

RECENSIES

HEIDEGGER EN DE METAFYSICA

Martin Heidegger, *Inleiding in de metafysica*. (Vertaling H.M. Berghs). Nijmegen/Leuven, SUN/Kritak, 1997, 239 p., Hfl. 34,50 ISBN NL 90 6168 423 4, ISBN B 90 6303 782 1

Inleiding in de metafysica is de titel van het college dat Martin Heidegger in 1935 aan de universiteit van Freiburg gegeven heeft. Nadat Heidegger in 1951 tot het emeritaat was toegelaten, liet hij dit college in 1953 in druk verschijnen: de publicatie moest, aldus Heidegger, een idee geven van de weg die hij afgelegd had sedert 1927, toen *Sein und Zeit* uitgegeven werd. Wie enigszins vertrouwd is met het programma van *Sein und Zeit*, weet dat Heideggers inleiding in de metafysica nooit de vorm van een ongebroken voortzetting van de metafysische traditie kan aannemen. Immers, enerzijds wil Heidegger de *zijnsvergetelheid* die de westerse cultuur kenmerkt, overwinnen en wil hij dus de zijnsvraag, die aan elke metafysica ten grondslag ligt, in ere herstellen; anderzijds acht Heidegger een *ontmanteling* van de klassieke metafysica onontbeerlijk om op een waarachtige manier de zin van het zijn te bevragen. Beide zaken, het historische belang van de zijnsvraag en de noodzakelijke ontmanteling van het klassieke metafysische zijnsverstaan, komen in *Inleiding in de metafysica* ruimschoots aan bod.

Het historisch belang dat Heidegger aan de vraag en het onderzoek naar de betekenis van het zijn toekent, moet op de meest fundamentele manier begrepen worden. Dit historisch belang kan niet vergeleken worden met het optreden bijvoorbeeld van Keizer Augustus, die een onmetelijk rijk onder de hoede van de *pax romana* stelde, of van Gutenberg, die de boekdrukkunst uitvond. De zijnsvraag is historisch van belang, niet omdat ze *in* de geschiedenis een wezenlijke rol speelt, maar omdat ze aan de geschiedenis *voorafgaat* en geschiedenis *sticht*. De vraag naar de betekenis van het woord 'zijn' opent voor het eerst het domein der zijnden en bepaalt op een beslissende manier hoe we de zijnden begrijpen en onderscheiden. In het onderzoek naar het zijn wordt beslist hoe we over het geheel der zijnden spreken en denken: over natuur en cultuur, over mensen, dieren en planten, over het vergankelijke en het eeuwige, over het concrete en het abstracte, over het wezenlijke en het bijkomstige. Het woord 'zijn' is niet zomaar een woord, zoals 'tafel' of 'roeien' of 'mooi'. Een bepaalde voorstelling omtrent het zijn zorgt ervoor dat we 'tafel' opvatten als een zelfstandig naamwoord, en 'roeien' als de infinitiefvorm van een werkwoord, en 'mooi' als een bijvoeglijk naamwoord. Deze grammaticale onderscheidingen worden gedragen door een ontologisch begrip: het is met name de metafysische definitie van het zijn als bestendige aanwezigheid die toelaat dat we bepaalde zijnden opvatten als substanties (waaraan min of meer toevallige eigen-

schappen kunnen worden toegekend) en bepaalde woorden als substantieven (die nader omschreven kunnen worden door adjectieven), en dat we bij de werkwoordsvormen de voorrang geven aan de indicatief praesens.

Heidegger vraagt aandacht voor deze zijnshistorische beslissingen in het volle besef dat het belang van een dergelijke 'intellectuele' onderneming nauwelijks erkend wordt. Immers, de westerse cultuur van de twintigste eeuw, die door zijnsvergetelheid getekend wordt, zoekt naar het nut en de toepasbaarheid van elke intellectuele studie. Ze verwacht, aldus Heidegger, intelligentie met de pure vernuftigheid of ingeniositeit bij het berekenen en het organiseren van gegevens en miskent zodoende de mogelijke zinvolheid van een niet op praktische kennis gerichte vraag. De zijnsvergetelheid komt dus op een flagrante manier tot uiting in de onverschilligheid die meent te weten wat denken, of intelligentie of spiritualiteit *is*. In feite verhuult de veelgeprezen ingeniositeit waarmee de westerse cultuur onze planeet verovert, een nauwelijks vermoede geesteloosheid die verantwoordelijk is voor een totale wereldverduistering, waarin het verdwijnen van het heilige, de verwoesting van de aarde en de massificatie van de mens samengaan.

Heidegger wil de zijnsvraag in ere herstellen. Dit voornemen voert hem terug naar de metafysica, maar ook voorbij de metafysica naar de vroegste denkers uit de westerse cultuur: de presocratici. Omdat de klassieke metafysica van Plato tot Hegel een begripelijk apparaat voortgebracht heeft waarin de vraag naar het zijn niet meer op een oorspronkelijke manier gesteld wordt, gaat Heidegger op zoek naar een zijnsdenken dat nog niet door de metafysische onderscheidingen is aangetast. Bij de pre-socratici treft hij een denken aan dat op een waarachtige manier door het zijn gegrepen is en zich in de eenvoud van die verwondering ophoudt.

Heidegger laat zien dat de metafysica een begripelijk apparaat en een zijnsverstaan uigewerkt heeft door een beroep te doen op ontologische onderscheidingen die allesbehalve vanzelfsprekend zijn. Heidegger weigert die onderscheidingen voetstoots aan te nemen en acht ze een nader onderzoek waardig. Het gaat hier om de volgende vier onderscheidingen, die even zovele begrenzings van het zijn instellen. De metafysica (van Plato tot Hegel) maakt een onderscheid tussen zijn en worden, tussen zijn en schijn, tussen zijn en denken, tussen zijn en moeten. Heidegger ondergraaft deze onderscheidingen met een eenvoudige vraag: als worden en zijn elkaar uitsluiten, wat *is* het wordende dan? als schijn en zijn elkaar uitsluiten, wat *is* de schijn of het (ver-)schijnende dan? en kan aan het denken, aan gedachten niet een soort *zijn* toegeschreven worden, kan aan het moeten, aan wat moet of hoort (bijvoorbeeld de wet) niet een soort *zijn* toegeschreven worden? De metafysica hanteert deze onderscheidingen, omdat ze 'zijn' op een hele specifieke manier verstaat, namelijk als bestendige aanwezigheid. Wie vanuit dit zijnsverstaan uitspraken doet, zal inderdaad zeggen dat het wordende niet is, omdat het niet bestendig aanwezig is. En uiteraard kunnen we aan gedachten en aan wetten niet dezelfde zijnsconstitutie toeschrijven als aan tafels of aan dieren, maar diennen we daarom te concluderen dat *ze niet zijn?*

Bij de pre-socratici treft Heidegger een denken aan waarin de samenhang van zijn en worden, zijn en schijn, zijn en denken, zijn en moeten bedachtzamer is ter sprake gebracht.

Heidegger leest die samenhang in de woorden 'phusis', 'logos' en 'dikê'. In die lektuur ontdoet hij zich van de door de metafysica ingegeven vertaling van die woorden: *phusis* betekent niet natuur, maar het ontluikend-verwijlende heersen en verwoordt de samenhang van zijn, worden en schijn; *logos* betekent niet woord, maar het verzameld uiteenleggen en gedenkt de wezenlijke band tussen zijn en denken; *dikê* betekent niet rechtspraak of straf, maar schikking en bergt de wonderlijke samenhang van wat is en wat hoort te zijn.

Een hernieuwde belangstelling voor de zijnsvraag zal volgens Heidegger een andere geschiedenis mogelijk maken en een einde stellen aan het nihilisme waaraan de westerse cultuur tenondergaat. Inderdaad, de nihilistische uitbuiting van de aarde en van de mens heeft volgens Heidegger rechtstreeks te maken met de metafysische leer die het zijn als bestendige aanwezigheid begrijpt en gedreven wordt door een minachting voor het tijdelijke en vergankelijke. Het nihilisme wordt overwonnen, waar en wanneer de samenhang tussen zijn en tijd, dat wil zeggen tussen zijn en niets, tussen aanwezigheid en afwezigheid in acht wordt genomen.

De overwinning op het nihilisme mag dan al de filosofische inzet van Heideggers college geweest zijn. Ongetwijfeld echter is *Inleiding in de metafysica* ook ongemeen interessant voor filologen en historici van de antieke tijd. Heideggers lektuur van fragmenten door Heraclitus en Parmenides, zijn vertaling van woorden als 'doxa', 'polemos', 'technê' en – niet te vergeten – 'alêtheia' is revolutionair en werpt een verhelderend licht op het Griekse denken. Werkelijk memorabel blijft zijn commentaar op en vertaling van het koorlied uit *Antigone* van Sophocles: huiveringwekkend zijn vertaling van 'deinos' door 'unheimlich' ... De vertaler stond hier voor een nagenoeg onmogelijke opdracht. Harry Berghs heeft met bewonderenswaardige vakkundigheid en zorg naar een zwaar en traag Nederlands gezocht om Heideggers bezonnen overpeinzingen weer te geven. Hij heeft enkele vondsten die het overwegen meer dan waard zijn: 'polemos', dat Heidegger als 'Auseinandersetzung' vertaalt, wordt bij hem 'confrontatie'. De omzetting van 'deinos' in 'angstwekkend' lijkt mij het stuitende van Heideggers vertaling ('unheimlich') te milderen, hoewel het zonder enige twijfel rechtstreeks bij de Daseinsanalyse uit *Sein und Zeit* aansluit.

De meest controversiële passage uit het college blijft natuurlijk de zin waarin Heidegger het heeft over "de innerlijke waarheid en grootsheid" van het nationaal-socialisme: "de confrontatie tussen de wereldwijd toegepaste techniek en de moderne mens"(p.223). Een dergelijke bewering over een beweging die geleid wordt door figuren als Hitler en Goebbels, blijft onverteerbaar en schandelijk. Ze laat zien hoezeer Heidegger zich in deze heren vergist heeft. Maar hoe onnozel Heideggers inschatting van Duitslands concrete politiek ook geweest is, zijn oordeel dat het tot de opgave van de politiek behoort om naar een vergelijk te zoeken tussen de mens en de techniek is gaaf en volkomen *ad rem*. Willen we niet overgeleverd worden aan de onmenselijke wetten van de techniek, willen we niet gedictieerd worden door de eisen van kernenergie en eugenetica en internet, dan zullen we moeten leren ons op een ande-

re manier te verhouden tot het technische bestel. Het behoort tot Heideggers visionaire grootheid dat hij al in 1935 bereid was om deze noodzaak onder ogen te zien.

Dirk DE SCHUTTER

DE STER DER VERLOSSING

Luc Anckaert, , *Het ternaire denken van Franz Rosenzweig*, Leuven, Universitaire Pers, 1997, 195 blz, 800 Bfr., ISBN 90 6186 790 8

Centraal in dit recente werk van Luc Anckaert staat de inwendige dynamiek van Rosenzweigs wijsgerig-theologisch werk *Der Stern der Erlösung*. Terecht stelt Anckaert dat als joods-geïnspireerd denken op het keerpunt van de moderne rationaliteit en de hedendaagse versplintering van deze rationaliteit, Rosenzweigs project getekend is door een fundamentele ambiguïteit: "Enerzijds wil Rosenzweig de onherleidbaarheid van de menselijke particulariteit in haar relatie tot de Oneindige expliciteren; anderzijds beoogt hij de gehele werkelijkheid in een alomvattend beeld weer te geven. Deze tweesporigheid is geen rechtvaardigingsgrond voor een existentiële en een systematische lezing die elkaar in complementariteit zouden aanvullen. De paradoxaliteit van de dubbele benadering is integendeel constitutief voor het denken van Rosenzweig. De mens heeft immers een dubbele verhouding tot het absolute. De mens heeft een plaats in het geheel, maar is ook prioritair tegenover het geheel"(p.12). Anckaert weerstaat aan de verleiding die paradoxen glad te strijken in een synthetische begripelijkheid of in een analytisch uiteenrafelen. Hij neemt de spanningen ernstig om de dynamiek van *der Stern* te begrijpen als een krachtige denkbeweging die doorheen de paradoxen een eigen interpretatie op een transcendente vorm van waarheid ontwikkelt. Schrijver geeft zeer juist aan dat Rosenzweig de paradoxen via een mystiek schouwen van God als de voltooiing van de werkelijkheid in hun eigenstandigheid erkent en samenvoegt tot een transcendente figuur, gesymboliseerd in de davidster: "Dit samenvoegen bestaat in een relationele topologie waarbinnen elke identiteit haar onherleidbare plaats krijgt ten opzichte van het andere en het geheel. Om de betekenis van de spanning tussen particulariteit en omvattendheid op het spoor te komen, moet men afstappen van de traditionele categorieën van begripelijkheid en onveranderlijkheid om deze te herdenken vanuit hun verhouding tot de taal en de tijd. De alteriteit, de taal en de tijd vormen een interpretatiestructuur die toelaat Rosenzweigs denken vanuit een eigen perspectief te lezen"(p.13). Anckaert belicht hoe in *Stern I* de drievoudige onherleidbaarheid van de protorealiteiten centraal staat die hierdoor de alteriteit en het verschil mogelijk maken. Deze identiteiten worden in *Stern II* door de taal met elkaar in verbinding gesteld. In *Stern III* wordt de tijdelijke dimensie van dit gebeuren belicht,