

# Het Heilige en het Goddelijke: tracersingen van de Chōra in Heidegger

**Naam:** Ernest van Nispen tot Pannerden

**Studentnummer:** s1129478

**Datum:** 19/05/2025

**Mailadres:** [enispen@gmail.com](mailto:enispen@gmail.com)

**Telefoonnummer:** +31634163436

**Scriptiebegeleider:** Gert-Jan van der Heiden

**Master:** Filosofie van de Godsdienstwetenschappen (MA Filosofie van een Bepaald Wetenschapsgebied)

**Woordaantal:** 19.878 woorden (excl. inhoudsopgave, (voet)noten, bibliografie)

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

## Abstract

Deze scriptie onderzoekt de relatie tussen Heideggers denken over het Zijn en het oud-Griekse begrip *chōra*, zoals deze te vinden is in Plato's Timaeus, in pre-socratische contexten en in de post-socratische Iamblichaanse theurgie. Via een analytisch-comparatieve benadering wordt nagegaan hoe Heideggers onderzoek naar het ontologische Zijn, als een dynamiek van verborgenheid binnen onverborgenheid, ervoor heeft gezorgd dat zijn ideeën over het heilige, de goden, het viertal en de dichter parallel lopen aan concepties over de *chōra*. Wat aangetoond wordt is dat Heidegger weliswaar het begrip *chōra* slechts eenmalig benoemt, maar desondanks in zijn denken impliciet zeer vergelijkbare structuren ontwikkelt, specifiek in zijn concept ‘het heilige’.

*Hierbij verklaar en verzeker ik, Ernest van Nispen tot Pannerden, dat voorliggend eindwerkstuk getiteld 'Het Heilige en het Goddelijke: tracteringen van de Chōra in Heidegger', zelfstandig door mij is opgesteld, dat geen andere bronnen en hulpmiddelen dan die door mij zijn vermeld zijn gebruikt 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. Amsterdam, 19 mei 2025.*

## Inhoudsopgave

0. Inleiding	pp. 3-4
1. Een Relatie Opbouwen	pp. 5-8
2. The Chōra	pp. 9-20
2.1 De Platoonse Chōra	pp. 9-15
2.2 De Pre-Socratische Chōra/e/os	pp. 15-18
2.3 De Post-Socratische Chōra	pp. 18-20
3. Discussies over de Chōra in Heidegger	pp. 21-25
4. Het Heilige en Goddelijke in Heidegger	pp. 26-38
5. Vergelijking	pp. 39-44
6. Discussie	pp. 45-47
7. Conclusie	pp. 47
8. Bibliografie	pp. 48-49

## Introductie

Heidegger keert in zijn oeuvre terug naar het pre-socratische denken door de vraag te stellen wat het Zijn als Zijn inhoudt. Hij doet dit door wat hij een 'stap terug' noemt. De reden voor deze stap terug is om enerzijds de vraag te stellen of de platoonse metafysica slechts een antwoord is op de vraag naar het Zijn. Terwijl hij dit anderzijds doet om een nieuwe opening te creëren voor het metafysische project nadat deze haar omkering vond bij Nietzsche. Deze terugkeer naar het pre-socratische denken resulteert uiteindelijk in een herwaardering van het oud-Griekse begrip *aletheia*, dat Heidegger begrijpt als 'onverborgenheid'. In deze context verschijnt het Zijn als iets dat zich toont maar zich juist ook in dit tonen onttrekt. Dit leidt tot een paradoxale beweging: het Zijn verbergt zich in de onverborgenheid van de zijnden. (De fundamenten van Heideggers filosofie worden besproken in hoofdstuk één.) Vanuit deze differentiatie tussen het ontologische (het Zijn) en het ontische (de zijnden), en de beweging van verborgenheid binnen het onverborgene, komt de vraag op: waarom heeft Heidegger zich nooit expliciet gewijd aan de *chōra* zoals deze te vinden is in de *Timaeus*?

In de *Timaeus* beschrijft Plato de *chōra* als datgene wat voorafgaat aan en noodzakelijk is voor het ontstaan van zijnden. Het is een 'ruimte' of 'ontvangstoord' welke zich voortdurend onttrekt in de vorming van materie. Het lijkt daarom vergelijkbaar met het ontologische Heideggeriaanse Zijn dat zich terugtrekt in de openheid, zoals onder andere ook Derrida opmerkte. Des te opmerkelijker is het dan ook dat Heidegger, hoewel hij het begrip *chōra* noemt in *Einführung in die Metaphysik* en mogelijkwjs de overeenkomst ook inzag, zich er toch nooit expliciet op heeft toegelegd om de *chōra* als concept uit te werken in relatie tot zijn eigen denken. Iets wat ik wel zal pogen te doen.

De auteurs Alejandro Vallega, Nader el-Bizri en John Krummel hebben tevens een dergelijk verband tussen Heideggers denken en de *chōra* gelegd. (Dit wordt in hoofdstuk drie uitvoerig besproken.) Desondanks wil ik in deze scriptie een andere weg inslaan, aangezien de genoemde auteurs zich vooral richten op een vergelijking tussen Heidegger en de platoonse *chōra*, terwijl zij een inwendig verband impliceren. Daar zal ik juist, enerzijds, de mogelijkheid van een uitwendige vergelijking onderzoeken op basis van een bredere opvatting van de *chōra* die ook pre- en post-socratische contexten omvat. Terwijl ik anderzijds zal wijzen op (een) nog niet eerder besproken notie/noties, zijnde het heilige, de goden, het viertal en hun relatie tot de dichter, binnen Heideggers denken. Deze notie/noties zullen, naar mijn idee, beter vergelijkbaar zijn met de *chōra* dan de eerder geopperde concepten, uit Heideggers denken, door de genoemde auteurs.

De hypothese van deze scriptie luidt daarom als volgt: hoewel Heidegger de *chōra* nooit systematisch heeft behandeld zoals hij dat wel met het begrip *aletheia* heeft gedaan, daar heeft zijn nadruk op de beweging van verborgenheid in de onverborgenheid toch geleid tot conceptualisaties die inhoudelijk nauw overeenkomen met eerdere, platoonse en pre/post-socratische, conceptualisaties omtrent

de *chōra*. Dit brengt mij tot mijn onderzoeksvraag: ‘In hoeverre heeft Heideggers focus op het Zijn, als verborgenheid in onverborgenheid, geleid tot vergelijkbare conceptualisaties en beschrijvingen als reeds bestaande platoonse/pre-socratische/post-socratische conceptualisaties omtrent de *chōra*, in het bijzonder zijn ideeën over het heilige, de goden, het viertal en hun relatie tot de dichter?’

Om deze vraag te beantwoorden, maak ik gebruik van een analytisch-comparatieve methode, met ruimte voor een exploratief karakter. Dit komt neer op het vergelijken van de *chōra* met het denken van Heidegger op basis van wat Heidegger zelf expliciet benoemt en beschrijft. In deze zin zal ik de suggestie van een dergelijk begrip van de *chōra* dat, mogelijkwijds, ten grondslag zou liggen aan Heideggers denken vermijden.

Deze scriptie zal bestaan uit zeven verschillende hoofdstukken. Het eerste hoofdstuk zal zich uitsluitend richten op een introductie van Heideggers metafysisch denken en het leggen van een relatie met de *chōra* zoals deze te vinden is in de *Timaeus*. Het tweede hoofdstuk zal worden onderverdeeld in drie subhoofdstukken die elk gecentreerd zijn rond het onderwerp van de *chōra*. Het eerste subhoofdstuk, dat voornamelijk in conversatie zal staan met het boek *Chorology* geschreven door John Sallis, richt zich uitsluitend op de platoonse beschrijving van de *chōra* zoals die te vinden is in de *Timaeus*. Het tweede zal zich verdiepen in een pre-socratisch begrip van de *chōra* waarbij het artikel *Space as Experience: ‘Chore/Choros’* geschreven door Maria Theodorou als fundament zal dienen. Tot slot zal het derde kijken naar de post-socratische receptie van de *chōra* op basis van het artikel geschreven door Gregory Shaw getiteld *The Chōra of the Timaeus and Iamblichean Theurgy*. In het derde hoofdstuk zal ik de auteurs die een verband hebben gelegd tussen de *chōra* en het werk van Heidegger bespreken en kort bediscussiëren. Het vierde hoofdstuk zal het hoofdonderwerp van deze scriptie bespreken, namelijk het heilige en goddelijke in het werk van Heidegger. Het vijfde hoofdstuk van deze scriptie zal een directe vergelijking zijn op basis van hoofdstukken twee, drie en vier, waarbij de verschillende beschrijvingen van de *chōra* worden toegepast op het heilige en goddelijke in de werken van Heidegger. Het zesde hoofdstuk zal bestaan uit een uitgebreide discussie gevolgd door het slothoofdstuk, de conclusie, waarin ik hoop tot een bevredigend antwoord op mijn onderzoeksvraag te komen.

## 1. Een Relatie Opbouwen

Om enige context te geven en daarbij een relatie te leggen met het begrip *chōra*, is het nuttig om eerst te kijken naar wat de algemene gedachte is van Heidegger als hij het heeft over verborgenheid en onverborgenheid.

Of het nu Plato is, welke de hoogste vorm van zijn als de idee ziet. Wat neerkomt op een constante aanwezigheid/hogste substantie die bepalend is voor de andere substanties (materie). Of Nietzsche, die dit hiërarchische platoonse idee afwijst en zich richt op de uniciteit van alle substanties als wezens in de materie. Beide zien, volgens Heidegger, “Die Seiendheit des Seienden, die seit dem Beginn des griechischen Denkens bis zu Nietzsches Lehre von der ewigen Wiederkunft des Gleichen sich als die Wahrheit des Seienden ereignete, ist für uns nur eine [...] Weise des Seins, das keineswegs notwendig nur als Anwesenheit des Anwesenden erscheint.”<sup>1</sup>

Het punt dat Heidegger maakt is dat, van Plato tot Nietzsche, de vraag naar het Zijn uitsluitend gericht is geweest op het zijn als *ousia* of *parousia*. Dat wil zeggen het zijn als substantie of de blijvende substantie (constante aanwezigheid). Als het zijn alleen wordt opgevat als dat wat substantieel of voortdurend aanwezig is, dan kijken we ofwel naar 'zijnden' (Nietzsche), of naar het 'hoogste zijn' (Plato), maar de vraag wat het Zijn zelf inhoudt lijkt buiten beeld te blijven.

Om te begrijpen hoe de metafysica zich is gaan richten op de vraag naar de substantie van het zijn, besluit Heidegger een 'stap terug' te doen, waarmee hij het volgende bedoeld: “‘Schritt zurück’ meint [...] die Art der Bewegung des Denkens und einen langen Weg. Insofern der Schritt zurück den Charakter unseres Gespräches mit der Geschichte des abendländischen Denkens bestimmt, führt er das Denken aus dem in der Philosophie bisher Gedachten in gewisser Weise heraus.”<sup>2</sup> Deze stap terug houdt in dat we terugkeren naar het pre-socratische begrip van wat het begrip ‘waarheid’ kan inhouden en hoe dit zich verhoudt tot het Zijn als zodanig. Wat volgens Heidegger neerkomt op een filosofie met betrekking tot de fysica van de natuur, in de Griekse term *phusis*: “Wir wissen: Sein eröffnet sich den Griechen als phusis. Das aufgehend-verweilende Walten ist in sich zugleich das scheinende Erscheinen. [...] Phuein, das in sich ruhende Aufgehen ist phainesthai, Aufleuchten, Sichzeigen, Erscheinen.”<sup>3</sup>

Blijkbaar zijn Zijn en verschijnen een en hetzelfde: dat wat verschijnt 'is'. Daarom begint Heidegger de conceptualisering van het Zijn als *phusis* te koppelen aan het Griekse woord voor waarheid, zijnde *aletheia*. Vervolgens splitst hij het woord in tweeën, 'a' en 'lethe'. Hij vertaalt deze als volgt: 'a' is 'on' en 'lethe' is 'verborgenheid'. Dit brengt Heidegger tot de conclusie dat de oorspronkelijke betekenis van het woord *aletheia* onverborgenheid moest betekenen. Oorspronkelijk duidde waarheid dus op 'dat

<sup>1</sup> Martin Heidegger, “Hegels Begriff der Erfahrung (1942/43),” in *Gesamtausgabe I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914-1970 Band 5 Holzwege* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH, 1977), 155.

<sup>2</sup> Martin Heidegger, “Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik (1956/57),” in *Gesamtausgabe I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914-1970 Band 11 Identität und Differenz* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH, 2006), 59.

<sup>3</sup> Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik* (Tübingen: Max Niemeyer Verlag Tübingen, 1966), 76-77.

wat onverborgen is'. Dat wat waarachtig is, is dat wat verschijnt: “Auf Grund des einzigartigen Wesenszusammenhangs zwischen physis und aletheia können die Griechen sagen: Das Seiende ist als Seiendes wahr. Das Wahre ist als solches seiend. Das will sagen: Das waltend sich Zeigende steht im Unverborgenen. [...] Die Wahrheit ist als Un-Verborgenheit nicht eine Zugabe zum Sein.”<sup>4</sup>

Maar wat komt er tot onverborgenheid? “Es gibt sich als Erscheinendes ein Ansehen, dokei. Doxa heißt Ansehen, nämlich das Ansehen, in dem einer steht. Falls das Ansehen gemäß dem, was in ihm aufgeht, ein ausgezeichnetes ist, bedeutet doxa Glanz und Ruhm.”<sup>5</sup> Hoe het Zijn blijkbaar verschijnt, is altijd als een aspect, dat we dan zien als zijn verschijning. Deze notie van Plato: de 'idee' als het hoogste wezen, is volgens Heidegger direct terug te voeren op het Griekse woord *eidos*. Wat neerkomt op 'dat wat bekeken wordt'. Het is precies datgene wat we bekijken, dat voortkomt uit onverborgenheid, dat zich toont als een aspect. Echter, het is een specifieke vorm van ergens getuige van zijn, namelijk het perspectief van kijken dat een (glorieuze) indruk achterlaat. Als gevolg hiervan geeft dit aan dat ideeën slechts één perspectief zijn van het iets dat verschijnt, niet de hele verschijning zelf. Dat wat verschijnt, wordt dus een idee als het subject getuige is van een bepaald gezichtspunt dat een blijvende indruk of glorieuze versie achterlaat van dat wat verschijnt.

Het punt dat Heidegger hier maakt, en dat tegelijkertijd een problematisch aspect is, is dat het Zijn zelf alleen verschijnt als aspecten van zichzelf die een prestigieuze indruk geven, dat wil zeggen als een zijnde. Wat dit aangeeft is dat het Zijn als Zijn zichzelf alleen presenteert als een zijnde. Het Zijn verbergt zichzelf in onverborgenheid. Waar dit allemaal op uitkomt is dat de pre-socratische betekenis van Zijn de volgende is: “Zijn als verschijnen impliceert dat het zijnde zichzelf toont en meldt, maar altijd in de ambiguïteit verschijnen en aanschijn, en dus dreigt in elke aanblik het vertekenen en verbergen dat met het verschijnen tevens gegeven is.”<sup>6</sup>

Om een beeld te krijgen van wat Heidegger met deze inzichten wil bereiken, moeten we eerst een korte omweg maken naar zijn werk *Platons Lehre von der Wahrheit*. In dit werk geeft Heidegger een andere lezing van Plato zijn grot-allegorie. Hij probeert aan te tonen dat in elk van de vier stadia van de grot-allegorie, waarheid als *aletheia*, onverborgenheid, aan het werk is. Wat duidelijk wordt in zijn analyse is dat onverborgenheid als waarheid niet iets statisch is. Iets wordt niet uit zichzelf onverborgen:

Das Unverborgene muß einer Verborgenheit entrissen [...]. Wahrheit bedeutet anfänglich das einer Verborgenheit Abgerungene. Wahrheit ist also Entringung jeweils in der Weise der Entbergung. [...] Weil nach Platons “Gleichnis” das zuhöchst Unverborgene einer niedrigen und hartnäckigen

---

<sup>4</sup> Ibid., 78.

<sup>5</sup> Ibid., 78.

<sup>6</sup> Gert-Jan van der Heiden. *Metafysica. Van orde naar ontvankelijkheid*. (Amsterdam: Boom, 2021), 144.

Verbergung abgerungen werden muß, deshalb ist auch die Versetzung aus der Höhle in das Freie des lichten Tages ein Kampf auf Leben und Tod.<sup>7</sup>

De wisselwerking tussen verborgenheid en onverborgenheid is er volgens Heidegger dan ook een die bepaald wordt door beweging, een voortdurende strijd om de waarheid. Als onverborgenheid niet iets is dat uit zichzelf ontstaat, dan zijn we dus verplicht om zelf deel te nemen aan deze strijd door voortdurend te proberen de onverborgenheid van het Zijn te veroorzaken.

Daarom zou het nieuwe metafysische project volgens Heidegger fenomenologie moeten zijn. “Phänomenologie sagt dann: ‘apophainestai ta phainomena’: Das was sich zeigt, so wie es sich von ihm selbst her zeigt, von ihm selbst her sehen lassen.”<sup>8</sup> Wat dus centraal behoort te staan is de vraag naar de betekenis/waarheid van het 'Zijn'. Terwijl het hele doel van Heidegger wordt: het Zijn zichzelf niet te laten verbergen in onverborgenheid.

Nu ik een vereenvoudigde uitleg heb gegeven van de kernelementen van Heideggers filosofie met betrekking tot het Zijn als verborgen in onverborgenheid, moeten we nog een relatie weten te leggen met de *chōra* zoals die te vinden is in de *Timaeus*. Om dit te doen kunnen we ons richten op een directe relatie of een indirecte relatie, ik zal beide noemen, echter de intentie van deze scriptie is zich te richten op de laatste. Wat betreft de eerste, in het werk *Einführung in die Metaphysik* vinden we een directe relatie aangezien Heidegger, in een commentaar op de *Timaeus*, de *chōra* noemt:

Die Griechen haben kein Wort für “Raum”. Das ist kein Zufall; denn sie erfahren das Räumliche nicht von der extensio her, sondern aus dem Ort (topos) als *chōra*, was weder Ort noch Raum bedeutet, was aber durch das Dastehende eingenommen, besetzt wird. [...] Hinweis auf die *Timaios*-Stelle möchte [...] andeuten, daß sich von der platonischen Philosophie her, d. h. in der Auslegung des Seins als idea, die Umbildung des kaum gefaßten Wesens des Ortes (topos) und der *chōra* in den durch die Ausdehnung bestimmten “Raum” vorbereitet. Könnte *chōra* nicht bedeuten: das Sichabsondernde von jedem Besonderen, das Ausweichende, das auf solche Weise gerade anderes zuläßt und ihm “Platz macht”?<sup>9</sup>

Aan de hand van Heideggers eigen beschrijving, stelt hij dat met het woord *chōra* ruimtelijkheid wordt aangegeven in relatie tot een plaats als *topos*, niet een lichamelijke extensie. Vandaar dat hij zich afvraagt of *chōra* allicht meer in de richting van een ruimte geven/maken begrepen moet worden, iets wat

---

<sup>7</sup> Martin Heidegger, “Platons Lehre von der Wahrheit (1931/32, 1940),” in *Gesamtausgabe I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914-1970 Band 9 Wegmarken* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH, 1976), 223-224.

<sup>8</sup> Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (Tübingen: Max Niemeyer Verlag Tübingen, 1967), 34.

<sup>9</sup> Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, 50-51.

niet direct uit het platoonse begrip van *chōra* te herleiden is. Duidelijk is wel uit dit citaat dat Heidegger de *chōra* verbindt aan het platonistisch denken welke een gedaanteverandering heeft veroorzaakt omtrent de termen *topos* en *chōra*. Aangezien Heidegger de invulling geeft aan de *chōra* als ruimtegevend, en specifiek de gedaantewisseling door het platoonse denken benoemt, zou je kunnen suggereren dat hij wel degelijk de gelijkenis van de *chōra* met zijn eigen onderzoeksobject, het Zijn, zag, maar deze gewoonweg nooit expliciet heeft uitgewerkt. Vandaar dat ik, in hoofdstukken vijf tot en met zeven, deze specifieke gelijkenis wel zal uitwerken aan de hand van de reeds bestaande literatuur.

Wat de tweede betreft, de indirecte relatie, daarover moeten we het volgende zeggen: eerder heb ik gesteld dat Heidegger naar de betekenis van het Zijn wil kijken door het Zijn zelf te bevragen, niet als substantie of blijvende aanwezigheid. Daarom is het object van onderzoek 'niet-substantieel' en 'immaterieel'. Ook wordt het Zijn beschreven als dat wat zich verbergt in onverborgenheid, dat wat verschijnt in dubbelzinnigheid. Ten slotte wordt het laten verschijnen van het Zijn, dus het onverbergen van de waarheid van het Zijn, gedefinieerd als een beweging van strijd, een voortdurende actie.

Als we kijken naar de *chōra* zoals die wordt beschreven in de *Timaeus*, die ik in het volgende hoofdstuk zal analyseren, dan zien we twee nogal voor de hand liggende overeenkomsten. Ten eerste wordt de *chōra* beschreven als vormloos, eeuwig en niet-bestaand. Want om bedrukt te worden met ideeën, in de vorming van materie, kan het zelf niet van substantie zijn. Ten tweede, omdat de *chōra* niet bestaat en vormloos is, zoals begrepen uit het werkwoord *chōreō*, trekt het zichzelf terug in het doen verschijnen van zijnden. Het verbergt zichzelf dus in de actie van het zichtbaar maken van zijnden.

Kortom, we zien een niet-substantieel iets, een verborgenheid in het onverborgene en een actie in dat proces, waardoor het vrij logisch is voor iemand als Derrida om te stellen: "If *khora* is something whose truth one cannot unveil except by concealing it, *khora* is perhaps something like being is for Heidegger. [...] I think it's the same thing."<sup>10</sup> Deze overeenkomsten lijken logisch, maar om dit met duidelijkheid te zeggen moeten we eerst ons richten op een completer begrip van de *chōra* zelf.

---

<sup>10</sup> Kristian Olesen Toft. "Translating Khora." *Derrida Today* 17.1 (2024): 91.

## 2. De Chōra

### 2.1 De Platoonse Chōra

In het boek *Timaeus*, paragrafen 48 tot 54, leren we, na een lange inleiding in het zogenaamde platoons dualisme, over een derde type dat een noodzaak is voor het bestaan van dit dualisme. Het derde type is voor Plato min of meer een theoretische noodzaak die voortkomt uit de problemen die zijn ontstaan in de eerste beschrijving van hoe de kosmos is ontstaan. “One must say from the beginning that Plato’s dialogue the *Timaeus* is about the creation of the universe [...]. This is described as a dramatic process of transition [...] from Being – the intelligible and invisible world (*eidōs*) – to the world of becoming, the image (*eikōn*) of Being.”<sup>11</sup> Waarom dit derde type een noodzaak lijkt, heeft alles te maken met de dualistische scheiding van deze twee werelden. De ene eeuwig en nooit veranderend, de ander voorbijgaand en voortdurend veranderend: “in the midst of this story, Timaeus admits that these two kinds of reality, “being” and “becoming,” are insufficient.”<sup>12</sup> Het probleem van dit zogenaamde dualisme ligt in de vraag hoe het mogelijk is dat het eeuwige vorm geeft aan het veranderlijke, hoe kunnen de volmaakte ideeën in het rijk van de verandering terecht komen? Vandaar wordt een derde type geïntroduceerd en als een ontvangstoord aangeduid, specifiek wordt het de *chōra* genoemd: “Not only does it always receive all things, it has never in any way whatever taken on any characteristic similar to any of the things that enter it. Its nature is to be available for anything to make its impression upon, and it is modified [...] by the things that enter it.”<sup>13</sup>

Het idee van de *chōra* is dat het functioneert als een intermediair tussen de volmaakte vormen en dat wat in de materie komt, maar om als een ontvangstoord te functioneren moet het noch zelf vorm hebben noch van materie zijn. “Whereas ‘being’ is invisible and ‘becoming’ is visible, this third kind of reality is only ‘dimly seen.’”<sup>14</sup> Met een dergelijke beschrijving van de *chōra* beginnen we vat te krijgen op haar paradoxale tussenheid. Als voedende en vormloze entiteit dient zij als een ruimte/matrix waar het Zijn kan arriveren en zijn impact kan achterlaten op de zintuiglijke werkelijkheid. Met deze functionaliteit van de *chōra* moeten we haar beschrijven als dat ze *niet* nooit zelf verschijnt vanwege haar vormloosheid. “It appears by way of those things that enter it, those things that it receives”<sup>15</sup>, constant in beweging door het ontvangen van beelden, maar toch altijd hetzelfde blijvend omdat ze anders is dan de vormen die ze ontvangt: “it does not depart from its own character in any way.”<sup>16</sup> Het twijfelachtige aspect omtrent de *chōra* blijkt dan: hoe kan het bestaan en wat is het? In paragraaf 52 lezen we het volgende:

<sup>11</sup> Nicoletta Isar. "Chora: tracing the presence." *Rev. Eur. Stud.* 1 (2009): 39.

<sup>12</sup> Lisa Landrum. "Chōra before Plato: Architecture, Drama, and Receptivity." *Chora 7: Intervals in the Philosophy of Architecture* (2016): 329.

<sup>13</sup> Plato, "Timaeus," in *Complete Works*, red. John Cooper en Douglas Hutchinson (Indianapolis: Hackett, 1997). 50b-c.

<sup>14</sup> Landrum, "Chōra before Plato: Architecture, Drama, and Receptivity," 329.

<sup>15</sup> John Sallis. *Chorology: on beginning in Plato's Timaeus*. (Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press, 1999), 109.

<sup>16</sup> Plato, "Timaeus," 50b.

The third type is space, which exists always and cannot be destroyed. It provides a fixed state for all things that come to be. It is itself apprehended by a kind of bastard reasoning that does not involve sense perception [...]. We look at it as in a dream when we say that everything that exists must of necessity be somewhere, in some place and occupying some space, and that that which doesn't exist somewhere [...] doesn't exist at all.<sup>17</sup>

Het platoonse geschrift beschrijft de *chōra* als een soort ruimte/plaats die altijd bestaat, terwijl zij alleen begrepen kan worden, of toegankelijk is, via het gebruik van bastaardredeneringen (zoals een droom). Het probleem is dat het, vanuit een rationeel perspectief, onmogelijk is voor haar om te bestaan als een echte ruimte of plaats, want dat wat bestaat moet toch ergens zijn. De *chōra* is daarmee een ruimte/plaats die altijd bestaat maar niet bestaat, het is noch materie noch een idee, het verschijnt ook niet of toont zichzelf niet als zichzelf omdat het datgene is wat dingen als materie laat zijn. “While unplaceable, it is irreplaceable.”<sup>18</sup>

Het laatste stukje informatie dat we uit de *Timaeus* krijgen, geeft misschien enig vaag inzicht in wat de *chōra* inhoudt en hoe haar bestaan samenhangt met de kosmologische ordening:

They are winnowed out [...] like grain that is sifted by winnowing sieves or other such implements. [...] That is how at that time the four kinds were being shaken by the receiver [...] separating the kinds most unlike each other furthest apart and pushing those most like each other closest together into the same region. This, of course, explains how these different kinds came to occupy different regions of space, even before the universe was set in order. [...] Indeed, it is a fact that before [...] the ordering of the universe was undertaken, fire, water, earth and air initially possessed certain traces of what they are now. [...] So, finding them in this natural condition, the first thing the god then did was to give them their distinctive shapes.<sup>19</sup>

Wat dit laatste citaat beschrijft is dat de God/Demiurg, alvorens deze het universum vormgaf volgens de perfecte ideeën, de *chōra* al vond als een onevenwichtig ding. Welke hij vervolgens gebruikt om van de onevenwichtige dingen, evenwichtige vormen van materie te maken die de perfecte ideeën weerspiegelen. “In other words, the demiurge in *Timaeus* shapes the world in a pre-existing *chōra*.”<sup>20</sup> In combinatie met het idee dat de *chōra* pre-existent is aan de ordening van de kosmos wordt ons verteld dat de vier

---

<sup>17</sup> Plato, “*Timaeus*,” 52a-b.

<sup>18</sup> John Krummel. “Chōra in Heidegger and Nishida.” *Studia Phaenomenologica* 16 (2016). 492.

<sup>19</sup> Plato, “*Timaeus*,” 52e-53b.

<sup>20</sup> Landrum, “Chōra before Plato: Architecture, Drama, and Receptivity,” 334.

elementen chaotisch en sporen van zichzelf waren, binnen de *chōra*. Dit beeld dat “the *chōra* precedes the cosmic order, [...] does not necessarily mean that there is disorder in the *chōra*. [...] Plato uses the metaphor of “sieve” to describe their motion. [...] Plato’s text illustrates how movement inside *chōra* can’t be defined properly as chaotic is reigning.”<sup>21</sup>

Het belang van deze passage is het feit dat de *chōra* al leek te bestaan alvorens de perfecte ideeën bestonden, alsof God erop stuitte en haar besloot te gebruiken. Door de *chōra* als verschillend te benadrukken, worden we ons bewust van iets dat ogenschijnlijk valt “outside the work of *nous* and outside the supervision by which noetic sight governs *poiesis*.”<sup>22</sup> Toch blijft er nog een specifieke vraag over, als de *chōra* pre-existent is, noch chaotisch van zichzelf en ook niet geïnstrueerd wordt door de Demiurg in de pre-kosmische ordening, wat ontvangt de *chōra* dan?

either the Receptacle of the pre-cosmos did not receive the coming-to-be of the “traces” – because the term “come-to-be” does properly apply to them – or it received a different kind of coming-to-be. [...] Plato says that coming-to-be “was even before the world came to be”. [...] Assuming that [...] coming-to-be actually occurred in the precosmic state, we must accept that undirected [...] coming-to-be occurred. But if it occurred, it must have occurred “in” something, namely, the Receptacle. This seems plausible because Plato carefully establishes the Receptacle’s neutrality towards the elemental shapes that come to be in it. Therefore it should receive irregular, chaotically formed shapes as well. <sup>23</sup>

Dit brengt mij bij de vraag: hoe moeten we de paradoxale aard van de *chōra* begrijpen zoals die in de *Timaeus* aan ons wordt gepresenteerd? Om te beginnen met de kwestie omtrent haar lokaliteit. Zoals eerder in het vorige hoofdstuk is gezegd, begrijpt Heidegger de *chōra* niet als ruimte of plaats. Deze uitspraak van Heidegger is niet geheel willekeurig, aangezien Aristoteles de *chōra* in fysieke materiële zin opvatte als de materiële plaats waar vorm op wordt aangebracht. De belangrijkste reden voor dit begrip van Aristoteles is te wijten aan Plato's metaforische poging om de *chōra* als volgt te beschrijven: “Suppose you were molding gold into every shape there is, going on non-stop remolding one shape into the next. If someone [...] were to [...] ask you, “What *is* it?,” your safest answer [...] would be to say, “gold,” but never “triangle” or any of the other shapes that come to be in the gold, as though it *is* these, because they change even while you’re making the statement.”<sup>24</sup> In deze zin wordt het goud beschreven als het materiële canvas waarop vormen kunnen worden gegraveerd. Het is de ruimte als materiële plaats

---

<sup>21</sup> Isar, "Chora: tracing the presence," 41.

<sup>22</sup> Sallis, *Chorology: on beginning in Plato's Timaeus*, 109.

<sup>23</sup> Dana Miller. *The third kind in Plato's Timaeus*. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2003), 161.

<sup>24</sup> Plato, “Timaeus,” 50b.

waar een idee kan worden gevormd als materie. Uit deze beschrijving lijkt het vrij logisch om aan te nemen dat de metaforische beschrijving van de *chōra* als goud letterlijk moet worden genomen, zoals Aristoteles doet in boek 4 van zijn *Fysica*: “That is why Plato, too, says in the *Timaeus* that matter and space are the same thing for 'the participative' and space are one and the same thing. [...] He [...] declared that place [τόπος] and space [*chōra*] were the same thing.”<sup>25</sup> Aristoteles bouwt zijn begrip van de *chōra* als *topos* dus op, op basis van het receptieve karakter van de *chōra*. Echter, *topos* betekent iets heel anders dan *chōra*, zoals Krummel stelt:

*Topos* generally connotes the physical location that a material thing necessarily occupies at any moment. *Chōra* in its general significance on the other hand is the area giving room for such localities. [...] *Topos* [...] is the actual spot where a body settles once it is grouped together with other bodies of the same type in the same region. *Chōra* in its movement thus divides itself into *chōrai*, within each of which determinable *topoi* are located. One might say *chōra* provides the context for assigning things their distinct places (*topoi*).<sup>26</sup>

Naast Aristoteles' begrip van de *chōra* als *topos*, verwacht en associeert hij het ook met *hyle* (materie). Waar het concept van *chōra* als plaats in de vorm van *topos* kan worden begrepen op basis van Plato zijn dubbele gebruik van *topos* en *chōra*, hoewel bedoeld met verschillende betekenissen, lijkt er helemaal geen basis te zijn om *chōra* te begrijpen als *hyle* als we kijken naar de *Timaeus*. “Plato never uses the word *hyle* in Aristotle's sense, a sense that, one suspects, comes to be constituted and delimited only in and through the work of Aristotle. When Plato does, on a few occasions, use the word, it has the common, everyday sense of building material such as wood, earth, or stone.”<sup>27</sup> We moeten dus concluderen dat Aristoteles' begrip van *chōra* als *topos* en *hyle* voornamelijk zijn eigen idee en interpretatie is van wat Plato beschrijft in de *Timaeus*. Welke mogelijkerwijs is ontstaan door het vormloze karakter van de *chōra* in fysische termen te pogen te vatten.

Dit betekent echter niet dat Aristoteles' interpretatie van de *chōra* geen punt heeft. Net als de *chōra* is materie niet iets van zichzelf, materie verschijnt nooit als materie, alleen als vorm, daarom is het argument van Aristoteles vrij eenvoudig: “by conceptually stripping away all qualities [...] of a thing under the assumption that the underlying substratum will be matter.”<sup>28</sup> Het enige probleem van dit argument is dat de *Timaeus* de *chōra* beschrijft als eeuwig en immaterieel. Desondanks zou je kunnen zeggen dat als materie het onderliggende substraat van de werkelijkheid is, het eeuwig zou zijn onder de

---

<sup>25</sup> Edward Hussey, *Aristotle's Physics, books III and IV* (Oxford: Oxford University Press, 1983), 209b.

<sup>26</sup> Krummel, "Chōra in Heidegger and Nishida," 494.

<sup>27</sup> Sallis, *Chorology: on beginning in Plato's Timaeus*, 152-153.

<sup>28</sup> Miller, *The third kind in Plato's Timaeus*, 31.

aanname dat de fysieke werkelijkheid altijd zal bestaan zolang de mens het waarneemt. Echter de *chōra* als een materieel substraat zou eenvoudigweg in tegenspraak zijn met de immateriële beschrijving van de *chōra*, want “it is the ‘principle of spatiality’; it is not ‘immanent material’ but ‘the external spatial condition for the possibility that things come to be’.”<sup>29</sup> Of met andere woorden, Aristoteles heeft een punt maar dat maakt *topos* of *hyle* nog niet hetzelfde als de *chōra*, die per definitie, op basis van de *Timeaus*, moet worden opgevat als immaterieel.

Dan blijft de vraag over: als het noch materie is noch plaats, hoe moeten we de *chōra* dan begrijpen? Van wat we hebben besproken over de *chōra* blijven er nog een paar openingen over, respectievelijk als: iets totaal anders, een droom, ruimte of beweging.

Om met het eerste te beginnen: Derrida associeert, zoals eerder gezegd, de *chōra* met het Zijn, maar hij denkt ook dat het iets heel anders of anders dan het Zijn kan zijn. Hij interpreteert het als een radicaal verschillend niet-iets dat is “beyond the reach of philosophic discourse and conception; the very name *chōra* serves as a kind of tetragrammaton for what is [...] ‘beyond being’.”<sup>30</sup> De reden voor dit inzicht van Derrida is dat de *chōra* buiten datgene staat wat zich aan ons toont, het is onkenbaar en voorbij de aanwezigheid. Hierdoor moet het gezien worden als “nothing, a kind of no place (*a-topos*). [...] a rupture of the dianoetic interpretation of being.”<sup>31</sup> Men kan natuurlijk het probleem zien van een dergelijke interpretatie van de *chōra*. Als het buiten het bereik ligt van filosofische conceptie dan zijn we simpelweg niet in staat om er iets over te zeggen. Hoewel het Derridaanse begrip zinvol is als we kijken naar de theoretische en paradoxale functie die de *chōra* in de *Timaeus* heeft, is er toch een eenvoudig argument tegen in te brengen: “There is no evidence that Plato thought he was engaged in ‘impure philosophical discourse’ when he discussed the Receptacle. On the contrary, he begins his account by saying that ‘Now a different, third kind must be explained (deloteon)’ [...]. Plato allows that his subject is difficult and obscure, but his stated intention is to make it as intelligible as possible.”<sup>32</sup>

Dat brengt me bij de *chōra* die toegankelijk is via een bastaardredenering, waarbij je ernaar kijkt alsof het een droom is. Volgens John Sallis is juist dit opvallende element uit de *Timaeus* waar de bastaardredenering naar voren wordt gehaald als toegankelijkheid tot de *chōra*, aan de hand van een droomachtige staat, precies daar waar we naar moeten kijken. “In the dream there is also an equally decisive conflation of the intelligible with the sensible: the dream vision is of a region in which all that is would be placed, whereas one who awakens from the dream will [...] recognize that the intelligible *eide* are set apart [...].”<sup>33</sup> Eenvoudiger gezegd, het concept van de *chōra* als een theoretische entiteit is alleen

---

<sup>29</sup> Ibid., 31.

<sup>30</sup> Ibid., 32.

<sup>31</sup> Alejandro Vallega. *Heidegger and the issue of space: Thinking on exilic grounds*. (Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 2010), 35-36.

<sup>32</sup> Miller, *The third kind in Plato's Timaeus*, 35.

<sup>33</sup> Sallis, *Chorology: on beginning in Plato's Timaeus*, 122.

waarneembaar en toegankelijk als in een droom. Aangezien de *chōra*, in haar terugtrekkende beweging, niet zintuiglijk waarneembaar is in materie, maar wel denkbaar ergens te plaatsen als een plaats of ruimte in de droomstaat. Door het verschil op te merken tussen het werkelijk zintuiglijk waarneembare en de werkelijkheden binnen de droomstaat kunnen we in feite spreken van een differentiatie. Echter, door te spreken van een differentiatie spreken we ook van iets 'anders' dat een soort aanwezigheid is. “Unable to draw the *chōra* into an *eikos logos*, Timaeus has had recourse to a bastard discourse in which the *chōra* remains alien, from which it remains withdrawn. As with something of which one has dreamed in a dream from which one has now awakened.”<sup>34</sup> De *chōra* is dus volgens Sallis een toegankelijke entiteit in een droomtoestand, die gekend kan worden als een aanwezigheid door het te differentiëren van de zintuiglijke werkelijkheid.

De droom-conceptualisering die Sallis maakt over de *chōra* is verbonden met de *chōra* als beweging. Aan de ene kant is de *chōra* dat wat zich terugtrekt in het vormen of ingeprent worden met beelden of vormen, haar gehele bestaan wordt daarom fundamenteel bepaald door beweging als dat wat ruimte geeft en 'voor iets' opent. “The *chōra* appears however only episodically to sight, only the moments when the bodies collide with her. [...] she appears only *in* the traces [...] since only the things that move are visible things and leave their traces in the visible. One could therefore speak of the *chōra* only in movement.”<sup>35</sup> Terwijl aan de andere kant de zichtbaarheid van de beweging, of de toegankelijkheid ervan, wordt bepaald door een differentiatie tussen de werkelijkheid en de droomwerkelijkheid. In de differentiatie tussen de twee vindt een beweging plaats waardoor een fantasierijke of theoretische entiteit verschijnt als een gebied dat zich opent om te worden ingeprent.

It is not without paradox that one can speak of the *chōra* as itself in movement, as something [...] that moves. For the *chōra* is not only utterly amorphous but also invisible, even insistently invisible, whereas the things that can be said [...] to move are visible things, things that occupy some place and move to another [...]. But how can the *chōra* be in a place in which or from which to move? At most, and not with impunity, it might be said, as in the dream of the *chōra*, to be a kind of region of regions within which something else could move.<sup>36</sup>

Dit brengt mij bij het laatste punt. Als de *chōra* alleen wordt waargenomen door middel van een droomtoestand die zich onderscheidt van de zintuiglijke werkelijkheid en alleen een aanwezigheid in de vorm van een beweging behoudt, moeten we wel erkennen dat de beweging van de *chōra* alleen kan

---

<sup>34</sup> Ibid., 128.

<sup>35</sup> Isar, "Chora: tracing the presence," 40.

<sup>36</sup> Sallis, *Chorology: on beginning in Plato's Timaeus*, 127.

plaatsvinden “in some place and occupying some space.”<sup>37</sup> De vraag wordt dan: hoe kunnen we dit begrijpen? Het is onmogelijk om tegen te spreken dat de *chōra* op een fundamenteel niveau wordt gedefinieerd door beweging, maar de relatie tot ruimte is nogal onduidelijk. Aangezien de enige (nog) werkbare theorie neerkomt op het begrijpen van de ruimte van/als de *chōra* in een droomachtige waarneming is. Een aantal fundamentele vragen met betrekking tot het ruimtelijke element van de *chōra* zijn daarbij nog onbeantwoord: bestaat de ruimte waarin de beweging kan plaatsvinden al voor de *chōra*? Ontstaat de ruimte in de beweging van de *chōra*? Of is de *chōra* de ruimte als beweging in de *Timaeus*? Desondanks kunnen we wel vaststellen dat de *chōra* en haar relatie tot ruimte moet worden begrepen als iets 'waarin', een “place of forms”<sup>38</sup>, dat wat volgens Plato neerkomt op het ontvankelijk zijn.

## 2.2 De Pre-Socratische Chōra/e/os

Om mogelijk inzicht te krijgen in hoe de *chōra* en haar relatie tot de ruimte werkt, zal ik een vergelijkbare beweging als Heidegger maken door een 'stap terug' te doen naar het pre-socratische gebruik van het woord *chōra*. Het woord *chōra* zelf komt van het Griekse werkwoord *chōreō* dat vertaald kan worden als “the sense of making-room for another by giving-way or withdrawing.”<sup>39</sup>

In de meest algemene zin lijkt het woord *chōra* echter meestal vertaald te worden als 'land', 'regio' of 'territorium' in pre-socratische bronnen zoals Homerus. “*Chōra* first appears in this conventional sense in Homer’s *Odyssey*, when the Phaeacian king implores Odysseus to share his stories of the diverse *chōras* experienced on his travels.”<sup>40</sup> In het artikel ‘Space as Experience: “Chore/Choros”’ geschreven door Maria Theodorou, stelt zij de platoonse *chōra* gelijk aan het homerische vrouwelijke gebruik van het woord *chōre*, en stelt dat “when applied to a smaller piece of ground chora gets the meaning stretch/field/ground/place ... In Homer [it] may also mean land/shore as opposed to sea ... In those cases where chora should be translated as place/space [...] which is occupied or which can be occupied. [In] its original sense [chora] is an extension which can be occupied (taken).”<sup>41</sup>

In tegenstelling tot de meeste interpretaties van de *chōra* verdiept Theodorou zich verder in het begrip *chōra* door onderscheid te maken tussen de vrouwelijke versie *chōra/e* en de mannelijke variant *chōros* om passages uit Homerus' werk te interpreteren:

The word chore appears five times in the Iliad and three in the Odyssey, while choros is used sixteen and seventeen times, respectively. [...] Chore is translated as 'place, space, regions, countries'; choros as 'space, plot, spot, region'. Here again it is difficult to decide whether to

---

<sup>37</sup> Plato, “*Timaeus*,” 52b.

<sup>38</sup> Miller, *The third kind in Plato's Timaeus*, 22.

<sup>39</sup> Krummel, “*Chōra* in Heidegger and Nishida,” 492.

<sup>40</sup> Landrum, “*Chōra* before Plato: Architecture, Drama, and Receptivity,” 330.

<sup>41</sup> Maria Theodorou. “Space as Experience: ‘Chore/Choros.’” *AA Files*, no. 34 (1997): 48.

translate either of them as space or place [...]. They describe how space is produced and experienced, and they at once exceed and fall short of any definition.<sup>42</sup>

Het vrouwelijke *chōra/e*, door Theodorou samengevat als de ervaring van dingen, houdt de ruimte in waar objecten/lichamen en hun relatie in de vorm van identiteit worden geconstrueerd. Dit betekent dat de ruimte, of plaats waar objecten zich bevinden, betekenis krijgt en geconstrueerd wordt als object of identiteit zodra de persoon ze als zodanig waarneemt in een ruimte. De *chōra/e* ontstaat dus als een ruimtelijke werkelijkheid zodra degene die de objecten ervaart, en dit in relatie tot elkaar doet, op een betekenisvolle manier. Ter illustratie:

Odysseus' bow, which is of course another object of recognition: They spoke, and he took the bow and put it back where it had seen.' Odysseus is revealed because he is the only one who is able to use it. There is a special relation between Odysseus' body and this thing, the bow: the combination of the two produces his identity. The bow enhances the power of his body to fight and kill the suitors. The bow produces its chore, 'place'. Once again the thing, the place, and the identity are all entangled in a way which is constitutive of the 'meaning' of chore.<sup>43</sup>

De inzichten in het pre-socratische gebruik van het woord *chōra/e* als vrouwelijk kunnen ons helpen te begrijpen hoe Plato het woord opzettelijk of onopzettelijk gebruikte. Zoals zojuist gezegd is de *chōra/e* pas een realiteit van ruimte als het als zodanig op een betekenisvolle manier wordt ervaren. Als er geen ervaring is, verschijnt de ruimte als *chōra/e* niet. Al met al is het mogelijk om *chōra/e* te definiëren als een betekenisvolle regio/ruimte die ontstaat door het in te bedden met betekenis. De platoonse vorm van de *chōra* is een noodzaak, een ruimte die zichzelf terugtrekt terwijl ze dingen vormt maar zelf geen plaats inneemt en niet als zichzelf verschijnt. Het is geen het, maar is eeuwig, en ontstaat, in een pre-socratisch begrip, als de ruimte die betekenisvolle relaties construeert of ontstaat als de betekenis tijdens de ervaring.

Waar dit op neerkomt, is dat het heel goed mogelijk is dat wanneer Plato het woord *chōra* gebruikt, dit voortkomt uit een pre-socratisch begrip in termen van ervaring. Daarom is de relatie van *chōra* tot ruimte er een waarbij een ruimte en haar objecten onafhankelijk van elkaar kunnen bestaan als plaats, maar de plaats wordt pas ervaren en wordt pas een ruimtelijke plaats wanneer deze wordt waargenomen in de beweging van actie: “There is an immediate collision: seeing smashes into the seen [...]. Seeing is an action, being seen is an event. We have to understand the whole passage in a way which respects the fact that place is not something which requires the idea of space as a container in which a

---

<sup>42</sup> Ibid., 49.

<sup>43</sup> Ibid., 50.

thing has not settled into the philosophical destiny that accords it the attribute of enduring through time. Of course chore, things and institutions evoke the experience of being immovable, but immovability is not only determined through the physics of an object in a place in space.”<sup>44</sup> Wat een dergelijk pre-socratisch begrip eerder kan suggereren over de theoretische entiteit van de *chōra* in de *Timaeus* is dat de *chōra* de ruimte als beweging is: een ruimte die ontstaat in de actie van het zien, het ervaren, een identiteitsconstructieve beweging als niet-placiale ruimte. De terugtrekking van de *chōra* moet dus begrepen worden als een terugtrekking van de ruimtelijke ervaring in het pre-socratische gebruik, de *chōra* bestaat slechts in de ervaring zelf. Hierbij wordt het dus duidelijk hoe de platoonse *chōra* als theoretische entiteit, het pre-socratische begrip van de *chora* fundamenteel uit haar context heeft gehaald. Aangezien de platoonse theoretische entiteit *chōra* niet ervaren kan worden, alleen gedacht (als in een droom), met als gevolg dat de pre-socratische ervaringsmatigheid hierbij verloren raakt.

Naast het vrouwelijke gebruik van *chōra/e* vestigt Theodorou in haar artikel ook de aandacht op de masculiene versie van het woord *chōros*, dat eerder gebruikt wordt als een gebeurtenis die zich losmaakt van de tijd als een actie zonder resultaat. Bijvoorbeeld als twee legers elkaar ontmoeten in een veldslag, dan is de *chōros* bestaand als ruimte zodra deze legers in actie zijn. Dit wordt ervaren als ‘voortdurend’ buiten de tijd omdat de uitkomst van deze ontmoeting, als actie in betekenisvolle ruimte, nog moet worden bepaald. Zodra de strijd stopt, trekt de ruimte als *chōros* zich terug. “*Chōros*, [...] dissolves as a result of their separation. One army withdraws, and the term used for this in the text is *choreo*. [...] *Choreo* indicates the non-enduring feature of the Homeric *choros*, as long as it denotes the dissolution of *chōros* resulting from the separation of bodies which simultaneously experience and produce it.”<sup>45</sup> De ruimte bestaat alleen zolang ze ervaren wordt. Zodra de ervaring stopt, lost de betekenisvolle ervaringsruimte op. *Chōros* als ruimte is dus de voortdurende ruimte van actie/beweging.

Een nogal opvallend aspect dat Theodorou noemt over het masculiene gebruik van *chōros* en de relatie met rituelen en ruimte, is dat wanneer een ritueel wordt beschreven door Homerus, het idee daarvan is om een voortdurende ruimte te creëren. Dit gebeurt door de herhaling van bewegingen en de controle over lichamelijke handelingen, die essentieel zijn voor het succes van een ritueel. Ook in het concept van een gebouw of andere vormen van 'organisatie van ruimte', komt duidelijk naar voren dat het doel van “ritual architecture is the control of the movement of bodies within it. [...] For instance, the act of founding a new town entails the demarcation of its territory, which will 'contain' the behaviour and identity of its inhabitants. [...] *Chōros* is not the space where the construction 'takes place', but indicates the structure which is co-produced with construction.”<sup>46</sup>

---

<sup>44</sup> Ibid., 50.

<sup>45</sup> Ibid., 52.

<sup>46</sup> Ibid., 53-54.

### 2.3 De Post-Socratische Chōra

Nu we de Platonische *chōra* hebben gedefinieerd als een theoretische noodzaak in de *Timaeus* en de pre-socratische noties van de *chōra/e/os* als een ervaringsruimte hebben besproken, wil ik me richten op een post-socratische appropriatie van de notie van de *chōra*.

Het post-socratische begrip waar ik het over heb is de *chōra* binnen de Iamblicheaanse theurgie. Om wat context te geven: Iamblichus was een filosoof die vaak beschreven wordt als een neoplatonistisch denker en leefde tussen circa 250-330 na Christus. De Iamblicheaanse theurgie zelf behelst een vorm van goddelijke magie met de intentie om de aanwezigheid van een godheid op te roepen om zich mee te verenigen. In de essay "The Chōra of the Timaeus and Iamblicean Theurgy", bouwt Gregory Shaw voort op het idee van John Sallis om de *chōra* eerder te begrijpen als een activiteit dan als een ruimte/plaats, en staat dus actief stil bij de *chōra* als beweging om deze te vergelijken en te analyseren aan de hand van de Iamblicheaanse theurgie.

Voor (sommige van) de neoplatonisten verschoof het begrip van de *chōra* van een theoretische noodzaak naar praktische realiteit: "The *chōra*, after all, was present in all things through its absence and utter receptivity. [...] the soul is continually born from this primal mother, bears her emptiness [...] and has the capacity to enter the primal act of creation through this innate *chōra*."<sup>47</sup> In tegenstelling tot het platoonse begrip is de *chōra* dus niet iets dat losstaat van de werkelijkheid en totaal onkenbaar is. Het neoplatoonse begrip bouwt echter wel voort op zijn platoonse voorganger, aangezien de *chōra* nog steeds moet worden begrepen als ontvankelijk en ingegrift door de schepper.

Zoals eerder gezegd is de intentie van de theurgie het aanroepen van een godheid om zich te verenigen met het goddelijke, om dit te doen gebruikten deze Iamblicheaanse theurgisten het begrip *chōra* op een meer instructieve wijze. Aangezien de Demiurg of schepper gebruik maakte van de *chōra* om de wereld van het worden als zodanig te scheppen, zou een vereniging met het goddelijke daarom bereikt moeten worden door de *chōra* te spiegelen in haar ontvankelijkheid:

The flower of the mind, the *anthos nou* of later Platonists, is the organ through which the soul perceives and unites with divinities. The Chaldean gods insist that the *anthos nou* cannot be imagined as part of *our* mind, a mind that grasps, learns, and understands [...]. This would place it within our discursive and intellectual control. If *we* try to perceive the intelligible; if *we* grasp at it [...] —we fail. We must, [...] relax and extend an *empty* mind in order to receive the intelligible. To access the divine we must become its receptacle, completely empty of ideas, plans, and

---

<sup>47</sup> Gregory Shaw. "The Chōra of the Timaeus and Iamblicean Theurgy." *HORIZONS* 3.2 (2012): 113.

intention. In the paradoxical language of the *chōra*, to function as the Demiurge [...] requires utter passivity.<sup>48</sup>

De bedoelde ontvankelijkheid van de theurgie was daarom niet het opstijgen naar de God. Eerder het laten binnenkomen van de goddelijke kwaliteit van de God, in de mens, door zelf de *chōra* te verlichamen. De mens zou het ontvangstoord moeten zijn, want door “transforming ourselves into the *chōra*, the ‘pure and divine matter’ that is prior to creation, we become creators of the world with the Demiurge.”<sup>49</sup>

Iamblichus begrijpt het spiegelen van de *chōra* dus als een praxis. Echter, door het spiegelen van de *chōra*, is de mens niet alleen ontvankelijk maar vertoefd deze in de verborgenheid van de onverborgenheid, in de terugtrekking in het verschijnen: “the Demiurge and the *chōra* remain concealed in the work of creation. [...] The theurgist, [...] remains in the *chōra*, [...] and from its concealment creates light.”<sup>50</sup> Interessant genoeg is deze notie van de *chōra* als weerspiegeld door het menselijk lichaam niet geheel willekeurig of zelf bedacht door de neoplatonisten, want deze weerspiegeling van de *chōra* wordt, soort van, vermeld in de *Timaeus*:

But if he models himself after what we have called the foster-mother [...] and persistently refuses to allow his body any degree of rest [...], he will keep in a state of natural equilibrium the internal and the external motions. [...] He will not allow one hostile element to position itself next to another and so breed wars and diseases in the body. Instead, he will have one friendly element placed by another, and so bring about health.<sup>51</sup>

Kortom, de *chōra* kan samengevat worden in drie vormen: 1. de platoonse *chōra* als een theoretisch, eeuwig en onveranderlijk ontvangstoord welke zich begeeft tussen de ideeën en de materie. Deze platoonse variant wordt gekenmerkt door haar ontvankelijke en terugtrekkende kwaliteit en is noch hetzelfde als *topos*, *noch* is het het totaal onkenbare ‘andere’. Eerder is het een ruimtelijk ‘iets’ dat gekend kan worden in de differentiatie zelf, in specifiek, zoals Sallis stelt, via de droomtoestand.

2. de presocratische *chōra/e/os* als ruimte in ervaring. Net als de platoonse *chōra* gaat het presocratische begrip uit van een ruimte die zich terugtrekt. Echter anders is de nadruk op de ervaring, die vanuit het vrouwelijk gebruik refereert aan differentiatie als ruimtelijke identiteitsconstructie in relationele zin en vanuit het masculiene gebruik als voortdurende ruimte van beweging.

---

<sup>48</sup> Ibid., 114.

<sup>49</sup> Ibid., 124.

<sup>50</sup> Ibid., 125-126.

<sup>51</sup> Plato, “Timaeus,” 88d-89a.

3. de post-socratische *chōra* als een ruimtelijk ontvangstoord in de praktijk. De post-socratische variant borduurt verder op de platoonse *chōra* maar brengt deze naar de praktijk door, in het geval van de Iamblichaanse theurgist, de chora als ontvangstoord te spiegelen en daarmee als mens ontvankelijk te worden voor het goddelijke. In deze variant zien we de chora veranderen van slechts een theoretische entiteit naar een werkelijke entiteit die ook in de mens zelf gerealiseerd kan worden.

Met deze verschillende vormen van de *chōra* kunnen we ons tot Heidegger wenden om te zien of deze noties over de *chōra* hun weg hebben gevonden in zijn filosofie via zijn onderzoek naar de beweging van het Zijn, als verborgenheid in onverborgenheid.

### 3. Discussies over de Chōra in Heidegger

Met alle eerder besproken informatie over de *chōra* in het achterhoofd is het misschien nuttig om eerst eerdere interpretatoren van Heidegger te bespreken die op suggestieve wijze een soortgelijke vergelijking hebben gemaakt tussen Heidegger en de *chōra*. In het bijzonder zal ik de auteurs John Krummel, Nader el-Bizri en Alejandro Vallega bespreken.

In deel drie van Heideggers werk 'Zijn en Tijd', §24, koppelt Heidegger het menselijk wezen als Dasein aan het begrip ruimtelijkheid. Hier stelt hij dat het menselijk wezen als Dasein zich altijd in een wereld bevindt waarin zijn eigen bewustzijn een kloof creëert, tussen zichzelf en de wereld als zodanig. Hierdoor ervaart het de wereld als losgekoppeld van zichzelf. Hoe het Dasein volgens Heidegger interacteert met deze wereld is door de entiteiten, die primair als gescheiden van het Dasein ervaren worden, toe te laten in de wereld van het Dasein waardoor ze ruimte krijgen. Vallega verbindt deze notie nogal direct met de *chōra* door te stellen dat: “In this passage dasein’s spatiality echoes the disclosive receptivity found in Timaeus’ figure of spatiality, *chora*. In its opening of “spaces” for beings [...], dasein’s spatiality in being-in-the-world suggests something akin to the freeing receptivity of the *chora*.”<sup>52</sup> Uit dit citaat is een direct verschil met de Platonische *chōra* waar te nemen. Want de *chōra* is een apart ‘type’ en theoretisch, terwijl het verband dat Vallega legt neerkomt op het feit dat het Dasein dezelfde functionaliteit vertoont als de *chōra*. Type en functie zijn daarin niet te vergeten verschillen.

Afgezien van het kijken naar het ruimtelijke karakter van Dasein haar bestaan, dat ongetwijfeld vergelijkbaar is met de *chōra*, gaat Vallega verder met een tweede aspect van de platoonse *chōra*. Namelijk het terugtrekkende aspect, dat hij, zoals ik ook in het eerste hoofdstuk heb gedaan, koppelt aan het lethische element van *aletheia*:

The lethic does not refer to any kind of conceptual or transcendental being outside the occurrences of the disclosedness of events of beings, but instead figures the temporality of occurrences of beings in their finite events. [...] the lethic is nothing other than the withdrawal operative in all intrinsically temporal configurations of beings, both as loss and as a “not yet” [...] “Not yet” [...] indicates something that lets beings appear in a projection toward their future, a projection that must remain a nonpresence although operative in the presencing of events of beings [...]. This open horizon for events of beings occurs, for Heidegger, in the work of certain poets.”<sup>53</sup>

Waar Vallega op lijkt te wijzen is dat het Dasein, als een soort ruimtelijk-gevende entiteit die poogt het Zijn en zijnden te laten verschijnen, dit niet kan doen zonder de dubbele beweging van het verbergen van

---

<sup>52</sup> Vallega, *Heidegger and the issue of space: Thinking on exilic grounds*, 64-65.

<sup>53</sup> *Ibid.*, 85-88.

Zijn te veroorzaken. Net zoals de eerder, in hoofdstuk één, besproken strijd die Heidegger definieert in zijn lezing van de platoonse grot-allegorie. Dus hoewel Dasein zichzelf kan toestaan ruimte te geven, is verbergen een constante strijd die onderdeel van het toekennen van de ruimte is. Echter, in tegenstelling tot een volledige verdwijning van het Zijn, geeft het feit dat Zijn verhult ons een formele aanwijzing dat er iets is dat de onverborgenheid heeft achtergelaten, een spoor. Met het wegvallen van de verschijning wordt de mogelijkheid om te verschijnen dus aangeduid ‘als te komen’, een ‘nog niet’. Door dit tweede zoiest beschreven aspect geeft Vallega ook een verschil aan met de platoonse *chōra*. Waar de platoonse *chōra* een werkelijk onvermogen tot verschijnen en vatbaarheid aangaf, daar gaat Heidegger, volgens Vallega, verder door te stellen dat Heidegger “takes these terms as points of departure for his project he also appropriates them and takes them well beyond Plato’s and Aristotle’s philosophical discourses. Unlike Timaeus’ likely story [...] Heidegger’s project of an apophantic logos aims to rekindle the question of being and, at the same time, leads toward the engagement of the alterity and exilic character of events of beings and thought.”

Met andere woorden, waar de platoonse *chōra* een verlies van werking is, zonder opties om de verschijning ervan terug te halen, is Heidegger van mening dat het spoor van verhulling de feitelijke opening ernaar is. We zullen in hoofdstuk vier op dit aspect terugkomen, omdat het verschil nogal discutabel is als we een licht werpen op deze terugtrekking uit een pre-socratisch begrip als *chōra* in relatie tot Heideggers gebruik van de dichter.

Naast het magnum opus van Heidegger, *Sein und Zeit*, wordt vaak naar de tekst *Der Ursprung des Kunstwerkes* gewezen als een tekst waarin de *chōra* in Heideggers filosofie lijkt te zijn terug te vinden. In hoofdstuk één hebben we kort de wisselwerking tussen Zijn en zijnden besproken, als ontologisch en ontisch, het Zijn dat zichzelf verhult in onverborgenheid. In de poging van Heidegger, het Zijn als zodanig te laten verschijnen door middel van fenomenologie, stelt hij dat in het vrijmaken van het opene, het ruimen van de verschillende ambigue perspectieven van het Zijn als zijnden, er een opening ontstaat als kloof. Dit veroorzaakt een dubbele beweging: het ruimt op en verbindt. El-Bizri stelt het volgende over deze dubbele beweging:

This rift carries the opponents into the provenance of their unity by virtue of their common ground; thus not letting what it separates break apart. In this, the rift is a "drawing together into unity" of design and common outline. [...] The *Riss*, as a cleft [...] is also what releases a design [...]. Insofar that it is a strife, it designs, outlines and configures. The *Gestalt* that surges from this *Riss* is to be thought in terms of a particular *Stellen* (placing) qua thesis, and as a *Ge-Stell*

(en-framing or framework) that occurs as a *work* that places itself up and sets itself forth. In this, the earth is used in "the fixing in place of truth in the figure."<sup>54</sup>

Wat el-Bizri doet door de *chōra* te verbinden met dat van de open plek en het verbindende idee van de kloof (Riss), is laten zien dat de kloof als tussenin, eerder de afbakening is tussen het ontologische en het ontische. Waarvan Heidegger juist beweerde dat het niet gedacht was tijdens de geschiedenis van de metafysica:

“Yet, if this *differing* determines and delimits the ontological difference between *being* and beings, whilst at the same time overcoming it, then would it not be the case that this very *differing* is of the workings of chora? [...] one wonders why Heidegger did not give chora the attention it deserves in his attempt to elucidate the question of being. This matter remains puzzling when we find that the workings of chora seem to be akin to what we attest with the *rift, gap, threshold, middle, open, cleavage, in-between*.”<sup>55</sup>

Ik zou het met El-Bizri eens willen zijn op basis van dit tussen-begrip als tussen het ontologische en het ontische. Aangezien de kloof die Heidegger beschrijft niet alleen vergelijkbaar is met de tussenstaat als *chōra*, maar daarnaast lijkt de kloof/openheid de deelnemers niet alleen op te klaren, maar ook te verbinden. Vergelijkbaar met de zeefbeweging van de *chōra*, die de sporen van de elementen in de pre-kosmische ordening opruimt en verbindt. Er is echter één grote ‘maar’. Het probleem van zo een verband tussen de *chōra* en de kloof van Heidegger die onderscheid maakt tussen Zijn en zijnden, is dat Heidegger in verschillende werken ook het begrip ‘Niets’ gebruikt om deze tussenstaat aan te duiden. Waarvan men zou kunnen zeggen dat het hetzelfde is als de kloof. Het begrip Niets is voor Heidegger, als tussenstation, min of meer hetzelfde als het Zijn: “According to the “ontological difference,” “the being [...] of beings ‘is’ itself not a being [...]”; hence, “‘being’, in contrast to all ‘beings’, is no ‘being’ and is in this sense a ‘nothing’” [...]. In other words, being “is” no-thing. Or, to put it the other way around: ‘The nothing itself, however, is being’.”<sup>56</sup> Als we het begrip kloof zouden kunnen gelijkstellen aan het Heideggeriaanse begrip Niets, dan zouden we tevens moeten zeggen dat de kloof niets anders is dan het Zijn, wat ze intrinsiek hetzelfde zouden maken. In dit geval zou de kloof een aspect van het Zijn kunnen zijn, maar deze regel gaat niet op voor de platoonse *chōra*. De *chōra* is een geheel andere entiteit dan de Demiurg of de materiële werkelijkheid. Zelfs als we de Demiurg gelijk zouden stellen aan Heideggers

---

<sup>54</sup> Nader el-Bizri. "On kai chora. Situating Heidegger between the Sophist and the Timaeus." *Studia Phaenomenologica* 4.1+2 (2004): 94.

<sup>55</sup> Ibid., 90-97.

<sup>56</sup> Bret Davis. "Heidegger and Asian philosophy," in *The Bloomsbury Companion to Heidegger*, red. François Raffoul en Eric Nelson, (London/New York: Bloomsbury Publishing, 2013), 463.

notie van Zijn, dan zouden we nog niet kunnen zeggen dat de *chōra* deel is van de Demiurg, of een aspect ervan, aangezien de Demiurg de *chōra* in de pre-kosmos vindt en gebruikt. Kortom, vanuit een platonisch gebruik van de *chōra* zouden we niet kunnen zeggen dat het hetzelfde is als de Heideggeriaanse kloof op een intrinsiek niveau, hoewel de gelijkenis in functie onmiskenbaar is.

Tot slot, en anders dan de eerder besproken auteurs, legt John Krummel wel het verband tussen Heidegger en de *chōra* op basis van een pre-socratisch begrip van de *chōra*, alhoewel in beperkte zin. In een gecombineerde lezing van Heideggers werken, zijnde *Das Wesen der Sprache* en *Der Ursprung des Kunstwerkes*, stelt hij het volgende:

we might add it is really the pre-Platonic sense of *chōra* that Heidegger's region approaches. [...] Spacing (*Räumen*) thus is a making-room (*Einräumen*), releasing places where things can "belong to their relevant whither and, out of this, to each other" [...] and thereby be meaningfully encountered. We are reminded of the *chōreō* of *chōra* whereby and wherein *topoi* are found. In turn what defines or gives shape to this spacing is the [...] settlement [...] it configures to connect places together in a meaningful network. [...] Heidegger does come to recognize, at least in his later works, the ontological significance of *chōra* [...] as the foundation for his [...] further explorations of an originary spatiality through the 1960s. He comes to view *topos* even in its singularity as a gathering *predicated upon* an entire network of relations that are given room through a spacing reminiscent of *chōra*'s *chōreō*.<sup>57</sup>

Krummel wijst alleen op het werkwoordelijke gebruik van de *chōra* als *chōreō*, maar daarmee verbindt hij speculatief de notie van de platonische *chōra* aan Heidegger door de vertaling van het woord *chōreō* als terugtrekken en ruimte-maken. Door zich terug te trekken en ruimte te maken leest Krummel Heideggers beschrijving van de kloof of regio als ruimte scheppen en ruimte maken in een ruimende en verbindende zin. Opnieuw zie je de overeenkomsten met de *chōra* als een zeefbeweging, maar Krummel gaat een stap verder door de nadruk te leggen op de noodzaak van het betekenisvolle netwerk van relaties die in de ruimte tot stand komen. Zoals we hebben gelezen is dit beter te begrijpen als Krummel een stap verder zou gaan dan het werkwoord *chōreō* en zou kijken naar het vrouwelijke gebruik van de *chōra/e* in Homerus. Waar, zoals Theodorou stelt, dat de ruimte als *chōra* ruimte maakt als ruimtelijkheid op grond waarvan verbindingen en scheidingen worden gevormd als identiteit in de handeling van het zien. De reden waarom ik dit zeg is omdat Krummel benadrukt dat Heidegger *topos* komt te zien als een singulariteit binnen een ruimtelijkheid als *chōra*. Waarbij een plaats (bijvoorbeeld de plaats als relatie waar Odysseus boog wordt gezien) deel uitmaakt van de *chōra*, terwijl de plaats onafhankelijk van de

---

<sup>57</sup> Krummel, "Chōra in Heidegger and Nishida," 508-509.

*chōra* kan bestaan. Dit ruimtelijke aspect is niet duidelijk als men het ofwel alleen verbindt met de platonische *chōra* ofwel alleen met het werkwoord *chōreo*. Het is dus niet zo dat Krummel geen punt heeft, maar het argument en de verbinding met de *chōra* zou sterker zijn geweest aan de hand van een verdere analyse van de pre-socratische *chōra*.

Samengevat brengen de verschillende auteurs op correcte wijze de *chōra* in verband met Heidegger en zijn tevens de vergelijkingen ook meer dan logisch. Ondanks dat brengen Vallega en el-Bizri beiden een Heideggeriaanse notie in relatie met, specifiek, de platoonse *chōra*. Juist deze vergelijking met de platoonse variant zorgt aan de ene kant voor verschillen, terwijl aan de andere kant de Heideggeriaanse noties onterecht in relatie gebracht worden met de *chōra* omdat deze tekortschieten in het dekken van de lading die het concept *chōra* representeert. Dit gaat echter niet helemaal op voor Krummel zijn vergelijking aan de hand van het werkwoord *chōreo*, de relatie is treffend en de vergelijking is terecht en logisch. Echter de analyse zelf schiet in dit geval tekort door op de oppervlakte te blijven wat betreft het pre-socratische gebruik van het werkwoord *chōreo*. De vrouwelijke en mannelijke gebruiken van dit werkwoord hadden meer kunnen toevoegen. Wat alle drie de auteurs met elkaar gemeen hebben is dat zij, in hun analyse en vergelijking, onuitgesproken suggereren/impliceren dat de notie van de *chōra* direct invloed zou hebben gehad op de vorming van Heidegger zijn eigen concepten. Deze suggestie van een inwendig verband tussen de *chōra* en Heideggers denken is echter puur speculatief, aangezien nergens door Heidegger dit verband zelf benoemd wordt.

Om deze problemen op te lossen zal ik mij gaan richten op een alternatief Heideggeriaans concept, zijnde het ‘heilige’, waarvan ik van gedachten ben dat deze eerder een overeenkomstige notie binnen het denken van Heidegger is met de *chōra*. In een dergelijke vergelijking zal ik mij niet beperken tot slechts de platoonse *chōra* in relatie tot het Heideggeriaanse ‘heilige’, noch zal ik op de oppervlakte blijven wat betreft het presocratische gebruik van *chōra*. Specifiek zal ik anders dan de vorige interpretatoren de suggestie van een inwendig verband tussen de *chōra* en Heidegger vermijden, waarbij ik mij enkel zal richten op een vergelijking op basis van wat door Heidegger expliciet wordt benoemd. Om dit te doen zal ik mij eerst wenden tot een nadere uitleg en analyse van het concept het ‘heilige’ binnen het denken van Heidegger, welke van belang zal zijn voor een latere vergelijking.

#### 4. Het Heilige en Goddelijke in Heidegger

De termen het heilige, de goden en hun relatie tot de dichter ontstaan in Heideggers filosofische benadering van een nieuwe theologie. De vraag van Heidegger waaruit deze theologie ontstond werd geformuleerd tegen de achtergrond van een tijdperk van een zogenaamd nihilisme. In dit tijdperk van zinloosheid beschrijft Heidegger de menselijke relatie tot de wereld als een relatie onder controle van de mens. Daarmee bedoelt hij de totale maakbaarheid van de wereld onder het algemene idee dat het zijn, alles wat bestaat, haar betekenis of waarde krijgt door menselijke subjectiviteit. Dit veronderstelt dat “entities are originally placed in a state of indifferent worthlessness, that on their own, things would not have meaning and value. They are saved from this state by the meaning-giving and valuing subject.”<sup>58</sup>

Het idee achter deze extreme subjectiviteit is dat mensen de wereld ervaren alsof ze geen deel uitmaken van deze wereld. Heidegger beschrijft dit alsof de mens, door zijn bewustzijn, losgesneden is van het geheel: “Je höher das Bewußtsein, um so ausgeschlossener von der Welt ist das bewußte Wesen. Darum ist der Mensch [...] ‘vor der Welt’. Er ist nicht eingelassen in das Offene. Der Mensch steht der Welt gegenüber. Er wohnt nicht unmittelbar im [...] des ganzen Bezuges.”<sup>59</sup> De mens maakt deel uit van het geheel van het Zijn, terwijl hij de wereld ervaart vanuit een heuse afstand. In de tekst *Brief über den Humanismus* noemt Heidegger de mens daarom ook “der ek-sisterende Gegenwurf des Seins”<sup>60</sup>, staande tegenover de wereld die hij ervaart.

Als gevolg van het door menselijk subject bepaalde tijdperk, kan enerzijds de menselijke drang tot technologie ertoe leiden dat de wereld wordt gevormd en veranderd in overeenstemming met het menselijk subject. Waardoor elke mogelijkheid voor het Zijn om als zichzelf te verschijnen wordt verhinderd. Aan de andere kant, wat van belang voor deze scriptie is, wordt theologie, God of het sacrale gereduceerd tot een geïndividualiseerde subjectieve ervaring die God/goden niet toestaat een relatie te vormen met de mensheid als geheel op een intersubjectief niveau. Zo zal het menselijke gevoel van het sacrale in dit tijdperk verloren gaan wegens dat de mens niet in staat is het sacrale te ervaren, alleen “objects to be measured and mastered by us and for us.”<sup>61</sup> De goden zijn daarom ook gevluht, teruggetrokken uit onze werkelijkheid volgens Heidegger. De oude goden en de oude religies spreken niet meer tot ons zoals ze dat ooit deden.

Net als de nieuwe metafysische benadering die ik in het eerste hoofdstuk heb uitgelegd, zet Heidegger een manier uiteen om een nieuwe theologie te vestigen, een nieuwe opening waar de goden zich weer kunnen laten zien. Want met een verlies, een overgebleven leegte die de oude goden ooit in

---

<sup>58</sup> Ben Vedder. *Heidegger's Philosophy of Religion: From God to the gods*. (Pittsburgh: Duquesne University Press, 2007), 126.

<sup>59</sup> Martin Heidegger. “Wozu Dichter? (1946),” in *Gesamtausgabe I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914-1970 Band 5 Holzwege* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH, 1977), 286.

<sup>60</sup> Martin Heidegger. “Brief über den Humanismus (1946),” in *Gesamtausgabe I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914-1970 Band 9 Wegmarken* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH, 1976), 342.

<sup>61</sup> James Perotti. *Heidegger on the divine: the thinker, the poet, and God*. (Ohio: Ohio University Press, 1974), 105.

beslag namen, kunnen we misschien een nieuwe relatie met het heilige aangaan die de mens in deze tijd aanspreekt:

die Entscheidung, ob und wie der Gott und die Götter sich versagen und die Nacht bleibt, ob und wie der Tag des Heiligen dämmert, ob und wie im Aufgang des Heiligen ein Erscheinen des Gottes und der Götter neu beginnen kann. Das Heilige aber, das nur erst der Wesensraum der Gottheit ist, die selbst wiederum nur die Dimension für die Götter und den Gott gewährt, kommt dann allein ins Scheinen, wenn zuvor und in langer Vorbereitung das Sein selbst sich gelichtet hat und in seiner Wahrheit erfahren ist.<sup>62</sup>

Zoals in dit citaat te lezen is, is de manier waarop de (nieuwe) goden weer kunnen arriveren door een uitgebreide voorbereiding. De voorbereiding van een bepaalde sfeer die het 'heilige' wordt genoemd. Dit domein, of een ruimte waar de goden kunnen arriveren, kan alleen worden voorbereid wanneer het Zijn in zijn waarheid wordt ervaren. Hoe werkt dit?

Volgens Martin Nitsche, is het zo dat Heidegger “localizes Being as *Ereignis* between humans and god. In this way, the opened between-space gains a new layer. Humans located in this space may experience the self-refusal of Being in a religious way as a ‘passing of the last god’ [...]. The between-space is then also a space of negative religiosity.”<sup>63</sup> Dit aspect van negatieve religiositeit, een afwezigheid, weigering, verlating of vlucht door God moet op twee manieren worden begrepen. Aan de ene kant spreken de goden van vroegere tradities, zoals de oude Griekse of de joods-christelijke, die inherent gebaseerd zijn op het platoonse metafysische idee van een hoogste idee dat de grond voor wezens veroorzaakt, niet meer tot ons. Deze metafysica heeft haar einde gevonden met Nietzsche. Om precies te zijn, de wending naar de menselijke subjectieve bepaling van de werkelijkheid zorgde ervoor dat God niet meer functioneerde als deze grond voor wezens, daarom weigert hij zelf te verschijnen. Aan de andere kant maakt juist dit vluchten van de God en de leegte van deze nihilistische metafysica het mogelijk om deze negatieve religiositeit te zien als een mogelijke opening voor een nieuwe sacrale dimensie, voor het verschijnen van nieuwe goden.

Deze nieuwe opening moet gebeuren vanuit de negativiteit, aan de hand van de mens die zichzelf ervaart als afgesneden van de werkelijkheid waar hij deel van uitmaakt. Het geheel [Heil] als heilig [Heilige] kan alleen als geheel worden begrepen door het heilige formeel aan te duiden vanuit het on-hele. De “refusal formally indicates the divine only from out of abandonment. The whole must be experienced

---

<sup>62</sup> Heidegger, “Brief über den Humanismus (1946),” 338-339.

<sup>63</sup> Martin Nitsche. "A place of encounter with a divine. Heidegger on the spatiality of religious experience." *Open theology* 3.1 (2017): 341.

as holy and refusal must be experienced as divine.”<sup>64</sup> Hoe deze weigering moet worden ervaren als onheel, welke het stellen van de vraag naar het geheel/heilige aangeeft, is bij Heidegger middels zijn begrip van waarheid als onverborgenheid, door de opheldering [Lichtung].

Het opruimen of onherkenbaar maken van de waarheid van het Zijn gebeurt volgens van der Heiden op twee manieren. Enerzijds als eenvoudige weigering, anderzijds als verplaatsing. De eenvoudige weigering als verhulling in onverborgenheid betekent dat iets zichzelf weigert om als onverborgen te verschijnen: “Concealment as simple refusal is the beginning [...] of lighting (Lichtung). This type of concealment does not concern an appearance that may lead us astray. It is [...] a simple refusal of any appearance and openness.”<sup>65</sup> De weigering van verschijning is niet noodzakelijkerwijs een grens voor kennis. Want weigering kan duiden op een nog niet of een nog te verschijnen iets, iets dat nog niet klaar is om te verschijnen maar dat misschien ooit wel zal doen. Terwijl de andere vorm van verhulling in onverborgenheid is door verplaatsing, wat neerkomt op: “a being appears, but it presents itself other than it is.”<sup>66</sup> Zoals we in het tweede hoofdstuk al hebben besproken is deze strijd van de verschijning, van het laten verschijnen van het Zijn als zichzelf, een inherente strijd waaraan de mens als Dasein deelneemt. Volgens van der Heiden is de reden hiervoor “that these two forms of concealment are always entangled is [...] due to the fact that the human being is always already in a realm of unconcealment. The human being is always already amid appearances that displace the whole in which it stands. [...] it is always already struggling against distorting appearances as well.”<sup>67</sup>

Het feit dat de mens zich als gedistantieerd van de wereld ervaart en zich binnen een rijk van onverborgenheid als verplaatsing bevindt, maakt dat de ervaring als on-geheel mogelijk is. Met de menselijke ervaring als niet-geheel in het geheel, kan de opheldering plaatsvinden als “the open place occurring in the midst of being as a whole.”<sup>68</sup> In de on-hele ervaring van het zien van het geheel wordt de weigering van de goden om te verschijnen duidelijk, waardoor een verschuiving mogelijk wordt van

refusal as abandonment to refusal as divine, the ontological structure of refusal undergoes a modification, whereby the previously eclipsed positivity of this phenomenon is unveiled. [...] This whole, as the cleared region where dissemblance operates, is constantly (in danger of being) displaced. This means that the holy can only be approached from out of displacement, that we can

---

<sup>64</sup> Owen Cummings. "Divine refusal: an aspect of the internal link between God and truth in Heidegger." *International Journal of Philosophy and Theology* 74.3 (2013): 184.

<sup>65</sup> Gert-Jan van der Heiden. *The truth (and untruth) of language: Heidegger, Ricoeur, and Derrida on disclosure and displacement*. (Pittsburgh: Duquesne University Press, 2010), 43.

<sup>66</sup> Ibid., 43.

<sup>67</sup> Ibid., 44.

<sup>68</sup> Ibid., 44.

only find our way into the whole (Heil) from out of the un-whole (Unheil). [...] Here it is the whole as dissembled or displaced [...] the un-whole [...] that [...] points to the holy.<sup>69</sup>

De weigering van de Goden om te verschijnen en het verlies van de ervaring van het heilige, binnen het geheel, maakt het mogelijk om terug te gaan naar het heilige. De duisternis die blijft werken binnen de opheldering of verlichting van het opene, wijst de weg naar het nog steeds op te ruimen en te verlichten. Het heilige is daarmee dus de “dimension of truth in which the phenomenon of the withdrawal would appear.”<sup>70</sup>

Maar zoals Cummings terecht stelt, is het niet alleen door de differentiatie tussen zijnden en het Zijn waardoor we het geheel kunnen ervaren. Aangezien het menselijke Dasein zich al binnen een rijk van onverborgenheid bevindt, kan het ongehele dat tot het geheel leidt alleen als zodanig correct worden gezien en ervaren als we niet alleen het verschil ervaren tussen het rijk van het ontische onverborgene en de ontologische terugtrekking van het Zijn. Juist de differentiatie zelf als het rijk van de terugtrekking moet ingezien worden: “by locating the entrance of the deity in the differentiation of the ontological difference, Heidegger implies that what the word ‘God’ is to signify can only emerge from out of this differentiation. [...] ‘God’ will not signify either of the elements thus differentiated (i.e. being and beings [...]), but that which emerges as the totally other than that which is differentiated.”<sup>71</sup> Alleen in het werkelijk andere kunnen de goden zichzelf schenken en kunnen de sporen van de goden worden ervaren als sporen van het verlaten van het heilige. Het heilige, als het totaal andere tussengebied van een nieuw begin, is daarom gebaseerd op de ervaring van “the emptiness of the between-space.”<sup>72</sup>

Nu we hebben vastgesteld dat het heilige kan verschijnen door de ervaring van het geheel, daarbij het positieve van de negatieve religiositeit benadrukkend, moeten we nog bepalen wat het positieve als leegte betekent: “the absence is not nothing; rather it is precisely the presence, which first must be appropriated, of the hidden fullness and wealth of what has been.”<sup>73</sup> Deze volheid en rijkdom is niet iets om intellectueel toe te eigenen of te beheersen voor en door het menselijk subject. Om toegang te krijgen tot deze rijkdom, om de sporen van de vluchtende god te volgen, moeten we eerst “diese Worte alle sorgsam verstehen und hören können, wenn wir als Menschen, das heißt als eksistente Wesen, einen Bezug des Gottes zum Menschen sollen erfahren dürfen?”<sup>74</sup> Om toegang te krijgen tot dit heilige domein stelt Heidegger dat we passief moeten zijn, dat we moeten luisteren. Echter, om dat te kunnen doen moet het heilige eerst worden voorbereid. Om zo een voorbereiding van het heilige te beginnen, moet men

---

<sup>69</sup> Cummings, "Divine refusal: an aspect of the internal link between God and truth in Heidegger," 188-189.

<sup>70</sup> Vedder, *Heidegger's Philosophy of Religion: From God to the gods*, 192.

<sup>71</sup> Cummings, "Divine refusal: an aspect of the internal link between God and truth in Heidegger," 192.

<sup>72</sup> Nitsche, "A place of encounter with a divine. Heidegger on the spatiality of religious experience," 341.

<sup>73</sup> Vedder, *Heidegger's Philosophy of Religion: From God to the gods*, 208.

<sup>74</sup> Heidegger, "Brief über den Humanismus (1946)," 351.

afgestemd zijn op een bepaalde stemming, aangezien het “holy is called the *Uneigennützig*; it is the opposite of self-interest. The holy is something that is beyond the realm of the useful. [...] The basic mood of the holy brings *Dasein* into a loving indifference. The basic mood in which being as a whole is disclosed is called holy to the extent that it is able to open beings as a whole, that is, beings as they are.”<sup>75</sup>

Als de toegang tot de voorbereiding van de tussenruimte, waarin het heilige als geheel ervaren kan worden, bepaald wordt door een stemming van liefdevolle onverschilligheid, hoe komt men dan tot zo een stemming? Volgens Heidegger is een stemming [Stimmung] iets dat het menselijke *Dasein* in staat stelt de wereld te ervaren als deel van het geheel, dus niet losgekoppeld van de wereld. In de *Stimmung* realiseert de mens als *Dasein* zijn eigen werkelijkheid als *Dasein*, zijn-in-de-wereld. Heidegger stelt dat de mens zich door een stemming realiseert dat hij er is en dat hij deel uitmaakt van deze wereld. De realisatie komt voort uit de confrontatie met zijn eigen sterfelijkheid. Heidegger noemt dit het 'Niets', het idee van niet-zijn-in-de-wereld dat de realisatie van zijn-in-de-wereld mogelijk maakt, het 'Niets' functioneert hier dus weer als een soort tussen-toestand die onderscheid maakt tussen de ontische zijden, waarin de mens staat maar ervaart als los van zichzelf, en het ontologische Zijn, dat door het *Dasein* gerealiseerd wordt als deel van een geheel. Echter “Heidegger emphasizes that mood is not just a kind of feeling, but is something that has to be tuned: one has to tune in to an attunement.”<sup>76</sup>

Een stemming ontstaat door over en tegen het 'Niets' te staan. Dus de stemming om toegang te krijgen tot het heilige, of om het geheel te ervaren door liefdevolle onverschilligheid, ontstaat door ons eigen besef van eindigheid als sterfelijke wezens. Waar we aan de ene kant tot het besef komen dat we behoren tot “a whole that we cannot encompass [...] The whole of being fundamentally withdraws itself, but it attracts us not as the absolutely present and actual being, but exactly as that which withdraws itself.”<sup>77</sup> Aan de andere kant zien we, door deze aantrekkingskracht tot de terugtrekking en ons eigen besef van eindigheid, de noodzaak van het heilige in deze liefdevolle onverschillige stemming. In deze stemming wordt onze illusie van het beheersen van de wereld volgens de menselijke subjectiviteit verbrijzeld, waardoor we ons openstellen tot “the gathered sending [...] of being that is the holy, and to the task of being: projecting a future by appropriating what has been.”<sup>78</sup> Deze specifieke taak van Zijn, de weg vrijmaken voor een nieuwe toekomst, een nieuwe goddelijke dimensie en relatie tussen mensen en goden, wordt, volgens Heidegger, gedaan door niemand minder dan de dichter “who risks the Nothing and thus stands between the gods and the people for whom ‘the voice’ of Being has grown ‘dumb and weary’”<sup>79</sup>

---

<sup>75</sup> Ben Vedder en Gert-Jan van der Heiden. “On Faith and the Holy in Heidegger and Derrida,” in *A Companion to Derrida*, red. Zeyneb Direk en Leonard Lawlor, (Chichester: Wiley Blackwell, 2014), 436-437.

<sup>76</sup> Ibid., 436.

<sup>77</sup> Van der Heiden, *The truth (and untruth) of language: Heidegger, Ricoeur, and Derrida on disclosure and displacement*, 16.

<sup>78</sup> Robert Gall. “Beyond Tragedy: the Divine in Heidegger and Tragedy.” *Philosophy Today* 29.2 (1985): 117.

<sup>79</sup> Benita Moore. “Hawthorne, Heidegger, and the Holy: The Uses of Literature.” *Soundings* (1981): 187-188.

Voordat we verder ingaan op de rol van de dichter en hoe hij opereert in de stemming van liefdevolle onverschilligheid, is het nodig om duidelijk onderscheid te maken tussen wat het heilige en de goden voor Heidegger betekenen en hoe ze zich tot elkaar verhouden. Om te beginnen met het heilige zelf. We hebben al vastgesteld dat het heilige het domein is waarin de God of goden kunnen arriveren. Het is een ruimte die moet worden voorbereid om als zodanig te kunnen functioneren. In een commentaar op de poëzie van Hölderlin beschouwt Heidegger het heilige als hetzelfde als de Natuur: “Nature as the holy is more primordial, earlier, and more temporal than the time with which man reckons and calculates. Nature is more temporal than the ages because it clears and opens everything that can appear in it. It is above the gods, not in the sense of an isolated domain of reality, but because in nature as lightening all things can be present. [...] The holy is not a property of god; it is rather the opposite.”<sup>80</sup> Het heilige als natuur is niet hetzelfde als de goden, maar iets dat eerder is en ‘waarin’ zij kunnen komen. De natuur als heilig is het essentiële aspect van de natuur dat als heilig moet worden gezien, ervaren of benoemd. Door Heidegger wordt dit vaak beschreven als de ether, de hemel of de afgrond, maar meer specifiek moet het worden opgevat als synoniem voor het Zijn als ontologisch: “Die Schwerkraft der reinen Kräfte, [...] der ganze Bezug, die volle Natur, das Leben [...] sind das Selbe. Alle angeführten Namen nennen das Seiende als solches im Ganzen. Die gebräuchliche Redeweise der Metaphysik sagt dafür auch ‘das Sein’.”<sup>81</sup>

Doordat het een domein van aankomst is, kunnen de goden ook in contact komen met mensen, als een ruimte van relatie. Zoals we eerder hebben gezegd, moet het heilige worden begrepen als het geheel, dus alleen in de vorm van een heelheid kan het heilige worden begrepen als heilig. Wat dit aangeeft is dat als de Natuur of het Zijn als het geheel of opene gezien moet worden, dan verbindt het ook stervelingen en godheden met elkaar. Daarbij functioneert het als een “mediation that conjoins each and everything into the proximity or intimacy of belonging together, without unification or determinate synthesis. Yet the holy, as the open, is immediate and withdraws from all possible mediation.”<sup>82</sup>

Niall Keane beweert dat het heilige als Natuur, vanwege haar primordiale status, moet worden begrepen als datgene waarmee het Dasein wordt geconfronteerd. Het ‘geheel andere’ dat niet alleen onderscheid maakt tussen het ontische en ontologische, maar ook als datgene dat ons eigen bestaan van een zekere grond berooft. Vergelijkbaar met de rol die het Niets vertolkt. Over Heidegger zijn interpretatie van Hölderlin in 1941 zegt hij het volgende: “The holy [...] is both chaos and nomos, anarchy and mediation. Bordering on a paradox, in its originary and differential unity the holy is an an-archic principle. [...] Chaos is thus the holy itself, the origin that remains withheld, the *στέρησις* at the heart of *φύσις*, and yet withheld as open. The holy [...] is neither accessible to god nor human.”<sup>83</sup>

<sup>80</sup> Vedder, "On Faith and the Holy in Heidegger and Derrida," 437.

<sup>81</sup> Heidegger, "Wozu Dichter? (1946)," 283.

<sup>82</sup> Niall Keane. "The Continually Expanding Limits of Hermeneutics: Heidegger on Poetic Expression, Nature, and the Holy." *research in phenomenology* 46.3 (2016): 364.

<sup>83</sup> Keane, "The Continually Expanding Limits of Hermeneutics: Heidegger on Poetic Expression, Nature, and the Holy," 365.

Met deze primordiale status van de Natuur en het heilige als haar paradoxale essentie, trekt het heilige zelf als domein zich terug en wordt het alleen in het moment ervaren. Het heilige als de essentie van de Natuur, en de Natuur zelf, zijn ontoegankelijk voor kennis en blijven onbekend. Zelfs voor de goden. Of zoals Michel Haar het zou definiëren, “the Holy is to any god what Being is to beings: that which gives while withdrawing.”<sup>84</sup> Interessant genoeg toont het vorige citaat van Keane een fout door Natuur en het heilige te verwarren als identiek, zoals Owen Cummings aangeeft door te stellen dat het heilige niet geïdentificeerd moet worden “with refusal, taken as the essential withdrawal or concealment of being as *Lichtung*. This is because the holy is the dimension within which the phenomenon of withdrawal would appear.”<sup>85</sup> Het onderscheid is van belang, want de Natuur is als primordiaal en synoniem voor het Zijn als voortdurende aanwezigheid. Echter, in haar voortdurende aanwezigheid is ze voortdurend aanwezig als verplaatst, anders-lijkend dan ze in werkelijkheid is. Dit is niet het geval voor het heilige, want het heilige als essentie van de Natuur is zelf misschien niet grijpbaar, maar verschijnt wel als de blijvende ruimte van relatie waarin de terugtrekking van goden kan plaatsvinden. Het heilige is daarom niet verborgen in zijn verschijning, maar is toegankelijk door weigering. Terwijl de primordiale Natuur als geheel te overweldigend is in haar voortdurende aanwezigheid, waardoor ze wordt verdrongen als verhulling in haar voortdurende onverborgenheid. De reden waarom noch goden noch stervelingen het heilige of de Natuur kunnen kennen, iets wat Keane zelf (nogal paradoxaal) stelt, is omdat: “neither gods nor mortals have access to the origin as such. And this lack of access does not stem from their inadequacy, but rather from the essence of the origin itself, which is un-representable. [...] the origin is always already outside of itself, it is unthinkable, and hence every exploration of the origin [...] is always a failure to fully think this wholly other.”<sup>86</sup>

Met deze beschrijving van het heilige als de essentie van de Natuur en het domein van terugtrekken en aankomen, leren we dat de “god and the gods are subjected to the law of the holy.”<sup>87</sup> De vraag is nu wat de relatie van de goden tot het heilige is. Zoals we eerder hebben gesteld, is de toegang tot de voorbereiding van het heilige alleen via een liefdevolle onverschilligheid, maar het heilige is alleen heel en open als domein in de relatie tussen mensen en goden. In die zin is de sterfelijkheid van de mens als *Dasein* de toegang tot het heilige, terwijl de voorbereiding het begrijpen van de mens zijn deel binnen de heilheid vanuit het ongehele is. Tegenover deze sterfelijkheid staat de onsterfelijkheid van de goden, die de relatie tussen sterfelijken en onsterfelijken opmaken waardoor het geheel als geheel kan worden ervaren.

---

<sup>84</sup> Michel Haar en Reginald Lilly. "Heidegger and the God of Hölderlin." *Research in Phenomenology* 19, no. 1 (1989): 89.

<sup>85</sup> Cummings, "Divine refusal: an aspect of the internal link between God and truth in Heidegger," 189.

<sup>86</sup> Keane, "The Continually Expanding Limits of Hermeneutics: Heidegger on Poetic Expression, Nature, and the Holy," 364-367.

<sup>87</sup> Vedder, *Heidegger's Philosophy of Religion: From God to the gods*, 217.

De goden spelen een essentiële rol om het heilige als geheel te ervaren, “it is the holy that is announced by the dignity and splendor of the gods as they present us with possibilities and ways of being. Present in opening up and illuminating [...] the holy, the gods are, in fact, this lighting, clearing and opening up of the site [...] in which we may dwell; they themselves are serenifiers [...] of the holy.”<sup>88</sup> De goden zijn niet het heilige zelf, noch hoger dan het heilige, ze staan als onsterfelijken dichter bij het heilige maar kunnen alleen als goden verschijnen in hun relatie met de stervelingen. In die zin fungeren ze als bemiddelaars tussen de chaotische en primordiale natuur. Het is via de goden dat de natuur heilig wordt in relatie tot de mens. “The Holy would be the first gift of the gods; that which, once again, like Being, withdraws itself in letting beings come forth.”<sup>89</sup> Hoewel de goden onsterfelijk zijn, hebben ze mensen nodig. In die zin zijn de goden niet volledig onsterfelijk, maar eerder tijdelijk, omdat ze bestaan op basis van het sacrale dat is “conceived as this immemorial power that engenders history, as what reveals to each epoch the specific space of the gods and men.”<sup>90</sup> De goden als boodschappers van het heilige en als onsterfelijken behoren niet tot de aarde, het domein van de stervelingen, maar geven “hints and bring clues about the holy; [...] the gods are messengers from on high—but to mortals, to the people.”<sup>91</sup> Als boodschappers behoren ze tot een domein van het heilige dat Heidegger beschrijft als de hemel die in contrast staat met de aarde van de stervelingen, die verlicht wordt door het heilige via de goden als herauten.

Dit brengt ons bij misschien wel het belangrijkste stukje van de puzzel, de relatie van het heilige en de goden tot de dichter. “Dichter sind die Sterblichen, die mit Ernst den Weingott singend, die Spur der entflohenen Götter spüren, auf deren Spur bleiben und so den verwandten Sterblichen den Weg spuren zur Wende.”<sup>92</sup> Voor Heidegger is de dichter een sterveling die bezig is met het benoemen van wat goddelijk is. De reden dat hij dit doet is omdat hij de leegte van de gevluchte goden voelt. Deze oude goden zijn dierbaar voor de dichter, daarom probeert hij de oude goden over te laten tot hun “destiny, and attempts to recover from their passing.”<sup>93</sup> In die zin laat de dichter de gevluchte goden zijn. Hij wil ze niet opnieuw presenteren als de oude goden die ze waren, maar vernieuwt en herstelt het heilige door een toe-eigening van het verleden als nieuwigheid. De dichter is dus bezig met het voelen van de sporen van de gevluchte goden. Om deze sporen waar te nemen is hij bezig het heilige voor te bereiden op basis van niet alleen de terugtrekking van de goden, maar ook op hun nieuwe komst: “the ‘interpretation’ of the holy concerns primarily another fundamental activity, namely, the preparation for ‘another inception,’ namely poetic-thinking.”<sup>94</sup>

<sup>88</sup> Gall, "Beyond Tragedy: the Divine in Heidegger and Tragedy," 113.

<sup>89</sup> Haar, "Heidegger and the God of Hölderlin," 91.

<sup>90</sup> Ibid., 91.

<sup>91</sup> Perotti, *Heidegger on the divine: the thinker, the poet, and God*, 101-102.

<sup>92</sup> Heidegger, "Wozu Dichter? (1946)," 272.

<sup>93</sup> Keane, "The Continually Expanding Limits of Hermeneutics: Heidegger on Poetic Expression, Nature, and the Holy," 360.

<sup>94</sup> Ibid., 351.

Dit poëtische denken is een proces waarbij de dichter zijn onhele relatie tot het geheel gewaar wordt en zich zo realiseert dat hij deel uitmaakt van het geheel. “Diese Dichter singen, weil sie den Abschied gegen das Offene umkehren und sein Heil-loses ins heile Ganze er-innern, im Unheilen das Heile.”<sup>95</sup> Het resultaat is dat de Natuur zich opent en het heilige voortbrengt, waardoor het domein ontstaat waar de goden kunnen komen. Vanwege de extreme primordiale status van de Natuur moet de dichter echter gebruikmaken van de goden om de Natuur te begrijpen, omdat de goden, hoewel ze de Natuur zelf niet in haar totaliteit kunnen bevatten, er wel dichterbij staan. “According to Heidegger, then, the poet never names the holy one, but only tells of his dwelling place and tells about the signs which come from there to him. [...] The poet can also be said to be claimed by the gods, the heralds of the god.”<sup>96</sup> De goden en de sterfelijke dichter opereren dus in een wederzijdse relatie van bemiddeling, de goden bemiddelen de primordiale Natuur en de dichter bemiddelt de tekens van de goden over deze: “The poet is hence the one who can listen to the language of the gods and take on the task of preparing a word that might speak to a people.”<sup>97</sup>

In tegenstelling tot het algemene gebruik van woorden in een tijdperk van nihilisme, komen de woorden die de dichter uitspreekt op een andere manier tot stand, “he is not carried away into the blaze of the ray but is fully turned toward the holy. The poet quakes and is shocked by the opening up of the holy that takes place. What happens in the opening up of the holy? The shaking breaks the peace of silence. The word comes to be.”<sup>98</sup> De woorden die ontstaan gaan over het heilige zelf, maar om dat te kunnen doen heeft hij de goden nodig, daarom benoemt de dichter ook de goden en bevestigt hij hun wezen. Waar de woorden van de dichters expliciet op neerkomen is een inaugurele naamgeving, waarmee ik bedoel dat voor Heidegger het benoemen neerkomt op het naar voren brengen “into the openness of Being.”<sup>99</sup> De dichter brengt dus niet willekeurig iets voort, want om werkelijk iets voort te brengen in de openheid van het Zijn moet hij toegang verkrijgen tot “the relation of word and thing.”<sup>100</sup> Het expliciete woord dat de dichter uitspreekt is de eigenlijke essentie van het ding zoals het genoemd moet worden: het laat het Zijn verschijnen als het Zijn zelf.

Om deze ingang tussen woord en ding te verkrijgen, om het Zijn als Zijn te benoemen, moet de dichter, zoals we eerder hebben besproken met betrekking tot het heilige, in een stemming van liefdevolle onverschilligheid verkeren. Een zekere belangeloosheid, een toestand van in stilte blijven, om de tekens te kunnen horen. “The poet’s renunciation is thus not a resigned lamenting for a lost ground, but rather the establishment of a new rapport with the divine by way of a concentrated and free hermeneutic “devotion”

---

<sup>95</sup> Heidegger, “Wozu Dichter? (1946),” 318.

<sup>96</sup> Perotti, *Heidegger on the divine: the thinker, the poet, and God*, 103.

<sup>97</sup> Keane, “The Continually Expanding Limits of Hermeneutics: Heidegger on Poetic Expression, Nature, and the Holy,” 353.

<sup>98</sup> Vedder, *Heidegger's Philosophy of Religion: From God to the gods*, 218-219.

<sup>99</sup> Perotti, *Heidegger on the divine: the thinker, the poet, and God*, 99.

<sup>100</sup> Van der Heiden, *The truth (and untruth) of language: Heidegger, Ricoeur, and Derrida on disclosure and displacement*, 51.

understood as a response to the [...] the holy.”<sup>101</sup> Op deze manier is de dichter als bemiddelaar zowel receptief als actief. Hij aanvaardt receptief de tekens van de goden. Terwijl hij door het actief uitspreken van de woorden, het anticiperen op en het bepalen van een nieuwe relatie met het goddelijke door zich het verleden toe te eigenen, een historische aanspraak maakt op het goddelijke voor het Dasein in de tijdelijke wereld nu. Door dit te doen start de dichter als een heraut van de goden de eerste stap van een cyclus die Moore treffend beschrijft:

A cycle is thus set up: the poet speaks the essential, poetic word, but the people resist the new. Finally they listen and in their widespread use the word becomes ordinary before the people fully realize it. The poet, the first to sense the "failure of the god," goes back to the mountaintop, lingers in proximity to the Holy one, and through the "heralds" brings the new word/ revelation to the people. They resist, and the cycle begins again.<sup>102</sup>

Een laatste aspect van de dichter dat ik wil noemen is hoe Heidegger deze toe-eigening van het verleden begrijpt. Met name de vorm van bewustzijn die dit mogelijk maakt zal van belang zijn in het volgende hoofdstuk van deze scriptie. Ben Vedder vestigt interessant genoeg de aandacht op Heideggers begrip van de droom, of de onwerkelijkheid, als de bewustzijnstoestand waaronder de mogelijkheden of mogelijke toekomst ontstaat. Functionerend als de basis voor de toe-eigening van het verleden als toekomst:

The possible in Heidegger is situated in the dream; [...] the dream determines the perspective in which the actual appears. The unreal is given priority over the actual. Heidegger confirms the place of the possible in the dream when he writes that the dream brings about the not-yet-appropriated fullness of the possible. “Their nonreality must be thought according to the meaning of the poet.” [...] The becoming-real of the possible, as the becoming-ideal of the actual, in the realm of the free imagination of poetry, has the essential character of a dream [...] It is an activity in which the extremes are gathered and yet stay apart.<sup>103</sup>

Zoals we hebben gezien zijn de taal of woorden die de dichter uitspreekt een historische claim voor de tijdelijke huidige realiteit van de mensheid als zodanig. In die zin functioneren de woorden als een directe relatie tot het heilige of goddelijke, waardoor de taal van de dichter functioneert als het huis van het Zijn, met de bedoeling het Zijn als Zijn onverborgen te laten in deze historische taal. Afgezien van de taal als

---

<sup>101</sup> Keane, "The Continually Expanding Limits of Hermeneutics: Heidegger on Poetic Expression, Nature, and the Holy," 360.

<sup>102</sup> Moore, "Hawthorne, Heidegger, and the Holy: The Uses of Literature," 182.

<sup>103</sup> Vedder, *Heidegger's Philosophy of Religion: From God to the gods*, 246-249.

kader om de relatie met het goddelijke aanwezig te laten zijn, worden in de teksten ‘*Bauen, Wohnen, Denken* en *Der Ursprung des Kunstwerkes* andere ruimtelijke vormen door Heidegger naar voren gebracht als het huisvesten van het heilige.

In de tekst *Bauen, Wohnen, Denken*, introduceert Heidegger de lezer in het ‘viertal’, een relationeel geheel dat het heilige aanduidt door een samenstelling van aarde, hemel, goden en stervelingen:

Aus einer ursprünglichen Einheit gehören die Vier: Erde und Himmel, die Göttlichen und die Sterblichen in eins. Die Erde ist die dienend Tragende, [...] aufgehend zu Gewächs und Getier. [...] Der Himmel ist der [...] blauende Tiefe des Äthers. [...] Die Göttlichen sind die winkenden Boten der Gottheit. Aus dem heiligen Walten [...] erscheint der Gott in seine Gegenwart oder er entzieht sich in seine Verhüllung. [...] Die Sterblichen sind die Menschen. Sie heißen die Sterblichen, weil sie sterben können. Sterben heißt, den Tod als Tod vermögen. Nur der Mensch stirbt und zwar fortwährend, solange er auf der Erde, unter dem Himmel, vor den Göttlichen bleibt. [...] Diese ihre Einfalt nennen wir das Geviert.<sup>104</sup>

Het viertal is een andere term die Heidegger gebruikt om het heilige te beschrijven als een domein waaronder de goden in relatie kunnen komen tot stervelingen. Waar eerder de dichter bewust werd besproken als de sterveling die probeert deze relatie te openen en het viertal te vormen waardoor het goddelijke kan deelnemen aan “the holy, which is the whole of the fourfold”<sup>105</sup>. Daar gebruikt Heidegger in deze tekst echter het voorbeeld van een brug om het viertal naar voren te brengen. Volgens Heidegger is een gebouw zoals een brug iets dat verzamelt en scheidt, het brengt zowel de waterstroom als het land in relatie tot elkaar. Waarom een gebouw specifiek interessant is, is omdat:

“Die Brücke ist freilich ein Ding eigener Art; denn sie versammelt das Geviert in der Weise, daß sie ihm eine Stätte verstattet. Aber nur solches, was selber ein Ort ist, kann eine Stätte einräumen. Der Ort ist nicht schon vor der Brücke vorhanden. Zwar gibt es, bevor die Brücke steht, den Strom entlang viele Stellen, die durch etwas besetzt werden können. Eine unter ihnen ergibt sich als ein Ort und zwar durch die Brücke. [...] Aus dieser Stätte bestimmen sich Plätze und Wege, durch die ein Raum eingeräumt wird.”<sup>106</sup>

---

<sup>104</sup> Martin Heidegger. “Bauen Wohnen Denken (1951),” in *Gesamtausgabe I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914-1976 Band 7 Vorträge und Aufsätze* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH, 2000), 151-152.

<sup>105</sup> Vedder, *Heidegger's Philosophy of Religion: From God to the gods*, 224.

<sup>106</sup> Heidegger, “Bauen Wohnen Denken (1951),” 156.

Vergelijkbaar met de eerdere discussie over de Aristotelische *topos*, maakt Heidegger hier een verschil tussen een plaats als ruimte of plek, er zijn oneindig veel 'mogelijke' plaatsen maar er is slechts één specifieke plaats waar de plaats als brug zich bevindt. De brug, als ruimtelijke plaats, brengt dingen samen en “räumt das Geviert in einem zwiefachen Sinne ein. Der Ort läßt das Geviert zu und der Ort richtet das Geviert ein.”<sup>107</sup> Wat dit specifiek betekent is dat de brug zich bevindt als een plaats, maar het wordt een plaats onder de voorwaarde dat het een ruimte is die samenkomt door de relaties tussen aarde, lucht, goden en stervelingen te vormen.

In de tekst *Der Ursprung des Kunstwerkes* zien we een vergelijkbaar voorbeeld in de vorm van een tempel:

ein griechischer Tempel, bildet nichts ab. Er steht einfach da inmitten des [...] Felsentales. [...] Durch den Tempel wohnt der Gott im Tempel an. Dieses Anwesen des Gottes ist in sich die Ausbreitung und Ausgrenzung des Bezirkes als eines heiligen. Das Tempelwerk fügt erst und sammelt zugleich die Einheit jener Bahnen und Bezüge um sich [...]. Das Tempelwerk eröffnet dastehend eine Welt [...] Der Tempel gibt in seinem Dastehen den Dingen erst ihr Gesicht und den Menschen erst die Aussicht auf sich selbst. Diese Sicht bleibt so lange offen, als das Werk ein Werk ist, so lange als der Gott nicht aus ihm geflohen.<sup>108</sup>

In de laatste zin van dit citaat wordt het belang van het gebouw als geleefd benadrukt. Wat bedoeld wordt met deze nadruk op het werk als werk is dat het werk als tempel/brug iets is als blijvende ruimte, een ruimte die het viertal samenbrengt en het verblijven van mensen mogelijk maakt. Als een locatie een ruimte biedt, is het niet slechts iets dat er is. Als we denken aan een bepaalde brug die we bewust ervaren als ruimte en dus betekenisvol in het openen van relaties, dan zijn we “von hier aus jener Brücke und dem, was sie einräumt, weit näher sein als jemand, der sie alltäglich als gleichgültigen Flußübergang benützt.”<sup>109</sup> Voor iemand die alleen maar een brug oversteeft en deze ontisch ervaart, is de brug niet meer dan een locatie die gebruikt wordt door en voor het menselijk subject, terwijl als de brug of tempel wordt doorleefd, er bewust mee wordt omgegaan als relationeel, dan is het een ruimte op ontologisch niveau. Het werk creëert dus een wereld waarin een relatie met het goddelijke tot stand gebracht moet worden en waar actief aan deelgenomen moet worden, net zoals de poëtische taal dat doet. In tegenstelling tot wat men zou veronderstellen, zijn de tempel en de brug als ruimte echter niet rusteloos, ze zijn de rust die beweging als ruimte mogelijk maakt, als blijvende actie als ruimte: “im Werk doch eher ein Geschehen

---

<sup>107</sup> Ibid., 160.

<sup>108</sup> Martin Heidegger, “Der Ursprung des Kunstwerkes (1935/36),” in *Gesamtausgabe I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914-1970 Band 5 Holzwege* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH, 1977), 27-29.

<sup>109</sup> Heidegger, “Bauen Wohnen Denken (1951),” 159.

kenntlich gemacht und keineswegs eine Ruhe; denn was ist Ruhe, wenn nicht der Gegensatz zur Bewegung? Sie ist allerdings kein Gegensatz, der die Bewegung von sich aus-, sondern einschließt. Nur das Bewegte kann ruhen. »<sup>110</sup>

---

<sup>110</sup> Heidegger, "Der Ursprung des Kunstwerkes (1935/36)," 34.

## 5. Vergelijking

Nu ik de verschillende noties van het heilige, de goden, de dichter en het viertal heb besproken, zijn we eindelijk in staat om deze noties, die de beweging van verborgenheid en onverborgenheid met zich meebrengen, te vergelijken met de verschillende conceptualisaties over de *chōra*.

Om te beginnen met ‘het heilige’. Het heilige is niets anders dan het geheel van het viertal, de essentie van de primordiale Natuur die functioneert als een tussenruimte waar de goden zich kunnen terugtrekken terwijl ze hun sporen achterlaten. Ook is het de plaats waar de goden weer kunnen arriveren als herauten van deze primordiale Natuur. Het zien of ervaren van het geheel als heilig gebeurt niet door te focussen op het ontische in tegenstelling tot het ontologische, maar eerder door te focussen op de differentiatie zelf. Het heilige als bemiddelend domein is echter datgene wat zich aan elke bemiddeling onttrekt, vanwege haar aard als essentie van de primordiale Natuur die grenst aan de paradox van chaos en bemiddeling. Tot slot kunnen we met de beschrijving van het viertal door Heidegger toevoegen dat het heilige een ruimte is die zich bevindt op een plaats van rust, die blijvende beweging als ruimte mogelijk maakt, eenmaal in de ervaring van deze differentiatie zelf.

Als we het heilige van Heidegger naast de platoonse *chōra* zouden leggen, dan zien we direct een overeenkomst met de *chōra* op basis van het feit dat het heilige functioneert als een tussenruimte die zelf onkenbaar is. Het is juist de ruimte die zich terugtrekt, dat waar het terugtrekken en aankomen van goden plaatsvindt. De *chōra* in de platoonse versie werkt op vergelijkbare wijze als een ontvangstoord, vormen komen er aan en trekken zich er weer uit terug, terwijl het als ruimte zichzelf terugtrekt en daarom onvatbaar is. Dit aspect van ontvankelijkheid in Heidegger is tevens benadrukt door Vallega, alhoewel hij niet specifiek het verband legt met het heilige. Vanuit mijn eigen perspectief suggereert het heilige van Heidegger een duidelijkere overeenkomst met de platoonse *chōra* dan het Dasein zijn eigen ruimtelijkheid die de wereld opent. Hoewel verwant, is het heilige op zichzelf iets anders als entiteit dan het Dasein ofwel de wereld als Natuur. Het heilige staat dus tussen het ontologische Zijn en de ontische zijnden in, net als de platonische *chōra*. Dit specifieke verschil is iets waar ik eerder de nadruk op heb gelegd bij de bespreking van Vallega zijn interpretatie. Waar het Dasein zelf tekortschiet in haar vergelijking met de *chōra*, daar lost het heilige als een tussenruimte dit verschil op.

Een tweede punt dat ik wil bespreken is met betrekking tot el-Bizri zijn vermelding van de kloof, die ofwel kan worden opgevat als vergelijkbaar met het Niets, of als vergelijkbaar met het open geheel, de Natuur als zodanig. Ik zou willen beweren dat ze hetzelfde zijn, omdat Heidegger het Niets beschrijft als iets dat synoniem is aan het Zijn, of een deel van het Zijn, net zoals Heidegger de Natuur beschrijft als synoniem aan het Zijn. Dit betekent dat we kunnen stellen dat het Niets hetzelfde is als de Natuur, als iets dat deel uitmaakt van het primordiale geheel. Het Niets of de kloof zou in dit geval niet echt hetzelfde zijn als het heilige, omdat het Niets of de kloof het spiegelbeeld zou zijn van de leegte als heilig. Terwijl het

heilige zelf het domein is dat gevuld moet worden, de essentie van de Natuur, door een confrontatie met het Niets. In die zin zijn zowel het heilige als het Niets hetzelfde als het Zijn of de Natuur, specifiek zijn het aspecten ervan, gelijk maar niet identiek. Met dit begrip van de kloof die niet hetzelfde is als het heilige, kunnen we niet alleen el-Bizri zijn interpretatie van de *chōra* in Heidegger weerleggen, maar ook onszelf toestaan om te beargumenteren dat de kloof als het open geheel de voorbereidende staat is voor de mens om zich te verhouden vanuit on-heiligheid voor de opening van de essentie van dit geheel als heilig. Naast het tegengaan van el-Bizri kunnen we een betere suggestie vinden om te wijzen op een differentiatie als differentiatie, aangezien het heilige, net als de *chōra*, functioneert als de differentiatie zelf tussen het ontologische en het ontische. Of zoals Cummings het heilige omschrijft: “‘God’ will not signify either of the elements thus differentiated (i.e. being and beings [...]), but that which emerges as the totally other than that which is differentiated.”<sup>111</sup> In choratische termen zou het precies de differentiatie zijn als *chōra* tussen materie en ideaal.

Een derde overeenkomst is te vinden in de paradoxale aard van het heilige als heilig, dat Keane beschrijft als zowel chaos als bemiddeling. De *chōra* wordt beschreven als een ontvangstoord dat vormen ontvangt en zelf wordt gegraveerd, vervolgens bemiddelt het en structureert het de chaos door middel van een zeebeweging naar materiële vormen. In die zin staat de *chōra*, net als het heilige, ergens tussen als een paradox. Beide worden gegraveerd door beweging via de chaos binnenin, terwijl ze bemiddelen als gestructureerd.

Als we naar een heel duidelijk verschil kijken, kunnen we niet anders dan wijzen op het feit dat het heilige van Heidegger de essentie is van de primordiale Natuur, terwijl de *chōra* wordt beschreven als een afzonderlijke entiteit. Om specifiek te zijn, het heilige opent zich als de essentie van de Natuur door de ervaring van de mens uit een staat van on-heelheid en staande tegenover het Niets. Toch kan het heilige alleen voortkomen uit het geheel als Natuur. De platoonse *chōra* suggereert iets heel anders, als de hele werkelijkheid (materiële werkelijkheid) bepaald moet worden door de inscriptie van de Demiurg, dan moet ofwel de *chōra*, wil het gelijk zijn aan het heilige, deel zijn van de Demiurg of deel van de materiële wereld. Zoals we echter in de *Timaeus* zelf kunnen lezen, vindt de Demiurg de *chōra* en inscribeert deze, waardoor de *chōra* een aparte entiteit wordt.

Naast de vergelijking van het heilige met de platoonse *chōra* is het ook mogelijk om het te vergelijken met het pre-socratische gebruik als *chōra/e/os*. In dit deel zal ik alleen het presocratische vrouwelijke gebruik van *chōra/e* bespreken, omdat de mannelijke versie beter vergelijkbaar is in de laatste context die ik zal bespreken over het heilige als viertal via het werk als ruimtelijke plaats. Welke in relatie tot het heilige staat, aangezien het viertal een extensie van het heilige zelf is.

---

<sup>111</sup> Cummings, "Divine refusal: an aspect of the internal link between God and truth in Heidegger," 192.

Anders dan het platoonse gebruik van *chōra*, waar de *chōra* op theoretische basis als een geheel andere entiteit moet worden beschouwd, heeft het pre-socratische gebruik alle eerder besproken overeenkomsten, terwijl het niet wordt geplaagd door het verschil van een Demiurg die de *chōra* in de pre-kosmos vindt. Wat het heilige doet, in de vorm van het viertal, is relaties tot stand brengen tussen aarde, hemel, goden en stervelingen en zo een ruimte openen voor zowel terugtrekking als aankomst. Deze ruimte wordt alleen geopend, en zijn relaties worden alleen zichtbaar en gearriveerd, als een mens deze ruimte niet als een locatie maar als een ruimtelijke plaats ervaart. Dit specifieke aspect is niet alleen vergelijkbaar maar praktisch identiek aan het vrouwelijke pre-socratische gebruik van *chōra/e*. Aangezien de ruimte als *chōra* alleen als ruimtelijk wordt ervaren door de beweging van actie als zien. Zowel het heilige als de pre-socratische *chōra*, als niet-placiale ruimte die zich terugtrekt wanneer er geen ervaring is, bestaan daarom beide als ruimtelijke ervaring door beweging, in iets dat in rust is. Zie bijvoorbeeld de beschrijving van Odysseus' boog die in rust is, maar zich in de ruimte bevindt als beweging door het projecteren van de toekomst als mogelijk en door actieve identiteitsconstructie, vergelijkbaar met het aangaan van relaties binnen het heilige. Het enige echte verschil dat kan worden benadrukt is dat de vestiging van identiteitsrelaties door het presocratische gebruik van de *chōra/e* gebeurt door de ervaring met de nadruk op het zien, terwijl het heilige als constructie van relatie voor Heidegger wordt benadrukt als door de ervaring van het horen/luisteren naar de tekens van de goden.

De tweede vergelijkbare opvatting is te vinden bij de Heideggeriaanse goden, die worden beschreven als engelen, herauten en boodschappers van het heilige. Ze hebben een bemiddelende functie met betrekking tot het heilige en de stervelingen. Als eeuwige en toch tijdelijke wezens staan ze dicht bij het heilige en kunnen ze dus functioneren als bemiddelaars met betrekking tot mensen. Anders dan het heilige zelf, zijn de goden bewoners van het heilige en beperkt door hun afhankelijkheid van mensen voor hun komst en terugtrekking.

Als we dit zouden vergelijken met een platonistisch of pre-socratisch conceptueel begrip van de *chōra*, dan klinken de goden voor Heidegger min of meer hetzelfde als de sporen van de pre-kosmische elementen in de platonische versie. Zowel de platoonse elementen als de Heideggeriaanse goden verschijnen, trekken zich terug, laten hun sporen na en bevinden zich respectievelijk binnen de *chōra* of het heilige als tussenruimte, terwijl ze niet de ruimte zelf zijn. Een schijnbaar verschil is dat de goden voor Heidegger alleen kunnen verschijnen door het menselijke Dasein en dus beperkt zijn. Terwijl de platonische elementen er al zijn, zelfs voordat de Demiurg ze in hun chaotische staat ziet, wat hun komst en bestaan onafhankelijk van de Demiurg maakt. Hun terugtrekking en het achterlaten van sporen zijn echter wel afhankelijk van de ideale inscriptie door de Demiurg. Wat betreft het pre-socratische zouden we kunnen zeggen dat juist de dingen die geconstrueerd zijn in overeenstemming met identiteit, zoals de boog zelf in relatie tot Odysseus, dus als object voor de mens, vergelijkbaar kunnen zijn met de goden. De

objecten spreken tot de persoon die er getuige van is in de handeling van het zien. Desondanks moet ik echter zeggen dat dit vergezocht is.

De derde vergelijkbare opvatting is te vinden in de ontvankelijkheid van de dichter als bemiddelaar. De dichter wordt gezien als degene die het goddelijke bemiddelt via de boodschappen van de goden. Hij is de heraut van de goden, zoals hij zich verhoudt tot de onsterfelijken omwille van de stervelingen. De dichter voelt de vlucht van de goden die hem dierbaar zijn en staat daarom temidden van het geheel om de stilte op te schudden en te verbreken door het woord uit te spreken, door het heilige en de goden te benoemen. Dat wat de dichter benoemt is door toegang in de relatie tussen woord en ding: het Zijn benoemen en het als zodanig naar voren brengen. Om dit te doen moet de dichter in een stemming zijn van liefdevolle onverschilligheid, een zekere belangeloosheid om een nieuw verslag van het goddelijke op te stellen. In deze naamgeving, mogelijk door de voorbereiding van het heilige en het luisteren naar de boodschappen, wordt de toe-eigening van het verleden als een nieuw verslag voor de toekomst gezien als het 'mogelijke'. Dit kan onder andere door zich in de droomtoestand te bevinden zoals Vedder beschrijft, aangezien het een activiteit is waarbij de dichter vanuit de realiteit van het onwerkelijke de uitersten verzamelt en ze uit elkaar houdt.

Als we dit vergelijken met de platoonse, pre-socratische of post-socratische opvatting van de *chōra*, beginnend met het platoonse variant, dan kunnen we stellen dat we niet leren over iemand die toegang kan krijgen tot de *chōra*, afgezien van de Demiurg die de *chōra* begint te inscriberen. Hoe je toegang krijgt tot de *chōra* wordt echter wel vaag beschreven, om precies te zijn door een bastaardredenering in de vorm van een droomtoestand. In Sallis' commentaar op deze droomtoestand zien we een duidelijke overeenkomst met de Heideggeriaanse beschrijving van de dichter die gebruik maakt van de droom met betrekking tot het mogelijke. Zowel Sallis als Heidegger beschrijven dat de droom een onderscheid mogelijk maakt tussen echt en onwerkelijk, en niet alleen beweging in de ruimte mogelijk maakt als toegang, maar ook als het 'mogelijke'. De droomtoestand brengt uitersten samen en houdt ze tegelijkertijd uit elkaar, vergelijkbaar met wat de *chōra* doet door haar zeefbeweging. Het enige duidelijke verschil is dat Heidegger gebruik maakt van de droomtoestand om niet alleen ontvankelijk te zijn zoals in de beweging van differentiatie, maar eerder de droom gebruikt om de dichter de actieve functie te geven van het creëren vanuit de ontvankelijke toegankelijkheid van de droom.

De pre-socratische opvatting van *chōra* spreekt wel van iemand die toegang krijgt tot de *chōra* en wat er in deze ruimte gebeurt als *chōra*, maar hoe deze ruimte wordt betreden is onduidelijk. Het pre-socratische gebruik van het mannelijke *chōros* is echter vergelijkbaar met de intentie van de dichter om de woorden uit te spreken als een historisch verslag van het goddelijke in de taal. Terwijl het begrip *chōros*, in relatie tot de rituele ruimte, verwijst naar de afbakening van een territorium om daarbinnen een

ruimte van blijvende actie te construeren. Beide suggereren daarom een tijdelijke claim van blijvende verbondenheid met het sacrale.

De gelijkenis met de post-socratische receptie is echter duidelijker. Net als de dichter is de theurgist door imitatie van de *chōra* ontvankelijk voor de vereniging met de Demiurg of God. Alhoewel dit voor de dichters eerder de goden binnen het heilige zijn. Een tweede aspect van overeenkomst is hoe de toegang tot de Demiurg, door het spiegelen van de *chōra*, wordt beschreven voor de theurgist. Waar Heidegger beschrijft dat het heilige alleen toegankelijk is door voorbereiding en door een stemming van liefdevolle onverschilligheid of belangeloosheid. Daar beschrijven de theurgisten dat de vereniging met het goddelijke alleen bereikt of toegankelijk is door de geest leeg te maken, door niet te proberen het te bevatten of binnen onze discursieve en intellectuele controle te plaatsen. Beiden beschrijven een zekere passiviteit binnen het intellectuele gebruik, in die zin verwijft de theurgist in de verborgenheid van de onverborgenheid. Terwijl de dichter niet in staat is om het geheel werkelijk te bevatten maar moet verwijlen in het luisteren naar de boodschappen van de goden over het heilige, daarmee ook verwijlend in de verborgenheid van de Natuur door haar onverborgenheid als heilig aan de hand van de goden. Ten slot worden zowel de theurgist als de dichter beschreven als bemiddelaars en scheppers, waar de theurgist scheidt door de *chōra* te weerspiegelen en door zich te verenigen met het goddelijke. Daar bemiddelt de dichter door deel uit te maken van het relationele geheel als heilig en scheidt hij, in deze vereniging als bemiddelaar, de woorden over het goddelijke die de relatie tussen woord en ding voor de mensheid raken, waardoor de heilige dimensie open blijft of heropend wordt.

Zoals we kunnen zien, terugkerend naar Alejandro Vallega zijn vergelijking tussen Heidegger en de *chōra*, leidt de dichter in relatie tot het heilige, zoals Vallega stelt, “toward the engagement of the alterity and exilic character of events of beings and thought.”<sup>112</sup> Door de woorden te vangen en de essentie van het Zijn te raken in de woorden over het goddelijke, brengt de dichter iets werkelijk naar buiten. In tegenstelling tot wat Vallega stelt, wil ik benadrukken dat de dichter de primordiale Natuur of het heilige zelf niet kan vatten, net zoals het geval is met de onkenbaarheid van de *chōra* in het platoonse geschrift. Evenmin gaat Heidegger met zijn project verder dan de *chōros* als de mannelijke pre-socratische versie van *chōreo*. Aangezien zowel Heidegger, met zijn project van betrokkenheid op de alteriteit van zijnden en gedachten, als de mannelijke *chōros*, beiden de blijvende beweging van alteriteit binnen taal of rituele ruimte willen vastleggen. (Ik moet vermelden dat Vallega niet wees op het pre-socratische gebruik van *chōros*, maar eerder verwees naar Heidegger die verder ging dan Plato in zijn filosofische discours, wat correct is).

De laatste vergelijking, die van belang is voor dit artikel, is het werk als een plaats om het viertal te installeren. Het werk, bijvoorbeeld een brug of tempel, is op zichzelf niets, maar als ervaringsruimte is

---

<sup>112</sup> Vallega, *Heidegger and the issue of space: Thinking on exilic grounds*, 41.

het een verzameling en installatie van het viertal. Als ruimte stelt het de locatie in staat om, als blijvende ruimte, een wereld te installeren en voort te brengen. De wereld die ze voortbrengt is de relatie tussen de aarde waarop ze staat, de hemel erboven die schijnt, de goden die oversteken en de stervelingen die in de ruimte verblijven. De plek zelf als ruimte is dus alleen toegankelijk als een bewuste ontmoeting door eraan deel te nemen als ruimte. Daarom, hoewel de brug of de tempel in rust zijn op de aarde, maakt de interactie er een wereld van die beweging in zich inkapselt. Waardoor het heilige viertal ruimte als beweging wordt, welke is vastgelegd door de rustende plaats in bewuste interactie.

Eerder hebben we het heilige besproken in relatie tot het pre-socratische gebruik van de vrouwelijke *chōra/e*. Maar omdat de installatie van het viertal in het werk een uitbreiding is van de beschrijving van het heilige, moeten we de mannelijke pre-socratische *chōros* nog bespreken in relatie tot het heilige. Net als het werk van de dichter is het werk als tempel of brug een poging om een plaats te creëren of de ruimte als heilig in te kapselen. We kunnen moeilijk de gelijkenis negeren met de mannelijke *chōros* in relatie tot het rituele gebouw, dat, zoals eerder besproken met betrekking tot de dichter, wordt beschreven als een blijvende ruimte die actie in zich inkapselt. Deze inkapseling van bewegingen en gedrag is vergelijkbaar met de Heideggeriaanse tempel, een poging om de relatie met het goddelijke in een blijvende ruimte te plaatsen, een ruimte die bestaat zolang de ervaring ervan bestaat. De mannelijke *chōros* als ruimte is daarom bestaand als ruimte zolang het verbonden is met een *topos* of plaats, maar het is niet, net als bij de Heideggeriaanse tempel of brug, slechts een plaats als *topos*, maar de *topos* is de *topos* als plaats vanwege de ruimte van blijvende actie. Wat Heidegger beschrijft als de beweging die mogelijk is door een rustend ‘werk’ klinkt praktisch identiek aan de pre-socratische *chōros*.

## 6. Discussie

Uit wat we zojuist hebben vastgesteld in de vergelijking is het vrij duidelijk dat het heilige en de dichter veel overeenkomsten vertonen met ofwel de platoonse *chōra* dan wel de pre/post-socratische opvattingen van de *chōra*. Er duiken echter een paar belangrijke verschillen op, die besproken moeten worden om tot een duidelijke conclusie te komen.

Ten eerste, met betrekking tot de platoonse *chōra* in het Timaeïsche verslag, zien we een duidelijk verschil tussen het heilige en de *chōra* in de zin dat de *chōra* een afzonderlijke entiteit is die door de Demiurg in de pre-kosmos wordt gevonden. Terwijl het heilige een vorm is, of zelfs de essentie, van het primordiale geheel als de Natuur. Aan de ene kant is dit een duidelijk verschil, want in het platoonse geschrift wordt de *chōra* een oplossing voor de problemen die het platoonse dualisme introduceert. Echter, als we bijvoorbeeld dit dualisme zouden bekijken vanuit het perspectief van een monisme, waardoor de drievoudigheid tussen materie, Demiurg en *chōra* één geheel wordt. Zouden we dan niet kunnen zeggen dat net als de mens die geconfronteerd wordt met de overweldigende chaos van de primordiale Natuur, ook de Demiurg de *chōra* opent, net als het Dasein dat het heilige opent? Als we het platoons filosofisch discours wegdenken en alleen kijken naar wat er gebeurt in de interacties, dan is de Demiurg degene die geconfronteerd wordt met een ruimte die hij zal inscriberen. De ruimte waar hij zich toe verhoudt ontstaat door zijn overweldigende ervaring van de chaos die de pre-kosmische elementen zijn. De chaos die hij waarneemt wordt dan gestructureerd door activiteit, door een bemiddelend paradoxaal principe. Wat de *chōra* als een ontvangstoord tussen deze chaos en bemiddeling maakt. Is dit niet hetzelfde als het heilige voor Heidegger? Laten we omwille van het argument zeggen dat we de *chōra* in het platoonse model niet kunnen begrijpen zonder gebruik te maken van haar context, namelijk het platoonse dualisme. Als we in dat geval terugkeren naar het pre-socratische gebruik van de vrouwelijke *chōra/e*, dan verdwijnt dit probleem. In dit geval kunnen we moeilijk voorbijgaan aan de bijna identieke conceptualisering van de *chōra/e* in vergelijking met het Heideggeriaanse heilige. Alleen de toegang tot het heilige gebeurt door een ander zintuig, horen in plaats van zien, echter beschrijven beiden een vorm van passieve zintuiglijke ervaring in actie.

Het tweede verschil komt neer op de goden van Heidegger. Aan de ene kant kunnen de goden binnen het heilige van Heidegger tot op zekere hoogte worden vergeleken met de sporen van de elementen binnen de *chōra* van de *Timaeus*. Maar nergens in het Timaeïsche verslag wordt gezegd dat deze sporen daadwerkelijk boodschappen brengen of iets onthullen over het oergeheel als de Natuur. Wat betreft de post-socratische variant van de *chōra*, zien we wel dat de theurgist boodschappen ontvangt of actief een unie vormt met het goddelijke omwille van co-creatie. Suggestief is dit vergelijkbaar met de dichter en de goden die een bemiddelende relatie tot elkaar vormen in Heideggers conceptie van het heilige. Een vereniging met de Demiurg als de ideale God is echter niet hetzelfde als wat Heidegger

verstaat onder zijn goden. Voor de theurgisten zijn zij zelf de bemiddelaars naar het heilige. Terwijl voor Heidegger de goden de bemiddelaars van het heilige zijn en de dichter of mens de bemiddelaar van de goden. Je kunt natuurlijk beargumenteren dat de post-socratische receptie van de *chōra* intrinsiek verbonden is met het platoons dualisme en daarom automatisch de Demiurg gebruikt als de ideale unie om ontvankelijk voor te zijn. De onbeantwoorbare vraag wordt dan: als de post-socratische conceptie van de *chōra* niet beïnvloed zou zijn door het platoonse dualisme, maar direct gebruik zou maken van de pre-socratische *chōra*, zou het dan een andere praxis hebben gevormd met betrekking tot een unie met het goddelijke? Een die vergelijkbaar is met de Heideggeriaanse goden?

Dit brengt me bij het laatste verschil, dat ook de vorige twee verschillen samenbrengt: het feit dat Heidegger spreekt van een viertal in plaats van een drie-eenheid. Wat Heidegger doet in tegenstelling tot het platoonse en post-socratische gebruik van de *chōra*, is het heilige conceptualiseren als een tussenruimte waar de relatie tussen goden en mensen wordt gevormd. Als terugtrekkende en ontvankelijke ruimte is het vergelijkbaar met de *chōra*, maar de *chōra* in het platoonse beeld of in het neoplatoonse beeld spreekt niet van ‘de goden’ of ‘god’ als bemiddelaar binnen de *chōra*, maar eerder als het ideaal buiten de *chōra* dat het beschrijft. Dit is een verschil dat niet kan worden tegengegaan. In deze zin is Heidegger uniek door de goden niet als de hoogste grondgevende entiteit te introduceren. Je zou dan natuurlijk kunnen beargumenteren dat de platoonse drie-eenheid niet aan de orde is in het pre-socratische gebruik van de *chōra/e/os*, maar vanuit mijn persoonlijke perspectief kan ik niets aanwijzen binnen dit pre-socratische gebruik dat zou duiden op iets vergelijkbaars of gelijksoortigs als de goden van Heidegger.

Dit betekent niet dat Heidegger met zijn poging om een nieuwe theologie te vestigen via het kader van zijn metafysica, geen soortgelijke opvattingen van deze tussenruimte heeft gevormd als beweging naar de reeds bestaande opvattingen omtrent de *chōra*, in het bijzonder zijn notie van het heilige en de relatie ervan met de dichter. Zoals we in het vorige hoofdstuk hebben vergeleken, zijn er een paar overeenkomsten tussen de eerdere opvattingen van de *chōra* en Heideggers filosofie die aantoonbaar identiek zijn. Specifiek de pre-socratische notie van *chōra/e/os* en de post-socratische receptie van de *chōra* via de Iamblichaanse theurgie.

Het vrouwelijke pre-socratische gebruik van *chōra/e* als een ruimtelijke tussenruimte die de relatie tussen dingen in overeenstemming brengt met degene die het ervaart, zich terugtrekt en verschijnt in de ervaring van de menselijke handeling van het zien, kan worden gezien als aantoonbaar hetzelfde als wat Heidegger bedoelde met het heilige. Terwijl het mannelijke pre-socratische gebruik van *chōros* kan worden gezien als gelijk aan wat Heidegger begrijpt als de installatie van het heilige, als een viertallig geheel, in de vorm van een werk. Ze zijn vergelijkbaar omdat zowel de *chōros* als het heilige, als ruimtelijke plekken, een historische claim leggen in de tijdelijke wereld. Daarmee een verbinding makend

met het heilige via deze installatie, waarbij blijvende beweging wordt vastgelegd in het werk zolang het wordt ervaren.

Net als het onderscheid tussen vrouwelijke en mannelijke *chōra/e* en *chōros*, moeten we het heilige misschien ook in een dubbele betekenis begrijpen. Intern en extern, intern met betrekking tot de menselijke ervaring van identiteit en relationele constructie (*chōra/e*) en extern in de vorm van het installeren van blijvende beweging van ervaring (*chōros*).

Ten slotte, en misschien wel onverwacht, zijn de vormen waarin de dichter of theurgist toegang heeft tot de *chōra* of heilige, praktisch hetzelfde. Beiden moeten in een stemming van liefdevolle onverschilligheid verkeren waarin ze niet proberen het heilige of *chōra* intellectueel te vatten. Beiden zijn gericht op de schepping in een unie of relatie. En ten slotte proberen beiden in de dimensie van het verborgene te blijven, zodat de *chōra* of het heilige kan verschijnen als het verborgene in het onverborgene (mogelijk via een droomtoestand).

## 7. Conclusie

Met deze verschillen en overeenkomsten in gedachten die we in de vorige twee hoofdstukken hebben besproken, ben ik nu in staat om tot de bevredigende conclusie te komen dat Heideggers onderzoeksonderwerp, dat wat verbergt in onverborgenheid, ertoe heeft geleid dat hij soortgelijke concepties heeft gevormd als reeds bestaande noties over de *chōra* uit zowel platoonse, pre-socratische als post-socratische contexten. Om specifiek te zijn Heideggers conceptie van het heilige is ongetwijfeld vergelijkbaar met de platonische notie van de *chōra* zoals die te vinden is in de *Timaeus*. Hoewel het, vanwege de inherente metafysische structuur binnen de *Timaeus*, niet meer dan logisch is om te zeggen dat het heilige voor Heidegger eerder vergelijkbaar, en vrijwel identiek is aan het pre-socratische vrouwelijke en mannelijke gebruik van de *chōra/e/os*. Terwijl de relatie van de dichter tot het heilige niet alleen vergelijkbaar is met de post-socratische praxis van de *chōra*, maar nagenoeg hetzelfde is. Het enige opvallende verschil, dat niet vergeleken kan worden met reeds bestaande concepties, is Heidegger zijn opvatting van de goden als een deel van het viertal. Deze opvatting van de goden als een inherent onderdeel van het viertallige voor het heilige om heel te zijn, staat in schril contrast met het platoonse gebruik van de *chōra* als een derde type binnen een ‘soort’ Timaeïsche drietal. Tevens valt er noch in het pre-socratische gebruik van de *chōra* noch in de post-socratische receptie, de Heideggeriaanse god of goden terug te vinden. Wat de goden van Heidegger niet alleen een aantoonbaar verschil maakt, maar een geheel nieuwe theologische conceptualisatie.

## **Bibliografie**

- Cummings, Owen. "Divine refusal: an aspect of the internal link between God and truth in Heidegger." *International Journal of Philosophy and Theology* 74.3 (2013): 183-195.
- Davis, Bret. "Heidegger and Asian philosophy." In *The Bloomsbury Companion to Heidegger*, redactie François Raffoul en Eric Nelson, 459-471. London/New York: Bloomsbury Publishing, 2013.
- El-Bizri, Nader. "On kai chora. Situating Heidegger between the Sophist and the Timaeus." *Studia Phaenomenologica* 4.1+ 2 (2004): 73-98.
- Gall, Robert. "Beyond Tragedy: the Divine in Heidegger and Tragedy." *Philosophy Today* 29.2 (1985): 110-120.
- Haar, Michel en Reginald Lilly. "Heidegger and the God of Hölderlin." *Research in Phenomenology* 19, no. 1 (1989): 89-100.
- Heidegger, Martin. "Bauen Wohnen Denken (1951)." In *Gesamtausgabe I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914-1976 Band 7 Vorträge und Aufsätze*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH, 2000.
- Heidegger, Martin. "Brief über den Humanismus (1946)." In *Gesamtausgabe I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914-1970 Band 9 Wegmarken*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH, 1976.
- Heidegger, Martin. "Der Ursprung des Kunstwerkes (1935/36)." In *Gesamtausgabe I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914-1970 Band 5 Holzwege*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH, 1977.
- Heidegger, Martin. "Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik (1956/57)." In *Gesamtausgabe I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914-1970 Band 11 Identität und Differenz*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH, 2006.
- Heidegger, Martin. *Einführung in die Metaphysik*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag Tübingen, 1966.
- Heidegger, Martin. "Hegels Begriff der Erfahrung (1942/43)." In *Gesamtausgabe I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914-1970 Band 5 Holzwege*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH, 1977.
- Heidegger, Martin. "Platons Lehre von der Wahrheit (1931/32, 1940)." In *Gesamtausgabe I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914-1970 Band 9 Wegmarken*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH, 1976.
- Heidegger, Martin. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag Tübingen, 1967.
- Heidegger, Martin. "Wozu Dichter? (1946)." In *Gesamtausgabe I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914-1970 Band 5 Holzwege*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH, 1977.
- Hussey, Edward. *Aristotle's Physics, books III and IV*. Oxford: Oxford University Press, 1983.
- Isar, Nicoletta. "Chora: tracing the presence." *Rev. Eur. Stud.* 1 (2009): 39-55.

- Keane, Niall. "The Continually Expanding Limits of Hermeneutics: Heidegger on Poetic Expression, Nature, and the Holy." *research in phenomenology* 46.3 (2016): 349-368.
- Krummel, John. "Chōra in Heidegger and Nishida." *Studia Phaenomenologica* 16 (2016). 489-518.
- Landrum, Lisa. "Chōra before Plato: Architecture, Drama, and Receptivity." *Chora 7: Intervals in the Philosophy of Architecture* (2016): 323-358.
- Miller, Dana. *The third kind in Plato's Timaeus*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2003.
- Moore, Benita. "Hawthorne, Heidegger, and the Holy: The Uses of Literature." *Soundings* (1981): 170-196.
- Nitsche, Martin. "A place of encounter with a divine. Heidegger on the spatiality of religious experience." *Open theology* 3.1 (2017): 338-344.
- Olesen Toft, Kristian. "Translating Khora." *Derrida Today* 17.1 (2024): 82-96.
- Perotti, James. *Heidegger on the divine: the thinker, the poet, and God*. Ohio: Ohio University Press, 1974.
- Plato, "Timaeus." In *Complete Works*, redactie John Cooper en Douglas Hutchinson, Indianapolis: Hackett, 1997.
- Sallis, John. *Chorology: on beginning in Plato's Timaeus*. Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press, 1999.
- Shaw, Gregory. "The Chōra of the Timaeus and Iamblichean Theurgy." *HORIZONS* 3.2 (2012): 103-129.
- Theodorou, Maria. "Space as Experience: 'Chore/Choros.'" *AA Files*, no. 34 (1997): 45-55.
- Vallega, Alejandro. *Heidegger and the issue of space: Thinking on exilic grounds*. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 2010.
- Van der Heiden, Gert-Jan. *Metafysica. Van orde naar ontvankelijkheid*. Amsterdam: Boom, 2021.
- Van der Heiden, Gert-Jan. *The truth (and untruth) of language: Heidegger, Ricoeur, and Derrida on disclosure and displacement*. Pittsburgh: Duquesne University Press, 2010.
- Vedder, Ben en Gert-Jan van der Heiden. "On Faith and the Holy in Heidegger and Derrida." In *A Companion to Derrida*, redactie Zeyneb Direk en Leonard Lawlor, 430-446. Chichester: Wiley Blackwell, 2014.
- Vedder, Ben. *Heidegger's Philosophy of Religion: From God to the gods*. Pittsburgh: Duquesne University Press, 2007.