

# Gelatenheid en verzet bij Eckhart en Heidegger



A.M.J. Mars [s4664914]

Begeleider: prof. Dr. G.J. van der Heiden

Aantal woorden: 20970

20 maart 2019

Scriptie ter verkrijging van de graad “Master of Arts” in de filosofie  
Radboud Universiteit Nijmegen

Hierbij verklaar en verzeker ik, A.M.J. Mars, dat deze scriptie zelfstandig door mij is opgesteld, dat geen andere bronnen en hulpmiddelen zijn gebruikt dan die door mij zijn vermeld en dat de passages in het werk waarvan de woordelijke inhoud of betekenis uit andere werken – ook elektronische media – is genomen door bronvermelding als ontlening kenbaar gemaakt worden.

Plaats: Groningen

Datum: 20.03.2019

## Inhoudsopgave

Inleiding	3
Deel 1. Meister Eckhart en de wezenlijke relatie met God	
Inleiding	5
1. Het woord van God	7
1.1. Het goddelijke perspectief	7
1.2. De waarheid van God	8
1.3. De goddelijke waarheid van de tekst	9
1.4. Provocatie omwille van de goddelijke waarheid	11
2. Het wezen van God	12
2.1. Het intellect van God	12
2.2. Het eeuwige nu van God	14
3. De gelatenheid	15
3.1. Innerlijke vrede en in de wereld zijn	15
3.2. Innerlijke armoede en één zijn met de wereld	17
Besluit	18
Deel 2. Heidegger en de wezenlijke relatie met het Zijn	
Inleiding	20
1. Het woord van het Zijn	22
1.1. Het denken van het Zijn	22
1.2. De waarheid van het Zijn	24
1.3. De taal van het Zijn	25
2. Het wezen van het Zijn	27
3. De gelatenheid	29
3.1. Gelatenheid in de lezing	29
3.2. Gelatenheid in de dialoog	32
3.2.1. Het niet-willen en het wachten	33
3.2.2. De horizon en de <i>Gegnet</i>	34
3.2.3. Het wezen van de gelatenheid	35
Besluit	37
Deel 3. Het laten als verzet bij Heidegger en Eckhart	
Inleiding	38
1. Het perspectief van de hogere werkzaamheid	38
2. Het laten als verzet	39
3. Conclusie	41

## Inleiding

Gelatenheid is een oud woord dat als *gelāzenheit* voor het eerst voorkomt in mystiek-filosofische teksten van de Middeleeuwse dominicaner monnik Meister Eckhart (ca. 1260 – 1328). Sindsdien staat het woord in de christelijke mystiek voor een geesteshouding van innerlijke afgescheidenheid, waarin de persoonlijke wil wordt losgelaten en God wordt toegelaten teneinde zich met hem te verenigen. De gelatenheid is dan de alternatieve levenshouding, waarin de mens in distantie tot de wereld één is met de wereld.

Kijken we naar onze eigen tijd, waarin het menselijk leven zo'n beetje op alle terreinen geëconomiseerd is, de mens steeds meer als product wordt gezien en diepgaand door de sociale media in beslag genomen wordt, dan herkennen we een gevaar dat Martin Heidegger zo'n zeventig jaar geleden liet teruggrijpen op de mystieke bestaansverhouding van de gelatenheid. Met dien verstande dat hij de gelatenheid uit de mystieke context losmaakte en er een seculiere actualiteit aan gaf.

In de lezing *Gelassenheit*, bestemt hij de gelatenheid tot de alternatieve bestaansverhouding waarin de moderne mens tegelijkertijd ja en nee tegen de technische media zegt, opdat hij zich vrij en onbedreigd in de technische wereld kan bewegen. In de innerlijke dialoog *Ein Gespräch selbsttritt auf einen Feldweg* bestempelt Heidegger de gelatenheid als het wezen van het denken. Daarbij tekent hij aan dat de daarvoor benodigde inkeer van het denken tot de eenvoud van zijn wezen moeilijker wordt, naarmate de mens een hogere dunk van zijn eigen voorstellingsvermogen en maakbaarheid heeft.

In een historische schets van het begrip gelatenheid constateert Thomas Strässle dat het begrip gelatenheid moeilijk te definiëren is, daar het in verschillende tijden en bereiken onderscheidende betekenissen en gevoelens vertegenwoordigde.<sup>1</sup> Daarnaast behoort het woord gelatenheid tegenwoordig tot het soort woorden, dat vanzelfsprekend wordt gebruikt, omdat iedereen denkt te weten wat het betekent. Gelatenheid wordt dan met een zekere passiviteit geassocieerd en staat voor de afwezigheid van inspanning, onrust, opwinding, overbelasting of stress.<sup>2</sup> Wat er voor deze afwezigheid in de plaats komt, blijft dan wel de vraag. Maar de gelatenheid die zo eenzijdig als een negatieve reactie op concrete omstandigheden wordt begrepen, heeft ook een positieve kant. In de ogen van Eckhart en Heidegger impliceert de gelatenheid zowel een negatieve als een positieve activiteit: de gelatenheid bewerkstelligt de ware verhouding met de wereld. Alleen wie zowel de negatieve als de positieve kant van het begrip kent, weet dat de houding van gelatenheid een engagement met de waarheid inhoudt en de waarheid dichterbij brengt. Bij Eckhart gaat het dan om de waarheid van God, bij Heidegger om de waarheid van het Zijn. Daarnaast constateert Strässle dat de gelatenheid, of het nu een religieuze houding à la Eckhart of een existentieel-psychische toestand à la Heidegger betreft, als houding altijd het gevaar loopt te vervallen in gezapigheid en onverschilligheid.<sup>3</sup> Strässle spreekt dan van een koude gelatenheid.

Wat de gelatenheid precies inhoudt en hoe deze houding door Eckhart en Heidegger inhoudelijk verschillend wordt geïnterpreteerd, maar structureel min of meer hetzelfde, staat hier centraal. We zullen laten zien dat de gelatenheid exemplarisch is voor het oorspronkelijke denken dat beide denkers typeert. Eckhart en Heidegger bezinnen zich op de oorsprong van het denken zelf. Voor Eckhart ligt die in de

goddelijkheid van God en voor Heidegger na *Sein und Zeit* in het wezende van het Zijn. Deze verandering van richting impliceert een perspectiefwisseling die de dominantie van het voorstellende denken binnen respectievelijk de theologie en de filosofie (metafysica) radicaal doorbreekt. Bij beide denkers krijgt het denken een geheel ander begin en betekenis: niet de mens vormt nog het uitgangspunt, maar iets dat in wezen niet menselijk is. Doordat Eckhart en Heidegger zo de heersende subjectivistische verhouding met de wereld loslaten en omkeren, toont de wending tot de gelatenheid zich als een vorm van verzet. Althans, dat is de hypothese die we in deze scriptie onderzoeken.

Het woord 'verzet', dat etymologisch gezien zowel weerstand als ontspanning betekent en teruggaat op het Middelnederlandse *versetten*, dat 'verplaatsen, veranderen, verbeteren', maar ook 'in wanorde brengen' en 'zich verzetten' betekent, wordt hier gedacht in termen van laten (*lassen*).<sup>4</sup> We denken dan aan het laten in de zin van loslaten van wat we niet willen en toelaten van wat we wel willen; van laten beginnen en laten gebeuren; van overlaten en inlaten, dat wil zeggen het laten, dat de dynamiek van de gelatenheid vormt en aangeeft dat de ware aanvang van het denken en spreken niet bij de mens ligt, maar bij de 'hogere werkzaamheid' van God of het Zijn. Kortom, we zullen aantonen dat de relatie tussen gelatenheid en verzet bij Eckhart en Heidegger een ogenschijnlijke tegenstelling impliceert, aangezien ze als bestaansverhouding tegelijkertijd een toestand en een handeling, een doel en middel is.

Om te bepalen wat Eckhart en Heidegger onder gelatenheid verstaan en te achterhalen in hoeverre Heidegger in de voetsporen van Eckhart treedt, verzamelen we de belangrijkste componenten waaruit het denken van de gelatenheid is voortgekomen en bestaat. Met het oog op de hypothese zullen we vooral de overeenkomsten in hun denkwijze naar voren halen. Deel 1 is daarom gewijd aan Eckharts perspectiefwisseling, aan zijn opvatting van de Bijbelexegese, aan de ontmanteling van de godsvoorstelling en onthulling van de goddelijke waarheid en mondt uit in zijn bepaling van de gelatenheid als de wezenlijke verhouding met God en de wereld. In deel 2 gaan we op soortgelijke wijze in op Heideggers denken en taal van het Zijn, op de waarheid en het wezen van het Zijn, en tenslotte op zijn toelichting van de gelatenheid als een nieuwe wereldoriëntatie voor de moderne mens en als het wezen van het denken zelf. In deel 3 zullen we dan bepalen in hoeverre Heidegger denkt als Eckhart en in welk opzicht de gelatenheid een vorm van verzet is.

## Deel 1. Meister Eckhart en de wezenlijke relatie met God

‘Er muß lernen die Dinge zu Durchbrechen  
und seinen Gott ‘darin’ zu ergreifen und den  
kraftvoll in einer wesenhaften Weise in sich  
hinein bilden zu können.’

*Meister Eckhart*

### Inleiding

Van Meister Eckhart, de prediker van *gelāzenheit* (gelatenheid), valt moeilijk te zeggen dat hij een onomstreden denker is geweest. Ten tijde van zijn laatste levensjaren, als Eckhart kloosteroverste is in Keulen, wekt zijn prediking steeds meer weerstand onder ambtgenoten. Een latente tegenstelling tussen de Kerk en deze onconventionele denker komt dan openlijk tot uitbarsting.<sup>1</sup> In 1326 wordt hij door de bisschop van Keulen van ketterij beticht. Eckhart tekent beroep aan bij paus Johannes XXII te Avignon maar wordt - kort na zijn dood in ca. 1328 – veroordeeld, waarbij zeventien van zijn achtentwintig uitspraken als ‘heterodox’ worden betiteld.<sup>2</sup> Eckhart wordt verweten dat hij met zijn eigenzinnige geloofsopvattingen de gelovigen heeft misleid die hij van de Kerk onder zijn hoede had gekregen.

Eckharts oproep tot gelatenheid staat niet los van zijn tijd. De monetaire economie en de stadscultuur brachten in de 12<sup>e</sup> en 13<sup>e</sup> eeuw een ruil- en zakenmentaliteit voort, waarin ‘geven’ een middel wordt om iets te verkrijgen. Eckhart ziet deze mentaliteit niet alleen terug in vormen van vroomheid, bedoeld om God iets af te smeken, maar ook in het onderliggende theoretische model dat God en de mens tegenover elkaar plaatst.<sup>3</sup> Eckharts preken bevatten zowel kritiek op de eigentijdse theologie als kritiek op verkeerde leefwijzen. Zo kritiseert hij grote theologen omdat ze de mens niet zeggen wie God eigenlijk is. Volgens Eckhart begrijpen ze niet dat de kennende ziel de geschapen ziel te boven gaat en dat de mens in zijn wezen goddelijk en onkenbaar is, oftewel een geestelijke mens is.<sup>4</sup>

Van een monnik die gelatenheid predikt, verwacht je een monastieke en teruggetrokken wijze van leven. Maar Meister Eckhart leefde zeker niet als een teruggetrokken monnik: hij bekleedde binnen de Dominicaanse orde de hoogste posities, reisde veel en werkte in de religieuze centra van zijn tijd. Zo bezien was zijn leven exemplarisch voor de Dominicaanse spiritualiteit om ‘in der Aktion kontemplativ und in der Kontemplation aktiv zu sein und so das Kontemplierte – das in der Schrift Betrachtete – den Menschen weiterzugeben.’<sup>5</sup> Wel vormt Eckhart een uitzondering op de klerikale mores om ingewikkelde theologische kwesties in het latijn te bespreken, om misvattingen en heterodoxie bij leken gelovigen te voorkomen. Om tegemoet te komen aan de toenemende vraag naar spirituele kennis onder leken gelovigen die het latijn niet meester waren (veelal begijnen), doorbreekt Eckhart deze mores en gaat in de volkstaal preken. Maar zijn tegendraadse opvatting van de geestelijke mens en van de juiste verhouding tussen God en mens, is niet zomaar in de volkstaal uit te leggen. Ongewild leidt dit tot een even eigenzinnig als meesterlijk taalgebruik.<sup>6</sup> Dat zijn preken op verschillende wijzen worden misverstaan, is dan ook niet verwonderlijk. Enerzijds worden ze misverstaan door de leken gelovige die in bewondering voor de charismatische spreker een ‘gelukkig makende verwarring’

beleeft en beseft zowel iets subliems als onbegrijpelijks te hebben ervaren, anderzijds door de ambtgenoot die Eckharts bovenzinnelijke kennis voor hoogdravendheid verslijt en in het uiterste geval zelfs als ketterij betiteld.<sup>7</sup> Alleen voor ingewijden is hij te begrijpen, maar dan nog blijkt Gods genade onontbeerlijk.

Onbetwist was Eckhart niet en is hij ook nu niet. Voor de een is hij een prediker en filosoof van de Middeleeuwse scholastiek, voor de ander is hij een zielenherder en mysticus. Weer anderen beschouwen zijn vrijmoedige en gezaghebbende kritiek als een vorm van verzet tegen de institutionele theologie. Juist vanwege haar kritische karakter en focus op de vermogens van het individu, noemt Foucault de christelijke mystiek een van de eerste grote vormen van verzet tegen de kunst van het overheersen.<sup>8</sup> Eckhart ondermijnt de theologische doctrine die de mens in een hiërarchische verhouding tegenover God plaatst en propageert een radicale perspectiefverandering: de relatie tussen God en mens moet niet meer vanuit de mens, maar vanuit God beschouwd worden. In het traktaat *Quaestio Parisiensis I* verklaart Eckhart dat hij vroeger wel als Thomas van Aquino dacht, maar nu het omgekeerde denkt.<sup>9</sup> Dat wil zeggen, waar Aquino van een zijnde God uitgaat, daar stelt Eckhart het primaat van de kennende God. Met deze omkering probeert Eckhart niet over de mens te spreken hoe die zich met God inlaat, maar over God zoals die zich met de mens inlaat.<sup>10</sup> De theologische vraag naar 'de voorstelling van God' wordt nu de vraag naar 'de voorstelling van de mens' vanuit God gezien. Deze omkering van het theologische beschouwingsmodel zet de relatie tussen God en de mens op zijn kop en heeft verstrekende gevolgen voor Eckharts Bijbelexegese: de stabiele verhouding tussen enerzijds de tekst en anderzijds de interpretator wordt erdoor ondermijnd en ontwricht.<sup>11</sup> Het resultaat is een paradoxale verhouding die tekst (auteur) en interpretatie (interpreet) in een wederzijdse afhankelijkheid brengt, waarin de waarheid van de ene vervloeit met de waarheid van de ander.

Met de radicale perspectiefverandering beoogt Eckhart een non-hiërarchische relatie met God. Aangezien de mens in de staat van *geläzenheit* God niet meer tegenover zich heeft, maar een is met God, is de gelatenheid exemplarisch voor het goddelijke perspectief. In die zin staat de gelatenheid hier centraal en veronderstellen we een relatie tussen gelatenheid en verzet. Als subversie, ontwrichting en negatie kenmerken van verzet zijn, dan moeten we deze uit Eckharts preken en traktaten naar voren kunnen halen. Dan moet aangetoond worden waarin Eckharts Bijbelexegese afwijkt van de gevestigde theologie, wat de perspectiefwisseling voor het godsbegrip betekent en wat de houding van gelatenheid inhoudt. Daarbij nemen we de metafoer van *het doorbreken* (das *Durchbrechen*) als leidraad om de subversieve elementen in Eckharts denken op te sporen en de verzetscomponent van de gelatenheid te profileren. De compositie van dit deel ziet er dan als volgt uit: in hoofdstuk 1 bespreken we aspecten van Eckharts hermeneutische spreken, in hoofdstuk 2 gaan we in op zijn godsbegrip en in hoofdstuk 3 behandelen we tenslotte de geesteshouding van de gelatenheid. Het deel wordt afgesloten met een samenvattend besluit. Voor de profilering van Eckharts denken heb ik gebruik gemaakt van de studies van Klaus Ruh, Kurt Flasch, Bernard McGinn, Alois M. Haas, Ricardo Baeza en Gerard Visser.

## 1. Het woord van God

In twee preken analyseert Eckhart de betekenis van woord en beeld als het erom gaat om God dichterbij te brengen. In Eckharts Bijbelexegese wordt het onderscheid tussen tekst en interpretatie vervaagd teneinde vanuit God te kunnen spreken. Om het denken te doorbreken vernietigt Eckhart beelden met beelden en pleegt 'exegetisch iconoclasmé'. Het denken stuit op zijn eigen onvermogen en roept verwondering op. Eckhart verbindt het 'hoogste' denken met de 'laagste' beelden en bereikt lekengelovigen die opteren voor een nieuwe spiritualiteit.

### 1.1. Het goddelijke perspectief

Eckhart spreekt niet van een zijnde maar van een kennende God. Aldus beschouwt Eckhart de relatie tussen God en de mens niet meer vanuit de mens, maar vanuit God. We zeggen dat Eckhart het menselijke perspectief inwisselt voor het goddelijke perspectief. De reden voor deze perspectiefwisseling komt voort uit de behoefte om God, dat wil zeggen zijn goddelijkheid, dichterbij te brengen. Volgens Eckhart creëert het menselijk perspectief een afstand tot God, omdat God dan als een soort object, als iets wat is, wordt voorgesteld. Maar hoe is deze afstand te voorkomen, als het gewone bewustzijn God niet zonder beelden kan denken? Volgens Eckhart kan dat door elk beeld steeds weer met een tegenbeeld te ontkennen. Met deze retorische kunstgreep ontstaat een in principe eindeloos ontmantelingsproces dat te vergelijken is met het uitleggen van een goocheltruc door middel van een andere truc. Een proces dat opgevat moet worden als een streven om te kennen wat in wezen niet te kennen is. Om te laten zien hoe Eckhart het beeld van God vanuit het goddelijke perspectief leest en tot zijn goddelijke waarheid herleidt, nemen we de preek *Quasi vas auri solidum ornatum* als voorbeeld. In deze preek behandelt Eckhart de functie en waarachtigheid van het beeld en adviseert zijn toehoorders om te leven zoals hij over het beeld spreekt.

Eckhart begint de preek met een gelijkenis die de verhouding tussen de mens en God vanuit het menselijke perspectief voorstelt. Eckhart stelt dat iedere goede, heilige ziel, zoals bijvoorbeeld Augustinus, vergeleken kan worden met een gouden vat, dat stevigheid en standvastigheid bezit en bezet is met al het waardevolle edelgesteente. De strekking van het beeld is: wie de dingen, zoals Augustinus, loslaat waar ze toevallig zijn, zal ze bezitten waar ze zuiver en eeuwig *zijn*. Eckhart wijst zijn gehoor er vervolgens op dat de gelijkenis uitgaat van een gewoon wijnavat. Dit vat onderscheidt zich van de wijn die het bevat, want de wijn, zo zegt Eckhart, zit in het vat en niet in zijn duigen. Hoewel ieder vat wijn ontvangt en bevat, maakt Eckhart hier een verschil tussen werkelijke en geestelijke vaten. Waar het onderscheid tussen wijn en vat vanuit het menselijk perspectief gehandhaafd blijft, daar vervalt dit onderscheid wanneer het vat vanuit het goddelijk perspectief gezien een geestelijk vat is geworden.

‘Alles, was daß geistige Gefäß aufnimmt, das ist von seiner Natur. Gottes Natur ist es, daß er sich einer jeglichen guten Seele gibt, und der Seele Natur ist es, daß sie Gott aufnimmt; und dies kann man in bezug auf das Edelste sagen, daß die Seele aufzuweisen vermag. Darin trägt die Seele das göttliche Bild und ist Gott gleich.’<sup>12</sup>

Zodra de werkelijke verhouding tussen wijn en vat als een onmiddellijke verhouding van God met de ziel wordt begrepen, dan zijn wijn en vat als God en ziel gelijk aan elkaar. In andere woorden, het geestelijke vat laat het werkelijke vat in met de eenheid



van zijn wezen.

Waarom de ziel als beeld van God aan God gelijk is, berust volgens Eckhart op het wezen van het beeld. Eigen aan het beeld is dat het noch uit zichzelf voortkomt noch autonoom is. Het beeld komt altijd en uitsluitend overeen met datgene waarvan het noodzakelijkerwijs een beeld is. Tussen beeld en afgebeelde bestaat in wezen geen onderscheid, want ze delen hetzelfde zijn: 'Ein Bild nimmt sein Sein unmittelbar allein von dem, dessen Bild es ist, und hat *ein* Sein mit ihm und ist dasselbe Sein.'<sup>13</sup>

Eckhart spreekt hier dan ook van een *onmiddellijk beeld* van God. Tussen God en zijn beeld bestaat geen onderscheid. God is zijn beeld. Deze goddelijke zelfverhouding impliceert dat het beeld niet aan de mens maar aan God toebehoort, dat God zich niet door de mens laat verbeelden maar zichzelf zonder tussenkomst van wie of wat dan ook verbeeldt. Met zijn toelichting op Gods beeld houdt Eckhart zijn toehoorders voor dat ze God dichterbij kunnen brengen, maar ook dat 'God kennen' in wezen betekent dat hij niet te kennen is.

Zoals Eckhart over Gods beeld spreekt, zo ook spreekt hij in *Misit dominus manum suam* over Gods woord.<sup>14</sup> In de Bijbel wordt God onder vele namen genoemd. De heilige Augustinus noemt dit een ijdel gebeuren, want wie zegt dat God een woord is, spreekt Hem met dit woord uit en wie daarentegen zegt dat dit woord niets zegt, maakt God onuitsprekelijk. Maar omdat beide gevallen uit een menselijk perspectief voortkomen, is het voor Eckhart om het even of God uitgesproken wordt dan wel onuitsprekelijk is. Immers, sprekend vanuit God kan zijn naam gekend noch uitgesproken worden. Als het woord God is, dan spreekt God zichzelf uit en is het woord de zelfmededeling van God. Niet Gods woord wordt geopenbaard, concludeert Eckhart, maar in het gesproken woord openbaart God zichzelf.

Samenvattend kunnen we zeggen, dat wie in woorden en beelden God dichterbij denkt te brengen, vergeet dat God uitspreken en uitbeelden onmogelijk is. Sterker nog, het menselijk perspectief houdt God op afstand en maakt Hem tot een object. Om God dichterbij te brengen en Hem te verinnerlijken, kiest Eckhart voor het goddelijke perspectief en spreekt hij Gods woord uit.

## 1.2. De waarheid van God

Waarop berust deze perspectiefwisseling? Volgens Eckhartkenner McGinn gelooft Eckhart dat het mystieke bewustzijn in principe hermeneutisch is.<sup>15</sup> Het wordt verworven door te luisteren, te interpreteren, en door het preken van de bijbel. Hoewel Eckhart geen exegetische theorie heeft nagelaten en zijn Bijbellezing vooral in praktijk bracht, is het volgens McGinn wel mogelijk om een hermeneutische leer uit zijn preken te destilleren. Hij constateert dat Eckharts exegese zowel traditioneel als innovatief is. Traditioneel waar deze het Dominicaanse en scholastische interpretatiemodel volgt en de letterlijke betekenis van de Bijbeltekst als uitgangspunt neemt om de diepere betekenis van Gods woord te begrijpen. Innovatief waar Eckhart een exegetische praktiseert die zowel filosofisch als mystiek is. Daarbij gaat het filosofische aspect van de Dominicaanse hermeneutiek terug op de rabbijn Maimonides, terwijl het mystieke aspect te herleiden is tot grote Christelijke exegeten als Augustines van Hippo en Thomas van Aquino. Maar ondanks deze invloeden staat Eckharts eigenzinnigheid voor McGinn buiten kijf: 'Eckhart's form of *mystical hermeneutics* is very much his

own.<sup>16</sup>

Bijbelexegese is voor Eckhart boven alles een zoektocht naar de goddelijke waarheid, een waarheid die *de waarheid* van Gods woord betreft. Het woord dat in Christus vlees is geworden, dat in wezen Christus is – het vleesgeworden woord - en waarvan de betekenis schuil gaat onder de parabels, onder de verhalen en beeldspraak van de Bijbeltekst. Eckharts zoektocht naar de goddelijke waarheid impliceert dat de parabels en verhalen als beelden en woorden van God niet meer vanuit het menselijke perspectief worden gezien. Integendeel, Eckhart draait het perspectief om en beschouwt ze als zelfverbeelding of zelfmededeling van God. Kortom, wat als *de goddelijke waarheid* schuilgaat in de parabels en verhalen onthult Eckhart in zijn preken en traktaten.

Maar hoe brengt Eckhart de goddelijke waarheid dichterbij? Voor zijn Bijbelexegese beroept Eckhart zich op Augustinus, volgens wie de exegese van de Heilige Schrift verschillende ware betekenissen kan opleveren. Eckhart lijkt deze these te radicaliseren door een overvloed van lezingen van belangrijke Bijbelteksten te produceren, die ook nog eens opvallen door hun ogenschijnlijk arbitraire en bizarre karakter. Dat deze speculatieve overvloed niet alleen past bij de retorische kunstgreep om elk beeld met een tegenbeeld te ontkennen, maar ook uit een doordachte strategie voortkomt, blijkt wel uit Eckharts waarschuwing aan de lezer:

‘Note that some of the following propositions, questions, and interpretations at first glance will appear monstrous, doubtful, or false; but it will be otherwise if they are considered cleverly and more diligently.’<sup>17</sup>

Volgens Eckhart beantwoordt de overvloed aan lezingen enerzijds aan het hyperbolische taalgebruik en de overdadige beeldspraak in de Bijbel, anderzijds aan zijn didactische strategie om de lezer te shockeren en te emanciperen: ‘The reader can take now this explanation, now another, one or many, as he judges useful.’<sup>18</sup> Als we daarbij bedenken dat Eckhart met een gemêleerde gezelschap van leerlingen en lekenpubliek te maken had, met toehoorders die qua intellectuele capaciteiten en spirituele behoeften nogal uiteenliepen, dan zorgt een overdaad aan lezingen ook voor een breder bereik. Hoe meer lezingen des te beter de afzonderlijke toehoorder aangesproken wordt. We stellen dan ook vast dat dit ‘meer is beter’ de grondgedachte van Eckharts Bijbelexegese vormt. Een gedachte die zowel de onuitputtelijkheid van Gods woord benadrukt, als van Eckharts anti-autoritaire geest getuigt.

### 1.3. De goddelijke waarheid van de tekst

Met het adagium *meer is beter* laat Eckhart zich weinig gelegen liggen aan het model van de traditionele Bijbelexegese en toont hij weinig of geen eerbied voor de Bijbelse verhaallijn. McGinn constateert dat Eckhart ‘dehistoricizes and decontextualizes the text into sentences, fragments, or even individualist words that he then recombines with other biblical passages in a dense web of intertextuality through a system of cross-referencing.’<sup>19</sup> Weliswaar gaat Eckhart, in navolging van de traditionele Bijbelexegese, er vanuit dat de bijbel op twee niveaus kan worden uitgelegd: naar de letter en naar de geest. Maar waar het de geest of de betekenis van de tekst betreft, mijdt Eckhart de gangbare procedure aangaande het gebruik van allegorie, tropologie en analogie.

Eckhart richt zich volkomen op het *onderscheid* dat tussen het uiterlijk en het innerlijk van de Bijbeltekst wordt gemaakt. Deze benadering hoort bij de perspectiefverandering waar het Eckhart steeds weer om gaat. Wat vanuit het menselijk perspectief als een onderscheid wordt gezien, letter versus geest / uiterlijk versus innerlijk / vorm versus inhoud, is met betrekking tot het goddelijk perspectief slechts een ogenschijnlijk onderscheid. In God bestaat geen onderscheid maar is alles een. Door zich in het goddelijke perspectief te verzetten, bewerkstelligt Eckhart volgens McGinn dat het onderscheid zijn stabiliteit verliest en een paradoxaal karakter krijgt: wat voor de mens in onderscheid bestaat, is vanuit God gezien een.

De letter van de tekst, oftewel het uitgesproken woord, openbaart volgens Eckhart de intentie van de auteur. Aangezien God de auteur van de Bijbeltekst is, ligt zijn intentie besloten in de letter. Vanuit zijn goddelijke oorsprong gezien gaat de letter van de tekst dus vooraf aan de geest van de tekst. Betrokken op de waarheid betekent dit volgens Eckhart, dat elke waarheid voortvloeit uit *de waarheid* zoals elke ware betekenis voortkomt uit *de letter*. Of zoals we al eerder noteerden, in de Bijbel wordt volgens Eckhart niet Gods woord geopenbaard, maar openbaart God zichzelf in het uitgesproken woord.

Vanuit het goddelijk perspectief gezien zijn alle woorden en uitdrukkingen, zijn alle lezingen van een canonieke Bijbeltekst, één in Gods woord. De impact van deze hermeneutische visie is enorm, want de Bijbeltekst wordt plooibaar en een bron van vele ware interpretaties: het onderscheid tussen tekst en interpretatie, tussen vorm en inhoud, vervaagt want 'the outer and the inner have traded places, or even merged.'<sup>20</sup> In andere woorden, door de traditionele polariteit tussen tekst en interpreet op te heffen, worden tekst en interpreet in een goddelijke en ondeelbare eenheid verenigd. Verenigd met het Woord spreekt de interpreet in elke nieuwe lezing Gods woord uit en creëert God in en door hem een nieuwe tekstuele werkelijkheid. In andere woorden, de prekende Eckhart wordt de plaats waar God zichzelf mededeelt. Haas noemt de preken van Eckhart dan ook een 'soort zelfopenbaring van God' want Eckhart preekt niet om Gods woord te duiden, maar om 'zelf woord van God te worden, opdat in het woord de schepping zelf werkelijkheid zou worden.'<sup>21</sup> Als we bovenstaande toelichtingen samenvatten, dan kunnen we zeggen dat Eckharts exegetische praktijk de gelijkooorspronkelijkheid van tekst en interpretatie, van auteur en interpreet, van letter en geest onthult.

Halen we tenslotte Eckharts eigen woorden aan, dan zien we nog eens bevestigd dat het *doorbreken* van de Bijbelse metaforiek en het *doordringen* tot de goddelijke waarheid van de tekst de fundamentele motieven van Eckharts Bijbelexegese vormen.

'Ich habe schon öfter gesagt: Die Schale muß zerbrechen, und das, was darin ist, muß herauskommen; denn, willst du den Kern haben, so muß du die Schale zerbrechen. Und demnach: Willst du die Natur unverhüllt finden, so müssen die Gleichnisse alle zerbrechen, und je weiter man eindringt, um so näher ist man dem Sein. Wenn sie <die Seele> das Eine findet, in dem alles eins ist, da verharrt sie in diesem einzigen Einen.'<sup>22</sup>

#### 1.4. Provocatie omwille van de goddelijke waarheid

De gelijkenis van de schaal maakt niet alleen duidelijk dat *het doorbreken* van het beeld uiteindelijk de vernietiging van alle beelden en oneigenlijke betekenissen inhoudt die tot het menselijk perspectief behoren, maar ook dat Eckhart er een dubbelzinnige opvatting op nahoudt wat betreft het nut van de beelden. Enerzijds is de creatie van beelden en gelijkenissen, zoals die van de schaal, nodig om over God te kunnen spreken, anderzijds moeten deze creaties vernietigd worden om de verinnerlijking van God te bewerkstelligen. Deze dynamiek van creatie en de-creatie, van kennen en ontkennen, die in principe een eindeloos ontmantelingsproces inhoudt, ondermijnt de traditionele exegese zodanig dat McGinn van een ‘exegetisch iconoclasme’ spreekt. Haas noemt Eckhart een *Fundamentalystiker* want ‘zijn gedachten gaan zo fundamenteel naar de diepte dat hij daar alleen nog met radicale beelden dichtbij komt.’<sup>23</sup> In zo’n radicaal beeld stelt Eckhart God voor als een bol waarvan het middelpunt overal en het oppervlak nergens is. Dergelijke beelden die in zichzelf imploderen, in-een-storten, zijn volgens Haas provocerend, want zo laat Eckhart het denken zichzelf voortdurend overstijgen en reikt het naar een onbekende dimensie, naar een zuivere eenvoud, die het onmogelijk kan bevatten. Keer op keer stuit het denken op het eigen onvermogen, op het niet-weten, waarvan Eckhart in *Dum medium silentium* (over het zwijgen) zegt, dat het de verwondering oproept.

‘Denn Unwissen bringt sie zum Wundern, und bewirkt es, daß sie diesem nachjagt, denn sie findet wohl, daß es ist, sie weiß nur nicht, wie und was es ist. Wenn aber der Mensch die Ursache der Dinge kennt, sofort ist er auch dei Dinge Müde und sucht ein andres zu erfahren und hat doch immer einen Jammer, diese Dinge zu wissen und hat kein dabeibleiben, darum: die unerkannte Erkenntnis halt sie bei diesem Bleiben und lässt sie doch nicht zur Ruhe kommen.’<sup>24</sup>

In tegenstelling tot het denken dat bij de vaststelling van de oorzaak van een verschijnsel de interesse voor dit verschijnsel verliest, heeft de verwondering een totaal andere uitwerking op de menselijke ziel. Volgens Eckhart blijft de verwondering de ziel aantrekken, omdat ze weet dat God *is* zonder te weten wat of hoe hij *is*. Dit ‘onwetende weten’ dat het Socratische ‘ik weet dat ik niets-weet’ in herinnering roept, houdt de ziel in de ban van God. Daarom moet het denken zichzelf steeds weer overstijgen om de verwondering op te wekken en zo lang mogelijk vast te houden. In andere woorden, de immer vergeefse pogingen om God in de Bijbelse tekst te kennen, houdt de verwondering over de tekst in stand. De begripsvernietigende werking van Eckharts hermeneutische methode confronteert het gewone bewustzijn met de afgrondelijke waarheid van Gods woord. Al in *Reden der Unterweisung* stelt Eckhart dat het denken Gods oorspronkelijke en eeuwige afgrond wel kan zoeken, maar nooit zijn diepste waarheid zal vinden.<sup>25</sup>

Met de paradoxale hantering van beelden, waarbij Eckhart volgens Seuse beelden met beelden uitdrijft, daagt Eckhart zijn toehoorders uit om met hem mee te denken. Eckhart vergelijkt zijn preken niet voor niets met de scherpe smaak van muskaatnoten, die erom vraagt om snel iets te drinken.<sup>26</sup> Zijn eigenzinnige en poëtische taalgebruik ontregelt de vertrouwde spreekwijze zodanig dat men er moeite voor moet doen om zijn preken te begrijpen. Maar tegelijkertijd, zegt Haas, ondermijnt Eckhart deze moeite door elk begrip dat zijn toehoorders aan zijn denken menen te ontlennen,

weer te ontmantelen: ‘Het is een voortdurend overstijgen naar de volgende gedachte met het doel het goddelijke te naderen dat alles kan denken en alles kan begrijpen. Tot ik God helemaal niet meer denk en hem zo kan laten zoals hij is.’<sup>27</sup>

Het gebruik van veelsoortige gelijkenissen die vaak spontaan en op een laatste moment worden ingevoegd, de formulering ‘Onderweg hierheen bedacht ik...’ komt veelvuldig voor, bezorgt Eckharts preken in twee opzichten een grote reikwijdte: inhoudelijk verbindt hij het ‘hoogste’ denken met de ‘laagste’ beelden, maar ook bereikt hij met deze ruime spanwijdte veel lekgelovigen die openstaan voor een nieuwe spiritualiteit. De verbinding van het hoge met het lage, van het abstracte met het beeldende, is op zich niet nieuw. De kerk maakt immers al heel lang gebruik van beelden en gelijkenissen om het gewone volk op het hogere te betrekken. Nieuw is de verbinding van een radicaal abstract godsbegrip met een paradoxale spreekwijze die niet alleen de traditionele Bijbelexegese ondermijnt, maar ook de lezer/toehoorder oproept om zich naar eigen inzicht tot Gods woord te verhouden.

## 2. Het wezen van God

Eckhart distantieert zich van de zijnsleer van Thomas van Aquino en beroept zich op het evangelie van Johannes. De kennende God gaat vooraf aan de zijnde God en de eenheid van God wordt boven de existentiële dimensie van tijd en ruimte geplaatst. Het doorbreken van de zijnde God, oftewel het menselijke perspectief, resulteert in de Godsgeboorte in de ziel en creëert het *eenwig nu* van God. De vereniging van God en de ziel staat diametraal tegenover de klassieke opvatting van de heilsgeschiedenis.

### 2.1. Het intellect van God

Al in het vroege traktaat *Reden der Unterweisung* waarschuwt Eckhart zijn lezers dat ze geen *gedachte* God, maar een *wezenlijke* God moeten hebben, een God die hoog boven het menselijke voorstellingsvermogen en alle dingen uittoert. Wie zich God in zijn denken voorstelt, denkt zich een God in en maakt God afhankelijk van het menselijke denken. Dat wil zeggen, van een subjectivistisch denken dat God, zoals alle gedachte dingen, ook weer teloor laat gaan. God als hoogste zijnde kan voor Eckhart geen einddoel zijn en daarom moet de mens zich uit alle macht van de voorgestelde God losmaken. In het traktaat *Quaestio Parisiensis I* neemt Eckhart dan ook afstand van zijn leermeester Thomas van Aquino en diens theologie van de zijnde God. Thomas gelooft dat God de schepper van alles *is* en tevens enkelvoudig *is*. Als hij in de *Summa Theologiae* spreekt over het bestaan en de aard van God noemt Thomas het *zijn* het meest intieme aan alles en het meest fundamenteel aanwezig in de dingen.<sup>28</sup> In *Quaestio 13* stelt hij grenzen aan onze kennis van Gods *zijn*, want we kunnen wel weten *dat* God is, dat hij in de dingen is, maar niet *wat* hij is, wat hij in de dingen is. Het zijn van God - *dat* hij is (*esse*) - is dus niet identiek aan zijn natuur - aan *wat* hij is (*essentia*). Het epistemologische onderscheid dat Thomas hier maakt is voor Eckhart niet (meer) relevant, want hij distantieert zich geheel en al van het credo dat het *zijn* van God boven het *kennen* van God stelt.

‘Drittens zeige ich, daß ich nicht mehr die Meinung bin, daß Gott erkennt, weil er ist; sondern, weil er erkennt, deshalb ist er, in der

Weise, daß Gott Intellect und Erkennen ist und das Erkennen selbst die Grundlage seines Seins ist.<sup>29</sup>

Niet het zijn van God ligt ten grondslag aan zijn kennen, maar omgekeerd ligt het intellect van God aan de basis van zijn *zijn*. Om deze omkering te legitimeren, beroept Eckhart zich op het evangelie van Johannes.

‘Denn Joh. 1,1 heißt es: >im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und das Wort war Gott<. Nicht aber hat der Evangelist gesagt: >im Anfang war das Sein, und Gott war das Sein<. Das Wort aber ist seinem ganzen Wesen nach auf den Intellect bezogen, und es ist dort als sprechendes oder als gesprochenes <Wort> und nicht als ein <aus Seien und Intellect> gemischtes Sein oder Seiendes.<sup>30</sup>

Voor Eckhart is het intellect niets meer dan een woord. Een woord dat geheel en al verbonden is met het goddelijk intellect. Het woord spreekt en wordt in God gesproken. Zijn en kennen zijn dus niet identiek en Gods woord gaat vooraf aan Gods zijn. Eckhart identificeert ‘zijn’ als begrensdheid en geschapenheid en verwerpt de tegenstelling tussen het onbestemde (het oneindige, God als abstractie) en het bestemde (het eindige, God als creatie) die dit zijn impliceert.<sup>31</sup> In de preek *Quasi stella matutina* geeft Eckhart drie definities van God: God is iets dat onveranderlijk en eeuwig is en los staat van alle zijn; God is iets dat noodzakelijkerwijs boven alle zijn is en dat zelf niets nodig heeft maar voor iedereen onontbeerlijk is; God is een kennen dat alleen zichzelf kent.<sup>32</sup> Hij bespreekt de tweede definitie waarin God boven de existentiële dimensie van tijd en ruimte wordt *geplaatst*.

‘Ich lasse das erste und das letzte Wort beiseite und spreche von dem zweiten: daß Gott etwas ist, das notwendig über den Sein sein muß. Was sein hat, Zeit oder Statt, das rührt nicht an Gott; er ist darüber. Gott ist <warz> in allen Kreaturen, sofern sie Sein haben, und ist doch darüber.<sup>33</sup>

God mag dan in alle bestaande dingen zijn, maar gaat dit veelvuldige bestaan ook te boven. Dat kan volgens Eckhart omdat het wezen van God in alle dingen is en noodzakelijkerwijs gelijk is aan het wezen dat de dingen overstijgt. Dit doet denken aan wat Eckhart in *Quasi vas auri solidum ornatum* over het beeld zei: tussen het beeld en wat het afbeeldt bestaat in wezen geen onderscheid. Omgekeerd gezegd, als de mens louter het beeld van de scheppende God bezit, dan verkeert hij in de illusie God te bezitten, terwijl hij hem in wezen niet bezit. Om die illusie te doorbreken en het verschil tussen God als schepper en de wezenlijke God uit te leggen, gebruikt Eckhart in *Quasi stella matutina* het beeld van een tempel.

‘Wenn wir Gott im Sein nehmen, so nehmen wir ihn in seinem Vorhof, denn das Sein ist sein Vorhof, in dem er wohnt. Wo ist er denn aber in seinem Tempel, in dem er als heilig erglänzt? *Vernunft* ist >der Tempel Gottes<.<sup>34</sup>

Wie in de zijnde of gedachte God gelooft, bezit hem slechts in zijn voorhof, terwijl zijn wezen gloort in de tempel van zijn intellect (*Vernunft*). Lichtend als een ‘Morgenstern mitten im Nebel’ heeft God zich in zijn intellect, in zijn kennen, zover teruggetrokken dat niets zijn stilte verstoort of kan verstoren. In deze goddelijke stilte kent God zichzelf in en door zichzelf.<sup>35</sup> Door te spreken over een God die zich zonder

beeld of woord in zichzelf verweekelt, doorbreekt Eckhart de voorstelling van een zijnde God en dringt hij door tot de goddelijke waarheid van Gods eenheid. Deze bevrijdende doorbraak is voor Eckhart het allerbelangrijkste, want voor zijn heil moet de mens terugkeren in de goddelijke eenheid. Daar is hij, zoals Eckhart in *Quasi vas auri solidum ornatum* vaststelt, beeld van God en gelijk aan God. In zijn laatste preek *Beati Pauperes Spiritu* benadrukt Eckhart dan ook nog eenmaal de cruciale functie van het *doorbreken* dat de mens boven alle bestaande dingen *plaatst*. Boven al het zijnde uit bezit hij de grootste rijkdom, want daar *is* hij één met God, *is* hij God noch mens, *is* hij de volmaakte mens en de onbeweeglijke oorzaak die alle dingen beweegt.

‘Ein großer Meister sagt, daß sein Durchbrechen edler sei als sein Ausfließen, und das ist war. Als ich aus Gott floß, da sprachen alle Dinge: Gott ist; dies aber kann mich nicht selig machen, denn hierbei erkenne ich mich als Kreatur. In dem Durchbrechen aber, wo ich ledig stehe meines eigenen Willens und dessen Willens Gottes und aller seiner Werke und Gottes selber, da bin ich über alle Kreaturen und bin weder >Gott< noch Kreatur, bin vielmehr, was ich war und was ich werde jetzt und immerfort. Da empfangen mich einen Aufschwung, der mich bringen soll über alle Engel. In diesem Aufschwung empfangen mich so großen Reichtum, daß Gott mir nicht genug sein kann mit allem dem, was er als >Gott< ist, und mit allen seinen Göttlichen Werken; denn mir wird in diesem Durchbrechen zuteil, daß ich und Gott eins sind. Da bin ich, was ich war, und da nehme ich weder ab noch zu, denn ich bin da eine unbewegliche Ursache, die alle Dinge bewegt.’<sup>36</sup>

## 2.2. Het eeuwige nu van God

Het doorbreken van de geschapen God, dat de mens boven de existentiële dimensies van ruimte en tijd uittilt en volmaakt maakt, noemt Eckhart in de preek *Dum medium silentium* (Over het zwijgen) de Godsgeboorte in de ziel. Deze geboorte impliceert de geboorte van het *verborgen woord*. In volstreekte stilte vindt ze plaats in het wezen van de ziel en waar alleen Gods werking kan doordringen.<sup>37</sup> Waarom de ziel alleen Gods werking kan ontvangen, maakt Eckhart met een redenatie duidelijk. Hoewel de mens niet tot het wezen van de ziel kan doordringen, kan de ziel zich wel een beeld van de mens maken. En, omdat de mens zich via de zintuigen een beeld van zichzelf en de wereld kan maken, kent de ziel alle dingen. Zo kunnen mens en ziel zich middels het beeld met elkaar verbinden. Anderszins is de ziel geen materiële substantie en is ze voor de zintuigen ontoegankelijk. De ziel kan geen een beeld van zichzelf ontvangen en zichzelf niet kennen. In haar wezen is ze volkomen leeg. Vrij van beelden, van verscheidenheid, is ze van nature één. Zou het wezen van de ziel ook maar een beeld bevatten, dan zou er geen eenheid zijn die haar ‘Seelheit und Seligkeit’ uitmaakt.<sup>38</sup> Daarom kan God, die zichzelf zonder beeld of enig ander middel kent, die van nature een is, zich met de ziel verenigen. En, omdat God en de ziel de goddelijke natuur delen, baart God zijn zoon in de ziel, zoals God in de eeuwigheid baart. In andere woorden, zoals de goddelijke natuur in Christus mens is geworden, zo ook kan God zich in de ziel met de mens verenigen. Gezien als de geboorte van het goddelijke en het eeuwige woord drukt de Godsgeboorte in de ziel *het in de tijd geboren woord* uit.

Daar het eeuwige baren van God nu ook in de tijd en in de mens geschiedt,

kan op paradoxale wijze van een *eenwig nu* gesproken worden. Aldus formuleert Eckhart een vereniging met God die de lineaire voorstelling van de klassieke heilsgeschiedenis ondermijnt en ontkent. Weliswaar delen Eckhart en de scholastici van de Middeleeuwen de overtuiging dat kennis van God wezenlijk is voor het heil van de mens, maar waar de scholastici deze heilskennis in het licht van een toekomstige en eenmalige wedergeboorte van Christus zien, daar laat Eckhart deze geboorte continu in het leven plaatsvinden.<sup>39</sup> Kortom, tegenover de mythe van heilsgeschiedenis stelt Eckhart het bewustzijn dat God altijd al in ons is.

### 3. De gelatenheid

Gelatenheid, oftewel innerlijke afgescheidenheid, brengt de juiste relatie met God tot stand. Gelatenheid vereist het loslaten van de eigenwilligheid. De mens staat niet tegenover de wereld, maar is een met de wereld. Geestelijke armoede verleent de mens de hoogste zaligheid. De mens wordt wie hij is en altijd al was: de onbeweeglijke oorzaak die alle dingen beweegt. Gelatenheid impliceert een verinnerlijkte en non-hiërarchische relatie tussen God en de mens.

#### 3.1. Innerlijke vrede en in de wereld zijn

Zoals Eckhart in *Misit dominus manum suam* aangeeft, drukken zijn preken veelal één verlangen en missie uit: innerlijke afgescheidenheid (*Abgeschiedenheit*) verwerven en God bezitten. Wat het bezitten van God betekent, daarvan hebben we inmiddels een indruk gekregen. Maar wat is afgescheidenheid (*Abgeschiedenheit*) of gelatenheid (*gelāzenheit*) en hoe komt ze tot stand? Dat deze geesteshouding niet overeenkomt met de lexicale opvatting van lijdzaamheid, maar daarvan zo ongeveer het tegendeel is, ligt volgens Visser besloten in de ritmische structuur van een drievoudige beweging die *gelāzenheit* inhoudt: 'het *loslaten* van alle intenties, van het zelf willen bewerkstelligen, en het je *overlaten* aan een bezielde verband, dat van zich uit de dingen *laat zijn*, dat wil zeggen opneemt in de stroom van de zelfmededeling Gods.'<sup>40</sup> Gelatenheid is dus de bestaansverhouding die Eckhart in termen van *laten* definieert.

In *Reden der Unterweisung* wordt uitgelegd waarom het loslaten van de zelfrealisatie zo cruciaal is. Eckhart stelt dat de eigen wil de mens in een verkeerde relatie met de dingen houdt, aangezien hij dan, zoals met de vergelijking van het gouden vat is aangetoond, de dingen bezit waar ze toevallig zijn, maar ze niet bezit waar ze zuiver en eeuwig *zijn*. Al of niet merkbaar brengt deze willekeurige relatie een innerlijke onvrede teweeg.<sup>41</sup> Wie omwille van echte gemoedrust zich van deze onvrede wil bevrijden, moet deze eigenwilligheid loslaten en zijn verhouding tot de dingen veranderen. Dat die verhouding niet wordt veranderd door de dingen te veranderen, maakt Eckhart meteen duidelijk. Hoe goed zo'n verandering ook mag werken, ze blijft een oppervlakkige verandering, want de schuld van de innerlijke onvrede wordt immers in de buitenwereld gelegd. Wie zich aan de dingen stoort, zegt Eckhart, ergert zich vooral aan zijn verhouding tot de dingen.<sup>42</sup> De dingen veranderen heeft dan ook weinig zin, daar deze van zichzelf niet hinderlijk zijn. Om innerlijke vrede of gemoedrust te verwerven, moeten we juist omgekeerd te werk gaan en niet de dingen, maar onze verhouding tot de dingen veranderen. Dat betekent volgens Eckhart dat we bij onszelf moeten beginnen.



‘Darum fang zuerst bei dir selbst an und *laß dich!* Wahrhaftig, fliehst du nicht zuerst dich selbst, wohin du sonst fliegen magst, da wirst du Hindernis und Unfrieden finden, wo immer es auch sei. (...) Führwahr, liebe ein Mensch ein Königreich oder die ganze Welt, behielt aber sich selbst, so hätte er nichts gelassen.’<sup>43</sup>

Kortom, wie zichzelf niet loslaat, vindt nooit innerlijke vrede. Die stelling werpt twee vragen op: wat houdt dit loslaten in en waarom bezorgt het innerlijke vrede? Een eerste indicatie vinden we in Eckharts definitie van gehoorzaamheid die hij afleidt van de Dominicaanse ordegeefte. Volledige gehoorzaamheid aan God is een deugd die boven alle deugden uitsteekt. Deze hoogste deugd sluit verwarring en vertwijfeling uit en zonder haar wordt niets goeds tot stand gebracht. Wat deze deugd mogelijk maakt, stelt Eckhart voor als een soort ruilhandel.

‘Wo der Mensch in Gehorsam aus seinem Ich herausgeht und sich des Seinen entschlägt, ebenda muß Gott notgedrungen hinwiederum eingehen; denn wenn einer für sich selbst nichts will, für den muß Gott in gleicher Weise wollen wie für sich selbst.’<sup>44</sup>

Als de mens zijn ik en eigen wil loslaat, zich in volle gehoorzaamheid aan God voor God leegmaakt, dan kan God niet anders dan die leegte ingaan. Dit leegmaken en ingaan roept de metafoor van het doorbreken en de Godsgeboorte in de ziel in herinnering. Maar hoe het niets-voor-zichzelf-willen opgevat moet worden, blijft nog de vraag. In de preek *Ave, gratia plena* identificeert Eckhart dit niet willen met de deemoedige mens:

‘Wenn sich der Mensch demütigt, kann Gott in seiner <ihm> eigenen Güte sich nicht enthalten, sich in den demütigen Menschen zu senken und zu gießen, und dem allergeringsten teilt er sich am allermeisten mit und gibt sich ihm völlig.’<sup>45</sup>

In *Von Abgeschiedenheit* stelt Eckhart dat de deugd van de deemoed onontbeerlijk is om de houding van innerlijke afgescheidenheid te realiseren. Aangezien er tussen afgescheidenheid en God niets meer kan bestaan, is de bemiddeling van de deemoed nodig. Want waar prominente deugden als liefde en barmhartigheid het eigen ik nog in stand houden en belasten, daar is de deemoed juist op het vernietigen van het eigen ik uit.<sup>46</sup> Wie in uiterste deemoed afziet van zichzelf, verwijdert zichzelf uit de dingen. Eckharts idee van ruilhandel impliceert overigens niet dat innerlijke afgescheidenheid een terugtrekking uit de wereld, een ascetische houding, vereist. Integendeel, zegt Eckhart, wie God in waarheid bezit, heeft in de wereld niets te vrezen en komt in alles alleen nog God tegen.

‘Wer aber recht daran ist, der hat Gott in Wahrheit bei sich; wer aber Gott recht in Wahrheit hat, der hat ihn in allen Stätten und auf der Straße und bei allen Leuten ebensogut wie in der Kirche oder in der Enöde oder in der Zelle; wenn anders er ihn recht und nur in ihn hat, so kann solchen Menschen niemand behindern. Warum? Weil er einzig Gott hat und es nur auf Gott absieht, und alle Dinge ihm lauter Gott werden. Ein solcher Mensch trägt Gott in allen seinen Werken und allen Stätten, und alle Werke dieses Menschen wirkt allein Gott.’<sup>47</sup>

### 3.2. Innerlijke armoede en één zijn met de wereld

Waar de mens eerst nog zichzelf vanuit zichzelf in de dingen zag, daar ziet hij vervolgens vanuit God alleen nog God in de dingen. Eckhart keert het perspectief om. Deze nieuwe verhouding met de dingen verfijnt Eckhart in *Von der Einheit der Dinge*. Om de diepere betekenis van al zijn preken inzichtelijk te maken, vergelijkt hij de relatie tussen God en mens met die tussen zijn oog en een stuk hout.

‘Wenn mein Auge aufgetan wird, so ist es mein Auge. Ist es zu, so ist es das selbe Auge, wegen des sehens geht dem Holze weder etwas ab noch etwas zu. Nun merket recht auf. Geschieht aber das, daß mein Auge an sich selbst eins und einheitlich ist und aufgetan und auf das Holze geworfen wird mit einem Ansehen, so bleibt ein jegliches, was es ist, und doch werden sie in der Wirksamkeit des Ansehens wie eines, so daß man sagen kann: Auge-Holz, und das Holz ist mein Auge.’<sup>48</sup>

Op het moment dat het hout in ogenschouw wordt genomen, ontstaat er een dubbelzinnige relatie tussen beide: hoewel oog en hout in de aanschouwing één worden, blijven ze tegelijkertijd aparte en onafhankelijke entiteiten. Door *Auge* en *Holz* met een streepje aan elkaar te binden, vat Eckhart dit *apart together* in een nieuwe metafoor: *Auge-Holz*. In andere woorden, in de staat van gelatenheid, hebben we de wereld niet meer tegenover ons maar zijn we een met de wereld. Want, in tegenstelling met het gewone bewustzijn, dat de dingen op afstand zet en objectiveert, denken we niet meer *over* maar *aan* de dingen en zoeken we zo de nabijheid met de dingen. Als we begrijpen dat het hier om gaat, dan impliceert onze omgang met de dingen een omgang met God en zijn we één met de dingen terwijl we, God noch mens zijnde, boven de dingen zijn.

Een met de dingen en tegelijk boven de dingen zijn, vergelijkt Eckhart in *Beati Pauperes Spiritu* met de armoede van geest. Wie deze armoede bezit wil niets, weet niets en heeft niets, en dit betekent een radicale doorbreking van het zelf, van de wereld, van God, van Gods wil en werken.<sup>49</sup> Tegelijk, en dat is centrale paradox van de preek, houdt deze volstreekte lediging het rijke bezit van de hoogste zaligheid in, want waar de mens zichzelf volkomen leegmaakt, wordt hij wie hij is en altijd al was: de onbeweeglijke oorzaak die alle dingen beweegt. Hier is God één met de geest en dat is, zegt Eckhart, de uiterste armoede die men kan vinden.<sup>50</sup> Kortom, de mens die niets wil, heeft en weet, die zoals God leeg van de dingen is, leeft in de hoogste, zuiverste en uiterste armoede van geest, dat wil zeggen in pure rijkdom.

Gelatenheid is geen geestelijke toestand waarin de mens zichzelf overstijgt, maar de bewustwording van het feit dat hij in wezen een goddelijke mens is en dat deze *God noch mens zijnde menselijkheid* altijd al in de mens aanwezig is. Gelatenheid impliceert een geestelijk wakker worden voor een menselijkheid van de mens die er altijd is en was.<sup>51</sup> Deze terugkeer van de ziel tot zichzelf is volgens Eckhart onmogelijk zonder oefening te bereiken. Zoals de moeilijke kunsten van het schrijven en van het vioolspelen - met inzet, overtuiging, vasthoudendheid en geduld - geleerd en geoefend moet worden, zo ook moet gelatenheid geleerd en geoefend worden. En zoals bij deze kunsten wordt de gelatenheid na langdurig en intens oefenen zodanig beheerst, dat ze uiteindelijk in volle overgave en spontaan beoefend kan worden. Eerst dan staat de gelatenheid volgens Eckhart voor de verhouding tussen God en de mens waarin Gods

tegenwoordigheid, God in zijn tempel, zonder enige weerstand oplicht. Een verhouding met God waarin de mens, leeg van de dingen, vrij met de dingen kan omgaan.<sup>52</sup> Radicaler en provocerder kon Eckhart de portee van gelatenheid niet profileren, want deze alternatieve bestaansverhouding staat voor een verinnerlijkte en non-hiërarchische verhouding met God, terwijl volgens de scholastische theologie God buiten en boven de mens bestaat.

## Besluit

In zijn *mystieke hermeneutiek* combineert Eckhart de filosofie met de theologie, twee gedachtewerelden die bij Aquino nog streng gescheiden zijn. Eckhart verzet zich tegen Aquinos zijnsleer en stelt dat de kennende God aan de zijnde God voorafgaat. Hij keert het perspectief om: in plaats van *over* God te spreken, spreekt hij *vanuit* het perspectief van God. Hij ontkent daarmee het theoretische model dat de mens en God in een subject-objectrelatie tegenover elkaar plaatst. Eckharts preken bevatten zowel kritiek op de eigentijdse theologie als kritiek op verkeerde leefwijzen. Om tegemoet te komen aan de vraag naar spirituele kennis van lekgelovigen preekt hij in de volkstaal. Dat doet hij, geïnspireerd door de Bijbelse poëzie, op eigenzinnige en onnavolgbare wijze. Met veelsoortige gelijkenissen en zonder zich aan de verhaalstructuur van de Bijbelse teksten te houden, ontregelt hij de vertrouwde spreekwijze en activeert hij zijn toehoorders en lezers om met hem mee te denken zonder echter in het begrip van rationele verklaringen uit te monden. Met zijn onorthodoxe Bijbelexegese bruuskeert en ondermijnt Eckhart het gangbare scholastische interpretatiemodel. In verregaande mate destabiliseert hij de relatie tussen tekst en interpreet, tussen letter en geest. Zover, dat hij het scholastische interpretatiemodel verlaat en het onderscheid tussen tekst en interpretatie laat vervagen. Daartoe maakt hij op een dubbelzinnige wijze gebruik van de beeldspraak: met beelden vernietigt hij beelden. Eckhart beoogt de vernietiging van alle beelden om het voorstellende denken over God te overwinnen en door te breken naar de bevrijdende staat van het niet-weten die de verwondering opwekt. In dit verband spreekt Eckhart over het doorbreken van de zijnde God, een doorbreken dat hij identificeert met de Godsgeboorte in de ziel. Deze vereniging van God en de ziel betekent dat God nu ook in de tijd baart. Een controversiële visie, want de heersende theologie van de heilsgeschiedenis denkt die vereniging met God buiten de tijd en in de eeuwigheid. Om de verinnerlijking van God tot stand te brengen, predikt Eckhart de weg van gelatenheid. Voor Eckhart is de houding van gelatenheid of innerlijke afgescheidenheid de deugd die alle andere deugden te boven gaat. Deze deugd schenkt de uiterste armoede van geest - in eigenlijke zin de hoogste rijkdom - waarmee de mens één is met de dingen, terwijl hij er boven staat. Met deze armoede van geest keert hij terug in de eenheid van God en wordt de mens wie hij is en altijd al was: de onbeweeglijke oorzaak die alle dingen beweegt.

De mystieke houding van gelatenheid blijkt eeuwen later binnen de filosofie op te duiken, wanneer Martin Heidegger in *Sein und Zeit* (1927) volgens Visser alle bestaansverhoudingen in termen van *laten (lassen)* formuleert.<sup>53</sup> In *Die Frage nach der Technik* (1954) spreekt Heidegger over ‘*an-lassen* (starten, aanzetten) en het daarop gebaseerde *ver-anlassen* (aanleiding- geven- tot).’<sup>54</sup> In het eerder geschreven *Zur Erörterung der Gelassenheit* (1944-1945) gebruikt hij de werkwoorden *ein-lassen* (inlaten)

und *zu-lassen* (toelaten) wanneer de toegang tot het wezen van het denken wordt geïncrimineerd en vraagt hij in dit verband naar de betekenis van het woord *Gelassenheit*.<sup>55</sup> In de later uitgesproken lezing *Gelassenheit* (1955) noemt Heidegger 'Gelassenheit zu den Dingen' de meditatieve houding waarmee de moderne mens zich een nieuwe *Bodenständigkeit* verwerft in de technische wereld.<sup>56</sup> *Gelassenheit zu den Dingen* impliceert een verzet tegen de dominantie van het technische denken dat Heidegger ziet als een afgeleide van het metafysische ofwel voorstellende denken en zal in het volgende deel besproken worden.

## Deel 2. Heidegger en de wezenlijke relatie met het Zijn

‘Das bedenklichste ist, dass wir noch nicht denken; immer noch nicht, obgleich der Weltzustand fortgesetzt bedenklicher wird.’  
*Martin Heidegger*

### Inleiding

Nadat Meister Eckhart de geesteshouding van gelatenheid binnen de theologische praktijk van de Middeleeuwen had voorgesteld, introduceert Martin Heidegger (1889 – 1976) deze bestaansverhouding in de filosofie (metafysica). Tegen het einde van de Tweede Wereldoorlog constateert Heidegger dat de gerationaliseerde techniek de mens ‘van de aarde losrukt en ontwortelt.’<sup>1</sup> Om deze ontheemding het hoofd te bieden, dient de mens zijn calculerende dan wel technische relatie met de wereld te herzien en een meer oorspronkelijke verhouding met de wereld te herstellen. Het is de reden dat Heidegger voor Eckharts gelatenheid kiest en deze meditatieve geesteshouding revitaliseert. In zijn ogen biedt de gelatenheid de moderne mens een nieuwe bestaansgrond (*Bodenständigkeit*) om zich veilig en vrij in de technische wereld te bewegen.<sup>2</sup>

Deze keuze betekent niet dat Heidegger in de gelatenheid een religieus-mystieke bestaansverhouding ziet, zoals Eckhart die voor ogen had. Integendeel, Heidegger is in het geheel niet geïnteresseerd in de religieuze wereldoriëntatie van Eckhart, want Heidegger vraagt niet naar God maar naar het Zijn. De vraag naar het Zijn komt voort uit Heideggers grondervaring van de *Seinsvergesessenheit*. Heidegger constateert dat de filosofie sinds Plato ‘het zijn als het zijnde’ bevraagt en zich niet tot ‘het zijn als zijn’ wendt.<sup>3</sup> Volgens Heidegger heeft de metafysica het zijn zelf niet alleen vergeten, maar zo ook iets mysterieus, dat het vroeg-Griekse denken in beweging bracht en hield, tot een vanzelfsprekendheid gemaakt.<sup>4</sup> Om deze vanzelfsprekendheid, dat wil zeggen de metafysica zelf, te overwinnen voert Heidegger in *Sein und Zeit* een analyse van het mens-zijn uit. Als hij vervolgens inziet dat hij zo meer over het menselijke er-zijn (*Dasein*) dan over het Zijn zelf heeft nagedacht, zet hij een stap terug (*Schritt zurück*). Heidegger verdiept zich alleen nog in de geschiedenis van het Zijn zelf.<sup>5</sup> De stap terug, die ook wel als de ommekeer (*Kehre*) in zijn denken te boek staat, impliceert een perspectiefwisseling die grote consequenties heeft voor Heideggers denken en spreken. Vanaf nu denkt Heidegger niet meer *over*, maar *aan* het Zijn; spreekt hij niet meer *over*, maar *vanuit* het Zijn; vraagt hij niet meer naar de *zin*, maar naar de *waarheid* van het Zijn en beoefent hij het denkende zeggen (*das Denkerische Sagen*).

Hoewel Heidegger al in zijn *Habilitationsschrift* (1915) een noodzakelijke wisselwerking tussen filosofie en mystiek claimt, zien we deze relatie in zijn wending tot de gelatenheid eerst nadrukkelijk naar voren komen. Waar Eckhart de gelatenheid ziet als een doorbreking van de persoonlijke wil, daar doorbreekt Heidegger in de *Gelassenheit zu den Dingen* het willen van de filosofie. Geïnspireerd door de dialogen van Plato werkt Heidegger in de periode 1944/1945 aan drie *Feldweg-Gespräche* waarin de

houding van gelatenheid meer of minder expliciet naar voren wordt gebracht. Met name in *Ein Gespräch selbsttritt auf einem Feldweg*, dat een innerlijk gesprek is, gebruikt Heidegger de gespreksvorm om de notie van gelatenheid vragenderwijs te ontwikkelen. De dialoog brengt de gelatenheid als het wezen van het denken naar voren.<sup>8</sup> Toch zal het nog meer dan tien jaar duren alvorens deze dialoog wordt gepubliceerd. Onder de titel *Gelassenheit* verschijnt in 1959 een boekje dat twee teksten bevat. De eerste betreft een lezing die Heidegger in 1955 voor de inwoners van zijn geboorteplaats Meßkirch heeft gehouden. Hier presenteert Heidegger in een eenvoudige taal dat de houding van gelatenheid een nieuwe bestaansgrond (*Bodenständigkeit*) voor de moderne mens betekent. De tweede tekst betreft een verkorte en aangepaste versie van de oorspronkelijke dialoog *Ein Gespräch selbsttritt* en draagt de titel *Zur Erörterung der Gelassenheit (Aus einem Feldweggespräch über das Denken)*.

Zoals Eckharts opvatting van de gelatenheid ten diepste samenhangt met zijn begrip van God, de waarheid en de taal, zo ook hangt Heideggers denken van de gelatenheid nauw samen met zijn visie op het Zijn, de waarheid en de taal. Hoewel Heidegger de religieuze wereldoriëntatie van Eckhart afwijst, zullen we laten zien dat Heidegger zich zowel door het mystieke denken van Meister Eckhart, als door de mystieke poëzie van Angelus Silesius laat inspireren. Het onderscheid tussen het voorstellende en het wezenlijke denken, tussen de zijnde en de kennende God, tussen de theologische en mystieke waarheid, tussen de propositionele en de poëtische taal dat bij Eckhart aan het licht is gekomen, keert in seculiere zin terug bij Heidegger. Heidegger onderscheidt het voorstellende van het aandenkende denken, het Zijn als zijnde van het Zijn zelf, de waarheid als correctheid van de waarheid als onverborgenheid, de propositionele taal van de dichterlijke taal. In alle hier genoemde aspecten is telkens sprake van een *doorbraak* van het menselijke perspectief, teneinde door te dringen tot de waarheid van het Zijn. Vanuit het Zijnspectief onthult Heidegger het Zijn als het fenomeen dat op het denken afkomt, terwijl het zich aan het denken onttrekt. Zo vormt dit deel ook een eerste oriëntatie op de overeenkomsten tussen Heidegger en Eckhart, op basis waarvan we beide interpretaties van de gelatenheid een vorm van verzet noemen.

Met betrekking tot het denken, de waarheid en de taal onderscheiden we in hoofdstuk 1 het zijnde-perspectief van het Zijnspectief. Dit onderscheid levert een meer oorspronkelijke en alternatieve bepaling van het denken, de waarheid en de taal op. In hoofdstuk 2 staat het wezen van het Zijn centraal en zien we dat Heidegger de dichterlijke mystiek van Silesius inzet om het 'het beginsel van grond' te verdiepen tot de grondende grond van het Zijn. Dit hoofdstuk vormt de opmaat naar het bezinnende denken van de gelatenheid dat in hoofdstuk 3 aan bod komt. We behandelen dan eerst Heideggers lezing van de gelatenheid als nieuwe *Bodenständigkeit* en verdiepen ons vervolgens in de dialoog, waarin Heidegger de gelatenheid analyseert en als het wezen van het denken ter sprake brengt. Rest nog te vermelden dat ik gebruik gemaakt heb van de studies van Ricardo Baeza, John D. Caputo, Bret W. Davies, Samuel IJsseling, Daniel Morat en Charles Taylor.

## 1. Het woord van het Zijn

Heidegger kritiseert het menselijk perspectief van de filosofie en onderscheidt het aandenkende denken van het voorstellende denken, de waarheid als onverborgenheid van de waarheid als correctheid, de taal van het zijnde van de taal van het zijn. Vanuit het Zijnspectief gezien blijkt Heidegger het denken, de waarheid en de taal meer oorspronkelijk op te vatten. Daarmee onthult Heidegger dat het menselijke perspectief op een veronderstelling berust, die als 'het beginsel van grond' zowel impliciet als expliciet de overleving van de filosofie heeft bepaald. Dan blijkt ook dat de mystieke poëzie voor deze onthulling van doorslaggevende betekenis is.

### 1.1. Het denken van het Zijn

Het denken dat Heidegger in *Über den Humanismus* het *künftige Denken*, in *Beiträge zur Philosophie* het *anfängliche Denken*, in *Der Ursprung des Kunstwerkes* het *entwürfende Denken*, in de lezing *Gelassenheit* het *besinnliche Denken*, in *Ein Gespräch selbsttritt* de *Gelassenheit* en in *Unterwegs zur Sprache* het *sinnende Denken* noemt, is in beginsel een *andenkend Denken*. Dit denken is door en voor het Zijn bestemd, handelt alleen maar door te denken en verbindt volgens Heidegger het wezen van het Zijn met het wezen van de mens.<sup>10</sup> In andere woorden, het aandenkende denken herinnert ons eraan dat we vóór alles 'wezende zijn.'<sup>11</sup>

De term *das andenkende Denken* ontleent Heidegger aan het gedicht *Andenken* van de Duitse dichter Friedrich Hölderlin (1770-1843). In Heideggers ogen refereert de titel *Andenken* niet zozeer aan de *lebendige Verhältnisse* van herinneren, vooruitdenken of begroeten, maar eerder aan het wezenlijke aandenken, het denken dat dit soort verhoudingen eerst mogelijk maakt.<sup>12</sup> Heidegger verdiept aldus het alledaagse aandenken, waarin we denken aan wat gebeurd is of zou kunnen gebeuren, tot een denken aan het denken zelf, oftewel aan het Zijn dat de filosofie (metafysica) vergeten is. Het aandenken is het denken dat het Zijn laat zijn.<sup>13</sup> Vanwege de fundamentele aard van dit denken ziet Heidegger vanaf de jaren veertig geen andere toekomst voor de filosofie dan de beoefening van het aandenkende denken.<sup>14</sup>

Een eerste bepaling van het aandenkende denken, het denken dat in de bespreking van de gelatenheid uitvoerig als het bezinnende denken (*das besinnliche Denken*) ter sprake zal worden gebracht, treffen we aan in *Anmerkungen (Schwarze Hefte 1942-1948)*. Daarbij valt op dat Heidegger het aandenkende denken als een vorm van 'laten' karakteriseert en als een fundamentele wijze van denken beschouwt dan het voorstellende of propositionele denken van de filosofie (metafysica).

*'Das vorstellende und das andenkende Denken. - Alle Philosophie, auch die Dialektik, dies sogar in der Vollendung, ist vorstellendes Denken. Das Vorstellen steht in Gegensätzen und vermittelt dies in das Allgemeine. Das Andenken geht in den Unter-Schied. Sind beide Weisen des Denkens im Gegensatz? Im Andenken geht das Vorstellen in sein Wesen und so mit in den Unterschied. Aber so wird es nicht aufgehoben, sondern vergessen. Das Vorstellen dagegen setzt das Andenken höchstens wieder als seinen Gegensatz und erreicht es so nie in dessen Wesen. Das Andenken jedoch nimmt das Vorstellen als eine wesenhafte Zögerung im Lassen.'*<sup>15</sup>

Heidegger zegt dat filosofie, inclusief de dialectiek, een voorstellend of propositioneel denken is. Met dit denken vormen we ons innerlijke beelden van de dingen die we in de wereld tegenkomen en van de dingen die we daar niet tegenkomen, zoals God of het Zijn, maar reduceren we ze ook naar algemene eigenschappen en kenmerken. In die zin zegt Heidegger dat het voorstellende denken uit tegenstellingen bestaat en deze bemiddelt naar het algemene. In hoofdstuk 2 zullen we zien dat het voorstellende denken van de filosofie zo uitgaat van de veronderstelling dat niets zonder grond of waarom is. Een grondbeginsel dat in de versie van Leibniz nadrukkelijk de rationalisering van de filosofie en de wetenschappelijke geest van de moderne tijd weerspiegelt. Hoewel we met het voorstellende denken uitstekend over het zijnde kunnen nadenken, wordt dit vermogen volgens Heidegger een onvermogen als we over het Zijn zelf na willen denken. Het voorstellende denken ziet het Zijn namelijk altijd als een zijnde en verhult daardoor het wezen van het Zijn.

Om die verhullende werking van het denken te doorbreken, is volgens Heidegger een perspectiefwisseling nodig. Het denken moet niet meer bij de mens, maar bij het Zijn beginnen. Als het denken bij het Zijn aanvangt, dan zien we dat alles in wezen een is. We zien dan niet alleen het onderscheid in het zijnde, maar ook de eenheid van het zijnde in het Zijn. Omdat we zo het onderscheid als hetzelfde zien, zegt Heidegger dat het aandenken *in den Unterschiedt geht*.

Daar het Zijn zich in het denken meldt, door zich aan het denken te onttrekken, is het onmogelijk voor te stellen. De ongrijpbaarheid van het Zijn brengt het denken aan het twijfelen. Zo grondig, dat het al zijn voorstellingen loslaat en alleen nog aan zijn eigen wezen denkt. Het denken is aandenken geworden. Heidegger zegt: het aandenken neemt het voorstellen als een wezenlijke twijfel in het laten.

Aldus denkend aan hetzelfde impliceert het aandenken een niet-weten dat doet denken aan het *Umwissen*, waarvan Eckhart zegt dat het de verwondering oproept die de waarheid van God dichterbij brengt. Zo bezien is het aandenkende denken een soortgelijk denken als het wezenlijke denken van Eckhart, met dien verstande dat het niet de waarheid van God, maar die van het Zijn onthult.

De perspectiefwisseling of *Schritt zurück* betekent volgens Samuel IJsseling niet dat Heidegger zich afwendt van alles waarover de filosofie tot dusverre heeft nagedacht. Integendeel, het aandenkende denken bewerkstelligt 'een uitdrukkelijke terugkeer naar het reeds gedachte om daar de ongedachte grond, waaruit het reeds gedachte is voortgekomen, te bedenken.'<sup>16</sup> Het aandenkende denken 'schenkt aandacht aan de overlevering en gaat niet achteloos voorbij aan wat werkelijk groot en verheven is.'<sup>17</sup> De terugkeer naar het ongedachte van het bedachte houdt volgens IJsseling niet in, dat Heidegger de geschiedenis en bestaanswijze van de filosofie wil verklaren. Een verklaring zou slechts 'een stap verder zijn binnen het metafysische denken' betekenen en nog binnen het voorstellende denken blijven. Kortom, Heidegger denkt niet verder, maar door. Hij doorbreekt het zelfbewuste denken van de filosofie om de wezenlijke onwetendheid van het denken te onthullen.

Nu is vastgesteld dat het voorstellende denken betrokken is op het zijnde en het aandenkende denken op het Zijn gericht is, zullen we op eenzelfde wijze de waarheid en de taal van het Zijnspectief profileren. We zullen dan eerst laten zien dat het voorstellende denken overeenstemt met de waarheid als correctheid en het aandenkende denken met de waarheid als onverborgenheid.



## 1.2. De waarheid van het Zijn

Waar het Griekse denken sinds Plato de waarheid als correctheid (van het oog) opvat en kennis (voorstellingen en uitspraken) zo voor dwaling en leugen wil behoeden, daar claimt Heidegger dat onverborgenheid (*alêtheia*) een oorspronkelijker begrip van waarheid is, dat in de geschiedenis van de filosofie naar de achtergrond is gedrongen.<sup>18</sup> Dat in deze claim een wisseling van perspectief besloten ligt, waarin de waarheid als correctheid onder het menselijke perspectief valt en de waarheid als onverborgenheid tot het Zijnspectief behoort, zullen we hier toelichten.

In de bespreking van de gelatenheid identificeert Heidegger het voorstellende denken als een wetenschappelijk denken en constateert dat deze technische denkwijze in theoretische en praktische zin onze verhouding met de werkelijkheid domineert. Het wetenschappelijke denken weet in nauwe correspondentie met het zijnde correcte of adequate kennis van de wereld te genereren en claimt daarmee voldoende grond voor de waarheid te beschikken. Maar Heidegger wijst erop dat aan deze correspondentiegedachte een vooringenomenheid ten grondslag ligt. Niet zozeer omdat het wetenschappelijke denken haar bevindingen niet betwijfelt of corrigeert, maar eerder omdat het in al haar logische adequaatheid nooit bedenkt dat, terwijl het nadenkt en oordeelt over het zijnde, het zijnde reeds als grond heeft verondersteld. Dit is volgens Heidegger de reden waarom het voorstellende denken de waarheid met betrekking tot haar eigen wezen of het Zijn niet alleen verhult, maar ook niet onthullen kan. Kortom, Heidegger constateert dat de waarheid als correctheid op een veronderstelling berust.<sup>19</sup>

De impact van die vooronderstelling blijkt groot te zijn, want ze geldt volgens Heidegger niet alleen voor het woord waarheid, maar voor alle woorden, ja voor heel de taal.<sup>20</sup> Waar we ons middels de taal tot de werkelijkheid verhouden, zet de taal ons boven de dingen en nemen we elk ding voor wat het volgens de taal voorstelt. De taal beslist over het zijn en de betekenis van de dingen.<sup>21</sup> Op deze wijze bepalen we de dingen van buitenaf, maar ervaren we ze niet van binnenuit. Dan staan we niet stil bij de dingen en geven we volgens Heidegger geen gehoor aan hun wezen.<sup>22</sup> Aldus berust de betekenis van de dingen niet op het zijn van de dingen zelf, maar op een uitspraak over de dingen die we voor correct houden.<sup>23</sup> Spreken we correct over de dingen, dan blijft hun ware wezen verborgen en openbaren ze niet hun echte waarheid. Anders gezegd, zolang we de waarheid vanuit het menselijk perspectief definiëren, is ze volgens Heidegger correctheid en daarmee een vorm van verborgenheid en onwaarheid.

Aangezien Heidegger onverborgenheid (openbaring, onthulling) voor meer oorspronkelijk houdt dan correctheid, begrijpt hij verborgenheid en onwaarheid als een wezensmogelijkheid van de waarheid als onverborgenheid. Hoewel hij langs etymologische weg aantoont dat beide begrippen uit verschillende betekenisdomeinen stammen, stelt Heidegger vast dat correctheid niet zozeer tegenover onverborgenheid staat, maar eerder een vorm van verborgenheid is die tot het onverborgene behoort. De waarheid als correctheid is een afgeleide waarheid en vertegenwoordigt binnen het waarheidsbereik wellicht een laagste graad van onverborgenheid.<sup>24</sup> Aldus denkt Heidegger de waarheid als een gradueel begrip: terwijl we ons ophouden binnen het bereik van de waarheid verkeren we ook nog, in meer of mindere mate, in onwaarheid. Heidegger duidt deze bestaansverhouding aan als een strijd en concludeert dat als we

die strijd niet aangaan, volharden in de onwaarheid, dat wil zeggen in het verhullen van de waarheid. Als we refereren aan de waarheidsdefinitie van Eckhart dan zien we, afgezien van het theologische, een overeenkomstige beweging met betrekking tot de waarheid van God: de waarheid van de creatuurlijke of gedachte God wordt doorbroken om door te dringen tot de meer oorspronkelijke waarheid van God waarin de mens altijd al opgenomen is.

Nu we geconstateerd hebben dat Heidegger de waarheid als correctheid niet zozeer tegenover de waarheid als onverborgenheid plaatst, maar haar ziet als een afgeleide van de onverborgenheid, stellen we ook vast dat het correcte spreken het menselijke perspectief op de dingen weerspiegelt en de mens als betekenisgever tegenover de dingen zet. Wanneer we nu, met Gadamer, het correctheidsprincipe als ‘de opmaat voor de moderne wetenschap’ beschouwen, dan wordt hier ook duidelijk dat Heideggers analyse van de waarheid een verzet impliceert tegen de dominantie van het voorstellende of propositionele denken van de metafysica.<sup>25</sup> Zo bezien vormt het aandenkende denken voor Heidegger het enige alternatief om de ‘grondeloze zelfverzekerdheid’ van het correcte denken te ontmantelen en de waarheid als onverborgenheid te onthullen.<sup>26</sup>

### 1.3. De taal van het Zijn

Volgens Heidegger betekent de taal een onontkoombaar gevaar voor zichzelf: de voorstelling van de taal verhult niet alleen het wezen van de taal, maar kan het wezen van de taal ook niet onthullen.<sup>27</sup> Willen we over het Zijn spreken zonder het voor te stellen, dan zullen we de taal van een radicaal andere kant moeten benaderen, namelijk vanuit het perspectief van het Zijn. Heidegger claimt dan ook dat de taal, eerder dan een vermogen van de mens, het huis van het Zijn is. In dit huis woont de mens wanneer hij zich met de waarheid van het Zijn engageert.

‘Der Mensch aber ist nicht nur ein Lebewesen, das neben anderen Fähigkeiten, auch die Sprache besitzt. Vielmehr ist die Sprache das Haus des Seins, darin wohnend der Mensch existiert, indem er der Wahrheit des Seins, sie hütend gehört.’<sup>28</sup>

Om het Zijn uit te kunnen spreken moet de taal uit zijn grammaticale en instrumentele vorm bevrijd worden. Dat Heidegger het uit-spreken letterlijk neemt en als het wezen van de taal opvat, blijkt voor het eerst in zijn *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtkunst* en wordt verder uitgewerkt in *Vom Wesen der Wahrheit*, in *Der Ursprung des Kunstwerkes* en in *Unterwegs zur Sprache*. Daarbij zien we dat Heidegger zich laat inspireren door de poëzie, omdat zij gehoor geeft aan *iets* dat in ons spreken altijd meespreekt.<sup>29</sup> In de poëzie komt de taal voor het eerst aan het woord en tot verschijnen.<sup>30</sup> Doordat de dichter vanuit het Zijnspectief opereert en volgens Heidegger zo de stille aanspraak van het Zijn hoort en deze aanspraak uitspreekt, noemt Heidegger dit spreken een zeggen (*Sagen*). Als afgeleide van *Sagan*, dat ‘zeigen, erscheinen-, sehen- und hören-lassen’ betekent, onthult het zeggen het wezen van de taal.<sup>31</sup> Afgeleid van de poëzie en in analogie met het poëtische spreken (*das dichterische Sagen*) beoefent Heidegger vanaf de jaren dertig dan ook het denkende zeggen (*das denkerische Sagen*). En, zoals we straks in *Ein Gespräch selbstdritt* zullen zien, zal Heidegger conform dit

zeggen het wezen van de gelatenheid ter sprake te brengen.<sup>32</sup> De ondermijnende impact die het *dichterische Sagen* op het voorstellende denken van de filosofie kan hebben, wordt duidelijk als Heidegger de mystieke poëzie van Angelus Silesius inzet om 'het beginsel van grond' te ondermijnen. Heidegger toont daarmee niet alleen dat de dichtregel 'de roos is zonder waarom' tegen het beginsel 'niets is zonder grond' ingaat, maar laat ook zien dat deze mystiek-poëtische uitspraak de algemene geldigheid van het beginsel doorbreekt.

Nu helder is dat Heidegger het *Sagen* begrijpt als een spreken van het Zijn, weten we dat dit zeggen een onthullend karakter heeft. Vanuit het Zijnspectief gezien, blijkt de mens eerder het medium dan de eigenaar van de taal te zijn. Heidegger beweert dan ook dat niet de mens spreekt, maar dat de taal - in en door hem - spreekt: '*die Sprache spricht*.'<sup>33</sup> Naar aanleiding van deze uitspraak zegt Charles Taylor dat Heidegger onze normale verhouding met de taal omdraait en liever van een sprekende taal dan van sprekende mensen spreekt: 'He inverts the usual relation in which language is seen as our tool, and speaks of language speaking, rather than human beings.'<sup>34</sup> Taylor noemt Heideggers taalfilosofie dan ook 'extreem anti-subjectivistisch' en stelt dat Heideggers taal de creatieve kracht van het woord op het spoor is.<sup>35</sup>

John D. Caputo spreekt in dit verband van een 'primordial language', oftewel van een taal die zich onderscheidt van en voorafgaat aan de instrumentele taal waarmee we over de dingen spreken.<sup>36</sup> Wat deze primaire en meer oorspronkelijke taal betreft constateert Caputo een opmerkelijke overeenkomst tussen de wijze waarop volgens Eckhart God zijn woord in het diepste van de menselijke ziel (*Seelengrund*) uitspreekt en de wijze waarop volgens Heidegger het denkende zeggen vanuit de grondstemming (*Grundstimmung*) het Zijn ter sprake brengt.<sup>37</sup> In beide gevallen vindt er volgens Caputo een soort coöperatie plaats waarin God en de ziel respectievelijk het menselijke er-zijn (*Dasein*) en het Zijn zo innig samenwerken dat we van 'one work' kunnen spreken.<sup>38</sup> In die zin duidt het wezen van de taal 'nothing human' aan en is het eerder 'the language of God', respectievelijk 'the language of Being.'<sup>39</sup> Evenals Taylor constateert Caputo dat volgens Heideggers taalfilosofie, niet de mens maar de taal spreekt en dat de taal niet zozeer iets menselijks is, maar de mens eerder 'iets taligs' is.<sup>40</sup>

Als we dit hoofdstuk kort resumeren dan kunnen we voorlopig vaststellen dat de *Schritt zurück* of de perspectiefwisseling een verzet tegen het subjectivisme van de filosofie behelst. Dit subjectivisme verhuult het wezen van het denken, van de waarheid en van de taal. Om dit subjectivisme te boven te komen onderscheidt Heidegger het aandenkende denken van het voorstellende denken. Daarbij identificeert Heidegger het aandenkende denken als de meer oorspronkelijke denkwijze, waarin het denken door en voor het Zijn bestemd is. Tevens zagen we dat Heidegger de waarheid als correctheid voor onwaar houdt, maar wel binnen de meer oorspronkelijke waarheid als onverborgenheid denkt. Ook constateert Heidegger dat de taal, eerder dan een gebruiksmiddel van de mens, van zichzelf een creatief of poëtisch gebeuren is. Heidegger stelt dat niet de mens, maar de taal spreekt. Kortom, het voorstellende denken, de waarheid als correctheid en de taal als communicatiemiddel corresponderen met zijnde, terwijl het aandenkende denken, de waarheid als onverborgenheid en het denkende zeggen op het Zijn betrokken zijn.

Wanneer we ons nu op het wezen van het Zijn richten, dan zal blijken dat de genoemde onderscheidingen doorwerken in Heideggers deconstructie van het grondbeginsel van de filosofie.

## 2. Het wezen van het Zijn

Heidegger confronteert het beginsel van grond, dat als machtigste beginsel de filosofie beheerst, met de mystiek-poëtische spreuk 'De roos is zonder waarom'. Het doel is om het beginsel, dat door Leibniz generationaliseerd wordt tot het principe van de toereikende grond, te ondermijnen en verdiept tot de 'grondende grond', oftewel het Zijn.

Als het om het onthullen van de waarheid van het Zijn gaat, dan zien we dat Heidegger na *Sein und Zeit* het Zijn telkens in andere termen ter sprake heeft gebracht. Zo noemt hij het *Ereignis*, *Streit*, *Brauch*, *Selbstheit*, het *Einfachste des Einfachen*, het *Nächste des Naben*, de *öffnende Offenheit*, *Gegnet en Grund*. Alvorens we met de gelatenheid het Zijn als *Gegnet* ter sprake brengen, tonen we hoe Heidegger het beginsel van grond (*Der Satz vom Grund*) verdiept tot het Zijn als grond.

In de wijze waarop Heidegger het beginsel van grond benadert, hij spreekt van 'omwegen om het beginsel van grond heen', neemt hij ook de omweg naar de mystiek en de dichtkunst.<sup>41</sup> Daarbij zien we dat het horen en luisteren als een juist verstaan van 'het beginsel van grond' wordt ingezet. Om niet te verdwalen in Heideggers weldoordachte omwegen zullen we achtereenvolgens toelichten wat het beginsel van grond inhoudt, hoe Heidegger met twee versregels van de mystieke dichter Angelus Silesius het grondbeginsel destabiliseert en het Zijn als de meer oorspronkelijke grond identificeert.

Na een eeuwenlange incubatietijd wordt het beginsel van grond door Leibniz geëxpliciteerd en als het principe van de toereikende grond (*principium reddendae rationis sufficientis*) tot het beginsel aller beginselen benoemd. Volgens Heidegger bepaalt het beginsel van grond sindsdien nadrukkelijk de geest van de moderne tijd en het voorstellende denken van de filosofie.<sup>42</sup> Het beginsel luidt: Niets is zonder grond (*Nibil est sine ratione*). Deze uitspraak, voor zover het een uitspraak is, zegt in positieve zin 'al wat is, elk zijn van welke aard ook, heeft een grond.'<sup>43</sup> Hoewel de bevestigende beschrijving voor Heidegger minder duidelijk spreekt dan de ontkennende, maakt die wel meteen duidelijk dat het beginsel van grond betrokken is op het zijn 'voor zover het nu eens dit dan weer dat zijnde is.'<sup>44</sup> Aldus betrokken op het zijnde verlangt het hoogste beginsel van het denken niet alleen dat er voor elke voorstelling van objecten voldoende gronden aangevoerd kunnen worden, maar ook dat het object zelf steeds voldoende gegrond is.<sup>45</sup> Wanneer het denken zich verplicht acht om naar de grond van zijn voorstellingen te zoeken, dan speurt het volgens Heidegger naar de oorzaak. Het vraagt waarom het object van zijn voorstelling er is en waarom het is zoals het is. In andere woorden, het 'waarom' wordt beheerst door de waarheid als correctheid. Aangezien het 'waarom' zo naar de grond vraagt, kan het beginsel volgens Heidegger teruggebracht worden tot de formulering: niets is zonder waarom.<sup>46</sup> Daarbij constateert Heidegger dat Leibniz het beginsel van grond in een gewone (Niets is zonder grond) en een strikte versie (Niets is zonder waarom) onderscheidt, maar beide versies wel gelijkstelt.

Voor de vraag naar het wezen van het Zijn, die de vraag naar de waarheid als onverborgenheid impliceert, is belangrijk dat Heidegger de formulering 'Niets is zonder waarom' in contrast hoort met de woorden van de mystieke dichter Angelus Silesius (1624-1677):

'Die Ros ist ohne warum; sie blühet, weil sie blühet.  
Sie acht nicht ihrer selbst, fragt nicht, ob man sie siehet.'<sup>47</sup>

Heidegger stelt niet alleen vast dat het *dichterische Sagen* van Angelus Silesius pal tegen het beginsel van Leibniz ingaat, maar ook dat de confrontatie van het beginsel 'Niets is zonder waarom' met de dichtregel 'De roos is zonder waarom' consequenties heeft voor de algemene toepasbaarheid van het beginsel van grond. Om dit aan te tonen wijst Heidegger op de tegenspraak in de eerste versregel. Het 'zonder waarom' ontkent dat de roos een grond of oorzaak heeft. Het voegwoord *weil* - in het Nederlands 'omdat' - dat gewoonlijk een reden of oorzaak aangeeft, lijkt hier volstrekt nietszeggend. Het wijst geen oorzaak voor het bloeien aan, maar wijst terug naar het bloeien zelf: de roos bloeit omdat ze bloeit (*sie blühet, weil sie blühet*). In die zin laat het voegwoord, zoals Eckhart zou zeggen, onze aandacht niet wegspringen naar iets anders, maar wekt het de verwondering op die ons in de ban houdt van het bloeien van de roos. Zo bezien betekent het *weil* een *weilen*, een verwijlen of aandachtig verblijven bij de dingen en dat van het denken een aandenken maakt.

De spreuk van Silesius zegt dus dat de roos tegelijkertijd met en zonder grond bestaat. Of zoals Heidegger het nauwkeurig uitdrukt, 'de roos is weliswaar zonder waarom, maar vanwege het voegwoord 'omdat' niet zonder grond.'<sup>48</sup> De tegenstrijdigheid tussen het 'waarom' en de 'grond' die Heidegger hier aan het licht brengt, laat zien dat de spreuk niet overeenkomt met de uitspraak. Waar Leibniz het 'waarom' gelijkstelt aan de 'grond', zien we dat die gelijkstelling in de versregel van Silesius niet opgaat. Dit leidt tot de conclusie dat het beginsel van grond in de strikte versie van 'Niets is zonder waarom' niet geldt voor de roos en alles wat op haar manier bestaat. In andere woorden, het poëtische *weil* toont iets onbegrijpelijks dat de grammaticale taal van het voorstellende denken doorbreekt en ons laat stilstaan bij het wezen van de dingen.

De tweede versregel maakt duidelijk dat de roos bestaat zonder dat haar roos-zijn een oorzaak kent.<sup>49</sup> Maar tegelijkertijd blijkt ook dat het beginsel van grond wel voor de roos opgaat, als de roos een object voor onze voorstelling wordt en we vanuit een biologische nieuwsgierigheid willen weten hoe en waarom de roos kan *zijn* wat ze is. In andere woorden, het beginsel van grond is van toepassing op de roos, voor zover ze een object van onze voorstelling is, maar geldt niet voor de roos waaraan we denken als iets dat in zichzelf rust en eenvoudigweg roos *is*.

Opnieuw zien we hier het onderscheid tussen het voorstellende en het aandenkende denken, tussen de verhullende en de onthullende waarheid, oplichten. Wat dit laatste betreft, wijst Heidegger op wat onuitgesproken in de spreuk van Silesius besloten ligt: 'Het ongezegde van de spreuk, (...), zegt veeleer dat de mens in de diepste verborgen grond van zijn wezen net zo is als de roos – zonder waarom.'<sup>50</sup> Maar eerder dan de bestaanswijze van de roos te identificeren als de ware bestaanswijze van de mens, wijst Silesius volgens Heidegger hier op iets onbevattelijks. Als Silesius zegt 'ze bloeit, omdat ze *bloeit*' dan wordt er iets gezegd, dat het verstand te boven gaat. Want waar het voegwoord 'omdat' doorgaans iets anders naar voren brengt, gebeurt dit hier niet: de roos bloeit omdat ze bloeit. Waar het beginsel van grond deze frase voor nietszeggend houdt, daar wijst Heidegger op het tegenovergestelde:

'Aber dieses anscheinend Nichtssagende <<sie blühet, weil sie blühet>> sagt eigentlich alles, nämlich alles hier zu Sagende in der ihm eigenen Weise des Nicht-sagens.'<sup>51</sup>

Wat we in de frase ‘zij bloeit omdat ze bloeit’ eigenlijk horen, is niet op correcte of adequate wijze te bepalen en gaat het verstand te boven. Wat zich zo aan het begrip onttrekt, tart volgens Heidegger elke voorstelling, want ‘kan er eigenlijk een grond bestaan, die los van elk ‘waarom’ en ‘omdat’ nog een grond is?’<sup>52</sup>

Om te horen wat er eigenlijk door het beginsel van grond wordt gezegd, moeten we volgens Heidegger luisteren naar de toon waarop het klinkt. Het beginsel van grond luidt: Niets is zonder grond. Deze zin kan, indachtig het onderscheid tussen het voorstellende en het aandenkende denken, tussen verborgenheid en onverborgenheid, in *twee verschillende tonen* klinken en per toon iets anders zeggen of een andere waarheid manifesteren, als de klemtoon op twee verschillende wijzen wordt gelegd. We kunnen zeggen ‘*Niets is zonder grond*’ en we kunnen zeggen ‘*Niets is zonder grond.*’ Heidegger stelt vast dat de klemtoon van ‘niets’ naar ‘is’ en van ‘zonder’ naar ‘grond’ is verlegd. Hij constateert dat het woordje ‘is’ steeds op de een of andere manier het Zijn noemt. Volgens de nieuwe toonzetting zegt het beginsel van grond nu ‘dat tot het zijn zoiets als grond behoort.’<sup>53</sup> Wordt in de eerste versie nog gezegd dat het Zijn grond *heeft*, daar horen we in de tweede versie dat het Zijn in wezen grond is en geen andere grond nodig heeft om zich op te gronden. Zodoende, zegt Heidegger, blijft de grond weg van het Zijn. Doordat de grond zo van het Zijn afblijft, *is* het Zijn de afgrond.<sup>54</sup> Deze afgrond duidt dan niet op een oorzakelijk tekort aan grond, maar op het onbemiddelde gebeuren waarin de grond zichzelf tot grond is. Kortom, het Zijn *is* de grondende grond.

Nu we de sporen van het mystieke poëzie in het Zijnsdenken hebben belicht, hebben we niet alleen vastgesteld dat het voorstellende denken veronderstelt dat alles een grond heeft, maar ook dat het aandenkende denken die grond doorbreekt en het afgrondelijke Zijn laat zijn. Dat brengt ons bij de vraag hoe Heidegger de gelatenheid denkt. Met de uitwerking van die vraag zullen we zien dat Heidegger in de gelatenheid het wezen van het denken vermoedt en de alternatieve bestaansverhouding ziet waarin de moderne mens zich veilig en vrij in de technische wereld kan bewegen. Daarbij merken we nog eens op dat Heidegger het voorstellende denken nu het calculerende denken (*das rechnende Denken*) noemt en het aandenkende denken als het bezinnende denken (*das besinnliche Denken*) aanduidt. Kortom, het calculerende denken representeert het menselijk perspectief en het bezinnende denken het Zijnspectief.

### 3. De gelatenheid

We besteden eerst aandacht aan de gedenkrede *Gelassenheit* en dan aan de dialoog *Ein Gespräch selbstdritt auf einem Feldweg*. De gedenkrede is bijzonder, want in eenvoudige bewoordingen schetst hij de *condition humaine* van de moderne mens in de technische wereld en het belang van de gelatenheid als alternatieve bestaansverhouding. In *Ein Gespräch selbstdritt*, dat een innerlijk gesprek is, komen een wetenschapper, een filosoof en een wijze of leraar aan het woord, die respectievelijk het wetenschappelijke, het metafysische en het bezinnende denken vertegenwoordigen. Middels analyses van het wachten, het willen en de horizon wordt de gelatenheid als het wezen van het denken geprofileerd.

#### 3.1. Gelatenheid in de lezing

Heidegger stelt dat de hedendaagse mens aan gedachteloosheid lijdt en zelfs voor het denken op de vlucht is. Die diagnose lijkt in tegenspraak met de waarneming dat er

nog nooit zoveel gedacht, gepland en onderzocht is als in de huidige tijd. Die waarneming is juist voor zover ze volgens Heidegger het calculerende denken betreft. Dit denken is doelgericht, streeft efficiëntie na en laat alles perfect functioneren. Maar, en dat is het probleem, in deze voortvarendheid komt dit denken niet tot bezinning en denkt niet over zichzelf na. Het calculerende denken is 'kein Denken, das dem Sinn nachdenkt, der in allem waltet, was ist.'<sup>55</sup> Het denken dat wel over de betekenis en de macht van het calculerende denken nadenkt, dat überhaupt boven alle kaders uitdenkt, is het bezinnende denken. Zo onderscheidt Heidegger het calculerende als het onbezonnen denken van het bezinnende denken, maar stelt tegelijkertijd dat beide op eigen wijze bestaansrecht hebben en nodig zijn.

Het denken waarvan de huidige mens wegvluicht, is volgens Heidegger het bezinnende denken. Dat is niet verwonderlijk, want van dit filosofische denken wordt veelal gezegd dat het niets tot stand brengt, losstaat van de werkelijkheid, moeilijk is en veel inspanning vereist. Hoewel het calculerende denken evenmin vanzelf ontstaat en zonder inspanning plaatsvindt, geeft Heidegger toe dat het bezinnende denken een hogere inspanning en meer geduld vergt. Toch is het bezinnende denken geenszins een 'hoger' of abstract denken. Aangezien de mens het bezinnende (*sinnende*) wezen is en tot denken is voorbestemd, kan ieder mens dit denken naar eigen vermogen beoefenen en volstaat het om stil te staan bij wat hem hier en nu het meeste aan het hart gaat. Want wil de mens gedijen dan moet hij volgens Heidegger als een plant, stevig in de vaderlandse bodem wortelen, teneinde in de 'freie Luft des hohen Himmels', dan wel in 'den offenen Bereich des Geistes' tot bloei te komen en vrucht te dragen.<sup>56</sup>

Stilstaand bij het hier en nu van het atoomtijdperk constateert Heidegger dat de moderne mens de vaste bodem onder zijn voeten dreigt te verliezen. Daar mensen massaal naar de grote stad zijn getrokken en ook de thuisblijvers voortdurend door de technische nieuwsmedia in beslag worden genomen, blijkt de vertrouwde bestaansgrond (*Bodenständigkeit*) van het vaderland (*Heimat*) niet meer te bestaan. Toch zijn het niet zozeer de uiterlijke levensomstandigheden, de hectiek van de stad, de technologisering van de samenleving of de oppervlakkige levensstijl die de moderne mens bedreigen. Eerder wordt hij bedreigd door 'dem Geist des Zeitalters, in das wir alle hineingeboren sind.'<sup>57</sup>

Heidegger beziet de tijdgeest van het atoomtijdperk met grote scepsis. De moeder van dit tijdperk, de moderne natuurwetenschap, is niet alleen schuldig aan het verlies van de *Heimat*, maar claimt ook de gids naar een gelukkiger leven te zijn. Ten onrechte, zegt Heidegger, want die claim berust noch op zelfbezinning, noch op enig nadenken over de zin van het atoomtijdperk. Wie zich op deze calculerende gids verlaat, vergeet na te denken over de zin van het bestaan en dat van het huidige tijdperk. Dan wordt niet meer gevraagd naar de in alles heersende macht die het überhaupt mogelijk maakt dat de wetenschappelijke techniek nieuwe krachtbronnen in de natuur kan ontdekken en toegankelijk kan maken. In deze onnadenkendheid schuilt voor Heidegger het grootste gevaar, want de verborgen macht in de moderne techniek 'bestimmt das Verhältnis des Menschen zu dem, was ist.'<sup>58</sup> Het gevaar waarover Heidegger hier spreekt, is in eerste instantie een filosofisch probleem, want het denken moet de verborgen macht van de techniek, dat het wezen van de techniek uitmaakt, onthullen, terwijl we weten dat het calculerende denken daar tekort schiet dan wel ongeschikt voor is. De mens moet zich realiseren, dat de macht van de

techniek in al zijn gerationaliseerde manifestaties, hem boven het hoofd is gegroeid. Niet zozeer omdat hij zijn creaties sowieso nooit in de hand kan houden, maar omdat deze verborgen macht niet door de mens geproduceerd wordt.

‘Die Mächte die den Menschen überall und stündlich in irgendeiner Gestalt von technischen Anlagen und Einrichtungen beanspruchen, fesseln, fortziehen und bedrängen – diese Mächte sind längst über den Willen und die Entscheidungsfähigkeit des Menschen hinausgewachsen, weil sie nicht vom Menschen gemacht sind.’<sup>59</sup>

Als het rekenende denken belooft de technische rationaliteit, weinig goeds voor de toekomst. Temeer de moderne mens volgens Heidegger niet op de ingrijpende verandering van zijn wereld is voorbereid, noch in staat is om een probaat gesprek te voeren over wat de geest van het atoomtijdperk zal brengen. Ook kan de mens niets uitrichten tegen het historische verloop van dit tijdperk, want geen enkele menselijke instantie kan het beheersen. Maar dit betekent volgens Heidegger niet dat de mens weerloos en radeloos staat tegenover de overmacht van de techniek., voor zover hij tegenover het calculerende denken het bezinnende denken in het allesbepalende spel weet te brengen.<sup>60</sup> Het bezinnende denken verlangt van ons dat we niet eenzijdig naar een zaak blijven kijken, maar deze van meerdere kanten bekijken en ons zo inlaten met wat ogenschijnlijk niet samengaat. Als we op die wijze nadenken over de techniek, dan zien we enerzijds dat de mens gevaar loopt volkomen afhankelijk te worden van de techniek en anderzijds dat hij niet zonder de techniek kan. Een blind verzet tegen de techniek zou dan ook van domheid getuigen en is volgens Heidegger geen optie. Heidegger is geen techniekcriticus, want volgens hem kunnen we de technische middelen gebruiken en tegelijk de vrijheid bewaren om ze elk moment los te laten.

‘Wir können <<ja>> sagen zur umgänglichen Benützung der technischen Gegenstände, und wir können zugleich <<nein>> sagen, insofern wir ihnen verwehren, daß sie uns ausschließlich beanspruchen und so unser Wesen verbiegen, verwirren und zuletzt veröden.’<sup>61</sup>

Nu zou je verwachten dat tussen ja en nee verkeren juist twijfel en onrust teweegbrengt. Integendeel, zegt Heidegger, onze verhouding met de technische wereld wordt wonder boven wonder simpel en rustig. We laten de technische apparaten in ons dagelijks leven toe en laten ze er tegelijk buiten, dat wil zeggen we zien ze als dingen die niet op zichzelf staan, maar steeds op iets hogers aangewezen blijven. Tegelijk ja en nee zeggen tegen de technische dingen betekent voor Heidegger een *Gelassenheit zu den Dingen* hebben.<sup>62</sup>

In deze houding zien we de dingen niet alleen technisch, maar bedenken dat de techniek een nieuwe relatie met de dingen teweegbrengt die zowel nut heeft, als onze verhouding met de natuur radicaal verandert. Toch houdt dit besef niet in dat we de macht van de techniek zouden kunnen doorgronden. De diepere zin van de technische wereld verbergt zich voor ons, aangezien ze niet door ons is gemaakt en noch door ons is voortgebracht. Als we dit accepteren en openstaan voor de verborgen zin die ons overal in de technische wereld aanraakt, dan houden we ons op in het bereik van datgene, wat op ons toekomt terwijl het zich voor ons verbergt. Iets wat zich aandient terwijl het zich verbergt, noemt Heidegger de grondtrek van wat wij het



geheim noemen. Kortom, als we openstaan voor de verborgen zin van de technische wereld, dan beschikken we over ‘*die Offenheit für das Geheimnis*.’<sup>63</sup>

*Gelassenheit zu den Dingen* en *Offenheit für das Geheimnis* houden een belofte in: als we de technische dingen loslaten, dan zullen we ook niet meer door deze dingen in beslag worden genomen. Tezamen verlenen *Gelassenheit* en openheid de moderne mens een nieuw houvast in de technische wereld.

‘Gelassenheit zu den Dingen und die Offenheit für das Geheimnis gehören. Sie gewähren uns die Möglichkeit, uns auf eine ganz andere Weise in der Welt aufzuhalten. Sie versprechen uns einen neuen Grund und Boden, auf dem wir innerhalb der technischen Welt, und ungefährdet durch sie, stehen und bestehen können.’<sup>64</sup>

Wat het atoomtijdperk ook mag brengen, een ding is voor Heidegger zeker, de technische revolutie impliceert het gevaar dat de huidige mens overal en altijd blind vertrouwt op het calculerende denken. Met gevolg dat hij dit denken weleens als de enige vorm van denken kan gaan zien die men vertrouwt en beoefent. Zo loopt de mens niet alleen gevaar om het bezinnende denken te verliezen, maar dreigt hij zo ook zijn eigenste wezen te verloochenen. Dat de mens vergeet dat hij een nadenkend wezen is, daarin schuilt voor Heidegger het allergrootste gevaar.<sup>65</sup> Dit gevaar krijgt des te meer reliëf als we ons realiseren dat de gelatenheid ons niet zomaar toevalt en ons steeds weer ontvalt.

### 3.2. Gelatenheid in de dialoog

De levenshouding van de gelatenheid die Heidegger in de lezing in een gewoon Duits met zijn publiek in Meßkirch deelt, heeft hij tegen het einde van WO II in drie *Feldweg-Gespräche*, meer of minder expliciet, ter sprake gebracht. Het gesprek dat in wezen eerder dan op het spreken op het horen van elkaar berust, eigent zich volgens Heidegger bij uitstek voor het ervarende vragen van het *denkerische Sagen*, want ‘het dichtend en denkend spreken krijgt op die manier een oorspronkelijke eenheid (...).’<sup>66</sup> In *Lehrer trifft den Türmer* wordt gezocht naar een ‘niet-metafysisch’ denken dat zich uit de wilsvorm bevrijdt. In *Abendgespräch in einen Kriegsgefangenenlager* spreekt Heidegger over de vrijheid die op een *Lassenkönnen* berust. Maar in *Ein Gespräch selbstdritt auf einem Feldweg zwischen einem Förcher, einem Gelehrten und einem Weisen* wordt de gelatenheid uitputtend ter sprake gebracht. In dit fictieve gesprek deelt Heidegger zichzelf op in drie personages. Een wetenschapper, een filosoof en een wijze (leraar), zoeken naar het wezen van het denken oftewel de gelatenheid. De afgelegenheid en slingering van de weg, de stilte van de nacht, het schemerlicht van de sterrenhemel, het wandelen en het vertragen van de pas, zijn de metaforische condities waarbinnen de bezinning op het wezen van het denken plaatsvindt. In het nacht-beschenen spoor van de landweg krijgt het gesprek de vrije loop (*freien Gang*) die het denken bij zichzelf doet stilstaan en tot zichzelf laat inkeren.

Het ambigue karakter van de moderne techniek - tegelijk nuttig en bedreigend – dat Heidegger in de lezing heeft blootgelegd, vormt in *Ein Gespräch selbstdritt auf einem Feldweg* opnieuw het vertrekpunt. De drie gesprekspartners stellen vast dat over het wezen van de techniek, in relatie met de natuurwetenschappelijke kennis, nog helemaal niets gezegd is.<sup>67</sup> Voor de ‘vraag naar de techniek’ bestaat nog geen enkel denkkader

en de bezinning op het wezen van het denken moet nog beginnen. Deze bezinning werpt de vraag op naar het wezen van het niet-willen, van het wachten en van de horizon.

### 3.2.1. Het niet-willen en het wachten

Heidegger betoogt dat het denken van Plato tot en met Nietzsche altijd een voorstellend denken is geweest.<sup>68</sup> Dit denken, dat Kant als spontaniteit begrijpt, is in wezen een willen.<sup>69</sup> Volgens Heidegger schiet dit denken tekort als het gaat om de vraag naar het wezen van alles, daar het denken in wezen niets met het willen van doen heeft.<sup>70</sup> Bij monde van de wijze (*Der Weise*) benadrukt hij bij herhaling dat de bezinning op het wezen van het denken het ‘niet-willen’ (*Nicht-Wollen*) beoogt.<sup>71</sup>

Maar ‘niet-willen’ is geen eenvoudig begrip en kan op twee manieren begrepen worden. Het kan een soort ascetische zelfverloochening betekenen, maar ook het pure niet-willen dat elke vorm van willen loslaat. Om beide betekenissen van niet-willen af te bakenen bespreekt Heidegger eerst het ascetische niet-willen en constateert dat dit in de ontkenning van het willen nog steeds een willen betekent.

‘Der Weise: Wenngleich die Abwandlung in einer *Verneinung* des Wollens besteht, so ist dennoch das Abgewandelte niemals eine Verneinung des *Willens*, sondern jemals die Bejahung seiner. Und zwar gilt dies von dem, was der Abwandlung unterliegt, vom Abgewandelten, sofern wir darunter das verstehen, was der Verneinung zugrundeliegt. Es gilt aber auch von dem, was aus der Abwandlung im Sinne der Verneinung hervorgeht. Die Abwandlungen des Wollens in der Gestalt seiner mannigfachen Verneinungen vollziehen sich innerhalb des Willens.’<sup>72</sup>

Het niet-willen, als een bereidheid om het willen te annuleren, is niet wat Heidegger voor ogen staat.<sup>73</sup> Hij zoekt het radicale niet-willen dat buiten alle willen staat en dat een overwinning (*Überwindung*) van het willen zelf inhoudt. Toch is hij van mening dat het ascetische niet-willen kan helpen om het willen af te wennen en het radicale niet-willen dichterbij te brengen.

‘Der Forscher: Sie wollen ein Nicht-Wollen im Sinne der Absage an das wollen, damit wir uns durch diese Absage hindurch auf das gesuchte Wesen des Denkens, das nicht ein Wollen ist, einlassen können oder uns wenigstens hierzu bereit machen.’<sup>74</sup>

Het ascetische niet-willen heeft de ongewoon moeilijke taak gekregen om tegen de spontane kracht van het willen in te gaan. Voor zover dit lukt, wordt het willen onwend en helpt het mee om het wezen van het denken, oftewel de gelatenheid, binnen te laten. Bij monde van de wijze stelt Heidegger dat het ascetische niet-willen ons wakker houdt voor de gelatenheid.<sup>75</sup> Volgens Davies herbergt het begrip niet-willen dan ook een paradox: het radicale niet-willen kan alleen bereikt worden ‘by way of undergoing an arduous twisting through a paradoxical willing non-willing.’<sup>76</sup> Niet-willen impliceert een paradoxale circulariteit waarin de overgang van het niet-willen als middel naar het niet-willen als doel niet bepaald kan worden. Hoe en waar het ene niet-willen overgaat in het andere niet-willen blijft voor ons een raadsel. Davis spreekt hier terecht over ‘the aporia of the transition to non-willing’ noemt.<sup>77</sup> De gelatenheid moet

worden toegelaten, aangezien wij de gelatenheid niet vanuit ons bij onszelf kunnen opwekken.<sup>78</sup> Dat hier een vorm van laten in het spel is, wil niet zeggen dat gelatenheid overeenkomt met passiviteit. Eerder schuilt in de gelatenheid een 'hogere activiteit' zoals we die ook aantreffen in alle wereldse acties en machtsuitoefeningen van de mens. Maar dit betekent niet dat Heidegger de hogere activiteit voor een wilsactiviteit houdt. De gelatenheid valt immers buiten het bereik van de wil en dus ook buiten het onderscheid tussen passiviteit en activiteit. Als hij stelt dat de gelatenheid niet door de mens opgewekt wordt, maar een hogere activiteit inhoudt, beroept Heidegger zich op een hogere, niet-menselijke instantie. Een hogere instantie die weliswaar geen 'hoger zijnde' is, zoals dit volgens Heidegger nog wel het geval is bij oudere meesters van het denken en in het bijzonder bij Meister Eckhart. Hoewel Heidegger beweert dat er van Eckhart veel goeds te leren valt, is hij ook terughoudend. Heidegger stelt dat Eckhart het *laten* van de gelatenheid nog binnen het wilsdomein denkt.<sup>79</sup>

Als de gelatenheid niet door ons opgewekt maar toegelaten wordt, wat moeten we dan doen? 'Wir sollen gar nichts tun, sondern warten.'<sup>80</sup> Het wachten dat Heidegger hier voor ogen heeft, betreft het pure of wezenlijke wachten (*Warten*). Dit wachten gaat vooraf aan de gangbare betekenis van wachten als verwachten (*Erwarten*), dat we beoefenen als we ergens op iets wachten. Als we iets verwachten, willen we iets en zijn we vol van datgene wat we willen en ons voorstellen. Dit willen moet nu juist voorkomen worden. Heidegger wil het *Warten* waarin we niets willen en openlaten waarop we wachten, omdat dit wachten zich als het wachtende in de openheid (*das Offene*) binnenlaat.<sup>81</sup> Wat Heidegger hier met 'de openheid' bedoelt, wordt duidelijk als het onderscheid tussen het voorstellende denken en het bezinnende denken dat het voorstellen loslaat, ter sprake komt.

### 3.2.2. De horizon en de *Gegnet*

Wat tot nu toe gelatenheid wordt genoemd, maar wat eigenlijk nog onbekend is gebleven en nergens valt onder te brengen, moet in samenhang met het wezen van het denken worden gezien. Zoals het wezen van het denken zich als aandenken onderscheidt van het voorstellende denken, zo ook onderscheidt de voorstelling van de gelatenheid als ascese zich van het wezen van de gelatenheid. Om dit onderscheid te verduidelijken introduceert Heidegger het ingewikkelde begrip *Gegnet*. Hoewel dit begrip slechts bij benadering uit te leggen is, hebben we die uitleg wel nodig voor Heideggers begrip van de gelatenheid als een loslaten van het voorstellen.

Om het begrip gelatenheid te benaderen, brengt Heidegger eerst het voorstellende denken ter sprake, dat hij hier het transcendentiaal-horizontale voorstellen noemt.

'Der Gelehrte: Dieses Vorstellen stellt uns z. B. das Baumhafte des Baumes, das Krughafte des Kruges, das Steinige des Steins, das Gewächshafte der Gewächse, das Tierische des Tieres als diejenige Aussicht zu, in die wir hineinsehen, wenn das Ding im Aussehen des Baumes, jenes Ding im Aussehen des Kruges, dieses im Aussehen der Schale, manches in Aussehen des Steines, vieles im Aussehen des Gewäches, vieles im Aussehen des Tieres entgegensteht.'<sup>82</sup>

Het transcendentiaal-horizontale voorstellen biedt *uitzicht* (*Aussicht*), in de zin van *naar-binnen-kijken* (*hineinsehen*), op het dingachtige van het ding dat zijn concrete gedaante (*Aussehen*) aan ons presenteert. Dit uitzicht, wat Heidegger de openheid van de horizon noemt, is het gezichtsveld dat het concrete uiterlijk van de dingen overtreft en de waarneming achterhaalt. Met de dingen zien we de omgevingsruimte waarin ze verschijnen. Maar de openheid van de horizon en de dingen die erin verschijnen zijn geen gevolg van het transcendentiaal-horizontale voorstellen. Integendeel, de openheid komt ons uit de horizon zelf tegemoet.

De horizon als het ons tegemoetkomende (*Gegnende*) is de omgeving (*Gegend*) waarmee wij in relatie staan. Maar wat de omgeving laat zijn en wat ze in wezen is, blijft buiten onze ervaring en voorstelling. Heidegger doelt hier op 'het omgevende' van de omgeving, op de *Gegnet*, waarin op een geheimzinnige wijze alles wat haar toebehoort 'zu dem zurückkehrt, worin es ruht.'<sup>83</sup>

'Der Weise: Die Gegend ist die verweilende Weite, die, alles versammelnd, öffnet, so daß in ihr das Offene gehalten und angehalten ist. Jegliches aufgehen zu lassen in seinem Beruhen.'<sup>84</sup>

Dat de *Gegnet* als het verzamelende in zichzelf rust, betekent dat ze zich eerder van ons terugtrekt dan dat ze ons tegemoetkomt. Evenzeer zijn de dingen die ze laat verschijnen zo geen objecten (*Gegenstände*) meer die tegenover ons staan. De dingen verpozen in hun terugkeer naar de verwijlende wijde waar de dingen aan zichzelf toebehoren. De terugkerende beweging waarover Heidegger hier spreekt, impliceert een activiteit die tegelijkertijd passiviteit inhoudt: rust is de hoeder van alle bewegingen en heerst in elke beweging.<sup>85</sup>

Met het onderscheid tussen *Gegend* en *Gegnet* tracht Heidegger het transcendentiaal-horizontale voorstellen van de metafysica, oftewel het voorstellende denken, te overwinnen en door te dringen tot een non-subjectieve bepaling van de openheid. Enerzijds bepaalt Heidegger de openheid van de horizon vanuit het zijnde-perspectief en is ze de naar ons toegekeerde zijde, oftewel het gezichtsveld waarin de dingen als objecten op ons afkomen. Anderzijds denkt Heidegger vanuit het Zijnspectief en beschouwt hij de openheid wezenlijker. Openheid sluit dan aan bij de waarheid als onthulling en is als *Gegnet* een ander woord voor het Zijn, zoals het onafhankelijk van ons, alles verzamelend, als *öffnende Offenheit* voor zichzelf is. In andere woorden, Heidegger probeert hier het voorstellende of *gegenständliche* denken, dat in wezen een willen is, af te bakenen van de *Gegnet* waarbij het er juist om gaat 'von allem Vorstellen loszulassen.'<sup>86</sup> Caputo spreekt in dit verband over een 'radical delimitation of subjectivity' die overeenkomt met de vraag naar de zin van het Zijn, zoals die in *Sein und Zeit* opnieuw gesteld werd.<sup>87</sup> Voor Morat is de *Gegnet* 'mehr oder weniger Funktionsäquivalent mit dem >>Sein<< in Heideggers Spätphilosophie.'<sup>88</sup>

### 3.2.3. Het wezen van de gelatenheid

Nu we hebben vastgesteld dat de gelatenheid voor Heidegger een radicaal niet-willen inhoudt en in het wachten wordt toegelaten, weten we ook dat dit wachten zichzelf toelaat in de openheid van het omgevende van de omgeving, in de verwijlende wijde, die *Gegnet* wordt genoemd.

Eerst in het wachten kunnen we ons inlaten met de *openende openheid* van de

*Gegnet*. Toch wil dit volgens Heidegger niet zeggen dat we voor of na dit wachten buiten de *Gegnet* verkeren: we zijn er buiten, maar ook weer niet.

‘Der Weise: Wir sind nie außerhalb der *Gegnet*, insofern wir doch als denkende Wesen und d.h. als transzendentel vorstellende uns im Horizont der Transzendenz aufhalten. Der Horizont ist aber die unserem Vor-stellen zugekehrte Seite der *Gegnet*. Als Horizont umgibt uns und zeigt sich uns die *Gegnet*.’<sup>89</sup>

Enerzijds bevinden we ons als transcendentaal denkende wezens altijd al binnen de *Gegnet*, anderzijds zijn wij er buiten voor zover we ons nog niet in de *Gegnet* hebben binnengelaten. Pas in het wachten (*Warten*) hebben we de transcendentale betrekking met de horizon losgelaten en laten we onszelf in met de *Gegnet*. Het losgelatenzijn (*Losgelassensein*) beschouwt Heidegger als het eerste moment van de gelatenheid. Daar het wezen van de gelatenheid hier nog niet wordt bereikt en doorgrond, omvat het losgelatenzijn nog niet de oorspronkelijke gelatenheid. Toch is het losgelatenzijn alleen maar mogelijk omdat het eigenlijk behoort tot het wezen van de gelatenheid. Als de wezenlijke gelatenheid de oorspronkelijke verhouding met de *Gegnet* inhoudt en deze verhouding volgens Heidegger bestemd is door de *Gegnet* zelf, dan moet de eigenlijke gelatenheid wel in de *Gegnet* rusten en hieruit de beweging tot de *Gegnet* verkregen hebben.

‘Der Weise: Die Gelassenheit kommt aus der *Gegnet*, weil die Gelassenheit eigentlich darin besteht, daß der Mensch der *Gegnet* durch diese selbst gelassen bleibt. Er ist ihr in seinem Wesen gelassen, insofern er der *Gegnet* ursprünglich gehört. Er gehört ihr, insofern er der *Gegnet* anfänglich ge-eigent ist, und zwar durch die *Gegnet* selbst.’<sup>90</sup>

In het wachten dat niets verwacht behoren wij tot datgene waarop wij wachten. Het wezen van het wachten is de gelatenheid tot de *Gegnet* en aangezien het telkens weer de *Gegnet* is die de gelatenheid in zich laat rusten, berust het wezen van het denken erin, dat de *Gegnet* de gelatenheid in zich ‘vergegnen’. In het *vergegnen* neemt de *Gegnet* bezit van ons denken en laten we tegelijkertijd het voorstellende denken los, dat we in haar gerationaliseerde vorm het wetenschappelijke denken noemen. Als *Vergegnis* is het denken wat het in wezen is: niet-willen. Aldus kent Heidegger de *Gegnet* een werkzaamheid toe die het *innerweltliche* of voorstellende denken transcendeert. Hij stelt dan ook dat de verhouding van de gelatenheid tot de *Gegnet* noch een causale samenhang noch een horizontaal-transcendentale verhouding is.<sup>91</sup> De *Gegnet* is de geheimzinnige sfeer - de verborgen onverborgenheid - die de dingen aan ons laat verschijnen, terwijl ze participierend in de dingen zich aan onze voorstelling onttrekt. Derhalve kan de verhouding van de gelatenheid tot de *Gegnet* ontisch noch ontologisch geïnterpreteerd worden, maar alleen als de ‘*Vergegnis*’ opgevat worden.<sup>92</sup> Kortom, de gelatenheid is als het wezen van het denken door en voor de *Gegnet* bestemd.

Tot slot merkt Heidegger op dat het volharden in de gelatenheid van invloed is op de diepte van haar wezen en het toebehoren aan het Zijn. Naargelang de toestand van *Gelassenheit* voortduurt en zich verdiept, des te intenser wordt het *Vergegnen* van de *Gegnet* vernomen.<sup>93</sup>

## Besluit

We hebben beschreven dat Heidegger met de *Schritt zurück* het subjectivistische of zijnde-perspectief doorbreekt en het denken, de waarheid en de taal vanuit het Zijnspectief benadert: het denken is eerder aandenken dan voorstellen, de waarheid is eerder openheid of onverborgenheid dan correctheid, en de mens is eerder een medium van de taal dan dat hij over taal beschikt. De wijze waarop deze onderscheidingen tot stand komen, toont een overeenkomst met de wijze waarop Eckhart het menselijke perspectief op God doorbreekt en vanuit het goddelijk perspectief spreekt over het wezenlijke denken, de goddelijke waarheid en de zelfmededeling van God. Voorts hebben we laten zien dat Heidegger met behulp van de mystieke poëzie van Angelus Silesius het beginsel van grond deconstrueert en zo de waarheid van het Zijn als grondende grond onthult.

Wat betreft zijn ontwikkeling van de gelatenheid geeft Heidegger aan dat hij veel goeds van Meister Eckhart geleerd heeft. In zijn bespreking (*Erörterung*) van de gelatenheid werkt Heidegger het onderscheid tussen het voorstellende denken en het aandenkende denken verder uit. Hij spreekt dan van het calculerende (*das rechnende*) respectievelijk het bezinnende denken (*das besinnliche Denken*). In de lezing *Gelassenheit* profileert Heidegger de gelatenheid als de alternatieve bestaansverhouding om het verlies van de oude *Heimat* te compenseren. De gelatenheid vormt de nieuwe bestaansgrond op basis waarvan we tegelijkertijd ja en nee tegen de technische wereld zeggen. Bezitten we de gelatenheid dan kunnen we het comfort van de technische dingen genieten, terwijl we bedacht zijn op de verslavende werking die van de techniek uitgaat. Heidegger stelt dan ook dat de alternatieve bestaansverhouding van de gelatenheid de moderne mens de mogelijkheid biedt om zich vrij en veilig in de technische wereld te bewegen.

In *Ein Gespräch selbstdritt* maakt Heidegger duidelijk dat het wezen van de gelatenheid noch in ontische noch in ontologische zin te vatten is. Gelatenheid is de verhouding van de mens tot de *Gegnet*, oftewel het Zijn, waarin het denken het radicale niet-willen belichaamt en de toedracht van het Zijn (*Vergegnis der Gegnet*) ontvangt. We hebben gezien dat het radicale niet-willen het ascetische niet-willen overstijgt, maar ook nooit zonder dit niet-willen kan. Sterker nog, Heidegger denkt de verhouding tussen beide vormen van niet-willen als die tussen toestand en handeling, tussen doel en middel, met dien verstande dat de overgang van het ascetische niet-willen naar het radicale niet-willen niet valt te traceren. In andere woorden, de bestaansverhouding van de gelatenheid heeft als ‘actieve passiviteit’ een paradoxaal karakter.

Kortom, door stil te staan bij Heideggers *Schritt zurück*, die een herdefiniëring van het denken, de waarheid, de taal en het Zijn inhoudt, hebben we het verband met de mystiek gelegd. Bovendien hebben we geconstateerd dat Heideggers perspectiefwisseling culmineert in het project van de gelatenheid. Met de seculiere herneming van de mystieke *geläzenheit* bereikt Heidegger een hoogtepunt in zijn denken en ontwerpt hij de alternatieve bestaansverhouding om de aliënerende werking van de heersende wetenschappelijke wereldoriëntatie te compenseren.

### Deel 3. Het laten als verzet bij Heidegger en Meister Eckhart

‘Ich erkannte, daß das “Ding” und die  
“Vorstellung” für das Ebenbild der  
Empfindung gehalten wurden und begriff  
die Lüge der Welt des Willens und der  
Vorstellung.’ *Kasimir Malewitsch*

#### Inleiding

In deel 1 hebben we geconstateerd dat Eckhart van perspectief wisselt en niet meer vanuit de mens maar vanuit God denkt. Eckhart ontwikkelt de *gelāzenheit* als een alternatieve denkwijze tegenover de scholastische theologie, die God buiten en boven de mens zet. De gelatenheid staat voor een verinnerlijkte en non-hiërarchische verhouding met God. In andere woorden, Eckhart doorbreekt de heersende doctrine en heilsboodschap van de kerk.

In deel 2 hebben we gezien dat Heidegger Eckharts *gelāzenheit* herneemt en er een seculiere wending aan geeft. Zijn gelatenheid staat voor de perspectiefwisseling, waarin het denken niet meer van de mens maar van het Zijn uitgaat. Heidegger profileert daarmee het bezinnende denken tegenover het calculerende denken van de filosofie en wetenschap. Met de deconstructie van het beginsel van grond heeft Heidegger laten zien wat deze alternatieve denkvorm vermag.

Alvorens in te gaan op onze these dat de gelatenheid bij Eckhart en Heidegger een vorm van verzet impliceert, zullen we eerst bepalen in hoeverre Heidegger in de intellectueel-mystieke sporen van Eckhart treedt. Daartoe zetten we behandelde thema's als de waarheid, het denken en de taal nog eens kort op een rij. De vergelijking toont aan, dat de verschillen inhoudelijk en de overeenkomsten structureel van aard zijn. We sluiten het geheel af met een conclusie.

#### 1. Het perspectief van de hogere werkzaamheid

Als Heidegger in de dialoog *Ein Gespräch selbstdritt* stelt dat van Meister Eckhart veel goeds te leren is, dan bedoelt hij niet de inhoud van Eckharts denken.<sup>1</sup> Hoewel Heidegger zeer geïnteresseerd was in Eckharts begrip van ‘innerlijke afgescheidenheid’ of *gelāzenheit*, had hij geen belangstelling voor Eckharts centrale concepten als de heilige drie-eenheid, de onsterfelijkheid, de spiritualiteit van de ziel of het voorbestaan van de dingen in de goddelijke geest.<sup>2</sup> Ook is het Zijn geen ‘schepper’ of eerste oorzaak en doet Heidegger geen beroep op de bijbel. Kortom, Heidegger is niet op de geschiedenis van God, maar op die van het Zijn gericht.

De overeenkomsten tussen beide denkers zijn dan ook eerder structureel dan inhoudelijk van aard. In de kern zijn ze te herleiden tot de vraag naar de waarheid, die bij Heidegger de vraag naar de waarheid van het Zijn en bij Eckhart de vraag naar de waarheid van God inhoudt. We hebben geconstateerd dat beide denkers de waarheid dichterbij brengen door de gangbare verhouding met God of het Zijn om te keren en niet meer vanuit de mens maar vanuit God of het Zijn te denken. Deze

perspectiefwisseling betekent een inkeer van het denken die Eckhart en Heidegger, in verschillende bewoordingen, als een wezenlijk denken begrijpen. Dit denken doorbreekt het voorstellende denken van de theologie en de filosofie en onthult de waarheid van wat we hier een 'hogere werkzaamheid' noemen, met dien verstande dat het 'hogere' van deze werkzaamheid geen onafhankelijkheid van mens en wereld betekent.

De beweging waarin het denken de voorstellende modus van het praktische en theoretische weten doorbreekt en inkeert tot het alomvattende niet-weten (*Umwissen*) dat de geest in de ban van deze hogere werkzaamheid houdt, beschrijft Baeza als een transcendentie die eindigt in de immanentie.<sup>3</sup> De betekenis van deze inkeer ligt in een paradoxale verwikkeling van armoede en rijkdom: we moeten de wereld loslaten om haar ten volle te bezitten. In andere woorden, de doorbraak van het voorstellende denken naar het niet-weten van het bezinnende denken houdt niet zozeer de destructie van het wereldgebeuren in, maar toont ons haar ware wezen in de eenvoud van het Zijn of eenheid van God. De armoede van het denken die Eckhart bepleit, verenigt de mens met God, waardoor hij een is met de dingen en er tegelijkertijd boven staat. In overeenkomstige zin verenigt het denken, dat volgens Heidegger afdaalt tot in de armoede van zijn voorlopige wezen, het wezen van het Zijn met het wezen van de mens, waardoor de mens vrij en veilig in de technische wereld is.<sup>4</sup>

Het inkerende denken, dat wil zeggen het wezenlijke en bezinnende denken, bevrijdt de taal uit de grammaticale en instrumentele interpretatie van het voorstellende denken dat het wezen van de (goddelijke) taal verhult. We hebben gezien dat Eckhart en Heidegger de taal op dichterlijke wijze transformeren, door enerzijds de leesbaarheid en metaforiek van de Bijbelse of filosofische taal te vernietigen (de-creatie) en anderzijds de taal op dichterlijke wijze als een openende ervaring te construeren (creatie). Mc Ginn spreekt hier met betrekking tot Eckhart van een 'speech to overcome speech' die evenzeer van toepassing is op Heideggers uitspraak, dat niet hij maar de taal spreekt.<sup>5</sup> In die zin, streven Eckhart en Heidegger naar een non-humane taal, waarin niet Eckhart maar God spreekt en niet Heidegger maar het Zijn spreekt.

De betrokkenheid op de waarheid, het denken en het uitspreken van de hogere werkzaamheid, bereikt zijn hoogtepunt in de gelatenheid. Als toestand en handeling impliceert deze bestaansverhouding een 'actieve passiviteit' die Heidegger verwoordt als het tegelijk ja en nee zeggen tegen de technische dingen. In deze ogenschijnlijke tegenstrijdigheid heerst een 'laten' dat, zowel bij Eckhart als zevenhonderd jaar later bij Heidegger, ons inziens een bijzondere vorm van verzet inhoudt.

## 2. Het laten als verzet

Het woord 'verzet', dat in etymologische zin zowel weerstand als ontspanning aanduidt en teruggaat op het Middelnederlandse *versetten*, dat 'verplaatsen, veranderen, verbeteren', maar ook 'in wanorde brengen' en 'zich verzetten' betekent, vatten we hier op in termen van laten (*lassen*).<sup>6</sup> We denken dan aan het laten in de zin van loslaten van wat we niet willen en toelaten van wat we wel willen; van laten beginnen en laten gebeuren; van overlaten en inlaten, dat wil zeggen het laten, dat de dynamiek van de gelatenheid vormt en aangeeft dat de ware aanvang van het denken en spreken niet bij



de mens ligt, maar bij de hogere werkzaamheid van God of het Zijn.

Als de bestaansverhouding van het laten belichaamt de gelatenheid een niet-willen, dat bij Eckhart een overwinning van Gods wil betekent en voor Heidegger een overwinning van het willen van de metafysica inhoudt. Met de perspectiefwisseling, waarbij niet meer vanuit de mens maar vanuit God of het Zijn wordt gedacht, treedt een anti-subjectivisme en een anti-intellectualisme aan de dag, dat zich bij Eckhart toont als een verzet tegen de theologische doctrine van de kerk van Rome en bij Heidegger als een weerstand tegen de theorievorming van de filosofie, respectievelijk de dominantie van het technische denken van de moderne wetenschap.

We hebben geconstateerd dat het bezinnende denken, dat Eckhart en Heidegger oefenen en beoefenen, een andere oorsprong dan de menselijke wil onthult. Het denken is door en voor de hogere werkzaamheid bestemd. Met deze radicale verandering van perspectief verlaat het denken de voorstellende modus, want het laat het willen los en verwijlt zonder iets te weten bij zijn wezen. Heideggers analyse van het niet-willen toont aan dat het *lassen* van de *Gelassenheit* een paradoxaal karakter heeft, dat evenzeer voor het *lāzen* van de *Gelāzenheit* geldt. Enerzijds staat het 'laten' voor een ascetisch niet-willen dat nog steeds een willen is en bij Eckhart in de deugd van de deemoed zijn equivalent heeft, anderzijds staat het laten voor het radicale niet-willen, dat bij Eckhart overeenkomt met de houding van afgescheidenheid. De paradoxale circulariteit die dit proces van niet-willen omwille van het radicale niet-willen kenmerkt en die bestaat in de onmogelijkheid om een onderscheid te maken tussen niet-willen als doel en niet-willen als middel, maakt het laten tot een overgankelijk gebeuren dat elk begrip tart. In die zin impliceert de gelatenheid, als een tegelijkertijd ja en nee zeggen tegen de dingen, een vorm van verzet die de normale betekenis van verzet, als een verzet tegen een bepaalde opvatting of handelwijze, overstijgt. In andere woorden, de gelatenheid manifesteert een wezenlijk verzet, een verzet dat eigen is aan de perspectiefwisseling.

Kijken we naar de taal die beide denkers ontwerpen om het woord van God dan wel van het Zijn ter sprake te brengen, dan zien we dat de poëzie haar sporen heeft nagelaten in de aandacht voor de letter, dat wil zeggen voor de ervaring van de taal, waarvan beide denkers getuigen. Bij Eckhart is de poëzie van de Bijbel belangrijk en Heidegger heeft zich laten inspireren door de wezenlijke dichtkunst van met name Hölderlin, maar ook door de mystieke poëzie van Angelus Silesius. De aandacht voor de letter of het woord genereert een transformatie proces van de-creatie en creatie waarin de metaforiek van de taal, oftewel haar voorstellende modus, telkens weer wordt doorbroken ten einde het denken open te houden voor haar goddelijke dan wel eigen openheid. In dit verband constateert Caputo dat de taal niet zozeer menselijk is, maar de mens eerder iets taligs is.<sup>7</sup> In andere woorden, de taal van de hogere werkzaamheid impliceert een verzet tegen de taal van de scholastiek of van de metafysica, die van God en het Zijn een voorstelling maakt. In hermeneutische zin betekent dit dat Eckhart en Heidegger de oneigenlijke tegenstelling tussen tekst en interpretatie, die ten grondslag ligt aan de Bijbelexegese van de scholastiek en de methode van literair-historische wetenschap, in het laten overstijgen

Als we tot slot vaststellen dat Eckhart en Heidegger in termen van laten de waarheid van God respectievelijk van het Zijn dichterbij willen brengen, dan zien we ook dat Eckhart zich verzet tegen de doctrinaire waarheid van de theologie die uitgaat van het zijn van God en Heidegger zich verzet tegen de doctrinaire waarheid van de

metafysica die zich baseert op correctheid dan wel het beginsel van grond. Kortom, we constateren dat het laten van de gelatenheid een verzet tegen de kunst van het overheersen inhoudt en het voorstellende en propositionele denken doorbreekt om de waarheid van haar wezen te onthullen.

## Conclusie

De vraag naar de gelatenheid bij Eckhart en Heidegger heeft geleid tot een onderzoek naar het wezen en de oorsprong van het denken zelf. Gebleken is dat die oorsprong voor Eckhart ligt in het wezen van God en voor Heidegger in het wezen van het Zijn. We spraken daarbij van een perspectiefwisseling waarin het denken niet meer van de mens uitgaat, maar eerder bij God respectievelijk het Zijn aanvangt. In die zin is er sprake van een meer oorspronkelijk denken dat voorafgaat aan het voorstellende en theoretische denken van de scholastieke theologie en de filosofie (metafysica). Tevens hebben we gezien, dat Eckhart en Heidegger de bestaande taal transformeren en een nieuwe, meer dichterlijke taal ontwerpen om het stille woord van God of het Zijn op een geëigende wijze uit te spreken dan wel te zeggen (*Sagen*). Voorts hebben we geconstateerd dat Eckhart en Heidegger de gelatenheid als de denkhouding beschouwen waarin de mens boven de dingen staat, terwijl hij met de dingen omgaat. Dit gezegd hebbende, komen we terug op de vraag naar de gelatenheid en in hoeverre Heidegger in de voetsporen van Eckhart treedt als hij deze houding actualiseert en er het wezen van het denken in vermoedt.

Uit de vergelijking tussen beide denkers is naar voren gekomen dat Heideggers denken in veel aspecten overeenkomt met die van Eckhart, maar ook dat bij elk aspect het goddelijke element van Eckhart ontbreekt. Zoals gezegd, Heidegger is niet geïnteresseerd in de geschiedenis van God, maar in die van het Zijn. We hebben, mede in het licht van onze hypothese, ervoor gekozen om in te zoomen op de overeenkomsten tussen beide denkwijzen en constateerden dat die eerder structureel dan inhoudelijk van aard zijn. Beide denkers willen de waarheid van een hogere werkzaamheid, Eckhart die van God en Heidegger die van het Zijn, dichterbij brengen. Beide doen dit door het voorstellende denken, dat wil zeggen het denken in tegenstellingen, te doorbreken en het denken in de zin van aandenken ontvankelijk te maken voor de leegte van God dan wel voor het niets van het Zijn. Daarbij spreken Eckhart en Heidegger over God en het Zijn in termen van onmiddellijkheid: God is een onmiddellijk beeld van zichzelf, het Zijn is het onmiddellijke gebeuren van zichzelf. In hermeneutisch opzicht ondermijnen ze daarmee de gangbare tegenstelling tussen tekst en de interpret. Eckhart en Heidegger spreken niet over God of het Zijn, maar mediëren het ongesproken woord van God respectievelijk van het Zijn. In die zin zien zij zichzelf als hoeders van de hogere werkzaamheid en

Wenden we ons tot de gelatenheid, dan zien we dat beide denkers deze bestaansverhouding aanmerken als de enige levenshouding, waarin de mens gehoor geeft aan zijn oorspronkelijke bestemming. Het laten van de gelatenheid houdt zo een opgave in, die iets wezenlijks in het vooruitzicht stelt. Bij Eckhart is dit de overwinning van Gods wil en de belofte van de uiterste zaligheid, bij Heidegger de overwinning van de metafysica c.q. het technische denken van de moderne wetenschap en de belofte van een nieuwe bestaansgrond. Beide denkers gidsen ons voorbij de wereld van het

voorstellende denken en houden het denken als een bezinnend denken open voor de hogere werkzaamheid van God dan wel het Zijn.

De stelling dat de gelatenheid een vorm van verzet is, een intuïtie die de aanzet tot deze scriptie is geweest, is op tweeërlei wijze naar voren gebracht. Enerzijds impliceert de denkhouding van de gelatenheid een tegendraadsheid die we als een verzet tegen de ‘kunst van het overheersen’ beschouwen, oftewel tegen de krachten die de mens van zijn oorspronkelijke wezen vervreemden, anderzijds ligt dit verzet besloten in de dubbelzinnige aard van de gelatenheid zelf. Doordat de gelatenheid als alternatieve wereldoriëntatie een tegelijk ja en nee zeggen impliceert en zo het propositionele denken overstijgt, valt ze ook niet te scharen onder de techniekkritiek in de gebruikelijke zin van het woord. De gelatenheid, waarin Heidegger het wezen van het denken vermoedt, denkt immers niet in tegenstellingen maar maakt het denken in tegenstellingen eerst mogelijk.

Dat de bestaansverhouding van de gelatenheid ook nu nog niet aan actualiteit heeft ingeboet, wordt bevestigd door recente publicaties. Eckhart wordt als een bron van de nieuwe spiritualiteit gezien en zijn denken betrokken op de multireligieuze samenleving. Heideggers notie van de gelatenheid blijkt dan weer een inspiratiebron te zijn voor het denken over duurzaamheid en klimaat. Titels als *De spiritualiteit van Meister Eckhart* en *Eckhart nu* wijzen op een hernieuwde belangstelling voor Eckhart in Nederland. De interesse voor Heidegger komt met name uit de hoek van de Amerikaanse eco-fenomenologie, waar volgens Sharon R. Harvey in *Heidegger and Eco-Phenomenology* zijn notie van gelatenheid op zijn praktische toepasbaarheid wordt onderzocht.<sup>8</sup> Hoewel de toepasbaarheid van de gelatenheid in de gelatenheid als levenshouding besloten ligt, is het belangrijk om haar ware betekenis als het wezen van het denken niet te vergeten.

Wellicht zou een nieuwe Nederlandse vertaling, de laatste dateert uit 1979 en is niet meer in de handel, van de lezing *Gelassenheit* en de dialoog *Ein Gespräch selbstdritt* ook een hernieuwde belangstelling voor Heideggers notie van de gelatenheid in Nederland kunnen genereren. Een gelatenheid, die is ingegeven door de grondervaring van de *Seinsvergeessenheit* en bedoeld is om onze aandacht bij de aanwezige afwezigheid van het Zijn, dat wil zeggen het wezen van de mens, te houden.

## Literatuur

### Inleiding

1. Strässle, Thomas, *Gelassenheit: Über eine andere Haltung zur Welt*, Carl Hanser Verlag, München, 2013, p. 16.
2. Ibid., p. 15.
3. Ibid., p. 57.
4. Van Dale, *Etymologisch woordenboek*, Van Dale lexicografie bv., Utrecht/Antwerpen, 1991, p. 792.

### Deel 1

1. Störig, Hans Joachim, *Kleine Weltgeschichte der Philosophie*, Fischer Taschenbuch, Frankfurt am Main, 1997, p. 272.
2. Visser, Gerard, *Gelatenheid: Gemoed en hart bij Meister Eckhart*, SUN, Amsterdam, 2008, p.16.
3. Flasch, Kurt, *Meister Eckhart: Philosoph des Christentums*, Verlag C.H. Beck, München, 2010, p.235.
4. Meister Eckhart, *Werke I*, Herausgeb. Niklaus Largier, Band 24, Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt, 2008, p. 323.
5. Haas, Alois, *Meister Eckhart als Normative Gestalt geistlichen Lebens*, Johannes Verlag, Freiburg, 1995, p. 14.
6. Störig, Hans Joachim, *Kleine Weltgeschichte der Philosophie*, Fischer Taschenbuch, Frankfurt am Main, 1997, p. 275.
7. Ruh, Klaus, *Meister Eckhart, Theologe-Prediger-Mystiker*, Verlag C. H. Beck, München, 1989, p.11-13.
8. Foucault, Michel, *The politics of Truth*, Published by Semiotext(e), Los Angeles, 2007, p.76.
9. Meister Eckhart, *Werke II*, Herausgeb. Niklaus Largier, Band 24, Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt, 2008, p. 539.
10. Haas & Binotto, *Meister Eckhart: Op zoek naar de goddelijke essentie*, Synthese, Amersfoort, 2016, p. 128.
11. McGinn, Bernard, *The Mystical Thought of Meister Eckhart: The man from whom God hid nothing*, The CPC, New York, 2014, p. 28.
12. Meister Eckhart, *Werke I*, Herausgeb. Niklaus Largier, Band 24, Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt, 2008, p. 187.
13. Ibid., p. 191.
14. Ibid., p. 565.
15. McGinn, Bernard, *The Mystical Thought of Meister Eckhart: The man from whom God hid nothing*, The Crossroad Publishing Company, New York, 2014, p. 25.
16. Idem.
17. Ibid., p. 26.
18. Ibid., p. 27.
19. Idem.
20. Ibid., p. 28.
21. Haas & Binotto, *Meister Eckhart: Op zoek naar de goddelijke essentie*, Synthese, Amersfoort, 2016, p. 129.
22. Meister Eckhart, *Werke I*, Herausgeb. Niklaus Largier, Band 24, Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt, 2008, p. 545.
23. Haas & Binotto, *Meister Eckhart: Op zoek naar de goddelijke essentie*, Synthese, Amersfoort, 2016, p. 127.
24. Holzinger, Michael, *Meister Eckhart: Predigten, Traktate, Sprüche*, Holzinger, Berlin, 2013, p. 8.
25. Meister Eckhart, *Werke I*, Herausgeb. Niklaus Largier, Band 24, Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt, 2008, p. 349.
26. Meister Eckhart, *Werke I*, Herausgeb. Niklaus Largier, Band 24, Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt, 2008, p. 301.
27. Haas & Binotto, *Meister Eckhart: Op zoek naar de goddelijke essentie*, Synthese, Amersfoort, 2016, p. 128.
28. Aquino van, Thomas, *Over God spreken: Een tekst van Thomas van Aquino uit de Summa Theologiae*, Meinema, Delft, 1988, p. 32.
29. Meister Eckhart, *Werke II*, Herausgeb. Niklaus Largier, Band 24, Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt, 2008, p. 543.
30. Idem.
31. Flasch, Kurt, *Das philosophische Denken im Mittelalter: Von Augustin zu Machiavelli*, Reclam, Stuttgart, 2006, p. 465.
32. Meister Eckhart, *Werke I*, Herausgeb. Niklaus Largier, Band 24, Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt, 2008, p. 105.

33. Idem.
34. Ibid., p. 109.
35. Ibid., p. 111.
36. Ibid., p. 563.
37. Michael Holzinger, "Meister Eckhart: Predigten, Traktate, Sprüche", Holzinger, Berlin, 3013, p. 5.
38. Ibid., p.6.
39. Störig, Hans Joachim, *Kleine Weltgeschichte der Philosophie*, Fischer Taschenbuch, Frankfurt am Main, 1997, p. 274.
40. Visser, Gerard, "Gelatenheid", Gemoed en hart bij Meister Eckhart, SUN, Amsterdam, 2008, p.9.
41. Meister Eckhart, *Werke II*, Herausgeb. Niklaus Largier, Band 24, Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt, 2008, p. 339.
42. Idem.
43. Ibid., p. 341.
44. Ibid., p. 335.
45. Meister Eckhart, *Werke I*, Herausgeb. Niklaus Largier, Band 24, Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt, 2008, p. 261.
46. Meister Eckhart, *Werke II*, Herausgeb. Niklaus Largier, Band 24, Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt, 2008, p. 437.
47. Ibid., p. 345.
48. Holzinger, Michael, *Meister Eckhart: Predigten, Traktate, Sprüche*, Holzinger, Berlin, 3013, p. 33.
49. Meister Eckhart, *Werke I*, Herausgeb. Niklaus Largier, Band 24, Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt, 2008, p. 551.
50. Ibid., p. 563.
51. Baeza, Ricardo, *Die Topologie des Ursprungs*, Lit. Verlag Dr. W. Hopf, Berlin, 2009, p. 104.
52. Meister Eckhart, *Werke II*, Herausgeb. Niklaus Largier, Band 24, Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt, 2008, p. 353.
53. Visser, Gerard, "Gelatenheid", Gemoed en hart bij Meister Eckhart, SUN, Amsterdam, 2008, p.9.
54. Heidegger, Martin, *De vraag naar de techniek*, Uitgeverij VanTilt, Nijmegen, 2014, p. 12.
55. Heidegger, Martin, *Gelassenheit*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1959, p. 32-33.
56. Heidegger, Martin, *Gelassenheit*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1959, p. 23.

## **Deel 2**

1. Heidegger, Martin, *Alleen nog een God kan ons redden: Heidegger in gesprek met Der Spiegel*, Klement, Kampen, 2002, p. 48.
2. Heidegger, Martin, *Gelassenheit*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1959, p. 23.
3. Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen, 1986, p. 2.
4. Ibid., p. 5.
5. Heidegger, Martin, *Over het humanisme*, DAMON, Budel, 2005, p. 20.
6. Ibid., p. 128.
7. Ibid., p. 83.
8. Heidegger, Martin, *Feldweg-Gespräche*, Gesamtausgabe 77, Klostermann, Frankfurt am Main, 2007, p.75.
9. Heidegger, Martin, *Anmerkungen (Schwarze Hefte 1942-1948)*, Gesamtausgabe 97, Klostermann, Frankfurt am Main, 2015, p. 76.
10. Heidegger, Martin, *Over het humanisme*, DAMON, Budel, 2005, p. 18.
11. IJsseling, Samuel, *Heidegger: Denken en danken Geven en zijn*, VanTilt, Nijmegen, 2015, p. 41.
12. Heidegger, Martin, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtkunst*, Gesamtausgabe 4, Klostermann, Frankfurt am Main, 2012, p. 82.
13. Heidegger, Martin, *Over het humanisme*, DAMON, Budel, 2005, p. 116.
14. Bolle, Eric, *Hölderlin & Heidegger*, ASP, Brussel, 2016, p. 44.
15. Heidegger, Martin, *Anmerkungen (Schwarze Hefte 1942-1948)*, Gesamtausgabe 97, Klostermann, Frankfurt am Main, 2015, p. 272.
16. IJsseling, Samuel, *Heidegger: Denken en danken Geven en zijn*, VanTilt, Nijmegen, 2015, p. 40.
17. Ibid., p. 163.
18. Heidegger, Martin, *Sein und Wahrheit*, Gesamtausgabe 36/37, Klostermann, Frankfurt am Main, 2014, p. 120.
19. Ibid., p. 99.

20. Idem.
21. Ibid., p. 123.
22. Heidegger, Martin, *Zum Wesen der Sprache und Zur Frage der Kunst*, Gesamtausgabe 74, Klostermann, Frankfurt am Main, 2007, p. 25.
23. Heidegger, Martin, *Sein und Wahrheit*, Gesamtausgabe 36/37, Klostermann, Frankfurt am Main, 2014, p. 123.
24. Ibid., p. 167.
25. Heidegger, Martin, *De oorsprong van het kunstwerk*, Boom, Amsterdam, 2002, p. 20.
26. Heidegger, Gertrud, *Mijn lieve zielje: brieven van Martin Heidegger aan zijn vrouw Elfride*, Ten Have, Kampen, 2007, p. 274.
27. Heidegger, Martin, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtkunst*, Gesamtausgabe 4, Klostermann, Frankfurt am Main, 2012, p. 36.
28. Heidegger, Martin, *Over het humanisme*, DAMON, Budel, 2005, p. 62.
29. Heidegger, Martin, *Unterwegs zur Sprache*, Neske, Stuttgart, 1997, p. 250.
30. Ibid., p. 90.
31. Ibid., p. 252.
32. Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Gesamtausgabe 65, Klostermann, Frankfurt am Main, 2014, p. 4.
33. Heidegger, Martin, *Unterwegs zur Sprache*, Neske, Stuttgart, 1997, p. 19.
34. Dreyfus and Wrathall, *A companion to Heidegger*, Blackwell Publishing, Ltd, 2007, p. 433.
35. Ibid., p. 38.
36. Caputo, John D., *The mystical element in Heidegger's thought*, Fordham University Press, 1978, p. 166.
37. Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Gesamtausgabe 65, Klostermann, Frankfurt am Main, 2014, p. 21.
38. Caputo, John D., *The mystical element in Heidegger's thought*, Fordham University Press, 1978, p. 165.
39. Ibid., p. 166.
40. Idem.
41. Heidegger, Martin, *Het beginsel van grond*, Boom, Amsterdam, 2009, p. 70.
42. Ibid., p. 59.
43. Ibid., p. 12.
44. Ibid., p. 60.
45. Ibid., p. 46.
46. Ibid., p. 48.
47. Martin Heidegger, *Der Satz vom Grund*, Klett-Cotta, Stuttgart, 2006, p. 77.
48. Heidegger, Martin, *Het beginsel van grond*, Boom, Amsterdam, 2009, p. 56.
49. Ibid., p. 52.
50. Idem.
51. Martin Heidegger, *Der Satz vom Grund*, Klett-Cotta, Stuttgart, 2006, p.79.
52. Heidegger, Martin, *Het beginsel van grond*, Boom, Amsterdam, 2009, p. 58.
53. Ibid., p. 67.
54. Ibid., p. 68.
55. Heidegger, Martin, *Gelassenheit*, Klett-Cotta, 2014, p. 13..
56. Ibid., p. 15.
57. Ibid., p. 16.
58. Ibid., p. 18.
59. Ibid., p. 19.
60. Ibid., p. 21.
61. Ibid., p .22.
62. Ibid., p. 23.
63. Ibid., p. 24.
64. Idem.
65. Ibid., p 25.
66. Heidegger, Gertrud, *Mijn lieve zielje: brieven van Martin Heidegger aan zijn vrouw Elfride*, Ten Have, Kampen, 2007, p. 264.
67. Heidegger, Martin, *Feldweg-Gespräche*, Gesamtausgabe 77, Klostermann, Frankfurt am Main, 2007, p. 20.
68. Ibid., p. 67-98.

69. Ibid., p. 106.
70. Ibid., p. 65.
71. Ibid., p. 51, 60, 62, 65, 67, 68, 76, 105.
72. Ibid., p. 78.
73. Ibid., p. 106.
74. Ibid., p. 107.
75. Ibid., p. 108.
76. Davies, Bret W., *Heidegger and the Will*, Northwestern University Press, Evanston, Illinois, USA, 2007, p. 203.
77. Ibid., p. 207.
78. Heidegger, Martin, *Feldweg-Gespräche*, Gesamtausgabe 77, Klostermann, Frankfurt am Main, 2007, p. 108.
79. Ibid., p. 109.
80. Ibid., p. 110.
81. Ibid., p. 116.
82. Ibid., p. 111.
83. Ibid., p. 112. Als ‘omgeving aller omgevingen’ is *Gegnet* afgeleid van het actieve *gegenen*. *Gegnet* is een oud woord voor *Gegend*.
84. Ibid., p. 114.
85. Ibid., p. 115.
86. Ibid., p. 117.
87. Caputo, John D., *The mystical element in Heidegger's thought*, Fordham University Press, 1978, p. 100.
88. Morat, Daniel, *Von der Tat zur Gelassenheit*, Wallstein, Göttingen, 2008, p. 506.
89. Heidegger, Martin, *Feldweg-Gespräche*, Gesamtausgabe 77, Klostermann, Frankfurt am Main, 2007, p. 121.
90. Ibid., p.122.
91. Heidegger, Martin, *Gelassenheit*, Klett-Cotta, 2014, p. 53.
92. Idem.
93. Ibid., p. 59.

### **Deel 3**

1. Heidegger, Martin, *Feldweg-Gespräche*, Gesamtausgabe 77, Klostermann, Frankfurt am Main, 2007, p. 109.
2. Caputo, John D., *The mystical element in Heidegger's thought*, Fordham University Press, 1978, p. 155.
3. Baeza, Ricardo, *Die Topologie des Ursprungs*, Lit. Verlag Dr. W. Hopf, Berlin, 2009, p. 105.
4. Heidegger, Martin, *Over het humanisme*, DAMON, Budel, 2005, p. 128.
5. McGinn, Bernard, *The Mystical Thought of Meister Eckhart: The man from whom God hid nothing*, The CPC, New York, 2014, p. 31.
6. Van Dale, *Etymologisch woordenboek*, Van Dale lexicografie bv., Utrecht/Antwerpen, 1991, p. 792.
7. Caputo, John D., *The mystical element in Heidegger's thought*, Fordham University Press, 1978, p. 166.
8. Harvey, Sharon, R. *Heidegger and Eco-Phenomenology: Gelassenheit as Practice*, VDM Verlag Dr. Müller, Saarbrücken, 2009, p. 17.