

Kritische bibliografie

MARTIN HEIDEGGER EN DE FUNDAMENTELE ONTOLOGIE

Jos Augustus

Jacques Taminiaux, *Lectures de l'ontologie fondamentale. Essais sur Heidegger*. Grenoble. Jérôme Millon (Collection 'Krisis'), 299 blz., 125 FF ISBN 2 905614 24 2

Franco Volpi e.a., *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*. Dordrecht. Kluwer (Phaenomenologica 108), 300 blz., 3.700 Bfr. ISBN 90 247 3586 6

Aan het begin van zijn *Inleiding tot de existentiële fenomenologie* had de te vroeg gestorven Nederlandse fenomenoloog, W. Luijpen, er in 1980 op gewezen, "dat men bij geen enkele fenomenoloog het 'absolutisme van de fenomenologie' aantreft". Daarmee wordt niet alleen gedoeld op de principiële openheid van de fenomenologie als wijsgerige stroming. Ook wordt de open aandacht van dit denken voor het verleden onderstreept. "De grote dragers van het fenomenologische denken houden hun filosoferen voortdurend 'open' naar de toekomst, maar ook naar het verleden. De grootsten onder hen hebben diepgaande studies geschreven over bijna alle filosofen wier werken 'klassiek' werden. Zonder de traditie zou het fenomenologische denken van onze dagen niet mogelijk geweest zijn" (blz. 12).

Jacques Taminiaux is een fenomenoloog met zo'n instelling : voortdurend open, enerzijds, naar de toekomst en, anderzijds, naar het verleden. Van die voortdurende openheid zegt hij zelf, "dat de interpretatie pas mogelijk is in een soort dialoog of gesprek en niet in een opsorping van de stemmen en de woorden door een dominerende stem". In dit boek betreft die openheid een heel recent verleden, namelijk Heidegger. Centraal staat Heideggers lektuur van Aristoteles en, daarbinnen, Heideggers werkwijze ten aanzien van de aristotelische grondwoorden *poiesis* (bezorgdheid om het alledaagse bestaan, effectiviteit, produktiviteit) en *praxis* ('condition humaine', biografie of levensverhaal).

T.'s aandacht gaat vooral uit naar het aanwijzen van een elementaire paradox bij Heidegger. Dàt T.'s aandacht hiernaar uitgaat, mag ons niet verwonderen. Stonden niet reeds in eerdere boeken essays centraal over de denkweg van Merleau-Ponty, zelf de 'filosoof van de ambiguïteit' ? We denken hier aan *Le regard et l'excédent* en *Recoupements*. Leerde T. niet van Hannah Arendt — die zelf mede door Merleau-Ponty was beïnvloed en over wie we binnenkort een boek van zijn hand mogen verwachten — dat bij Kant deze

"fundamentele en blijvende spanning...niet weggewerkt kan worden" ? Leefde zijns inziens niet bij Kant niet "de idee van een kloof, een permanent en steeds hernieuwd hiaat dat niet opgevuld kan worden tussen het rationele en het reële, tussen het moeten zijn en het zijn" ? Kwam Plato's grondinspiratie niet scherp tot uiting in "de openheid, het dialogisch, aporetisch karakter van de dialogen"² ? En omschreef hij de inspiratie van de fenomenologie zelf niet als het levend houden van de spanning tussen de empirische en de transcendentale blik³ ? Hardnekkig speurt T. naar een paradox, eigen zowel aan het ene thema daarvan, het eindige levensverhaal van de mens met inbegrip van de vele aspecten daarvan (historiciteit, waarneming, politiek, taligheid) als aan de benaderingswijze (lectuur van teksten als explicatie van een intrinsiek eindige geschiedenis).

Wie van de *Lectures* alleen al oppervlakkig kennis zou nemen, zou deze interesse van de auteur onmiddellijk herkennen. Sterker nog, de aandacht voor paradox en ambiguïteit wordt methodisch strak geformuleerd en concreet toegepast op één auteur. T. stelt zichzelf de vraag : in hoeverre mag Heidegger eigenlijk een fenomenoloog worden genoemd ? In hoeverre is Heidegger zelf geïnteresseerd in de meerzinnigheid van de 'condition humaine' ? Die vraag gaat hij na door *Heidegger buitengewoon nauwkeurig te lezen*. Concreet betekent dat dat de achtereenvolgende hoofdstukken de heideggeriaanse lectuur nagaan van Husserl (I), Kant (II), Aristoteles (III), Hegel (IV), Descartes (V), Nietzsche (VI) en Hölderlin (VII). In die zin wordt het titelwoord, lectuur, dubbelzinnig gebruikt : enerzijds gaat het om de lectuur door Taminaux van Heidegger, anderzijds gaat het om Heideggers lectuur van overige wijsgerige teksten.

De *Lectures* openen met de vraag naar verschil en overeenkomst tussen Heidegger en Husserl (hoofdstuk I). Hoezeer bij de vader van de fenomenologie de ken-act ook gelegen moge zijn in de wederzijdse implicatie van het geven van de kant van de waarneming en het zichzelf-geven van de kant van het waargenomen, het concreet waargenomen ding zelf lijkt uiteindelijk theoretisch of ideëel bepaald te worden, zodat dit laatste tenslotte al z'n empirische cq. praktische kwaliteiten op moet geven. Wat Husserl steeds de 'natürliche Einstellung' noemde, is dan ook lang niet zo 'natuurlijk' als hijzelf wel aannam. De manier waarop Husserl het verzet tegen alles wat 'natuurlijk' is articuleert, lijkt te figureren in een theoretische context die niet rijmt met datgene waar het hem om te doen was : het blootleggen van de menselijke waarneming als deel-aspect van de 'condition humaine'. Hoe reageert de jonge Heidegger op die situatie ? Zijns inziens behoeft het husserliaanse project onherroepelijk bijstelling, wil het daadwerkelijk doorgevoerd kunnen worden. In één woord balt Heidegger Husserls theoretische context samen : 'Vorhandenheit'. Dat houdt in : zowel degene die waarneemt (de mens) als datgene wat waargenomen wordt (het ding) wordt theoretisch of, nauwkeuriger, als een stuk natuur, bepaald. Enerzijds moet dan ook het zijn van de mens verbaal worden opgevat (*Dasein*), anderzijds moet het zijn van het ding praktisch worden benaderd (vanuit de menselijke omgang ermee). Theorie en praxis verschijnen zo ten opzichte van elkaar in een nieuw licht, en wel als zijns- of levenswijzen, eigen aan het

meerzinnige zijnde dat wij mensen zelf zijn. Toch is ook Heideggers eigen project niet van spanningen ontbloot : door heel het *Dasein* loopt één constante scheiding tussen alledaagsheid aan de ene en authenticiteit aan de andere kant. Dat betekent het volgende. Weliswaar krijgt het theoretisch leven binnen de meerzinnigheid van het *Dasein* een principieel secundaire plaats toebedeeld. Het praktisch leven echter wordt niet alleen geherinterpreteerd; het wordt bovendien wel erg eenzinnig opgevat : als iets wat zich extatisch, resoluut en ogenblikkelijk voltrekt. Voor T. is die typisch heideggeriaanse spanning onlosmakelijk verbonden met hoe hij de Grieken en dan met name Aristoteles leest. Bij Heidegger behoeft Husserl slechts correctie voorzover deze afwijkt van Aristoteles. En dan, het belang van Heidegger zelf in Aristoteles is intussen zeer gekleurd. Legitimeert het niet een alleszins problematische hiërarchie ? T. doelt hier op een gang van zaken, waarbij de bezorgdheid om het alledaagse bestaan (*poiesis*) overwegend negatief wordt afgeschilderd en als zodanig wordt ondergeordend aan autarkie of vastberadenheid ('Entschlossenheit') waarin de *prâxis* zou moeten culminereren, en waarbij deze laatste op zijn beurt, als 'condition humaine', elke meerzinnigheid verspeelt. Open blijft daarmee niet alleen of Heidegger werkelijk recht doet aan de vraagstelling die hij van Husserl had geërfd. Vooral ook rijzen twijfels in verband met de originaliteit van Heideggers eigen project.

Vóórdat T. op dit alles nader ingaat, bespreekt hij eerst nog uitvoerig Heideggers eigen leer van de waarneming, waarin met name Kant figureert (hoofdstuk II). Hij gaat in op Heideggers lectuur van Kants adagium "zijn is geen reëel predikaat". Voor Heidegger is Kants adagium dubbelzinnig. Het klinkt negatief voorzover het de effectiviteit van het bestaande ding lijkt te ontkennen; het klinkt positief voorzover het ding gerelateerd wordt aan de menselijke waarneming ervan. Volgens T. kunnen we in deze twee aspecten van Kants ene adagium opnieuw en zonder veel moeite de aristotelische spanning herkennen tussen de alledaagse bezorgdheid om en vertrouwdheid met de dingen (*poiesis*) en het levensverhaal (*prâxis*). Om nu dit tweede aspect beter te kunnen begrijpen, acht Heidegger een ontologie noodzakelijk van die menselijke zijnswijze die het meest recht doet aan de waarneming, dus aan de relevantie van het ding voor het *Dasein*. Welnu, eigenmachtig en omwille van zichzelf ont-hult, ont-sluit, ont-dekt dit *Dasein* het ding-zijn van het ding. Dat heeft niet alleen tot gevolg dat uitsluitend het *Dasein* licht werpt op het zijn van het ding, het betekent vooral ook dat het *Dasein* zichzelf weerspiegeld ziet in het licht dat — zo lijkt het — zomaar, spontaan, op het ding valt. Omdat voor het *Dasein* zelf de wereld altijd open ligt, zijn een boom, een wolk of een bergbeek niets anders dan intra-mundane 'gevallen'. Het *Dasein* heeft over de wereld altijd al het eigen, autarke licht laten schijnen. Bovendien lijkt de meerzinnigheid van de waarneming en van de waargenomen dingen plaatsgemaakt te hebben voor de eenzinnigheid van het ogen-blik, voor de ene, soevereine blik die het *Dasein*, nog vóórdat het überhaupt tot waarneming komt, over de vele dingen heeft laten waren. T.'s tweeledige conclusie luidt : de lijfelijheid (Husserl) van

het ding wordt weggepraat en de klassieke (ken-)theoretische benadering van de waarneming resp. van het waargenomen ding, die door Kant en Husserl toch althans ten dele overwonnen was, lijkt in zekere zin te worden teruggedraaid. Niet alleen vertaalt Heidegger Kants adagium, "zijn is geen reëel predikaat", in zijn eigen terminologie : 'zijn' is geen zijnde, maar voltrekt zichzelf *als* zijn. Tegelijk met die vertaling lijkt ook de paradox tussen het geven van de waarneming en het zichzelf-geven van het waargenomene, eigen aan de waarneming, te worden omgezet in een eerder door eigenmachtigheid getekende toe-eigening. De effectiviteit, de weerspanning van het ding, die toch mede verwijst naar de zwaarte van de 'condition humaine' zelf, wordt geminimaliseerd ten gunste van een autonome, op zichzelf staande eigenmachtigheid.

In wat ons inziens het hart van het hele boek vormt, hoofdstuk III, gaat de auteur dieper in op Heideggers schijnbaar naïeve 'toeëigening' van een aantal aristotelische grondwoorden. Dit hoofdstuk is vooral daarom zo relevant, omdat het in een apart Nawoord profiteert van nog onuitgegeven transcripties, onder meer van Heideggers college over Plato's *Sofist*. Nu komt T. nogmaals en heel uitvoerig terug op de al tweemaal aangestipte paradox *poiesis/prâxis*. In de fundamentele ontologie als wijsgerig project keert deze paradox overduidelijk terug. Zij het ... niet langer als paradox. De aristotelische *poiesis* schildert Heidegger direct af als 'oneigenlijkheid', de aristotelische *prâxis* als 'eigenlijkheid'. Het gevolg is dat Heidegger de *poiesis*, de alledaagse bezorgdheid om en vertrouwdheid met de dingen, naar de tweede plaats verwijst, de *prâxis* daarentegen eenzijdig verheerlijkt als zwijgzame eenzaamheid, als zorg om zichzelf en als vastberadenheid. Inwisselbaarheid, gemeenzaamheid, taligheid en druk van het verleden zijn niets anders dan 'oneigenlijkheid'; alleen zelfverzekerdheid en onkwetsbaarheid maken de 'eigenlijke' existentie uit. Uit Heideggers lectuur van Aristoteles concludeert T. : hoewel uit alles blijkt dat Heidegger zelf de praktische filosofie van Aristoteles wil hernemen, wordt aan de eigen vraagstelling daarvan onrecht gedaan, want alleen de platoonse elementen daarin dwingen bij Heidegger respect af; over Aristoteles' verzet tegen zijn leermeester Plato, juist daar waar het ging om het talig en sociaal-politiek karakter van de *prâxis*, geen woord. Zoals T. al in zijn voorwoord opmerkt : de 'eigenlijke', heideggeriaanse praxis culmineert in een *theôria* die beschikt over de ultieme kennis omtrent het zijn, zoals — omgekeerd — de heideggeriaanse *theôria* uitloopt op een speculatieve rechtvaardiging van de 'eigenlijke', vastberaden praxis. Omgekeerd : Heidegger gaat bij de Grieken enkel te rade om hen een vermeende naïviteit in de schoenen te schuiven en om vervolgens, op eigen titel, de pretenties van de *theôria* nóg hoger op te voeren, om de vastberadenheid van de praxis nóg 'vastberadener' te interpreteren. In de hoofdstukken die nog volgen zal T. aantonen dat hij in zo'n onderneming een aantal cartesiaanse, hegeliaanse en ook nietzscheaanse reminiscenties herkent. En dan te bedenken dat de confrontatie met de Grieken, die Heidegger naar aanleiding van Husserl toch expliciet zocht, juist een heropname had moeten worden van de oude, nog openstaande *vragen*, en niet een legitimatie van op zich hoogst dubieuze posities.

Opzettelijk 'vergeet', om niet te zeggen vertekent Heidegger de 'condition humaine', die zijns inziens altijd ook gekenmerkt wordt door de aristotelische paradox tussen *poiesis* en *praxis*.

Op grond van het bovenstaande kan T. dan ook een tipje oplichten van de sluier bij Heideggers werkwijze ten aanzien van filosofen. Telkens sloten de *Lectures* op een dubbelzinnige lectruur bij Heidegger zelf, een soort lectruur met een tweede agenda, een *double lecture*, waarbij een creatief 'afzetten' ('Abhebung') steeds een impliciet, dubieus 'toeëigenen' ('Zueignung') schijnt te moeten verhullen. Wat betekent bij voorbeeld ten opzichte van Descartes 'afzetten' (Hoofdstuk V)? In de geschiedenis van het Zijn, geschetst in het tweede *Nietzsche*-boek, representeert Descartes enerzijds een verwijdering van de oorspronkelijke Griekse grondwoorden, anderzijds echter een voorbereiding op de nietzscheaanse wil tot macht, met inbegrip van de daaropvolgende tyrannie van de techniek. Vreemd genoeg echter wil *Sein und Zeit* ons doen geloven dat Descartes nu juist een doorwerking, niet van de oorspronkelijkheid, maar van de naïviteit van de Grieken behelst. Maar dan schuilen in de schijnbaar heldere scheiding 'eigenlijk/oneigenlijk' meer paradoxen dan Heidegger zelf lief is. Met name roept dit opnieuw vragen op, en nu met het oog op de heideggeriaanse lectruur van Descartes, met betrekking tot Heideggers eigen relatie tot de Oudheid. In feite, zo meent T., heeft de latere Heidegger deze contradictie toegegeven: *Sein und Zeit* neemt de cartesische ontologie stilzwijgend over en past haar in in de 'oneigenlijkheid' van het *Dasein*. Bovendien betreft de 'kritiek' die Descartes ook van de latere Heidegger krijgt en die nu juist niet wijst op 'afzetten', maar op 'toeëigenen', enkel het feit dat het *cogito* bij Descartes 'nog' al te versnipperd en 'nog' niet eigenmachtig, nog niet monadisch en vastberaden genoeg zou zijn. Zo blijkt de houding van Heidegger ten opzichte van Descartes heel dubbel te zijn. Hetzelfde geldt voor Heidegger ten opzichte van Hegel (hoofdstuk IV). Toen *Sein und Zeit* zich 'afzette' tegen Hegels tijdsbegrip, betrof dat het tijdsbegrip uit Aristoteles' *Physica*. Dat tijdsbegrip wordt beheerst door het heden. Heidegger zelf daarentegen zoekt een tijd waarin de toekomst souverain en vastberaden tegemoet getreden zou kunnen worden, dus een door de toekomst beheerste tijd. Feitelijk herkent hij bij Hegel nog de tijd van de *poiesis* en mist hij bij hem de tijd van de weliswaar aristotelische, in feite echter door en door platoonse *eupraxia*, van het goede leven, van de zorg om zichzelf die veraf staat van de bezorgdheid om de alledaagse dingen. Deze laatste heeft Heidegger immers gedirigeerd naar de 'oneigenlijkheid'. Op grond van dit alles behoeft, aldus T., onze lectruur van de relatie tussen Heidegger en Hegel wel bijstelling. Waar beiden op basis van vermeende, diepgaande verschillen hoogstens oppervlakkig verwant zouden zijn, wijst een meer nauwkeurige lectruur eerder in tegengestelde richting. Vertoont de heideggeriaanse 'eindigheid' niet de trekken van het hegeliaanse Absolute? En wat Nietzsche betreft: dat het inderdaad een volstrekt autonoom en vastberaden tegemoetgetreden toekomst is die Heidegger ontologisch zou willen funderen, blijkt bij een stilzwijgende verwijzing naar

Nietzsche in *Sein und Zeit*, namelijk daar waar het 'Sein zum Tode' ter sprake komt. Voor T., die deze reminiscentie leest vanuit zijn oorspronkelijke context bij Nietzsche ("velen worden voor hun eigen triomfen te oud", *Also sprach Zarathustra*, "Vom freien Tode"), blijkt Heidegger de term 'eindigheid' in een wel zeer ongebruikelijke zin te gaan hanteren. Mèt Nietzsche roept Heidegger de enkeling ertoe op om vooral niet vóór z'n tijd enkel en alleen te rechter tijd te willen sterven. Is een groter accent op autarkie, en dus een grotere verwijdering ten opzichte van de Grieken denkbaar? Tenslotte laat T. aan de hand van Heideggers eerste Hölderlin-college (winter '34-'35) zien, dat wanneer de latere Heidegger Hölderlin gaat lezen, dit eveneens gebeurt vanuit een zeer ongebruikelijk perspectief (hoofdstuk VII). Dit lezen behelst volgens T. twee aspecten. Bij deze twee aspecten moeten we beseffen dat Hölderlin, niet alleen voor Heidegger maar ook voor T., als dé dischter van de intensieve relatie met de Grieken geldt. (1) Heideggers lezing gebeurt met een idealiserende, nostalgische bril. Heidegger beschouwt de Grieken als degenen voor wie waarheid louter licht, volstrekte onverborgenheid en — anders dan voor alle denkers van heel de daarop volgende geschiedenis — door geen enkele schaduw of duisternis aangetast zou zijn. (2) Heideggers idealisme wordt voorbereid door Hegel en Nietzsche, en in zoverre bevat Heideggers eigen Hölderlin-lectuur typisch hegeliaanse resp. nietzscheaanse reminiscenties. Het is dit tweeledige perspectief wat Heideggers relatie met Hölderlin bepaalt: in diens Hölderlin-lectuur herkent T. een denken dat uit is op autarkie, soevereiniteit en vastberadenheid en dat, zoals we zagen, reeds in *Sein und Zeit* werd vastgelegd. Vooral bij Hölderlin blijkt dat Heidegger 'eindigheid' reeds als dusdanig, dus als inherent aan de 'condition humaine', al te idealistisch opvat. Voor T. staat het vast, dat daarmee ons zicht op Hölderlin zelf vertekend wordt; vanaf een zeker moment immers was de dichter de waarheid zelf niet meer gaan verwoorden als louter licht, als louter onverborgenheid, maar als een mengeling van licht en duisternis, als een samengaan van onverborgenheid en verborgenheid. Zodoende kon voor Hölderlin vanaf een zeker moment ook de eindigheid een meer genuanceerde rol gaan spelen⁴.

Laat T.'s eigen lectuur van Heidegger nog zozeer toegespitst zijn op het gebruik van schijnbaar louter technische termen, overduidelijk blijkt zijn ongekend kritische houding ten aanzien van een reeks grond-aspecten uit Heideggers fenomenologie. Hoewel nergens uitdrukkelijk verwezen wordt naar de onthullingen van Farias, de pijnlijke verhouding van Heidegger ten opzichte van de politiek spreekt op de achtergrond voortdurend mee. De opvatting van sommige anderen, volgens wie Heidegger slechts politiek 'laf' en in het algemeen hoogstens 'naïef' zou zijn geweest onder meer door zijn lidmaatschap van de NS-partij tot aan het eind geheim te houden — wordt hier, aan de hand van overigens strict wijsgerige argumenten, effectief ontkracht. Heidegger wist exact wat er in Nazi-Duitsland gebeurde. Natuurlijk, T.'s *Lectures* zeggen dit nergens en evenmin doen ze moeite om politiek 'interessant' te zijn. En dan, ze geven zich niet gemakkelijk prijs, want ze veronderstellen bij de lezer een

grote wijsgerige voorkennis. Soms lijkt dit laatste zo ver te gaan, dat het lijkt alsof de thema's zelf waarom het gaat, zoals de waarneming, het politieke karakter van de 'condition humaine' of het 'Sein zum Tode', geheel en al bedolven worden onder de positie van Heidegger over de positie van Descartes over de positie van Aristoteles over de positie van Plato, enzovoort. Uiteindelijk echter getuigen ze voor ons van een bewonderenswaardig en kundig engagement bij dit ene wijsgerige project, een engagement wat bovendien hoog-literair verwoord wordt. Met tegelijk soepele en vaste hand wordt heel de ontologie van Heidegger uiteengezet en van degelijke commentaar voorzien. De auteur put zich uit om ongekend zakelijk en beknopt te kunnen blijven en langs die weg elke oppervlakkigheid te vermijden. Iemand die zich met betrekking tot Heidegger een zowel betrokken als deugdelijk wijsgerig (tijds-beeld) wil vormen, mag de lectuur van een studie als deze geenszins ongelezen laten.

Heidegger en de idee van de fenomenologie, is de titel van een bundel voordrachten die cirkelen rondom de spanningsverhouding tussen de filosofie en haar verwoording, structurering of articulatie die nu weer historisch, dan weer thematisch belicht wordt. Ofwel wordt de relatie tussen H.s (= Heideggers) filosofie en vroegere filosofen geanalyseerd (F. Volpi, Th. Sheehan, J. Taminioux, D. Janicaud); ofwel gaat men de innerlijke consistentie na van H.s eigen fenomenologisch project (J.-Fr. Mattéi, J.-F. Courtine, J. Sallis, A. Kelkel, R. Bernet, R. Brisart, M. Haar, Kl. Held, S. IJsseling). De bundel, die zich op enkele uitzonderingen na hoofdzakelijk bezint op de vroege Heidegger, gaat terug op een colloquium met de gelijknamige titel, dat van 11 tot 14 september 1986 gehouden werd in het Centrum voor Fenomenologische Studies te Louvain-la-Neuve.

In zijn openingsessay toont Fr. Volpi aan dat Hs (= Heideggers) zijnsvraag een aporie herformuleert die met name sedert Aristoteles' praktische filosofie openstaat. Niet alleen in zijn theoretische maar ook in zijn praktische filosofie vraagt Aristoteles naar de eenheid van het zijn ten opzichte van de meerzinnigheid van het zijnde. Centraal staan daar drie grondbegrippen, *theoria*, *poiesis* en *praxis*. Dit drietal vertaalt H. niet alleen in menselijke bestaanswijzen. Tevens draait hij de aristotelische rangorde om en komt zo tot achtereenvolgens *Vorhandenheit* als het correlaat van pure beschouwelijkheid, *Zuhandenheit* als het correlaat van een omwille van een extern doel voltrokken bestaanswijze en tenslotte het *Dasein* dat, als omwille van zichzelf voltrokken bestaanswijze, de beide voorafgaande in zich verenigt en fundeert. Zo kan H. het *Dasein* zelf articuleren als het begin- en eindpunt van heel de meerzinnigheid van het zijnde. Het intrinsieke doel van het *Dasein* is de toeïgening van het zijn, voor Volpi reden om te spreken van een zeker "heroïsch solipsisme" (25). In het licht van die toeïgening herleest H. nog enkele andere grondbegrippen uit Aristoteles' praktische filosofie, zoals de *orexis* (bij H. de zorg), de *phronesis* (het geweten) en de *prohairesis* (de vastberadenheid). Op Volpi's lectuur sluit verderop in de bundel J. Taminioux aan, die niet alleen van Volpi's analyses een vruchtbaar

gebruik maakt, maar er ook enkele belangwekkende conclusies aan verbindt. Taminiaux illustreert hoe H. met Aristoteles' onderscheid *praxis/poiesis* het onderscheid eigenlijk/oneigenlijk kan invoeren; dan is de eigenlijke existentie de strict omwille van zichzelf beoefende en nagestreefde bestaanswijze, de oneigenlijke daarentegen die bestaanswijze die telkens versnipperd wordt en die opgaat in wat deze van buitenaf wordt opgelegd. Volgens Taminiaux blaast H. de platoonse rest in Aristoteles' praktische filosofie nieuw leven in en vertekent hij aldus de oorspronkelijk aristotelische vraagstelling, een vraagstelling die in Taminiaux' ogen H. Arendt veel minder platoons zou hernemen. Tevens signaleert Taminiaux problemen waar het de Grieken om te doen was voorsnog hun geëigende articulatie missen, anderzijds herformuleert hij diezelfde problemen in de daartoe niet geschikte, Griekse grondbegrippen. Het kon dus niet anders, of H.s fundamenteel-ontologische project móest in zekere zin wel vastlopen. Ook J.-F. Courtine stoot in zijn bijdrage, die handelt over het heideggeriaanse waarheidsbegrip, op deze paradox : enerzijds geeft de heideggeriaanse fenomenologie een meer oorspronkelijke zin aan de Griekse grondwoorden; anderzijds dankt zij de radicaliteit van haar eigen project aan het feitelijk bestaan van die grondwoorden. Vervolgens analyseren A. Kelkel en Kl. Held deze historische paradox intern-fenomenologisch. Door Husserl het verwijt voor te houden dat deze subjectiviteit en objectiviteit scheidt en door zelf de dimensie van het objectieve te laten constitueren door het autonome *Dasein*, verplaatst H. volgens Kelkel die spanning naar het gebeuren van het transcenderen zelf. Het transcenderen immers wordt ingeklemd tussen enerzijds het vermogen tot zelf-constitutie en anderzijds de daarbij ondergane weerstand (de facticiteit), tussen enerzijds eigenlijkheid en anderzijds oneigenlijkheid. Voor fenomenen zoals de wereld, de vrijheid en de tijdelijkheid betekent dit, dat deze enerzijds vermogen zichzelf te constitueren, maar anderzijds van buitenaf daartoe gehinderd worden. Enigszins dezelfde paradox ontwaart Held in H.s. opname van Husserls constitutiebegrip. Als het fenomenologisch vertrekpunt erin gelegen is dat het geven en het gegevene bij elkaar horen, en als H. terecht constateert dat dit vertrekpunt bij Husserl nog niet ver genoeg is doorgevoerd, dan lijkt volgens Held de vroege H. het constitueren of geven te laten beslissen over het geconstitueerde of gegevene; pas de latere H. ontdekt de wereld als die dimensie van het opene, waaraan op zijn beurt het ontvangen van de mens correleert. In de bijdrage van R. Brisart wordt deze typisch heideggeriaanse paradox een latente neiging tot metafysiek genoemd. H. vertaalt de metafysische spanning tussen geestelijkheid en zintuiglijkheid als de spanning tussen de zorg van het *Dasein* om zichzelf en de omgang met de voorhanden dingen, een omgang die altijd tijd vergt en waarbij het *Dasein* in z'n oneigenlijkheid bij de dingen verwijlt en erin opgaat; enigszins verwant aan Volpi spreekt Brisart van een "existentieel solipsisme" (232). In een meer metaforische taal situeert J.-Fr. Mattéi deze paradox als die tussen boven en beneden, tussen de ster aan de hemel en de voor in de aarde.

In zijn bijdrage analyseert J. Sallis H.s vervolgens paradoxale omgang met de verbeelding : enerzijds verdiept H. de sedert de oudheid en gedeeltelijk door Kant bijgestelde aporie; anderzijds valt er een typisch heideggeriaans uitwissen van of zich-terugnemen voor (*effacement*) de verbeelding waar te nemen. Zonder überhaupt van paradoxaliteit te spreken belicht R. Bernet nog eens enkele aspecten van de overeenkomst en het verschil tussen H. en Husserl. Hoewel voor geen van beiden de waarheid tot stand komt door middel van het leggen van een 'brug' van een kennend subject naar een reëel object, tracht H. de cartesiaanse motieven in het husserliaanse intentionaliteitsbegrip te overwinnen. Vanuit zijn analyse van het *Dasein* toont H. aan dat het zijnsverstaan van de dingen tegelijk overwonnen is — ja of dat überhaupt mogelijk is — is natuurlijk een andere vraag.

Met betrekking tot de relatie tussen H. en Hegel en afgezien van een aantal reeds bekende overeenkomsten en vershillen, constateert D. Janicaud, dat voor beiden het articuleren of verschijnen van het zijnde (fenomeno-logie) altijd secundair is ten opzichte van het zijn van het zijnde (onto-logie); dat maakt begrijpelijk dat H. in zijn Hegel-college (1931-1932) zulke harde opmerkingen aan het adres van Husserl kan maken. Andere verwantschappen tussen beiden zijn volgens Janicaud : voor beiden is trouw aan het verleden inkeer in zichzelf, voor beiden gehoorzaamt de geschiedenis aan een min of meer onbuigzame, quasi-cumulative noodzaak en tenslotte vatten beiden het doel van de geschiedenis eenzinnig op.

In Sheehans bijdrage wordt aangetoond hoe H. het ontsluiten van het zijnde radicaliseert door terug te grijpen van de *apophansis* (de bevestiging of ontkenning van het zijnde) naar de *hermeneia* (de praktische omgang ermee). Dat is begrijpelijk, gezien H.s zojuist gesignaleerde interesse in Aristoteles' praktische filosofie. Opmerkelijk is wel — Sheehan vermeldt dit overigens niet — dat deze heideggeriaanse radicalisering tot gevolg heeft dat het denken in zekere zin vooruitloopt op het spreken of articuleren en dit laatste misschien zelfs inruilt voor een gepreciseerd zwijgen, wat beslist méér is dan louter negatie. Dit wordt bevestigd door de bijdrage van M. Haar, die de aandacht vestigt op het feit dat het wezen van de *Stimmung*, ongeacht of het daarbij gaat om angst, verving of dank, niet schuilt in de articulatie daarvan, maar eerder in een zekere woordloosheid, ook al betreft het hier natuurlijk geen volstrekte tegenstelling. Deze problematiek van de taal wordt ook behandeld in de bijdrage van S. Ijsseling, die de bundel afsluit en die de spanningsverhouding tussen de filosofie en haar articulatie vertaalt als die tussen het einde van de filosofie en de aanvang van het denken. Dat het daarbij inderdaad niet gaat om een volstrekte tegenstelling bewijst de titel van zijn bijdrage : 'Das Ende der Philosophie als Anfang des Denkens'. Een van zijn interessantste opmerkingen is dat het heideggeriaanse ongeachte beslist iets anders is dan een metafysisch *ineffabile*. Men zou hier veeleer kunnen spreken van een terugnemen ten overstaan van het woord, en dat zou eerder kunnen duiden op een geniale kunst, op een meesterlijk vermogen dan op onmacht of op een gebrek. Bij H. neemt,

aldus IJsseling, dit vermogen de vorm aan van een gesprek met Hegel, een bezinning op het wezen van de techniek en op de feitelijke filosofie en tenslotte van een aanwijzing van het andere denken. Of echter zelfs dit vermogen het einde van de filosofie kan bewerkstelligen en het andere denken daadwerkelijk kan laten aanvangen, moet worden afgewacht. Immers, dat zou veronderstellen dat er iets is gebeurd zou zijn met de keerzijde noch enkel van de filosofie, noch enkel van het denken, maar ook van het woord zelf : de dood.

Noten

¹We mogen onze eindigheid niet vergeten, in : *De Uil van Minerva*, winter 1987-1988, blz. 98.

²A.a., blz. 104 en 101.

³*Le regard et l'excédent*, Den Haag, Nijhoff, 1977 (Phaenomenologica, 75), Voorwoord.

⁴Uiteraard vergt het direct een diepgaande historische reflectie. T. heeft die eerder uitgevoerd, zie hiervoor : *La nostalgie de la Grèce à l'aube de l'idéalisme allemand*, Den Haag, Nijhoff, 1967; *Le feu chez le jeune Hölderlin*, in : "Le regard et l'excédent", blz. 23-42, en tenslotte de recente voordracht : *Heimwee naar Griekenland aan de dageraad van het klassieke Duitsland*, in : *De Uil van Minerva* 6, nr.2, winter 1989-1990, blz. .