Masterscriptie

Differentie na Heidegger

Een onderzoek in de metafysica van Heidegger en Derrida

Naam	Jop Teeuwissen
Studentnummer	5495474
Begeleider	Dr. Sander Werkhoven
Tweede lezer	Dr. Jos Philips

Datum	23-06-2016

Samenvatting

In deze scriptie is te zien hoe Heidegger het Dasein onderzoekt om de ontologische grondstructuren bloot te leggen en inzicht te krijgen in het verschil tussen zijn en het zijnde. Dit geef ik weer in het tweede hoofdstuk. Het blijkt dat deze ontologische differentie alleen begrepen kan worden voor zover de dynamiek van tijdelijkheid inzichtelijk is. De tijdelijkheid blijkt een cirkelbeweging die de aan elkaar en in elkaar toebehorende relatie van het zijn en zijnde vormgeeft. Heidegger suggereert dat de ontologische differentie alleen in deze tijdelijke zin van een voor-ontologisch verstaan tot ontologisch begrijpen verheven kan worden. Later blijkt dat de ontologische differentie zich juist door deze beweging van de tijd verbergt als differentie. Alle noties van zijn komen namelijk bij de explicatie daarvan in het licht van het aanwezige zijnde waardoor het zijn volhardt als het zijnde. Heidegger streept het project van het zijn door en richt zich hierna op de bijzondere relatie *tussen* het zijn en zijnde die hij karakteriseert als "hetzelfde maar niet identiek" en die overeenkomt met zijn notie van tijdelijkheid. Een ongewone relatie die later in Heideggers werken (en in deze scriptie) aangeduid wordt met het "van" als in: het zijn *van* zijnde maar ook met het Oudgriekse woord *to khreon*.

Het derde hoofdstuk richt zich op Derrida's interpretatie van Heideggers ontologische differentie. Derrida beschouwt de ontologische differentie als het verschil tussen het aanwezige en het aanwezen. In Derrida's lezing van de ontologische differentie valt het op dat Derrida het verdwijnen van de tegenstelling tussen het aanwezige en het aanwezen, het verdwijnen van de ontologische differentie beschouwt als een vastlopen van Heideggers inspanningen.

In deze stranding en verdwijning van de ontologische differentie komt Derrida zijn *différance* op het spoor. Volgens mijn lezing van Derrida kan *différance* het best begrepen worden als een differentie producerend onbepaalde en neutraale categorie, een fundamentele structuur.

De analyses van beide filosofen zet ik in het laatste hoofdstuk naast elkaar en behandel dan drie posities waaruit de relatie tussen Derrida's *différance* en Heideggers ontologische differentie blijkt. De resultaten uit de denkwegen van Heidegger en Derrida blijken voor een deel overeen te komen. Beide filosofen leggen een mechanisme of structuur bloot die in de gehele geschiedenis van de metafysica aan het werk is. Dit betreft het aan het licht komen van een bepaald denken dat zichzelf tegelijkertijd van dit denken distantieert en terugtrekt. Derrida gaat verder en stelt dat we ons bevinden in een eindeloos spel van differenties en dat we ons daar nooit van los kunnen maken.

Inhoudsopgave

Samenvatting 1
1. Inleiding 3
2. De ontologische Differentie 5
2.1. Inleiding 5
2.2. De vraag naar de *zin* van zijn 6
2.3. Existentiale Analytica van het Dasein 8
2.4. Tijdelijkheid 10
2.5. Ontologische differentie 14
2.6. Conclusie 15
3. Derrida's lezing van de ontologische differentie 15
3.1. Inleiding 15
3.2. Het tegenwoordig aanwezige en het aanwezigende 16
3.3. Het spoor van de ontologische differentie 18
3.4. Van differentie naar *différance* 21
3.5. Conclusie 25
4. Différance 25
4.1. Inleiding 25
4.2. De negatieve opvatting van *différance* 26
4.3. Différance 27
4.4. Conclusie 30
5. Discussie 31
5.1. Inleiding 31
5.2. De eerste positie 32
5.3. De tweede positie 33
5.4. Derde positie 34
5.5. Balans 34
5.6. Conclusie 40
6. Slotwoord 40
Bibliografie 43

1. Inleiding

Al vanaf de eerste generatie filosofen wordt er gezocht naar dat wat ten grondslag ligt aan alles wat er is. Dit metafysische denken is altijd een denken van het zijn als aanwezige zijnde geweest: "Hoe ook altijd het zijnde geinterpreteerd is, of als geest in de zin van het spiritualisme, of als materie en energie in de zin van het materialisme, of als worden en leven, of als wil, of als substantie, of als subject, of als energeia of als eeuwige wederkeer van het gelijken, iedere keer verschijnt het zijn als zijnde in het licht van het zijn."[1] Volgens Heidegger heeft dit denken geleid tot een volledige berekenbaarheid en beheersbaarheid van ons handelen waarin de mens maar ook de wetenschappen louter nog ten dienste staan van het heersen van de techniek. Om deze reden wil hij een punt achter dit denken van het zijn als aanwezige zijnde zetten en kondigt het einde van het metafysica aan.

Middels een zeer uitvoerig, complex en omvangrijk oeuvre zet Heidegger de lijnen uit om eindelijk, na ruim 2500 jaar, een verschil aan te brengen tussen het zijn en zijndes wat moet resulteren in het verschil tussen het denken aan het aanwezige zijnde en het "aanwezen van het zijn opzich." Dit onderscheid noemt Heidegger de *ontologische differentie*.

Ondanks Heideggers grondige en complexe poging, is Jacques Derrida van mening dat Heidegger toch "binnen de grammatica en het lexicon van de metafysica" blijft staan.[2] Het is hem dan ook niet gelukt om een einde aan het denken van het zijn als aanwezig zijnde te realiseren. Derrida ziet in het spoor dat Heideggers oeuvre achterlaat de contouren voor een nieuw idee. Een idee dat als basis van de ontologische differentie diende en als zodanig binnen het veld van de metafysica staat, maar dat naar zijn zeggen, in tegenstelling tot Heideggers differentie, wel in staat is om de metafysica te overstijgen: la *différance*.

Nu dringt de vraag zich op, in welke zin *différance* daadwerkelijk een voortzetting of een ontwikkeling is van Heideggers ontologische differentie. Blijkt Derrida in staat om een ander denken te creeren? Dat wil zeggen, om vanuit het metafysische denken en denken te creeren dat afstand van zichzelf als metafysisch denken doet?

Om deze vraag te beantwoorden zal ik eerst een analyse van Heideggers ontologische differentie en daarbij zijn notie van tijdelijkheid uiteenzetten. Vervolgens, voordat te zien is of Derrida met zijn différance daadwerkelijk breekt met Heideggers differentie, zal ik Derrida's opvatting van de ontologische differentie moeten verifieren, waarna een uiteenzetting volgt van Derrida's differance. Wanneer deze voorbereidingen zijn getroffen volgt het belangrijkste deel

---

[1] Heidegger, "Einleitung zu: 'Was ist Metaphysik?,'" in *Gesamtausgabe Band 9 Wegmarken*, (Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1976) p 366.

[2] Jacques Derrida, "*Ousia* and *Gramme*, A Note on a Note from *Being and Time,*" in *Margins of Philosophy*, translated, with Additional Notes, by Alan Bass, Chicago: The University of Chicago Press, 1982.

van deze scriptie en zal bestaan uit een discussie in hoeverre Derrida's différance daadwerkelijk breekt met Heideggers ontologische differentie en daarmee Heideggers project vervolgt. Ten slotte sluit ik af met een terugblik op het gezegde.

De onderwerpen die ik in deze scriptie behandel zijn terug te vinden in talrijke werken van beide auteurs. Echter, gezien de aard van deze scriptie zal ik me hoofdzakelijk beperken tot een aantal primaire werken die deze onderwerpen het meest centraal stellen. Dit zijn Heideggers magnum opus *Sein und Zeit* (1927) en *Die Grundproblemen der Phänomenologie* (1928) en Derrida's essay's "*Ousia and Gramme: A Note on a Note from Being and Time"* (1968) en "*Différance*" (1968) uit zijn bundel *Margins of Philosophy* (1982).

2. De ontologische Differentie

2.1. Inleiding

De volgende passage uit Heideggers collegereeks *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (1927) introduceert een van de belangrijkste onderwerpen uit zijn denken: het zijn, en in het bijzonder, het onderscheid tussen zijn en het zijnde.

> "When Thales answers the question What is that which is? by saying "Water," he is here explaining beings by means of a being, something that is, although at bottom he is seeking to determine what that which is, is *as* a being. In the question he therefore understands something like being, but in the answer he interprets being as a being. This type of interpretation of being then remains customary in ancient philosophy for a long time afterward, even after the essential advances made by Plato and Aristotle in formulating the problems, and at bottom this interpretation has remained the usual one in philosophy right down to the present day."[3]

Thales maakt hier, zonder dat het expliciet naar voren komt, onderscheid tussen het zijn in zijn *vraag* naar wat *is* en het *zijnde* (water) in zijn *antwoord* op dezelfde vraag. Dit onderscheid wordt impliciet aangenomen of "verstaan". Heidegger noemt dit het voor-ontologisch zijnsverstaan.[4]

Bij het stellen van de vraag naar het zijn heeft men altijd stilgestaan bij het zijnde. Het onderscheid tussen het zijn en een zijnde is daarmee altijd latent bij ons aanwezig geweest: er is altijd sprake geweest van een voor-ontologisch zijnsverstaan. Echter, het onderscheid is nooit daadwerkelijk geëxpliciteerd. Het denken van het zijn heeft zich nooit over de zijndes heen kunnen tillen en is daardoor nooit een werkelijke ontologie geworden. Om die reden benadrukt Heidegger het belang van het werkelijk begrip van dit onderscheid en noemt "het onderscheid tussen zijn en zijndes, wanneer het expliciet is uitgevoerd, de *ontologische differentie*."[5] Maar wat verstaat Heidegger onder "expliciet uitvoeren"?

In het volgende citaat geeft hij een aanwijzing voor de explicitering van de ontologische differentie: "Only because this distinction is always already temporalizing itself on the basis of temporality and conjointly with temporality and is thus somehow projected, and thus unveiled, can it be known expressly and explicitly […]."[6] Deze zinsnede oogt uiterst obscuur en verschaft ons, zonder Heideggers betekenis van tijdelijkheid, geen duidelijkheid over de explicitering van

---

[3] Martin Heidegger, *The basic problems of phenomenology*, translated, introduction and Lexicon by Albert Hofstadter, Bloomington: Indiana University Press (1982), 319.
[4] Martin Heidegger, Zijn en tijd, vertaald en van een nawoord voorzien door Mark Wildschut, Nijmegen: Sun (1998), 31.
[5] Martin Heidegger, *The basic problems of phenomenology*, 319.
[6] Martin Heidegger, *The basic problems of phenomenology*, 319.

de ontologische differentie. In ieder geval vergt het expliciet uitvoeren, althans, zoals Heidegger het voor ogen heeft, een begrip van zijn opvatting van tijdelijkheid. Pas nadat we begrijpen wat de tijdelijkheid in Heideggers denken voorstelt, kunnen we begrijpen wat het obscure "altijd al tijdigen van zichzelf op basis van tijdelijkheid en in verbondenheid met tijdelijkheid" betekent.

In het komende hoofdstuk zet ik allereerst uiteen op welke manier Heidegger in *Sein und Zeit* (1927) te werk gaat in zijn vraag naar het zijn, of beter gezegd naar de *zin* van zijn. In het begrip *zin* verstaat Heidegger een andere dan de doorgaans opgevatte betekenis daarvan. Uit zijn alternatieve lezing van het woord "zin" zal blijken waarom de vraag naar de *zin* van zijn relevant is voor het begrip van de ontologische differentie. Vervolgens, zo blijkt uit bovenstaand citaat, moet een gedegen begrip van de notie temporaliteit verkregen worden. Tot slot zal blijken hoe Heideggers ontologische differentie expliciet begrepen moet worden waarmee het voor-ontologisch zijnsverstaan wordt verheven tot ontologisch begrijpen. Hieruit blijkt tevens dat, gezien de aard ervan, de explicitering van de ontologische differentie tegen een fundamenteel probleem aanloopt.

2.2. De vraag naar de *zin* van zijn

Zoals hierboven genoemd, is het onderscheid tussen het zijn en zijnde latent bij de mens aanwezig. Bovenstaande passage over Thales is daar een voorbeeld van. Het onderscheid wordt impliciet aangenomen of verstaan. Dit zijnsverstaan verschilt van een daadwerkelijk begrip van het zijn dat op haar beurt de theoretische *explicitering* is die Heidegger ontologie noemt. Maar waarom is de vraag naar de *zin* van zijn relevant voor de ontologische differentie?

De vraag naar de "*zin*" moeten we zien als een beoogd begrijpen van de onderliggende structuur van het zijn: "Het *begrip zin* omvat het formele raamwerk van wat noodzakelijk behoort tot hetgeen de verstaande uitleg articuleert."[7] De "verstaande uitleg" doelt op het onderliggende "*ontwerp, vanwaaruit iets als iets verstaanbaar wordt.*"[8] De verstaande uitleg is dus een blootlegging van de onderliggende structuren die het (voor-ontologisch) verstaan als zodanig mogelijk maakt. Voor Heidegger staat het verstaan gelijk aan het zijnde, terwijl de *zin*, de verstaande uitleg, het begrijpen, gelijk staat aan het zijn: "verstaan is strict genomen niet de zin, maar het zijnde, respectievelijk het zijn."[9] Dit betekent dat het verschil tussen het verstaan en de zin (of het begrijpen), dat wil zeggen, het zijnde en zijn, samenhangt met de ontologische differentie. Kortom, wat Heidegger met de vraag naar de zin van zijn voor ogen heeft, is een verschuiving van het voor-ontologische *verstaan* naar een ontologische *uitleg* waarin de

[7] Heidegger, *Zijn en Tijd,* 200. Cursivering Heidegger. Begrip heeft hier een dubbele betekenis: begrip als "term" en begrip als het naamwoord van begrijpen, in tegenstelling tot het "verstaan."
[8] Heidegger, *Zijn en Tijd,* 200. Cursivering Heidegger.
[9] Heidegger, *Zijn en Tijd,* 200

onderliggende structuren, die dit verstaan mogelijk maken, ontologisch *begrepen* worden.[10] Het is in deze zin dat de vraag naar de *zin* van zijn relevant is voor de ontologische differentie, namelijk niet als een impliciet verstaan maar een expliciet begrijpen. Echter, nu dringt de vraag zich op hoe Heidegger de vraag naar de zin van zijn benadert.

In hetzelfde werk stelt Heidegger dat een begrip van het zijn verkregen kan worden door het zijn van een zijnde te bevragen: "Voor zover het zijn het gevraagde uitmaakt, en zijn inhoudt: zijn van een zijnde, blijkt het bevraagde van de zijnsvraag het zijnde zelf te zijn."[11] Hiermee geeft Heidegger aan dat het zijn het zijnde toebehoort. Volgens Heidegger is het van uiterst belang om het bevraagde zijnde in termen van zijn te benaderen omdat we anders in de zelfde fout vervallen als altijd in de geschiedenis van de metafysica het geval is geweest: de vraag naar zijn als zijnde beantwoorden (zie voorbeeld Thales).

Maar wat beschouwt Heidegger als een zijnde en welk zijnde bevraagt hij als eerst? "'Zijnd' noemen we van alles en in velerlei zin. Alles waarover we spreken, wat we bedoelen, waartoe we ons zus of zo verhouden, is zijnd; zijnd is ook wat en hoe we zelf zijn."[12] Het zijnde dat we zelf zijn noemt Heidegger het *Dasein* en omdat dit zijnde "zichzelf op een of andere wijze en meer of minder nadrukkelijk in z'n zijn verstaat"[13], onderscheidt het Dasein zich van andere zijndes. Dankzij het eigen zijnsverstaan als unieke eigenschap van de mens, vertrekt Heidegger, voor de vraag naar de zin van zijn, dat wil zeggen het begrijpen van zijn in plaats van het verstaan van het zijnde, vanuit een analyse van ons eigen mens-zijn.

Zoals gezegd, betreft zijn altijd het zijn van een zijnde. Het zijn waartoe het Dasein zich "zus of zo kan verhouden en zich altijd op enigerlei wijze verhoudt"[14], noemt Heidegger *existentie.* In dit zijn van het Dasein, in de existentie, kunnen we het onderscheid tussen zijn en zijndes aantreffen: "The distinction between being and beings exists [...] *in the Dasein's existence*."[15] Kortom, het zijn van het zijnde staat analoog aan de existentie van het Dasein en vormt het vertrekpunt om de verschuiving van het voor-ontologisch *verstaan* tot het ontologisch *begrijpen* te realiseren. Concluderend stelt Heidegger: "we [moeten] de *fundamentele ontologie*, waaraan alle andere ontologieen pas kunnen ontspringen, zoeken in de *existentiale analytica van het erzijn* [Dasein]"[16]

---

[10] Hier moeten we volgens Heidegger geen epistemologische kwesties opwerpen daar de epistemologie een verkeerd opgevatte basis heeft: "Het gaat er niet om het verstaan en de uitleg aan te passen aan een bepaald kennisideaal, dat zelf slechts een afgeleide vorm is van het verstaan dat, in de legitieme taak greep te krijgen op het voorhandene, in de wezenlijke onverstaanbaarheid daarvan is vastgelopen." Heidegger, *Zijn en Tijd*, 201.
[11] Heidegger, *Zijn en Tijd*, 25.
[12] Heidegger, *Zijn en Tijd*, 25.
[13] Martin Heidegger, *Zijn en Tijd*, 31.
[14] Martin Heidegger, *Zijn en Tijd*, 31.
[15] Martin Heidegger, *The basic problems of phenomenology*, 319.
[16] Martin Heidegger, *Zijn en Tijd*, 33.

Nu ik de relevantie van de vraag naar de zin van zijn heb aangetoond en daarmee kenbaar heb gemaakt via welk zijnde Heidegger het zijn als onderscheidend van zijnde allereerst begrijpelijk wil maken, is het van belang om te expliciteren wat deze existentiale analytica van het Dasein inhoudt.

2.3. Existentiale Analytica van het Dasein

Hierboven is te zien dat het Dasein het vertrekpunt vormt voor de vraag naar de zin van zijn en daarmee de centrale distinctie tussen zijn en zijndes. Niet alleen omdat het Dasein (ontisch) het meest nabije is maar omdat het zichzelf in zijn zijn verstaat ((voor-ontologisch).[17] Heidegger wijdt zo goed als zijn hele magnum opus aan de explicitering van het Dasein. Het is niet de bedoeling van deze scriptie om zijn hele verhandeling te bespreken. Daarom zal ik hier, met het oog op de ontologische differentie, de meest belangrijke kenmerken van de existentiale analyse van het Dasein uiteenzetten.

Heidegger stelt dat: "*[h]et 'wezen' van het erzijn [*Dasein*] is gelegen in zijn existentie."* Wezen betekent hier zoiets als "essentia" of het "wat-zijn." Toch wil Heidegger af van de verbinding tussen het Dasein en de essentia of het wat-zijn. Deze laatste twee termen behoren namelijk tot de zijndes die we zelf niet zijn. De zijnswijze van deze laatste zijndes noemt Heidegger *voorhandenzijn*. Door de existentiële aard van het Dasein, is het Dasein een wezenlijk ander zijnde dan zijndes die voorhanden zijn. Om deze reden vervangt Heidegger het wat-zijn van het Dasein door het "wezen", welke eerder als een "dat-zijn", als een werkwoord gelezen moet worden. Voor Heidegger betekent dit dat het Dasein geen voorhanden eigenschappen heeft waardoor het er op een of andere manier uitziet. Daarentegen, het heeft alleen als kenmerk *mogelijke* manieren om te-zijn.[18] Sterker nog: "Het Dasein *is* telkens zijn mogelijkheid en 'heeft' die niet slechts als een voorhanden eigenschap." In dit citaat komt het actieve wezen ("*is")* van het Dasein, in tegenstelling tot het passieve wat-zijn ("heeft") van voorhanden zijndes naar voren. Dit actieve "wezen" *zorgt* ervoor dat het Dasein "weest"[19] in de mogelijkheden van zijn zijn. Het wezen van het Dasein geeft Heidegger de ontologische bepaling van de *zorg* en deze zorg is de fundamentele zijnsgesteldheid van de mens vanuit waar zijn mogelijkheiden om te zijn ontspringen. De zorg is dus de mogelijkheidsvoorwaarde van het zijn van Dasein.

---

[17] Heidegger maakt onderscheid tussen het ontische, ontologische en voor-ontologische niveau. Het ontische heeft betrekking op zijndes en zijndes die verwijzen naar deze zijndes, het ontologische gaat over de onderliggende voorwaarden van het ontische en het voor-ontologische heeft betrekking op het impliciet verstaan van het ontologische maar het nog niet daadwerkelijk begrijpen daarvan. Zie ook: Béatrice Han-Pile, "Early Heidegger's appropriation of Kant," in A Companion to Heidegger, edited by Hubert L. Dreyfus and Mark A. Wrathall, Uit de reeks Blackwell Companions to Philosophy, Malden (MA): Blackwell Publishing, 2005, 80-101, 87.

[18] Martin Heidegger, *Zijn en Tijd,* 66.

[19] Weest staat hier tot wezen zoals fietst staat tot fietsen.

De zorg als fundamentele (existentiale) bepaling van het zijn van Dasein bestaat uit drie structuurmomenten die samen een eenheid uitmaken. Dit zijn de existentialen: "geworpenheid", "vervallenheid" en " projectie."[20]

Te zien was dat het Dasein "weest" in de mogelijkheden van zijn zijn. Dit *kunnen-zijn* [*Seinkönnen*] impliceert dat het Dasein zijn eigen zijnswijze, zijn "*eigen*lijkheid" kan kiezen. Deze eigenlijkheid heeft betrekking op de existentiaal van projectie. Initieel gezien projecteert het Dasein zichzelf altijd al in een specifieke vorm van *kunnen-zijn*. Hiermee *is* het een zijn, maar ziet het zichzelf nog niet als een mogelijk kunnen-zijn. Omdat het Dasein zichzelf nog niet ziet als een mogelijk kunnen-zijn, verliest het zijn *eigenlijke* betrekking tot zichzelf of beter gezegd, het heeft deze nog niet heeft gevonden: het Dasein verkeert dan in de "*oneigen*lijkheid."[21] Alleen in de zelf-realisatie van het kunnen-zijn dat we daadwerkelijk zijn, zijn we *eigen*lijk, authentiek.

Het verliezen of het nog niet hebben gevonden van zijn eigenlijke verhouding tot zichzelf heeft betrekking op de tweede en derde existentiaal: de geworpenheid en vervallenheid. De geworpenheid heeft betrekking op het Dasein dat in relatie staat tot zijn omgeving, of zoals Heidegger het noemt, in-de-wereld-zijn. Het Dasein wordt van meet af aan in zijn omgeving geworpen: het verkeert altijd al in een dergelijke wereld. Als zodanig gaat het Dasein dan ook helemaal op in zijn wereld. Dit opgaan in de wereld duidt op een "vertrouwd zijn met" zijn wereld.[22] Met deze geworpenheid als mogelijkheid voor het opgaan van het Dasein in en vertrouwd zijn met zijn wereld doelt Heidegger niet alleen op het voor het Dasein bekende. Eerder juist, doordat het zo bekend is, blijft het Dasein er slechts bij staan. Het Dasein houdt zich op *bij* de aanwezige zijndes in de wereld, dat wil zeggen dat het stil blijft staan bij het door het collectief (lees: on*eigen*, niet zelf) en traditie bepaalde wereldbeeld.

Dit ophouden bij, of *zijn-bij* doelt op de laatste existentiaal, de vervallenheid. In zijn wereld blijft het Dasein staan bij het aanwezige, dat wil zeggen dat het Dasein is vervallen bij de zijndes die zo bekend en vanzelfsprekend zijn geworden: "The world as already unveiled in advance is such that we do not in fact specifically occupy ourselves with it, or apprehend it, but instead it is so self-evident, so much a matter of course, that we are completely oblivious of it."[23] Doordat de context waarin we leven ons zo vanzelfsprekend tegemoet treedt, zijn we de oorspronkelijke (*eigen*lijke) relatie met onze omgeving vergeten.

De oorspronkelijke relatie is het zojuist uiteengezette: enerzijds het inzien van het *in-zijn* en *zijn-bij* karakter van het in-de-wereld-zijn van het Dasein en anderzijds het door de projectie

---

[20] "Zorg" is de naam voor de fundamentele bepaling van het wezen van Dasein. Dit *zorgende* wezen kan tot uiting komen in verschillende zijnsmodi. Een zijnsmodus op dit fundamentele ontologisch niveau noemt Heidegger existentiaal en verschilt van een zijnsmodus op ontisch niveau welke Heidegger existeniell noemt.
[21] Martin Heidegger, *Zijn en Tijd*, 67.
[22] Martin Heidegger, *Zijn en Tijd*, 82.
[23] Martin Heidegger, *The basic problems of phenomenology*, 165.

begrijpen van het mogelijke *kunnen-zijn*. Deze drie zijnswijzen, die achtereenvolgens staan voor de geworpenheid, vervallenheid en projectie behoren als eenheid tot het fundament van het Dasein, tot het wezen van ons menszijn (dat Heidegger "zorg" noemt).

Tot nu toe is de relevantie van de zin van zijn, als een verschuiving van het verstaan naar het begrijpen aangetoond. Deze verschuiving hangt nauw samen met de ontologische differentie aangezien het verstaan betrekking heeft op de houding van het Dasein tegenover de zijndes terwijl, onderscheidend daarvan, het begrijpen betrekking heeft op het daadwerkelijk inzichtelijk maken van het zijn. Zoals we hebben gezien vergt dit, volgens Heidegger, enerzijds de zojuist getoonde uiteenzetting van de existentiale analytica van het Dasein, de drie existentialen die op ontologisch niveau de eenheid van ons menselijk wezen (de zorg), de mogelijkheidsvoorwaarde van ons zijn, opmaken, en anderzijds, de komende uiteenzetting over Heideggers opvatting van tijdelijkheid.

2.4. Tijdelijkheid

Het Dasein bevindt zich *altijd* al *in* een wereld en houdt zich op *bij* zijn wereld. Het Dasein wordt geabsorbeerd door de wereld en draagt "zorg" voor die wereld. Deze *zorg* is de ontologische bepaling van het Dasein: dat wat het zijn van het Dasein uitmaakt en bestaat uit de drie genoemde zijnsmodi (existentialen). Ten eerste *loopt* het Dasein altijd al *vooruit* op zichzelf (projectie) omdat het, ten tweede, *altijd al* in een wereld is en zich daarmee verhoudt (geworpenheid). Ten derde, leeft het Dasein *naast* de zijndes en houdt zich daarbij op (vervallenheid). Het "ophouden bij" hield in dat het Dasein in zijn vraag naar het zijn blijft dwalen bij zijn omgeven zijndes terwijl het zijn oorspronkelijke relatie daarmee vergeet. Het Dasein "verstaat" het zijn van de zijndes, maar is "vergeten" wat de onderliggende structuren impliceren. Zoals de zorg en haar drie constituenten als mogelijkheidsvoorwaarde van het zijn van de mens, zijn vergeten, zo zijn ook de onderliggende structuren van de zijndes die we zelf niet zijn vergeten.

Echter, een explicatie van de ontologische grondstructuur is volgens Heidegger niet voldoende om het daadwerkelijke verschil tussen zijn en zijndes, de ontologische differentie, expliciet te begrijpen. Hiervoor moet ook nog, zoals uit de inleiding bleek, zijn notie van tijdelijkheid aan het licht komen, aangezien tijdelijkheid "aan de basis ligt van de ontologische differentie"[24]. Maar waarom ligt tijdelijkheid ten grondslag aan de genoemde mogelijkheidsvoorwaarde van het zijn van Dasein? Hierop zegt Heidegger: "*Time is earlier than any possible earlier* of whatever sort, because it is the basic condition for an earlier as such."[25] Voordat er sprake kan zijn van een "eerder" moet er, volgens Heidegger, een onderliggende

[24] Martin Heidegger, *The basic problems of phenomenology*, 319.
[25] Martin Heidegger, *The basic problems of phenomenology*, 325.

structuur zijn die het "eerder" mogelijk maakt. Bijvoorbeeld, de "zorg" als mogelijkheidsvoorwaarde van het zijn van het Dasein duidt op iets dat voorafgaat aan het zijn van het Dasein, namelijk, de mogelijkheidsvoorwaarde. Maar wat geeft de mogelijkheidsvoorwaarde zijn voorafgaande aard? Dat is de tijd. Zonder een idee van tijdelijkheid kan er geen sprake zijn van vooraf of achteraf. Dit betekent dat aan iedere mogelijkheidsvoorwaarde een onderliggende structuur ten grondslag ligt. Dit vormt Heideggers uitgangspunt voor zijn notie van Tijdelijkheid [*Zeitlichkeit*] en vormt volgens hem de absolute basis voor de existentiale eenheid van de zorg. Om te zien waarom Heidegger het als noodzakelijk acht de tijdelijkheid te begrijpen alvorens de ontologische differentie inzichtelijk wordt en bovendien hoe tijdelijkheid de basis vormt voor het wezen van Dasein (de zorg), volg ik hem hoofdzakelijk in zijn werken tussen 1925-1930.

In "tijdelijkheid" moeten we geen doorgaans opgevatte conceptie van tijd als een opeenvolging van nu-momenten ontwikkeld is verstaan.[26] Deze "vulgaire"conceptie van tijd, die hoofdzakelijk gebasseerd is op Aristoteles' verhandeling daarover zou volgens Heidegger het filosofische onderzoek naar tijd hebben gedomineerd vanaf Aristoteles tot Hegel.[27] Hoewel Heidegger in *Die Grundproblemen der Phänomenologie* een volledige analyse geeft van deze vulgaire conceptie van zijn, richt ik me hier uitsluitend op het door Heidegger beoogde begrip van tijdelijkheid.

Allereerst toont Heidegger aan dat het Dasein *eigenlijk* toekomstig is. *Eigen*lijk wil hier zeggen, de uiterste zijnsmogelijkheid van het Dasein die het met niemand anders deelt (in tegenstelling tot het *on*eigenlijke zijn dat onder invloed van "het men", de ander, een gedeelde wereld constitueert).[28] Deze uiterste zijnsmogelijkheid van het Dasein "heeft het karakter van een iets dat in zekerheid aanstaande is, en deze zekerheid is van haar kant gekarakteriseerd door een volslagen onbepaaldheid. De zelfuitleg van het erzijn, die iedere andere uitspraak in zekerheid en eigenlijkheid overtreft, is het voorschot op z'n dood, de *onbepaalde zekerheid van de meest eigen mogelijkheid van het ten-einde-zijn.*"[29] Hiermee bedoelt Heidegger dat het Dasein zijn eigen dood voorstelt, dat wil zeggen *vooruitloopt* op zijn dood en zichzelf daarmee in de toekomst projecteert. Wanneer het Dasein deze uiterste mogelijkheid inziet, weet het ook dat het *er* nog *is* en *komt* het *terug* bij zijn eigen mogelijkheid om nog te zijn.[30] Door de projectie van

[26] Marion Heinz, "The concept of Time in Heidegger's Early Works," in *A Companion to Martin Heidegger's "Being and Time,"* Edited by Joseph J. Kockelmans, Boston: University Press of America, 1986. 183-207, 183.
[27] Martin Heidegger, *The basic problems of phenomenology*, 231. De volledige analyses en interpretaties van eerdere concepties van tijd die Heidegger in *The Basic Problems of Phenomenology* bespreekt, zijn hier niet relevant en zal ik daarom achter wegen laten.
[28] Daniel O. Dahlstrom, *The Heidegger Dictionary*, London: Bloomsbury, 2013, 28.
[29] Heidegger, Het begrip van de tijd, vertaling Jacob van Sluis, Budel: Damon, 2001, 17. Cursivering Heidegger.
[30] Heidegger, Het begrip van de tijd, 18.

onze eigen dood, is ons meest eigenlijke zijn, als een *zijn-ten-dode*, te zien als een primair mogelijk *kunnen-zijn*.

Dit vooruitlopen op zichzelf is een continu projecteren in de toekomst. Toekomst is hier niet een nu-moment dat "nog niet is", maar het is de projectie van het Dasein waarbij het "vooruitlopen op zichzelf" weer "terugkomt" als een mogelijk-zijn. In dit vooruitlopen op zichzelf als een mogelijk-zijn, is de tijdelijkheid van het zijn zichtbaar. Echter, dit vooruitlopen en bijgaand de toekomstigheid omsluiten niet het volledige begrip van respectievelijk de zorg en de tijdelijkheid. Bij iedere ontologische existentiaal (projectie, geworpenheid en vervallenheid) hoort namelijk een modus van tijdelijkheid, een *ecstasis*.[31] De toekomst is daar een van, maar de gewezenheid [*Gewezenheit*] en de tegenwoordigheid [*Gegenwärtigheit*] zijn de tweede en derde ecstasis.[32]

Uit het "terugkomen" van de projectie kan de tweede ecstasis worden afgeleid: het terugkomen van de projectie is alleen mogelijk voorzover het Dasein *is* geweest en als zodanig kan het Dasein (door de gewezenheid) toekomstig op zichzelf terugkomen. De gewezenheid is de tijdsbepaling van de ontologische existentiale geworpenheid, het altijd al in de wereld zijn van het Dasein.

De derde ecstasis is de tegenwoordigheid. Slechts in deze tegenwoordigheid kunnen de zijndes en het zijn daarvan als het aanwezige *tegenwoordigen*, dat wil zeggen tegemoet treden. Deze ecstasis valt samen met de ontologische existentiaal "vervallenheid", het zich ophouden bij de (aanwezige) wereld [*in der Weile aufhalten*]. De tegenwoordigheid is de tijdsduur [der Weile] tussen het terugkomen van het toekomstige aanwezige en het vertrekken naar het gewezende aanwezige. Het tegemoet treden van het zijnde moet dan ook begrepen worden in deze tweezijdige beweging, enerzijds het terugkomen en anderzijds het vertrekken, of zoals ik later uitlicht, het terugtrekken.[33]

Samenvattend, het vooruitlopen op zichzelf in de projectie van het toekomstige dat vervolgens bij het gewezen Dasein terugkomt als het mogelijk-zijn, ontsluit en tegenwoordigt

---

[31] Een ecstasis doelt op een van de drie tijdsmodi: verleden, toekomst en heden. Een ecstasis moet echter niet op de doorgaans opgevatte manier worden opgevat als een nu moment dat is geweest, nog niet is of nu is maar op Heideggers alternatieve lezing. Ecstasis staat voor het uitstaan buiten zichzelf: "it is itself the *original outside-itself*, the *ekstatikon"* en duidt op een "carrying away toward something." In dit het licht van de ekstatikon is toekomst niet zomaar een toekomst, maar een "carrying away toward the present". Hetzelfde geld voor de andere twee ecstases. Martin Heidegger, *The basic problems of phenomenology*, 267.

[32] Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, in Gesamtausgabe II. Abteilung: Vorlesungen 1925-1944, Band 26 Metaphysische anfangsgründe der Logik, Frankfurt am Main: Vittorio Klosterman, 1928. 266.

[33] Heidegger, *Der Spruch des Anaximander,* In Gesamtausgabe III. Abteilung: Unveröffentlichte Abhandlungen Vörtrage – gedachtes, band 78, Frankfurt am main: Vittorio Klostermann, 1942, 171.

zichzelf in de tegenwoordigheid. Heidegger stelt: "Dit fenomeen, dat als gewezend-tegenwoordigende toekomst een geheel vormt, noemen we de tijdelijkheid."[34]

De zorg als bepaling van het zijn van Dasein valt uiteen in de existentialen van de geworpenheid (in-zijn), vervallenheid (zijn-bij) en projectie (vooruitlopen-op), welke vervolgens verworteld zijn in de bijbehorende temporele ecstases van gewezenheid, tegenwoordigheid en toekomst.

Kortom, de zorg als de ontologische bepaling van Dasein kan als mogelijkheidsvoorwaarde alleen voorafgaan aan de mogelijke zijnsmodi wanneer er een begrip van tijdelijkheid is. Voor een expliciet begrip van het zijn van het Dasein en daarmee van de ontologische differentie, moet daarom de eenheid van temporaliteit, die bestaat uit de driedelige beweging van de ecstases, als allereerste structuur voor een ontologie worden blootgelegd. Alleen op basis van de structuur van de tijdelijkheid is een ontologie, die fundamenteler is dan het voor-ontologisch verstaan, mogelijk.

Omdat ieder voor-ontologisch verstaan van het onderscheid tussen zijn en zijndes impliciet een projectie, een op zichzelf vooruitlopen is, is daarmee het altijd al toekomstige karakter van het Dasein en het inzicht in zijn onderliggende zijnsstructuren (die geworteld zijn in de tijd) impliciet aanwezig en worden door het blootleggen van de relatie tussen de zorg en de tijdelijkheid expliciet: "Only from a prior, projective understanding of what essentially belongs to beings can Dasein explicitly come back to them."[35] Kortom, we begonnen bij een voor-ontologisch "verstaan" en bleven in dit verstaan hangen, we vervielen bij het verstaan en verbleven daarmee bij het zijnde. Echter, na explicatie van de drie zijnsmodi, de drie ecstases en de samenhang daartussen, zien we in dat het voorbarig "verstaan" van het onderscheid, *eigen*lijk een op zichzelf vooruitlopen is, waaruit het fundamentele wezen van het Dasein (zorg) en de structuur van de tijdelijkheid blijkt.

In zijn vraag naar de zin van zijn, en daarmee tegelijkertijd de ontologische differentie, heeft Heidegger het spoor gevolgd van het altijd al verstaan van het onderscheid tussen zijn en het zijnde als latent aanwezig begrijpen van het zijn. Het slechts impliciet verstaan van de ontologische differentie is de vervallenheid van het Dasein bij het aanwezige zijnde (tegenwoordigheid), dat wil zeggen zijn voor-ontologische betrekking ten opzichte van zijndes. Terwijl het expliciet begrijpen van het zijn van Dasein als de zorg, die als drie-eenheid geworteld is in de temporaliteit, tegelijkertijd ook een expliciet begrip van de ontologische differentie mogelijk maakt.

---

[34] Heidegger, Zijn en tijd, 408.

[35] Karin de Boer, *Thinking in the Light of Time, Heidegger's encounter with Hegel*, New York: State University of New York, 2000. 63.

2.5. Ontologische differentie

Hierboven werd duidelijk dat de ontologische differentie nauw samenhangt met de vraag naar de zin van zijn. De vraag naar de zin van zijn beoogd een verschuiving van een zijnsverstaan (wat een zich ophouden bij het zijnde impliceert) naar een daadwerkelijk begrijpen van zijn. Door de unieke eigenschap van de mens, het zichzelf in zijn zijn verstaan, analyseert Heidegger voor deze verschuiving van verstaan naar begrijpen het zijn van het Dasein en beoogt zo een explicitering van de ontologische differentie.

Op deze wijze geëxpliciteerd, valt de ontologische differentie enerzijds uiteen in een ontologisch deel waarin Heidegger de zorg karakteriseert als primaire zijnsbepaling van het Dasein dat vervolgens bestaat uit drie structuurmomenten (existentialen). En anderzijds, in zijn opvatting van tijdelijkheid die de genoemde existentialen hun karakter geeft en waarin zij slechts begrepen kunnen worden. Deze tijdelijkheid blijkt een dynamiek te zijn van drie tijdsuitingen of ecstases. Tijdelijkheid in zijn drie-eenheid schenkt daarmee de mogelijkheid aan de driedelige zorg die het zijn van het Dasein opmaakt. Wanneer we het zijn van het Dasein niet als ingebed in de drie-eenheid van de tijdelijkheid opvatten, dan blijven we dit zijn slechts in zijn tegenwoordigheid zien als het "aanwezige" zijnde. Dit resulteert, bij de beantwoording van de zijnsvraag, in het maken van dezelfde fout als bijvoorbeeld Thales.

De ontologische differentie is het begrijpen van het zijn in zijn driedelige inbedding in de beweging van de tijdelijkheid als fundamentele mogelijkheidsvoorwaarde. Daaruit blijkt namelijk dat het verstaan in feite een projectie is van een gewezend-toekomstig begrijpen. Een begrijpen dat van het zorgend wezen van het Dasein en door zijn inbedding in de tijdelijkheid een daadwerkelijke ontologie zou moeten worden.

Echter, aan het eind van zijn uiteenzetting van de ontologische differentie stuit Heidegger op een mogelijk fundamenteel probleem. Het blijkt dat bij explicitering en opheldering van de ontologische differentie, de grondstructuren van het zijn, onder invloed van het tegenwoordigen van de tijdelijkheid, naar de aanwezigheid worden gebracht. Zoals we zagen is het tergenwoordigen het tegemoet treden van het zijnde in zijn tweezijdige beweging van het terugkomen naar het aanwezige en het vertrekken van het aanwezige. Het expliciteren en daarmee het tegemoet laten treden van het zijn van Dasein en daarmee de ontologische differentie, laat het zijn als aanwezige zijnde naar voren komen terwijl het als zijn van het aanwezige vertrekt. Dit zou betekenen dat het zijn van Dasein en daarmee ook de ontologische differentie zich niet laat blootleggen als daadwerkelijk zijn waardoor ook de ontologische differentie, het verschil tussen zijn en zijnde niet expliciet begrepen *kan* worden. Op dit mogelijke fundamentele probleem omtrent de ontologische differentie kom ik in de behandeling van Derrida's lezing van de ontologische differentie uitgebreid terug.

2.6. Conclusie

In dit hoofdstuk is te zien hoe Heidegger het Dasein onderzoekt om de ontologische grondstructuren bloot te leggen en inzicht te krijgen in het verschil tussen zijn en het zijnde. Heidegger stelt dat de ontologische differentie alleen begrepen kan worden voor zover de dynamiek van tijdelijkheid inzichtelijk is. In een hermeneutische opgave volg ik Heidegger om te zien waarom de tijdelijkheid juist deze rol toebedeeld krijgt.

Het zijn van het Dasein blijkt een denken met het oog op begrijpen. Heidegger beoogt een impliciet verstaan te veranderen naar een expliciet begrijpen. Dit begrijpen zelf volgt de weg van de gewezend-tegenwoordigende toekomst die geldt als notie van tijdelijkheid, hetgeen de mogelijkheidsvoorwaarde is van de drie structuurmomenten die het zijn van Dasein consitueren. Het zijn van Dasein is hiermee te beschrijven via twee paden: enderzijds een oneigenlijk zijn, dat betrekking heeft op het impliciet verstaan van ons (on)eigen zijn, dat blijft hangen bij de collectieve visie over het zijn als aanwezige zijnde en verder geen (of niet voldoende) vragen meer stelt naar de onderliggende constitutie daarvan. Kortom, in Heideggers ogen, het denken voor Heidegger. En anderzijds, het eigenlijke zijn dat deze vragen naar de consititutie van ons eigen zijn wel stelt.

Eenvoudig gezegd betekent dit dat het eigenlijke zijn van Dasein een beoogd begrijpen is die, mits "expliciet uitgevoerd", de beweging van de tijdelijkheid aanneemt. Deze beweging is altijd een drievoudige beweging die neerkomt op het naar de tegenwoordigheid halen van een voltrokken projectie (gewesende toekomst).

Desondanks, inherent aan deze beweging, lijkt het zijn van Dasein en daarmee de ontologische differentie altijd in vervallenheid te raken door de onontkomelijke tegenwoordigende aard van het expliciteren.

3. Derrida's lezing van de ontologische differentie

3.1. Inleiding

In zijn essay *"Différance"* uit de bundel *Margins of Philosophy* bespreekt Derrida zijn opvatting van *différance* en hoe deze notie altijd al in de geschiedenis van de metafysica impliciet aanwezig is geweest en zijn sporen heeft achtergelaten. Voornamelijk in het werk van Heidegger ziet Derrida deze sporen en specifiek in Heideggers notie van ontologische differentie. Om een gefundeerd beeld te verkrijgen van de mate waarin Derrida's *différance* in relatie staat tot Heideggers ontologische differentie bekijk ik allereerst Derrida's lezing van de ontologische differentie. Zodoende kan ik in de hier opvolgende sectie vastgestellen of *différance* daadwerkelijk nieuw licht werpt op het project dat Heidegger heeft ingezet.

3.2. Het tegenwoordig aanwezige en het aanwezigende

Voor een lezing van de ontologische differentie gebruikt Derrida voornamelijk Heideggers tekst "*Der Spruch des Anaximander*"[36] (1948) en, hoewel in mindere mate, "*Sein und Zeit".* Derrida vat de ontologische differentie samen als het verschil tussen het "aanwezige" en het "aanwezen" waarin het aanwezige voor het zijnde staat en het aanwezen voor het zijn.[37] In "*Der Spruch des Anaximander*" beschrijft Heidegger verschillende vormen van het begrip "aanwezigheid" en werkt deze concepten hier grondig uit. Dit is dan ook de reden waarom Derrida zich voornamelijk op deze tekst richt om tot een lezing van Heideggers ontologische differentie te komen.

Heidegger legt, volgens Derrida, de verhouding tussen zijn en het zijnde bloot door het "aanwezige" (wat in de geschiedenis van de metafysica altijd voor het zijnde heeft gestaan) op een oorspronkelijkere manier te lezen. De verschillende vormen van aanwezigheid die Heidegger aanmerkt zal ik hier als eerst aan het licht brengen. Hieruit zal blijken wat Heidegger ziet als juiste opvatting van het zijnde als "aanwezige" waardoor het verschil tussen zijn en het zijnde, zoals Derrida het leest, inzichtelijk wordt. Uit het verschil tussen het aanwezige en aanwezen zal blijken wat Derrida beschouwt als de ontologische differentie.

Zoals Derrida Heidegger interpreteert is het zijn door de Grieken aangemerkt met "*ta eonta*" [doorgaans vertaald als zijnde] en refereert aan het aanwezige.[38] Het aanwezige is doorgaans altijd begrepen als het in de tegenwoordige tijd aanwezige zijn. Heidegger noemt dit het tegenwoordige of het aanwezige [*das Gegenwärtigen*] en is bepaald door zijn tijdsbepaling van het nu [*das Jetzige*]. Dit nu maakt het zijn tot zijnde. Het zijn als *ta eonta* is dus vertaald naar het aanwezige en is altijd begrepen als een tegenwoordig aanwezig zijnde. Echter, het tegenwoordige zijnde moet volgens Heidegger in essentie [*Wesen*] anders begrepen worden. De Grieken gebruikten namelijk een andere aanduiding voor het tegenwoordig aanwezige: *ta pareonta* (in tegenstelling tot *ta eonta*). Heidegger laat zien dat het pareonta een samenstelling is van "para" en "eonta": "naast" of "bij" en "aanwezig".[39] Dit maakt het *pareonta* een "aanwezig bij" of een "naaste aanwezigheid" wat volgens Heidegger duidt op het *tegenwoordige* aanwezige. Het tegenwoordig aanwezige (*ta pareonta*) onderscheidt zich dus van het aanwezige dat *ta eonta* is. Om dit onderscheid aan te merken gebruikt Heidegger volgens Derrida voor de laatste term het woord "aanwezigende" [*Anwesenden*] of zoals het ook wel in een actieve vorm naar het

---

[36] Heidegger, "The Anaximander Fragment," translated by David Farell Krell, in *A Journal of Humanities and the Classics* 1 (1973), 576- 626.
[37] Jacques Derrida, "Différance," In *Margins of Philosophy*, translated, with Additional Notes, by Alan Bass, Chicago: The University of Chicago Press, 1982, 23.
[38] Derrida, "*Ousia* and *Grammē*: Not on a Note from *Being and Time,*" In *Margins of Philosophy*, translated, with Additional Notes, by Alan Bass, Chicago: The University of Chicago Press, 1982, 31.
[39] Heidegger, "The Anaximander Fragment," 600.

Nederlands vertaald wordt: het "aanwezen". (Vanwege dit actieve karakter gebruik ik de laatste vertaling.) [40]

Heidegger, zo stelt Derrida, vraagt zich af wat de Grieken zagen in het *ta eonta* als het *ta pareonta* het tegenwoordige aanwezige is. *Eonta* zagen de Grieken niet primair als het aanwezige in de tegenwoordigheid maar beschouwde het als een aanwezen –een continue activiteit, zodoende de werkwoordsvorm—dat niet in zijn tegenwoordigheid bepaald is, dat wil zeggen het is nog niet, of niet meer. In beide gevallen is het *eonta* niet tegenwoordig, het *eonta* verbergt zich van de tegenwoordige tijd en is als zodanig niet in het nu, in tegenstelling tot het *ta pareonta*.

Volgens Derrida's lezing van Heidegger kunnen we dus stellen dat wanneer de Grieken doelden op een tegenwoordig aanwezig zijn, ze het woord *ta pareonta* gebruikte. Wanneer ze het daarentegen over het *eonta* hadden, moeten we daarin niet dit tegenwoordige aanwezige verstaan maar een verborgen aanwezig zijn, dat wil zeggen: het is een "aanwezen" waarin er van het "nu" nog geen (of niet meer) sprake is. Volgens Derrida moet dit gelezen worden als een afwezig zijn en om die reden zou Heidegger het *eonta* als oorspronkelijker zien. Immers, dat wat aanwezig is, moet ergens vandaan komen en dat is wat Derrida het afwezige noemt.[41] Hierin valt een parallel te trekken met mijn weergave van de derde ecstasis uit het vorige hoofdstuk, waarbij de tegenwoordigheid (vergelijk "tegenwoordig aanwezige") de tijdsduur is tussen het terugkomen van het toekomstige aanwezige en het vertrekken naar het gewezende aanwezige. Echter, in mijn lezing komt het toekomstige en het gewezende voor als onderdeel van het aanwezige in tegenstelling tot Derrida's afwezige. In mijn weergave volg ik Heidegger wanneer hij in *Der Spruch des Anaximander* stelt: "Even what is absent is something present, for *as* absent from the expanse, it presents itself in unconcealment."[42]

Hoewel minder expliciet, komt ook in Derrida's lezing een temporeel aspect van het aanwezen, wat in het vorige hoofdstuk uitvoerig besproken is, naar voren. Echter, Derrida legt de nadruk op de tegenstelling tussen het aanwezige (tegenwoordige) en het afwezige ("nog niet" en " niet meer"), terwijl we in de vorige sectie zagen dat Heidegger de nadruk juist legt op de drieledige eenheid van de cirkelbeweging die de tijdelijkheid constitueert. Heidegger claimt namelijk dat het verschil tussen het aanwezige en het aanwezen louter inzichtelijk werd door een begrip van zijn opvatting van de tijdelijkheid. Derrida lijkt hier Heideggers opvatting van de drieledige eenheid van tijdelijkheid te vereenvoudigen tot een tegenstelling tussen het aanwezige en het afwezige. Hierbij dringt de vraag zich op of Derrida tot deze vereenvoudiging gerechtvaardigd is. Zeker wanneer Heidegger in het zojuist aangehaalde werk stelt: "What

[40] Derrida, "*Ousia* and *Grammē*: Not on a Note from *Being and Time,*" 33.
[41] Derrida, "Différance," 10.
[42] Heidegger, "The Anaximander Fragment," 601.

presents itself as non-present is what is absent. As such it remains essentially related to what is presently present, inasmuch as it either comes forward into the expanse of unconcealment or withdraws from it."[43] En verder: "We must never represent what is present in the broader sense [tegenwoordig aanwezige tezamen met het aanwezige afwezige] as the "universal concept" of presence as opposed to a particular case—the presently present—though this is what the usual conceptual mode of thought suggests. For in fact it is precisely the presently present and the unconcealment that rules in it [in de "conceptual mode of thought"] that pervade the essence of what is absent, as that which is not presently present."[44] Hieruit valt op te maken dat Heidegger een eenheid verstaat in het aanwezige, terwijl Derrida de verhandeling "reduceert" tot een tegenstelling tussen het tegenwoordig aanwezige en het afwezige, iets wat Heidegger specifiek niet lijkt te bedoelen. Hierop kom ik later terug.

In Derrida's lezing van Heidegger is de ontologische differentie vooral een opvatting over de oorspronkelijke betekenis van aanwezigheid. Samenvattend houdt dit in dat het aanwezige altijd als een tegenwoordig zijn is verstaan [*das gegenwärtigen*]. Door het zijn telkens in de tegenwoordigheid te begrijpen is er geen daadwerkelijk onderscheid tussen enerzijds het *eonta*, het zijn en anderzijds, het *pareonta*, het zijnde aangebracht. Waar bij Heidegger voor een oorspronkelijk begrip van het zijn inzicht in de consequentie van het tijdelijke aspect nodig is om het zijn en zijnde in hun onderscheid te begrijpen, maakt Derrida in zijn lezing van Heidegger wel gebruik van een tijdelijk aspect ("nog niet" en "niet meer") maar neemt hij Heideggers exacte notie van tijdelijkheid niet over. Uit de volgende sectie blijkt de reden hiervoor.

3.3. Het spoor van de ontologische differentie

Voor Derrrida is het belangrijke aspect van de ontologische differentie niet zo zeer het verschil tussen het aanwezige en het aanwezen, maar het onderscheid *an sich*. Echter, hoe is het onderscheid *an sich* anders dan het verschil tussen het aanwezige en aanwezen? In wat nu volgt komt de fundamentele problematiek omtrent het überhaupt niet *kunnen* expliciteren van de ontologische differentie, die aan het eind van vorig hoofdstuk is geintroduceerd aan bod.

Volgens Derrida komt Heidegger tot de conclusie dat "het onderscheid tussen zijn en zijndes, het vergetene van de metafysica, is verdwenen zonder een spoor achter te laten."[45] Desondanks zagen we bij Thales dat het verschil impliciet aanwezig was, wat volgens Heidegger duidde op de ontologische differentie. Hoe dan, zou Heidegger tot de conclusie gekomen zijn, na de explicitering van de ontologische differentie in termen van tijdelijkheid, dat de ontologische

[43] Heidegger, "The Anaximander Fragment," 600.
[44] Heidegger, "The Anaximander Fragment," 601.
[45] Derrida, "Différance," 23.

differentie vergeten is? En waarom is er volgens Derrida sprake van een verdwijning zonder een spoor achter te laten?

In "*Der Spruch des Anaximander*" geeft Heidegger de volgende toelichting:

> *Oblivion of Being belongs to the self-veiling essence of Being. It belongs so essentially to the destiny of being that the dawn of this destiny rises as the unveiling of what is present in its presencing. This means that the history of Being begins with the oblivion of Being, since Being – together with its essence, its distinction from beings—keeps to itself. The distinction collapses. It remains forgotten. [...] Rather, even when the early trace (die frühe Spur) of the distinction is obliterated when presencing appears as something present (das Anwesen wie ein Anwesendes erscheint) and finds itself in the position of being the highest being present (in einem höchsten Anwesen).*[46]

Wat Heidegger hier mijns inziens voor ogen heeft is dat het expliciteren van de ontologische differentie zelf een naar de aanwezigheid brengen van de structuur van aanwezen is. Het aanwezen verwordt daarmee automatisch het aanwezige, wat impliceert dat de ontologische differentie, bij zijn explicitering altijd zal verdwijnen: het expliciteren is het naar de tegenwoordige aanwezgheid brengen. "Illumination of the distinction therefore cannot mean that the distinction appears as a distinction."[47] Dit betekent dat, als het begrip van de ontologische differentie niet te begrijpen valt, ook Heidegger bij het zijnsverstaan blijft staan en daarmee niet in staat is om de verschuiving van het voor-ontologische naar het ontologische te realiseren.

Hoewel het inderdaad onmogelijk lijkt om het onbepaalde in zijn bepaaldheid te bepalen—daarmee bedoel ik, om het aanwezen dat nog niet naar het tegenwoordig aanwezige is gebracht in ons denken naar de aanwezigheid te halen maar tegelijkertijd als het "*nog niet* tegenwoordig aanwezig zijn" te koesteren—heb ik mijn twijfels of Heidegger hiermee daadwerkelijk vervalt in een voor-ontologische verstaan. Ondanks dat de distinctie wellicht niet volledig geëxpliciteerd kan worden, is het de vraag of dit een falen is van Heideggers explicatie, of dat de "problematiek" eerder lijkt te behoren tot de aard van de distinctie, namelijk zijn mogelijkheidsscheppende en daarmee onbepaalde karakter. Immers, met het bepalen van een "specifiek mogelijke" binnen "de mogelijkheid", ontneem je de mogelijkheid van zijn volledige mogelijke aard.

---

[46] Derrida, "Différance," 24.
[47] Heidegger, "The Anaximander Fragment," 618.

Zoals gezien stelt Heidegger dat "opheldering van het onderscheid niet kan betekenen dat het onderscheid als een onderscheid naar voren komt."[48] Maar als de ontologische differentie zich nooit als differentie aan het licht heeft gebracht, hoe is Heidegger deze dan op het spoor gekomen? Derrida vraagt zich daarom af hoe het mogelijk is dat de ontologische differentie toch is opgemerkt terwijl de differentie nooit als differentie aan het licht is gebracht.

Volgens Derrida komt Heidegger via het denken aan het aanwezige bij de ontologische differentie. Zodoende stelt Derrida dat het aanwezige de verwijzing naar de ontologische differentie is: "The present becomes the sign of the sign, the trace of the trace. [...] It is a trace, and a trace of the erasure of the trace."[49] De "erasure of the trace" staat voor de ontologische differentie die zichzelf door de tegenwoordigende aard van het expliciteren uitwist.

Dit is het kantelpunt waar Derrida breekt met of voortborduurt op Heidegger (hoe we Derrida's werk precies moeten karakteriseren ten opzichte van Heidegger moet nog blijken). Vanaf nu gaat het Derrida niet om het verschil tussen zijn en het zijnde, dat is immers vergeten, beter gezegd, dat zal altijd automatisch als differentie verdwijnen. Het is Derrida meer te doen om de differentie *an sich* die aan dit proces ten grondslag ligt. Vanuit deze differentie is de hele metafysica, het schrijven over het zijn, waaronder Heideggers ontologische differentie ontsproten. Daarmee is de differentie *an sich*, zo stelt Derrida, "ouder" dan de ontologische differentie.[50] Het is namelijk de differentie die het spoor van de ontologische differentie mogelijk maakt, maar die zichzelf als spoor ook weer uitwist: "The trace is produced as its own erasure."[51] Met "ouder" bedoelt Derrida ouder op "een bepaalde, vreemde manier" maar komt neer op "oorspronkelijker" dan de ontologische differentie.[52]

Voor Derrida betekent dit dat er een spoor is achtergelaten door het wissen van het spoor zelf. Er is een differentie die overblijft na het uitwissen van de differentie. Aangezien dit spoor niet genoemd kan worden in zijn aanwezen, omdat het zichzelf in dat geval weer tussen het aanwezige, in de metafysicia plaatst, "vormt" de differentie een tot nu toe ongenoemd en tevens een onnoembaar idee. "The trace of the trace which (is) difference above all could not appear or be named *as such*, that is, in its presence. It is the *as such* which precisely, and as such, evades us forever. Thereby the determinations which name difference always come from the metaphysical order."[53] Derrida gaat hiermee opzoek naar een nog fundamenteler idee dan Heideggers ontologische differentie: "[T]his *différance* would be the first or the last trace if one still could

[48] Derrida, "Différance," 24.
[49] Derrida, "Différance," 25.
[50] Derrida, "*Ousia* and *Grammē*: Not on a Note from *Being and Time,"* 67.
[51] Derrida, "*Ousia* and *Grammē*: Not on a Note from *Being and Time,"* 65.
[52] Derrida, "Différance," 22.
[53] Derrida, "*Ousia* and *Grammē*: Not on a Note from *Being and Time,"* 66.

speak, here, of origin and end." Wat Derrida exact in deze differentie, of zoals hij het deformeert, *différance,* ziet, onderzoek ik in het volgende hoofdstuk.

Net zoals Derrida na het verdwijnen van de ontologische differentie Heideggers project voortzet in zijn opvatting van *différance*, had ook Heidegger reeds een nieuwe, naar zijn zegge, nog fundamentelere notie dan de ontologische differentie ontwikkeld. Desondanks wendt Derrida zich hiervan af in zijn ontwikkeling van *différance*. Voordat ik Derrida's karakterisering van de *différance* onderzoek, is het daarom van belang om te zien waar Heideggers en Derrida's paden zich van elkaar scheiden.[54] Dit laat ik zien middels een uitgebreidere analyse van het hierboven kort aangehaalde kantelpunt tussen de Heideggers ontologische differentie en Derrida's *différance.*

3.4. Van differentie naar *différance*

In Heideggers project van de ontologische differentie was reeds te zien dat Heidegger het vastgeroeste zijn los wil wrikken van het zijnde. Middels zijn notie van temporaliteit werden de drie structuurmomenten die het zijn van Dasein constitueren zichtbaar. Het expliciteren volgt volgens Heidegger altijd de beweging van de drie fasen van tijdelijkheid en is daarmee een naar de tegenwoordigheid halen van een reeds voltrokken projectie (gewezende toekomst). Dit betekent ook dat het blootleggen van het zijn altijd een naar de tegenwoordigheid brengen van het zijn is. Hiermee vervalt iedere notie van zijn direct weer tussen de zijndes (het aanwezige) en trekt het daadwerkelijke zijn zich terug: "As it reveals itself in beings, Being withdraws."[55] Een project dat in een vicieuze cirkel terecht gekomen lijkt.

In *Der Spruch des Anaximander* onderschrijft Heidegger dat dit blootleggen van het zijn de differentie als differentie laat verdwijnen. Desondanks sluit hij zijn project niet af maar suggereert hij dat er een laatste fundamentele relatie tussen het zijn en zijnde zou bestaan waarin het karakter van het aanwezen verscholen ligt:"[T]he relation to what is present in presencing as such may announce itself in such a way that presencing comes to speak *as this relation.*"[56] Omdat de explicatie van de ontologische differentie "vastgelopen" is, verschuift Heidegger zijn opgave om de ontologische differentie te expliciteren naar de opgave om de relatie (zie het als een beweging), waarin dit "vastlopen" voltrokken is, bloot te leggen.

We zagen immers dat de ontologische differentie door zijn aard niet geëxpliciteerd *kan* worden. Door deze relatie of beweging (die heerst tussen het aanwezen en het aanwezige) bloot te leggen, poogt Heidegger te laten zien *waarom* de differentie als zodanig niet geëxpliciteerd kan worden en toont hiermee, naar eigen zegge, een nog fundamentelere notie (dan de

[54] Of dit daadwerkelijk een scheiding is, zal ik in het volgende hoofdstuk beargumenteren.
[55] Heidegger, "The Anaximander Fragment," 591.
[56] Heidegger, "The Anaximander Fragment," 618.

ontologische differentie) aan. Derrida wendt zich van deze nieuwe opgave, om de relatie die heerst tussen het aanwezen en het aanwezige bloot te leggen, af en introduceert zijn notie van *différance*. We zagen reeds dat Derrida met *différance* ook een fundamentele notie, die "ouder" is dan de ontologische differentie, probeert te duiden. Om te zien of Derrida geen dubbel werk doet in zijn verhandeling van de *différance* ten opzichte van Heideggers nieuwe opgave (de aangekondigde relatie of beweging die heerst tussen het aanwezen en aanwezige) en om te zien in welke relatie *différance* daadwerkelijk staat tot Heideggers ontologische differentie en zijn nieuwe relatie, zal ik hier kort aanhalen wat Heidegger in deze relatie ziet zodat duidelijk is waar Derrida zich van afwendt en waarom hij dit doet.

Volgens Heidegger duidt het Oudgriekse woord *to khreon* –wat hij in Anaximanders fragment vindt en wat doorgaans met "noodzakelijkheid" wordt vertaald—op deze relatie en *vormt* het fundamentele karakter van het aanwezen.[57] *To khreon* vertaalt Heidegger op vrije wijze met "het gebruik" [der *Brauch*]. Hiermee introduceert Heidegger opnieuw een term om de relatie tussen zijn en het zijnde aan te duiden, echter, dit keer louter gericht op de relatie op zichzelf. (Naar mijn mening gebruikt Heidegger het woord relatie hier ongelukkig omdat dit meerdere relata impliceert waar vervolgens de nadruk op komt te liggen. Zoals we zullen zien heeft Heidegger met deze relatie een mechanisme op het oog dat deze relata (aanwezen en aanwezige) reguleert. Om deze reden spreek ik liever van een mechanisme dat zich uit in een beweging dan een relatie.)[58]

Het mechanisme dat Heidegger aanduidt met *to khreon* heeft een regulerende functie en bewaakt als zodanig de grenzen tussen wat als aanwezige naar de tegenwoordigheid komt ("het geordende") en wat in het aanwezen "achter blijft" of zich terugtrekt ("de wanorde"). "Het gebruik" bepaalt enerzijds de grenzen van het aanwezige zijnde zodat het tot uiting komt als een "orderlijk" en begrijpelijk, in de tegenwoordigheid aanwezig zijnde, terwijl het anderzijds de "wanorde" van het aanwezen zelf bewaakt: "[H]et gebruik verleent [*fügt*] orde [*Fug*] en daarmee begrenst het wat aanwezig is, het verdeelt de grenzen. [...] Maar samen met dit proces bestaat het constante gevaar dat het blijven hangen [*Weilen*] bij deze grenzen een volharding [*Beharrung*] met zich meebrengt. Het gebruik is dus in wezen het verlenen en ordenen van de wanorde [*Un-fug*] waarvan sprake is in het aanwezen. Het gebruik ordent het wan-[*Un*]."[59]

---

[57] Heidegger, "The Anaximander Fragment," 624.

[58] De technische details hiervan zet Heidegger uiteen middels een keten van vertalingen die hier niet relevant zijn. Deze keten van vertalingen laat ik daarom in deze scriptie buiten beschouwing.

[59] Heidegger, "The Anaximander Fragment," 621-622. Het Duitse woord *Fug* en *fügen* refereert aan: voegen, inschikken en ordenen. Het voegen duidt ook op een voeg als verbinding tussen twee materialen. Hoewel minder expliciet dan in het Duits, komt ook in het Nederlands Heideggers woordespel naar voren. Het woord *Fug*, wat Heidegger koppelt aan "der Brauch" stamt af van het middel Hoog-Duitse *"vuoc"* en betekent "*recht"*: het recht (in de zin van jurisprudentie) of "Schicklichkeit": ordening. Het duidt op een gezaghebbend en

Hieruit valt op te maken dat het gebruik ervoor zorgt dat het zijn als een zijnde in de aanwezigheid komt, terwijl het zijn tegelijkertijd in een wanorde verdwijnt. Eerder in dezelfde tekst beschrijft Heidegger deze tweezijdige beweging, dan nog zonder de ordelijke en wanordelijke regulatie van het gebruik: "What is present emerges by approaching and passing away by departing; it does both at the same time [...]."[60] Wat Heidegger met zijn uiteenzetting van het gebruik doet is vergelijkbaar met zijn uiteenzetting van het zijn en zijnde als aanwezen en aanwezige, alleen gebruikt hij nu nieuwe termen die de nadruk leggen op het mechanisme waar het "in de tegenwoordige aanwezigheid *komen*" en "het van de tegenwoordige aanwezigheid *weggaan*" aan onderhevig is.[61]

Kortom, zoals ik Heidegger hier begrijp, is het gebruik de benaming voor het mechanisme en de beweging daarvan, welke tegelijkertijd zowel de grenzen van een ordelijke als een wanordelijke ruimte "bewaakt." Hierin staat de ordelijke ruimte voor het in de tegenwoordigheid aanwezige zijnde en het wanordelijke voor de "verborgen" en onbepaalde ruimte waarin het zijn zich terugtrekt. Het gebruik is het proces waarin het aanwezen in het aanwezige zichtbaar wordt, niet als het aanwezen zelf (die trekt zich immers terug), maar als het aanwezige.[62]

Als dit regulerende heeft het *to khreon* een gezaghebbende en verlenende functie van het aanwezen. Waar Heideggers analyse van het *to khreon* mijns insziens op neer komt is dat Heidegger, na het inzien dat het daadwerkelijke zijn zich altijd door de beweging van de tijdelijkheid terugtrekt en louter naar de aanwezigheid kan komen als het zijnde, de meest fundamentele relatie aan probeert te duiden waarin het zijn in het zijnde tot uiting komt.

Terugvertaald naar het zijn betekent dit het volgende. Ondanks dat het onderscheid tussen zijn en zijnde uiteindelijk niet in zijn tegenwoordige aanwezigheid te duiden is, geeft Heidegger, middels zijn notie van het gebruik, een verklaring waarom dit niet mogelijk is. Namelijk, door de regulerende functie van het gebruik dat als zodanig het terugtrekken van het zijn in de "wanorde" reguleert. Het gebruik "ordent het wan-". Het "wan-" [*Un*-] duidt hier op de aan de orde voorafgaande aard van de wanorde, dat vergelijkbaar is met, al dan niet een andere formulering is voor, een mogelijkheidsvoorwaarde die als het *on*begrensde en *on*bepaalde voorafgaat aan het bepaalde.[63] Op deze manier is het "wan-" de "ruimte" van waaruit het zijn, dankzij het gebruik, als geordend zijnde naar de aanwezigheid komt, terwijl het tegelijkertijd de

---

ordenend karakter van de relatie. Sterker nog, de relatie als "*der Brauch*" *beschikt* over het aanwezen. Köbler, Gerhard, *Deutsches Etymologisches Wörterbuch*, Mohr: Tübingen (1995).

[60] Heidegger, "The Anaximander Fragment," 608.

[61] Vergelijk de tweezijdige beweging binnen de derde ecstase van tegenwoordigheid in sectie 2.4.

[62] Heidegger, "The Anaximander Fragment," 621.

[63] Het Duitse "*Un*-" staat letterlijk voor het Nederlandse "on-" en is daarom, zo claim ik, vergelijkbaar met het "on" in het onbepaalde als voorafgaand op het bepaalde.

ruimte is waarin het daadwerkelijke zijn, in zijn onbepaaldheid, verborgen blijft. Het is in deze zin waarop het reguleren en ordenen van het gebruik begrepen moet worden.

Heidegger verschuift hiermee de aandacht van de ontologische differentie naar het mechanisme van "het gebruik". Hij benadrukt niet meer het verschil tussen zijn en zijnde, maar de fundamentele aard van het regulerende en gezaghebbende mechanisme van het gebruik.

Nu duidelijk is wat Heidegger voor ogen heeft met zijn fundamentelere notie dan de ontologische differentie, kan Derrida's fundamentele concept worden gekarakteriseerd ten einde te zien of en in welke mate Derrida's *différance* verschilt van Heideggers project.

Zoals gezegd, wendt Derrida zich van Heideggers fundamentele relatie of mechanisme af. Derrida stelt dat het zoeken naar het laatste, fundamentele woord, zoals Heidegger met *to khreon* doet, een metafysische opgave blijft en dat we niets fundamentelers aan kunnen wijzen dan het zijn en daarmee de ontologische differentie, zonder een complete transformatie in onze taal te bewerkstelligen:

> "And it is at the moment when Heidegger recognizes *usage* [gebruik] as *trace* that the question must be asked: can we, and to what extent, think this trace and the dis [wan-] of *différance* as *Wesen des Seins?* Does not the dis of *différance* refer us beyond the history of Being, and also our language, and everything that can be named in it? In the language of being, does it not call for a necessarily violent transformation of this language by an entirely other language?"[64]

Derrida beschouwt in dit citaat het gebruik als spoor van de ontologische differentie. Bovendien lijkt Derrida de wanorde [Un-fug], hetgeen Derrida beschouwt als Heideggers wezen van het zijn, te vervangen door *différance*. Zonder dat Derrida verder ingaat op het door Heidegger voorgestelde mechanisme dat hieraan ten grondslag ligt, suggereert Derrida dat Heidegger, door het wan- van de wanorde als het wezen van zijn te beschouwen, binnen de taal van het zijn (en daarmee de taal van de metafysica) blijft. Hoe we Derrida in deze suggestie kunnen begrijpen, is dat hij van mening is dat Heidegger juist heeft aangetoond dat de wanorde als fundamentele notie (wezen van zijn) zich altijd van de taal zou onttrekken (de wanorde, het aanwezen, het zijn en daarmee de ontologische differentie trekt zich terug wanneer het (door de taal) geëxpliciteerd, d.w.z. naar de tegenwoordige aanwezigheid gebracht wordt) en dat er daarom een nieuwe taal, buiten die van het zijn om nodig zou zijn om iets oorspronkelijkers dan Heideggers wanorde te beschrijven. Kortom, Derrida lijkt zich hier van Heidegger af te wenden op basis van de "wanorde" als fundamentele notie, terwijl Heidegger nadrukkelijk de relatie of

[64] Derrida, "Différance," 25.

het mechanisme (*to khreon*) als fundamentele notie beschouwt en niet slechts een kant daarvan. Derrida ziet het relatum aan voor de relatie en beschouwt dat als Heideggers meest fundamentele notie. Hiermee lijkt Derrida Heideggers fundamentele *to khreon* te negeren en vervangt hij de wanorde [Unfug] met *différance*. Wordt Heideggers fundamentele notie hier onterecht met Derrida's *différance* verstoten?

Voordat ik deze vraag definitief beantwoord en Heideggers ontologische differentie en zijn *to khreon* tegenover Derrida's *différance* plaats, is het van belang om eerst Derrida's *différance* zo scherp en helder mogelijk te formuleren.

3.5. Conclusie

In dit hoofdstuk is te zien hoe Derrida de ontologische differentie van Heidegger interpreteert. Hij beschouwt de ontologische differentie als het verschil tussen het aanwezige en het aanwezen. Volgens Derrida's lezing lijkt Heidegger met zijn ontologische differentie echter zelf te vervallen in de tegenwoordigheid van het zijn waardoor hij niet slaagt het voor-ontologische zijnsverstaan te verheffen tot ontologie: De differentie kan niet zonder als differentie te verdwijnen geëxpliciteerd worden. Het is exact in deze differentie, of *différance* waar Derrida op een buiten-metafysische manier de differentie als zodanig poogt aan te wijzen.

4. Différance

4.1. Inleiding

Hierboven is te zien hoe Derrida Heideggers ontologische differentie begrijpt. In zijn werk behandelt hij kort Heideggers noties van het aanwezige en het aanwezen die staan voor het zijnde en zijn waaruit blijkt dat de ontologische differentie zichzelf door de tegenwoordigende aard van het expliciteren (wat een naar de tegenwoordige aanwezigheid brengen is) terugtrekt en daarmee niet in de tegenwoordigheid laat blootleggen. Explicatie van het onderscheid impliceert namelijk een beweging van het aanwezen naar het aanwezige, waarin de ontologische differentie direct weer verdwijnt als differentie in zijn oorspronkelijke vorm. Voor Derrida is het datgeen wat ten grondslag ligt aan dit proces van verdwijning, "het spoor van het spoor dat zichzelf als spoor uitwist," waar zijn aandacht op gevestigd is. Ondanks dat Derrida een verwarrend beeld geeft van wat hij nu exact als het "spoor" en wat als het "spoor van het spoor" beschouwt, noemt hij het geheel van het "spel van sporen" de *différance*.[65] Derrida beschouwt

[65] In zijn essays "*Ousia* and *Grammē*: Not on a Note from *Being and Time"* en "Différance" noemt Derrida zowel het aanwezige, het aanwezen als de differentie "het spoor van het spoor en het spoor van de verdwijning van het spoor" terwijl Derrida "het spoor" ook karakteriseert als de *différance, differentie* maar ook de

différance als het laatste woord dat uit de metafysica voortkomt maar tevens ook het meest oorspronkelijke woord dat in de metafysica nog nooit gedacht is. *Différance* fungeert als de open ruimte en als structuur waarin de filosofie en metafysica zich ontvouwen en valt daardoor zelf buiten de categorie van de filosofie en metafysica.[66] Hiermee lijkt Derrida het meest fundamentele en abstracte concept *uit* de metafysica te hebben gevonden. Omdat *différance* in deze zin "buiten" de metafysica zou staan, stelt Derrida dat "*différance* geen naam heeft in onze taal."[67] Hoe kan dit ambigue onnoembare concept, dat Derrida *différance* noemt, dan gekarakteriseerd worden?

4.2. De negatieve opvatting van *différance*

In wat volgt analyseer ik Derrida's *différance*. Hiervoor gebruik ik hoofdzakelijk zijn gelijknamige essay "*Différance*." Met de gedachte achter *différance* bekritiseert Derrida de metafysica en poogt de taal hiervan te verdringen.[68] Dit doet Derrida allereerst door het Franse *différence* te deformeren tot *différance*. Dankzij deze stille a, "een verschil dat slechts wordt gelezen of geschreven, maar niet gehoord,"[69] poogt Derrida te vermijden dat de hele metafysische geschiedenis van het woord wordt meegenomen in de betekenis.[70]

Différance is een begrip dat zich moeilijk laat uitleggen omdat het volgens Derrida "geen woord noch concept is." Het is veeleer een "bundel" [*sheaf*]: het algemene systeem van de ontwikkeling van concepten en teksten, een complexe structuur met allerlei in elkaar vervlochten betekenissen, waar altijd nieuwe betekenissen aan toegevoegd kunnen worden.[71] Echter, deze grafische beschrijvingen maken *différance* niet meer inzichtelijk.

In een verdere poging om *différance* te beschrijven gebruikt Derrida een reeks negatieve karakteriseringen. "[W]e have had to delineate that différance is not, does not exist, is not a present-being (*on*) in any form; and we will be led to delineate also everything *that* it *is not*, that is, *everything*; and consequently that it has neither existence nor essence. It derives from no category of being, whether present or absent."[72] *Différance* lijkt hiermee iets overkoepelends te zijn wat vervolgens zelf niet existeert (*différance* is iets wat niet *is*). Daarnaast stelt Derrida dat *différance*, net als Heideggers ontologische differentie, niet geëxpliciteerd kan worden omdat het

---

ontologische differentie. Zie: "*Ousia* and *Grammē*: Not on a Note from *Being and Time,"* 65-66 en "Différance," 24-25.

[66] Rodolphe Gasché, *The Tain of the Mirror, Derrida and the Philosophy of Reflection,* Cambridge (MA): Harvard University Press, 1997, 155.

[67] Derrida, "Différance," 26.

[68] Derrida, "Différance," 8.

[69] Derrida, "Différance," 3.

[70] Leonard Lawlor, "Jacques Derrida", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/derrida/>.

[71] Derrida, "Différance," 3.

[72] Derrida, "Différance," 6.

daarmee in de aanwezigheid komt, dit laatste is alleen mogelijk bij zijndes. Omdat *différance* niet *is* kan het ook niet in de aanwezigheid komen.[73] Met deze negatieve termen noemt Derrida alles wat *différance* niet is, namelijk alles. Maar wat is *différance* dan wel? [74]

4.3. Différance

Uit een semantische analyse van het werkwoord *différer* onderscheidt Derrida twee betekenissen. Deze zijn enerzijds te herleiden tot het latijnse differre (waarvan het Engelse "*to defer*" is afgeleid) dat refereert aan het uitstellen tot later of vertragen, en anderzijds, tot het Franse *different*, dat verwijst naar "het niet identiek zijn", "het anders zijn" of een discrepantie in de zin van een geschil.[75] In de eerste betekenis is een notie van tijd inbegrepen en bij de tweede betekenis is er sprake van een interval, een afstand, dat wil zeggen het heeft betrekking op ruimtelijkheid. Aangezien het woord *différence* met een *e* niet verwijst naar beide betekenissen, introduceert Derrida *différance* (met een *a*), dat wel rekening houdt met het tijdelijke en ruimtelijke aspect van *différer*. De relevantie van dit tijdelijke en ruimtelijke aspect voor de notie van *différance* licht ik later uit.

Verder in zijn semantische analyse duidt Derrida het neutrale karakter van *différance* aan. Het –*ance* (-tie) duidt namelijk op een onbepaaldheid tussen het actieve en het passieve. Het maakt de middenstem uit en gaat als zodanig vooraf aan en stelt daarmee de tegenstelling op tussen het actieve en het passieve.[76] Als dit onbepaalde en voorafgaande aan de tegenstelling tussen het actieve en het passieve zouden we, in de doorgaans gebezigde, metafysisch doordrongen taal, *différance* beschouwen als de oorsprong of de productie van alle differenties tussen fenomenen, alle tegenstellingen.

Deze oorsprong moet opgevat worden in het licht van Derrida's opvatting van filosofie in het algemeen. Derrida stelt namelijk dat opposities tussen fenomenen aan de basis staan van de filosofie en metafysica. [77] Tegenstellingen vormen de wortels van ons denken (het sensibele en het intelligibele, het ondermaanse en het bovenmaanse, het tijdelijke en het eeuwige, het zijn en het zijnde). Het proces van het scheiden, verdelen of in tweeën splitsen creëert nieuwe fenomenen, het creëert differenties. *Différance* is als differentie-producerende middenstem het meest oorspronkelijk en fundamenteel. *Différance* reikt daarmee verder dan iedere differentie.

---

[73] Derrida, "Différance," 5.
[74] Ik gebruik hier omwille van het leesgemak toch "is" in combinatie met *différance.*
[75] Derrida, "Différance," 8.
[76] Derrida, *Speech and Phenomena: and other essays on Husserl's Theory of Signs*, translated, with an introduction by David B. Allison and Preface by Newton Garver, Evanston: Northwestern University Press (1973), p. 130.
[77] Derrida, "Différance," 5.

Op dit moment in zijn essay lijkt het begrip van *différance* nog arbitrair en leeg. Hoe verbindt Derrida *différance* met het zojuist aangehaalde tijdelijke en ruimtelijke aspect? Hiervoor gebruikt Derrida de thematiek van het teken als representatie van betekenis.

In Derrida's verhandeling van het teken volgt hij voornamelijk Saussure's *Course in General Linguistics* (1959). Derrida stelt dat het teken verwijst naar en staat voor een betekenis, voor het concept zelf. Het teken neemt de plaats in van het concept en daarmee blijft het daadwerkelijke concept zelf afwezig. Louter het teken wordt naar de aanwezigheid gebracht. Derrida stelt: "The sign represents the present in its absence. […] The sign, in this sense, is deffered presence."[78] Dit betekent dat het teken vooruitloopt op de aanwezigheid van het concept zonder dat het concept als zichzelf naar voren komt. Ondanks het primaire karakter van het concept—immers, in het concept ligt de betekenis besloten—loopt het teken erop vooruit. In deze zin komt het aanwezige slechts naar voren middels het teken. Derrida stelt dat het teken zowel secundair als *voorlopig* is: "secundair vanwege een oorspronkelijke en verloren aanwezigheid waarvan het teken een afgeleide is; en voorlopig omdat het teken de uiteindelijke en verloren aanwezigheid bemiddelt."[79] In deze thematiek van het teken komt een differentie aan het licht: het teken *stelt* de betekenis *uit*, er is een vertraging tussen betekenis en teken. Het tijdelijke aspect van *différance* komt hier aan het licht.

Echter, te zien was dat *différance* een tweeledige betekenis heeft. Naast het tijdelijke karakter, waarin het teken op de betekenis vooruitloopt, staat wat Derrida het "ruimtelijke" karakter van *différance* noemt. Dit ruimtelijke aspect van *différance* doelt op de discrepantie tussen twee zaken, het niet identiek zijn. Voor de beschrijving van dit ruimtelijke karakter gebruikt Derrida nog steeds Saussure's opvatting van het teken maar dan van het teken als systeem in zijn geheel, het gehele systeem waarin tekens verwijzen naar betekenissen duidt op een taalsysteem. Hiervoor refereert hij aan Saussure die stelt dat er niet alleen (tijdelijke) verschillen bestaan tussen het teken en de betekenis, maar ook tussen tekens onderling en tussen betekenissen onderling: taal bestaat in zijn geheel uit verschillen.[80] Hieruit trekt Derrida de conclusie dat ieder concept, door middel van de onderlinge differenties, in verband staat met andere concepten. Het totaal aan deze tijdelijke en ruimtelijke differenties noemt Derrida het spel van *différance*. "Such a play, *différance*, is thus no longer simply a concept but rather the possibility of conceptuality, of a conceptual process and a system in general."[81] Als deze oorsprong van waaruit alle conceptualiteit ontspruit, staat *Différance* zelf buiten de concepten.[82]

---

[78] Derrida, "Différance," 9.
[79] Derrida, "Différance," 9.
[80] Derrida, "Différance," 10.
[81] Derrida, "Différance," 11.
[82] Gasché, *The Tain of the Mirror, Derrida and the Philosophy of Reflection*, 155.

Ditzelfde geld voor *différance* dat niet als woord, als een grafisch teken in dit systeem van het teken kan fungeren. Omdat het teken de verwijzing is naar een betekenis, moet *différance* zich daarvan onttrekken. Doet zij dat niet, dan blijft *différance* als differentie binnen het mechanisme van het naar de aanwezigheid treden van het aanwezige, binnen de taal van de metafysica. Dit is, volgens Derrida, precies waar Heidegger in beland is. *Différance* zelf is geen differentie, het is het differentie-scheppende.

In deze zin lijkt *différance* oorspronkelijker dan ieder teken en ieder concept. Het maakt ieder woord en het totale mechanisme van teken en betekenis mogelijk. Derrida schrijft: "What is written as *différance*, then, will be the playing movement that "produces" —by means of something that is not simply an activity—these differences, these effects of difference. This does not mean that the *différance* that produces differences is somehow before them, in a simple and unmodified—in-different—present."[83] In dit citaat valt op dat Derrida stelt dat *différance* niet zomaar vooraf gaat aan het totaal van differenties, terwijl *différance* toch op een soort oorsprong van ieder concept of teken leek te duiden. Wat Derrida hiermee bedoelt, vinden we terug in Rodulphe Gasché's *The Tain of the Mirror:* "[T]he infrastructure [*différance*] is not a subject or a cause [...] to which everything that is could be retraced, as to an origin present to itself. [...] Thus, although deconstruction, with its emphasis on the infrastructure, resembles what is called in traditional philosophical language a search for a constituting, producing, and originary causality, the reconstruction of infrastructures does not fall simply under philosophical jurisdiction."[84] Hiermee geeft Gasché aan dat de *différance* metafysisch begrepen als een oorsprong gezien kan worden, hoewel het in Derrida's opvatting buiten de metafysica en bovendien "beyond reason" gedacht moet worden.[85] Het begrip van "oorsprong" richt zich namelijk op een oorzaak die als zijnde naar de aanwezigheid gebracht kan worden, waardoor het spel van *différance* opgeheven wordt.[86]

Samenvattend karakteriseert Derrida *différance* als volgt: "*Différance* is the non-full, non-simple, structured and differentiating origin of differences."[87] Zodoende genereert *différance* het denken, het maakt denken mogelijk en als zodanig overstijgt het of onttrekt het zich van de taal.

Terugkijkend naar Derrida's karakterisering van *différance* als bundel [*sheaf*], een systeem van in elkaar vervlochten betekenissen die telkens nieuwe betekenissen toelaat tot zijn bundel, lijken er enkele gelijkenissen te bespeuren met het spel van *différance* dat door zijn differentie-scheppende vermogen betekenis creëert. Niettemin blijft de beschrijving van *différance* obscuur en moeilijk te begrijpen. Derrida bevestigt dit zelf ook en stelt dat wanneer

---

[83] Derrida, "Différance," 11.
[84] Gasché, *The Tain of the Mirror, Derrida and the Philosophy of Reflection*, 156.
[85] Gasché, *The Tain of the Mirror, Derrida and the Philosophy of Reflection*, 163.
[86] Derrida, "Différance," 11.
[87] Derrida, "Différance," 10.

we naar een verdere beschrijving van *différance* vragen, we zouden moeten concluderen dat een verdere beschrijving van *différance* niet meer op de *différance* is gericht maar op een aanwezig zijnde en dat we daarom niet zozeer moeten vragen naar wat of hoe *différance* verder nog te karakteriseren valt.[88] Verder vragen naar *différance* heeft in deze hoedanigheid geen zin.

Ten slotte geeft Derrida nog twee aanwijzingen omtrent *différance* die direct verband houden met Heideggers ontologische differentie. Enerzijds blijft *différance* volgens Derrida de relatie aanduiden die noodzakelijkerwijs verkeerd wordt gepresenteerd (omdat het niet als iets aanwezigs gepresenteerd kan worden) en die een fundamentele laag bloot lijkt te leggen waar Heideggers aanwezigheid en afwezigheid en Saussure's teken en betekenis naar toe leken te bewegen.[89] En anderzijds, beheerst, reguleert of voert *différance* nergens gezag over uit.[90] In deze laatste aanwijzing verwijst Derrida duidelijk naar de regulerende en gezaghebbende aard van Heideggers opvatting over *to khreon* dat in de vorige sectie kort aan het licht kwam.

Derrida's beschrijving van différance blijft sumier en obscuur. Zeker wanneer hij in de laatste alinea's van *Différance* concludeert dat *différance* een metafysische benaming blijft en dat alle namen die *différance* in onze taal zal krijgen, als namen, metafysisch blijven. Terwijl Derrida, vlak daarna, stelt dat er geen naam voor *différance* te noemen is.[91] Kortom, een term dat geen woord noch concept is, dat überhaupt niet is, maar dat als *différance* alle differenties in zowel zijn tijdelijke als ruimtelijke karakter "produceert" zonder regulerend of gezaghebbend te zijn waarmee het als zodanig de mogelijkheid van alle conceptualiteit is en, tenslotte boven Heideggers aanwezige en afwezige uitstijgt. Volgens Derrida is het een term die in zijn benaming altijd vanuit de metafysica gedacht wordt maar daar in feiten buiten treedt.

4.4. Conclusie

Différance zal door zijn aard altijd verkeerd uitgelegd worden: een presentatie van de *différance* "always differs and defers itself." *Différance* kan niet geëxpliciteerd worden omdat, net zoals bij Heideggers ontologische differentie te zien was, het expliciteren van iets alleen kan inzoverre het naar de aanwezigheid gebracht kan worden en aangezien *différance* het aanwezige en afwezige "overstijgt" en bovendien geen woord of concept is, kan het als zodanig naar de aanwezigheid komen. Volgens mijn lezing van Derrida kan *différance* het best begrepen worden als een differentie producerend onbepaalde en neutrale infrastructuur waarin ieder teken en iedere betekenis zijn plaats vindt binnen deze structuur. Omdat het systeem van teken en

[88] Derrida, "Différance," 15.
[89] Derrida, "Différance," 20. Herinner uit hoofdstuk 3 dat Derrida's lezing van Heideggers ontologische differentie door Derrida vereenvoudigd wordt tot de tegenstelling tussen "presence" en "absence".
[90] Derrida, "Différance," 22.
[91] Derrida, "Différance," 26.

betekenis en het systeem van taal in zijn geheel slechts bestaat uit differenties, ligt de neutrale onbepaalde infrastructuur die Derrida *différance* noemt ten grondslag aan teken en betekenis en daarmee aan taal in zijn geheel.

5. Discussie

5.1. Inleiding

Te zien was reeds dat Heidegger zelf onderschrijft dat de ontologische differentie nooit als differentie zichtbaar kan worden (te begrijpen valt). Hetzelfde, al dan niet in andere woorden, zegt Derrida over *différance*. Derrida is echter van mening dat Heidegger met zijn ontologische differentie in een vicieuze cirkel terecht is gekomen en krampachtig een uitweg zoekt in "het laatste woord": *to khreon* [noodzakelijkheid], dat Heidegger vertaald met "het gebruik."

Heidegger herkent in het *to khreon* een spoor dat duidt op een fundamentele gezaghebbende rol van "het gebruik" dat als mechanisme de beweging van het naar de aanwezigheid toekomen van het zijnde en van de aanwezigheid weggaan van het zijn reguleert. Derrida stelt dat Heidegger met zijn fundamentele mechanisme binnen de op tegenstellingen gefundeerde metafysica en filosofie blijft staan en oppert de *différance* als fundamentele relatie die "alles niet is," "ten grondslag ligt aan alle differenties" en daarmee "buiten de tegenstellingen van de metafysica staat." De passages die Derrida aanlevert lijken inderdaad te duiden op Heideggers vastlopen in het spoor van het aanwezige, maar is Derrida's lezing precies genoeg om zijn *différance* als vervanging te gebruiken van wat Heidegger heeft geconstitueerd? Slaagt Derrida er in het einde van de door Heidegger heropgeworpen *gigantomachia peri tès ousias*, titanenstrijd rond het zijn, af te roepen?

In het volgende hoofdstuk onderzoek ik in welke relatie Derrida's *différance* tot Heideggers ontologische differentie staat. Ik behandel daarbij drie posities die op basis van het voorgaande ingenomen kunnen worden en besluit vervolgens het hoofdstuk met de meest vooraanstaande positie. De eerste positie stelt dat *différance* een vervanging is van de ontologische differentie. De tweede positie stelt dat *différance* geen nieuw licht werpt Heideggers inspanningen en zijn project omtrent de ontologische differentie. Uit deze positie blijkt dat Derrida's lezing van Heidegger vereenvoudigd is en daarmee Heideggers project te weinig recht aan doet. Hierdoor is Derrida met zijn *différance* niet in staat om zich daadwerkelijk te onderscheiden van Heideggers ontologische differentie en zijn bijbehorende *to khreon.* De derde positie is de middenweg tussen de twee voorgaande posities en stelt dat ondanks Derrida's misvattingen, *différance* toch een uitwerking en verdieping biedt op Heideggers inzichten omtrent de ontologische differentie.

5.2. De eerste positie

De eerste positie stelt dat *différance* een vervanging en vernieuwing is van de "vastgelopen" ontologische differentie.

Deze positie komt voort uit de kritiek op de metafysica die volgens Derrida louter bestaat uit het denken in termen van paren van tegenstellingen,[92] en volgens Heidegger, uit het denken van het zijn als aanwezige.[93] Heidegger probeerde de metafysica te vervangen door een verschil aan te merken tussen het zijn en het zijnde: de ontologische differentie. Hieruit blijkt dat door de beweging van de tijd, het naar de tegenwoordigheid halen van het zijn, het zijn als aanwezige zijnde naar voren laat komen. Hierdoor laat het zijn zich nooit als zodanig zien: het trekt zich terug. Om deze reden kan het zijn niet geëxpliciteerd worden aangezien dit een naar de aanwezigheid brengen van het zijn impliceert. Hiermee verdwijnt de ontologische differentie als differentie en is Heidegger weer terug bij af, bij het zijn als aanwezig zijnde.

Volgens deze interpretatie blijkt de ontologische differentie niet in staat tot het denken buiten de metafysica.[94] Enerzijds blijft Heideggers denken een denken van het zijn als een aanwezige zijnde en valt daarmee ten prooi aan zijn eigen kritiek. Zoals Richard Rorty stelt: "[Heidegger] helps [to] preserve all that was worst in the tradition which he hoped to overcome."[95] En zou je in radicale zin kunnen zeggen dat Heidegger zichzelf hiermee achter al het denken van het zijn als aanwezige zijnde plaatst. Anderzijds, blijft het denken van Heidegger een denken in termen van tegenstellingen. Het aanwezige staat namelijk tegenover het afwezige teruggetrokken zijn. Ondanks dat Derrida's werk, naar eigen zeggen, niet mogelijk is geweest zonder de opening die Heideggers vragen hebben opgeworpen, stelt Derrida in *Positions* (1981) dat Heideggers ontologische differentie nog steeds in de greep van de metafysica blijft.[96]

Heidegger blijft echter niet bij deze aporie staan. Hij oppert een mechanisme (*to khreon*) tussen het zijn en het zijnde die de tweezijdige beweging (het naar de aanwezigheid toekomen en het van het aanwezige terugtrekken) reguleert (zie sectie 3.4.). Derrida herkent hierin een spoor [trace] dat duidt op de beginselen van *différance.* Het mechanisme dat Heidegger aanmerkt en dat Derrida beschouwt als een strohalm naar het "laatste woord," is voor Derrida de aanwijzing dat er iets fundamentelers aan het werk is binnen de taal die probeert ieder zijn in zijn aanwezigheid te vatten. Derrida is van mening dat *to khreon* niet het meest fundamenteel is,

---

[92] Jacques Derrida, "*Ousia* and *Gramme*, A Note on a Note from *Being and Time,*" 63.
[93] Heidegger, "Einleitung zu: 'Was ist Metaphysik?,'" 366.
[94] Derrida, "Différance," 25.
[95] Richard Rorty, "Overcoming the Tradition: Heidegger and Dewey," *The Review of Metaphysics* 30 (1976), 280-305, 305.
[96] Derrida, *Positions*, translated and Annotated by Alan Bass, Chicago: The university of Chicago press (1982), 10.

maar juist verwijst naar iets fundamentelers dat als zodanig het verschil tussen het aanwezige en het afwezige mogelijk maakt. Derrida stelt dan ook: "Does not the dis [wan-] of *différance* refer us beyond the history of Being, and also our language, and everything that can be named in it?"[97] Hiermee bedoelt Derrida, zoals hierboven aangegeven, dat het wan- verwijst naar een onderliggende structuur. Een structuur die niet alleen, zoals Heidegger concludeert, naar een mechanisme verwijst die als zodanig (de hele geschiedenis van) het denken van het zijn bepaalt, maar naar een onderliggende structuur, die al het denken als zodanig bepaalt.

Volgens deze eerste positie blijft Heidegger met zijn conclusies bij het denken van het zijn staan. Enerzijds slaagt Heidegger er volgens Derrida niet in het zijn van het (aanwezige) zijnde te onderscheiden, en anderzijds slaagt Heidegger er niet in om zich vrij te banen van het denken in tegenstellingen dat tot uiting komt in het aanwezige en het teruggetrokken afwezige. Op suggestieve wijze vraagt Derrida zich af: "[D]oes it not call for a necessarily violent transformation of this language by an entirely other language?" Waarna hij de *différance* als meest fundamentele en differentie scheppende notie introduceert dat als zodanig alle taal mogelijk maakt.

5.3. De tweede positie

De tweede positie stelt dat *différance* geen nieuw licht werpt Heideggers inspanningen en zijn project omtrent de ontologische differentie. Derrida zou namelijk verkeerde conclusies trekken uit Heideggers werk waardoor Heideggers opvatting door Derrida verkeerd wordt weergegeven. Hieronder analyseer ik de momenten waar Derrida een vereenvoudigd beeld van Heideggers opvatting zou weergeven. Door deze misvattingen kan Derrida's *différance* niet als een vervanging van Heideggers ontologische differentie worden gezien.

Er zijn twee redenen waarom *différance* geen nieuw licht zou werpen op Heideggers project. De eerste reden betreft een te voorbarige aanname omtrent de opheffing van de ontologische differentie als differentie waarna Derrida te snel, zonder aandacht te besteden aan Heideggers fundamentele notie (*to khreon*) zijn notie van *différance* als fundamentele notie poneert. De tweede reden heeft betrekking op Derida's weergave van de tegenstelling tussen het aanwezige en afwezige. Deze zou Heideggers daadwerkelijke opvatting daarover te weinig recht aan doen.

[97] Derrida, "Différance," 25.

5.4. Derde positie

De derde positie is de middenweg tussen de twee voorgaande posities en stelt dat ondanks Derrida's misvattingen, *différance* toch een uitwerking en verdieping biedt op Heideggers inzichten omtrent de ontologische differentie.

De tweede positie stelt dat er twee momenten te zien zijn waarop Derrida Heidegger misinterpreteert. Ondanks dat deze misinterpretaties gebeurt er bij Derrida iets merkwaardigs. In het voorbijgaan aan Heideggers *to khreon* ziet Derrida een spoor wat lijkt te duiden op een differentie. Net zoals Heidegger in *to khreon* een fundamenteel mechanisme ziet, ziet Derrida de *différance* als fundamenteel mechanisme dat een van zichzelf uitstellende [*defering*] en differentierende [*differing*] beweging is waarmee het alle differenties schept.

Echter, waar Heidegger het mechanisme aanwijst dat ten grondslag ligt aan het denken van het zijn dat in de gehele geschiedenis van de metafysica naar de aanwezigheid is gekomen, gaat Derrida verder en plaatst *différance* buiten de metafysica. Derrida ontdekt hiermee de meest fundamentele categorie, die niet alleen ten grondslag ligt aan het denken van het zijn van Plato tot Heidegger maar die ieder mechanisme van teken en betekenis en daarmee van spreken en schrijven: van taal in zijn geheel, mogelijk maakt.

Om deze reden zou Derrida's différance een uitwerking en verdieping zijn van Heideggers ontologische differentie en zijn fundamentele mechanisme dat daaraan ten grondslag ligt.

5.5. Balans

Volgens de eerste positie zou Heidegger zich niet vrij weten te banen van het denken binnen tegenstellingen. Bovendien laat de verdwijning van de ontologische differentie als instantie van een differentie een spoor achter die duidt op het bestaan van een nieuwe notie welke Derrida *différance* noemt. Om deze reden zou Derrida een vervangende notie hebben ontwikkelt voor Heideggers ontologische differentie en zijn fundamentele mechanisme.

Echter, het lijkt erop alsof Derrida een te voorbarige aanname maakt omtrent de opheffing van de ontologische differentie waarna Derrida te snel, zonder aandacht te besteden aan Heideggers fundamentele notie van "het gebruik," zijn eigen notie van *différance* als fundamentele notie poneert.

Dit valt aan te tonen in Derrida's reactie op de volgende passage uit Heideggers *Der Spruch des Anaximander* die Derrida aanhaalt. Voorafgaand aan Derrida's reactie laat ik zien wat Heidegger met de passage voor ogen heeft.

> But the point of Being (*die Sache des Seins*) is to be the Being *of* beings. The linguistic form of this enigmatic and multivalent genitive designates a genesis (*Genesis*), a

> provenance (*Herkunft*) of the pre*sent* from pre*sence* (*des Anwesenden aus dem Anwesen*). But the unfolding of these two, the essence (*Wesen*) of this provenance remains hidden (*verborgen*). Not only is the essence of this provenance not thought out, but neither is the simple relation between pre*sence* and pre*sent* (*Anwesen und Anwesendem*). […] The essence of presence (*Das Wesen des Anwesens*), and thus the difference between pre*sence* and pre*sent*, is forgotten. *The forgetting of Being is the forgetting of the difference between Being and beings.*[98]

Waar het Heidegger in zijn bovenstaand citaat om te doen is, is dat niet alleen "het wezen van de herkomst ongedacht blijft maar ook de simpele relatie tussen aan*wezen* en aan*wezig.*" Hiermee refereert Heidegger aan de speciale relatie die hij in de eerste zin van het citaat cursief benadrukt met "*of*". Deze relatie noem ik hier speciaal omdat het niet per se gaat om een relatie tussen twee relata maar om de relatie als relatie.[99]

Heidegger stelt dat, in zijn project van de ontologische differentie, het lijkt alsof het aan*wezen* en aan*wezig*-zijn (respectievelijk zijn en zijnde) afzonderlijk van elkaar iets betekenen en als zodanig met elkaar in relatie staan.[100] Echter, zo geeft Heidegger aan, is er hier sprake van een relatie waardoor beide noties hetzelfde zijn *maar toch niet identiek*.[101] We hebben namelijk moeten concluderen dat in de tegenwoordige aanwezigheid, beide noties als hetzelde naar voren komen, terwijl ze ongeëxpliciteerd van elkaar verschillen. Een dergelijke ongewone relatie is in de geschiedenis van de metafysica ongedacht gebleven, zo stelt Walter Brogan in zijn essay "*Derrida and Differance*."[102] Het woordje "*of*" uit bovenstaand citaat refereert aan deze speciale relatie en duidt dus niet zomaar op "van" zoals het doorgaans wordt opgevat. Maar zoals Brogan opmerkt: "duidt de uitdrukking 'het Zijn van zijndes' erop dat er sprake is van een toebehoren aan elkaar. Het zijnde komt voort uit en gaat terug naar zijn en om die reden *is* het. Het zijn geeft zichzelf aan het zijnde. Deze beweging, die gekarakteriseerd wordt door het '*of*', duidt op de *genesis.*"[103] Hiermee bevestigt Brogan hoe het "van" moet worden opgevat, namelijk via de tweezijdige beweging van het voortkomen uit het zijn en het terugtrekken naar het zijn. Deze beweging heb ik reeds uiteengezet in sectie 1.4. en 2.4. en is ontleend uit Heideggers notie van

---

[98] Derrida, *Speech and Phenomena: and other essays on Husserl's Theory of Signs*, 155.
[99] Vergelijk de relatie gekarakteriseerd met "*of*" met het fundamentele mechanisme *to khreon*, dat Heidegger oorspronkelijk ook als relatie als zodanig aanmerkte (maar dat ik omwille van de leesbaarheid heb omgeschreven naar mechanisme).
[100] Derrida, "*Difference,*" 23.
[101] Heidegger, "The Anaximander Fragment," 623.
[102] Walter A. Brogan, "The Original Difference", uit *Derrida and Différance,* edited by David Wood and Robert Bernasconi, England: Northwestern University Press (1988). 34.
[103] Brogan, "The Original Difference," 34.

tijdelijkheid.[104] Derrida's tweede misinterpretatie houdt verband met deze beweging, hier kom ik later op terug.

In tegenstelling tot de zojuist genoemde preciezere lezing van Heidegger interpreteert Derrida Heideggers hierboven aangehaalde passage op een andere manier. Derrida richt zich hier niet op de relatie aangeduidt met het woordje "van" maar haast zich naar het "vergeten" en het spoorloos verdwijnen van deze relatie aan het einde van de geciteerde passage van Heidegger. Hiermee gaat Derrida voorbij aan het "*of*" tussen "*Being*" en "*beings*" in de eerste zin. Sterker nog, hiermee *vergeet* Derrida zelf de relatie en laat hij Heideggers spoor van de *genesis,* de fundamentele relatie, in zijn eigen tekst verdwijnen. Dit blijkt uit het volgende citaat dat een reactie is op de zojuist genoemde passage:

> What Heidegger wants to point out is that the difference between Being and beings, forgotten by metaphysics, has disappeared without leaving a trace. The very trace of difference has sunk from sight. If we admit that differance (is) (itself) something other than presence and absence, if it traces, then we are dealing with the forgetting of the difference (between Being and beings), and we now have to talk about a disappearance of the trace's trace.[105]

Derrida slaat in dit citaat de bovengenoemde ongewone relatie of beweging, die impliciet maar letterlijk tussen het zijn en zijnde instaat, over. Hiermee vervalt Derrida zelf in het vergeten van dit onderscheid tussen zijn en zijnde, in het vergeten van de ongewone relatie *tussen* zijn en zijnde (het "van"). Derrida blijkt in deze zin niet in staat om los te komen van de gebaande paden van het denken en ziet het ongewone "toebehoren tot elkaar", die in de tweezijdige beweging van aankomen en terugtrekken verstaan moet worden, niet in. Kortom, de fundamentele relatie die binnen de ontologische differentie zichtbaar wordt, blijft bij Derrida en daarmee zijn *différance* ongedacht. In dit verband kan Derrida's *différance* niet zomaar als een verbetering gezien worden van Heideggers ontologische differentie en zijn fundamentele ongewone relatie.

Daarnaast valt, zoals positie twee stelt, aan te tonen dat de tegenstelling die volgens Derrida geformuleerd kan worden als het aanwezige en het afwezige, Heideggers daadwerkelijke opvatting over het zijn als afwezig zijn, te weinig recht aan doet.

---

[104] Heideggers notie van tijdelijkheid maakt gebruik van drie bewegingen: aankomen van het zijnde, het terugtrekken van zijn en het blijven staan bij de aanwezigheid. Louter deze laatste beweging refereert aan het aanwezige zijnde terwijl de andere twee bewegingen verwijzen naar de afwezigheid. Hiermee houdt Derrida's tweede misinterpretatie verband en zal verderop aan het licht komen.

[105] Derrida, *Speech and Phenomena: and other essays on Husserl's Theory of Signs*, 155.

Deze misinterpretatie komt mijns inziens voort uit een misvatting van Derrida over Heideggers opvatting van het aanwezen en in het specifiek, het aanwezen dat duidelijk wordt door begrip van het bewegen van Heideggers opvatting van tijdelijkheid. Derrida stelt dat Heidegger, in zijn project om het zijn als aanwezen te definieren, gebruik maakt van verwarrende opvattingen omtrent het aanwezen.[106] Waarschijnlijk om deze reden is Derrida niet in staat geweest om de verschillende betrekkingen en bewegingen van het aanwezen helder te krijgen.

Derrida's lezing van het aanwezen [*presencing*] beschouwt het aanwezen als het zijn dat zich heeft teruggetrokken naar een afwezig zijn, terwijl het zijnde als een tegenwoordig aanwezige [*present-being*] in de aanwezigheid blijft, dat wil zeggen een tegenstelling tussen het aanwezige en het afwezige.[107] Hierdoor lijkt het erop alsof Derrida in zijn lezing van *Der Spruch des Anaximander* is blijven hangen bij Heideggers passage: "[Presence] either comes forward into the expanse of unconcealment or withdraws from it."[108] Hieruit komt de tegenstelling tussen de aanwezigheid (presence) en afwezigheid (absence) inderdaad naar voren.

Echter, een pagina verder schrijft Heidegger: "Even what is absent is something present, for as absent from the expanse, it presents itself in unconcealment."[109] Dit duidt erop dat het afwezige zichzelf als afwezig *presenteert* (het afwezige is "*present*", is aanwezig als het afwezige). Wat betekent dat niet alleen het tegenwoordig aanwezige zich in de aanwezigheid presenteert, maar ook het afwezige presenteert zich in de tegenwoordige aanwezigheid.

Hiermee lijkt Derrida de verhouding tussen de verschillende vormen van aanwezen (die alleen in de driedelige beweging van de tijdelijkheid begrepen kunnen worden, zie sectie 1.4.) te reduceren tot een tweezijdige tegenstelling. Hiermee doet Derrida mijns inziens tekort aan Heideggers notie van tijdelijkheid waarin deze verhouding slechts te begrijpen valt. Wanneer het "afwezig zijn" zich als zodanig presenteert in het aanwezen, betekent dit geenszins dat het aanwezige tegenover het afwezige staat, maar eerder dat het afwezige samen met het tegenwoordig aanwezige de beweging van de tijdelijkheid van het aanwezen opmaken.

Waar Derrida simpelweg Heideggers gedachte omtrent het aanwezen als een metafysische tegenstelling in termen van het zijn aan de kant schuift, heeft Heidegger daadwerkelijk een ander soortige verhouding voor ogen, namelijk die gelijk staat aan de driedelige beweging van de tijdelijkheid.[110]. Ik ben daarom van mening dat Derrida er met zijn analyses van Heideggers teksten een te eenzijdig beeld op nahoudt, waarna hij zich te snel en voorbarig van Heidegger afwendt om zijn *différance* te ontwikkelen. Uit de twee aangetoonde

---

[106] Derrida, "*Ousia* and *Gramme*, A Note on a Note from *Being and Time,*" 65.
[107] Derrida, "*Ousia* and *Gramme*, A Note on a Note from *Being and Time*", 65.
[108] Heidegger, "The Anaximander Fragment," 600.
[109] Heidegger, "The Anaximander Fragment," 601.
[110] Brogan, "The Original Difference," 34.

gerelateerde misvattingen blijkt dat Derrida niet onvoorwaardelijk nieuw licht werpt op de ontologische differentie en waarmee *différance* zomaar als een vervanging van de ontologische differentie gezien kan worden.

Echter, en hier komen ik bijna tot mijn oordeel over de relatie tussen het *différance* en de ontologische differentie, ondanks deze misvattingen, gebeurt er bij Derrida iets merkwaardigs. In het zojuist aangetoonde "vergeten" van de tweezijdige beweging van het woordje "van", ziet Derrida een spoor wat lijkt te duiden op een differentie. Wanneer Heidegger de ontologische differentie, die in de logica van de metafysische taal als differentie verdwijnt, verder onderzoekt, stuit hij op de differentie *an sich* als fundamentele relatie (*to khreon*). Een relatie die begrepen moet worden in zijn tweezijdige beweging.[111] Derrida daarentegen, beschouwt het verdwijnen van de ontologische differentie als het terugtrekken van een spoor dat duidt op de *différance*. Waar zich eerst een differentie aandiende, de ontologische differentie, trekt die zich nu terug en daarmee verdwijnt ook het spoor van de *différance*. Derrida schrijft: "The trace of difference is erased. If one recalls that difference (is) itself other than absence and presence, (is) (itself) trace, it is indeed the trace of the trace that has disappeared in the forgetting of the difference between Being and beings."[112] De ontologische differentie is vergeten en Derrida richt zich vanaf dat moment op het spoor dat zichzelf als spoor heeft uitgewist. De ontologische differentie duidt op een differentie en verdwijnt, het spoor van een differentie wist zichzelf uit. In Derrida's woorden: de differentie differentieert zich van zichzelf. Het neemt een afstand tot zichzelf en het stelt zich van zichzelf uit. Dat wil zeggen, het is niet meer wat het was, het is verstreken (tijdelijkheid) en het heeft zich van zichzelf als differentie gedistantieerd (ruimtelijkheid).

Hiermee ontdekt Derrida een relatie die tot uiting komt in het spel van differenties. Het spel waar differenties ontstaan en verdwijnen. Hij ontdekt de aan dit spel ten grondslag liggende structuur: *différance*. Kortom, Derrida vindt net als Heidegger een differentie *an sich*: de *différance* dient zich aan. Heidegger treft deze relatie aan in het "van" en noemt de relatie of tweezijdige beweging "to khreon" (zie 2.4.). Ondanks dat Derrida niet in staat is om buiten de doorgaans opgevatte betekenis van "van", dat het *tussen* van de ontologische differentie uitmaakt, te denken, stuit ook Derrida op het mechanisme dat ten grondslag ligt aan de ontologische differentie.

---

[111] Niet te verwarren met de driedelige beweging van tijdelijkheid in zijn geheel. De tweezijdige beweging duidt op de beweging die uitgelegd wordt bij de ecstase van de tegenwoordigheid, zie sectie 1.4.
[112] Derrida, "*Ousia* and *Gramme*, A Note on a Note from *Being and Time,*" 65.

Op dit moment lijkt *différance* in ieder geval geen verdieping of verdere uitwerking te zijn van Heideggers project. Echter, wanneer we Heideggers analyse van de ontologische differentie nauw op de voet volgen en niet haasten naar het vergeten van de ontologische differentie, dan is te zien dat Heidegger een mechanisme ontdekt waarin de gehele geschiedenis van het denken van zijn dat in de metafysica tot uiting komt als het denken van zijn in de aanwezigheid. Het zijn werd altijd gedacht als een aanwezig zijnde en niet als het zijn zonder meer. Heidegger komt er na zijn project van de ontologische differentie achter dat het niet mogelijk is om het zijn als zodanig te expliciteren omdat de de ontologische differentie daardoor verdwijnt. Hij staakt zijn onderzoek naar zijn en richt zich op datgeen wat verantwoordelijk is voor de verdwijning.

Voor deze verdwijning is de *genesis,* de speciale relatie aangeduid met "van", de tweezijdige beweging van het "to khreon" verantwoordelijk.[113] Deze *genesis* reguleert namelijk hoe het zijn als zijnde in de geschiedenis van het zijnsdenken naar voren komt. Tegelijkertijd, bij iedere poging tot een nieuwe notie van zijn, reguleert "*to khreon*" wat als het aanwezige zijnde naar de aanwezigheid komt, waarbij het zijn als zodanig zich terugtrekt. Hierdoor komt deze poging uiteindelijk wéér als het zijnde achter aan de geschiedenis metafysica te staan.

Derrida wendt zich af van de *genesis*. Zoals ik aantoonde kwam dit door zijn misvattingen van het zijn. Desondanks komt Derrida iets op het spoor dat hij aantreft bij verschillende denkers in de geschiedenis van de metafysica. Een structuur van teken en betekenis dat continu voor zichzelf uitloopt en van zichzelf verschilt. De ontologische differentie vormt hier een voorbeeld van: het toont zich aan als differentie, maar voordat het daadwerkelijk als differentie aangetoond kan worden, wist het zichzelf als differentie uit. Derrida blijft in zijn analyse niet in de taal van zijn staan, maar toont aan dat de structuur van teken en betekenis, het differentie-producerende mechanisme als zodanig ten grondslag ligt aan alle taal en denken – ook metafysische denken. Om die reden toont Derrida's onderneming aan dat men nooit kan ontsnappen aan de structuur van *différance*, "het uitstellen en differentieren van de differentie zelf". Hiermee graaft Derrida een laag dieper dan Heidegger en biedt Derrida's *différance* een radicalisering ten opzichte van Heideggers project.

Derrida, zo claim ik, biedt ons een nog radicalere denkweg waarvan Heidegger de ruimte al blootgelegd had. Terwijl Derrida naar zijn idee Heideggers denken heeft gebruikt om tot een nieuwe relatie te komen die als zodanig al het denken produceert, bevindt Derrida's denken zich, mijns inziens, meer in Heideggers opening dan Derrida zelf denkt. Zoals Brogan ook stelt: "Met het doorstrepen van de ontologische differentie opent Derrida geen nieuwe ruimte waarin

[113] Brogan, "The Original Difference," 34.

gedacht kan worden, eerder gebruikt Derrida de nieuwe ruimte die Heidegger hem heeft geboden om zijn denken in te ontplooien.[114]

Om deze reden verdedig ik met deze scriptie de derde positie die stelt dat Derrida's différance geen vervanging is van de ontologische differentie, maar de ruimte die Heidegger voor hem blootlegt, gebruikt om Heideggers project te radicaliseren.

Waar Heidegger binnen het spel van het zijn en binnen het spel van de differenties blijft spelen, stijgt Derrida daar bovenuit door Heidegger een spiegel voor te houden en een reflectie te bieden op het spel waar Heidegger en Derrida samen op spelen.

5.6. Conclusie

In dit hoofdstuk heb ik drie posities onder elkaar gezet. De eerste stelt dat Derrida een vernieuwing biedt op Heideggers ontologische differentie en daarmee Heideggers project vervangt. De tweede positie is een ontkenning van de eerste en stelt dat Derrida er in zijn lezing van Heidegger verkeerde interpretaties op nahoudt waardoor hij onterecht op zijn notie van *différance* beschouwt als een vervanging van de ontologische differentie. Ten slotte is de derde positie de middenweg en stelt dat ondanks Derrida uit zijn analyses van Heideggers tekst er verkeerde interpretaties op nahoudt, hij het door Heidegger geopende speelveld gebruikt om een toevoeging op en radicalisering van Heideggers project voor te stellen. De analyses uit deze scriptie wijzen erop dat de derde positie de meest aannemelijke positie is.

6. Slotwoord

De omverwerping van het metafysiche denken stond bij Heidegger en Derrida op het programma. Heidegger wilde een einde maken aan het metafysische denken dat het zijn als aanwezig zijnde beschouwt en poogt een onderscheid aan te brengen tussen het zijn en het zijnde: de ontologische differentie. Volgens Derrida loopt Heideggers spoor dood en volgt het spoor dat in Heideggers oeuvre tevoorschijn komt en vervolgens weer verdwijnt. Dit tegelijk opkomen en verdwijnen van het spoor duidt volgens Derrida op onderliggende structuur. Een structuur waarmee Derrida, in tegenstelling tot Heidegger, de taal van de metafysica wel hoopt te overstijgen: la *différance*.

In deze scriptie heb ik onderzocht of Derrida met zijn *différance* Heideggers werk omtrent de ontologische differentie voortzet, verbetert of zelfs omverwerpt. Blijkt Derrida in

[114] Walter A. Brogan, "The Original Difference," uit *Derrida and Différance,* edited by David Wood and Robert Bernasconi, England: Northwestern University Press, 1988. 39.

staat om een ander denken te creeren? Dat wil zeggen, om vanuit het metafysische denken een denken te creeren dat afstand van zichzelf als metafysisch doet?

Heidegger onderzoekt het Dasein om de ontologische grondstructuren bloot te leggen en inzicht te krijgen in het verschil tussen zijn en het zijnde. Het blijkt dat deze ontologische differentie alleen begrepen kan worden voor zover de dynamiek van tijdelijkheid inzichtelijk is. De tijdelijkheid blijkt een cirkelbeweging die de aan elkaar en in elkaar toebehorende relatie van het zijn en zijnde vormgeeft. Het zijn van het Dasein is in termen van tijdelijkheid te begrijpen als een vooruitlopen op zichzelf wat een continu projecteren in de toekomst impliceert. Toekomst is hier niet een nu-moment dat "nog niet is", maar het is de projectie van het Dasein waarbij het "vooruitlopen op zichzelf" weer "terugkomt" als een mogelijk-zijn. Het terugkomen van de projectie is alleen mogelijk voorzover het Dasein *is* geweest en al heeft geleefd. Als zodanig ontsluit en tegenwoordigt het Dasein zichzelf in de tegenwoordigheid. Het geheel van deze conceptuele beweging noemt Heidegger de gewezend-tegenwoordigende toekomst en constitueert de tijdelijkheid. Deze beweging van de tijdelijkheid vormt een belangrijk aspect voor zijn notie van het fundamentele mechanisme dat al het denken van zijn van Plato tot aan hemzelf mogelijk maakt. Dezelfde beweging zorgt er tevens voor dat de ontologische differentie zich als differentie terugtrekt.

Dit beschouwt Derrida als een stranding van Heideggers project en vormt het vertrekpunt voor Derrida's ontwikkeling van *différance* als meest fundamentele, aan ieder concept en betekenis ten grondslag liggende notie. *Différance* kan het best begrepen worden als een differentie producerende, onbepaalde en neutraale fundamentele categorie of structuur.

Zowel Heidegger als Derrida legt een mechanisme of structuur bloot die in de gehele geschiedenis van de metafysica aan het werk is. Dit betreft het aan het licht komen van een bepaald denken dat zichzelf tegelijkertijd van dit denken distantieert en terugtrekt. Derrida's *différance* valt te typeren als een verdieping en uitwerking van Heideggers ontologische differentie en het daaraan ten grondslag liggende mechanisme. Derrida biedt ons een nog radicalere denkweg waarvan Heidegger de ruimte al blootgelegd had.

Wat houdt deze radicalere denkweg in? Derrida houdt ons een spiegel voor waarin we zien dat we ons bevinden in een eindeloos spel van differenties en dat we ons daar nooit van los kunnen maken. Is dit bewust maken van de kooi waarin ons denken zich bevindt überhaupt wel wenselijk? Concluderend stelt Derrida: "We must *affirm* this [...] in a certain laughter and a certain step of the dance."

In wat ons denken te wachten staat, zal blijken of *différance* of *genesis* daadwerkelijk het laatste en het eerste woord is. Tot die tijd zullen we ons blijven bevinden in de "*gigantomachia peri tès metaphysica*", de titanenstrijd rond de metafysica.

Bibliografie

Boer, Karin de. *Thinking in the Light of Time. Heidegger's encounter with Hegel*. New York: State University of New York, 2000.

Brogan, Walter E. "The Original Difference".Uit *Derrida and Différance.* Edited by David Wood and Robert Bernasconi. England: Northwestern University Press, 1988.

Dahlstrom, Daniel O. *The Heidegger Dictionary*. London: Bloomsbury, 2013.

Derrida, Jacques. *Speech and Phenomena: and other essays on Husserl's Theory of Signs*. Translated, with an introduction by David B. Allison and Preface by Newton Garver. Evanston: Northwestern University Press, 1973.

--- "Différance". In *Margins of Philosophy*. Translated, with Additional Notes, by Alan Bass. Chicago: The University of Chicago Press, 1982.

--- "*Ousia* and *Grammē*: Not on a Note from *Being and Time*". In *Margins of Philosophy.* Translated, with Additional Notes, by Alan Bass. Chicago: The University of Chicago Press. 1982.

Dreyfus, Hubert L. *Being-in-the-World*. *A commentary on Heidegger's Being and Time Division I*. Cambridge (MA): The MIT Press, 1991.

Gasché, Rudolphe. *The Tain of the Mirror, Derrida and the Philosophy of Reflection.* Cambridge (MA): Harvard University Press, 1997.

Heridegger, Martin. *Het begrip van de tijd.* (1924). Vertaling Jacob van Sluis, Budel: Damon, 2001.

--- *Zijn en Tijd*. (1927). Vertaald en van een nawoord voorzien door Mark Wildschut. Nijmegen: Sun, 1998.

--- *The basic problems of phenomenology.* (1927). Translated, introduction and Lexicon by Albert Hofstadter. Bloomington: Indiana University Press, 1982.

--- *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. in Gesamtausgabe II. Abteilung: Vorlesungen 1925-1944. Band 26 Metaphysische anfangsgründe der Logik. Frankfurt am Main: Vittorio Klosterman, 1928.

--- *De oorsprong van het kunstwerk.* (1935-36). Inleiding door Hans-George Gadamer. Vertaald door Mark Wildschut en Chris Bremmers. Kleine klassieken. Amsterdam: Boom, 2009.

--- *Der Spruch des Anaximander.* (1942). In Gesamtausgabe III. Abteilung: Unveröffentlichte Abhandlungen Vörtrage – gedachtes, band 78. Frankfurt am main: Vittorio Klostermann, 1942.

--- "The Anaximander Fragment". Translated by David Farell Krell. In *A Journal of Humanities and the Classics* 1 (1973). 576- 626.

--- *Identiteit en Differentie.* (1957). Vertaling en nawoord Samuel Ijsseling. Amsterdam: Boom (2001).

Han-Pile, Béatrice. “Early Heidegger’s appropriation of Kant.” In *A Companion to Heidegger*. Edited by Hubert L. Dreyfus and Mark A. Wrathall. Uit de reeks Blackwell Companions to Philosophy. Malden (MA): Blackwell Publishing, 2005.

Heinz, Marion. “The concept of Time in Heidegger’s Early Works.” In *A Companion to Martin Heidegger’s “Being and Time*”. Edited by Joseph J. Kockelmans. Boston: University Press of America, 1986.

Köbler, Gerhard. *Deutsches Etymologisches Wörterbuch*. Mohr: Tübingen, 1995.

Lawlor, Leonard. "Jacques Derrida". The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2014 Edition). Edward N. Zalta (ed.). URL = <http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/derrida/>.

Rorty, Richard. “Overcoming the Tradition: Heidegger and Dewey.” *The Review of Metaphysics* 30 (1976). 280-305.