

DE VRAAG NAAR HET VRAGENDE

EEN FENOMENOLOGIE VAN HET VRAGENDE ALS GROND EN OORSPRONG VAN HET ZIJN



FOTO: joop

Erik Oevermans

De vraag naar het vragende

Een fenomenologie van het vragende als grond en oorsprong van het zijn

Master Filosofie van Cultuur en Bestuur, Centrum Éthos, Vrije Universiteit Amsterdam

Begeleider: Dr. Ir. G.J.E. Rutten

Tweede lezer: Dr. J.M. Halsema

Student: Erik Oevermans, 2543889

Verantwoording omslag: Foto Joop van Dijk, Koornmarktspoort, Kampen

INHOUD

Voorwoord	4
Deel 1	6
1 Inleiding.....	6
1.1 Aanleiding en noodzaak voor de vraag naar de oorsprong	6
1.2 Uiteenzetting van de vraagstelling	7
1.3 Een beknopt overzicht van de verhandeling.....	9
2 Methode van het onderzoek	10
2.1 De zin van de methode	10
2.2 Fenomenologie als methode	13
2.3 De fenomenologie. Twee nadere bepalingen	16
2.4 De transcendentale filosofie.....	18
3 Het eerste front.....	20
3.1 De afbakening van de begeleidende structuur	20
3.2 Heidegger en de vraag naar de arche	20
3.3 De arche in een rijker licht.....	25
3.4 Heidegger en de vraag naar de arche: een evaluatie.....	28
3.5 Heidegger en de vraag naar het vragen.....	31
3.6 Heidegger en de vraag naar het vragen: een evaluatie	35
4 Een tweede front.....	37
4.1 De hermetische cirkel. Rutten en zijn wereld-voor-ons kenleer	37
4.2 Een eerste aanval op de cirkel. Laruelle en zijn 'Vision-in-One'	40
4.3 Een tweede aanval. Het transcendentale nihilisme van Brassier	42
4.4 Een wijsgerige duiding van Laruelle en Brassier met het oog op de vraag naar de arche	44
Deel 2	47
5 De ontvouwing van het vragende als oorsprong en grond van het zijn.....	47
5.1 De aan-wijzing en aan-toning van het vragende.....	47
5.2 Een empirische inleiding.....	47
5.3 Een fenomenologische uiteenlegging van het vragende. Aan de randen van het wezenlijke	
51	
5.3.1 Het tonale karakter en andere loci van het zich-tonende van de vraag	51
5.3.2 Een kleine somatische aanwijzing van het vragende	52
5.3.3 De eliminatie van het woord tot aan het vraag-teken. Een deconstructie van een zin	53
5.3.4 Het vraag-teken als teken van het op-zichzelf van de vraag	54
5.3.5 Het stellende van de vraagstelling als expliciete aanwijzing van de zelfstandigheid van	
de vraag 55	

5.3.6	Het vragende als onbepaald neutrum	56
5.3.7	Het vragende en de vragen.....	57
5.4	Ik zal jullie een verhaal vertellen	61
5.5	Een fenomenologische uiteenlegging van het vragende. Het binnenste van het wezenlijke 64	
5.5.1	De noodzakelijkheid van de contingentie. Het onafwendbare van het zich-openende	64
5.5.2	'Er wordt gedacht': het vragende als het pre-cognitieve van de cognitie.....	67
5.5.3	Het vragende als maxime en maximum.....	69
5.5.4	De grond van de verhouding: het vragende als pre-existentie van de existentie	71
Deel 3	74
6	Enkele uitkomsten van het vragende	74
6.1	Inleiding.....	74
6.2	Contrastmoment: Heidegger	74
6.3	Stellingname tegen het correlationisme.....	76
6.4	Een kleine geschiedfilosofische beschouwing	78
6.5	Het vragende als een transcendentiaal existentialisme	81
7	Samenvatting	83
8	Literatuur.....	85
8.1	Geraadpleegde literatuur	85
8.2	Geraadpleegde websites	86

VOORWOORD

'Quaestio mihi factus sum'

Augustinus

In het boek Genesis klinkt een vraag: 'Waar ben je?' Het is wonderlijk dat deze vraag staat in het boek van de oorsprong, het boek van het ontstaan: Γένεσις. De Hebreeuwse aanduiding בְּרֵאשִׁית betekent 'in het begin'; 'wat het eerst komt'. In het begin klonk er een vraag אֵיכָּה: 'Waar ben je?' In de Septuaginta is er een eigenaam aan toegevoegd: 'Adam, waar ben je?' Een vraag die vraagt naar de ruimte. Waar? In het begin wordt er naar de ruimte gevraagd. Er wordt een ruimte met de vraag geopend. Een ontzaglijke ruimte wordt opengezet met deze ene vraag. Er is een uitgebreidheid in deze vraag. Een vraag die tevens vraagt naar de mens: Adam. Mens! Waar leef je? Waar is je zijn? In het begin klinkt er een vraag.

En in deze onmetelijke ruimte die deze vraag schept, dwaalt een eenzame jongen. Teruglopend naar het begin. Naar het openende van deze vraag zelf. Met een hoofd vol gedachten. Met een vastberaden blik. Vragend naar de vraag.

Het is dit teruglopen naar het begin dat nu tot spreken is gekomen. Jarenlang lag het te wachten op de bodem van mijn ziel. Langzaam rijpten de gedachten. En langzaam kwamen de woorden.

In 2017 volgde ik college bij Emanuel Rutten. Het vak 'Symbolisch leven' was aangebroken in de master Filosofie van Cultuur en Bestuur. Rutten maakte mij deelgenoot in zijn eigen ontworpen kennisleer. Het was een zware collegereeks, maar elke zin maakte ik mee. Ruttens enthousiasme en nimmer aflatende scherpheid boden daarbij de broodnodige verlichting. Het einde van zijn reeks weet ik nog goed. Zoals een oprecht en gedegen filosoof betaamt, voerde Rutten mogelijke bezwaren aan tegen zijn positie. En in één van die bezwaren hoorde ik mijzelf praten. Het ging over de voor-positie van het denken. Dit 'voor' was het woord dat ik mee zei. Iets begon zich verder te ontwaken. De volgende dag zocht ik contact.

Rutten was onder de indruk van mijn eerste vlug in de mail opgetekende gedachten. Het duurde even voordat we elkaar spraken, maar in het najaar troffen we elkaar ergens in Amsterdam en doken we voor het eerst dieper in de gedachten die ik stamelend uitsprak. Gelukkig kon Emanuel verder kijken dan dit moeizame spreken. Door de zinnen heen proefde hij iets nieuws. Iets wat hem een nog verdere toewijding en betrokkenheid gaf op mijn denkweg. We besloten om deze weg samen verder af te lopen.

Samen met Emanuel Rutten begon ik aan de verwoording van het denken dat naar buiten toe moest. Samen met Rutten ontstond er een 'Da', een 'daar' waar we samen dachten en praatten. Door de leraar en de leerling werd er een gemeenschappelijk 'daar' geopend, een oord van denken.¹ Een plek waar de hartstocht voor de filosofie helder klopte. Een plek waar we samen existeerden.

Veel dank ben ik verschuldigd aan Emanuel Rutten die in zijn hartelijkheid tot de mens en hartstochtelijkheid voor de filosofie de ruimte opende om samen te denken en verder te denken. Dankbaar ben ik voor de scherpte en toewijding die hij heeft getoond. Waar hij ook was, ik kon altijd bij hem terecht. Thuis of op een terras. Menig 'terrasganger' moet zijn wenkbrauwen toch gefronst hebben wanneer we luidkeels spraken over 'de ontologische horizon van het spreken zelf'. Maar zo werd er aan de tekst gebouwd. Soms luid dan weer stil in de gedachten. Samen of alleen op eenzame avonden. Door Emanuel ontstond er orde en diepte. Groot was ook de ruimte die ik kreeg in het schrijven zowel naar de letter als naar de geest. Ja, die letter en de geest. Rutten moet ik ook danken voor het geduld dat hij toonde als ik weer te veel op de geest en te weinig op de letter van de tekst lette. Hij moet zijn hoofd af en toe geschud hebben...

Een aantal andere personen mag ik niet ongenoemd laten. Drie zielsverwanten die meewandelden op de weg: Herman Oevermans, Lodewijk Kater, Gert Naberman en Bart Fraanje. Hun vriendschap betekent veel. Allenig-zijn is maar een wankel basis. In de wankelmoedigheid waren zij tot steun. Ik wil hen danken voor het vruchtbare meedenken. Maar vooral ook voor een wijs en gevoelig meeleven wanneer de woorden zwaarder werden dan mijn schouders konden dragen. Daarnaast wil ik Annetoos Struik en Lodewijk bedanken voor hun waardevolle correcties van de tekst. Ook wil ik Gabriël, Douwe, Maxime en Stephany danken voor hun feedback. En natuurlijk mevrouw Halsema die als tweede lezer de tekst wilde beoordelen.

Tot slot dank ik innig mijn vrouw Astrid die in de afgelopen jaren mij nooit verliet op de weg die uitgezegd moest worden. Jouw liefde is onuitsprekelijk.

Erik Oevermans

¹ Jean-Luc Nancy en Daniel Tyradellis, *Wat doet ons denken?*, p. 33

DEEL 1

1 INLEIDING

1.1 AANLEIDING EN NOODZAAK VOOR DE VRAAG NAAR DE OORSPRONG

De beweeggronden van dit gehele schrijven kunnen niet buiten de existentiële levensweg van mijn er-zijn gevonden worden. Dit schrijven is *zelf* de uiteenlegging van de beweeggronden. En het geschapen zo-zijn duwde mijn geest als vanzelf naar dit schrijven. Dat de levensgang zich meer beschouwend dan levend voltrekt was met de geboorte een gegeven. Ruim ook was het hemelrond waar het leven zich ontvouwde. De einder lag ver, de lucht was vrij. En wie kon kijken, kon ver kijken. Wie kon lopen, kon ver lopen. De uitersten van de einder lonkte, en stroom van de rivier wenkte als vanzelf om haar te vervolgen, tot waar ze ontspringt. Oplopend langs de rivier trok ik door de weide van de ontluikte bloemen van de wijsheid die wuivend voor de loop van het water bogen. Sommige geurloos, hoewel mooi gevormd. Andere vol bekoorlijke odeur. Eén greep ik verwonderd en herkenkend.

In dat er-doorheen-gaan van de wijsgerige velden stuitte ik op Martin Heidegger (1889-1976). Een diep ingrijpende ervaring had zich van mij meester gemaakt. Het ondoordringbare besef *'er zijn en er klaarblijkelijk te zijn hebben'*. Dat was het punt waar mijn gedachten zich als een tol om heen draaiden. En de grond van dat punt wilde ik verstaan, van dat altijd al bewegende zijn dat ik in ontsteltenis had aangetroffen. Deze ervaring, die voor mij al het andere draagt, werd opeens in Heidegger heel dicht benaderd. De filosoof Gerard Visser omschreef het eens zo: "Dat iemand in zulke abstracte taal zo dichtbij kan komen." ² Dichtbij. Dat is het woord. Heidegger gaf in taal stem aan dat wat zich breed maakte in mijn ziel, in mijn ervaringen. De ene na de andere zin las ik met instemming. Ik begreep niet alles, maar aan alles proefde ik; hier wordt stem gegeven aan die ingrijpende ervaring. Hier wordt dat *'er-zijn en er klaarblijkelijk te-zijn-hebben'* ver-woord. Hier is grond, hier vond ik herkenning, hier is filosofie. De innerlijke momenten van dat gewaarworden werden op adembenemende wijze doordacht. Hier wordt de grond van al het zijnde opgehelderd: achter het zijn kunnen we niet terug. Het is de absolute horizon van al wat is. Is het zijn niet juist wat al het andere draagt en waaraan het al ontspringt?

Maar onverminderd krachtig bleef mijn geest zoeken naar de ἀρχή (arche). Is het zijn nu het laatste? Is die gewaarwording van het zijn van het zijnde en mijn er-zijn nu het laatste en het absolute? Waar

² Gerard Visser, *Niets cadeau* (Nijmegen, Valkhof Pers, 2009), p. 81

ligt nu het begin? De oorsprong van het denken? Is dat nu het zijn? Is het archimedisch punt voor ons er-zijn het zijn? Is het daarmee de oorsprong ook van ons denken? Of kunnen we daar nog aan voorbij? Kunnen we nog hoger? Kunnen we nog dieper? Kunnen we nog wijder? Langzaam tekende zich een fenomeen. Het is dit fenomeen dat ik met enige aarzeling, en met een zekere voorzichtigheid wil doordenken. Het moet doordacht worden. Het drukt tegen de wanden van mijn ziel. Een gewaarworden, waarvan ik de reikwijdte niet weet. Het moet doordacht worden. Het fenomeen dat doordacht zal worden noemen we *het vragende*.

Nietzsche noteert ergens dat hij gedreven is door de wil “verder, meer, dieper, strenger, harder, boosaardiger, stiller te vragen dan men tot dan toe had gevraagd.”³ Maar hoe diep kan men gaan? Het laatste wat men kan doen is het vragen zelf opeisen. Dat is het meest strenge, het meest harde, het diepste wat het vragen kan doen. De vraag zelf in zijn wijde en in zijn altijd al stille aanwezigheid bevragen. Het vragende is die altijd stille aanwezige. Totdat zij zelf de vraag gesteld krijgt. Dan moet ze praten. De vraag mag niet verhuuld blijven. Het vragende moet aan het licht gebracht worden. De vraag zelf moet op zijn vragend verschijnen bevroegd worden.

Het nu nog verhuilde fenomeen zal zich voegen in de reeks van gegeven gronden. Die gegeven gronden kunnen we *grosso modo* indelen in denken en zijn. Een bekend onderscheid is het onderscheid van *ordo essendi* en de *ordo cognoscendi*. In de *ordo essendi* gaat het om de vraag wat eerder is in de orde van het zijn. In de *ordo cognoscendi* gaat het om de vraag wat eerder is in de opbouw van het weten.⁴ In beide ordes zijn concepties over wat de orde begrondt, wat het eerste is. In het te ontvouwen fenomeen zal worden nagegaan in welke orde het uitgewerkte fenomeen eerder is. In de ontvouwing zal eveneens aan het licht komen of het nog niet genoemde fenomeen van *het vragende* gelijkbetekenend zal zijn aan de reeds geduide gronden in de *ordo essendi* en de *ordo cognoscendi*, of toch in een bepaalde zin oorspronkelijker.

1.2 UITEENZETTING VAN DE VRAAGSTELLING

Een verhandeling kan niet zonder een vraagstelling. Hoe zou men immers onderzoekende bewegingen kunnen voltrekken, als niet een vraag gesteld is die als leidraad de bewegingen begeleidt? De taak die we nu ter handen nemen is de omschrijving van de vraagstelling. De omschrijving behelst een exposé van de vraag, waarbij zowel de ernst als de noodzaak van de vraag aan het licht zal worden gebracht. Het te berde brengen van de vraagstelling zal geschieden in een

³ Gerard Visser, *In gesprek met Nietzsche*, (Nijmegen: Uitgeverij Vantilt, 2012), p. 146

⁴ Shannon Dea, Julie Walsh & Thomas M. Lennon, “Continental Rationalism” op <https://plato.stanford.edu/entries/continental-rationalism/#PrimSour>. Voor het laatst geraadpleegd op 27-03-18.

uiteenzetting die *analoog* is aan *de vraag naar de zin van zijn* die Heidegger stelt in het begin van *Sein und Zeit* (1927).

Voordat Heidegger aanvangt met een exposé van de vraag naar de zin van zijn, vangt hij aan met de opening van die vraag. “Hebben we tegenwoordig een antwoord op de vraag wat we eigenlijk bedoelen met het woord ‘zijn’? Allerminst. En dus is het zaak *de vraag naar de zin van zijn* opnieuw te stellen.”⁵ Het is zaak begrip te wekken voor de zin van *die* vraag. En de concrete uitwerking van de vraag naar de zin van zijn is het oogmerk van de verhandeling die Heidegger voltrekt in *Sein und Zeit*. Analoog aan deze inleidende woorden van Heidegger wil ik het volgende stellen in de vraagstelling: Hebben we zicht op wat we eigenlijk doen *in het vragen*? Het is zaak dat we de vraag naar *de zin van vragen* stellen. De vraagstelling die het uitgangspunt zal vormen voor de verhandeling zal de vraag in zijn uiterste oprekken, *namelijk op-zichzelf worden betrokken*. De vragende beweging zelf wordt op *het gestelde* van het vragende ondervraagd. De vraag wordt gesteld, maar hoe moeten we de zin van dit vragen in zichzelf begrijpen? Hoe moeten we het naakte, onvermengde, zuivere en het eenvoudigweg gestelde vraag-teken in zijn zin verstaan? Wat is de zin van dat altijd al zelf-gestelde vragen van het vragende? *We brengen het vragende in een vragend gaan in verhouding tot zichzelf als vragend*. Het is deze vraag die we opwerpen als de mogelijke toegang tot de te ontvouwen grond van denken en zijn. En is het niet deze vraag die beantwoord aan wat filosofie ten diepste is? Is het niet deze vraag die tegemoet komt aan wat Wilhelm Dilthey schrijft: “Filosofie is de bezinning van de geest op al zijn verhoudingswijzen, tot op de laatste vooronderstelling ervan.”⁶

Maar doemt ook hier niet de beroemde flagrante cirkel op? Want is een dergelijke onderneming niet in een cirkeltje draaien? Is ook hier niet een analoog moment met Heideggers vraag naar de zin van zijn te vinden? Want moest ook Heidegger *niet eerst een zijnde in zijn zijn bepalen* en pas op grond daarvan de mogelijkheid scheppen om de vraag naar de zin van zijn te stellen?⁷ “Is voor de uitwerking van de vraag niet al voorondersteld wat het antwoord op die vraag allereerst moet opleveren?”⁸ Heidegger vraagt door en meent dat er in de gekenschetste vraagstelling helemaal geen cirkel ligt besloten. Immers, “we kunnen een zijnde in zijn zijn bepalen zonder dat daarbij het expliciete begrip van de zin van het zijn al beschikbaar hoeft te zijn. (...) Het ‘zijn’ wordt weliswaar in iedere ontologie tot dusverre ‘voorondersteld’, maar *niet* als beschikbaar begrip, niet als dat wat we zoeken.”⁹ Zo ligt het ook met onze vraagstelling. Het vragende wordt weliswaar altijd al

⁵ Martin Heidegger, *Zijn en Tijd*, vert. Mark Wildschut, 2^e dr. (Nijmegen: Uitgeverij SUN), p. 17

⁶ Dilthey, GS V, p. 369: ‘Philosophie ist die Besinnung des Geistes über alle seine Verhaltensweisen, bis in deren letzten Voraussetzungen.’

⁷ Heidegger, *Zijn en Tijd*, p. 26

⁸ Ibidem

⁹ Ibid.

voorondersteld, maar *niet* als iets wat zich als een beschikbaar begrip aandient. Niet als iets wat op zichzelf gezocht wordt. Hier vinden we al een eerste toespeling op de methode, namelijk als een innerlijk ontvouwen en het op begrip brengen van het vooronderstelde. In de vraag naar de zin van het vragende ligt geen cirkelredenering besloten, maar wel, om met Heidegger te spreken, een merkwaardige betrokkenheid over en weer, namelijk van de vraag op het vragende. Het gaat hier om het blootleggen van het fenomeen van het vragende, dat weliswaar altijd al gegeven is, maar in zichzelf vooralsnog ondoorzichtig is. Overigens wijst deze merkwaardige betrokkenheid wellicht al aan het begin van onze verhandeling op een andere merkwaardigheid, namelijk dat het kennelijk niet anders kan dan dat het vragende altijd al het gestelde is voordat we in wezen met een verhandeling kunnen beginnen. *Voordat* we ook maar ergens mee kunnen *beginnen*. Want wijst ook dit zinnetje bij Heidegger daar niet op? Dat de vraag naar de zin van zijn gesteld *moet* worden.¹⁰ Waar wijst hier het *moeten* op? Het vage doorsnee-zijnsverstaan is een factum, en het telkens al beschikbare zijnsverstaan zelf een positief fenomeen, dat om opheldering *vraagt*.¹¹ En ook hier kunnen we ons *afvragen* wat de zin van 'vraagt' is. Het zijn deze zinsspelingen die ons ergens op wijzen, maar wat in haar innerlijke momenten nog moet worden opgehelderd. En niet alleen deze. Wat is de zin van vragen in de methodische twijfel van Descartes? Wat is de zin van vragen van de grondvragen van Kant? Wat is de zin van de vraag van die bekende leibniziaanse vraag 'waarom is er iets en niet veeleer niets'? Wat is de zin van de vraag van de vraag naar de zin van zijn? *Wat is de zin van vragen zonder meer?* Wanneer voor de filosofie deze vraagzinnen het gewicht hebben 'van het niet zonder kunnen' en van 'het moeten', dan laat zich de vraag naar dit fenomeen van 'het vragende op zichzelf stellen. En reeds hier moeten we wellicht de eerste knieval maken voor het dwingende van het vragende 'moeten'. Toch stellen we hier: *Het vragende als vragend moet uiteengelegd worden*. Dit gestelde zal worden beschouwd als de punt van de draaiingen van het tollende vragen. Het vragende als de punt waar de tol van het vragen op rust.

1.3 EEN BEKNOPT OVERZICHT VAN DE VERHANDELING

Nu we de richting van het onderzoek middels de vraagstelling hebben bepaald, zal ik kort een overzicht geven van hoe het verloop van het onderzoek gestalte krijgt.

In hoofdstuk twee zal gevraagd worden naar de methode en wat de zin is van methode zonder meer, en hoe deze verder bepaald kan worden. Die bepaling krijgt gestalte in de fenomenologie. Met de uiteenlegging van de methode zonder meer zal een eerste aanwijzing worden geschetst op dat wat in het vragende besloten ligt.

¹⁰ Heidegger, *Zijn en Tijd*, p. 24

¹¹ Heidegger, *Zijn en Tijd*, p. 24

In hoofdstuk drie en vier zal er een verkenning plaatsvinden van andere velden die eveneens duiding geven aan de ἀρχή waartoe het denken zich bepaald kan zien. Daarbij zullen we stilstaan bij een tweetal denkers, te weten Martin Heidegger en Ray Brassier. Bij Heidegger zullen we ingaan op *Sein und Zeit* en *Einführung in die Metaphysik*. Bij Brassier zullen we ingaan op het werk *Nihil Unbound*, en trachten zijn transcendentiaal nihilisme op te helderen. Deze opheldering zal worden voorafgaan door een bredere inbedding in het hedendaagse filosofische discours dat zal worden geschetst aan de hand van werken van Emanuel Rutten en Francois Laruelle.

In hoofdstuk vijf zullen we de eigenlijke uiteenlegging van de vraagstelling aanvangen en het zoeken naar een ἀρχή. In dit hoofdstuk zullen we het fenomeen uiteenleggen naar zijn fenomenale momenten. Daarbij werken we van een buiten naar een binnen. We beginnen aan de randen van ons fenomeen en trachten in de uiteenlegging steeds verder door te dringen in het wezen van het fenomeen van het vragende.

In hoofdstuk zes zullen we enkele uitkomsten voor het voetlicht halen. We zullen onze fenomenologie van het vragende contrasteren met het denken van Heidegger. Daarnaast zullen we bekijken of het geformuleerde begrip in de fenomenologische uitlegging van het vragende een argument is tegen het correlationisme. Ook zullen we nagaan in hoeverre onze verhandeling een geschiedfilosofische notie in zich draagt. Tot slot zullen we in dit hoofdstuk een eerste aanzet geven van een transcendentiaal existentialisme.

Hoofdstuk zeven zal een samenvatting behelzen van de beslissende momenten in de ontvouwde denkbeweging en daarnaast zullen we een kort antwoord formuleren op onze vraagstelling.

2 METHODE VAN HET ONDERZOEK

2.1 DE ZIN VAN DE METHODE

Voordat we overgaan naar de bepaling van de methode, zal eerst het begrip 'methode' nader worden bekeken. Wanneer we dit begrip voor een ogenblik in ogenschouw nemen, blijkt de betekenis ervan niet zonder meer duidelijk. In het Nederlands vatten we methode gewoonlijk op als een vaste, weloverwogen denkwijze en werkwijze die de aanpak van een bepaald onderzoek op een bepaalde wijze vormgeeft. *Hoe* die aanpak gebeurt, en hoe het onderzoek gedaan moet worden wordt door weloverwogen principes gestructureerd. In de logica en de wiskunde, de zogenaamde formele wetenschappen, is de methode gegrond in deductieve en axiomatische momenten. In de empirische wetenschappen wordt het onderzoek veelal bepaald door inductieve en abductieve

methoden. Een uitvoerige uiteenzetting van de aard van de methode zullen we hier achterwege laten.

De filosofie heeft zich van oudsher beziggehouden met het doordenken van de wijze van denken en werken. De methodenleer werd met de filosofie geboren. Bij Aristoteles (384-322) zien we in de *Analytica posteriora* hoe wetenschappelijke kennis kan worden verkregen. Hij zet een methodologie uiteen voor het op een juiste wijze verkrijgen van ἐπιστήμη (epistēmē).¹² Een ander moment in de geschiedenis van de wijsbegeerte omtrent de methodenleer kan worden gevonden bij René Descartes (1596-1650). In zijn *Discours de la Méthode* (1637) gaat Descartes op zoek naar een methode om vaste en onbetwifelbare kennis te funderen. Om tot onbetwistbare grondbegrippen te komen en zo een strik methodisch hecht systeem te bouwen, gebruikt Descartes de bekende methodische twijfel. Dit resulteert in het onbetwifelbare *cogito ergo sum*.¹³ Nog weer een ander moment in de geschiedenis van de filosofie kan worden gevonden met Immanuel Kant (1724-1804). In zijn *Kritik der reinen Vernunft* (1777) ontwerpt Kant een transcendentale methodenleer. Hij wil de vraag beantwoorden wat de mogelijkheidsvoorwaarden zijn van onze kennis. Wat is er precies voor nodig om iets überhaupt te kunnen kennen?¹⁴ Nog weer later in de geschiedenis van de filosofie schetst Edmund Husserl (1859-1938) de fenomenologische methode. Vooralsnog toont dit korte exposé aan dat 'methode' moeilijk op zichzelf kan worden begrepen. Wanneer we spreken over 'de methode', dan laat zich die niet zelden verbinden met een bepalend bijvoeglijk naamwoord. We spreken immers over de wetenschappelijke methode, de deductieve methode, de eidetische methode of een transcendentale methode. Deze bijvoeglijke bepaling bevat het geheel van uitgewerkte regels, theorieën, procedures en uitgangspunten die de methode in eigenlijke zin constitueert. De explicatie hiervan is het uiteindelijke procedé dat we aanduiden met het algemene begrip methode. Immers, die constitutieve elementen bepalen hoe het onderzoek gebeurt en hoe het gedaan moet worden.

Toch willen we in het belang van het onderzoek voor een moment stilstaan bij het begrip methode, zonder daar ogenblikkelijk een bijvoeglijke bepaling aan toe te kennen. We leggen ons oor te luister bij het woord methode als zodanig. Methode komt van het Griekse woord μέθοδος (methodos). Dit woord is samengesteld met de woorden μετά (meta) en ὁδος (hodos). Respectievelijk is de betekenis na of achter en weg of reis. Wanneer we vragen naar de betekenis van μέθοδος dan betekent het zoiets als navolgen, iets nagaan of navorsen. Het kan ook wel betekenen wetenschappelijke

¹² Mary Louise Gill and Pierre Pellegrin, *A Companion of Ancient Philosophy*, (New Jersey: Blackwell Publishing Ltd, 2009), p. 245

¹³ Gijsbert van den Brink, *Oriëntatie in de filosofie* (Zoetermeer: Uitgeverij Boekencentrum, 2000), p. 170

¹⁴ Van den Brink, *Oriëntatie in de filosofie*, p. 220

hypothese of verhandeling. In de betekenis van navorsen of nagaan is het verwant met het woord *πυνθανομαι* (*punthanomai*). Dit werkwoord kunnen we opvatten als uitvorsen, onderzoek doen naar, vragen of vernemen. Het laat zich ook verstaan als iets te weten willen komen, of uit-vragen. Wanneer we stilstaan bij het woord methode op-zichzelf dan moeten we het betekenisveld verstaan als een nagaan, een vragen en een vernemen. Het woord methode lijkt ons te wijzen op een beweging die gebeurt, een geschieden van iets waarbij nog niet duidelijk is *hoe* dat geschieden moet worden begrepen. Maar *dat* er een beweging is, geeft zich te kennen in het woord na-gaan en vernemen. Zeker wanneer we zien dat *όδος* zeer waarschijnlijk verwant is met het Lantijse *cēdere* wat 'gaan' betekent. Dat drukt een beweeglijkheid uit. De zin van de methode wijst ons op een beweging die geschiedt in het na-gaan (*μετα- όδος*). In deze beweging van het navorsen en nagaan vernemen we iets. We gaan op een weg iets na op een bepaalde wijze. Wat dit gaan in zichzelf bestendigt, moet nog worden onderzocht, maar *dat* dit gaan zich aandient moeten we vooronderstellen in onze onderzoekende bewegingen. Het na-vragen vatten we hier op als een beweging die op zichzelf geschiedt. Wanneer een vraag gesteld wordt, kan deze het karakter krijgen van een na-vragen, dat is, een na-gaan. Na-vragen en na-gaan kunnen we als compatibel beschouwen. Zo bezien is ook de methodische twijfel altijd al een gaan gebleken, in de zin van een na-vragen van de gestelde vragen van de twijfel. De methode is dus een na-vragen. Het op een bepaalde wijze na-gaan op een weg zal nu worden onderzocht.

Het laat zich nu beter verstaan wat we onder methodologie moeten begrijpen, en daarmee ook de bijvoeglijke bepalingen waar we eerder op zijn gestuit. Bij methodologie vinden we achter het woord methode het woord *λογος* (*logos*). Hoewel de betekenis van het woord *λογος* velerlei is, vatten we het woord hier in eerste instantie in leerstellige zin op. Letterlijk betekent methodologie dan 'de leer van het na-vragen'. Met deze toevoeging van *λογος* worden we bepaald bij het *hoe* van het na-vragen. Dit 'hoe' brengt ons bij de bijvoeglijke bepalingen. Deze bepalingen bepalen hoe we moeten gaan; hoe we tot iets kunnen komen. De bepalingen zijn de explicatie van het procedé dat ons tot iets kan leiden. Willen we daar komen, dan kunnen we dit of dat pad *gaan*. Het pad wijst ons op *de wijze waarop* het na-vragen geschiedt. Dat er geen eenduidig pad is om te gaan, blijkt wel uit feit dat er verschillende methoden *gangbaar* zijn in verschillende wetenschappelijke vakgebieden en in de filosofie. Bovendien zijn deze methoden zelf onderwerp van analyse in de methodologie. In empirische wetenschappen zijn er andere wetenschappelijke methoden dan in de sociale wetenschappen. In het na-gaan dat in vakwetenschappelijke zin gebeurt, en daarmee een bepaalde modaliteit van het zijnde tot onderzoeksveld en constituerende bepaling neemt¹⁵, bedient men zich

¹⁵ Modaliteit van het zijnde ontleen we aan Dooyeweerd's aspectenleer. Voor meer uitleg zie *Gelovend denken*, R. van Woudenberg, 1992.

van een bepaalde werk- en denkwijze die in primaire zin een wetenschappelijke methode is. Deze methode kan gedifferentieerd worden naar een specifiekere omschreven methodiek die in een bepaald vakgebied adequaat wordt geacht. Ook in het wijsgerige denken bedient men zich van verschillende methoden. In dit verband valt allereerst de wetenschapsfilosofie op die de wetenschappelijke methoden zelf tot onderwerp neemt. Echter, we kunnen deze gang van de filosofie, dit na-gaan van de wetenschapsfilosofie omtrent wetenschappelijke methoden, in zichzelf ook weer begrijpen als een μετα- όδος. In abstracte zin zouden we dit een theorie over het theoretiseren kunnen noemen. Het schouwen van het beschouwen. Over het *hoe* van dit schouwen bestaat in de wijsgerige traditie geen eenvormig na-gaan.

Een ander fundamenteel, op zichzelf staand, wijsgerig *hoe van het na-gaan* kan worden gevonden in de fenomenologische methode. Grondlegger van deze methode is Edmund Husserl.¹⁶ Hij ontwerpt een geheel eigen wijsgerige methode met eigen grondbegrippen en uitgangspunten die het hoe van het na-gaan bepalen. Deze methode kent zelf weer een aantal varianten waarin verschillende aspecten schuilgaan. In de bespreking van de fenomenologie als methode zal een tweetal varianten besproken worden. De transcendentale fenomenologie, zoals we die tegenkomen bij Husserl, en de existentiële fenomenologie van Martin Heidegger.¹⁷ Met de uiteenzetting van deze varianten zullen ook de algemene bepalingen van de fenomenologie verhelderd worden.

2.2 FENOMENOLOGIE ALS METHODE

Nu we een voorlopige karakterisering hebben gegeven van de zin van de methode als zodanig, zal in deze paragraaf het methodebegrip nader worden bepaald. De geschetste vraag willen we op fenomenologische wijze in behandeling nemen. We kiezen voor de fenomenologie vanwege de intuïtie dat het vragende een fenomeen is; iets wat zich-op-zichzelf toont. Iets wat manifest is en uiteengelegd kan worden. De behandelingswijze blijkt zelf weer een bepalende bepaling te kennen; transcendentiaal en existentieel. Bij de uiteenzetting van de methode, waarbij moet worden opgemerkt dat dat zelf altijd weer een na-gaan is, zal allereerst het begrip fenomenologie worden *nagegaan*. Dat na-gaan zal gebeuren aan de hand van *Sein und Zeit* waarin Heidegger de begrippen φαινόμενον (phainomenon) en λογος (logos) uiteenlegt en de betekenis opheldert. Daarna zal worden nagegaan waar de bepalingen transcendentiaal en existentieel in het veld van de fenomenologie moeten worden begrepen. Later in dit schrijven zal wat historisch eerder was, namelijk Husserl als grondlegger van de fenomenologie, worden behandeld.

¹⁶ Voorloper van de fenomenologie is eigenlijk Franz Brentano (1838-1917). Hij herintroduceerde het begrip van intentionaliteit, wat door Husserl fundamenteel wordt uitgewerkt.

¹⁷ Antoon Braeckman en Bart Raymaekers, *Wijsbegeerte* (Houten: Uitgeverij TerraLannoo, 2010), p. 156

Zoals terloops opgemerkt is, is het woord fenomenologie een samenstelling van twee begrippen, namelijk φαινόμενον en λογος. We zullen eerst het eerste deel van de samenstelling bekijken. Het Griekse woord φαινόμενον, waar ons woord fenomeen op teruggaat, kent zijn oorsprong in het werkwoord φαινεσθαι (phainesthai). De betekenis van dit verbum is: zich tonen.¹⁸ “φαινόμενον wil dus zeggen: dat wat zich toont, wat blijkt, het manifeste; φαινεσθαι zelf is een mediale vorm van φαινω (phaino), voor de dag brengen, in het licht plaatsen.”¹⁹ Wat belangrijk is om vast te houden qua betekenis van het woord φαινόμενον is het volgende: wat zich-op-zichzelf-toont, het manifeste.²⁰ De fenomenen vormen in dit opzicht gezamenlijk al datgene wat zonneklaar is of aan het licht kan worden gebracht.²¹ Het fenomeen moeten we onderscheiden van verschijnsel. Heidegger noemt fenomeen ‘het zich-op-zichzelf-tonen’, en hij noemt dit een uitzonderlijke ontmoetingswijze, een *Begegnisart* van iets.²² Een verschijnsel daarentegen “doelt op een ontische verwijzingsrelatie binnen het zijnde zelf, en wel zodanig dat het verwijzende (datgene wat ergens melding van maakt) zijn mogelijke functie alleen kan vervullen als het zich op zichzelf toont, fenomeen is.”²³ Heidegger concludeert dat verschijnsel en schijn zelf op verschillende manieren in het fenomeen gefundeerd zijn.²⁴ De mogelijkheidsvoorwaarde voor verschijnsel en schijn is het fenomeen als zodanig, als iets wat zich-op-zichzelf toont.

Vervolgens legt Heidegger het begrip λογος uit, zodat duidelijk wordt in welke zin fenomenologie wetenschap kan zijn van de fenomenen.²⁵ Het is geen sinecure om de betekenis van het begrip λογος na te gaan. In het kader van onze uiteenlegging van methodologie hebben we λογος opgevat in dogmatische zin, als oordeel. Maar zowel bij Plato en Aristoteles kent het begrip uiteenlopende betekenissen en blijkt er geen grondbetekenis te zijn die overheersend is. Het connotatieveld rond het begrip λογος lijkt zich veelal te centreren rond het woord ‘rede’ (rede in de primaire betekenis van spreken). Wanneer λογος wordt vertaald grijpt men in het connotatieveld vaak naar de woorden verstand, oordeel, begrip, grond, verhouding, woord en taal.²⁶ Maar, zo vraagt Heidegger zich af, “hoe is het mogelijk dat ‘rede’ zich zodanig kan modifieren dat λογος alles betekent wat hier is opgesomd, en dat nog wel binnen het wetenschappelijke taalgebruik?”²⁷ Heidegger zoekt naar een oorspronkelijker grondbetekenis, om de betekenissen als ‘oordeel’, dat is verbinden, of

¹⁸ Heidegger, *Zijn en Tijd*, p. 50

¹⁹ Ibid.

²⁰ Heidegger, *Zijn en Tijd*, p. 51

²¹ Ibid.

²² Heidegger, *Zijn en Tijd*, p. 53

²³ Heidegger, *Zijn en Tijd*, p. 53

²⁴ Ibid.

²⁵ Heidegger, *Zijn en Tijd*, p. 54

²⁶ Heidegger, *Zijn en Tijd*, p. 55

²⁷ Ibid.

'stellingname' te kunnen verstaan. Heidegger schrijft: "λογος als rede wil veeleer zo iets zeggen als δηλουν (déloen), openbaar maken van datgene waarvan in de rede als spreken 'sprake' is."²⁸ Gelet op deze functie proeven we wat Aristoteles omschreef als αποφαινεσθαι (apophainesthai). Dat wil zeggen dat de λογος iets laat zien, de φαινεσθαι, "namelijk datgene waarvan sprake is, en wel voor degene die spreekt (medium), respectievelijk voor degenen die met elkaar spreken. De rede 'laat zien' απο... vanuit datgene waarvan sprake is."²⁹ In het ontvouwen en openbaar maken moet dat wat gezegd wordt gehaald worden uit datgene waarover wordt gesproken, zodat het gesprokene in wat ze zegt datgene waarover wordt gesproken openbaar maakt voor de ander.³⁰ λογος is in dit opzicht een laten-zien, en in die betekenis is λογος als een αληθευειν (aletheuein). Dat wil zeggen, het zijnde waarvan sprake is in het λεγειν (legein) als αποφαινεσθαι, wordt uit zijn verborgenheid gehaald en wordt getoond als iets wat onverborgen is; het is een ont-dekken. Het spreken wat in de λογος gebeurt is een openbaarmaking, in de zin van het demonstratief laten zien.³¹ Het laten zien van wat verborgen is. Zoals het werk van de spade er is om de akker, die zich als een onbewerkte, glanzende, zwarte vlakte ruw en raadselachtig toont, vruchtbaar te maken door voren te trekken, zo is het werk van de λογος er om de akker als fenomeen toonbaar te maken, vruchtbaar te laten zijn, uiteen te leggen in structuren en het toegankelijk te maken voor anderen.

Nu we de grondbetekeningen van de fenomenologie hebben opgehelderd, dat willen zeggen, de bestanddelen van het begrip zijn nagegaan, zullen we aan de hand van Heidegger de samenhang tussen de begrippen verder beschrijven. In het Grieks laat zich de uitdrukking fenomenologie als volgt zeggen: λεγειν τα φαινόμενα (legein ta phainomena). Λεγειν betekent hier, zoals beschreven, αποφαινεσθαι. De Griekse herformulering luidt dan: αποφαινεσθαι τα φαινόμενα, 'Dat wat zich toont, zoals het zich vanuit zichzelf toont, vanuit dit zijnde *zelf* laten zien.'³² De akker zelf wordt tot vore gemaakt. Daarbij laat zich deze vraag stellen: wat is het dat de fenomenologie moet 'laten zien'? Wat is het dat we in eminente zin 'fenomeen' moeten noemen? Wat is naar zijn aard *noodzakelijk* thema van een nadrukkelijke demonstratie?³³ Heidegger vervolgt: "Klaarblijkelijk iets wat zich eerst en vooral juist *niet* toont, wat tegenover dat wat zich eerst en vooral toont *verborgen* is, maar tegelijk wezenlijk behoort tot wat zich eerst en vooral toont, en wel zodanig dat het er de zin en de grond van uitmaakt."³⁴ Voor Heidegger zal dit het zijn betekenen dat verborgen blijft, of weer toegedekt is of zich alleen maar vertekend aan ons toont. Het zijn van het zijnde is verborgen geraakt

²⁸ Ibid.

²⁹ Ibid.

³⁰ Heidegger, *Zijn en Tijd*, p. 55-56

³¹ Ibid.

³² Heidegger, *Zijn en Tijd*, p. 58

³³ Heidegger, *Zijn en Tijd*, p. 59

³⁴ Ibid.

en dat is het object waarop de fenomenologie thematisch greep probeert te krijgen.³⁵ Het is deze uitermate belangrijke notie in de fenomenologie die we indachtig moeten houden. Het zich niet-tonende, maar wat zich *tegelijktijd* manifesteert als zin en grond. Voor Heidegger is de fenomenologie de toegangsweg tot en de demonstratieve bepalingswijze van het thema ontologie, namelijk het zijn van het zijnde. “Ontologie is alleen als fenomenologie mogelijk. Wat het fenomenologische begrip van fenomeen op het oog heeft als het zich-tonende is het zijn van het zijnde, zijn zin alsmede de modificaties en derivaten ervan. En het zich-tonen is niet iets willekeurigs, laat staan zoiets als verschijnen. Het zijn van het zijnde kan het minst van al ooit iets zijn ‘waarachter’ nog iets staat ‘wat niet verschijnt’”.³⁶ Achter fenomenen staat hoe dan ook niets anders, zo meent Heidegger. Echter, wat fenomeen moet worden kan wel verborgen zijn. Vanwege het niet gegeven-zijn van de fenomenen, is de fenomenologie nodig die de fenomenen uit de verborgenheid haalt. “Toegedekt-zijn is de tegenhanger van fenomeen.”³⁷ En juist daarom is de *λογος* nodig die het toegedekte fenomeen laat worden. Daarnaast kunnen we met Heidegger zeggen, op grond van het geschetste voorbegrip van de fenomenologie, dat er een onderscheid is tussen de termen ‘fenomenaal’ en ‘fenomenologisch’. “Fenomenaal noemen we wat op de wijze waarop het fenomeen tegemoet treedt, is gegeven en dienovereenkomstig geëxpliciteerd kan worden. (...) Fenomenologisch heet alles wat behoort tot de wijze waarop iets getoond en geëxpliciteerd wordt.”³⁸ Resumerend kunnen we zeggen dat de fenomenologische methode een innerlijk ontvouwend na-gaan is waarbij wat ruw en ondoorzichtig zich-op-zichzelf-toont in zijn innerlijke momenten uit de verborgenheid wordt gehaald, uiteengelegd wordt en openbaar en toonbaar gemaakt wordt. Voor Heidegger zal dit betekenen: het zijn van het zijnde. Analoog daaraan betekent het voor onze vraagstelling: *het vragende van de vraag*.

2.3 DE FENOMENOLOGIE. TWEE NADERE BEPALINGEN

Voorts willen we kort uiteenzetten wat de betekenis is van transcendentiaal en existentieel, en waarom deze bepalingen aan de fenomenologische methode kunnen worden toegevoegd. We zullen daarbij eerst ingaan op het begrip ‘transcendentiaal’. Daarna zullen we de bepaling ‘existentieel’ onderzoeken.

Een fenomenologische instelling kan bij Husserl alleen gestalte krijgen middels de transcendentale reductie. Deze reductie beoogt het veld van het zuivere bewustzijn, ofwel om de transcendentale

³⁵ Heidegger, *Zijn en Tijd*, p. 53

³⁶ Ibid.

³⁷ Ibid.

³⁸ Heidegger, *Zijn en Tijd*, p. 61

subjectiviteit te bereiken.³⁹ Husserl onderscheidt de natuurlijke instelling, die naïef, spontaan en het leven van alledag behelst, van de fenomenologische instelling. Deze laatstgenoemde instelling is reflectief en daardoor schorten we onze oordelen over het zijn van de externe wereld op. De wereld wordt met een fenomenologische instelling niet meer gezien als onafhankelijk van en als transcendent ten aanzien van het bewustzijn, maar als puur fenomeen; dat wil zeggen zoals en voor zover hij aan het bewustzijn verschijnt. Met deze methode verkrijgen we aldus Husserl het domein van de zuivere fenomenen, de zuivere belevingen met hun zuivere betekenissen.⁴⁰ De wereld als louter fenomenen is er en toont zich alleen voor en aan mij, voor zover ik de wereld ervaar, waarneem, zie, et cetera. Het gegevene in het bewustzijn, in de belevingen, wordt alleen aanvaard zoals en in zoverre als het gegeven is. Vooronderstellingen met betrekking tot het transcendentale zijn, moeten in eerste instantie achterwege worden gelaten. Dat betekent dat subjectiviteit een andere lading krijgt. Het gaat in dit verband niet meer over de mens zoals hij in de wereld is, maar over de 'transcendentale subjectiviteit'.⁴¹ De fenomenologie kent een transcendentiaal veld als onderzoeksgebied: het transcendentale bewustzijn met alles wat eraan verschijnt.⁴² Transcendentiaal wijst hier bij Husserl dus op een bepaalde instelling die hij begrijpt als een transcendentiaal bewustzijn. De transcendentale fenomenologische methode is hierbij de wetenschap die de wezenlijke eigenschappen van alle mogelijke ervaringen en ook het transcendentale bewustzijn als zodanig doordenkt.

Zoals aangegeven is voor Heidegger fenomenologie ontologie. Belangrijk voor zijn ontologiebegrip is begrip *Dasein*. Wat betekent dit? "Das Dasein ist ein Seiendes, das nicht nur unter anderem Seienden vorkommt. Es ist vielmehr dadurch ontisch ausgezeichnet, daß es diesem Seienden in seinem Sein um dieses Sein selbst geht."⁴³ Oftewel, het is een zijnde dat het zich in zijn zijn, om dit zijn zelf gaat.⁴⁴ Voor Heidegger is dit zijnde de mens. *Dasein* is mens. De benaming ontologie is voor Heidegger voorbehouden aan het expliciete theoretische vragen naar het zijn van het zijnde, en daarmee is het ontologisch zijn van het er-zijn voor-ontologisch, dat is een zijnde op de wijze van een verstaan van zijn.⁴⁵ Daarbij noemt Heidegger het zijn waartoe het er-zijn zich zus of zo kan verhouden en altijd al op een bepaalde wijze verhoudt, *existentie*.⁴⁶ "De vraag van de existentie valt uitsluitend door het bestaan zelf in het reine te brengen. Het zelfbegrip dat hierbij richtinggevend is, noemen we het

³⁹ Peter Reynaert, red., *Husserl. Een inleiding*, (Kapellen, Uitgeverij Pelckmans, 2006), p. 12

⁴⁰ Reynaert, *Husserl*, p. 12-13

⁴¹ Reynaert, *Husserl*, p. 13

⁴² Ibid.

⁴³ Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1986), p.5

⁴⁴ Heidegger, *Zijn en Tijd*, p.31

⁴⁵ Ibid.

⁴⁶ Ibid.

existentiële. De vraag van de existentie is een ontische aangelegenheid van het er-zijn. (...) De vraag naar die structuur beoogt uiteen te leggen wat existentie constitueert. De samenhang van die structuren noemen we de existentialiteit. De analytica hiervan heeft niet het karakter van een existentieel verstaan, maar van een existentiaal verstaan.”⁴⁷ Voor Heidegger betekent dit dat we een fundamentele ontologie, dat is een fundamentele fenomenologie, moeten zoeken in een existentiale analytica van het er-zijn.⁴⁸ En derhalve zien we in waarom de fenomenologische methode van Heidegger als een existentiële fenomenologische methode kan worden begrepen. Voor Heidegger is filosofie de universele fenomenologische ontologie, daarbij uitgaande van de hermeneutiek van het er-zijn, “die als analytica van de existentie het eind van de leidraad van al het filosofische vragen daar heeft vastgeknoopt waar het uit *ontspringt* en waar het naar *terugslaat*.”⁴⁹

We hebben gezien dat de fenomenologische methode verder bepaald kan worden. Voor Husserl is de betekenis van de transcendentale reductie fundamentele voorwaarde voor de uiteindelijke en eigenlijke fenomenologische methode. Een fenomenologisch na-gaan kan niet zonder deze transcendentale beweging die de transcendentale subjectiviteit blootlegt. Bij Heidegger is de inzet van de fenomenologische methode van meet af aan bepaald door het er-zijn, en krijgt daarmee een existentiële lading. De fenomenologie als ontologie en het na-gaan van de existentie in zijn existentiale structuren bepaalt Heideggers methode tot een existentieel fenomenologische methode. Wat de zin is van de bepalingen transcendentiaal en existentieel zal bij de innerlijke ontvouwing van het vragende tijdens dit onderzoek vanzelf openbaar komen. Om het beoogde onderzoek naar zijn aard nog verder te duiden, voegen we naast de husserliaanse duiding van transcendentiaal nog een andere bepaling toe die we ontleen aan Immanuel Kant. De transcendentale filosofie van Kant en de algemene karakteristieken die we in de post-kantiaanse tijd aan de Kant te danken hebben vormen het onderwerp van de hierop volgende paragraaf. Zo krijgen we een wijder begrip van het woord transcendentiaal.

2.4 DE TRANSCENDENTALE FILOSOFIE

In zijn magnum opus *Kritik der reinen Vernunft* zoekt Kant naar de grenzen van ons kennen. Tegen het einde van zijn inleiding⁵⁰ beschrijft Kant wat hij onder transcendentale filosofie verstaat. “De transcendentale filosofie is de idee van een wetenschap waarvoor de kritiek van de zuivere rede het gehele plan architectonisch, d.w.z. op grond van principes, moet ontwerpen, waarbij de volledigheid

⁴⁷ Heidegger, *Zijn en Tijd*, p. 32

⁴⁸ Heidegger, *Zijn en Tijd*, p. 33

⁴⁹ Heidegger, *Zijn en Tijd*, p. 62

⁵⁰ In de A-druk is de inleiding onderverdeeld in de paragrafen ‘idee van de transcendentale filosofie’ en ‘indeling van de transcendentale filosofie’. In de B-druk is het woord transcendentiaal in de titels van de paragrafen verdwenen.

en zekerheid van alle delen waaruit het systeem bestaat volstrekt gewaarborgd moeten zijn. Ze vormt het systeem van alles principes van de zuivere rede.”⁵¹ Even verderop zegt Kant dat bij de indeling van een dergelijke wetenschap er beslist geen begrippen mogen worden gebruikt of worden opgenomen die iets empirisch bevatten, oftewel dat de a priori kennis geheel zuiver is. De transcendentale filosofie is een wetenschap van de zuivere, louter speculatieve rede.⁵² Eenvoudiger gezegd wil Kant de vraag beantwoorden wat er überhaupt nodig is om iets te kunnen kennen. Wat zijn, nog weer anders geformuleerd, de mogelijksvoorwaarden van onze kennis?⁵³ En om deze vraag te kunnen beantwoorden is aldus Kant een transcendentale filosofie nodig, een filosofie die de ervaringskennis *overstijgt* en die de grenzen van ons kenvermogen verkent. Daarvoor is voor Kant het begrip a priori van fundamenteel belang. Hij onderscheidt a priori kennis van a posteriori kennis, waarbij empirische kennis voortkomt uit bronnen a posteriori, zoals de ervaring, en a priori kennis absoluut onafhankelijk is van alle ervaring. A priori kennis die volstrekt vrij is van al het empirische, noemt Kant zuiver.⁵⁴ Deze a priorische kennis staat bij voorbaat onomstotelijk vast.⁵⁵ Wanneer we vragen naar de centrale motieven in Kants transcendentale filosofie, die tegelijkertijd de transcendentale filosofie kenmerken, dan is dat de vraag naar de mogelijksvoorwaarden van kennis. Op grond van deze karakteristiek in Kants denken kunnen we tot een algemenere strekking komen van transcendentale filosofie.

Als we de vraag naar de mogelijksvoorwaarde stellen, dan is dat de vraag naar ‘onder welke voorwaarde’ dit of dat mogelijk is. Bij Kant wordt deze vraag expliciet in epistemologische zin verstaan, hij vraagt immers naar de mogelijksvoorwaarden voor *kennis*. Daarbij is het begrip a priori fundamenteel, wat zoveel betekent als ‘van voren af’, of ‘op voorhand’. In Kants duiding van het zuivere is a priori kennis datgene ‘wat voor de empirische kennis is’, datgene wat ‘op voorhand’ *voorondersteld* moet zijn. Het vragen naar de voorwaarde waaronder dit of dat mogelijk is kunnen we aanwijzen als een algemeen grondpatroon. In het spoor daarvan is het a priorische datgene wat wijst op het ‘van voren af’, op datgene wat eerder en vooraf *is*. En zodoende kunnen we transcendentale filosofie duiden als een denken dat vraagt naar de mogelijksvoorwaarde en naar het ‘vooraf’ van iets. Binnen de context van dit onderzoek zullen deze twee momenten als begeleidende duidingsmomenten de gang in een bepaalde wijsgerige bepaling stellen, namelijk als een transcendentaal denken.

⁵¹ Immanuel Kant, *Kritiek van de zuivere rede*, vert. Jabik Veenbaas en Willem Visser, 2^e druk (Amsterdam: Uitgeverij Boom), p. 113

⁵² Immanuel Kant, *Kritiek van de zuivere rede*, p. 114

⁵³ Van den Brink, *Oriëntatie in de filosofie*, p. 220

⁵⁴ Immanuel Kant, *Kritiek van de zuivere rede*, p. 94

⁵⁵ Van den Brink, *Oriëntatie in de filosofie*, p. 221

3 HET EERSTE FRONT

3.1 DE AFBAKENING VAN DE BEGELEIDENDE STRUCTUUR

In dit hoofdstuk zullen we een tweetal denkers uiteenleggen. Allereerst zal Martin Heidegger worden behandeld en vervolgens Rutten, Laruelle en Brassier. De uiteenlegging van de genoemde denkers zal op een bepaalde wijze geschieden. De wijze van uiteenleggen wordt bepaald door de richting waar we in dit onderzoek naar vragen: dat is de vraag naar de ἀρχή, het archimedisch punt, het begroondende. Deze duiding van ons vragen geldt als een genus. In algemene zin kunnen we stellen dat onze vraagstelling zich beweegt binnen het genus van de vraag naar de ἀρχή. De uiteindelijke gestalte van de vraag wordt bepaald door de inhoud van de expliciete vraagstelling. Het genus van de vraag naar de ἀρχή is ons begeleidend vragen in de behandeling van de denkers. Het 'waartoe' van ons vragen werpt een bepaald licht op de denkers. Ze structureert de behandeling. We vragen naar dat wat eerder is, en het eerste zal blijken bij zowel Heidegger als bij Rutten, Laruelle en Brassier. We zoeken in een vragend na-gaan naar wat de grond is bij deze denkers en wat we ook wel met Kant het 'op voorhand' kunnen noemen, het transcendentale, dat wat a priori is. In de uiteenlegging zullen daarom zaken achterblijven omdat ze niet vallen binnen het licht dat onze begeleidend vraag werpt op de gedachten. De opbouw van het hoofdstuk kent de volgende structuur. De uiteenlegging van Heidegger kent in de genoemde begeleidend vraag een onderverdeling. Allereerst zullen we Heidegger bevragen op zijn ἀρχή, op dat wat voor hem a priori is, het begin, het eerste. Bij deze bevraging van Heidegger zal *Sein und Zeit* onze voornaamste bron zijn. Vervolgens zullen we Heideggers analyse van de structuur van de vraag *zelf* belichten. Daar onze vraagstelling zich nadrukkelijk begeeft binnen de grenzen van het vragen zelf, willen we ook Heideggers denken over het vragen ontleden. Daarbij zal het eerste hoofdstuk van zijn *Einführung in die Metaphysik* onze voornaamste bron zijn, getiteld: *De grondvraag van de metafysica*. Nadat we Heidegger met onze begeleidend vraag hebben belicht, zullen we de hedendaagse denkers Rutten, Laruelle en Brassier behandelen. Ook deze denkers bevragen we met de vraag naar de ἀρχή.

3.2 HEIDEGGER EN DE VRAAG NAAR DE ARCHE

Over het leven van Heidegger kunnen we kort zijn. Hij werd geboren, werkte en stierf. Deze uitspraak komt overigens van Heidegger zelf. In een college over Aristoteles begon hij eens met deze woorden.⁵⁶ Volgens zijn biograaf Rüdiger Safranski wilde Heidegger dat er ook op deze wijze over hem gesproken werd. En het is voor een student filosofie geen grote opgave om aan deze wens tegemoet te komen. Het betreft slechts één klein zinnetje. Of ligt het anders? Voor Heidegger is er

⁵⁶ Rüdiger Safranski, *Heidegger en zijn tijd*, vert. Mark Wildschut, 3e druk (Amsterdam: Olympus, 2002), p. 15

een diepe samenhang tussen leven en denken. Wie zijn denken bespreekt, bespreekt zijn leven. En zijn denken zullen we bespreken. Maar dat is ook een grotere opgave. Zoals reeds aangekondigd zullen we het werk *Sein und Zeit* belichten. In 1927 kwam dit werk uit en we kunnen het zonder aarzeling het *magnum opus* van Heidegger noemen. In de jaren tussen 1923 en 1927 ‘werkte’ Heidegger in eminente zin. Het is een periode van immense productiviteit. Tijdens de colleges die hij geeft in deze jaren worden de thema’s van *Sein und Zeit* voorbereid en ontvouwd. In het uiteindelijke werk “worden de gedachten evenwel in een uitgekiende architectonische opbouw en terminologisch doorwrocht uiteengezet.”⁵⁷ En gezien de titel is de inzet van Heidegger van meet af aan duidelijk: het gaat om het geheel. Laten we dit geheel eens nader beschouwen met onze begeleidende vraag in gedachten.

Heidegger opent *Sein und Zeit* met een citaat uit *De Sofist* van Plato (427-347). Direct daarop stelt Heidegger deze vraag: “Hebben we tegenwoordig een antwoord op de vraag wat we eigenlijk bedoelen met het woord ‘zijn’?”⁵⁸ Heidegger is stellig van mening dat we daar geen antwoord op hebben. Daarom moeten we de vraag naar de zin van zijn opnieuw stellen. In zekere zin stelt Heidegger twee vragen. De eerste vraag is de vraag naar de betekenis van de uitdrukking ‘zijn’. Aan deze vraag knoopt Heidegger een tweede vraag vast, namelijk de vraag naar de zin van het zijn zelf.⁵⁹ Deze dubbelzinnigheid werkt Heidegger ook zelf uit. Al in de proloog verraad Heidegger het voorlopige doel van de vraag naar de zin van zijn, namelijk “de interpretatie van de tijd als mogelijke horizon van welk zijnsverstaan ook.”⁶⁰ Voor wat betreft de eerste vraag is het gevraagde voor Heidegger het zijn van het zijnde.⁶¹ Voor Heidegger moet de vraag naar de zin van zijn gesteld worden. En elk vragen is een zoeken en heeft altijd een voorafgaande leidraad, namelijk dat van het gezochte. Maar, zo merkt Heidegger op, dan moet de zin van zijn voor ons dus altijd al op enigerlei wijze beschikbaar zijn. Dit geeft voor Heidegger te kennen “dat er in iedere houding en in al het zijn tot het zijnde als zijnde a priori een raadsel ligt besloten. Dat we altijd al in een zijnsverstaan leven en de zin van zijn tegelijk in duisternis is gehuld.”⁶² Dit in duisternis gehuld zijn betekent voor Heidegger dat er een principiële noodzaak is tot het stellen van de vraag naar de zin van ‘zijn’. Of die in ieder geval te herhalen.⁶³ Vanuit dit altijd al bewegen in een zijnsverstaan ontspruit de vraag naar de zin van zijn. Heidegger stelt: “We weten niet wat ‘zijn’ wil zeggen. Maar zelfs als we vragen: ‘wat is ‘zijn’?’, houden we ons al op in een verstaan van het ‘is’, zonder dat we in begrippen zouden kunnen

⁵⁷ Rüdiger Safranski, *Heidegger en zijn tijd*, p. 188

⁵⁸ Heidegger, *Zijn en Tijd*, p. 17

⁵⁹ Rüdiger Safranski, *Heidegger en zijn tijd*, p. 189

⁶⁰ Heidegger, *Zijn en Tijd*, p. 17

⁶¹ Heidegger, *Zijn en Tijd*, p. 25

⁶² Heidegger, *Zijn en Tijd*, p. 23

⁶³ Ibid.

vastleggen wat het 'is' betekent."⁶⁴ Dit 'altijd al ophouden in' is voor Heidegger een vaag doorsnee-zijnsverstaan en dat is volgens hem een factum.⁶⁵ Deze onbepaaldheid van het telkens al beschikbare zijnsverstaan zelf is voor Heidegger een positief fenomeen, dat om opheldering *vraagt*.⁶⁶ Zoals gesteld wil Heidegger de vraag naar het zijn stellen en de betekenis van 'zijnd' ophelderen. Maar "willen we de vraag naar het zijn uitdrukkelijk en als vraag volkomen doorzichtig stellen, dan vergt haar uitwerking (...) een explicatie van de wijze waarop we het zijn zien en de zin ervan verstaan en in begrippen vatten. (...) Zien, verstaan en begrijpen van, kiezen, toegang hebben tot, zijn constitutieve gedragingen van het vragen zelf en zo zijnsmodi van een bepaald zijnde, van het zijnde dat wij, de vragenden, telkens zelf zijn. De uitwerking van de zijnsvraag wil dus zeggen: doorzichtig-maken van een zijnde – de vragende – in z'n zijn. Het vragen van die vraag is als zijnsmodus van een zijnde zelf naar zijn aard bepaald door waar we in dit vragen naar vragen – door het zijn. Voor dit zijnde dat we zelf telkens zijn, en dat onder andere de zijnsmogelijkheid heeft van het vragen, kiezen we de term er-zijn [*Dasein*]."⁶⁷ Heidegger wil eerst het zijnde, namelijk het er-zijn, ten aanzien van zijn zijn ontvouwen. Immers, "het 'vooronderstellen' van het zijn heeft het karakter van een voorafgaande blik op het zijn, en wel zodanig dat vanuit die blik het bij voorbaat gegeven zijnde in z'n zijn voorlopig wordt gearticuleerd. Die leidende blik op het zijn ontspruit aan het doorsnee-verstaan waarin we ons altijd al bewegen en dat uiteindelijk tot de wezensgesteldheid van het er-zijn zelf behoort."⁶⁸

Tot dusver kunnen we zeggen dat Heidegger zegt dat we ons altijd al in een zijnsverstaan bewegen. Ook de vraag naar de zin van zijn vooronderstelt altijd al een doorsnee-zijnsverstaan dat als factum geldt. Maar de mogelijkheid van het stellen van die vraag wordt gegeven door een bepaald zijnde, namelijk diegene die die vraag stelt. Dit bepaalde zijnde zijn wij en daar kiest Heidegger de term *Dasein* voor. Daaraan ontspruit immers een doorsnee-zijnsverstaan, omdat het er-zijn zich altijd al beweegt in dit verstaan. Voor Heidegger lijkt het er-zijn de grond te zijn waaruit de zijnsmogelijkheid van het vragen ontspruit. Heidegger wijst niet op een ander zijnde die deze mogelijkheid heeft. De zijnsvraag wordt alleen gesteld door het er-zijn dat zich altijd al in een zijnsverstaan ophoudt. De zijnsvraag die het er-zijn stelt, heeft volgens Heidegger zowel ontologisch als ontisch voorrang. Laten we deze twee 'voorragen' eens bekijken, alvorens we het er-zijn van Heidegger verder uiteenleggen.

Zijn is voor Heidegger telkens het zijn van een zijnde. Al het zijnde "kan naar zijn verschillende domeinen het veld worden waarbinnen bepaalde kennisgebieden worden ontgonnen en

⁶⁴ Heidegger, *Zijn en Tijd*, p. 24

⁶⁵ Ibid.

⁶⁶ Ibid.

⁶⁷ Heidegger, *Zijn en Tijd*, p. 25-26

⁶⁸ Heidegger, *Zijn en Tijd*, p. 26-27

afgebakend.”⁶⁹ Heidegger onderscheidt het ontologische nadrukkelijk van het ontische. Bepaalde kennisgebieden onderzoeken het ontische en het ontische kan worden gedifferentieerd in de verschillende vakwetenschappen. De wetenschappen stellen ‘ontische vragen’, ze vragen naar dit of dat zijnde. Ontologisch vragen is oorspronkelijker, omdat het vraagt naar het zijn van dit zijnde. Daarom mikt de vraag naar het zijn op een “apriorische mogelijkheidsvoorwaarde, niet alleen van de wetenschappen, die het zijnde als zus of zo bestuderen en zich daarbij telkens al binnen een zijnsverstaan bewegen, maar op de mogelijkheidsvoorwaarde van de voor de ontische wetenschappen gelegen en deze funderende ontologieën zelf.”⁷⁰ Er zijn dus wel ontologieën, zo vertelt Heidegger, bijvoorbeeld in de theologie of in de natuurkunde, maar deze ontologieën hebben volgens Heidegger nooit de zin van zijn voldoende opgehelderd en die opheldering als haar fundamentele opdracht gezien.⁷¹ Vervolgens gaat Heidegger over naar de ontische voorrang van de zijnsvraag. Deze voorrang situeert Heidegger bij een uitzonderlijk ontisch zijnde, namelijk het er-zijn. Het uitzonderlijke hiervan wil Heidegger zichtbaar maken.⁷² Het er-zijn is niet zomaar een zijnde dat zomaar te midden van andere zijnden voorkomt. “Veeleer is het ontisch uitzonderlijk doordat het dit zijnde in z’n zijn om dit zijn zelf gaat. Tot die zijnsgesteldheid van het er-zijn behoort dan echter dat het in z’n zijn een zijnsverhouding heeft tot dit zijn. En dat wil weer zeggen dat het er-zijn zichzelf op een of andere wijze en meer of minder nadrukkelijk in z’n zijn verstaat. Het is eigen aan dit zijnde dat het met en door z’n zijn voor zichzelf is ontsloten. Zijnsverstaan is zelf een zijnsbepaaldheid van het er-zijn. Het ontisch uitzonderlijke van het er-zijn is erin gelegen dat het ontologisch is.”⁷³ Heidegger wil de term *ontologie bewaren voor het expliciete vragen naar het zijn van het zijnde*. Het ontologisch zijn van het er-zijn noemt Heidegger voorontologisch. En dat betekent zijnd op de wijze van een verstaan van zijn.⁷⁴

Vervolgens is het belangrijk om te zien wat Heidegger bedoelt met existentie. Dit is voor hem het zijn zelf waartoe het zijn zich zus of zo kan *verhouden* en zich altijd op enigerlei wijze *verhoudt*. We kunnen het wezen van dit zijnde, het er-zijn niet verder bepalen, alleen dat het telkens z’n zijn als het zijne te zijn heeft. En ter aanduiding van dit zijnde als zuiverste zijnsuitdrukking kiest Heidegger de naam er-zijn.⁷⁵ *Dit er-zijn verstaat zich dus altijd steeds vanuit zijn existentie*, “vanuit een in dit zijnde zelf gelegen mogelijkheid het zelf of niet zelf te zijn.”⁷⁶ Het er-zijn beslist zelf over zijn existentie,

⁶⁹ Heidegger, *Zijn en Tijd*, p. 28

⁷⁰ Heidegger, *Zijn en Tijd*, p. 30

⁷¹ Ibid.

⁷² Heidegger, *Zijn en Tijd*, p. 31

⁷³ Heidegger, *Zijn en Tijd*, p. 31

⁷⁴ Ibid.

⁷⁵ Heidegger, *Zijn en Tijd*, p. 32

⁷⁶ Ibid.

door die mogelijkheden aan te grijpen of te laten liggen. “De vraag van de existentie valt uitsluitend door het bestaan in het reine te brengen.”⁷⁷ Dit noemt Heidegger het existentiële. De vraag van de existentie, het al dan niet zelf te zijn, is een ontische aangelegenheid van het er-zijn. De ontologische structuur echter hoeft dan nog niet doorzichtig te zijn. Heidegger kiest voor de uiteenlegging van deze ontologische structuur en wat existentie constitueert de term existentialiteit. Deze duidt de samenhang van de structuur aan. Onder existentialiteit valt de zijnsgesteldheid van het zijnde dat existeert. Deze ontleding van de structuur noemt Heidegger een existentieel verstaan en existentialen zijn zijnskenmerken van het er-zijn.⁷⁸ Heidegger wil een fundamentele ontologie ontvouwen, die ten grondslag ligt aan alle andere ontologieën. Deze ontologie noemt Heidegger een *existentiale analytica van het er-zijn*.⁷⁹ We moeten het er-zijn bevragen, omdat het voor al het andere zijnde ontologisch primair is.⁸⁰ Voor Heidegger stoelt het ontisch-ontologische uitzonderlijke van de zijnsvraag op de ontisch-ontologische voorrang van het er-zijn, 1) omdat er-zijn het zijnde is dat in z'n zijn door existentie is bepaald, 2) omdat er-zijn op grond van zijn existentiële bepaaldheid op zichzelf genomen 'ontologisch' is en 3) omdat tot het er-zijn een verstaan van het er-zijn behoort, van al het zijnde dat niet de aard is van het er-zijn en het daarom de ontisch-ontologische mogelijkheidsvoorwaarde van alle ontologieën is.⁸¹

De existentieel analytica van het er-zijn heeft dus voor alles voorrang, omdat deze analytica als fundamentele ontologie al het andere fundeert. Het bevestigende voor Heidegger, oorsprong en archimedisch punt, moeten we leggen bij het er-zijn. Voor Heidegger is het er-zijn het meest uitzonderlijke en het oorspronkelijkste omdat het de zijnsmogelijkheid heeft van het stellen van de zijnsvraag. Het stellen van de zijnsvraag vooronderstelt altijd al een zijnsverstaan en precies dat zijnsverstaan is alleen voorbehouden aan het er-zijn die zich in zijn zijn om dit zijn zelf gaat. De analytica van het er-zijn maakt de fundamentele ontologie uit, en daarom fungeert het er-zijn het zijnde dat we principieel *voorafgaand* moeten bevragen op z'n zijn.⁸² Heidegger wil de ontologische structuur van dit er-zijn uiteenleggen en dit uiteenleggen is de concrete uitwerking van de bevraging van het er-zijn in zijn zijn. Die concrete uitwerking krijgt gestalte in de existentialen die Heidegger aanvoert als ontologische structuurmomenten van het er-zijn. Het voert te ver om de volledige uitwerking van de analytica van het er-zijn hier te beschrijven. Het zou ook overbodig zijn. We zijn immers gestuit op de grond van Heidegger, het punt ook waar de fundamentele ontologie vertrekt:

⁷⁷ Ibid.

⁷⁸ Heidegger, *Zijn en Tijd*, p. 69

⁷⁹ Heidegger, *Zijn en Tijd*, p. 33

⁸⁰ Ibid.

⁸¹ Ibid.

⁸² Heidegger, *Zijn en Tijd*, p. 34

het er-zijn dat zich altijd al in een doorsnee-zijnsverstaan ophoudt. “Het er-zijn is een zijnde dat zich in zijn zijn verstaand tot dit zijn verhoudt.”⁸³ Hierop stoelt alles.

3.3 DE ARCHE IN EEN RIJKER LICHT

Toch willen we met het oog op ons onderzoek een drietal structuurmomenten naar voren halen. In talige zin wijzen deze structuurmomenten op een grond, hoewel altijd begrond door het er-zijn. Maar ook in fundamenteelere zin wijzen deze momenten op bepalingen die het er-zijn in een rijker licht plaatsen. We onderzoeken beknopt de grondgesteldheid van het in-de-wereld-zijn en de existentiale constitutie van het ‘er’ (en in het verlengde hiervan de grondbevindelijkheid van de angst). Wanneer we deze structuurmomenten opgehelderd hebben zullen we in een afsluitend evaluatief onderzoek de eerste bespreking van Heidegger afronden en overgaan tot het tweede gedeelte van de eerder aangekondigde onderverdeling, te weten de bespreking van ‘De grondvraag van de metafysica’.

In hoofdstuk twee van *Sein und Zeit* vraagt Heidegger naar het in-de-wereld-zijn als grondgesteldheid van het er-zijn. Weer herhaalt hij die zo fundamentele zin: “er-zijn is een zijnde dat zich in z’n zijn verstaand tot dit zijn verhoudt.”⁸⁴ Met deze steeds weer repeterende beschrijving duidt Heidegger het formele begrip van existentie. Er-zijn existeert eenvoudigweg. Het er-zijn is verder een zijnde dat ik telkens zelf ben. “Tot het existerende er-zijn behoort het telkens-het-mijne als mogelijksvoorwaarde van eigenlijkheid en oneigenlijkheid.”⁸⁵ Maar, zo meent Heidegger, het is zaak deze zijnsbepalingen, zoals telkens-het-mijne, van het er-zijn vanaf het begin te zien en te begrijpen op grond van de zijnsgesteldheid van het in-de-wereld-zijn.⁸⁶ Wil men tot een juist uitgangspunt van de analytica van het er-zijn komen, dan moet men dit van meet af aan doen binnen de uitleg van deze zijnsgesteldheid. Deze gesteldheid is een primair gegeven en moeten we in zijn geheel zien. Vandaar dat Heidegger ook de voor hem kenmerkende streepjes gebruikt. Dit fenomenale gegeven kan vanuit drie gezichtspunten worden benaderd. Allereerst het ‘in de wereld’. Hierbij wordt gevraagd naar de ontologische structuur van ‘wereld’. Het tweede is het zijnde dat telkens is op de wijze van het in-de-wereld-zijn. Daarmee zoekt Heidegger naar het ‘wie’. Dit zoeken moet bepalen wie er in de modus van de doorsnee-alledaagsheid van het er-zijn is. Het derde is het in-zijn als zodanig; de ontologische constitutie van de inheid zelf moet aldus Heidegger worden blootgelegd. Het in-zijn zal voor Heidegger een existentiaal zijn en doelt op een zijnsgesteldheid van

⁸³ Heidegger, *Zijn en Tijd*, p. 80

⁸⁴ Ibid.

⁸⁵ Heidegger, *Zijn en Tijd*, 80. Eigenlijkheid en oneigenlijkheid zijn zijnsmodi die ontspruiten aan het telkens-het-mijne van het er-zijn. De aanduiding hiervan vind je in hoofdstuk 1, paragraaf 9.

⁸⁶ Heidegger, *Zijn en Tijd*, p. 80

het er-zijn.⁸⁷ De volledige uitwerking van deze drie gezichtspunten laten we achterwege. Voor nu is voldoende dat het er-zijn naar zijn aard altijd al de grondgesteldheid heeft van het in-de-wereld-zijn.⁸⁸

Maar het zijnde dat naar zijn aard door het in-de-wereld-zijn wordt geconstitueerd, is zelf telkens ook zijn 'er'.⁸⁹ Maar wat wil dit 'er' zeggen? "De existentiële ruimtelijkheid van het er-zijn, wortelt zelf in het in-de-wereld-zijn. De lexicale betekenis van 'er' als 'hier' en 'daar' is de bepaaldheid van een binnen een wereld tegemoet tredend zijnde. Dit 'hier' en 'daar' zijn alleen mogelijk binnen een 'er', dat wil zeggen als er een zijnde is, dat als zijn van het 'er' ruimtelijkheid heeft ontsloten. De uitdrukking 'er' doelt op die wezenlijke ontslotenheid."⁹⁰ En precies hierdoor is het er-zijn 'er' voor zichzelf, in eenheid met het er-zijn van de wereld. Het er-zijn brengt altijd zijn *er* mee, het is niet alleen factisch nooit zonder, maar daarzonder zou het niet het zijnde van dit wezen zijn. "Het er-zijn is zijn ontslotenheid."⁹¹ Het er-zijn is zijn ontslotenheid wil ook zeggen dat het zijn waar het dit zijnde in zijn zijn om gaat, is zijn 'er' te zijn. Dit is een existentieel-ontologische structuur van dit zijnde, als er-zijn.⁹² Heidegger wil de constitutie van deze existentieel-ontologische structuur blootleggen. Heidegger noemt een aantal constitutieve manieren om het er te zijn. Deze manieren zijn bevindelijkheid en verstaan. Van beide zullen we kort trachten de kwintessens te vatten. Vervolgens zullen we vanuit de bevindelijkheid doorstoten naar de grondbevindelijkheid van de angst.

Wat Heidegger ontologisch aanduidt met bevindelijkheid, duidt hij in ontische zin aan met 'stemming'. Het er-zijn is hoe dan ook altijd gestemd. De stemming openbaart volgens Heidegger 'hoe het met iemand is en gaat'. In dit 'hoe het met iemand is en gaat' brengt het gestemd-zijn, dat we altijd zijn, het zijn in zijn 'er'. "In de gestemdheid is het er-zijn altijd al op stemmingsmatige wijze ontsloten, en wel als het zijnde waaraan het er-zijn in z'n zijn werd overgeleverd als het zijn dat het existierend te zijn heeft."⁹³ Maar, zo stelt Heidegger, ontisch-existentieel gezien ontwijkt het er-zijn het in de stemming ontsloten zijn. Ontologisch existentieel gezien betekent dat: "in datgene waar een dergelijke stemming zich niet toe wendt, is het er-zijn in zijn overgeleverd-zijn aan het er onthuld. In het ontwijken zelf is het er ontsloten."⁹⁴ Het 'dat het is' en het 'te zijn heeft' noemt Heidegger de *geworpenheid* van dit zijnde in zijn er, zij het zo dat het als in-de-wereld-zijn het er is.⁹⁵

⁸⁷ Heidegger, *Zijn en Tijd*, p. 81

⁸⁸ Heidegger, *Zijn en Tijd*, p. 82

⁸⁹ Heidegger, *Zijn en Tijd*, p. 177

⁹⁰ Ibid.

⁹¹ Heidegger, *Zijn en Tijd*, p. 178

⁹² Heidegger, *Zijn en Tijd*, p. 177-178

⁹³ Heidegger, *Zijn en Tijd*, p. 180

⁹⁴ Ibid.

⁹⁵ Ibid.

Zodoende wil Heidegger de facticiteit van het overgeleverd-zijn aanduiden. Het in de bevindelijkheid ontsloten 'dat' van 'dat het is' moeten we begrijpen als een existentielle bepaaldheid van het zijnde dat op de wijze van het in-de-wereld-zijn is. Daarbij is facticiteit inherent aan de existentie, hoewel het een verdrongen zijnskenmerk van het er-zijn kan zijn. Door de bevindelijkheid staat het er-zijn altijd al oog in oog met zichzelf, het heeft zich altijd al gevonden, als een gestemd zich-bevinden, een zijnde dat aan zijn zijn is overgeleverd. Op deze wijze wint Heidegger een eerste ontologische wezenstrek van de bevindelijkheid: "de bevindelijkheid ontsluit het er-zijn in zijn geworpenheid, en dat eerst en vooral in een ontwijkende afwending."⁹⁶ Het is een existentaal fundamentele wijze waarop het er-zijn zijn er is.⁹⁷

De bevindelijkheid is voor Heidegger één van de existentielle structuren waarin het zijn van het 'er' zich handhaaft. "Een gelijkooorspronkelijk constitutief kenmerk van dit zijn is het verstaan."⁹⁸ In het ontische taalgebruik gebruiken we de uitdrukking 'iets verstaan' in de betekenis van 'een zaak het hoofd kunnen bieden' en 'iets kunnen'. Maar in het verstaan als existentaal is het 'gekunde' geen wat, maar het zijn als bestaan. "In het verstaan ligt existentieel de zijnswijze van het er-zijn als kunnen-zijn. (...) Er-zijn is telkens wat het kan zijn en hoe het zijn mogelijkheid is."⁹⁹ Dit mogelijk kunnen-zijn als mogelijkheid is als existentieel de meest oorspronkelijke en ultieme positieve ontologische gesteldheid van het er-zijn. "Het er-zijn is de mogelijkheid vrij te zijn voor het oereigen kunnen-zijn."¹⁰⁰ Heidegger stelt: "Verstaan is het existentieel zijn van het eigen kunnen-zijn van het er-zijn zelf, en wel zodanig dat dit zijn op zichzelf ontsluit waar het met zichzelf aan toe is."¹⁰¹ Voor Heidegger zijn bevindelijkheid en verstaan existentialen die kenmerkend zijn voor de oorspronkelijke ontslotenheid van het in-de-wereld-zijn. "Naarmate de gestemdheid 'ziet' het er-zijn mogelijkheden van waaruit het is. In het ontwerp ontsluiten van zulke mogelijkheden is het telkens al gestemd."¹⁰²

In paragraaf veertig stelt Heidegger dat de grondbevindelijkheid van de angst de uitgelezen ontslotenheid is van het er-zijn. "De angst is de omfloerste koningin van alle stemmingen."¹⁰³ De angst is een grondbevindelijkheid, de meest diepe omvattende stemming die er is. Het waarvoor van de angst is niet dit of dat binnenwereldlijk zijnde (Heidegger noemt dat vrees) maar is het in-de-

⁹⁶ Heidegger, *Zijn en Tijd*, p. 181-182

⁹⁷ Heidegger, *Zijn en Tijd*, p. 186

⁹⁸ Heidegger, *Zijn en Tijd*, p. 189

⁹⁹ Heidegger, *Zijn en Tijd*, p. 190

¹⁰⁰ Heidegger, *Zijn en Tijd*, p. 191

¹⁰¹ Heidegger, *Zijn en Tijd*, p. 192

¹⁰² Heidegger, *Zijn en Tijd*, p. 195-196

¹⁰³ Safranski, *Heidegger en zijn tijd*, p. 194

wereld-zijn als zodanig.¹⁰⁴ Het waarvoor van de angst is onbepaald, de wereld krijgt in de angst een volslagen onbeduidendheid. De wereld dringt alleen als wereld zelf aan ons op in haar wereldlijkheid.¹⁰⁵ Wat de angst beangstigt is het in-de-wereld-zijn zelf. Het angstig zijn *ontsluit* daarmee oorspronkelijk en direct de wereld als wereld.¹⁰⁶ Het is alleen de angst die als modus van de bevindelijkheid de wereld als wereld ontsluit. Maar als bevindelijkheid is het tevens angst-om. 'De angst zit in angst om het in-de-wereld-zijn zelf.'¹⁰⁷ In de grondbevindelijkheid van de angst zinkt al het binnenwereldlijk zijnde als zodanig weg. De wereld en alle anderen hebben niets meer te bieden. Het is de angst die het er-zijn terugwerpt op zijn eigen in-de-wereld-zijn, dat zich verstaand naar zijn aard op mogelijkheden ontwerpt. "De angst openbaart in het er-zijn het zijn tot het oereigen kunnen-zijn, dat wil zeggen het vrij-zijn voor de vrijheid zichzelf te kiezen en zijn eigen mogelijkheden aan te grijpen. De angst plaatst het er-zijn voor zijn vrij-zijn voor ... (propensio in...) de eigenlijkheid van z'n zijn als mogelijkheid die het altijd al is."¹⁰⁸ Het 'waarom' en het 'waarvoor' van de angst is voor Heidegger hetzelfde: het in-de-wereld-zijn.¹⁰⁹ Met deze beschrijving van de angst ronden we de opheldering van een aantal structuurmomenten af en gaan we over tot het afsluitende evaluatieve onderzoek waarmee we het eerste gedeelte van de bespreking van Heidegger afronden.

3.4 HEIDEGGER EN DE VRAAG NAAR DE ARCHE: EEN EVALUATIE

De leidraad voor de evaluatie bepalen we tot de vraag die we aan het begin van dit hoofdstuk stelde. De vraag naar de ἀρχή. Hoewel we halverwege de bespreking van Heidegger al alludeerden op een voorzichtig antwoord, zullen we hier de beantwoording scherper neerzetten, in bepaalde opzichten herhalen en op bepaalde punten meer substantie geven. Heidegger vraagt naar de zin van zijn. Het is voor Heidegger zaak dat we de vraag naar de zin van zijn opnieuw stellen. En deze vraag moet gesteld worden. Al in paragraaf twee, die de formele structuur van de vraag naar het zijn beoogt, stelt Heidegger tot twee keer toe dat "nach dem Sinn von Sein *soll* die Frage *gestellt werden*."¹¹⁰ Maar onmiddellijk vraagt Heidegger zich af waar die vraag naar de zin van zijn aan ontspruit. Waar situeert Heidegger dit 'waaraan'? Dat is voor Heidegger: "*wir bewegen uns immer schon in einem Seinsverständnis. Aus ihm heraus erwächst die ausdrückliche Frage nach dem Sinn von Sein.*"¹¹¹(Aangestipt werd dat we ons altijd al in een zijnsverstaan bewegen. Daaraan ontspruit de nadrukkelijke vraag naar de zin van zijn). De grond waaraan de zijnsvraag ontspringt is voor

¹⁰⁴ Heidegger, *Zijn en Tijd*, p. 241

¹⁰⁵ Heidegger, *Zijn en Tijd*, p. 242

¹⁰⁶ Heidegger, *Zijn en Tijd*, p. 243

¹⁰⁷ Ibid.

¹⁰⁸ Ibid.

¹⁰⁹ Heidegger, *Zijn en Tijd*, p. 244

¹¹⁰ Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1986), p.5 (vert. Mark Wildschut, 23)

¹¹¹ Ibid.

Heidegger het vage doorsnee-zijnsverstaan. En dit is een factum. Maar dit is nog niet het laatste, het diepste, het absolute punt. Hoewel de zijnsvraag ontspringt in het altijd al hebben van een zijnsverstaan, betekent dit nog niet dat het zijnsverstaan de laatste grond is. Want wat is de mogelijkhedenvoorwaarde voor het verstaan van zijn en daarmee de mogelijkhedenvoorwaarde voor het laten ontspruiten van de vraag naar de zin van zijn? Heideggers antwoord is: *Dasein*. Alleen er-zijn heeft de zijnsmogelijkheid van het vragen en daarmee het kunnen laten zijn van een zijnsverstaan. De noodzakelijke mogelijkhedenvoorwaarde voor de vraag naar de zin van zijn is degene die de vraag stelt, de vragende; oftewel er-zijn. En wil men de zijnsvraag ophelderen, dan moet men allereerst er-zijn in zijn zijn doorzichtig maken. "En het ontische uitzonderlijke van het er-zijn is erin gelegen dat het ontologisch is."¹¹² Het er-zijn is het begroeiende, het begin, van al wat is: in ontische zin, in ontologische zin en in voorontologische zin. In ontische zin omdat het er-zijn het zijnde is dat in z'n zijn om dit zijn zelf gaat. In ontologische zin omdat het expliciet kan vragen naar het zijn van het zijnde. En in voorontologische zin omdat het is op de wijze van altijd al een verstaan van zijn hebben.¹¹³

Hoe, dat wil zeggen op welke wijze, het er-zijn in zijn zijnsverstaan beweegt, is de taak die Heidegger zich onder meer stelt in *Sein und Zeit*. Daarin blijkt dat het er-zijn de grondgesteldheid heeft van het in-de-wereld-zijn. Het hoe van deze gesteldheid werkt Heidegger fundamenteel uit in noties als terhandenheid en voorhandenheid, de zorg, omzichtigheid, het men, enzovoorts.

In de uiteenlegging van de ontologische structuur in de bepalingen van de existentialen hebben we twee fundamentele momenten bekeken. Die van het in-de-wereld-zijn en die van de constitutie van het 'er' die we uitgewerkt hebben in de bevindelijkheid en het verstaan. Heidegger stelt in zijn existentielle analytica het in-zijn centraal, omdat het er-zijn in zijn in-de-wereld-zijn daar altijd al mee begint. Je gaat altijd al met iets om, je hebt altijd met iets te maken.¹¹⁴ Dit is het eerste dat het er-zijn constitueert: het in-zijn van het er-zijn in-de-wereld.

Een tweede is het volgende. Dit er-zijn verstaat zich altijd steeds vanuit zijn existentie, "vanuit een in dit zijnde zelf gelegen mogelijkheid het zelf of niet zelf te zijn."¹¹⁵ Existeren betekent voor Heidegger een verhouding tot zichzelf hebben, zich tot zichzelf en daarmee tot z'n zijn verhouden. Het er-zijn existeert. Maar hoe wordt dit eigen zijn van het er-zijn te kennen gegeven? Hoe wordt het ontsloten? Door de bevindelijkheid en het verstaan. Dit zijn voor Heidegger de ontsluitingsmechanisme om het zijn in zijn 'er' te brengen. Namelijk dat het zijn 'er te zijn' heeft. Dit wijst ons op een belangrijk

¹¹² Heidegger, *Zijn en Tijd*, p. 31

¹¹³ *Ibid.*

¹¹⁴ Safranski, *Heidegger en zijn tijd*, p. 198

¹¹⁵ *Ibid.*

gegeven. Het in de bevindelijkheid ontsloten 'dat je te zijn hebt' is aan de existentie inherent. Het er-zijn wordt ontsloten in zijn zijn als 'er' en wordt daarmee in verhouding gebracht. Existeren als je tot jezelf verhouden als een zijnde dat zich in zijn zijn om dit zijn zelf gaat, kan alleen ontsloten worden in de bevindelijkheid en het verstaan. Het verstaan is hierin het de zijnswijze van het er-zijn als kunnen zijn. Daarbij is de grondbevindelijkheid van de angst het ultieme ontsluitingsmechanisme van het 'dat het is' en het 'kunnen-zijn' dat het er-zijn telkens zelf is.

Wanneer we dit in ogenschouw nemen en daarbij onze begeleidende vraag betrekken dan moeten we deze bepalingen van het er-zijn altijd meedenken. Hoewel Heidegger laat zien dat het er-zijn altijd al voorondersteld is en als grond moeten worden aangevoerd voor welke vraag dan ook, zelfs de vraag naar het zijn, betekent dat niet dat we het er-zijn zonder meer kunnen denken. De existentiaal-ontologische analytica van het er-zijn, en waarvan we twee belangrijke momenten hebben besproken, zijn altijd gelijksoortelijke ontologische momenten van het er-zijn. We kunnen het er-zijn niet zonder meer denken, maar we moeten dit altijd zien in het licht van de uitwerking van de zijnsvraag die gestalte krijgt in de analytica van het er-zijn. Hierop wijzen de woorden 'altijd al' die Heidegger veelvuldig gebruikt in *Sein und Zeit*. Het er-zijn is altijd al in-de-wereld, altijd al een mede-zijn, altijd al gestemd, altijd al in een verstaan, altijd al in een bezorgende omgang. We moeten dus met het er-zijn het geheel van de analytica meedenken. Binnen deze analytica werkt Heidegger de existentialen uit en hoe deze existentialen als bepalingen aan het er-zijn toekomen en 'werkzaam' zijn. Een voorbeeld hiervan is dat de angst de 'werkzaamheid' heeft van het ontsluiten van 'dat' van het 'te-zijn' hebben en het 'kunnen-zijn'. En dat de bevindelijkheid waaronder de angst ressorteert het zijn in zijn zijn tot het 'er' wordt gebracht. Of dat de grondgesteldheid van het in-de-wereld-zijn toekomt aan het er-zijn; altijd al.

Resumerend en afsluitend van deze eerste evaluatie van Heidegger als het gaat om de vraag naar de ἀρχή bij Heidegger, kunnen we op grond van de bespreking van *Sein und Zeit* stellen dat voor Heidegger het *Dasein* de ultieme en absolute grond is van het al. We moeten het er-zijn bevragen, omdat het voor al het andere zijnde ontologisch primair is.¹¹⁶ Het is de noodzakelijke mogelijksvoorwaarde om het zijn van het zijnde te kunnen denken. Immers, de vraag naar de zin van zijn die door het denken wordt gesteld, vindt *zijn grond in het er-zijn dat er altijd al is*. Zonder het er-zijn kan de zijnsvraag niet gesteld worden. Derhalve is het er-zijn eerder, en dus pre-cognitief. Dat wil zeggen; a priori aan het denken.

Laten we onze vraagstelling eens herhalen. Hebben we zicht op wat we eigenlijk doen *in het vragen*? Het is zaak dat we de vraag naar *de zin van vragen* stellen. De vraagstelling die het uitgangspunt zal

¹¹⁶ Safranski, *Heidegger en zijn tijd*, p. 198

vormen voor de verhandeling zal de vraag in zijn uiterste oprekken, *namelijk op-zichzelf worden betrokken*.

3.5 HEIDEGGER EN DE VRAAG NAAR HET VRAGEN

In het kader van deze vraagstelling gaan we nogmaals te rade bij Heidegger. Heidegger probeert de aard van het vragen zelf op te helderen. De meest pregnante doordenking hiervan gebeurt in het eerste hoofdstuk van zijn *Einführung in die Metaphysik*, welke de titel draagt: *Die Grundfrage der Metaphysik*. Heidegger neemt in dit hoofdstuk de leibniziaanse vraag ‘Waarom is er iets en niet eerder niets?’ als uitgangspunt van zijn uiteenlegging. En wel de uiteenlegging van *die* vraag. De beweging die Heidegger voltrekt, willen we in grote lijnen schetsen om zo zicht te krijgen op wat Heidegger ziet in het vragen. Daarbij letten we vooral op de innerlijke structuur en momenten die de vraag voor Heidegger heeft en minder op waar deze vraag voor Heidegger op uitloopt, namelijk het stellen van de voorafgaande vraag aan de vraag ‘Waarom is er iets en niet eerder niets?’. Die vraag is voor Heidegger: “Hoe staat het met het zijn?”¹¹⁷ Dit vragen zal voor Heidegger een door en door historisch vragen blijken te zijn.¹¹⁸

Heidegger ziet in de vraag ‘Waarom is er iets en niet eerder niets?’ de vraag die niet in chronologische zin het eerste is, maar wel de eerste vraag is in de rangorde van alle vragen. Ze is de eerste vraag omdat ze de ruimste is, de diepste en de meest oorspronkelijke.¹¹⁹ Ze is de ruimste vraag omdat ze vraagt naar al het zijnde in heden, verleden en toekomst. We vragen in deze vraag “van meet af aan naar het hele zijnde of, zoals we op gronden die we later moeten toelichten, zeggen: naar het zijnde zijn geheel als zodanig.”¹²⁰ Deze vraag is ook de diepste vraag. Ze vraagt naar de grond van het zijnde: ‘Waarom is er eigenlijk iets....?’. Op welke grond staat het zijnde. Het vragen van deze vraag zoekt naar de grond van het zijnde voor zover het zijnde is. “De vraag zoekt de uitkomst in de grond die het feit begrondt, dat het zijnde is als dat wat het is.”¹²¹ Tot slot is de vraag ook de meest oorspronkelijke vraag. Bij deze vraag houden we ons ver van elk afzonderlijk en apart zijnde voor zover het dit of dat is. Maar we bedoelen het zijnde in zijn geheel, zonder voorkeur voor iets afzonderlijks. Echter, één zijnde dringt telkens weer opvallend naar voren bij dit vragen, de mensen die deze vraag stellen.¹²² Maar volgens Heidegger moeten we het nalaten een uitzonderingspositie toe te kennen aan welk afzonderlijk, apart zijnde dan ook, en dus niet naar de

¹¹⁷ Martin Heidegger, *De grondvraag van de metafysica*, vert. Cornelis Verhoeven, 1^e druk (Budel: Uitgeverij Damon, 2003), p. 58

¹¹⁸ Heidegger, *De grondvraag van de metafysica*, p. 59

¹¹⁹ Heidegger, *De grondvraag van de metafysica*, p. 18

¹²⁰ Ibid.

¹²¹ Heidegger, *De grondvraag van de metafysica*, p. 19

¹²² Ibid.

mens verwijzen. “Want wat is dit zijnde helemaal!”¹²³ Er is geen rechtvaardiging te vinden binnen het zijnde voor het toekennen van een bijzondere positie van dat zijnde dat wij ‘mens’ noemen. Maar zo stelt Heidegger, wanneer dit zijnde vroeg of laat bij de genoemde vraag wordt betrokken, dan komt het vragen ten opzichte daarvan en dat zijnde ten opzichte van dit vragen in een bijzonder, ja unieke betrekking te staan.

“Want door dit vragen wordt het zijnde in zijn geheel pas als zodanig en in de richting van een mogelijke grond daarvan geopend en door de vraag open gehouden. (...) De vraag naar het waarom komt als het ware te staan tegenover het zijnde als geheel, komt daaruit naar buiten, zij het niet helemaal. Maar juist daardoor krijgt het vragen een bijzondere positie. Terwijl het komt te staan tegenover het zijnde als geheel, maar zich daarvan toch niet losmaakt, slaat dat wat in de vraag wordt gevraagd, terug op het vragen zelf. Waarom het waarom? Waarin is de vraag naar het waarom zelf gegrond, de vraag die zich vermeet het zijnde in zijn geheel in zijn grond te plaatsen? Is ook dit waarom nog een vragen naar de grond als oer-grond, zodat nog altijd wordt gezocht naar een zijnde als dat wat de begronding is?”¹²⁴

Maar is zij dan nog wel de eerste vraag? Maar als de vraag ‘Waarom is er iets en niet eerder niets?’ wordt gesteld, “dan gebeurt het onvermijdelijke dat in dit vragen, wanneer het althans werkelijk wordt voltrokken, een terugslag plaatsvindt vanuit dat wat gevraagd en ondervraagd wordt naar het vragen zelf.”¹²⁵ “Dieses Frage ist derhalb in sich kein beliebiger Vorgang, sondern ein ausgezeichnetes Vorkommnis, das wir *Geschehnis* nennen.”¹²⁶ (Dit vragen is daarom op zich zelf niet een willekeurig proces, maar een feit van uitzonderlijke betekenis dat wij een ‘gebeurtenis’ noemen.) Heidegger wijst hier dat wanneer de vraag ‘Waarom is er iets en niet eerder niets?’ als vraag gesteld wordt, dit een *gebeurtenis* is. Deze vraag naar het waarom, en alle andere vragen die rechtstreeks in haar verworteld zijn, is met geen enkele andere vraag te vergelijken. Het is deze vraag die doordringt in het zoeken naar haar eigen waarom.¹²⁷ De terugslag van het vragen op haar eigen waarom kan zelfs een opwindende gebeurtenis zijn volgens Heidegger. Wanneer we de terugslag op haar eigen waarom werkelijk kunnen voltrekken zullen we iets bijzonders ervaren. Deze bijzondere vraag naar het waarom heeft haar grond in een sprong, “waardoor de mens het wegspringen voltrekt uit alles wat eerder aan zijn bestaan een echte of gemeente geborgenheid gaf. De sprong van dit vragen laat

¹²³ Heidegger, *De grondvraag van de metafysica*, p. 20

¹²⁴ Heidegger, *De grondvraag van de metafysica*, p. 20-21

¹²⁵ Ibid.

¹²⁶ Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1958), p. 4 (vert. Cornelis Verhoeven, 21)

¹²⁷ Heidegger, *De grondvraag van de metafysica*, p. 21

zijn eigen grond ont-springen, dat wil zeggen, door springen tot stand brengen. Zo'n sprong die zich als grond laat ontspringen, noemen wij overeenkomstig de echte betekenis van het woord een oorsprong: het zich-de-grond-laten-ontspringen. Omdat de vraag 'Waarom is er iets en niet eerder niets?' voor elk echt vragen de grond laat ont-springen en zo oorsprong is, moeten wij haar als de oorspronkelijkste vraag erkennen."¹²⁸

Heidegger ziet in de vraag 'Waarom is er iets en niet eerder niets?' dus de vraag van alle vragen. Ze wordt volgens Heidegger ook *noodzakelijk* in elke vraag meegevraagd.¹²⁹ Wel moet gezegd worden dat het zich nooit objectief laat vaststellen of de vraag van alle vragen werkelijk stelt, dat wil zeggen, de sprong maakt. "De vraag verliest onmiddellijk haar rang op het niveau van menselijk-historisch bestaan waaraan het vragen als oorspronkelijke macht vreemd blijft."¹³⁰ Filosoferen betekent echter vragen 'Waarom is er iets en niet eerder niets?'. "Werkelijk zo vragen betekent: het erop wagen het onuitputtelijke van deze vraag door de onthulling van dat waarnaar zij *dwingt te vragen*, uit te putten, door te vragen. Waar iets dergelijks gebeurt, is filosofie."¹³¹ Filosoferen is vragen naar het buiten-gewone, zo stelt Heidegger. En niet alleen dat naar wat gevraagd wordt is buitengewoon, maar het vragen zelf ook. Dat betekent: dit vragen ligt niet voor de hand, "zodat we er op zekere dag onvoorzien en helemaal zonder het te doorzien in verstrikt raken."¹³² Dit vragen zelf ligt buiten de gewone orde. Het is volgens Heidegger volkomen vrijwillig, het expliciet stellen van deze vraag. En het wortelt uitsluitend en volledig in de mysterieuze grond van de vrijheid, in dat wat Heidegger de sprong heeft genoemd.¹³³ Zodoende is voor Heidegger filosoferen buiten-gewoon vragen naar het buiten-gewone. En vragen zijn er niet als schoenen of boeken. Vragen zijn er en zijn er alleen maar zo, als ze werkelijk gesteld worden. Voor Heidegger gaat het om het werkelijk stellen van deze vraag: 'Waarom is er iets en niet eerder niets?' Maar zelfs het uitspreken van de vraagzin, zelfs op de toon van het vragend spreken, is nog niet echt vragen.¹³⁴ Want als we de vraagzin herhaaldelijk opzeggen, kan er zelf een afstomping optreden van het vragen.¹³⁵ Maar van de weeromstuit mag de vraagzin ook weer niet worden opgevat "als een zich louter in de orde van de taal afspelende vorm van mededeling, bijvoorbeeld in die betekenis dat de vraagzin alleen maar een uitspraak 'over' een vraag zou zijn."¹³⁶ De bedoeling is niet alleen u iets mee te delen, maar ervoor te zorgen dat u meevraagt en zelf de vraag stelt. Uit een vragende houding of mentaliteit ontspringt als zodanig niets. Waaruit

¹²⁸ Ibid.

¹²⁹ Heidegger, *De grondvraag van de metafysica*, p. 22

¹³⁰ Heidegger, *De grondvraag van de metafysica*, p. 23

¹³¹ Heidegger, *De grondvraag van de metafysica*, p. 24

¹³² Heidegger, *De grondvraag van de metafysica*, p. 29

¹³³ Ibid.

¹³⁴ Heidegger, *De grondvraag van de metafysica*, p. 36-37

¹³⁵ Ibid.

¹³⁶ Heidegger, *De grondvraag van de metafysica*, p. 37

dan wel? Heidegger zegt: het ontwaakt uit een willen weten. Wie echt vraagt, wil weten. Wie wil, en heel zijn bestaan in een willen legt, die is vastbesloten.¹³⁷ Willen is vastbesloten zijn en weten is in de waarheid kunnen staan. Voor Heidegger is waarheid de openbaarheid van het zijnde. Weten is daarom bijgevolg: in de openbaarheid van het zijnde kunnen staan, haar doorstaan. Tevens wil weten zeggen: kunnen leren.¹³⁸ En kunnen leren vooronderstelt op zijn beurt kunnen vragen. “Vragen is het zojuist toegelichte willen weten, de vastbeslotenheid tot het staande blijven in de openbaarheid van het zijnde.”¹³⁹ Heidegger wil de vraag ‘Waarom is er iets en niet eerder niets?’ als ruimste, als diepste, als eerste, als meest oorspronkelijkste werkelijk stellen. Maar de in de vraagzin weliswaar klinkende, maar daarin als het ware nog opgesloten en ingevouwen vraag moet eerst uitgevouwen worden. Die ontvouwing willen we tot slot nog belichten, daar Heidegger uiteenlegt wat er hoe dan ook tot de vraagstelling behoort. Of het nu gaat om de vraag van alle vragen, of een willekeurige andere vraag; deze structuurmomenten zijn altijd opgesloten in de vraag. Deze structuurmomenten die bij het ontvouwen van de vraag naar boven komen, heeft Heidegger ook al kort aangestipt in *Sein und Zeit*, in paragraaf twee, *De formele structuur van de vraag naar het zijn*. Heidegger ziet in *Sein und Zeit* een drietal momenten. In *De grondvraag van de metafysica* onderscheidt Heidegger er twee. Daar Heidegger in *Sein und Zeit* naar mijn overtuiging en rijkere beschrijving geeft van de vraagstelling, zullen we de analyse van de momenten uit *Sein und Zeit* belichten. Welke momenten zijn dit? Bij de vraagstelling hoort het volgende, zo stelt Heidegger:

“Het vragen heeft als vragen naar... zijn gevraagde. Al het vragen naar... is op een of andere manier navragen bij... Tot het vragen behoort behalve het gevraagde een bevraagde. In de onderzoekende, dat wil zeggen specifiek theoretische vraag moet het gevraagde worden bepaald en in begrippen gevat. In het gevraagde ligt dan als het eigenlijk geïntendeerde het afgevraagde, datgene waar het vragen naar toe wil. Het vragen zelf heeft als gedraging van een zijnde – de vrager – een eigen zijnskarakter. Vragen kan plaatsvinden als ‘terloops vragen’ of als expliciete vraagstelling.”¹⁴⁰

Heidegger onderscheidt dus eigenlijk vier structuurmomenten in de vraagstelling: *het gevraagde, het bevraagde, het afgevraagde en de vrager*.

Tot slot moeten we opmerken dat voor Heidegger ons vragen alleen maar een psychisch, geestelijk proces in ons is, dat, hoe het ook mag verlopen, het zijnde in geen enkel opzicht kan beïnvloeden.

¹³⁷ Ibid.

¹³⁸ Heidegger, *De grondvraag van de metafysica*, p. 38

¹³⁹ Ibid.

¹⁴⁰ Heidegger, *Zijn en Tijd*, p. 23-24

“Zeker, het zijnde blijft datgene wat het is en als hoedanig voor ons openbaar is. Toch is het zijnde niet in staat om datgene wat in de vraag aan de orde is van zich af te wentelen, namelijk dat het als dat wat het is en hoe het is, er ook niet zou kunnen zijn. Deze mogelijkheid ervaren we helemaal niet als iets wat wij nu achteraf alleen maar erbij denken, maar het zijnde zelf geeft deze mogelijkheid te kennen, geeft zich te kennen als het zijnde in deze mogelijkheid. Ons vragen opent alleen maar het gebied opdat het zijnde kan doorbreken als datgene wat in zulk vragen aan de orde is.”¹⁴¹

3.6 HEIDEGGER EN DE VRAAG NAAR HET VRAGEN: EEN EVALUATIE

Waar brengt deze bespreking van Heidegger ons? Hoe kunnen we samenvattend Heideggers analyse van het vragen begrijpen? Heidegger neemt één vraag als uitgangspunt. En niet zomaar een vraag. Het is de vraag die Leibniz formuleerde: ‘Waarom is er iets en niet eerder niets?’ Heidegger beschouwt deze vraag als de ruimste, diepste en oorspronkelijkste vraag. Het is de vraag die eerste is in de orde van het vragen. Heidegger neemt dus een *specifieke* vraag als punt om het vragen als zodanig toe te lichten. Hoe moeten we dit vragen als zodanig volgens Heidegger verstaan? Heidegger is er kort over. *Vragen is een willen weten, be-grond door het mysterie van de vrijheid.* En dit vragen als een willen weten is een intrinsiek proces, het gebeurt in ons; het is een psychisch geestelijke voltrekking. Het heeft niets met het zijnde van doen. Het bestaat niet buiten mij. Maar wel is het eigenaardige dat het vragen het gebied van het zijnde laat doorbreken. Het opent het zijnde. In dat opzicht is ons vragen een voorwaarde voor het zijnde. Wat aan de orde is in het vragen kan niet ongedaan gemaakt worden door het zijnde. Heidegger wil het vragen doordenken vanuit die ene eerste vraag ‘Waarom is er iets en niet eerder niets?’ Het is voor hem ook de vraag die noodzakelijk in als ons vragen wordt voorondersteld, hoewel we daar niet bewust van zijn. Menigeen zal deze allesomvattende vraag nooit werkelijk stellen in de zin zoals Heidegger dat bedoelt, namelijk als een *Geschehnis*. Deze ‘gebeurtenis’ is voor Heidegger als een terugslag; waarom het waarom? Het stellen van deze vraag vindt haar grond in een sprong, waarbij wordt weggesprongen van alles wat geborgenheid geeft. Hierdoor komt men door werkelijk vragen als een willen weten, in de vastbeslotenheid te staan in de openbaarheid van het zijnde en dit doorstaan. Dit werkelijk voltrekken vraagt volgens Heidegger wel een ‘*Kraft des Geistes*’.¹⁴² Ondanks dat zal iedereen vroeg of laat met deze vraag in aanraking komen, al is het maar uit de verte als doffe dreunen van een klok.¹⁴³ Daarnaast moeten we opmerken dat Heidegger de vraag als zodanig opvat in een aantal structuurmomenten; het gevraagde, het bevroegde, het afgevraagde en de vrager. De eerste drie

¹⁴¹ Heidegger, *De grondvraag van de metafysica*, p. 46

¹⁴² Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, p. 4

¹⁴³ Heidegger, *De grondvraag van de metafysica*, p. 17

momenten zijn voor Heidegger verbonden met het zijnde of zelfs met het zijn. Want met de grondvraag van de metafysica zal Heidegger de vraag naar het zijn gaan stellen als de dwingende voorvraag van de vraag 'Waarom is er iets en niet eerder niets?'.¹⁴⁴ En daarmee transformeert Heidegger de grondvraag van de metafysica naar de vraag naar het zijn als meest ruime, diepste en oorspronkelijkste vraag. Deze 'omzetting' hebben we niet beschreven. Op dit moment volstaat alleen het noemen van die transformatie. Het laatste structuurmoment – de vrager - verbindt Heidegger met het er-zijn. De thematiek van de vrager – het er-zijn – werkt Heidegger uit in *Sein und Zeit*.

Heidegger ziet het vragen als een existentieel gebeuren waar wil, vrijheid, vastbeslotenheid en geestelijke kracht mee verbonden zijn. Niet iedereen vraagt op dezelfde wijze. Maar voor filosofen echter kan het vragen echter volgens Heidegger zich slechts op één punt richten; het voltrekken van de vraag 'Waarom is er iets en niet eerder niets?' Dit is buiten-gewoon vragen naar het buiten-gewone. Heidegger haalt Nietzsche aan die ergens schrijft dat een filosoof een mens is die constant buitengewone dingen ervaart, ziet, hoort, achterdochtig bedenkt, hoopt, droomt...¹⁴⁵ Maar van de weeromstuit moeten we volgens Heidegger niet denken dat het vragen is voorbehouden aan een stel dromerige filosofen. Nee, iedereen proeft wel iets van die ene eerste vraag. En daarbij moet worden gezegd dat het deze vraag is die overal noodzakelijkerwijs in wordt meegevraagd. Zelfs in de vraag 'Is er bier?'

Met het bespreken van *De grondvraag van de metafysica* ronden we de bespreking van Heidegger af. Een bespreking die twee delen kende waarbij twee besprekingsvragen ons begeleidden: de vraag naar de ἀρχή bij Heidegger en de vraag hoe Heidegger het vragen als zodanig verstaat. Dit was het einde van het begin, om met Winston Churchill (1874-1965) te spreken. Het begin van het einde zal aanvangen met de bespreking van Ray Brassier.

¹⁴⁴ Heidegger, *De grondvraag van de metafysica*, p. 49

¹⁴⁵ Heidegger, *De grondvraag van de metafysica*, p. 29

4 EEN TWEEDE FRONT

4.1 DE HERMETISCHE CIRKEL. RUTTEN EN ZIJN WERELD-VOOR-ONS KENLEER

Met de overgang naar de bespreking van Brassier vindt er in zekere zin ook een bredere overgang plaats. We zouden kunnen spreken over de opening van een tweede front. Met de uiteenzetting van Heidegger hebben we een eerste front geschetst waar we op een later moment onze te ontvouwen denkweg mee zullen confronteren. Dat zal geschieden in hoofdstuk vijf. Op dit moment openen we een tweede front dat is gelegen in het hart van het hedendaagse filosofische denken en waar ook Heideggers front in zal blijken te liggen. Voordat we overgaan tot de bespreking van Brassier zullen we eerst de contouren van het tweede front schetsen om zo een bedding te verkrijgen waarin we het denken van Brassier kunnen verstaan. De schets van deze contouren zal worden uiteengezet met het denken van Emanuel Rutten en Francois Laruelle. Deze bredere overgang is ook nodig om een duidelijkere achtergrond te scheppen waartegen we onze uiteenzetting van ons fenomeen kunnen plaatsen.

In het hart van de hedendaagse filosofie bevinden zich een aantal stromingen die fors met elkaar disputeren. Grofweg kunnen we deze stromingen indelen in correlationisten en anti-correlationisten. Wat hebben deze posities te zeggen? Laten we met Rutten beginnen bij het correlationisme. Hier wordt gesteld dat we alleen toegang hebben tot de correlatie tussen het denken, ons denken, en de wereld. Nooit en te nimmer zullen we rechtstreeks kunnen toetreden tot de wereld los van ons denken, of andersom, ons denken los van de wereld.¹⁴⁶ Het correlationisme heeft zijn opgang gemaakt sinds Kant en is als een post-kantiaanse golf over het wijsgerige denken heengegaan tot aan het heden. Het was Kant immers die een strikte scheiding aanbracht tussen dat wat wij kunnen kennen en hoe de wereld op zichzelf is, het *Ding-an-sich*. Het *Ding-an-sich*, de noumenale wereld, blijft voor ons mensen principieel ontoegankelijk; we zijn veroordeeld tot de fenomenale wereld die op onze ervaring teruggaat. Dat is het lot dat de mensen beschoren is. Kant zag dit onderscheid als een absolute waarheid. Nooit kunnen we buiten de correlatie treden van denken en zijn. Al het kennen van het zijn, van hoe de wereld is, is een denkend-kennen van het zijn. We kunnen niet ontsnappen aan de cirkel van de correlatie en geraken tot het absolute en *dat* rechtstreeks in het vizier krijgen.¹⁴⁷

Rutten radicaliseert Kant. Ten opzichte van de epistemische positie van Kant, formuleert hij een meta-epistemische positie. Rutten schetst in zijn opstel *Het Retorische Weten* een nog omvattender

¹⁴⁶ Emanuel Rutten, *Het Retorische weten* (Amsterdam: Leesmagazijn, 2018), p. 153

¹⁴⁷ De filosoof Quentin Meillasoux maakt een onderscheid tussen zwak-correlationisme en sterk-correlationisme. Kant neemt een absolute positie in. Dit wordt bij Kant een metafysisch absolute.

correlationisme. Hier wordt de cirkel nog wijder gemaakt. Rutten noemt zijn eigen geschetste positie de ‘wereld-voor-ons’-kenleer. Wat betekent dit? Volgens de ‘wereld-voor-ons’-kenleer “kunnen wij nooit vaststellen of de wereld *zoals wij deze denken* overeenkomt met de wereld zelf. Dat waaraan wij denken zodra wij denken aan de wereld is onvermijdelijk een door ons gedachte wereld.”¹⁴⁸ Het is een kenleer die begint met de gedachte die zich opeens, onvermijdelijk en direct aan ons opdringt:

*“De wereld is er, en zij is er op een bepaalde wijze. Dan, vrijwel direct daarna, en al net zo onoverkomelijk volgt de gedachte: zelfs hetgeen ik zojuist dacht, een gedachte die zo evident is dat ik mij eigenlijk geen evidentere gedachte kan voorstellen, zelfs die gedachte dacht ik hoe dan ook als mens. Het was een gekwalificeerde vorm van denken, namelijk een menselijk denken. Ja, al ons denken, al ons ervaren en al ons spreken, is altijd al noodzakelijk gekwalificeerd als menselijk denken, menselijk ervaren en menselijk spreken.”*¹⁴⁹

Volgens Rutten kunnen we nooit komen tot een absoluut spreken. We kunnen nooit weten of de wereld van ons denken samenvalt met de wereld zelf. Al ons spreken, denken en ervaren is altijd een spreken, denken en ervaren voor ons. Het is altijd binnen de correlatie van de wereld-voor-ons. In die zin is het iets magisch. “Het is een permanent ons omringend wonder waarin wij leven en denken en waarbuiten wij nooit kunnen treden.”¹⁵⁰ Dit is wijder dan Kant. Het kantiaanse onderscheid van de noumenale en de fenomenale wereld is een onderscheid binnen de ‘wereld-voor-ons’. Immers, Kants claim dat er dingen buiten ons bestaan die ons beroeren en op dergelijke wijze onze ervaringen veroorzaken is “slechts gerechtvaardigd als een claim over hoe de wereld-voor-ons is.”¹⁵¹ Maar hoe weten we of deze stelling absoluut geldend is? Alleen binnen de correlatie van de ‘wereld-voor-ons’. Zo ontstaat er bij Rutten een hermetisch afgesloten en allesomvattend holistische cirkel. “Werkelijk alles wat we zeggen en denken heeft slechts betrekking op de ‘wereld-voor-ons’, zelfs het principe dat we een onderscheid moeten maken tussen het ‘voor-ons’ en het ‘in zich-zelf’. (...) Iedere claim over de aard van de wereld zoals deze ‘in-zichzelf’ onafhankelijk van ons is, wordt vermeden en opgeschort.”¹⁵²

In het bovenstaande hebben we de kern van het correlationisme gevat en de meest verstrekkende stellingname besproken.¹⁵³ Toch willen we nog één moment bespreken in de ‘wereld-voor-ons’-kenleer dat voor onze paragraaf *Stellingname tegen het correlationisme* van fundamenteel belang zal

¹⁴⁸ Rutten, *Het Retorische weten*, p. 44

¹⁴⁹ Ibid.

¹⁵⁰ Rutten, *Het Retorische weten*, p. 45

¹⁵¹ Rutten, *Het Retorische weten*, p. 48

¹⁵² Rutten, *Het Retorische weten*, p. 49

¹⁵³ Voor een uitgebreide behandeling en argumentatie voor de ‘wereld-voor-ons’-kenleer: zie G.J.E. Rutten, *In Defense of Correlationism, Het kenbare noumenale: transcendentie binnen de-wereld-voor-ons en Addendum op ‘Het kenbare noumenale’* op www.gjerutten.nl

zijn. Het betreft een moment dat een inkeping zal bevatten. Een rafel aan de hoed van het correlationisme. Hoe ziet dit moment eruit?

Rutten's 'wereld-voor-ons'-kenleer begint met het directe, onvermijdelijke, onmiddellijke, onloochenbare denken. Dat is het punt van waaruit we vertrekken.¹⁵⁴ Dat er gedacht wordt en dat er denken is, kan niet ontkend worden. Het is absoluut onloochenbaar. Maar hoort het daarmee niet tot de wereld in en op zichzelf? Rutten meent van niet. Hoewel we aanvangen en vertrekken bij de onmiddellijkheid van het denken en stellen dat er hoe dan ook gedacht wordt en het redelijk lijkt om te zeggen dat het denken tot het 'op zich' van de wereld behoort, moeten we bij nader inzien toch iets anders stellen.¹⁵⁵ Rutten stelt dat het denken voor het denken niet corrigeerbaar is.

"Het is hier het denken zelf dat niet anders kan dan denken dat er gedacht wordt. Maar wie denkt het denken wel niet dat het is? Waarom zou wat voor het denken onvermijdelijk is, namelijk dat er gedacht wordt, om die reden ook behoren tot de wereld 'an sich'? Waarom zou de wereld 'an sich' niet zo vreemd, absurd en betekenisloos kunnen zijn dat ze geen denken bevat? Deze mogelijkheid kan het denken niet uitsluiten. Maar dan volgt dus niet dat het denken behoort tot het 'an sich' van de wereld. Dit blijft een open vraag voor het denken."¹⁵⁶

Dat er gedacht wordt, zal altijd voor het denken onbetwistbaar zijn. Maar dat betekent dat we altijd al vanuit het denken zelf vertrokken zijn. Het is een 'van binnenuit'; vanuit het binnenste van het denken kunnen we niet ontkennen 'te denken'. Maar, zo vraagt Rutten zich wel af, "wordt daarmee het 'er wordt gedacht' vanuit een absoluut archimedisch punt gezegd? Verwijst het 'er' naar het 'an sich' van de werkelijkheid?"¹⁵⁷ Wil men deze vraag beantwoorden dan moet men zien naar de relatie tussen dat denken (waarbinnen de uitspraak dat er gedacht wordt, gesteld wordt) en het absolute 'an sich' van het zijn. Op dit punt doemt de hermetische cirkel van Rutten op. Precies omdat het denken nooit buiten zijn eigen denken kan stappen, is het onmogelijk iets te zeggen over die relatie. Dat het 'er wordt gedacht' het absolute is, moeten we dus principieel openlaten. We weten het niet en zullen het niet weten. Ook Descartes' methodische twijfel was altijd al een vertrekken vanuit een gekwalificeerde positie, een binnen-positie van het denken en daarmee niet vanuit een noodzakelijk archimedisch punt dat het absolute 'an sich' van de werkelijkheid betrof.¹⁵⁸

¹⁵⁴ Rutten, *Het Retorische weten*, p.57

¹⁵⁵ Rutten, *Het Retorische weten*, p. 59

¹⁵⁶ Ibid.

¹⁵⁷ Rutten, *Het Retorische weten*, p. 59

¹⁵⁸ Rutten, *Het Retorische weten*, p. 60

Bij de uiteenzetting van dit hermetische moment in de 'wereld-voor-ons'-kenleer schetst Rutten zelf de mogelijkheid van een inkeping. Rutten noteert dat dit naakte plompverloren fenomeen van denken zich in zijn ruwe en rauwe fenomenaliteit eenvoudigweg aandient en geschiedt en daarmee in dit aandienen en geschieden *is*.¹⁵⁹ "Dit wordt dan uitgeroepen vanuit een positie die in zekere zin zelfs nog voorafgaat aan het denken zelf, dus niet meer gezegd wordt vanuit een 'binnen' maar eerder vanuit een 'ervoor'". En vanuit die rechtstreekse directe *voorpositie* volgt dat dit ruwe fenomeen, dit denken, in zijn plompverloren fenomenaliteit behoort tot het absolute 'an sich' van de werkelijkheid."¹⁶⁰ Het is dit 'ervoor' in deze replek waar Rutten sympathie voor voelt.¹⁶¹ Dit 'ervoor' duiden we hier tevens als de rafel van de hoed, de inkeping die de mogelijkheid opent van een te ontginnen horizon. Het trekken aan deze rafel zal gebeuren wanneer we voldoende krachten hebben verzameld. Daarvoor zal eerst ons eigen fenomeen moeten worden uiteengelegd. Vooreerst willen wij ons richten op Laruelle en Brassier die eveneens gebeukt hebben op de correlationistische cirkel.¹⁶² Aan het front nemen zij de stelling in die tegenover het correlationisme staat. Zij menen wel vanuit een absolute positie te kunnen spreken. Laten we deze stellingen nader bekijken.

4.2 EEN EERSTE AANVAL OP DE CIRKEL. LARUELLE EN ZIJN 'VISION-IN-ONE'

Laten we beginnen bij Laruelle. Brassier zal leunen op de structuren die Laruelle ontvouwt. Laruelle wil loskomen van het correlationisme door op zoek te gaan naar een positie waarbij de gehele correlatie een object wordt van studie. Het geheel van de filosofie wordt als een object. Alle filosofie is voor Laruelle pogingen om 'the real' te denken, en daarmee altijd correlationistisch.¹⁶³ De positie die Laruelle inneemt, wil deze filosofie te boven komen en noemt Laruelle een positie van non-filosofie. Non-filosofie is hier de transcendentale wetenschap van filosofie op grond van wat Laruelle noemt 'the One'.¹⁶⁴ Alle filosofie is correlationistisch en Laruelle definieert deze filosofie als 'decisional'. Het is volgens Laruelle waar dat de filosofie nooit de twee-eenheid van de correlatie kan vermijden; er bestaat altijd een wederkerigheid tussen denken en zijn die door de 'Decision' wordt geïnaugureerd. Het is deze correlatie die daarom altijd de structuur kent van de 'Decision'. Non-filosofie is echter de positie die 'voorbij' deze essentie van de 'Decision' ligt; deze inherente

¹⁵⁹ Ibid.

¹⁶⁰ Ibid.

¹⁶¹ Ibid.

¹⁶² Een denker die hier ook zeker genoemd moet worden is Quentin Meillassoux. In zijn boek *After Finitude: An Essay on the Necessity of Contingency* (2006) formuleert hij een kritiek op het correlationisme.

¹⁶³ Lewis, Kevin Richmond, *Correlationism and the Transition from Transcendental Idealism to Transcendental Realism*, p. 7. Opgehaald van http://www.academia.edu/7674869/Correlationism_and_the_Transition_from_Transcendental_Idealism_to_Transcendental_Realism. Voor het laatst geraadpleegd 16 mei 2018.

¹⁶⁴ Ibid.

‘decisional’ die altijd een twee-eenheid structuur vooronderstelt. Laruelle beziet de filosofie vanuit het punt waarbij de filosofie object wordt van wetenschappelijke studie. Deze transformatie van objectivering ontsluit het standpunt van een transcendentale positie die Laruelle ook wel de ‘Vision-in-One’ noemt.¹⁶⁵ Dit standpunt is ondeelbaar en gevrijwaard van elke vorm van deelbaarheid of een correlatie. Het is puur, volledig immanent en gegeven in zichzelf.¹⁶⁶ Non-filosofie, die de transcendentale positie ontsluit, transformeert filosofie zelf in een object van transcendentale wetenschap welke voortkomt uit de ‘Vision-in-One’ en niet vanuit de structuur van de (correlationistische) filosofie.¹⁶⁷ “This resituating or ‘reversal’ of philosophy from the standpoint of ‘Vision-in-One’ (...) is what Laruelle (...) calls ‘determination-in-the-last-instance’ (DLI).”¹⁶⁸ De ‘Vision-in-One’ is de DLI en een autonome determinatie. Wanneer de determinatie vanuit de filosofie zou geschieden zou men weer vervallen in een correlationistische structuur en daarmee ‘decisional’ zijn. En dat betekent dat de ‘Vision-in-One’ weer in een twee-eenheid structuur belandt. Laruelle voert een transcendentale deductie uit over de wat hij noemt ‘a prioris’ van de filosofie. Deze a prioris kunnen alleen gezien worden vanuit het perspectief van de ‘Vision-in-One’. Of met andere woorden: de structuren van de correlatie, bijvoorbeeld dat het denken voor zichzelf onloochenbaar is, kunnen alleen ‘bekeken’ worden vanuit de positie van de ‘Vision-in-One’. De structuren of vormen van de correlatie kunnen volgens Laruelle alleen zichtbaar gemaakt worden vanuit de ‘Vision-in-One’. Laruelle noemt de Vision-in-One’ het fundamenteel non-filosofische axioma dat onder, achter en voor het correlationisme ligt. Hier doemt het kritieke moment op van Laruelles denkweg. Immers, als we naar het standpunt van de ‘Vision-in-One’ kunnen gaan, zouden we de eigenstandige aard van de structuren van de correlatie kunnen aanschouwen; de aard van de wereld-voor-ons in zichzelf zouden we kunnen bepalen. We zouden het zijn van de correlatie kennen. Maar dit is precies het kritieke punt voor de correlationist en tevens de vraag die we Laruelle moeten stellen. Want is het innemen van de ‘Vision-in-One’ zelf niet al een voltrekking van een denkact die het denken voor het denken neemt? Is dit voltrekken op-zichzelf niet een ‘Decision’? Voor de correlationist is het denken zo hermetisch dat elke voltrekking van een denken al binnen de correlatie valt. Ook als we menen te kunnen springen naar een perspectief dit de correlatie zelf als object neemt, zoals Laruelle doet, dan is dit altijd nog een voltrekken die het denken voltrekt. En daarmee valt ze alweer binnen de cirkel van het correlationisme. Het is deze vraag die we Laruelle moeten toewerpen. Een andere vraag die we kunnen stellen is of bij de ‘Vision-in-One’ niet sprake is van een betrekking. Immers, bij de ‘Vision-in-One’ is er een betrekking op de correlatie. Maar die betrekking spreekt van een tweeheid. Je hebt

¹⁶⁵ Lewis, *Correlationism and the Transition from Transcendental Idealism to Transcendental Realism*, p. 8

¹⁶⁶ Ibid.

¹⁶⁷ Ibid.

¹⁶⁸ Ibid.

een 'Vision' op de correlatie. Vervalt ze in die voltrekking niet terug in de correlatie? Echter, wat Laruelle met de 'Vision-in-One' wel heeft laten zien is de vraag hoe we het correlationistische denken op zichzelf moeten begrijpen. Moet er niet altijd al een mogelijkheidsvoorwaarde voorondersteld zijn waaronder we überhaupt iets kunnen zeggen over het denken en spreken zelf? Een archimedisch punt van waaruit gesproken wordt en dat 'achter' de correlatie ligt? Laruelle stelt hier de 'Vision-in-One' als DLI voor die de aard, het 'an sich', van de structuren en vormen van de correlatie zichtbaar maakt. Deze positie is voor hem non-reflexief, non-filosofisch en 'non-decisional'.¹⁶⁹ We moeten erkennen dat het op zichzelf genomen waar is dat we vanuit de 'Vision-in-One' de eigenstandige aard van de correlatie zouden kunnen kennen. Alleen de vraag is of *dit komen* tot dit perspectief *zelf* wel mogelijk is buiten de correlatie.

4.3 EEN TWEDE AANVAL. HET TRANSCENDENTALE NIHILISME VAN BRASSIER

Op dit punt gaan we over naar Brassier die eveneens het correlationisme onder vuur neemt. In zijn boek *Nihil Unbound* formuleert hij de fundamentele claim van de 'transcendental role of extinction'. Brassier schetst de provocatieve dimensie van de 'reality of extinction' die hij uitdagend samenvat in de woorden 'we are already dead'.¹⁷⁰ Brassier leunt bij zijn ontvouwing van dit gegeven op Jean Francois Lyotard. Brassier knoopt aan bij de gedachte van Lyotards 'solar catastrophe'.¹⁷¹

*"The fact that we know that the sun will die in roughly 4.5 billion years from now proves to be devastating to every terrestrial, i.e., finite horizon. The death of the sun entails the complete annihilation of every form of human-orientation with which philosophy would attempt to position itself, regardless of whether the finite horizon in question is Husserl's 'Ur-earth", Heidegger's 'Being' or Deleuze's 'deterritorialisation'."*¹⁷²

Dit rauwe, onvermijdelijke feit onthult de waarheid van ons dood-zijn. Brassier noemt het dood-zijn als iets wat zowel voor als na ons leven ligt een 'anterior posteriority' dat elke mogelijke stellingname van wie of wat dan ook omvat, ook het perspectief van de correlationisten.¹⁷³ De realiteit van onze vernietiging is het absolute eindpunt wat het menselijke heden overweldigt en daarmee ook alle menselijke pogingen (ook de menselijke 'wereld-voor-ons'-kenleer) vernietigt. "The time of extinction represents the death of thought, a time, which, through its incapacitation of thought, turns thought itself into an object by disentangling all forms of interior exteriority or transcendence

¹⁶⁹ Lewis, *Correlationism and the Transition from Transcendental Idealism to Transcendental Realism*, p. 10

¹⁷⁰ Lewis, *Correlationism and the Transition from Transcendental Idealism to Transcendental Realism*, p. 11

¹⁷¹ Ibid.

¹⁷² Lewis, *Correlationism and the Transition from Transcendental Idealism to Transcendental Realism*, p. 11

¹⁷³ Lewis, *Correlationism and the Transition from Transcendental Idealism to Transcendental Realism*, p. 12

in immanence.”¹⁷⁴ Brassier keert het denken binnenstebuiten en objectiveert het denken als een eindig en vergankelijk ding net zoals al het andere in deze wereld.¹⁷⁵ Het denken is niet iets oneindigs, niet iets onvergankelijks, niet iets wat de dood zal overleven. Het is in alles een niet-iets, een niets, het is een dood-zijn. De realiteit van de ‘extinction’ veroorzaakt de vernietiging van deze mogelijkheden. De realiteit van de ‘extinction’ is de non-reflexieve, ondeelbare eenheid die de correlatie omspant. We zitten in de gegevenheid van de realiteit van de eindigheid. In deze transcendentale positie zitten we altijd al binnen een eindige horizon. The ‘solar catastrophe’ geeft ons nu een reden om te denken dat deze eindige horizon een immanent niets is. Dit immanente niets wordt door Brassier gehypostaseerd. Dit is de kernnotie van Brassiers denken.

Hoe verhoudt dit zich tot het denken van Laruelle? Waar Laruelle het absolute punt legt bij de ‘Vision-in-One’, zo legt Brassier dit bij de ‘reality of extinction’. Daarmee formuleert hij een transcendentaal nihilisme dat hij grondt in het absolute ‘being-nothing’.¹⁷⁶ En net zoals Laruelle de filosofie transformeert door de ‘Vision-in-One’s’ DLI zo transformeert Brassier het denken *simpliciter* tot een object. Alleen Brassier gaat verder. Bij Laruelle bleven we hangen in een tweeheid door de ‘Vision-in-One’. De objectivering van de eindigheid is voor Brassier een gegeven positie. Deze positie is voor Brassier niet alleen een eindig ding, het is een ‘being-nothing’, een dood-ding omdat het omvat wordt door de niet afwendbare, eindige horizon waarin het verschijnt. Dit eindige ding heeft voor Brassier geen enkele substantie meer, het is dood, het is ‘being-nothing’. Brassier objectiveert al de menselijkheid, al ons denken, ervaren en spreken en plaatst dit in de eindige horizon die ons gegeven is. En vanwege de onvermijdelijkheid van ‘the future demise of the sun’ kan deze worden gehypostaseerd. Brassier ziet deze hypostase ook wel als een ruis waarin niets meer is. Door de objectivering van al het denken en alle ervaringen ontstaat er de ruimte van de ruis waarin ‘self-less subjects’ zijn ‘that understand themselves to be no-one and no-where’.¹⁷⁷ Het transcendentale nihilisme is voor Brassier een transcendentaal realisme. We weten wat de eigenstandige aard is van de correlatie, we horen in de ruis wat het op zichzelf van de wereld-voor-ons is. Het is precies de ruis zelf, het niet-zijn, dat Brassier hypostaseert waarmee het de oorsprong en mogelijkheidsvoorwaarde wordt voor de correlatie, voor denken en zijn.

Is dit het einde? Dolen wij niet door een oneindig niets met de denkweg van Brassier? Zijn we werkelijk buiten de cirkel getreden en zweven wij nu door de ruis waarin we de eigenstandige aard van de dingen zien? Net zoals bij Laruelle keren we terug naar het begin waar het argument van

¹⁷⁴ Ibid.

¹⁷⁵ Brassier, Ray, *Nihil Unbound. Enlightenment and Extinction* (New York: Palgrave Macmillan, 2007), p. 223

¹⁷⁶ Lewis, *Correlationism and the Transition from Transcendental Idealism to Transcendental Realism*, p. 12

¹⁷⁷ Ray Brassier, Bram Leven, *Against an Aesthetics of Noise*. Opgehaald van <http://www.ny-web.be/transitzone/against-aesthetics-nois.html>. Voor het laatst geraadpleegd op 16 mei 2018.

Brassier op rust; 'solar catastrophe'. Daarbij stellen we de eenvoudige vraag: hoe weet Brassier eigenlijk dat het onvermijdelijk is dat we binnen een eindige horizon leven door de 'solar catastrophe'? Is dit kennen niet een claim binnen de wereld-voor-ons? Hoe weet Brassier dat dit zo onvermijdelijk is? Heeft hij daarmee niet al geponereerd dat de natuurwetten absoluut zijn, onveranderlijk in zichzelf? Is dit niet al het vooronderstellen van een correlatie? De claim van de 'solar catastrophe' is nog altijd een claim voor-ons. Wij zijn het die menen te weten dat de natuurwetten onveranderlijk zijn. Het is deze grond die Brassier voor alles moet vooronderstellen wil hij de mogelijkheid openen om de 'solar catastrophe' te kunnen laten confronteren met het denken als ding en als een menselijke, eindige horizon. Eindig vooronderstelt de 'solar catastrophe'. En precies deze vooronderstelling vereist een culminatie van menselijk denken om tot de stellingname van de 'solar catastrophe' te komen. Daarmee vervalt deze stelling terug in de correlatie, in een wereld waar de zon op deze wijze voor-ons is. Deze overweging moeten we op zijn minst vragend aan Brassier stellen. Vooralsnog lijkt het erop dat Brassier niet verder komt dan een schuren tegen de cirkel. Maar veel dunner lijkt de cirkel niet te worden.

4.4 EEN WIJSGERIGE DUIDING VAN LARUELLE EN BRASSIER MET HET OOG OP DE VRAAG NAAR DE ARCHE

We noemen nogmaals onze begeleidende vraag die ons in dit hoofdstuk het duidende licht verschaft: de vraag naar de ἀρχή. Hoe licht het werk van Laruelle en Brassier op wanneer we deze vraag stellen? Tot deze vraag wenden wij ons tijdens het slot van dit hoofdstuk. Hoewel de vraag naar de ἀρχή ons een duidingskader verschaft, wil ik hier dit begeleidend motief verrijken. Deze verrijking vindt plaats aan de hand van een wijsgerige bespiegeling van Rutten. Verderop in het boek *Het Retorische Weten* schrijft hij de volgende fascinerende gedachte:

“Het spreken kan alleen reflexief worden, zich uitspreken over de ontologische en epistemische status van het spreken zelf, indien het vertrekt vanuit het axioma dat het rechtstreeks contact heeft met een absolute werkelijkheid buiten zichzelf ten opzichte waarvan het geldigheid claimt voor haar ontologische en epistemische claims over zichzelf en haar uitspraken. Zonder deze directe en onbemiddelde toegang is spreken over de ontologische en epistemische status van het spreken zelf namelijk betekenisloos. Want reflexief spreken impliceert eenvoudigweg het bestaan van een absoluut archimedisch punt van waaruit gesproken wordt en van waaruit geldigheid wordt geclaimd. Ook wanneer het spreken claimt dat zo'n punt voor de spreker onmogelijk is. Een dergelijke claim vertrekt immers eveneens vanuit een absoluut standpunt. Het loutere feit dat reflexief spreken blijkbaar betekenisvol kan plaatsvinden wijst er bovendien op dat genoemd axioma ook

*daadwerkelijk uitgangspunt van spreken kan zijn. En gelet op het voorgaande is het zelfs een mogelijkhedenvoorwaarde van reflexief spreken en daarmee van zelfbewustzijn. Maar dan is het eveneens een mogelijkhedenvoorwaarde voor het mens-zijn. Wie niet altijd al vertrekt vanuit het postulaat van een rechtstreeks onmiddellijk contact met een absolute werkelijkheid, kan niet als zelfbewust en dus niet als mens bestaan.*¹⁷⁸

Hier vinden we een verrijking van onze begeleidende vraag naar de ἀρχή. Rutten spreekt over een ‘absoluut archimedisch’ punt. Deze gedachte die Rutten schetst, vormt zelf een beuk tegen het correlationisme. In zekere zin is het een tegenwerping aangaande zijn eigen kenleer. Hier willen we deze gedachtegang inzetten als een verrijkte duidingsstructuur om het denken van Laruelle en Brassier te begrijpen.

Laten we beginnen met Laruelle. We zouden kunnen zeggen dat Laruelle dit punt gaat invullen, gaat omschrijven, gaat inkleuren. Voor Laruelle is de non-filosofie een transcendentale wetenschap van filosofie op basis van ‘the real’ en vormt de ‘One’ het absolute punt. Filosofie bevindt zich binnen de ruimte waar wordt gesproken over ontologische en epistemische claims. Echter, deze ruimte kan worden gezien vanuit het punt en perspectief van de ‘Vision-in-One’. Deze positie is de onmiddellijkheid van de ‘One’, welke non-reflexief en non-decisional is. Dit is het absolute axioma en de mogelijkhedenvoorwaarde voor reflexief spreken. Laruelle noemt de ‘Vision-in-One’ immers het fundamentele, non-filosofische axioma. De correlationisten bezetten filosofische posities die zich van meet af aan bevinden *binnen* een ontologische en epistemische horizon die een ‘decisional essence’ kent. Dit filosofische veld komt Laruelle te boven door te zeggen dat reflexiviteit bestaat bij de gratie van een absoluut archimedisch punt van waaruit gesproken wordt. Dat punt is voor Laruelle het axioma van de ‘One’: ondeelbaar en non-reflexief. In lijn hiermee is de positie van Brassier te begrijpen. Hij kent een andere omschrijving toe aan dit absolute archimedisch punt: ‘being nothing’. De ‘extinction’ is het al-omvattende. Het ontologische en epistemische spreken is een eindig spreken, is een ‘altijd al dood zijn’, is een nihilistisch spreken. Dat komt omdat ons bestaan gegrond is in de mogelijkhedenvoorwaarde van een niet-zijn. De gewisse realiteit van onze dood is het absolute eindpunt waar al ons menselijk spreken door wordt gedragen. De ‘extinction’ omvat subject en object, denken en zijn en het betreft een non-reflexieve identiteit; het representeert de identiteit tussen denken en het reële als ‘being-nothing’.

Op onze begeleidende vraag, als vraag naar het absolute archimedisch punt, kunnen we resumerend kort zijn. Volgens Laruelle en Brassier bestaat er een absoluut archimedisch punt, een grond waar we nooit buiten kunnen. Wat een noodzakelijke mogelijkhedenvoorwaarde is voor al ons spreken, voor

¹⁷⁸ Rutten, *Het Retorische Weten*, p. 257

elke ontologische of epistemische uitspraak, voor elk bestaan. Laruelle noemt het de 'One'. Brassier 'the truth of extinction'. Dit is de ἀρχή. De transcendentale voorwaarde die de denkers zelf een *hypertranscendentale* positie noemen. Bij deze positie hebben we ook enkele bezwaren uiteengezet. Is deze positie wel zo 'hypertranscendentiaal'? Heeft ze werkelijk de cirkel van het correlationisme doorbroken? Of is er nog een andere positie? Een positie die werkelijk kan trekken aan de rafel van de hoed? Wellicht is er een vragend antwoord mogelijk.

DEEL 2

5 DE ONTVOUWING VAN HET VRAGENDE ALS OORSPRONG EN GROND VAN HET ZIJN

5.1 DE AAN-WIJZING EN AAN-TONING VAN HET VRAGENDE

Ons fenomeen staat al enige tijd de wachten. Maar nu kan het op het speelveld van de filosofen worden ingebracht. We stellen opnieuw onze opdracht naar voren. *We brengen het vragende in een vragend gaan in verhouding tot zichzelf als vragend.* En zoals onze uiteenlegging van de methode heeft laten zien, zal dit nu gebeuren als een na-gaan van het vragende als vragend. In een vragend na-gaan willen we een innerlijke ontvouwing geven van het vragende om zo dit fenomeen toonbaar te maken. We trekken voren in het fenomeen dat we het vragende hebben genoemd. Maar waar vindt dit 'noemen' zijn grond?

5.2 EEN EMPIRISCHE INLEIDING

De grond voor onze vraagstelling kent een onbetwifelbare empirische oer-grond. De empirische, wetenschappelijk linguïstische analyse wijst ons op een oer-fenomeen die onze vraagstelling aan het begin van onze uiteenlegging gewicht geeft. Daarmee wordt ook voor de empirisch ingestelde mens de uiteenlegging niet een kunstje van de fantastische filosoof, maar een wijsgerige doordenking met draagwijdte. In deze kleine empirische inleiding willen we wijzen op een empirische oer-grond en vervolgens zullen we een kort overzicht geven van een categoriale uiteenlegging van deze oer-grond.

In de linguïstische wetenschap kent men hypothetisch gereconstrueerde talen die voorafgaan aan de historische talen. In deze proto-talen vindt men de grondstructuur van de latere gebezigde talen. Eén van deze proto-talen is de zogeheten proto-Semitische taal. In de morfologie van deze taal kent men de notie van *áh, há, hallu* of *hillul*, waarbij ontzag, verwondering, overgave en vreugdevolle opwinding werd uitgedrukt. In alle proto-afroaziatische talen bestond er een consonant die deze noties uitdrukt.¹⁷⁹ In het Hebreeuws kreeg de notie van *áh* of het gelijkwaardige *há* het teken ה (hee). Samen met de Hebreeuwse klinker *chataf patach* kreeg men de klank *há* van verwondering. *Dit oer-fenomeen van de verwondering kreeg in het Hebreeuws tevens de betekenis van het*

¹⁷⁹ Dolgopolsky, Aron, *From Proto-Semitic to Hebrew*. (Milan: Centro Studi Camito-Semitici di Milano, 1999), p. 38-39

vraagpartikel.¹⁸⁰ Het vraagpartikel – als teken – wijst in het Hebreeuws op ‘verwondering’. Het is deze letter die een vraagzin inleidt en derhalve noodzakelijkerwijs werd geschreven aan het begin van de zin: de zin moet als vragend gelezen worden. De oorspronkelijke klank van verwondering zat waarschijnlijk zeer dicht in de buurt van *áh* en *há* en geldt nog steeds in tonale zin als klank van de verwondering. Deze klank en dit teken vindt met terug in alle taalfamilies, ook in de Indo-Europese talen die veelal terug gaan op de Afroaziatische en Semitische talen. In talloze talen is het vraagpartikel opgenomen, als uitdrukking van het oer-fenomeen van de verwondering.¹⁸¹ Het vraagpartikel als teken van de vraag. We zullen zien dat het vragende niet noodzakelijkerwijs een teken behoeft. Een taal kan ook zonder. Wel is veelzeggend dat we in vele oude talen het vraagteken terugvinden. Kennelijk wilde men op schrift uitdrukking geven aan een vragende beweging zoals die in de gesproken taal naar voren kwam in de stembuiging. Slechts enkele partikels noem ik die nauw verwant zijn met onze Europese continentale geschiedenis. In het oud-Grieks is het vraagteken uitgedrukt in het semicolon, welke één van de vier leestekens is binnen het oud-Grieks. In het Latijn is het vraagteken afgeleid van het woord *quaestio* waarbij de *q* morfologisch is geëvolueerd tot een ‘?’ Dit teken is in vele West-Europese talen nog steeds de schriftelijke uitdrukking van de vraag.¹⁸² En voor de nieuwsgierigen: tot voor kort werd de dubbele punt, bekend als de ‘zagwa elaya’, in antieke Syrische teksten als een mysterie gezien. Maar in 2011 berichtte CBS News dat wetenschappers de dubbele punt ontrafeld hadden. Het *betekende de vraag*.¹⁸³

Het is deze kleine empirische inleiding die wijst op de grootheid en de historische oudheid van ons fenomeen. Het tweede deel van onze empirische inleiding betreft de analyse van de vraag naar zijn verschillen. Deze ontleding noemen we de *categoriale bepaling van de vraag*. Deze categoriale bepalingen van de vraag bepaalt de ontische horizon van *wat in de vraag gevraagd wordt*. Het opent de *wat-heid* van de vraag en de voor-structuur van de vraagstelling. Hiermee stuiten we tevens op de vier structurelementen van de vraag zoals we die eerder bij Heidegger zijn tegengekomen. Hoe verhouden deze momenten van Heidegger zich tot de categoriale bepaling van de vraag naar zijn *wat-heid*? Heidegger onderscheidt, zoals we hebben gezien, vier structuurmomenten in de vraagstelling: *het gevraagde, het bevroegde, het afgevraagd en de vrager*. Deze structurelementen wijzen ons niet zozeer op de *wat-heid* van de vraag in zijn categoriale bepaling. Toch spreekt

¹⁸⁰ Koehler, L., en Baumgartner, W., *Lexicon in Veteris Testamenti Libros*. (Leiden: E. J. Brill, 1985), p. 222

¹⁸¹ We zouden met Noam Chomsky’s theorie van de ‘Universal grammar’ een argument kunnen ontwikkelen waarbij het vraagteken onderdeel uitmaakt van structurele regels die de mens is aangeboren en in elke taal te vinden zijn en die losstaan van de zintuigelijke ervaring. Deze wetenschappelijke arbeid valt buiten het bestek van dit schrijven.

¹⁸³ Opgehaald van <https://www.cbsnews.com/news/syriac-double-dot-worlds-earliest-question-mark/> Voor het laatst geraadpleegd op 30 april 2018..

Heidegger over 'wat eigenlijk tot de vraag behoort'.¹⁸⁴ Deze eigenlijkheid wijst op *kenmerken* die in algemene zin tot alle vragen behoren. De momenten van Heidegger wijzen ons op welke kenmerkende manier de vraag in de categoriale bepaling wordt voltrokken. Het vragen is vragen naar zijn *gevraagde*, al het vragen is op een of andere manier navragen bij.¹⁸⁵ Zo werkt Heidegger het vragen in algemene zin uit. De woorden 'al het vragen' wijst ons op deze algemene zin. Er zijn algemene kenmerken die Heidegger uitwerkt in een aantal structuurmomenten. Maar blijven ook deze structuurmomenten niet steken op de ontische horizon van de vraag? Het bespreken van 'wat eigenlijk tot de vraag behoort' spreekt van een ontische uiteenlegging van de vragen. Op een later moment zullen we deze stelling toelichten. Voor nu volstaat het opmerken van deze bepalingen van Heidegger. Maar hiermee hebben we nog niet de eigenlijke *ontologische* structuur van het vragen *zelf* in het vizier gekregen. De aantoning van die structuur zal weldra plaatsvinden. Eerst zullen we deze empirische inleiding afsluiten door een kleine beschrijving van de reeds aangekondigde categoriale bepaling van de vraag. De categoriale bepaling en de vier structuurmomenten van Heidegger betreffen naast elkaar bestaande ontische taxonomieën. De ontische taxonomie van Heidegger gaat in op algemene kenmerken van vragen. De ontische taxonomie van de categoriale bepaling gaat in op de voor-gestructureerde wat-heid die in verschillende vraagstellingen kan worden onderscheiden.

De eerste belangrijke categoriale onderverdeling van de vraag is de open, gesloten en de keuzevraag. De categorie van de open vraag wordt geconstitueerd door de vragende voornaamwoorden. Deze vragende voornaamwoorden intenderen op een bepaalde ontische hoedanigheid van de vraag zelf. De te onderscheiden vragende voornaamwoorden zijn in een grove schets:

- Wie? > vraagt naar onderwerp
- Wat? > vraagt naar stand van zaken
- Welke? > vraagt naar het onderwerp met keuze uit bepaalde groep
- Waar? > vraagt naar ruimtelijkheid
- Wanneer? > vraagt naar temporaliteit
- Hoe? > vraagt naar methode of gesteldheid
- Waarom? > vraagt naar oorzakelijkheid of correlatie
- Wat voor? > vraagt naar aard of kwaliteit

De gesloten vraagt opent met de persoonsvorm van het werkwoord en kan alleen met 'ja', 'nee' of een 'niet-weten' worden beantwoord. 'Denkt u dat dit een juiste duiding is?' In de keuzevraag ligt

¹⁸⁴ Heidegger, *Zijn en Tijd*, p. 23

¹⁸⁵ Idem.

het antwoord besloten in de vraagstelling. Daarnaast kunnen we de directe en indirecte vraag onderscheiden. De directe vraag kent altijd het vraagteken. Bij de indirecte vraag is dit niet het geval, maar wordt het vragende voorondersteld binnen de intersubjectiviteit.¹⁸⁶ De ander waartoe de indirecte vraag wordt gesteld voltrekt als vanzelf de vraagzin en het vragende dat in de indirecte vraag ligt besloten. Tot slot zijn er allerlei categoriale bepalingen die *het geheel gestelde in de vraag* categoriseren en daar een bepaalde bepaling aan toe kennen. Zo bestaan er reflexieve vragen, negatieve vragen, circulaire vragen, suggestieve vragen, hypothetische vragen, retorische vragen, persisterende vragen, lineaire vragen, strategische vragen, etc.¹⁸⁷ Dat deze categoriale bepalingen van het gestelde in de vraag bestaan, lijdt geen twijfel. Laten we een voorbeeld noemen. Kant stelt in zijn inleiding op de *Kritiek van de Zuivere Rede*: "Want hoe zou het kenvermogen tot activiteit kunnen worden gewekt, als dat niet gebeurde doordat objecten onze zintuigen beroeren, en zo voor een deel vanzelf voorstellingen teweegbrengen, voor een deel de werkzaamheid van ons verstand aanzetten die voorstellingen te vergelijken, te verbinden of te scheiden, om zo het ruwe materiaal van zintuigelijke indrukken te verwerken tot de kennis van objecten die ervaring heet?"¹⁸⁸ We zouden het gestelde in deze vraag een retorische vraag kunnen noemen. Immers, Kant sleept de lezer in deze retorische vraag mee naar de waarheid die hij erin voorstelt: er kan geen twijfel over bestaan dat al onze kennis met ervaring begint. Of wellicht spreekt een alledaagser voorbeeld aan. 'Waar kan ik koffie halen?' Het gestelde in deze vraag zouden we kunnen begrijpen als een gerichte of lineaire vraag. Er wordt in ontische zin gevraagd naar feitelijke gegevens.

Hebben wij met deze categoriale bepalingen zicht op het fenomeen van het vragen als zodanig? Is hiermee het fenomeen voldoende in kaart gebracht zoals men dat placht te zeggen? Allerm minst. We moeten de vraag naar de vragende grond van het vragen zelf stellen. Het fenomeen van het vragen zelf moet worden opgehelderd, waarbij we niet deze of gene vraag willen ophelderen naar zijn ontische dimensie, maar trachten te komen aan grenzen van de vraag als zodanig. De vraag moet in zijn uitersten worden opgerekt. Met louter een analyse van de vraag naar zijn categoriale bepalingen of naar de heideggeriaanse eigenlijkheid van de wat-heid van de vraag blijven we steken in een ontische horizon waarbij we de vraag zelf steeds naar zijn *wat-heid* uiteenleggen. Maar daarmee hebben we allerm minst zicht op het *dat, het gebeuren, het geschieden* van de vraag zelf.¹⁸⁹ Met de categoriale bepaling blijven we hangen in een starre, kwalitatieve indeling van de te onderscheiden

¹⁸⁶ De intersubjectiviteit wordt bij Martin Buber treffend uitgewerkt in het 'tussenmenselijke'.

¹⁸⁷ Zie [https://nl.wikipedia.org/wiki/Vraag_\(taal\)](https://nl.wikipedia.org/wiki/Vraag_(taal)) voor het laatste geraadpleegd op 30 april 2018.

¹⁸⁸ Kant, *Kritiek van de zuivere rede*, p. 93

¹⁸⁹ Rutten, *Het Retorische weten*, p. 170. Rutten gaat in zijn essay '*Is Heideggers "zijn" een illusie?*' onder andere na wat het ontische en het ontologische bij Heidegger betekent. Rutten wijst erop dat er bij Heidegger sprake is van twee verschillende dimensies van het gegevene. Een ontische dimensie van het 'wat' en een dimensie van het factische 'dat'. Dit vormt het schema waarin ik de vragen en het vragende plaats.

typen vragen of structuurmomenten. Maar daarmee komen we nooit uit bij de diepte en breedte van het vragen zelf, het *dat* van alle vragen. Die grond trachten wij te ontginnen. Dit willen wij doen op grond van zijn fenomenologische gehalte, en niet volgens een analytische, categoriale wijze. Het fenomeen van het vragende toont zich in een aantal gestalten; het vragende kent verschijningswijzen die we fenomenologisch toonbaar willen maken. Wat vormt hier onze methode, ons na-gaan? We beginnen het na-gaan aan de randen van ons fenomeen, de openbaring zoals we die tegenkomen in de alledaagsheid. Daarbij moeten we noodgedwongen keuzes maken uit de veelheid van verschijningen in de alledaagsheid. Deze randen onthullen ook de eerste fenomenale momenten die ons fenomeen rijk is. Vanuit deze randen trachten we steeds verder door te dringen naar het hart van het fenomeen. We gaan van een buiten naar een binnen totdat we gekomen zijn tot het diepste wezen. Met de omschrijving van het zwaartepunt sluiten we de uiteenlegging van de fenomenale structuurmomenten van het vragende af.

5.3 EEN FENOMENOLOGISCHE UITEENLEGGING VAN HET VRAGENDE. AAN DE RANDEN VAN HET WEZENLIJKE

5.3.1 HET TONALE KARAKTER EN ANDERE LOCI VAN HET ZICH-TONENDE VAN DE VRAAG

Wat gebeurt er met het tonale van de spraak wanneer deze nadrukkelijk de vraag uitspreekt? We moeten stellen dat wanneer we de directe vraag nadrukkelijk in de spraak voltrekken deze een eigenaardig tonaal karakter kent. De verhoging van de tonale beweging is in de spraak een kenmerkend gegeven dat in de vraag voltrokken wordt. De vraag toont zich in de nadrukkelijke spraak in een tonale beweging. Maar deze tonale beweging mag dan een opmerkelijk gegeven zijn dat alle vragen in de nadrukkelijke spraak doortrekt, ze is beslist niet een noodzakelijk gegeven van de vraag. Ze is niet nodig om een zin als vraag te verstaan. Het vragend voornaamwoord en de plaats van de persoonsvorm zijn met de tonale beweging gelijkoorspronkelijke kenmerken die de vraag als vraag vragend maken. 'Wat is kennis?' 'Is dit kennis?' Maar wat is de grond van dit vragend maken? Wijst ook het vragend voornaamwoord en de plaats van de persoonsvorm ons niet op een beweging? Een beweging die niet tonaal van aard is, maar één die in de gedachten wordt voltrokken? Het is deze beweging waardoor wij deze of gene zin als vragend verstaan hetzij gegeven in zijn tonale zin, hetzij gegeven in het vragend voornaamwoord, hetzij gegeven door de plaats van de persoonsvorm. 'Wat is kennis?' 'Is dit kennis?' De plaats van het 'wat' en 'is' doet ertoe. De plaats stuurt ergens op aan. Hoogstens kan een voegwoord er nog voor komen, maar de voor-aanstaande plaats van het vragend voornaamwoord en de persoonsvorm opent een plaats waarin iets verschijnt. Het vragende toont zicht. En het zich-tonende van de vraag kan niet buiten deze plaatsen om. Het wezen van de beweging toont zich hier fenomenaal als het ware in drie verschijningsvormen die

gegeven zijn in de zojuist genoemde plaatsen; een tonale vorm en twee primair talige vormen. Maar ze blijkt er ook niet van afhankelijk te zijn, zo zal later blijken. Ze wordt voltrokken op één van deze plaatsen, maar ze kan ook zonder deze plaatsen voltrokken worden. Het zijn deze eerste aanwijzingen die ons wijzen op het vragende van dat wat in de spraak en taal wordt voltrokken. Reeds kort wees ik op een in de gedachten voltrokken beweging. Daarmee doel ik op het gegeven dat het tonale en het talige niet de voorwaarden zijn voor het verstaan van de vraag. Het lezen van een bepaalde structuur van een zin, met onder andere een voornaamwoord die we aanduiden als vragend, kan voldoende zijn om innerlijk, zonder spraak de eerder aangeduide nadrukkelijke tonale beweging, te voltrekken. We zouden ons kunnen afvragen of het louter in de gedachten voltrekken van de vraag, waar we eerder op wezen, niet als intra-mentale verschijningsvorm moet worden beschreven. We kunnen onszelf immers bevragen louter en alleen in de gedachten. Maar wanneer we dit bevragen zouden moeten uiteenleggen lijken we gebonden te zijn aan de vormen die zojuist omschreven zijn. In de alledaagsheid komen we deze zin tegen: 'Ik heb mijzelf afgevraagd...'. Dit afvragen is niet verschenen in de talige of tonale vormen, maar als intra-mentale vorm. Echter, deze vormen bedienen zich van taligheid. Ik stel in taal vragen aan mijzelf. Een talige zin die we ook in talige zin voltrekken in de geest. De beweging van het jezelf afvragen in de geest lijkt niet buiten de talige vorm om te kunnen geschieden. Toch lijkt er nog een naïeve beweging te bestaan die niet-talig en niet-tonaal is, maar louter in de geest wordt voltrokken; onuitgesproken, naïef en stilzwijgend. 'iets vraagt ergens om' zo zeggen we. Wanneer een oude van dagen dreigt te vallen, schieten we toe. Het vallen *vroeg* ergens om; stilzwijgend, onuitgesproken en niet uitgeschreven. Een vliegensvlugge vragende beweging die naïef en ijlings door onze geest schiet. Het iets dat ergens om vraagt, kan zich vragend openbaren, kan verschijnen in een intra-mentale vorm. Een beweging die niet talig en niet tonaal is. Natuurlijk moeten we zeggen dat wanneer 'iets ergens om vraagt' dit achteraf expliciet gemaakt kan worden. Uitgeschreven en uitgesproken. Maar de primaire beweging in de gedachten kent ook een zelfstandigheid die we herkennen in de alledaagsheid en die we talloze malen voltrekken. Onze geest is er als het ware op *ingesteld*. Wat de eigenstandige aard is van deze beweging, die zich ook als instelling van de geest toont, zal op haar fenomenologische gehalte moeten worden uiteengelegd. Echter, we vinden hier een eerste aanwijzing op het *dat* van de beweging. Het wezen van de beweging dat in elke vraag en als vragend als zodanig voltrokken wordt en die we hier op een viertal plaatsen gelokaliseerd hebben.

5.3.2 EEN KLEINE SOMATISCHE AANWIJZING VAN HET VRAGENDE

Vragend zien ze hem aan. Of het kind dat louter huilend vroeg om moeders troost. Wat is hiermee gezegd? Hier is geen geschreven taal in het geding. Hier is geen tonaal element. En toch hanteren we allerlei varianten van dit 'vragend aanzien'. Kennelijk verradt het somatische iets van het vragende.

In de intermenselijke verhoudingen spreken we van een vragende blik of een vragende houding. Dat wil zeggen, zonder woorden en zonder klank weten we te verstaan wanneer iemand een vraag heeft. Of dat in ieder geval lijkt te hebben. Het vragende aanzien spreekt van een dusdanig somatische houding dat er zonder geschreven taal of spraak toch sprake is van een vragen. In de intersubjectiviteit wordt door het somatische heen een vraag voltrokken in de beweging van het vragend aanzien. De één ziet de ander vragend aan. Hier spreekt de taal van het lichaam. Hier spreekt het vragende van de vraag.

5.3.3 DE ELIMINATIE VAN HET WOORD TOT AAN HET VRAAG-TEKEN. EEN DECONSTRUCTIE VAN EEN ZIN

Laten we vervolgens stilstaan bij de taal. De geschreven taal die naast de spraak het voornaamste gelijksoortig element is van ons mens-zijn. Willen we iets tot uitdrukking brengen dan moeten we het woord nemen.¹⁹⁰ Hetzij in de spraak, hetzij in de geschreven taal, hetzij in een ander bemiddelend constituent, zoals muziek. Hier staan we stil bij de geschreven taal. De geschreven taal wordt gereguleerd middels leestekens. Veelal vergroten de leestekens de leesbaarheid van de tekst. Maar er zijn ook leestekens die zo oud zijn als de taal zelf. In de empirische inleiding wezen we al op het vraagpartikel als wellicht het oudste leesteken van de taal. Het oer-fenomeen van het vraagpartikel is van de taal zelf. Maar hoe verhoudt dit teken zich tot de taal? Zouden we er ook mee zonder kunnen, zoals we zonder een uitroep-teken (in het Grieks bijvoorbeeld) kunnen? Laten we een talige vraagzin nemen en deze langzaam deconstrueren om het vragende toonbaar te maken. We duwen telkens woorden opzij. Daarbij verandert weliswaar de inhoud van de zin, maar zoals we hier willen aan-tonen, niet het vragend-zijn van de zin. Laten we voor de omvattendheid de eerste vraag in de rangorde van alle vragen nemen: 'Waarom is er iets en niet veeleer niets?' Deze vraagzin bevat alle loci van de vraag. Laten we nu één van die plaatsen van de vraag opzij duwen. We schrappen het 'waarom': 'Is er iets en niet veeleer niets?' Nog steeds houden we een plaats van de vraag, nu in de vorm van de persoonsvorm. Maar zouden we daar ook niet mee zonder kunnen? Wat gebeurt er wanneer we het 'is er' losmaken uit de zin? Nog steeds behouden we een *betekenisvolle* zin. 'Iets en niet veeleer niets?' Ook wanneer we het 'iets' en het voegwoord opzij duwen houden we een zin over die in de geschreven taal gewoon gezegd kan worden: 'Niet veeleer niets?' Nog steeds kunnen we de zin verder deconstrueren. We kunnen springen naar de vraag 'Niet niets?' Laten we nu de laatste twee woorden verwijderen. We houden het vraagteken over. We ervaren het teken als vragend maar zonder inhoud. We kunnen dit teken voltrekken als teken dat be-teken-is-vol is louter

¹⁹⁰ Zie hiervoor Hannah Arendt. In *The Human Condition* (1958) schrijft ze op pagina 176: 'Met woord en daad treden wij de wereld binnen en dit binnentreden is als een tweede geboorte, waarmee we het naakte feit van onze oorspronkelijke fysieke verschijning bevestigen en er de consequenties van aanvaarden.'

en alleen als vraagteken in zijn vragend-zijn. Het be-tekent het vragende. Het be-tekent de beweging die zich nadrukkelijk wil verbinden met iets. *Ze lijkt de grond te zijn voor de verhouding.* Het betekende in de beweging van het vragende is dat het de horizon opent van de betrekking. Het vragende betreft in de vraag het één op het ander als een vragend geschieden van een bepaalde samen-stelling van woorden. Zonder het vraag-teken van het vragende had de metafysische vraag geen grond. Men had het teken wel kunnen verwijderen, maar dan was het vragende van het vragend voornaamwoord nodig geweest om het vragend te houden. We noemen hier het vraag-teken het teken van dit vragende. Het be-duidt het vragende van de zin; in welk teken zij staat, *in welke beweging zij als zin gesteld wordt.* We zouden de loci van de vraag niet als betekenisvol kunnen zien als niet de onderliggende beduiding van het vragende gegeven is welke wordt uitgedrukt in het vraag-teken. Laten we middels een andere zin deze beweging invoelbaar maken en die wordt uitgedrukt in het vraagteken. Daarbij maken we een omgekeerde beweging. We stellen: Vader? Vervolgens: 'Ik, vader? We voegen nog een locus toe, die van de persoonsvorm: 'Ben ik vader?' We kunnen nog een plaats van het vragende toevoegen: waarom ben ik vader? We kunnen ook alleen het vraagteken stellen bij een samenstelling. We stellen: ik ben vader. We stellen nu dit vraagteken bij dit stellen: ik ben vader? *Hiermee wordt de grond van de zin telkens veranderd.* Het opent een bepaalde horizon waarbinnen de vraag beantwoordt kan worden maar de vraag wordt hoe dan ook als vragend gesteld. Het stellen van het vraagteken wijst ons op het op-zichzelf staande beweging los van deze of gene vraag. Het vraag-teken doortrekt alle zinnen die zich als vragend gesteld willen zien. Laten we die twee elementen verder uiteenleggen. Het vraag-teken en het stellende van de vraag.

5.3.4 HET VRAAG-TEKEN ALS TEKEN VAN HET OP-ZICHZELF VAN DE VRAAG

Het vraag-teken staat dus op-zichzelf als teken. Iemand kan het zomaar uitspreken. En iedereen weet wat de betekenis is. Iemand stelt iets in de spraak. En zegt er vervolgens in de spraak het woord 'vraagteken' bij, waarbij wordt gezegd dat het gestelde als vraag beluisterd moet worden. Maar waar staat het voor? Waarvan is het een teken? Een teken wijst iets aan. Het verwijst naar iets. Het duidt het voorgaande gestelde als vragend aan. Immers, 'ik ben vader' en 'ik ben vader?' betekent een wijziging in de grond van de zin. Datgene wat eerst stellend werd geponeerd, wordt nu als vraag gesteld. 'Maar'. 'Maar?' Ook hier wordt niet twee keer hetzelfde gezegd in het 'maar'. Na het vraagteken wacht de verwachting. Wat is het dat verwacht wordt? Wat duidt het vraagteken aan? Het verwijst naar een be-tekenis die de zin als vragend beduidt. Daarmee moeten we het vraag-teken aanduiden als het verwijzingsteken van iets wat op zichzelf staat. Wanneer dit teken wordt gesteld wordt met dit stellen het gestelde als vragend gesteld. Dit op-zichzelf staande noemen we *het vragende*. Het vraagteken is de uitdrukking van dit op-zichzelf staande van het vragende. We kunnen wel zonder de loci, maar zonder de grond voor het vraagteken en voor de loci kunnen we niet. We

moeten ons niet laten verleiden door dit vragende als verwondering te begrijpen. Immers, wat opent de ruimte om het vragende als verwondering te begrijpen? Is daar niet altijd al een afvragen aan vooraf gegaan die in een categoriale bepaling van het vragende gevraagd heeft naar het 'wat' van de beweging? Het begrijpen als verwondering is een 'ontisering' van het fenomeen en daarmee ontglipt ons de ontologische grond en het naakte 'dat' van de beweging. Veeleer moeten we zorgvuldig bij het begin beginnen en louter stellen dat het vraagteken het onbepaalde vragende aanduidt en de expliciete schriftelijke verwijzing is van dit vragende dat als grond geldt voor het vraagteken. De specifieke omschrijving van dit vragende als grond zal weldra geschieden.

5.3.5 *Het stellende van de vraagstelling als expliciete aanwijzing van de zelfstandigheid van de vraag*

Het oude Semitische vraagpartikel stond aan het begin van de zin. In de hedendaagse Spaanse taal is dat nog steeds zo. Het wordt eerst gesteld. Dit 'eerste' kent een wijdere betekenis. Is het niet zo dat de vraagstelling aan het begin staat? Als eerste komt? Moest Heidegger niet beginnen met een *vraagstelling*? Moest ook Descartes zich voor alles niet eerst *afvragen* waar hij niet aan kon twifelen? Hoe kon Brassier komen tot het stellen van de 'extinction'? Hoe kon Rutten komen tot de vast-stelling van het 'er wordt gedacht'? Geldt ook de vraagstelling in het wetenschappelijke bedrijf niet als het eerste waardoor de wetenschappelijke arbeid verricht kan worden? Moeten we ons voor alles niet eerst *iets afvragen*? Geldt de vraagstelling niet als precies dit iets wat ons altijd vooruit is? En geldt dat ook niet voor deze fenomenologische analyse? Wat betekent dit stellende dat ons altijd vooruit is? De vraag wordt als vragend *gesteld*. De alledaagsheid spreekt ervan. 'Iemand wil een vraag stellen'. 'Dat roept vragen op'. 'Daar zijn vraagtekens bij te plaatsen'. 'Wat is je vraagstelling?' Het stellende van de vraag moet worden uiteengelegd. De vraag wordt als vragend gesteld. Het stellende kan worden uitgedrukt in het stellen van het vraagteken. Of het stellen wordt in gedachten voltrokken of zelfs louter in het somatische. We spreken over de vraag-stelling. Wat geeft 'stelling' ons hier te kennen? Stelling is een afgeleide van stellen, het stellen. Stelling gaat terug als betekenis en vertaling van het Griekse woord *θεσις* (thesis).¹⁹¹ In de Griekse betekenis kent *θεσις* als stelling ook wel de *eerste* tel in de muziek. Etymologisch is stellen nauw verwant met het woord staan, in het Latijn *stāre* en in het Grieks *ιστάναι* (histanai) wat net als *θεσις* de betekenis van stellen heeft.¹⁹² Staan en stellen zouden we in etymologische zin gelijkoorspronkelijk kunnen noemen. Zowel het Griekse *θεσις* als *στασις* betekent stellen en staan. Beide begrippen lieten zich in het Grieks verbinden met twee woorden die fundamenteel gebleken zijn in de filosofie (en daarbuiten) en nog steeds onmisbaar zijn: *ὑπόστασις* (hypostasis) en *ὑπόθεσις* (hupóthesis). De letterlijke betekenis is

¹⁹¹ J. de Vries (1971), *Nederlands Etymologisch Woordenboek*

¹⁹² M. Philippa e.a. (2003-2009) *Etymologisch Woordenboek van het Nederlands*

respectievelijk het onder-staande en het onder-stelde. Vanuit ὑπόστασις ontwikkelde zich betekenissen als ‘oorsprong’, ‘substantie’, ‘werkelijke aard’ en ‘verzelfstandiging’ (hypostaseren). De ὑπόθεσις vormt in de empirische wetenschap nog steeds een fundamenteel begrip en geldt als uitgangspunt voor het experiment. We zouden hier nog een uitvoerigere analyse kunnen geven en vooral het begrip ὑπόστασις in geschiedfilosofische zin kunnen uitwerken. Echter, we beperken ons hier tot de verbinding die ‘stelling’ heeft met ‘vraag’. In eigenlijke zin zouden we de vraag-stelling kunnen zien als een vraag-hypostasis. Het vraag-onder-staande. *De vraag-stelling staat gesteld, staat-onder-gesteld.* Het stellende van de vraag is dat wat onder-gesteld is. De verhouding tussen ‘staat’ en het ‘stellende’ is volstrekt willekeurig. In de betekenis zijn de woorden immers inwisselbaar. De betekenis is gelijkooerspronkelijk. Wanneer we de woorden in volgorde omkeren ontstaat er een merkwaardige opening. *Het vragende stelt in staat.* Of anders gezegd: *Het onder-stellende van de vraag stelt in staat tot.* Wat is de zin van dit in-staat-gesteld-worden? Het is deze vraag die om een verdere uitwerking vraagt. We stellen hier dat de vraagstelling de horizon opent van ‘*het in staat stellen*’. De vraagstelling is een in-stelling. In de vraagstelling wordt er iets in-gesteld. Het instellende is hier de hypostase. Daarbij gaat het niet om deze of gene vraag. Elke vraag stelt je ergens toe in staat. Elke vraag wordt als vragend immers gesteld. Maar waar wijst het ‘in’ op? We spreken over de vraagstelling als iets wat in-staat-stelt en de vraagstelling als in-stelling. Het ‘in’ wijst ons op de beweging waar we ons altijd al in ophouden. We worden ‘er-in’ geboren. *Het is een staat van zijn.* De beweging van het vragende waar we in-zijn, de beweging waar we *op-in-gesteld-zijn*. De vraagstelling is een in-stelling, een *in-stellende-staat-tot*. In de vraagstelling zelf ligt een in-stelling besloten waar we in-zijn. Daarmee stuiten we een andermaal op het alles doortrekkende wat in elk vragen besloten ligt. Hier opgediept uit de fenomenen ‘iemand een vraag stellen’ en ‘de vraagstelling’ of ‘daar staan wel vraagtekens bij’. Dat brengt ons bij het moment om dit fenomeen in talige zin te omschrijven. Daarmee luiden we een volgende stap in van het toon-baar maken van het vragende.

5.3.6 HET VRAGENDE ALS ONBEPAALD NEUTRUM

Bij de omschrijving van het vragende hanteren we een analoge structuur van Heideggers ontologische differentie. Dit verschil bij Heidegger bestaat enerzijds uit de zijnden en anderzijds uit het zijn van de zijnden. Het zijn doortrekt alle zijnden en is de ultieme grond en diepte van alle zijnden.¹⁹³ Het zijn beslaat de totaliteit van het zijnsgeheel.¹⁹⁴ Het gaat in de vraag naar het zijn niet

¹⁹³ Rutten, *Het Retorische weten*, p. 163

¹⁹⁴ Ibid.

naar wat er bestaat (de zijnden) maar om het feit *'dass Seiendes ist'*. Deze aard van het dat-zijn van de zijnden wil Heidegger doordenken.

Onze doordenking van het vragende kent een analoge structuur. We moeten het vragende doordenken. Het vragende is zoals het zijn van Heidegger. De vragen zijn zoals de zijnden van Heidegger. Het vragende beslaat de totaliteit van het vraaggeheel, dat zijn alle vragen die gesteld zijn of worden. Het vragende doortrekt alle vragen en vormt de grond en diepte van alle vragen. Het verschil tussen het vragende en de vragen noem ik een *existentiële differentie*. Wat de betekenis is van dit *existentiële* zal bij de uiteenlegging van de wezenlijke grondmomenten van het vragende aan het licht komen.

Allereerst willen wij nu een talige, grammaticale omschrijving geven van het vragende. We kiezen voor het onbepaalde lidwoord om de onbepaaldheid van het vragende aan te geven. Het gaat niet om deze of gene vraag. Het vragende is nergens toe te bepalen. Het enige wat het vragende doet is deze of gene vraag vragend te doen laten zijn. Het 'het' intendeert op het onbepaalde, het onzijdige in talige zin. Het vragende is een onbepaald neutrum. Wanneer we het vragende in het Grieks vertalen krijgen we to ερωτων (to erootoon). We hebben met *het vragende* te maken met een gesubstantiveerd onzijdig participium, enkelvoudig en in de nominativus. Het vragende treedt naar voren als een enkelvoudig onderwerp in een gesubstantiveerde vorm die absoluut onzijdig is.

5.3.7 HET VRAGENDE EN DE VRAGEN

Rutten stelt in zijn opstel *Is Heideggers 'zijn' een illusie?* een viertal wijsgerige overwegingen waarbinnen het *zijn* zich kan tonen als een extra-mentale gegevenheid.¹⁹⁵ In het licht van die overwegingen wil ik *het vragende* stellen, dat *het zijn* van Heidegger vervangt. Hoe ziet die analoge structuur eruit?¹⁹⁶

Dát wat alle vragen überhaupt tot vragen maakt

Er moet iets zijn wat alle vragen tot vragen maakt. Iets moet ons spreken in vragen rechtvaardigen. Dat wat alle vragen tot vragen maakt, datgene op grond waarvan alle vragen eerst een vragende vraag is, is zelf geen vraag. Het is het vragende zelf op grond waarvan wij überhaupt kunnen vragen. Dat wat alle vragen tot vragen maakt, kan nooit het begrip 'vraag' betreffen precies omdat een dergelijk begrip uiteindelijk zelf eveneens een vraag is. Datgene op grond waarvan alle vragen

¹⁹⁵ Rutten, *Het Retorische weten*, p. 165

¹⁹⁶ Ik kies ervoor om zo veel mogelijk letterlijk de uiteenlegging van Rutten te volgen, waarbij het zijn en de zijnden vervangen worden door het vragende en de vragen.

überhaupt vragen zijn, kan daarom zelf geen concept zijn en moet iets zijn wat daarbuiten gegeven is en alle vragen doorkruist. En op grond hiervan moet het de ἀρχή vormen van alle vragen.¹⁹⁷

Een onbepaald onmiddellijke 'lichtruimte'

Laten we ons het geheel van alle vragen voorstellen. Wat toont zich nu in deze fenomenologische voorstelling van de totaliteit van alle vragen? Ontegenzeggelijk is er in en met deze aanschouwing iets gegeven dat zelf geen vraag is. We intenderen hoe dan ook een onbepaald onmiddellijke 'lichtruimte', een allesbehalve objectuele 'bedding', waarin en waardoor alle vragen pas als vragen vragend zijn. Dit 'auratische er-tussen-in', dit 'de-vragen-omringende', dit onbepaalde 'omhullende-van-de-vragen', op grond waarvan de vragen eerst present, pas als vraag vragend kunnen zijn, betreft nu de instantie van het vragende zelf, en is zelf inderdaad geen vraag. Alle vragen zijn opgenomen in het omhullende van het vragende.¹⁹⁸

Dat wat verhindert dat alle mogelijke vragen tegelijkertijd bestaan

In de derde overweging maakt Rutten gebruik van een artikel van Joshua Rasmussen *From States of Affairs to a Necessary Being*. Rasmussen stelt "dat er 'iets' is dat ervoor zorgt dat niet alle mogelijke, ruimtelijk gekwalificeerde zijnde tegelijkertijd kunnen bestaan. Dit 'iets' is de ruimte zelf."¹⁹⁹ Rutten stelt dat het plausibel is om dit "gegeven te generaliseren door meer algemeen te stellen dat er dan ook 'iets' moet zijn dat ervoor zorgt dat alle mogelijke zijnden simpliciter onmogelijk tegelijkertijd kunnen bestaan. Dit iets dat zelf geen zijnde is, wijst op hetgeen door Heidegger 'het zijn' wordt genoemd."²⁰⁰ Dit geldt ook voor de vragen. Er is uiteindelijk te weinig 'vragend' om alle mogelijke vragen simpliciter tegelijkertijd tot vragend te laten komen. Het vragende is de lichtruimte waarin alle vragen als vraag gegeven zijn, ofwel dat van waaruit alle vragen vragend zijn.²⁰¹

Het continue vragend van de vragen

De vragen belichamen het discrete, het discontinue in de wereld. Het vragende van de vragen staat daarentegen orthogonaal op de vragen en vertegenwoordigt het continue vragende van de vragen. Het vragende is daarmee de locus van de continuïteit in de wereld. Het vragende is zo inderdaad de innerlijke, factische bewogenheid van de vragen. De factische bewogenheid herinnert ons aan de eerdergenoemde beweging die in het vragen gelegen is. Een beweging die elk vragen doortrekt en die als beweging verschijnt op de plaatsen die we geschetst hebben: een tonale verschijningswijze,

¹⁹⁷ Rutten, *Het Retorische weten*, p. 165

¹⁹⁸ Rutten, *Het Retorische weten*, p. 166

¹⁹⁹ Rutten, *Het Retorische weten*, p. 167

²⁰⁰ Ibid.

²⁰¹ Ibid.

twee talige verschijningsvormen, een intra-mentale verschijningswijze, een somatische verschijningswijze en een verschijningswijze in de gestalte van het teken, het vraag-teken. Op die plaatsen wordt het vragende manifest; het openbaart zich. De continuïteit van het vragende ligt gelegen in een zesvoudige beweging die we aan het licht hebben gebracht. Het vragende zorgt ervoor dat de vragen een continue verandering kunnen ondergaan. De vragen kunnen binnen de genoemde loci voortdurend veranderen; we kunnen van een 'wat-vraag' een 'hoe-vraag' maken of van een open vraag een gesloten vraag door de persoonsvorm naar voren te halen. De vragen kunnen voortdurend van verschijningswijze veranderen. De vragen kunnen zelfs ontstaan, uit de verborgenheid worden gehaald. Iets kan tot vraag worden, waar het eerst geen vraag was. Zo is de vraag 'Is er in de wetenschap ruimte voor religie?' ontstaan. Voor Plato bestond deze vraag niet. En zijn de grootste overgangsmomenten in de filosofie niet ontstaan doordat er een andere richting in de vraagstelling manifest wordt?²⁰² Maar het is het vragende dat het continue punt vormt waarbinnen de vragen ontstaan, verglijden en *überhaupt* manifest kunnen worden. En het is precies deze continue innerlijke bewogenheid van het vragende dat ons uiteindelijk in staat stelt te begrijpen dat enkelvoudige vragen zelf wel degelijk aan verandering onderhevig kunnen zijn.²⁰³ Toch lijkt de analogie met Rutten's opstel spaak te lopen. Rutten vraagt zich in het spoor van Heidegger af hoe het kan dat één zijnde een voortdurende verandering kan ondergaan en toch 'zijnd' blijft. Dit 'zijnd blijven' kan alleen als we uitgaan van het zijn van de zijnden.²⁰⁴ In de hierboven beschreven analogie springen we van de ene vraag naar de andere vraag en vragen ons dan af hoe de vragen vragend kunnen blijven. Maar kunnen we de continue beweging ook laten zien binnen één en dezelfde vraag? Daartoe moeten we eerst inzien wat enkelvoudige verandering is, een verandering binnen één zijnde. Rutten beschrijft in zijn opstel enkelvoudige veranderingen als het intenser worden van iemands liefde, het helderder gaan stralen van een lichtbron of het dieper rood van een bepaald kleurvlak.²⁰⁵ En wie kent het verschijnsel niet dat personen door de tijd veranderen? Maar hoe kunnen we verandering binnen één vraag denken zonder dat we daarbij overspringen naar een andere vraag. Immers, wanneer we een woord veranderen binnen één vraag krijgen we een andere vraag. Is het ook mogelijk om verandering te denken binnen één enkelvoudige vraag zonder daarbij de inhoud te veranderen? Laten we een oude vraag nemen. Aristoteles schrijft aan het begin van zijn *Ethica Nicomachea*: "Aangezien alle kennis en bewust streven zich op een bepaald goed richten, moeten we bespreken wat het is waarop, volgens ons, de 'politieke' wetenschap gericht is; dat wil

²⁰² In zijn boek *'In gesprek met Nietzsche'* (2012) spreekt Gerard Visser in hoofdstuk zes *Nihilisme bij Nietzsche en Heidegger*, paragraaf twee, over hoe de vaststellingen in de vraagstelling het denken kan domineren. Hij meent dat pas bij Heidegger de Europese metafysica van vraagstelling verandert.

²⁰³ Rutten, *Het Retorische weten*, p. 169

²⁰⁴ *Ibid.*

²⁰⁵ Rutten, *Het Retorische weten*, p. 168

zeggen: wat het allerhoogste goed is dat door handelen gerealiseerd kan worden.”²⁰⁶ De indirecte vraag is hier duidelijk. Waarin ligt nu het verschijnsel van de verandering binnen deze enkelvoudige vraag? Allereerst in de intensiteit van het oplichten van de vraag. De vraag is door de tijd soms scherp naar voren gebracht en soms vergeten. Het is een vraag die iemand kan bevangen en een vraag die iemand koud kan laten. Maar hoe kan het dat we deze vraag nog steeds als vraag kunnen verstaan ook al kan de vraag vergeten zijn? Dat kan door de continue beweging van het vragende die ons in staat stelt de vraag al dan niet vragend te voltrekken op welke tijd en op welke plaats dan ook. Een enkelvoudige vraag is wel aan verandering van tijd, ruimte en mensen onderhevig, maar door de continuïteit van de beweging van het vragende, zijn we in staat een vraag als vraag te begrijpen en te verstaan.

Heideggers denken ontvouwt zich langs de vraag ‘Wat is zijn?’. Of ook wel: ‘Hoe staat het met het zijn?’. Deze vraag overstijgt het primaat van het *wat* van de zijnden. “Met die vraag wordt immers het vizier verlegd van de zijnden naar het zijn van de zijnden, dus van de *watheid* naar de *datheid* van de zijnden. Zo wordt getracht de factische volheid van de zijnden, hun zijn, te ontsluiten. De vraag wat het voor iets is om *te zijn* is bij Heidegger dus de vraag naar de betekenisvolle *zijnswijze* van de zijnden.”²⁰⁷ Deze vraag vormt het brandpunt van het boek *Sein und Zeit* waar Heidegger een fenomenologie wil beschrijven waarmee hij deze vraag wil beantwoorden. Heidegger ontvouwt een verstaan van zijn en meent dat het zijn in de vergetelheid is geraakt. We hebben ons louter beziggehouden met de zijnden en zijn daarbij het zijn vergeten. Daarom wil Heidegger de vraag naar het zijn opnieuw stellen. *Maar is Heidegger niet vergeten dat zijn vraag eerst en vooral gegeven is als vraag?* Wat stelt Heidegger in staat de vraag naar het zijn te stellen? Het vragende?

Op dit punt aangekomen naderen we steeds dichter de kern van het fenomeen van het vragende. We naderen de innerlijke volheid van onze vraagstelling. In zekere zin rekken we Heideggers zijnsvraag nog verder op door het zijn te verwijderen van de vraag. Alleen het vragende van de vraag schijnt ons nu toe. We richten ons een andermaal op dit toe-schijnende en proberen verder door te dringen in de fenomenale momenten van het gegevene.

²⁰⁶ Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, vert. Charles Hupperts en Bartel Poortman, 2^e dr. (Budel: Uitgeverij DAMON), p. 81

²⁰⁷ Ibid.

5.4 IK ZAL JULLIE EEN VERHAAL VERTELLEN

5.4.1. EEN VERHALEND TUSSENSPEL: HET GESPREK BIJ DE POORT

Zwaar leunde hij met zijn rug tegen de poort. De zon scheen nog fel. Zijn hand hield hij beschermend boven zijn ogen. Een stoet van mensen liep langs hem heen. Sommigen renden half. Anderen slenterden voort. En een enkeling bleef bijna stilstaan. De man bij de poort zag de drommen mensen onderzoekend aan. Hij zag het wel. In de ogen van die allen speelde de glinstering van een verlangen. En bij sommigen waren de ogen zo groot van verwondering dat de spiegeling van dat wat ze zagen zich voorzichtig aftekende alsof ze zich afvroegen: 'Hoe kan ik dit allemaal kennen? Hoe kan ik deze weidse weide ooit kennen?'. Plots bleef er iemand staan en keek met gefronste wenkbrauwen opzij. 'Daar zullen we het hebben', bromde Fregnan, want die was het, en hij rechte langzaam zijn rug. 'Waarom loopt u niet mee met ons?', vroeg de passant terwijl hij op Fregnan afstapte. 'Ziet u niet wat voor heerlijke weide er voor ons ligt? En met dit weer!'. 'Ach', glimlachte Fregnan, 'het uitzicht is hier niet minder heerlijk'. De passant kwam naderbij. 'Wat maakt het hier zo heerlijk?' Weer glimlachte Fregnan. Hij schoof wat opzij in de inkeping die de poort rijk was en zei: 'Komt u toch zitten!' De passant vertraagde zijn lopen en keek naar de weide die voor hem lag. Hoe prachtig was zij! Het geluid van lachende kinderen streelde zijn oor. Een zachte wind gleed langs zijn gelaat. De zon straalde. Wuivend groen gras lag voor hem. Even aarzelde hij. Maar de nieuwsgierigheid naar die zonderlinge man won. 'Heel even dan', antwoordde de man. 'Kijk, wat een aangename verrassing', riep Fregnan uit. 'Wilt u niet het geluk van al die anderen? Maar het doet me een genoegen dat u mij niet vergeet'. 'Waarom zit u hier?', vroeg de passant terwijl hij ging zitten. 'Dat vraag ik mijzelf ook af', verzuchtte Fregnan. 'Ik bewaak maar de poort', vervolgde hij. 'En mijmer wat over al die mensen die daar spelen'. De voorbijganger keek hem vragend aan. 'Maar u had een heerlijk uitzicht', zei de reiziger. Fregnan grijnsde en zweeg even. 'Vanaf hier kunt u alles zien', zei hij toen. 'Alles, van voor tot achter, van onder tot boven'. 'Ziet u daar die mensen liggen in dat frisse gras?' 'En met de ogen dicht!', zei de passant. 'En dat met die heerlijke voorjaarszon'. 'Ja', lachte Fregnan. 'Die denken dat ze al dood zijn. Ze wachten alleen totdat de zon een keer vergaat'. 'En daar', zei de passant. 'Wat wroeten die mensen daar met hun spades in de grond?' Fregnan grinnikte ernstig. 'Dat zijn de grondigste mensen. Die speuren de grond na die alles draagt. Hebben we immers de grond niet nodig om op te kunnen spelen? Laat de grond niet alles zijn? Doortrekt en omvat die niet alles? Daarom zetten zij hun spade erin om te zien wat het wezen van die grond is.' De passant keek bedachtzaam terwijl hij tuurde naar de zwoegende mensen. 'Maar dat is toch ook zo?', merkte de voorbijganger op. Fregnan zweeg en wees met zijn vinger naar een gezelschap niet ver bij hun vandaan. Het groepje staarde naar de heldere hemel die fel oplichtte door de zon. 'Je hebt er ook die denken dat het uitspansel van de hemel ons de speelruimte gunt. Zonder lichtruimte van het denken wordt er niet

gedacht. Er wordt nu eenmaal gedacht. En ze turen mijmerend naar de hemel over dit ontzettende wonderlijke feit waarbinnen we bewegen', glimlachte Fregnan. De passant keek Fregnan opnieuw vertwijfelend aan. 'Gunst, nu je het zegt. Wat een ellendig factum is dat! Dat er wordt gedacht!' 'Haha', lachte Fregnan spottend. 'Het kan nog erger!' De voorbijganger wilde opstaan, maar Fregnan trok hem aan zijn jas. 'Blijft u nog even zitten. Ziet u daar rechts die enkelingen? Ook zij bezien de stoet. Hoort u? Ze roepen de mensen wat toe. "U wilt macht! Zoekt u maar vooral! Er is niets in deze speelweide! Misschien alleen daarginds. Bij de man met de viool. Wellicht vindt u daar rust voor uw zielen. Of blijf hier en speel met ons het kind".' Fregnan keek de voorbijganger aan. 'Wat vindt u daarvan?' De voorbijganger zat verward in stilte naast hem. Zijn ogen begonnen somber te worden. Zijn vingers knepen peinzend in zijn lip. Fregnan stond op. Ze handen gleden in zijn wijde broekszakken. 'Komt u mee, dan zal ik u wat laten zien'. De passant stond op samen liepen ze naar de stoet van mensen. Wurmend tegen de stroom in trok Fregnan de reiziger mee. In de poort rukte de voorbijganger zich los. Met stomheid geslagen bleef hij stilstaan. Zijn mond viel open. Boven zijn hoofd in de holte van de poort bevond zich een groot luik. Het stond open en uit een verblindend licht rolden als golven die aanrollen op het strand de mensen die met een zachte plof neerkwamen op de stoffige grond in de poort. Slechts een moment bleven ze daar verward liggen. Maar het zoete licht omspeelde hen al snel en verlangend naar de bekoorlijke weide die voor hen lag, liepen zij allen *en masse* daarheen. Het hoofd met de ogen gericht op het voorliggende. 'Zo bent u er ook gekomen! En ik ook!', riep Fregnan de passant toe. 'Maar komt u weer mee. Het is mij hier te benauwd'. Samen liepen ze weer naar buiten. 'Ziet u, iedereen kijkt naar voren. Iedereen loopt naar voren. Allen willen naar de speelweide. Niemand keert zich om. Niemand draait zijn hoofd om.' Fregnan zweeg ontzet. Maar plots kwam er een geestdriftig spreken. 'Maar dit is de toegangspoort! Dit is de poort waardoor zij allen komen! Dit is de poort van het vragende! Hier worden we gesteld en lopen geestdriftig de weide in om naarstig te zoeken naar een vastgesteld woord. Het leven is immers wankel! Maar hier wordt het geopend!', roept Fregnan. 'Het vragende wijdt alles in, het werpt mij ter aarde, dwingt mij tot die speelweide met al zijn wat ze noemen wetenschappelijke theorieën. Ja, zelfs de filosofen ontkomen er niet aan! En het stelt mij voor het naakte dat: van het vragende! En zelfs dat kan ik alleen terugkijkend zien'. De laatste woorden klonken hard. Het was alsof die koortsachtige gedachte opeens met klem zijn gemoed omving: dat dwingende, dat geworpene. 'Elk woord, elke zin, ja, ook al zou ik willen zwijgen, het beukt mij op de naakte schouders: het vragende is de enige toegangspoort. En alleen als ik omkijk, zie ik het, hoor ik die ellendeling!', siste Fregnan. Nu zijn geest weer diep in die gedachten wegzonk, werd hij vuriger. 'Dat ellendige fatum van het vragende!'. 'Hoe bedoelt u?', sprak de passant zacht. Hij had tot dan toe gezwegen en rustig de onrustig wordende tred van Fregnan gevolgd; terug naar de inkeping. 'Dat het vragende mij altijd al vooruit is. Ik kom er altijd achter aan. Zodra ik vraag naar het vragende, erken ik het ook nog!', sprak Fregnan luid. 'Waarom

vindt u dat zo ellendig?', antwoordde de man. Fregnan zweeg. Het bonkte in zijn hoofd. Het vragende? Het stampte als een pijnigend delirium door zijn ziel. Waar ben ik nu als ik vraag? De zachte wind streek langs zijn verhit gelaat. Het vurige doofde iets. 'Ziet u', sprak Fregnan met klem, 'de vraag draagt zichzelf altijd voor als een begin. De ellendeling! Het ontsluit alles en tegelijkertijd niets. Daarom is het de poort. Telkens als ik vraag erken ik op hetzelfde moment wat ik beweer en geef ik ook nog eens betekenis aan wat zich voor-doet. En precies dat wil ik niet'. 'Maar dat is onmogelijk', reageerde de voorbijganger. 'Ja!', sprak Fregnan ontzet. 'Het is onmogelijk; het vragende gaat voor elke vraag uit, en alles komt erachteraan. Al die spelende mensen met hun zinnen. Heel die speelweide ligt voor de poort. Maar dit ligt erachter, ervoor, eromheen! En je bent er al doorheen voordat je het weet', liet hij er op volgen. 'Elk weten, elke vermeende waarheid, komt achter het vragende aan'. Opeens vlamden de ogen van Fregnan op: 'Ik wil niet! Ik wil niet!', schreeuwde hij. 'Zelfs als ik zwijg, mij doof houd en mij baad in het stof van de poort: het vragende fluistert, nee, schreeuwt mij in het oor: Kijk om je heen! Kijk om je heen! Je moet iets zeggen! Ergens bij gaan zitten! En dat voor een stille aanwezige!'. Plotsklaps gniffelde Fregnan. 'Vindt u dat niet een uitzonderlijk lichtzinnige gedachte? Dat ik bij de poort ben gaan zitten? Om die stille aanwezige eens de waarheid te zeggen?' Fregnan zuchtte: 'Nooit, nooit zal ik ervoor staan. Altijd is het vragende mij vooruit.' Fregnan was weer gaan zitten. 'De poort van het vragende', zuchtte hij nogmaals. 'Het verbindt de hemel met de aarde. En alleen omkijkend kan ik het zien'. Fregnan zweeg lange tijd. De passant keek naar de weide. Zwaar leunde ook hij nu met zijn rug tegen de muur. Hij voelde de poort in zijn rug. Blij dat deze nu steun gaf nu de grond onder zijn voeten leek weggeslagen. De zon ging langzaam onder. De mensenstroom bleef komen. Zoekend naar een plek van rust. Hij hoorde Fregnan mompelen: 'Misschien moet ik ook een rondje gaan maken...wellicht kan iemand mij vertellen wie dat luik heeft open gezet...'

5.5 EEN FENOMENOLOGISCHE UITEENLEGGING VAN HET VRAGENDE. HET BINNENSTE VAN HET WEZENLIJKE

In de uiteenlegging van het vragende als een na-gaan van het fenomeen bewandelen wij een weg die ons wil voeren naar de meest innerlijke wezensmomenten die het vragende eigen zijn. We zoeken daarbij naar fenomenale grondstructuren die het zwaartepunt vormen van onze uiteenlegging. In deze paragraaf zullen we langs een viertal momenten gaan waarbij het laatstgenoemde moment het hart vormt van het vragende.

5.5.1 DE NOODZAKELIJKHEID VAN DE CONTINGENTIE. HET ONAFWENDBARE VAN HET ZICH-OPENENDE

Met deze titel van de paragraaf kunnen we niet zomaar langs de filosoof Quentin Meillasoux lopen. Immers, zijn hoofdwerk luidt: *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*. Meillasoux bewijst in dit boek dat slechts één ding absoluut noodzakelijk is: dat natuurwetten contingent zijn. Meillasoux vormt hier niet ons eerste front. Maar het moge duidelijk zijn dat niet slechts één ding absoluut noodzakelijk is. Wij kiezen hier een andere weg, een nieuwe weg. De weg van het fenomeen van het vragende. Ons eerste fenomenale grondmoment in onze fenomenale uiteenlegging van het binnenste van het wezenlijke, lijkt een eigenaardige paradox te zijn. Hoe kan een fenomeen in gelijkoorspronkelijke en gelijktijdige zin de structuren van het noodzakelijke als ook het mogelijke tonen? Hoe kan ze zowel onafwendbaar en dwingend zijn als ook de aard van het 'in de vrijheid zetten' hebben en de ruimte openen waarin de onthulling van al het mogelijke plaatsvindt? We moeten deze paradoxale verhouding uiteenleggen en bezien hoe deze momenten in één grondmoment te verenigen zijn.

Laten we voor een moment terugkeren naar ons eerder omschreven moment van de vraag-stelling. Daaruit bleek dat de vraag-stelling een structuur kent van 'het in staat stellen'. Het vragende in de vraag-stelling kent het moment van 'het in staat stellen tot'. Tegenover de vraagstelling, die in de alledaagsheid veelal wordt aangeduid met 'de vraag' en die zowel in het terloopse vragen als in de expliciete vraagstelling geschiedt, plaatsen we wat we noemen de *vast-stelling*. Wat wordt daarmee aangeduid? De vast-stelling wijst op het niet-vragende, op de zinnen en voltrekkingen die niet als vragend gesteld zijn. Het woord 'stelling' hebben we eerder uiteengelegd. Maar waar wijst het woordje 'vast' op? Vast wijst op het niet beweeglijke, het zekere, het blijvende. Een zin die niet als vraag-stelling is gesteld, beduidt een vast-gestelde zin. Als iets wat niet beweegt, wat zeker is en waar kennis en betekenis in is vast-gesteld. Een zin be-tekent de betekenis; het *tekent* de betekenis *uit* in een vast-stelling, in het vast-gestelde. In de vast-gestelde zin wordt iets bevestigd. Het

‘bevestigen’ is een afgeleid woord van het woord ‘vast’.²⁰⁸ In een niet-vragende zin wordt iets bevestigd en ‘stevig’ vast-gesteld. ‘Daar staat een boom’ of ‘ik ben vader’. Of zelfs ‘er wordt gedacht’ of ‘ik ben er’. In deze zinnen wordt een vast-stelling gedaan, iets wordt stevig bevestigd in woorden wat eerder gedacht is. *De vast-stelling drukt een stand van zaken uit.* Het is de uitdrukking van een weten van welke aarde en diepte dan ook. Een stand van zaken drukt onbeweeglijkheid uit, *een stand van zaken is tot stil-stand gekomen.* De vast-stelling duidt het vast en zekere aan. Daarnaast zouden we zelfs ietwat onbehouden en stoutmoedig kunnen zeggen dat al ons spreken vervat ligt in het woordpaar vast-stelling en vraag-stelling.²⁰⁹ Maar wat gebeurt er wanneer we de vaststelling veranderen in de vraagstelling? In welke zin veranderen de voorgenoemde zinnen wanneer we van de onbeweeglijkheid van de vaststelling naar de beweeglijkheid van de vraagstelling gaan? Immers, alle vastgestelde zinnen kunnen als vraagzinnen gesteld worden. ‘Ik ben vader’. ‘Bén ik vader?’ Hier stuiten we op het wonderlijke moment dat een feitelijke stand van zaken op slag en eensklaps verandert in een mogelijkheid die het al dan niet kan zijn. Het onbeweeglijke wordt beweeglijk. Het zekere wordt twijfelachtig. Het blijvende wordt veranderlijk. En dat alleen omdat de vast-stelling tot vraag-stelling wordt. Alleen omdat het vast en zekere tot in het vragende wordt gebracht. Dat is wat het vragende doet. Het vragende opent de mogelijkheid. Het opent de ruimte van het niet-weten. Het vragende heeft de kracht om een stand van zaken plotseling te veranderen tot mogelijkheid. Het vragende is werkelijk zoals we eerder zeiden: het *stelt in staat* om de vast-stelling open te breken tot de mogelijkheid. ‘Bén ik vader?’ is een vraag die een feitelijke stand van zaken op slag verandert in de mogelijkheid die zij existentieel gezien is.²¹⁰ ‘Wat kan ik weten?’ De vraag-stelling opent de mogelijkheid voor het denken om het niet-vast-gestelde in de vraag te door-denken. Om door te denken als een verder denken op de vraagstelling en die vanuit de vraagstelling als mogelijkheid is ontworpen. Het kan nimmer zonder deze opening tot de mogelijkheid. Het vragende als een in-staat-stellen kan nog scherper worden omschreven. Het vragende toont zich, zoals eerder gezegd, als een in-stelling. Het vragende is het instituerende. Het grondvest de mogelijkheid, de vraag-stelling is de

²⁰⁸ M. PHILIPPA E.A. (2003-2009) ETYMOLOGISCH WOORDENBOEK VAN HET NEDERLANDS

²⁰⁹ We zouden fenomenologisch nog moeten spreken over de ‘vastgestelde vraagstelling’. Over de vastgestelde mogelijkheid. In zijn boek *‘In gesprek met Nietzsche’* (2012) spreekt Gerard Visser in hoofdstuk zes *Nihilisme bij Nietzsche en Heidegger*, paragraaf twee, over hoe de vaststellingen in de vraagstelling het denken kan domineren. Visser meent, zoals eerder aangegeven, dat in de Europese metafysica de vraagstelling bij voorbaat was toegesneden op de vraag *ti to on* – wat is het zijn van een zijnde. De vaststelling van het ‘wat’ heeft de vraagstelling al bij voorbaat bepaald. Visser schrijft dat in *Sein und Zeit* er voor het eerst een transformatie plaatsvindt van de vraagstelling waarbij we niet naar het ‘wat’ maar tevens naar het ‘hoe’ dienen te vragen. Daarmee wijst Visser ons op het fenomeen van de vastgestelde vraagstelling waarbij bepaalde bepalingen ons denken bij voorbaat voor-structuren omdat de bepalingen in de vraagstelling toegesneden zijn op een bepaalde horizon.

²¹⁰ Visser, *Niets cadeau*, p. 86

in-stelling van de mogelijkheid. Het opent en sticht de mogelijkheid. Hoe kunnen we de vraag-stelling als in-stelling van de mogelijkheid verder verduidelijken? Wellicht ook hier met Heidegger die al enige tijd met ons oploopt. 'We zijn er'. Maar wat betekent dit eigenlijk 'er te zijn'? Ook Heidegger ontkomt niet aan deze alomvattende beweging die in het vragende besloten ligt. Wil men het zijn opeisen als fenomeen voor de fenomenologie dan moet het zijn in de vast-stelling als ruw fenomeen tot vraag-stelling worden en als het ware worden *op-gevraagd* om tot de mogelijkheid te komen van het fijnzinnige instrumentarium van de *λογος*. *Het vragende is de hoeder van de contingentie. Het vragende is één en al mogelijkheid.* Het vragende werpt zich in-stellend op als het zich-openende van de vast-stelling. Ze kan het zekere tot het onzekere maken. Ze kan het onbeweeglijke tot het beweeglijke maken. Ze onthult en openbaart de ruimte waar het door-denken in beweegt en voortdurend ook door-heen beweegt in het telkens weer door-vragen vanuit de gestelde grondvraag. Zo komt in het kielzog van de grondvraag 'Waarom is er iets en niet veeleer niets?' een hele stroom aan vragen mee. Maar ook bij een doorsnee alledaagse vraag ligt er een vragend historische resonatieruimte om de vraag heen die ons in staat stelt om de eigenlijke pregnante vraag betekenisvol te laten zijn. Als iemand in de namiddag vraagt of er nog brood in de winkel is, ligt om die vraag een veld aan vragen die in het historische leven een keer beantwoord zijn. Die betekenissen vormen de bedding om op dit punt in het heden de gestelde vraag betekenisvol te ervaren. Het historische leven omspeelt het vragende heden. Het vragende openbaart het bestaan, het al dan niet kunnen-zijn van het zelf, het al dan niet kunnen-zijn van 'vader-zijn' die we als existentiële mogelijkheid zijn. Van het vragende moeten we zeggen dat zij de poort is van het zich-openen van de mogelijkheid: als beweging die uitgesproken of niet, altijd al als beweging hoe dan ook wordt voltrokken om de mogelijkheid als mogelijkheid mogelijk te maken.

Maar daarmee openbaart ze tegelijkertijd de paradox waar we in het begin op wezen. Want hoewel ze de hoeder is van de mogelijkheid, kan alleen het vragende deze hoeder zijn. Ze is de noodzakelijke grondvorm waarin we iets kunnen stellen, waarin iets staat. Het vragende is de enige vorm wat in staat stelt om het vast-gestelde tot vraag-stelling te maken. Het vast-gestelde kunnen we alleen duwen in de beweging van het vragende. Het is deze grondbeweging waar we niet omheen kunnen lopen. *We staan er nooit voor waarbij we het vragende als overweging nemen waartoe we al dan niet kunnen besluiten.* 'Kunnen we om het vragende heen?' Als dat gevraagd zou worden, is het vragende ons alweer vooruit. 'Is het vragende wel het eerste, het noodzakelijke?' Het bevestigt precies wat we al de tijd al zeggen: het vragende is het eerste en ons altijd vooruit. Het vragende is het onontkoombare. Hier doemt het springende punt op van onze paradox. Het vragende is tegelijkertijd het onafwendbare, het dwingende en blijvende dat ons 'in staat stelt' als het contingente zelf. Want in het vragende zelf is alles tegelijkertijd mogelijkheid. Met het voltrekken van

de noodzakelijkheid voltrekken we het mogelijke. Het vragende is het onafwendbare maar op hetzelfde moment voor ons de poort tot de contingentie. De poort van de bevrijding. Al hadden we het vragende niet, dan zouden we louter 'een stand van zaken' zijn. Vast-gesteld, vastgepind op dezelfde plaats, niet in staat om ook maar één stap te zetten. Het vragende is als een dwingend geluk.

5.5.2 'ER WORDT GEDACHT': HET VRAGENDE ALS HET PRE-COGNITIEVE VAN DE COGNITIE

De omschrijving van dit tweede fenomenale grondmoment kan onder een tweetal aspecten worden gezien. Het eerste is dat deze omschrijving gezien kan worden als een beschrijving van een fenomenaal moment van het vragende. Maar zij kan ook gelezen worden als een eerste kritiek op het door Rutten gestelde onloochenbare 'er wordt gedacht'. De primaire inzet is een zorgvuldige beschrijving van het fenomenale moment, maar zal tevens een aanzet blijken te zijn die in de paragraaf *Stellingname tegen het correlationisme* verder zal worden uitgewerkt. De hoofdmomenten van de kritiek zullen hier worden beschreven.

Bij de uiteenlegging van dit fenomenale grondmoment borduren we vanzelfsprekend voort op voorgaande paragrafen. De fenomenologische taak die we hier op ons nemen is het na-gaan van hoe het vragende zich verhoudt tot het primaire, onvermijdelijke, noodzakelijke 'er wordt gedacht'; het punt van waaruit we altijd al vertrekken. Daarbij zullen we allereerst na-gaan hoe dit 'er wordt gedacht' moet worden begrepen. We ontkomen er niet aan om te zeggen dat het 'er wordt gedacht' als betekeniszin een vast-stelling is. Op grond van het voorgaande kunnen we ons afvragen hoe we tot deze vast-stelling zijn gekomen. Is de mogelijkheid van de vast-stelling niet gelegen in een voorafgaande beweging van de vraagstelling? Maar laten we eerst het vast-gestelde vragend opeisen om te zien hoe we het 'er wordt gedacht' kunnen begrijpen. Daarbij letten we vooral op het 'er' wat in deze vast-stelling staat. Volgens de gangbare vertrouwde lexicale betekenis wijst 'er' op een 'hier' en 'daar'.²¹¹ Het 'er' is een bijwoord van plaats. Het 'hier' van het 'er wordt gedacht' zouden we kunnen begrijpen als een cognitief veld, als de plaats van het 'hier van het denken'. Met het 'er wordt gedacht' bewegen we ons *hier* in de *ordo cognoscendi*. Met het 'wordt gedacht' plaatsen we ons in het denken, 'hier wordt gedacht'. Daarmee duiden we op een voltrekking die we aanduiden als denken. Al hetgeen we denken, denken we hoe dan ook als denkend. En al het denken dat plaatsheeft, is mogelijk binnen het 'er'. Het wordt omvat door het 'er wordt gedacht' dat het denken cognitief heeft ontsloten. Het denken is er voor-zichzelf door de wezenlijke ontslotenheid van het 'er'. Het denken kan niet anders denken dat er wordt gedacht. Het denken is een denken dat 'er' voor zichzelf is. Met het 'er wordt gedacht' wordt het denken oog in oog gebracht met zichzelf, ze is

²¹¹ Heidegger, *Zijn en Tijd*, p. 177

voor zichzelf toegankelijk. Maar hoe worden we tot die plaats van het 'er' gebracht? Zoals het zijn volgens Heidegger door het gestemd-zijn in zijn 'er' gebracht wordt, waardoor wordt het denken in het denken tot het 'er' van het denken gebracht? Waarin ligt de ontsluitingswijze van de plaats? Hoe komen we eigenlijk tot het 'er wordt gedacht'? We hebben de plaats van het 'er' geschetst als een plaats waar het denken 'er' denkend voor zichzelf is. Daarin ligt het gegeven dat voor het denken onloochenbaar is dat er gedacht wordt. Het is voor ons het permanent hermetische omringende waarin wij leven en denken. Dat waaraan wij denken is onvermijdelijk altijd een gedachte. De wereld is er en is altijd als een gedachte wereld. Maar moeten we van één beweging niet zeggen dat we nooit zullen weten of het een gedachte is? Namelijk de beweging die het inaugurerende moment vormt van de vaststelling 'er wordt gedacht' en daarmee van het denken zelf? We spraken over een denken dat er voor zichzelf is. De gedachte 'er wordt gedacht' spreekt van een verhouding waarbij het denken *vast-stellend denkt 'er wordt gedacht'*. Het 'er' is een plaats die zich betreft op het denken.

Maar wat vormt de grond van deze denkende verhouding? De verhouding van het denken tot denken als vast-stellend denken, geschiedt niet zomaar als ruw fenomeen. Het naakte fenomeen 'denken' heeft zich geopenbaard, is er, geschiedt in zijn fenomenaliteit. Het heeft zich onthuld. Maar met welke beweging is de sluier van het denken weggenomen? Wij stellen dat de bewaarder van de vast-stelling het vragende van de vraagstelling is. Zij heeft de naaktheid voor het voor ons plompverloren fenomeen 'denken' geopenbaard. Het denkende vast-stellen van het 'er wordt gedacht' wordt geopenbaard in het zich-openende van het vragende. *Het vragende ontsluit de mogelijkheid voor het denken om te denken dat het denken zelf niet anders kan denken dat er gedacht wordt.* Het vragende hoeft allerminst uitgesproken en weloverwogen te worden voltrokken. Het is het onafwendbare dat zich in alle naïviteit in een naakte eenvoudigheid onmerkbaar ons denken altijd al vooruit is. Wanneer we hebben vast-gesteld dat er kennelijk wordt gedacht, is de beweging van het vragende ons in de vraagstelling altijd al voor. Sterker nog, we hebben in het vragende eerst het vaststellende als mogelijkheid onderzocht en opgeëist, *voor-dat* we het 'dat er gedacht wordt' konden vast-stellen en daarmee konden zeker-stellen voor het denken. Immers, in de vragende beweging is er voor-eerst een niet-weten, een niet-zeker-weten, een beweging. In die beweging wisten we niet of het denken voor zichzelf loochenbaar is of niet. In de vragende beweging hebben we deze mogelijkheid geschapen en ontworpen en daarmee de mogelijkheid om door te denken en te denken in een vast-gesteld weten waarin het denken als een 'er wordt gedacht' tot staan wordt gebracht, wordt bevestigd, wordt vast-gesteld. Het vragende heeft de mogelijkheid geopenbaard om te denken dat er wordt gedacht. Maar hebben we daar-voor niet in een naïeve beweging ons af-gevraagd wat dat toch te betekenen heeft, dat denken? Maar dan moeten we

tevens zeggen dat voor de vast-stelling de vraag-stelling ligt als het *in staat stellende*, de in-stelling is, voor de mogelijkheid van de vast-stelling. Het vragende gaat altijd vooraf aan het denken dat van zichzelf meent dat het denkt. Het is *a priori*. Het vragende ontsluit het denken, openbaart het denken, het vragende inaugureert het denken. Het vragende speelt de mogelijkheid van de vast-stelling vrij om te denken als vast-stelling dat het denken voor het denken zelf onloochenbaar is. Daarmee stellen we dat er een pre-cognitief veld ligt rondom het cognitieve. In de *ordo cognoscendi* mag het 'er wordt gedacht' het eerste in de orde zijn en het begrondende voor ons weten, maar daarmee is nog niet gezegd wat deze orde als zodanig heeft vrijgespeeld en geïnaugureerd. En omkijkend moeten we vast-stellen dat er één fenomeen is waarvan we moeten zeggen dat zij de poort vormt tot de orde, namelijk het vragende. En zelfs voor deze vast-stelling geldt dat we deze vast-stelling ons vragend hebben verworven. Het vragende zouden we een absoluut 'er-voor' kunnen noemen. Een plaats die ligt voor het denken. Het vragende gaat vooraf aan het denken zelf. Het vragende is de alomvattende poort waardoor wij ons denken binnentreden.

5.5.3 HET VRAGENDE ALS MAXIME EN MAXIMUM

Al enkele malen hebben we gezinspeeld op het vragende als de beweging die als eerste is en die al het andere in beweging zet. Het vragende is de in-stelling van de contingentie en het vragende is de contingentie zelf. Het vragende wijdt het denken in. Het vragende is altijd als eerste gegeven. Is het een louter toevallig gegeven dat menselijke verhandelingen altijd beginnen met een vraag? Zouden we ons tot onszelf en de wereld kunnen verhouden zonder de vragende beweging die op verschillende plaatsen kan worden voltrokken? Hoe zou men met anderen tot spreken kunnen komen of tot een co-existerend bestaan? Het vragende geldt als een maxime, als grondbeginsel, als punt waarin alle uitgangen van het menselijk denken en spreken in zijn gelegen. Wanneer we ons afvragen wat het eerste is, het grondbeginsel, het oorspronkelijkste, dan hebben we de merkwaardige neiging om vooruit te denken en net zolang te zoeken naar iets waarvan we menen dat ze het eerste is. Maar we hoeven niet vooruit. Slechts één stap moeten we terug. Slechts een moment hoeven we stil te staan bij datgene wat ons beweegt. Namelijk het duwend dwingende van het vragende dat ons doet bewegen. Zonder het vragende hadden we ons nooit de vraag naar het eerste of het beginsel van grond kunnen stellen. Ze wordt ons alleen en vooreerst in het vragende aangereikt. Maar daarmee vormt ze precies het antwoord op wat we in de vraagstelling vragen. Het vragende zelf is het vragende antwoord op de vraag naar het maxime.

Maar laten we eens niet bij het eerste beginnen. Laten we eens doorvragen naar het laatste. Wat zou het laatste kunnen vormen? Waar zouden we het vragen een halt toe kunnen roepen zodat we niet vallen in de bodemloze put van het eindeloze doorvragen. We stellen hier dat het vragende de grond

is van de abstraherende beweging. In het vragende ontstaat de verhouding. Ze is de grond van de verhouding. In het vragende ontstaat de mogelijkheid je tot iets te verhouden. Hoe de grond van de verhouding moet worden begrepen zal in de volgende paragraaf worden uiteengelegd. Hier richten we ons op het vragende als grond van de *abstraherende beweging*. We kunnen alleen iets beschouwen, iets als 'te doordenken' voor ons opeisen of op iets reflecteren wanneer we daar in het vragende afstand van nemen. Dat kan geschieden in de expliciete wetenschappelijke vraagstelling, maar het geschiedt veelal in de naïeve alledaagsheid, waar men als vanzelfsprekend het vragende voltrekt, maar waar het nooit zonder het vragende kan. We kunnen alleen in verhouding tot iets treden omdat het vragende de verhouding opent en grondt. Daarmee is elk menselijk spreken per definitie altijd een reflexief spreken. Spreken is altijd al in zichzelf reflexief: is het niet een vaststellend spreken dan is het wel een vraagstellend spreken. *De vast-stelling is de geleefde terugkaatsing van wat in de vraagstelling als in-stelling is ontworpen*. Nu kunnen we ons afvragen wat het maximum is van de abstractie. Wat is het limiet, het plafond, van de abstraherende beweging? Kierkegaard schrijft in een dagboek aantekening: 'Hel en verdoemenis, ik kan van alles abstraheren, maar *niet van mijzelf*; ik kan niet eens mijzelf vergeten als ik slaap'.²¹² Hier ligt het maximum gelegen in mijzelf. We kunnen nooit abstraheren van onszelf. Wij zijn het die de abstraherende beweging voltrekken. Nooit kunnen we loskomen van onszelf. Maar wat is de grond die onze verhouding tot onszelf begrondt? Immers, we verhouden ons tot onszelf. We kunnen over onszelf dit of dat zeggen. Maar de mogelijkheid daartoe wordt ons in het vragende gegeven. Zoals we dat kunnen zeggen 'ik heb mijzelf afgevraagd of ik dat moest doen'. Had Kierkegaard ooit tot de ontstellende ontdekking kunnen komen dat hij niet van zichzelf kan abstraheren wanneer hij dat niet eerst bij zichzelf had afgevraagd? Daarmee lijkt het maximum van de abstraherende beweging gelegen in het vragende. Nooit kunnen we verder abstraheren dan van het vragende omdat het vragende de noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarde is waaronder de beweging van de abstractie kan geschieden. Het vragende is de grond van de abstractie. De laatste ultieme stap die we kunnen ondernemen is om *het vragende zelf in het vragende* op te eisen en uiteen te leggen. Dat bedoelen we met de zin die we in het eerste begin van dit schrijven stelden. *We brengen het vragende in een vragend gaan in verhouding tot zichzelf als vragend*. Maar achter het vragende kan niks meer gevonden worden. Dit is het laatste wat we in de abstractie kunnen voltrekken. Het maximum van de abstraherende beweging kan nooit verder liggen dan het vragende zelf. Ze staat voor ons aan het begin van de weg, het vragende opent de weg voor het menselijk denken en spreken. Het vragende vormt ook het laatste. De grond waarop we vallen wanneer we ver-vallen in een door-vragen.

²¹² Joakim Garff, *Kierkegaard. Een biografie* (Utrecht: Uitgeverij Ten Have, 2016), p. 109

5.5.4 DE GROND VAN DE VERHOUDING: HET VRAGENDE ALS PRE-EXISTENTIE VAN DE EXISTENTIE

Aangekomen bij deze paragraaf treden we het hart van het fenomeen van het vragende binnen. Daarmee sluiten we tegelijkertijd de uiteenlegging van het vragende in zijn fenomenale momenten af. In de voorgaande paragraaf wezen we al inleidend op het vragende als grond van de verhouding. Het vragende opent de horizon van de verhouding. Door het vragende heen treden we in verhouding tot iets. Dit moment willen we hier verder en dieper uiteenleggen. Daarbij zal tevens de reeds aangekondigde *existentiële differentie* worden verhelderd.

Bij de uiteenlegging van dit fenomenale moment grijpen we terug op het *Dasein*-begrip van Heidegger. Heidegger omschrijft *Dasein* als volgt: *het zijnde dat zich in zijn zijn om dit zijn zijn zelf gaat.*²¹³ De fundamentele ontologie die Heidegger wil bedrijven gaat terug op het punt zoals we dat eerder tegenkwamen: *het er-zijn dat zich altijd al in een doorsnee-zijnsverstaan ophoudt. Het er-zijn is een zijnde dat zich in zijn zijn verstaand tot dit zijn verhoudt.*²¹⁴ Ook hebben we gezien wat Heidegger bedoelt met existentie. Dit is voor hem het zijn zelf waartoe het zijn zich zus of zo kan *verhouden* en zich altijd op enigerlei wijze *verhoudt*. We kunnen het wezen van dit zijnde, het er-zijn niet verder bepalen, alleen dat het telkens z'n zijn als het zijne te zijn heeft. En ter aanduiding van dit zijnde als zuiverste zijnsuitdrukking kiest Heidegger de naam er-zijn.²¹⁵ *Dit er-zijn verstaat zich dus altijd steeds vanuit zijn existentie, "vanuit een in dit zijnde zelf gelegen mogelijkheid het zelf of niet zelf te zijn."*²¹⁶ Het er-zijn beslist zelf over zijn existentie, door die mogelijkheden aan te grijpen of te laten liggen. "De vraag van de existentie valt uitsluitend door het bestaan in het reine te brengen."²¹⁷ Dit noemt Heidegger het *existentiële*. Belangrijk om te zien is dat Heidegger spreekt over 'verstaan' en over 'verhouding'. Het er-zijn verstaat zichzelf vanuit de existentie. Het bestaan is een verhouding dat het er-zijn inneemt tot zijn er-zijn zelf. En analoog aan de vraag naar het 'er' van het 'er wordt gedacht' vragen wij ook hier: hoe worden we tot de plaats van het er van het zijn gebracht? Hoe is deze plaats ontsloten geraakt? Hoe is het 'er te zijn' of het 'er kennelijk te zijn hebben' uit de onverborgenheid gehaald? Voor Heidegger is de bevindelijkheid het grondmoment waar we tot ons 'er' worden gebracht. Maar is de bevindelijkheid niet *a posteriori* aan het 'er'? Is de bevindelijkheid niet de ontsteltenis die *volgt op* het ontsloten geraakte 'er'? Het er-zijn is een vaststelling waar de angst omheen ligt wanneer het naakte *dat* van deze vaststelling zich aan ons opdringt. Maar hoe is het 'er' van het zijn ontsloten geraakt? Hoe is de ont-dekking van het 'er' tot stand gebracht? Hoe is het er-zijn tot deze vast-stelling gekomen? Moeten we ook hier niet zeggen

²¹³ Heidegger, *Zijn en Tijd*, p. 31

²¹⁴ Heidegger, *Zijn en Tijd*, p. 80

²¹⁵ Heidegger, *Zijn en Tijd*, p. 32

²¹⁶ *Ibid.*

²¹⁷ *Ibid.*

dat het vragende de ontologische horizon is waarbinnen het zijnde als existentie zich in de verhouding tot zichzelf tot de ontdekking van zijn 'er' kan komen? De onthulling van het 'er' van het er-zijn als een er-zijn wordt geopenbaard in het vragende dat voor ons de toegangspoort is tot de vaststelling van het er-zijn. Het er-zijn dat als zijnde een zijnde is zich in zijn zijn om dit zijn zelf gaat spreekt inderdaad van een existentiële verhouding. Maar wat is de grond van de verhouding? Verhouding spreekt van een 'in betrekking staan tot'. En is dat niet wat het grondmoment is van het vragende? Het vragende opent de mogelijkheid tot de betrekking. Daar in be-staat de verhouding. Daarin bestaat de existentie als de verhouding. In het vragende stellen wij de mogelijkheid voor om ons te verhouden tot onszelf als een er-zijn, tot de zijnden en tot de existentiële mogelijkheden die Heidegger een kunnen-zijn noemt. Dit kunnen-zijn wordt in het vragende ontsloten en ontworpen en als existentiële mogelijkheid voorgesteld: 'Bén ik vader?' Ja, we stuiten zelfs door het vragen heen op het zijn zelf. *Maar had het zijn zich kunnen openbaren zonder het vragende?* Hadden we tot de ontstellende ontdekking van het zijn kunnen komen als het vragende niet de weg plaveide om ons er te brengen? Hoe had het zijn zich kunnen tonen? Het zijn wordt door het vragende heen *opgevraagd*. Het komt op als de zon binnen de horizon van het vragende.

Misschien klinkt dit 'ons' ons te beperkt in de oren. Wie moge dit dan wel zijn? Een enkele filosoof wellicht die in het tollende vragen is geraakt. Wat heeft dit met de mens van doen? Maar of het nu gaat over de diepzinnigste filosoof of het kleinste kind dat in een eindeloze stroom van vragende woordjes de oren van de moeder bestormt; het is het vragende dat de twee verbindt. Ze treden allebei de verhouding binnen door het vragende. Beiden worden ze in het vragende geboren tot de betrekking. Ze existieren. Ze verhouden zich. Het is opmerkelijk wanneer we zien dat 'verhouden' verwant is met 'gesteld zijn'.²¹⁸ De verhouding als een 'gesteld zijn' wordt ons in de vraag-stelling gegeven en vrijgespeeld. De mens wordt geboren in het vragende. De mens existeert door het vragende heen. De existentie als een zijnde dat zich in zijn zijn om dit zijn zelf gaat is een verhouding van een zijnde tot zichzelf en is alleen mogelijk in de voorafgaande beweging van het vragende. *Het vragende stelt in staat om je te verhouden tot*. Het woord existieren zelf wijst op dit verhouden. Existeren komt van *eksistere*. Dit heeft de betekenis van uit-staan. Het uit-staan als existentie is in het vragen het *in-stellende-staan-tot*. Het vragende als voltrekkende beweging is uit-staan naar en daarmee existentie. We zien dit bij het kind dat zijn eerste woordjes stamelt tot aan de grootste

1.1.1 ²¹⁸ N. VAN DER SIJS (2010-2015), NEDERLANDSE WOORDEN WERELDWIJD

denker die de geestesgeschiedenis bepaalt. Ze be-staan in het *uit-staan naar* door het vragende heen.

Maar hoe moeten we in het licht van het voorgaande de *existentiële differentie* begrijpen? Al eerder maakten we onderscheid tussen de vragen en het vragende. De vragen naar zijn categoriale bepalingswijze betreft het existentiële. In de vraagstelling van welke aard dan ook wordt het bestaan voltrokken als een uit-staan naar; als een zijnde dat zich in zijn zijn tot zijn zijn *verhoudt*. Dat kan bij het kind dat *vraagt* om de moederborst tot de existentiële mogelijkheid van het vader-zijn of de vraag naar het waarom van het waarom. Het bestaan voltrekt zich in het vragen waarin we het zelf als *Dasein* al dan niet kunnen zijn. Daarbij hebben we al gewezen op het vragende dat als grond van de vragen de hoeder is van al onze existentiële mogelijkheden die we al dan niet kunnen zijn. De gestelde vragen wijst het existentiële primaat van de mogelijkheid aan.²¹⁹De diepste existentiële vragen als 'Wie ben ik?' en de alledaagse vragen van 'Is de krant er al?' betreffen een verhouding die we in ons bestaan al dan niet kunnen zijn. In de vragen be-staat het existentiële. De vragen stellen is het voltrekken van het bestaan. Het vragende echter is het *pre-existentiële*. Het vragende is wat *voor en om* de vragen heen ligt en wat al de vragen *doortrekt*. Het vragende is een voor-af-gaan aan de vragen en daarmee aan onze existentie die bestaat in de vragen als de horizon waarbinnen de verhouding is gelegen. Het is voor onze existentie gelegen als in-stelling. We zouden niet bestaan als het vragende het er-zijn niet inaugureerde, vrij speelde om tot het bestaan te komen. Hoe zouden we anders tot het er van ons zijn geraken? Het vragende is een *voor-bestaan*. Het gaat voor het bestaan uit. En tegelijkertijd is ons bestaan gelegen in het *voort-bestaan* van het vragende. Want al zou de mens niet al zijn vragen *stellen*, dan zouden we op een punt aan het begin tot stilstand gekomen zijn. Al hadden we als kind niet gevraagd, we zouden onnozel zijn gebleven. We zouden niet *voort-bestaan*, we zouden nimmer kunnen bestaan, we zouden nimmer ontdekken dat we er-zijn. Het vragende kunnen we in die zin als het pre-existentiële begrijpen. Hiermee sluiten we onze duiding van de *existentiële differentie* af.

Met de beschrijving van de grond van de verhouding zijn we doorgedrongen in het hart van het fenomeen van het vragende. We hebben in dit hoofdstuk een weg afgelegd langs een viertal wezenlijke momenten; in een *μετα-όδος*. Daarmee ronden we onze fenomenologische uiteenlegging van het vragende voor nu af.

²¹⁹ Vergelijk Gerard Visser (2015) *Oorsprong & vrijheid*, p. 83. Visser stelt dat het existentiële primaat van de mogelijkheid boven de werkelijkheid zich manifesteert in filosofie en wetenschap in het logisch primaat van de vraag boven de uitspraak.

DEEL 3

6 ENKELE UITKOMSTEN VAN HET VRAGENDE

6.1 INLEIDING

Met de fenomenologische uiteenlegging van het vragende hebben we nieuwe grond onder de voeten. De uiteenlegging heeft toonbaar gemaakt dat de grond voor ons denken en zijn moet worden gezocht in het vragende dat ons *tot denken en zijn wenkt*. De ἀρχή ligt in de oer-beweging van het vragende. Daarmee is het vragende het archimedisch punt voor ons mens-zijn überhaupt. En hoewel deze fenomenologische uiteenlegging van het vragende dit punt van de ἀρχή voornamelijk beoogde, kan dit punt geenszins als een eindpunt beschouwd worden. Ze vormt in zichzelf ook het beginpunt van een andere uiteenlegging. Deze andere uiteenlegging beoogt de verhouding tot de posities en denkers die besproken zijn. Die verhouding willen we in het eerste deel van dit hoofdstuk uitwerken en deze kent een kritische insteek. We contrasteren de fenomenologische uiteenlegging van het vragende met het denken van Heidegger over de vraag. Daarnaast proberen we stelling te nemen ten opzichte van het correlationisme. Deze twee momenten vormen het eerste kritische deel van het hoofdstuk. In het tweede deel van het hoofdstuk hopen we een korte geschiedfilosofische beschouwing te geven. In het derde en afsluitende deel van het hoofdstuk wil ik een wijsgerige antropologie omschrijven die we samenvattend het transcendentale existentialisme noemen.

6.2 CONTRASTMOMENT: HEIDEGGER

Was de hele uiteenlegging van het vragende wel nodig? Heeft Heidegger niet al in voldoende mate antwoord gegeven op de vraag naar het vragen? Is de vraag naar het waarom van het waarom niet zelf al een antwoord op de vraag naar het vragen? Immers, Heidegger stelt dat de vraag 'Waarom is er iets en niet veeleer niets?' de vraag van de oor-sprong is. Het laat de grond ont-springen. Heidegger stelt zelfs dat deze vraag, of we het nu weten of niet, in elke vraag noodzakelijk wordt meegevraagd.²²⁰ Het is de vraag die alle vragen omvat en daardoor altijd wordt mee-gevraagd. Echter, waar Heidegger steeds op teruggrijpt in zijn uiteenlegging is *deze vraag*. Het is de ontvouwing van *wat in* deze vraag altijd al gegeven is. Deze vraag is *de vraag* met de widestreking naar al het zijnde *wat in deze vraag* in ruimste zin voorhanden is, was en zal zijn. Ze vraagt in deze vraag naar het zijnde in zijn geheel als zodanig. Dat vooronderstelt altijd al het begrip dat in de vraag bevraagd wordt, namelijk het zijn als zodanig.²²¹ Dat de vraag ook de diepste vraag is, wordt gegeven door het

²²⁰ Heidegger, *Grondvraag van de metafysica*, p. 22

²²¹ Heidegger, *Grondvraag van de metafysica*, p. 18

vragend voornaamwoord dat voor-ondersteld is. “Waarom, dat wil zeggen: wat is de grond daarvan?”²²² Het stellen van het waarom vraagt in zichzelf naar een bepaalde bepaling, namelijk de vraag naar de grond van het zijnde. Heidegger zoekt met deze vraag naar de begronding van het zijnde.²²³ Daarmee is het de diepste vraag omdat deze vraag zoekt naar grond van het zijnde. De vraag is ook het oorspronkelijkst zo meent Heidegger, omdat de vraag voor elk echt vragen de grond laat ont-springen en zo oor-sprong is. De vraag naar het waarom komt te staan tegenover het zijnde als geheel, zij het niet helemaal.²²⁴ Maar hierdoor krijgt het vragen een bijzondere positie. Omdat ze niet loskomt van het geheel slaat dat wat in de vraag wordt gevraagd terug op het vragen zelf. Waarom het waarom?²²⁵ Alleen hier zouden we ons af kunnen vragen waarom het waarom naar deze vraag gesteld moet worden. Heidegger meent dat deze terugslag geen willekeurige en speelse herhaling is en loos gepieker oplevert, maar de betekenis kent van een gebeurtenis. De terugslag van de vraag naar het waarom op zichzelf moeten we veeleer als een opwindende gebeurtenis beleven. En wie de geestelijke energie heeft om de terugslag te voltrekken zal ervaren dat de vraag naar het waarom haar grond heeft in een sprong, waardoor de mens het wegspringen voltrekt uit alles wat eerder aan zijn bestaan een echte of vermeende geborgenheid gaf. De sprong van dit vragen laat zijn eigen grond ont-springen.²²⁶

Maar wat Heidegger niet duidelijk maakt is waarom de vraag naar het waarom van het waarom, deze grond laat ont-springen of überhaupt gesteld moet worden. De herhaling laat zich wel degelijk voortzetten. Word ik geslachtofferd wanneer ik die vraag stel? De vraag had ook gesteld kunnen worden: wanneer het waarom? Of: waartoe het waarom? Die vragen zoeken ergens ander naar en dat maakt duidelijk dat de door Heidegger gestelde vraag voorsorteert in een bepaalde ontische structuur. Een structuur die uit zal lopen op een gebeurtenis. Heidegger stelt dat het waarom vraagt naar ‘wat is de grond daarvan’. De uiteenlegging van het waarom is dus een vraag naar het wat van het grond-zijn. Heidegger herschrijft de vraag dus in ontische zin. Wat is waarom? Dat is de vraag naar de grond. Wanneer de vraag naar het waarom van het waarom door Heidegger wordt gesteld, herschrijft hij zelf deze vraag als de vraag waar het waarom zelf in is gegrond. Dit noemt Heidegger een gebeurtenis die hij begrijpt als een oorsprong. “Dit vragen is daarom op zich zelf niet een willekeurig proces, maar een feit van uitzonderlijke betekenis dat wij een ‘gebeurtenis’ noemen.”²²⁷ ‘Dit vragen’ schijft Heidegger. Daarmee bepaalt hij het vragen tot een ‘dit’. Dit vragen en geen ander vragen. Dit vragen is een gebeurtenis. Allereerst betekent het een bepaald vragen, namelijk een

²²² Heidegger, *Grondvraag van de metafysica*, p. 18

²²³ Heidegger, *Grondvraag van de metafysica*, p. 19

²²⁴ Heidegger, *Grondvraag van de metafysica*, p. 20

²²⁵ Heidegger, *Grondvraag van de metafysica*, p. 21

²²⁶ Heidegger, *Grondvraag van de metafysica*, p. 22

²²⁷ Heidegger, *Grondvraag van de metafysica*, p. 21

vragen dat bepaald wordt door een bepaalde categorische bepaling: een open vraag die vraagt naar het wat-zijn van een grond. Maar ontnemt precies deze bepaling ons niet de mogelijkheid het vragende in dit vragen, dat Heidegger doet, onder ogen te komen? In deze vraag die Heidegger kiest, wordt niet uiteengelegd hoe het kan dat deze vraag als vraag vragend kan zijn. Heidegger legt uiteen wat het vragende doet, namelijk 'grond laten ontspringen' of dat 'het vragen een willen weten' is. Dat is als zodanig vooruit springen naar de bepaling van de vraag dat zelf door *bepaalde* vragen heen is opgevraagd, bijvoorbeeld door de vraag naar het waarom van het waarom. In het meevragen, het 'vraagt', echt vragen, werkelijk vragen waar Heidegger over spreekt, blijft telkens dat achterwege wat het steeds vooronderstelt, namelijk het dat-zijn van het vragende in de vragen zelf waar Heidegger zijn onderscheidingen in aanbrengt. Zodoende komt Heidegger tot een oneigenlijke fenomenologische bepaling van het vragen. De eigenlijkheid van de fenomenologische bepaling ligt in de ontvouwing van het vragende in de vraagstelling. Daarbij is deze of gene vraag niet van doorslaggevende betekenis, omdat ze ons voor-structureert tot een bepaalde bepaling. Zelfs de vraag 'Waarom is er iets en niet veeleer niets?' stelt ons door het 'waarom' in een bepaling. Het gaat er niet om wat er in de vraag gevraagd wordt, maar dat de vraag zich als vraag vragend verschijnt.

6.3 STELLINGNAME TEGEN HET CORRELATIONISME

Kan het toonbaar maken van het vragende een argument zijn tegen de correlationisten? De meest verstrekkende positie van het correlationisme wordt ingenomen door Rutten in zijn wereld-voor-ons kenleer. Al ons denken, willen, ervaren en spreken is altijd al gekwalificeerd als een menselijk denken, willen, ervaren en spreken. Omdat we nooit buiten ons eigen denken kunnen stappen kunnen we nooit weten of de wereld zoals deze voor ons is, overeenstemt met de wereld in zichzelf. Dat het 'er wordt gedacht' het absolute is, moeten we dus principieel openlaten. In de behandeling van Ruttens correlationisme (3.4) hebben we gewezen op een inkeping die wellicht de hermetische cirkel van het correlationisme kan doorbreken. Die inkeping bevatte de mogelijkheid van een 'ervoor'. We herhalen nogmaals de voor dit schrijven fundamentele gedachte die Rutten als mogelijke opening van de cirkel opvoert:

"Het spreken kan alleen reflexief worden, zich uitspreken over de ontologische en epistemische status van het spreken zelf, indien het vertrekt vanuit het axioma dat het rechtstreeks contact heeft met een absolute werkelijkheid buiten zichzelf ten opzichte waarvan het geldigheid claimt voor haar ontologische en epistemische claims over zichzelf en haar uitspraken. Zonder deze directe en onbemiddelde toegang is spreken over de ontologische en epistemische status van het spreken zelf namelijk betekenisloos. Want reflexief spreken impliceert eenvoudigweg het bestaan van een absoluut archimedisches punt

van waaruit gesproken wordt en van waaruit geldigheid wordt geclaimd. Ook wanneer het spreken claimt dat zo'n punt voor de spreker onmogelijk is. Een dergelijke claim vertrekt immers eveneens vanuit een absoluut standpunt. Het loutere feit dat reflexief spreken blijkbaar betekenisvol kan plaatsvinden wijst er bovendien op dat genoemd axioma ook daadwerkelijk uitgangspunt van spreken kan zijn. En gelet op het voorgaande is het zelfs een mogelijksvoorwaarde van reflexief spreken en daarmee van zelfbewustzijn. Maar dan is het eveneens een mogelijksvoorwaarde voor het mens-zijn. Wie niet altijd al vertrekt vanuit het postulaat van een rechtstreeks onmiddellijk contact met een absolute werkelijkheid, kan niet als zelfbewust en dus niet als mens bestaan."²²⁸

Het spreken impliceert een punt, een standpunt, van waaruit gesproken wordt en van waaruit geldigheid wordt geclaimd. In de fenomenologische analyse van het vragende stuiten we op het fenomeen van de vast-stellingen. Deze vaststellingen laten zich verbinden met ontologische en epistemische claims. In een vaststelling wordt een ontologische of epistemische uitspraak vastgesteld. Een claim wordt daarin voltrokken en bestendigd. *Maar dit betekenisvolle spreken is vooreerst ontworpen vanuit een punt waarvandaan het spreken wordt in-gesteld.* Dit uitgangspunt voor het vast-stellende spreken hebben we beschreven in de vraagstelling waarbij het vragende als in-stelling de mogelijkheid institueert van de vaststelling waarmee ze zich uitspreekt over de ontologische en epistemische status van het spreken zelf. De stelling die wij inbrengen tegen het correlationisme is dat we altijd al moeten vertrekken vanuit het postulaat van de rechtstreekse onmiddellijkheid van het vragende. Het vragende is altijd al a priori, voor-ondersteld, en het 'er' van het denken vooruit. Van één fenomeen moet de correlationist zeggen dat hij niet kan weten of het valt onder een gekwalificeerd menselijk denken en daarmee fenomeen voor-ons is. Het is het fenomeen van het vragende dat de noodzakelijke voorwaarde is voor het 'er wordt gedacht' zoals we dat bij Rutten hebben gezien en in de paragraaf over het pre-cognitieve van de cognitie. De stellingname tegen het correlationisme van Rutten is gelegen in het archimedisch punt van de beweging van het vragende. Het vragende ontsluit de mogelijkheid voor het denken om te denken dat het denken zelf niet anders kan denken dat er gedacht wordt. Het vragende heeft niet van binnenuit de cirkel doorbroken. De fenomenologische analyse van het vragende heeft toonbaar gemaakt dat het vragende van buitenaf een gat geslagen heeft in de cirkel. Door deze opening van de cirkel valt de lichtstraal van het vragende die ons 'er' belicht. Het vragende heeft de cirkel geopend omdat het vragende in-zichzelf het openende is.

²²⁸ Rutten, *Het Retorische Weten*, p. 257

6.4 EEN KLEINE GESCHIEDFILOSOFISCHE BESCHOUWING

Met het vragende hebben we te maken met een oer-beweging. Een oer-stem die klinkt sinds mensenheugenis. Een stem die zich uitspreidt over de aarde. Een stem die door de geschiedenis heengaat. Een oer-stem die mensen in beweging zet. Een oer-stem die mensen doet bestaan, doet bestaan. En door deze aloude beweging van het vragende schrijft de mens geschiedenis. En daarmee herbergt het vragende een geschiedfilosofische notie. *Dat* de beweging van het vragende zich uitstrekt door de geestesgeschiedenis is een afgetekend gebeuren. Maar het vragende *richt* echter de geestesgeschiedenis ook. Het vragende neemt een gestalte aan waardoor het denken wordt voortgeduwd in een bepaalde richting. *Het vragende voor-vormt het denken*. Op dit fenomeen van het 'voor-vormde' willen wij onze aandacht richten. De uiteenlegging daarvan beoogt slechts het toonbaar maken van de geschiedfilosofische notie. Deze notie kan op zichzelf een beginpunt vormen voor een uitgebreidere doordenking. Die laten we hier achterwege. We willen slechts een notie zichtbaar maken. Dit zichtbaar maken wordt gedaan aan de hand van een fenomenologische analyse die de filosoof Gerard Visser doet in zijn boek *In gesprek met Nietzsche*. Deze analyse zal eerst worden samengevat. Daarna zullen we het fenomeen van het voor-vormde nogmaals belichten.

Visser stelt dat het unieke fenomeen van de vraag er in de Europese metafysica bekaaid afkomt. De filosofie heeft zich in haar onderzoek naar de aard van ware kennis altijd op het antwoord geconcentreerd en op de eisen waar het antwoord aan heeft te voldoen.²²⁹ "De vraag bleef secundair ten opzichte van het oordeel."²³⁰ Met de vraag heb je nog niks in handen. Als het op ware kennis aankomt, gaat het om uitspraken die voor iedereen te controleren zijn. Het belang van de vraag is in de filosofie overigens niet helemaal vergeten. Zo schrijft Nietzsche dat hij gedreven is door de wil "verder, meer, dieper, strenger, harder, boosaardiger, stiller te vragen dan men tot dan toe had gevraagd."²³¹ Maar ook Nietzsche beweert: "De mens is bovenal een *oordelend* dier."²³² Maar, zo zegt Visser in het spoor van Heidegger, een dergelijk begrip van de mens gaat terug op een theoretische manier van vragen die voor ons vanzelf spreekt, maar het eigenlijk niet is. Zij is ontstaan en gevormd door Socrates en Plato. En het is Aristoteles die deze manier van vragen kenbaar heeft gemaakt, "als hij ons de in zijn ogen belangrijkste vraag van de filosofie op het hart drukt:²³³ 'Want de vraag die men van oudsher stelt, die men tegenwoordig stelt en altijd zal stellen, en die ons altijd zal blijven verontrusten, de vraag *ti to on* – wat is het zijn van een zijnde -, dit is de vraag: *tis he ousia* –

²²⁹ Gerard Visser, *In gesprek met Nietzsche*, (Nijmegen: Uitgeverij Vantilt, 2012), p. 146

²³⁰ Ibid.

²³¹ Ibid.

²³² Nietzsche, *Samtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. Bezorgd door Giorgio Colli en Mazzino Montinari, (München / New York DTV / Walter de Gruyter, 1980) KSA, 12: 4, [8]

²³³ Visser, *In gesprek met Nietzsche*, p. 146

wat is het wezen van een zijnde.”²³⁴ Visser stelt dat de aard van deze vraag “bij voorbaat is toegesneden op het oordeel, op de uitspraak waarin *iets van iets* wordt gezegd, waarin wordt uitgesproken *wat iets in algemene zin is*.”²³⁵ Vervolgens laat Visser aan de hand van Wilhelm Dilthey, Graaf Yorck von Wartenburg en Nietzsche zien dat er een kritiek geformuleerd kan worden op dit abstracte uitgangspunt van de voorstelling in het Europese denken. “Volgens Yorck is dit krachtens het Griekse ingenium doortrokken van een oculaire taal en een ontische kenhouding. Met die bepaling is feitelijk ook Heideggers begrip van de metafysica geformuleerd.”²³⁶ Heidegger noteert: “Wat is in de grond nu metafysica? Zij denkt het zijnde als het zijnde. Overal waar gevraagd wordt wat het zijnde is, staat zijnde als zodanig in de blik.”²³⁷ Heidegger wijst op een drietal inzichten die in lijn zijn met het zojuist gezegde: 1) De metafysica *vraagt* naar datgene *wat* het zijn in meest algemene zin is. 2) Zij vraagt tevens naar de grond van het zijnde, en zoekt die grond in een *hoogste zijnde*. 3) Het paradigma voor deze vraagstellingen is bij Plato en Aristoteles een heel bepaalde zijnsverhouding geweest, die van de ambachtelijke voortbrenging, de *poiesis*.²³⁸ Visser staat nu met Heidegger stil bij het volgende punt:

“Heidegger wijst op een vraagstelling waar de ontische kenhouding en de oculaire taal intrinsiek mee samenhangen. Maar het is een stap met grote consequenties. Het ontische en oculaire bij de Grieken concentreert zich in een specifieke vraagstelling, de vraag naar het wat-zijn van het zijnde, naar datgene wat een zijnde in meest algemene zin is. Het beslissende schuilt in deze verplaatsing van de aandacht naar de vraagstelling. (...) Vanuit de zijnsvraag beschouwd is de eigenlijke vraag die de levensfilosofische kritiek ingeeft, de vraag of zijn wel staat of valt met de aloude onderscheiding van essentia en existentia.”²³⁹

Gegeven dit punt vraagt Visser zich af: “Als de wat-vraag tekortschiet, als het historische leven, zoals Dilthey laat zien, om categorieën vraagt – zoals tijdelijkheid en betekenis – die van een andere orde zijn dan de overgeleverde aristotelische categorieën, *dienen wij ons dan niet opnieuw op de zijnsvraag te bezinnen?* Dilthey heeft tijdelijkheid de meest fundamentele levenscategorie genoemd. Vanuit die beleving beschouwd, is al wat *is* ons *in het heden* gegeven.”²⁴⁰ Maar wat *is* het heden? Visser komt nu tot de kern van zijn uiteenlegging:

²³⁴ Aristoteles, *Metaphysica*, 1028 b 2., vert. Ben Schomakers, 1e dr. (Budel: Uitgeverij DAMON), p. 585

²³⁵ Visser, *In gesprek met Nietzsche*, p. 147

²³⁶ Visser, *In gesprek met Nietzsche*, p. 148

²³⁷ Heidegger, *Wegmarken*, Frankfurt a.M. 1978, 361

²³⁸ Visser, *In gesprek met Nietzsche*, p. 149

²³⁹ Ibid.

²⁴⁰ Idem.

*“De vraag wat het heden is, de aloude vraagstelling, waarbij men het heden als een zijnde neemt dat men op zijn zichtbare eigenschappen ondervraagt, vangt hier bot. Als we de tijd ontisch begrijpen, als een opeenvolging van voorstelbare en berekenbare nu-momenten, is het heden weg. En toch is het er. Dat dwingt tot een andere vraagstelling. Hoe is het heden er, als het er is, maar niet op de wijze van een opeenvolging van momenten? Het meest revolutionaire aan *Sein und Zeit* is deze fenomenologische transformatie van de vraagstelling: Heideggers inzicht dat de wezensvraag niet alleen naar een universeel wat, maar altijd tevens naar het hoe van dit wat dient te vragen, naar de wijze waarop het, als het zich manifesteert, is.”²⁴¹*

Er is een vraag die oorspronkelijker is dan de vraag naar de *quidditas* van het zijnde, aldus Heidegger. En dat is de vraag naar de *zin* van zijn, naar datgene van waaruit zijn *als* zijn begrijpelijk wordt.²⁴² Op dit punt aangekomen sluiten we de fenomenologische analyse van Visser af en gaan we over tot de eigenlijke geschiedfilosofische beschouwing die ons onderwerp is.

In het begin stelden we dat het vragende een gestalte aanneemt waardoor het denken wordt voortgestuwd in een bepaalde richting. Het vragende voor-vormt het denken. Met de analyse van Visser wordt deze notie doorzichtiger. Met de aloude vraag van Aristoteles zien we hoe in de vraagstelling zelf er een voor-vorming plaatsvindt. Visser spreekt over een vraag die bij *voor-baat* is toegesneden op het oordeel. Maar dat betekent tegelijkertijd dat we met de vraag wel degelijk iets in handen hebben. Een richting waar de vraagstelling in het vragen zelf naartoe vraagt; de richting van het oordeel. Een vragend toesnijden op. In de woorden van de hier gedane fenomenologische analyse van het vragende betekent het dat de vraagstelling zich altijd al beweegt binnen een categoriale bepaling waardoor ze andere bepalingen buitensluit. In de geestesgeschiedenis zien we dat vraagstellingen in verborgenheid kunnen blijven. Er zijn grote geesten nodig om revoluties te veroorzaken in het denken. Heideggers *Sein und Zeit* is revolutionair omdat hij de *vraagstelling omvormt*. En daarmee het denken. Zulke momenten komen slechts zelden voor. Zo'n moment van omvorming zouden we ook kunnen zien bij Kierkegaard wanneer hij niet naar het *wat* maar naar het *wie* van de mens gaat *vragen*.²⁴³ Het meest beslissende van het denken wordt gegeven in de *vraagstelling*. En het vragende is de hoeder van deze mogelijkheid. De mogelijkheid tot een wending. De mogelijkheid om de vraag zelf te transformeren. Want hoewel de vragen omgevormd kunnen worden, is het het vragende waarbinnen deze omvorming kan plaatshebben, kan gebeuren, zich kan

²⁴¹ Visser, *In gesprek met Nietzsche*, p. 150

²⁴² Visser, *In gesprek met Nietzsche*, p. 151

²⁴³ Antoon Braeckman, e.a., *Wijsbegeerte*, p. 131

openbaren.²⁴⁴ Het vragende van de vragen is de gedeelde horizon en oer-beweging die het denken door de tijd heen omvat. De vragen naar het wat, het wie of het hoe zijn weliswaar gelegen in een bepaalde voor-vorm die het denken ergens op toesnijdt, de vragen blijven hoe dan ook *vragend*. Het vragende is de noodzakelijke oer-beweging waarbinnen de vragen een gestalte aannemen. En een gestalte kan opkomen en weer verdwijnen. Gestalten van vragen kunnen verborgen zijn en in de openbaarheid treden. Dat gebeurt zowel in de grote gestalten van het denken als in de kleine gestalten van het eigen leven. De vragen van het kindschap zijn op iets anders toegesneden dan de vragen van de volwassenheid. Gestalten van vragen komen op en verglijden weer. Maar de alomvattende oer-beweging van het vragende is het al-omvattende en het zich-openende van deze of gene gestalte. We krijgen er geen greep op; ze is ons altijd al vooruit. Het vragende kan ons grijpen, onverwacht. En dan breekt er een nieuwe gestalte door.

6.5 HET VRAGENDE ALS EEN TRANSCENDENTAAL EXISTENTIALISME

Nu we het vragende hebben aangeduid als de al-omvattende oer-beweging die de mensheid omvat, willen we deze beweging epigrammatisch omschrijven. Het uiteengelegde willen we hier aanduiden als een transcendentiaal existentialisme. Puttend uit onze fenomenologische analyse willen we beide woorden toelichten. Zodoende zal verhelderd worden hoe we het transcendentiaal existentialisme dienen te verstaan.

Het transcendentale

We roepen in herinnering wat we eerder bij de uiteenlegging van de transcendentale filosofie hebben gesteld. Bij Kant was de vraag die als transcendentiaal werd beschouwd de vraag naar de mogelijkheidsvoorwaarden van kennis. Op grond van deze karakteristiek in Kants denken kwamen we tot een algemenere strekking van de transcendentale filosofie. Als we de vraag naar de mogelijkheidsvoorwaarde stellen, dan is dat de vraag naar 'onder welke voorwaarde' is dit of dat mogelijk. Bij Kant wordt deze vraag expliciet in epistemologische zin verstaan, immers Kant vraagt naar de mogelijkheidsvoorwaarden voor *kennis*. Daarbij is het begrip a priori fundamenteel, wat zoveel betekent als 'van voren af', of 'op voorhand', *voorondersteld* moet zijn. Het vragen naar de voorwaarde waaronder dit of dat mogelijk is kunnen we aanwijzen als een algemeen grondpatroon. In spoor daarvan is het a priorische datgene wat wijst op het 'van voren af'. Op datgene wat eerder

²⁴⁴ Rutten vraagt zich in *Het Retorische Weten* op blz. 263 af wanneer de filosofie vooruitgang boekt. Wanneer neemt het denken zelf een nieuwe aanvang? Rutten wijst Plato, Kierkegaard en Heidegger aan als denkers in de geschiedenis van de filosofie waar het denken een nieuwe aanvang neemt. Bij die denkers groeit de filosofie omdat daar een nieuwe denkvorm wordt ontsloten. Dit sluit nauw aan bij de geschetste geschiedfilosofische notie van het vragende. Rutten spreekt over het 'ontsluiten van denkvormen'. Het ontsluiten of het zich-openende is fenomenologisch een wezenlijk moment van het vragende.

en vooraf *is*. En zodoende kunnen we transcendentale filosofie duiden als een denken dat vraagt naar mogelijksvoorwaarde en naar het 'vooraf' van iets.

In onze fenomenologische uiteenlegging van het vragende is naar voren gekomen dat we het vragende moeten aanduiden als de noodzakelijke mogelijksvoorwaarde voor kennis. Kennis als het vastgestelde is op voorhand ontsloten geraakt in het vragende die de gestalte kent van de vraagstelling. In de *ordo cognoscendi* is het vragende het voor-eerste. Het vragende is de ons vooruit zijnde beweging die de mogelijkheid opent van het 'er wordt gedacht'. Het vragende is eerst in de opbouw van het weten. Wanneer we ons afvragen wat het eerste is, hebben we het vragende altijd voor-ondersteld. We kunnen er nooit langs lopen. In onze fenomenologische uiteenlegging hebben we gevraagd naar het vragen zelf. We hebben gevraagd hoe het vragen zelf mogelijk is. Dat bleek het vragende te zijn. Het vragende zelf is de noodzakelijke mogelijksvoorwaarde gebleken voor ons denken. En derhalve kunnen we deze fenomenologie aanduiden als een transcendentale filosofie.

Het existentiële

Elk vragen is bestaan. Vragen is uit-staan naar. Een vraag stellen is staan in de verhouding, is een *eksistere*. Het is de instelling van het bestaan, van de existentie. In het vragende wordt het bestaan ontsloten, *het vragende brengt het bestaan aan het licht*. Het vragende openbaart ons er-zijn. In de *ordo essendi* is het vragende het voor-eerste, het pre-existente. In deze of gene vraag wordt het bestaan voltrokken en in het vragende als zodanig wordt deze mogelijkheid tot het stellen van deze of gene vraag geopend. Het is de oer-beweging van het bestaan. De talloze onderscheidingen tussen wetenschappelijke vragen, theoretische vragen of existentiële vragen zouden in het licht hiervan moeten worden teruggenomen. Overal waar de vraag wordt gesteld, overal waar de vraag klinkt, overal waar de vraag wordt beluisterd in de gedachten, overal waar de vraag wordt geschreven, overal waar de vraag zich toont in het lichamelijke, *is existentie*. Op al die plaatsen wordt geëxisteerd. Het stellende van het vragende betekent de mededeling van het bestaan. Het vragende is tot bestaan komen. De geboorte van de mens. Nooit kan men zich verschuilen achter vragen die de existentie niet raken. *Elk vragen is bestaan*. Als er niet gevraagd zou worden, zouden we niet bestaan. Vragen is niet een willen weten. Vragen is bestaan. Vragen opent het bestaan. Vragen opent het denken. *Het vragende is het zich-openende van de poort tot ons denken en zijn. En het is ons altijd vooruit maar precies daardoor schenkt ze ons ook de vrijheid.*

7 SAMENVATTING

EEN TERUGBLIK OP DE DENKBEWEGING EN BEANTWOORDING VAN DE VRAAGSTELLING

Hoofdstuk 1 is een uiteenlegging van de vraagstelling. De vraag die gesteld wordt is de vraag naar de zin van vragen. De vraag wordt in zijn uiterste opgerekt. *De vraag zelf wordt in verhouding tot zichzelf gebracht.* In deze vraagstelling school het fenomeen van het vragende. Hoofdstuk 2 gaat in op de methode van de fenomenologie en het verduidelijken van transcendentaal filosofie. Met het stellen van de vraag naar het vragende doemt de vraag naar de ἀρχή op. Deze vraag naar de ἀρχή ontwerpt de begeleidende structuur en het zoeklicht waarmee er een tweetal richtingen is onderzocht: de existentielle analytica en de grondvraag van de metafysica van Heidegger en de transcendentaal filosofie van Laruelle en Brassier. Hoofdstuk 3 betreft de doordenking van Heideggers denken. Bij Heidegger wordt het *Dasein* begrip naar voren gebracht als het absolute beginpunt. In de grondvraag van de metafysica bepaalde Heidegger één vraag tot uitgangspunt van het vragende. Dit is voor Heidegger de ruimste, diepste en oorspronkelijkste vraag. Heidegger typeert het vragende als een willen weten en kent de vraag in zijn algemeenheid vier structuurmomenten toe. In hoofdstuk 4 wordt het denken van Laruelle en Brassier begrepen en geduid vanuit een mogelijk bezwaar tegen het correlationisme. Zowel Laruelle en Brassier menen uit de geschetste correlationistische cirkel van Ruttens te breken. Laruelle en Brassier denken een absoluut standpunt te kunnen innemen en zo de absolute grond en oorsprong te benoemen. Deze positie wordt een transcendentaal filosofie genoemd; het denken over de noodzakelijke voorwaarde voor denken en zijn.

Het tweede deel, beginnende met hoofdstuk 5, is de fenomenologische uiteenlegging van het vragende. Het nagaan van het fenomeen kent de beweging van een 'buiten naar binnen'. Dit 'buiten' vangt aan vanuit de empirie, de alledaagsheid en tot slot de innerlijke momenten van het fenomeen. De vragen kunnen worden bepaald tot twee ontische taxonomieën. Daarmee is echter niet de ontologische aarde van het fenomeen in zijn eigenlijkheid zelf gedacht. De vraag naar de vragende grond van het vragende zelf is achtergebleven, is vergeten. In de uiteenlegging van het fenomeen in zijn alledaagsheid komen er een vijftal verschijningsvormen naar boven. Een tonale, tweemaal een talige, een intra-mentale en een somatische. Vervolgens wordt aangetoond dat men vanuit de vraagstelling het vragende kan begrijpen als een in-stelling. Tot slot wordt aan de hand van Ruttens denken over het zijn en de zijnden het vragende definitief losgemaakt van de vragen.

Na het verhalende intermezzo wordt met de fenomenologische uiteenlegging de diepte ingegaan. Vier wezenlijke grondmomenten komen aan het licht. De noodzakelijkheid van de contingentie, het vragende als het pre-cognitieve van de cognitie, het vragende als maxime en maximum en het vragende als het pre-existente van de existentie. Het laatste moment wordt als grondmoment van

het vragende gezien. Het vragende is de grond van de verhouding. Het vragende is uit-staan, is
existeren.

In hoofdstuk 6, deel 3, wordt de fenomenologische uiteenlegging geconfronteerd met Heideggers
denken over de vraag naar het vragen. Vervolgens vindt er een confrontatie plaats met het
correlationisme. Met de analyse van het vragende wordt er een argument geformuleerd tegen de
cirkel van het correlationisme. Daarnaast wordt in navolging van een analyse van Gerard Visser
bekeken in hoeverre het vragende gezien kan worden als een diep geschiedfilosofische notie. Tot slot
vindt er een omschrijving plaats van het transcendentiaal existentialisme. In deze verwoording wordt
tevens gezinspeeld op de vraagstelling zoals die in hoofdstuk 1 naar voren komt. Nu niet meer als
vraag, maar als een antwoord dat het vragende zelf blijkt te zijn. Dat antwoord is in het kort te
omschrijven als:

Wat is de zin van vragen? Wat is de uitkomst wanneer men het vragen zelf in verhouding brengt met
zichzelf? De zin van vragen in het ont-staan van denken en zijn. We zouden niet denken, we zouden
niet zijn als het vragende ons niet vooruit is. Als het vragende ons daartoe niet vrijspeelt. *In het begin
klinkt de vraag. De zin van het vragende is de geboorte van de mens.*

8 LITERATUUR

8.1 GERAADPLEEGDE LITERATUUR

- Arendt, H., *The Human Condition*, Chicago, The University of Chicago Press, 1999
- Aristoteles, *Ethica Nicomachea*. Vertaling Charles Hupperts en Bartel Poortman, Budel: Uitgeverij DAMON, 2005
- Aristoteles, *Metaphysica*, 1028 b 2. Vertaling Ben Schomakers, Budel: Uitgeverij DAMON), 2005
- Braeckman, A., en Raymaekers, B., *Wijsbegeerte*, Houten: Uitgeverij TerraLannoo, 2010
- Brassier, R., *Nihil Unbound. Enlightenment and Extinction*, New York: Palgrave Macmillan, 2007
- De Vries, J., *Nederlands Etymologisch Woordenboek*, Houten, Prisma, 2010
- Dilthey, W., *Gesammelte Schriften, Band 5*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1990
- Dolgopolsky, A., *From Proto-Semitic to Hebrew*. Milan, Centro Studi Camito-Semitici di Milano, 1999
- Garff, J., *Kierkegaard. Een biografie*, Utrecht: Uitgeverij Ten Have, 2016
- Gill, M.L., and Pellegrin, P., *A Companion of Ancient Philosophy*, New Jersey, Blackwell Publishing Ltd, 2009
- Heidegger, M., *De grondvraag van de metafysica*. Vertaling Cornelis Verhoeven, Budel, Uitgeverij Damon, 2003
- Heidegger, M., *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1958
- Heidegger, M., *Zijn en Tijd*. Vertaling Mark Wildschut, Nijmegen, Uitgeverij SUN, 1998
- Heidegger, M., *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1986
- Heidegger, M., *Wegmarken*, Frankfurt a.M., 1978
- Kant, I., *Kritiek van de zuivere rede*. Vertaling Jabik Veenbaas en Willem Visser, Amsterdam, Uitgeverij Boom, 2004
- Koehler, L., en Baumgartner, W., *Lexicon in Veteris Testamenti Libros*, Leiden: E. J. Brill, 1985
- Meillassoux, Q., *Na de eindigheid. Essay over de noodzakelijkheid van de contingentie*. Vertaling Joost Beerten, Amsterdam, Leesmagazijn, 2016
- Nancy, J.L., en Tyradellis, D., *Wat doet ons denken?* Zoetermeer, Uitgeverij Klement, 2015
- Nietzsche, *Samtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. Bezorgd door Giorio Colli enazzino Montinari, (München / New York DTV / Walter de Gruyter, 1980) KSA, 12: 4
- Philippa, M., e.a., *Etymologisch Woordenboek van het Nederlands*, Amsterdam, Amsterdam University Press, 2005
- Reynaert, P., red., *Husserl. Een inleiding*, Kapellen, Uitgeverij Pelckmans, 2006
- Rutten, E., *Het Retorische weten*, Amsterdam: Leesmagazijn, 2018
- Safranski, R., *Heidegger en zijn tijd*. Vertaling Mark Wildschut, Amsterdam, Olympus, 2002

Van den Brink, G., *Oriëntatie in de filosofie* Zoetermeer, Uitgeverij Boekencentrum, 2000

Van der Sijs, N., *Nederlandse woorden wereldwijd*, Den Haag, BIM Media BV, 2010

Van Woudenberg, R., *Gelovend denken. Inleiding tot een christelijke filosofie*, Amsterdam, Buijten & Schipperheijn Motief, 2004

Visser, G., *Niets cadeau*, Nijmegen, Valkhof Pers, 2009

Visser, G., *In gesprek met Nietzsche*, Nijmegen: Uitgeverij Vantilt, 2012

Visser, G., *Oorsprong & vrijheid*, Amsterdam: Uitgeverij Sijbolet, 2015

8.2 GERAADPLEEGDE WEBSITES

Shannon Dea, Julie Walsh & Thomas M. Lennon, "Continental Rationalism". (2017), geraadpleegd op 27 maart 2018. Beschikbaar via <https://plato.stanford.edu/entries/continental-rationalism/#PrimSour>

Lewis, Kevin Richmond, *Correlationism and the Transition from Transcendental Idealism to Transcendental Realism*. (2011), geraadpleegd op 16 mei 2018. Beschikbaar via http://www.academia.edu/7674869/Correlationism_and_the_Transition_from_Transcendental_Idealism_to_Transcendental_Realism

Ray Brassier, Bram Ieven, *Against an Aesthetics of Noise*, (2009), geraadpleegd op 16 mei 2018. Beschikbaar via <http://www.ny-web.be/transitzone/against-aesthetics-nois.html>

CBS News, *Syriac double dot: worlds earliest question mark*, (2011), geraadpleegd op 30 april 2018. Beschikbaar via <https://www.cbsnews.com/news/syriac-double-dot-worlds-earliest-question-mark/>
[https://nl.wikipedia.org/wiki/Vraag_\(taal\)](https://nl.wikipedia.org/wiki/Vraag_(taal))