

"aanspraak (wil) maken om binnen die moderniteit alsnog te kunnen spreken vanuit een positie die niet door die differentiatie en fragmentatie wordt geaffecteerd, maar daaraan principieel ontsnapt" (p. 152). Dit zou een positie vooronderstellen dat er nog een ongeschonden eilandje zou zijn, een paradijs van waaruit de kunstenaar-intellectueel zich zuiver zou kunnen opstellen. Natuurlijk kunnen we ons afvragen of niet elk zelfbewustzijn, elke mogelijkheid tot kritiek, die afstandname impliceert; in die openheid van de distantie zal de criticus niettemin onvermijdelijk zijn eigen positie moeten ter discussie stellen om de grenzen van de geldigheid van zijn discours toch enigszins te kunnen aftasten. Een hoofdstuk dat dit laatste grondiger thematiseert biedt Braeckman helaas niet. Toegegeven, dit behoort niet meer tot het strikte domein van 'de rol van het esthetische in Schellings romantische moderniteitskritiek', maar zo'n hoofdstuk zou als een appendix de reikwijdte van deze verzameling essays hebben verruimd. Op deze verruiming mikt de auteur trouwens zelf in allerlei zijdelingse opmerkingen, maar hij heeft er niet de gestalte aan gegeven die hij vermoedelijk zelf nodig acht. Hoe dan ook, wie via deze verhelderende toelichtingen bij Schellings kunstopvatting zich bedenkingen over de moderniteit wenst te stellen, vindt hier al een interessante aanzet.

Jacques DE VISSCHER

### MARTIN HEIDEGGER

Alfred Denker, *Omdat filosoferen leven is. Een archeologie van Martin Heideggers 'Sein und Zeit'*. Best, Damon, 1997, 402 blz., 895,- Bfr., ISBN 90 5573 053 X.

Het motto indachtig dat Heidegger kort voor zijn dood zelf nog meegaf aan de *Gesamtausgabe* van zijn werk - *Wege, nicht Werke* - wil Alfred Denker ook in dit boek trouw blijven aan het voorlopig karakter van filosofisch denken. Ook voor deze filosoof betekent ernst maken met de filosofie: "de keuze voor het gevaar zijn gehele uiterlijke en innerlijke existentie op het spel te zetten voor iets waarvan we zelf het succes en de uitkomst niet te zien krijgen" (p. 125).

Hoe volledig deze navolting van Heideggers 'vroege' denken ook moge zijn, hijzelf is de laatste om te beweren dat met dit boek daarover alles zou gezegd zijn. Overigens is, zoals de auteur zelf aangeeft (p. xii), de biografische, chronologische en doxografische opbouw van zijn studie enigszins analoog aan die van het inmiddels bijna klassiek geworden boek van Theodore Kisiel, *The genesis of Heidegger's 'Being and Time'* (1993).

Voor eenieder in ons taalgebied die geïnteresseerd is in het werk van Heidegger is Denkers boek echter even onmisbaar. Niet in het minst omwille van de originaliteit van het omvattend filosofisch kader van waaruit de vroege Heidegger hier wordt geïnterpreteerd. Maar ook omwille van het feit dat Denker zich geen enkele moeite heeft gespaard alle geciteerde oorspronkelijke teksten van Heidegger op een weliswaar zeer persoonlijke, maar niettemin weldoordachte en voortreffelijke wijze te vertalen. Bij wijze van voorbeeld: doorheen het hele boek vertaalt Denker *Dasein* met 'er-(bij-betrokken)-zijn', en is daarmee onder andere uitdrukking van het feit dat volgens hem Heidegger niet ontologisch, maar structuralistisch denkt. Want wat Heidegger verstaat onder *Dasein* (later ook *Existenz* en *Transzendenz* genoemd) is geen substantie (geen zuiver 'ik', noch voorhanden als een ding), maar een veldbegrip of functie. Mijn factische levenservaring is steeds een 'veld van veelbetekendheid' (p. 100). Als 'hermeneutische situatie' komt *Dasein* altijd al terecht bij de dingen en is het met anderen, ek-sisteert of staat uit, heeft dus bij voorbaat een intentionele structuur (cf. Dilthey's begrip van de '*Lebensbezug*'). *Dasein* heeft met andere woorden een zijnsverhouding, en is als zodanig steeds betrokken-bij (cf. de formele aanduiding van het 'bekommerd zijn', later 'zorg' genoemd) als grondstructuur van het leven in de betekenissamenhang van de wereld (vgl. p. 287, 315). Daarom zijn we ook nooit belangeloze toeschouwers van de werkelijkheid (p. 96), maar steeds er-(bij-betrokken)-zijn.

Ik overloop heel summier de chronologie van Heideggers denkweg. De eerste twee hoofdstukken (pp. 1-125) beschrijven de ontwikkelingsgang van Heideggers denken vanaf het prilste begin, met name zijn theologiëstudie die hij in 1909 om gezondheidsredenen plots moest afbreken, tot aan zijn openlijke breuk als filosoof met het katholicisme in 1919. Deze breuk komt, samen met zijn fundamentele ontevredenheid met de moderne cultuur, tot uitdrukking in de levensvraag: 'hoe kan ik als christen in de moderne tijd leven?'. Verder wordt Heideggers conceptualisering van de filosofie als voortheoretische oerwetenschap geanalyseerd, en zien we hoe de fenomenologie zich oorspronkelijk laat verstaan als een hermeneutiek van de factische levenservaring. Behalve met neoscholastiek en neo-kantianisme, confronteert Heidegger zich in deze periode met Husserls fenomenologie. Ook zijn verhouding tot Karl Jaspers wordt uitvoerig belicht. Een derde hoofdstuk (pp. 127-193) volgt Heidegger tot 1923, het jaar van zijn benoeming tot hoogleraar in Marburg. Hierin laat Denker zien hoe zijn colleges over de 'fenomenologie van de religie' (1920/21) nog altijd gemotiveerd blijven door de centrale levensvraag uit 1919. In deze periode interpreteert hij uitvoerig Aristoteles en ontdekt het werk van Wilhelm Dilthey, dat hem op het belang van het historisch bewustzijn van de moderne mens wijst. Hoofdstukken vier (pp. 195-268) en vijf (pp. 269-368) volgen Heideggers denkweg vanaf 1924 tot aan de verschijning van *Sein und Zeit* (SuZ) in 1927. 1924 betekent niet enkel een 'destructie' (via Descartes) van Husserls fenomenologie, maar tevens de belangrijke ontdekking, via Kant, van de tijdelijkheid van *Dasein*. De colleges uit deze periode zijn te beschouwen als "de prolegomena van de fundamentele ontologie

uit SuZ" (p. 269). Tot slot wordt ingegaan op de existentiële doorbraak in SuZ en de colleges vlak na het verschijnen van SuZ.

Door de heel gedetailleerde beschrijving van Heideggers denkweg, biedt dit werk de lezer het omvattend kader van waaruit het in SuZ gestelde project, namelijk de vraag naar de zin van zijn, 'archeologisch' dient te worden geïnterpreteerd. Heideggers beoogde doel de tijdelijkheid van *Dasein* te funderen in de temporaliteit van zijn was immers mislukt. Daarom eindigt zijn filosofisch hoofdwerk met de vragen waarmee het aanvankelijk begonnen was, namelijk of er een weg is die van de oorspronkelijke *tijd* tot de zin van *zijn* leidt, en of de *tijd* zelf zich openbaart als horizon van het zijn? (p. 331).

Denkers archeologie verschaft ons een inzicht in de reden waarom SuZ een boek zonder einde, en als grijpt resultaat van een ononderbroken denkweg van meer dan twaalf jaar, een onvoltooid project *moest* blijven. Want aangetoond wordt dat het onbeslist gebleven einde van SuZ reeds besloten ligt in de 'beslissende' aanvang van Heideggers denkweg, met name de wijze waarop hij de belangrijke levensvraag uit 1919 "hoe kan ik in de moderne tijd een christelijk leven leiden?" tot een existentieel-filosofisch probleem maakt (p. 129, 152, 333). In die zin is volgens Denker zijn (theologische) herkomst altijd toekomst gebleven (p. xi, 245, 337). Behalve uitdrukking te zijn van een existentiële vertwijfeling in de moderne cultuur, toont Denker aan hoe reeds in de zo concreet gestelde levensvraag Heidegger op zoek is (gebleven) naar een zin van zijn, als een wijze waarop het leven in zijn meest oorspronkelijke feitelijkheid, dit is: als tijd in zijn geheel kan worden ervaren.

Het model daarvoor vindt hij in de oerchristelijke religiositeit, zoals uitgesproken in de brieven van apostel Paulus, maar toegedekt of bemanteld door Grieks-christelijke en moderne levenservaring. Behalve de verscheurdheid van onze cultuur, zijn ook de wetenschappen, het weten zelf in een crisis geraakt, waarom de existentiële vraag tevens een vraag wordt naar de (behoefte aan) filosofie als 'oerwetenschap'.

Als zodanig: komen beide vragen – 'wat *is* filosofie?' en 'wie *ben* ik?' – eigenlijk niet op hetzelfde neer? Of zoals Denker zegt: 'omdat filosoferen leven *is*'? In ieder geval toont Denker aan hoe we Heideggers vraag naar de filosofie moeten verstaan vanuit zijn hermeneutiek van de factische levenservaring, als een poging tot herstel van eenheid, als een behoefte het zijn en de zijnden in het geheel te denken, als de zoektocht naar een onherleidbaar eenheidspunt, van waaruit we de, vóór ieder theoretisch-praktisch verhouden liggende oorsprong van denken en zijn kunnen denken.

De centrale, en in déze tijd nog altijd gedurfd stelling van Denker luidt dat we Heideggers project van een *fundamentele* ontologie moeten verstaan als een *filosofie van het absolute*; niettemin willen we te weten komen waarom hij SuZ niet ten einde kon denken. Ook Heidegger, schrijft Denker, gaat vanuit "de verdeeldheid die de bron van de behoefte aan filosofie is" (Hegel) op zoek naar het absolute, en streeft naar totaliteit en herstel van eenheid (p. vii, xiii, 65).

Ofschoon Heidegger niet expliciet teruggrijpt op een theorie van het absolute, en al evenmin een 'absolute' filosofie in de zin van Hegel ontwikkelt, toont Denker aan hoe beslissend de invloed is van Fichtes denken op Heideggers idee van de filosofie als 'oerwetenschap', een gedachte waaraan hij tot 1929 blijft vasthouden (p. 71). Ondanks het feit dat Denker geen vergelijkende studie wil maken tussen Fichtes en Heideggers filosofie, loopt de tot op heden nauwelijks bestudeerde vergelijking met de wetenschapsleer van Fichte als een rode draad doorheen het hele boek (pp. ix, 72-82, 129, 274 e.v.). Allebei ontwikkelen ze, volgens de auteur een *eindigheids*filosofie als een *filosofie van het absolute*. Als zodanig is de vraag naar de (eindige) zin van (een absoluut) zijn de meest paradoxale vraag.

Vergeten we bijvoorbeeld niet hoe Heidegger zelf het zijn het "*transcendens zonder meer*" noemt (p. ix, 368), en tijdelijkheid omschrijft als een "oorspronkelijk 'buiten zichzelf op en voor zichzelf'" (p. 359), dat zich primair 'bepalen' laat vanuit een voor het *Dasein* onbepaalbare toekomst, met name mijn dood die er (nog) niet is. Daarom ook de paradoxale uitspraak van Heidegger: "Pas in het sterven kan ik tot op zekere hoogte *absoluut* zeggen 'ik ben'" (p. 292).

Absoluut noemen we een leven zonder barst, wat onverdeeld (ge)heel en 'af' is (en dus in zekere zin integer of intact is gebleven). Ons kwetsbaar en eindig bestaan kunnen we daarom nooit absoluut, doch enkel contingent noemen (vgl. p. 275). "Am *Dasein* ist eine ständige '*Unganzheit*', die mit dem Tod ihr Ende findet undurchstreichbar", schrijft Heidegger (SuZ, 242).

Denker schrijft: "Zijn is (...) eigenlijk niets. Het is *niet iets* wat we kunnen aanraken of oppakken. Zijn *is* het licht waardoor alles is en we alles zien. Zijn is de veelbetekenendheid van het er-(bij-betrokken)-zijn. Het absolute is eenheid en spiegelt zich in het *één zijn* van het er-(bij-betrokken)-zijn. De zin van zijn kan als het beeld van het absolute nooit volledig openbaar worden in het er-(bij-betrokken)-zijn. Dit altijd meer zijn van *zijn* betekent dat *zijn* zich alleen in de doorlopende geschiedenis van het er-(bij-betrokken)-zijn kan openbaren. Als eindig beeld van het absolute is er-(bij-betrokken)-zijn in zich tijdelijk en nooit af" (p. 120).

Denker laat echter zien hoe Heidegger gedurende zijn hele denkweg is blijven vasthouden aan de (mystieke) gedachte van een 'oerfacticeit', die zich als eeuwige en onveranderlijke structuur van het *Dasein* *onttrekt aan* de greep van *de tijd* (p. 313), met andere woorden niet anders kan worden gedacht dan als *absoluut* 'beeld van het absolute'. Maar *Dasein* kan niet absoluut, en 'slechts' als *eindig* beeld van het absolute worden gedacht. "Het absolute is als het oneindige voor de eindige mens een onbereikbaar ideaal. Toch moet het absolute zich in het eindige openbaren. Het absolute kan zich alleen openbaren in een oneindige opeenvolging van eindige gestalten, omdat geen enkele eindige gestalte een adequate uitdrukking van het absolute kan zijn" (p. 65; vgl. ook p. 164). Denker noemt deze 'oerfacticeit' een 'bodeloos fundament', dat als de 'voorloper van het zijn' het *mysterium tremendum* van Heideggers filosofie is (p. 80).

De horizon van de facticiteit kan immers niet overwonnen worden; van het '*es gibt*' kunnen we ons onmogelijk bevrijden (p. 163), want zou de radicale 'verwerkelijking' van de tijd(elijkheid), en daarmee de opheffing van onze eindigheid betekenen. Het *Dasein*, waarin tijd zich verwerkelijkt en van waaruit alleen (de zin van) zijn kan worden verstaan, zou er zelf niet meer zijn. Het absolute, "dat we als eindige wezens nooit volledig in het denken kunnen inhalen" (p. 75), is als "een sprong vooruit in de drijvende boot" (p. 151, 188, 360). Daarom komt (ook) de filosoof "steeds te laat" (p. 5, 93, 346), want ontdekt wordt, wat feitelijk reeds het geval is. De facticiteit die we altijd reeds verstaan door deze in ons eigen zijn na te voltrekken, kunnen we in ons *eindig* bestaan nooit *geheel*, dit is absoluut ontsluiten. Want pas in de dood bereikt ons eindig bestaan zijn *geheel-zijn*, want "uiterste of meest eigen(lijke) mogelijkheid". 'Absoluut' leven als 'eigenlijk-zijn' komt bij Heidegger, zoals Denker schrijft, uiteindelijk neer op 'mijn eigen lijk zijn' (p. 266, 292). Dat 'absoluut zijn' samenvalt met 'niets' is wellicht de reden dat Heidegger er nooit in geslaagd is vanuit een eindigheidsperspectief het aanvankelijk geplande (slot)hoofdstuk '*Zeit und Sein*' te schrijven. Denker schrijft: *Dasein* "slaat te pletter op de dood en wordt daardoor in zijn facticiteit teruggeworpen. De dood is niet het einde van mijn existentie, maar de einder of horizon waarbinnen ik mij ophoud" (p. 362). Juist omdat *zijn* er slechts is als 'er-(bij-betrokken)-zijn' (p. 336), is de overgang van de tijdelijkheid (van *Dasein*) naar een temporaliteit van zijn niet te voltrekken (p. 364 e.v.).

"Er is voor ons geen archimedisch punt van waaruit we de hele geschiedenis kunnen overzien en we de zin van zijn definitief zouden kunnen aflezen. Ieder mens schrijft met zijn leven een stuk zijngeschiedenis en openbaart op zijn of haar unieke wijze als beeld van het absolute de zin van zijn. Omdat we sterfelijk zijn, ontbreekt ons de tijd om de laatste regel van ons levensverhaal te lezen" (p. 199).

Volgens Denker zijn de vragen 'wat is (de zin van) *zijn*?' en 'wie *ben* ik?' twee kanten van eenzelfde medaille (p. xiii, 337), en is het project van SuZ onvoltooid gebleven, omdat de 'meest universele en lege vraag naar het zijn' slechts een herhaling was van de wel concrete, maar existentieel even onbeslisbaar gebleven vraag die aan het prilste begin van zijn denkweg stond, namelijk 'wie heb ik *te zijn*?'

Dat ook voor Heidegger het menselijk in-de-wereld-zijn een onvoltooid project is, maakt hem echter nog niet tot apologet van een existentialisme. Denker maakt Heidegger enigszins het verwijt ons wel te leren *dat* we te zijn hebben, aan de vragen *wie* en *hoe* we te zijn hebben, komt hij niet toe (p. 358). Daarom ook het manifest ontbreken van een ethische imperatief in Heideggers filosofie. Zijn existentielle analytiek blijft als "een structuralistische herhaling van de aristotelische ontologie" (p. 291), (te) formeel gericht op functionele structuren zonder inhoudelijke bepaaldheid (p. 285, 287, 307, 312, 315). Nochtans wijst Denker er herhaaldelijk op hoe ook bij Heidegger het primaat van het *mogelijk-zijn* de weg opent naar de voor de mens belangrijke idee van vrijheid (p. 343). Talrijk zijn de passages in dit boek waarin Denker aantoont hoe vanuit Fichtes handelingsfilosofie een 'pragmatische lectuur' van SuZ mogelijk wordt gemaakt, en als

zodanig de idee van vrijheid als fundament van de ethiek aan het licht zou kunnen worden gebracht (p. 75, 274, 316, 329, 340, 343).

Tot slot: *'Omdat filosoferen leven is'* drukt ongetwijfeld een fundamentele behoefte uit: de behoefte aan een *filosofisch* leven, als de poging tot herstel van een verloren integriteit. Door de contingentie echter, uitsluitend binnen dewelke een eindig filosofisch leven mogelijk is en zich zichzelf verstaat, is een poging tot *volledig* herstel gedoemd te mislukken. Ondanks haar 'absoluut' karakter is het willen bevredigen van een dergelijke behoefte echter geen vergeefse moeite, maar noodzakelijk, want net als de idee van vrijheid een bestendige opgave, dat wil zeggen moeizaam en steeds opnieuw te verwerkelijken. Daarom dat Alfred Denker ook dit boek niet anders besluiten kan dan bescheiden zeggen dat filosoferen in het leven steeds een *onderweg blijven* is, zoals hij trouwens in een eerder boek, *Een filosofie onderweg* (Delft, Eburon, 1993) suggereert.

Kris WITZORECK

## HUMANISME

Willy Coolsaet: Mens tegenover mens. Solidariteit en zelfgenoegzaamheid in de menselijke verhoudingen, Leuven. Apeldoorn, Garant, 1997, 123 blz. 490 Bfr. ISBN 90 5350 620 9

Willy Coolsaet kan zeker geen gebrek aan intellectuele moed verweten worden. Nadat hij in *Producers om te Producers* (Kritiek 1996) had geprobeerd Marx te vellen (nota bene met behulp van Marx zelf), wil hij in dit nieuwe boek ook Nietzsche tegen de vlakte krijgen en daarenboven in diens val eveneens ook nog Bataille, Baudrillard, Deleuze, Foucault, Girard, Lacan, Derrida, Lyotard en het sartrianse existentialisme zien mee te slepen (p.9). Dat is geen klein bier, en het spreekt vanzelf dat we binnen het bestek van 123 bladzijden geen systematische analyse mogen verwachten van het oeuvre van al die giganten. Deze mensen delen, volgens Coolsaet, echter op een bepaalde manier een centrale intuïtie en die neemt hij hier onder vuur. Het boek wordt dan ook gepresenteerd als 'prolegomena' van een uitgebreidere cultuurgeschiedenis. Als het goed is mogen we dus een verdere en concretere uitwerking van deze basisideeën verwachten in (een) latere publicatie(s).

Er is iets paradoxaals aan de hand met dit geschrift. Enerzijds probeert Coolsaet namelijk consequent vast te houden aan zijn 'filosofie van de eindigheid' (zoals al eerder uitgewerkt in zijn *Mens en arbeid*, Acco, 1987), maar anderzijds krijgen we een poging voorgeschoteld om de hele (vooral menselijke) werkelijkheid te vatten in enkele