

Review

Heidegger in Amerika

Veronica Vasterling

Het is een ironische speling van het lot dat Amerika een steeds belangrijkere rol in de Heidegger-receptie is gaan spelen, zozeer zelfs dat de Amerikanen tegenwoordig de Europeanen dreigen te overvleugelen. Want Amerika is in Heideggers ogen verloren. Het is het land dat, meer nog dan Europa en Rusland, ten prooi gevallen is aan de 'unbedingte Selbstbehauptung' van de moderne subjectiviteit in haar laatste gedaante: de wil tot willen. Deze wil-subjectiviteit is volgens Heidegger een symptoom van de techniek opgevat als het allesbepalende kenmerk van onze tijd: het tijdperk van de 'vollendete Metaphysik' waarin alle mogelijkheden van de westerse filosofie ten einde gedacht en uitgeput zijn. Amerika is het land van de 'trostlose Raserei der entfesselten Technik und der bodenlosen Organisation des Normalmenschen'. (1) Om kort te gaan, voor Amerika is er geen redding. In tegenstelling tot Europa en zelfs het marxistische Rusland, beide door Heidegger nog in staat geacht tot erkenning en doordenking van de huidige toestand (2), kan Amerika's capaciteit op het gebied van het 'denken' betwijfeld worden:

"Was das Interesse Amerikas für die 'Seinsfrage' angeht, es verschleiert dem Blick der Interessierten die Wirklichkeit des Landes: das Einverständnis zwischen Industrie und Militärs (die wirtschaftliche Entwicklung und die Rüstung, die sie verlangt)." (3)

Deze uitspraken over Amerika getuigen van niet al te veel politiek inzicht. Het nogal naïeve, generaliserende en clichématige aspect ervan doet mij eerder denken aan vergelijkbare Amerikaanse dan Europese voorbeelden. De Heidegger van de uitspraken over Amerika is vergelijkbaar met de Reagan die Rusland 'the empire of evil' noemde. De geniale filosoof en de meest populaire president van de Verenigde Staten sinds tijden vertonen hier beide een groot gebrek aan *Urteilstkraft*, aan *phronêsis* in aristotelische zin. De een identificeert zijn, in filosofisch opzicht vaak maatgevende, interpretaties van de tendenzen en attitudes van het moderne denken

1 Vergelijk respectievelijk: 'Brief über den 'Humanismus'' in: *Wegmarken*. Frankfurt a.M. 1978, pp. 337-38; *Nietzsche* deel II. Pfullingen 1961, p. 20 e.v., 201, 333; 'Ueberwindung der Metaphysik' in: *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen 1985, p. 76 e.v.; en *Einführung in die Metaphysik*. Tübingen 1987, p. 28-29.

2 *Einführung in die Metaphysik*, a.w., p. 29; vergelijk ook 'Brief über den 'Humanismus'', a.w., p. 337 en *Vier Seminare*. Frankfurt a.M. 1977, p. 90-91, 131-132.

3 *Vier Seminare*, a.w., p. 97.

met een 'werkelijkheid' die oneindig veel complexer, gedifferentieerder en ondoorzichtiger is dan de glasheldere eenvoud van zijn filosofische begrippen. De ander neemt de wereldpolitiek als één grote western waarin 'the good guys' strijden tegen 'the bad guys'. En beiden worden in dit opzicht gedragen door een onwankelbaar geloof in zichzelf en hun eigen oordelen of veroordelingen.

Heideggers oordeel over Amerika heeft echter een toenemende belangstelling voor zijn werk in Amerika niet in de weg gestaan. Integendeel, de uitspraken over Amerika horen - zoals hierboven al kort is aangegeven - in de ruimere context van een visionaire en nog net niet apocalyptische diagnose en kritiek van het huidige tijdgewricht (4) die ook in Amerika een vruchtbare voedingsbodem heeft gevonden. Dit heeft misschien te maken met een andere 'werkelijkheid van het land' dan de door Heidegger genoemde. In de loop van een jarenlang verblijf in Amerika is mij opgevallen dat Amerika, veel meer dan West-Europa, het land is van de zieners en profeten; van enerzijds de mensen met een boodschap en anderzijds de veel grotere groep 'zoekers'. Het is natuurlijk een generalisering op basis van eigen ervaring, maar deze openheid voor het visionaire en profetische houdt volgens mij verband met een ander kenmerkend aspect van de Amerikaanse 'werkelijkheid': ik ken geen land waar het dagelijks leven zo doortrokken is van een bewustzijn, een angst voor 'het einde der tijden', meestal het eigen einde soms het collectieve, en waar men - ter compensatie? - zozeer streeft naar de onsterfelijkheid, naar algehele beheersing van geboorte en dood en alles wat er tussen ligt.

Dit tamelijk speculatieve verband tussen een bepaalde Heidegger en een specifiek Amerikaanse 'werkelijkheid' wordt bevestigd door een vrij duidelijk herkenbare trend in de Amerikaanse Heidegger-receptie. Het betreft die interpretaties van Heideggers werk die de grote 'zinfragen' aan de orde stellen en die in het algemeen getuigen van een grote praktische betrokkenheid bij diens werk. In deze, meestal nogal associatieve en vrije, interpretaties spelen de thema's van dood, einde of eindigheid vaak een belangrijke rol. Zo gaat de interpretatie van David Krell, *Intimations of Mortality; Time, Truth, and Finitude in Heidegger's Thinking of Being*, ervan uit dat Heideggers filosofie een "thinking within anxiety" is, een denken vanuit de fundamentele ervaring van de sterfelijkheid van de mens. Hij poogt aan te tonen hoe deze "intimations of mortality" ten grondslag liggen aan de grote en belangrijkste thema's van Heideggers werk (de *Fundamentalontologie*, waarheid als *alètheia*, zijnsgechiedenis etc.). Ook in het boek van Christopher Fynsk, *Heidegger: Thought and Historicity*, staat het thema van de eindigheid centraal, maar niet de eindigheid in de specifieke zin van sterfelijkheid. Fynsk's boek is eerder een onderzoek op grond van de vraag in hoeverre Heideggers filosofie tegemoet komt aan de eisen en aspecten van een denken dat zijn eindigheid op zich neemt. Zijn evaluatie is kritisch in zoverre hij Heideggers eigen interpretatie en bevestiging van de eindigheid van denken en waarheid, zijn en tijd, confronteert

4 Heideggers visie op de huidige tijd is nog net niet apocalyptisch omdat hij, geïnspireerd door Hölderlins "Wo aber gefahr ist, wächst das Rettende auch" (uit het eerste ontwerp van het gedicht *Patmos*), ervan uitgaat dat het hoogste gevaar waarin wij verkeren misschien afgevend kan worden in en door het 'dichterische Denken' en 'Wohnen' of het 'andenkende Denken'. In beide gevallen gaat het, kort en simpel samengevat, om een erkenning, een (her)denken van het zijn (het *Ereignis*, het *Geviert* etc.).

met symptomen en contexten (met name de Nietzsche- en Hölderlin-interpretaties) die dit fundamentele aspect van eendigheid lijken te ondergraven.

Heideggers politieke verleden (de zgn. rectoraatsperiode) speelt in Fynsks interpretatie op de achtergrond een vrij belangrijke rol. De meeste Amerikaanse Heideggers-interpreten zijn, of ze er nu expliciet aandacht aan besteden of niet, zich welbewust van dit politieke verleden. De standpunten die daaromtrent ingenomen worden zijn over het algemeen kritischer dan hier in Heidegger-kringen gebruikelijk is. Wat dat betreft is de publieke discussie naar aanleiding van Farias' boek illustratief. Maatgevend voor de serieuze Heidegger-interpreten is de positie die Thomas Sheehan inneemt in een uitgebreid, genuanceerd artikel in de *New York Review of Books* (16 juni 1988):

"...despite the magnitude of Heidegger's intellectual achievement, major elements of his philosophy are deeply flawed by his notions of politics and history - and this is so quite apart from the fact that he joined the Nazi party and, for whatever period of time, ardently supported Hitler. Heidegger's engagement with nazism was a public enactment of some of his deepest, most questionable, philosophical convictions."

Heel anders is de positie die Richard Rorty inneemt in een bespreking van Farias' boek in *The New Republic* (11 april 1988). Rorty kiest voor de strategie het "moral character" van de persoon Heidegger in de zwartste kleuren af te schilderen ("a rather nasty piece of work", "a coward and a liar", "a self-deceptive egomaniac") om vervolgens de filosoof volledig vrij te spreken. Zijn reden daarvoor is dat "there is no way to correlate moral virtue with philosophical importance or philosophical doctrine". Dit is een weinig overtuigend zwaktebod: ten eerste weet ik niet of werk en persoon ten alle tijde zo keurig te scheiden zijn, vooral wanneer het gaat om een filosoof die uitgesproken ideeën heeft over de 'eigenlijkheid' van het menselijk bestaan en deze ideeën bovendien een belangrijke plaats toekent in zijn filosofische analyse van dat bestaan (in *Sein und Zeit*). Een tweede en belangrijker bezwaar is dat Rorty zich op grond van deze scheiding niet hoeft in te laten met de enig relevante, maar zeer moeilijke vraag: in hoeverre en op welke wijze werken Heideggers dubieuze morele, politieke en historische overtuigingen door in zijn werk?

Hoewel het merendeel van de publicaties over Heidegger afkomstig is van professionele filosofen, blijft de groeiende belangstelling voor zijn werk zeker niet alleen beperkt tot deze groep. Enkele toonaangevende intellectuelen, waaronder met name Derrida en Rorty, hebben waarschijnlijk een belangrijke rol gespeeld in het opwekken van de interesse, vooral van studenten in de letteren, literatuur en *humanities* faculteiten. Rorty heeft met zijn lezing van Heidegger tegen de achtergrond van de Anglosaksische epistemologische traditie en het Amerikaans pragmatisme diens werk voor een groot (universitair) publiek toegankelijk gemaakt. (5)

5 Respectievelijk *Philosophy and The Mirror of Nature*. Princeton U.Press 1979 en 'Overcoming the Tradition: Heidegger and Dewey' in: *Consequences of Pragmatism*. Minneapolis 1982. In het eerste boek speelt Heideggers werk vooral in het derde deel (o.a. over hermeneutiek) een belangrijke, zij het voornamelijk impliciete, rol. De wijze waarop Rorty Heideggers

Echter, vooral de invloed van Derrida, wiens Heidegger-lezingen minder toegankelijk zijn maar wiens populariteit des te groter is, heeft ervoor gezorgd dat het lezen van, of beter, het refereren aan Heideggers werk een "must" werd. In het kielzog van de privilegiëring van taal en tekst, en de aandacht voor lees- en interpretatiewijzen in Derrida's filosofie, is men ook Heideggers werk op deze punten gaan onderzoeken, bijvoorbeeld: *Martin Heidegger and the Question of Literature: Toward a Postmodern Literary Hermeneutics* (Ed. W. Spanos) of *Readings in Interpretation: Hölderlin, Hegel and Heidegger* van A. Warminski. Dit laatste boek bevat een lezing van "Heidegger reading Hölderlin" die in hoge mate geïnspireerd is door de (literaire) theorievorming rond 'deconstructie'. Over het algemeen trekken dit soort interpretaties Heideggers werk m.i. al te snel in een specifieke context - postmodernisme, literaire kritiek - waarbij het zeer de vraag is of dat werk er thuishoort. Wat ontbreekt in veel gevallen is enig globaal inzicht in de meer fundamentele, 'metafysische' onderwerpen (zijn, tijd, waarheid) die, denk ik, de - langer dan de mode van de tijd durende - relevantie van Heideggers werk uitmaken.

In de, qua stijl en inhoud, nogal uiteenlopende en rijk geschakeerde Heidegger-literatuur is er één duidelijk af te bakenen 'soort': de studies en interpretaties die afkomstig zijn uit de fenomenologische hoek. Al sinds enkele tientallen jaren bestaan er centra van fenomenologisch onderzoek aan een aantal staatsuniversiteiten (Chicago, Bloomington, Penn State etc.), c.q. hun filosofiedepartementen, die zich ontwikkeld hebben tot centra van Heidegger-onderzoek. De heldere, degelijke analyses van bijvoorbeeld - om mijn favorieten te noemen - John Sallis en Thomas Sheehan zijn volgens mij het beste wat de Amerikaanse Heidegger-literatuur te bieden heeft voor een serieus geïnteresseerde lezer. Doelstelling en stijl van deze Heidegger-literatuur is meestal even eenvoudig als klassiek academisch: men concentreert zich op een bepaald thema in Heideggers werk en poogt dat zo goed mogelijk te analyseren en te reconstrueren uitgaande van een extensieve en precieze lezing van de desbetreffende teksten. Daarbij kiest men vooral de thema's die, zoals hierboven is gezegd, m.i. het meest relevant zijn, bijvoorbeeld: Heideggers transformatie van de fenomenologische en hermeneutische methode; zijn poging het, al sinds Aristoteles bestaande, tijdsconcept te herzien; analyses van specifieke, cruciale noties in Heideggers werk zoals *Lichtung*, *Ereignis*, *physis* etc.. (6) Het

werk, en de 'continentale filosofie' in het algemeen, toegankelijk maakt, is mij overigens te generaliserend. In de winter van 1984/85 hield hij een lezing over Heidegger en Nietzsche aan de Johns Hopkins University (Baltimore). Het belangrijkste punt van de lezing was dat beide filosofen feitelijk hetzelfde wilden zeggen, ze maken alleen gebruik van verschillende 'vocabulary's'. Afgezien van het feit dat dit geen recht doet aan de fundamentele verschillen tussen Nietzsche en Heidegger, vervalt een dergelijk generaliserend relativisme makkelijk tot het (impliciete) universaliseren van de eigen norm. En ook dat doet Rorty: een jaar later, tijdens een debat met Lyotard aan dezelfde universiteit, verdedigde Rorty het standpunt dat, in 'realpolitische' zin, de best mogelijke wereld er een zou zijn waarin alle staten en volkeren de Amerikaanse toestand van 'vrijheid en democratie' bereikt zouden hebben.

- 6 In de beknopte bibliografie aan het eind van deze review heb ik maar weinig titels van artikelen van deze groep Heidegger-interpreten opgenomen omdat anders de lijst te lang zou worden. Veel van deze artikelen zijn verschenen in de serie *Research in Phenomenology* die echter nauwelijks te vinden is in onze bibliotheken.

is echter vooral de stijl die mij steeds meer de voorkeur doet geven aan deze studies: die is een goede middenweg tussen het al te mimetische dat de Europese Heidegger-receptie nog vaak kenmerkt, en het al te vrij associatieve van de meeste andere Amerikaanse Heidegger-literatuur. Hier doet zich het interessante verschijnsel voor dat de belangrijkste barrière, namelijk de taal, tot een creatieve en produktieve voorwaarde van tekstlezing wordt. Meer dan het vertalen van Franse teksten, is het vertalen van Duitse teksten in het Engels-Amerikaans een confrontatie met, zeker op het eerste gezicht, praktisch onoverwinnelijke problemen. Naast de feitelijke tegenstelling tussen beide talen, namelijk de tamelijk atomaire syntactisch-semantische structuur van het Engels tegenover de complexe, gelaagde en gedifferentieerde syntaxis en semantiek van het Duits, geeft het vertalen van met name filosofische en literaire Duitse teksten het gevoel alsof men één wereld in een andere aan het omzetten is. (7) Het duidelijke verschil, de grote afstand tussen beide talen en werelden hoeft echter niet noodzakelijk tot wederzijds onbegrip te leiden. Wat met name de laatstgenoemde Heidegger-literatuur volgens mij overtuigend aantoont is dat het enorme Duits/Amerikaanse verschil positieve waarde kan zijn voor juist die intensieve doordringing en toeëigening van de Duitse tekst die alleen maar mogelijk is op grond van afstand. Niet alleen het kunnen denken in het Duits, maar vooral ook het niet 'eigen', het niet 'thuis' zijn in het (Heideggers) Duitse denken is misschien voorwaarde voor begrip.

Beknopte bibliografie

- Ballard, E.G., *Man and Technology: Toward the Measurement of a Culture* . Pittsburgh, Duquesne Univ. Press 1977.
- Bernasconi, R., *The Question of Language in Heidegger's History of Being* . Atlantic Highlands N.J., Humanities Press 1985.
- Caputo, J.D., 'Language, Logic and Time' in: *Research in Phenomenology* III 1973.
- Demske, J.M., *Man, Being, Death* . Lexington, Univ. Press of Kentucky 1970.
- Emad, P., 'The Conception of Logic as the Metaphysics of Truth in Heidegger's Last Marburg-Lectures' in: *Research in Phen.* IX 1983.
- Fynsk, C., *Heidegger: Thought and Historicity* . Cornell Univ. Press 1986.
- Harries, K., 'Heidegger as a Political Thinker' in: *Heidegger and Modern Philosophy* (ed. Murray). New Haven Conn., Yale Univ. Press 1978.

7 In *De l'esprit* (Parijs 1987, p. 114-116) haalt Derrida een voorbeeld aan van wat een treffende en komische combinatie van de Duitse en Engelse wereldtaal genoemd kan worden. Het voorbeeld is afkomstig uit het werk (*Friendship's Garland*) van de 19e eeuwse, Britse Matthew Arnold en betreft diens introductie van "...great doctrine of 'Geist'" aan het Britse publiek: "Liberalism and despotism! cried the Prussian; let us go beyond these forms and words. What unites and separates people now is *Geist* . (...) There you will find that in Berlin we oppose 'Geist' - *intelligence* , as you or the French might say, - to 'Ungeist'. The victory of 'Geist' over 'Ungeist' we think the great matter in the world. (...) What has won this Austrian battle for Prussia is 'Geist' (...) ..I will give you this piece of advice, with which I take my leave: '*Get Geist*' ." Wat is Duitser dan *Geist* en Amerikaanser dan *get* ? De combinatie van die twee, *get Geist* , zou Heidegger waarschijnlijk helemaal niet komisch vinden!

- Kockelmans, J., *On Heidegger and Language* . Evanston, Northwestern Univ. Press 1972;
Hermeneutic Phenomenology . Univ. of America Press 1988.
- Krell, D.F., *Intimations of Mortality: Time, Truth, and Finitude in Heidegger's Thinking of Being* . Pennsylvania State Univ. Press 1986.
- Mehta, J.L., *Martin Heidegger: The Way and the Vision* . Honolulu, Univ. Press of Hawaii 1976.
- Murray, M. (ed.), *Heidegger and Modern Philosophy* . New Haven Conn., Yale Univ. Press 1978.
- Rorty, R., 'Overcoming the Tradition: Heidegger and Dewey' in: *Consequences of Pragmatism* . Minneapolis, Univ. of Minnesota Press 1982.
- Rosen, S., 'Thinking about Nothing' in: *Heidegger and Modern Philosophy* (zie onder Murray).
- Sallis, J. (ed.), *Heidegger and the Path of Thinking* . Pittsburgh, Duquesne Univ. Press 1970.
 'End(s)' en 'Radical Phenomenology and Fundamental Ontology' beide in: *Research in Phen.* resp. XIII 1983, VI 1976.
- Sheehan, T. (ed.), *Heidegger, The Man and the Thinker* . Chicago Precedent 1981.
- Spanos, W.V. (ed.), *Heidegger and the Question of Literature: Toward a Postmodern Literary Hermeneutics* . Bloomington, Indiana Univ. Press 1979.
- Warminsky, A., *Readings in Interpretation: Hölderlin, Hegel, Heidegger* . Theory and History of Literature Series Vol. 26. Minneapolis, Univ. of Minnesota Press 1987.