

PROZA EN ALLEDAAGSHEID IN HEIDEGGERS INTERPRETATIE VAN HÖLDERLIN

Frans van Peperstraten

Inleiding

Soms merkt men dat een filosoof tegen een probleem is aangelopen dat hij vervolgens liever zou verdonkeremanen. Het probleem komt hem niet uit. Maar evenmin laat het hem los. Elke keer als de filosoof in de buurt van het onderhavige probleem komt, blijkt hij het niet te kunnen laten er even iets over te zeggen. Bijvoorbeeld iets in de trant van: hier ligt geen echt probleem. Hij brengt het probleem echter niet tot een oplossing. In zo'n geval gaat het meestal om een probleem dat het denken van de desbetreffende filosoof in zijn kern raakt. Zo'n probleem is voor Heidegger de kwestie van het proza bij Hölderlin. En daarmee doel ik niet op het proza van bijvoorbeeld Hölderlins theoretische teksten, maar op de 'proza-achtige' frasen die deel uitmaken van zijn gedichten.

Het betreft dus allereerst een kwestie van genres in de literatuur: gaat het om poëzie of om proza? We zijn tegenwoordig gewend deze genres te onderscheiden en zelfs onze notie van wat poëzie respectievelijk proza *is* in hoge mate door dit onderscheid te laten bepalen. Toch zullen we na enig nadenken wel toegeven dat dit onderscheid allerlei twijfels en vragen oproept. In de kunsten is zo'n systematische afbakening van genres – maar ook de overschrijding ervan – geregeld aan de orde. Soms is echter niet alleen de systematiek maar ook de geschiedenis in het geding. De opvallende these waarmee Walter Benjamin het uitgangspunt van de Vroege Romantiek heeft weergegeven: 'De idee van de poëzie is het proza', is zo'n these die niet enkel in systematische, maar ook in historische zin gelezen moet worden. Benjamin denkt hierbij meteen ook aan Hölderlin. Volgens Benjamin staat het inzicht van de Vroege Romantiek dat de poëzie moet uitlopen op het proza filosofisch gesproken op één lijn met Hölderlins these van de nuchterheid van de kunst. Benjamin concludeert:

Deze these is de in wezen geheel nieuwe en nog op onafzienbare wijze doorwerkende grondgedachte van de romantische kunstfilosofie, het wellicht grootste tijdperk in de westerse kunstfilosofie wordt erdoor gekenmerkt.¹

De verhouding die poëzie en proza bij zowel de Vroege Romantiek als Hölderlin met elkaar aangaan, vormt volgens Benjamin een van de elementen van een specifieke moderne poëtica.

Ik laat nu verder de Vroege Romantiek en Benjamins commentaar daarop buiten beschouwing en beperk me tot de vraag hoe Heidegger op het proza bij Hölderlin reageert. Zoals gezegd, hij heeft het er met enige regelmaat over. De kwestie heeft zelfs het voorwoord van zijn bundel essays over Hölderlins poëzie gehaald. Heidegger citeert daar enkele dichtregels van Hölderlin en typeert ze als: “het woord dat als proza klinkt en toch zo dichtertlijk is als bijna geen ander” (GA 4, 7).² Dat het probleem hier op een nogal prominente plaats opduikt, heeft er merkwaardig genoeg niet toe geleid dat er veel aandacht aan is besteed.³ Bij mijn weten is alleen Lacoue-Labarthe er – in het voetspoor van Benjamin – op ingegaan. Maar hoewel ik zijn kritiek op Heideggers Hölderlin-interpretatie globaal genomen deel, laat Lacoue-Labarthe een analyse van de diverse vindplaatsen achterwege, waardoor hij geen recht doet aan de schakeringen die Heideggers lezing vertoont.⁴

Dit artikel is als volgt opgebouwd. Allereerst wil ik in het kort Heideggers standaard-reactie op het probleem weergeven, die wordt bepaald door een negatieve houding tegenover het proza (§ 2). Daarna probeer ik duidelijk te maken waarom Heidegger vanuit de kern van zijn denken wel tot deze negatieve houding moet komen (§ 3). Vervolgens zal ik stilstaan bij één passage waarin Heidegger afwijkt van zijn standaard-reactie en het proza als het in de poëzie noodzakelijk vreemde aanmerkt (§ 4). Deze acceptatie van het vreemde brengt ons op het spoor van de thematisering van de verhouding tussen het eigene en het vreemde in Hölderlins brief aan Böhlendorff. Heidegger blijkt deze brief voornamelijk in politiek filosofische zin te lezen (§ 5). Wanneer we echter meer acht slaan op de poëtische strekking van deze brief en deze verduidelijken met behulp van de inzichten die Hölderlin in zijn ‘Sophokles-Anmerkungen’ heeft verwoord, blijkt dat we in dit geheel de aanzet aantreffen tot een moderne, prozaïsche poëtica. In deze poëtica schuilt een wending naar de alledaagsheid die dwars tegen de hele inzet van Heideggers filosofie ingaat (§ 6).

Dichterlijker dan het gladste verzengehuppel

Heidegger heeft drie keer een semestercursus over Hölderlin gegeven, de eerste in 1934-35, de tweede en de derde in de jaren 1941 en 1942. In het derde college komt de kwestie van het proza niet expliciet voor, maar weer wel in de reeds genoemde bundel *Erläuterungen* die in 1944 voor het eerst verscheen en waaraan Heidegger in de jaren '50 nog diverse essays heeft toegevoegd.

Reeds in het begin van de eerste cursus roert Heidegger het probleem aan. Kort nadat hij Hölderlins gedicht ‘Germanien’, dat hij in het eerste deel van de cursus in beschouwing wil nemen, heeft gepresenteerd, spreekt Heidegger over vorm en inhoud van het gedicht. Omdat hij het traditionele begrippenpaar vorm en inhoud niet erkent, legt hij een zekere ironie aan de dag, ook als hij in dit kader opmerkt: “Een gedicht zonder versmaat en zonder rijm is toch eigenlijk

geen 'gedicht', geen poëzie – meer proza". Meteen hierop laat Heidegger echter een serieuze verwijzing volgen naar wat hij de 'zeer nuchtere verbindingswoorden' noemt, zoals het in 'Germanien' herhaaldelijk voorkomende woord 'denn'. Maar dan lacht Heidegger het probleem vrolijk weg, want zijn conclusie luidt:

En toch – dit gewone, afgezaagde, prozaïsche 'denn', het klinkt alsof het voor de eerste maal wordt uitgesproken, en dit schijnbare proza van het gehele gedicht is dichtelijker dan het gladste verzengehuppel en rijmgeklingel van een lied van Goethe of een ander deuntje (GA 39, 16).

In de ogen van Heidegger is er dus slechts schijnbaar sprake van proza, terwijl in werkelijkheid een grote dichtelijke kwaliteit naar voren treedt, die in elk geval iets te maken heeft met het feit dat "het klinkt alsof het voor de eerste maal wordt uitgesproken".

Een soortgelijke passage treffen we tegen het einde van de cursus aan. Een frase in de achtste strofe van 'Der Rhein' luidt: "wenn solches zu sagen erlaubt ist". Heidegger spreekt van "bijna prozaïsche woorden (...), die anders een wending in het meest uiterlijke sociale verkeer kunnen zijn". Maar toch zijn deze woorden "zuiver dichtelijk", zo meent Heidegger, omdat ze gezegd zijn "vanuit de hoogste maat van een dichtelijke grondstemming" (ibid., 268). Opnieuw wil Heidegger niet voluit erkennen dat er sprake is van proza. Niet alleen onderstreept hij het dichtelijke karakter van de onderhavige frasen, maar ook wil hij niet verder gaan dan ze als 'schijnbaar proza' of 'bijna prozaïsch' aan te duiden. Deze keer geeft Heidegger te kennen dat het dichtelijke bepaald wordt door een grondstemming. De grondstemming van waaruit Hölderlin dicht is volgens Heidegger de rouw over de vlucht van de oude goden (ibid., 80, 87).

Dit is dus Heideggers standaard-reactie: het moge dan wel proza lijken, het is dichtelijk. Uit het in de inleiding opgenomen citaat, dat uit 1943 stamt en later steeds opnieuw is afgedrukt, blijkt dat Heidegger deze reflex nooit meer heeft geblokkeerd. Een andersoortige reactie kan er hoogstens – ietwat onbemiddeld – naast komen te staan. We zien trouwens dat ons probleem het voor Heidegger belangrijke woord 'klinken' (ook het woord *Erläuterung* betekent behalve 'toelichting' toch eerst en vooral 'tot klinken brengen') eveneens aantast. De ene keer (1934) hebben we het prozaïsche woord 'denn', dat toch dichtelijk klinkt, de andere keer (1943) klinkt iets als proza, maar is het dichtelijk.

We kunnen verder opmerken dat Heidegger de term 'proza' als aanduiding van een genre of schrijfstijl op één lijn plaatst met het 'prozaïsche' als aanduiding van een zekere alledaagsheid. We hebben nu immers gezien dat Heidegger in één adem spreekt van proza, nuchter, gewoon, afgezaagd en prozaïsch, terwijl hij dit laatste woord tevens in verband brengt met het 'meest uiterlijke sociale verkeer'. Dat is wel merkwaardig, want waarom zou niet de meest verheven beschouwing in proza kunnen worden geschreven? Heidegger

blijkt hier aan te sluiten bij een traditie – die bijvoorbeeld bij Hegel en Kant eveneens maatgevend is – waarin de poëzie in een hiërarchie van de kunsten de hoogste plaats krijgt toegewezen en waarin het proza, en daarmee bijvoorbeeld de roman, met wantrouwen bekeken wordt. Heidegger is daardoor tevens genoodzaakt er het zwijgen toe te doen over het proza van het filosofische schrijven.

Tegen de gevestigde politiek, de metafysica en de techniek

De kwestie van de alledaagsheid voert ons terug naar *Sein und Zeit* (1927). Dit hele boek kan als een analyse van de alledaagsheid worden beschouwd, waarop bij uitstek licht wordt geworpen vanuit de contra-factische notie van eigenlijkheid. Dit betekent dat Heidegger eigenlijkheid en alledaagsheid tegenover elkaar plaatst (§ 27). De grondtrek van de alledaagsheid is volgens Heidegger dan ook het vervallen tot de oneigenlijkheid (§ 38). Hieraan kent Heidegger een talige dimensie toe: de oneigenlijkheid uit zich op het vlak van de *Rede* (dit wil zeggen: het spreken) in het *Gerede* (het gepraat, § 35). Ook correspondeert het onderscheid tussen eigenlijkheid en alledaagsheid met het onderscheid tussen eigenlijke en oneigenlijke tijdelijkheid (§ 68 e.v.).

Dit alles komt in het eerste Hölderlin-college (1934-35) terug. De inkadering is echter op drie punten anders dan in *Sein und Zeit*:

1. Heidegger betreft eigenlijkheid en oneigenlijkheid niet meer enkel op het individuele, maar ook onmiddellijk op het collectieve *Dasein*, dat wil zeggen op het bestaan van het volk.
2. Heidegger gaat er nu vanuit dat de mogelijkheid van collectieve eigenlijkheid bij uitstek in de poëzie aan het licht wordt gebracht.
3. Dergelijke poëzie draait om de alles of niets kwestie van het *geschichtliche*, dat wil zeggen de vraag of er al dan niet een nieuw tijdperk aanvangt.

Met andere woorden, de plaats die de oppositie van eigenlijkheid en alledaagsheid in *Sein und Zeit* inneemt, wordt zeven jaar later voor een deel bezet door de oppositie tussen poëzie en alledaagsheid en dus tevens door die tussen poëzie en proza. Vandaar dat Heidegger nu kan schrijven: “de waarheid van het bestaan van een volk wordt oorspronkelijk door de dichter gesticht”. Wel zijn er behalve voor de dichter ook belangrijke rollen weggelegd voor de denker en voor de schepper van de staat. Dit zijn volgens Heidegger de drie creatieve machten die datgene bewerkstelligen waaraan wij grootsheid toekennen. Tegenover deze grootsheid staat vanzelfsprekend het kleine. Heidegger omschrijft de bestendigheid van het kleine als: “de botte eigenzinnigheid van het alledaagse altijd-hetzelfde, dat slechts bestendig is omdat het zich voor iedere verandering afsluit” (GA 39, 144-145).

Poëzie en alledaagse taal, of poëzie en proza, vormen bij Heidegger geen gelijkwaardige mogelijkheden. Het eerste is het oorspronkelijke, het tweede een

afgeleide, en wel in *geschichtliche* zin. Hier keert de notie van het vervallen uit *Sein und Zeit* terug. Het eerste stichtende zeggen, en dat is dus het zeggen van de dichter, krijgt volgens Heidegger altijd te maken met een 'noodzakelijk verval', een 'vervlakking tot afgezaagd gepraat' en een uitlevering aan het 'bereik van mis-interpretatie, misbruik en misleiding'. In dit bereik van wat in het verval allemaal misgaat, plaatst Heidegger ook het proza:

Haar [van de taal, FvP] zuiverste wezen ontvouwt zich aanvankelijk in de poëzie. De poëzie is de *oertaal van een volk*. Het dichterlijke zeggen vervalt echter, wordt tot echt en dan tot slecht 'proza' en dit ten slotte tot gepraat (ibid., 64-65; cursivering door Heidegger).

Wat het onderscheid tussen echt en slecht proza inhoudt en waarom hij het woord proza tussen aanhalingstekens plaatst, licht Heidegger niet toe, maar we zien dat zelfs het echte proza in zijn ogen een vervalsproduct van het dichterlijke zeggen vormt.⁵

We kunnen wel zeggen dat de poëzie door Heidegger wordt overladen met verwachtingen, van zowel politieke als filosofische aard. In de eerste plaats is de dichter, zoals we zagen, als creatieve macht de bondgenoot van de 'staatschepper' in diens strijd tegen de gevestigde verhoudingen. Heidegger legt het zwaartepunt van wat hier moet gebeuren in feite bij de dichter. Want het gaat hem kennelijk niet om een eenmalige ingreep, die aan de 'staatschepper' kan worden toevertrouwd. Voor Heidegger gaat het erom dat we:

door de poëzie allereerst de vraag wie wij zijn in ons bestaan tot een *vraag* moeten laten worden die wij werkelijk vragen, dat wil zeggen in onze gehele korte tijd van leven uithouden (ibid., 59; cursivering door Heidegger).

Het blijkt Heideggers vaste overtuiging te zijn dat dit tot een vraag laten worden wie wij zijn in de alledaagsheid niet mogelijk is. Zo stelt Heidegger in de *Erläuterungen*:

Maar het werkelijke waaraan het alledaagse ons gewend heeft doen raken, vermag het opene niet open te houden. Alleen het ongewone kan het opene doen oplichten.

En, zo volgt onmiddellijk:

Het ongewone opent zich en opent het opene enkel in het dichten (GA 4, 102-103).

Zo beschouwd gaat het om een *Lichtung* die enkel door de *Dichtung* tot stand kan worden gebracht. Wel voegt Heidegger hier tussen haakjes toe dat dit, zij het

op een geheel andere wijze, ook door het denken gebeurt. Maar ook het denken onttrekt zich aan de alledaagsheid, want het heeft deel aan het grote, zoals we gezien hebben.

In de tweede plaats is de dichter de bondgenoot van de denker (lees: Heidegger zelf) in zijn strijd tegen de zijnsvergetelheid van de metafysica. De poëzie, zo stelt Heidegger in verschillende bewoordingen, opent mensen en dingen naar hun zijn. Hij noemt de poëzie onder meer “openbaring van het zijn”, “begroning van het zijn” en “stichting van het zijn” (GA 39, 6 en 33). Aldus draagt de poëzie een alternatief aan voor de metafysica, die in de visie van Heidegger immers afsluit en fixeert, tegenover elkaar plaatst en in een systeem onderbrengt, en die zodoende het zijn, en dat is in zekere zin de opening als zodanig, al lang vergeten is. Het is nu bij uitstek de poëzie van Hölderlin waarin voor het eerst de metafysica wordt overschreden, aldus Heidegger in zijn tweede cursus over Hölderlin (GA 52, 63). In contrast met onder anderen Plato, Hegel en Nietzsche, die hij als protagonisten van de metafysica opvoert, noemt Heidegger de “grondpositie” van Hölderlin “niet meer metafysisch” (ibid., 99). Of minstens toch moeten we Hölderlin leren verstaan “als de *voorbode* van de overwinning van alle metafysica” (ibid., 143 – mijn cursivering). Of, zo graaft Heidegger nog een stuk “grondpositie” toch weer af: “Hölderlin denkt nog metafysisch. Maar hij dicht anders” (ibid., 120). Hoe dit ook zij, inmiddels heeft Heidegger de poëzie niet alleen tegenover de alledaagsheid geplaatst, maar ook tegenover de metafysica, hetgeen tevens een associatie van de alledaagsheid met de metafysica impliceert.

In deze associatie raakt tevens de techniek betrokken. We zouden kunnen zeggen dat bij Heidegger de alledaagsheid en de metafysica samenkomen in de techniek. Zoals bekend is Heidegger allereerst van mening dat de westerse metafysica zich voltooit in de techniek. De metafysica, en zeker de moderne, die met haar subjectsdenken wel moet uitlopen op een beheersingsdenken, heeft de blauwdruk getekend die door de techniek ten uitvoer wordt gebracht. Daarnaast karakteriseert Heidegger ook de alledaagsheid als technisch van aard. Dit blijkt met name uit het feit dat hij de alledaagsheid in verband brengt met een berekenende opstelling. Zo plaatst hij in zijn eerste Hölderlin-cursus de “oorspronkelijke tijd” of de “eigenlijke tijd” van de poëzie tegenover de “alledaagse tijdservaring”, die, zo meent hij, alles slechts historisch-chronologisch opvat, dat wil zeggen die de tijd “rekenend neemt” (GA 39, 112). En we weten vanuit Heideggers latere werk dat hij dit rekenen kenmerkend acht voor de moderne techniek. In een essay over Hölderlin uit 1959 definieert Heidegger de moderne techniek als de poging “het geheel van de wereld gereed te stellen als een eenvormig, door een laatste formule vastgelegd en op basis daarvan berekenbaar bestand” (GA 4, 178). Deze omschrijving van de techniek staat niet toevallig in een essay over Hölderlin, want Heidegger is erop uit het onderscheid tussen poëzie en techniek te belichten. Met andere woorden, de

oppositie tussen eigenlijkheid en alledaagsheid uit *Sein und Zeit* neemt bij Heidegger later tevens de vorm aan van een oppositie tussen poëzie en techniek.

Kortom, Heidegger heeft het zich nagenoeg onmogelijk gemaakt het proza – voorzover het volgens hem gelijkstaat aan het alledaagse taalgebruik – positief te bejegenen, want het is in zijn visie verbonden met het verval naar doodse politieke verhoudingen, naar de metafysica en naar de techniek, waaraan we nu juist eerst en vooral door de poëzie zouden kunnen en moeten ontsnappen.

Het binnen de poëzie bevreemdende woord

En toch. Ik ga nu over naar Heideggers tweede cursus over Hölderlin, die geheel gewijd is aan het gedicht ‘Andenken’. Ik geef de voorkeur aan de uitvoerige behandeling van dit gedicht in deze collegetekst boven het résumé dat Heidegger hiervan voor de *Erläuterungen* gemaakt heeft.⁶ Ik laat verschrikkelijk veel buiten beschouwing en spits me onmiddellijk toe op Heideggers interpretatie van één regel uit de tweede strofe van ‘Andenken’. De volzin waarvan deze regel deel uitmaakt luidt als volgt: “An Feiertagen gehen / Die braunen Frauen daselbst / Auf seidnen Boden”. Het gaat om de regel: “Die braunen Frauen daselbst”. Ik leg Heideggers interpretatie van deze regel uiteen in vier onderdelen:

1. Heidegger stelt dat de hele tweede strofe nog onder het groeten valt, het groeten dat in de eerste strofe door Hölderlin is geconcretiseerd in de woorden: “Geh aber nun und grüsse / die schöne Garonne”.⁷ Heidegger omschrijft het groeten onder meer als volgt:

De eenvoudigste maar tegelijk innigste groet is die waardoor datgene wat gegroet wordt pas speciaal als nieuw in zijn wezen terugkeert, als iets oorspronkelijks verschijnt en zichzelf als voor het eerst vindt.

Een nog kernachtiger omschrijving van het groeten luidt:

Het groeten is een laten zijn van de dingen en de mensen (GA 52, 50-51).

We begrijpen dat het groeten in feite het dichten zelf is, het is het openen van de dingen en de mensen naar hun zijn. Opmerkelijk is alleen dat Heidegger op deze wijze juist bij de onderhavige regel stipuleert dat hier het dichten werkzaam is.

2. Gegeven het feit dat de regel over de bruine vrouwen wordt voorafgegaan door de regel over de feestdagen, werpt Heidegger de vraag op of Hölderlin de feestdagen noemt vanwege de vrouwen of de vrouwen vanwege de feestdagen. Heidegger besluit tot het laatste. Vandaar dat hij de regel over de vrouwen gedurende vele pagina’s enkel in functie van het feest bespreekt. Het feest op

zijn beurt wordt door Heidegger met behulp van een regel uit een ander gedicht van Hölderlin uitgelegd als “het bruidsfeest van mensen en goden”. Volgens Heidegger verwijst de regel over de vrouwen dus in feite naar de verhouding tussen mensen en goden, een verhouding die door Heidegger wordt aangemerkt als “*de grond en het wezen van de geschiedenis*” (ibid., 68; cursivering door Heidegger). Iets verderop trekt Heidegger deze conclusie nogmaals, nu wel op basis van de vrouwen als zodanig, dus ook buiten de feestdagen. Het woord vrouwen, zo zegt Heidegger, “heeft hier nog de vroege klank, die verwijst naar de eigenares [*Herrin*, zegt Heidegger] en degene die bestemt en hoedt”. Om met name dit hoeden uit te leggen, maakt Heidegger opnieuw gebruik van regels uit een ander gedicht van Hölderlin, namelijk: “Den deutschen Frauen danket! sie haben uns / Der Götterbilder freundlichen Geist bewahrt” (geciteerd ibid., 79). Met deze verwijzing wil Heidegger opnieuw plausibel maken dat Hölderlin de vrouwen noemt omwille van de betrekking tot de goden, die bij uitstek door de vrouwen in ere zou worden gehouden. Zwak is wel dat Heidegger juist hier in hoge mate een beroep doet op losse regels uit andere gedichten van Hölderlin om zijn punt te maken.

3. Hölderlin noemt de vrouwen bruin. Laten we denken aan vrouwen die juist op feestdagen naar Bordeaux komen, maar in de rest van hun tijd veel op het land werken. Het valt wel te begrijpen waarom Adorno smalend spreekt over het nationalisme van Heidegger, die immers, zoals zojuist vermeld, onmiddellijk een regel naar voren schuift over brave Duitse vrouwen die in hun huis een mooi plekje inruimen voor kruisbeelden, plaatjes van heiligen en dergelijke. Toch kent Heidegger wel degelijk een betekenis toe aan de huidskleur van deze vrouwen. Wat hem betreft ligt het voor de hand dat ze gebruid zijn door het ‘vuur van de hemel’, een uitdrukking die Hölderlin in de beroemd geworden brief aan zijn vriend Böhlendorff van 4 december 1801 heeft gebruikt. Ik zal straks op deze brief ingaan. Voorlopig volstaat het te weten dat Hölderlin met de uitdrukking ‘het vuur van de hemel’ het specifieke kunstzinnige talent van de oude Grieken aanduidt. Deze vrouwen van het zuidelijke Frankrijk, zo concludeert Heidegger dan ook, staan “voor de Griekse wereld, dat wil zeggen, voor het gewezen feest”, voor “de gewezen ontmoeting van de gewezen goden en mensen van Griekenland” (ibid., 80-81). ‘Gewezen’, want inmiddels zijn de goden gevlogen. ‘Gewezen’ betekent bij Heidegger echter niet dat de zaak voorbij en achterhaald is, maar veeleer dat een mogelijkheid uit het verleden zich nog steeds aandient en op een nieuwe wijze kan worden ingevuld.

Ik geef een overzicht van Heideggers interpretatie tot nu toe: in de regel “Die braunen Frauen daselbst” leest Heidegger een verwijzing naar het dichten als een ‘laten zijn’, naar de verhouding tot de goden en naar de verhouding tot de Grieken. Maar omdat Heidegger ‘Griekenland’ ook weer als een bepaalde, zij het

‘gewezen’, verhouding tot de goden uitlegt, zijn in feite slechts twee elementen aan de orde: het zijn en de goden. Aldus hebben we aan de hand van deze regel zo ongeveer heel Heideggers opvatting van de poëzie in zicht gekregen. Doordat de poëzie mensen en dingen naar het zijn opent, kan tevens een heilige ruimte naar voren treden, een ruimte die, ook als de goden zich eruit hebben teruggetrokken, in feite nog steeds door het goddelijke wordt ‘gestemd’, al is het in de vorm van rouw.⁸

4. Een erkenning van de alledaagsheid en het prozaïsche in deze regel heeft voornamelijk niet plaatsgevonden. Maar als Heidegger zich over het overgebleven woord ‘daselbst’ (tezelfderplaatse) buigt, komt die erkenning er uiteindelijk toch, al gebeurt dat niet zonder aarzeling. Opnieuw attendeert Heidegger zelf op het prozaïsche karakter van dit woord:

Welke dichter zou het willen wagen een zo ondichterlijk woord als dit ‘prozaïsche’ ‘daselbst’ te gebruiken, dat voor ons tegenwoordig de harde taal van het notariaat en het zakenleven benadert? (ibid., 81).⁹

In Heideggers reactie op dit woord onderscheid ik drie argumenten, die overigens niet meteen op één lijn liggen:

a) Allereerst merkt Heidegger op: “Echter, het dichterlijke van het groetende zeggen van de gehele strofe is zo oorspronkelijk dat iedere zweem van het prozaïsche verdwenen is”. Hier spreekt Heidegger dus weer zijn standaardreactie uit: het is niet echt prozaïsch, want het is ingebed in het dichterlijke, van de grondstemming, of (deze keer) van het groeten.

b) Heideggers tweede argument knoopt aan bij zijn veronderstelling dat Hölderlin met het ‘bruine’ naar de Grieken verwijst. Vervolgens redeneert Heidegger dat Hölderlin heeft willen benadrukken dat het Griekse, dat weliswaar het gewezen is, tegelijk het nóg wezende is. Maar Hölderlin zou ervoor hebben gekozen deze temporele verhouding onder de aandacht te brengen in de vorm van een ruimtelijke verhouding: het Griekse als het gewezen is tevens het verre – in het gedicht is sprake van zeelieden die naar Indië varen. Door te zeggen dat de bruine, dus Griekse, dus verre vrouwen “daselbst gehen”, zou Hölderlin te kennen hebben willen geven dat het verre hier is, zou hij het verre, dus gewezen in zijn áánwezen naar voren hebben willen halen. Vandaar dat Heidegger zegt: “dit droge ‘daselbst’ neemt al het gezegde in de eenheid van één wereld samen” (ibid., 82), die ene wereld dus waarin een verhouding aan de orde is tussen onder meer het Griekse en het Duitse, het gewezen en het toekomstige, het verre en het nabije, mensen en goden. Opmerkelijk is dat Heidegger nu lijkt toe te geven dat een plaatsbepaling met een woord als “daselbst” noodzakelijk is om de eenheid van die wereld ten tonele te voeren.

c) En ten slotte spreekt Heidegger expliciet over het vreemde en wel over datgene wat vreemd is vanuit het gezichtspunt van de poëzie. Heidegger erkent: "dat Hölderlin in deze periode niet meer terugschrikt voor het in eerste instantie ondichterlijk werkende en dus binnen de poëzie bevreemdende woord". Hölderlin kiest dit ondichterlijke en bevreemdende woord "dasselbst" niet voor niets, zo legt Heidegger uit: "want hij ziet heel scherp in dat het onzichtbare en zintuiglijk ontoegankelijke (...) het daarvoor geheel vreemde voor zijn manier van verschijnen vereist" (ibid., 81-82). Heidegger verwijst hierbij naar een passage uit Hölderlins essay 'Grund zum Empedokles' uit 1799. Hölderlin heeft in dit essay duidelijk gemaakt dat de dichter de "diepste innerlijkheid", door Hölderlin ook het "goddelijke" genoemd, niet rechtstreeks kan uitspreken, maar "in een vreemde analoge stof" moet "overdragen". Het product van deze overdracht naar het vreemde wordt door Hölderlin onder meer aangeduid als een "beeld van de innerlijkheid". Hölderlin benadrukt dat dit beeld streng en koud moet zijn, het moet afstand houden van en dus vreemd zijn ten opzichte van het gevoel, het beeld moet zijn eigen "laatste grond", namelijk de innerlijkheid, zelfs "verloochen".¹⁰ Heidegger geeft dit poëtische principe als volgt weer:

Hölderlin heeft nu ingezien dat in een bepaalde soort van poëzie het 'beeld', dat wil zeggen het aanschouwelijke van de presentatie, ten opzichte van de te presenteren waarheid zo tegengesteld, ja, daarvan gescheiden moet zijn, dat de presentatie zelfs dat wat gepresenteerd moet worden verloochent.

En daarom, zo concludeert Heidegger:

kies Hölderlin in zijn poëzie het bevreemdende woord en midden in de zuivere 'poëzie' staat dit 'dasselbst' (ibid., 82).¹¹

Aldus komt Heidegger tot de erkenning, niet alleen dat het woord "dasselbst" als plaatsaanduiding noodzakelijk is, zoals in het tweede argument bleek, maar ook dat het woord "dasselbst" als *ondichterlijk* woord noodzakelijk is. En 'ondichterlijk' kan bij Heidegger alleen maar 'prozaïsch' betekenen. Anders gezegd, Heidegger erkent dat aan de poëzie vreemde, dus prozaïsche woorden, noodzakelijk zijn binnen de poëzie. En wel omdat we anders verzeild raken in de illusie dat de waarheid, of het goddelijke, in de poëzie rechtstreeks tot uitdrukking kan worden gebracht. Heidegger geeft zich er hier rekenschap van dat een verhouding tot het vreemde ook binnen de poëzie constitutief is. De poëzie moet dat wat ten opzichte van de poëzie vreemd is, het prozaïsche, in zich opnemen om werkelijk poëzie te worden.

Het derde argument sluit goed aan bij het tweede, dat zegt dat een precieze plaatsaanduiding met een woord zoals "dasselbst" nodig is om alle gethematiseerde verhoudingen in één wereld te verenigen. Tegelijkertijd is het

derde argument, dat de noodzaak van het prozaïsche woord erkent, strijdig met het eerste argument, waarin wordt ontkend dat het betreffende woord werkelijk prozaïsch is. We kunnen deze strijdigheid pas oplossen nadat we Heideggers interpretatie van Hölderlins reeds genoemde brief aan Böhlendorff in beschouwing hebben genomen.

Het eigene en het vreemde

We zagen zojuist dat Heidegger uit Hölderlins essay ‘Grund zum Empedokles’ een belangwekkende gedachte omtrent innerlijkheid versus vreemdheid oppakt. Dezelfde gedachte, zij het iets anders uitgedrukt, namelijk als het eigene versus het vreemde, vormt het kernthema van Hölderlins eerste brief aan Böhlendorff.¹² Hölderlin houdt zijn vriend de volgende stelling voor: “Wij leren niets moeilijker dan het nationale vrij te gebruiken”. Iets verderop staat nog een andere formulering van deze stelling: “Maar het eigene moet evenzeer worden geleerd als het vreemde”. Hölderlin stelt het ‘wij’, het ‘nationale’ en het ‘eigene’ hier gelijk aan ‘het westerse’. De basisgedachte die Hölderlin voorlegt is dat aan ons, westerlingen, enerzijds een zekere eigenheid toevalt, maar dat wij anderzijds dit eigene nog helemaal niet tot onze beschikking hebben. Daartoe is volgens Hölderlin de gang door het voor ons vreemde noodzakelijk. Dit voor ons vreemde was in de visie van Hölderlin aan de Grieken juist als eigen meegegeven, maar de Grieken hebben het *hun* eigene eveneens moeten *leren* gebruiken door een gang door het voor *hen* vreemde te maken. Voor ons, westerlingen, is het nu mogelijk het voor ons vreemde goed te leren kennen door middel van onze verhouding tot de Grieken. En pas wanneer we dit vreemde tot ons nemen, leren we het eigene, zoals Hölderlin zegt, “vrij te gebruiken”. Pas dan is het eigene werkelijk toegeëigend.¹³

De ontwikkelingsgang die Hölderlin schetst, loopt schematisch weergegeven dus langs drie posities:

1. een aanvangspositie, die een zekere eigenheid als mogelijkheid aanreikt;
2. het daartegenover gelegen vreemde;
3. het eigene toegeëigend.

Laten we nu bezien welke inhoudelijke invulling Hölderlin aan dit schema geeft waar het ‘onze’ ontwikkelingsgang betreft. Ik geef meteen aan hoe Heidegger een en ander interpreteert, als hij deze brief aan het slot van zijn eerste Hölderlin-cursus aan een korte beschouwing onderwerpt.

1. Onze aanvangspositie, dus onze nog niet daadwerkelijk toegeëigende eigenheid, omschrijft Hölderlin als de “helderheid van de presentatie”, als de “homerische tegenwoordigheid van geest en talent voor presentatie” en als de “westerse junonische nuchterheid”. Heidegger geeft dit als volgt weer: “Aan de

Duitsers is meegegeven: het kunnen vatten, het installeren en plannen van domeinen en kaders, het ordenen tot en met het organiseren” (GA 39, 292).

2. Hölderlin duidt het voor ons vreemde – dat aan de Grieken als het hun eigene was meegegeven – aan als “het vuur van de hemel”, als “de schone passie” en als “het heilige pathos”. Heidegger maakt hiervan: “Aan de Grieken is meegegeven: de opwindende nabijheid tot het vuur van de hemel, het geraakt worden door het geweld van het zijn” (ibid.).

3. Waarin bestaat het “vrije gebruik” van het eigene voor “ons”? Met behulp van Hölderlins trefwoorden kunnen we kortweg zeggen: in een nuchtere presentatie die het heilige pathos weet op te nemen. Heidegger formuleert dit als volgt: “wanneer wij het talent tot vatten zo in het werk stellen dat dit vatten zich bindt en bepaalt en zich naar de voeging van het zijn voegt” (ibid., 293).

Een van de opvallende zaken aan Heideggers interpretatie van deze brief is dat hij er vooral een politieke filosofie in leest en de poëtische aspecten verwaarloost. De constellatie die Heidegger bij Hölderlin aantreft is overigens niet het slechtst denkbare uitgangspunt voor een politieke filosofie waarin het idee van een collectieve identiteit centraal staat. We kunnen bij Heidegger inderdaad een zeker nationalisme ontwaren, want waar Hölderlin het nationale in het westerse laat opgaan, spreekt Heidegger zonder toelichting van “de Duitsers”. Maar laten we het een *sophisticated* nationalisme noemen, dat tegen de achtergrond van het tijdsgewricht waarin Heidegger het uitspreekt toch opmerkelijk is. Zo houdt Heidegger in zijn tweede Hölderlin-cursus de Duitsers duidelijk voor dat zij niet moeten menen “het eigen wezen door eigen uitvinding te kunnen vinden” (GA 52, 73). Ook komt Heidegger daar tot een zeer scherpe formulering van de volgens hem door Hölderlin geschetste ontwikkelingsgang: “Zichzelf vinden”, aldus Heidegger, betekent “overgaan uit het eigene naar het vreemde van het andere en terug overgaan uit dit erkende vreemde in het eigene” (ibid., 86).¹⁴ Maar al klinkt deze erkenning van “het vreemde van het andere” sympathiek, ze roept de vraag op of ze tot stand komt door een eenmalige gang door het vreemde, of dat deze gang steeds opnieuw moet worden ondernomen, of dat deze gang misschien zelfs een permanente toestand moet zijn, zodat er uiteindelijk, anders dan Heidegger hier aangeeft, geen sprake kan zijn van het “terug overgaan uit dit erkende vreemde in het eigene”.¹⁵

De prozaïsche poëtica

Maar de inzet van Hölderlins brief is een poëtische. Hij onderwerpt het door Böhlendorff geschreven stuk ‘Fernando’ (Alleman noemt het een “dramatische idylle”)¹⁶ aan een vriendelijke, maar niettemin principiële kritiek. Als Hölderlin het succesvolle resultaat wil aanduiden van de gang die de Grieken hebben moeten maken, verwijst hij naar Homerus. Meteen daarna merkt Hölderlin echter

op dat het voor ons “gevaarlijk” is “de regels van de kunst enkel en alleen van de Griekse voortreffelijkheid af te leiden”.¹⁷ De strekking van Hölderlins brief is dan ook dat “wij” (Böhlendorff inclusief) tot een andere poëtica zullen moeten komen dan die welke de Grieken hebben weten te ontwikkelen. Dit is niet meteen duidelijk, want op het eerste gezicht lijken de uitspraken die Hölderlin over de verhouding tussen “onze” (moderne, westerse) poëtica en de Griekse poëtica doet met elkaar in strijd. Toch vertonen ze een duidelijke samenhang, als we ervan uitgaan dat deze verhouding drie aspecten kent:

1. Het meest elementaire is voor ons en de Grieken gelijk. Hölderlin verwijst naar “wat bij de Grieken en bij ons het hoogste moet zijn, namelijk de levende verhouding en het lot (*Geschik*)”. Hier geeft Hölderlin aan wat de kunst zich *altijd* ten doel moet stellen, namelijk het dichten van de verhoudingen in het leven en van hetgeen de mensen daarin overkomt.

2. Hölderlin schrijft dat de Grieken voor ons “onontbeerlijk” zijn. Deze opmerking volgt onmiddellijk nadat Hölderlin heeft gezegd dat het eigene evenzeer moet worden geleerd als het vreemde. De Grieken zijn onontbeerlijk voor ons leerproces, allereerst om te leren kennen wat voor ons nog vreemd is. Maar dat betekent niet dat we hen moeten imiteren, zoals Böhlendorff kennelijk al te zeer getracht heeft. In dezelfde lijn ligt de reeds aangehaalde opmerking dat wij de regels van de kunst niet uit de meest geslaagde Griekse kunstwerken moeten distilleren.

3. Daarom legt Hölderlin uiteindelijk de nadruk op het verschil, zoals wel blijkt uit de wijze waarop hij zich uitdrukt:

Ik heb me er lang mee afgetobt en weet nu dat behalve datgene wat zowel bij de Grieken als bij ons het hoogste moet zijn, namelijk de levende verhouding en het lot, wij helemaal niets *gelijk* met hen mogen hebben (eerste brief aan Böhlendorff, t.a.p., onderstreping door Hölderlin).

Maar wat is dan de aard van het verschil tussen de westerse en de Griekse poëtica? Daarover laat Hölderlin zich in deze brief niet duidelijk uit. Maar laten we de draad van de vorige paragraaf van dit artikel weer oppakken. Ik heb geconcludeerd dat Heidegger op één plaats in zijn interpretatie van “Andenken” het prozaïsche binnen de poëzie noodzakelijk acht. Tegen deze achtergrond kan de poëtische strekking van de brief aan Böhlendorff nader worden uitgewerkt.

Laten we om te beginnen het eigen-vreemd schema van deze brief eens niet toepassen op ‘ons’, maar op de poëzie. Sinds de Grieken is een omvattende voorstelling ontstaan van wat poëzie zou moeten inhouden. We kunnen dit beschouwen als hetgeen als eigen aan de poëzie is meegegeven. Om echter in de moderne tijd dit eigene van de poëzie daadwerkelijk toe te eigenen moet de poëzie de gang door het voor haar vreemde maken, dat wil zeggen door het prozaïsche. Aan het schema kan dan de volgende inhoudelijke invulling worden gegeven, opnieuw met drie posities:

1. De aanvangspositie, dat wil zeggen het meegegeven eigene van de poëzie, is het klassieke schoonheidsideaal: de schone gestalte, gepresenteerd in het afgeronde, breukloze werk.
2. Het aan dat klassieke schoonheidsideaal vreemde is het prozaïsche, alledaagse, vormeloze, dat wat niet tot gestalte komt.
3. De moderne poëzie ontstaat wanneer de schone gestalte door de inbreng van het vormeloze gebroken wordt. Het 'vrije gebruik' van de poëzie komt tot stand wanneer ze de breuklijnen toont die daarin door het prozaïsche worden veroorzaakt.

Als uitwerking van de brief aan Böhlendorff kan deze invulling niet pretenderen meer te zijn dan een gedachtenexperiment. Dit neemt niet weg dat we op andere plaatsen bij Hölderlin voldoende uitlatingen aantreffen die met dit gedachtenexperiment overeenstemmen. Daarbij zijn vooral de 'Anmerkungen' van belang die Hölderlin in 1804 bij de door hem vertaalde tragedies van Sophocles heeft geschreven. De derde en laatste sectie van de 'Anmerkungen zur Antigonä' handelt volledig over de verschillen tussen wat Hölderlin noemt "de Griekse manier" enerzijds en "onze tijd en voorstellingswijze" anderzijds. Hölderlin stelt dat "onze dichtkunst vaderlands moet zijn" en spreekt van "een vaderlandse kunstvorm". Ook het woord "vaderlands" kan niet nationalistisch worden opgevat, want Hölderlin stelt het gelijk aan "hesperisch", een oud woord voor 'westers'. De "vaderlandse kunstvorm" kan slechts het resultaat zijn van een complete omkeer. Hölderlin spreekt van de "vaderlandse omkeer", die hij omschrijft als "de omkeer van alle voorstellingswijzen en vormen", een omkeer "waarbij de gehele gestalte van de dingen verandert".¹⁸

Hölderlin brengt deze omkeer in zijn 'Sophocles-Anmerkungen' nog op diverse andere manieren onder woorden. Ik geef een uiterst beknopte schets. Allereerst gaat het om een wending naar de aarde. Hölderlin noemt Zeus de "vader van de aarde" en legt uit: "omdat het zijn karakter is om, tegen de eeuwige tendens in, het streven vanuit deze wereld naar de andere wereld óm te keren tot een streven vanuit een andere wereld naar deze". Naar deze wereld, wil dus tevens zeggen: naar de aarde. Hölderlin geeft aan deze ombuiging naar de aarde onmiddellijk een poëtische betekenis, want zijn eerstvolgende zin luidt: "Wij moeten de mythe namelijk bewijsbaarder presenteren".¹⁹ En dan begrijpen we dat deze uitlatingen in het verlengde liggen van de aanvang van de 'Sophocles-Anmerkungen', waar Hölderlin een uitdrukkelijk pleidooi houdt voor een technisch en berekenend construeren in de poëzie. Hölderlin stelt dat in de schepping van de poëzie een "wetmatige berekening" moet worden toegepast, dat het in de moderne poëzie ontbreekt "aan handwerkmatige scholing" en dat haar werkwijze kan worden "berekend en geleerd". Zeker, Hölderlin spreekt tegelijkertijd van een "levende zin, die niet kan worden berekend", maar deze

niet berekenbare zin moet volgens hem wel worden gerelateerd aan de “berekenbare wet”.²⁰

De invulling die ik nu aan de brief van Böhlendorff heb gegeven, maakt het tevens mogelijk de in de vorige paragraaf gebleken strijdigheid op te lossen, tussen Heideggers (eerste) argument dat het woord “dasselbst” helemaal niet prozaïsch is en zijn (derde) argument dat een ondichterlijk – dus prozaïsch – woord als “dasselbst” noodzakelijk is in de poëzie. Immers, alleen wanneer het prozaïsche als het vreemde in het eigene van de poëzie wordt geïntegreerd en daar een noodzakelijk onderdeel of aspect van vormt, kan het prozaïsche tegelijkertijd dichterslijk zijn. Deze gedachtegang stemt goed overeen met hetgeen Hölderlin zelf in een van zijn ‘aforismen’ tot uitdrukking heeft gebracht:

Dit is ook de hoogste poëzie, waarin ook het ondichterslijke, omdat het op het juiste tijdstip en op de juiste plaats in het geheel van het kunstwerk wordt gezegd, dichterslijk wordt. Maar hiervoor is het het meest noodzakelijk snel van begrip te zijn. (...). (D)aarom is er zonder verstand of zonder een door en door gedifferentieerd gevoel geen voortreffelijkheid, geen leven.²¹

We kunnen vaststellen dat Heidegger dit inzicht één keer – en zonder erkenning van het ‘verstandige’ dus technisch-construerende aspect – heeft onderschreven, maar dat hij er verder geen werk van heeft gemaakt. Heidegger is in feite nooit duidelijk ingegaan op hetgeen volgens Hölderlin bij ons *ongelijk* moet zijn aan de Grieken. Heidegger wijdt in al zijn geschriften over Hölderlin bijna geen woord aan diens ‘Sophocles-Anmerkungen’. Ook Hölderlins andere theoretische of poëtische geschriften – behalve de ‘Grund zum Empedokles’, zoals we gezien hebben – krijgen bij Heidegger nauwelijks aandacht. Daarvoor zijn natuurlijk wel redenen te bedenken, bijvoorbeeld dat Heidegger niet met Hölderlins (‘metafysische’) denken, maar met diens (‘niet meer metafysische’) poëzie in gesprek wilde gaan. Maar daardoor heeft Heidegger wel het risico genomen dat hij een fundamentele tendens die ook in Hölderlins poëzie naar voren komt over het hoofd zou zien.²² Er is in Heideggers teksten over poëzie en kunst wel een zekere kritiek te vinden op het klassieke schoonheidsideaal, maar in deze kritiek durft hij het prozaïsche niet de plaats te geven die eraan toekomt. Het is daarom de vraag of Heideggers benadering van Hölderlins poëzie voldoende aanknopingspunten biedt voor een juiste waardering van latere, nog modernere poëzie dan die van Hölderlin.

Noten

¹ Walter Benjamin, *Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik*, Gesammelte Schriften, Band I.1. Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1974, 100-103.

² Ik citeer Heideggers werken steeds – in eigen vertaling – uit de *Gesamtausgabe* (bij Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., vanaf 1975). Na de afkorting GA volgt eerst het

nummer van de band en dan van de pagina(s). – Het gaat om het voorwoord bij de 2e druk (uit 1951) van Heideggers *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* (1e druk 1944). Het tekstdeel waarin de geciteerde opmerking voorkomt, is echter reeds in 1943 door Heidegger geschreven en mondeling voorgedragen (zie GA 4, 193-194).

³ De titel van het – voor het overige bewonderenswaardige – boek van Dirk De Schutter, *Opgave van het proza. Over Hegel, Heidegger en de ethiek van het lezen* (Leuven, Peeters, 1998) wekt op dit punt verwachtingen die spijtig genoeg niet worden bewaarheid. Na 80 pagina's over de plaats die Hegel in zijn esthetica aan het proza toekent, volgt met betrekking tot Heidegger niet meer dan één summere verwijzing, en wel naar diens zekst geciteerde opmerking over het 'klinken als proza' (zie p. 140).

⁴ Philippe Lacoue-Labarthe, *Heidegger. La politique du poème*. Parijs, Galilée, 2002. Het thema van het 'prozaïsme' bij Hölderlin loopt als een rode draad door dit hele boek heen en wordt door Lacoue-Labarthe niet alleen uitgespeeld tegen Heideggers lezing van Hölderlin, maar ook tegen de klacht van Alain Badiou over de hechting van de filosofie aan de poëzie.

⁵ Heidegger meent zijn vervalstheorie op uiterst onwaarschijnlijke wijze te kunnen baseren op een uitlating van Hölderlin zelf. Heidegger citeert een fragment waarin Hölderlin onder meer zegt: 'Gemeiner muss, alltäglicher muss die Frucht erst werden, dann wird sie den Sterblichen eigen'. Heidegger legt deze zin uit alsof Hölderlin hier zelf aangeeft dat de vrucht, dus het dichterlijke woord, noodzakelijkerwijs zal vervallen tot het gewone en alledaagse gepraat. Heidegger leest het 'muss' dus als een onvermijdelijkheid die buiten de dichter om en tegen de dichter in haar beslag krijgt (GA 39, 63-64). Mij lijkt het echter duidelijk dat dit 'muss' als een advies van Hölderlin aan zijn collega-dichters (en aan zichzelf) moet worden begrepen: de dichter moet 'gewoner', 'alledaagser' schrijven.

⁶ Adorno heeft in 1963 in een lezing een bijtend commentaar op Heideggers interpretatie gegeven. Zie: 'Parataxis. Zur späten Lyrik Hölderlins', in Th. W. Adorno, *Noten zur Literatur*, Gesammelte Schriften, Band 11. Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1974, 447-491. Adorno heeft zijn commentaar enkel kunnen baseren op Heideggers essay over 'Andenken' in de *Erläuterungen*, want de veel uitvoeriger collegetekst is pas in 1982 gepubliceerd. Dit zal er mede de oorzaak van zijn dat Adorno weinig oog heeft voor de gelaagdheid van Heideggers interpretatie. – Dieter Henrich heeft Heidegger concurrentie aangedaan door eveneens een heel boek over Hölderlins gedicht 'Andenken' te publiceren. Henrich wijst de interpretaties van zowel Heidegger als Adorno af, meent dat het gedicht in het teken staat van de subjectieve ervaring en van de 'Selbstverständigung einer Lebensmöglichkeit' en bijt zich vast in de kwestie van de plaatsen die in het gedicht aan de orde zijn. Dieter Henrich, *Der Gang des Andenkens. Beobachtungen und Gedanken zu Hölderlins Gedicht*. Stuttgart, Klett-Cotta, 1986, zie m.n. 190-191.

⁷ De Garonne is de rivier waaraan Bordeaux gelegen is, de stad waar Hölderlin gedurende enige tijd huisleraar is geweest. 'Andenken' is na deze periode geschreven.

⁸ De verhouding tussen het 'zijn' en het 'heilige' congrueert bij Heidegger met die tussen het denken en het dichten. Een lapidaire uitlating van Heidegger: 'De denker zegt het zijn. De dichter noemt het heilige' (uit het in 1943 geschreven nawoord bij 'Was ist Metaphysik?', GA 9, 312). Het eerste gaat vooraf aan het tweede: 'Pas vanuit de waarheid van het zijn laat zich het wezen van het heilige denken' (uit *Über den Humanismus*, 1946; *ibid.*, 351).

⁹ In de *Erläuterungen* vraagt Heidegger zich reeds naar aanleiding van de allereerste regel van 'Andenken' ('Der Nordost wehet') af: 'Hoe kan een gedicht zo "prozaïsch" beginnen?' (GA 4, 85). Ook hier weer staat prozaïsch tussen aanhalingstekens.

¹⁰ 'Die tragische Ode ... (Grund zum Empedokles)', daarin 'Allgemeiner Grund', in: J.Ch.F. Hölderlin, *Theoretische Schriften*. Hamburg, Meiner, 1998, 80-81.

¹¹ In de laatste zin van dit citaat is het woord 'poëzie' de eerste keer de vertaling van het - bij Heidegger gebruikelijke - woord *Dichtung*, de tweede keer is het de vertaling van het ongebruikelijke, ironische en ten overvloede tussen aanhalingstekens geplaatste *Poesie*.

¹² Zie: Friedrich Hölderlin, *Sämtliche Werke*, Stuttgarter Ausgabe, VI 1 (1954), 425-428.

¹³ Ik volg hier in grote lijnen de lezing door Beda Alleman, *Hölderlin und Heidegger*. Zürich en Freiburg i. Br., Atlantis, 1954, 27-30.

¹⁴ Volgens Peter Trawny ligt in Heideggers Hölderlin-interpretatie dan ook een 'theorie van de interculturaliteit' besloten. Trawny onderscheidt in Heideggers geschriften vanaf 1934 overigens acht verschillende interpretaties van Hölderlins brief aan Böhlendorff. *Heidegger und Hölderlin oder Der Europäische Morgen*. Würzburg, Königshausen & Neumann, 2004 (zie voor deze opmerkingen p. 11 resp. 86).

¹⁵ Elders zinspeelt Heidegger een keer op de laatstgenoemde mogelijkheid, de permanentie in de vreemdheid, een mogelijkheid die in zijn ogen echter niet is weggelegd voor de poëzie, maar voor het denken: 'De denker denkt in het *Unheimische*, dat voor hem geen doorgang, maar het *zu Haus* is. Het aandenkende vragen van de dichter daarentegen dicht het *heimische*' (GA 4, 129; *zu Haus* is bij Heidegger gecursiveerd).

¹⁶ Allemann, a.w., 27.

¹⁷ Voor 'af te leiden' staat bij Hölderlin 'abstrahieren'. Alleen al uit deze woordkeus blijkt dat Hölderlin heel precies Kants uiteenzetting over de verhouding tussen het genie en de nabootsing van diens werken door de 'gewone' kunstenaar volgt. De regels van de kunst moeten volgens Kant door de kunstenaar 'vom Produkt abstrahiert werden', dat wil zeggen, uit de door het genie geproduceerde kunstwerken worden afgeleid (*Kritik der Urteilskraft*, B 185). Dat Hölderlin verklaart dat we de regels niet meer uit de 'Griekse voortreffelijkheid' moeten afleiden, betekent dat hij nieuwe genialiteit nodig acht.

¹⁸ Hölderlin, *Theoretische Schriften*, a.w., 106-108.

¹⁹ *Ibid.*, 105.

²⁰ *Ibid.*, 94.

²¹ *Ibid.*, 18-19. Het manuscript, ook wel aangeduid als 'Zeven maximes' of 'Reflecties', wordt gedateerd op 1799. 'Gedifferentieerd' is mijn vertaling voor 'organisirt'.

²² Op 21 april 1954 schrijft Heidegger aan Hannah Arendt naar aanleiding van het boek van Allemann (a.w.): 'Hij brengt een geheel nieuwe, mij overtuigende uitleg van de late Hölderlin, vooral van de "vaderlandse omkeer". De tot nu toe gegeven interpretaties - ook de mijne - zijn onhoudbaar'. Hannah Arendt / Martin Heidegger, *Briefve 1925 bis 1975*. Frankfurt a.M., Vittorio Klostermann, 1998, 142. Dit is een verstrekkende bekentenis, daar met de 'vaderlandse omkeer' de andere zaken die ik genoemd heb samenhangen, zoals de wending naar de aarde, de berekening, het prozaïsche enzovoort.