

Denken over doen: Heideggers 'Sorge' en Heschels 'Divine concern'

**Aangeboden aan dr. E. Ottenheijm
Subfaculteit Religiewetenschap en theologie
Universiteit Utrecht**

**Elly Spaans
3022781
17 april 2013**

Inhoudsopgave

Inleiding	3
Hoofdstuk 1: Abraham Joshua Heschel: een leven van eren en handelen	6
Hoofdstuk 2: Martin Heidegger: een leven van denken en vragen	21
Hoofdstuk 3: 'Sorge' en 'Divine concern'; een analyse	40
Conclusies en reflectie	53
Bibliografie	57

INLEIDING

Verantwoording

Het werk dat voor u ligt reflecteert mijn verkennende observaties in het gedachtegoed van Martin Heidegger en Abraham Joshua Heschel; in het bijzonder met betrekking tot hun visies op existentie. Beide denkers hebben, vanuit hun eigen context en traditie, uitwerkingen neergezet bij de vraag: “*Wat is mens-zijn?*” en de lezer daarmee een gedachtegoed nagelaten dat uitermate interessant en verrassend genoemd mag worden.

Waarom mijn keuze voor beide heren? In een eerdere opdracht mocht ik mij reeds verdiepen in het gedachtegoed van Heschel en was dermate gefascineerd door zijn denken en schrijven dat ik mijn voornam op een later tijdstip uitgebreider kennis te nemen van zijn omvangrijke oeuvre. De suggestie, zijn denken te leggen naast dat van de Duitse filosoof Martin Heidegger, was voor mij verrassend en uitdagend. Heideggers denken was weliswaar gepasseerd in inleidende filosofiecolleges maar tot een nadere kennismaking was het vooralsnog niet gekomen. Een tweetal redenen dus, om mij toe te leggen op het denken van beiden aan de hand van een interessante onderzoeksvraag.

Dit laatste te realiseren en daarmee begrenzings aan te brengen in de te onderzoeken materie bleek geen eenvoudige opdracht; immers de werken van beide denkers waarin zij uitdrukking hebben gegeven aan hun visies op existentie zijn omvangrijk. In mijn eerste kennismaking met Heschel was ik al geboeid door zijn concept van ‘Divine concern’ en derhalve nam ik dan ook met veel belangstelling kennis van Heideggers uitwerking van ‘Sorge’, waarna ik besloot deze twee concepten in mijn onderzoeksvraag te verwerken.

Onderzoeksvraag en deelvragen

Mijn onderzoeksvraag luidt:

Welke aspecten van autonomie en heteronomie zijn zichtbaar binnen de uitwerkingen van Abraham Joshua Heschels existentiële filosofie en hoe verhouden deze zich ten opzichte van de

uitwerkingen van tijdgenoot en filosoof Martin Heidegger; in het bijzonder binnen Heschels concept *Divine concern* en Heideggers *Sorge*?

De deelvragen die ik hierbij plaats zijn:

Welke rol speelt het chassidisme in de uitwerkingen van Abraham Joshua Heschel?

In hoeverre is er binnen Heideggers uitwerkingen zichtbaar dat hij het katholicisme achter zich heeft gelaten? Is er hiertoe verschil in vroege en latere uitwerkingen van hem?

Speelt bij beide denkers de context van crisis en oorlog een rol in hun visies op existentie?

Wat houdt fenomenologie in?

Werkwijze

Teneinde antwoorden te vinden voor mijn vragen, zal ik in een tweetal hoofdstukken beide denkers proberen te schetsen waarbij ik accenten zal leggen bij hun biografie, invloedssferen, schrijfstijl en hun visie op existentie. In het eerste hoofdstuk waarin Abraham Joshua Heschel centraal staat, is er vanuit die werkwijze aandacht voor zijn context van crisis en oorlog in de biografie en ga ik uitvoerig in op het chassidisme en de invloed die hiervan uitgaat op zijn werken. Daarnaast belicht ik bij de beschrijving van zijn denken de fenomenologie.

In het tweede hoofdstuk, handelend over Martin Heidegger, bespreek ik in zijn biografie zijn afwijking van het institutionele katholicisme en komt verderop in dit hoofdstuk ter sprake hoe de theologie zichzelf toch weer een plaats lijkt te verwerven in zijn denken. De biografie, alsmede het gedeelte waarin toegelicht wordt welke aanleiding Heidegger ziet een nieuw denken neer te zetten, belichten zijn context van crisis en oorlog. In het derde hoofdstuk werk ik mijn hoofdvraag uit: met betrekking tot de existentiële filosofie die beide denkers neergezet hebben en die ik in de voorafgaande hoofdstukken heb belicht, werk ik twee concepten uit hun beider denken over existentie verder uit. Voor Heschel is dit zijn concept *Divine concern* en voor Heidegger zijn beschrijving van *Sorge*. Hierbij let ik in het bijzonder op aspecten van autonomie en heteronomie, als reeds boven geformuleerd in de onderzoeksvraag. Aansluitend volgt dan mijn conclusie en reflectie.

Ter aanvulling op de bijgesloten bibliografie het volgende:

Beide denkers hebben meerdere werken in hun oeuvre gewijd aan hun visies op existentie en derhalve heb ik keuzes moeten maken welke werken ik als vertrekpunt wil gebruiken om een fundering voor de uitwerking van mijn onderzoeksvraag te verkrijgen. Dit laatste heb ik bij

Heschel gevonden in zijn werken *Man is not alone, a philosophy of religion* (1979), *Who is Man?* (1965), *A Passion for Truth* (2008) en in passages van zijn werken *The Prophets* (2001), *Moral Grandeur and Spiritual Audacity* (1997), en *God zoekt de mens, een filosofie van het jodendom* (2011). Aanvulling hierop is gevonden in secundaire literatuur.

Ten aanzien van Heidegger heb ik mij toegelegd op zijn werk *Was ist Metaphysik?*, met daarnaast de vertaling van Vincent Blok (2009) waarin ook latere aanvullingen van Heidegger zijn opgenomen. Daarnaast heb ik *Der Feldweg* gelezen, vanuit de vertaling van Jacob van Sluis (2001). Met behulp van de Leeswijzer die Jacob van Sluis schreef bij *Zijn en Tijd* (2009) heb ik een groot aantal passages van dit omvangrijke werk van Heidegger gelezen, vanuit de vertaling van Mark Wildschut (1998). Als bij Heschel, heb ik mij tot secundaire literatuur gewend om mij verder te verdiepen in Heideggers leven en denken; deze zal ik verantwoorden in de bijgesloten bibliografie.

HOOFDSTUK 1:

ABRAHAM JOSHUA HESCHEL: EEN LEVEN VAN EREN EN HANDELEN

“De Bijbel is een zaad, God is de zon, maar wij zijn de grond.”¹

Biografie

Wanneer Abraham Joshua Heschel op 11 januari 1907 in Warschau het levenslicht aanschouwt, zijn de verwachtingen die zijn omgeving van hem heeft al hoog gespannen. Als telg uit een geslacht van chassidische rebbes, van zowel vaders als moeders zijde, staat de opvoeding en scholing van de jonge Heschel volledig in het licht van hetgeen men hoopt dat zijn toekomstige opdracht zal worden: het doorgeven van het chassidisch gedachtegoed (Kaplan, Dresner 1998, 22). Derhalve wordt hij thuis onderwezen en raakt hij al bijzonder jong thuis in de klassieke joodse teksten. Wanneer hij 9 jaar oud is overlijdt zijn vader waardoor er ingrijpende veranderingen in Heschels leven plaatsvinden. Naast de financiële beperkingen die prominent aanwezig raken binnen het gezin, krijgt zijn oom, de Novominsker rebbe, de regie over zijn opvoeding. Deze wijst hem een nieuwe tutor toe, hetgeen significante gevolgen heeft voor de religieuze opvoeding van Heschel. Daar waar hij aanvankelijk werd ingewijd in het chassidisme van de Baal Shem Tov die benadrukte dat het leven er toe dient God, die liefdevol en vergevend is, in alles te eren en hierin vreugde en inspiratie te ervaren, maakt hij nu kennis met de accenten die Rabbi Mendl van Kotz legt in het chassidisch gedachtegoed: hij benadrukt juist de enorme verwijdering die er is tussen God en de mens, waarbij laatstgenoemde misschien, doch hoogst onwaarschijnlijk, middels een uitermate ingetogen leefstijl God kan naderen. Deze beide, soms contrasterende, invloedssferen zullen blijvend aanwezig zijn in Heschels leven en werken (Dresner 2002, 29-30 en Kaplan, Dresner, 1998, 40-45). Het schrijven van Jiddische poëzie wordt voor hem dé expressievorm waarmee hij zich een weg zoekt binnen zijn identiteit en hij vorm probeert te geven aan zijn verlangen los te komen van het verwachtingspatroon dat men van hem heeft (Kaplan, Dresner 1998,57).

Zijn wens en vastberadenheid om intellectueel uitgedaagd te willen worden doen hem, wanneer hij 18 jaar is, Warschau verruilen voor Vilna waar hij gaat studeren aan het seculiere Yiddische Real- Gymnasium. Na afronding reist hij in 1927 af naar Berlijn, dan de metropool van wetenschap, filosofie en cultuur. Hier schrijft hij zich in aan de joods-liberale Hochschule für die Wissenschaft des Judentums, waar hij zich onder leiding van, onder

¹ God zoekt de mens 2001, blz.262.

andere, Julius Guttman, Leo Baeck en Ismar Elbogen, toelegt op modern wetenschappelijk onderzoek van joodse teksten en hun geschiedenis. Daarnaast gaat hij studeren aan de seculiere Friedrich Wilhelm Universität, waar hij filosofie, kunstgeschiedenis en Semitische filologie bestudeert (Kaplan, Dresner 1998,102 en Heschel 1996, xi).

In 1935 verkrijgt Heschel zijn doctorsgraad. Zijn proefschrift, *Das Prophetische Bewußtsein*, tracht wetenschappelijke en religieuze wereldvisies met elkaar te verbinden en vormt derhalve de fundering voor zijn volwassen godsdienstfilosofie (Kaplan, Dresner 1998,171).

Tegen de dreigende achtergrond van het Nazisme doceert Heschel in Berlijn en werkt hij aan diverse literaire uitgaves, waaronder een biografie van Maimonides. In 1937 geeft hij gehoor aan de vraag van Martin Buber hem op te volgen als directeur van het instituut voor joods volwassenenonderwijs in Frankfurt. De ontmoeting tussen beiden vindt na het vertrek van Buber naar Palestina een vervolg in een intensieve briefwisseling (Kaplan, Dresner 1998, 282). Wanneer Heschel gedwongen moet terugkeren naar Polen, eind 1938, gaat hij doceren in Warschau, in afwachting van een visum voor de Verenigde Staten. Via Engeland komt Heschel in maart 1940 in New York aan: het felbegeerde visum is hem verstrekt door bemiddeling van Dr. Julian Morgenstein die hem, in zijn functie als president van het Hebrew Union College in Cincinnati, een onderzoeksplaats aanbiedt. Na een aantal jaren verruilt Heschel het liberale HUC voor het conservatieve Jewish Theological Seminary in New York waaraan hij verbonden blijft tot aan zijn sterven (Dresner 2002, 10).

Wanneer hij de Engelse taal naar zijn smaak voldoende beheerst, stelt Heschel zich voor de niet geringe taak, naast zijn positie als onderzoeker en docent zich op te werpen als conservator van het zwaarbeproeft Oost-Europese jodendom en zijn erfgoed, de chassidische spiritualiteit, toegankelijk te maken voor een naorlogs Amerikaans publiek. In diverse publicaties en voordrachten geeft hij uiting van zijn bijzondere erfenis (Heschel 1996 ,xxi-xxii).

Het redigeren van zijn proefschrift teneinde deze in de Engelse taal te publiceren doet hem bewustworden van de noodzaak zich politiek in te gaan zetten voor de noden van de mens. Zijn betrokkenheid binnen de Civil Rights beweging en deelname aan de anti-Vietnam demonstraties worden spraakmakend. Ditzelfde geldt voor zijn inzet voor de joods-christelijke dialoog, waarbij zijn betrokkenheid bij het tweede Vaticaanse Concilie (1962-1965) een hoogtepunt vormt (Heschel 1996, xxiii-xxvi).

Op 23 december 1972 sterft Heschel.

Chassidisme als inspiratiebron

“ Years later I realized that, in being guided by both the Baal Shem Tov and the Kotzker, I had followed two forces to carry on a struggle within me. One was occasionally mightier than the other. But who was to prevail, which was to be my guide? Both spoke convincingly, and each proved right on one level yet questionable on another.”

(Heschel 1973, xiv)

In de nalatenschap van Heschel klinkt onmiskenbaar de invloed van het chassidisch gedachtegoed door. Dit gedachtegoed heeft zijn oorsprong in het midden van de 18^e eeuw in de Poolse provincies Wolhynië en Podolië, thans beiden onderdeel van Oekraïne. Te midden van de joodse gemeenschap die dan ernstig getraumatiseerd is door tal van vervolgingen, alsmede door de bekering van de vermeende Messias, Sabbatai Zevi, tot de islam, ontstaat een nieuwe stroming binnen de joodse mystiek (Cohn-Sherbok 2003, 233).

Israel Ben Eliezer (1700-1760), ook Baal Shem Tov of Besht genoemd, wordt in wetenschappelijke en populaire literatuur aangewezen als de stichter van deze nieuwe stroming, doch het is aannemelijk dat hij een van meerdere charismatische leiders was van groepjes Oost-Europese joden die zich niet langer wilden conformeren aan mainstream jodendom, en het zijn leiderschap was, dat op de lange duur het meest succesvol en duurzaam bleek (Weiss 1985, 3,4).

Wat initieert en kenmerkt dit chassidisme? Scholem beschrijft haar missie als een poging de boodschap van de kabbala voor een brede groep mensen toegankelijk te maken, opdat zij behouden blijft. Met name zij, die niet in de rabbijnse leer geschoold zijn, voelen zich bijzonder aangetrokken tot het opwekkingskarakter die deze frisse insteek van een reeds bestaand gedachtegoed lijkt te herbergen. (Scholem 1967, 361). Binnen afzienbare tijd groeit het chassidisme dan ook uit tot een volwassen beweging, waarin het onderscheid ten aanzien van de kabbala niet zozeer gelegen is in nieuwe inzichten in de leer of in verschil in literaire accenten, doch in de nadruk die wordt gelegd op spontaniteit van gevoelens die opgeroepen wordt wanneer er een ontmoeting plaatsvindt met de “lebendigen Verkörperungen der Mystik” (Scholem 1965, 371). De mystiek die in het persoonlijke leven van een ieder ervaren kan worden, wordt centraal gezet en derhalve worden kabbalistische ideeën en voorstellingen die betrekking hebben op de relatie tussen God en mens sterk geaccentueerd (ibid, 374).

De tsaddiek vervult een sleutelrol in de persoonlijke ontwikkeling van de volgelingen: hij is voorbeeld en inspirator, niet in de eerste plaats vanwege zijn kennis van de Torah, als bij de rabbi, maar om zijn 'zijn': zijn persoon is de belichaming van die Torah! (ibid, 378).

In hoeverre de elementen vanuit de kabbalistische leer invulling krijgen in het chassidisch gedachtegoed lijkt sterk afhankelijk te zijn van de accenten die door de diverse leiders gelegd worden. Joseph Weiss stelt dat het chassidisme beslist geen uniforme beweging representeert. Hiertoe onderscheidt hij twee richtingen die in karakter beslist elkaars tegenpolen vormen: de mystieke, contemplatieve variant en een existentiële variant waarin 'faith', geloofsvertrouwen centraal staat (Weiss 1985, 54).

De mystieke variant, die dominant is binnen het chassidisme ziet zich onder andere vertegenwoordigd in de personages van de Besht en Dov Baer. Deze kenmerkt zich door een nadruk op panentheïsme: God is aanwezig *in* de wereld, niet als persoon, doch als een dynamische essentie, een goddelijke 'spark', die *in* alles is, in ontologische zin. (ibid, 46). Dualisme heeft hierin geen plaats: als God *in* alles is, dan is er geen ruimte voor kwaad. Goed en kwaad zijn hier graderingen van 'zijn', waarbij het kwaad, als laagste graad van het goede, kan functioneren als troon voor ultieme goedheid (ibid, 47,48). Daarnaast is er geen onoverbrugbare afstand tussen God en mens. God wordt door de mens ten diepste ervaren in extase; dan is Zijn bijzondere nabijheid haast daadwerkelijk voelbaar (ibid, 48). Het gebed vormt dé gelegenheid om die nabijheid te ervaren en derhalve is hier geen plaats voor het neerleggen van persoonlijke noden en wensen. Het messianisme, het verlangen naar een collectieve verlossing is in de mystieke variant naar de achtergrond verdwenen en het mensbeeld dat zij uitdraagt is bijzonder positief: de goddelijke ziel van de mens wordt woonplaats van de Schechina (ibid, 51-53).

Deze visie op God, mens en wereld verschilt significant van de opvattingen hieromtrent in de andere variant, het 'faith' model van Weiss. Bekende namen die deze variant vertegenwoordigen zijn, onder andere, Rabbi Nachman van Brazlav en Rabbi Menahem Mendel van Kotzk.

Het panentheïsme maakt hier plaats voor een soevereine Schepper, die Zijn schepping absoluut en onbegrensd overheerst en wiens wil niet rationeel is. Hier is wel dualisme: het goede wordt gecontrasteerd door de aanwezigheid van een levende persoonlijkheid die het kwaad vertegenwoordigt: de duivel (ibid, 47,48). De relatie tussen God en mens is indirect: de afstand die er tussen beiden bestaat kan worden overbrugd door 'faith', geloofsvertrouwen. Daar waar er in het mystieke model geen persoonlijke relatie met God mogelijk was; immers de Goddelijke essentie die in alles is, is een a-persoonlijke, is hier wel een persoonlijke relatie

mogelijk (ibid 49,50). Het gebed is nu niet een middel tot contemplatie maar een vorm van dialoog tussen schepsel en Schepper waarbij juist gevraagd mag worden om Gods interventie in de wereld (ibid, 51). De zonde, in het bijzonder de erfzonde, maakt dat het mensbeeld hier in grote lijnen negatief wordt ingekleurd. Derhalve is er ook veel meer nadruk op de hoop die een ieder mag hebben uiteindelijk verlost te worden (ibid,52).

Ten aanzien van de positie van de tsaddiek is het onderscheid met de mystieke variant wellicht het meest zichtbaar: in de laatste is deze functie niet sterk benadrukt, doch hier groeit de tsaddiek uit tot een exceptionele persoonlijkheid, een unieke verborgen leider van het universum: de Messias. Rabbi Nachman identificeert zich hier zelfs dusdanig sterk mee dat hij de gedachte opvat dat zijn eigen ziel die van de Messias is (ibid, 52, 53).

Wanneer we nu kijken naar het werk van Heschel is het evident en opmerkelijk dat, binnen het chassidisch gedachtegoed, de Baal Shem Tov en Rebbe Menahem Mendl van Kotzk (1787-1859) belangrijke inspiratoren voor hem zijn geweest. Daar waar hun dikwijls contrasterende visies de jonge Heschel aanvankelijk in verwarring brengen, vormen zij later de basis voor zijn unieke gedachtegoed en voorkomen.

In zijn laatste boek, *A Passion for Truth*, spreekt hij die verwarring uit en werpt hij licht over de contrasten tussen beide leiders. In zijn inleiding beschrijft hij hoezeer hij als kind onder de indruk raakte van de parabels van de Besht. Een leven lang zou Heschel in hem een vrijwel onnavolgbaar voorbeeld blijven zien. Zijn nadruk op de individuele spiritualiteit en op het ontwaren van heiligheid in het alledaagse zijn zeker elementen die terug te vinden zijn in Heschels godsdienstfilosofie. Echter, evengoed kunnen we hierin sporen herkennen van de nalatenschap van de Kotzker rebbe, die na vier generaties chassidisch leiderschap waarin de leer van de Besht centraal stond, tal van vernieuwingen aanbracht die hiermee geheel in tegenspraak waren (Heschel 1973, 53). Centraal in die vernieuwingen stond het in gang zetten van een zoektocht door een ieder naar de waarheid, waarbij niet in de eerste plaats het doel is theoretische kennis te verwerven. Het zoeken heeft hier primair een existentieel karakter: het gaat erom vanuit de gevonden waarheid te leven (ibid, 164, 298). Voorwaarde tot ontdekken van die waarheid is de volledige ontkenning van het zelf, hetgeen bewerkstelligt kan worden door bestudering van Torah en Talmoed (ibid, 10,11) God vraagt niet om het hart van de mens, als de Besht voorstaat; immers ons hart is onbetrouwbaar! Juist omdat de mens uit zichzelf God niet wil dienen, is hij hiertoe geroepen stelt de Kotzker rebbe (ibid, 29).

Heschel heeft in navolging van hem beslist een dergelijke zoektocht ondernomen, getuige zijn vele werken die hij heeft nagelaten, alsmede de activiteiten die hij ontplooid in zijn

leven waarbij hij zeker ook poogde een ieder deelgenoot te maken van zijn zoeken. Hij heeft de spirituele erfenis van beide inspiratoren mee op weg genomen, waardoor hij wellicht een enigszins geïsoleerde positie innam binnen de kring van joodse theologen van zijn tijd. Was het enerzijds zijn maatschappelijke betrokkenheid, zichtbaar in zijn vele essays en bovenal in zijn politiek activisme dat hem deed vervreemden van zijn orthodoxe geloofsgenoten, anderzijds was het de nadruk die hij legde op gebed en geboden die hem voor liberale stromingen binnen het jodendom tot een outsider maakte.

Heschel benoemt als de belangrijkste opdracht die het chassidisme hem heeft meegegeven, het ontwikkelen van het vermogen om over al datgene wat wij in de wereld ontwaren, uitermate verwonderd te zijn (Dresner 2002, 8). Een opdracht, die hij volledig zal gaan uitwerken binnen zijn 'depth-theology', die zijn denken over existentie van God én mens reflecteert.

De schrijfstijl van Heschel

Eerder benoemde ik Heschels antwoord op de opdracht die de Kotzker rebbe hem gaf op zoek te gaan naar 'de waarheid', als een zoektocht die zichtbaarheid heeft verkregen in Heschels werken en leven. De wijze waarop hij in de diverse werken die hij heeft nagelaten zijn lezers deelgenoot maakt van die zoektocht, is beslist als onderscheidend en bijzonder aan te merken.

Edward Kaplan benoemt Heschels schrijfstijl 'fenomenologisch': middels kritische analyses, verpakt in diverse stijlfiguren, poogt hij zowel een rationele als intuïtieve respons bij zijn lezers te bewerkstelligen. Door de theologie te 'deconceptualiseren', prikkelt hij hen tot inzichten die taal en concept te boven gaan. Zo maakt hij het lezen een proces waarin de lezer, gaandeweg, wordt meegenomen van een denken *over* God naar een *ervaren van* goddelijke aanwezigheid (Kaplan 2001,1). De opperste verwondering die deze ervaring van God teweeg brengt, zal vervolgens gestalte gaan krijgen in een levensstijl waarin de toewijding aan God en de naaste centraal staat.

Kaplan beschrijft dit laatste als volgt:

"After phenomenological writing brings readers to the threshold of revelation, and God, responds, philosophy of religion organizes moments of insights into a life pattern. Heschel trusts that readers will eventually emulate such piety- the "undying wonder" of radical amazement- pledging to God and humankind a life both moral and holy" (ibid, 11).

De hyperbool, het aforisme en de metafoor zijn de stijlfiguren die de lezer wellicht het meest in het oog springen wanneer hij kennismaakt met het werk van Heschel. Daarnaast kenmerkt zijn schrijven zich door tal van contrasterende uitspraken en maakt hij, onder andere, gebruik van herhaling, ritmiek, poëzie en drama om bij de lezer nieuwe inzichten te ontlokken (ibid, 6).

Uit *Man is not Alone*, geeft Kaplan een aantal voorbeelden, waaronder het volgende citaat:

"It comes to light in moments in which one's soul is shaken (hyperbool) with unmitigated concern about the meaning of all meaning, about one's ultimate commitment which is part of his very existence; in moments, in which all foregone conclusions, all life-stifling trivialities are suspended; in which the soul is starved for a inkling of eternal reality (understatement); in moments of discerning the indestructibly sudden within the perishably constant."

(Heschel 1951, 55,56)

Het herhaaldelijke gebruik van de 's'klank, alsmede de alliteratie in *discerning, indestructably sudden* verhoogt de impact van deze zin (ibid, 3).

Dramatische elementen die Heschels nadruk op intuïtief situationeel denken versus rationeel denken onderstrepen, vinden we in de volgende zinsnede:

"At the moment in which a fire bursts forth, threatening to destroy one's home, a person does not pause to investigate whether the danger he faces is real or a figment of his imagination. Such a moment is not the time to inquire into the chemical principle of combustion, or into the question of who is to blame for the outbreak of the fire. The ultimate question, when bursting forth in our souls, is too startling, too heavily laden with unutterable wonder to be an academic question, to be equally suspended between yes and no. Such a moment is not the time to throw doubts upon the reason for the rise of the question."

(Heschel 1951, 69).

Heschel biedt geen ruimte voor twijfels, immers, zo stelt hij, hetgeen wij in de ontmoeting met God ervaren is simpelweg te overweldigend om te twijfelen: religie dringt zich als het ware aan ons op (Kaplan 2001, 8).

Deze stellingname blijft beslist niet onopgemerkt in filosofische kringen, waar men zijn weigering de bevragende mens te accommoderen ziet als een te gemakkelijke manier om het hoofd te bieden aan filosofische kritiek (ibid, 8).

Neil Gillman sluit zich aan bij die kritiek en voegt toe beslist een kritische distantie te missen bij Heschel doch wijst erop dat zijns inziens, Heschel zelf, primair, geenszins beoogde zijn denken filosofisch 'salonfähig' te maken. Immers, zo stelt hij, de mystieke

traditie, waarvan Heschel erfgenaam is en waar zijn diepste loyaliteit ligt, kenmerkt zich nu juist door haar intuïtieve centraliteit (Gillman 1998, 83).

Gillman brengt ons terug bij de mystiek, en mijns inziens, heel terecht. Hier lijkt toch wel een buitengewoon belangrijke basis gelegd te zijn voor de polariteit die zich zo prominent voordoet in het schrijven van Heschel. Telkenmale lijkt Heschels schrijven hemzelf en de lezer te confronteren met de afweging te luisteren naar het hart, dan wel naar het hoofd. Prevaleert het gedachtegoed van de Kotzker rebbe of juist dat van de Besht? Of zijn zij supplementair? Middels zijn dialectische schrijfstijl, die leest als een Talmoedpassage waarin twee leraren elkaar pogen te overtuigen van hun gelijk, maakt Heschel ons bewust van de voortdurende spanning die er tussen ratio en intuïtie aanwezig is en dwingt ons onze keuzes te verantwoorden.

Depth-theology: filosofie in dienst van de theologie

De noodzaak tot het ontwikkelen van een nieuwe theologische visie zag Heschel in zijn ervaring dat godsdienst in verval was geraakt, waarbij hij aantekende dat de oorzaak hiervan nu niet zozeer gelegen was in een filosofie die vijandig stond tegenover godsdienst, of in de moderne wetenschap maar juist in de irrelevantie die zij herbergde (Heschel 1955,21). Zij bood volgens hem geen oplossingen ten aanzien van de crisis in cultuur, beschaving en overtuigingen van de moderne mens, die, door de afwezigheid van het transcendente en goddelijke in het denken, Gods afwezigheid was gaan ervaren als objectief onderdeel van de moderne geschiedenis. Om die reden zag Heschel het als zijn opdracht een nieuwe theologie neer te zetten die de mens kon heropvoeden en heronderwijzen in bijbels denken met hierin de boodschap dat de mens zonder God geen mens kan zijn, immers, zo stelde hij: het bestaan van de mens coëxisteert met dat van God (Goldy 1990 ,66-67).

In retrospect kan worden vastgesteld dat dit vernieuwende gedachtegoed relatief weinig waardering heeft gekregen, hetgeen wellicht voornamelijk schuilt in de wijze waarop Heschel filosofie heeft geïntegreerd in zijn theologie en daarmee, voor zijn tijd, brak met de conventionele noties van beiden (Perlman 1989, 4).

Heschel zag in de filosofie hét gereedschap om de wezenlijke vragen te kunnen stellen, waarop, zijns inziens, een niet door de rede begrensde religie het antwoord moest zijn. Dit antwoord werkte hij vervolgens uit in een theologie waarbij het denken en redeneren over

God niet inhoudt Hem, als een object van denken, te vinden in onze geest; veeleer kunnen wij ons zelf in Hem ontdekken (Goldy 1990, 70). In dit denken staat de ervaring centraal, die, zo stelt Heschel, nooit is gesloten voor tussenkomst van het goddelijke, ook niet voor de filosoof! (Perlman 1989, 8). Vanuit die ervaring schetst Heschel een religieuze antropologie: door de aandacht van het transcendent te ervaren (de zorg van God om/voor ons) volgt het bewustzijn van het zelf. Zonder God te doorgronden is het niet mogelijk het zelf daadwerkelijk te begrijpen (Kaplan, Dresner 1998, 169).

Fenomenologie

Hoe nu deze theologie voor de moderne geest toegankelijk te maken?

Heschel vindt in de fenomenologie, als toegepast door de joodse filosoof Edmund Husserl (1859-1917), hiertoe een geschikte methode. Hij heeft, wanneer hij in Berlijn studeert, kennis gemaakt met het werk van Husserl en is bijzonder onder de indruk.

De fenomenologie was als concept ontwikkeld door Johann Heinrich Lamberts (1728-1777) en verder uitgewerkt door Immanuel Kant (1728-1804). Kant wendde deze noviteit in de filosofie aan om het verschil te duiden tussen hoe iets is *als zodanig* en hoe het is *zoals het tot ons komt*. Zo werd de fenomenologie een medium om begrippen als bewustzijn en ervaren te kunnen beschrijven. Edmund Husserl maakte kennis met deze methode middels zijn leraar Franz Brentano (1838-1917) en zag hierin dé geschikte methode om te gebruiken in zijn werk waarin hij trachtte een ander licht te werpen op, wat hij noemt 'naturalisme'; de dan gangbare wetenschappelijke visie op de wereld. Hij wil laten zien dat dit naturalisme zich wetenschappelijke waarheden toedicht zonder de omstandigheden waartoe die kennis tot ons komt te onderzoeken (Chester 2005,65-66).

In het denken van Husserl ligt het aanvangspunt in datgene dat intuïtief tot ons komt, datgene wat we onmiddellijk ervaren. Alle vooroordelen die wij herbergen ten aanzien van hetgeen wij waarnemen moeten wij achter ons laten. Dit is mogelijk door het tweeledige proces van 'fenomenologische reductie': allereerst door alle, niet noodzakelijke, eigenschappen van een voorwerp weg te denken opdat we het eigenlijke ervan intuïtief tot ons kunnen nemen en vervolgens een loslaten van onze natuurlijke instelling dat hetgeen in ons bewustzijn tot ons komt ook in werkelijkheid bestaat. Een dergelijke reductie maakt dat er geen bestaansclaims meer zijn, alleen maar ons bewustzijn van zaken: het 'transcendentale bewustzijn'. Dit bewustzijn staat volgens Husserl nooit op zichzelf maar is intentioneel, op

iets gericht. Dit *iets* staat centraal in de fenomenologie, is het *fenomeen* (vd Brink 2000, 290-292).

Heschels gebruik van deze filosofische methode helpt ons zijn denken te plaatsen in de geschiedenis van de westerse filosofie. Daar waar Spinoza en Kant beiden hadden getracht religie buiten de rede te plaatsen en de laatste een openbaring van een persoonlijke God als intellectueel onmogelijk en irrelevant had bestempeld, zag Heschel, door de verankering van zijn denken in de fenomenologische methode van Husserl, dé mogelijkheid om deze stellingen te opponeren (Chester 2005, 151).

Geloofsantecedenten

In zijn eerste academische werk '*Die Prophetie*', vangt Heschel aan met zijn theologische uitwerkingen waarvan de fenomenologie de filosofische basis vormt (Perlman 1989, 4). Hierin beschrijft Heschel de relatie tussen God en de profeten. De openbaringsgebeurtenis die in die relatie centraal staat doet ons inzicht verschaffen over Gods relatie met de wereld en Zijn handelen hierin, zo stelt hij. Daarover kunnen wij daadwerkelijk kennis verkrijgen, immers die kennis heeft betrekking op onze concrete en relationele ervaringen (Heschel 1955, 477). Zij komt tot ons in ons subjectieve bewustzijn waarin nog geen vertaling en objectivering heeft plaatsgevonden van hetgeen wij ervaren (Goldy 1990, 69). Vanuit deze preconceptuele ervaringen, de 'antecedenten van geloof', kunnen we, mits we de sensitiviteit deze daadwerkelijk toe te laten cultiveren, ons denken over God aanvangen. Hierin ligt het vertrekpunt van Heschels dieptetheologie: de ervaring van de mens voorafgaande aan geloven. Hier inzicht in verkrijgen kan ons doen doorgronden wat er gebeurt wanneer de mens God ontmoet en hoe dit zijn kijk op zichzelf in de wereld verandert (Chester 2005, 98). Hij neemt hierin afstand van de filosofische conceptuele denkpatronen en vervangt deze met 'situational thinking': situationeel denken. Daar waar in de eerste het zelf van de denker naar de wereld toekomt en haar uitgangspunt in 'twijfel' neemt, kenmerkt de laatste zich door het gegeven dat de denker zelf, het eigen zijn, inzet is van het denkproces. Niet twijfel maar verwondering is hier de premisse. De essentie van Heschels denken vormt voor hem 'ontdekken' en vangt aan in onze relatie met God. Het grondwoord in die relatie is 'ontzag', dat hier niet zozeer een emotie uitdrukt maar een modus van ons zijn. Die modus doet ons de existentie van God ontwaren, we herkennen dat er aan ons iets fundamenteels voorafgaat, van

waaruit wij zelf voortgekomen zijn en dat leiding geeft aan ons leven (Erlewine 2012, 175-177).

In *Die Prophetie* staat de preconceptuele ervaring van de pathos van God centraal. Heschel bouwt in dit werk die ervaring uit tot zijn belangrijkste theologische concept: Gods pathos, Zijn 'Divine concern', vormt de basis voor de relatie tussen Hem en de mens. Een relatie die gekenmerkt wordt door wederkerigheid (Perlman 1989, 92). Ook in *Man Is Not Alone, a philosophy of religion* (1951) gaat Heschel uitvoerig in op de zorg die God heeft om de mens en plaatst hij de ervaring die de mens daarvan heeft in een raamwerk van preconceptuele ervaringen, waaronder 'awe', 'reverence' (eerbied, ontzag), en 'radical amazement' (opperste verwondering). Hij maakt die ervaringen, op haast poëtische wijze, inzichtelijk als zijnde essentiële stappen in een transformatieproces die plaats heeft in de menselijke geest. Een proces dat beoogt het wezen van ons 'zelf' en daarmee onlosmakelijk die van God te ontdekken.

Eerste stap in dit transformatieproces is het benoemen van de opperste verbazing die zich van ons meester maakt wanneer we de grootsheid van de wereld om ons heen daadwerkelijk waarnemen en ervaren, en ons ervan bewust worden dat we kunnen waarnemen, dat we 'zijn'. In die opperste verbazing mogen we bemerken dat niet datgene wat we kunnen beredeneren en conceptualiseren ons bovenmatig doet verwonderen, maar juist hetgeen waar we geen woorden en pasklare concepten voor kunnen vinden. In die verwondering raken we, aan wat Heschel noemt de 'ineffable', het onbenoembare: de werkelijke betekenis, de oorsprong en het einde van het 'zijn' (Heschel 1951,3,4).

Deze spirituele ontmoeting met het onbenoembare vormt het begin van onze zoektocht naar de kern van de betekenis van ons bestaan (ibid, 16). Het betreft hier geen vrijblijvende ontmoeting: het doet ons antwoorden met ontzag (ibid, 27). Intuïtief ervaren we een goddelijke aanwezigheid die ons eigen bestaan bevraagt en in goddelijk perspectief zet. We worden ons gewaar dat al hetgeen we ons toe eigenen niet van onszelf is, dat de wereld om ons heen niet bestaat uit materiële zaken doch uit taken die ons toebedacht zijn. Aan ons de keuze deze op te pakken!(ibid, 69).

Hier begint volgens Heschel religie: we worden ons bewust van de vraag die God ons stelt en we antwoorden Hem (ibid, 76). Vanuit de verwondering en het ontzag dat bij ons opgeroepen is door de ontmoeting met het onbenoembare is de transitie van een bewustwording van Gods aanwezigheid naar de bewustwording van Zijn essentie voltooid (ibid, 84). Die essentie kunnen wij niet in woorden vangen en uitdrukken, hoezeer we dit ook trachten te doen in geloofsbelijdenissen en dogma's. God zelf maakt ons duidelijk wat die

betekenis inhoudt en daarmee, onlosmakelijk verbonden, wat dit van ons vraagt. God betekent primair dat niemand ooit alleen is, dat in de verbondenheid van het heilige een samenzijn is van een ieder met God (ibid, 109).

Dit samenzijn impliceert zorg voor elkaar en vraagt daarmee van ons een opzij zetten van onszelf en onze gerichtheid op datgene wat voor de ander van belang is. Hierin ligt, wat Heschel noemt, het driedimensionale aspect van leven en zorgen: datgene wat de mens voor een mens doet, doet hij ook voor God (ibid, 225). Dat dit 'opzij zetten' van het zelf niet zozeer een volledige zelfontkenning inhoudt spreekt uit het gebod onze naaste lief te hebben als onszelf (ibid, 141). Het goddelijke eigenaarschap van ons leven brengt ons bij onze verantwoordelijkheid onszelf in acht te nemen, maar daarbij niet te verzaken telkens opnieuw te ontdekken hoe op anderen gericht te kunnen zijn (ibid 141). Voorbeeld hiertoe is de zorg die God voor ons laat zien. Zijn betrokkenheid met ons, Zijn zorg voor Zijn schepping en passie voor rechtvaardigheid staat opgetekend in de verhalen over de profeten. Er is bij God geen zorg om het zelf, het gaat Hem altijd om de ander (ibid, 143).

Essentie en existentie

Vanuit de verwondering en het ontzag zijn we door Heschel meegenomen naar wat hij als het begin van de religie ziet: God toont zijn essentie middels de mens te vragen Zijn agent te zijn in de wereld, partner te zijn in Zijn scheppingswerk en heilsplan (ibid, 231). Hiermee laat Heschel zien dat voor Hem de essentie van God direct raakt aan de betekenis van het bestaan van de mens. God schiep ons, intentioneel, naar Zijn gelijkenis en in die gelijkenis ligt onze taak en onze betekenis: in de ontmoeting met elkaar mogen we in de ander God zien. (Heschel 1996,401). God heeft ons minstens zo hard nodig als wij Hem nodig hebben! (ibid, 166). De relatie tussen Hem en ons kenmerkt zich door een wederkerigheid waarin wij de waardigheid van ons bestaan zichtbaar mogen maken (ibid,384). De heiligheid die ons leven kenmerkt moeten we beantwoorden met vroomheid.

Hoe doen we dit? Niet door ons leven te offeren, zegt Heschel, maar door het te heiligen (ibid, 267). Door ons "te laten leiden door het ritme van de Torah, en te leven in de schaduw van de Sināi" (Heschel 1951, 270). Niet zozeer hoe we nu precies handelen, maar met welke intentie we dit doen, dat is wat telt.

Heschel benoemt dit als wellicht dé meest essentiële boodschap van het jodendom: "*in doing the finite, we may perceive the infinite*": door in het eindige te handelen, mogen we wellicht het oneindige aanschouwen (ibid, 265).

Heschels ontologie adresseert niet de conceptuele inhoud van ons 'zijn', vraagt niet wat dit 'zijn' is, maar wat het betekent, waarom 'zijn' is. Ontologie is bij Heschel deontologie: 'zijn' houdt in dat we ons verplicht voelen, 'zijn' is gehoorzamen: "*to be is to obey*" (Perlman 1989, 155-157).

Wie is de mens?

Na zeer uitvoerig te hebben weergegeven waar het in de relatie tussen God en de mens om gaat en hoe de mens in die relatie de essentie van zijn eigen bestaan kan ontwaren, wendt Heschel in zijn boek *Who Is Man?* de fenomenologie opnieuw aan, nu als basis voor een analyse van de daadwerkelijke betekenis van *mens-zijn* (Chester 2005, 70).

Een ieder is zich bewust van zijn betekenis als mens, doch het ontbreekt de mens aan middelen zijn spirituele relevantie te doorgronden en verwoorden, zo stelt hij (Heschel 1965, 5). Dit te kunnen doen vraagt ons verder te kijken dan de manifestaties van ons wezen, onze biologische kenmerken. We moeten trachten ons 'zijn' te aanschouwen in relatie tot een uitdaging die ons wordt gesteld. Onze vraag moet niet zijn wat of wie de mens nu precies is maar wat het is om *menselijk* te zijn. Heschel stelt dat tussen ons *mens-zijn* en *menselijk zijn* een ontologische samenhang en afhankelijkheid is: ons vermogen *menselijk* te zijn is ons impliciet gegeven binnen ons *mens-zijn* maar moet door ons, middels de ervaringen die we in het leven opdoen, ontdekt worden en vervolgens gecultiveerd (ibid, 17). In dit *menselijk zijn* ligt voor Heschel de essentie van ons zijn: "*Human being demands being human*" (ibid, 27).

Dit *menselijk zijn* kenmerkt zich door een aantal essentiële modes van 'zijn': '*preciousness*', '*uniqueness*', '*opportunity*', '*nonfinality*', '*process*' en '*events*', '*solitude*' en '*solidarity*', '*reciprocity*' en '*sanctity*'. Heschel werkt deze kenmerken in het eerste deel van dit werk, vrij beknopt uit. Hieronder een korte weergave.

Preciousness, uniqueness: allereerst stelt hij dat de mens zijn bestaan ziet als uniek en uitermate waardevol (ibid, 33,37).

Opportunity: de grenzeloze mogelijkheden die de mens heeft zichzelf te ontwikkelen onderscheiden hem van het dier. Echter, niet datgene wat hij is, maar waar toe hij in staat is

maakt hem mens. Het *menselijke* ligt in zijn taak de mogelijkheden die hem zijn toebedeeld te erkennen en doorgronden (ibid, 40).

Nonfinality, process en events: zijn mens- zijn kenmerkt zich niet door wetmatigheden maar veeleer door reeksen van handelingen en gebeurtenissen waarbij hij de ervaring heeft dat de wereld en hij zelf niet 'af' zijn: er blijft altijd iets over om op te hopen, om na te streven (ibid, 41,43).

Solitude en solidarity: enerzijds impliceert mens- zijn onafhankelijkheid en zelfvoorzienigheid, anderzijds is de existentie van de mens per definitie coëxistentie: hij is nooit daadwerkelijk alleen, hij maakt altijd onderdeel uit van een gemeenschap. In die setting ervaart hij zijn betekenis (ibid, 45).

Reciprocity, sanctity: de waardigheid van de mens ligt in de sensitiviteit die hij toont in zijn vermogen tot het ervaren te worden opgeroepen datgene terug te geven wat hem gegeven is. Wanneer hij tot inzicht komt dat zijn leven heilig is en niet van hem zelf, dan ontwikkelt zich in hem het vermogen te gaan zien wat dierbaar is voor zijn Schepper en kan hij hiernaar handelen (ibid, 46, 49).

Deze entiteiten zijn kenmerkend voor ons *menselijk* zijn. Maar wat is nu 'zijn' en wat betekent dit concreet voor de mens? Hierop probeert Heschel in het vervolg van dit werk te antwoorden. 'Zijn' is volgens hem inherent aan zoeken naar ultieme relevantie. Er is in ons een drang naar betekenisvol zijn, die zich onderscheidt van alle andere menselijke drang: in ons zoeken naar betekenis pogen we niet het zelf tevreden te stellen maar trachten we juist aan een verlangen van het transcendente tegemoet te komen (ibid, 55-60).

Hoe dit laatste te duiden binnen de grotere context van ons eigen mens- zijn wordt door Heschel inzichtelijk gemaakt middels het onderscheid dat hij maakt binnen het denken over het transcendente. Enerzijds is er het ontologisch denken, dat poogt de mens te verbinden aan een transcendentie dat 'zijn' is; anderzijds is er een 'bijbels' denken dat ervan uitgaat dat de mens meer is dan 'zijn', en deze wil verbinden aan een goddelijke, levende transcendentie: aan God.

Heschel tekent grote bezwaren aan bij het ontologische denken dat hij hier schetst. Wanneer we 'zijn' als het ultieme bestempelen, dan kunnen we ons leven slechts aan 'niets' relateren! Om ons heen is dan een eindeloze leegte waarin wij geconfronteerd worden met een 'geworpenheid' aan de ene kant, en dood aan de andere. Dit 'zijn' als absolute transcendentie ervaart Heschel als vaag, ongrijpbaar en hachelijk (ibid, 69,70). Als de mens alleen 'zijn' is,

zoals de filosoof Martin Heidegger beweert, dan legt hij daarmee volgens Heschel al zijn vermogen tot beslissen af en wordt leven gereduceerd tot slechts een 'zijn'.

De bijbelse mens daarentegen, ziet het ultieme in het Mysterie van Zijn. Hierin hebben pasklare concepten en bewijzen geen plaats. Hierin is 'zijn' als een schepping, een voortdurend handelen dat de mens niet kan benoemen, doch ervaart. Zijn is *'ineffable'* (ibid, 71).

Hiermee keert Heschel terug naar het aanvangspunt van zijn diepte theologie. We zijn en leven in de wereld, waarin we in opperste verwondering mogen ervaren dat er iets van ons wordt gevraagd. Ons antwoord hierop vormt uiteindelijk de blauwdruk voor ons mens- zijn (Chester 2005, 151).

Tot besluit

Heschels leven stond in het teken van contemplatie én pragmatisme. Vol geestdrift droeg hij keer op keer zijn visie op God en mens uit waarbij hij zich beslist niet als een 'pleaser' toonde : hij schroomde niet zijn lezerspubliek te confronteren met geloofspraktijken die, naar zijn mening, beslist te wensen over lieten. Dit betekent echter niet dat zijn oeuvre bijzonder negatief gekleurd is. Integendeel, telkens opnieuw wijst hij erop hoe bijzonder onze relatie tot God is en welke schitterende opdracht die relatie in zich draagt.

Ik vind Heschels werk bijzonder aansprekend. Mijn eigen liefde voor taal wordt volledig beantwoord middels de schrijfstijl die Heschel bezigt. Met zijn woordkunst en poëtische passages getuigt hij van een hoge taalvirtuositeit.

Bovenal kan ik zijn *depth-theologie*, en het Godsbeeld dat hij hierin schetst, bijzonder waarderen. Zijn boodschap dat wij zelf een enorme verantwoordelijkheid mogen dragen in het gestalte geven aan een wereld die aan Gods intenties beantwoordt, ervaar ik als inspirerend en uitdagend.

HOOFDSTUK 2:

MARTIN HEIDEGGER: EEN LEVEN VAN DENKEN EN VRAGEN

“Wij vragen, hier en nu, voor onszelf.”²

Biografie

“Wanneer het werk van een denker overgeleverd is, of brokstukken en sporen van zijn werk, is ‘het leven’ van een filosoof voor het publiek onbelangrijk. Door een levensbeschrijving alleen komen we nooit het eigenlijke van een filosofisch bestaan te weten”
(van Sluis 1997, 20).

Zó luidde Heideggers visie op de optekening van biografische gegevens van hemzelf en van andere denkers.

Een aantal biografen heeft desalniettemin toch gemeend dat juist die gegevens significant zijn voor het doorgronden van Heideggers filosofie, waaronder Rüdiger Safranski die in zijn werk *Ein Meister aus Deutschland, Heidegger und Seine Zeit* wellicht de meest geslaagde contextualisering van Heideggers persoon, leven en werk heeft opgetekend (ibid, 24). De beknopte onderstaande biografie baseert zich derhalve grotendeels op dit imposante werk.

Martin Heidegger wordt geboren op 26 september 1889 in Meßkirch, een stadje in de provincie Baden, in het zuidwesten van Duitsland. Hij is de oudste zoon binnen het rooms-katholieke gezin van Friedrich Heidegger en Johanna Kempf. Tesamen met zijn zus Marie en broer Fritz groeit hij op in de schaduw van de Sint-Martinuskerk, waar vader Friedrich koster is (Safranski, 2010, 16). In die landelijke omgeving vindt dan een heuse strijd plaats tussen modernisme en traditie waaruit onder andere voortvloeit dat de liberale provincie Baden verkiest zich los te maken van het rooms-katholicisme en gestalte gaat geven aan een modern ‘nationaal’ catholicisme. Hierin is niet langer plaats voor het dogma van de pauselijke onfeilbaarheid en is de algehele oriëntatie op Rome significant afgenomen. Deze vernieuwende katholieke visie, die de naam ‘oud-katholicisme’ krijgt, wordt ook in Meßkirch omarmd; echter de Heideggers blijven trouw aan de moederkerk in Rome (van Sluis, 1997, 25,26).

² Wat is metafysica? 2009, 49.

Middels financiële ondersteuning van die moederkerk, kan de begaafde Heidegger in 1903 de gymnasiumopleiding gaan volgen in het katholieke convict in het nabijgelegen Konstanz en later, in 1906, in Freiburg. In Konstanz is, in tegenstelling tot het landelijke Meßkirch, de moderne tijd zichtbaar aanstaande en het burgerlijk-liberale milieu dat in de stad zich zo prominent manifesteert vormt een schril contrast met het strenge seminariëleven. Safranski benoemt die discrepantie als een mogelijk vertrekpunt voor de twee werelden waar Heidegger aan refereert in zijn filosofie van *eigenlijkheid* en *oneigenlijkheid* (Safranski, 2010, 29). In Freiburg werkt hij toe naar zijn toetreding tot de orde der jezuïten, echter, slechts twee weken na aanvang van zijn noviciaat dwingen hartklachten hem afscheid te nemen van de orde (ibid, 31).

Hij keert terug naar Freiburg waar hij zich op filosofie en theologie gaat toeleggen, ter voorbereiding op de priesteropleiding. Hier maakt Heidegger uitgebreid kennis met een aantal belangrijke inspiratoren. Zo voelt hij zich bijzonder aangetrokken tot het gedachtegoed van zijn docent, theoloog Carl Braig, die hem sterkt in zijn antimodernistische opvattingen. Braig pleit voor een losmaking van het absolutisme van het subject; alleen dan worden we vrij voor de werkelijkheid van het absolute, stelt hij. Zijn uitspraak "*Wij kunnen God denken, waarom zouden we dan niet de gedachten van God zijn?*" illustreert de verandering van perspectief wanneer een dergelijke losmaking tot stand komt (ibid, 34). Naast Braig raakt Heidegger gefascineerd van Husserl, wiens reflecties op de logica hem bijzonder aanspreken (ibid, 45).

In 1911 besluit Heidegger zijn theologiestudie af te breken en zich geheel toe te leggen op de filosofie waarin hij twee jaar later promoveert. Zijn proefschrift, *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus*, behelst een aanvechting van het psychologisme, dat de logica wil verklaren vanuit het psychische; een stellingname waarin Heidegger zich gevoed weet door Husserl (ibid, 65). De volgende drie jaar legt hij zich toe op thomistische filosofie waarbij hij in het gedachtegoed van de middeleeuwse denkers, in het bijzonder Duns Scotus, de sleutel tracht te vinden tot een christelijk katholiek levensideaal (ibid, 69,79). In 1915 volgt zijn habilitatie.

Inmiddels is de Eerste Wereldoorlog een feit. Heidegger wordt een aantal keren opgeroepen voor militaire dienst, echter zijn hartklachten verhinderen telkenmale een fysiek actieve inzet in de krijgsmacht. De afloop van de oorlog duidt hij positief: zij forceert, als het ware, bij een ieder een terugkeer naar de basis, een "wedergeboorte van de geest" (ibid, 116). Wellicht moeten we zo ook het moment duiden waarop hij afscheid neemt van het 'systeem van het katholicisme': wanneer in 1919 de eerste zoon wordt geboren uit het huwelijk met Elfride Petri, zien zij af van een katholieke opvoeding voor de jongen (van Sluis 1996,26). Heidegger zelf schrijft hierover dat hij, alvorens deze openbare bekendmaking, innerlijk al

zeer veel afstand had genomen van de katholieke wereld en hij zich juist in zijn vrij zijn van elke binding buiten de filosofie geestelijk heeft kunnen ontwikkelen (Safranski 2010, 141).

Vanuit Freiburg, waar Heidegger, als de persoonlijke assistent van Husserl, zeer uitgebreid kennis neemt van de fenomenologie, vertrekt hij in 1923 naar de protestantse universiteit van Marburg, alwaar hij de positie van buitengewoon hoogleraar in de filosofie gaat bekleden. Zijn verschijning op de universiteit blijft allesbehalve onopgemerkt: hij trekt volle collegezalen en ook ver buiten Marburg neemt men belangstellend kennis van zijn uitspraken (van Sluis 1996, 29). Zijn missie, die hij aan vriend Karl Jaspers heeft omschreven als het bewerkstelligen van “een omwenteling en principiële omvorming van de filosofie” krijgt in Marburg verder gestalte. Om zich volledig op die missie te kunnen concentreren koopt hij grond aan in Todtnauberg. Hier verrijst de berghut, waarin hij zich, gedurende een groot aantal jaren, veelvuldig zal terugtrekken van de wereld (ibid, 166). Hij maakt kennis met de theoloog Rudolf Bultmann, waaruit zich een vriendschap ontwikkelt. Bultmann proeft in Heideggers uitspraak, dat de theologie tot haar ware taak heeft ‘het woord te zoeken dat in staat is op te roepen tot het geloof en bewaard te blijven in het geloof’, de richting voor de vernieuwing van de protestantse theologie die hij voorstaat. De existentiële filosofie die Heidegger ontvouwt in zijn colleges en zijn manuscript van *Sein und Zeit*, doet Bultmann ervaren zelf verantwoordelijk te zijn voor zijn bestaan, hetgeen hem terugleidt naar de bijbel (ibid, 172,173). In 1924 vindt een kennismaking plaats van een spraakmakender karakter: Heidegger raakt dan bijzonder onder de indruk van de joodse studente Hannah Arendt, die naar Marburg gekomen is om bij hem en Bultmann te studeren. De genegenheid blijkt wederzijds en onder strikte geheimhouding ontwikkelt zich tussen Heidegger en Arendt een liefdesaffaire die na een jaar wordt afgebroken, waarna Arendt vertrekt naar Heidelberg. Voor beiden geldt dat hun kortstondige verbintenis een levenslange impact zal hebben op leven én werken (ibid, 175-180).

Teneinde voor de functie van gewoon hoogleraar in de filosofie in Marburg serieus te worden genomen werkt Heidegger vervolgens allengs aan de voltooiing van *Sein und Zeit*, dat in 1927 gepubliceerd wordt. De benoeming volgt nog datzelfde jaar, echter lang blijft Heidegger niet in die positie. In 1928 gaat hij terug naar Freiburg waar hij Husserl opvolgt. Hier lijkt Heidegger de accenten in zijn existentiële filosofie te willen gaan verleggen. Daar waar hij in *Sein und Zeit* óver existentie heeft geschreven, daar wil hij haar nu zelf bevragen. In zijn inaugurele rede, getiteld *Was ist Metaphysik*, vangt hij hier reeds mee aan (ibid, 222,223).

In 1933 wordt Heidegger rector van de universiteit van Freiburg en lid van de NSDAP. Hoe precies zijn motivatie tot aansluiting bij deze partij te duiden en te doorgronden in welke mate hij zich herkende in het nationaal-socialistisch gedachtegoed wordt niet eenduidig beschreven in de diverse optekeningen van Heideggers leven. Zijn eigen mededeelzaamheid hieromtrent sluit wellicht nog het meest aan bij een oproep die hij aan studenten en docenten doet, kort na zijn aantreden als rector: *'De wezenlijke taak van de Duitse universiteit wordt de opbouw van een nieuwe geestelijke wereld voor het Duitse volk. Dat is nationale arbeid in de meest verheven zin en van het grootste belang.'* (ibid, 301). De nationaal-socialistische revolutie ervaart Heidegger als het podium voor de, zijns inziens, noodzakelijke vernieuwing van de universiteit. Slechts een jaar zal hij de functie van rector bekleden: op 23 april 1934 trekt hij zich terug. Zijn politieke inzet heeft hem niet gebracht wat hem voor ogen stond; uiteindelijk, zo stelt hij, blijkt de revolutie zoals zij gestalte krijgt niet afdoende in de strijd tegen modernisme en materialisme (ibid, 358,359).

Deze desillusie dwingt Heidegger tot een religieuze en politieke herbezinning, waartoe hij in de gedichten van Hölderlin antwoorden vindt (ibid, 350). De uitwerkingen daarvan vinden onder andere hun weg in *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, waar hij tussen 1936 en 1938 aan werkt. Hierin breekt hij met zijn eerdere visie dat geloven en denken strikt gescheiden aangelegenheden zijn en poogt hij nu te onderbouwen dat vanuit het denken de immanentie van het goddelijke ervaren kan worden (ibid 383,384).

Na een korte detachering bij de Landstorm, eind 1944, vlucht Heidegger uit Freiburg, dat door de Fransen spoedig bezet zal worden, en brengt zijn manuscripten in geboortestad Meßkirch in veiligheid. Bij terugkomst wacht hem de zuiveringscommissie die door het Franse militaire bestuur is samengesteld (ibid, 410-413). Hun oordeel, gebaseerd op de visie dat Heidegger sinds 1934 geen 'nazi' meer was, pakt beslist mild uit voor Heidegger; echter het college van bestuur van de universiteit tekent bezwaar aan en een nieuw onderzoek volgt. Teneinde enigszins de regie hierin te kunnen behouden, stelt Heidegger de commissie voor Karl Jaspers te benaderen opdat hij informatie kan verstrekken omtrent zijn persoon. Dit resulteert niet in hetgeen Heidegger hiervan verwachtte: op grond van het rapport dat Jaspers, die bijzonder teleurgesteld is in de vriendschap met Heidegger, hen doet toekomen, volgt het besluit hem zijn onderwijsbevoegdheid te ontnemen en hem te ontslaan (ibid, 416-419). In het wintersemester van 1951-1952 wordt hij, mede op initiatief van Jaspers, waarmee een briefwisseling voorzichtig is opgepakt, gerehabiliteerd en geeft hij zijn eerste college (ibid, 457).

Inmiddels heeft Heideggers gedachtegoed Frankrijk bereikt en vooral Sartre is zeer onder de indruk van zijn uitwerkingen binnen het existentialisme. De nuancerings die hij hier zelf bij neerzet worden op hun beurt met eenzelfde belangstelling en bewondering tegemoet getreden door Heidegger. Een ontmoeting vindt plaats in 1952 in Freiburg (ibid,429,430).

Tot op hoge leeftijd blijft Heidegger actief: hij geeft lezingen en cursussen, en bereidt de publicatie van zijn verzamelde werk voor. Ook vindt er een hereniging met Hannah Arendt plaats; zij zal hem in de laatste jaren van zijn leven jaarlijks bezoeken. Op 26 mei 1976 sterft hij, thuis in Freiburg waarna, op zijn verzoek, een begrafenisplechtigheid volgt in de kerk van Meßkirch(van Sluis, 30-31).

De schrijfstijl van Heidegger

Alvorens mij te richten op het denken van Heidegger, hetgeen ik straks zal illustreren met enkele citaten van zijn hand, lijkt het mij beslist verhelderend allereerst stil te staan bij zijn bijzondere schrijfstijl.

Heideggers gebruik van de taal heeft, evenals zijn denken, een diversiteit aan reacties en waardering ge oogst. De woordkeuzes die Heidegger heeft gemaakt om zijn denken vorm te geven kenmerkten zich niet zozeer in het feit dat hij een voorkeur had voor moeilijke woorden maar veeleer door zijn bewerking van de spreektaal(van den Brink 2000, 294). Voortdurend ontwierp hij woordconstructies, veelal door simpelweg woorden bij elkaar te plaatsen, al dan niet middels verbindingsstreepjes. Voorbeelden hiervan: 'Sein zum Tode', 'Mitdasein', 'In-Sein' en 'in- der- Welt- sein'. Ook zette hij naamwoorden om tot werkwoorden, bijvoorbeeld 'welten' en 'nichtigen' en speelde hij met de veelheid aan betekenissen die woorden voor ons kunnen hebben. Niet alleen toonde Heidegger zich daarmee een groot woordkunstenaar; gaandeweg ontvouwde hij op deze wijze een geheel eigen terminologie voor zijn denken die ons, zo zullen we straks zien, op unieke wijze tracht dit denken te verhelderen.

Waarom dit geheel eigen taalgebruik? Naast Heideggers bewondering voor dichters en hun spel met woorden wilde hij met zijn onderscheidende en bijzondere taalgebruik vooral uitdrukking geven aan de distantie die hij zocht ten aanzien van de traditionele westerse filosofie. Die had zich, in zijn ogen, ernstig schuldig gemaakt aan *Zijnsvergetelheid* en zijn persoonlijke zoektocht naar het zuivere *Zijn* kon derhalve niet vorm krijgen middels een terminologie die inherent was aan een filosofie die zo in gebreke was gebleven. Heidegger zag in zijn nieuwe taal niet alleen een sleutel tot het zuivere *Zijn* dat hij zielsgraag wilde

ontsluiten; ook meende hij dat dit *Zijn* zich in de taal zou openbaren. Zoals dichters spreken tot hun lezers middels hun poëzie, zo wilde ook Heidegger met zijn taal bij de lezers een denkbeweging in gang zetten die de diepere structuur in zijn denken voor hen toegankelijk kon maken. Deze ontsluiting vanuit de taal zag Heidegger wel als cultuurgebonden; immers taal voedt zich vanuit de culturele identiteit van haar gebruikers. De moedertaal was derhalve bij uitstek het meest geschikt een dergelijke ontsluiting tot stand te brengen, zo meende hij (van Sluis 1997 ,87,90). Heideggers gewoonte, met name zichtbaar in zijn hoofdwerk *Sein und Zeit* , doorgaans een vraag te stellen zonder hierop een direct antwoord te formuleren, of dit laatste soms geheel achterwege te laten, kunnen we ook zien in het licht van bovenstaande intenties. Voor Heidegger leek het belangrijker de vraag te stellen en een denkbeweging bij de lezers te bewerkstelligen en zo 'de waarheid' te doen oplichten dan deze zelf pasklaar aan te leveren. Dit laatste, zo voorzag hij, bewerkstelligt juist een kortzichtigheid en oppervlakkigheid in het denken (van Sluis, 1998,16). Safranski typeert hem in de biografie die hij van Heidegger optekende als de filosoof die niet het antwoorden maar het vragen als passie heeft. En dan heel specifiek, telkens weer opnieuw, een vragen naar het *zijn*. Daar ligt het primaat van Heidegger. Die vraag en wat die voor Heidegger belichaamde beschrijft Safranski al even poëtisch als Heidegger het in zijn latere werken zo graag plachtte te doen:

“De zijnsvraag in Heideggeriaanse zin betekent, het bestaan lichten zoals je een anker licht, om bevrijd de open zee op te varen.”(Safranski 2010, 13).

Voorts is opvallend dat Heidegger voortdurend zijn lezers lijkt te dwingen een positie in te nemen. Middels een dualiteit die hij aanbrengt in de begrippen die hij aanreikt in zijn denken, wordt de lezer ofwel geconfronteerd met, dan wel bevestigd in zijn bestaanswijze. Een midden wordt zelden of niet verstrekt door Heidegger.

Er is beslist een ontwikkeling in Heideggers schrijfstijl te ontwaren ten aanzien van de werkvorm die hij hanteert. Zijn vroege werken, waaronder het eerdergenoemde *Sein und Zeit*, bouwde hij zeer systematisch op, hetgeen niet te allen tijde synoniem bleek voor eenduidigheid en derhalve verruilde hij deze werkvorm voor het essay dat hem in de gelegenheid stelde zijn denken bondiger te formuleren. Zijn werken vanaf 1930, veelal voordrachten en colleges die later gebundeld zijn gepubliceerd, worden gekenmerkt door deze nieuwe huisstijl die zich opvallend minder complex laat lezen (van Sluis 1997, 68,69).

Heideggers ontologie: een verkenning

In de eerder geschetste optekening van Heideggers leven hebben we gezien dat hij als aanvangend filosoof zijn denken vanuit het katholieke gedachtegoed doet ontspringen. Zijn vragen centraliseert hij derhalve rondom de aanname die hierin gegrond ligt: God als uiteindelijke antwoord op ons vragen naar de geheimenis van ons mens-zijn en de wereld die wij om ons heen ervaren. Gaandeweg zal die aanname als uitgangspunt voor zijn denkoefeningen hem steeds twijfelachtiger lijken en, onder andere geïnspireerd door Dilthey, die hem aanspreekt met zijn inzicht dat 'zin en betekenis pas ontstaan in de mens en zijn geschiedenis', breekt hij definitief met de katholieke inkleuring die zijn denken tot dan toe heeft verkregen. Heidegger wil een nieuwe, eigen filosofie neerzetten, en wordt mede gesterkt in de beleving dat het oude heeft afgedaan door de verloren wereldoorlog en de crisis die hierop volgt. In dit nieuwe denken wil hij het einde inluiden van de objectivering in het denken over de mens. In zijn filosofie vormt niet langer het kennen van de bestemming van de mens het aandachtspunt; Heidegger wil zich juist ook richten op het alledaagse van het menselijk bestaan en de gebeurtenissen hierin blootleggen vanuit dit bestaan zelf. Hij wil een denkbeweging creëren die dit "wakker-zijn van het menselijk bestaan voor zichzelf" centraal zet (Safranski 2010, 186,187).

Daarnaast komt Heideggers verlangen vernieuwende filosofie te bedrijven voort uit zijn teleurstelling ten aanzien het traditionele westerse denken. Naar zijn smaak heeft dit denken verzuimd zich blijvend te richten op de fundamentele ontologie: het vragen naar het waarom van de dingen, het waarom van het *Zijn*. Door het zoeken naar de oorspronkelijkheid te verruilen voor de wens te kunnen weten wat dit *Zijn* representeert en kenmerkt, maakt het zich schuldig aan een 'ontische reductie' (van Sluis, 2009, 12). Die dienstvaardigheid en ondergeschiktheid aan de positieve wetenschappen betreurt Heidegger ten zeerste. Immers, haar vraagstelling richt zich op een verstaan van het *Zijn* en laat de vraag naar de zin ervan achterwege. Zij brengt ons een *Zijnsvergetelheid*, zo meent hij(Heidegger,Blok 2009, 16). Hoogste tijd om dit *Zijn* opnieuw te onderwerpen aan een fundamentele analyse. Weliswaar onderkent Heidegger de vooringenomen positie in de filosofie dat dit *Zijn* juist gekenmerkt lijkt door een ondefinieerbaarheid maar hij hekelt de vanzelfsprekendheid die in deze positie schuilt en wil deze met zijn denken uitdrukkelijk adresseren(van Sluis 2009, 14).

Heidegger werkt zijn aanvankelijke ontologie uit in het omvangrijke *Sein und Zeit*, dat in het voorjaar van 1927 voor het eerst verschijnt als deel 8 van het *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, onder redacteurschap van Edmund Husserl, alsmede in

een afzonderlijke uitgave (Heidegger, Wildschut 1998,7). Zelf slaat hij dit omvangrijke werk niet bijzonder hoog aan. Hij schrijft aan zijn vriend Karl Jaspers hierover het volgende:

“Alles bij elkaar genomen zal het me niet meer opleveren dan wat ik al door dit werk bezit: dat ik voor mijzelf een vrije speelruimte heb verkregen en met iets meer zekerheid en gerichtheid vragen kan stellen” (Safranski 2010, 184).

In de fenomenologie die Edmund Husserl voorstaat, ervaart Heidegger steun voor zijn ambitieuze missie. Safranski schrijft hierover:

“Beslissend was de fenomenologische instelling om de ‘zaken’ nog eens helemaal opnieuw te benaderen...” (Safranski 2010, 111).

Tal van begrippen worden door Heidegger in dit werk geïntroduceerd waarvan er vele in later werk zullen terugkeren, zonodig genuanceerd of uitgebouwd. Een aantal begrippen schuift hij terzijde; zij blijken niet toereikend Heideggers inzichten rondom zijn *Zijnsvragen* te doen verhelderen. Gaandeweg neemt hij ook afscheid van de fenomenologische methode die hij aanvankelijk aanwendt om zijn denken gestalte te geven. Schavend en slijpend baant Heidegger zich zo een weg in zijn denken, vasthoudend aan de opdracht die hij zichzelf gesteld heeft.

Het 'Dasein' als vindplaats voor het Zijn

In zijn analyse van het *Zijn* hoopt Heidegger twee hoofdvragen nader te beschouwen: allereerst wil hij trachten te achterhalen wat het *Zijn* is, wat alle dingen tot zijnden maakt én wat de zin is van dit *Zijn*. Hierin klinkt al direct het onderscheid door dat hij aanbrengt tussen het *Sein* en de *Seiende* en dat een basisaannname vormt in zijn missie. Later zal hij ten aanzien hiervan spreken over de 'ontologische differentie'. Primair behelst die differentie dat het *Zijn* waarover Heidegger denkt, alle zijnden transcendeert, ze overstijgt en zin geeft (van den Brink, 295).

Alvorens de uitwerking van zijn denken inzake zijn *Zijnsvragen* aan te vangen, loopt Heidegger in *Sein und Zeit* reeds een stukje vooruit op mogelijke uitkomsten:

*“De concrete uitwerking van de vraag naar de zin van zijn is het oogmerk van de volgende verhandeling. De interpretatie van de **tijd** als mogelijke horizon van welk zijnsverstaan ook is het voorlopige doel ervan.”* (Heidegger, Wildschut 1998,17)

Voorts geeft hij het vertrekpunt van zijn denken aan: hij constateert dat het *Zijn* zich telkens opnieuw aan de mens presenteert en deze dit *Zijn* ervaart en zich hierin beweegt. Die positionering van de mens, zijn ‘er-zijn’, duidt Heidegger aan met ‘*Dasein*’ en van hieruit wil hij zijn analyse doen aanvangen³.

Zijn en *Dasein* zijn onlosmakelijk met elkaar verbonden, zo stelt hij. Ten aanzien van alle andere ‘Seiende’/zijnden, waarmee Heidegger alles wat ‘is’ uitdrukt, onderscheidt dit *Dasein* van de mens zich als het zijnde dat aan alle andere zijnden betekenis geeft (van Sluis 2009, 12,13). Daarnaast heeft het een *Zijnsverstaan*: de mens ervaart dat hij is en hij kan zijn *Zijn* vervolgens bevragen (van Sluis 1997,33). Die reflecterende eigenschap, waarmee hij als het ware buiten zichzelf gaat staan en naar zijn *Zijn* kijkt, krijgt van Heidegger de term ‘existentie’ mee; een uitstaan of buitenstaan, naar het Latijnse ex-sistere (van Sluis 1997,33). Die existentie behelst ook fundamenteel een ruimtelijk in-de-wereld-zijn van het *Dasein*. Niet alleen is het *Dasein* gebonden aan de wereld; het is hier ook volledig op betrokken. Een betrokkenheid die als een ‘oer’besef in het *Dasein* ingesloten ligt en dat door Heidegger wordt aangeduid met het zelfstandig naamwoord ‘Sorge’ en het werkwoord ‘besorgen’ (van Sluis 2009, 28,29). Deze zorg kent velerlei verschijningsvormen in het alledaagse bestaan:

*“Met de facticiteit van het erzijn (*Dasein*) is het in-de-wereld-zijn telkens al verstrooid of versnipperd in bepaalde wijzen van in-zijn. De menigvuldigheid van zulke wijzen van in-zijn kan door de volgende opsomming exemplarisch worden aangegeven: met iets van doen hebben, iets vervaardigen, iets bewerken en koesteren, iets gebruiken, iets opgeven en verloren laten gaan, ondernemen, doorzetten, achterhalen, beschouwen, ondervragen, bespreken, bepalen... Deze wijzen van in-zijn hebben de nog nader te karakteriseren zijnswijze van het **bezorgen**”.* (Heidegger, Wildschut 1998, 84,85)

1 Om verwarring te voorkomen blijf ik *Dasein* gebruiken voor ‘er-zijn’. In citaten met ‘er-zijn’ zal ik *Dasein* tussen haakjes plaatsen. Ook zal ik ter onderscheid van de zijnden *Zijn* gebruiken. Heidegger zelf gebruikt hiervoor niet voortdurend een hoofdletter maar dat wordt in het Nederlands wat verwarrend in bepaalde zinsconstructies. De citaten zijn, als elders, cursief afgedrukt. Daar waar de schrijver dit zelf heeft aangewend in de tekst om woorden te benadrukken, heb ik deze vetgedrukt afgebeeld.

Heidegger wijst hier op het feit dat het *Dasein*, vanuit haar situering in de wereld temidden van anderen, te allen tijde inhoudt dat haar omstandigheid, alsmede haar handelen relationeel geconnoteerd is. Vanuit die basisaanname 'zorgt' en 'bezorgt' ons *Dasein*, teneinde de toekomst veilig te stellen. Safranski spreekt over de 'januskop' die dit handelen kenmerkt:

"Het ene gezicht kijkt naar de toekomst, het andere naar het verleden. Je zorgt voor de toekomst opdat je in het verleden niets zult hebben verzuimd".

(Safranski 2010, 149)

De wereld is bij Heidegger zo niet een object tegenover het *Dasein*; zij vormt de wezenlijke structuur ervan. Voorts ligt hierin ook een wederkerigheid: diezelfde wereld is evengoed op dit *Dasein* betrokken. Immers, zo stelt Heidegger, voorafgaand aan de reflectie die het *Dasein* hierop heeft, bevindt het zich er al eenvoudig weg in. Er is sprake van een 'bevindelijkheid'; het *Dasein* bevindt zich eenvoudigweg in een bepaalde gesteldheid, een plek, een situatie. Doorgaans ervaart het *Dasein* die bevindelijkheid niet of nauwelijks als zodanig, echter door 'stemmingen' kan die bevindelijkheid omslaan in een ervaren van 'geworpenheid'. Deze stemmingen roepen op tot reflectie en handelen: de ervaring van de passieve uitgangspositie wordt de impuls voor het *Dasein* actief en ontwerpend in haar omgang met de wereld te zijn. Er is een 'verstaan' aangevangen van een 'kunnen-zijn' en van het 'mogelijk-zijn' van het *Dasein* (van Sluis 2009, 41,42). Deze ontwerpende respons wordt zichtbaar in de omgang/zorg van het *Dasein* met de wereld.

Ten aanzien van die omgang onderscheidt Heidegger de begrippen: 'zuhanden' en 'vorhanden'. Bij het 'zuhanden', het 'terhand' zijn, geeft hij uitdrukking aan het hanteren van zijnden (voorwerpen, 'tuig' of 'Zeug') door het *Dasein*. Deze zijnden kenmerken zich doordat in hun zijnsaard het hanterende gebruik ingesloten ligt, waarmee hun betekenis als gebruiksvoorwerp door ons als een vanzelfsprekendheid wordt ervaren. Vanuit die vanzelfsprekendheid richt het *Dasein* de wereld in en gaat hier volledig in op. Confronterend is het dan ook wanneer die vanzelfsprekendheid onder druk komt te staan. Wanneer de zijnden zich niet meer als terhand aandienen, bijvoorbeeld doordat zij beschadigd zijn geraakt en nu 'vorhanden' zijn geworden ervaart het *Dasein* plots haar in-de-wereld-zijn veel nadrukkelijker (van Sluis 2009, 29-32).

Daarnaast benoemt Heidegger ook de omgang van het *Dasein* met zijnden die zich niet als terhand of voorhanden presenteren, echter hier wel in te ontwaren zijn. Het *Dasein* ervaart in die omgang een *Mitsein*, mede-zijn. Weliswaar is het *Dasein* primair zelfstandig, in de

hoedanigheid van het in-de-wereld-zijn is het echter beslist niet alleen: het in-de-wereld- zijn is een mede-zijn met anderen. De grondslag van dit *Mitsein* legt Heidegger in de taal, en wel bij het spreken. Dit spreken plaatst het *Dasein* in de wereld en te midden van anderen(*ibid*, 38, 39).

De ontwaring van de mede-zijnden is onontkoombaar. Zij presenteren zich voortdurend aan het *Dasein*. Heidegger beschrijft dit als volgt:

“In de zijnswijze van dit terhandene, dat wil zeggen in het beloop ervan, ligt een wezenlijke verwijzing naar mogelijke dragers. Het moet hun ‘op het lijf gesneden zijn’. Evenzo dient in het gebruikte materiaal de producent of ‘leverancier’ van dit materiaal zich aan, als iemand die goed of slecht ‘bedient’. De akker bijvoorbeeld, waar we ‘buiten’ langs lopen, toont zich als toebehorend aan deze of gene, als goed door hem onderhouden, het boek dat we gebruiken is gekocht bij....., gekregen van.... en dergelijke. De boot die op het strand voor anker ligt verwijst in zijn op-zich- zijn naar een bekende die er zijn vaartochten mee onderneemt, maar ook als het een ‘onbekende boot’ is, wijst het op anderen.”

(Heidegger, Wildschut 1998, 159)

Heidegger gebruikt voor de omgang die het *Dasein* heeft ten aanzien van dit mede-zijn de term *Fürsorge*. Die ‘voorzorg’ kan zich op verschillende wijzen aan de ander uiten.

Heidegger beschrijft hiertoe twee uitersten waarbij hij opmerkt, dat in het alledaagse mede-zijn het karakter van de voorzorg een veelheid aan varianten kent die een midden houdt tussen de extremen die hij hier optekent. Hij schetst een voorzorg die de ander de ‘zorg’ uit handen neemt, waarbij die ander in een afhankelijke positie terecht kan komen. Deze voorzorg heeft een enigszins manipulatief en beheersend karakter. Echter, hieraan tegenovergesteld is de voorzorg die hij als volgt omschrijft:

*“Deze voorzorg, die wezenlijk de eigenlijke zorg, dat wil zeggen de existentie van de ander betreft, en niet iets **wat** de ander bezorgt, helpt de ander **in** zijn zorg voor zichzelf doorzichtig en **voor** zijn zorg **vrij** te worden.”* (Heidegger/ Wildschut 1998, 164, 165)

Heidegger spreekt hier over een zorg die ons *Dasein* toont aan de ander, opdat die ander zelf kan ‘zorgen’. Het gaat dan niet om een over nemen van die zorg maar juist die ander in de gelegenheid stellen deze ‘zorg’ zelf op zich te nemen.

We zagen hierboven al dat het *Dasein* zichzelf kan beschouwen en 'verstehen', begrijpen. Hierdoor is het in staat te antwoorden en daarmee zichzelf vorm te geven. Door het die eigenschap toe te kennen, introduceert Heidegger 'tijd' als prominent element van zijn zijnsanalyse. Dit vormgeven van het *Dasein* richt zich namelijk op hetgeen voor zich ligt in de tijd; in de toekomst. Hij benoemt dit, als volgt:

'het er-zijn is een 'zich-vooruit-reeds-in-de-wereld-zijn- als bij de zijnden'.

Niet hetgeen het *Dasein* in het verleden was, of hoe het zich in het heden handhaaft is uiteindelijk bepalend voor het *Dasein* als zodanig: het beschikt immers over de unieke mogelijkheid de koers te wijzigen. Wanneer het echter toch verkiest te berusten in de situatie waarin het zich bevindt en niet de uitstaande mogelijkheden benut, doet het daarmee niet ten volle recht aan het *Dasein* als existentie. Heidegger noemt een dergelijke houding 'Uneigentlich': inauthentiek, vervallen of oneigenlijk. Hiertegenover stelt hij het authentieke *Dasein*, dat een vastbeslotenheid behelst om de mogelijkheden die het in zich heeft ten volle tot uitdrukking te laten komen (van Sluis 2009, 17).

Het oneigenlijke bestaan ontbreekt het aan die vastbeslotenheid, het gaat op in het alledaagse, als zijnde onder de zijnden, in de anonimiteit van 'das Man', het 'men'. Zo conformeert het zich gaandeweg met de alledaagsheid waarin het zich heeft ge-positioneerd en distantieert het zich zo steeds verder van het eigenlijke bestaan dat het in zich heeft.

Terugkeer is mogelijk, zo schetst Heidegger, en wordt bewerkstelligd doordat we de vanzelfsprekendheid die we in het alledaagse dachten te ervaren, gaan bevragen. Die ommekeer kan in gang gezet worden door de plotse inbreuk die Heidegger beschrijft als de 'Ruf'. De roep van het geweten is een oproep van het zelf tot het zelf-kunnen zijn. Het dwingt het oneigenlijke *Dasein* tot bezinning en een verantwoordelijkheidsbesef. Een bevrijding uit het 'men-zelf' om zo opnieuw ontwerpend en anticiperend op de toekomst te kunnen zijn gericht (van Sluis 1997, 43,44).

Dit ontwerpen en vooruitlopen van het *Dasein* is niet eindig. De dood vormt het eindpunt van het in-de-wereld-zijn en ligt hier vanaf het begin in besloten. Dit maakt het *Dasein* een zijn-ten-einde. Het is een 'Sein zum Ende', een 'Sein zum Tode', stelt Heidegger vast.

In dit 'Sein zum Tode', het niet-meer-kunnen-zijn, en de dreiging die dit gegeven met zich meebrengt ervaart het *Dasein* nadrukkelijk de mogelijkheid van het kunnen-zijn. De eindigheid die in het *Dasein* besloten ligt doet het, hoe paradoxaal dit wellicht klinkt, juist de mogelijkheden die zij heeft, ervaren. 'Sein zum Tode' biedt tot op zekere hoogte een 'Freiheit zum Tode'!

De tijd wordt bij Heidegger zo de katalysator van het *Dasein*, dat hierdoor, gericht op de dood, op zichzelf vooruitloopt en de mogelijkheden tot het ontwerpen aangrijpt. Het *Dasein* 'zeitigt', tijdigt, zo meent hij. In die actieve hoedanigheid van tijd wordt de betrokkenheid van het *Dasein* in de wereld zichtbaar en brengt het aan het licht waartoe het 'is': de toekomst (ibid, 40,41).

Het Niets; de Zijnsvraag opnieuw gesteld

“Waarom is überhaupt zijnde en niet veeleer niets?” Zo luidt de slotzin van Heideggers inaugurele rede bij de aanvaarding van zijn ambt als hoogleraar aan de universiteit van Freiburg in Breisgau in 1929(Heidegger,Blok 2009, 7,71).

Deze rede, vormt de voortzetting van zijn denken inzake het *Zijn* dat hij reeds in *Sein und Zeit* heeft aangevangen. Echter, hier tracht hij dit *Zijn* op het spoor te komen vanuit de ervaring die het *Dasein* heeft van het Niets.

Wat is dit Niets en hoe kunnen wij het kennen? Hiertoe kunnen we ons niet wenden tot de reguliere bronnen van wetenschap en algemene logica; zij kunnen ons slechts behulpzaam zijn inzake ons inzicht in zijnden(van Sluis 1997, 48,49) . Het Niets noemt Heidegger juist de volstreckte negatie van het geheel van het zijnde. Wanneer we dus inzicht kunnen verkrijgen in dit geheel van het zijnde komen we het Niets op het spoor. Maar daar zit nu juist het obstakel: ons *Dasein* maakt reeds deel uit van dit geheel, wat een beschouwen hiervan ernstig bemoeilijkt.

Een mogelijkheid dit Niets toch te ontwaren moeten we zoeken in de stemmingen die ons *Dasein* kent. Heidegger beschrijft hiertoe in het bijzonder 'angst'. Hij maakt inzichtelijk dat deze stemming wezenlijk iets anders is dan vrees. Er is vrees om iets bepaalds, hetgeen bij angst achterwege blijft. Hier is juist een onbepaaldheid kenmerkend. Hij illustreert dit als volgt:

“In de angst-zo zeggen we- ‘voel je dat er iets niet pluis is’. Wat betekent het ‘iets’ en het ‘je’ hier? We kunnen niet zeggen wát er niet pluis is. Het is in het geheel niet pluis voor je”. (Heidegger,Blok 2009, 58)

Het zijnde 'ontglipt' ons in het ervaren van de angst en we zoeken tevergeefs naar houvast. We 'zweven' in de angst, zo beschrijft Heidegger het. En in dit zweven, dit ervaren van de angst, ontmoeten we het Niets, hetgeen bevestigd wordt in onze reflectie op die ontmoeting:

“Met een heldere blik en de herinnering nog vers in het geheugen moeten we zeggen: waarvoor en waarom wij angstig waren, had ‘eigenlijk’ niets om het lijf. Inderdaad: het Niets zelf- als zodanig- speelde op”. (Heidegger, Blok 2009, 59)

De angst en de daaruit voortvloeiende ervaring van het Niets is wezenlijk voor het *Dasein*. Het stelt het in staat boven het geheel van de zijnden uit te stijgen, te transcenderen, en zo dit geheel te aanschouwen en daarmee ook zichzelf als zijnde te ervaren. Temidden van het Niets ervaart het *Dasein* zo zijn bestaan. Een ervaring waar het *Dasein* eenvoudigweg niet omheen kan: de oorspronkelijkheid die het Niets herbergt zal zich te allen tijde uiteindelijk aan het *Dasein* manifesteren, ook als deze poogt de ervaring van het Niets te negeren door zich volledig in het alledaagse te willen positioneren(*ibid*, 62,63).

Het Niets, als het zijn van het zijnde, van waaruit wij ervaren dat wij 'zijn', leidt ons zo naar het *Zijn*. Hegels uitspraak dat het zuivere zijn en het zuivere niets hetzelfde zijn, onderschrijft Heidegger hier, met die kanttekening dat dit zijn en niets samen vallen omdat het zijn zelf wordt gekenmerkt door eindigheid en zich alleen laat zien in het transcenderen in het menselijk bestaan. Wanneer dat bestaan, dat gesitueerd is temidden van het Niets ten einde komt, is ook de ervaring hiervan onmogelijk geworden (*ibid*, 68).

Nieuwe ontsluitingswegen

Rond 1930 is er in Heideggers denken een wending, een 'Kehre' te ontwaren. Eerder had hij nog het plan zijn *Sein und Zeit* van een vervolg te voorzien maar hij laat dit toch achterwege. In zijn ervaring was de succesvolle ontvangst bij het lezerspubliek vooral te wijten aan de grondige analyse van het *Dasein* dat hij in dit werk geeft en is bij hen het achterliggende doel van die analyse ondergeschikt geraakt of eenvoudigweg vergeten. Ten onrechte, meent hij, is hij hierdoor 'gekroond' tot existentie-filosoof, een benaming die hem ernstig tekort doet. Het blijft zaak de aandacht van de lezers op het 'zuivere' *Zijn* te richten en derhalve tracht hij dit *Zijn* nu op andere manieren te benaderen. Niet langer is het *Dasein* de vindplaats van het *Zijn* maar is het dit *Zijn* zelf dat zich opent voor een *Dasein* dat hiervoor ontvankelijk is.

Die ommekeer is niet alleen in het denken van Heidegger zichtbaar maar lijkt zich ook af te tekenen in zijn persoonlijke verhaal. Kristien Justaert schrijft hierover in *Transcendentie en immanentie*, waar zij wijst op Heideggers politieke activiteiten die hij centraliseert rondom de idee dat het Duitse volk bij uitstek een halt aan de teloorgang van de zijnden kan toeroepen. Wanneer hij echter moet vaststellen dat de ideologie van het nazisme, die hij meende te moeten omarmen teneinde die teloorgang te doen keren, uiteindelijk hier zelf instrumenteel in is, ziet hij zich genoodzaakt om afstand te nemen. Niet langer is de mens als actor bepalend in het ontwaren van het *Zijn*; juist een houding van 'gelatenheid', waarin de mens zich ontvankelijk en beschouwend opstelt geeft ruimte aan het *Zijn* om zichzelf kenbaar te maken. De angst die zich eerder van de mens meester maakte in de confrontatie met het Niets, maakt plaats voor een devoot luisteren. Handelen wordt nu luisteren en kijken bij Heidegger. De woorden van de dichter, het werk van de kunstenaar en de natuur in al haar facetten, daarin heeft het *Zijn* haar zeggingskracht. (Justaert 2010, 42,43,56).

Heidegger reikt ons dus nieuwe wegen aan om het *Zijn* te naderen. In zijn rede *Der Ursprung des Kunstwerkes* uit 1935 probeert hij uiteen te zetten hoe we, middels het kunstwerk dit *Zijn* kunnen ervaren. Hiertoe gebruikt hij het woord 'Dichtung' en duidt dit als volgt:

"Kunst, als het in-het-kunstwerk-stellen van de waarheid, is 'Dichtung'. Niet alleen het scheppen van het kunstwerk is dichtelijk, maar even dichtelijk, alleen op zijn eigen wijze, is ook het bewaren van het kunstwerk. Want een kunstwerk is alleen als kunstwerk werkelijk, wanneer we onszelf uit onze vertrouwdheden en gewoonten laten ontrukken en in wat het kunstwerk opent laten binnenvoeren, om op die manier ons wezen zelf binnen de waarheid van het zijnde tot staan te brengen. Het wezen van de kunst is de 'Dichtung'.

(van Sluis 1997, 77)

Ten aanzien van dit *Zijnsverstaan* spreekt Heidegger hier over hier het 'waarheid'. Hij heeft dit begrip in zijn rede *Was ist Metaphysik?* gedefinieerd als 'onverborgenheid van het *Zijn*'. In het latere *Vom Wesen der Wahrheit* uit 1943 bouwt hij dit begrip verder uit. Hij stelt hierin dat die waarheid niet eenvoudigweg door de mens gekend kan worden. Op een geheel eigen wijze onthult deze zich aan de mens die zich hiervoor openstelt, en wel in de dialectiek tussen hem en de andere zijnden. Dit samenspel heeft plaats in de speelruimte die er binnen het geheel van *Zijn* aanwezig is en waarin de mens zich, te midden van de andere zijnden,

beweegt. Die beweging is ruimtelijk én temporeel: ze verloopt in de tijd, onomkeerbaar, vanuit het verleden naar de toekomst toe. In die tijd geeft de mens, alleen of met anderen vorm aan zijn betrokkenheid op de wereld en doet dit vanuit zijn eigen culturele en historische context(*ibid*, 68-71).

Een ander begrip waarin Heidegger de openheid van de mens belicht die de toegang tot het *Zijn* kan ontsluiten is 'Lichtung'. In *Zur Sache des Denkens* uit 1969 zegt hij hierover:

“Het licht kan namelijk in de lichting, in haar openheid, binnenvallen en daarbinnen helderheid en duisternis tegen elkaar uitspelen. Nooit echter sticht het licht de lichting, maar het eerste, het licht, veronderstelt het laatste, de lichting. Intussen is de lichting, het opene, niet alleen vrij voor helderheid en duisternis, maar ook voor de klank en het verklinken, voor het weerklinken en het wegsterven. De lichting is het opene voor al het aan- en afwezige.”
(*ibid*, 80,81)

Heidegger schetst hier een ontsluiting vanuit een ontvankelijk *Dasein*, we komen het wezenlijke op het spoor door ons open te stellen voor datgene wat reeds gegeven is, wat al aanwezig is. Wij moeten het slechts nog ontdekken!

Bijzonder is de wijze waarop Heidegger in zijn latere werken het *Zijn* verbindt met de gevoelens die men kan hebben ten aanzien van de *Heimat* : de plaats waar zich men 'thuis' voelt. Heel persoonlijk denkt Heidegger zich hierbij de omgeving van Meßkirch, waar hij werd geboren en opgroeide, en aan Todtnauberg, waar hij zijn eigen toevluchtsoord heeft doen verrijzen en waar hij het liefste 'denkt' en zich met andere denkers omgeeft. Dit persoonlijke thuiskomen, weet hij breder te trekken door het *Zijn* voor te stellen als een thuis waar men kan wonen. 'Wonen' kenmerkt zich door de relatie die het herbergt tussen mensen en de ruimte om hen heen, in het bijzonder de natuur. Hierin kunnen we het *Zijn* en de voortdurende beweging die dit *Zijn* kenmerkt ontwaren(Justaert 2010, 59,60).

Middels zijn uitwerking van de 'huisvriend', waarvoor de 18^e eeuwse dichter Hebel model staat laat hij zien dat de dichterlijke taal het *Zijn* kan ontsluiten. Dit *Zijn* zo te ontwaren is als een thuiskomen van het *Dasein*, zo stelt hij. Wanneer we ons hiervoor afsluiten door ons volledig over te geven aan het alledaagse, raken we ontheemd(*ibid*,95,103,106).

In zijn verhandeling over *Der Feldweg*, uit 1949 beschrijft hij de vertrouwdheid die het *Dasein* ervaart in de nabijheid van het *Zijn*. Hieronder de slotzinnen uit dit werkje:

“Vanachter het slot rijst de toren van de Sint Martinuskerk op. Langzaam, bijna aarzelend, sterven elf klokslagen in de nacht weg. De oude klok, aan wier touwen knapenhanden zich vaak warm hebben gesleurd, siddert onder de hamer die de uren slaat en waarvan niemand het duistere en koddige gezicht vergeet.

Met de laatste slag wordt de stilte nog stiller. Ze reikt tot hen die door twee wereldoorlogen voor hun tijd geofferd zijn. Het Eenvoudige is nog eenvoudiger geworden. Het altijd Zelfde bevreedt en bevrijdt. Het toespreken van de landweg is nu volkomen duidelijk. Is het de ziel die spreekt? Spreekt de wereld? Spreekt God?

Alles spreekt het ontzeggen in het Zelfde. Het ontzeggen neemt niet. Het ontzeggen geeft. Het geeft de onuitputtelijke kracht van het Eenvoudige. Het toespreken doet thuiskomen in een lange Herkomst.” (Heidegger, van Sluis 2001, 21)

Heidegger lijkt hier te beschrijven dat hij in de continuïteit en de vertrouwdheid die zijn geboorteplek en haar omgeving herbergt ruimte om zich te verwonderen en te kunnen luisteren ervaart. Waarnaar? Naar dat wat niet spreekt, wat niet gezegd wordt. Woorden zouden hier invullen wat niet in te vullen is. Het *Zijn* spreekt niet, het doet zich ervaren.

Heidegger en God

Het breken met het ‘systeem van katholicisme’, in 1919, betekent voor Heidegger geenszins een definitief afscheid van het christendom. “*In een nieuwe zin*” wil hij dit christendom gaan opvatten. Hoe dit precies invulling gaat krijgen in zijn denken wordt niet specifiek door hem aangegeven, wellicht omdat hij ervaart dat dit invullen wordt gevoed vanuit de ontwikkeling die hij in zijn denken over God en de wereld doormaakt. In die ontwikkeling, die vanzelfsprekend reeds is aangevangen voor 1919, wijst van Sluis de invloed van Friedrich Schleiermacher aan. Deze heeft Heidegger kennis laten maken met een visie op religie als zijnde een gemoedstoestand. In die hoedanigheid is zij niet filosofisch te benaderen, ervaart Schleiermacher, hetgeen Heidegger beaamt.

In zijn voordracht *Phaenomenologie und Theologie*, die hij schrijft in 1927, spreekt hij zich uit over de positie van de theologie ten opzichte van de filosofie. Er is een scherp onderscheid tussen beiden aan te wijzen, zo stelt hij. De theologie benoemt Heidegger tot een positieve wetenschap. Dit doet hij op grond van het onderzoeksobject dat zij heeft: het geloof. Dit geloof, en hij spreekt hier over het christelijk geloof, is een bestaanswijze voor het *Dasein*.

Derhalve is de theologie ontisch van aard, concludeert hij. De filosofie daarentegen, dient een fundamenteeler doel: de ontologische analyse van het *Zijn* (van Sluis 1997, 114-119).

Heidegger wil zich een God denken die niet, als bij de onto-theologie het hoogste zijnde is. Hij zoekt naar een filosofisch alternatief, passend in zijn ontologische analyse. Maar is hierin een god te denken? Wordt God hierin Heideggers *Zijn*?

Hiertoe zegt Heidegger onder andere het volgende:

“Ik meen dat het Zijn nooit als grond of wezen voor God gedacht kan worden, maar dat evenwel de ervaring van God en de openheid ervan (voor zover die op de mens afkomt) zich afspeelt in de dimensie van het Zijn, wat echter niet inhoudt dat het Zijn als een mogelijk predikaat voor God kan dienen. Hier zijn hele nieuwe onderscheidingen en afbakeningen nodig.” (ibid, 122)

Die onderscheidingen en afbakeningen tekenen zich, naarmate Heideggers denken zich ontwikkelt steeds verder af.

Deed de strikte scheiding tussen filosofie en theologie, waarover hij sprak in 1927, ons aanvankelijk vermoeden dat Heidegger niet meer over een God zou spreken; zijn latere werken, in het bijzonder *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*, geschreven in de periode 1936-1938 en zijn voordracht *Das Ding* uit 1950 is er een veelvuldig spreken over God. In deze voordracht beschrijft Heidegger zijn concept 'Geviert': een viertal plaatsen waarin het *Zijn* 'gebeurt' en het aanschouwelijk is. Naast hemel, aarde en stervelingen maken ook een god en de goden onderdeel uit van die vindplaatsen. Door opnieuw een god te introduceren als vindplaats voor het *Zijn* geeft Heidegger opnieuw inkleding aan een ervaring van immanentie van kosmische aard (Justaert, 2010, 62-65). De God en goden waar hij hier over spreekt vormen geen eindpunt in ons ontmoeten van het *Zijn*; veeleer wijzen zij de weg hiertoe. Ze laten ons iets zien van een andere dimensie waar wij wellicht nooit bij zullen aankomen. Dat laatste lijkt bij Heidegger ook niet datgene waarom het allemaal te doen is: veeleer is ons reizen, ons onderweg zijn naar het *Zijn* wezenlijk.

Tot besluit

Heideggers pogen de *Zijnsvergetelheid* die hij zo hekelde om te buigen in een *Zijnsverstaan*, dwingt, mijns inziens, respect af. Tot in detail werkt Heidegger de concepten die hij aanbrengt

teneinde dit *Zijn* te verstaan uit, en tracht hij, middels allerhande woordconstructies zijn bevindingen inzichtelijk te maken. Hij vereist daarbij een continue aandacht van zijn lezers; verslapping leidt onherroepelijk tot misverstanden!

Zijn denken over het *Zijn* is boeiend, met name ook de ontwikkeling die dit denken doormaakt en Heideggers verantwoording hiertoe. Soms echter, is het wel wat duister: met name zijn uitwerkingen bij het 'Niets', waarin wij 'zweven' in de angst, vragen mijns inziens, de nodige verbeeldingskracht van de lezer.

Ik realiseer mij ten volle dat bovenstaande slechts een zeer beknopte en niet volledige weergave is van Heideggers omvangrijke denken. Desondanks hoop ik dat het voldoende basis biedt om in het volgende hoofdstuk nader in te gaan op Heideggers concepten 'Sorge' en 'Fürsorge', de twee begrippen die de betrokkenheid van het *Dasein* met hetgeen zij in de wereld om haar heen ervaart, uitdrukt. Deze concepten zal ik, na een korte terugblik, leggen naast Heschels 'Divine concern'.

Tot besluit van dit hoofdstuk geef ik graag weer hoe Safranski Heideggers levenswerk omschrijft:

“ Heideggers bestaananalyse is één grote poging om te laten zien dat wij wezens zijn die bruggen kunnen bouwen omdat we boven ons, om ons heen en in onszelf een open weidsheid, afstand en vooral afgrond kunnen ervaren, en daarom weten dat leven betekent: afgronden overbruggen en zich in het overgaan overeind houden. Zo is het menselijke bestaan een zijn dat van de overkant naar zichzelf kijkt en zichzelf over de brug stuurt- van het ene uiteinde naar het andere. En de pointe daarbij is dat de brug pas groeit onder onze voeten, als wij eroverheen gaan.” (Safranski 2010, 525,526)

HOOFDSTUK 3: 'SORGE' EN 'DIVINE CONCERN'; EEN ANALYSE

In de voorgaande hoofdstukken maakten we nader kennis met de denkers Heschel en Heidegger. We keken naar hun beider levensloop, hun werken, en de vragen, die zij beiden hebben ten aanzien van de zin van ons bestaan.

Wellicht tegen de verwachtingen in, zijn we reeds op een aantal overeenkomsten in beider denken gestuit. Heschel, die openlijk filosofeert vanuit de theologie en Heidegger die juist de theologie het zwijgen toe wil doen, lijken op een aantal significante punten elkaar te naderen. Weliswaar valt het niet binnen mijn onderzoeksvraag al deze overeenkomsten te beschrijven maar graag noem ik hieronder kort een tweetal vergelijkbare opvattingen, alvorens mij te richten op de uitwerking van de concepten die in deze scriptie centraal staan: Heideggers 'Sorge' en Heschels 'Divine concern'.

Techniek en wetenschap

Heidegger brengt telkenmale ter sprake dat de filosofie als zodanig zich heeft uitgeleverd aan de positieve wetenschappen. Daarmee is het einde van de filosofie opgetekend: de wetenschappen hebben zich geïdentificeerd als heersers in een technologisch universum en daarmee een wereldorde gecreëerd waarin de filosofie geen plaats meer lijkt te hebben. Die 'beroving' van haar functie als vindplaats voor *Zijnsvragen*, die zich aanvankelijk lijkt voor te doen als een verworvenheid die de mens en de wereld om hem heen op een hoger plan zet, zal uiteindelijk een vervreemding tussen de mens en die wereld bewerkstelligen, zo meent hij. Treffend illustreert hij die stellingname met zijn observatie van de maanlanding. Zijns inziens heeft die gebeurtenis de maan niet dichterbij de mensheid gebracht, als verondersteld, maar heeft het juist de mens die maan ontnomen door haar volledig te onderwerpen aan de techniek en wetenschappen (van Sluis 1997, 79,80)

Wat Heidegger hierboven schetst als vervreemding en *Zijnsvergetelheid*, heeft beslist raakvlakken met hetgeen Heschel adresseert in zijn spreken over ons onvermogen tot verwondering. Wetenschap en techniek hebben ons doen laten geloven dat wij de wereld volledig naar onze hand kunnen zetten en ons vragen naar een diepere betekenis van ons bestaan in de wereld daarmee volledig naar de achtergrond verschoven. Pas in de confrontatie met tegenslag worden we ons bewust van de beperktheid van ons kennen en bevragen we dit bestaan (Heschel 1979, 39,40). Daarnaast roept Heschel op, als tegenwicht van de

toenemende nadruk die de samenleving legt op kennis en techniek, tot de herontdekking van de werkelijke betekenis en waardigheid van de mensheid. Daarmee veroordeelt hij die nadruk niet direct, maar vraagt hij de verkregen kennis in te zetten voor een hoger doel: vrede en onderling begrip (Heschel 1996, 217-218).

Ontmoeting

In zijn werk *Was ist Metaphysik* beschrijft Heidegger hoe onze ervaring van het Niets ons tot het doorgronden van het *Zijn* brengt; immers dit Niets 'weest' als het *Zijn* (Heidegger, Blok 2009, 76). We komen tot die ervaring door *ontmoeting*. Het Niets wordt ons *gegeven*, en wel in de stemming van de angst (ibid, 55,60). Hiertoe gebruikt Heidegger de volgende woorden:

“Wenn das Nichts, wie immer, befragt werden soll- es selbst- dan muß es zuvor gegeben sein. Wir müssen ihm begegnen können” (Heidegger 1929, 13)

Wat er vanuit die ontmoeting vervolgens gebeurt wordt door Heidegger als volgt beschreven:

“Alleen omdat het Niets in de grond van het bestaan openbaar is, kan de volkomen vreemdheid van het zijnde over ons komen. Slechts wanneer de vreemdheid van het zijnde zich aan ons opdringt, wekt het verwondering en trekt het die aan zich. Louter op grond van de verwondering- wil zeggen de openbaarheid van het Niets- ontspringt het 'waarom'?. Alleen omdat het waarom als zodanig mogelijk is, kunnen we op bepaalde wijze naar gronden vragen en gronden leggen”. (Heidegger, Blok 2009, 69)

Heidegger spreekt hier over iets dat voorafgaat aan ons vragen en weten, en spreekt over ervaring door ontmoeting, *Begegnung*. Die ervaring leidt tot verwondering en onthult de andere dimensie.

In later werk, waaronder *Gelassenheit* uit 1955, spreekt Heidegger opnieuw over ontmoeting en ervaring, ditmaal vanuit het 'bezinnend denken'. Dit kenmerkt zich door een grondhouding van gelatenheid en ontvankelijkheid die ons het *Zijn* doen doorgronden. Waar hij voorheen de essentie van ons bestaan uitdrukte in een mogelijk-zijn of kunnen-zijn maakt die grondhouding ons, zo stelt hij, tot een antwoord op het *Zijn* (Justaert 2010, 57,58).

In *God zoekt de mens* spreekt Heschel eveneens over een preconceptueel denken van waaruit wij de essentie van ons bestaan mogen gaan kennen (Heschel 2011, 118,119). Dit denken ontspringt vanuit de ontmoeting met het onbenoembare : Heschels *Ineffable*.

“ Al ver voor we kennis verkrijgen ten aanzien van Zijn essentie, hebben we de ervaring van een goddelijke presentie ” (Heschel 1979,67).

De verwondering, door Heschel benoemd als voorwaarde voor een authentiek bewustzijn van al wat 'is', leidt ons vanuit die ervaring van presentie naar een doorgronden en antwoorden hierop (ibid,11,68,74). De ontmoeting en de verwondering die daaruit volgt, brengt beide denkers tot een naderen van het totale Andere: voor Heidegger het *Zijn*, voor Heschel God. In hoeverre kleurt die ontmoeting hun beider invulling van het mensbeeld? Wellicht vinden we hiertoe antwoorden wanneer we hun concepten 'Sorge' en 'Divine concern' nader bekijken.

De onderzoeksvraag, nader bepaald

In mijn hoofdvraag geef ik aan dat ik wil kijken naar 'autonome' en 'heteronome' elementen in de bestaansfilosofie van Heidegger en Heschel, in het bijzonder in de bovengenoemde concepten. De begrippen 'autonoom' en 'heteronoom' interpreteer ik in die specifieke setting als volgt: met 'autonoom' doel ik primair op een zuiver zelfstandig bestaanslement dat gericht op het zelf en vanuit het zelf vorm krijgt. Het 'heteronome' bestaanslement daarentegen, kenmerkt zich primair door een gerichtheid op een andere entiteit dan het zelf, waarbij dit andere voedend is voor de specifieke invulling ervan. We zullen straks in de uitwerking zien dat die strikte labels wel wat nuancerings behoeven.

In alle voorzichtigheid zullen we, middels deze voorgenomen analyse, ook komen tot een voorlopige uitspraak over een aan- of afwezigheid van ethische implicaties binnen het gedachtegoed van beide denkers.

Heidegger: Sorge en Fürsorge

We hebben in het voorgaande hoofdstuk al gezien hoe Heidegger het begrip 'zorg' introduceerde in zijn bestaansanalyse. Derhalve hieronder een korte terugblik.

Existeren is voor Heidegger een 'uitstaan' van het *Dasein*. Dit uitstaan geeft het *Dasein* vorm vanuit een *Zijnsverstaan*: in het zijn van het *Dasein* ligt een gebondenheid aan de wereld en al datgene wat in die wereld aanwezig is, reeds besloten. Naast die fundamentele gebondenheid kenmerkt het *Dasein* zich voorts door een oorspronkelijke gerichtheid hierop. (Heidegger/ Wildschut 1998, 82-85).

Die gerichtheid en gebondenheid van het *Dasein* vertaalt Heidegger als 'zorg'. Hij ontleent die vertaling vanuit de Cura-fabel van Hyginus, waarin de Cura, Latijn voor zorg, als wezenskenmerk en oorsprong van het menselijk bestaan wordt voorgesteld (ibid,255,256). De expressie van die zorg, *maakt* dat het *Dasein*, een zijn is, dat zich beweegt en interacteert als een 'zichzelf-vooruit-al-in-(de wereld)-zijn als zijn-bij(het binnen de wereld tegemoet tredende zijnde) (ibid,249). In die omschrijving legt Heidegger een drietal elementen neer die het *Dasein* in haar relatie tot zorg essentieel kenmerkt en waarin duidelijk wordt dat voor hem de tijd wezenlijk is voor zorg en haar betekenis geeft.

Het 'zichzelf-vooruit' geeft de gerichtheid op de toekomst en daarmee de eindigheid van het *Dasein* weer; het is immers een *Sein zum Tode*. De bevindelijkheid van het *Dasein*, ruimtelijk en emotioneel opgevat, en als zodanig gerelateerd aan de ervaring van 'geworpenheid' laat zich zien in de zorg van het 'al-in (de wereld)-zijn. Het 'zijn-bij' 'bezorgt' vanuit het heden waarin ieder moment beslissende uitkomsten voor later kan voortbrengen. Dit gegeven vraagt om een vastbeslotenheid van het *Dasein* om de ontwerpende potentie die zij in zich draagt te benutten (van Sluis 2009, 50,74).

Heidegger benoemt het 'zorgen' een *Einräumen* van het *Dasein*. Van Sluis interpreteert dit 'inruimen' als volgt:

"Het erzijn als-in-de-wereld-zijn ontmoet hetgeen in de wereld is door het in te bedden in een (gebruiks)ruimte: dit vrijgeven van hetgeen terhand is in zijn ruimtelijkheid noemt Heidegger inruimen." (ibid, 37)

De inbedding waarover Heidegger hier spreekt heeft betrekking op de alledaagse omgang die het *Dasein* heeft vanuit haar in-de-wereld-zijn, waarbij, zoals we al gezien hebben, een onderscheid is tussen terhanden en voorhanden voorwerpen (deze scriptie, blz.29) De omgang

van het *Dasein* ten aanzien van het zijnde dat zelf *Dasein* is, en ontmoet wordt vanuit de fundamentele ontologische gesteldheid van het *Dasein* dat het in-de-wereld-zijn tevens een mede-zijn is, geeft de hierboven besproken zorg en het bezorgen een andere inkleuring. Hiertoe gebruikt Heidegger het woord *Fürsorge*, voorzorg(*ibid*, 38,39). Deze voorzorg kent hij een veelheid aan expressies toe. Eerder, benoemden we de twee extremen waartussen die veelheid zich doorgaans in de positieve modi (tegenover de frequenter voorkomende deficiënt modi) van het *Dasein*, voordoet. Ter verheldering een korte terugblik:

Het *Dasein*, stelt Heidegger, kenmerkt zich doorgaans door een deficiënt mede-zijn of een mede-zijn dat ingekleurd wordt vanuit onverschilligheid. In de alledaagse omgang met elkaar zijn we tegen elkaar, zonder elkaar, of gaan het liefst aan elkaar voorbij en hebben elkaar niets te zeggen. De relatie tot elkaar, gegeven in het *Dasein*, wordt onvoldoende ingekleed. Daartegenover staan de positieve modi waarin we ons mede-zijn daadwerkelijk inkleuren vanuit die onderlinge relatie. Die inkleuring kent een veelheid aan expressies. Heidegger benoemt twee 'extremen' in deze: de *inspringende* zorg, die de ander de zorg uit handen neemt, en de *vooruitspringende* zorg, waarbij de ander geholpen wordt voor zichzelf te zorgen (Heidegger, Wildschut 1998, 163,164).

In hoeverre kunnen we aan Heideggers concept van zorg en bezorgen, als hierboven en reeds eerder geschetst, autonome en/of heteronome elementen toekennen?

Mijns inziens is de primaire inkleuring van Heideggers zorg autonoom. Het gegeven dat het gaat om een ontologisch fundamentele structuur van het *Dasein*, immers *Dasein* is zorg, sterkt mij in die stellingname. Het *Dasein*, dat vanuit die structuur, in het licht van de eindigheid van het bestaan ontwerpend en handelend opereert en hiertoe hetgeen in de wereld tot zijn beschikking is, inzet, treft mij als zijnde autonoom.

Het gegeven dat het *Dasein* een *Sein zum Tode* is, geeft dit *Dasein* wel haar gerichtheid. In die zin is, op secundair niveau wellicht te spreken over een heteronoom aspect binnen de opvatting van zorg, maar is in die heteronomie niet sprake van een gerichtheid op een andere entiteit. Er lijkt een bepaalde verantwoording bij het *Dasein* te liggen zó te 'zorgen' dat het rekenschap geeft van die eindigheid. Dat dit rekenschap geven niet een voorafgegeven gesteldheid is, valt af te leiden uit Heideggers onderscheid tussen een *Eigentlich* en *Uneigentlich* bestaan. Het *Eigentliche*, authentieke bestaan onderkent die verantwoording en onttrekt zich niet aan de eindigheid door op te gaan in *das Man*, het men, of neemt hiervan afstand. Zij doet dit vanuit een luisteren naar het geweten. Dit geweten roept vanuit het men tot het *Dasein* zelf. An sich 'roept' dit geweten niets concreets, maar wordt begrepen als een

schuldig zijn van het *Dasein*. Dit schuldig zijn komt voort uit het *Dasein* zelf, dat hierin de onvolkomenheid ervaart niet authentiek te kunnen zijn. Het is aan het *Dasein* zelf hier op eigenlijke wijze gehoor aan te geven, die schuld zich toe te eigenen en een vastbeslotenheid, *Entschlossenheit*, te tonen om opnieuw te gaan 'zorgen' (ibid, 62-68).

Aan dit proces van bewustwording, ommekeer en verantwoording afleggen, liggen, naar mijn smaak, beslist ook heteronome elementen ten grondslag. De invulling van zorg van het *Dasein* voltrekt zich vanuit een verantwoordelijkheidsgevoel dit op een juiste, authentieke wijze te doen. Echter, afwijkend van een dergelijke bewustwording vanuit een Godsbesef of andere entiteit is het hier een oproep tot inkeer vanuit het *Dasein* zelf: immers, vanuit de situering van dit *Dasein* in het men ervaart het de stem van het geweten. Het *Dasein* kan zichzelf 'tot de orde roepen', zo lijkt het. *Dasein*, en daarmee dus ook zorg kent in zichzelf een dialectiek die autonome én heteronome elementen herbergt.

Geldt dit ook voor Heideggers *Fürsorge* ?

Ook hierin lijkt sprake van autonomie én heteronomie. Primair, als de hierboven besproken zorg, is ook voorzorg autonoom. Het is ingesloten in ons *Dasein*. Toch lijkt ook hier, op secundair niveau, een heteronoom aspect zichtbaar. Wanneer we kijken naar de twee extremen die Heidegger schetst met betrekking tot zijn concept voorzorg is er allereerst die voorzorg die zich laat omschrijven als een 'inspringen': door de ander de zorg volledig uit handen te nemen wordt er een sterke afhankelijkheidspositie geschapen. Deze vorm van voorzorg lijkt niet de ander te dienen maar vooral voort te komen vanuit een 'zorgdrang' van ons *Dasein*, dat we projecteren op de ander. Het heeft, mijns inziens, daarmee een autonome connotatie, ondanks een ogenschijnlijke gerichtheid op de ander. Heidegger geeft ons geen motivaties voor een dergelijke vorm van voorzorg en beschrijft het als volgt:

"Deze inspringende voorzorg, die de 'zorg' uit handen neemt, bepaalt het met- elkaar-zijn in hoge mate en betreft doorgaans het bezorgen van het terhandene".

(Heidegger, Wildschut 1998, 164).

Hiertegenover zet Heidegger de voorzorg die meer heteronoom van karakter lijkt, ondanks de primaire autonomie. Hij omschrijft deze vorm als 'wezenlijk de eigenlijke zorg'. Ons *Dasein* stelt zich in dienst van de ander door die ander, in alle vrijheid, te kunnen laten zorgen. De praktische invulling bij die omschrijving, die Heidegger bewust weglaat, lijkt mij

ons concept van 'respect' te benaderen, Vanuit die 'respectvolle' omgang van het *Dasein* naar de ander kan de laatste autonoom 'zorgen'.

Een dergelijke beschouwing komt ook naar voren in *The Other, Studies in the Social Ontology of Husserl, Heidegger, Sartre, and Buber* van Michael Theunissen. Hij beschrijft hoe, zijns inziens, het authentieke, geïndividualiseerde *Dasein* kan samengaan met een authentiek samenzijn met de ander. Dit is mogelijk doordat ons *Dasein* het eigene van die ander respecteert en het bevrijdt van onze inmenging (Theunissen 1984, 189-192).

Safranski ziet in Heideggers concept van voorzorg een morele eis die hij bij het *Dasein* neerlegt:

“Alsof het een pure beschrijving betrof, formuleert Heidegger hier zijn categorische imperatief: tot de eigenlijkheid behoort dat je noch jezelf, noch de ander tot een ding, tot een tuig maakt” (Safranski 2010, 212).

Een concreet invullen van zorg en voorzorg ontbreekt in Heideggers *Sein und Zeit*, en ook zijn latere werk ontbeert dergelijke omschrijvingen. Dit lijkt alles te maken te hebben met Heideggers visie dat deze concepten onderdeel zijn van de ontologische structuur van het *Dasein*, en een dergelijke invulling van een ontisch karakter zou getuigen. Ook in zijn latere werken, waarin de *Zijnsanalyse* zich niet meer voltrekt vanuit het *Dasein* en Heidegger middels andere wegen het *Zijn* wil benaderen blijft zijn werk van praktische richtlijnen ten aanzien van de invulling van ons 'zijn' verstoken. In zijn *Brief über Humanismus*, uit 1947 refereert hij hieraan door het denken dat zijn *Zijnsanalyse* kenmerkt als oorspronkelijker te duiden dan een theoretisch en praktisch denken, waaruit voortvloeit dat het derhalve niet uitvloeit in enige opbrengst. Heideggers denken, stelt hij, 'is' (van Sluis, 133.134).

Naast deze zelfreflecterende woorden van Heidegger, die, mijns inziens, vrij duidelijk te verstaan zijn, hebben verschillende denkers hún visie op dit ontbreken van ethische implicaties in zijn werken gegeven. Naast bevestigende analyses hiertoe van, onder andere ,Emmanuel Levinas en Martin Buber, zijn er ook publicaties die juist pogen een ethische connotatie van Heideggers concepten bloot te leggen of het achterwege blijven hiervan verhelderen vanuit het denken van Heidegger. Buber en Levinas bevragen beiden expliciet de aard van de relatie die het *Dasein* toont in Heideggers concept van voorzorg. Buber ervaart in Heideggers *Dasein* een 'gesloten systeem': de essentie van de mens ligt volledig besloten in het individu (Friedman 2010, 130,131). De relatie die het *Dasein* heeft naar de ander toe heeft volgens beide denkers een indirect en niet gelijkwaardig karakter en doet derhalve niet

recht aan die ander. Hiermee leggen zij de vinger op een vermeend ontbreken van intersubjectiviteit in Heideggers *Dasein* analyse. Echter, zo stelt Heidegger, in het *Dasein* is intersubjectiviteit reeds ingesloten: 'Mitsein' behelst per definitie een Ik – jij relatie (Hemming 2005, 56).

Tegenover de vrij negatieve inkleuringen van kritiek laat Mariana Ortega een ander geluid horen. In haar uiteenzetting, waarin de transitie uiteengezet wordt van het inauthenticke *Dasein* naar een authentiek bestaan, betoogt zij dat Heideggers *Dasein* analyse beslist niet onethisch is. In haar optiek is in de beschrijving die Heidegger geeft van de positieve modus van voorzorg die vanuit het authentieke *Dasein* voortkomt, onomwonden duidelijk dat we oog hebben voor datgene wat eigen is aan de ander en daarmee aan onszelf. Onze autonomie weerspiegelt zich in het respect voor de autonomie van de ander (Ortega 2005, 25).

Bovenstaande laat zien dat er beslist verschillend gedacht wordt over het al dan niet aanwezig zijn van ethische implicaties in Heideggers existentiële filosofie. Heidegger lijkt mij in de allereerste plaats een gepassioneerd filosoof die helemaal niet voor ogen had zijn lezers van een ethische gids te voorzien. Hij wilde toch vooral datgene laten zien wat oorspronkelijker is dan richtlijnen en gedragsregels: de complexiteit en veelzijdigheid van ons *Dasein*, en hoe deze zich verhoudt tot het *Zijn*. Dit te herkennen en erkennen leidt, in de authentieke staat ervan, van nature tot een intersubjectiviteit, zo meent hij.

Vanzelfsprekend kunnen er verschillende visies zijn op de wijze waarop Heideggers denken al dan niet, wellicht onbedoeld, ethische implicaties herbergt. Echter, het lijkt mij van belang hierin niet uit het oog te verliezen dat ethiek als zodanig een breed begrip is dat niet beperkt hoeft te blijven tot een verzameling richtlijnen voor een wenselijk omgang met de medemens. Heidegger heeft, mijns inziens, met zijn ontologie een ethiek van een andere orde belicht, namelijk door inzicht te verschaffen in de wijze waarop wij op een verantwoorde manier moeten omgaan met het gegeven van de eindigheid van ons bestaan. Hieraan vorm te geven op de authentieke wijze die Heidegger voorstaat, is bij hem onlosmakelijk verbonden met zorg voor de ander.

Een laatste opmerking die ik hierbij, in alle voorzichtigheid, plaats, is de volgende: gezien de associaties die er zijn rondom de persoon en het denken van Heidegger en zijn relatie met het nationaal-socialisme, wordt van ons een alertheid gevraagd ons bewust te zijn van de mogelijke aanwezigheid van een vooringenomenheid en gekleurdheid die onze objectieve waarneming ten aanzien van het al dan niet ontbreken van elementen in de filosofie van Heidegger in de weg kan staan.

Heschel: Pathos and Divine concern

In zijn werk *Die Prophetie* heeft Heschel uitvoerig beschreven hoe de profeten in de Bijbel God's pathos ervaarden, wat dit concept 'pathos' behelst en op welke wijze de ervaring hiervan, waarin we aan de essentie van God raken, ook heden ten dage voor ons mens- zijn uitermate relevant en bepalend is. In zijn vele latere werken, waaronder *Man is Not Alone* en *God in search of Man*, is die opperste relevantie steeds het centrale element in de diepte theologie die hij hierin schetst.

In de optekening van die dieptetheologie is het concept van pathos en goddelijke zorg al ter sprake gekomen; ter inleiding op de beantwoording van de onderzoeksvraag derhalve een korte terugblik:

Wanneer Heschel spreekt over de pathos van God beoogt hij daarmee niet een objectief attribuut van de essentie van God. Veeleer probeert hij hiermee te omschrijven datgene wat God aan de mens duidelijk wil maken; waar het Hem om te doen is met Zijn schepping. Middels Zijn pathos drukt God Zijn wil aan ons uit. We kunnen die wil ervaren in Zijn handelen in onze geschiedenis waarin hij uitdrukking geeft aan de zorg die Hij om ons heeft. Zijn handelen is niet reflexief maar transitief en intentioneel: God is bewogen door hetgeen ons beweegt en wil ons in beweging zetten! (Heschel 2001, 297, 298, 617,618).

Vanuit de bewustwording dat het God daadwerkelijk om óns te doen is begint ons 'geloven'. We ervaren dat ons 'zijn' voor God betekenisvol is en dat dit zijn niet langer slechts een fysieke omstandigheid betreft maar daadwerkelijk onderdeel is van een groter plan van de Schepper (Chester 2010, 150,151). God vraagt van ons niet langer ons handelen te laten dicteren vanuit ons zelfbehoud en onze zelfinteresse maar nu mét Hem zorg te dragen voor een ieder die wij ontmoeten. Ons bestaan is per definitie een coëxisteren. Vanuit ons realiseren dat de wereld om ons heen niet primair uit materiële zaken bestaat, maar uit taken die ons gesteld worden, staan we voor de keuze die taken op ons te nemen (Heschel 1979, 68,69). Vanuit het inzicht dat ons leven dierbaar en heilig is voor God en van Hem ontvangen, ontstaat een intens gevoel van schuldplichtigheid en verantwoordelijkheid. Deze 'indebttness' die wij ervaren illustreert Heschel met de woorden van Psalm 116: 12:

*"How shall I ever repay to the Lord all the bounty he has given to me!"*⁴

⁴ In de NBG uitgave van 2004: "Hoe kan ik de Heer vergoeden wat Hij mij heeft gedaan?"

Hieraan gehoor geven en een volmondig 'ja' zeggen tegen een relatie met God die gebaseerd is op wederkerigheid maakt ons bestaan op aarde authentiek. Dit 'schuldig zijn' en vanuit die ervaring ons leven authentiek in te richten lijkt beslist overeenkomsten te hebben met het, bij Heidegger beschreven proces van gehoor geven aan de oproep van het *Dasein* aan het *Dasein* om authentiek, eigenlijk te gaan leven!

Wanneer we in de termen 'autonomie' en 'heteronomie' kijken naar Heschels 'Divine concern' kunnen we een tweetal 'belanghebbenden' van die zorg benoemen, namelijk God en de mens.

De zorg die God om ons mensen heeft, kenmerkt zich door autonome en heteronome aspecten. Dit wordt duidelijk in de omschrijving van Chester die Gods pathos benoemt als de fundamentele attitude van God naar de mensheid (Chester 2010, 120). Een fundamentele, ontologische karakteristiek van God: Hij kan niet anders dan zorgen om ons. Waar in het eerste deel van die omschrijving autonomie een gegeven lijkt, opent zich in dat laatste 'om ons' de deur naar heteronomie. Gods pathos, Zijn handelen richt zich volledig op ons, wij zijn Zijn 'intentionele object' (ibid, 129). In tegenstelling tot de God van de filosofen, zo schetst Heschel, is God niet onverschillig en in zichzelf gekeerd. Zijn wezen kenmerkt zich door de persoonlijke betrokkenheid die hij heeft bij Zijn schepping en Zijn zorg om het lot daarvan. Hij illustreert dit met de woorden van Psalm 145: 9:

*"His mercy is upon all His works"*⁵

Die intense betrokkenheid manifesteert zich keer op keer aan ons middels Zijn passionele leiderschap in ons leven. Waartoe die betrokkenheid? Hier laat Heschel geen misverstand over bestaan: evenals wij God nodig hebben, heeft Hij ons nodig. God heeft ons een hoofdrol toebedeeld in het streven, bewerkstelligen en onderhouden van menselijke rechtvaardigheid (Heschel 1979, 244, 245).

Ons leven is zorgen, zo schetst Heschel in *Man is Not Alone*. We hebben zorg om en voor onszelf. Die zorg tot zelfbehoud is autonoom van karakter en heeft beslist overeenkomsten met de eerdergenoemde 'Sorge' van Heidegger. In die reflexieve zorg kan de ander een rol

⁵ NBG 2004: "Goed is de Heer voor alles en allen, hij ontfermt zich over heel zijn schepping" Hierbij staat opgemerkt dat in een Qumranhandschrift en in sommige oude vertalingen te lezen is: "Betrouwbaar is de Heer in alles wat hij zegt, heel zijn schepping blijft hij trouw".

spelen, maar deze is strikt begrensd: de ander is ons hier tot middel om dit zelfbehoud te waarborgen. Deze zorg is inherent aan ons mens-zijn. Menselijk zijn daarentegen kenmerkt zich juist door onze betrokkenheid bij de ander. We krijgen oog voor datgene waar die ander zorg om heeft(*ibid*, 137, 138). Dáár begint geloven: we ervaren dat er ons iets gevraagd wordt, namelijk te zorgen voor de ander. Daartoe wil God ons gebruiken (*ibid*, 215). De zorg die Heschel hier beschrijft, lijkt primair heteronoom van karakter: enerzijds vanwege de gerichtheid naar de ander en naar God, anderzijds vanwege het feit dat wij, als mens, keuzes kunnen maken: gaan we die vraag van God aan ons daadwerkelijk beantwoorden? En daarnaast: cultiveren we de sensitiviteit die we naar anderen hebben of negeren we die liever? Het is dus aan ons óf we vormgeven aan de zorg die God voor ogen heeft!

In tegenstelling tot Heidegger vult Heschel voor ons wel concreet in hoe een dergelijk vormgeven er uit moet zien. Hij benoemt hiertoe drie elementen die in het jodendom tesamen uitdrukking geven aan datgene wat hierin de centrale boodschap is: de relatie tussen God en mens kenmerkt zich door verbondenheid.

Die verbondenheid geven wij uitdrukking in onze devotie tot God, in onze omgang en vertrouwdheid met Zijn woord, de Torah en in onze dienstbaarheid aan Zijn opdracht, hetgeen wij laten zien in het naleven van Zijn geboden.

Geschapen zijn naar Gods gelijkenis houdt bij Heschel in dat niet ons wezen, maar ons handelen gelijk is aan dat van God.

In ons uitvoeren van de *mitsvot*, waarin onze intenties en gerichtheid van centraal belang zijn ligt voor Heschel de sleutel tot het verbinden van ons bestaan als mens met onze gewaarwording van de *ineffable* (Chester 2010, 166,167).

Daar waar de kritiek op Heideggers uitwerking van zorg voornamelijk het ontbreken van ethische implicaties hierin betreft, richten critici van Heschel zich hoofdzakelijk op de verwoording die Heschel gekozen heeft om de pathos van God te beschrijven, en de implicaties die dit heeft voor de theologie die Heschel uitdraagt.

Chester schrijft hierover uitvoerig in zijn hoofdstuk *A critical response*, waarin hij in het bijzonder de kritiek belicht van de joodse theoloog Eliezer Berkovitz. In reactie op de verschijning van Heschels werk *The Prophets* stelt hij dat Heschel hierin een sterk antropomorf beeld van God schetst. Berkovitz baseert die uitspraak op zijn visie dat Heschel, in zijn concept van 'Divine concern', alle emoties die aan God worden toegeschreven in de Bijbel letterlijk over neemt en stelt dat de profeten die emoties ook daadwerkelijk konden delen met God. Daarmee oogt Heschel zich schuldig te maken aan een reversibiliteit van de

bijbelse boodschap dat de mens geschapen is naar Gods beeld. Berkovitz' kritiek lijkt hiermee de echo van een discussie die al vele eeuwen eerder gevoerd is ten aanzien van een Godsbeeld waarin menselijke emoties aan God worden toegeschreven. In de 12^e eeuw schreef Maimonides in zijn *Guide of the Perplexed* reeds, dat geen enkel predikaat dat een lichamelijke of sensitiviteit aan God toeschrijft enige geldigheid heeft, immers dit zou impliceren dat God veranderlijk is. Een dergelijke visie op God drukt niet Zijn essentie uit maar is de weerslag van de menselijke projectie op Gods handelen, zo stelt hij. Maimonides, schrijvend vanuit de context van de Stoïcijnen, meende dat passie überhaupt geen attribuut van God zou kunnen zijn; in hun optiek relateert het begrip passie sterk aan het kwaad (Heschel 2001, 324).

De God die Heschel schetst onderscheidt zich sterk van deze hellenistische opvattingen. Zijn God is niet de 'Absolute' en de 'onbewogen Beweger'; dergelijke filosofische invullingen in de joodse en christelijke traditie hebben volgens hem bewerkstelligd dat God geïsoleerd is geraakt van de mensheid en de theologie gepreoccupeerd is geworden met cognitie; voor ervaren is geen enkele plaats. Hij verzet zich tegen een dergelijk Grieks Godsbeeld waaruit, volgens hem een 'religion of apathy' voortkomt, en wil met zijn 'religion of sympathy' uitdrukking geven aan de essentie van de Hebreeuwse God (Chester 2010, 115, 124). Die God heeft Heschels toewijding en zijn werk over de profeten adresseert zijn visie dat de God van Israël niet een notie is, maar een naam! Wat de profeten beschrijven in hun verhalen is de reflectie van die naam, namelijk de ervaring van Zijn handelen, Zijn pathos. De antropomorfe concepten die hij aanwendt om zijn theologie neer te zetten vormen voor Heschel de enige taal waarin hij uitdrukking kan geven aan die pathos.

De contrasterende visies van Heschel en Berkovitz illustreren de verschillende vertrekpunten die zij in hun denken over God hebben: Heschel spreekt vanuit de relatie tussen God en mens die zich uitdrukt in handelen, Berkovitz doet dit vanuit zijn visie op God als de geheel Andere, die onmogelijk voelt en handelt gelijk wij mensen (ibid, 145-150).

Het is Heschel, mijns inziens, in zijn theologie geheel te doen om te laten zien dat juist die filosofische insteek in het spreken over God onze ervaring van Hem ernstig tekort doet. Heschel als erfgenaam en gepassioneerd doorgever van de chassidische traditie, kan niet uit de voeten met een onpersoonlijke, apathische God. De vermeende 'humanization' van God waarvan hij beschuldigd wordt door onder andere Berkovitz, weegt niet op tegen de 'anaesthetization' die Heschel proeft in de theologie die laatstgenoemde onderschrijft.

De bewoordingen die Heschel heeft gekozen om de compassie van God te portretteren en daarmee de relatie die Hij met ons mensen zoekt te illustreren, bevatten een intensiteit en intuïteit die naar mijn smaak bijzonder aansprekend en treffend is.

CONCLUSIES EN REFLECTIE

Abraham Joshua Heschel en Martin Heidegger hebben beiden vol geestdrift gepoogd een vernieuwend denken te introduceren ten aanzien van de menselijke existentie. Niet alleen lieten zij ons daarmee hun nuanceringen van reeds bestaande visies na; ook mochten wij middels hun schrijven inzicht verkrijgen in de tradities waarin zij gevormd werden en in hun persoonlijke geschiedenis.

Heschel zag de noodzaak tot het ontwikkelen van zijn *depth-theology* in de irrelevantie van de traditionele theologie met betrekking tot de maatschappij waarin hij zich gesitueerd zag. In zijn beleving verkeerde de moderne mens in een crisis waarbij zijn cultuur en beschaving een dusdanige gehavendheid lieten zien dat het de hoogste tijd was om de mens zich opnieuw te laten bewustworden van zijn onlosmakelijke verwantschap met God. Niet alleen kennis van Zijn woord is hierin de sleutel; allereerst is daar het ervaren van God, zo stelde hij. Bij die ervaring ligt de oorsprong voor ons besef dat wij een opdracht hebben in Gods heilsplan. Mens-zijn is bij Heschel je realiseren hoe uniek en bevoorrecht je bent te mogen weten dat God die verantwoordelijkheid tesamen met jou wil dragen. Vanuit die onderkenning volgt, als vanzelf, je antwoord hierop, zichtbaar in devotie tot God en je omzien naar je naaste.

Doordat Heschel in zijn vernieuwende denken het primaat legde bij de ervaring van het goddelijke zag hij in de fenomenologie een geschikt instrumentarium om te pogen dit ervaren te beschrijven. Ons bewustzijn speelt in die methodologische aanwending een centrale rol: het eigenlijke van God komt intuïtief tot ons. Wanneer we ons durven open te stellen zullen we overweldigd raken door Zijn aanwezigheid. Een bestaansclaim, als zodanig, speelt hierin geen enkele rol: niet cognitie maar intuïtie doet ons God en daarmee onszelf leren kennen.

Het is evident dat de motivatie voor Heschels denken, alsmede de inhoud hiervan, een heel sterke inkleuring heeft verkregen vanuit het chassidische gedachtegoed waar Heschel erfgenaam van is. Als overlevende van de verschrikkingen van de Tweede Wereldoorlog, waarin een groot deel van zijn familieleden, vrienden en collega's hem ontviel, ervoer hij de bijzondere opdracht te hebben gekregen de nalatenschap van het Oost-Europese jodendom veilig te stellen voor volgende generaties. In zijn streven om de mens wakker te schudden en hem te doen beseffen dat hij, ondanks een rijke culturele en intellectuele bagage, in staat is tot verschrikkelikheden, vertaalde hij die bijzondere nalatenschap tot een theologie. Hierin heeft hij volop benadrukt dat, ondanks de ongrijpbaarheid van hetgeen in onze wereld gebeurt en de verdoving die dit bij ons teweeg brengt, diezelfde wereld ons voortdurend uitnodigt tot verwondering en vreugde. De donkere kant van ons mens-zijn kan worden uitgebalanceerd

door een, eveneens reeds aanwezige neiging tot het goede. Die kant te cultiveren en te doen prevaleren boven de donkerheid vraagt onze devotie tot God. Vanuit de verwondering die ons overspoeld wanneer we God ontmoeten in al datgene wat wij om ons heen ervaren kunnen we niet anders dan God lofprijzen en daarmee ons rekenschap geven van de verantwoordelijkheid die Hij ons vanaf het prilste begin heeft toevertrouwd.

De mens geschapen naar Gods beeltenis is opgedragen die beeltenis uit te dragen op de plek waar hij is gesteld, gevoed vanuit Gods Woord.

Voor Heschel is de betekenis van het mens-zijn onlosmakelijk verbonden met Gods aanwezigheid. Die betekenis is eenvoudigweg niet te beschrijven zonder God en de relatie tussen Hem en de mens hierin de centrale positie te laten innemen. De grondhouding van zijn existentiële filosofie is derhalve puur heteronoom. De reflectie hiervan zien we in Heschels concept *Divine concern*, waar we in dit schrijven in het bijzonder naar hebben gekeken. Weliswaar is de zorg die God om ons heeft, Zijn pathos, autonoom aan Zijn zijn, de gerichtheid hiervan is volledig op ons mensen en bewerkt in ons een heteronome grondhouding gericht op Hem én onze naaste.

Een dergelijke hoofdrol voor God is beslist niet aanwezig in Heideggers denken over existentie. Met name in zijn vroege werk geeft hij invulling aan zijn overtuiging dat de theologie geen plaats heeft binnen de filosofie. Zijn katholieke context, waarin het mysterie van God en Zijn schepping een prominente plek vervult, lijkt hij achter zich te willen laten door juist die sfeer van mystiek te willen vervangen door een volledig kennen van de oorspronkelijkheid van de menselijke existentie. Een ontrafeling van een uitermate zorgvuldigheid doet hem de mens enerzijds positioneren ten opzichte van een *Zijn*, anderzijds getranscendeerd door dit *Zijn*, dat veel groter en omvangrijker is dan ons mens-zijn en waar wij slechts ten dele van zullen kunnen bevatten wat dit *Zijn* precies behelst. Alleen wanneer wij, geconfronteerd vanuit de angst, het 'Niets' aanschouwen, komen we wellicht dit *Zijn* op het spoor. In latere werken oogt het dat Heidegger meer ruimte laat om op andere wijze dit *Zijn* te ontwaren. Nu niet meer middels een actief zoeken, maar vanuit een houding van gelatenheid en ontvankelijkheid. Het *Zijn* kan zich aan ons tonen in dichterlijke taal en in een kunstwerk. *Zijn* 'gebeurt', zo stelt Heidegger later, onder andere middels een god of goden die als wegwijzers naar dit gebeuren functioneren. De grondstelling die Heidegger inneemt in zijn denken over existentie, waarbij de mens zich verhoudt tot het *Zijn* en deze het wezen van de mens transcendeert en haar betekenis geeft, maakt dat, als bij Heschel, Heidegger hier een existentiële filosofie neerzet die zich primair kenmerkt als heteronoom. De concepten *Sorge* en

Fürsorge, waar we bij stil gestaan hebben, kenmerken zich ook als zodanig, ondanks hun wellicht aanvankelijke autonome verschijning.

De God van Heschel is dus bij Heidegger beslist niet het begin en het eindpunt in de zoektocht naar de zin van ons mens-zijn. Voor de filosoof Heidegger is een dergelijke theologische invulling niet toereikend om de essentie van existentie te verklaren. Veeleer is daar het *Zijn*, dat oorspronkelijkheid verleent aan ons bestaan. Met eenzelfde stelligheid en vastberadenheid zullen beide denkers hun visies ontvouwen, echter daar waar Heschel vooraf de antwoorden pasklaar heeft, toont Heidegger zich voortdurend hiernaar zoekend en bevragend. De *Zijnsvergetelheid* die hij wil adresseren teneinde de mens tot bezinning te brengen en hem vervolgens te doen afkeren van een bestaan waarin alleen nog technologische en wetenschappelijke zekerheden als fundamenteën van de samenleving fungeren is een toewijding die gedurende Heideggers gehele denken en leven centraal blijft staan. Een missie haast, die Heidegger vastberaden lijkt te willen voltooien, ook als de antwoorden die hij zelf aanreikt hem achteraf niet meer bevredigend lijken. Zijn zoeken en vragen brengen Heidegger op plaatsen en posities die zeer uiteenlopend en zelfs omstreden zijn. Dit laatste betreft zijn toewijding aan het nationaal-socialistisch gedachtegoed, waarin hij, tegen de achtergrond van de puinhopen van de Eerste Wereldoorlog en de daarop volgende crisis, aanvankelijk meent de sleutel te hebben gevonden om Duitsland opnieuw tot intellectuele en culturele bloei te brengen. Dit blijkt een enorme deceptie, zo moet hij concluderen. Maar die vaststelling is voor Heidegger verre van een eindpunt: hij zal nieuwe wegen inslaan en zijn denken daarmee verder uitbouwen en nuanceren.

In hoeverre het katholicisme een rol speelt in dit denken vereist een veel omvangrijker onderzoek naar zijn werken dan deze scriptie met haar onderzoeksvraag toeliet. Hierboven, en op blz. 36 en 37 is hier heel kort op ingegaan en ook vermeld hoe Heidegger zelf aankeek tegen de stelling dat zijn filosofie wellicht toch een theologische invulling leek te bevatten. Het lijkt mij van belang te vermelden dat bij een dergelijk onderzoek of analyse een grote voorzichtigheid geboden is, immers elke uitspraak over het werk van iemand anders is potentieel gekleurd vanuit de context van de onderzoeker.

Met heel veel plezier heb ik de afgelopen maanden gewerkt aan deze scriptie. Mijn kennismaking met en verdieping in het denken van Heidegger en Heschel heb ik als bijzonder interessant en uitdagend ervaren. Ik vond het beslist niet altijd eenvoudig om te doorgronden

waar het in dit denken nu precies omgaat en ik ben mij er terdege van bewust dat de hier beschreven uitkomsten van mijn onderzoeksvragen toch vooral mijn interpretaties zijn, die ik baseer op een minimum aan eigen kennis, het hele oeuvre en de complexiteit van de werken van beide denkers in ogenschouw genomen! Dankbaar maakte ik dan ook gebruik van tal van publicaties waardoor ik, in het geval van Heschel, als buitenstaander van de traditie van waaruit hij schreef, toch enigszins inzicht verkreeg in de diepgang van zijn denken. Ten aanzien van Heidegger beken ik dat deze werken vrijwel onmisbaar bleken, telkenmale verhelderden zij de complexe taal en gedachtesprongen die Heidegger zo kenmerken.

Heschel en Heidegger lieten een denken na dat tot de verbeelding spreekt en dat nodigt. Tal van onderwerpen kwamen langs waar ik heel graag nog eens uitvoerig naar wil kijken. Zo verheug ik mij op een uitgebreider kennismaken met het chassidisme, maar ook ben ik zeer benieuwd naar de uitwerkingen die Hannah Arendt heeft neergezet bij het denken van Heidegger en wil ik graag verder kijken naar de overeenkomsten tussen de visies op existentie van Heschel en Kierkegaard. Ik hoop dat dit nieuwe 'denkwerk' in de nabije toekomst gestalte mag krijgen en voor mij opnieuw een wereld aan gedachten wordt ontsloten.

BIBLIOGRAFIE

Boeken:

G. van den Brink, *Oriëntatie in de filosofie*, Zoetermeer: Uitgeverij Boekencentrum, 2007.
(eerste druk: 2000)

M.A. Chester, *Divine Pathos and Human Being*, Londen, Portland: Vallentine Mitchell, 2005.
D. Cohn-Sherbok, *Judaism, History, Belief and Practice*, New York: Routledge, 2010. (eerste
druk: 2003)

S.H. Dresner, *Heschel, Hasidism and Halakha*, New York: Fordham University Press, 2002.

R. Goldy, *The Emergence of Jewish Theology in America*, Bloomington: Indiana University
Press, 1990.

A.J. Heschel, *A Passion for Truth*, Woodstock, Vermont: Jewish Lights Publishing, 2008.
(eerste druk: 1973)

A.J. Heschel, *God zoekt de mens, een filosofie van het jodendom*, Amsterdam: Abraxis, 2011.
(eerste druk in Engels: 1955)

A.J. Heschel, *Man is not alone, a philosophy of religion*, New York: Farrar, Straus and
Giroux, 1979. (eerste druk: 1951)

A.J. Heschel, S. Heschel ed., *Moral Grandeur and Spiritual Audacity*, New York: Farrar,
Straus and Giroux, 1997. (eerste druk 1996)

A.J. Heschel, *The Prophets*, New York: Perennial, HarperCollins Publishers, 2001. (eerste
druk: 1962)

A.J. Heschel, *Who is Man?*, Stanford, California: Stanford University Press, 1965.

M. Heidegger, M. Wildschut, *Zijn en Tijd*, Nijmegen: Uitgeverij SUN, 1998.

M. Heidegger, J. van Sluis, *De landweg*, Budel: Damon, 2001.

M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, Bonn: Verlag von Friedrich Cohen, 1929.

M. Heidegger, V. Blok, *Wat is metafysica?*, Budel: Damon, 2009.

K. Justaert, *Transcendentie in immanentie, Goddelijke hoogtes en laagtes met Heidegger, Deleuze en Derrida*, Antwerpen-Apeldoorn: Garant, 2010.

E. Kaplan, S. Dresner, *Abraham Joshua Heschel, Prophetic Witness*, New Haven&Londen: Yale University Press, 1998.

K. Nagomi, R. Stieber red., *Der Chassidismus: Leben zwischen Hoffnung und Verzweiflung*, Baden-Karlsruhe: Evangelischer Presseverband, 1996.

L. Perlman, *Abraham Heschel's idea of Revelation*, Atlanta, Georgia: Scholars Press, 1989.

R. Safranski, *Heidegger en zijn tijd*, Amsterdam: Olympus, onderdeel van Amstel Uitgevers BV, 2010. (eerste druk 1995, in het Duits 1992)

J. van Sluis, *Heidegger-denkwegen en dwaalwegen*, Best: Damon, 1997.

J. van Sluis, *Leeswijzer bij » Zijn en tijd « van Martin Heidegger*, Budel: Damon, 2009. (eerste druk: 1998)

G. Scholem, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1967. (eerste druk: 1957)

M. Theunissen, *The Other, Studies in the Social Ontology of Husserl, Heidegger, Sartre, and Buber*, Cambridge Massachusetts/ Londen: Massachusetts Institute of Technology, 1984. (eerste druk 1977)

J. Weiss, *Studies in Eastern European Jewish Mysticism*, New York: Oxford University Press, 1985.

Artikelen:

R. Erlewine, 'Rediscovering Heschel: Theocentrism, Secularism, and Porous Thinking', *Modern Judaism Vol.32:2*, (2012), Oxford University Press, 174-194.

M. Friedman, 'Buber, Heschel, and Heidegger: Two Jewish Existentialists Confront a Great German Existentialist', *Journal of Humanistic Psychology Vol.51: 1*, (2011), Sage Publications, 129-134.

N. Gillman, 'Epistemological Tensions in Heschel's Thought', *Conservative Judaism Vol.50:2-3*, (1998), New York, Publicatie van de Rabbinical Assembly en de Jewish Theological Seminary, 67-76.

Ook onder *Vol.L:2-3*, (1998), 77-83.

L. Hemming, 'A Transcendental Hangover: Lévinas, Heidegger and the Ethics of Alterity', *Studies in Christian Ethics Vol 18:2*, (2005), Sage Publications, 45-65.

E. Kaplan, 'Heschel as Philosopher: Phenomenology and the Rhetoric of Revelation', *Modern Judaism Vol.21:1*, (2001), Oxford University Press, 1-14.

M. Ortega, 'When Conscience Calls, Will *Dasein* Answer? Heideggerian Authenticity and the Possibility of Ethical Life', *International Journal of Philosophical Studies Vol 13: 1*, (2005), Routledge, Taylor&Francis Group, 15-34.