

DE TE FABULA NARRATUR ?
Ignace Verhack over de mens en zijn onrust

Geert Van Eekert

Ignace Verhack, *De mens en zijn onrust. Over het 'raadsel van de beweging'*, Leuven/Leusden, Acco, 2000, 458 blz., 1.495 Bfr., ISBN 90 334 4542 5.

1. Wat beweegt de mens? Wat is de betekenis, de zin, het *telos* van al zijn onrustige zoeken en streven? De klassieke westerse wijsbegeerte beantwoordde deze vraag telkens opnieuw tegen de achtergrond van haar (metafysische) verhalen over de fundamentele principes en de ultieme grond van alles wat is. In het licht daarvan legde zij in of achter de onrustige bewogenheid van de mens de werkzaamheid bloot van een *natuurlijk* verlangen naar of een *natuurlijke* gerichtheid op die grond als de in het zijn zelf verankerde *finis ultimus* van de menselijke existentie. De moderne wijsbegeerte wees weliswaar op een 'projectieve barst' in dat einddoel. Zij zag de mens immers als een wezen dat "louter naar zichzelf toe bestaat, dit is naar de autonome verwezenlijking van zijn louter menselijke mogelijkheden".¹ Maar ook zij bleef vasthouden aan de interpretatie van dat menselijke streven als een *natuurlijke* beweging in de richting van een al even *natuurlijke* (eind)bestemming. Nietzsche en Heidegger stellen de klassieke, metafysische lezing van de menselijke bewogenheid echter fundamenteel in vraag. Nietzsches 'dood van god' brengt in alle scherpheid de radicale nietigheid aan het licht van elk transcendent object waarop het menselijke verlangen zich richt of kan richten. En ook Heidegger berooft alle menselijke streven van zijn (metafysische) illusies: de dood is de 'eigenste' mogelijkheid van de menselijke existentie. Bij Nietzsche en Heidegger ondergaat alle denken over de bestemming van de menselijke existentie en over de 'zin' (ook in de betekenis van 'richting') van de menselijke bewogenheid met andere woorden een radicale zonsverduistering. Na *Die fröhliche Wissenschaft* en *Sein und Zeit* blijft er van de menselijke bewogenheid niets anders meer over dan 'een stuurloos rondtollen in de leegte'.

In *De mens en zijn onrust. Over het 'raadsel van de beweging'*² fungeert deze leegte als uitgangspunt voor de Leuvense hoogleraar Ignace Verhack. Nietzsche en Heidegger hebben volgens Verhack de volle existentiële betekenis van de menselijke bewogenheid aan het licht gebracht – onze bewogenheid is ons inderdaad een *raadsel*; wij zijn voor onszelf in al ons zoeken en streven inderdaad *au fond* een vraag. Wie na Nietzsche en Heidegger filosofeert over de zin van het leven, moet volgens Verhack met andere woorden restloos durven

erkennen dat we "leven en lijden langs de nachtzijde van het zijnsgebeuren" en durven toegeven dat onze kennis van de zin van ons leven van 'nocturnale' aard is (p.35). Maar tegelijk werpt Verhack Nietzsche en Heidegger de mens en zijn onrust (een verwijzing naar Augustinus' "*Inquietum est cor nostrum ...*")³ als vraag opnieuw voor de voeten. Immers, wat beweegt de mens, wanneer alle horizonten waarop die beweging zich zou kunnen richten, zonder meer uitgewist lijken te zijn? Wat motiveert ons tot zelfvoltrekking in de vrije ruimte van het 'niets' van onze transcendentie? De erkenning van de raadselachtigheid van de menselijke bewogenheid is voor Verhack dus juist een aanleiding om geduldig opnieuw te speuren naar een antwoord op die vraag die we voor onszelf zijn. *De mens en zijn onrust* is het lijvige verslag van die speurtocht.

2. Denken na Nietzsche en Heidegger tegen Nietzsche en Heidegger in neemt vaak de vorm aan van een (doorgaans gecamoufleerde) terugkeer naar klassieke metafysische schema's. In *De mens en zijn onrust* wil Verhack niet in die valkuil trappen. In tal van passages schaart de auteur zich dan ook zonder reserve achter Heidegger en diens kritiek op de onto-theologische structuur van de klassieke metafysica. Steen des aanstoots is voor Verhack daarbij bovenal het *soteriologische* karakter van de klassieke metafysica. De klassieke metafysicus tracht wat eindig, contingent en vervloeiend is, te begrijpen in het licht van een ideële, (enkel) voor het rationele denken toegankelijke grond. Hij tracht 'achter' (de eigenlijke toedracht van) onze eindige werkelijkheid te komen door eigenmachtig greep te krijgen op wat *uit zichzelf* onstandvastig, vervloeiend, onlegitimeerbaar is, dit is op wat *uit zichzelf* de regelhoudende logos van de klassieke metafysica weerstreeft. Dusdoende *transformeert* hij echter de gehele factische werkelijkheid "in datgene wat niet meer vanzelf spreekt, wat contingent en ongelimiteerd is, en wat allereerst door een principiële legitimatie (een principiële fundering of verandering) *verlost* moet worden uit deze onprincipiële of zelfs antiprincipiële staat" – aldus Odo Marquard⁴, die door Verhack instemmend wordt geciteerd (p.442). De traditionele metafysica laat de eindigheid met andere woorden niet voor en vanuit zichzelf spreken, niet vanuit zichzelf op iets anders dan zichzelf uitstaan. De wijze waarop zij omspringt met de menselijke onrust vormt daarvan een sprekend voorbeeld. De menselijke onrust wordt verdoezeld, de raadselachtigheid van de menselijke bewogenheid toegedekt door die bewogenheid onmiddellijk van buitenaf, en dus vooral niet *vanuit zichzelf*, naar iets anders dan zichzelf te laten verwijzen, dit is door de menselijke existentie onmiddellijk te laten bewegen op het ritme van de oneindigheid (c.q. de Oneindige).

Enkel een geduldige herneming van Heideggers 'hermeneutiek van de facticiteit'⁵ biedt hier volgens Verhack een uitweg. Wie wil antwoorden op de vraag wat de mens beweegt zonder van meetaf aan die beweging te willen transformeren in iets dat niet meer 'vanzelf' spreekt, kan immers enkel (pogen

te) expliciteren wat in die beweging zelf als richting wordt aangegeven. Hij zal met andere woorden in de mens zelf, dit is in de existentiële onrust van het eindige zijnde zelf een *immanente transcendentie*, een 'immanente overkant' of 'inwezig andere' aan het licht moeten brengen "alvorens de transcendentie transcendentie (...) opnieuw in heerlijkheid over ons op zal kunnen gaan" (p.19). Maar waarvan spreekt die existentiële onrust als men haar zelf aan het woord laat? Waarvan spreekt de bewogenheid van de mens, wanneer men haar niet meteen in naam van een of ander metafysisch schema het zwijgen oplegt? Op dit punt neemt Verhack afstand van Heidegger. Voor Heidegger is de sleutel voor het antwoord op de vraag wat ons mensen ten diepste kan bewegen, gelegen in de confrontatie met onze meest eigenlijke mogelijkheid: de dood. Het *Dasein* wint zichzelf maar eerst, komt maar eerst tot 'eigenlijk' bestaan, dringt maar eerst door tot de eigenlijke zin of betekenis van zijn bestaan door macht over zich te geven aan de dood, dit is door zich van zijn nietigheidszin te laten doordringen. En in het verlengde daarvan beschrijft de auteur van *Sein und Zeit* de 'eigenlijke' existentie, dit is het vooruitlopen op de eigen dood, als een beweging waarin men de eigen 'lotsbestemming' in handen neemt door te leven 'aus dem Erbe'⁶, door te leven "in het licht van de mogelijkheden die als erfgoed zijn overgeleverd" (p.14), door zich over te leveren aan het verleden als aan het eigen *Schicksal*⁷. Maar op die manier – aldus Verhack – wordt niet alleen "de beweging ontdaan van alle gerichtheid op het nieuwe, of op het finale dat ons aantrekt" (p.14). Bovendien is het nog maar de vraag of en hoe we de 'eigenlijkheid' op zich als 'doel', en dus als motiverende kracht van onze bewogenheid kunnen c.q. moeten begrijpen. Immers, kunnen we wel 'verlangen' naar eigenlijkheid, wanneer gemeten aan die eigenlijkheid al ons verlangen en de daarmee verbonden wilsfenomenen zoals wens, hang en drang door Heidegger als 'oneigenlijk' in diskrediet worden gebracht (p.15)? Maar hoe kan het niets, waarvan we ons moeten laten doordringen, ons dan wel in beweging brengen? En hoe kan dit 'niets' tot iets anders dan (ver)nietige(nde) zelfbevestiging leiden?

Verhacks hermeneuse van de menselijke existentie legt in de bewogenheid van de mens een andere 'richting' bloot. Waar we onszelf als vrijheid (en dus als mogelijk-zijn) verstaan, daar verschijnt volgens Verhack namelijk niet zozeer alleen de radicale afgrondelijkheid van ons bestaan, maar tegelijk ook de positieve mogelijkheid van ons eigen zijn (p.18). We begrijpen onze vrijheid dus ook "als een vrijheid die zichzelf vooruitprojecteert in een nog-niet; in het zijn als nog-niet; in het zijn zoals het zich in ons en voor ons als door onszelf te voltrekken mogelijkheid geopend en gegeven heeft" (p.19). Onze bewogenheid getuigt er met andere woorden van, dat de eigenlijke transcendentie niet zozeer alleen in niets binnenvoert (zoals bij Heidegger het geval is), maar ook de voorwaarde in ons is "van een mogelijkheid tot 'overgang' naar iets anders en nieuws waardoor deze transcendentie zelf gericht en gedreven wordt" en

“waardoor wij boven onszelf uit kunnen stijgen” (p.18). Op die manier spreekt onze bewogenheid ‘vanzelf’ van het feit dat we iets van de positieve *zin* van ons er-zijn (en van het zijn *überhaupt*) verstaan: “*De zin van het worden is aan het gewordene niet volstrekt onbekend*. De zin is er niet in een absolute zin vreemd of uitwendig aan; het gewordene draagt deze belofte-zin als een inwonend licht in zich mee” (p. 36). Het is Verhacks intentie om ons met zijn boek die ‘zin’ in ‘her-innering’ te brengen en op die wijze de bouwstenen aan te reiken van wat men – met Herman De Dijn⁸ – een echte ‘metafysica van de hoop’ kan noemen.

3. Wat machtigt onze eindige, contingente existentie echter tot een dergelijke hoop (en Verhack tot het schrijven van een dergelijke metafysica)? Reeds in de proloog van zijn boek, ‘*De te fabula narratur*’ (‘dit verhaal gaat over u’) getiteld, wijst Verhack op een dubbelstructuur in het menselijke zijnsverstaan: naast de angst die de dreiging van een afgrondelijk niets reveleert, is er namelijk ook nog zoiets als de *verwondering*. In de verwondering hebben we weet van een diepte en onuitsprekelijkheid in de werkelijkheid die ons omgeeft en in datgene wat we zelf zijn (p.28). De verwondering is de ervaring van een uitgenodigd- worden om aandacht te geven aan iets dat eerder en groter is dan onszelf (p.28) en om in het leven of in de werkelijkheid binnen te treden als in iets dat ons gegeven is. Wat in de verwondering daagt, is met andere woorden het besef dat we niet alleen aan het niets zijn uitgeleverd, maar ook tegelijk maar zijn dankzij een uitheffing uit het niets, dit wil zeggen aan onszelf gegeven zijn als *subjectieve mogelijkheid*. Het is, anders geformuleerd, het besef ‘dat er iets in wording is’. Het besef van ‘iets dat in wording is’, is eigen aan dat wat geworden is (uitgeheven is uit het niets) – en dat houdt een boodschap in: “er *is* iets in wording; er is niet ‘niets’” (p.34).

Maar wat is de betekenis van die boodschap? Voor Verhack blijft door zijn boek heen gelden, dat onze kennis van de zin van het (eigen) leven en van de zin van zijn *überhaupt* van nocturnale aard is, en dat we dus niet in staat zijn die betekenis of zin in te palmen, te bevatten of te beheersen. Niettemin beseft de mens volgens Verhack dat de wording een *belofte* inhoudt – in het citaat dat volgt klinkt Verhacks kritiek op Heidegger het scherpst – :

<Heideggers beklemtoning van de nietigheid> laat (...) de vraag onbeantwoord hoe wij er ooit toe zijn kunnen komen op de meest onschuldige wijze van het leven te *houden*; hoe wij er ooit toe gebracht konden worden ons in blijde opgewektheid voor iets in te zetten, voor iets of iemand in *beweging* te komen, naar iets of iemand te verlangen, of ethische bewogenheid op te brengen. (...) Is ethisch respect voor de andere werkelijk niets anders dan het dragen van zorg voor diens eigen authentieke verhouding tot zijn eigen dood? Of hebben wij in het hart zelf van de gebroken orde waarin wij verkeren, meer bepaald vanuit onze eigen transcendentale gerichtheid op de volkomenheid van het zijn, zoiets als een

belofte van volkomenheid bespeurd die ons in de ban heeft in de mate dat zij van altijd reeds ons verlangen voor zich wakker heeft gemaakt? Hebben wij *in* dit appèl misschien het initiatief van een *oorsprong* herkend die midden in onze nacht ons verlangen *innerlijk* op deze volkomenheid heeft afgestemd? (p.37-38).

Het gebeuren van het 'geven-van-het-zijn', begrepen als een verstromen van het zijn in het zijnde waardoor wij aan onszelf gegeven worden als subjectieve mogelijkheid, richt ons dus op de volkomenheidszin van het zijn. In het licht daarvan "maant het zijn ons als het ware zelf aan opdat wij naar mogelijkheden tot overwinning op onze eindigheid op zoek zouden gaan en zo zélf boven onze radeloosheid zouden uitstijgen" (p.395). En in die boven die radeloosheid uitstijgende beweging bespeurt Verhack de transcendentie die de mens als mogelijk-zijn het meest eigen is: de *zelfopgave* of *zelfprijgave*. Met 'zelfopgave' of 'zelfprijgave' wil Verhack onze meest eigenlijke omgang aanduiden met wat 'onvermijdelijk' is in ons (onze eindigheid, contingentie, sterfelijkheid, gebondenheid). Zelfopgave is niet de negatie of de opheffing van dat onvermijdelijke, maar het 'herroepen' ervan, dit is het op een creatieve, regenererende wijze scheppen van nieuwe mogelijkheden uit dat onvermijdelijke (p.395-396).

Maar "opdat het zijn ons onze *eigenlijkheid te-zijn* zou kunnen geven op een wijze die zelfprijgave is, moet het in ons verstaan ervan eerst zelf als 'het heilige' *gelicht* hebben" (p.422). Het creëren van nieuwe mogelijkheden kan namelijk maar gedacht worden als zelfprijgave wanneer dat creëren tegelijk een antwoord is op een appèl dat uitgaat van een volkomenheid die haar *transcendentie* bewaart ten overstaan van de mogelijkheden die wij zelf in het zijn tot de onze kunnen maken. Welnu, het 'heilige' is niet alleen juist die 'plaats' waar de intrinsieke volkomenheidszin van het zijn zich als het ware zelf met zijn eigen onverdeelbare volheid heeft teruggetrokken. Het is tegelijk het *tremendum et fascinosum*, dit wil zeggen dat het bij machte is "ons in een opvorderende zin aan onszelf te ontrukken" (p.424). Het is met andere woorden in staat ons tegelijk tot zelfverwerkelijking op te roepen én al onze inspanningen daartoe in vraag te stellen en tot 'niets' te verklaren – dat laatste niet op een destructieve manier, maar voor zover het zich juist als het al-overtreffende in zichzelf terugtrekt. Eigenlijkheid denken als zelfprijgave is volgens Verhack dus maar mogelijk wanneer men de volkomenheidszin die oproept tot zelfverwerkelijking, kan ervaren enerzijds als iets dat ons van binnenuit draagt, stuurt en beheerst, maar anderzijds als het 'ander-in-ons' dat wat wij doen heelt, 'heiligt', in zich opneemt en zo geborgenheid geeft.

In het denken van / aan het heilige komt de denker van het zijn volgens Verhack – tenslotte – God *als God* op het spoor. Na Verhacks kritiek (met Heidegger) op de metafysische traditie is het natuurlijk weliswaar duidelijk dat ook de god van die metafysische traditie geen plaats meer kan krijgen in de

filosofie: “de god-grond van het onto-theologische denken kan het materiële misschien legitimeren, maar dit kan niet volstaan om aan de materiële eindigheid als dusdanig een eigen, positieve zin te geven” (p.442); de wijze waarop de metafysische traditie haar god ten tonele voert, gaat met andere woorden voorbij aan de vraag naar de zin van de eindigheid (p.441). Een hermeneutiek van die eindigheid, op zoek naar de zin ervan, voert ons echter uiteindelijk mee naar het heilige als wijze van lichten van het zijn die ons eigenlijk te-zijn geeft. Welnu, “in het *zich onttrekkende, terugwijkende* wezen van het heilige doet het zijn-als-ander teken van een *oorsprong* die zelf als de heilige ongrijpbaar, onvatbaar en transcendent blijft ‘in’ zijn scheppen zelf” (p.430). Of nog, “een groeiende *immanente* bewustwording van het wenken van het zijn als het ‘heilige’ zal ons voor de ‘andere gave’ kunnen openen” (p.444), dit is voor een gevende oorsprong die zich achter het geven-van-het-zijn terugtrekt – een opening die ons (bijvoorbeeld) in staat zal stellen het op zich paradoxale en bijwijlen ongerijmde geven-van-het-zijn *schepping* te noemen. De ervaring van deze ‘andere gave’ stelt het geven-van-het-zijn in het teken van een ‘meer-dan-zijn’, doet teken van een transcendentie *in* de overvloed van het zich verstromende zijn, geeft aan het geven-van-het-zijn ultiem de betekenis mee van een niet-onverschilligheid, stelt – tenslotte – ons zijn als mogelijk-zijn in het teken van een transcendente Belofte (p.447/449). Wat de vervulling van die Belofte inhoudt, kan zich weliswaar niet tonen langs *deze* zijde van ons aan-onszelf-gegeven-zijn. Ondertussen geeft die Belofte echter aan het leven wel een bedding van vertrouwen en hoop waarin het leven voluit kan stromen (p.449).

4. Bovenstaande evocatie van het traject van Verhacks hermeneutiek van de menselijke existentie heeft niet de pretentie volledig te zijn. De inhoud van *De mens en zijn onrust* is veel rijker, de nuances erin veel verfijnder, het dialogale karakter ervan veel groter dan uit dit korte leesverslag blijkt. Sta me echter toe met een bedenking te besluiten.

Verhacks kritiek op de metafysische traditie (in het kielzog van onder andere Heidegger en Marquard) is duidelijk analoog aan de argumentatie die Thomas van Aquino heeft ontwikkeld tegen de identificatie (door Boëthius) van metafysica met theologie.⁹ Het standpunt dat op grond van die ‘desontologisering’ van de metafysica voor de metafysica wordt opgeëist, is er volgens Thomas namelijk één dat door de eindige, natuurlijke rede onmogelijk kan worden ingenomen. Een ontologie van het contingente zijnde is in de ogen van Thomas voor de natuurlijke rede de enig mogelijke weg naar inzicht in het ultieme, in de uiteindelijke zin van wat is. Het volle begrip daarvan kan de natuurlijke rede overigens niet geheel op eigen kracht verwerven. Speuren naar de betekenis van het zijnde dient dus ook volgens Thomas te vertrekken van de erkenning, dat onze menselijke kennis van de zin van het leven in eerste instantie van ‘nocturnale’ aard is. Tegelijk echter beseft iedereen, dat de ontologie van

Thomas niet het werk is van een intellectueel die de inhoud van de christelijke geloofsleer een exclusief rationeel fundament wil geven. Ook in de ontwikkeling van zijn ontologie blijft Thomas schatplichtig aan de middeleeuwse christelijke antropologie, kosmologie en (zelfs) theologie. De ontologie van Thomas is dan ook het resultaat van een subtiele vermenging van (aristotelische) filosofie, openbaringstheologie en mystiek. Het traject dat Thomas in zijn ontologie aflegt, kan men met andere woorden niet 'vanzelf' uit (de structuur van) het contingente zijnde afgeleiden.

Het meest sprekende voorbeeld daarvan treft men aan in Thomas' leerstuk van het *desiderium naturale Dei*, dit wil zeggen in Thomas' behandeling van Verhacks onderwerp: de menselijke bewogenheid. Thomas wil namelijk laten zien hoe *uit* het dynamisme van het menselijke streven *zelf* blijkt dat dit slechts tot rust komt in de godsaanschouwing. Uit dat dynamisme blijkt alleszins in eerste instantie, dat de wil enkel streeft naar datgene wat die wil als iets goeds in een of ander opzicht beschouwt. Thomas leidt daaruit af dat de wil van nature verlangt naar wat in elk opzicht goed is. Deze absolute waarde duidt Thomas aan met de term 'zaligheid' (*beatitudo*) en identificeert hij verder met de volledige verwezenlijking van alle essentiële mogelijkheden van de mens als rationeel substantieel zijnde. Deze gedachte impliceert dat de mens er van nature *a fortiori* naar verlangt zijn hoogste specifieke activiteit op een effectieve wijze uit te oefenen: de kennis van het ware of het zijnde. *In concreto* komt de doeltreffende uitoefening van deze activiteit neer op een kennis van het wezen van de dingen en in het verlengde daarvan een kennis van de oneindige oorzaak (God) van (het wezen van) de dingen. Tot een kennis van het wezen van die oneindige oorzaak, de *finis ultimus* en de uiteindelijke bestemming van deze dynamiek van de wil, is de mens echter krachtens zijn natuur volstrekt onbekwaam. Het natuurlijke verlangen verweekt de mens dan ook in een intrige die hem rusteloos boven zichzelf uitstuwt en die slechts wordt ontward omdat God zich openbaart en in een act van vrije genadegave de mens verheft tot zijn eindbestemming. Welnu, deze laatste gedachte behoort tot de kern van Thomas' leer van het natuurlijke godsverlangen. Meer zelfs, ze vormt er het theologische sluitstuk van. De mens verlangt van nature naar een einddoel dat hij zelf op grond van zijn *esse substantiale* alleen geenszins op een actieve, bewuste en effectieve wijze kan nastreven. Er is met andere woorden *geen proportie* tussen de natuur van de mens enerzijds en de eindbestemming van de mens anderzijds. Essentieel is dan ook de gedachte

dat de mens (...) door God in proportie tot God gebracht moet worden. (...) De mens is [dus] (...) op God gericht als op het laatste doel dat hij met zijn activiteit moet nastreven, maar dit slechts (...) inzover hij tot God in relatie staat uit kracht van zijn door God geschapen natuur. (...) [A]ls handelend wezen [heeft de mens met andere woorden] slechts dan een voldoende proportie tot God *in se* en tot de

visio beata wanneer hij zó door God vervolmaakt wordt dat hij, ofschoon vrij, onmiddellijk door Gods inwonend licht wordt bewogen.¹⁰

Deze laatste opmerking is cruciaal. Ze betekent namelijk, dat Thomas het dynamisme van het menselijke streven maar kan interpreteren zoals hij het interpreteert omdat hij dat dynamisme *altijd al* op het ritme van de oneindigheid, dit is 'door Gods inwonend licht' laat bewegen. Met zijn leerstuk van het natuurlijke godsverlangen wil Thomas een brug slaan van de visie van de filosoof naar de visie van de theoloog op de menselijke eindbestemming. Tegelijk kan dat leerstuk die brugfunctie echter maar waarmaken omdat het *ab initio* is ingebed in het patristische en scholastieke christelijke zelfverstaan waarvan Thomas de erfgenaam is.¹¹

Vergis ik me wanneer ik in Verhacks 'hermeneutiek van de eindigheid' eenzelfde strategie aan het werk zie? Bespeurt niet ook Verhack in al ons streven altijd al "een belofte van volkomenheid (...) die ons in de ban heeft in de mate dat zij *van altijd reeds* ons verlangen voor zich wakker heeft gemaakt" (p.38 – cursivering gve)? En herkent niet ook Verhack daarin "het *initiatief van een oorsprong* (...) die midden in onze nacht ons verlangen *innerlijk* op deze volkomenheid heeft afgestemd" (ibidem – cursivering gve)? Draagt onze existentie niet ook voor Verhack altijd al de 'belofte-zin', die ons op initiatief van die oorsprong wordt aangereikt en die aan ons leven 'de bedding van vertrouwen en hoop' geeft 'waarin het voluit kan stromen', "als een inwonend licht" in zich mee (p.36)? Verhacks 'hermeneutiek van de eindigheid' kan mijns inziens de gedaante van een 'metafysica van de hoop' maar aannemen, omdat hij die eindigheid *a priori* begrijpt als altijd al afgestemd op en bewogen door datgene waarop zijn 'hermeneutiek' uitloopt. Ook die 'hermeneutiek' is met andere woorden *ab initio* ingebed in een christelijk zelf- en zijnsverstaan.¹² Meer zelfs – ik weeg mijn woorden – , Verhacks hermeneutiek *is* (in heideggeriaanse termen) een *Auslegung*, een doorzichtig-maken van dat zelf- en zijnsverstaan.

Is dat verboden? Neen – moet kunnen! Alleen kan ik me dan niet langer van de indruk ontdoen dat de heftigheid waarmee Verhack de kritieken van Heidegger (en anderen, onder andere Marquard) op de traditie van de klassieke metafysica herneemt, een misleidende *maskerade* is. Verhack hanteert immers zelf de soteriologische strategieën die hij de traditie zwaar ten laste legt. *Au fond* laat Verhack de volle draagwijdte van de radicale vragen van Nietzsche en Heidegger aan het adres van die traditie, vragen die Verhack met veel nadruk *binnenhaalt* als dé referentiepunten van zijn denken, met andere woorden juist *niet* doorwerken in zijn speurtocht naar de zin van het leven. Veeleer volgt die tocht, alles welbeschouwd, een weg-terug naar een oer-klassieke gedaante van de metafysica. Mijn punt is, dat Verhack dat alles niet verborgen had moeten houden. De auteur van *Sein und Zeit* confronteert de hedendaagse filosofie met de vraag: "In hoeverre heeft de filosofie de opgave iemand zich te laten

bevrijden van de angst? Heeft zij niet veeleer de opdracht de mens juist radicaal aan de angst uit te leveren?”. Welnu, het ware duidelijker geweest indien Verhack zijn hermeneutiek, naar de reactie van Ernst Cassirer op die vraag in de beruchte *Davoser Disputation*, had aangevat met het antwoord: “Dit is een zeer fundamentele vraag waarop men *slechts met een soort van bekentenis* kan antwoorden”.¹³ In dat geval had de lezer op voorhand geweten waaraan hij zich kon verwachten. *De te fabula narratur?* Ja? Lees dan verder!

5. Of Cassirer met dat antwoord het gelijk aan zijn kant heeft, is – tenslotte – een andere vraag. Misschien is het beter dat de metafysische zoektocht naar de zin van het leven een frivole kwestie blijft. Misschien is het met andere woorden beter dat men *ten gepasten tijde* de metafysische interpretatiedrang *loslaat*: pas dan toont het leven ‘vanzelf’ zijn zin en betekenis. “Is dit <overigens> niet de reden, waarom mensen aan wie de zin van het leven na lang twijfelen duidelijk werd, waarom deze dan niet konden zeggen waarin deze zin bestond?” (Wittgenstein, *Tagebücher 1914 - 1916*).

Noten

¹ J.H. Walgrave, ‘Het natuurverlangen naar de godsanschouwing bij Thomas van Aquino’, in G. De Schrijver & J. Kelly (eds.), *Selected writings – Thematische geschriften – by Jan H. Walgrave*, Leuven, Peeters, 1982, 78.

² Verwijzingen naar deze uitgave zijn in de tekst zelf tussen () opgenomen.

³ Aurelius Augustinus, *Confessiones*, L.I, 1, 1.

⁴ Odo Marquard, *Einde van het noodlot en andere essays*, Baarn, Agora, 1999, 42.

⁵ Ik verwijs hiermee naar de titel van één van Heideggers vroege *Vorlesungen* (Freiburg, Sommersemester 1923). Cf. Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*. II. Abteilung: *Vorlesungen*. Band 63. *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, Frankfurt a.M., Klostermann, 1988.

⁶ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 1986 (1927) (verder SZ), 383.

⁷ SZ, 384.

⁸ Herman De Dijn, ‘Het laatste woord is licht. Ignace Verhack schrijft een metafysica van de hoop’, in *Tertio*, 14 februari 2001, 14.

⁹ Zie in dit verband de inleiding van Rudi te Velde in Thomas van Aquino, *Metafysica tussen ervaring en transcendentie*. Teksten over de metafysica als wetenschapsvorm. Met een keuze uit Aristoteles’ *Metaphysica*. Ingeleid, vertaald en geannoteerd door R. te Velde, Kampen, Kok Agora, 1994.

¹⁰ J.H. Walgrave, *a.c.*, 93-94.

¹¹ Ik heb deze kwestie verder uitgewerkt in ‘Op het ritme van de oneindigheid. Het natuurlijke verlangen naar de aanschouwing van God’, in L. Braeckmans, J. Taels e.a. (eds.), *Op het ritme van de oneindigheid*. Opstellen over het natuurlijke godsverlangen, Leuven/Leusden, Acco, 2000, 11-22.

¹² Ik herinner me in dit verband overigens een voordracht van Verhack aan het Hoger Instituut voor Wijsbegeerte te Leuven (29 mei 2001), waarin de spreker aan zijn metafysisch project niet langer refereerde in heideggeriaanse termen, maar onomwonden in termen van 'een hermeneutische ontologie van onze eigen *schepsellijkheid*'.

¹³ Zie Martin Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt a.M., Klostermann (*Gesamtausgabe*. I. Abteilung. Band 3), 1991, 286-287 (cursivering gve).