

# Decisionisme en het liberale denken: Over Heidegger en Heumakers<sup>1</sup>

Herman Philipse

Heilig waren ze niet, Martin Heidegger, Ernst Jünger en Carl Schmitt, maar ze vormden toch een drieëenheid, de triniteit van het decisionisme. In zijn dissertatie van 1958 bracht Christian Graf von Krockow de drie genoemde schrijvers of denkers onder de titel *Die Entscheidung* tezamen en het blijkt telkens weer dat wie zich aangetrokken voelt tot één van de drie ook de zuigkracht van de andere twee ervaart.<sup>2</sup> Op deze regel vormt Arnold Heumakers geen uitzondering.

Wat de drie auteurs gemeen hebben, is onder meer de overtuiging dat het menselijk leven uiteindelijk draait om bepaalde onherleidbare en radicale beslissingen. Voor twee van hen, Heidegger en Schmitt, was de aansluiting bij Hitlers nazisme zo'n beslissing, terwijl Jünger, die nooit toetrad tot de NSDAP, geldt als één der geestelijke wegbereiders van de nationaal-socialistische revolutie. Wat moeten we onder decisionisme verstaan en wat onderscheidt de decisionist van de liberaal, aan wie hij meestal een grondige hekel heeft? Dit zijn belangrijke vragen, want men klassificeert zich niet alleen door de keuze van zijn vijand, zoals Heumakers zegt met een citaat van Carl Schmitt, maar ook en vooral door de vrienden die men kiest.

In het onderstaande geef ik eerst een beknopte kenschets van het decisionisme (§ 1) in contrast met het liberalisme (§ 2). Vervolgens be- toog ik dat Heumakers in zijn lezing *Intieme vijanden nolens volens* een decisionistische visie ontvouwt op het debat tussen Heideggers volgelingen en zijn critici. Heumakers blijkt bovendien al voor Heidegger gekozen te hebben, aan wie hij de opmerkelijke rol toedeelt van 'kwaad geweten' van onze tijd. Door deze beslissing sluit Heumakers zich in grote lijnen aan bij zijn heideggeriaanse vriend, Wouter Oudemans, met wie hij in een flatje te Buitenveldert heideggeriaans-jüngeriaanse gesprekken voerde over cultuur en techniek (§ 3).<sup>3</sup> Naar mijn mening kan men het gesprek met Heidegger beter op een andere manier construeren. Ik zal een voorproefje geven van zo'n ander gesprek aan de hand van enkele passages uit Heideggers *Einführung in die Metaphysik*, waarvan onlangs een Nederlandse vertaling verscheen die

Heumakers recenseerde in de boekenbijlage van NRC Handelsblad van 28 november 1997 (§ 4). De recensie was waarschijnlijk kritischer en minder Heidegger-*gläubig* uitgevallen wanneer Heumakers niet bij voorbaat voor Heidegger had gekozen. Ten slotte (§ 5) zal ik kort ingaan op enkele kennistheoretische aspecten van Heideggers werk en de vraag trachten te beantwoorden of deze niet *après tout* een decisionistische visie op het gesprek met Heidegger rechtvaardigen.

### Decisionisme

De term 'decisionisme' is niet de naam van een filosofische stroming die zichzelf onder deze titel afficheerde. Maar men kan decisionistische elementen aanwijzen in het werk van een groot aantal auteurs die publiceerden tussen ongeveer 1920 en 1960, denkers en schrijvers die leefden en dachten in de nabijheid van het nationaal-socialisme, zoals Heidegger, Jünger en Schmitt, alsmede 'politiek onverdachte' figuren als Max Weber en de logisch positivist Reichenbach die vluchtte voor de nazi's, of een existentialist als Jean-Paul Sartre.<sup>4</sup> Ook een cultureel klimaat kan in een bepaalde mate decisionistisch zijn, hetgeen af te meten is aan bij voorbeeld de frequentie waarmee zinnestjes als 'Man muß sich entscheiden' worden gebruikt.

Totalitaire regimes of politieke stromingen gaan uit van de maxime 'wie niet voor mij is, is tegen mij' en ze plegen druk uit te oefenen op individuen om 'sich zu entscheiden', zodat totalitair denken het decisionisme in de kaart speelt. De filosoof Jules Vuillemin, voormalig hoogleraar aan het Collège de France, vertelde mij ooit dat hij uit Parijs naar de Vogezen was verhuisd om te ontkomen aan de druk van zijn existentialistische vrienden die vonden dat hij de beslissing moest nemen zich politiek links te engageren, terwijl hij als kritisch intellectueel juist distantie wilde bewaren van de politiek. Omgekeerd kan, zoals we zullen zien, het decisionisme de totalitaire verleiding oproepen.

Het decisionisme is een samenhangend geheel van gedachten dat men bij de meest uiteenlopende denkers kan aantreffen. De kern van dit geheel wordt gevormd door de idee dat het leven, de staat en de kennis uiteindelijk berusten op fundamentele en onherleidbare beslissingen (decisies). Met 'onherleidbaar' bedoelt de decisionist dat de beslissing niet gerechtvaardigd kan worden door goede redenen of motieven. Terwijl men gewoonlijk denkt dat beslissingen ten dele berusten op redenen en de uitkomst zijn van deliberaties, keert de decisionist de funderende verhouding tussen redenen en beslissing om. Niet de redenen motiveren de beslissing maar pas op grond van een bepaalde beslissing krijgen specifieke redenen achteraf hun 'gewicht'. Eerst door te kiezen voor bij voorbeeld communisme of nazisme verschijnen

maatschappelijke verhoudingen *als* wat ze *zijn*, respectievelijk *als* klassenstrijd of *als* een meedogenloze worsteling om de macht tussen een superieur Herren-ras en te verdelgen raciaal ongedierte. Omdat volgens de decisionist feiten pas tot ons spreken binnen een dergelijke betekenisverlenende horizon of 'wereld', ja zelfs in het geheel niet bestaan zolang de dingen ons niet verschijnen *als* dit of dat, kunnen feiten alleen de waarde van argumenten voor bepaalde beslissingen krijgen op grond van een fundamentele keuze voor zo'n betekenisverlenende horizon.

Anders gezegd, in de ogen van de decisionist zijn alle redenen en argumenten uiteindelijk rationalisaties, omdat hun 'gewicht' wordt bepaald door een anterieure beslissing. Redelijke discussie tussen mensen die tegengestelde keuzen maken is volgens de decisionist dan ook uitgesloten, terwijl ze tussen mensen die hetzelfde kiezen overbodig wordt. De liberale gedachte dat een dergelijke discussie mogelijk is en zelfs de kern vormt van het politieke bedrijf, is voor de decisionist niets anders dan een bedrieglijke ideologie die tot doel heeft de tegenstander te verzwakken en het eigen belang van de liberaal te laten prevaleren. Wanneer aldus de legitimerende kracht van redenen en argumenten wordt ontkend, rest nog slechts brute macht, en de decisionist zal geneigd zijn evenals Nietzsche de wil tot macht te beschouwen als 'das letzte Faktum, zu dem wir herunterkommen können'.<sup>5</sup>

Er zijn decisionisten op het individuele vlak, op politiek, en op intellectueel terrein. In zijn vroege hoofdwerk *L'être et le néant* betoogt Jean-Paul Sartre dat de menselijke geest volstrekt vrij is omdat het onbegrijpelijk zou zijn dat de vrijheid ergens halverwege het bewustzijn zou beginnen. Uit dit *argumentum ad ignorantiam* concludeert Sartre dat het individu zelfs de meest fundamentele morele normen in vrijheid kiest en hij beschuldigt hen die menen dat de moraal ten dele onttrokken is aan onze vrije wil van 'kwade trouw'.<sup>6</sup>

Een kleine twintig jaar eerder had Heidegger iets dergelijks betoogd in *Sein und Zeit*. Heidegger meent dat het individuele *Dasein* alleen authentiek (*eigentlich*) kan zijn zolang het beslissingen neemt en vastbesloten (*entschlossen*) is. Op de vraag wat het authentieke individu dan moet beslissen repliceert Heidegger: 'Die Antwort vermag *nur* der Entschluß selbst zu geben.'<sup>7</sup> Zoals blijkt uit de cursivering van het woordje 'nur' kan volgens Heidegger de rechtvaardiging voor authentieke beslissingen slechts gelegen zijn in de beslissing zelf en niet in eraan voorafgaande redenen: de beslissing autoriseert zichzelf door de vastbeslotenheid waarmee men beslist. Heidegger meent dat de beslisser de feitelijke levensmogelijkheid eerst 'ontwerpt'. Morele argumenten, die de vorm hebben van 'zoiets doet men niet', behoren kennelijk tot de sfeer van het 'men' (*das Man*), dat wil zeggen tot het niet-au-

thentieke leven (*Uneigentlichkeit*) waarin men de eigen verantwoordelijkheid afschuift op anderen. Door vastbesloten te zijn onthult het authentieke *Dasein* de situatie waarin het moet handelen en ziet het helder in op welk moment (*Augenblick*) het met daden moet ingrijpen.<sup>8</sup> De 'zekere waarheid' van het menselijke bestaan zou erin gelegen zijn dat het *Dasein* zich staande houdt in wat onthuld is door de beslissing.<sup>9</sup> Kortom, een authentiek en onherleidbaar vrij besluit 'dat niet van tevoren is bepaald', bij voorbeeld door normen van een bestaande moraal, ontsluit volgens Heidegger pas de handelingshorizon waarin de dingen voor ons betekenis krijgen.<sup>10</sup>

Van het politieke decisionisme is Carl Schmitt een mooi voorbeeld, zoals blijkt uit de samenvatting van *Der Begriff des Politischen* die Heumakers geeft in zijn lezing *Intieme vijanden*. Volgens Schmitt is er alleen sprake van 'echte politiek' zolang er een onderscheid wordt gemaakt tussen vriend en vijand. Daarom impliceert echte politiek altijd de mogelijkheid van een *Ernstfall*, het uitbreken van een oorlog, die een existentiële krachtmeting zou zijn tussen vijanden. Waarop berust nu volgens Schmitt dit onderscheid tussen vriend en vijand? 'Morele, esthetische of economische motieven komen daar niet aan te pas', vat Heumakers samen. Kennelijk berust de kwalificatie 'vijand' volgens Schmitt louter op een existentiële *beslissing*, waarvan de zin is dat ze het leven intensiveert. Dat we telkens zulke beslissingen (moeten?) nemen gaat volgens Schmitt terug op het verhaal van Kain en Abel, met wie de geschiedenis van de mensheid begonnen zou zijn. Schmitt had zijn belligerente opvatting van politiek overigens niet met de bijbel behoeven te legitimeren. Meer *zeitgemäß* was het geweest hier Heraclitus te citeren, wat zowel Hitler als Heidegger gaarne deden: oorlog is van alles de vader.<sup>11</sup>

Ogenschijnlijk heeft het individuele decisionisme van *Sein und Zeit* niets met politiek te maken. Toch kan individueel decisionisme gemakkelijk omslaan in politiek decisionisme en wel op twee gronden. In de eerste plaats impliceert het individuele decisionisme een ondraaglijk extreme vorm van menselijke autonomie. Het authentieke individu kan bij zijn beslissingen niet meer steunen op voorgegeven normen en waarden en het is begrijpelijk dat volgens Heidegger en Sartre het besef van deze absolute vrijheid angst oproept. Meestal zou de mens vluchten in de *Uneigentlichkeit* van *das Man* of in de *mauvaise foi* van *les sérieux* om aan de angst voor de vrijheid te ontkomen. Merkwaardigerwijze is er volgens *Sein und Zeit* echter ook een authentieke oplossing voor het probleem dat individuele authenticiteit ondraaglijk is: wanneer het individu beseft dat de superieure macht van de autonomie een vorm van onmacht is, zal het inzicht doorbreken dat het volle authentieke historische gebeuren van het *Dasein* al-

leen plaatsgrijpt in een gemeenschappelijke strijd samen met de eigen 'generatie'.<sup>12</sup> Kennelijk is er zoiets als collectieve authenticiteit en het lijdt geen twijfel dat Heidegger de nationaal-socialistische revolutie van 1933 heeft beleefd als een moment van een dergelijke decisionistische groepsauthenticiteit.<sup>13</sup>

Naast deze existentieel-psychologische motivering voor de omslag van individueel naar politiek decisionisme is er nog een tweede motivering, die ontstaat zodra men de gevolgen van het individuele decisionisme voor de politieke theorie onder ogen ziet. Indien alle normen en waarden het product zijn van vrije individuele keuzen, rijst de vraag hoe een politieke orde mogelijk is. Deze vereist immers dat normen en waarden tot op grote hoogte gemeenschappelijk zijn, terwijl volgens het individuele decisionisme een vrije keuze van alle mensen voor precies dezelfde normen en waarden slechts op toeval kan berusten. Binnen het decisionistische kader zijn er twee oplossingen voor dit probleem van de 'gelijkschakeling' (*Gleichschaltung*) van individuele beslissingen: ofwel alle individuen moeten zich onderwerpen aan één superbeslisser, de *Führer*, en aldus hun individuele vrijheid prijsgeven, ofwel men moet ervan uitgaan dat er een metafysische entiteit is, bij voorbeeld de *volonté générale* van Rousseau, of het 'volk' van de 'völkische' denkers in het Duitse interbellum, die supra-individuele beslissingen neemt waaraan elk individu gehouden zou zijn omdat ze de 'werkelijke vrijheid' van het individu uitdrukken. Heidegger aanvaardde in 1933 beide oplossingen voor het probleem van de gelijk-schakeling. De Duitsers moesten zich volgens hem zonder voorbehoud aan Hitler conformeren omdat deze *Führer* de vastbeslotenheid van het Duitse volk tot uitdrukking zou brengen.<sup>14</sup>

Ten slotte is er nog een derde vorm van decisionisme: intellectueel decisionisme. Dit is de minst plausibele variant van de doctrine, want weinig mensen zullen menen dat wat waar is en wat niet uiteindelijk berust op een ongemotiveerde beslissing. Toch neigt Heidegger in *Sein und Zeit* tot deze positie, omdat de horizon binnen welke volgens hem de feiten pas verschijnen ontstaat door een *Entwurf* dat in het geval van het authentieke *Dasein* berust op een onherleidbaar vrij besluit.<sup>15</sup> Ik zeg 'neigt' in dit verband, want de interpretatieproblemen die Heideggers dubbelzinnige termen 'Entwurf' en 'Entschlossenheit' oproepen kunnen in het korte bestek van dit artikel niet worden behandeld. Waar evenwel weinig twijfel over kan bestaan is dat Arnold Heumakers een intellectueel decisionisme huldigt met betrekking tot het debat tussen Heideggers aanhangers en diens critici, zoals zal blijken in § 3.

## Liberalisme

Het liberalisme is een complexe traditie van denkers die onderling aanmerkelijke verschillen vertonen. Terwijl de antiliberaal meestal geïnspireerd is door theologisch-metafysisch denken – we zien dit bij zowel Heidegger als Carl Schmitt en Ernst Jünger – zijn liberalen zoals John Stuart Mill of Friedrich von Hayek overtuigde empiristen die aanknopen bij de wetenschappen en niet bij theologie of metafysica. De luttele opmerkingen over liberalisme die hier volgen hebben tot doel de liberaal duidelijk te onderscheiden van de decisionist en tevens enkele ontboezemingen van Heumakers en Oudemans over het liberalisme te becommentariëren.

Laat ik ter inleiding de vraag stellen naar de cultuurhistorische achtergrond van het decisionisme. Hoe kon de overtuiging postvatten dat het individuele leven, de moraal, en de politiek uiteindelijk berusten op fundamentele beslissingen die niet te beargumenteren zijn? Ik beperk me tot twee mogelijke antwoorden op deze cultuurhistorische vraag en bespreek telkens het liberaal-empiristische alternatief.

In de eerste plaats komt het decisionisme voort uit hetgeen ik elders het *funderingsmodel* voor het rechtvaardigen van opvattingen heb genoemd, een model dat teruggaat op Aristoteles' *Analytica posteriora*.<sup>16</sup> Indien men meent dat een opvatting slechts te rechtvaardigen is door ze deductief af te leiden uit andere opvattingen die op hun beurt gerechtvaardigd moeten zijn, ontstaat een trilemma dat door de filosoof Hans Albert het 'Münchhausen trilemma' werd gedoopt. Ofwel de rechtvaardiging is een oneindige regressie, ofwel ze verloopt in een cirkel, ofwel er moeten inhoudelijke eerste beginselen voor rechtvaardiging bestaan die zo zeker en inzichtelijk zijn dat ze geen rechtvaardiging behoeven. Omdat in de eerste twee gevallen gerechtvaardigde opvattingen onmogelijk zijn, koos Aristoteles voor het derde alternatief. Hij gaf aan de eerste filosofie of 'metafysica' de taak dergelijke 'eerste beginselen' op te sporen.

De geschiedenis van de metafysica van Aristoteles tot Husserl is een aaneenschakeling van mislukte pogingen om zekere eerste beginselen van wetenschap en moraal te vinden.<sup>17</sup> We kunnen het decisionisme nu interpreteren als een partiële 'overwinning' van de metafysische traditie: men concludeert dat er geen zekere beginselen van moraal en kennis zijn, doch laat het funderingsmodel van rechtvaardiging intact. Het gevolg is de sceptische positie van het decisionisme: alle opvattingen, zowel morele als wetenschappelijke, berusten uiteindelijk op niet te rechtvaardigen arbitraire 'beslissingen'. Volgens Heidegger zouden we kunnen 'beslissen' of er een meer fundamentele vorm van kennis bestaat dan wetenschap en het nemen van een dergelijke

beslissing zou het doel zijn van Heideggers vragende denken.<sup>18</sup> Deze gedachte berust onder meer op het decisionistisch neokantianisme van *Sein und Zeit*, volgens hetwelk feiten zich pas voordoen binnen het kader van een horizon waarvoor we kunnen kiezen in een *Entwurf*.<sup>19</sup>

Het decisionisme is een weinig overtuigende visie. Ten eerste zijn de fundamentele 'beslissingen' die het decisionisme postuleert in ons geestelijke leven niet te vinden. Niemand kiest bij voorbeeld bewust voor de morele norm 'gij zult niet doden', ofschoon men kan beslissen er uitzonderingen op te maken of de norm altijd toe te passen. Daarom moet de decisionist zijn toevlucht nemen tot theorieën van het verkeerde bewustzijn à la Heidegger (*Sein und Zeit*) of Sartre: we zouden 'vluchten' voor de 'angst' die de fundamentele vrijheid in ons oproept, zodat de fundamentele beslissingen onbewust worden en we meestal leven in *Uneigentlichkeit* of *mauvaise foi*. Sartre heeft zelfs een eigen versie van de psychoanalyse ontworpen om de onbewuste *choix fondamental* in elk individu te achterhalen. Dergelijke theorieën van het verkeerde bewustzijn zijn niet vrij te pleiten van ad hoc manoeuvres die louter dienen om het decisionisme te redden.

Ten tweede kan het decisionisme moeilijk het empirische gegeven verklaren dat de meeste mensen het op het gebied van de moraal ongeveer eens zijn over de belangrijkste normen. Deze harmonie van opvattingen moet in de ogen van de decisionist wel een mirakel zijn: waarom zouden de volstrekt vrije en niet gemotiveerde beslissingen van alle individuen over morele normen vrijwel gelijklopend uitvallen? De decisionistische opvatting van de menselijke natuur strookt dus niet met de feiten; ze is een metafysische constructie. De liberaal en de empirist zullen concluderen dat een partiële overwinning van de metafysica niet voldoende is: de metafysica moet *geheel* worden overwonnen. Hiertoe dient men het funderingsmodel van de rechtvaardiging, dat leidde tot de gedachte dat er een metafysica moet zijn die eerste beginselen opspoort, te vervangen door een ander model van rechtvaardiging.

In de wetenschapsfilosofie is dit reeds tijdens en kort na het interbellum gebeurd. Een wetenschappelijke theorie wordt als gerechtvaardigd beschouwd als ze beter is dan de concurrenten in het licht van criteria voor theoriekeuze, met name het criterium van empirische adequaatheid. Volgens dit competitie-model van rechtvaardiging is rechtvaardiging een relatieve en historische notie – een theorie is gerechtvaardigd in relatie tot concurrerende theorieën en met betrekking tot de data die op een bepaald moment beschikbaar zijn – en er is geen ruimte voor een 'metafysica' die onbetwistbare eerste beginselen voor rechtvaardiging zou moeten leveren. Door deze overwinning van

de metafysica valt de 'plaats' van de metafysica niet open, zodat ze door iets anders kan worden ingenomen, er is gewoonweg geen plaats meer voor een discipline die de wetenschappen fundeert.

Ook in de meta-ethiek kan het funderingsmodel van rechtvaardiging worden vervangen door een dergelijk competitief model. De functie die het criterium van empirische adequaatheid heeft in de wetenschapsfilosofie kan hier worden vervuld door de vraag of een bepaalde oplossing voor een moreel probleem 'beter' is dan concurrerende oplossingen in het licht van de omstandigheden van het geval en van de empirisch gegeven morele inclinaties van de burgers, inclinaties die onderling sterk overeenkomen doordat ze deels het product zijn van biologische evolutie, zoals blijkt uit ethologisch onderzoek bij hogere dieren, en deels van een historisch gegroeide cultuur.<sup>20</sup>

Deze competitieve opvatting van rechtvaardiging maakt begrijpelijk dat er een complexe discussie gevoerd kan worden over de vraag welke oplossing voor een moreel of politiek probleem 'optimaal' is, evenals er discussie gevoerd wordt binnen het wetenschappelijke forum over de vraag welke empirische theorie vooralsnog moet prevaleeren. De liberaal zal de politiek ten dele beschouwen als de kunst van het optimale, waarbij de procedurele regel van het meerderheidsbesluit slechts dient als laatste redmiddel voor het geval de politieke discussie niet tot een eenduidige conclusie leidt. De liberaal verwerpt dus op empirische en filosofische gronden het decisionistische uitgangspunt dat elk individu in absolute vrijheid zou beslissen over normen en waarden. Dit uitgangspunt is ontmaskerd als een residu van de metafysische traditie, die door de decisionist onvolledig overwonnen werd.

De liberaal verwerpt, eveneens op empirische en filosofische gronden, de decisionistische oplossingen voor het probleem van de gelijkshakeling in de politieke theorie. De oplossing van de *Führer* wordt afgewezen omdat deze een machtsmonopolie creëert dat, zoals de ervaring leert, niet alleen leidt tot machtsmisbruik maar ook tot onvermogen om de complexe informatie die nodig is voor regeren te verwerken en om te zetten in adequaat beleid. Evenals de liberaal in de economische sfeer het ontstaan van te grote machtsconcentraties tegengaat door een zorgvuldige constructie van de markt, waarbij anti-trustwetten en arbeidsrecht een belangrijke rol spelen, zo voorkomt hij in de politieke sfeer het ontstaan van te grote machtsconcentraties door machtscheiding (de *trias politica*), een meerpartijensysteem, grondrechten, een onafhankelijke centrale bank, en periodieke wisseling van machthebbers op basis van verkiezingen.

De decisionistische oplossing van het gelijkshakelingsprobleem door een metafysische entiteit te postuleren, de *volonté générale* of



het 'volk', die de politieke beslissingen zou nemen, beslissingen die de 'ware vrijheid' van elke burger zouden uitdrukken, wordt door de liberaal eveneens op empirische en filosofische gronden verworpen. Deze oplossing gaat uit van de fictie dat het 'welbegrepen eigenbelang' van alle burgers uiteindelijk hetzelfde zou zijn en vastgesteld kan worden door een politiebureau of een andere daartoe geroepen institutie of persoon. De liberaal aanvaardt het empirische gegeven dat er in het concrete geval onoverbrugbare belangentegenstellingen kunnen bestaan tussen burgers, zodat politiek ten dele ook de kunst is van het compromis. Terwijl de metafysische oplossing voor het gelijkenschakelingsprobleem (marxisme, nazisme) leidt tot eliminatie of tot het psychisch gestoord verklaren van individuen die weigeren hun 'ware eigenbelang' in te zien, zal de liberaal het recht van elk individu respecteren om zijn belang naar eigen inzicht te definiëren en daaruit de noodzaak afleiden tot een zo sterk mogelijke beperking van de staatsmacht. De liberale staat stelt zich niet ten doel het individuele geluk of heil der burgers te garanderen; ze beoogt slechts gunstige condities te scheppen voor een ieder om zo veel mogelijk in vrijheid zijn of haar leven naar eigen inzicht gestalte te geven. Ten slotte wordt de pretentie van een politiebureau, een *Führer*, of van pausen en concilies dat ze het 'ware eigenbelang' van grote groepen individuen kunnen vaststellen op kennistheoretische gronden verworpen.

De liberaal kan de decisionistische oplossingen voor het gelijkenschakelingsprobleem gemakkelijk afwijzen omdat het probleem zich voor hem niet voordoet. Zodra de decisionistische visie op de mens als een radicaal vrije beslisser is doorzien als een metafysische fictie, zal men een open oog krijgen voor de mens zoals hij werkelijk is: een hogere diersoort die genetisch met bepaalde morele neigingen begiftigd is die nodig waren om te overleven en zich voort te planten, een diersoort die vervolgens door de ontwikkeling van taal, techniek, kunst en cultuur verbluffend ver boven de andere hogere dieren is uitgestegen. De empirische menswetenschappen laten zien dat een relatief sterke overeenkomst tussen de normen en waarden van de meeste mensen bestaat, die deels evolutietheoretisch en deels cultuurhistorisch verklaard kan worden. Omdat de liberaal uitgaat van de mens zoals hij empirisch gegeven is, ontstaat voor hem niet het probleem van de gelijkenschakeling, dat voortvloeyde uit een decisionistisch en metafysisch mensbeeld.

Ik kom nu bij de tweede belangrijke historische wortel van het decisionisme, die niet wijsgerig maar religieus van aard is. De gedachte dat de zin van het leven wordt bepaald door een fundamentele en niet redelijk te motiveren beslissing is inherent aan het paulinische christendom. Ofschoon mensen leven *in* de wereld, zouden ze kunnen beslis-

sen om al dan niet *van* de wereld te zijn. Deze beslissing kan onmogelijk met wereldse redenen gemotiveerd worden, om de eenvoudige reden dat men besluit de wereldse horizon als zodanig vaarwel te zeggen. Omdat men zoekt naar een radicaal alternatief voor de totaliteit van het wereldse en omdat al het bekende en zegbare valt binnen deze totaliteit, is de keus voor het radicale alternatief niet te beargumenteren. Zodra men de beslissing genomen heeft zich open te stellen voor het Geheel Andere, een beslissing die een *sprong* is omdat men bereid is de vertrouwde wereld te verlaten, zal men ervaren dat ook de wereldse horizon zijn verborgen oorsprong had in het Onnoembare Andere dat traditioneel met het woord 'God' werd aangeduid.

Het paulinische christendom impliceert dus een omslag van individueel decisionisme naar iets anders, nu niet politiek decisionisme maar de 'ervaring' dat de wereld zijn oorsprong vindt in een instantie die transcendent is aan alle zijnden en waaraan de 'zin' der zijnden ontspringt. De mens zou leven binnen een 'horizon' die de zin van zijn doen en laten bepaalt, een horizon die ons op haar beurt wordt 'aangereikt' vanuit het transcendente. Terwijl Paulus nog kon menen dat het koninkrijk Gods zou aanbreken binnen de tijd van zijn generatie, zag het latere christendom zich genoopt de hypothese te aanvaarden dat het koninkrijk Gods langzaam wordt voorbereid in de menselijke geschiedenis. De geschiedenis zou gedragen en bepaald worden door een verborgen heilsgeschiedenis, die door religieuze wijsgeren zoals Hegel in kaart wordt gebracht. De gedachte van een dergelijke heilsgeschiedenis 'achter' de empirische geschiedenis wordt nog steeds door de roomse kerk aanvaard.

We vinden deze 'religieuze' omslag van radicale autonomie naar radicale heteronomie zowel bij Heidegger als bij Jünger. De radicale autonomie van de mens die Heidegger in *Sein und Zeit* postuleerde verkeert bij de latere Heidegger in de radicale heteronomie van de *Seinsgeschichte*, waarin ons omvattende transcendentale structuren worden aangereikt (*geschickt*), die ons lot (*Geschick*) vastleggen omdat ze bepalen hoe de dingen aan ons en wij aan onszelf verschijnen. De opvolging van deze structuren is de ware geschiedenis (*Geschichte*), die onvindbaar zou zijn voor empirisch historisch onderzoek. Jünger noemde dergelijke structuren een *Gestalt* en hij meende in de dertiger jaren dat onze tijd in het teken staat van de *Gestalt* van de Arbeider. Heidegger prefereerde de uitdrukkingen *das Wesen der Technik* en *das Gestell* ter aanduiding van de transcendentale structuur die zou bepalen hoe de zijnden zich in onze tijd voordoen: als grondstof voor industriële bewerking en verbruikbare consumptiegoederen. Alles binnen het tijdperk van *Das Wesen der Technik* zou 'metafysisch hetzelfde' en dus 'indifferent' zijn, of het nu gaat om enerzijds communistisch Rus-

land en anderzijds het liberale Amerika,<sup>21</sup> enerzijds fascisme en anderzijds democratie,<sup>22</sup> of enerzijds gemechaniseerde landbouw en anderzijds het 'fabriceren van lijken in gaskamers en vernietigingskampen'.<sup>23</sup>

Alvorens de empiristisch-liberale reactie te geven op deze tweede historische wortel van het decisionisme, wil ik kort enkele terloopse opmerkingen over het liberalisme van Heumakers en Oudemans citeren. Deze opmerkingen passen namelijk geheel binnen de religieuze omslag van absolute decisionistische autonomie naar radicale heteronomie die eigen is aan het traditionele paulinische schema. Zo zegt de filosoof (Oudemans) bij voorbeeld in de tweede dialoog van *De horizon van Buitenveldert*, aansluitend bij Botho Strauß:

'Het liberalisme behelst, met zijn versluisende woorden als bevrijding, kritiek en verandering, wat heden ten dage macht is. En macht wil zeggen: de wil tot permanente transformatie, gevoed uit wraakzucht tegen datgene wat te denken zou kunnen geven (...) de horizon rondom de werkelijkheid (...) de ons omgevende instantie die ons soms (...) een onvermoede mogelijkheid kan aanreiken.'<sup>24</sup>

Afgezien van het feit dat Oudemans en Heumakers in navolging van Strauß geen onderscheid maken tussen links activisme, dat meestal een totalitaire inslag had, en liberalisme – woorden als bevrijding, kritiek en verandering behoren immers eerder tot het linkse activisme dan tot het liberalisme in de traditionele Europese zin – valt ons op dat Oudemans deze woorden 'versluisend' acht, omdat het liberalisme in werkelijkheid een wil tot macht zou uitdrukken. Deze apodictische bewering past geheel in de logica van het decisionisme, zoals we in § 1 hebben gezien: men meent dat alle argumentaties in feite rationalisaties zijn, die versluisend een wil tot macht verbergen. Op de achtergrond speelt in het citaat de these van Jünger en Heidegger dat alles in de moderne tijd zou staan in het teken van de *totale Mobilmachung* of de wil tot macht. Hetzelfde geldt voor de gedachte dat de empirische werkelijkheid omgeven zou zijn door een 'horizon' die door empirisch onderzoek nooit onthuld zou kunnen worden, een horizon die ons een 'onvermoede mogelijkheid' zou kunnen aanreiken. Dergelijke beweringen passen in de denktraditie van decisionistisch neokantianisme, verbonden met een neopaulinisch heilsdenken: de empirische geschiedenis zou in het geheim gedragen worden door een heilsgeschiedenis, waarin het Gans Andere de mens telkens uitnodigt de horizon van het empirische te overstijgen, een horizon die de transcendentale grondslag vormt van empirische kennis. Zodra men deze horizon als historisch zou overdenken, zou men oog krijgen voor de mogelijkheid van

een geheel andere horizon, die een nieuw of 'ander' begin mogelijk maakt.

In de derde dialoog tussen Heumakers en Oudemans, die gaat over arbeid en aansluit bij Ernst Jüngers *Der Arbeiter* (1932), zegt de filosoof (Oudemans) tegen de journalist (Heumakers) over liberalisme het volgende:

'Je weet ook dat de gezichtskring waar je vandaan komt en waaraan je vasthoudt, de gezichtskring van het liberale, vrije individu, in feite voorbij is. Dat weet je en toch heb je er geen trek in. (...) Het is niet van belang of er nog Bolkesteins rondlopen die zichzelf als individuen beschouwen. De belangrijke vraag is of de horizon waarbinnen individualiteit versus massaliteit, zeg maar even liberalisme versus socialisme, een interessant onderscheid was, nog heerst. Het vraagstuk van individualiteit versus massaliteit is in de epoche van de arbeider onverschillig geworden. Rondom ons functionarissen is de zin van het woord *individuele vrijheid* afgestorven. De liberaal wordt beschenen door een licht dat allang uitgedoofd is, omdat hij probeert een onderscheid interessant te maken waar geen mens door is aangeraakt. Of de liberaal het nog enige honderden jaren kan volhouden om zich door dat voorbije licht te laten beschijnen, interesseert me vanuit het nadenken geen ros.'<sup>25</sup>

Men zou verwachten dat Heumakers voldoende historisch besef heeft om tegen te werpen dat *Der Arbeiter* van Ernst Jünger een gedateerd boek is, typerend voor de dertiger jaren, waarin de Duitse rechtervleugel meende een derde, totalitaire en collectivistische weg gevonden te hebben die voorgoed zou hebben afgerekend zowel met het door Marx geïnspireerde 'internationale' socialisme als met het klassieke liberalisme. De geschiedenis is anders gelopen dan Jünger in 1932 meende te kunnen voorzien. Na de Tweede Wereldoorlog stak de tegenstelling tussen totalitair socialisme en liberalisme opnieuw de kop op om pas na de val van de muur in 1989 plaats te maken voor een overwinning van het liberalisme. Vrijwel iedereen aanvaardt tegenwoordig de combinatie van een liberale rechtsstaat en een markteconomie met een sociaal vangnet.

Dat de journalist Heumakers dergelijke objecties niet naar voren brengt in de gesprekken te Buitenveldert tussen de filosoof (F) en de journalist (J), en zich zonder veel protesten laat meevoeren door zijn filosofische leidsman, komt doordat hij van meet af aan heeft besloten Oudemans te volgen in diens heideggeriaans-jüngeriaanse visie: de wereld van nu wordt gedragen door een 'horizon' of *Gestalt* die Jünger, Heidegger en Oudemans hebben 'gezien' maar die voor gewone stervelingen en zeker voor liberale empiristen onzichtbaar blijft.<sup>26</sup> Het feit

dat deze *Gestalt* gedateerd is en moeilijk past op hedendaagse verschijnselen kan nu geen tegenwerping meer zijn, en wel om twee redenen: (1) de *Gestalt* bepaalt de empirische wereld in het verborgene, net als volgens de kerk van Rome de heilsgeschiedenis voor een ongelovig oog verborgen is. Empirische tegenwerpingen zijn dus a priori geneutraliseerd; en (2) de filosoof dicht zichzelf de gave toe 'iets te onderkennen wat iedereen aangaat, maar iedereen ook te dicht op de huid zit om gemakkelijk aanvaard te worden'.<sup>27</sup> Aangezien de journalist dergelijke gaven niet bezit, kan hij slechts *beslissen* de filosoof Oudemans al dan niet te volgen, een filosoof die een wijsgerig *Führer* zou zijn in een voor de journalistiek per definitie ontoegankelijk gebied.

Oudemans zelf is ontslagen van de verplichting zijn jüngeriaanse visie naar behoren met argumenten en empirisch onderzoek te staven. Zijn inzicht is immers niet het product van wetenschappelijk vorsen of van een open blik voor de wereld waarin we in feite leven. Het is een hoger of dieper inzicht, een inzicht in de 'horizon' die ons omgeeft, en dit inzicht wordt ingegeven door een hogere vorm van empirie waarover alleen Jünger, Heidegger en Oudemans beschikken. Ook al hangt de gehele wereld het liberalisme aan, toch interesseert dit Oudemans 'geen ros', want de liberaal wordt 'beschenen door een licht dat al lang uitgedoofd is' omdat de horizon waarin de liberale overtuiging zin had niet meer 'heerst'. Kennelijk heeft Oudemans geschouwd dat de *Gestalt* van de Arbeider die Jünger in 1932 ontwaarde ook nog de wereld van 1998 beheerst en dat er tussentijds geen *Gestaltswitch* plaats heeft gevonden.<sup>28</sup> Oudemans' kritiek op het liberalisme heeft de typisch decisionistische vorm. Het is niet nodig in detail te analyseren wat liberale denkers te berde brengen want het liberalisme behoort sowieso tot een voorbijge *Gestalt*. Argumentatie is overbodig, want men schouwt de heersende *Gestalt* of men schouwt hem niet. Wie in navolging van Jünger, Heidegger en Oudemans gelooft in de mogelijkheid van een hogere of diepere empirie, kan de ervaring in de gewone zin des woords zonder problemen versmaden.

Hetzelfde geldt voor de opmerking die Heumakers in een interview met Ger Groot maakt over Algerije. De liberale denker zou 'met de handen in het haar' zitten omdat men in Algerije de democratie moest opheffen om de democratie te redden.<sup>29</sup> Heumakers doelt op het feit dat de verkiezingsoverwinning van het FIS ongeldig werd verklaard omdat het FIS de democratie wilde vervangen door een islamitische theocratie. Maar aan Algerije kan men geen objectie tegen het liberale denken ontleenen. Heumakers vereenzelvigd democratie ten onrechte met het houden van verkiezingen. Volgens de liberaal is democratie veel meer dan dat: een historisch gegroeid systeem van instituties met een scheiding der machten, een rechtsstaat, respect voor grondrechten,

een bepaald ontwikkelingsniveau van de bevolking dat zelfstandig nadenken over politiek mogelijk maakt, loyale oppositie, een attitude der kiezers. Van een democratie in deze zin was in Algerije nooit sprake. Dat men in een land zonder democratische traditie geen democratie kan vestigen louter door verkiezingen te organiseren weten liberale denkers al sinds het échec van de Republiek van Weimar.

Vanuit liberaal en empiristisch perspectief zal men korte metten maken met 'visionaire' denkers zoals Jünger, Heidegger en Oudemans. In de eerste plaats leert de geschiedenis van onze cultuur dat kennispretenties van zieners onbetrouwbaar zijn. Alleen de methoden van de empirische wetenschappen blijken kennis over de werkelijkheid op te leveren. De uitspraken van de filosoof die zich à la Oudemans tot ziener *hochstilisiert* (om maar eens een toepasselijke Duitse uitdrukking te gebruiken) zijn oncontroleerbaar en ze stuiten op wat ik elders het 'sectariërsdilemma' heb genoemd. Omdat er geen methode bestaat waardoor verantwoord gekozen kan worden uit contradictoire kennispretenties van concurrerende 'zieners', moet men bij een dergelijk conflict ofwel concluderen dat beide kennispretenties waardeloos zijn omdat ze elkaar tegenspreken, ofwel men moet zonder verdere argumenten besluiten dat de ene ziener gelijk heeft en de andere niet. Zo blijkt de visionaire denker *eo ipso* een epistemische decisionist te zijn: hij *besluit* zonder argumenten dat een bepaalde uitspraak waar is en het enige 'argument' dat hem ter beschikking staat om anderen te overtuigen is het autoriteitsargument.

Behalve deze kennistheoretische objectie tegen het visionaire denken is er een semantische objectie, die specifiek gericht is tegen de denktraditie der totalitaire predikaten. Volgens Nietzsche is alles *Wille zur Macht*; Jünger meent dat in zijn of onze tijd alles staat in het teken van de *Gestalt* van de arbeider, en volgens Heidegger verschijnt ons alles in het huidige tijdperk in het kader van het *Gestell* en het *Wesen der Technik*: als verbruikbare grondstof of te beheersen materiaal. Macht, arbeid, of techniek zouden de 'horizon' zijn waarbinnen alle dingen aan ons verschijnen. Maar wanneer men *alles* aanspreekt met een predikaat als 'macht', 'arbeid', of 'techniek' ontstaat het volgende dilemma. Ofwel men hanteert het predikaat in de gewone betekenis. Dan is het klaarblijkelijk onwaar dat alles ons verschijnt als macht, arbeid, of grondstof voor techniek. Ofwel men rekt de extensie van het predikaat op totdat het inderdaad alles omvat. Dan slinkt de intensie evenwel tot nul, want een vergroting van extensie leidt tot verkleining van intensie. Het predikaat heeft geen onderscheidend vermogen meer en verliest zijn betekenis. Kortom: de denkers van het alomvattende predikaat hebben ofwel ongelijk ofwel ze hebben niets gezegd. Alleen als men dit simpele dilemma over het hoofd ziet kan men

in de verleiding komen te menen dat dergelijke denkers iets 'dieps' hebben beweerd.

### Een vriend-vijandconstellatie?

Hoe ziet Arnold Heumakers nu het wijsgerige gesprek met Heidegger in zijn lezing *Intieme vijanden*? Aanvankelijk zou men kunnen menen dat hij de discussie als buitenstaander beschrijft met de distantie van de professionele journalist. In feite is het tegendeel het geval: de beschrijving geeft geen empirisch beeld van de literatuur over Heidegger en de distantie met betrekking tot Heidegger verdwijnt in de loop van de lezing. Heumakers' karakterisering van de Heidegger-discussie is eerder a priori, gegeven vanuit een *parti pris* dat ontleend is aan Carl Schmitt, en ze is uitgesproken decisionistisch van aard. Na een 'zinloze' strijd tussen voetbalsupporters in Beverwijk geanalyseerd te hebben met behulp van Carl Schmitts decisionistische conceptie van politiek – politiek berust uiteindelijk op een niet verder te verantwoorden beslissing over vriendschap en vijandschap, zodat het gevecht als *Ernstfall* in het verlengde van de politiek ligt – gaat hij er, weliswaar met enige voorzichtigheid, toe over 'in de moderne filosofie (...) een vriend-vijandconstellatie (...) aan te wijzen'. Met de kwalificatie dat hij misschien enigszins overdrijft, karakteriseert Heumakers het wijsgerige gesprek rond Heidegger als volgt:

'In het geaccidenteerde landschap van de hedendaagse filosofie zijn zo, tussen de heuvels en de dalen, twee kampen te onderscheiden, die elkaar wederzijds als vijand beschouwen. In het ene kamp treffen we degenen aan die Heidegger zonder noemenswaardige concurrentie de grootste filosoof van de eeuw achten; in het andere kamp vindt men alles wat in de nog altijd niet voltooid *Gesamtausgabe* staat een achterhaald soort filosofie of zelfs regelrechte wartaal met een bedenkelijk luchtje.'

Heumakers geeft toe dat niet iedereen past in dit beeld. Richard Rorty, bij voorbeeld, is geen vijand van Heidegger en ook geen echte vriend. Rorty ziet Heidegger in het licht van Dewey als een pragmatistische medestander, terwijl hij tegelijkertijd erkent dat deze visie op een *gewaltsame* interpretatie van Heidegger berust. Rorty is dus bevriend met een Heidegger van wie hij erkent dat het niet de werkelijke historische Heidegger is. Deze merkwaardige 'ironische' tussenpositie wordt dan gerechtvaardigd met een *tu quoque* argument: als Heidegger filosofen uit het verleden naar zijn hand mag zetten, is dit ook aan Rorty toegestaan.<sup>30</sup> Heumakers kritiseert met recht deze overname van

slechte intellectuele zeden maar zijn oogmerk hierbij is dubieus: Rorty wordt verweten dat hij 'de strijd op slinkse wijze ontdoken heeft', zodat het filosofische gesprek met Heidegger ondanks uitzonderingen toch weer beschreven kan worden als een oorlog à la Carl Schmitt: 'Een vergelijk (...) lijkt er daarom niet in te zitten. Het is erop of eronder, net als in Schmitts existentiële oorlog of in de supportersveldslag te Beverwijk.'

Er zijn in de secundaire literatuur over Heidegger natuurlijk wel enkele auteurs op wie deze beschrijving van toepassing is. Heumakers spreekt van 'het ontbreken van regels, de blinde woede, de combinatie van antagonisme en gelijkenis', een karakterisering die mij doet denken aan schrijvers als Hans Ebeling, wiens anti-heideggeriaanse boekjes eerder scheldpartijen zijn dan zorguldig afgewogen analyses.<sup>31</sup> Toch ben ik geneigd te zeggen dat het overgrote deel van de meer kritische werken over Heidegger – we hebben het dan over honderden publicaties – beslist niet getuigt van blinde woede of vijandschap in de zin van Schmitt. Er zijn historische studies, zorgvuldige kritische analyses, pogingen Heidegger te integreren in de analytische filosofie door hem wittgensteiniaans of pragmatistisch te interpreteren, taalanalytische beschouwingen, aanzetten tot een constructief en kritisch gesprek met Heidegger zoals die van Foucault, Habermas, Levinas, Merleau-Ponty of Rorty, en nog veel meer. De wijsgerige discussie met Heidegger is te complex en te interessant om haar te dwingen in de sjablonen van een oorlog tussen vriend en vijand.

Typerend voor zijn decisionistische visie op het debat met en over Heidegger is de plaats die Heumakers geeft aan de historische benadering. Wanneer het gesprek met Heidegger niets anders kan zijn dan een blinde strijd tegen hem of een onbeargumenteerde keuze voor hem, een strijd die alleen door een lafaard zoals Rorty wordt vermeden, moet de wijsgerige geschiedschrijving wel als spelbreker verschijnen. Heumakers zegt dat 'niets de kruitdamp zozeer doet verwaaien als juist de geschiedschrijving'. Dit licht hij toe als volgt:

'In de stilte van de studeerkamer zwijgen de wapens. De historicus beschrijft per definitie een gevecht dat niet meer hoeft te worden gewonnen en kan zich daardoor een aanzienlijk minder krijgshaftige houding veroorloven. Elke vijand uit het verleden wordt postuum alsnog een vriend, die moeilijk kan worden gemist in het verhaal van de filosofie.'

Ofschoon de strijdende partijen zo nu en dan historisch buskruit zullen verschieten, is volgens Heumakers' decisionistische opvatting geschiedschrijving moeilijk te verenigen met de wijsgerige strijd tussen Heidegger en zijn critici.



Heumakers geeft niet alleen een decisionistische visie op het debat rond Heidegger maar hij heeft zelf al voor Heidegger partij getrokken. Dit blijkt uit het einde van de lezing. Bij de weergave van Heidegger verdwijnt gaandeweg de distantie. Heumakers zegt bij voorbeeld zich niet te kunnen voorstellen wat een overwinning van Heidegger zou kunnen betekenen. Hij verklaart dit onvermogen van zijn verbeeldingskracht dan à la Heidegger uit een 'fundamenteler onvermogen': 'Het lukt mij blijkbaar niet om buiten het gangbare denken van mijn tijd te treden.' Bovendien is Heumakers het eens met de heideggeriaanse stelling dat 'bijna alle overige filosofie' thuishoort in 'de moderne wereld van wetenschap en techniek', ten opzichte waarvan Heideggers denken 'vreemd' zou zijn. We vinden hier bij Heumakers de typische heideggeriaanse gedachte dat al het bestaande past in één alomvattend stramien, het *Wesen der Technik* of zoiets, terwijl Heideggers eigen denken ten opzichte van deze totaliteit een radicaal alternatief zou bieden. Aan het einde van § 2 bleek op welk dilemma deze gedachte schipbreuk lijdt.

Als klap op de vuurpijl wordt Heidegger door Heumakers in diens lezing ten slotte uitgeroepen tot het 'kwade geweten van zijn tijd', een merkwaardig *epitheton ornans* voor een filosoof die er niet blijk van heeft gegeven over een verfijnd en trefzeker moreel oordeelsvermogen te beschikken. Heumakers' argument is dat 'de vreemdheid van Heideggers denken' getekend is door een merkwaardige ambiguïteit. Heideggers denken sluit niet aan bij de moderne wereld maar het staat evenmin geheel buiten die wereld. Sterker nog, voegt Heumakers toe, 'het pretendeert daarvan iets te onthullen dat iedereen zou kunnen weten maar om welke reden dan ook liever over het hoofd ziet'.

Deze laatste formulering is frappant, omdat ze als twee druppels water lijkt op de formulering waarmee de filosoof Oudemans in *De horizon van Buitenveldert* uitdrukking geeft aan zijn wijsgerige *Selbstverständnis*:

'(De filosoof) weet zich een buitenstaander, denkend en sprekend in een taal die vreemd, soms esoterisch klinkt. Is zijn isolement een tekort of geeft het hem de mogelijkheid om iets te onderkennen wat iedereen aangaat, maar iedereen ook te dicht op de huid zit om gemakkelijk aanvaard te worden?'<sup>32</sup>

De treffende overeenkomst tussen deze passages leidt tot de vraag of Heumakers een trouwe volgeling is van de Leidse filosoof Oudemans. In *De horizon van Buitenveldert* worden Oudemans en Heumakers het eens over de volgende acht 'inzichten': (1) Alles wat ons verschijnt benevens onze manier van kijken is bepaald door een 'horizon' of Ge-

*stalt*.<sup>33</sup> (2) Deze horizon is zelf geen object dat verschijnt of waarover je kunt praten.<sup>34</sup> (3) Ze is veeleer de voorwaarde voor de mogelijkheid van verschijnen.<sup>35</sup> (4) In onze tijd is de horizon die van de wil tot macht, de techniek, de arbeid, of de *totale Mobilmachung*, zodat alles ons als macht, techniek, of arbeid verschijnt.<sup>36</sup> (5) De horizon wordt ons 'ergens vandaan toegespeeld' of 'aangereikt'; uit een 'plaats die niet te beschrijven is'.<sup>37</sup> (6) We kunnen 'niet buiten de horizon stappen'; we kunnen 'alleen zien wat er binnen aanwezig is' omdat de horizon of *Gestalt* het 'geheel van de verschijnselen' omvat.<sup>38</sup> Daarom is alle cultuurkritiek ineffectief: cultuurkritiek behoort tot wat ze bekritiseert en valt binnen dezelfde horizon.<sup>39</sup> (7) Er is een 'omslag' van deze horizon, of, in jüngeriaanse termen, een *Gestaltswitch* mogelijk, die de filosoof Oudemans in navolging van Heidegger en Ernst Jünger 'voorziet'.<sup>40</sup> (8) Verschillende horizonten zijn onderling 'incommensurabel' en de horizon 'trekt zich terug', terwijl een beschrijving van de horizon niet waar of onwaar is.<sup>41</sup>

Bij het ontvouwen van deze 'inzichten' neemt Oudemans het voortouw, niet door ze te beargumenteren maar door ze zonder argumentatie te poneren. Journalist Heumakers volgt Oudemans, soms met enig gesputter, zoals in dit dialoogje tussen de filosoof (F) en de journalist (J):

'F: Wat Jünger ziet, en nu wordt er iets duidelijk van de omwenteling die ik voorzie, dat is het als zodanig aankomen van die tijd waarbinnen de dingen als opeenvolging, heden ten dage als *Mobilmachung*, verschijnen. Dat is de omwenteling die in het geding is.

J: Dat betekent dus dat je dan de *Gestalt* ziet, die zelf niet historisch is ...

F: Die zelf niet historisch is en toch switcht.

J: Dit vind ik toch wel heel moeilijk te vatten.

F: Ja, dit is onvoorstelbaar.

J: Tja ...

F: Hier moet je hard tegen jezelf ingaan.'<sup>42</sup>

Meer typerend zijn de dialoogjes waarin Heumakers de filosoof Oudemans zonder veel tegenstribbelen volgt, waarschijnlijk omdat hij er meestal in slaagt 'hard tegen zichzelf in te gaan'. Neem bij voorbeeld de volgende *échange*:

'F: Het mooiste is dat we niet willen zien dat de switch mogelijk is. We willen niet zien dat wie wij zijn weleens in een complete omwenteling begrepen zou kunnen zijn.

J: Daarvoor is dat wat verandert en verdwijnt ons te dierbaar.

F: Omdat we onszelf zo dierbaar zijn.

J: De vraag is of je het ooit zult kunnen loslaten. Als het alleen maar wordt afgedwongen, dan blijven we gevangen in de vicieuze cirkel van macht en machteloosheid. Dan hebben we enkel verloren, zonder echt veranderd te zijn.

F: Alleen de prijs die je betaalt is dat je niet wilt weten hoe het erbij staat. Dat blijkt uit de aard van de reacties op Jünger... Er ontstaat geen discussie, maar een bloedpissigheid. Die woede duidt op de totale discrepantie tussen hoe wij denken dat onze wereld er om ons heen uitziet en wat er in de tussentijd om ons heen plaatsgrijpt.<sup>43</sup>

J: Het zou neerkomen op een prijsgeven van onszelf zoals we ons nu zien.

F: Maar we zijn al prijsgegeven. En dat merken we ook wel want er is niets of niemand die geïnteresseerd is in ons.<sup>44</sup>

Uit *De horizon van Buitenveldert* blijkt duidelijk dat de journalist Heumakers op wijsgerig gebied een volgeling is van de filosoof Oudemans. En ondanks het feit dat de auteurs van *De horizon van Buitenveldert* zorgvuldig vermijden de naam Heidegger te vaak te noemen (hij komt slechts drie maal voor, op blz. 40, 96 en 182), is het voor de kenner onmiskenbaar dat de filosoof Oudemans een volgeling is van de filosoof Heidegger. De bovenvermelde 'inzichten' zijn namelijk zonder uitzondering aan de latere Heidegger ontleend, ook al is de terminologie hier en daar veranderd. Heidegger spreekt bij voorbeeld in plaats van over een 'horizon' meestel van *Grundstellung* of *das Wesen*. Na een lezing van Oudemans tijdens een *Tagung der Martin Heidegger Gesellschaft* te Meßkirch op 11 oktober 1997 stond een bejaarde oudstudent van Heidegger op om te verklaren dat hij nog nooit een lezing had gehoord die qua stijl van voordracht en aplomb van de spreker meer leek op een voordracht van Heidegger zelf.

Het is deze primaire keuze voor Oudemans en via hem voor Heidegger die Heumakers' decisionistische visie op het debat rond Heidegger verklaart. Volgens Heidegger bevinden alle filosofen zich immers binnen een 'horizon' die hun blikveld bepaalt en beperkt, terwijl Heidegger zelf, door deze horizon (het *Wesen der Technik*) als zodanig te overdenken, de mogelijkheid van een radicaal andere horizon voorbereidt. Nu zijn verschillende horizonten volgens inzicht 8 incommensurabel. Ergo: discussie tussen Heidegger en andere filosofen is a priori onmogelijk. Ergo: er kan alleen maar een irrationele 'strijd' heersen rond Heidegger, en 'argumenten' tegen Heidegger zijn niets anders dan hypocriete uitdrukkingen van een wil tot macht.

## In gesprek met Heidegger

Uit Heumakers' visie op de discussie rond Heidegger volgt dat deze discussie geen echte discussie is en dat niemand werkelijk met Heidegger in gesprek kan komen. Men kan slechts beslissen – zonder dat voor deze beslissing redelijke gronden kunnen bestaan – dat men een vriend of een vijand van Heidegger wil zijn. Ik heb betoogd dat deze kijk op het debat zelf al een keuze voor Heidegger veronderstelt, waarvoor evenmin argumenten gegeven kunnen worden. Heumakers geeft die dan ook nergens; hij volgt slechts de autoriteit van zijn heideggeriaanse vriend Oudemans en uiteindelijk van Heidegger zelf.

Men zou Heumakers kunnen tegenwerpen dat het sinds Descartes afgelopen is met het autoriteitsdenken in de wijsbegeerte. Men zal misschien geneigd zijn hem aan te raden een kopietje te maken van de eerste zinnen van Kants *Was ist Aufklärung?*, dit kopietje honderdvoudig te vergroten, in te lijsten, en boven zijn bed te hangen. Deze remedie heeft mijn volle sympathie maar ik vrees dat ze niet zal helpen, want volgens Heidegger maakt de aansporing om zelf na te denken juist deel uit van een *Grundstellung* die reeds achter ons ligt. Zoals Oudemans het zegt in *De horizon van Buitenveldert*: 'Rondom ons functionarissen is de zin van het woord *individuele vrijheid* afgestorven.'<sup>45</sup> Indien individuele vrijheid zinloos is, kan men niet meer hopen zich te bevrijden van de geestelijke heerschappij van de Ander (Heidegger, bij voorbeeld) door zelf na te denken. Het Verlichtingsideaal in de filosofie valt weg. Dan is het alleen maar consequent dat Oudemans een heideggeriserend jargon heeft ontwikkeld waarin hij heideggeriserend proza schrijft, citaten van Heidegger invlechtend alsof elke differentie tussen de auteur Heidegger en de auteur Oudemans is weggevalen.<sup>46</sup> Zelfstandig denken wordt vervangen door heel iets anders, dat Oudemans 'na-denken' noemt. En na-denken leidt onvermijdelijk tot na-praten. Ik kan het niet laten op dit punt *Sein und Zeit* te citeren:

'Weil das Reden den primären Seinsbezug zum beredeten Seienden verloren bzw. nie gewonnen hat, teilt es sich nicht mit in der Weise der ursprünglichen Zueignung dieses Seienden, sondern auf dem Wege des Weiter- und Nachredens. (...) Und zwar bleibt dieses nicht eingeschränkt auf das lautliche Nachreden, sondern breitet sich aus im Geschriebenen als das "Geschreibe".'<sup>47</sup>

Hoe kunnen we Heumakers ervan overtuigen dat een andere constructie van het gesprek met Heidegger vruchtbaarder is? Hoe is een *primären Seinsbezug* tot Heidegger mogelijk en hoe kunnen we ons zijn denken *ursprünglich zueignen*? Anders gezegd, hoe kunnen we vermijden

à la Oudemans in *Weiter- und Nachreden zu verfallen*? Voor Heumakers is alle hoop misschien nog niet verloren, want Heumakers staat nog met één been in het volgens Oudemans radicaal achterhaalde tijdperk van de Verlichting en het liberalisme. Soms geeft hij er in *De horizon van Buitenveldert* zelfs blijk van zelfstandig te willen denken en de desbetreffende passages behoren tot de beste van het geschrift. Ik doel bij voorbeeld op bladzijde 186-187, waar Heumakers er Oudemans op wijst dat Ernst Jünger zijn boek *Der Arbeiter* schreef uit een 'enorme honger naar zin'. De miljoenen slachtoffers van de Eerste Wereldoorlog zouden alleen zin hebben gehad wanneer ze als 'offer' hadden gefungeerd dat een nieuwe *Gestalt*, die van de arbeiderswereld, voorbereidde. Volkomen terecht concludeert Heumakers: 'Ik heb dat altijd een nogal theologische gedachtegang gevonden.' Oudemans gaat hierop niet in, wat typerend is, want indien er één fundamenteel gegeven bestaat dat de heideggeriaan zal ontkennen is het dit: met het heideggeriaanse en jüngeriaanse denken zitten we tot onze nek in het theologische paradigma. Vergeet nooit de verzwegen maxime van Heideggers denken: 'Das Sichverständlichmachen ist Selbstmord der Philosophie.'<sup>48</sup>

Deze maxime past in Heideggers neopaulinische retoriek van het radicale alternatief. Het heideggeriaanse denken kan niet worden begrepen omdat het niet past binnen de horizon of wereld die al ons begripen omvat. Heidegger insisterde herhaaldelijk op dit punt. Zo zei hij in het televisie-interview van 1969 dat de zijnsvraag door niemand wordt begrepen.<sup>49</sup> Maar als niemand de kernvraag van Heideggers denken begrijpt, hoe kunnen Oudemans en Heumakers dan menen er iets van te begrijpen? Betekent hun napraten van Heidegger dan niet dat ze dingen zeggen die ze zelf niet begrijpen? Moet dan aan een beslissing over vriendschap of vijandschap met betrekking tot Heidegger niet een *grondige interpretatie* van Heideggers werk voorafgaan, een interpretatie die, zo veel mogelijk recht doende aan Heideggers intenties, toch de betekenis van zijn denken tot in alle details opheldert?

Indien Heumakers 'ja' antwoordt op deze vraag, stemt hij impliciet in met een constructie van het gesprek met Heidegger die hemelsbreed verschilt van zijn eigen decisionistische visie. Een grondige interpretatie van Heideggers werk moet voorafgaan aan een 'beslissing' over onze houding ten opzichte van Heidegger. Deze beslissing is dan niet een decisionistische, want ze zal berusten op argumenten: zowel op de gegeven interpretatie als op zelfstandige wijsgerige overwegingen. De interpretatie zal nauwgezet de kanon van de filologische en historische methode moeten toepassen en zich niet mogen bezondigen aan heideggeriaanse *Gewaltsamkeit*. Het gaat om de historische Heidegger zoals hij werkelijk was en niet om een projectie van onze vooroordelen

in een andere denker, een projectie à la Rorty of Heidegger. Het heeft immers weinig zin een gesprek te voeren met ons eigen spiegelbeeld, tenzij het enige oogmerk is onszelf te horen praten.

De verhouding tussen geschiedschrijving en het debat rond Heidegger komt nu radicaal anders te liggen dan Heumakers meent: de geschiedschrijving wordt een onmisbare voorbereiding op de echte 'strijd' met Heidegger, in plaats van een spelbreker te zijn die de kruitdamp doet verwaaien. Want het zou best eens kunnen blijken dat zo'n geschiedschrijving teksten en feiten aan het licht brengt die ons pas doen besluiten Heidegger en de heideggerianen met kracht te gaan 'bevechten', bevechten met pen en goed geïnformeerde argumentaties als wapen, wel te verstaan. Ter voorbereiding van een werkelijk gesprek met Heidegger moet de historisch-filologische acribie niet worden geschuwd. Zelfs op de vorm van de haakjes in Heideggers tekst moet nauwkeurig worden gelet, zoals het volgende voorbeeld duidelijk maakt.

Onlangs verscheen bij de Socialistische Uitgeverij Nijmegen een Nederlandse vertaling van colleges die Heidegger gaf in 1935 en publiceerde in 1953 onder de titel *Einführung in die Metaphysik*. Heumakers recenseerde deze vertaling in de boekenbijlage van NRC Handelsblad van 28 november 1997 en hij laat niet na te wijzen op enkele beruchte passages in Heideggers tekst. In één van die passages hekelt Heidegger 'was heute vollends als Philosophie des Nationalsozialismus herumgeboten wird' omdat het niets te maken zou hebben 'mit der inneren Wahrheit und Größe dieser Bewegung'.<sup>50</sup> Zoals Heumakers zegt in de recensie geeft Heidegger *tussen haakjes* aan wat hij met die 'innerlijke waarheid en grootsheid' bedoelde: 'nämlich mit der Begegnung der planetarisch bestimmten Technik und des neuzeitlichen Menschen'. Heumakers legt deze toevoeging uit als volgt:

'Dat was niet een voorspelling van de Tweede Wereldoorlog, eerder slaat het op de mogelijkheid die hij (Heidegger) had gezien om binnen de nationaal-socialistische "revolutie" een vooraanstaande plaats in te ruimen voor zijn denken van het Zijn.'

Nu is er met die haakjes iets merkwaardigs aan de hand en er is een journalistieke geschiedenis mee verbonden die ik, ware ik journalist geweest, zeker in de recensie had vermeld. Zoals bekend schreef de toenmalige student Jürgen Habermas naar aanleiding van de publicatie van *Einführung in die Metaphysik* een ingezonden brief in de *Frankfurter Allgemeine Zeitung* van 25 juli 1953, waarin hij zich afvraagt of Heidegger door te spreken over de 'innere Wahrheit und Größe' van het nationaal-socialisme de nazi's niet van hun misdaden vrij wilde

pleiten. Een aanhanger van Heidegger, Christian E. Lewalter, antwoordde in *Die Zeit* van 13 Augustus 1953 door een interpretatie van de gewraakte passage te ontwikkelen die stoelde op de toevoeging tussen haakjes. Heidegger zou in *Einführung in die Metaphysik* het nazisme historisch geduid hebben als een symptoom van het *Wesen der Technik*, als een uitdrukking van de tragische ontmoeting van mens en moderne techniek. Deze ontmoeting zou een bepaalde vorm van 'innerlijke grootheid' hebben (gehad) omdat ze het Westen als geheel treft en het dreigt mee te zuigen naar zelfvernietiging.

Heidegger staat niet bekend als een enthousiast schrijver van ingezonden brieven. Kranten waren hem bij uitstek de media van de 'öffentlichen Ausgelegtheit' die behoort tot 'die Seinsart des entwurzelten Daseinsverständnisses'.<sup>51</sup> Niettemin onderschreef Heidegger in een ingezonden brief gepubliceerd in *Die Zeit* van 24 september 1953 met gretigheid de door Lewalter gegeven interpretatie. Hij voegde eraan toe dat hij geen reden had gezien de passage over de innerlijke waarheid en grootsheid van het nazisme te schrappen bij de publicatie van *Einführung in die Metaphysik*, omdat de colleges geen misverstanden zullen opwekken bij een lezer die het 'handwerk van het denken' heeft geleerd.

Het probleem van de Heidegger-Lewalter-interpretatie is natuurlijk dat ze naar anachronisme riekt. Wist Heidegger in 1935 al dat het nazisme het Westen tot zelfvernietiging zou leiden, of, precieser uitgedrukt, dat Duitsland onder leiding van Hitler Europa tot de rand van de ondergang zou brengen? Ook de visie op techniek die in de toevoeging tussen haakjes wordt gegeven had Heidegger in 1935 nog niet ontwikkeld. Ze dateert uit de tijd na de oorlog en wordt hoogstens geanticipeerd in de colleges over Nietzsche van 1937 en 1939. Dit alles leidt tot de vraag of de passage tussen haakjes wel behoort tot de tekst uit 1935. Werd ze misschien later toegevoegd? Nu wordt het van belang de vorm van de haakjes nader te bekijken.

De haakjes zijn ronde haakjes en Heidegger zegt iets over ronde haakjes in de *Vorbemerkung* tot de editie van 1953. Terwijl toevoegingen in hoekige haakjes stammen van na 1935, zouden passages tussen ronde haakjes tegelijkertijd met het uitwerken van de colleges in 1935 geschreven zijn. Heidegger bevestigde dit nog eens in het interview met *Der Spiegel*, dat, gegeven in 1966, pas na zijn dood in 1976 verscheen: 'Das stand in meinem Manuskript drin und entsprach genau meiner damaligen Auffassung der Technik.'<sup>52</sup> Het ligt voor de hand deze bewering te verifiëren aan de hand van het manuscript, wat slechts aan ingewijden is voorbehouden. Otto Pöggeler is zo goed geweest dit voor ons te doen en hij kwam tot de verrassende ontdekking dat de desbetreffende bladzijde van het manuscript ontbreekt.<sup>53</sup> Geen nood,

zal men zeggen, misschien zijn de drukproeven bewaard, wat ook het geval is. Maar wie schetst onze verbazing wanneer we vernemen dat de overeenkomstige pagina toevallig ook in de drukproeven schittert door afwezigheid.<sup>54</sup>

De definitieve opheldering van het haakjesprobleem werd gegeven door Rainer Marten, die nauw geassocieerd was met Heidegger en na het verschijnen van het boek van Farías zijn mond niet meer kon houden.<sup>55</sup> In de *Badische Zeitung* van 19-20 december 1987 vertelt hij ons dat Heidegger in 1953 het advies had gekregen de passage over het nationaal-socialisme te schrappen maar dat hij dit had geweigerd. In plaats daarvan voegde Heidegger de precisering tussen haakjes toe, die de betekenis van de oorspronkelijke tekst in zijn tegendeel doet verkeeren. Marten kan het weten want hij was een der drie correctoren van de uitgave van 1953. Zijn visie wordt bevestigd door een andere corrector, H. Buchner.<sup>56</sup>

Wat is nu het nut van al deze filologische acribie? Mijn stelling is dat ze absoluut niet gemist kan worden als we willen begrijpen wat Heidegger betoogde in 1935 en wat hij vervolgens wilde zeggen in 1953. Zonder filologische acribie kunnen we niet met Heidegger in gesprek komen. Het is bovendien van belang te weten dat Hitler steevast de zinsnede 'innere Wahrheit und Größe dieser Bewegung' gebruikte als hij een lofzang aanhief op de nationaal-socialistische partij, die alleen door leden en sympathisanten *die Bewegung* werd genoemd.<sup>57</sup> Het geheel overziende kunnen we de volgende interpretatiehypothese opstellen. In 1935 pretendeert Heidegger dat alleen zijn eigen zijnsfilosofie recht kan doen aan de 'innerlijke waarheid en grootsheid' van de nazistische beweging, terwijl anderen zoals Krieck, die ook een filosofie van het nazisme meenden te kunnen verschaffen, slechts 'vissen in de troebele wateren van waarden en totaliteiten'.<sup>58</sup> Heidegger had zich in 1935 dus nog niet teruggetrokken uit de race om de kardinale nazi-ideoloog te worden, geheel in tegenstelling tot zijn beweringen na de oorlog.<sup>59</sup> Dit verklaart dat in een college over een abstruus onderwerp als 'het Zijn' telkens erupties voorkomen van hoog ideologisch gehalte, erupties waarvan ik er straks ter illustratie nog een zal aanwijzen.

In 1953 weigert hij koppig de gewraakte passage te schrappen maar voegt er tussen haakjes een zinsnede aan toe die de betekenis geheel verandert. In 1953 wil Heidegger niet meer de leidende ideoloog van het nazisme worden, want men heeft het nazisme nu, zoniet 'achter', dan toch 'in' de rug. Veeleer probeert hij deze 'beweging' historisch te begrijpen als een uiting van het *Wesen der Technik* of de *Wille zur Macht*, waartoe volgens hem overigens ook de democratie behoort.<sup>60</sup> Of dit, zoals Habermas vreesde, een metafysische rechtvaardiging achteraf van het nazisme betekent – *das Wesen der Technik* is volgens



Heidegger immers een *Geschick* (lot) dat ons door het Zijn wordt toegesonden (*geschickt*) en als ook de democratie tot de epoche van de wil tot macht behoort, moet haar morele superioriteit met betrekking tot het nazisme wel een illusie zijn – is een vraag die alleen op basis van aanzienlijk meer filologische acribie en historische interpretatie beantwoord kan worden.

Kortom, waarschijnlijk voegde Heidegger de passage tussen haakjes in de drukproeven toe, loog in de *Vorbemerkung* over de oorsprong ervan, vernietigde de *Unterlagen* die zijn bedrog konden bewijzen, onderschreef in 1953 een interpretatie van zijn tekst die in tegenspraak is met zijn oorspronkelijke bedoelingen van 1935, en beschuldigt hen die kritische vragen stellen dat ze 'het handwerk van het denken' niet hebben geleerd. Als ik Heumakers was zou ik er nog even mee wachten Heidegger tot vriend te kiezen.

Laat ik om misverstanden te voorkomen het volgende benadrukken. Ik wil niet beweren dat de zojuist gegeven interpretatiehypothese nu reeds vaststaat. Er is heel wat meer werk voor nodig om met een redelijke graad van zekerheid uit te maken wat Heidegger wilde zeggen. Ook ben ik niet van mening dat het nazisme onlosmakelijk verbonden is met Heideggers zijnsvraag, zoals Tom Rockmore heeft betoogd in zijn boek *On Heideggers nazism and philosophy*.<sup>61</sup> Evenmin deel ik de tegenovergestelde opinie die op 23 oktober 1997 nog in antwoord op een vraag van mij in het *Maison Descartes* door de Franse filosoof Alain Finkielkraut werd verwoord, namelijk dat Heideggers filosofie en zijn nazisme niets met elkaar te maken hebben. Die visie is al onhoudbaar om de eenvoudige reden dat Heidegger zelf het nazisme in filosofische teksten heeft vervlochten. De waarheid zal dus ergens in het midden liggen. Om met precisie uit te maken welke relatie er bestaat tussen de vraag naar het Zijn, die de kernvraag is van Heideggers denken, en zijn politieke engagement is eerst een zorgvuldige filologische en filosofische interpretatie van de zijnsvraag nodig. Zonder zo'n interpretatie kunnen we niet met Heidegger in gesprek komen omdat we nog niet voldoende weten wat hij wilde zeggen.

Mijn advies aan Heumakers (en Oudemans) is dus: schort het oordeel op totdat het werk van Heidegger echt begrepen is en treedt dan pas met hem in gesprek. Om dit echte begrip te bereiken zijn twee stappen noodzakelijk: stoppen met napraten en het doen van historisch-filologisch onderzoek. Laat ik een tweede voorbeeld noemen uit *Einführung in die Metaphysik* waarmee geïllustreerd kan worden dat men eerst enkele feiten moet ontdekken om de tekst te begrijpen. Op blz. 109 van de Duitse uitgave van 1953 vinden we de volgende passage:

'Zwar gibt es jetzt Bücher mit dem Titel: *Was ist der Mensch?* Aber diese Frage steht nur in Buchstaben auf dem Buchdeckel. Gefragt wird nicht; keineswegs deshalb, weil man das Fragen bei dem vielen Bücherschreiben nur vergessen hätte, sondern weil man eine Antwort auf die Frage bereits besitzt und zwar eine solche Antwort mit der zugleich gesagt wird, daß man gar nicht fragen darf. Daß jemand die Sätze, die das Dogma der katholischen Kirche aussagt, glaubt, ist Sache des Einzelnen und steht hier nicht in Frage. Daß man aber auf den Buchdeckel seiner Bücher die Frage setzt: *Was ist der Mensch?*, obgleich man nicht fragt, weil man nicht fragen will und nicht fragen kann, das ist ein Verfahren, das von vornherein jedes Recht verwirkt hat, ernst genommen zu werden. Daß dann z. B. die *Frankfurter Zeitung* ein solches Buch, in dem lediglich auf dem Buchdeckel gefragt wird, als ein "außerordentliches, großartiges und mutiges Buch" anpreist, zeigt auch dem Blindesten, wo wir stehen.'

Als ik journalist was geweest en gezien de bijbehorende beroepsethiek een heilig ontzag had gehad voor *facts, facts* en nog eens *facts*, dan had ik bij het lezen van deze passage even de Centrale Catalogus Boeken van de Koninklijke Bibliotheek gebeld met de vraag: hoeveel boeken verschenen er kort voor 1935 met de titel *Was ist der Mensch?*. Antwoord: er verscheen maar één boek met die titel, namelijk het boek van Theodor Haecker, dat in 1933 werd uitgebracht door Jacob Hegner te Leipzig.<sup>62</sup> Het meervoud Bücher dat Heidegger gebruikt is dus misleidend: hij had maar één boek op het oog en dat was Haeckers boek dat in enkele jaren vele drukken beleefde. Heidegger wilde dit boek kennelijk uitschakelen met een drogreden die meer aan politieke propaganda dan aan filosofie doet denken: omdat op het *kaft* een *vraag* staat, terwijl in het boek zelf een *antwoord* gegeven wordt en niet wordt 'gevraagd' à la Heidegger, zou Haecker bij voorbaat 'elk recht verspeeld hebben om au sérieux genomen te worden'. Heidegger zegt er niet bij wat er precies door Haecker wordt betoogd, noch 'waar wij staan'. Dat hoeft kennelijk niet, want zelfs 'de blindste' kan dat zien.

We halen dus het boek uit de Leidse Universiteitsbibliotheek en beginnen te lezen. Het gaat om een zeer katholiek boek, om precies te zijn een neothomistisch geschrift. Men kan mij er niet van verdenken wijsgerige sympathie te hebben voor deze filosofie. Toch dwingt het boek gaandeweg een steeds grotere bewondering af, want het is een hartstochtelijk pleidooi voor de gedachte dat de mensheid één en ondeelbaar is en dat groot onheil zal volgen wanneer men zich primair ziet als deel van een natie of ras in plaats van als mens. Met andere woorden: het is een felle bestrijding van de 'beweging' waarvan Heidegger in 1935 naar alle waarschijnlijkheid nog de ideoloog wilde wor-

den en dit was stellig één van Heideggers motieven om het boek af te maken zonder op de inhoud ervan in te gaan.

Hugo Ott beschrijft in *Martin Heidegger: Unterwegs zu seiner Biographie* de achtergrond van Heideggers aanval. Haecker had de moed gehad gevolg te geven aan een uitnodiging van katholieke studenten van de reeds lang gelijkgeschakelde Freiburgse universiteit en sprak op 13 mei 1935 in *Hörsal 1*, Heideggers eigen collegezaal, over het thema 'De christen en de geschiedenis'. De voordracht werd verstoord door nationaal-socialistische studenten, die vervolgens optrokken naar het Collegium Borromaeum waar Heidegger in zijn katholieke jaren nog had gewoond, leuzen schreeuwend als 'Nieder mit Rom!', 'Stellt die Schwarzen an die Wand!', 'Schlagt den Schwarzen die Knochen entzwei!', 'Nieder mit den schwarzen Hunden!' en 'Hängt die Juden!'. In zijn rectoraatsrede had Heidegger gezegd: 'Das Entscheidende im Führen ist nicht das bloße Vorangehen, sondern die Kraft zum Alleingehenkönnen.'<sup>63</sup> Maar Heidegger gedroeg zich in zijn polemieek met Haecker niet bepaald als de geestelijke *Führer* die hij zo graag wilde zijn. Heideggers gedrag was eerder gekenmerkt door volgzaamheid in de nazistische propaganda tegen het katholicisme en aan Haecker werd nog in 1935 een spreekverbod opgelegd. Althans, zo lijkt het op het eerste gezicht.

De passage over het boek van Haecker geeft namelijk aanleiding tot een belangrijke exegetische vraag. Was Heideggers diffamerende polemieek tegen het christendom in *Einführung in die Metaphysik* louter bijzaak voor de ontwikkeling van de zijnsvraag, een voor zijn latere filosofie bijkomstige knieval voor de tijdsgeest, of speelde de polemieek een meer wezenlijke rol? Het is de meeste uitleggers van Heideggers latere werk niet ontgaan dat dit denken frappante structurele parallellen met het christendom vertoont, terwijl het toch bepaald niet christelijk wil zijn. Er is bij voorbeeld een transcendente instantie, het Zijn, die ons lot (*Geschick*) bepaalt, en de denker moet net als Johannes de Doper een ommekeer voorbereiden die de mens zal redden. Maar voor de oorspronkelijke openbaring van dit Zijn gaat Heidegger liever terug naar presocraten als Parmenides dan naar de bijbel. Wat is de betekenis van dit alles? Wat is de relatie tussen Heideggers latere werk en het christendom?

Laat ik één mogelijke interpretatiehypothese naar voren brengen die voor zover ik weet nog niemand in de secundaire literatuur heeft geoperd. Er bestond in Hitler-Duitsland een belangrijke tendens het nazisme religieus te interpreteren. Hitler en Himmler meenden door een transcendente instantie 'gezonden' te zijn en we zouden kunnen spreken van een 'onderzoeksprogramma' om een authentiek Duitse religie te ontwikkelen, geïnspireerd door voorlopers als Paul Delagarde, die in

het interbellum wel als de *preceptor Germaniae* werd gezien. Kan men Heideggers latere denken misschien interpreteren als een poging zo'n authentiek Duitse religie te ontwikkelen? Deze hypothese zou veel van Heideggers werk na 1934 verklaren. Ze verklaart bij voorbeeld het feit dat Heidegger evenals de nazi's de *as* Griekse Oudheid-Duitsland benadrukt, wellicht in een poging het Italiaanse fascisme te overtroeven dat zich beriep op het Romeinse Rijk, en ze verklaart het feit dat Heidegger in zijn lectuur van de westerse geestesgeschiedenis nergens naar joodse invloed verwijst. Volgens deze hypothese zou Heidegger na het mislukken van het rectoraat allerminst geestelijk afscheid van het nazisme hebben genomen. Eerder zou hij hebben beseft dat hij als *denker* een geheel andere taak had dan de *doener* die Hitler was: hij moest het Duitse volk authentiek maken door het een eigen religie te verschaffen. *Einführung in die Metaphysik* is dan de eerste schets van zo'n nationaal-völkische religie en de polemieken tegen het christendom krijgen een centrale plaats, want Heideggers nieuwe Zijnsreligie zou het christendom hebben moeten *eliminieren*. Met andere woorden: de interne coherentie van *Einführung in die Metaphysik*, die verstoord lijkt te worden door irrelevante ideologische interrupties, wordt door de hypothese hersteld. Nog steeds volgens deze hypothese zou Heidegger zijn Duitse religie verder hebben uitgewerkt in *Beiträge zur Philosophie*, zijn 'tweede hoofdwerk', waarin hij onder andere schrijft:

'Die Besinnung auf das Volkhafte ist ein wesentlicher Durchgang. So wenig wir dieses verkennen dürfen, so sehr gilt es zu wissen, daß ein höchster Rang des Seyns errungen sein muß, wenn ein "völkisches Prinzip" als maßgebend für das geschichtliche Da-sein gemeistert ins Spiel gebracht werden soll. Das Volk wird erst Volk, wenn seine Einzigsten kommen, und wenn diese zu ahnen beginnen. So wird das Volk erst frei für sein zu erkämpfendes Gesetz als der letzten Notwendigkeit seines höchsten Augenblicks. Die Philosophie eines Volkes ist jenes, was das Volk zum Volk einer Philosophie macht, das Volk geschichtlich in sein Da-sein gründet und zur Wächterschaft für die Wahrheit des Seyns bestimmt ... Nur so vermag sie (die Philosophie) das "Volk" in die Wahrheit des Seyns zu rücken.'<sup>64</sup>

Profeet Heidegger ging dus in de eenzaamheid van de *Einzigsten*, beklom zijn eigen berg in *die Heimat*, de *Todtnauberg*, om zo, in de nabijheid van het Zijn, het Duitse volk *geschichtlich* te *gründen* en een nieuwe tafel der wetten te ontvangen. Want laten we vooral niet vergeten wat Heidegger nog in 1946 over ethiek schreef:

'Nur sofern der Mensch, in die Wahrheit des Seins existierend, diesem gehört, kann aus dem Sein selbst die Zuweisung derjenigen Wei-

sungen kommen, die für den Menschen Gesetz und Regel werden müssen. Nur (...) die in der Schickung des Seins verborgene Zuweisung (...) vermag es, den Menschen in das Sein zu verfügen. Nur solche Fügung vermag zu tragen und zu binden. Anders bleibt alles Gesetz nur das Gemächte menschlicher Vernunft.<sup>65</sup>

### Een gesprek met of over Heidegger?

Tot nu toe heb ik betoogd dat het te vroeg is om decisionistisch te beslissen met Heidegger bevriend te worden of zich als vijand tegenover hem op te stellen. Eerder is onthouding van oordeel gepast omdat we nog onvoldoende weten wat Heidegger wilde zeggen. Dit moeten we eerst met gebruik van de historisch-filologische methode achterhalen teneinde werkelijk met hem in gesprek te komen. Men zal mij op dit punt tegenwerpen dat een dergelijk gesprek wellicht *over* Heidegger zal gaan maar nooit een gesprek *met* Heidegger kan zijn, omdat Heidegger de filologisch-historische methode in zijn filosoferen verwerpt. En dat niet alleen. Hij wijst elke wetenschappelijke methode in de filosofie van de hand en maakt bezwaar tegen logisch redeneren en kritische discussie. Zelfs redelijkheid in het algemeen wordt door hem afgewezen.<sup>66</sup> Is het niet een voorwaarde voor de mogelijkheid van een gesprek, ja van taalgebruik überhaupt, dat de gesprekspartners bepaalde regels aanvaarden, bij voorbeeld dat men wanneer men zichzelf tegenspreekt één der onderling onverenigbare uitspraken moet intrekken? Is het dus wel mogelijk een gesprek te voeren met iemand zoals Heidegger, die ten principale het beginsel van te vermijden tegenspraak van de hand wijst?<sup>67</sup> Van heideggeriaanse kant zal men deze objectie nog versterken. Elke poging het werk van Heidegger door filologisch-historische interpretatie te verhelderen zou behoren tot het *Wesen der Technik* of de 'informatisering' of het 'voorstellende denken'. Ze zou vallen *binnen* een horizon terwijl Heideggers denken zelf niet zomaar binnen die horizon past omdat het de horizon als zodanig thematiseert. Door *over* Heidegger te praten zou men dus uitsluiten dat men ooit *met* hem kan praten.

Voortbordurend op deze objectie zal men betogen dat Heumakers' decisionistische visie op onze verhouding tot Heidegger *après tout* toch de juiste is, mits men haar lokaliseert op het niveau van de methode. Omdat Heidegger de regels verwerpt die aan een redelijke dialoog ten grondslag liggen, moet men een fundamentele keuze maken die zelf niet meer redelijk te verantwoorden is: de keuze tussen redelijkheid en Heidegger. Zelfs Karl Popper meende dat er zoiets moet bestaan als een fundamentele keuze voor de redelijkheid. Heumakers lijkt dit in zijn lezing te bedoelen waar hij spreekt over een 'omkering'

van de stelling van Carl Schmitt. Terwijl volgens Schmitt de vreemdheid van een vijand berust op de beslissing over vijandschap, zou in onze relatie tot Heidegger de beslissing tot vijandschap berusten op een ervaring van vreemdheid: 'In de filosofie wordt iemand een vijand omdat hij vreemd is, omdat hij de regels van 'het eindeloze gesprek' negeert, de wetten van de logica overtreedt ...' Dat is ook de interpretatie die Ger Groot geeft van Heumakers' visie op het Heidegger-debat. Voor- en tegenstanders van Heidegger zouden volstrekt verschillende regels voor het gesprek hanteren, zodat dit steeds op niets uitloopt. 'Het denken van de een is de ander zo volkomen vreemd dat alleen een filosofische vernietigingsoorlog het pleit zou kunnen beslechten.'<sup>68</sup> Gelukkig wordt niet vermeld hoe we ons zo'n vernietigingsoorlog moeten voorstellen als ze niet verloopt in de vorm van een gesprek of dialoog.

Laat ik zeer beknopt antwoorden op deze objectie. Ook met betrekking tot gespreksregels is het decisionisme een misleidende visie. Zoals Aristoteles betoogde in *Metafysica* IV, boek 4, is zonder het beginsel van te vermijden tegenspraak geen betekenisvol taalgebruik mogelijk. We leren dit beginsel en de andere logische regels impliciet te hanteren wanneer we taal verwerven en 'de logica' is niets anders dan een explicitering en gedeeltelijke aanscherping van bepaalde regels die in elk taalgebruik aanwezig zijn. Er is niet zoiets als een 'fundamentele keuze' die aan onze redelijkheid ten grondslag ligt. Redelijkheid wordt ons met de paplepel ingegoten ook al is ze, net als taalbeheersing, onmiskenbaar een kwestie van gradatie.

Heidegger zelf kan zich dus zolang hij spreekt en schrijft niet aan redelijkheid en redeneren onttrekken ook al zou hij dat nog zo graag willen. In de geciteerde passage over het boek *Was ist der Mensch?* voltrekt Heidegger bij voorbeeld een redenering die als volgt verloopt: *omdat* de titel van het boek een vraag is en *omdat* de auteur in het boek zelf niet vraagt maar antwoorden geeft, heeft hij elk recht verspeeld om *au sérieux* genomen te worden. Dit is geen bijster sterke redenering; de Engelsen zouden het een *fallacy of irrelevance* noemen. Willen heideggerianen werkelijk beweren dat Heidegger er een ander soort logica op na houdt volgens welke deze redenering *geldig* is? De gedachte dat er volstrekt verschillende sets van spelregels zouden kunnen zijn voor gesprekken is wat mij betreft een *red herring*. Zodra men spreekt of schrijft heeft men zich al op het gebied van de gemeenschappelijke redelijkheid begeven. Pas dan kan men beslissen om hier en daar, dat wil zeggen lokaal en nooit globaal, onredelijk te zijn, bij voorbeeld door te stellen dat men het beginsel van te vermijden tegenspraak verwerpt. Het is een exegetische vraag wat de *pointe* was van deze zet en de gemeenschappelijke redelijkheid van de deelnemers in

het debat rond Heidegger is stellig voldoende om te komen tot een adequaat oordeel over de vraag of ze houdbaar is.

Wat ten slotte de metafoor van een 'horizon' betreft, die al ons denken zou bepalen terwijl Heidegger er als enige buiten zou kunnen treden, zodat elk gesprek met hem onmogelijk zou zijn, raad ik Heumakers aan zichzelf eens te bezien als de vermaarde vlieg die gevangen zit in een vliegenglas. Heumakers zegt 'het lukt mij blijkbaar niet om buiten het gangbare denken van mijn tijd te treden'. Daarvoor zou een 'ommekeer nodig zijn die het denken nooit op eigen kracht alleen kan voltrekken'. Hier volgt een wenk die de vlieg misschien in staat zal stellen de opening van het glas te vinden. Wat omvat precies het predikaat 'het gangbare denken van onze tijd'? Ofwel we kunnen dit specificeren maar dan kunnen we ook specificeren wat erbuiten valt en daarmee zijn we er reeds 'buiten getreden'. Ofwel we kunnen het niet specificeren en dan hebben we niets gezegd. En waar niets gezegd wordt, kan geen werkelijk gesprek opbloeien.

## Noten

1. Ik ben Jozef Keulartz en C. M. J. Sicking erkentelijk voor commentaar op een eerdere versie van dit artikel.

2. Christian von Krockow, *Die Entscheidung: Eine Untersuchung über Ernst Jünger, Carl Schmitt, und Martin Heidegger*, Enke Verlag, Stuttgart 1958.

3. Zie A. Heumakers en Th.C.W. Oudemans, *De horizon van Buitenveldert: Gesprekken over cultuur en techniek*, Boom, Amsterdam 1997.

4. Vgl. ook het werk van Erich Rothacker, besproken in Jozef Keulartz, *De verkeerde wereld van Jürgen Habermas*, Boom, Amsterdam 1992.

5. Cf. Friedrich Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, Kröner Verlag, Stuttgart 1964.

6. J.-P. Sartre, *L'être et le néant*, Gallimard, Parijs 1943, p. 58-84 en p. 508-642.

7. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 11. Auflage, Niemeyer, Tübingen 1967, § 60, p. 298.

8. Idem, § 74, p. 384-385.

9. Idem, § 62, p. 307.

10. Idem.

11. Cf. Martin Heidegger, *Das Rektorat 1933/34: Tatsachen und Gedanken*, tezamen met de rectoraatsrede van 1933, *Die selbstbehauptung der deutschen Universität*, uitgegeven door Hermann Heidegger (Klostermann, Frankfurt am Main 1983), p. 28. Hitler gebruikte het citaat van Heraclitus vele malen, bij voorbeeld in zijn rede te Kulmbach op 5 februari 1928. Vgl. Alan Bullock, *The political ideas of Adolf Hitler*, in: *The Third Reich: An inquiry into the methods and procedures of fascism and nazism, agreed to by the general conference of UNESCO in 1948*, Weidenfeld en Nicolson, Londen 1955, p. 353.

12. Cf. *Sein und Zeit*, § 74, p. 384-385.

13. Vgl. Heideggers brief van 30 maart 1933 aan Elisabeth Blochmann, uitgegeven in Martin Heidegger en Elisabeth Blochmann, *Briefwechsel 1918-1969*, Marbacher Schriften, Deutsche Schillergesellschaft, Marbach am Neckar 1989, p. 60-61.

14. Vgl. de *Aufruf an die Deutschen Studenten* van 3 november 1933, waarin Heidegger onder meer zegt: 'Unaufhörlich wachse Euch der Mut zum Opfer für die

Rettung des Wesens und für die Erhöhung der innersten Kraft unseres Volkes in seinem Staat. Nicht Lehrsätze und "Ideen" seien die Regeln Eures Seins. Der Führer selbst und allein *ist* die heutige und künftige deutsche Wirklichkeit und ihr Gesetz. Lernet immer tiefer zu wissen: Von nun an fordert jedwedes Ding Entscheidung und alles Tun Verantwortung. Heil Hitler.' (Heideggers cursivering). Afgedrukt in *Martin Heidegger und das 'Dritte Reich'*, uitgegeven door Bernd Martin, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1989, p. 177. De gedachte van een authentiek volk dat collectief beslissingen neemt komt naar voren in de voordracht te Tübingen op 30 november 1933, waarin Heidegger beklemtoonde dat de nationaal-socialistische revolutie niet het overnemen van de macht in de staat door een partij was, maar een 'völlige Umwälzung des gesamten deutschen Daseins' (idem, p. 178). Vgl. ook Heideggers oproep in de *Freiburger Studentzeitung* van 10 november 1933 om op 12 november 1933 voor Hitler te stemmen: 'Es gibt nur den einen Willen zum vollen Dasein des Staates. Diesen Willen hat der Führer im ganzen Volk zum vollen Erwachen gebracht und zum einzigen Entschluß zusammengeschweißt', in Schneeberger, op. cit., p. 145-146.

15. Vgl. *Sein und Zeit*, § 69b, p. 362: 'Erst "im Licht" einer dergestalt entworfenen Natur kann so etwas wie eine "Tatsache" gefunden und für einen aus dem Entwurf regulativ umgrenzten Versuch angesetzt werden.', § 31, 44b, 60, en 68a. In § 60 zegt Heidegger bij voorbeeld: 'Nunmehr ist mit der Entschlossenheit die ursprünglichste, weil eigentliche Wahrheit des Daseins gewonnen. Die Erschlossenheit des Da erschließt gleichursprünglich das je ganze In-der-Welt-sein, das heißt die Welt, das In-Sein und das Selbst (...) Ihrer selbst sicher ist die Entschlossenheit nur als Entschluß.' (p. 297-298). *Entschlossenheit* is gedefinieerd als de authentieke modus van de *Erschlossenheit* (p. 297), zodat de authentieke openheid van de mens voor wereld, de ander, en zichzelf volgens Heidegger op een *besluit* berust.

16. Aristoteles, *Analytica posteriora*, boek 1, hoofdstuk 1-10. Cf. Herman Philipse, *Atheïstisch manifest*, Prometheus, Amsterdam 1995, hoofdstuk 3. Cf. ook Herman Philipse, Towards a postmodern conception of metaphysics, *Metaphilosophy* 25 (1994), p. 1-44.

17. Cf. Herman Philipse, Towards a postmodern conception of metaphysics, op. cit.

18. Martin Heidegger, *Die Frage nach dem Ding*, colleges 1935-1936, Niemeyer, Tübingen 1962, p. 8.

19. Zie noot 15 voor verwijzingen.

20. Cf. nogmaals het derde hoofdstuk van mijn *Atheïstisch manifest* voor een uitwerking van dit model.

21. Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, colleges 1935, Niemeyer, Tübingen 1953, p. 34: 'Rußland und Amerika, die metaphysisch dasselbe sind.'

22. *Das Rektorat 1933/34*, op. cit., p. 25: 'In dieser Wirklichkeit steht heute Alles, mag es Kommunismus heißen oder Faschismus oder Weltdemokratie.'

23. *Das Gestell*, een ongepubliceerde eerste versie van *Das Wesen der Technik*, uit het manuscript geciteerd door Wolfgang Schirmacher, *Technik und Gelassenheit: Zeitkritik nach Heidegger*, Karl Alber, Freiburg en München 1983, p. 25.

24. Heumakers en Oudemans, op. cit., p. 55.

25. Idem, p. 110-112.

26. Typerend zijn *échanges* zoals 'F: Jünger zegt: ik heb de *Gestalt* gezien. J: Maar hij zegt niet waar hij hem heeft gezien. F: In elk geval niet in deze wereld. J: Er is geen concrete plek waar je hem zou kunnen aanwijzen. F: Dus misschien is een *Gestalt* wel niet iets.' Idem, p. 112.

27. Idem, p. 7.

28. Cf. Idem, p. 123: 'F: Voordat je zover komt, moet je eerst proberen te zien wat er gaande is op het niveau van het geheel van de verschijnselen, het zijnde in zijn geheel als totale mobilisering.', enz.



Vgl. over de *Gestaltswitch*, die hier geen psychologisch maar een ontologisch fenomeen is, een omslag van de horizon die alles wat ons verschijnt zou omgeven, het dialoogje op p. 134.

29. *De Groene Amsterdammer*, 26 november 1997.

30. Vgl. Richard Rorty, Heidegger, contingency, and pragmatism, in: Hubert L. Dreyfus en Harrison Hall, *Heidegger: A critical reader*, Blackwell, Cambridge Mass. 1992, p. 225, en ook Richard Rorty, *Essays on Heidegger and others*, Cambridge University Press, Cambridge 1991, p. 49: 'In this paper I have been reading Heidegger by my own, Deweyan lights. But to read Heidegger in this way is just to do to him what he did to everybody else, and to do that what no reader of anybody can help doing.' Net als Heidegger meent de pragmatist Rorty kennelijk dat het onvermijdelijk is auteurs uit het verleden naar de eigen hand te zetten.

31. Vgl. Hans Ebeling, *Martin Heidegger: Philosophie und Ideologie*, Rowohlt Verlag, Hamburg 1991.

32. P. 7. Mijn cursivering.

33. Heumakers en Oudemans, op. cit., p. 18, 38, 42, 74, 92-93, 111, 129.

34. Idem, p. 16, 19, 33, 38, 130.

35. Idem, p. 130.

36. Idem, p. 37, 39, 50, 81 e.v.

37. Idem, p. 44, 94, 114, 138.

38. Idem, p. 74, 123, 156.

39. Idem, p. 27 en 33.

40. Idem, p. 123, 127, 132, 134.

41. Idem, respectievelijk p. 131, 141-142, p. 137 en p. 138.

42. Idem, p. 134.

43. Namelijk: wat de heersende horizon of *Gestalt* is.

44. Idem, p. 119.

45. Idem, p. 112.

46. Cf. Th.C.W. Oudemans, Informatie: Vorm en eenvormigheid, in het door hem uitgegeven bundeltje *Techniek en informatisering: Het denken van Heidegger*, Van Gorcum, Assen 1997.

47. *Sein und Zeit*, § 35, p. 168.

48. Beiträge zur Philosophie, *Gesamtausgabe*, Band 65, Klostermann, Frankfurt am Main 1989, § 259, p. 435.

49. Martin Heidegger im Gespräch mit Richard Wisser, in: Günter Neske en Emil Kettering, *Antwort: Martin Heidegger im Gespräch*, Verlag Günther Neske, Pfullingen 1988, p. 23-24.

50. *Einführung in die Metaphysik*, p. 152.

51. Vgl. *Sein und Zeit*, § 35.

52. Zie *Antwort: Martin Heidegger im Gespräch*, op. cit., p. 96.

53. Zie O. Pöggeler, nawoord bij *Der Denkweg Martin Heideggers*, tweede editie, Neske Verlag, Pfullingen 1983, p. 340 e.v.

54. Zie *Gesamtausgabe*, Band 40, p. 233.

55. Victor Farías, *Heidegger et le nazisme*, Lagrasse/Verdier, Parijs 1987.

56. Rainer Marten, Ein rassistisches Konzept van Humanität, *Badische Zeitung* van 19-20 december 1987. Vgl. H. Buchner in: *Erinnerungen an Martin Heidegger*, Neske Verlag, Pfullingen 1977, p. 49.

57. Zie Max Domarus, *Hitler: Reden und Proklamationen 1932-1945*, R. Löwit, Wiesbaden 1973.

58. *Einführung in die Metaphysik*, op. cit., p. 152. Vgl. hiervoor Hans Sluga, *Heidegger's crisis: Philosophy and politics in nazi Germany*, Harvard University Press, Cambridge Mass. 1993.

59. Zie b.v. *Das Rektorat 1933/34*, op. cit., p. 38, waar Heidegger suggereert dat

volgens de toenmalige minister van onderwijs Heideggers filosofie onverenigbaar was met de nationaal-socialistische *Weltanschauung*.

60. Idem, p. 25: '(...) die universale Herrschaft des Willens zur Macht innerhalb der planetarisch gesehenen Geschichte. In dieser Wirklichkeit steht heute Alles, mag es Kommunismus heißen oder Faschismus oder Weltdemokratie.' Ook de nazi's trachtten de morele argumenten van de geallieerden af te doen met de stelling dat deze niets anders waren dan uiting van een machtswil.

61. University of California Press, Berkeley en Los Angeles 1992, p. 24, 42 en 48.

62. Vgl. voor het hier volgende Hugo Ott, *Martin Heidegger: Unterwegs zu seiner Biographie*, Campus Verlag, Frankfurt 1988, p. 255-259.

63. 'Die Selbstbehauptung der deutschen Universität', op. cit., p. 14.

64. *Beiträge zur Philosophie*, § 15, p. 42-43.

65. Brief über den 'Humanismus', in: *Wegmarken*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1967, p. 191.

66. Cf. *Was Heißt Denken?*, colleges 1951-1952, Niemeyer, Tübingen 1971, p. 90. Vgl. *Nietzsche*, Verlag Günther Neske, Pfullingen 1961, Band I, p. 371-375 en *Wer ist Nietzsches Zarathustra?*, Vorträge und Aufsätze, Verlag Günther Neske, Pfullingen 1954, p. 115 en 117. De rede moet het ontgelden in teksten als Nietzsches Wort 'Gott ist tot', *Holzwege*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1950, p. 247. De (idee van de) logica lost zich volgens Heidegger geheel op. Zie *Was ist Metaphysik?*, Klostermann, Frankfurt 1969, p. 36-37.

67. *Was ist Metaphysik?*, op. cit., p. 28 e.v.

68. Het fatale denken, *De Groene Amsterdammer* van 16 november 1997, p. 24.