

## RECENSIES

## MARTIN HEIDEGGER

- Etienne Kuypers (red.), *Over Heidegger gesproken*, Leuven. Garant, 1993, 134 blz., 560 Bfr., ISBN 90 5350 179 7.
- Veronica Vasterling, *Waarheid en tijd bij Heidegger*, Assen. Van Gorcum, 1993, 170 blz., 29,50 Hfl., ISBN 90 232 2772 7.
- George Steiner, *Martin Heidegger*, Kampen, Kok Agora & Kapellen, Pelckmans, 1994, 190 blz., 695 Bfr., ISBN 391 90 0565 0/90 289 1924 4

Op verschillende niveaus blijft Heidegger voor velen een uitdagende denker, omdat hij tegelijk zoveel heeft geschreven waaraan men zo maar niet voorbij kan gaan, maar ook omdat hij irriteert, aangezien hij steeds maar opnieuw naar zijn grondvraag verwijst, alsof men nog geen stap verder kan of mag zetten. Er zijn thema's die, wil men ze echt grondig aanpakken, ons haast vanzelf bij Heidegger brengen. Zo schrijft George Steiner in zijn niet meer zo nieuwe monografie, maar onlangs in het Nederlands vertaald en van een nieuwe inleiding voorzien, dat hij in de drie domeinen waarin hij zich al jaren professioneel begeeft, met name de tragedie, de taal en het probleem van het vertalen en tenslotte de spanningsverhouding tussen de artistieke en literaire hoogtepunten van en in een beschaving en de totalitaire barbaarsheden van de twintigste eeuw, telkens Heidegger op zijn weg ontmoet. Bovendien kan hij het niet laten zich ook door de persoon 'Martin Heidegger' te laten fascineren : een groot denker die in politiek opzicht zo klein schijnt te zijn geweest en bovendien na de tweede wereldoorlog nauwelijks of niets heeft gezegd over die wreedheden van een regime, waarmee hij, minstens gedeeltelijk, sympathiseerde. Voor velen blijft het een enigma dat iemand als de auteur van *Sein und Zeit* en van de *Humanismus*-Brief die tegelijk een getuige is van een van de meest hemeltemgende politieke aberraties over deze gruwel niets te zeggen heeft, zelfs niet dat de barbarij van die aard is dat men alleen maar kan zwijgen uit onmacht, schaamte en schuld. Het lijkt onbegrijpelijk, vandaar dat heel wat auteurs, ook grondige kenners van het oeuvre van Heidegger, zich vanuit het werk zelf de vraag hebben gesteld hoe het mogelijk is dat een filosoof zich politiek zo sterk kan vergissen dat hij in een regime mogelijkheden ziet om het maatschappelijk bestel, de beschaving, de wereld te veranderen. Nu, hierin is Heidegger geen uniek voorbeeld, kennen we niet al de vergissingen van Plato, Hegel en Sartre ?

Het is niet zeker dat Heidegger er zelf van overtuigd was dat hij politiek fout was. In de bundel, *Over Heidegger gesproken*, samengesteld door Etienne Kuypers, doet Harry Berghs een heel verdienstelijke poging om de eigenaardige politieke wegen van de Duitse filosoof te verhelderen. Daarbij beroept hij zich niet op allerlei *finesses* om hardnekkige,

maar niettemin verborgen autoritaire en totalitaire trekjes in het filosofische hoofdwerk te ontdekken. Heidegger was en is geen nazistische filosoof, maar een filosoof met op een bepaald ogenblik wat teveel ambitie en met een elitaire visie op de cultuur; een deel van zijn werk vertolkt de overtuiging dat het met de Europese beschaving niet goed gaat. Daarom zocht hij in zijn vrij kort politiek engagement in de jaren dertig kanalen om aan die overtuiging ook maatschappelijk gestalte te geven. In die tijd koesterde hij bovendien de heel naïeve illusie dat hij op de machthebbers van zijn land een constructieve invloed zou kunnen uitoefenen, alsof hij meende dat de leiders van de NSDAP voor zijn *Denken* vatbaar zouden zijn. Harry Berghs stelt nu dat Heideggers engagement, geestesgesteltnis en motieven moeten verstaan worden vanuit een variant van wat men de conservatieve revolutionaire beweging zou kunnen noemen, verwant met het gedachtengoed van Hugo von Hofmannsthal, Georges Sorel, Carl Schmitt, Ernst Jünger (en we zouden er zelf ook nog Henrik De Man kunnen aan toevoegen). Deze conservatieve revolutie wou een positief antwoord geven "op de conservatieve (reactionaire) tijdskritiek die zich vaak in medische termen en beelden uitdrukte als ziekte van de cultuur en verlies van bewustzijn" (p. 68). Daartegenover stelt Heidegger dat onze tijd van 'uiterlijke cultuur en van vluchtig leven' (*Zeit der Aussenkultur und Schnellebigkeit*) toch meer achteruitblikkend voorwaarts dient te kijken. Dit laatste is volgens Berghs "de paradox van de conservatieve revolutie : conservatief, maar niet reactionair, dit is zich niet vasthakend aan de *status quo*; revolutionair, dus in beweging naar de toekomst toe zonder voeling te verliezen met de traditie" (p. 68). Deze houding kan men eigenlijk wel als vanzelfsprekend beschouwen : elke mens raakt door zijn opvoeding en zelfs meest elementaire scholing in deze paradox : via de cultuuroverdracht vertolkt men heel veel uit het verleden en toch is men gericht op de toekomst. De vraag blijft echter hoe groot en alomvattend de ambitie en totaliteitsaan- spraken zijn, welk activisme men aan de dag wenst te leggen en in welke mate men bovendien de publieke opinie wenst te beïnvloeden. Zoals zovele intellectuelen en academici wou Heidegger méér dan goed was voor een tijd die zo vatbaar was voor de meest nefaste verleidingen. In dat opzicht heeft hij uitspraken gedaan waarvan de opgeblazen retoriek helemaal niet zinnig kan heten — eigenlijk te vergelijken met de vele wilde, onbezonnen formuleringen die linkse universiteitsprofessoren om en rond '68 hebben uitgeroepen, omdat zij zich ook op de drempel van een nieuwe tijd waanden.

Tijdens Heideggers kortstondige politieke zinsverbijstering waren de vernietigings- kampen, de gaskamers en de crematoria van de *Shoa* nog niet in werking. Wat Heidegger vertelde hoeft hiermee dan ook niet in verband te worden gebracht, nog minder met zijn filosofisch denken. Sterker, wat hij heeft gepubliceerd en wat hij na de oorlog heeft geschreven staat haaks op de betrokkenheid waartoe hij zich heeft laten verleiden. Het is daarom verbijsterend dat hij zich zo heeft laten meeslepen. Maar tegelijk moet men bedenken dat Heidegger ook het recht van zijn opinie had, zoals wij het recht hebben te menen — en dit in een historisch veel gemakkelijker situatie — dat hij het niet aan het rechte eind had. Moest hij zich ten aanzien van het publieke forum na de oorlog verantwoorden ? Ach, wie zijn we dat we Heidegger voor ons op het beklagdenbankje zouden dwingen om dingen te zeggen die in niets met het gebeurde — waarin hij geen schuld had — te maken hebben ? En toch hebben we ook het recht verbijsterd te staan over zijn zwijgen. We zijn geneigd Steiner te volgen die niet de betrokkenheid in 1933-34 het

ergste vind, maar wel dat hemeltergende zwijgen. Hebben bepaalde mensen in bijzondere omstandigheden soms niet de plicht 'iets' te zeggen? Of overvragen we Heidegger als we verwachten dat hij ten aanzien van dit onnoemelijke, nooit te rechtvaardigen kwaad niet dat moment van de waarheid heeft gekend om zelfs te zeggen dat er gebeurtenissen zijn die het denken en het ter sprake brengen stilleggen, die ons in de in-humaniteit storten?

Bovendien kennen we niet alle na-oorlogse uitspraken van Heidegger. Er zijn de herinneringen van Frédéric de Towarnicki (*A la rencontre de Heidegger*, Parijs, Gallimard, 1993) die op een andere richting wijzen, maar die sommigen (onder andere Steiner) als volstrekt ongeloofwaardig beschouwen. De meeste correspondentie van Heidegger is (nog) niet gepubliceerd; in een brief aan Karl Jaspers (7 maart 1950) schrijft Heidegger dat hij zich *schaamt* en verder: "Als Ender der dreissiger Jahre mit den wüsten Verfolgungen das Böseste einsetzte..." In *hun* correspondentie nemen Jaspers en Hannah Arendt deze brief van Heidegger niet ernstig.

Maar goed. Aan de Heidegger-affaire is eigenlijk al te veel aandacht geschonken. Het belangrijkste blijft zijn wijsgerig oeuvre dat een onuitputtelijke inspiratiebron schijnt te zijn, aangezien het steeds opnieuw mensen aan het denken zet. Het al geciteerde boekje van Steiner is in dat verband een treffend voorbeeld van hoe een erudiete geleerde van de letters van Heidegger gebruik maakt en voor een ruimer, maar niettemin geschoold lezerspubliek uitlegt hoe hij Heidegger leest en tracht te begrijpen. Op zich is deze monografie al een aardig studieboekje.

Eveneens een *hommage* aan de filosoof Heidegger bieden de essays in de verzamelbundel van Kuypers. Naast de instructieve inleiding van de samensteller en het al aangestipte essay van Harry Berghs heeft Gerard Visser (wiens grondige studie *Nietzsche en Heidegger* hier destijds gerecenseerd werd) het over de vrijheid bij Heidegger, benaderd vanuit de traditie en haar voleinding in de techniek. Etienne Van Doosselaere, die vroeger voor de 'Heidegger-bibliotheek' *Gelassenheit* vertaalde, gaat op dit thema verder in bij de behandeling van de vraag of we durven leven zonder 'waarom'. Samensteller Kuypers levert het opstel 'Lof der schemering' en bespreekt het dilemma tussen de contingentie van het bestaan en de fundering van een historisch cultureel universalisme. De slotbijdrage is van de pedagoog Ton Beekman die een kleine tour d'horizon maakt van Heideggers betekenis voor de sociale wetenschappen; hierbij schenkt hij in het bijzonder aandacht aan het zo moeilijke te vertalen begrip 'Befindlichkeit'.

Een oorspronkelijk Nederlandse studie is het uitvoerige werk van Veronica Vasterling, *Waarheid en tijd bij Heidegger*. De auteur gaat een kritische dialoog met de Duitse denker aan, exploreert de ontwikkeling van zijn zijnsbegrip en ontdekt hierbij dat hij zich nooit volledig van de ontotheologie heeft kunnen bevrijden, hoewel hij toch een van de meest radicale critici van de historisch gegroeide ontotheologie is. Vasterlings eigenlijke onderwerp is het thema van de waarheid, dat volgens Heidegger niet oorspronkelijk in de articulatie van de *adaequatio*-idee kan gedacht worden. Aangezien voor hem waarheid van de orde van het zijn is, moet men eigenlijk de hele moderne kennis-'metafysica' overhoop halen. Zoals bekend laat Heidegger zich in zijn analyses van de waarheids-gedachte door het Griekse denken aanspreken. Om dit te verhelderen begint Vasterling haar onderzoek met een hoofdstuk Griekse filosofie waarbij ze in een aantal Parmenides-fragmenten, in Plato en in het bijzonder in Aristoteles grasduint en snuffelt. Voor de auteur

is de relevantie van het aristotelische waarheidsbegrip voor Heidegger tweeledig : "Enerzijds is Heidegger geïnteresseerd in de connectie van waarheid en zijn : wat betekent waarheid wanneer waarheid een kenmerk van zijn is ? Anderzijds interesseert hem het verband tussen logische waarheid en ontologische waarheid : in hoeverre is logische waarheid, of, in meer specifieke zin : oordeels- of adaequatiowaarheid, herleidbaar tot ontologische waarheid ?" (p. 21). Nu neemt Heidegger het Griekse zijnsbegrip niet zonder meer over, omdat hij een andere tijdsnotie wil die, in tegenstelling tot de Griekse, gebaseerd op het onderscheid tussen een tijdloos en een tijdelijk zijn, de samenhang van tijd en zijn denkt. Daarom wenst de auteur van *Sein und Zeit* het klassieke zijnsbegrip te deconstrueren; daaraan wijdt Vasterling haar tweede en derde hoofdstuk.

In 'Ontologische waarheid : aanwezig zijn' confronteert de auteur van deze studie Heideggers vooronderstellingen van *Sein und Zeit* met het denken van Aristoteles; zoals bekend, transformeert Heidegger Aristoteles' metafysica in het perspectief van de ontologische differentie. Maar vooraf vindt Vasterling het noodzakelijk aandacht te schenken aan Heideggers zijnsverstaan als intentionaliteit en transcendentie. De analyses worden hier heel subtiel wanneer de auteur stelt dat "het verstaan van het wat—, hoe- en zo-zijn van de zijnden vooronderstelt dat we het 'dat', het aanwezig zijn van de zijnden, kunnen verstaan of meevoltrekken. Dit meevoltrekken van het *zijn* van de zijnden, het zogenaamde zijnsverstaan, is echter van een heel andere orde dan het verstaan van het wat-, hoe- en zo-zijn van de zijnden" (pp. 31-32). Dit laatste is het intentionele verstaan van de betrokkenheid, waarin het impliciete verstaan geleid wordt door de specifieke zijnswijze van de zijnden die geïntendeerd worden. Dit brengt echter niet met zich mee dat we te allen tijde in staat zijn tot explicite van wat we impliciet verstaan. Nu vooronderstelt het intentionele verstaan de gegevenheid of de tegenwoordigheid van datgene waarop we betrokken zijn; wat deze tegenwoordigheid mogelijk maakt, is transcendentie en is onthematisch geïmpliceerd. "Transcendentie is het overschrijden van de zijnden naar het niets, is een 'zich houden in het niets'. Dit niets is niet het nihil absolutum, dit is het absolute niet-zijn, het niets dat niet is, maar nietst. Het is het niet-iets, het niet-zijnde : het aanwezig zijn zelf. In die zin is het zijnsverstaan als transcendentie, dit is als overschrijding van het zijnde, een meevoltrekken van het aanwezig zijn zelf dat het zijnde eerst tegenwoordig laat zijn (p. 33). De ontologische differentie is nu wat transcendentie en intentionaliteit, zijnsverstaan en verstaan van zijnden, onderscheidt én samenhoudt. Met de toelichting van de auteur : "Wanneer het verstaan van zijnden alleen maar mogelijk is als een verstaan van het *zijn* der zijnden, en wanneer omgekeerd verstaan van zijn alleen maar mogelijk is als een verstaan van zijn van *zijnden*, dan betekent dat dat de mogelijkheid van het verstaan überhaupt gelegen is in de ontologische differentie" (p. 36). In het oog moeten we hier houden dat de notie 'differentie' hier aanduidt dat de verhouding tussen zijn en zijnde niet als een funderingssamenhang gedacht mag worden, zoniet komen we andermaal in een funderingsontologie terecht die op de een of andere manier altijd met de traditionele onto-theologie verbonden wordt, wat Heidegger in ieder geval wou vermijden, maar wat hij niet volledig heeft kunnen vermijden, aldus de centrale stelling van Vasterling.

De vraag stelt zich nog welke consequenties de ontologische differentie voor de status van de ontologische waarheid heeft. Alvast dit : het aanwezig zijn als het 'iets gevende

niets' vooronderstelt dat de ontologische waarheid geen waarheid is met een vaststelbare 'inhoud'; ook impliceert het aanwezig zijn als een geven van zijnden dat het zijn 'transitief' is, dus ook een potentiële ontvanger, de mens als ontvanger van de gave. Verstaan is in deze context niet alleen een aangewezen zijn op het aanwezig zijn van het zijnde, maar ook daar overheen, op datgene wat aanwezig zijn mogelijk maakt, transcendentie: "opdat het zijn *als aanwezig zijn*, als *waarheid* geschiedt, opdat de gave van het gegevene geschiedt, is transcendentie noodzakelijk" (p. 40). Aangezien Heidegger nu waarheid als een geschieden in aanwezigheid begrijpt, begrijpt hij zijn en waarheid in de tijd: hier onttrekt hij zich aan de (Griekse) tijdeloosheid als de belangrijkste maatstaf voor het zijnsbegrip.

Slechts gedurende een korte periode besteedt Heidegger aan het thema van de tijd een vrij grote aandacht — zoals bekend heeft hij *Sein und Zeit* nooit in de oorspronkelijk opzet voltooid en is *Zeit und Sein* er nooit in een uitgewerkte vorm gekomen. Niettemin zijn deze reflecties over de tijd uiterst belangrijk voor de waarheid als zijnsverstaan, wat een aangelegenheid is van het *Dasein*, dat zoals Heidegger zegt, niet alleen tijdigt, maar vooral tijdigt op grond van en met het oog op zijn als tijd, niet gedacht als een (traditioneel opgevatte) eindeloze reeks van nu-punten. Hier is Kant Heideggers uitdagende gesprekspartner die in zijn *Kritik der reinen Vernunft* al het onderscheid maakt tussen tijd als een a priori categorie van de zintuiglijkheid en als absolute tijd. Dit herformuleert Heidegger in de zin dat hij enerzijds de tijd opvat als mogelijksvoorwaarde van het zich kunnen laten geven van een veelvoud, en anderzijds tijd ook ziet als het gegevene. Heidegger onderscheidt zich nu duidelijk van Kant wanneer hij stelt dat het subject in zijn activiteit, *zeitigt*, "dat het zijn van het subject op de een of andere wijze als tijd geïnterpreteerd moet worden" (p. 57). De identiteit van zijn en tijd, dat zijn bij Heidegger uiteindelijk betekent "het vanuit de afwezigheid aanwezig worden en weer afwezig worden van de zijnden. De wisselende aanwezigheid en afwezigheid van de zijnden verwijst evenzeer naar zijn als tijd, het verwijst naar zijn geïnterpreteerd als tijd. Omgekeerd kan de tijd omschreven worden als de onomkeerbare beweging van het in de aanwezigheid treden, het opkomen, en weer verdwijnen in de afwezigheid, van de zijnden" (p. 63). Tegen deze achtergrond moet de eindigheid en de contingentie worden gedacht van de mens met zijn tijdshorizonten, zijn presentievelden die het blikveld afbakenen van wat ons in beginsel tegenwoordig kan zijn. Zo moet ook het tegenwoordigstellen, het *Gegenwärtigen* begrepen worden, dat, paradoxalerwijze aangewezen is op het afwezige als zodanig, echter niet in de zin van het afwezige van het verledene, maar vooral van het toekomstige. De tijd is dan een soort lus, het 'tijdigen' van de mens die het afwezige vanuit het aanwezige naar zich toehaalt. Terecht merkt Vasterling daarbij op: "Zonder deze lus van de tijd zou het nieuwe, het onverwachte, het toeval, niet mogelijk zijn. De toekomst zou zich beperken tot wat voorspelbaar en voorstelbaar is op grond van het oproepbare verleden. In plaats van de hoopgevende onzekerheid van het nieuwe, het onvoorzienbare, zou de toekomst slechts de treurig stemmende zekerheid bevatten dat alles teloor gaat" (p. 69).

Ook de vraag naar de onwaarheid dient men niet uit de weg te gaan — dit is het thema van Vasterlings vierde hoofdstuk. Hier gaat het eigenlijk niet in de eerste plaats over onjuiste oordelen, een negatieve *adaequatio*, maar om de on-waarheid, de afwezigheid van waarheid in de zijnsvergetelheid, in de onverborgenheid van de zijnden die verhult dat het

zijn zich heeft teruggetrokken. Dergelijk inzicht behoort nu veeleer tot de latere Heidegger, maar wordt niettemin al bij de vroege Heidegger voorbereid. Vasterling ontvouwt ook hier met grote nauwgezetheid de ontwikkelingsgang in Heideggers denken. Ze toont welke denkwegen de Duitse denker bewandelt, welke hij inslaat, maar kort daarop weer verlaat, en analyseert andermaal de verhouding tussen de logische en de ontologische waarheid, zonder uit het oog te verliezen dat er bij Heidegger na *Sein und Zeit* heel wat verschuivingen optreden. Hierbij is de aandacht voor de wending naar de taal belangrijk, omdat het denken van mens en wereld, de mens als *Dasein*, als 'in-der-Welt-sein' zich talig voltrekt. Precies hierin onderscheidt de mens zich van het dier dat, door zijn taalloosheid, *Weltarm* is. Dat de mens leert spreken impliceert dat hij in toenemende mate 'weltlich' wordt en zich naar de 'huisregels' van de wereld voegt; via deze weg of opening vindt de mens zijn toegang tot de zijnden en is er bijgevolg intentionaliteit. In het in-de-taal-zijn betekent de transcendentie de *Aufbruch*, de differentiërende breuk, die zijn en zijnde onderscheidt en verbindt. De mogelijkheid van zijnsbesef (transcendentie) is daarmee gekoppeld aan het in-de-taal-zijn; dit betekent tegelijk het kader voor de interpretatie van de samenhang van ontologische waarheid en logische (on)waarheid. "Logische (on)waarheid als kenmerk is (on)waarheid van het intentionele verstaan. Zij verwijst naar het (mis)verstaan van het wat-, hoe- of zo-zijn van zijnden. Ontologische waarheid is waarheid als kenmerk van het zijn. Zij zegt dat het zijn geschiedt als aanwezig zijn. Er kan slechts sprake zijn van ontologische waarheid in zoverre er sprake is van zijnsbesef, c.q. transcendentie. De transcendentie is in feite niets anders dan de voltrekking van de ontologische waarheid, dit is van het zijn als aanwezig zijn van zijnden. Aangezien intentionaliteit transcendentie veronderstelt, veronderstelt het intentionele (mis)verstaan van zijnden de ontologische waarheid" (pp. 93-94). Nu moeten we niet verwachten dat de ontologische waarheid ons iets over de wereld vertelt, alleen dat er zijnden zijn; ze zegt alleen iets over het 'dat', dat zijn geschiedt als aanwezig zijn, als tijd; een concrete hermeneutiek van de existentie grijpt hier niet plaats. Niettemin kent de mens een zijnsverlangen, zo meent Vasterling Heideggers 'Entschlossenheit' te mogen interpreteren, "de virtuele sluiting van de temporele cirkel, oftewel, als het virtuele 'volle moment' van de 'eigenlijke' waarheid. (...) het volle ogenblik waarop ik mij vanuit de toekomst terugvind als wat ik reeds was en zal worden" (p. 105).

De on-waarheid wordt ten volle gedacht na de fameuze *Kehre*, waarover Vasterling in haar vijfde hoofdstuk rapporteert. Het gaat hier om de wending die het perspectief van *Sein und Zeit* omdraait : in plaats van de mens in zijn betrekking tot het zijn, gaat het nu om het zijn en zijn waarheid in betrekking tot de mens. Hierbij concentreert Heidegger zich in toenemende mate op het fenomeen van de waarheid, als *alètheia* (ontberging) als invalshoek voor de zijnsvraag. Ook nu weer moet Vasterling aandacht voor een aantal verschuivingen vragen, omdat Heidegger zijn 'alètheïsche' waarheid aan Plato en Aristoteles ontleent, maar ook omvormt. Zijn vraag naar het 'echte' zijn, *das Seyn*, gaat niet meer uit van het zijnde, maar vraagt naar de *Wesung*, de waarheid van het zijn zelf, het zijn van het zijn, dat zonder zijnde zou zijn en zelf geen zijnde is. Impliceert dit andermaal een funderende metafysica ? betreft het hier een andere hypostasiëring of een 'ontificering' van het zijn ? zo vraagt Vasterling zich af (p. 130) ? Het is, zoals al gesteld, haar thesis dat Heidegger, die het zijn zelf niet ter sprake brengt, alleen een zijnsontwerp biedt, zodat hij

aan de ontotheologie niet ontsnapt, integendeel, haar uiteindelijk in abstracte zin radicaliseert (p. 136).

In haar boek parafraseert Vasterling Heidegger niet, maar interpreteert hem; ze ondervraagt de tekst en spreekt kritische vermoedens uit die de intentie van de auteur overschrijden. Hierin is zij het meest creatief; nooit verliest ze in haar uitstekende studie het elementaire invoelingsvermogen uit het oog zoals dat in een hermeneutische analyse past. Dit blijkt vooral in haar laatste hoofdstuk wanneer ze de latere Heidegger andermaal in de geschiedenis van de ontotheologie situeert en een ontkoppeling van zin en waarheid vaststelt tengevolge van de implicaties van de ontdekking der 'zijnschikkingen'. Dan is er immers geen sprake meer "van een, in de terugtrekking of verberging van het zijn berustende, zijnsvergetelheid. In de loop van de geschiedenis heeft het zijn zelf zich steeds op een of andere wijze gegeven. De geschiedenis is een aaneenschakeling van verschillende zijnsbeschikkingen van het zijn in het licht waarvan wij het aanwezig zijn van de zijnden als zus of zo begrijpen. (...) Omdat zijn, opgevat als 'schikking', verwijst naar een pluraliteit van zinsbeschikkingen, kan er geen sprake meer zijn van *de* waarheid (of *de* zin) van zijn. Op zich zou het consequent zijn om de 'schikkingen' van zijn op te vatten als de waarheden van het zijn" (p. 149). En toch vindt Vasterling deze consequentie onhoudbaar, er is in Heidegger teveel dat dit tegenspreekt, niet in het minst de idee van zich *in Anspruch* te laten nemen door het zijn zelf. Hij stelt "het ontvangende, luisterende verstaan (denken) dat zich helemaal openstelt voor de *Lichtung* van het zijn. In tegenstelling tot het ontwerpend-onderwerpene verstaan, is deze vorm van verstaan zich bewust van zijn geworpenheid in het ontwerp van het zijn zelf. In het ontvangende verstaan (denken) nemen we deze geworpenheid op ons : we voegen ons naar de beschikkingen van het zijn zelf" (p. 150) Betekent dit een vorm van zelfbedrog ? Heeft Heidegger het illusoire ideaal van een ontotheologisering van het ik, van een zichzelf funderende autonomie, ingeruild voor het even illusoire ideaal van een volledig heteronome geworpenheid ? Vasterling meent deze positie in de laatste (profetische) Heidegger te zien, en geeft uiteindelijk de voorkeur aan de *Sein und Zeit*-periode. Een en ander maakt deze interpretatie-conclusie aannemelijk en begrijpelijk, maar mildere interpretaties zijn ook mogelijk vanuit de kleinere teksten uit de jaren vijftig, waarin *Gelassenheit* niet al te passief moet opgevat worden, maar als een bezinnend denken, het denken van de sterveling op aarde onder de hemel ten aanzien van de goddelijken; de mens die zich afvraagt wat wonen is, die zich zorgen maakt over de ontheemdheid en die weet dat hij niet terug kan. Het boek van Veronica Vasterling biedt hoedanook een bijzonder erudiete discussie met Heidegger, wiens oeuvre steeds opnieuw uitdaagt en uitnodigt tot verder denken.

Jacques DE VISSCHER