomenologische methode hanteren vanuit een niet-ontologische horizon, zodat het niets in kwestie geen betrekking heeft op het ontische. Marion probeert met zijn voorstel trouw te blijven aan de betekenis van het woord ‘niets’ als ‘niets en niets anders dan niets’ (*nothing and nothing else*).

Ik benoemde eerder het argument dat ‘niets’ onmogelijk ‘niets’ blijft wanneer het binnen de antropocentrische kaders van Heideggers ontologische horizon wordt gezocht, omdat ‘niets’ uiteindelijk verandert in het actuele ‘Niets’ of wordt gereduceerd tot het zijn zelf. De theologische horizon stelt daarom een domein voor waarover niet in termen van zijn wordt gesproken. Actualiteit verschijnt als secundair aan de grondslagen van overvloed (*excess*); een overschot aan perfectie (God) en een overvloed van niets. Twee maten van overvloed, die het ontische als zodanig geringschatten.

2.6 Het voorstel: ‘ietsen’ in plaats van ‘zijnden’

Marions argument van de ontologische indifferentie stelt dat alles wat iets is in hun gedeelde oorsprong (in God), ongeacht het actuele bestaan van iets, de zaligheid van Voortreffelijkheid en Schoonheid inherent aan God genieten. In deze sectie wordt gereflecteerd op Marions

²⁶ Zie Mylius (2018) voor drie typen antropocentrisme; Heideggers uitgangspunt in Dasein is naargelang deze typering schuldig aan de derde, volgens de definitie van Mylius: “Normative anthropocentrism (which characterizes paradigms that constrain inquiry in a way that somehow privileges Homo sapiens / ‘the human’ [passive normative anthropocentrism]; and which characterizes paradigms that make assumptions or assertions about the superiority of Homo sapiens, its capacities, the primacy of its values, its position in the universe, and/or make prescriptions based on these assertions and assumptions [active normative anthropocentrism])”.

²⁷ Tevens is het louter spreken over God vanuit de derde persoon volgens bovenstaande classificatie schuldig aan een descriptief antropocentrisme (in de zin van antropomorfisme), en overigens androcentristisch. vanwege de mannelijke namen waarmee monotheïsten naar God verwijzen.

voorstel om de ietsen (*the things*) als items voorbijgaand aan het actuele bestaan (wat ik het ‘ontische’ noem), en daarmee verwant aan het ‘niets.’

Een ‘iets’ verschilt, aldus Marion, op een belangrijk punt van ‘zijnden’: ietsen zijn gebeurtenissen waarvan men niet precies hoeft te weten wat ze zijn, of zelfs of ze gebeuren (Marion, 1995: 191). Bovendien blijft op de achtergrond van de theologische horizon de gelijkenis tussen God en ‘niets’: een naam van God is—naast ‘het Ene’—evengoed ‘niets.’ Buiten het actuele domein van zijn en zijnden (het ontische) is alles ‘niets.’ De ‘no-things’ (‘nietsen’) delen, in de veronderstelling dat ze evengoed genieten van het overstijgende aspect van de Voortreffelijkheid, als tweede *item* (naast God) een betrekking op ‘niets.’ Hieruit ontstaat een conceptuele structuur vergelijkbaar met de onverschilligheid van Dasein jegens de totaliteit van het zijnde in de angst, maar in Marions geval worden beide *items* gekenmerkt door een onverschilligheid jegens de zijnsvraag: “To be or not to be—that is no longer the question for things that are not, as well as for God” (idem). Met de ontologische *indifferentie* presenteert Marion het niets als dat wat buiten het ontische afspeelt. Alles wat uiteindelijk niets is, zoals dat wat voorafgaat aan zijn (God en de ‘no-things,’ die niets met ‘er zijn’ te maken hebben); alles wat voorbijgaat aan het actuele, speelt af in de theologische horizon.

Marions analyse van een iets kan in een alinea worden samengevat. In tegenstelling tot een zijnde, kan een iets ons diep beïnvloeden. Een voorbeeld hiervan is de horizon in alledaagse zin: een imaginaire grens waar hemel en aarde elkaar raken, slechts schijnbaar te benaderen en nooit werkelijk te bereiken, vult bij waarneming de ziel met streven en hartstocht. Marion benoemt hoe in het dagelijks taalgebruik ‘iets’ wordt ingezet wanneer men niet zeker weet wat er is gebeurd of dat *iets* überhaupt heeft plaatsgevonden. Een iets kan dus volledig onverschillig zijn ten opzichte van de ontologische differentie, maar wel beladen zijn van betekenis²⁸. Wanneer we in het dagelijks leven het woord ‘niets’ gebruiken, gebeurt dat ook in deze context: we hebben aangenomen dat ‘iets gebeurt,’ maar als het verwachte niet plaatsvindt, tegen verwachting ingaat of betekenisloos blijkt te zijn, concluderen we: ‘het was niets.’ Natuurlijk was er wel degelijk iets. De gebeurtenis was echt, de handeling vond daadwerkelijk plaats, en op het moment dat we onze uitspraak deden, waren de betrokken personen en dingen nog steeds echt. Wat betekent het dan om te zeggen dat er niets is gebeurd? Voor Marion verwijst ‘niets,’ in de strekking van de *no-things*, hier zeker niet naar niet-bestaande dingen—ze bestaan echt—maar naar het feit dat onze verwachting van een specifieke en betekenisvolle gebeurtenis niet werd vervuld. ‘Niets’ betekent vervolgens niet dat er geen zijnden zijn, maar dat ze anders zijn dan we hadden verwacht, waardoor we onverschillig worden naar het actuele wezen van het ‘iets,’ ook wel het (actuele) bestaan ervan²⁹. De zin ‘het is niets’ beschrijft niet de daadwerkelijke afwezigheid van iets (*nihil privativum*), maar onze onverschilligheid voor het verschil tussen het bestaan en niet-bestaan ervan. Nietigheid (‘nothingness’), in deze niet-ontologische interpretatie, ontkent, vernietigt of elimineert geen enkel zijnde; nietigheid maakt zijnden onverschillig—zowel voor hun eigen bestaan als voor ons: “In this nothingness, everything remains in its own place, without any change or disappearance, but everything is as

²⁸ Zie de regel hierboven: ietsen zijn gebeurtenissen waarvan men niet precies hoeft te weten wat ze zijn, of zelfs of ze gebeuren (Marion, 1995: 191).

²⁹ Wellicht is Marion hier schuldig aan een nihilistische lezing van ‘niets,’ gezien het ‘niets’ hier de betekenisloosheid van een verwachting wordt genoemd.

if it was not: the cloud of ontological indifference uncovers the gap between being and not being; to be or not to be—that means "nothing," that is, makes no difference at all” (Marion, 1995: 192, eigen italics).

Een markant verschil ontstaat tussen het Niets van Heidegger en de nietigheid van Marion, wat in een Engelse woordspeling opvallend gevat kan worden: het wezen van Heideggers Niets is het ‘noth-ing’ (nietig-en), terwijl het wezen van de nietigheid bij Marion wordt gevonden via het ‘no-thing’ (non-ding). Dit wezensonderscheid volgt uit de tegengestelde positie ten aanzien van het ontische: is het Niets de afgrond (*Ab-grund*) die ons confronteert met het zijn, dan staat het in dienst van de ontologische differentie; staat niets volledig los van alles wat is, dan openbaart het een opmerkenswaardige ontologische indifferentie.

Door ietsen van zijnden te onderscheiden weet Marion het niets qua ‘niets’ (en niet als ‘het Niets’) te verwijderen van een invulling van niet-zijn. Het niets waar Marion van spreekt is in geen enkele zin nog verwant aan het zijn, in zoverre met het zijn het ontische wordt bedoeld. Heideggers ‘het Niets’ dekt binnen WiM een metaforische lading om het zijn (metafysisch) voor te stellen als het volstrekt niet-zijnde (volkomen anders dan, en in geen enkel opzicht samenvallend met, het zijnde). Indien Heidegger meer bedoelt met het Niets dan ‘sluier van het zijn,’ moet het Niets bij nader inzien ook voorbij aan het zijn—binnen of afgestoken tegen een fenomenologische horizon—gegeven worden als een op zichzelf staand niets.

2.7 Een vooruitzicht voor het Niets van Heidegger binnen een fenomenologische horizon

Marions reactie op Heidegger is in dit hoofdstuk extensief uitgelegd. Volgens Marion verdient een concept van niets de waardigheid van een zuiver niets, maar naar zijn lezing van Heidegger wordt het Niets telkens ondergeschikt aan het zijn zelf binnen een ontologische horizon. Hij stelt in zijn essay strenge voorwaarden waar een horizon aan moet voldoen voordat het een volwaardig en zuiver niets kan prijsgeven. De resultaten van deze reactie worden nu in geheel weergegeven, waarna de noodzakelijke van de bijkomstige voorwaarden om een niets binnen een fenomenologische horizon te bepalen, worden gescheiden.

Marions onderzoek vraagt net zoals WiM naar de gegevenheid van het Niets (*das Nichts*). Binnen een ontologische horizon wordt in WiM slechts naar het Niets verwezen als tweede orde fenomeen, of het Niets wordt gereduceerd tot iets méér dan niets. Volgens de fenomenologische methode moet het Niets, indien gegeven in een bepaalde horizon, als zuiver fenomeen direct waargenomen kunnen worden. Marion heeft kunnen aantonen dat Heidegger in WiM een zeker bereik mist om het zuivere Niets te demonstreren. Een zuiver ‘niets’ staat volkomen los van het ontische en is niets anders dan niets. Een horizon die in staat is het niets te laten verschijnen als fenomeen, moet aan de volgende voorwaarden voldoen om een zuiver concept van niets te verantwoorden:

- (i) Voorbijgaan aan het ontische; i.e. niet in gegevenheid gelimiteerd worden door actualiteit.

- (ii) Niets met de waardigheid (*dignity*) van een direct, zelfrefererend en compleet fenomeen laten verschijnen.
- (iii) Trouw blijven aan de paradox inherent aan denken over niets; i.e. niet worden gereduceerd tot een ander fenomeen.

Geen van bovenstaande drie voorwaarden sluiten bij voorbaat uit dat het zuivere niets binnen een ontologische horizon gegeven kan worden. Sterker nog, de enige voorwaarde die de ontologische horizon direct belemmert is voorwaarde (i) aangezien de overige voorwaarden principieel slechts betrekking hebben op de voorwaarden van fenomenaliteit in plaats van het ontische. Zo stelt (ii) dat de horizon bepaald wordt naargelang de veronderstelde gegevenheid van het fenomeen (een voorwaarde voor het waarnemen van fenomenen) en vereist (iii) dat het met het fenomeen van niets over niets anders gaat dan niets (een voorwaarde voor directe gegevenheid van een fenomeen). Of het Niets aan deze voorwaarden kan voldoen, is afhankelijk van de mogelijkheid of het als direct en zuiver fenomeen gegeven kan worden zonder daarmee de strekking van de horizon te verhinderen.

Voorwaarden (ii) en (iii) lijken hetzelfde te suggereren. Beide verwachten bij een gegeven 'niets' dat 'niets anders dan niets' gevonden wordt. Met (ii) wordt echter alleen gevraagd naar de directe gegevenheid van het volwaardige fenomeen zonder de gegevenheid zoals het wordt gegeven te limiteren, terwijl (iii) als aanvullende voorwaarde vereist dat alle verwijzingen van en naar 'niets' buiten beschouwing blijven.

Marion legt de ontologische horizon in het bijzonder nog een aanvullende voorwaarde op: een ontologische horizon moet (iv) *een concept van niets voorstellen wat begrijpelijk blijft voor het verstand*. Over de noodzakelijkheid van (iv) kan worden getwist, wanneer ik het me veroorloven overige teksten geschreven door Heidegger te raadplegen. Heidegger benadert het zijn bijvoorbeeld in *Einführung in die Metaphysik* met een zekere afstand van logica wanneer hij bemerkt dat het zijn van de zijnden voor het verstand structureel lijkt op het Niets: "Das Wort »Sein« ist dann schließlich nur ein leeres Wort. Es meint nichts Wirkliches, Greifbares, Reales. Seine Bedeutung ist ein unwirklicher Dunst" (GA 40: 27). Met deze passage bedoelt Heidegger niet dat het zijn niets is, maar dat de metafysische methodologie niet in staat is om het zijn van Niets te onderscheiden, omdat metafysica begint bij het zijnde en vanuit de zijnden het zijn probeert te ontleden; terwijl het zijn van het zijnde in alle opzichten verschilt van het zijnde. Even later verduidelijkt Heidegger dit punt als volgt: "Das Sein dagegen kann mit nichts sonst verglichen werden. Das Andere zu ihm ist nur das Nichts. Und da gibt es nichts zu vergleichen." (GA 40:60) vervolgd met "Jegliches, was nicht schlechthin nichts ist, ist, und sogar das Nichts »gehört« uns zum »Sein«" (GA 40:89). De betekenis van deze uitspraken heeft meer betrekking op Dasein dan op het zuivere zijn of het zuivere Niets. Voor het menselijke verstand behoort het Niets tot het zijn, wat niet uitsluit dat buiten het zijn zelf een niets 'voorkomt,' maar slechts aantoont hoe beperkt het verstand eigenlijk is wanneer het concepten als het zijn en het Niets probeert te bevatten.

Bovenstaande drie citaten vertonen een opvallende overeenkomst tussen Heideggers begrip van het zijn en de theologische benadering van de essentie van God: beide schieten voorbij ons beperkte verstandelijke begrip en lijken in hun onbegrijpelijke structuur op niets

wezenlijks. Voorwaarde (iv) lijkt met deze toevoegingen geen betrekking te hebben op het zijn zoals Heidegger bedoelt, maar op een nauwere bepaling van het zijn—waar Marion van uitgaat. Marions pleidooi voor een theologische horizon bracht het interessante inzicht in een conceptuele structuur waar ‘niets’ op een zekere afstand van het actuele ‘verblijft.’ Het actuele is daarmee het domein van alle voorhanden (*Vorhanden*) aanwezig gegeven fenomenen, i.e. alles waar het verstand begrip van heeft. Zodoende wordt met (iv) het zijn gelimiteerd tot alles actueels, terwijl Heidegger juist wijst op de vluchtige en onaantastbare aard verborgen in het zijn (wat hij ook het zeyn van het zijn noemt).³⁰ Vanwege deze discrepantie vervalt de noodzaak om aan (iv) te voldoen, aangezien Heidegger zal vasthouden aan het voor het verstand onbegrijpelijke karakter van het meer-dan-actuele zijn.

Een korte bezinning op de bijzondere voorwaarde (iv) opent tegelijkertijd een weg waarlangs (i) kan worden ontkracht. Als het zijn zelf niet wordt gelimiteerd door het actuele, waarom is (i) nog een voorwaarde voor het Niets? Zelfs wanneer het zijn voorbij gaat aan het actuele, behoudt het diens betrekking op het ontische: het zijn is immers het ‘is’ wat in het spreken van alledag zo regelmatig voorkomt. Heidegger beweert zelf dat het Niets bij het zijn hoort. Inmiddels is hier de nuance aan toegevoegd dat deze opvatting logischerwijs het gevolg is van metafysische voorstellingen, maar nog nergens is uitgesloten dat het Niets niet oorspronkelijker buiten het zijn bestaat. Daarnaast is inmiddels de mogelijkheid opgedoken dat het zijn zelf breder is dan wat wij het ontische noemen en qua zeyn aan actualiteit voorbijgaat. Bijgevolg ontvouwt zich een nieuwe mogelijkheid ten aanzien van (i): een oorspronkelijk Niets kan voorbij het ontische alsnog bij het zijn behoren, mits het zijn breder dan het ontische fungeert. De zoektocht naar een actueel gegeven niets uit het eerste hoofdstuk is zodoende uitgesloten, maar (i) blijft in het aanzien van de nieuwe mogelijkheid voor een oorspronkelijk Niets voorlopig een voorwaarde waar het volgende hoofdstuk aandacht aan besteedt. Het volgende hoofdstuk zal deze nieuw opgedoken mogelijkheid meenemen in een poging de drie noodzakelijke voorwaarden met het Niets van Heidegger te verenigen. Deze bezinning zal zich niet langer limiteren tot WiM en gebruik maken van meerdere teksten afkomstig van Heidegger, waaronder de net aangehaalde *Einführung* en de eerder voorgekomen *SZ*.

³⁰ Zie bijvoorbeeld MacDonald voor een reactie op de vaststelling van het zijn als het actuele: “To such conceptions, Heidegger opposes a notion of being that is shot through with withdrawal (*Entzug*), reserve (*Vorenthalt*), and refusal (*Verweigerung*), rather than presence” (2011: 33).

Hoofdstuk 3: De mogelijke gegevenheid van het Niets aan de hand van de voorrang van mogelijkheid boven actualiteit

3.1 Het zeyn van het zijn als begin van een ontologische horizon

Het vorige hoofdstuk sloot af met een kritische bezinning op de conclusies afgeleid uit het commentaar van Marion (de tekst *Nothing and Nothing Else*) op Heideggers voordracht (*Was ist Metaphysik?*). In bovenstaande bespreking werd duidelijk dat Marion in zijn kritiek op een ontologische horizon het ‘ontologische’ aspect gelijktrekt met actualiteit en daarmee een begrip van het ontische introduceert waarin het zijn tot het speelveld, waar alle actuele zijnden zich voordoen, wordt gemaakt. Marions argument berust op een antropocentrische lezing van Heidegger waarbij het zijn, begrepen vanuit een betrekking op Dasein, altijd invulling krijgt vanuit een mensenperspectief en daarmee nooit voldoet aan zuivere fenomenaliteit. Het is te ingewikkeld om hier op de discussie over antropocentrisme inherent aan de filosofie van Westerse filosofen in te gaan, maar het is inmiddels duidelijk dat een vorm van antropocentrisme gemakkelijk op filosofische ideeën kan worden geprojecteerd³¹. Daarmee is niet gezegd dat de claim van Marion overbodig of ongeldig is, integendeel. Het is alleen opvallend dat Heidegger zelf verschillende keren zijn voorgangers van antropocentrisme heeft beschuldigd³² en, zoals ik eerder bemerkte, in alle serieuzeheid heeft geprobeerd zijn filosofische gedachtegoed te weren tegen dergelijke verwijten. De kwestie neemt zodoende de vorm aan van een politieke discussie waarbij de waarde van het gedachtegoed wordt afgeleid aan de hand van de mate waarin filosofische ideeën antropocentrisch zijn geladen. In plaats van een discussie over de waarde van een specifiek gedachtegoed is deze uiteenzetting vooralsnog uitgegaan van een intrinsieke waarde in alle behandelde stof, om in alle eerlijkheid opponerende ideeën tegen elkaar op te laten boksen, en het pretendeert hier niet voorbij te reiken.

De claim dat Heidegger schuldig is aan een vorm van antropocentrisme is dus enigszins uit verband getrokken en heeft met respect voor de huidige discussie nog slechts betrekking op de onderliggende claim dat Heidegger in zijn beschrijving van de ontologische differentie niet ontkomt aan metafysica (in de strekking van WiM). Deze onderliggende claim is het gevolg van een lezing van Heidegger waarbij het zijn wordt begrepen vanuit het actuele. In wat volgt komt deze aanname in het geding, met de verwachting daarmee te voldoen aan de eerste voorwaarden om het Niets middels een ontologische horizon te verantwoorden. Om het Niets oorspronkelijker dan het actuele te denken hanteert Heidegger in verschillende teksten³³ een origineel concept van de mogelijkheid (*Möglichkeit*), een concept wat als het ware met één been in het actuele staat en zich met de rest in het Niets ophoudt. Uit deze discussie van het Niets met betrekking op het actuele volgt een invulling van (i), uitgaande van het dubbele wezen (*zwiespaltiges Wesen*) van zijn (het zeyn).

In het eerste hoofdstuk is al genoemd dat Heidegger het wezen van zijn, onderscheid van het zijn van de zijnden. Vooralsnog is dit onderscheid redelijk vaag. Waar het op

³¹ Zie voetnoot 26 waarin verschillende lagen van antropocentrisme werden uitgedaagd.

³² Waaronder Husserl (zie GA 65) en Nietzsche (zie Hatley, 2016: v).

³³ De betreffende teksten die worden aangehaald zijn *Beitrage* (GA 65), *Mindfulness* (GA 66: 185-9) en *Einleitung* (GA 40: 312-37).

voortborduur, is de ontologische differentie. Omdat het zijnde verschilt van het zijn van het zijnde, heeft het zijn van het zijnde op zichzelf (als zijn qua zijn) een eigen wezensstructuur, die Heidegger als dubbelzinnig karakteriseert: dát wat het zijnde toelaat actueel te zijn, is de betekenis van zijn in positieve zin, daarnaast ontglipt het zijn steeds aan Daseins begrip, waardoor het telkens, metafysisch genomen, ook een negatieve invulling krijgt³⁴. Om deze wezensstructuur zonder antropocentrische lading aan te kaarten gebruikt Heidegger de benaming *Sein* (zeyn) voor het zijn van het zijn. Naargelang de intrede van het Niets in het zeyn opent zich een invalshoek waaraan het Niets als direct en zelf refererend fenomeen (ii) opnieuw getoetst kan worden. Dit hoofdstuk sluit af met een korte bezinning op de uitkomst van de twee behandelde voorwaarden en de taak die hieruit volgt om adequaat aan (iii) gehoor te geven. Aan het einde van dit hoofdstuk wordt duidelijk dat onderstaande discussie een nieuwe spanning ten aanzien van de ontologische differentie aanwijst die in omvang vraagt om een geheel eigen studie.

3.2 Inzicht in het Niets begrepen in het zeyn van zijn, bezien vanuit het primaat van het mogelijke over het actuele

Zoals Heidegger in *Einführung* (e.g. GA 40: 11, *Beiträge*: GA 65:244; *Mindfulness*; GA 66:187) en MacDonald (2011: 32) aangeven krijgt actualiteit (*actualitas*) in de geschiedenis van de Westerse filosofie sinds de invloed van Aristoteles voorrang boven potentialiteit (*potentia*) (Metafysica: θ 8, 1049b4ff.). Alhoewel het dus niet onbegrijpelijk is dat Marion in zijn lezing van Heidegger op een dergelijke duiding van een ontologische horizon uitkomt, is het markant dat er in *Nothing and Nothing Else* geen aandacht is besteed aan fragmenten waarin Heidegger zich tegen de dominantie van actualiteit verzet (e.g. GA 40:71, 155). Sterker nog, in 2011 zet MacDonald in een paper zeer secuur de argumentatielijn van Heideggers pleidooi voor het primaat van mogelijkheid (*Möglichkeit*) (casu quo *potentia*) boven actualiteit uiteen en toont hierin hoe deze contrabeweging fundamenteel is voor het begrijpen van het eerdergenoemde *zwiespaltiges Wesen* van zijn, het zeyn. Niet alleen verbreedt een diepere bezinning op de dubbelzinnigheid van het zeyn van zijn de horizonbepaling die tot dusver gelimiteerd bleef door het ontische als het domein waarop zijn betrekking heeft, daaraan toegevoegd keert het Niets zoals het in WiM is bedoeld terug in de uitwerking van het zeyn aan de hand van mogelijkheid in de breedste zin als nieuw domein “that is to be distinguished both from possibilities that conform to actuality and from those that are merely logical” (MacDonald, 2011: 32). Alhoewel MacDonald twee verschillende gedachtelijnen aanhaalt waarmee Heidegger de voorrang van het mogelijke over het actuele demonstreert, volstaat het hier om slechts een van deze gedachtelijnen weer te geven.

Deze gedachtelijn komt uit op “a necessary possibilizing that drives the nexus of actuality and possibility as Husserl sees it” (MacDonald, 2011: 47). Met deze formulering bedoelt MacDonald dat *Möglichkeit* staat voor de essentiële betrekking van het zeyn als de *Verweigerung des Seyns* (de verborgen kant van het zeyn, die telkens aan het begrip wil

³⁴ Heidegger ziet het positief/negatief onderscheid als een metafysisch onderscheid en verzet de opvatting dat het wezenlijke Niets hieronder zou scharen, omdat de filosofie anders vervalft in een nihilisme pur sang (zie 1.6).

ontglippen). Hij legt dit verband uit aan de hand van het begrip horizontaliteit en brengt ons terug bij het begin van ons onderzoek.

We keren terug naar Husserls notie van horizontaliteit, zodat het debat omtrent potentie en het actuele in de discussie van het Niets kan worden ingebed. In Husserls *Cartesian Meditations* wordt de horizon als een vooraf uitgestippeld veld van potentie gezien die de objectiviteit van objecten opmaken zoals ze bijdragen aan intentionele inhoud (Husserl: 82). MacDonald beschrijft horizontaliteit als volgt:

So in the case of Husserl's cube or die, as I turn it in my hands the sides that disappear from view fade into retentional non-being and potentialities of making them present again; and likewise, as a new side comes into view, it emerges from protentional non-being and potentialities proper to the perception and the thing. These coordinated (spatiotemporal) potentialities are horizons proper to the object as it is given in the intentional relation ... In Heideggerian terms, horizontality is therefore to be construed as the being of beings (MacDonald, 2011: 34).

De horizon is telkens de vooraf bepaalde limiet waarbinnen het actuele kan afspeelen. Hierin is alle potentie van afzonderlijke objecten inherent aan de uitwerking van een subject-object relatie. Welke zijden van een dobbelsteen zich vertonen wordt vastgesteld door de (beperkte) waarnemingen van het subject, de achter- en onderzijden 'verdwijnen' telkens buiten het gezichtsveld—zijn 'er niet meer.' De wijze waarop deze potentie wordt gerealiseerd is te herkennen aan de hand van een structuur van mogelijkheden "actualizable by the ego" (MacDonald, 2011: 35). Horizontaliteit betreft in Husserl dus altijd de actualiteit van het subject, waar al het mogelijke niet-zijn in is inbegrepen. Een onzorgvuldige extrapolatie van Husserls notie van horizontaliteit naar Heideggers fundamentele ontologie leidt tot de conclusie dat horizontaliteit het volledige domein van zijn voorstelt, als dat wat het actuele zijnde toelaat om te zijn. Een soortgelijke invulling van de horizon is inbegrepen in de ontologische horizonbepaling van Marion, waarin het zijn altijd afsteekt tegen een menselijke ervaring van het zijnde. Echter, is het subjectivistische uitgangspunt precies waarom Heidegger afscheid neemt van Husserl. Voor Husserl is het kunnen van het transcendentale Ik leidend voor het actualiseren van de werkelijkheid. Hierin wordt het 'niet' telkens al opgenomen in het 'wel' zodat het 'wel' slechts gelimiteerd is door de horizon relatief aan het synthetiserende ego. Husserls notie van horizontaliteit blijft gevangen in een idealisme waarin de werkelijkheid (het zijn qua zijnden) afhankelijk is van het bewustzijn. Heidegger plaatst daar tegenover een breder begrip van zijn, wat telkens wordt gesuggereerd als een afgrond (*Ab-grund*) (zie bijvoorbeeld WiM: 9b; *GA* 40:3) en door MacDonald wordt bevestigd als de vergeten afgrond van zuivere aanwezigheid, i.e. een oer-Niet inherent aan het zeyn van zijn (zijn qua zijn) (MacDonald, 2011: 34).

Heidegger poneert het zeyn aan de hand van een dubbelzinnigheid. In *Einführung* wordt het zijn aanvankelijk gedefinieerd als 'de positieve gegevenheid' van het Griekse woord *ousia* (*GA* 40:69), de zijndheid (*seinheit*) van het zijnde—het gegeven dat het zijnde *is*. Later in *Beiträge zur Philosophie* (*GA* 65) wijzigt deze formulering naar de spreuk 'Das Seyn west, das Seiende ist,' zodat het zijn zoals het door het denken wordt opgevat verandert in de gebeurtenis (*Ereignis*) waarin het zijnde 'toekomst' te zijn (*GA* 65:139), zonder meer van zichzelf prijs te

geven. Preciezer geformuleerd: voor Dasein komt het zijn qua zeyn naar voren als weigering (*Verweigerung*), de verborgen gebeurtenis, de (af-)grond, waaruit de actuele gebeurtenissen ontspringen. Even later in de tekst wordt het wezen (*Wesung*) van zijn wederom met het Niets verenigd: “Das Nichts ist weder negativ, noch ist es »Ziel«, sondern die wesentliche Erzitterung des Seyns selbst und deshalb *seiender* als jegliches Seiende” (*GA* 65:145, originele opmaak behouden). In tegenstelling tot Husserl, waarin alle mogelijkheden die niet actueel worden gemaakt afhankelijk zijn van een subject-object relatie, is het zich-niet-volledig-geven van de gebeurtenis voor Heidegger fundamenteleler dan slechts de andere zijden van de dobbelsteen. Het potentiële blijft hierbij niet beperkt tot ‘nu even niet gerealiseerde actualiteiten.’ De grond voor al het actuele (het zijn), nu in de zin van zeyn, ontsluit nooit alles wat mogelijk is en verbergt de rest. Het is immers onmogelijk om zowel de zijde met vijf ogen als de zijde met twee ogen in een oogopslag waar te nemen. De grond (het zijn van het zijnde) trekt zich namelijk terug in zichzelf—wat blijkbaar geen grond is, maar een afgrond. Wat de grond is voor het zijnde is niets buiten het actuele, dus een afgrond/nietgrond (WiM: 9b). Deze afgrond is, meer³⁵ dan het zonder meer niet-zijnde, tevens de oorsprong (en daarmee de grond)³⁶ van de gebeurtenis waardoor het zijnde wordt geactualiseerd (en waarin het zijn ‘tot het eigene komt’—i.e. waarin het zijn in gedaante van een zijnde het zijn qua zeyn (lees: weigering) erkent).

In de dubbele wezensonderscheiding van het zijn qua zijnden en het zijn qua zeyn overkoepelt Heidegger de husserliaanse notie van horizontaliteit. In de husserliaanse samenstelling werd het ‘niet’ van alle onmogelijkheden in het object zelf principieel in het (positieve) kunnen van het subject inbegrepen, terwijl Heidegger aangeeft dat het ‘niet’ ligt geborgen en obgeborgen in het zijn zelf voordat het subject bij het actualiseringsproces wordt betrokken. Het is volgens Heidegger eigen aan het wezen van zijn om zichzelf weer terug te trekken zodra het zichzelf prijsgeeft, het laat zich daarbij nooit volledig zien. Dit ingehouden reservoir aan mogelijkheden die niet actueel zijn gemaakt is oneindig groter dan de actuele gebeurtenissen die uit de subject-object relatie volgen, maar niets wat in dit reservoir verblijft kunnen wij uiteindelijk meemaken. Sterker nog, er *is* slechts actualiteit *omdat* het zijn qua zeyn toestaat dat een mogelijkheid uit een onuitputtelijk reservoir aan mogelijkheden wordt geactualiseerd. Om dit weer terug te koppelen naar de subject-object verhouding: “the cube’s deployment in terms of possibilities that I construe is not up to me, although I participate in it” (MacDonald, 2011: 38). Het subject neemt dus altijd deel aan het actualiseren van een gebeurtenis (*Ereignis*), maar alle mogelijkheid ligt bij voorbaat al in het zeyn; met het prijsgeven van een gebeurtenis trekt het zijn zich weer terug in het Niets, het huishouden van alle verborgen mogelijkheden. In *Beiträge* koppelt Heidegger dit inzicht aan de ontologische differentie: “Daß das Sein ist und deshalb kein Seiendes wird, drückt sich am schärfsten darin

³⁵ Het is markant dat zowel Heidegger als Marion het actuele uiteindelijk in oneindige mate kleiner schatten dan het mogelijke wat niet-is, omdat ik mij afvraag waarom er over niets in kwantitatieve termen wordt gesproken. Ik volg de gedachtegang dat er meer mogelijkheden voorgesteld kunnen worden dan wat er daadwerkelijk afspeelt; maar aangezien wij spreken van niets, is de substantiële inhoud van al het mogelijke niet-zijn infinitesimaal.

³⁶ Zie bijvoorbeeld WiM: “Sein und Grund: das Selbe” (9).

aus: das Seyn ist Möglichkeit, das nie Vor-handene und doch immer Gewährende und Versagende in der Verweigerung durch die Er-eignung” (GA 65:267).

Het zeyn wordt gelijkgesteld met een oorspronkelijke mogelijkheid, een netwerk (*nexus* in de woorden van MacDonald) waarin alle verschillende mogelijkheden verborgen liggen en waar telkens maar één reeks aan mogelijkheden tot uiting kan komen (*kunnen*, of in heideggeriaans taalgebruik *mogen*, actualiseren). Het proces van actualisering is bij Heidegger de uitkomst van een onvoorstelbare kwantiteit aan mogelijkheden. Alsof iedere gebeurtenis de worp van een dobbelsteen voorstelt waarvan alle zijden samen de matrix aan mogelijkheden voorstellen en enkel de zijde die naar de hemel is gericht het actuele opmaakt. Al het niet-actuele, het niet-zijnde, beschikt als mogelijkheid voorafgaande aan de gebeurtenis van de worp over een oorspronkelijkere, alhoewel niet bestaande, wezenlijkheid dan het actuele daadwerkelijk heeft. De mogelijkheden—dat wat had kunnen zijn—gaan vooraf aan dat wat het geval is, ook al zijn ze nooit geweest. Deze verzameling mogelijkheden ontstaat niet pas binnen de gegeven horizon op het moment van werpen, maar liggen al verborgen in het zeyn (de ogenschijnlijke grond die voor zichzelf louter afgrond is)—in deze zin het mogelijke zelve. De bredere opvatting van mogelijkheid als essentiële wijze van zeyn gaat voorbij aan de horizon en omspant evengoed het mogelijke niet-zijn als het actuele wel-zijn.

Aan de hand van deze verdieping op het begrip van horizontaliteit is duidelijk dat de ontologische horizon in breedste zin alleen maar het actuele kan omvatten. Vandaar dat Marion zoekt naar een horizon die voorbij het ontische kan strekken, een horizon die noodzakelijk berust op een domein vrij van menselijke vooringenomenheid, e.g. de theologie en het goddelijke³⁷. Tegelijkertijd heeft horizontaliteit ons gewezen op een diepere laag van zijn, wat slechts gekend kan worden als een oer-Niet als afgrond wat grond wordt in een beweging van prijsgeven en terugtrekking, toestaan en weigering. Als overbruggend concept haalt Heidegger de mogelijkheid (*das Mögliche*) aan om de twee zijden van het zeyn, de positieve actualiteit en het verbogen Niets, met elkaar te verbinden.

De mogelijkheid als fundamentele eigenschap van zijn staat als het ware met één been in het actuele terwijl het met de rest uitwijkt in het Niets³⁸. Het zeyn openbaart daarom een ‘meer’ dat voorbijgaat aan de horizon; een ‘meer’ waar het actuele op is gefundeerd, maar wat in alle bedenkelijkheid niets meer is dan het Niets.

De discussie uit het vorige hoofdstuk stelde drie harde eisen aan een concept van ‘niets’ zodat van niets kan worden gesproken als ‘niets anders dan niets.’ De eerste eis raakt de kern van een klassiek fenomenologisch principe van de horizon. Aangezien Heidegger in WiM het Niets plaatst binnen een ontologische horizon, in contrast met het zijnde, wordt de vooronderstelling opgewekt dat het Niets als fenomeen binnen het domein van zijn gegeven is, terwijl een horizon conceptueel alleen de actuele verschijningen kan bevatten. Het probleem

³⁷ Een verwijt waarbij ik geen uitspraken over de rechtvaardigheid ervan zal maken, hoewel Heidegger het daar zelf niet mee eens zou zijn.

³⁸ Alternatief kan de mogelijkheid evenwel worden beschouwd als een fundamentele eigenschap van het Niets en vice versa. Indien het mogelijke kwantificeerbaar wordt geoneerd, en al het mogelijke niet-zijn daarin opneemt, is de uitkomst nog altijd nihil. Mogelijkheid berust op het Niets zoals het Niets op het mogelijke berust om niet-zijn in het anders-kunnen-zijn prijs te geven.

formuleert zich als volgt: binnen een horizon kan het Niets alleen worden gegeven als meer dan niets, zodoende kan een ontologische horizon nooit een zuiver niets ontwaren. Vandaar de eerste voorwaarde: (i) een zuiver niets moet voorbij deze horizon strekken, wil het niet vervallen tot iets ‘bestaands.’

Met behulp van MacDonald en tekstfragmenten die pas na WiM zijn verschenen, is deze voorwaarde geen onoverkomelijk probleem. Heidegger geeft namelijk verduidelijking aan het begrip ‘zijn’ met een wezensbepaling die het zeyn wordt genoemd. De dubbele wezensstructuur van zeyn waarvan de meest voor de hand liggende het actuele voor rekening neemt en dus het ontische, zoals Marion het aan het zijn koppelt, inhoudt. Binnen deze verschijning van zijn is er geen plaats voor een zuiver niets, maar, zoals Heidegger aangeeft in *Einfuehrung*: “Daß jedoch das Nichts nicht etwas Seiendes ist, schließt keineswegs aus, daß es auf seine Weise zum Sein gehört” (GA 40:85). De horizon, het bepalend stramien voor alle actualiteit, wordt namelijk overschaduwed door talrijke mogelijkheden die erachter schuilgaan en in zekere zin vooraf- en voorbijgaan aan de voor ons voorstellingsvermogen eerste gegevenheid van het zijn, namelijk het zijnde.

3.3 Transcendentie als het spel van wereldvorming, bespeeld door het zijn, gespeeld door Dasein en de zijnden

Nu is vastgesteld dat een zuiver niets in Heideggers ‘Niets’ zich afsteekt tegen de horizon en dusdanig voorbijgaat aan de horizon, vraagt de volgende eis om verantwoording: (ii) het Niets als direct fenomeen onder beschouwing nemen. Om deze voorwaarde te verantwoorden maak ik een uitstapje naar *Einleitung in die Philosophie* (GA 27) om het Niets in verband met transcendentie (*transzendenz*), wat een belangrijke rol speelde in hoofdstuk 1, terug te koppelen aan bovenstaande introductie van de mogelijkheid die als sleutel de deur naar het verborgen zeyn ontgrendelt.

In *Einleitung* analyseert Heidegger wat hij bedoelt met de technische uitspraak ‘Dasein betekent in-de-wereld-zijn’ (*In-der-Welt-sein*). Heidegger definitieert ‘wereld’ (*Welt*) als dat waar Dasein zich altijd in bevindt (in geworpen is (*Geworfenheit*)) en wat in wezen op speelse wijze tot stand komt. In-de-wereld-zijn gaat daarbij uit van een totaliteit van al het zijnde waarbij de wereld gevormd (*Weltbildung*) wordt in een beweging van transcendentie: “»Welt« ist der Titel für das Spiel, das die Transzendenz spielt” (GA 27:36/312). In-de-wereld-zijn is de basisstructuur van transcendentie waarbij transcendentie het fundamentele fenomeen van Daseins omgang met de wereld uitmaakt.

De gebeurtenis waardoor een beweging van transcendentie noodzakelijk wordt gemaakt wordt in WiM besproken als de confrontatie met het Niets. In de angst wil Dasein zich terugtrekken van de totaliteit van al het zijnde en houdt het zich zodoende op in het Niets. Aangezien het Niets nergens *is*, dat wil zeggen niet behoort tot de totaliteit van al het zijnde, verwijst het Dasein automatisch terug naar een zijnsverstaan als gevolg van de brute gegevenheid dat het zijnde *is*, bijkomstig met een noodzakelijk besef van de ontologische differentie uit de aanvaring met het Niets; zelfs wanneer Dasein geen verschillen meer kan opmerken tussen afzonderlijke zijnden, blijven die zijnden bestaan (in de zin van ‘existeren’), zodat het zijn buiten de verschillen, en dus als iets volstrekt anders dan het zijnde, begrepen

moet worden. Met andere woorden: een begrip van zijn (*Seinsverständnis*) is een noodzakelijk ingrediënt van transcendentie (*GA 27:36/313*).

De overstijging die ‘transcenderen’ eigen is, is een oprecht uitstijgen boven het zijnde. Het is alleen een misvatting wanneer overstijgen vervormt in het beeld dat Dasein boven het feitelijke zijnde, waaronder het Dasein zelf, zou zweven—zoals beschreven in de inleiding. Het ‘overstijgen’ van het zijnde gebeurt in en vanuit een zich-bevinden te midden van het zijnde. Transcendentie ontstaat omdat Dasein buiten het zijnde³⁹ moet treden om het zijnde als zijnde te kunnen zien; Dasein houdt zich op in het Niets (als de verborgen zijde van zeyn) en grijpt naar het zijnde. De beweging van transcendentie is een prijsgeven: van het zijn ten opzichte van het zijnde als het zonder meer niet-zijnde; van het zijnde aan Dasein, gelijktijdig gegeven in drie manieren van verhoudingen (het zijn-bij het voorhandene (*Sein bei Vorhandenem*)—i.e. omgaan met voorwerpen; het medebestaan met anderen (*Mitsein mit Anderen*) en het eigen-zijn (*Selbstsein*) (*GA 27: 37/324*); en van het Dasein aan zichzelf door het te confronteren met zijnden die het zelf niet is. Met andere woorden verkapt het prijsgeven als gevolg van transcendentie dat zonder het spel van transcendentie geen actualisering (nu ook in de zin van wereldvorming) *mogelijk* is.

De wereld als het *spel* van transcendentie maakt van Dasein een hoofdrolspeler waardoor het zijn zich middels het spel kan vormen: “das Sein spielen, erspielen; in diesem spiele erbilden” (*GA 27:36/315*). In-de-wereld-zijn is altijd wereldvorming. Alleen al omdat het Dasein wezenlijk doordrongen is van het zijnde, waarin het zich bevindt, maar daarnaast ook omdat Dasein, als zich altijd bevindend-gestemd, zich vrij op verschillende manieren tot de zijnden verhoudt, ontstaan er in het wereldspel verschillende mogelijkheden.

In alle mogelijkheden die ontstaan vanuit de verhoudingen die Dasein met de mede-zijnden in-de-wereld aangaat, manifesteert zich altijd het niet-kunnen-zijn in gedaante van beperkingen, variaties en dergelijke. Zodoende existeert Dasein voortdurend langs deze rand van het Niet (*Rande des Nicht*). Nietigheid is in deze vorm de bestaanswijze van Dasein waarin het voortdurend wordt genoodzaakt om beslissingen te nemen: afwegingen maken, vallen en opstaan, nemen en geven—in interactie met andere zijnden en zichzelf, als een dans of wederom ‘spel’ waarop de mens is aangesteld. De aangeduide nietigheid die Dasein overal vergezelt is dit zeyn als afgrond; een afgrond die de oorspronkelijke grond (*ursprüngliche Grund*) van de mogelijkheid voedt en instandhoudt; het reservoir van al het mogelijk-kunnen-zijn waaruit de wereld gevormd kan worden (*GA 27: 37/336*).

Het resultaat van de wereld kan dus worden samengevat als alles wat actueel is, geweest is of zal worden. Doordat ieder actualiseren van de wereld in het spel van transcendentie bijgevolg een kloof van een oer-Niet meedraagt, geeft het Niets zich dubbel te kennen, respectievelijk zowel als sluier van het zijn tijdens de overstijgende beweging van transcendentie waarbij Dasein zich ophoudt in het Niets om het zijnde te bereiken (en in een gebeurtenis te vormen), evenals in de uiting van de mogelijkheid van het niet-zijn. Het Niets geeft zich direct prijs, al zij het als verborgen voor het verstand.

³⁹ In twee zinnen: buiten zichzelf, buiten de wereld. Het plukt overigens een specifiek zijnde uit het zijnde an sich, zodat zowel Dasein als het specifieke zijnde transcenderen (WiM: *GA 27: 37/326*).

Het is namelijk niet uitsluitend zo dat het Niets alleen de sluier van zijn voorstelt waarachter het reservoir aan alle mogelijkheden die niet-zijn-gebeurd verborgen blijft, zonder dat het op zichzelf—als los van het zijn—gegeven is in de kernbeleving van Daseins existentie, aangezien de tegenhanger van het Niets—het zijnde—zich evengoed zuiver en direct openbaart aan Dasein in een voortdurende geworpenheid te midden van het zijnde. De ontologische differentie zet het zijnde af tegen het zijn als iets wezenlijk anders dan het zijn. Waarom is het dan niet mogelijk dat eenzelfde structuur voor het Niets opgaat?

Heidegger spreekt specifiek van een oer-Niet om aan te tonen dat de mogelijkheid van niet-zijn niet wordt opgenomen in de potentie van een actualiteit, met andere woorden: Heidegger wil aantonen dat het Niets⁴⁰ wat Dasein altijd vergezelt een oorspronkelijkere grond heeft dan het actuele zijnde. Deze oorsprong wordt door MacDonald gevonden in het zeyn. De dubbele aard van zeyn maakt dat het zijn onaantastbaar lijkt voor het verstand doordat het zijn zich telkens verbergt voor het verstand door te verschuilen achter de zijnden, i.e. alle mogelijke niet-zijnden die in het zijn liggen verborgen verdwijnen achter de uitkomst van transcendentale wereldvorming. Het Niets blijft in deze formulering niets anders dan niets: de mogelijkheid uit zich alleen in actuele gebeurtenissen, alle niet-gebeurde mogelijkheden zijn nooit geweest, maar de mogelijkheden qua potentie worden spelenderwijs in de structuur van zeyn geweven. Het zijn qua zeyn is meer dan Niets, maar omvat evengoed het Niets.

Het Niets behoort op een eigen manier bij het zijn. Het zijnde zet zich er in totaliteit tegen af. Het Niets vertegenwoordigt dusdanig de verborgen essentie van zijn. Het Niets is zijn, net zozeer als dat het zijnde zijn is—en het Niets valt evenmin met het zijn samen als dat het zijnde met het zijn samenvalt. Het zijnde en het Niets zijn als twee dimensies van zijn, als het ene compleet en direct gegeven kan worden dan kan dat voor de ander evengoed opgaan (ofschon het al dan niet voor het denkende verstand toegankelijk is).

Op dit punt resteert alleen de laatste voorwaarde: (iii) trouw blijven aan de paradox van ‘niets.’ Om hierover te beslissen moet worden vastgelegd waar het Niets wordt weergegeven binnen de topologie van de ontologische differentie; immers moet het Niets een plek geschonken worden in de ontologische differentie wil het zich als compleet en zuiver fenomeen kunnen onderscheiden van het zijn qua zeyn.

⁴⁰ Oer-Niet is het oorspronkelijke Niets in zoverre het betrekking heeft op de mogelijkheid, als verborgen afgrond; het zeyn.

Conclusie

Een snelle overdenking van voorwaarde (iii) onthult de uitwerking ervan als een uitbundigere taak dan dat er in deze bescheiden verhandeling ruimte is. Een enkele vraag die uit de verdediging tegen deze stelling volgt illustreert de omvang van de problematiek: indien het Niets niet gereduceerd wordt tot het zijn in de zin van zeyn, welke gevolgen heeft het statuut van Niets dan voor de ontologische differentie? Een bezinning op de ontologische differentie wijst op een mogelijke richting. Het zijnde is niet te reduceren tot het zijn omdat het maar een beperkt domein van zijn bedraagt. Het zijn valt niet samen met het zijnde, want het is noch te definiëren tot een of ander zijnde noch tot zijnde eigenschap van een zijnde; het zijn is meer dan het zijnde. Het zijnde zelf is telkens wat wordt toegelaten te zijn, oftewel de feitelijke existenties vormen een samenhangend geheel waaruit alle actuele gebeurtenissen tot stand komen. Omgedraaid genereert alles wat niet wordt toegelaten te zijn, al het mogelijke niet-zijn, een exponentieel groeiende afgrond van Niets. De af-grond (omdat het Niets geen grond is) die de fundamentele bodem voor alle grond in zich draagt. Om het Niets van het zijn te onderscheiden, moet de ontologische differentie herzien worden. Kan het Niets aan deze zelfde structuur onderscheiden worden van het zijn als het zijnde van het zijn wordt onderscheiden?

Heidegger denkt dat het aanvankelijke denken (*anfängliche Denken*), wat ook het wezenlijke denken wordt genoemd, een oorspronkelijk danken (*ursprüngliche Danke*) is (zie 1.8). Met het ‘denken = danken’ bedoelt Heidegger volgens zijn nawoord op WiM dat het denken een geschenk is van zijn aan Dasein, zodat het zijn qua zeyn gedacht kan worden. Heidegger formuleert de noodzakelijke mogelijkheid dat het zijn gedacht kan worden omdat het denken uit het zijn ontspringt, en als denken kan bedenken dat het denkende is (verwijst naar het *cogito*) en dusdanig de denksprong kan maken naar het ‘is’ van het denken, waarbij het het zijn door te-zijn, en zichzelf erkent in z’n zijn (gehoor geeft aan de ‘stille stem van zijn’), in gedaante van Dasein bedankt middels een bedenking. Zonder de realisatie dat het dankende denken in het Niets gehoor geeft aan een geluidloze stem, kan het zijn niet gedacht worden, zou Heidegger beargumenteren (WiM: 53). Alhoewel deze korte toevoeging niets definitief vastlegt, opent het deuren voor verder onderzoek.

Deze scriptie slaagt er niet in de these te beantwoorden. Niettegenstaande heeft het een waardevolle uitkomst opgeleverd. Ik begon met vragen naar niets en trof in Heideggers gedachtegoed een voorkomen van het actueel gegeven Niets. De ogenschijnlijke tegenstrijdigheid in deze formulering van een ‘gegeven Niets’ leidde tot de vraag of het Niets wel actueel gegeven kan worden. Een doorslaggevende kritiek van Marion op dit gedachtegoed leverde een voorwaardelijk antwoord op: het is onmogelijk om ‘niets’ in welke formulering dan ook *actueel* voor te stellen zonder voorbij het niets als niets te reiken. Deze herwaardering van de these leidde tot een aangepaste onderzoeksvraag: kan het Niets überhaupt gegeven worden, zonder afscheid te nemen van de inhoudsloze essentie van ‘niets’? Om de gegevenheid van een fenomeen vast te stellen, moet eerst een horizon waarbinnen het fenomeen kan verschijnen worden uitgestippeld. Uit de kritiek van Marion zijn vier voorwaarden afgeleid waaraan de horizon moet voldoen om een directe gegevenheid van Niets te waarborgen. Drie van deze voorwaarden zijn noodzakelijke voorwaarden waarvan er twee betrekking hebben op het begrip van horizontaliteit en één direct de voorwaardelijkheid van een zuiver Niets intact

tracht te houden. De these die hieruit volgt is dat een zuiver Niets gegeven kan worden met een horizon, indien aan alle drie deze voorwaarden wordt voldaan. De uitwerking hiervan lijkt vooralsnog hoopvol, aangezien aan twee van de drie voorwaarden met behulp van de rest van Heideggers oeuvre kan worden voldaan. Het is nog niet gelukt om de laatste voorwaarden te verantwoorden, toch kan worden geconcludeerd dat (i) het Niets bij een horizon van zijn is gegeven als het domein van zeyn wat voorbij gaat aan de horizon en daarmee een afgrond van mogelijkheden in zich draagt; en dat (ii) het Niets in de verborgen essentie van zeyn direct als een compleet en zelfrefererend Niets tot stand komt, zoals het zijnde zichzelf als compleet en zelfrefererend fenomeen van het zijn kan onderscheiden, het zijn is immers meer dan Niets, terwijl het Niets niets en niets anders dan niets voorstelt; en (iii) het Niets de sleutel blijft tot het cadeautje van zijn wat in Dasein zichzelf kan laten denken als het zijn qua zijn (oftewel het zeyn).

Referentielijst

Aristoteles. *Metafysica*, in 'The Complete Works of Aristotle' red. Jonathan Barnes, vertaald door W. D. Ross, (Princeton: Princeton University Press, 1984), θ 8, 1049b4ff.

Carnap, Rudolf (1966). The Elimination of Metaphysics Through Logical Analysis of Language. In Alfred Jules Ayer (red.), *Logical positivism*. Westport, Connecticut: Greenwood Press: 60-81.

Derrida, J. (1973). Différance (1967) (vertaald door D. B. Allison). In *Speech and Phenomena and Other Essays on Husserl's Theory of Signs* (129-160). Northwestern University Press.

Gendlin, Eugene T. (1979). *Befindlichkeit*. Heidegger and the philosophy of psychology. *Review of Existential Psychology and Psychiatry*, 16:1-3, 43-71.

Guignon, Charles B. (2007). *The Cambridge Companion to Heidegger*, tweede editie. Cambridge: University Press. <https://doi.org/10.1017/CCOL0521821363>.

Hatley, Andrew Nolan (2016). *Anthropocentrism and the Long-Term: Nietzsche as an Environmental Thinker*. Knoxville: Universiteit van Tennessee.

Heidegger, Martin (1975-). *Gesamtausgabe* band 9, 27, 40 & 65, red. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

— (1998). *Zijn en Tijd*. Vertaald en van een nawoord voorzien door Mark Wildschut. Nijmegen: Uitgeverij Sun. ISBN: 906168630x.

— (2009). *Wat is Metafysica?* Vertaald en van een inleiding voorzien door Vincent Blok. Eindhoven: Uitgeverij Damon. ISBN: 9789055739325.

Heidegger, Martin & Carossa, Hans (1998). Was Ist Metaphysik?: [Hans Carossa Zum Siebzigsten Geburtstag]. 15. Aufl. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Hegel, George W. F. (1816). *Wissenschaft der Logik*. Schrag.

Husserl, Edmund. *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology*, vertaald door Dorion Cairns (Dordrecht: Martinus Nijhoff Uitgevers, 1960), §19: 45; Edmund Husserl, *Husserliana* (Den Haag: Dordrecht, & New York: Martinus Nijhoff, Kluwer Academic Publishers, & Springer Verlag, 1950–), Vol. 1: 82.

Macdonald, Iain (2011). 'What Is, Is More than It Is': Adorno and Heidegger on the Priority of Possibility. *International Journal of Philosophical Studies*, 19:1, 31-57, DOI: 10.1080/09672559.2011.539357.

Marion, Jean-Luc. 'Nothing and Nothing Else', in R. Lilly (red.) *The Ancients and the Moderns* (Bloomington: Indiana University Press, 1996), pp. 183–95.

— (2024). The Nothing of Mallarmé with the Anxiety of Heidegger. *Modern Theology* 40:1, 125-132, DOI:10.1111/moth.12869.

May, Reinhard (1996). *Heidegger's Hidden Sources: East-Asian Influences on His Work*, vertaald en voorzien van een aanvullend essay door Graham Parkes (London & New York: Routledge).

Mylius, Ben (2018). Three Types of Anthropocentrism. *Environmental Philosophy*, online verschenen. Doi: 10.5840/envirophil20184564.

Plotinus (2018). *The Enneads*, redactie door Lloyd P. Gerson en van vertaling voorzien door George Boys-Stones, John M. Dillon, Lloyd P. Gerson, R.A. King, Andrew Smith & James Wilberding, Cambridge: Cambridge University Press.

Sartre, J.-P. (1950). *L'Être et le néant: Essai d'ontologie phénoménologique*. Gallimard.

Theodor, W. Adorno (1973). *Philosophische Terminologie* (2 volumes, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag), vol. 1: 160.

Waghorn, Nicholas (2014). *Nothingness and the Meaning of Life: Philosophical Approaches to Ultimate Meaning Through Nothing and Reflexivity*. London: Bloomsbury. ISBN: 9781472531810.

Williams, Thomas, "Anselm of Canterbury", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2023 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (red.), geraadpleegd op 25 augustus 2024, van <https://plato.stanford.edu/archives/fall2023/entries/anselm/>

Yao, Zhihua (2010). Typology of Nothing: Heidegger, Daoism and Buddhism. *Comparative Philosophy* uitgave 1, nummer 1 (2010): 78-89.