

Kritische bibliografie

HEIDEGGER EN DE AARDE*

Jacques Taminioux

Michel Haar, *Le chant de la terre, Heidegger et les Assises de l'Histoire de l'être*, Paris, l'Herne, 1985.

In een van zijn latere essays suggereert Heidegger dat de nieuwe manier van denken waarvoor hijzelf de weg wilde bereiden, wellicht voldoende in staat is om hier beneden, ver weg van het gigantische tumult van de technologie, eens het 'lied van de aarde' te vernemen. Tegelijkertijd waarschuwt hij, dat het verlies van alle grond gepaard zou gaan met het verlies van de aarde (geciteerd bij Haar, blz. 9).

Wat is de aarde? Wat is de betekenis van een dergelijke grond? *Le chant de la terre* is een degelijk en inventief boek, waarin dit soort vragen gesteld en uitvoerig onderzocht worden. Zoals de ondertitel aanduidt, is het kernthema van de analyse de beperking van de geschiedenis van het zijn door een grond, die niet zelf historisch is (un assise non-historiale): de aarde.

Nu duikt juist de notie aarde tamelijk laat op in Heideggers denken. Zij komt voor, noch in *Sein und Zeit*, noch in de colleges uit de Marburger periode zoals die inmiddels in de *Gesamtausgabe* beschikbaar zijn. Voor de eerste maal wordt dit thema uitgewerkt in *Der Ursprung des Kunstwerkes* (1935-1936), en daar figureert het als de a-historische tegenhanger van een historisch gedachte 'wereld'. Michel Haar signaleert dat Heideggers vroege problematiek van de fundamenteel-ontologie in dezelfde tijd omgevormd wordt in een bezinning op de geschiedenis van het zijn, begrepen als de geschiedenis van de metafysiek. Daarnaast constateert hij dat er tegen de achtergrond van Heideggers notie 'geschiedenis van het zijn' sprake is van een latent thema dat in diezelfde geschiedenis niet geïntegreerd zou kunnen worden, een thema dat derhalve zowel a-historisch als a-metafysisch is. Dit a-historische thema betreft het *Ereignis* (de gebeurtenis of de toeëigening), dat de kern vormt van Heideggers langste en meest persoonlijke geschrift uit de dertiger jaren, de *Beiträge zur Philosophie* (1936-1938) (Frankfurt/M 1989 GA III, 65). Het feit dat de noties 'aarde' en 'Ereignis' op het zelfde ogenblik opduiken — beide aan de marges van een filosofie van de geschiedenis — lijkt

een nauwe onderlinge verwantschap te suggereren binnen één en dezelfde beweging die een a-historische dimensie wil oproepen.

De analyse van deze verwantschap doorloopt drie stappen, die tevens de structuur van het boek bepalen.

Van de vroege naar de late Heidegger

Juist de notie aarde lijkt geen enkele plaats toebedeeld te krijgen in Heideggers vroege problematiek. Vandaar dat het eerste deel van het boek van Haar ('Zijn en aarde') Heideggers fundamenteel-ontologie, *in casu* de filosofie zoals neergelegd in *Sein und Zeit*, analyseert, om te ontdekken wat daarin überhaupt het beletsel voor de aarde vormt als essentieel thema, en om die ontologie te betrappen op mogelijke anticipaties van een bezinning op de aarde, hoe ver verborgen ook.

In *Sein und Zeit* wordt het zijnde dat wijzelf zijn, het *Dasein*, gedefinieerd vanuit zijn openheid voor een wereld. Maar de concentratie op de 'wereld' is zo sterk dat de fenomenologische analyse van het *Dasein* als een in-de-wereld-zijn reeds als zodanig een negatie inhoudt van "elk idee van een oorspronkelijke behandeling van het *Dasein* in de natuur" (blz. 34). Volgens de traditie, inclusief de fenomenologie van Husserl, wordt de eigenlijk menselijke wereld, begrepen als het hogere niveau, gefundeerd op de natuur als het diepere en lagere niveau. Dit traditionele gezichtspunt, dat het traditionele mensbeeld fundeert (de mens als *animal rationale*), wordt uiterst misprijzend benaderd door Heidegger, die in plaats daarvan de 'wereld' aanduidt (in de existentiale zin van dit woord) als het fundament van de natuur, exacter, als de basisvoorwaarde voor het mogelijke verschijnen van de natuur. Heidegger beklemtoont dat de ontslotenheid van ongeacht welk natuurlijk fenomeen plaatsvindt binnen de menselijke wereld en wel onder het gezichtspunt van een specifiek 'voorhanden-zijn', dit is : in relatie tot het menselijk *Dasein*. Dit wil echter niet zonder meer zeggen dat het zijn van de natuur reduceerbaar zou zijn tot haar voorhandenheid. Heideggers fundamenteel-ontologie maakt een verschil tussen het verschijnen van de natuur, een verschijnen dat radicaal binnen-werelds is, en het zijn van de natuur, dat eerder de trekken vertoont van Kants *Ding-an-sich*, want het is "mysterieus onbereikbaar voor de wereld" (blz. 35). Blijkbaar viel een dergelijk mysterieus zijn toen buiten Heideggers fenomenologisch perspectief.

In geschriften als *Einführung in die Metaphysik* en *Der Ursprung des Kunstwerkes* daarentegen rijst een nieuwe gedachte op rondom de elementaire natuur en wel onder benamingen als aarde en *phusis*. Voortaan wordt in die geschriften de natuur niet langer beschouwd als iets dat aan zijn verschijnen zou willen ontkomen, maar als *phusis* en blijkt ze, omgekeerd, de *alètheia* zelf te zijn,

dit is : het waarachtige plaatsvinden van het verschijnen zelf. Deze opmerkelijke wijziging verdient enige opheldering.

In een intern debat met Heideggers eerder natuurbegrip, waarbij de natuur de afgeleide was van en secundair in vergelijking met de alledaagse wereld van gereedschap en arbeid, schrijft Haar : "De analyse zoals ondernomen in *Sein und Zeit* betrof bijna, mede in het licht van de anti-romantische dorheid daarvan, een soort laatste woord van de wijsgeer, en leek ze ons op weg te zetten naar de verstikkende visie op een wereld die hardnekkig gescheiden zou zijn van het leven zelf en die opgesloten zou worden in één gigantisch atelier, dat helemaal in beslag genomen zou zijn door z'n eigen ruimte en volkomen blind zou zijn voor de aarde. Het ziet er inderdaad naar uit, dat met betrekking tot de interpretatie van de relatie wereld-aarde, de *Kehre* de meest evidente ommekeer inhoudt" (blz. 52-53). Een zeer nauwgezet en overtuigend 'intern debat' wijst op diverse symptomen van een dergelijke, anti-romantische neiging. Zo leidt bijvoorbeeld de fenomenologie van de eigenlijke tijd tot een uitsluiting van de natuurlijke tijd, een uitsluiting waar Haar tegen inbrengt dat deze wellicht eerder een metafysische dan een fenomenologische signatuur draagt (blz. 60). Analoog hieraan wordt Heideggers fenomenologie van het dierlijke gedrag in *Die Grundbegriffe der Metaphysik* ingegeven door een koppige poging, om het dierlijke leven uit te sluiten van het leven in heel de wereld (beesten zien zijnden als zodanig überhaupt niet) en van alle taal (ze zouden noch het zijn noch het niets begrijpen), met als gevolg dat deze fenomenologie ons meer leert over de mens dan over het dier. "Het is eerder een kwestie van exorcisme, van demystificatie van het 'verband' met de natuur (...), gekoppeld aan een poging om de idee van een dierlijke verwantschap van de mens uit te roeien en om de mythe van een natuurlijke ongeschondenheid, die zo hardnekkig voortleeft vanaf Rousseau tot en met Bergson, ongedaan te maken" (blz. 81). Consequent laten Heideggers beschrijvingen het raadsel van de natuur onaangeroerd, zo merkt Haar op. Hetzelfde moet gezegd worden van de minimalisatie van de lijfelijkheid, die in de existentiale analyse een "fenomenologische en ontologische rechtvaardiging krijgt" (blz. 81). Toch meent Haar dat de analyse van de *Stimmung* in *Sein und Zeit* een weg lijkt te banen die althans in de verte doet denken aan een bezinning op de aarde. "De *Stimmung*", zo zegt Haar, "schetst, voorbij de individuele toeëigening van gevoelens, hoe onvermijdelijk dit ook moge zijn, een 'affectieve' wijze van aanwezigheid bij en van de dingen en de zijnden, een affectiviteit die hen laat zijn wat ze zijn" (blz. 94). Haar meent zelfs dat angst, begrepen als grondstemming, "openbaart wat de metafysiek vergeten heeft, namelijk het niets als het andere dan de zijnden, en daarmee de weg baant naar een a-metafysische en bijgevolg a-historische relatie tot het zijn" (blz. 102).

Hoe dit ook zij, deze a-metafysische, a-historische relatie komt uitdrukkelijk naar voren in de bladzijden over *phusis* en aarde in *Der Ursprung des Kunstwerkes*. Haar toont aan dat Heideggers notie aarde een 'a-metafysisch equivalent' is van het Griekse *phusis* (blz. 108). Enerzijds is het pre-socratische *phusis* (bijvoorbeeld bij Heraclitus, voor wie de notie *phusis* de totaliteit van de zijnden aanduidt) de 'vroegste metafysische benaming voor het zijn van de zijnden', en vormt het de eerste schrede op weg naar de ontotheologie. Anderzijds figureert *phusis*, zoals Heideggers analyse van Heraclitus' 123ste fragment lijkt te willen aantonen, als een a-metafysisch begrip, inzover het wezen ervan de wisselwerking bepaalt tussen onthullen en verhullen, dit is de *alêtheia* zelf. Wat echter precies ontbreekt in heel deze a-metafysische interpretatie van de *phusis*, begrepen als het plaatsvinden van het aankomen binnen het licht, is de aarde. Het heeft er alle schijn van dat de notie aarde door Heidegger gemunt werd ter aanduiding van de *phusis*, "niet als een dóórdringen naar de voorgrond, maar als een latent omhoogkomen, een onderaards opgroeien, een stomme, verborgen, nachtelijke massa" (blz. 114). Haar ontdekt in Heideggers gebruik van het woord *phusis* vier verschillende betekenissen : (1) de duistere tegenhanger van een wereld, het is de onpeilbare, ontembare achtergrond van een op zichzelf zinvolle historische structuur; (2) de geheime overeenstemming of harmonie die de relaties in stand houdt tussen de zijnden onderling en die verwoord wordt met aan Hölderlins ontleende noties als 'natuur' en 'het heilige'; (3) het 'materiaal' van het kunstwerk, a-metafysisch begrepen, dit is : losgemaakt uit noties zoals materie en vorm en gratuit beschouwd als het ding-zijn van het ding dat er is omwille van zichzelf; (4) als ondersteuning voor een verblijf, een ondersteuning die echter niet onmiddellijk geschonken, maar aanvaard moet worden. Gezamenlijk wijzen deze vier betekenissen in de richting van "de unieke gedachte van een niet-funderende grond" (blz. 134), een grond die geen reden, geen oorzaak en geen beginsel vormt.

Ambivalente geschiedenis

Het tweede deel van Haars boek, 'De grenzen van de geschiedenis' vormt de kern van zijn studie. Hier bereikt het door Haar met Heideggers denken gevoerde, 'interne debat' zijn hoogtepunt. In een heel degelijke en genuanceerde analyse van wat hij noemt het 'hegeliaanse model' van de geschiedenis van het zijn, wijst hij enerzijds op een reeks verwantschappen tussen de beide denkers Heidegger en Hegel : de *Erinnerung* of herdenking van het bewaarde verleden, de ontslotenheid van de geschiedenis voor zichzelf, een noodzakelijke logica van de overgangen van het ene tijdperk naar het andere, ingegeven door een toenemende afstand ten opzichte van het begin en door een eschatologie van de voltooiing. Anderzijds onderstreept hij echter dat het hegeliaanse model compleet

weggevaagd wordt zodra Heidegger zegt dat 'de metafysiek aan zichzelf overgelaten moet worden' en suggereert dat het *Ereignis* geen nieuwe naam voor het zijn is. En inderdaad, het *Ereignis*, begrepen als de 'wederkerige toeïgening' van zijn en mens, "ontsnapt als zodanig aan de geschiedenis van de metafysiek. Door de regel van vergeten en totaliseren van de geschiedenis radikaal achter zich te laten, opent het *Ereignis* een *a-historische dimensie*, waarin menselijke zijnden weer opnieuw leren om de dingen te laten zijn wat ze zijn en om zichzelf bereidwillig open te stellen voor het ene spel dat aarde en hemel, sterfelijken en goden bijeenhoudt" (blz. 180). Deze bezinning op het *Ereignis* zou opgevat kunnen worden als een gedroomde terugtrekking, die zich verre wil houden van alle technologie. Maar Michel Haar benadrukt dat dit niet het geval is. Wat in de vragen van de latere Heidegger op het spel staat is, zo zegt hij, meer en meer ethisch georiënteerd en cirkelt rondom de simpele vraag: "hoe te leven met de technologie?" (blz. 182). Punt is niet zozeer het verwerpen van de wereld zoals zijzelf is, als wel het leren leven in de wereld: "een soort dubbelleven, gekoppeld aan een dubbeldenken" (blz. 183).

Heidegger en Rilke

Het derde deel behandelt 'Kunst en aarde'. Hier concentreert de analyse zich op de volgende passage uit *Der Ursprung des Kunstwerkes*: "Het waarlijk dichtende ontwerp is de opening van datgene waarin het *Dasein* in zijn historiciteit altijd al geworpen is. Dit is de aarde en, voor een historisch volk, zijn aarde, de zichzelf sluitende grond waarop het volk berust, samen met alles wat er, hoezeer ook voor zichzelf nog verborgen, altijd al is. Toch is het zijn wereld die heerst vanuit de betrekking van het *Dasein* tot de onverborgenheid van het zijn. Daarom moet alles wat de mens bij zijn ontwerp meegegeven wordt gedurende het ontwerp ontleend worden aan de gesloten grond en uitdrukkelijk hierop geplaatst worden. Enkel zo wordt de grond überhaupt als dragende grond geground".¹

Haar meent dat passages als deze, ondanks de ogenschijnlijke analogie met *Sein und Zeit* inzover ook hier sprake is van ontwerp en facticiteit, een mogelijk-maken binnen brengen als een centraal thema, dat niet zozeer het mogelijk-maken van de wereld als wel een mogelijk-maken van de aarde betreft. Met andere woorden, dit soort passages introduceren een "a-historisch, a-alètheïsch, a-fenomenaal veld van mogelijk-maken" (blz. 198-203), en geven blijk van een opmerkelijke verschuiving in vergelijking met de fundamenteel-ontologie, waar geen enkele plaats ingeruimd kon worden voor een ontologie van de kunst en deze in feite, geheel in overeenstemming met een traditie die terugreikt tot aan Plato, begrepen werd als een oneigenlijke manier van verstaan en van denken.²

Trouw aan zijn methode, het voeren van een 'intern debat' met Heidegger, bekritiseert Haar, hoezeer hij ook diens geschriften over kunst en poëzie waardeert als een 'nieuw begin van het denken', op verschillende punten de relevantie van diens analyse. Vanuit dit perspectief ontmantelt hij Heideggers interpretatie van de poëzie van Rilke, en verklaart hij zich oneens met Heideggers herhaalde vaststelling, dat Rilkes poëzie zou ressorteren onder Nietzsches metafysiek van het leven en van de machtswil. Om te beginnen toont Haar overtuigend aan dat Heidegger zelf, op z'n minst gedurende de periode 1934-1935, de relatie wereld-aarde zag in het licht van Nietzsches benadering van de tegelijk spanningsvolle en harmonieuze relatie tussen Apollo en Dionysos. Hij stelt bijvoorbeeld dat het college *Einführung in die Metaphysik* de tegenstelling wereld-aarde behandelt binnen een hardnekkig voluntaristisch kader. In dit verband begrijpt Heidegger de kunst in termen van overmeesteren en temmen, en de daaraan inherente strijd als een 'machtsact'. Derhalve "betekent de tegelijk spanningsvolle en harmonieuze relatie aarde-wereld (zoals verwoord in *Der Ursprung*) voor Heidegger twee dingen: zowel een reactie op als een discussie met de relatie tussen het dionysische en het apollinische aspect, en dan met name vanuit de vroegste gedaante die deze relatie in de *Geburt der Tragödie* gekregen heeft. Primair moest Heidegger de idee van een voorrang van de *creatieve krachten* boven de *vormen demystificeren*" (blz. 124).

Haar gaat dan over naar de benadering van het poëtische oeuvre van Rilke. Dit wordt door Heidegger teruggebracht tot een wils-metafysiek en daarmee op één lijn geplaatst met Schopenhauer en Nietzsche. Dit is, zegt Haar, "een uiterste simplificatie die de grondthema's binnen Rilkes denken verduistert in plaats van verheldert" (blz. 238). In een opeenvolging van heel subtiele analyses toont Haar aan dat de kern van Heideggers interpretatie, waarbij "de leidende woorden van Rilke voor het zijn van de zijnden — het 'opene', de 'pure waarneming', het 'hart' — alle zouden behoren tot de traditionele metafysiek van de subjectiviteit, geen stand kan houden bij een nauwgezette lezing van *de meerderheid* van de teksten" (blz. 238).

Rilke geeft geen uitdrukking aan een opslorping van de wereld van de kant van het subject, maar aan een chiasme, een 'wederkerigheid' tussen buiten en binnen. Door zo te werk te gaan eerbiedigt hij niet de wil, maar de aarde. Hij bevestigt de zekerheden van het subject niet, maar schudt deze juist door elkaar. Hij wordt door de metafysiek niet beheerst, maar verwijdt zich juist van haar. In het algemeen ontgaat Heidegger in Rilke een a-metafysische, a-ontotheologische benadering van "een onzichtbaar centrum van de wereld dat gevormd wordt, noch door het ik (als ongedeeld subject), noch door de natuur (die niet gedacht wordt als metafysische totaliteit van de zijnden)" (blz. 262). Wanneer hij deze bescheiden dingen — rozen bijvoorbeeld — eerbiedigt, tracht de dichter, die hier heel dicht

staat bij de door Heidegger zozeer bewonderde Angelus Silesius, meer en meer dit onzichtbare centrum te naderen, dat in feite "het ware wezen van de aarde" vormt. Rilke is geen dichter van de wil als fundament, maar van het afgrondelijke en heilige geheim dat zich bevindt in de kern van alles wat present is. Op zijn manier is hij een 'zanger van de aarde', een authentieke bewoner.

* * *

Veel meer zou vermeld moeten worden, met name Haars zeer directe en verhelderende analyses van Valéry, Hölderlin en Saint-John Perse. Het vakmanschap is feilloos, de stijl is levendig en het denken blijft constant waakzaam.

Al te vaak zijn door Heidegger geïnspireerde boeken vruchteloze parafrasen of is het eigengereid intellectueel gespartel. Michel Haar, die zijn buitengewone deskundigheid inzake Heideggers oeuvre reeds bewezen had in vele artikelen en ook als uitgever van *Martin heidegger* (Paris, l'Herne, 1983), geeft nu, met *Le Chant de la Terre*, een voorbeeld van wat kan voortvloeien uit inspiratie door het denken : een studie waarin luisterbereidheid de bezwaren niet toedekt, waarin bewondering de waakzaamheid niet vermindert en waarin leerstelligheid de fenomenoloog niet ontheft van de opdracht om terug te keren tot de zaken zelf.

(vertaling Jos Augustus)

Noten

*Verscheen oorspronkelijk in *Diacritics* 19 (1989), herfst-winter, nrs. 3-4, blz. 76-81.

¹M. Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes*, in : *Holzwege*, Frankfurt/M 1980, blz. 61-62 (Ned. v.d. vert.).

²Vgl. de passage over Rilke in de *Grundprobleme der Phänomenologie*, hrsg.v. Fr.-W. Herrmann, Frankfurt/M 1976 (GA II, 24), p. 244-246. [Zie hiervoor ook : Jacques Taminiaux, *Lectures de l'ontologie fondamentale, Essais sur Heidegger*, Grenoble, Millon, 1989, met name hoofdstuk II, 'La thèse de Kant sur l'être et la phénoménologie de la perception', blz. 89-145, met name 130-137, waar deze platoniserende tendens vanuit ditzelfde Rilke-citaat uitvoeriger belicht wordt in verband met de waarneming. Noot van de vert.]