

**Het eigenlijke tijdsbegrip**

in Hegels

*Phänomenologie des Geistes*

Master-Scriptie

Antoon van der Zanden

Faculteit der Wijsbegeerte,  
Universiteit van Tilburg, juni 2007

## Inhoudsopgave:

1. Probleemstelling	p. 3
2. Ontologische differentie	p. 6
3. Identiteitsdenken	p. 10
4. Differentiedenken	p. 14
5. Kernpunten van Hegels filosofie	p. 17
6. Twee teksten van Martin Heidegger	p. 20
6a. Selbstbewußtsein, Band 32	p. 20
6b. Sein und Zeit, par. 82a en 82b	p. 23
7. Het eigenlijke tijdsbegrip en het oneigenlijke tijdsbegrip in Heideggers <i>Sein und Zeit</i>	p. 26
7a. Het eigenlijke tijdsbegrip	p. 26
7b. Het oneigenlijke tijdsbegrip	p. 30
8. Hegels subject-begrip	p. 35
9. Fenomenologie	p. 42
9a. Hermeneutische fenomenologie	p. 44
9b. Dialectische fenomenologie	p. 45
9c. Dialectische en hermeneutische fenomenologie	p. 49
10. Twee passages	p. 55
10a. Einleitung	p. 55
10b. Das absolute Wissen	p. 57
11. Conclusie	p. 58
Literatuuropgave	p. 60

## 1. Probleemstelling

Martin Heidegger publiceert in 1927 zijn *Sein und Zeit*. Het boek *Phänomenologie des Geistes* van Georg Hegel is dan al meer dan honderd en twintig jaar bekend. De vele tientallen jaren die Heidegger van Hegel scheidt, zijn jaren geweest waarin het werk van Hegel bestudeerd en becommentarieerd is geweest. Hegel heeft een groot oeuvre nagelaten. Het zijn vele geschriften die tijdens zijn leven al bekendheid genoten, en die na zijn overlijden aanleiding zijn geweest voor diepgaande studies. Even leek het erop alsof er overeenstemming zou kunnen zijn over de interpretatie van de filosofie van Hegel. Maar wanneer twee van zijn studenten, Marx en Kierkegaard, hun werk gaan publiceren, blijkt al gauw dat de teksten van hun leermeester naar meerdere interpretaties kunnen leiden.

Tien jaar na de dood van Hegel in 1831, zijn we in een tijd terecht gekomen vol sociale onrust, onder andere veroorzaakt door de industrialisering. Het is de tijd van de opstanden tegen de absolute monarchie, die uitmonden in de revolutie van 1848. De natuur-wetenschappelijke disciplines aan de universiteiten worden de belangrijkste disciplines en zij zetten de gedachten die niet tot het natuur-wetenschappelijke behoren in een twijfelachtig licht. Filosofie verliest haar toonaangevende positie en wordt vanuit vele perspectieven benaderd. Al zo'n tien tot twintig jaar na de dood van Hegel is de in het begin min of meer eenduidige interpretatie van de gedachten van Hegel verdeeld. De volgelingen, maar ook de tegenstanders van Hegel, vallen in meerdere groepen uiteen. Men gaat spreken van rechts-hegelianen en van links-hegelianen, en ieder van de ontstane groepen heeft een eigen interpretatie en ook een eigen publiek.

Als Martin Heidegger in 1927 zijn *Sein und Zeit* publiceert, met daarin meerdere bladzijden gewijd aan een kritiek op Hegel, dan is het werk van Hegel dus al uitvoerig en diepgaand door anderen bestudeerd en becommentarieerd. Heidegger was een groot Hegelkenner, zoals moge blijken uit de vele lezingen en colleges die hij heeft gewijd aan Hegel in het algemeen en aan de *Phänomenologie des Geistes* in het bijzonder, onder andere tijdens zijn professoraten in Freiburg en in Berlijn. Het is daarom niet overdreven te stellen dat wanneer Heidegger iets zegt over de filosofie van Hegel het wel een hoge mate van betrouwbaarheid moet hebben. Niet alleen kende hij Hegels werk tot in de diepe vezels, maar hij kende ook wat anderen tijdens meer dan honderd jaar over Hegels filosofie hebben gezegd. De conclusie moet dan ook zijn dat het wel heel erg moeilijk is om iets tegen Heideggers woorden inzake teksten en basisgedachten en bedoelingen van Hegel in te brengen.

Toch zet deze scriptie een vraagteken bij de interpretatie van Heidegger aangaande het tijdsbegrip van Hegel. De bedoelde interpretatie is door Heidegger op meerdere plaatsen

verwoord, maar vooral en duidelijk in *Sein und Zeit*. Na het bovenstaande zal het niet verbazen dat wij spreken van ‘vraagteken plaatsen’ en niet van ‘corrigeren’. Een vraagteken zetten wil zeggen dat wij niet met het vingertje naar Martin Heidegger willen wijzen en dan roepen dat hij zich vergist, maar ‘n vraagteken zetten duidt allereerst op onze eigen activiteit van het denken. Wij willen nadenken over wat Heidegger heeft gezegd om zodoende een beter inzicht te verkrijgen in de sublieme filosofie van Hegel. De autoriteit van Heidegger is te groot en de kennis van de schrijver van deze scriptie is te gering om in de verste verte ook maar aan corrigeren te durven denken. Dat wat Heidegger in zijn, door ons nog te citeren, teksten beweert berust wel degelijk op inzicht en studie, maar zijn uitspraken lijken ons te ongenueanceerd. Daarom zullen wij over de boudheid van zijn uitspraken gaan nadenken, niet om te corrigeren, maar om via de dialectiek zelf tot een eigen inzicht te kunnen komen.

Heidegger stelt dat Hegel in de kern van zijn filosofie uitgaat van wat Heidegger identiteitsdenken, oftewel een oneigenlijk tijdsidee, noemt. Wij zullen deze stelling negeren om hem op een hoger plan te kunnen brengen. Wij zullen proberen aan te tonen dat Hegel zijn *Phänomenologie des Geistes* mede schrijft vanuit de vrije geest van de eigenlijke tijd en de differentie, en dat de oneigenlijke tijd een noodzakelijke negatie is van de eigenlijke tijd. We willen proberen te zeggen dat de *Phänomenologie des Geistes* een lofrede is op de ontwikkeling van de vrije geest, die losraakt uit de knellende banden van de oneigenlijke tijd en van het tijd- en plaatsgebonden ‘dit is’ van de zintuiglijke zekerheid, en via de dialectische beweging zich meer en meer, hoger en hoger manifesteert als zijnde vrijheid en eigenlijke tijd, als zijnde het absolute weten.

Tijdens het eerste semester van het studiejaar 2005/2006 wijdde Professor Doctor P. Cobben zijn colleges aan de vraag of het Hegeliaanse subject-begrip de 20ste eeuw wel heeft overleefd. Tijdens deze colleges werden teksten van meerdere filosofen bestudeerd, te weten van Derrida, Sartre Adorno, Habermas, Levinas en Heidegger. De bestudering van de teksten van deze filosofen stond steeds in het licht van hun betrekking tot Hegel. De teksten van Martin Heidegger, waar wij in het zesde hoofdstukje over zullen spreken, behelzen een interpretatie van het uitgangspunt en van het tijdsbegrip in het werk van Hegel. Heidegger stelt in die teksten dat Hegel zich baseert op wat Heidegger identiteitsdenken en oneigenlijk tijdsbegrip noemt. Na de bestudering van de tekst die door Prof. Dr. P. Cobben is aangeboden, hebben wij *Sein und Zeit* bestudeerd. De hoofdstukken 82a en 82b zijn voor ons, in het licht van deze scriptie, belangrijk. Heidegger spreekt op die plaatsen expliciet over het tijdsbegrip van Hegel. Tesaamen hebben de twee teksten ons naar het formuleren van de these van de scriptie gebracht, te weten: ‘Het is juist een vraagteken te zetten bij de stelling van Heidegger, die inhoudt dat Hegel zich baseert op een

oneigenlijk tijdsbegrip en dus op een onvervalst identiteitsdenken. Deze stelling is te ongenueanceerd.'

De teksten vormen het uitgangspunt van deze scriptie, en ze leiden ons naar het onomwonden verwijt van Heidegger aan Hegel. Wat is nou precies dat verwijt? Het verwijt van Heidegger richt zich in feite tegen het vermeende identiteitsdenken van Hegel. In het identiteitsdenken wordt het zijn gedacht vanuit het zijnde. Heidegger verwijt Hegel geen oog te hebben voor de ontologische differentie. Hegel blijft, volgens Heidegger, verstrikt in de traditionele metafysica. In die metafysica wordt het zijn gereduceerd tot de zijnden. In die metafysica verschijnt een wezen dat in de tijd aan zich gelijk blijft, noem het ziel of geest of ik. Iets dat in de tijd aan zich gelijk blijft is te reduceren tot het nu.

Wij vragen ons in deze scriptie af of dit verwijt wel helemaal terecht is, of wij vraagtekens mogen zetten bij deze, in onze ogen, al te boude bewering van Heidegger. Wij zullen de rechtvaardiging van ons vraag vooral gronden op de heer-knecht-verhouding, zoals die door Hegel is beschreven. In deze verhouding is er altijd iets dat aan de identiteit ontsnapt. In de vrijheid van de heer vinden wij het teken dat het bewustzijn en het zelfbewustzijn niet verstrikt blijven in het handelen van de knecht, maar dat ze nu juist aan die identiteit ontsnappen.

Om onze these te kunnen onderbouwen zullen we eerst een hoofdstuk wijden aan de ontologische differentie als zijnde het uitgangspunt van het verwijt van Heidegger. Dit zal ons voeren naar een hoofdstuk over het identiteitsdenken en naar een hoofdstuk over het differentiedenken. Dan wordt het tijd de twee teksten van Heidegger, die de aanleiding voor deze scriptie vormen, te bestuderen. We zullen ons afvragen wat Heidegger bedoelt met eigenlijke tijd en oneigenlijke tijd. Voor de beantwoording van die vraag bestuderen we de voor ons van belang zijnde gedeelten van *Sein und Zeit*.

We zijn dan in de kern van onze scriptie aangekomen. We plaatsen het dan reeds beschrevene in het licht van de *Phänomenologie des Geistes*. Via de heer-knecht-verhouding en de doodsangst zullen we proberen het begrip leven te beschrijven, zoals Hegel dat begrip in zijn werk opvat. Maar leven bevindt zich in de tijd. Welke tijd? Welnu, we denken dat we kunnen aantonen dat Hegels tijdsbegrip in zekere mate overeenkomt met het eigenlijke tijdsbegrip van Heidegger en dat het niet enkel maar blijft steken in het identiteitsdenken. Dit willen wij in het achtste hoofdstuk nader aantonen door ons te concentreren op Hegels subject-begrip in *Phänomenologie des Geistes*. Dit tesamen zal ons naar onze conclusie leiden. We willen onze conclusie onderstrepen in een confrontatie tussen twee vormen van fenomenologie, de hermeneutische en de dialectische fenomenologie. We eindigen met de uitwerking van twee citaten van Hegel. Dit alles zal ons ervan overtuigen dat wij onze these mogen beamen.

## 2. Ontologische differentie

In zijn *Brief über den 'Humanismus'* spreekt Heidegger over het wezen van de mens. Hij constateert dat na de Griekse pre-socratische denkers, zoals Parmenides en Heraclitus, een wezenlijke kentering in het denken is ingetreden. Hij herinnert aan de woorden van Parmenides: 'er is zijn.' Voor Heidegger ligt hierin het aanvankelijke geheim voor alle denken verborgen, te weten het ontologische verschil tussen zijn en zijnde.

Het oorspronkelijke denken loopt ten einde met de Sofistiek en met Plato, doordat het denken zijn element verlaat, namelijk het zijn. Het denken richt zich vanaf die tijd op de zijnden. Dit gebeurt wanneer het oorspronkelijke denken ophoudt de vraag te stellen naar de waarheid en naar de zin van het zijn als zodanig, en vervalt tot een systematische, in disciplines zoals fysica, ethica en logica opgedeelde filosofie. Heidegger stelt dan vast dat men niet meer denkt maar dat men filosofie bedrijft.

Het denken wordt, als filosofie, een vaardigheid die leert alles te verklaren vanuit de laatste oorzaken. De metafysica vergeet het zijn als zodanig en richt zich op het zijnde. Deze manier van denken wordt vooral sinds Descartes begrepen in een subject-object-verhouding. In deze manier van denken is de mens als subject erop uit al het andere zijnde als object te meten, te berekenen en te beheersen.

Deze ontwikkeling betekent dat de mens, door zich te beschouwen als 'primus inter pares' (als eerste onder de zijnden), zijn wezen miskent. Want in deze denkwijze gaat men voortdurend uit van een bepaling van de menselijkheid van de mens, dat wil zeggen dat men voortdurend uitgaat van zijn wezen in het perspectief van een reeds vaststaande uitleg van de natuur, de geschiedenis, de wereld, dat wil zeggen van het zijnde in zijn totaliteit. De vraag naar het wezen van de mens echter hangt nauw samen met de vraag naar de waarheid van het zijn, en dat is een vraag die in de traditionele metafysica niet wordt gesteld.

Sinds Aristoteles heeft de traditionele metafysica het doel de zijndheid van de zijnden aan het licht te brengen. Dat wil zeggen dat de metafysica zich bezig houdt met de vraag naar de existentie en de essentie, naar het hoe en het wat, van alle zijnden. Binnen dat kader wordt het wezen van de mens uitgedrukt met het begrip 'animal rationale', redelijk levend wezen. Hiermee wordt de mens als een zijnde onder de zijnden gerangschikt. Heidegger stelt dat het op deze manier poneren van het wezen van de mens eigen is aan de traditionele metafysica. Maar daardoor wordt het wezen van de mens te gering gedacht, het wordt op deze manier van denken niet in zijn herkomst gedacht. Deze metafysica denkt de mens vanuit zijn animalitas.

Maar evenmin dat het wezen van de mens daarin bestaat dat het een dierlijk organisme is, evenmin is deze ontoereikende wezensbepaling van de mens uit de weg te ruimen of te compenseren door de mens met een onsterfelijke ziel of met een persoonskarakter uit te rusten. Steeds wanneer men dat doet, gaat men aan het wezen van de mens voorbij, en wel steeds op grond van hetzelfde metafysische ontwerp.

Hiertegenover plaatst Heidegger het 'echte denken'. Dit kan niet metafysisch zijn omdat het, in tegenstelling tot de traditionele metafysica, de ontologische differentie tot centraal thema maakt. Dat wil zeggen dat het het onderscheid tussen het zijn enerzijds en de zijnden anderzijds centraal stelt. Voor Heidegger gaat het er bij de vraag naar het wezen van de mens dan ook om elke traditionele vorm van metafysica te vermijden.

Het zijn, als onderscheiden van alle zijnden, is uniek, en kan niet met behulp van iets anders worden verklaard. Het zijn is misschien nog het beste te omschrijven als 'een horizon van begrijpelijkheid van de wereld'. Die horizon vooronderstelt het Dasein steeds in zijn contact met de wereld. Van die horizon van begrijpelijkheid heeft het Dasein steeds en noodzakelijkerwijs een vóór-ontologisch begrip. Als horizon van begrijpelijkheid, zo zegt Heidegger in zijn bovengenoemde *Brief über den 'Humanismus'*, zendt het zijn zichzelf aan het Dasein toe, in en door de taal. Daarom wordt de taal door Heidegger 'het huis van het zijn' genoemd. Elk Dasein moet deze toezending, opgevat als lot of als noodlot, (zijn 'Geschick'), aannemen. Maar tegelijkertijd heeft elk Dasein de taak om deze horizon mee om te bouwen, en dat wil zeggen dat het Dasein zowel geworpen als ontwerpend is.

Het wezen van het Dasein is gelegen in dit aangesproken worden door het zijn. Het wezen van het Dasein, dat de mens is, heeft dus niets te maken met onveranderlijke identiteit. Heidegger spreekt in dit verband van de mens die zowel uitstaat naar het zijn, als dat hij staat in de klaarte van het zijn. Deze twee karakteristieken worden door Heidegger samengevat in de term: de 'ek-sistentie' van de mens. Men kan alleen van ek-sistentie spreken wanneer het over de mens gaat. Al het andere, ook de andere levende wezens, zijn door een afgrond van ons ek-sistente wezen gescheiden. Zij ek-sisteren niet. Zij bieden het zijn geen ruimte en hebben daarom geen wereld en bijgevolg ook geen taal. Alleen de mens staat ek-statisch in de waarheid, in de aletheia, in de onverborgenheid van het zijn.

Natuurlijk verschilt deze ek-sistentie, zowel qua inhoud als qua vorm, van wat in de traditionele metafysica als de 'existentie', de werkelijkheid, de 'actus', geplaatst wordt tegenover de 'essentia', de mogelijkheid, de 'potentia'. Het uitstaan naar de waarheid van het zijn, de ek-sistentie, geeft als zodanig geen antwoord op de vraag naar de hoedanigheid of de kenmerken van de mens, maar wel op de vraag naar zijn wezen, naar zijn relatie tot het zijn.

Deze unieke relatie tussen het zijn en de mens betekent dat het zijn de mens nodig heeft. Het is de bestemming van de mens het 'Daar' te zijn voor het zijn, het 'Da-sein', de verlichte open plek waar het zijn kan oplichten. Met andere woorden zou men kunnen zeggen dat het zijn zelf zijn eigen Dasein werpt, in de mens. Dit Dasein, dat wil zeggen de mens, is ook de plaats waar het proces plaatsvindt waarin de zijnden verschijnen. Maar de mens is niet heer van de zijnden, maar herder van het zijn. Hij heerst niet als het animal rationale van de metafysica over het domein van de zijnden, maar hij daalt af naar wat Heidegger 'de armoede van de ek-sistentie van de homo humanus' noemt, met als opdracht de waarheid, dit is de ontberging van het zijn, te hoeden.

In dit proces van ontberging van het zijn, de aletheia, doet zich een spanningsverhouding voor tussen wat men de positieve (ontbergende) en de negatieve (verbergende) zijde van dit proces zou kunnen noemen, tussen het zijnde en het zijn. De metafysica wordt juist gekenmerkt door het gemis van deze spanning. Want in de geschiedenis van de metafysica laat het zijn weliswaar steeds weer de zijnden aan het licht treden, maar zelf doet het zich ook voor als een zijnde, als god, ziel, ik, geest. Maar het zijn is geen zijnde. Dat wil zeggen dat op het moment dat het zijn zich ontbergt en manifesteert, namelijk in de zijnden, het zijn zich terugtrekt, zichzelf verbergt. Of, met andere woorden gezegd, het zijn zelf, als het proces van ontberging en lichtwording, is dat wat de zijnden onverborgen aan de dag doet treden, terwijl dit proces als zodanig echter verborgen blijft.

Elke fase van het menselijke denken is de 'Geschick' van het zijn. De presocratici zowel als Plato en Aristoteles en de Middeleeuwen en Descartes, Kant en Hegel en Marx zijn ontbergingen en lichtwordingen van het zijn. Elk van deze fasen, vertolkt door de genoemde en door nog veel meer grote filosofen, wetenschappers, kunstenaars, omvat enerzijds een zelfonthulling van het zijn in de vorm van een bepaald wereldbeeld, en anderzijds de zelfverberging van het zijn.

Het kan niet anders dan dat we bij deze uitleg van Heidegger denken aan de verscheidene verschijningsvormen van de geest zoals Hegel deze heeft beschreven. Elke fase van de door Hegel beschreven geschiedenis is een zelfonthulling van het zijn en tegelijk een zelfverberging van het zijn, zoals wij in een volgend hoofdstuk hopen aan te tonen. Hegel spreekt van geest en het absolute, Heidegger spreekt van zijn. Natuurlijk zijn deze begrippen niet volledig inwisselbaar, maar wel mogen we stellen dat de begrippen het al-omvattende aanduiden zonder zelf een zijnde te zijn. De absolute geest van Hegel is niet een zijnde, maar het is het transcendente waartoe de objectieve geest zich verhoudt. Hegels absolute bevestigt de eigen aard van het eindige zijnde als eindige zijnde. Wij vermelden dit nu reeds om duidelijk te maken dat in



de filosofie van Hegel kenmerken zijn van de ontologische differentie, en dat het niet juist is Hegel enkel maar als een traditioneel metafysisch denker, dit is als een identiteitsdenker, te bestempelen. Natuurlijk is het niet mogelijk om Heideggers verhouding tussen het zijn en het zijnde, de ontologische differentie, zonder meer over te brengen naar Hegel. Maar wel mogen we in de volgende hoofdstukken vaststellen dat Hegel voortdurend aangeeft dat zijn en zijnde niet samenvallen.

Wanneer men geen oog heeft voor de zelfverberging van het zijn loopt men het risico te vervallen in de zijnsvergetelheid. Men denkt dan alleen maar aan het onthulde zijnde. De verholde historisch bepaalde horizon, waartegen het zijnde pas wordt begrepen, ziet men dan over het hoofd. De zijnsvergetelheid treedt indirect daarin aan de dag dat de mens altijd alleen maar het zijnde beschouwt en bewerkt. Hierbij kan hij er niet aan ontkomen een voorstelling van het zijn te hebben, maar een voorstelling is een zijnde. Dat wil zeggen dat hij het zijn alleen maar als het meest algemene zijnde beschouwt, en daarom als het omvattende van al het zijnde, of als een schepping van het oneindig zijnde (god) of als het maaxsel van een eindig subject (ik) verklaart. Dat wil dan weer zeggen dat van oudsher het zijnde staat voor het zijn en omgekeerd. Dit nu is de fundamentele aanklacht van Heidegger tegen de traditionele metafysica. En als Heidegger stelt dat ook Hegel in de metafysica is blijven steken, dan bedoelt hij juist dit verwijt.

De relatie tussen het zijn en het wezen van de mens (het Dasein) ontvouwt zich en wordt manifest in het denken. Het ligt misschien voor de hand te veronderstellen dat Heidegger met denken datgene aanduidt wat men gewoonlijk filosofie noemt. Maar het tegendeel is waar. Met de term filosofie bedoelt Heidegger de traditionele metafysica, die alleen het zijnde denkt en daardoor in de zijnsvergetelheid is geraakt. Daardoor heeft de filosofie geen oog meer voor de betrekking tussen het wezen van de mens en het zijn zelf.

Maar die relatie is nu juist voor het echte denken fundamenteel, omdat ze de grondslag is voor alles. Want in die relatie krijgt zowel het verschijnen van het zijn als het wezen van de mens, het Da-sein, zijn beslag. Men kan dit ook uitdrukken met de woorden dat het denken de relatie tussen het zijn en het wezen van de mens manifest maakt.

De zijnsvergetelheid heeft tot gevolg gehad dat ook het denken verkeerd is begrepen. Het gevolg is desastreus geweest. Want het denken werd niet meer begrepen in functie van de waarheid, van de ontberging van het zijn. Nee, het denken werd begrepen in functie van het zijnde, en dat wil zeggen dat het slechts een methode van overleg werd in dienst van het doen en het maken. En daarom ging de filosofie zich op dezelfde terreinen begeven als de wetenschappen.

Het denken over het zijn moet zich concentreren op de waarheid van het zijn. Maar in welke taal moet dit gebeuren? Denken in termen van de logica is denken in termen van het zijnde

en niet in termen van het zijn zelf. Hetzelfde mogen we zeggen wanneer we de mens opvatten als het voor-stellende subject en de wereld als het voor-gestelde object. Het denken van het zijn beweegt zich op een niveau waarop termen als logica, ratio, subject/object, theorie en praktijk nog geen betekenis hebben. Pas wanneer het zijn de mens (het Dasein) in zijn wereld heeft geplaatst verschijnt het zijnde en de gehele terminologie die eigen is aan het zijnde. Het denken dat naar de waarheid van het zijn vraagt is dan ook geen ontologie, want ontologie denkt altijd nog slechts het zijnde, maar het is een denken dat aan alle ontologie vooraf gaat en dat de ontologie fundeert. We zouden kunnen spreken van een 'pré-ontologie'. Wanneer we over deze diepe diepte nadenken moeten we ons ontdoen van alle metafysisch taalgebruik, want het gaat nu om een ervaring die niet te objectiveren is. Nu hebben we het diepste punt van het verwijt van Heidegger aan Hegel bereikt.

### 3. Identiteitsdenken

Identiteit is op de eerste plaats een logisch beginsel, en wordt door de formule  $a=a$  uitgedrukt. Vanaf het einde van de Middeleeuwen en vanaf de opkomst van de exacte wetenschappen van de natuur wordt identiteit in de westerse filosofie meestal opgevat als identiteit van een enkele persoon met zichzelf. In de geschiedenis van de westerse filosofie wordt identiteit lange tijd opgevat als vaststaand en onveranderlijk. Krachtig en zonder omwegen wordt dit verkondigd in het 'Cogito ergo sum' van Descartes. Dit ene zinnetje geeft het fundament van het systematisch nadenken over de mens, zichzelf inbegrepen, en over de wereld. Evenals het 'ik' moeten ook de ander en de wereld in de vele verschillende facetten 'claire et distincte' worden begrepen.

In de filosofie van Fichte vormt het Ik het absolute uitgangs- en referentiepunt van het filosofische systeem. Dit systeem moet door middel van het rationele denken helemaal begrijpelijk zijn.

Het is voor onze scriptie belangrijk te zien dat Hegel noch volledig in de traditie van Descartes noch volledig in de traditie van Fichte staat. Dat wil zeggen dat Hegel niet volledig als identiteitsdenker kan worden getypeerd, want Hegel heeft duidelijk gemaakt dat tegenover de identiteit (of het zelf-zijn) het andere als het andere-zelf wordt gedacht. In de identiteitsgedachte is het andere van het ego het alter ego, vandaar de vergelijking  $a=a$ . Alles wat in deze vergelijking gebeurt, is, dat men een scheiding aanbrengt tussen vorm en inhoud.

Maar, zo zegt Hegel, tegenover het ego staat niet alleen het alter ego, maar staat ook de ander als ander en daarmee ook zijn alter ego, en dat wil zeggen het andere van het andere. Het andere is dus niet alleen maar als alter ego op te vatten, maar is op een radicalere manier anders dan het ego. Maar dat wil zeggen, en Hegel beklemtoont dit meerdere malen, dat de logische

formule  $a=a$  geen volwaardige formulering kan zijn van het natuurlijke bewustzijn, het zelfbewustzijn, Vernunft of van de geest.

De volwaardige formule luidt Ich=Ich. Men kan niet, zoals Descartes doet, alleen maar over vorm of alleen maar over inhoud spreken, maar men moet spreken van het ik dat zich als ik stelt. Steeds is er de aktiviteit, de werkelijkheid, de zelfvoltrekking. Steeds is er het ik dat zich stelt, en dus is er steeds sprake van een verhouding van het ik tot een ander ik, dat ook zijn eigen zelfstandigheid heeft. *Het ik is als het andere ik bij zichzelf.* Het ik onderscheidt zich van het andere en tegelijkertijd onderscheidt het ik zich er niet van. Dit nu wordt uitgedrukt in de formule  $ik=ik$ . Deze verhouding wordt in de absolute geest in z'n eigen aard uitgedrukt. In de absolute geest wordt een absoluut begrip van het eindige uitgedrukt zonder te komen tot metafysica of tot Verlichting. De absolute geest drukt een openheid uit ten aanzien van de eindige werkelijkheid zonder die eindige werkelijkheid op te heffen, te vernietigen. Steeds is er datgene dat ontsnapt aan de identiteit. We zullen hier bij de bespreking van de heer-knecht-verhouding op terugkomen.

Ook de etymologische bestudering van het begrip identiteit kan ons veel leren aangaande het identiteitsdenken. 'Identiteit' heeft de wortels in het Latijnse begrip 'identitas', dit begrip is weer afgeleid van het begrip 'idem' en dat betekent: 'hetzelfde'. Wanneer we, in verband met de mens, spreken van zijn persoonlijke identiteit dan bedoelen we daar 'eenheid van wezen' mee, 'volkomen overeenstemming' of 'persoons-gelijkheid'. Vanuit deze wortels openen zich drie verscheidene maar wel verwante betekenissen van identiteit, te weten de logische, zoals we die hierboven hebben besproken ( $a=a$ ), de psychologische, en de ontologische betekenis. Deze laatste is voor ons van belang.

Het identiteitsdenken leert dat de ontologische dimensie van identiteit ons zegt dat wij het op de eerste plaats zelf zijn aan wie we een ruimtelijke en een temporele continuïteit toeschrijven. Op grond van deze ruimtelijke en temporele continuïteit beleven we onze identiteit. Menselijke identiteit heeft bij uitstek een persoonlijk karakter. De pogingen om de aard van deze persoonlijke identiteit nader te bepalen hebben geleid tot vele discussies onder filosofen.

Voor wat betreft de moderne wijsbegeerte mogen we vaststellen dat Descartes, wat de persoonlijke identiteit aangaat, de toon heeft gezet. Hij vat het ik of het zelf op als een denkende substantie. Hoewel het bewustzijn feitelijk verbonden is met het lichaam en als zodanig deel uitmaakt van de wereld, is het van die wereld, volgens Descartes, wezenlijk onafhankelijk. Descartes identificeert de denkende substantie met de onsterfelijke ziel. Dit abstracte, in de tijd aan zichzelf identiek blijvende subject krijgt in Descartes' filosofie een cruciale rol toebedeeld, en wel als het onbetwifelbare fundament van ware en zekere kennis.

Deze opvatting van het subject heeft een belangrijke invloed uitgeoefend op de moderne wijsbegeerte tot op heden. In het bijzonder heeft Descartes invloed gehad op de filosofie van het bewustzijn, waarvan Kant, Fichte, Hegel en Husserl invloedrijke vertegenwoordigers zijn.

Kant begrijpt het subject als de transcendentale mogelijkheidsvoorwaarde voor de kennis, en als zodanig bestaat het subject ook bij hem ononderbroken en onveranderlijk in de tijd.

Bij Fichte raakt het subject nog verder van de concrete empirische mens verwijderd en wordt het subject in de gedaante van een absoluut gedacht Ik verheven tot de grondslag van de gehele werkelijkheid.

Degenen die stellen dat Hegel een identiteitsdenker is, zoals Heidegger, leren ons dat het supersubject van Fichte in de Hegeliaanse 'Odyssee van de geest' weliswaar een geschiedenis krijgt, maar omdat de geest zijn eigen historische ontwikkeling meedenkt in zijn zelfbegrip, transcendeert hij tegelijkertijd deze geschiedenis en beschouwt hij als zodanig een bovenhistorische identiteit. Heidegger zegt dat Hegel niet in staat is de eindigheid van het zelf te denken. Maar Hegel poogt dit nou juist voortdurend wel te doen en het is niet zo dat het eindige op gaat in een boven-historisch absoluut-stellen. Het absolute bevestigt in Hegels filosofie het eindige als eindige. Het eindige verdwijnt niet in een metafysica. In de komende hoofdstukken proberen we aan te tonen dat Hegel het subject en de geest ook begrijpt als dat wat voortdurend ontsnapt aan de identiteit, omdat het bij Hegel gaat om verhouding. Verhouding betekent altijd dat er onderscheid bestaat, oftewel niet-identiteit

Husserl daarentegen neemt de erfenis van Descartes en Kant weer op. Bij hem behoudt het transcendentale bewustzijn z'n tijdloze identiteit en fungeert het als een ultiem fundament.

Maar, alhoewel de invloed van Descartes moeilijk te overschatten valt, heeft zijn visie op de menselijke identiteit toch al van meet af aan scherpe kritiek uitgelokt. Vanuit een empiristisch-materialistisch perspectief is ten minste vanaf Hobbes iedere keer tegen Descartes ingebracht dat denken en bewustzijn zonder lichaam onmogelijk zijn. Ook Kant wijst op grond van deze overweging Descartes' radicale dualisme van lichaam en geest af.

Een ander probleem van Descartes en het identiteitsidee is dat de onbetwifelbare zekerheid van het cogito ergo sum uiteindelijk alleen maar een innerlijke zekerheid van het eigen bestaan oplevert en geen garantie biedt voor de zekerheid van de waarneming van objecten buiten het denkende subject, of van de juistheid van redeneringen. Het is om die reden dat Descartes zich gedwongen ziet om in zijn derde meditatie een goede God te poneren als garantie dat het subject niet door zijn zintuigen of verstand wordt bedrogen. Daarmee wordt echter afbreuk gedaan aan de funderende status van het bewuste subject. Dit heeft in de filosofie na Descartes tot twee tegengestelde reacties geleid. Enerzijds zijn er Fichte en Hegel, anderzijds is er Spinoza.

Spinoza relateert de funderende rol van het menselijke subject. Hegel en Fichte proberen, ieder op eigen wijze, de funderende rol van het menselijke subject te redden door het bewuste subject te transformeren tot de zichzelf grondende grond van de totale werkelijkheid, in de verhouding eindigheid – oneindigheid.

De kritiek op het identiteitsdenken gaat vooral uit van de gedachte dat ‘het zelf’ niet mag worden verward met het substantiële ego van Descartes. Het zelf deelt wel het eerste-persoonsperspectief op het eigen bestaan met het ego, maar in een aantal andere opzichten zijn er fundamentele verschillen. Deze verschillen kunnen worden verhelderd aan de hand van de analyse van het Dasein, zoals Heidegger dit bestudeert in de verhouding eindigheid – oneindigheid.

Evenals Descartes onderstreept ook Heidegger de persoonlijke relatie die we onderhouden met het eigen bestaan, dat wel. ‘Dasein is zijnde dat ik toch zelf ben, het zijn is mijn zijn’.<sup>1</sup> Heidegger zet in zijn analyse van het Dasein uiteen dat het Dasein een zijnde is dat van een fundamenteel andere orde is dan de voorhanden-zijnde dingen, of het nu fysische verschijnselen betreft of psychische verschijnselen als bewustzijnsinhouden.

Want Dasein is geen ding of substantie, maar ek-sistentie. En als ek-sistentie onderscheidt het Dasein zich van het Cartesiaanse ego doordat het een verhouding betekent en een temporeel karakter bezit. Een tijdelijk karakter, niet alleen in de zin dat het, zoals voorhanden-zijnde dingen, eindig in de tijd is, en dat wil zeggen dat het Dasein een oneigenlijke tijdsdimensie kent, maar vooral ook in de zin dat het een tijdelijk (Zeitlich) oneindig karakter, een eigenlijke tijdsdimensie, kent. Het Dasein is een geworpen ontwerp, en dat wil zeggen dat het in het heden voortdurend gericht is op zijn toekomstige mogelijkheden en dat het daarbij steeds aangewezen blijft op de in het verleden gerealiseerde mogelijkheden. Daarom kan het Dasein nooit samenvallen met het nu, met de eindigheid, maar heeft het altijd een verhouding met de oneindigheid. Dit wordt uitgedrukt in het begrip ek-sistentie.

Het Dasein onderscheidt zich bovendien van het Cartesiaanse ego doordat het niet geïsoleerd tegenover de wereld en de anderen staat. Het Dasein is op een fundamentele wijze inder-Welt-sein, en daarmee ook Mitsein. Waar de identiteit van het ego van Descartes erin bestaat dat het niet de ander is, daar maakt de ander (in de gestalte van het ‘men’) op fundamentele wijze deel uit van het zelf. Wanneer Heidegger aan Hegel verwijt dat hij zich voortdurend in de oneigenlijke tijd beweegt, verwijt hij hem dat hij bij de identiteit van het ego van Descartes is gebleven, en dat hij zich niet bevindt bij het Dasein. Wij denken echter dat de heer-knecht-

---

<sup>1</sup> M Heidegger, *Sein und Zeit*. Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 2001, p.114. ‘Dasein ist Seiendes, das je ich selbst bin, das Sein ist je meines.’

verhouding van Hegel in de Vernunft weet in het andere als andere bij zichzelf te zijn en dat Hegel hiermee het terrein van het ego heeft verlaten. Dat wij dit zo mogen denken willen wij in hoofdstuk acht proberen aan te tonen.

#### **4. Differentie-denken**

Heidegger zegt in *Identiteit en differentie* (1957) dat, sinds de periode van het speculatieve idealisme, het voor het denken niet langer mogelijk is de eenheid van de identiteit als een altijd maar hetzelfde, voor te stellen. Want het denken van de eenheid van de identiteit als een altijd maar hetzelfde betekent dat men af ziet van de bemiddeling die in de eenheid heerst. Dit lijkt een ode te zijn aan Hegel, maar Heidegger gaat verder. Hij wil niet alleen de bemiddeling, maar vooral het zijn en de differentie, die in de vermeende identiteit besloten liggen en die vergeten zijn, opnieuw denken.

Met behulp van Parmenides kan Heidegger zeggen dat denken en zijn als volledig bij elkaar horend moeten worden voorgesteld. Heidegger ziet het zijn als een trek van de identiteit. Daarmee verwerpt hij de visie van de traditionele metafysica die de identiteit uit het zijn laat voortkomen. Denken en zijn worden in de visie van Heidegger evenwaardige en tegelijk strijdige partners die tot de identiteit behoren. Omdat denken het karakteristieke van de mens is denkt het Dasein ook na over zijn verhouding tot het zijn.

Zoals we in het tweede hoofdstuk hebben beschreven hebben we enerzijds de mens als zijnde, en wordt anderzijds het zijn als aanwezig-zijn bepaald. De mens is erop gericht het zijn in zich toe te laten. Het zijn en het zijnde zijn op elkaar aangewezen om te voorschijn te komen. Ze eigenen elkaar wederzijds toe. En het zijn strijdige partners omdat het in de onenigheid is dat het toeëigenen zich voordoet en we tot identiteit komen. We moeten een sprong maken, weg van het voorstellende denken, om in-het-behoren-tot-het-zijn te komen. Wanneer we de wisselwerking kennen tussen denken en zijn, kunnen we Heideggers begrip voor waarheid, *aletheia*, de onverborgenheid, duiden. Dit is de spanning tussen het ontbergende zijn dat overkomt, en het bergende zijnde dat aankomt. Het ene komt middels het andere. Maar wat leren we eigenlijk kennen? Noch het zijn, noch het zijnde, maar de differentie tussen het zijn en het zijnde. Voor ons kennen is geen grond, behalve de differentie van waaruit alle kennen voortkomt.

Men mag het differentiedenken opvatten als een kritiek op het identiteitsdenken, en daarmee op de traditionele metafysica. Volgens het differentiedenken kan de metafysica slechts een schijnwereld beschrijven, een schijnwereld die enkel het produkt is van de taal en gezien moet worden als een relikwie uit een mytisch verleden.

De kiem van de kritiek op de traditionele metafysica komt niet voort uit het differentiedenken zelf, maar is al eerder gelegd. We gaan dan terug naar de periode waarin de blik op de wereld steeds wetenschappelijker wordt, en naar de periode waarin de rede de boventoon gaat voeren. In die periode gaat het rationele bewustzijn de centrale plek in het filosofische denken opeisen. Met nieuw analytisch gereedschap wordt geprobeerd de werkelijkheid om ons heen open te breken. Enkel datgene wat met strenge logische bewijzen valt te staven en met de zintuigen valt waar te nemen, en hierdoor dus meetbaar en registreerbaar is, valt binnen de filosofische waarheid. Wat daarbuiten ligt zijn hersenschimmen, zijn speculaties over iets waar geen zinnig (en dit betekent hier: rationeel) woord over te zeggen valt. In die periode gaat de metafysische dimensie dus verloren, en er blijft dan enkel nog een manier van kijken die puur instrumenteel en utilitair te noemen is. De mens heeft zijn onmondigheid achter zich gelaten en beroept zich op een bijna eindeloos vertrouwen in de menselijke rede, en alleen deze rede zal de menselijke vooruitgang bewerkstelligen.

Tegen deze achtergrond stelt Martin Heidegger zijn vragen. Wat is metafysica? Waarom is er eigenlijk iets en niet veeleer niets? Heidegger stelt dat de antwoorden, die de metafysica op de laatste vraag heeft gegeven, om de kern van de zaak heen draaien zonder de kern aan te raken. De antwoorden van de metafysica zijn : god, substantie, Ding-an-sich, Absolute geest, wil tot macht. Met deze antwoorden springt de metafysica voortdurend over de werkelijkheid heen en zoekt ze haar heil in een zwevende abstractie. En dit is al begonnen bij Plato.

Heidegger zegt dat het enige wezen dat in staat is het zijn te bevragen het menselijke Dasein is. De vragen omtrent het zijn kunnen alleen vanuit de concrete zijnservaring worden geformuleerd. De concrete zijnservaring kan nooit los worden gezien van de tijd. Als concrete existentie leeft de mens in het heden, maar nooit alleen dat. Hij overstijgt (transcendeert) dat heden door zichzelf naar de toekomst toe te ontwerpen. En daarnaast is hij vanuit zijn verleden bepaald: ik ben zonder mijn medeweten op de wereld geworpen en ik moet er maar het beste van maken.

Een van de doelstellingen van het mens-zijn in deze wereld is het soms bereiken en aanvoelen van een toestand van eigenlijk zijn. Dit wil zeggen een toestand waarin het eindige als eindige gevat kan worden. Deze stelling impliceert dat er ook een oneigenlijk zijn moet zijn. Dit laatste is de alledaagse werkelijkheid van het 'men'. Men is 'vervallen' aan de dagelijkse werkelijkheid en men is bang om tot de eigenlijke werkelijkheid door te dringen, men is bang om angst toe te laten.

Voor Heidegger is angst een van de toegangswegen tot het eigenlijke zijn. Een diepgaande existentiële angst, die vanuit het niets lijkt op te komen en die geen concrete aanleiding heeft. Die angst is het besef van wereldvreemdheid (Unheimlichkeit). Men heeft het

gevoel niet in deze wereld thuis te zijn en enkel aan de buitenkant van de dingen te verkeren. Men mist zekerheid, stelligheid, men mist een onveranderlijke identiteit. Natuurlijk moeten we een verschil maken tussen deze psychologische benadering en de werkelijke Stimmung, maar de psychologische benadering kan ons helpen de grondstemming te begrijpen. Erkenning van deze tragiek waarin de mens leeft, en de bereidheid z'n lot op zich te nemen, vormen een belangrijke stap in de richting van het eigenlijke zijn.

De mens is potentialiteit en mogelijkheid. Maar wel altijd in het licht van die ene uiterste mogelijkheid die grens en horizon van alle menselijke Dasein is: de dood. Mens-zijn is zowel 'in der Welt sein' als 'zum Tode sein'. De mens sterft vanaf z'n geboorte tot aan z'n dood. Zodra de mens is, is hij reeds z'n eigen dood. Ook deze bewustwording is een stap in de richting van het eigenlijke zijn.

Het eigenlijke Dasein verwacht de dood. Die dood openbaart het niets. Het niets dat is het zijn. Want het niets is het niet-zijnde. De ontologische differentie leert ons het verschil tussen het zijnde en het zijn, ofwel tussen het zijnde en het niet-zijnde, ofwel tussen het zijnde en het niets. Wat wij kennen zijn louter zijnden. Het zijn is geen zijnde, noch de totaliteit van alle zijnden. Het zijn kan alleen ontdekt worden wanneer we onze blik van de zijnden, dat is van de wereld, afwenden en ons richten op het niets. Daarmee valt ons houvast weg en komt de angst op. Het oneigenlijke zijn, dat zich vastklampt aan het tastbare en zichtbare en kenbare en identieke zou huiveren voor het niets, zou huiveren voor dat wat de zijnden overstijgt, maar het zit in een maalstroom van gebeurtenissen en overschreeuwt zichzelf.

Wanneer Hegel het leven aanduidt als een verhouding tussen heer en knecht laat hij het leven niet samenvallen met de heer noch met de knecht, maar met de verhouding. De belangrijke eigenschap van een verhouding is dat zij zich nooit kan identificeren met een van de polen waar zij verhouding tussen is, maar dat zij de polen steeds overstijgt. Aan het levende zijnde ontsnapt steeds iets dat niet met dat levende zijnde te identificeren is. De heer-knecht-verhouding betekent dat de heer in de knecht als knecht bij zichzelf is, evenals de knecht in de heer als heer bij zichzelf is. De enkelheid is ook algemeenheid, de algemeenheid is ook enkelheid. Het is op grond van deze overwegingen dat wij 'n vraagteken willen plaatsen bij de boude bewering van Heidegger aangaande Hegel. Wij menen dat Hegel in een van de sleutel-passages van de *Phänomenologie des Geistes*, in de passage waar we nu over spreken, ons zegt dat het zijnde nooit identiek kan zijn met zichzelf. Dat betekent dat hij ons zegt dat het menselijke zijnde niet alleen maar in de oneigenlijke tijd kan zijn, omdat het ook altijd uitstaat naar dat wat het niet is en naar haar negatie, en dat het daarom ook in de eigenlijke tijd is. En dit betekent dan weer dat wij



een vraagteken mogen zetten bij de stelling van Heidegger, waar wij natuurlijk nog uitgebreid over zullen spreken.

Door het zich niet uitsluitend fixeren op alle zijnden wordt de openbaring van het zijn mogelijk. Het niets is niet een destructief zwart gat, maar een vat van mogelijkheden. Het zijn is zelf geen zijnde maar laat alle zijnden zijn. Het zijn is onbeschrijfbaar en onuitsprekelijk. Het zijn is niet god, want ook god is een zijnde. En aan elk zijnde, ook aan god, is er altijd iets dat ons ontspringt, altijd is er het ontbergen en het verbergen, nooit is er de vaststaande en onveranderlijke identiteit, altijd is er het verschil, de differentie. Deze gedachten mag men de kern van het differentie-denken noemen.

## **5 Kernpunten van Hegels filosofie**

Hegels absoluut idealisme is een dialectische synthese van Fichtes subjectief idealisme (de wereld is mijn scheppende daad) en Schellings objectief idealisme (de natuur is de geest). Deze verschillende vormen van idealisme vinden hun inspiratie in het idealisme van Kant. Kant leert ons dat de menselijke geest haar waarnemingsvormen en kencategorieën, zoals tijd en ruimte en causaliteit, oplegt aan de wereld. Daardoor kunnen we de wereld als fenomeen kennen. De 'echte' werkelijkheid, de noumenale wereld van het Ding-an-sich, kunnen we niet kennen, zo zegt Kant.

Hegels filosofie steunt op twee grondgedachten. Enerzijds is er het rationalisme dat ons aan Descartes doet denken. Dit blijkt bijvoorbeeld uit het beroemde gezegde van Hegel, inhoudend dat alles wat bestaat redelijk is en dat alles wat redelijk is bestaat. Anderzijds is er de dialectiek. De dialectiek houdt niet alleen een ontplooiing van de geest in de geschiedenis in, maar is ook en vooral een logica omdat de werkelijkheid immers redelijk is. Hegel beperkt zich hierbij niet tot de wiskundige logica van het verstand want deze logica kan enkel maar onderscheiden. Hij kiest vooral voor de logica van de rede die verzoent. De verzoening heeft plaats doordat elke vermeende waarheid z'n ontkenning impliceert, en waarbij vermeende waarheid en tegenstelling worden verzoend op een hoger niveau als negatie van de negatie.

Deze logica van de rede vindt, naar ons idee, een aansluiting bij het differentie-denken en wel om de volgende fundamentele Hegeliaanse gedachte. Wat bestaat is hetgeen dat is. Maar het loutere zijn is leeg, en is niets. Deze gedachte vindt z'n fundering in het gegeven dat iets, om iets te zijn, altijd een bepaalde eigenschap moet hebben waardoor het iets is en niet niets is. Het zuivere zijn is het onbepaalde dat tot bepaaldheid moet komen. En omgekeerd, de eindige wereld moet tot begrip worden gebracht. Deze beide bewegingen, die eigenlijk slechts een enkele beweging zijn, worden manifest in de verhouding tussen de absolute geest en de objectieve geest.

De werkelijkheid is dus die van de verzoening van iets en niets, van niet-zijn en zijn, ofwel van het worden. Want in het worden komt niets tot zijnde en zijnde tot niets. Worden is geen zijn. Worden wordt ook niet gedragen door een identiteit. Worden drukt differentie uit.

Heidegger verwijt Hegel het eindige te vergoddelijken (van elke tijdsdimensie te beroven) in het absolute. Maar we denken dat dit verwijt onterecht is. Hegel blijft vasthouden aan het fundamentele onderscheid tussen het eindige en het oneindige. Het absolute bevestigt juist de eigen aard van het eindige zijnde als eindig zijnde. Wanneer de eindige wereld tot begrip wordt gebracht, 'vergoddelijkt' wordt, dan moet dit vergoddelijken steeds begrepen worden als een vergoddelijken vanuit onze menselijke positie.

Voor de dialectiek van Hegel zijn de antinomieën van Kant van belang. Kant heeft laten zien dat de zuivere rede tot tegenstrijdige conclusies komt wanneer men de ervaring los laat. De antinomieën waren voor Kant de begrenzing van de rede. Hegel heeft deze begrenzing doorbroken door te stellen dat de werkelijkheid nu juist altijd tegenstrijdig is.

Zoals voor Aristoteles de leer van het denken, dus de logica, van fundamenteel belang is, zo is dat ook voor Hegel. De klassieke logica van Aristoteles begint met de wet van de identiteit ( $a=a$ ), en is analytisch. De dialectische logica van Hegel echter plaatst tegenover de wet van de identiteit de dialectische eenheid van identiteit en niet-identiteit, en is daarmee synthetisch. In de dialectische logica staat de relatieve immanente tegenstelling centraal, zoals die tussen geest en natuur. Hegel zegt ons dat een ding niet alleen bepaald wordt door wat het is, maar ook door wat het niet is. Hegel accepteert de klassieke logica wel als eerste noodzakelijke analytische stap in het kenproces, maar benadrukt dat de echte werkelijkheid altijd bestaat als de synthetische immanente eenheid van door het analytische verstand gevonden, relatief tegengestelde, begrippen.

Voor Hegel is de ontwikkeling van de 'ware filosofie' geen zaak van de enkeling, maar veeleer een project van de hele mensheid. Al wat in het verleden gedacht is is dan ook van groot belang in het filosofische systeem van Hegel. Hij probeert de tot dan toe belangrijke filosofische stromingen samen te brengen in zijn systematisch bouwwerk. Wie zo'n grote en grootse synthesepoging onderneemt moet over een criterium beschikken aan de hand waarvan het bonte scala van denken dat de geschiedenis heeft voortgebracht, geordend kan worden.

Hegel meent met het begrip 'vrijheid' over zo een criterium te beschikken. Hoe vrijer een denker is hoe meer kans hij heeft om ware kennis te ontwikkelen. Wie vrij is heeft een 'open mind' en is in staat de werkelijkheid in haar eigen aard te vatten. Hij heeft zich bevrijd van specifieke gezichtspunten, zoals scepticisme of stoïcisme, die alleen maar tot een eenzijdige kijk op de werkelijkheid kunnen leiden.

Het denken van Hegel kan, zoals boven betoogd, niet als losstaand van het denken van Kant worden begrepen. Het is voor Hegel van groot belang geweest dat Kant het begrip vrijheid al zo'n centrale plaats heeft gegeven in zijn filosofie, en dat Kant al een poging heeft gedaan om het beste van de toen dominante stromingen tot een synthese te brengen. Kant meent immers dat hij voor het begrip van het menselijk kennen zowel moet putten uit de rationalistische traditie (de geest is de primaire kennisbron), als uit de empiristische traditie (de waarneming is de primaire kennisbron).

Hegel steunt niet alleen op Kant maar hij verzet zich ook tegen hem. Kant is voor Hegel een te verstandelijk denker. Kant maakt eindeloos veel onderscheidingen en geeft vervolgens aan hoe deze onderscheidingen met elkaar samenhangen. Maar die samenhang blijft een uitwendige, en daarom willekeurige constructie. Hegel meent dat het alleen maar verstandelijk analyseren en synthetiseren het dynamische proces van de werkelijkheid niet te pakken kan krijgen. Het verstandelijke denken is als een denken dat een organisme stuk hakt en vervolgens de delen weer samenbrengt in de eenheid van een mechanisme. Dan ontsnapt echter de innerlijke eenheid van het leven. De organen waaruit een organisme is samengesteld zijn slechts organen in zoverre ze functioneren binnen de eenheid van het levensproces.

Hegel stelt, anders dan Descartes en Kant, dat een deel nooit op zich beschouwd kan worden, maar slechts in samenhang met het geheel waarvan het een deel is. Hegels kritiek kan worden geïllustreerd aan de hand van de door Kant aangebrachte scheiding van lichaam en geest wanneer hij spreekt over de vrije wil. Een wil is volgens Kant vrij wanneer deze zuiver en alleen bepaald wordt door de rede, en hij is onvrij wanneer hij bepaald wordt door de natuur, zoals door driften, behoeften of verlangens. Hegel vraagt zich af hoe Kant in staat is de mens als eenheid van geest en lichaam te denken.

De dialectiek is in de filosofie van Hegel van immens belang, omdat hij door middel van de dialectiek geest en lichaam, of meer in het algemeen geest en natuur, als een innerlijke eenheid kan denken. Los van elkaar hebben de twee begrippen geest en natuur geen betekenis. Hegel bewijst dat door de dialectische benadering het mogelijk is de werkelijkheid als een levend en dynamisch geheel te begrijpen. Kant echter is in dualismen blijven steken, zoals de onverzoenbaarheid van geest en natuur, van theoretische en praktische rede, van de fenomenale en de noumenale wereld. Deze dualismen te overwinnen is een van de kernpunten van de filosofie van Hegel.

## 6. Twee teksten van Martin Heidegger

### 6a. 'Selbstbewußtsein' uit Gesamtausgabe Band 32

'Het moet met alle scherpheid worden benadrukt: *tijd en ruimte* zijn voor Hegel vanaf het begin – en ze blijven dat in heel zijn filosofie – *op de eerste plaats* problemen van de *natuurfilosofie*; daar is de hele traditie het over eens. En wanneer Hegel dan van de tijd spreekt in samenhang met de problematiek van de geschiedenis en van de geest, dan gebeurt dat iedere keer door een formeel zich verwijdende overdracht van het natuur-filosofische tijdsbegrip op dat domein. Niet is, omgekeerd, de problematiek van de tijd primair uit die van de geschiedenis en die van de geest ontvouwd; en dat is niet gebeurd op basis van het heel eenvoudige feit dat dat *zo* totaal in strijd zou zijn met het grondidee van Hegel als er in z'n totaliteit maar iets mee in strijd kan zijn.'<sup>2</sup>

Laat ons eerst summier duiden wat hier wordt gezegd en waarom wij enig bezwaar hebben tegen de ongenueanceerdheid van de uitspraak. Heidegger beweert dat het tijdsbegrip bij Hegel te identificeren zou zijn als enkel voortkomend uit de natuur-filosofie. Maar een belangrijke plaats in de filosofie van Hegel neemt de doodsangst in. We komen er in hoofdstuk acht over te spreken. De doodsangst is het moment van vrijheid. Het is het zich losscheuren van de natuur. Dit losgescheurd zijn heeft implicaties voor het tijdsbegrip, dat dan eveneens als losgescheurd van de natuur kan worden gedacht. Het beleven van tijd in vrijheid en in niet-gebondenheid is geheel verschillend van het beleven van de kluisters van de tijd als gegeven door de natuur. Door de belangrijke plaats die de vrijheid inneemt in de filosofie van Hegel is het onhoudbaar te stellen dat zijn tijdsbegrip zonder meer en enkel maar te identificeren zou zijn met de natuur-filosofie.

In *Phänomenologie des Geistes* moet een duidelijk onderscheid worden gemaakt tussen twee verschillende standpunten van waaruit geschreven wordt. Hegel beschrijft de ontplooiing van het bewustzijn tot zelfbewustzijn, Vernunft en Geist, en die ontplooiing wordt beschreven vanuit het standpunt van het natuurlijke bewustzijn. Maar er is ook het standpunt van de filosoof. Hij staat boven het hele proces, hij weet de afloop al, en hij geeft af en toe (met de woorden für uns) commentaar en uitleg bij wat er gebeurt. Naar onze mening begrijpt Heidegger in de hierboven geciteerde tekst de twee verschillende standpunten als een enkel standpunt. In dat geval

---

<sup>2</sup> M. Heidegger, *Gesamtausgabe Band 32, Hegels Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt/M, 1988, p. 208. 'Es muß mit aller Schärfe betont werden: *Zeit und Raum* sind für Hegel von Anfang an – und bleiben es in seiner ganzen Philosophie – *primär* Probleme der *Naturphilosophie*; das entspricht ganz der Tradition. Und wenn Hegel nun von der Zeit im Zusammenhang der Problematik der Geschichte und gar des Geistes spricht, so geschieht das jederzeit in einer formal erweiterten Übertragung des naturphilosophischen Zeitsbegriffs auf diese Bezirke. Nicht ist umgekehrt primär die Zeitproblematik aus der der Geschichte und gar des Geistes entfaltet; aus dem einfachen Grunde nicht, weil das der Hegelschen Grundabsicht *so* zuwiderläuft, wie ihr überhaupt nur etwas zuwiderlaufen kann.'

is er sprake van een ontplooiing van het bewustzijn in de oneigenlijke tijd, een begrip dat we op het eind van deze alinea en in het volgende hoofdstuk nader zullen bepalen. De zintuiglijke zekerheid gaat logisch vooraf aan de waarneming en de waarneming gaat logisch vooraf aan het verstand. We zien de logische opeenvolging van de momenten. Hegel zegt echter voortdurend dat elk moment steeds het geheel in zich heeft, en dus ook dat elk moment uitstaat naar alle andere momenten. Dit uitstaan naar alle andere momenten betekent een verhouding hebben tot alle andere momenten, het betekent een niet-samenvallen noch met zichzelf noch met de andere momenten. Deze verhouding is pas zichtbaar vanuit de filosofische positie. Dat betekent dat de ontplooiing van het bewustzijn zich ook in het eigenlijke tijdsbegrip afspeelt. En dus, afhankelijk van het gekozen standpunt, is er sprake van een ontwikkeling in het oneigenlijke en ook in het eigenlijke tijdsbegrip. Het oneigenlijke tijdsbegrip bedoelt het metafysische standpunt waarin alles tot het nu kan worden gereduceerd en dat uitgaat van een vaststaande identiteit, het eigenlijke tijdsbegrip doelt op de eenheid van de drie tijdsextasen in differentie.

Bevestiging van onze gedachtengang zouden wij kunnen vinden in *Sein und Zeit*. In paragraaf zes schrijft Heidegger over zijnsvergetelheid. We zijn het zijn vergeten, we kijken er alleen maar op neer, en we beleven het zijn niet meer. Hij schrijft: 'De Griekse ontologie en haar geschiedenis, [...] vormt het bewijs dat het erzijn zowel zichzelf als het zijn in het algemeen verstaat vanuit de 'wereld', en dat de aldus opgekomen ontologie ten prooi valt aan de traditie, die haar doet wegzinken in vanzelfsprekendheid en reduceert tot louter opnieuw te bewerken materiaal (bijvoorbeeld bij Hegel).'<sup>3</sup> Heidegger zegt met deze woorden dat ook Hegel de ontologie vergeet en zich ophoudt bij het ontische, dat is bij de natuur-filosofie. Dit is precies het verwijt dat Heidegger maakt aan het identiteitsdenken en dat wij in hoofdstuk drie hebben verwoord. Maar Hegel heeft slechts oog voor het ontische, voor het enkele, in zoverre het in eenheid is met het algemene en tevens gekenmerkt wordt door dat wat het ontische ontglipt. Het algemene overstijgt het zijnde. Stellen dat Hegel zich ook in zijn tijdsopvatting enkel beweegt binnen de natuur-filosofie en dus in het oneigenlijke tijdsbegrip, betekent een tekort doen aan de dialectische beweging, die een constante 'Entzweiung' is, een opponeren van het enkelvoudige en het algemene, en een weer in zich terugkeren als een eenheid in differentie.

Het gaat Hegel voortdurend om de doordenking van het natuurlijke bewustzijn. Hij is geen Verlichtingsdenker, maar staande in de traditie van de Verlichting laat hij er de relatieve

---

<sup>3</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag Tübingen, 2001, p.21. 'Die griechische Ontologie und ihre Geschichte, [...] ist der Beweis dafür, daß das Dasein sich selbst und das Sein überhaupt aus der 'Welt' her versteht und daß die so erwachsene Ontologie der Tradition verfällt, die sie zur Selbstverständlichkeit und zum bloß neu zu bearbeitenden Material (so für Hegel) herabsinken läßt.' Vertaling: Mark Wildschut, *Zijn en Tijd*, Sun, 1998, p.43.

betekenis van zien. Hegel verzet zich tegen het abstracte ego van Descartes, het gaat Hegel steeds om de situatie. Het absolute is niet iets dat gefixeerd zou kunnen worden, nee, er is steeds en voortdurend beweging. Heidegger verwijt in de bovenstaande passage aan Hegel dat hij de zaak heeft afgesloten, dat hij van vaststaande natuur-filosofie uitgaat, dat het enkel om het bewerken van het klassieke materiaal zou gaan, maar Hegel bewijst door de eis naar constante beweging dat de zaak juist niet afgesloten is. Constante beweging, dat wil zeggen: het uitgaan naar en het weer in zich terugkeren. En deze beweging is het bewustzijn als zelfbewustzijn. Deze beweging is de geest. De geest die een zelfbewustzijn is, dat altijd in verhouding staat tot een ander zelfbewustzijn, kan niet statisch en als louter identiek met zichzelf worden gedacht wanneer men het beschouwt als zich realiserend en zich manifesterend.

Heidegger heeft in zijn colleges over de *Phänomenologie des Geistes*, en in zijn 'voorlezingen', gesproken over het zelfbewustzijn. Hij zegt dat het Hegel in zijn hoofdstuk over het zelfbewustzijn erom gaat het zijn van het zelf, het 'zelfzijn' tot verstaan te brengen. Daarbij zou Hegel, nog steeds volgens Heidegger, een nieuw zijnsbegrip hebben willen duidelijk maken, en wel een begrip dat voortkomt uit de dialektische beweging van het bewustzijn en dat met het begrip 'leven' kan worden aangeduid. En, zo zegt Heidegger dan, dit begrip 'leven' is onverenigbaar met wat ik er onder versta, want bij Hegel vooronderstelt 'leven' steeds ruimte en tijd, opgevat in de betekenis van de natuur-filosofie.

De opmerking van Heidegger is begrijpelijk. Hij zegt dat, als het leven op zou gaan in de dialektische beweging, de ontologische differentie verdwenen is. Want ook de dialektische beweging gaat nog uit van een identiteit, die weliswaar door de beweging wordt ontplooid en dus niet steeds kenbaar is, maar die geen openheid kent. Het leven echter opgevat als geworpen ontwerp kent die openheid wel. Een openheid die niet verwijst naar het leven zelf dat een eigen dynamische gebondenheid heeft, maar die verwijst naar de drie extasen van de tijd, en die dus verwijst naar de vrijheid. Want het geworpen ontwerp is een verhouding die nooit tot een eenheid kan worden gebracht. Steeds is er de openheid van het ontwerp, dat wil zeggen dat er steeds de vrijheid van het ontwerp is en daarom zullen zijn en zijnde nooit samen kunnen vallen en dus zal er steeds sprake zijn van een ontologische differentie.

Heidegger zegt dat bij Hegel het zijn het wezen van de tijd is en dat er daarom bij Hegel een onveranderlijke, openbloeiende eenheid kan worden gedacht. Bij Heidegger zelf is de tijd echter het oorspronkelijke wezen van het zijn, en daarom kan er bij hem geen eenheid van identiteit worden gedacht omdat er steeds de openheid van het ontwerp blijft, die niet in het geworpene is terug te vinden.

Het lijkt ons niet juist om bij Hegel het zijn van het zelfbewustzijn enkel maar te identificeren met het zijn van het natuurlijke leven. Al in hoofdstuk vier hebben we geschreven over de belangrijke rol die de doodsangst speelt in de filosofie van Hegel. Het zijn van het zelfbewustzijn vooronderstelt de doodsangst. Onder doodsangst verstaat Hegel het loskomen van het zelfbewustzijn van de gebondenheid aan het eigen lichaam, en daardoor het verwerven van openheid en vrijheid. Het zijn van het zelfbewustzijn kan enkel gedacht worden in het kader van een maatschappelijk organisme. De tijd van het lichamelijke organisme is wezenlijk onderscheiden van de tijd van het maatschappelijke organisme.

Terwijl voor Hegel de tijd van het natuurlijke organisme onlosmakelijk samenhangt met ruimte, moet de tijd die de geschiedenis van het maatschappelijke organisme vormt, helemaal anders worden begrepen. Want het maatschappelijke organisme mogen we als een heer-knecht-verhouding denken. En die verhouding is de eenheid van enerzijds het zuivere boventijdelijke zelfbewustzijn van de heer, en anderzijds het domein van het handelen (Hegel spreekt van arbeid), het domein van de knecht, en dat heeft een tijd-ruimtelijk bestaan. De hele ontwikkeling van de *Phänomenologie des Geistes* is eigenlijk niets anders dan het pogen een adequate vorm voor deze eenheid van niet-identiteit en identiteit te vinden. Dit pogen zal uiteindelijk leiden naar het begrip van de absolute geest. Maar ook in de absolute geest is nog altijd het onderscheid tussen de aan-tijd-gebonden, eindige werkelijkheid en het boven-de tijd-staande en dus oneindige begrip. Deze twee zijn niet aan elkaar gelijk, men mag niet spreken van 'het zichzelf-gelijk-zijn in het anders-zijn', zoals Heidegger doet, maar men moet spreken van 'eenheid in differentie', van 'het in het andere als andere bij zichzelf zijn'. De werkelijkheid en het begrip, de identiteit en de niet-identiteit, het oneigenlijke en het eigenlijke tijdsbegrip, zijn steeds twee momenten van een onlosmakelijke eenheid, maar ze worden pas als onlosmakelijke momenten begrepen wanneer ze door de dialektische beweging in de nieuwe eenheid zijn opgeheven, en tegelijkertijd elkaars negativiteit zijn.

#### **6b. *Sein und Zeit*. De paragrafen 82a en 82b**

'De 'systematische plaats' waar een filosofische interpretatie van de tijd wordt gegeven kan als criterium gelden voor de fundamentele, die interpretatie sturende opvatting van de tijd. De eerste uitvoerige thematische uitleg van het vulgaire tijdsbesef die ons is overgeleverd is te vinden in de *Physica* van Aristoteles, dat wil zeggen in de context van een ontologie van de natuur. 'Tijd' hangt samen met 'plaats' en 'beweging'. Hegels analyse van de tijd staat getrouw aan de traditie

in het tweede deel van zijn *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, dat de titel draagt: 'Filosofie van de natuur'.<sup>4</sup>

We merken dat de betekenis van dit citaat gelijk is aan de betekenis van het citaat van 6a. Heidegger zegt nogmaals dat Hegels tijdsbegrip gestoeld is in de natuur-filosofie, en daarmee in het identiteitsdenken. Men zou zich af kunnen vragen of men zich nu zo druk moet maken om een tijdsbegrip. Er zijn toch wel belangrijkere dingen in de filosofie, zoals streven naar geluk en rechtvaardigheid. Wanneer men dit denkt vergist men zich. Want het tijdsbegrip staat aan het begin van alle denken. Alles wat men denkt wordt in een bepaald tijdsbegrip van eindigheid en oneindigheid, van differentie en identiteit geprojecteerd. Streven naar geluk en rechtvaardigheid en alle begrippen in de filosofie staan in het licht van het tijdsbegrip. Het is daarom zeer belangrijk om het tijdsbegrip van een filosoof te kennen, en in ons geval is het dus belangrijk het tijdsbegrip van Hegel te kennen. Juist omdat het kennen van het juiste tijdsbegrip zo belangrijk is, is het goed om vraagtekens te zetten bij de twee door ons weergegeven citaten van Heidegger.

Wat beweert Heidegger nu precies? Hij zegt dat Hegel de tijd opvat en behandelt als nu-tijd. De tijd wordt door een zich gelijk blijvende identiteit als een reeks van nu-punten afgelopen en binnen die zo opgevatte tijd vindt een ontwikkelingsgang plaats van de identiteit die geest is. Martin Heidegger beschrijft de nu-tijd in hoofdstuk zes van de tweede afdeling van *Sein und Zeit*. De titel van dit hoofdstuk luidt: 'Tijdelijkheid en intratemporaliteit als oorsprong van het vulgaire tijdsbegrip'.<sup>5</sup>

In het vulgaire tijdsbegrip kent het existierende erzijn tijdelijkheid als zijngesteldheid. Heidegger spreekt van 'Seinsverfassung'. Geschiedmatigheid is er een verbijzonderde vorm van. In de alledaagse beleving geldt niet dat men zelf de tijd is, maar dat men al, als eenheid, in de tijd staat, nog voordat men aan enige reflectie toe is. De tijd trekt als een continu lopende band voorbij en voert alles mee. Het is alsof alles binnen de tijd z'n plaats vindt, en dit duidt Heidegger aan met het begrip intratemporaliteit (Innerzeitigkeit). In deze opvatting wordt tijd gelijk aan andere voorwerpen die terhanden of voorhanden kunnen zijn. In ons taalgebruik komt deze opvatting van de tijd helder naar voren wanneer we zeggen dat we tijd voor iets hebben of dat we

---

<sup>4</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag Tübingen, 2001, p 428. 'Der 'systematische Ort' an dem eine philosophische Zeitinterpretation durchgeführt wird, kann als Kriterium für die dabei leitende Grundauffassung der Zeit gelten. Die erste überlieferte, thematisch ausführliche Auslegung des vulgären Zeitverständnisses findet sich in der 'Physik' des Aristoteles, das heißt im Zusammenhang einer Ontologie der Natur. 'Zeit' steht mit 'Ort' und 'Bewegung' zusammen. Hegels Analyse der Zeit hat getreu der Überlieferung ihren Ort im zweiten Teil seiner 'Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften', der den Titel trägt: Philosophie der Natur. Vertaling Mark Wildschut, *Zijn en Tijd*, Sun, 1998, p 532.

<sup>5</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag Tübingen, 2001, p 404. 'Zeitlichkeit und Innerzeitigkeit als Ursprung des vulgären Zeitsbegriffes.' Vertaling Mark Wildschut, *Zijn en Tijd*, Sun, 1998, p. 504.



tijd verliezen. In al deze gevallen rekenen we met tijd zonder ook maar te beseffen wat tijdelijkheid in de kern betekent. Intratemporaliteit is een alledaagse beleving van de tijd die een oneigenlijke en genivelleerde vorm van de existentielle tijdelijkheid is.

De existentielle tijdelijkheid is de eigenlijke tijd, het is het Dasein dat tijd is, het is de eenheid van geboorte, leven en dood, het is de diep-doorleefde zekerheid te bestaan en de drager te zijn van de eenheid van de drie momenten verleden, heden en toekomst, zonder dat verleden en toekomst verloren gaan in het heden, zonder dat er een zich gelijk blijvende identiteit aan ten grondslag ligt. We kunnen hier zeker denken aan Hegels 'eenheid in differentie', een van de kernen van zijn boek. We denken dan niet aan de begripsstructuur, die de eenheid in differentie van het bewustzijn en het zelfbewustzijn is. We denken dan wel aan het niveau van de door Hegel zo sterk beschreven vrijheid, waarop we de ontologische differentie in het zicht krijgen. Daarom denken we te mogen zeggen dat Hegels vrijheidsbegrip een mogelijke omschrijving van existentielle tijdelijkheid is ofwel van het eigenlijke tijdsbegrip.

De existentielle tijdelijkheid is het uitstaan naar het verleden en de toekomst, het uitstaan naar de steeds hernieuwde geboorte en het uitstaan naar de steeds opnieuw beleefde dood, het is het ja zeggen tegen onze geboorte en tegen onze dood, het ja zeggen tegen onze vrijheid die ons de mogelijkheid geeft ons verleden als het onze op ons te nemen en ons steeds opnieuw te ontwerpen, het is het zeggen dat ikzelf in het heden deze geboorte en deze dood ben, zonder dat geboorte en dood in het heden verdwijnen.

In de praktijk van elke dag worden de drie extasen van de tijdelijkheid, het verleden het heden en de toekomst, naar het tegenwoordigen ('tegenwoordigen' wordt door Heidegger als werkwoord gebruikt) toegebogen. Alles wordt vanuit een ik, een identiteit, en vanuit het moment, vanuit het 'nu' (jetzt) beschouwd. Dit betekent dat wat 'toen' geweest is geldt als 'nu niet meer', en dat wat 'dan' komen zal geldt als 'nu nog niet'. Telkens zijn het ik en het 'nu' als eenheid het referentiepunt waarop het eerdere en het latere betrokken wordt. Dit nu noemt Heidegger de dateerbaarheid (Datierbaarheid). Dit dateren hoeft niet precies volgens een klok of volgens een kalender te gebeuren. Het gaat om een beleving die alle tijdelijkheid tot een moment-nu terugbrengt. De dateerbaarheid van toen – nu – dan weerspiegelt alleen de drie extasen. Alles wat er gebeurt, is dat een tijdspanne herleid wordt tot een reeks van nu-momenten. Het is alsof de tijd alleen maar bestaat uit een oneindige reeks van opeenvolgende momenten. Dat daar gaten in kunnen vallen, bij voorbeeld wanneer men het verleden gaat reconstrueren en men sommige dingen niet meer weet, verandert niets aan het continuüm-zijn van de dateerbaarheid. Er kan 'nu' alleen maar een gat vallen als er 'toen' iets was. Op deze manier kan de tijd wegglijden, kan men

tijd hebben, maken of verliezen. In het oneigenlijke tijdsbesef staan het tegenwoordige moment en de eigen identiteit centraal. Door het identiteitsdenken verliest de eindigheid z'n eigenheid.

De mens is niet alleen op deze wereld, maar hij is mede met anderen. In het mede-zijn met anderen worden er afspraken gemaakt die het mogelijk maken dat men samen 'nu' zegt. Alhoewel ieder een eigen persoonlijke invulling aan het 'nu' geeft, gezien zijn achtergrond, verkrijgen we op deze manier toch een tijd die als gemeenschappelijke tijd functioneert. We moeten met de gemeenschappelijke tijd rekening houden, we zijn eraan gebonden, en hij is exact dateerbaar. We zijn nu in het hart van het oneigenlijke tijdsbesef terecht gekomen.

Als Heidegger aan Hegel het verwijt maakt te blijven steken in het identiteitsdenken, verwijt hij hem ook dat in zijn filosofie de eindigheid z'n eigenheid verliest. Heideggers redenering is dat Hegel de twee substanties van Descartes en de ene substantie van Spinoza wel doordenkt, en dat hij op beide grote filosofen kritiek heeft, maar dat neemt niet weg dat Hegel zelf toch ook in het substantie-denken blijft steken, zo zegt Heidegger. Wat verschijnt is het absolute, en daarmee is er geen ruimte voor de ontologische differentie. Substanties zijn zijnden, hoe men het ook wendt of keert, en men kan nooit door zijnden het zijn aan het licht brengen. Het blijven vasthouden aan het substantie-denken is een flagrante uiting van 'Seinsvergeessenheit'.

We denken dat dit verwijt van Heidegger te ongenueanceerd is. We menen dat Hegel in de heer-knecht-verhouding ons duidelijk maakt dat hij niet puur in het substantie-denken blijft steken. In de genoemde verhouding is er voortdurend iets dat ontsnapt, iets dat niet binnen de verhouding gevangen kan worden en wat wij, samen met Hegel, met het begrip vrijheid aanduiden. De vrijheid biedt de mogelijkheid voor de differentie, en de vrijheid die uit de doodsangst is geboren kan aan de eindigheid z'n eigenheid doen toekomen. Om onze mening te kunnen gronden lijkt het ons noodzakelijk het onderscheid tussen het eigenlijke tijdsbegrip en het oneigenlijke tijdsbegrip verder uit te werken. Dit zal de inhoud zijn van het volgende hoofdstukje.

## **7. Het eigenlijke tijdsbegrip en het oneigenlijke tijdsbegrip in Heideggers *Sein und Zeit***

### **7a. Het eigenlijke tijdsbegrip**

Voor Martin Heidegger is het in-de-wereld-zijn de grondgesteldheid van het erzijn, het Dasein. Existeren betekent dat het Dasein al vanaf het eerste begin in een verhouding met het zijn staat. Dit is het in-de-wereld-zijn, waarbij de verbindingsstreepjes aangeven dat het bij dit fenomeen om een eenheid gaat. Het erzijn (Dasein) kan niet zomaar tegenover of los van het in-de-wereld-zijn worden geplaatst. Het in-de-wereld-zijn is ook niet ruimtelijk bedoeld, maar het 'in' duidt op de onlosmakelijkheid van het erzijn en de wereld.

Erzijn is wereld-gebonden en wereld-gericht. Dit kan zich op vele manieren manifesteren, zoals het maken van iets, het zorgen voor iets, het bekijken of bespreken en dergelijke. Deze zijnswijze van het erzijn als in-zijn wordt door Heidegger 'zorg' en 'bezorgen' genoemd. We mogen nu constateren dat het erzijn nooit is vrijgesteld van een in-zijn, maar dat het altijd in relatie met de wereld staat, omdat het erzijn een in-de-wereld-zijn is.

Van dit in-de-wereld-zijn heeft men een voor-fenomenologisch 'oer'-besef, waarin men zich in het alledaagse leven onbewust en vanzelfsprekend beweegt. Alleen wanneer we naar de mens afzonderlijk kijken (de ontische ervaring) kunnen we die mens tegenover de wereld zetten en ontstaan er tegenstellingen als object en subject, ik tegenover de wereld. Maar dit is een bijzondere vorm van in-de-wereld-zijn, door Heidegger 'kennen' genoemd. Fenomenologisch beschouwd is de wereld niet een object tegenover, maar een structuurmoment van het erzijn. Omgekeerd geldt eveneens dat de wereld volgens de fenomenologische beschouwing op het erzijn betrokken is. Het gaat hierbij niet om het heelal of om de feitelijke wereld, maar om de alledaagse ervaringswereld, en hiervan de onderliggende structuur. Dit is wat Heidegger de 'wereldlijkheid' noemt (Weltlichkeit). Deze zo opgevatte wereld is de ons omringende wereld, de 'Umwelt'.

Het is Heidegger dus te doen om het praktische, alledaagse omgaan vanuit het in-de-wereld-zijn. Voor dit omgaan van het erzijn met de zijnden gebruikt Heidegger het woord 'tuig' (Zeug). Hij noemt die zijnden niet 'dingen' omdat het woord 'ding' altijd nog op een abstractie en isolatie duidt, in een wereld buiten en tegenover het ik, terwijl bij de fenomenologische analyse de zijnden zich in een bepaalde betrokkenheid en omzichtigheid (Umsicht) naar het erzijn voegen. Onlosmakelijk bij een tuig hoort het 'om-te..', een zekere dienstbaarheid en toepasbaarheid. Het tuig gaat op in het alledaagse in-de-wereld zijn, het is terhand. Pas wanneer men het terhandene gaat ervaren als een object dat enkel maar aanwezig is, wordt het tuig een ding en is het ding voorhanden. Bij het voorhanden-zijn geldt dat het ding apart wordt gezet van het erzijn.

Het terhanden zijnde past in een volledig samenhangende structuur, Heidegger zegt dat het zijn beloop heeft. Op die manier functioneert het voor het erzijn. Het erzijn heeft zijn betrekkingen met al het omringende tuig, en in de vertrouwdheid met al deze betrekkingen erkent het erzijn z'n plaats als in-de-wereld-zijn. Het erzijn past de terhanden-zijnden in hun beloop toe en richt de wereld vanuit de vertrouwdheid in. Dit is wat Heidegger met 'beduidendheid' bedoelt. We zien dus de dubbele beweging: in het beloop komen de terhanden-zijnden en dus de wereld op het erzijn af, maar het is het erzijn dat de betekenis aan het tuig geeft.

De wereld brengt ook zijnden met zich mee, die niet als terhand of voorhanden aan te duiden zijn, maar die mede er-zijn. De wereld is dus mede-wereld en het in-zijn is mede-zijn met anderen. De anderen ervaren we met hun in-de-wereld-zijn. We ervaren ze dus in hun er-mede-zijn in de wereld. Dit geldt ook wanneer de anderen (fysiek) afwezig zijn, want voor het eigen erzijn geldt het alleen-zijn alleen maar als een bijzondere variant op het algemene er-mede-zijn. Omgekeerd is de aanwezigheid van een ander nog niet de oplossing voor het alleen-zijn.

Er-zijn betekent ook dat men zich ergens bevindt, dit is wat Heidegger de bevindelijkheid noemt. Deze term draagt niet alleen een ruimtelijk element in zich maar ook een emotioneel element. Bevindelijkheid betekent ook 'in een toestand zijn', gestemd-zijn.

Stemming mag in deze context niet psychologisch worden opgevat, maar moet, evenals verveling, worden begrepen als een grondstructuur waarin het leven voor ons komt te staan. Stemming is er altijd, ook al zou men ongestoord gelijkmoedig zijn. Uitingen van de stemming kunnen omslaan. In de stemming kan de vraag naar het bestaan zich dwingend aandienen, en ook weer spoorloos verdwijnen. Als we ons bewust worden van die vraag naar het bestaan, kan Heideggers begrip 'geworpenheid' de boventoon gaan voeren. Het erzijn is geworpen in een facticiteit. De facticiteit is niet de optelling van feitjes, maar het is het zijnskarakter van het erzijn zelf. Zodoende zorgt de bovengenoemde bevindelijkheid ervoor dat we onze geworpenheid in een facticiteit ervaren, maar die bevindelijkheid zorgt er ook voor dat we van daaruit naar de wereld toe kunnen gaan en de instap kunnen maken naar de omringende wereld, die als terhand op ons afkomt en die ons aangaat. Kortom: we zijn op de wereld aangewezen. En in die wereld zullen wij ons moeten bepalen; we zijn niet alleen maar in de wereld, maar we moeten ook in die wereld kunnen zijn, wij moeten ons er kunnen bepalen, dit is: we moeten ons kunnen ontwerpen. In de wereld zijn we een geworpen ontwerp. We zijn gedwongen vrij te zijn.

We zijn veroordeeld tot vrijheid. We moeten ons ontwerpen. En dat kan ons angstig maken. We kunnen vluchten in het 'men', een mogelijkheid die wij in hoofdstukje 7b zullen beschouwen. We kunnen ook in onze angst onze vrijheid waar maken. Angst is geen vrees. Vrees is betrokken op iets dat van buiten komt en dat het eigen bestaan bedreigt, terwijl angst van 'binnenuit' komt. Het 'waarvoor' van de angst is het in-de-wereld-zijn als zodanig. Het 'waarvoor' is bij angst niet aanwijsbaar, maar volledig onbepaald. Wat angst inboezemt is het hele complex van er-zijn, van kunnen-zijn, van in-zijn. Het is het bestaan zelf, het in-de-wereld-zijn zelf, wat angstaanjagend is. De angst werpt het erzijn op zichzelf terug, maar wijst wel de weg naar de mogelijkheid van het eigenlijke leven en daarmee naar het eigenlijke tijdsbegrip.

Daar waar Hegel de doodsangst benadrukt als zijnde een voorwaarde voor het zelfbewustzijn om zich los te kunnen scheuren van het factische en eindige zonder het factische

en eindige te loochenen, daar spreekt Heidegger van de angst als zijnde een mogelijkheid om te komen tot het ontwerp, tot vrijheid, en tenslotte tot waarheid. Angst, bij Heidegger, benadrukt het in-de-wereld-zijn. Angst is het 'Sein-zum-Tode', het besef van eindigheid.

Angst benadrukt het geworpen-zijn en tegelijkertijd de mogelijkheid van het vrij-zijn. In de angst beleeft men ten diepste het doorvoelde weten niet samen te mogen en te kunnen vallen met de wereld waarin men geworpen is. En tegelijkertijd wordt men beheerst door de eveneens doorvoelde gedachte het vervallen zijn aan de wereld niet te kunnen opheffen. Men beseft en doorvoelt in de angst dat de twee polen niet in een dialectische eenheid kunnen komen, en dat er altijd een wezenlijke differentie zal blijven bestaan.

Angst brengt ons ertoe in deze wereld als zorgend te bestaan. En in deze zorg zijn de drie dimensies die we kennen, het verleden het heden en de toekomst wel één, maar als een eenheid in differentie. Het erzijn is het zijnde voor wie het om het eigen zijn gaat. Tegelijkertijd is het erzijn als ek-sistentie (en dat betekent letterlijk uit-staan) zichzelf vooruit. En ook tegelijkertijd is het erzijn al in een aanwezige facticiteit geworpen er wordt het gekenmerkt door een al-in-de-wereld-zijn. Deze drie tesamen maken dat de zorg van het erzijn te omschrijven is als 'zichzelf-vooruit-al-in-de-wereld-zijn-als-zijn-bij'.

De in de zorg vervatte vrijheid wordt niet altijd aanvaard. De autonomie kan grote angst aanjagen en men kan vluchten in de heteronomie. Men kan alles naar dit moment toebuigen, men kan stil blijven staan bij het erzijn voor wie het om het eigen zijn gaat, men kan het heden centraal stellen, en zo vervallen in het beleven van een oneigenlijk tijdsbesef. Men vervalt tot het identiteitsdenken. Zoals gezegd zullen we hier in 7b over schrijven. Maar men kan ook de angst in zich opnemen en er niet voor vluchten. Men kan de zorg van het erzijn op zich nemen. Men kan zich ontwerpen in zijn reeds gegeven geworpen-zijn. We zeggen ook wel eens dat de mens zijn leven op zich kan nemen, dat hij zijn leven werkelijk kan leven, en dan zal die mens de toekomst, als zichzelf-vooruit, centraal stellen. En in dit zichzelf-vooruit zal die mens zijn geworpen-zijn, zijn al-in-de-wereld-zijn, in vrijheid op zich nemen. En deze beide dimensies worden beleefd in het in-de-wereld-zijn, in het heden, maar niet zodanig dat verleden en toekomst ten onder zouden gaan in het heden, nee, maar wel zodanig dat dit heden een eenheid in differentie zal zijn. Men heeft zich geopend voor het differentie-denken. Wie zo leeft beleeft een eigenlijk tijdsbesef. Wie zo leeft beleeft zijn vrijheid. Wie zo leeft beleeft zijn waarheid.

Waarheid is er voor zover en voor zolang er erzijn is. De waarheid is vooruit geworpen, niet in het verleden, omdat het erzijn zelf zichzelf vooruit is. Want waarheid is, in deze uitleg van Heidegger, het steeds opnieuw laten-zien, het ontdekt-zijn, alètheia, het steeds opnieuw onverborgen-zijn. Het ontdekt-zijn veronderstelt ook het bestaan van een ontdekker die erbij is,

het erzijn. De ontsluiting en de onverborgenheid komen voort uit het ontsloten in-de-wereld-zijn. Heidegger zegt dat het erzijn in de waarheid is, en daarmee bedoelt hij dat de ontslotenheid tot de existentiële structuur van het erzijn behoort.

Maar dan wel het erzijn dat niet altijd vlucht. Wel het erzijn dat soms in de openheid durft te komen, wel het erzijn dat werkelijk durft te leven, dat soms in het eigenlijke tijdsbegrip en de differentie durft te leven, dat in de waarheid en de onverborgenheid durft te leven. Het eigenlijke tijdsbegrip kan zich slechts voordoen als flitsende momenten temidden van het oneigenlijke tijdsbegrip. Meestal verkeert het erzijn in een vervallen status en kiest het daarmee voor een ontslotenheid die niet door dat erzijn zelf bepaald is, maar door het men. Dan wordt waarheid in een schijn-gestalte aangereikt, vervuild door de kenmerken van het oneigenlijke leven en het oneigenlijke tijdsbesef, van het vast willen houden aan de zekerheid en de starheid van een identiteit. Het erzijn kan ook niet steeds en altijd in de waarheid en het eigenlijke tijdsbesef leven, er is de nadrukkelijke aanwezigheid van het men in het leven. Het erzijn verkeert daarom meestal in de waarheid en in de onwaarheid tegelijk.

In deze scriptie proberen we na te gaan of het juist is een vraagteken te plaatsen bij de stelling dat Hegel schrijft vanuit het oneigenlijke tijdsbegrip. Zou Heidegger gelijk hebben dan zouden de twee kernbegrippen van het eigenlijke tijdsbegrip, te weten vrijheid en waarheid, opgevat in de betekenis van het differentie-denken, aan Hegel moeten worden onthouden. Vele filosofen die na Hegel hebben geschreven noemen hem de filosoof van de vrijheid. En zou men de filosoof die in zijn werk voortdurend spreekt van het naar waarheid brengen van zekerheid, het eigenlijke tijdsbegrip en de differentie helemaal kunnen ontzeggen?

## **7b. Het oneigenlijke tijdsbegrip**

Bij het beschrijven van het eigenlijke tijdsbegrip hebben wij de bevindelijkheid genoemd. Heidegger noemt de bevindelijkheid een existentieel en hij bedoelt er zowel het ruimtelijke als het emotionele element van het erzijn mee. Deze existentieel gaat samen met twee andere existentialen, te weten het verstaan en rede. Met het verstaan bedoelt Heidegger dat het erzijn 'er' existerend is, en dat het meteen begrijpt waar het om gaat, namelijk om het in-zijn dat hem ontsloten is. Onder rede wordt verstaan het openstaan van het erzijn voor de ontslotenheid van het in-de-wereld-zijn. Deze drie existentialen zijn constitutief voor het eigenlijke Dasein, en tesamen monden ze uit in het eigenlijke tijdsbegrip. Ze zijn karakteristiek van het differentie-denken. Tegenover deze drie existentialen van het eigenlijke tijdsbegrip plaatst Heidegger drie existentialen van het oneigenlijke tijdsbegrip, te weten het gepraat, de nieuwsgierigheid en de ambiguïteit.

Het erzijn laat zich veelvuldig en op een oneigenlijke wijze ontsluiten binnen de kaders die door het men worden aangereikt. Onder het men kan zowel de verstarde identiteit van de ander als de verstarde identiteit van het zelf worden verstaan. De kaders worden als voor zichzelf passend en als vertrouwd ervaren. De antipode van rede is het gepraat (Gerede). Het gaat dan niet meer om het verstaan van het besproken zijnde, maar men hoort dan slechts het spreken zelf, zonder bijzondere aandacht voor de inhoud. Dat waarover gesproken wordt spreekt voor zich en is duidelijk, zo is de vooronderstelling. Heidegger zegt van dit van-de-wereld-losgeslagen spreken dat het ontworteld en zwevend is. Men spreekt dan oppervlakkig en zonder diepgang, maar wel met zelfingenomenheid. Als extreme voorbeelden gelden slogans en reclame, waarbij het vooral gaat om het imago dat uitgedragen wordt.

De antipode van het verstaan en de ontslotenheid wordt door Heidegger aangeduid met het begrip nieuwsgierigheid. Dit begrip staat voor een ontworteld ontsloten zijn en voor een verstaan dat niet meer is dan uiterlijk waarnemen. Er is nog wel zorg, maar die is gericht op wat buiten de eigen wereld en buiten de eigen omzichtigheid staat. Het erzijn blijft op afstand en vindt het voldoende om de buitenkant te bezien. Het gaat alleen om het zien zelf, niet om wat er gezien wordt. De nieuwsgierigheid is een onvermogen om bij het dichtbijzijnde stil te blijven staan. De nieuwsgierigheid is rusteloos, oppervlakkig, overal en nergens tegelijk.

De nieuwsgierigheid en het gepraat ontsluiten een wereld die gekenmerkt wordt door ambiguïteit. Alles ziet er zo uit als het gevat en begrepen wordt, en toch is het weer anders dan dat het eruit ziet. Dit geldt ook voor de mogelijkheden van het kunnen-zijn. Men snelt wel vooruit, maar het allernieuwste komt toch te laat. Uit dit samenspel van gepraat, nieuwsgierigheid en ambiguïteit, dat de alledaagse ontslotenheid van het erzijn omvat, blijkt hoe gemakkelijk het erzijn kan terugvallen in de wereld zoals 'men' die aangereikt krijgt en zichzelf aanreikt, in de wereld van een onveranderlijke identiteit. Heidegger duidt deze oneigenlijke bestaanswijze aan met het begrip vervallen. Wel benadrukt Heidegger sterk dat deze toestand van vervallen-zijn onontkoombaar bij het erzijn hoort, en dat het in feite een positieve mogelijkheid is om bezorgend in-de-wereld te staan. Het is de gebruikelijke en alledaagse situatie.

Soms wordt er gesuggereerd dat het vervallen-zijn iets te maken zou hebben met de christelijke notie van zondeval. Dit kan nooit op waarheid stoelen omdat die suggestie inhoudt dat er ooit een complete niet-vervallen-toestand zou zijn geweest. Dit is onjuist omdat Heidegger aan het begrip vervallen een ontologische betekenis geeft, die duidt op een existentiale vorm om in-de-wereld te zijn, het is de basis en het uitgangspunt van het erzijn.

Gepraat en nieuwsgierigheid behoren onlosmakelijk bij het met elkaar zijn. De orde die men op deze manier bereikt kan heel geruststellend overkomen. Toch kan die rust ook als

vervreemdend en verstikkend worden ervaren. De oneigenlijke alledaagsheid leidt dan tot een val en een maalstroom (Absturz und Wirbel). Hieruit volgt dat geworpenheid en facticiteit, eigenlijk bestaan en oneigenlijk bestaan, dynamische begrippen zijn en niet een stilstaande en gefixeerde situatie aan kunnen geven. Eigenlijk-zijn is dan ook, zoals wij boven al zeiden, een verbijzonderde en misschien wel zelden voorkomende vorm van het alledaagse.

De oneigenlijke vorm van bestaan leidt naar een oneigenlijke opvatting van de tijd, dat wil zeggen dat het identiteitsdenken de tijd wel als een reeks nu-momenten moet begrijpen. In het gepraat en in de nieuwsgierigheid komen de nu-momenten als een voortdurende stroom achter elkaar te liggen. Men snelt naar voren, zo zeiden we boven. De momenten vormen een lange ononderbroken stroom, zoals de tijd in de natuur-filosofie wordt begrepen. Daar zijn de momenten telbaar, daar volgt het een na het ander.

De stelling van Heidegger houdt in dat Hegel niet verder komt dan deze opvatting van de tijd. Maar Hegel spreekt steeds over beweging. Dit begrip 'beweging' mag in geen geval worden verward met het begrip 'maalstroom' dat we twee alinea's hoger hebben gebruikt. Hegel spreekt over de dialectische beweging, een intrinsieke beweging. Alles beweegt, alles gaat van zich uit, negeert zich en komt weer in zich terug, om opnieuw genegeerd te worden. Steeds is er dus dat ontsnappende en het weten dat er het ontsnappende is. Dit weten laat zich niet verenigen met het begrip identiteit. Naar ons idee is de basis van de filosofie van Hegel niet enkel maar een telbare tijd. Telbare tijd betekent identiteit, betekent het samenvallen met zichzelf in het nu. Maar Hegel beschrijft al in het eerste hoofdstuk van zijn *Phänomenologie des Geistes* dat zelfs als de zintuiglijke zekerheid ons laat geloven dat het waargenomene zeker is en stilstaat, als vallende in de nieuwsgierigheid, dan nog zoekt het bewustzijn verder naar de eigenheid van het 'dit', naar wat er aan dit 'dit' ontsnapt.

Om het zetten van ons vraagteken nog meer te rechtvaardigen kunnen we op deze plaats het oneigenlijke tijdsbegrip nog verder doordenken. De zorg is de oorzaak van de ontslotenheid, en de ontslotenheid is in de tijd, eigenlijk of oneigenlijk. Dus moeten in het ontsloten-zijn de structuurmomenten van de zorg begrepen kunnen worden. Dat betekent dat die momenten, bevindelijkheid, verstaan en rede van de eigenlijke tijd, of gepraat, nieuwsgierigheid en ambiguïteit van de oneigenlijke tijd, begrepen worden in hun tijdelijkheid. Het op eigenlijke wijze opgevatte heden, dat een eenheid is in differentie waarvan heden, verleden en toekomst de momenten zijn, wordt door Heidegger opgevat als het ogenblik. In het ogenblik valt de beslissing en wordt de toekomst geschapen, een toekomst die het verleden in zich heeft. Wanneer dit tot de eigenlijke tijdsbeleving behorende ogenblik terugvalt in de oneigenlijke tijdsbeleving (en



daarmee ophoudt ogenblik te zijn), spreekt Heidegger van het oneigenlijke tegenwoordigen, als het moment waarin afgewacht wordt.

Hetzelfde kan gebeuren in de houding tegenover 'het geweest', als datgene wat gepasseerd is. In het eigenlijke verstaan wordt hetgeen geweest is als mogelijkheid weer opgehaald en (mentaal) herhaald. Dit in tegenstelling met het oneigenlijke verstaan van wat geweest is, waarbij de mogelijkheden-toen in de geworpenheid vastgelegd zijn en als dusdanig vergeten zijn. Wat geweest is, heet afgesloten te zijn. Dit geldt evenzeer voor het nostalgische terugdenken aan 'hoe het geweest is'. Want ondanks de levendige herinnering gaat het om een gestold verleden waarbij herhaling uitgesloten is.

Het erzijn is echter niet een identiteit die als de som van alle momenten en gebeurtenissen zou kunnen worden gevat. Het erzijn is de beweging van de zich uitstreckende existentie. Dit zich uitstrekken noemt Heidegger 'geschieden'. Het existentiaal-ontologisch vatten van het geschieden noemt Heidegger de geschiedmatigheid. Deze begrippen zijn begrippen van het eigenlijke tijdsbegrip.

Dit geschieden moet volledig worden gescheiden van wat wij geschiedenis noemen. Geschiedenis is een object voor de wetenschap. Geschiedenis hangt samen met geschiedschrijving, waarbij de geschiedmatigheid gethematiseerd is als een reeks van voorhanden gebeurtenissen. Geschiedenis fixeert, geschiedenis legt voorbije gebeurtenissen vast en laat zich leiden door klok en kalender. En nu zijn we weer volledig terug in het oneigenlijke tijdsbegrip en in het identiteitsdenken. Het oneigenlijke tijdsbegrip doet het verleden af als werkelijk verleden, als voorbij en dood, als gefixeerd, zonder beweging. En als Heidegger zegt dat Hegel steeds teruggaat naar de natuur-filosofie dan zegt hij eigenlijk dat Hegel steeds teruggaat naar dit oneigenlijke tijdsbegrip. Dan zegt hij dat de *Phänomenologie des Geistes* als een geschiedenisboek is, waarin de polis en de Romeinen en zo verder achter elkaar worden geplaatst, de een dood voor de ander, zonder dat ze anders op elkaar inwerken dan dat ze achter elkaar komen.

Maar de *Phänomenologie des Geistes* is geen geschiedenisboek! Het gaat om filosofie! En wel om filosofie waarin de differentie haar plaats heeft. Omdat in de *Phänomenologie des Geistes* veel aandacht wordt besteed aan de polis, omdat de Romeinen optreden, de Verlichting en de Franse Revolutie worden bestudeerd, kan het idee ontstaan dat een deel van het boek hoofdzakelijk over geschiedenis praat en dus vanuit het oneigenlijke tijdsbesef spreekt. Maar wat wij in dat geval in het boek geschiedenis zouden noemen is niets anders dan de ontplooiing van de geest.

Het werk beschrijft het zelfbewust-wordings-proces van de menselijke geest. De geest ontplooit zich en hij doet dat in de tijd, in de eigenlijke tijd, in zoverre het over de vrijheid gaat. Dit betekent dat voor het filosofische bewustzijn de geest alle elementen van de geschiedmatigheid steeds al in zich heeft, en dat deze elementen worden ontplooid, maar dat er voor het natuurlijke bewustzijn tegelijk iets is dat aan de zich ontplooiende geest ontsnapt. De uiterlijke vrijheid van de polis, het knecht-zijn in het Romeinse recht, de macht van de keizer, het geweld van de revolutie, dit alles is de geest, en de momenten worden in een dialectische beweging in de 'Lichtung' gebracht. Men zou de *Phänomenologie des Geistes* kunnen vergelijken met een bloem die geleidelijkaan opengaat en al de schoonheid laat zien. Alle schoonheid van de bloem is vanaf het eerste moment aanwezig, maar wij zien het nog niet. De bloem opent zich, in het eigenlijke tijdsbegrip. En daarmee bedoelen we te zeggen: de bloem opent zich in vrijheid en door de dialectische beweging: ze is er – ze negeert zich – ze keert in zich terug, het genegeerde moment in zich opnemend en daardoor op een hoger niveau. Tegelijkertijd echter is aan dezelfde bloem te zien dat er iets aan ontsnapt, dat er een algemeenheid is die niet door de enkelheid kan worden getoond.

Heidegger zegt dat in het eigenlijke tijdsbesef geboorte en dood en het erzijn een eenheid vormen en tesamen als bij flitsen het leven leven. Eenheid niet op te vatten als identiteit maar op te vatten als een samen-gaan en een verbonden-zijn. Want, zo zegt Heidegger, het Dasein moet de toekomst die het kan ontwerpen nog op zich toe laten komen, en daarom is het onmogelijk om de toekomst te vatten als zijnde een element van de identiteit. De mens, die Dasein is, is een wezen dat ook buiten zichzelf is. De mens is niet een zelf dat een identificatie van die mens is.

En Hegel zegt dat elk moment de polis is en het Romeinse recht is en de revolutie is, dat zij alle tesamen een eenheid zijn in differentie, de eenheid die geest is. Deze eenheid in differentie mag niet worden opgevat als zijnde een totaliteit van de fasen uit de geschiedenis, maar moet worden opgevat als het hierboven gebruikte beeld van de bloem die zich opent en die gekenmerkt wordt door vrijheid, door een eenheid in differentie, door een eenheid in de drie tijds-extasen.

Hegel stelt dit vast 'op het einde van de geschiedenis'. Hij beschrijft deze eenheid vanuit de absolute geest. Maar wat zich ontplooit is de objectieve geest, dat is de geest die zich nog in de dialectische beweging tot ontplooiing brengt. En aan deze geest ontsnapt steeds het komende moment, er ontsnapt nog dat wat toe-komt. Deze geest ontplooit zijn elementen zonder dat ze in het verleden verstarren of verdwijnen, en deze ontplooiing is fenomenologisch. Vandaar de titel van het boek. Vandaar dat we zonder meer mogen zeggen dat Hegel ook schrijft vanuit het eigenlijke tijdsbegrip. Pas in de laatste alinea van zijn werk, in het hoofdstuk over de absolute geest, schrijft Hegel de volgende woorden. 'De geschiedenis is het *wetende*, zich *bemiddelende*

worden – het is de geest die aan de tijd vervreemd is; maar deze vervreemding is evenzeer de vervreemding van zichzelf; het negatieve is het negatieve van zichzelf. Dit worden geeft een trage beweging en opeenvolging van geesten weer, een galerij van beelden, waarvan elk uitgedost is met de volledige rijkdom van de geest, juist daarom zich zo traag beweegt, omdat het Zelf deze gehele rijkdom van zijn substantie moet doordringen en verwerken.’<sup>6</sup>

Elk beeld, elk tijdvak van wat men geschiedenis noemt, heeft de volledige rijkdom van de geest. Hegel spreekt in het bovenstaande citaat van een galerij van beelden. Tot voltooiing gekomen vormen ze de begrepen voltooide openbaring van de geest, en dit is de werkelijkheid, de zekerheid en de waarheid van de absolute geest, niet die van de objectieve geest.

Wij menen met het bovenstaande al te hebben aangetoond dat het juist is een vraagteken te zetten bij de al meerdere malen vermelde stelling van Heidegger. Tot nu toe hebben wij onze twijfel benaderd vanuit teksten uit *Sein und Zeit*. Wij willen de juistheid van onze twijfel nu aantonen vanuit Hegel zelf, vanuit *Phänomenologie des Geistes*. We zullen in het nu komende hoofdstuk het subject-begrip in de *Phänomenologie des Geistes* bestuderen. Bij de bestudering van het subject-begrip zullen meerdere andere belangrijke begrippen aan de orde komen. Het zal blijken dat de samenhang van de begrippen alleen maar begrepen kan worden wanneer we uitgaan van het eigenlijke tijdsbegrip. Daarom zal ook het subject-begrip van Hegel een beaming van onze these vormen.

## 8. Hegels subject-begrip

In zijn *Phänomenologie des Geistes* bestudeert Hegel de wijze waarop de geest, die zich van zichzelf vervreemd heeft en veruitwendigd is, zich met zichzelf verzoent en weer in zich terugkeert. Hegel beschrijft het proces waarin de geest zich verliest in de voor hem alsnog vreemde vorm van de natuur, en door de geschiedenis heen in de mens tot zichzelf komt. Aan het einde van dit ‘in-zich-gaan’ staat de zichzelf wetende geest, het absolute als de identiteit van identiteit en van niet-identiteit. In de filosofie van Hegel, en in de nu erg kort beschreven gedachtengang, kent de geest zichzelf als subject en als substantie. Het subject, in de zin van de mens (Heideggers Dasein), die zichzelf en de wereld denkt, valt met de vermeende substantie van

---

<sup>6</sup> G. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1988, p 530. ‘Die Geschichte ist das wissende sich vermittelnde Werden – der an die Zeit entäußerte Geist; aber diese Entäußerung ist ebenso die Entäußerung ihrer selbst; das Negative ist das Negative seiner selbst. Dies werden stellt eine träge Bewegung und Aufeinanderfolge von Geistern dar, eine Galerie von Bildern, deren jedes, mit dem vollständigen Reichtume des Geistes ausgestattet, ebendarum sich so träge bewegt, weil das Selbst diesen ganzen Reichtum seiner Substanz zu durchdringen und zu verdauen hat.’ Vertaling: Wim van Dooren, *Georg Wilhelm Friedrich Hegel, fenomenologie van de geest*, Boom, Amsterdam, 1981, p 197.

de wereld samen. We kunnen spreken van een identiteit van zijn en denken, want de werkelijke substantie is de zichzelf ontvouwende geest als zelfbewust geheel.

Dat er voor de subjectieve en objectieve geest ook voortdurend iets is wat aan de zichzelf ontvouwende geest ontsnapt is in het vorige hoofdstuk beargumenteerd. De geest is op zichzelf de beweging die het kennen is, de verandering van het op zichzelf in het voor zichzelf, het voorwerp van het bewustzijn in het zelfbewustzijn, en dat wil zeggen in het begrip. In deze beweging van de geest mag geen moment van de ontwikkeling en van de optredende vermeende tegenspraken worden gemist, omdat ze in de voltooiing allemaal opgelost zullen zijn in het geheel, en slechts tesamen de waarheid kunnen uitdrukken. Het ware is het geheel, en het geheel is slechts het wezen dat zich door de ontwikkeling voltooit.

Het subject-begrip ligt bij Hegel opgesloten in de concepten geest en zelfbewustzijn. Deze concepten worden geëxpliciteerd door de heer-knecht-verhouding. Voorafgaand aan het zelfbewustzijn en aan de beschrijving van de heer-knecht-verhouding heeft Hegel in het hoofdstuk getiteld 'het bewustzijn' de beginfase van de ontwikkeling van het natuurlijk bewustzijn weergegeven. Voor de zintuiglijke zekerheid is het ware het hier en nu gegevene als zodanig. Voor het waarnemend bewustzijn is het ware het waargenomen voorwerp dat tot object is gemaakt. Voor het wetenschappelijk denken is het de wetmatige wisselwerking van de natuurkrachten. Voor deze vormen van zekerheid geldt dat voor het bewustzijn het ware iets anders is dan het bewustzijn zelf.

Het zintuiglijk gegevene, het ding of de wetmatige werking blijken echter niet te zijn wat ze in eerste instantie bedoelen, namelijk iets dat zelfstandig bestaat. We blijken steeds met iets te maken te hebben dat afhankelijk is van de manier waarop wij het bedoelde vatten. Het tot object gemaakte voorwerp komt in ons denken tot begrip. De subjectieve activiteit van het denken is betrokken op het tot begrip gebrachte voorwerp, en dat wil zeggen dat het denken betrokken is op het gedachte, op het begrip. Het vermeende onderscheid, dat tussen denken en gedachte, betekent een eenheid, want hetzelfde denken is op twee manieren aanwezig, te weten als inhoud (het object van het denken) en als vorm (datgene wat zichzelf als object neemt). We mogen spreken van zelfidentificatie, van bewustzijn worden van het bewustzijn, van zelfbewustzijn.

Bij de overgang van het bewustzijn naar het zelfbewustzijn moeten we constateren dat beide zich erg eenzijdig opstellen. Het zelfbewustzijn zegt dat zij zelf het ware is en dat het object het onware is. Het bewustzijn beweert het tegendeel. Deze eenzijdigheden worden in de Vernunft opgelost. In de Vernunft breekt het besef door dat zowel het bewustzijn als het zelfbewustzijn wezenlijk zijn en dat beide de volle en gelijkwaardige nadruk moeten verkrijgen.

Het zelfbewustzijn is het weten van de eigen zelfidentificatie van het bewustzijn. Dit betekent dat de momenten van het objectiverende bewustzijn, het zintuiglijk gegevene, het waargenomen ding en de gereconstrueerde natuur, vanuit het zelfbewustzijn worden begrepen als niet meer de zelfstandige gegevens die ze voor het natuurlijke bewustzijn waren. Wat vermeende waarheden zijn voor het bewustzijn worden vormen voor het zelfbewustzijn, want wat in het zelfbewustzijn verschijnt is geen zelfstandige werkelijkheid meer. Het zelfbewustzijn onderkent de drie fasen van het bewustzijn als momenten, wat betekent dat ze alleen in hun onderlinge relatie betekenis hebben, waardoor het zelfbewustzijn steeds weer bij zichzelf terugkeert.

Het zelfbewustzijn kan alleen bestaan door zich tegenover zichzelf als bewustzijn van het andere te stellen, en dat wil zeggen als de reflexieve beweging van terugkeer naar zichzelf uit het andere. Men zou mogen zeggen dat het *res cogitans* van Descartes een *res extensa* tegenover zich moet hebben omdat het anders helemaal geen *res cogitans* is, wanneer we hier met *res* niet de *idée claire et distincte* bedoelen, maar de mogelijkheid van denken en van uitgebreidheid. Identiteit is identiek zijn met het onderscheid van het anders-zijn. Identiteit en onderscheid zijn principieel twee kanten van dezelfde medaille. Hegel spreekt van de identiteit van identiteit en onderscheid. Het zelfbewustzijn moet zich dus daadwerkelijk van iets kunnen onderscheiden om echt zelfbewustzijn te zijn.

Dit betekent niet dat er ook niet iets is wat aan deze eenheid van identiteit en niet-identiteit ontsnapt. Zowel de subjectieve geest als de objectieve geest zullen voortdurend zowel een eenheid in differentie zijn als dat er datgene is waar ze naar uit staan, wat nog onbepaald is, wat wijst op een differentie die buiten de eenheid van eenheid en veelheid valt.

Met deze gedachten heeft Hegel het Cartesiaanse dualisme opgeheven. 'Het is door deze reflectie in zichzelf *leven* geworden. Wat het zelfbewustzijn *als zijnde* van zichzelf onderscheidt, vertoont, voor zover het als zijnde gesteld is, niet alleen de karaktertrekken van de zintuiglijke zekerheid en van de waarneming, maar het is in zichzelf gereflecteerd zijn, en het object van de onmiddellijke begeerte is iets *levends*.'<sup>7</sup>

Het leven is echter ook zelf-onderscheiding. Het onderscheidt zich allereerst in vele gestalten, die zich bijvoorbeeld weer als organismen van hun omgeving onderscheiden en zich differentiëren in vele organen en functies. Ook in de zin van 'mijn' leven, dat zich in de tijd

---

<sup>7</sup> Idem, p. 122. 'Es ist durch diese Reflexion in sich *Leben* geworden. Was das Selbstbewußtsein *als seiend* von sich unterscheidet, hat auch insofern, als es seiend gesetzt ist, nicht bloß die Weise der sinnlichen Gewißheit und der Wahrnehmung an ihm, sondern es ist in sich reflektiertes Sein, und der Gegenstand der unmittelbaren Begierde ist ein *Lebendiges*.' Vertaling: Louk Fleischhacker, *Hegel, Zelfbewustzijn, Begeerte en de Ander*, Damon, Budel, 2004, p.36.

voltrekt, is er sprake van onderscheiding in fasen en verhoudingsvormen, die door mijzelf voltrokken worden. Toch blijft het als mijn levensloop een geheel, dat zowel identiek is met wat ik ben, als ervan onderscheiden is, omdat ik zelf mijn leven leid. Zo blijft ook het organische leven één proces dat zich in al zijn vormen manifesteert. De onderscheidingen worden in het geheel opgeheven, dat wil zeggen: ze worden tot momenten van het geheel, maar dat veronderstelt wel dat ze een eigen bestaan hebben.

Het begrip 'leven' is een sleutelbegrip in de filosofie van Hegel. Leven in de betekenis van vrijheid, niet samenvallend met de gebonden dynamiek van de natuur. Het leven is de eerste natuurlijke manifestatie van de 'Idee', en daarom, samen met het zelfbewustzijn, de voornaamste fenomenale inspiratiebron voor Hegel. Het leven toont ons een realiteit die zich door het verstanddenken noch laat begrijpen noch laat wegdeneren. Het levensproces is zowel het ontstaan als de vervluchting van de bijzondere levensvormen. Leven is voortdurend tegelijk leven en sterven en vrijheid. Leven is de dialectische beweging en de dialectische beweging is leven. Deze beweging is ook het eigenlijke leven, en het is een van de kernen van de filosofie van Hegel en van *Phänomenologie des Geistes*. Het leven dat niet alleen maar in de alledaagsheid en gedachtenloosheid vervalt is zichzelf steeds vooruit, het ontwerpt zich in de dialectische beweging. Want de dialectische beweging is niet enkel het vatten van het tegendeel maar ook het ontwerpen van het tegendeel, en daarmee een vorm van vrijheid. Daarom mag men stellen dat Hegel zijn filosofie ook ontplooit in een eigenlijk tijdsbegrip.

De natuur is een aaneengesloten keten van maaltijden. Aan Anaximander wordt de spreuk toegeschreven: 'Waarin voor de dingen hun ontstaan is, daarin is ook hun vergaan.' Elke gestalte onderscheidt zich en heft die onderscheiding ook weer op ten behoeve van haar tegendeel. Deze opheffing is zowel het gevolg van de beperktheid van de gestalte als van de kracht van haar tegendeel. De eigenlijke zelfstandigheid van de gestalten bestaat in het proces van tweedeling tussen enerzijds het onbegrensde levensproces en de specifieke soorten, individuen en organen, en anderzijds de opheffing van die tweedeling, waarbij de specifieke gestalten weer opgaan in het totale proces. Dit is het moment dat als allesomvattende eeuwige stroom de molens van het levensproces in de individuele organismen voortdrijft. Natuurlijk mag men hier ook zeggen dat Hegel zich met deze gedachten in het eigenlijke tijdsbesef beweegt. Het gaat in deze gedachten om het door de enkelheid niet te vatten en dus ontsnappende algemene, het onbepaalde, het eeuwige, en niet om wat met klok en kalender kan worden gemeten.

Het algemene leven doet soorten en individuen ontstaan en vergaan, maar houdt ze ook in stand. In deze ontplooid vorm is het individuele levende organisme tegelijk manifestatie van de oorspronkelijk algemene stroom van het leven, en van een bijzondere levensvorm. Dit tesamen

maakt het levend-zijn van het organisme uit. Dit geldt voor elk niveau van leven. De soort handhaaft zich in de stroom van de evolutie, en het individu in de stroom van de biologische processen waaruit het bestaat. Het individuele organisme neemt de stroom van het leven in zich op als zijn eigen individuele levensproces. Het individuele organisme heft daardoor de enkelvoudigheid van zijn wezen weer op. Het levensproces is nu onderscheiden in het algemene en het individuele levensproces.

Deze opheffing is de grond van het bestaan van individuele levensuitingen. Want hierdoor wordt het leven gedeeld in het omvattende, en in dat wat het wezen van dit individuele organisme uitmaakt. Deze voortdurende deling en opheffing van de deling vormen het bestaan van het individuele organisme. Zoeken we bijvoorbeeld naar het wezen van een bepaalde biologische soort, dan komen we terecht bij het evolutieproces waardoor deze kon ontstaan en waarin ze ook weer vergaat. Maar daaruit blijkt dat het in de aard van evolutieprocessen ligt om zich in soorten te specificeren. Zo ook vinden we het wezen van een individu in de soort waartoe het individu behoort, en daaruit volgt dat het in de aard van soorten ligt om zich als een veelheid van vergankelijke individuen te manifesteren.

Leven is zelfopbouw en zelfafbraak, het is proces en gestalte, het is zelfidentificatie en zelfonderscheiding. Hegel hecht er veel waarde aan om recht te doen aan al deze momenten en geen enkele ervan als het uiteindelijke wezen van het leven aan te wijzen. Dit komt tot uiting in zijn befaamde uitspraak: "Das Wahre ist das Ganze."

Op dit punt van onze gedachtengang zal Heidegger ons onderbreken en zeggen dat het zojuist besprokene een vorm van totaliteitsdenken is die een innerlijke eenheid kent, en dat hij daarom kan zeggen dat Hegel in de tijdsopvatting van de natuurfilosofie blijft. Ons antwoord zal zijn dat Hegel deze gedachten heeft beschreven vanuit het filosofische standpunt, vanuit het standpunt dat het geheel kan overzien en dat al weet wat de afloop is. Het filosofische bewustzijn kan de invloed van het werkelijke leven, de vrijheid, op het natuurlijke leven onderkennen. Maar het natuurlijke bewustzijn heeft niet die filosofische positie. Het natuurlijke bewustzijn maakt een ontwikkeling door die steeds weer aan dat natuurlijke bewustzijn ontsnapt. Het enige dat als innerlijke eenheid kan worden aangemerkt is het vaststaande gegeven dat het leven zich deelt en zich weer structureert. 'De enkelvoudige substantie van het leven is dus deling van zichzelf in gestalten en tegelijk de ontbinding van deze bestaande onderscheidingen; en de ontbinding van de deling is evenzeer een verdelen oftewel een structureren.'<sup>8</sup> In welke vormen echter dit delen en

---

<sup>8</sup> Idem, p 124. 'Die einfache Substanz des Lebens also ist die Entzweiung ihrer selbst in Gestalten und zugleich die Auflösung dieser bestehenden Unterschiede; und die Auflösung der Entzweiung ist ebensosehr Entzweien oder ein Gliedern.' Vertaling: Louk Fleischhacker, *Hegel, Zelfbewustzijn, Begeerte en de Ander*, Damon, Budel, 2004, p 54.

structureren plaats vindt ontsnapt aan het natuurlijke bewustzijn, en is niet enkel een ontplooiën van een identiteit, maar is onderhevig aan de differentie. In deze zin, dit is in zoverre het zelfbewustzijn gekenmerkt wordt door de vrijheid, zou men kunnen zeggen dat ook bij Hegel het leven zelf als een geworpen ontwerp kan worden beschouwd.

Het leven als oorspronkelijk correlaat van het zelfbewustzijn is hiermee als geheel van momenten ontplooid. Daarmee is het van een onbepaalde levensstroom tot duidelijk en bepaald object geworden. De denkbeweging waarin het leven als eenheid van zijn momenten gedacht wordt, wordt niet door het leven als zodanig voltrokken, maar door het zelfbewustzijn dat het als leven benoemt. Onder dit opzicht is het leven iets concreet algemeen, dat wil zeggen iets dat uit zichzelf zowel zijn algemeenheid als zijn verbijzondering voortbrengt. Hegel verbindt dit met het traditionele begrip van genus, Gattung. De Nederlandse vertaling ‘geslacht’ verwijst nog naar het proces van voortplanting, differentiatie en ontbinding daarvan. Het gaat hier bij Hegel dus niet om een puur logische categorie, maar om de werkelijke toedracht waaraan het begrip ‘geslacht’ haar betekenis ontleent. De betekenis van genus verwijst naar het reële levensproces waarin een bepaalde levensvorm zich als voortplantingseenheid handhaaft. Onder ‘Gattung’ verstaat Hegel het totaal van de levensmomenten in hun ontwikkelingsbeweging.

Dit is precies de wijze waarop het leven uiteindelijk object voor het zelfbewustzijn is. Dit object neemt de vorm van het zelfbewustzijn zelf aan, waardoor het ook subject is. Maar de momenten van het leven waren slechts die van het zelfbewustzijn in de vorm van de objectiviteit. In deze zin gevat is ‘leven’ niets anders dan de vorm waarin het bewustzijn zich van het begin af aan onbewust in zijn wereld herkent. Wanneer blijkt dat deze objectiviteit, in de ervaring die het zelfbewustzijn opdoet, tot subjectiviteit wordt ontwikkeld, dan wordt de zelfherkenning bewust. De objectieve subjectiviteit van het leven is daarmee ook als zelfbewustzijn begrepen. Tegelijk met de relativering van alle objectiviteit gaat de subjectiviteit over in intersubjectiviteit. Dit is de centrale wending waar het in het hoofdstuk ‘Zelfbewustzijn’ omgaat. ‘Deze algemene zelfstandige natuur echter, waaraan de negatie als absoluut bestaat, is het geslacht als zodanig, of het *zelfbewustzijn*. Het *zelfbewustzijn* bereikt zijn bevrediging alleen in een ander *zelfbewustzijn*.’<sup>9</sup>

Voor Hegel impliceert het zelfbewustzijn de intersubjectiviteit. Voor hem is de innerlijke zelfidentificatie en zelfonderscheiding niet werkelijk zolang er geen uiterlijk of reëel gebeuren

---

<sup>9</sup> Idem, p 126. ‘Diese allgemeine selbständige Natur aber, an der die Negation als absolute ist, ist die Gattung als solche, oder als *Selbstbewußtsein*. *Das Selbstbewußtsein erreicht seine Befriedigung nur in einem andern Selbstbewußtsein.*’ Vertaling : Louk Fleischhacker, *Hegel, Zelfbewustzijn, Begeerte en de Ander*, Damon, Budel, 2004, p.64.



aan beantwoordt. Dit reële gebeuren is de intersubjectiviteit waarin het andere zelfbewustzijn ook daadwerkelijk van het ene onderscheiden is. Dat wil zeggen dat dit andere zelfbewustzijn niet in een pure relativiteit opgaat, maar tegelijk de zelfstandigheid van het object behoudt. Hegel houdt vast aan onze menselijke ervaringsvorm en stelt de intersubjectiviteit niet voor als een engelen-gemeenschap, waarin, naar men zegt, allen identiek zijn. Geest is datgene wat in zijn andere als andere bij zichzelf is. Dat is in deze fase van de *Phänomenologie des Geistes* het geval met het zelfbewustzijn dat pas in zijn verhouding tot het andere zelfbewustzijn tot zichzelf is gekomen.

Wanneer Hegel nadenkt over het zelfbewustzijn en het leven, op de manier zoals boven beschreven, dan denkt hij niet aan twee substanties. Het bestaan van twee substanties is een onmogelijkheid. Als het begrip substantie de betekenis heeft van zijnsvolheid en van zelf-staan, zou het bestaan van een tweede substantie de eerste en zichzelf in de afhankelijkheid dwingen. Daarmee zou er geen sprake meer zijn van de eerste en/of tweede substantie.

Het zelfbewustzijn staat voor de opgave het samengaan van geest en lichaam te denken. Dit samengaan moet dan, volgens Hegel, gedacht worden als een samengaan van zelfbewustzijn en leven. Hegel spreekt van een samengaan, van een verhouding, niet van een pure eenheid. Dit samengaan werkt hij uit in de heer-knecht-verhouding. Het zelfbewustzijn, de heer, heeft de zekerheid het wezen van de werkelijkheid te zijn, en tegelijkertijd heeft dit zelfbewustzijn een verhouding tot de natuur. Hij moet die natuur als onwezenlijk nemen omdat er anders sprake zou zijn van twee substanties, wat onmogelijk is, zoals boven aangetoond. Het zelf-zijn van het zelfbewustzijn en het zelf-zijn van de natuur moeten gedacht kunnen worden zonder met elkaar in tegenspraak te komen. Het zelfbewustzijn moet gedacht kunnen worden in verhouding tot een zowel zelfstandige als onzelfstandige natuur. Dit betekent dat het zelfbewustzijn, de heer, en dit is de geest die ook lichaam is, in verhouding staat tot een ander zelfbewustzijn, de knecht, en dit is het lichaam dat ook geest is. Dus de verhouding tussen het zelfbewustzijn en de natuur moeten we denken als de verhouding van zelfbewustzijn tot zelfbewustzijn, en dit als een eerste vorm van de heer-knecht-verhouding.

De heer, dat is het zelfbewustzijn dat zich heeft bevrijd van de macht van de natuur. De knecht, dat is het zelfbewustzijn dat nog verzonken is in de natuur. De heer, dat is de positie waarin de mens in staat is om op autonome wijze wetten te maken en de samenleving in te richten, dus de zekerheid te hebben dat de natuur geen zelfstandigheid bezit. De knecht, dat is de positie waarin de menselijk wet moet worden verwerkelijkt. De knecht bewerkt de natuur die een zelfstandigheid lijkt te bezitten. De knecht wordt gebonden door de macht van de natuur, en tegelijkertijd herkent de knecht in de heer zijn eigen vrije wezen. Het gevolg is dat de knecht, die

in de heer zichzelf herkent, zich onderwerpt aan de heer, niet gedwongen, maar in vrijheid. In zelfonderwerping ontstaat het samengaan van heer en knecht, de eenheid in differentie.

In de heer-knecht-verhouding wordt op schitterende wijze het probleem weergegeven van het zelfbewustzijn dat zich verhoudt tot een ander zelfbewustzijn dat zowel zelfstandig als niet-zelfstandig is. Hegel behandelt het probleem van het zelfbewustzijn door het in twee zelfbewustzijnen te ontplooiën. De knecht maakt zich in zekere zin los van de natuurlijke bepaaldheid en is op deze wijze in staat de heer te dienen. De knecht wordt niet meer louter bepaald door zijn instincten, maar hij kan leven volgens de wet, volgens een maatschappelijke ordening, volgens een traditie. In dit moment van zelfonderwerping ervaart de knecht tegelijkertijd het moment van zijn vrijheid, want hij onderwerpt zich aan een macht die hij zelf is. De samenlevingsorde is de orde van het zelfbewustzijn zelf. Het zich voegen in de samenlevingsorde wil zeggen dat men zijn natuurlijke eenheid, die van het zelfbehoud, inwisselt voor een geestelijke eenheid, de door de mens zelf ingestelde wet. Dit veronderstelt een principiële vrijheid, namelijk de vrijheid om zich van de banden van de natuur los te maken. De samenlevingsorde wordt gekenmerkt door zelfonderwerping. In de samenleving is de macht van de natuur ingewisseld voor de macht van die samenleving. Wanneer de mens zich in de samenleving invoegt doet hij recht aan zijn eigen wezen als zelfbewustzijn, want in de samenleving herkent het zelfbewustzijn zichzelf als zijnde de heer, en in het aanvaarden van de heer, dus in het knecht-zijn, neemt hetzelfde zelfbewustzijn die maatschappelijke orde op zich.

## **9. Fenomenologie**

In het vorige hoofdstuk hebben we beschreven hoe de geest zich van zichzelf vervreemdt en veruitwendigt, en hoe hij weer in zich terugkeert, op een hoger niveau, als zelfbewustzijn. Deze beweging van de geest is de dialectische beweging. Deze beweging is het diepste kenmerk van het leven, dat dynamisch is. Het dynamische leven is niet gefixeerd, noch in het heden, noch in verleden of toekomst, het echte en eigenlijke dynamische leven kan niet in een identiteit worden gestold. Het dynamische leven is het leven van vrijheid, en daarmee van de eigenlijke tijd. De dialectische beweging is ook een beweging in het eigenlijke tijdsbegrip. Hegel zoekt de substantie, en daarmee de identiteit, maar hij beschrijft steeds weer hoe iets aan de subjectieve geest en aan de objectieve geest, en dus aan de gezochte identiteit, ontsnapt.

Toch maakt Heidegger Hegel een verwijt, en Heidegger is een van de grootste filosofen van de twintigste eeuw geweest, en velen noemen hem geniaal. Het verwijt, dat we al meerdere malen hebben beschreven, kan toch niet op een te smalle basis rusten? Heidegger heeft een andere manier om naar de wereld te kijken dan Hegel dat heeft. Heidegger verdedigt het

differentie-denken; van Hegel zegt men dat hij een identiteitsdenker is. Beiden gebruiken het begrip fenomenologie.

Hegel noemt zijn werk *Phänomenologie des Geistes* en Heidegger zegt in het begin van zijn boek dat zijn methode van werken de fenomenologische methode is. Maar bedoelen beiden wel hetzelfde met het begrip fenomenologie? Het antwoord is: nee. Omdat hier misschien een reden is voor het 'verwijt' van Heidegger aan Hegel bestuderen we nu beide fenomenologische methoden.

Om inzicht te verkrijgen in het begrip fenomenologie is het nodig het onderscheid tussen ontische kennis en ontologische kennis te begrijpen. Van de wereld om ons heen kan elk object gevat worden binnen een specifiek vakwetenschappelijke optiek, met het doel de te verkrijgen kennis toe te passen of verder te verdiepen. De verkregen kennis is in dat geval ontische kennis. Er wordt één voorwerp uit het geheel gelicht, wordt vervolgens geïnterpreteerd met een specifiek samenstel van vragen en antwoorden, met uitsluiting van persoonlijke en subjectieve ervaringen. De veronderstelling bij ontische kennis is dat de vragende mens zichzelf ziet als een ideale waarnemer wanneer zijn persoonlijke inbreng buiten de waarneming blijft. De ontische kennis weet wel dat er een ontologische problematiek mee is verbonden, maar deze ontologische problematiek is niet gethematiseerd. Het is enkel het weten dat aan de ontische manier van omgaan met de dingen een nog fundamentele kennis vooraf, de ontologische. Het is het weten dat de dingen zijn. De ontologische kennis richt zich op het geheel. Heidegger zou vermoedelijk zeggen dat ontische kennis zich richt op wat-het-is, en dat ontologische kennis zich richt op dat-het-er-is. Het gaat Heidegger steeds om het zijn. De zijnden zijn altijd al een zijns-uitleg.

Bij het ontisch hanteren van de dingen worden de voorwerpen uit een veel rijkere, ontologische, samenhang gelicht en tot deelaspecten gereduceerd. Ontische kennis leidt tot deelgebieden en vakwetenschappen, die we in het dagelijkse leven weer aan elkaar koppelen. Dit nu is, volgens Heidegger, ook gebeurd bij de vraagstelling naar de ontologische aard van de dingen. Zo zien we in de filosofie van René Descartes (1596-1650) dat er een onderscheid wordt gemaakt tussen lichaam en geest, dat wil zeggen tussen een denkende substantie en een substantie gekenmerkt door afmetingen (uitgebreidheid).

Heidegger verwijt Descartes het zijn op een ongereflecteerde manier uit te leggen, de res cogitans en de res extensa als zijn te beschouwen, identiteiten in het nu, niet veranderend. Hij vat het denken en de uitgebreidheid op als wezenseigenschappen, dat wil zeggen als eigenschappen die zichzelf gelijk blijven, die tot het nu te reduceren zijn. Maar alles wat Descartes bereikt, zo zegt Heidegger, is zijnsvergetelheid. Men moet het denken vanuit substanties doorbreken en de echte vraag naar het zijn stellen. Descartes plaatst de denkende mens naast de uiterlijke,

ruimtelijke wereld; de onderzoeker kijkt er als wetenschapper naar, op ontische wijze. Deze werkwijze is bevorderlijk voor de ontwikkeling van de wetenschappen vanaf de zeventiende eeuw, maar leidt er ook toe dat binnen de filosofie de vraag naar het alomvattende zijn in vergetelheid raakt. En, zo zegt Heidegger, Descartes is niet de enige zondaar, nee, de hele filosofie sinds Plato heeft deze zondeval gemaakt.

Tegenover de zo ontstane traditie wil Heidegger de fundamentele vraag naar het zijn weer stellen, hij wil terug naar de fundamentele ontologie. Maar de ontologie kan, anders dan de ontische wetenschappen, het voorwerp van studie niet van de buitenkant bestuderen. Het voorwerp van de ontologie is het zijn, het zijn van het erzijn. En dus maakt de vraagsteller zelf deel uit van de vraag, kan hij niet uit de cirkel stappen om er van buitenaf tegen aan te kijken, en daarom is de fenomenologische benadering van het voorwerp van studie de juiste benadering.

### **9a. Hermeneutische fenomenologie**

Ontisch is het erzijn het meest nabije, omdat we het zelf zijn. Maar ontologisch staat het juist zeer veraf omdat het ons niet mogelijk is om de bril, waarmee we kijken, af te zetten. Als we de bril afzetten zijn we blind. Het erzijn moet zijn eigen observator zijn, willen we het zijn zoals dat in het erzijn vervat is op het spoor komen. 'De aard van de toegang en de uitleg moet veeleer dusdanig zijn gekozen, dat dit zijnde zich op zichzelf van zich uit kan tonen, en wel zoals het eerst en vooral is, in zijn doorsnee-alledaagsheid.'<sup>10</sup>

We worden dus geconfronteerd met het zijnde in de alledaagsheid en voorlopiegheid, dus met het bestaan in de tijd, met de tijdelijkheid (Zeitlichkeit). Daarmee maakt Heidegger ons duidelijk dat, voorafgaand aan alle verdere analyse, de tijd de horizon is van het zijnsbesef van het erzijn. Tegelijkertijd zegt hij dat de tijd zelf ook geanalyseerd moet worden. Beide elementen en hun onderlinge samenhang zijn terug te vinden in de titel van zijn boek, *Sein und Zeit*.

De zijnsvraag moet van binnenuit worden gesteld. Het erzijn moet het eigen zijn beleven en bewust worden. Dit heeft tot gevolg dat de fundamentele vraag naar het zijn vraagt om een eigen methode binnen de filosofie. Het zijn moet worden beschouwd zoals het zichzelf aandient, in een vanzelfsprekendheid (Selbstverständlichkeit). Deze methode wordt de hermeneutisch fenomenologische methode genoemd. Het begrip fenomeen is niet identiek aan het begrip verschijnsel. Een fenomeen is zelf-standing omdat het zichzelf toont. Het kenmerkende van een verschijnsel is dat het zichzelf wel laat zien, maar dat 'het wezenlijke' zich daarbij niet vertoont.

---

<sup>10</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 2001, p. 16. 'Die Zugangs- und Auslegungsart muß vielmehr dergestalt gewählt sein, daß dieses Seiende sich an ihm selbst von ihm selbst zeigen kann. Und zwar soll sie das Seiende in dem zeigen, wie es zunächst und zumeist ist, in seiner durchschnittlichen Alltäglichkeit.' Vertaling Mark Wildschut, *Zijn en Tijd*, Sun, 1998, p. 37.

Heidegger noemt de pijn als verschijnsel van een ziekte. Een ontsteking houdt zich schuil in het verschijnsel (symptoom) pijn.

De fenomenologie is de wetenschap van de fenomenen. Deze wetenschap moet met behulp van de logos (ruw met logica te vertalen) de structuur en de samenhang in kaart brengen van wat zich in de fenomenen toont. Hierbij komt een waarheidsbegrip naar voren. Heidegger vat waarheid letterlijk op naar het Griekse woord *alètheia*, en duidt het aan met 'onverborgenheid'. In deze opvatting manifesteren waar en onwaar zich als niet toegedekt zijn of wel toegedekt zijn. 'Toegedekt-zijn is de tegenhanger van fenomeen'.<sup>11</sup>

Fenomenologie van het erzijn geeft ons de methode van het uiteenleggen en van het verklaren van het zijn. Verklaaren moeten we dan begrijpen in de zin van klaar en helder maken. In *Sein und Zeit* grijpt Heidegger in paragraaf zeven, bij de uitleg van de door hem gebruikte methode, terug op een oorspronkelijk Grieks begrip, dat verklaren en uitleggen betekent en waar ons woord hermeneutiek van is afgeleid. Fenomenologie is, zo besluit hij, de methode van de fundamentele ontologie: het is een hermeneutiek van het erzijn, waaruit het ontspringt en weer in terugkeert, om op die manier het zijn open te leggen. Hierbij beklemtoont Heidegger dat de zijnsvraag, in z'n algemeenheid gesteld, de meest lege en de meest universele vraag is, en dat die vraag volledig verankerd ligt in het erzijn. Deze beklemtoning van het leeg zijn van de zijnsvraag, door Heidegger, doet ons weer denken aan Hegel. Hegel opent zijn *Phänomenologie des Geistes*, na de inleiding, met het hoofdstuk over de zintuiglijke zekerheid. En meteen al, na enige zinnen, stelt Hegel: 'Deze *zekerheid* echter doet zich in feite als de abstractste en armste *waarheid* voor.'<sup>12</sup> Ook Hegel begint zijn onderzoek met het meest eenvoudige en lege weten van het zijn. Maar zijn methode van onderzoek is, hoewel ook fenomenologisch genoemd, toch een andere dan die van Heidegger. De dialectische fenomenologie is het nu voor de deur staande onderwerp van onze studie.

## **9b. Dialectische fenomenologie**

Het verhaal gaat dat Goethe bij een bepaalde gelegenheid aan Hegel vroeg hem, Goethe, te zeggen wat hij nou eigenlijk onder dialectiek verstond. En Hegel moet zoiets als 'Graag, excellentie' hebben geantwoord. Hij moet toen gezegd hebben dat dialectiek een geregelde, methodisch uitgewerkte geest van tegenspreken is, die iedere mens eigen is.

---

<sup>11</sup> Idem, p.36. 'Verdecktheit ist der Gegenbegriff zu 'Phänomen'. Vertaling Mark Wildschut, *Zijn en Tijd*, Sun, 1998, p. 59.

<sup>12</sup> G. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1988, p 69. 'Diese *Gewißheit* aber gibt in der Tat sich selbst für die abstrakteste und ärmste *Wahrheit* aus.' Vertaling: Wim van Dooren, *Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Fenomenologie van de geest*, Boom, Amsterdam, 1981, p.54.

Het Griekse woord 'dialegein' heeft de betekenis: de argumenten ordenen, zich onderhouden. Deze betekenis wordt duidelijk weergegeven in 'de dialogen van Plato'. Dialectiek is dan de methode van woord en wederwoord, met de bedoeling om tot een verder-dragende conclusie te komen.

De *Phänomenologie des Geistes* is een lange, ononderbroken dialectische beweging. De wisselwerking wordt steeds gekenmerkt door twee gestalten. Enerzijds is er het bewustzijn, dat wil zeggen die houding van de geest waarvoor een 'tegenover' bestaat, dat als vreemd wordt ervaren. Anderzijds is er het zelfbewustzijn, dat wil zeggen die houding van de geest die dit 'tegenover' als eigen erkent en in zich terugneemt. Steeds opnieuw is er een nieuwe fase voor het bewustzijn; wanneer het ene tegenover is verzoend in een betrekkelijke waarheid, verschijnt het nieuwe tegenover. Zo ontstaat de ononderbroken dialectische beweging totdat de uiteindelijke vereniging plaats vindt in het absolute weten. Dat is het uiteindelijke doel. En het absolute weten wil zeggen dat de geest zichzelf kent en zijn wereld en dat wil weer zeggen dat de geest zijn wereld kent als zichzelf en zichzelf als zijn wereld.

De dialectische fenomenologie kent in de ervaring twee tegengestelde momenten. Enerzijds is er het ervaren zelf, het bewegen, het voortkomen uit het andere en weer genegeerd worden, zoals beschreven in de vorige alinea, anderzijds is er degene die ervaart. De dialectiek wordt dus gekenmerkt door twee processen die gelijk opgaan, en die niet uit elkaar kunnen worden getrokken. Er is het immanente proces, vanuit de momenten zelf, en er is het externe proces vanuit de filosoof, welk door Hegel vaak met 'wir' en 'uns' wordt aangeduid.

De *Phänomenologie des Geistes* beschrijft een ervaringsproces. Het is geen statische analyse. Ook ontologie mag in dit proces niet als statisch worden begrepen. De dialectisch fenomenologische methode is de methode van de vorming, met Bildung en Entfremdung en dus ook met vrijheid, als centrale proces-begrippen. De geschiedenis van de geest is de vorming van de geest door de vervreemding heen. De geest kan alleen maar worden begrepen als hij in zijn wordingsproces wordt gezien. Het gaat niet alleen om het resultaat, maar ook om de weg er naar toe: de geest is het resultaat samen met zijn ontwikkeling. 'Want de zaak is niet in haar doel uitgeput, maar in haar uitvoering, noch is het resultaat het werkelijke geheel, maar tesamen met het worden; het doel op-zich is het niet-levende algemene.'<sup>13</sup>

Heidegger stelt dat Hegel zich manifesteert als een identiteitsdenker, ook in de *Phänomenologie des Geistes*. Wij zijn van mening dat dit te ongenueanceerd is gezegd. Want

---

<sup>13</sup> G. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1988, p.5. "Denn die Sache ist nicht in ihrem Zwecke erschöpft, sondern in ihrer *Ausführung*, noch ist das Resultat das *wirkliche* Ganze, sondern es zusammen mit seinem Werden; der Zweck für sich ist das unlebendige Allgemeine."

Hegel maakt een duidelijk onderscheid tussen de objectieve geest en de absolute geest. We zouden bij de absolute geest aan een identiteit kunnen denken, maar dan toch nog altijd een identiteit van een andere aard dan wat Heidegger met identiteit bedoelt. De absolute geest heeft een transcendent karakter. Wanneer we bij Hegel van identiteit spreken mogen we daar niet onder verstaan wat de Verlichting er onder verstaat. De Verlichting bedoelt met het begrip identiteit dat wat kenbaar en beheersbaar is. In de filosofie van Hegel is echter ook steeds het niet-kenbare prominent aanwezig, dat wat transcendent is en aan het kennen ontsnapt. Het gaat bij Hegel steeds om een eenheid van immanentie en transcendentie. De uitdrukking van de transcendentie ontsnapt niet, maar het transcendent-zijn ontsnapt. Daarom mag men zo maar niet zeggen dat Hegels tijdsbegrip het vulgaire zou zijn, nee, er zijn meerdere elementen van het eigenlijke tijdsbegrip in de filosofie van Hegel te ontdekken.

Een zeer belangrijk gevolg van bovenstaand citaat en van de daaropvolgende gedachte is dat het resultaat niet gezien mag worden als een statische identiteit van identiteit, ofwel: als ik=ik, maar dat het resultaat is als een voortdurend bewegende eenheid van identiteit en niet-identiteit. Dit betekent dat het gekende, of het nu het ik is of enig object dat gekend wordt, nooit te scheiden is van zijn vervreemding: het ik is evenzeer de identiteit van identiteit als van niet-identiteit. 'Hier manifesteert zich de dichtheid van die formules in het unieke thema van de *negativiteit*, (de geest die altijd negeert). [...]. De negativiteit impliceert de weigering van een origineel of van een onmiddellijke oorsprong, van een eerste term; die negativiteit is dus al de scheiding, maar die scheiding gaat van de diversiteit naar het tegengestelde en keert van het tegengestelde in zichzelf terug (negatie van de negatie); de terugkeer naar het ene is echter opnieuw een scheiding.'<sup>14</sup>

Het begin van de ontwikkeling, het onmiddellijke, is slechts het algemene. Maar in dit eerste algemene van de zintuiglijke zekerheid wordt niet uitgesproken wat daarin 'verborgen' is. Het aan het licht brengen van het verborgene is de taak van de negatie, van het anders-woorden. Deze taak wordt volbracht door de aktiviteit van de dialectische beweging. Het bewustzijn is niet passief in de zin dat de fenomenen als vanzelf in de Lichtung zouden komen, maar het bewustzijn is actief in de beweging en de beweging ontplooit de geest in al z'n fenomenen. De bemiddeling van de beweging is de reflectie in zichzelf. De negatie is het worden. De reflectie en de negatie zijn positieve momenten van het absolute want zij brengen het ware tot resultaat, zij zijn het die

---

<sup>14</sup> J. Hyppolite, *Hegel, Préface à la phénoménologie de l'esprit*. Aubier – Montaigne, Paris, 1966, p 182. 'Ici se manifeste la condensation de ces formules dans le thème unique de la *négativité*, (l'esprit qui toujours nie). [...]. La négativité implique le refus d'une origine ou d'un originaire immédiat, d'un terme premier, elle est donc la scission, mais cette scission va de la diversité à l'opposition et retourne de l'opposition à soi-même (négation de la négation); cependant le retour vers l'Un est à nouveau une scission.'

uitgaan en weer terugkeren, zij zijn de drijfveren van 'wordt wat je bent'. Hierbij is het besef dat oppositie en ontwikkeling in het resultaat zelf zijn, dat het worden in het gewordene immanent is, van groot belang.

De geest ontplooit zich in vele gestalten. Steeds opnieuw vervreemdt de geest zich en in die vervreemding ontmoet de geest zichzelf. Zonder de vervreemding en de ontmoeting van zichzelf zou de geest niet levend zijn. In het voortdurend verscheuren worden de gefixeerde gedachten vloeibaar gemaakt. Het vloeibaar maken, dat is het negeren en het opheffen, is de beweging die ook de relatie tussen de gestalten aangeeft. In de oneigenlijke tijd dreigt de mens verstrikt te raken in de traditie, in het formalisme, in het vast-staande, in identiteit. Het gevolg zal zijn dat de traditie leeg wordt aan betekenis. De traditie wordt een lege huls en de mens wordt een wandelende dode. De traditie moet genegeerd en opgeheven worden, de oneigenlijke tijd moet genegeerd en opgeheven worden, niet om de oneigenlijke tijd weg te doen maar om deze in eenheid in differentie te brengen. Dan verschijnt ook het werkelijke leven en de eigenlijke tijd. De dialectische beweging is noodzakelijk voor het werkelijke leven!

De *Phänomenologie des Geistes* is dialectische beweging. Het werk beschrijft de opheffing van het natuurlijke bewustzijn vanaf de zintuiglijke zekerheid tot aan het absolute kennen. De geest vertrekt vanuit zijn onmiddellijke 'daar-zijn', waarin de adequate eenheid van vorm en inhoud nog niet is gedacht, en de geest vindt uiteindelijk z'n voltooiing in die eenheid van vorm en inhoud. Want in het absolute kennen zijn de momenten, en dat zijn de verschijningsvormen, momenten van de inhoud zelf. Vorm en inhoud zijn de interne oppositie van het begrip, en dat is de interne dualiteit van het absolute kennen. Deze dualiteit is geen deductie, dat wil zeggen dat de ene term niet af te leiden is uit de andere, maar de twee termen veronderstellen elkaar, en ze komen alleen in deze oppositie tot hun recht.

Zoals gezegd, Heidegger meent dat Hegel een identiteitsdenker is. Het identiteitsdenken staat niet los van het verlichtingsdenken, waarin het gaat om de volledige kenbaarheid en beheersbaarheid. Maar Hegel is geen verlichtingsdenker. We kunnen dit aantonen door antwoord te geven op de vraag wat Hegel bedoelt als hij zegt dat de Franse Revolutie al in de polis besloten ligt. Hij kan dit zo stellen vanuit een speciaal gezichtspunt, namelijk vanuit de vrijheid. Hegel reconstrueert de geschiedenis vanuit de vrijheid. Vrijheid is de eenheid van immanentie en transcendentie. Vrijheid is de verhouding tussen deze twee en daarom kan er in de vrijheid en in de reconstructie vanuit de vrijheid geen sprake zijn van volledige identiteit. Het lijkt alsof iedere gestalte van de geschiedenis een eigen identiteit heeft, maar omdat elke gestalte steeds weer genegeerd wordt door de vrijheid, ontsnapt elke gestalte ook weer aan de fixatie in een identiteit.



Zo is het ook niet juist te zeggen dat Hegel helemaal geen identiteitsdenker is. Dat is hij in zekere mate, maar Heidegger stelt het identiteitsdenken van Hegel te gemakkelijk. Heidegger noemt metafysica alles wat vatbaar, beheersbaar en kenbaar is. Hij vereenzelvigd dit met de natuur. Vandaar de door ons geciteerde teksten van Heidegger waarin hij zegt dat Hegel zich enkel beweegt in de natuurfilosofie. Maar Hegel postuleert nu juist een breuk met de natuur, en hij doet dit in de heer-knecht-verhouding. Het gaat hem om de transcendentie van de objectieve geest, en deze transcendentie is niet bepaalbaar. De absolute geest is niet de tot begrip gebrachte objectieve geest. Dit is wel wat Heidegger stelt, maar dat Hegel weerspreekt met zijn stelling dat wat is zich moet manifesteren maar dat het zich manifesterende nooit het volledige 'is' is. We mogen de verhouding absolute geest – objectieve geest niet denken als ontologische differentie, maar wel mogen we denken dat de eindigheid tot absoluut begrip is gebracht, niet door de eindigheid te vernietigen maar juist door de eindigheid te bevestigen. Wanneer we bij Hegel spreken van het eigenlijke tijdsbegrip dan spreken we over die verhouding tussen de objectieve geest en de absolute geest.

In het dogmatische denken zijn het ware en het niet-ware alleen maar bewegingsloze en vaste gedachten, die geen contact met elkaar hebben. Maar in de dialectische beweging zijn het ware en het niet-ware niet vaststaand. In de dialectische fenomenologie is het ware de geworden gelijkheid, maar het worden verdwijnt niet uit het resultaat. Het ware manifesteert zich in de beweging. Maar men kan niet zeggen dat het niet-ware een moment van het ware is. De tegengestelde momenten hebben alleen maar betekenis in de tegenstelling, in de beweging, in de verhouding. Daarom kan men ook niet zo maar spreken van de eenheid van denken en zijn, want denken en zijn zijn alleen maar in eenheid als ze in oppositie zijn. 'De tegengestelden zijn niet hetzelfde als ze buiten de bemiddeling worden bekeken, door een abstractie die hen isoleert.'<sup>15</sup>

### **9c. Dialectische en hermeneutische fenomenologie**

Als Heidegger het begrip tijdelijkheid in zijn boek invoert, voltrekt hij een van de meest kenmerkende momenten van zijn werk, want pas op dat moment komt zijn titel tot leven: *Sein und Zeit*. Maar het is niet helemaal duidelijk wat Heidegger met tijdelijkheid bedoelt. Enerzijds maakt de tijdelijkheid het mogelijk de eenheid van existentie, facticiteit en van vervallen te denken en op die manier de heelheid van de zorgstructuur te construeren. Anderzijds noemt Heidegger tijdelijkheid het oorspronkelijke zelf, dat in de eenheid van op-zich en voor-zich, buiten zich existeert. Deze laatste omschrijving duidt op de eigenlijke tijd. In de eigenlijke tijd

---

<sup>15</sup> Idem, p 201. 'Les opposés ne sont pas la même chose quand ils sont envisagés en dehors de leur médiation, par une abstraction qui les isole.'

vormen de drie extasen wel de tijdelijkheid, maar niet als 'zijnden' die buiten de mens zouden staan, nee de mens zelf is de tijdelijkheid en zijn wezen is de eenheid van de drie extasen.

Heidegger onderscheidt dit laatst-genoemde tijdsbegrip streng van wat hij het vulgaire, het alledaagse tijdsbegrip noemt, en wat wij in deze scriptie met 'oneigenlijk tijdsbegrip' hebben aangeduid. De vraag is echter, ondanks de scherpe scheiding, of het eigenlijke tijdsbegrip van Heidegger niet parasiteert op het oneigenlijke tijdsbegrip. Want het in eenheid zijn van de drie extasen als eigenlijk tijdsbegrip kan enkel maar begrepen worden als eerst het alledaagse tijdsbegrip in stelling is gebracht en als realiteit en als bewezen is geaccepteerd. Dit betekent dat Heidegger enerzijds het oneigenlijke tijdsbegrip beschrijft, anderzijds en daarna ook het eigenlijke tijdsbegrip beschrijft, maar dat de eenheid van deze twee begrippen problematisch is. In *Sein und Zeit* wordt de indruk gewekt dat de twee begrippen als geopponeerd voorkomen.

Heidegger wil met oneigenlijke tijd zeggen dat het 'nu' het primaat heeft, en dat in dat nu schijnbaar wezenlijke en onveranderlijke eigenschappen zich manifesteren. Daarom spreekt hij in dat geval van identiteit. Het oneigenlijke tijdsbegrip drukt identiteit uit. Dit begrip moet worden doorbroken door het eigenlijke tijdsbegrip. Dit tijdsbegrip stelt dat de identiteit die in het nu gesteld wordt nooit een wezenlijke identiteit kan zijn, omdat ze nooit het zijn in z'n geheel kan uitdrukken.

Maar Hegel bedoelt met de absolute geest ook niet een identiteit die zich in de geschiedenis uitdrukt. De absolute geest is steeds de transcendente differentie van de objectieve geest. Bij Hegel is de verhouding objectieve geest – absolute geest niet een dialectische verhouding waarbij beide verschijningsvormen van de geest weer in een hogere eenheid tesamen zouden kunnen komen. Daarom is bij Hegel de verhouding oneigenlijke tijd en eigenlijke tijd ook geen dialectische verhouding, ook al wordt de verhouding objectieve geest – absolute geest tot uitdrukking gebracht. We kunnen het absolute enkel maar kennen vanuit een perspectivische en onvolmaakte ingang en dus ook met onvolmaakt resultaat. Dat wat wij kennen mag niet als absolute geest worden gemerkt. Ter zwakke vergelijking kan men zeggen dat het kennen van god zeker ook niet als god zelf mag worden bestempeld.

Heideggers uitgangspunt is het zijn van het erzijn, dat door het erzijn wordt bestudeerd zonder zich los te kunnen maken van dat eigen erzijn. Hegels uitgangspunt is de geest, en wel de objectieve geest. 'Om na te gaan of objectieve geest gebonden is aan een vulgair tijdsbegrip, moeten we analyseren in welke zin de persoon 'is' die het uitgangspunt vormt van de objectieve geest, [...]. Voor Hegel krijgt de vrijheid van de individuen werkelijk gestalte als dezen binnen een rechtsorde als rechtspersoon erkend worden. De werkelijkheid van een rechtsorde verwijst

naar een staat die deel uitmaakt van de wereldgeschiedenis. De wereldgeschiedenis wordt op zijn beurt begrepen als manifestatie van de absolute geest.’<sup>16</sup>

De dialectische beweging, die ons van de subjectieve geest van de persoon naar de objectieve geest brengt met daarbij de ongrijpbare differentie van de absolute geest, heeft grote gevolgen. Want ‘met behulp van het concept ‘absolute geest’ slaagt Hegel erin de eigen aard van de historische werkelijkheid tot uitdrukking te brengen: de historische werkelijkheid voltrekt zich in de tijd. Het inzicht *dat* dit zo is gaat elke tijd te boven en is daarom absoluut.’<sup>17</sup> In de verhouding objectieve geest – absolute geest, die tot uitdrukking wordt gebracht, wordt de eigen aard van het eindige zijnde als eindige zijnde bevestigd.

De persoon, die deel uitmaakt van de historische werkelijkheid, bevindt zich in de tijd. Maar die persoon staat in de tijd als vrije persoon. De vrije wil is de grondstructuur van de persoon. Hegel begrijpt deze grondstructuur als enkelheid, dit is als de eenheid van het moment van de bijzonderheid en het moment van de algemeenheid. Dat betekent dat de persoon, die deze grondstructuur heeft, nooit alleen maar in de oneigenlijke tijd kan zijn, omdat, zou hij dat wel kunnen, dan zou hij het moment van algemeenheid ook volledig moeten kunnen verliezen, en dat is onmogelijk. Het moment van de bijzonderheid speelt wel een heel belangrijke rol, want in dat moment manifesteert zich de vrije wil.

Ook de vrije wil is gebonden een inhoud te hebben. Dus richt de vrije wil zich steeds al op iets dat haar voorafgaat, en dus is de vrije wil geworteld in het verleden. Het moment van de bijzonderheid is niet zonder het moment van de algemeenheid. In dat moment van algemeenheid komt tot uitdrukking dat de vrije wil aan geen enkele bepaalde inhoud gebonden is en open kan staan voor alles wat op haar toekomt. In die zin is de wil altijd al gericht op de toekomst. In de enkelheid, als eenheid van bijzonderheid en algemeenheid, is de wil als eenheid van beide momenten bij zichzelf. De wil is zich van zichzelf als vrije wil bewust en staat in die zin in het heden. Maar niet als onveranderlijke en wezenlijke identiteit, want dat zou in strijd zijn met de vrijheid van de vrije wil. Dit wil zeggen dat de tijdsopvatting van Hegel niet uitsluitend gelijk is aan het vulgaire of oneigenlijke tijdsbegrip van Heidegger, en dit geeft ons opnieuw een rechvaardiging voor het zetten van ons vraagteken.

Het voorgaande heeft ons duidelijk gemaakt dat de in de tijdelijkheid tot uitdrukking komende eenheid beter te begrijpen is wanneer we Hegels uitgangspunt volgen, de met de absolute geest in verhouding staande objectieve geest. Deze heeft alle gestalten in zich, als

---

<sup>16</sup> P. Cobben, *Ethiek, politiek en economie. Over Gido's Hegel-receptie in 'Kringloop en woekering'*. In: *De omheining doorbroken. Economie en filosofie in beweging*. Damon, Budel, 2004, p 44.

<sup>17</sup> Idem, p. 44.

eenheid in differentie. Alle gestalten zijn vervreemdingen geweest, en zijn weer in de geest teruggekeerd, zonder de eigenheid te verliezen.

Heidegger gaat uit van een verhouding die hij als onmiddellijk zijnsverstaan duidt (Dasein). Dit zijnsverstaan bestudeert hij op twee niveau's. Eerst op het alledaagse *ontische* niveau. 'Op dit niveau bestaat de wereld voor het Dasein uit vulgaire fenomenen, uit zijnden, waarvan de bestaansgrond niet geproblematiseerd wordt. 'Sein' wordt gewoon als voorhanden-zijn of als terhanden-zijn genomen.'<sup>18</sup> Daarna wordt het zijnsverstaan op een filosofisch, ontologisch niveau bestudeerd. Op dit niveau verandert het Dasein z'n wereld, waarin het altijd al geworpen was: het geworpen ontwerp.

Ook de *Phänomenologie des Geistes* begint met een onmiddellijk zijnsverstaan, door Hegel bewustzijn genoemd. Ook het bewustzijn wordt op twee niveau's bestudeerd. Het bewustzijn verschijnt eerst als een natuurlijk bewustzijn. Dit natuurlijke bewustzijn meent dat de wereld zoals die aan het bewustzijn verschijnt ook onmiddellijk de ware wereld is. Het *fenomenologische bewustzijn* echter neemt het natuurlijke bewustzijn tot voorwerp. Hierdoor is het fenomenologische bewustzijn in staat te bestuderen of en in hoeverre de zekerheid van het natuurlijke bewustzijn houdbaar is. We zien dus dat de verhouding tussen het natuurlijke bewustzijn en het fenomenologische bewustzijn bij Hegel parallel loopt met de verhouding tussen het ontische en het ontologische niveau bij Heidegger.

Maar we kunnen de parallel niet verder doortrekken. De hermeneutische fenomenologie betreft steeds de ontische sfeer op alle mogelijke fenomenen die in de wereld voorkomen. Dat is haar uitgangspunt. Fenomenen zijn voor Heidegger zijnden. Voor Hegel echter zijn de fenomenen abstracte momenten die steeds geconcretiseerd worden en die elkaar veronderstellen.

Het natuurlijke bewustzijn van de dialectische fenomenologie is in zichzelf al een eenheid van algemeenheid en bijzonderheid, het is een eenheid in differentie. Dat is omdat het natuurlijke bewustzijn wel op de fenomenen is betrokken, maar tegelijkertijd is het natuurlijke bewustzijn al een moment van het concrete geheel van de wereld. Door de dialectische beweging van vervreemding en weer in zich terugkeren, zonder dat het vervreemde verloren gaat, wordt het natuurlijke bewustzijn steeds rijker. Geleidelijkaan ontplooit het natuurlijke bewustzijn alle facetten van zichzelf en van datgene waar het bewustzijn van is, en het zelfbewustzijn en de Vernunft zullen ontdekken dat tussen deze twee geen wezenlijk verschil bestaat. Ten slotte zal het natuurlijke bewustzijn alle fenomenen van de concrete totaliteit in zich besloten hebben, en

---

<sup>18</sup> P. Cobben, *Das endliche Selbst. Identität (und Differenz) zwischen Hegels 'Phänomenologie des Geistes' und Heideggers 'Sein und Zeit'*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1999, p 189. 'Auf dieser Ebene besteht die Welt für das Dasein aus 'vulgären' Phänomenen, aus Seienden, deren Seinsgrund nicht problematisiert wird. 'Sein' wird als bloßes Vorhandensein oder Zuhandensein genommen.'

zal hierdoor het onderscheid tussen het natuurlijke bewustzijn en het fenomenologische bewustzijn zijn opgeheven. ‘*Het natuurlijke bewustzijn* verwerft zo te zeggen geleidelijkaan steeds meer inzicht in de existentiële structuur van de wereld, dat betekent in de concrete totaliteit waar het altijd al in staat.’<sup>19</sup>

Beide vormen van fenomenologie leiden tot het volledig ontplooiën van de concrete totaliteit. Maar de hermeneutische fenomenologie maakt de beweging van ontplooiing tweemaal. Heidegger beroept zich eerst op bepaalde ontische fenomenen om zijn analyse te kunnen voltrekken. Men kan zich afvragen of bij het kiezen van de ontische fenomenen de willekeur niet een rol speelt. Wanneer Heidegger, op grond van ontische fenomenen tot een eenheid van tijdelijkheid is gekomen, voert hij de analyse nogmaals uit, maar dan met een bekend doel, namelijk het aantonen dat de eenheid van de oneigenlijke tijd de basis vormt van de eenheid van de eigenlijke tijd.

De *Phänomenologie des Geistes* kent deze twee-deling niet. Het vooruitgaan van de bewijsvoering geschiedt in de *Phänomenologie des Geistes* door de ‘bestimmten Negation’, op elk bepaald niveau van het natuurlijke bewustzijn. We verstaan hier de negatie van de negatie onder. De ‘bestimmten Negation’ is de voltooide dialectische beweging op een bepaald niveau, het is het uitgegaan en het weer in zich teruggekeerd zijn. Hegel zegt hierover in zijn voorrede: ‘Pas wat volkomen bepaald is, is tegelijk begrijpelijk en geschikt om geleerd te worden en het eigendom van allen te zijn.’<sup>20</sup>

Deze methodische voortgang van de ontplooiing is inherent aan het gegeven dat Hegel de eenheid niet bestempelt als het resultaat van de ontplooiing. ‘Der Weg ist das Ziel’, zo schreef hij. Deze uitspraak zegt ons dat het niet gaat om een gestold zijn van identiteit, maar om een vloeibaar worden en steeds opnieuw vloeibaar worden, en daarmee om een steeds hernieuwde differentie. Zowel het ontplooid zijn als de beweging van de ontplooiing spelen op ieder niveau van de ontwikkeling van het natuurlijke bewustzijn een doorslaggevende rol. De doordenking van het natuurlijke bewustzijn wordt vooral geleid door de vraag hoe het voorwerp (de Gegenstand) als eenheid begrepen kan worden, waarbij niet mag worden vergeten dat de Gegenstand steeds opnieuw de vervreemding is van het bewustzijn zelf. Dit wil ook zeggen dat noch het bewustzijn noch de subjectieve geest zich kunnen opstellen als onveranderlijke en wezenlijke identiteiten.

---

<sup>19</sup> Idem, p. 190. ‘Das natürliche Bewußtsein erwirbt sozusagen schrittweise immer mehr Einsicht in die existenziale Struktur der Welt, d.h. der konkreten Totalität, in der es immer schon steht.’

<sup>20</sup> G. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1988, p.11. ‘Erst was vollkommen bestimmt ist, ist zugleich begreiflich und fähig, gelernt und das Eigentum Aller zu sein.’

Het van zich uitgaan van het natuurlijke bewustzijn en het weer in zich terugkeren, ofwel het één worden van het bewustzijn en de Gegenstand (de bestimmten Negation), betekent de overgang van het bewustzijn naar het zelfbewustzijn, omdat het zelfbewustzijn het bewustzijn is dat weet alle realiteit te zijn. Eerst meent het zelfbewustzijn zelf de werkelijkheid te zijn en denkt het dat de werkelijkheid onwerkelijk is. Zowel het zelfbewustzijn als de werkelijkheid zijn vooreerst nog eenzijdigheden, die in de Vernunft pas tot een bewuste eenheid in differentie komen. De Vernunft is de eenheid van het bewustzijn en de Gegenstand, van het denken en het zijn. Maar eenheid dient wel begrepen te worden in de zin van eenheid in differentie: denken en zijn zijn momenten van de in eenheid zijnde Vernunft. Dit betekent dat het onmiddellijke zijnsverstaan noodzakelijk z'n bestaan moet vinden in een zelf dat als een bij-zich-in-de-wereld-zijn begrepen wordt. We zien in deze gedachte een overeenkomst tussen Heidegger en Hegel.

In dit zo begrepen zijnsverstaan wordt duidelijk dat de problematiek van Descartes alleen maar opgelost kan worden wanneer het zijn-in-de-wereld, het zijnsverstaan, het geest-zijn, vanaf het allereerste moment als eenheid wordt begrepen. Dit nu doen de hermeneutische fenomenologie van Heidegger en de dialectische fenomenologie van Hegel. Hegel ontplooit de geest in de gestalten van het bewustzijn en het zelfbewustzijn als de oorspronkelijke eenheid van res cogitans en van res extensa. Hegel toont aan dat het een conceptuele fout is om deze twee uit elkaar te trekken. In de gestalte van het zelfbewustzijn ontplooit de inherente relatie res cogitans – res extensa zich als de heer – knecht – verhouding.

In hoofdstuk acht spraken we over Hegels subject-begrip en over de heer – knecht – verhouding. We spraken over die verhouding met de woorden: de heer, dat is de geest die ook lichaam is, en de knecht, dat is het lichaam dat ook geest is. Met deze woorden hebben we in dat hoofdstuk geprobeerd de kern van de relatie te verduidelijken. Nu, op deze plaats, wijzen wij op het resultaat van de verhouding, te weten dat het dualisme van Descartes in de dialectische fenomenologie en in de heer – knecht – verhouding van Hegel een oplossing vindt. Het moge duidelijk zijn dat de heer – knecht – verhouding duidt op een bovenzinnelijke eenheid. Hier treffen we een verschil aan tussen de dialectische fenomenologie van Hegel en de hermeneutische fenomenologie van Heidegger. Heidegger komt niet tot een bovenzinnelijke eenheid, ook al gaat het hem om de ontologische differentie. Daar waar Hegel steunt op een bovenzinnelijk begrip van de absolute geest, blijft Heidegger zijn zoektocht voortzetten door te steunen op concrete fenomenen, op het Dasein in z'n alledaagsheid.

## 10. Twee passages

Na in het voorgaande ons vraagteken te hebben gezet bij de besproken these van Heidegger, daarbij steunend op *Sein und Zeit* en op *Phänomenologie des Geistes* in het algemeen, willen we ons vraagteken nogmaals plaatsen aan de hand van twee citaten uit de *Phänomenologie des Geistes*. In het boek van Hegel zijn vele passages aan te wijzen die ons vraagteken rechtvaardigen. We beperken ons tot een citaat uit het begin en uit het einde van het boek, en we willen met deze keuze aangeven dat we het hele boek willen bestrijken.

### 10a. Einleitung

‘In het mathematische kennen is het inzicht een voor die zaak uiterlijk doen; hieruit volgt dat de ware zaak daardoor verandert. Het middel, de konstruktie en het bewijs bevatten wel ware zinnen, maar ook moet gezegd worden dat de inhoud onwaar is.’<sup>21</sup>

Het mathematische kennen bestudeert de grootte. Grootte is een begripsloos onderscheid, en behoort tot de uitwendigheid van de dingen. Mathematica heeft als principe een abstracte, nietlevende eenheid. Hierdoor verlamt de mathematica de tijd tot een uitwendig doen en tot een onverschillige, uiterlijke en dode herhaling.

De *Phänomenologie des Geistes* begrijpt tijd als filosofische waarheid. Dit wil zeggen dat tijd is: het begrip zoals het in de verhouding tussen de objectieve geest en de absolute geest wordt uitgedrukt. Tijd is de dialectische beweging, het is het opheffen van de opposities zonder dat de opposities worden opgelost. Verleden en toekomst, die geopponeerd zijn aan het heden, worden in het heden opgeheven zonder dat ze hun eigenheid verliezen. Het heden staat uit naar de toekomst die in vrijheid zal worden bepaald. Verleden, heden en toekomst zijn tesamen een eenheid in differentie zonder dat ze tesamen vervallen tot een onveranderlijke identiteit.

In de filosofische waarheid vormen het proces en het resultaat een eenheid, beide zijn noodzakelijk. In de mathematische waarheid gaat het enkel om het resultaat, dat door een buitenstaande beweging wordt bereikt. In het citaat opponeert Hegel de mathematische tijd, die een eenvormige en monotone repetitie en daardoor identiteit is, aan de filosofische tijd, die de onrust van het leven is, de beweging, het begrip zelf. ‘Hegel maakt van de tijd het bestaan zelf

---

<sup>21</sup> Idem, p 32. ‘Im mathematischen Erkennen ist die Einsicht ein für die Sache äußerliches Tun; es folgt daraus, daß die wahre Sache dadurch verändert wird. Das Mittel, Konstruktion und Beweis, enthält daher wohl wahre Sätze; aber ebensosehr muß gesagt werden, daß der Inhalt falsch ist.’

van het concept, *het concept zoals het is*. Hij opponeert de verlamde tijd aan de authentieke tijd, die zuivere onrust van het leven.<sup>22</sup>

Hegel plaatst de filosofische waarheid in de traditie van Aristoteles, zoals Heidegger opmerkt in het tweede door ons vermelde citaat van hem. Maar Hegel geeft zich niet volledig over aan die traditie. Aristoteles stelt dat het onware is: zeggen dat niet is, wat is, of dat is, wat niet is. En het ware is op de eerste plaats: zeggen dat is, wat is, of dat niet is, wat niet is. Thomas van Aquino voegt hieraan toe: waarheid bestaat in ‘de overeenstemming van het verstand en de zaak, volgens welke het verstand zegt dat is, wat is, of dat niet is, wat niet is.’<sup>23</sup>

Hegel kan deze adequatio-theorie niet ten volle accepteren omdat deze theorie stelt dat dezelfde inhoud in twee verschillende vormen voor komt, namelijk als zijn en als denken. Dit wil zeggen dat de inhoud als identiteit wordt voorgesteld, een identiteit die zich in twee vormen manifesteert. Maar in de filosofie van Hegel gaat het steeds om de betrokkenheid, om de verhouding, niet om een identiteit, tenzij de identiteit van identiteit en niet-identiteit. Hegel vraagt niet, in de eerste plaats, naar de bepaaldheid of eigenschap van de Gegenstand maar naar het zijn van de Gegenstand. Hij vraagt zich af of het zinvol is om over een werkelijkheid te spreken, of er wel een werkelijkheid is. De vermeende identiteit van de Gegenstand wordt steeds weer stuk geslagen door de verhouding. Steeds opnieuw is er het ontsnappende en steeds opnieuw komen we tot nieuwe verhoudingsvormen.

Hegel vraagt zich voortdurend af of een bepaalde bewustzijnsvorm over waarheid beschikt. Hij heeft hier geen uitwendig criterium, zoals de adequatio-theorie, voor nodig omdat het gaat om een immanente doordenking. En het is een immanente doordenking omdat het kennen een verhouding is. En de verhouding zegt dat men geen absolute kennis, in de vorm van identiteit, heeft, omdat, als dat wel zo zou zijn, er geen verhouding meer zou zijn. Verhouding is niet-identiteit, verhouding is voorwaardelijke kennis. De ken-pretentie is steeds meer dan waar gemaakt kan worden, juist omdat er voortdurend een verhouding is. Door de verhouding wordt er zowel een identiteit als een onderscheid gesteld. Dit betekent dat we Hegel niet zonder meer identiteitsdenker mogen noemen. Het gaat erom dat de eindigheid als eindigheid in de absolute geest bevestigd wordt.

---

<sup>22</sup> J Hypplyte, *Hegel, Préface à la phénoménologie de l'esprit*. Aubier – Montaigne, Paris, 1966, p 203. ‘Hegel fait du temps l’existence même du concept, le *concept étant là*. Il oppose le temps paralysé au temps authentique, cette pure inquiétude de la vie’.

<sup>23</sup> A. Vennix, *Wat is Waarheid?*, Damon, Best, 1998, p. 75. ‘adaequatio intellectus et rei, secundum quod intellectus dicit esse quod est vel non esse quod non est.’



## 10b. Das absolute Wissen

'De tijd is het *begrip* zelf, dat *bestaat*, en als lege aanschouwing zich aan het bewustzijn voorstelt; daarom verschijnt de geest noodzakelijk in de tijd, en hij verschijnt zolang in de tijd als hij niet zijn zuivere begrip *bereikt*, dat wil zeggen, niet de tijd delgt.'<sup>24</sup>

Het absolute weten is de volmaakte gestalte van de geest. Dit is de geest die aan zijn volledige en ware inhoud tegelijk de vorm van het zelf geeft. Door deze transcendente eenheid van vorm en inhoud realiseert de geest zijn begrip evenzeer als de geest in zijn realisering in zijn begrip blijft. Nu is de waarheid volkomen gelijk aan de zekerheid. De waarheid is nu in zijn bestaan, de waarheid is het begrip, en de geest die in deze sfeer aan het bewustzijn verschijnt is de wetenschap, de filosofie.

Het zelfbewustzijn is nu ik, dat dit, en geen ander ik is, en dat eveneens onmiddellijk bemiddeld en opgeheven algemeen is. Dit ik is bewustzijn, dat wil zeggen dat dit ik negativiteit is, maar dit ik is tevens in z'n anders-zijn als anders-zijn bij zichzelf. Dit is niet: ik=ik, wat een niets-zeggende tautologie zou zijn, maar het betekent: ik ben bij ik in mijn anders-zijn als anders-zijn, samen vormen ze een eenheid in differentie. Dit betekent dus eveneens dat men ook in deze gestalte van de geest niet zonder meer mag spreken van identiteit. Deze eenheid in differentie is het begrip, en het bestaan van dit begrip gebeurt in de tijd en in een ontwikkeling. Het eigenlijke tijdsbegrip en het oneigenlijke tijdsbegrip grijpen in elkaar: het rijpen van het begrip gebeurt in de tijd, maar het geheel is steeds al volledig aanwezig, gezien vanuit de absolute geest.

Om de ontwikkeling van het begrip mogelijk te maken verschijnt de geest noodzakelijk in de tijd, totdat de geest z'n zuiver begrip heeft bereikt, en dit is het delgen van de tijd. De oneigenlijke tijd verschijnt dus als het noodlot en de noodzaak van de geest, die nog niet in zichzelf is voltooid. Wanneer de geest het begrip heeft veroverd, zijn de momenten van zijn beweging niet meer als gestalten van het bewustzijn, maar ze dienen zich aan als bepaalde begrippen. Daarom kan de filosofie de fenomenologie van de geest en z'n beweging vatten.

Het uiteindelijke doel van de dialectische beweging is de openbaring van het absolute weten. Om deze openbaring tot stand te kunnen brengen is de negativiteit nodig, en daarmee het uiteenleggen. Het begrip vervreemdt zich, en de vervreemding is de substantie, en dat betekent tijd en ruimte omdat de substantie het domein van de zinnelijkheid is. Omdat de vervreemding oneigenlijke tijd is, en omdat oneigenlijke tijd opeenvolging betekent, daarom vervreemdt de vervreemding zich aan zichzelf, en daarom is de geest in zijn opeenvolgende gestalten toch steeds

---

<sup>24</sup> G. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1988, p. 524. 'Die *Zeit* ist der *Begriff* selbst, der da *ist*, und als leere Anschauung sich dem Bewußtsein vorstellt; deswegen erscheint der Geist notwendig in der *Zeit*, und er erscheint solange in der *Zeit*, als er nicht seinen reinen Begriff *erfaßt*, das heißt, nicht die *Zeit* tilgt.'

in zijn zelf. In het absolute weten is de verhouding tussen de objectieve geest en de absolute geest tot eenheid gekomen. Dit betekent dus ook dat, omgekeerd, zolang het absolute weten niet is bereikt, de verhouding in stand wordt gehouden en er dus ook steeds een differentie bestaat tussen de objectieve geest en de absolute geest, en tussen het aanwezige zijnde en het beoogde zijn. Daarom mogen we zeggen dat deze verhouding de ontologische differentie uitdrukt.

Vanuit deze wetenschap (filosofie) heeft Hegel zijn *Phänomenologie des Geistes* geschreven, dat wil zeggen vanuit de waarheid en de zekerheid van de absolute geest, of met andere woorden, vanuit het eigenlijke tijdsbegrip, vanuit de differentie.

## 11. Conclusie

De colleges van Professor Doctor P. Cobben, die wij in de probleemstelling hebben vermeld, vormden de aanleiding tot onze probleemstelling. Het is dan ook, aan het einde van deze scriptie, en langs deze weg, dat wij onze dank uitspreken aan de Heer Cobben. Zijn colleges waren onze inspiratiebron, en zijn begeleiding bij het tot stand komen van deze scriptie was onontbeerlijk.

De probleemstelling kreeg werkelijk vorm en inhoud bij het lezen van *Sein und Zeit* van Martin Heidegger. In hoofdstuk zes van *Sein und Zeit* besteedt Heidegger veel aandacht aan Hegels interpretatie van de samenhang tussen tijd en geest. Deze tekst, tesamen met de genoemde colleges, deed de vraag ontstaan of wij Hegel misschien verkeerd hadden gelezen. Want het maakt een onoverbrugbaar verschil of men Hegel leest, gebaseerd op het differentie-denken, of dat men zijn meesterwerk leest terwijl men uitgaat van het identiteits-denken.

De *Phänomenologie des Geistes*, gelezen op basis van het oneigenlijke tijdsbegrip, geeft de indruk van onder andere een onvolledig geschiedenisboek. De geest manifesteert zich in de tijd, ja, maar als die tijd in de oneigenlijke zin als louter identiteit wordt opgevat kan men zich afvragen waarom Hegel belangrijke periodes in de geschiedenis, zoals de Renaissance, niet heeft behandeld. Ergernis kan het gevolg zijn, en een sterk onderwaarderen van het meesterwerk. Leest men echter hetzelfde werk, mede uitgaand van het eigenlijke tijdsbegrip en de differentie, dan opent zich een kunstwerk, gelijk te stellen met een grootse symfonie en een machtig gedicht. Dan ziet men hoe de geest zich opent, hoe hij zich openbaart, hoe hij zich ontplooit, ook in de geschiedenis, en dan leest men zèlf die geest te zijn. Het boek gaat over ons. Tweehonderd jaar geleden geschreven, vertelt het boek ons wie we zijn, en hoe we ons verwezenlijken in de zedelijke gemeenschap. Het boek vertelt ons dat we groots en trots mogen zijn op wie we zijn, maar het vraagt ook van ons dat we inzien dat we geest zijn, dat we uitstaan naar het nog onbereikte, dat we niet samenvallen met welke identiteit dan ook, en dat we niet ten onder moeten

gaan in de beslommingen van elke dag. Het boek zegt ons duizend keer dat we niet stil moeten blijven staan bij het oneigenlijke tijdsbegrip.

Zonder tekort te willen doen aan ons respect voor Martin Heideggers interpretatie van Hegels werk, wilden we toch onderzoeken of het mogelijk is dat Heidegger zijn stelling te ongenueanceerd heeft geformuleerd. We wilden en willen een vraagteken zetten bij de in onze ogen te ongenueanceerde bewering. We willen het zetten van ons vraagteken rechtvaardigen door in hoofdstuk vier alle nadruk te leggen op de heer-knecht-verhouding. Dit is ons centrale punt. Want in de heer-knecht-verhouding heeft Hegel beschreven dat men niet kan blijven stilstaan bij een identiteitsdenken. Er is steeds een transcendentie van de objectieve geest, een transcendentie die niet bepaalbaar is. De absolute geest is niet de tot begrip gebrachte objectieve geest, zoals Heidegger ons wil doen geloven, maar het is de transcendentie van de objectieve geest. Wat is moet zich manifesteren, maar wat zich manifesteert is nooit het volledige 'is'.

Martin Heidegger is een groot filosoof, een van de grootste van de vorige eeuw. Toch zijn we blij dat we kritisch tegenover zijn bewering zijn gaan staan. Zouden we Martin Heidegger zijn gevolgd en de *Phänomenologie des Geistes* hebben gelezen enkel vanuit het identiteitsdenken, dan zouden we sommige perspectieven verkeerd hebben geïnterpreteerd. Nu echter, nu we ons ook baseren op het eigenlijke tijdsbegrip, openen zich in dit kunstwerk een wijsheid en een schoonheid, die ons steeds weer uitnodigen om van hen te genieten.

Literatuuropgave.

- Cobben, P. *Das endliche Selbst. Identität (und Differenz) zwischen Hegels >Phänomenologie des Geistes< und Heideggers >Sein und Zeit<*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1999.
- Cobben, P. *Ethiek, politiek en economie. Over Gido's Hegel-receptie in 'Kringloop en woekering'*. In: *De omheining doorbroken. Economie en filosofie in beweging*, p. 43. Damon, Budel, 2004.
- Cobben, P. *Postdialectische zedelijkheid. Ontwerp voor een Hegeliaans antwoord op Heidegger, Habermas, Derrida en Levinas*, Kok Agora, Kampen, 1996.
- Descartes, R. *Meditaties*, Boom, Meppel, Amsterdam, 1996. Oorspronkelijk: *Meditationes de prima philosophia*, Soly, Parijs, 1641. Vertaling: Wim van Dooren.
- Dooren, W. van *Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Fenomenologie van de Geest. (fragmenten)*. Boom, Amsterdam, 2003. Keuze, vertaling, inleiding en aantekeningen van Wim van Dooren. Derde, herziene druk.
- Fleischhacker, L. *Hegel. Zelfbewustzijn, Begeerte en de Ander*. Damon, Budel, 2004. Vertaling, commentaar en essay.
- Hegel, G.W.F. *Phänomenologie des Geistes*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1988.
- Heidegger, M. *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1927, 2001. Achtzehnte Auflage.
- Heidegger, M. *Zijn en Tijd*, Nederlandse vertaling van oorspronkelijk: *Sein und Zeit*, 1927. Uitgeverij Sun, Nijmegen, 1998. Vertaling en nawoord van Mark Wildschut.

- Hyppolite, J. *Genèse et structure de la "Phénoménologie de l'Esprit" de Hegel*, Aubier, éditions Montaigne, Paris, 1946.
- Hyppolite, J. *Préface à la phénoménologie de l'esprit*, Aubier, éditions Montaigne, Paris, 1966. Texte, traduction, commentaires et notes par Jean Hyppolite.
- Ludwig, R. *Hegel, Phänomenologie des Geistes*, Deutscher Taschenbuch Verlag, München, 1997. Eine Lese-Einführung von Ralf Ludwig.
- Marx, W. *Hegels Phänomenologie des Geistes, Die Bestimmung ihrer Idee in "Vorrede" und "Einleitung"*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1971.
- Vennix, A. *Wat is waarheid? De 'virtus quaestionis' in het licht van Thomas van Aquino*, Damon, Best, 1998.