

RONDON DE VLOEDLIJN FILOSOFIE EN KUNST IN HET MACHINALE TIJDPERK

EEN CONFRONTATIE TUSSEN HEIDEGGER EN JÜNGER

VINCENT BLOK

Inhoudsopgave:

Voorwoord

EERSTE DEEL

DE ONMOGELIJKHEID VAN DE FILOSOFISCHE *PROPOSITIE* IN HET MACHINALE TIJDPERK

Eerste hoofdstuk

Wetenschappelijke confrontaties

Inleiding

§ 1 Wetenschappelijke toetsbaarheid volgens Popper

α) Het logisch inductieprobleem en de theoriegeladenheid van de waarneming als herkomst van het falsificationisme

β) Het pragmatisch-Darwinistisch karakter van het falsificationisme

γ) De ijdelheid van de hoop op een rationeel in plaats van pragmatisch karakter van het falsificationisme

§ 2 De wijze van spreken van Popper

α) De universaliteit van de wetenschappelijke methode - de quaestio facti van de wetenschap en de quaestio juris van de filosofie

β) De niet-falsifieerbaarheid maar rationele toetsbaarheid van de quaestio juris

γ) De ijdelheid van de hoop op een filosofisch bijdrage aan het probleem van de kosmologie

§ 3 Het arbeidskarakter van de synthetisch a priori uitspraak

α) De zin van de synthetisch a priori kennis van de wetenschap en de metafysica

β) Intermezzo: het traditionele onderscheid tussen het ontisch en ontologisch onderzoek

γ) De ontoetsbaarheid van de filosofische hypothese in de Kritik der reinen Vernunft en de keuze voor de filosofie

Tweede hoofdstuk

Filosofische confrontaties

Inleiding

§ 4. De *aporie* van de metafysica en de 'toegangsproblematiek' van de filosofie

α) De filosofische fundering van de wetenschappen in Sein und Zeit

β) De aporie als oorsprong van het filosofisch nadenken

γ) De toegangsproblematiek van de vraag naar de 'Sinn von Sein' 69

§ 5. De theoretische instelling van de wetenschap en de metafysica

α) De theoretische instelling volgens de vroege Freiburgse colleges

β) De theoretische instelling van de metafysica

γ) Het technisch karakter van de theoretische instelling

δ) De wil tot presentie van de metafysica en de filosofische vraag naar de 'Sinn von Sein'

§ 6. De *formale Anzeige* van de theoretische instelling

α) De subject-objectverhouding bij Descartes

β) De formale Anzeige

γ) Het uitwerken van de vraag naar de Sinn von Sein

TWEEDE DEEL

DE BEANTWOORDING AAN HET MACHINALE TIJDPERK DOOR HET DICHTEN EN DENKEN

Derde hoofdstuk

Het *dichten* van Jünger *trans lineam*. De overwinning van het nihilisme in *Der Arbeiter*

Inleiding

§ 7. De 'Erschütterung' van de wereldorde

α) De totale mobilisering

β) De gestalte van de arbeider als het ontologisch differente

§ 8. Intermezzo: De wil tot macht bij Nietzsche

§9 De representatie van de gestalte van de arbeider door de wil tot macht als kunst

α) De elementaire ruimte en het nieuwe krijerslag

β) De overgankelijkheid naar het type van de arbeider

Vierde hoofdstuk

Het *denken* van Heidegger *de linea*. Het denkende antwoord op het dichten van Jünger

Inleiding

§10 Heideggers confrontatie met Jünger en zijn bezinning op het wezen van het nihilisme

α) De theoretische instelling van de metafysica van Jünger

β) De semantische grond van de voorstelling van Jünger: Machenschaft und Erlebnis

γ) De overwinning van het nihilisme in Der Arbeiter

§11. De confrontatie met de eerste aanvang in de *Rectoraatsrede*

α) De politiek-economische relevantie van de identiteitsvraag in de Rectoraatsrede

β) De destructie van de ‘wil tot macht’ en de filosofische zin van de confrontatie met de ‘Anfang’

γ) De ambiguïteit van de ‘wil tot macht’ in de Rectoraatsrede en het empirisch gehalte van de filosofie

§12. De ‘*Überwindung*’ van het nihilisme als ‘*Verwindung*’ van de metafysica

α) De omslag van ‘Seyn’ als macht naar ‘Seyn’ als het macht-loze

β) De ‘Verwindung der Metaphysik’ in Zur Seinsfrage

Vijfde hoofdstuk

De eenzijdigheid van *Zur Seinsfrage*. Jüngers laatste woord

Inleiding

§13. Het *dichterlijke* van de gestalte

Nawoord

Bibliografie

VOORWOORD

Deze studie is gewijd aan het dichten van Jünger en het denken van Heidegger, omdat hierdoor de vraag kan worden gesteld naar het ‘wezen’ van het *imperialisme*. Bovendien kan in de confrontatie met dit dichten en denken een antwoord daarop worden voorbereid. Ik wil nu eerst de *vraag* naar het wezen van het imperialisme van een voorwoord voorzien en van daaruit de thematiek van de verschillende hoofdstukken van dit proefschrift introduceren. Daarbij is het onvermijdelijk dat een hypotheek wordt genomen op begrippen waarvan de zin pas in de gang van deze dissertatie zal kunnen blijken. Ik denk daarbij met name - om mij te beperken tot de eerste twee zinnen van dit voorwoord - aan de aard en betekenis van de woorden ‘dichten’, ‘denken’, ‘vraagstelling’, ‘wezen’, ‘imperialisme’, ‘confrontatie’, ‘antwoord’, ‘voorbereiding’.

Een tijd lang begreep ik mijn eigen doen en laten in termen van het *anti-imperialisme*. Onder het woord ‘imperialisme’ verstond ik de menselijke verhoudingswijze die uit is op macht en deze macht desnoods bereikt, behoudt en vermeerdert ten koste van de wereld en mensen daarbinnen. De wereld was doordrenkt van dit imperialisme, betrof de totaliteit van mensen en dingen en was alomtegenwoordig; ik herkende het in het politiek-economisch beleid van staten en werelddelen - bijvoorbeeld de kolonisatie van Afrika en Azië door Europa of de ondersteuning van de contra's in Nicaragua en El Salvador door de Verenigde Staten - in de onderdrukking van bevolkingsgroepen zoals de zwarten in Zuid-Afrika of de Indianen in Amerika, in de economische uitbuiting van arbeiders en dieren, maar ook in de patriarchale verhouding tussen mannen en vrouwen.

Aan de zogenaamde *anti-imperialistische* beweging lag de ervaring van de principiële ‘onwaarheid’ van het imperialisme ten grondslag en het ideaal van een alternatieve bestaanswijze die niet aan machtsuitoefening gebonden zou zijn. Deze beweging bestond enerzijds in het verzet *tegen* het imperialisme en trachtte anderzijds in zogenaamde ‘vrijplaatsen’ een radicaal andere bestaanswijze ten voorbeeld te stellen, die gekenmerkt werd door non-conformisme en anarchie in plaats van economische competitie en uitbuiting. Hoewel het imperialisme alomtegenwoordig was bleef zo het ideaal van een alternatieve bestaanswijze levend.

De overtuiging van de mogelijkheid van een anti-imperialistisch bestaan begon voor mij voor het eerst te wankelen, toen de Sandinisten op 25 februari 1990 de tweede democratische verkiezingen in Nicaragua verloren. Nicaragua was tot die tijd *het* voorbeeld van de reële mogelijkheid van een alternatief, die anders dan het *rood fascisme* van bijvoorbeeld Rusland en China het volk niet onderdrukte onder het mom van een communistisch ideaal maar daadwerkelijk idealistisch was. Na de val van de muur in 1989 en het regime in Nicaragua in 1990 begon het besef door te dringen dat er misschien helemaal geen grond te vinden is voor de overtuiging van een alternatieve bestaanswijze. De overtuiging van de ‘onwaarheid’ van het imperialisme maakte plaats voor een continu bedreigd vermoeden ervan.

Het besef dat de lus van het imperialisme zich om mij heen begon te sluiten, werd bevestigd door de ervaring dat het *anti-imperialisme* in haar verzet *tegen* ... zelf uit is op macht en zodoende zelf getuigt van imperialisme. Het ideaal van een alternatieve bestaanswijze was alleen uit te houden door een ongebreidelde en hardnekkige machtsuitoefening. Deze werd gerealiseerd door middel van demonstraties, boycotts, burgerlijke ongehoorzaamheid en zelfs aanslagen op roerende en onroerende goederen.

Een bekend voorbeeld hiervan was het verzet tegen het apartheidsregime in Zuid-Afrika. In de jaren negentig liep de anti-imperialistische beweging te hoop tegen dit regime, omdat het de fundamentele vrijheid en gelijkheid van elk individu ondermijnde. Wat niet voldeed aan het ideaal van de vrijheid en gelijkheid van elk individu werd bij voorbaat *uitgezuiverd* door met succes aanslagen te plegen tegen bedrijven met economische belangen in Zuid-Afrika. Het onderscheid tussen het imperialisme en het anti-imperialistisch verzet daartegen verbleekte, toen bleek dat elk idealisme doortrokken is van expansiedrift en daarmee imperialistisch van aard bleek te zijn.

Als op deze wijze het onderscheid tussen mijn en dijn opgeheven is, ontstaat de vraag welke plaats nog gegeven is aan mijn vermoeden van de ‘onwaarheid’ van het imperialisme. Het bleek alleen al onmogelijk stem te geven aan dit vermoeden, aangezien het *anti*-imperialisme negatief afhankelijk blijft van de macht: het definieert zichzelf in *oppositie* daarmee. Hoe radicaal afwijkend ze zichzelf ook begrijpt, de definitie van het ‘zelf’ in termen van een *anti*-imperialisme blijft gebannen in de oppositie van macht en onmacht.

Deze negatieve afhankelijkheid van het imperialisme heeft meestal de vorm van sektarisme en ressentiment, zoals aan het anti-globalisme van onze dagen valt af te lezen. Ook het anti-globalisme is geen eigen centrum gegeven. Het staat in de schaduw van het globalisme, aangezien het zijn maatstaven ontleent daaraan. In zijn *terugtrekking* (anti) uit de heerschappij van het globalisme blijft het anti-globalisme negatief afhankelijk. Het anti-globalistisch ideaal wordt getekend door ressentiment, aangezien het zich keert *tegen* de wereld zoals die is. Hierdoor wordt niet gezien dat globalisme en regionalisme hand in hand gaan, zoals blijkt uit de toenemende aandacht voor regionale talen, gebruiken en producten door de Europese Unie en haar inwoners de afgelopen decennia. Moet het vermoeden van de ‘onwaarheid’ van het imperialisme niet worden ingeruild voor de onwaarheid van die ervaring? De vraag ontstond wat mijn eigen plaats is te midden van wat me omgeeft.

Als het imperialisme niet alleen alomtegenwoordig is maar ook elk verzet daartegen doortrekt, dan heeft het een hermetisch karakter. Het vermoeden van de ‘onwaarheid’ ervan kan dan niet langer worden gevoed door dit verzet. Dit vermoeden kan worden getoetst door de vraag naar het *wezen* van de macht. De vraag naar het *wezen* van de dingen heet van oudsher filosofisch van aard te zijn. Door de filosofische vraag naar het *wezen* van de macht in deze dissertatie zal een antwoord op het *wezen* van het imperialisme worden voorbereid. Ik sluit dit voorwoord af met een schets van de gang van het betoog in de verschillende hoofdstukken. Voor een gedetailleerde beschrijving van de thematiek van de verschillende paragrafen verwijs ik naar de inleidingen die aan elk hoofdstuk voorafgaan.

De kritische lezer zal met enige argwaan kennis hebben genomen van het gemak waarmee ik enerzijds spreek van een ‘wezen’ van de dingen en anderzijds in verband met de filosofische wezensvraag het woord ‘toetsing’ hanteer. Van oudsher is namelijk de vraag of de filosofische uitspraken net als die van de wetenschappen *toetsbaar* zijn. De filosofie vraagt niet naar de dingen maar naar hun *wezen* dat onafhankelijk is van de ervaring. Als het *wezen*

van de dingen daarvan onafhankelijk is, dan zijn de filosofische uitspraken daarover ontoetsbaar en dus zinloos. Nog afgezien hiervan is de vraag wat de zin van het woord ‘wezen’ nog kan zijn, sinds Nietzsche het tijdperk van het *nihilisme* heeft geëvoceerd. Het nihilisme betreft de ervaring dat de Platoonse horizon van het transcendente *wezen* van de dingen is weggewist. Mensen en dingen ontleen hun betekenis niet langer aan dit wezen als vaste maat voor de dingen maar aan de mate waarin ze vruchten afwerpen, arbeiden (zie §8).

Met de vraag naar de toetsbaarheid van de filosofische wezensvraag stuiten we op het onderwerp van het eerste deel van deze dissertatie, dat de *onmogelijkheid van de filosofische propositie in het machinale tijdperk* thematiseert. In hoofdstuk 1 wordt gevraagd naar de aard van de wetenschappelijke toetsbaarheid. Door de bespreking van de wetenschapsfilosofie van Karl Popper in paragraaf 1 zal blijken dat wetenschappelijke uitspraken Darwinistisch begrepen organismen zijn. De wetenschap formuleert arbeidshypothesen die worden blootgesteld aan de *natuurlijke selectie* en zo de *fittest to survive* blijken te zijn.

Hierdoor blijkt ook dat de voorbeelden van het imperialisme zoals ik die eerder in dit voorwoord beschreef hun grond vinden in de *struggle for existence* als aard van het leven als zodanig. De politiek-economische expansiedrift met het oog op machtstoename ofwel het imperialisme van staten, bedrijven en personen is een politiek-economische vertaling van de *struggle for existence* als aard van het leven als zodanig. Met de Darwinistische herkomst van het imperialisme wordt de reikwijdte ervan duidelijk. Zij strekt zich niet alleen uit over organismen en het politiek-economisch beleid van staten, bedrijven en personen, maar beheerst blijkens het arbeidskarakter van de wetenschap ook onze manier van spreken hierover. Het arbeidskarakter van de propositie laat zien dat elke voorstelling imperialistisch is. De hoop op een alternatieve bestaanswijze blijkt daarmee ijdel te zijn.

De filosofie heeft verscheidene pogingen ondernomen om haar uitspraken het karakter van *rationele* in plaats van *empirische* toetsbaarheid mee te geven. In paragraaf 2 zal ik laten zien dat Poppers hoop op de rationele toetsbaarheid van zijn ‘rationele reconstructie’ van de wetenschappelijke methode ongegrond is. In paragraaf 3 zal blijken dat Kant de rationele toetsbaarheid van de filosofische uitspraken fundeert in het onderscheid tussen de ‘synthetisch a priori’ uitspraken van de filosofie en de ‘synthetisch a posteriori’ uitspraken van de empirische wetenschappen. De bespreking van deze gedachtegang zal duidelijk maken dat filosofische uitspraken op geen enkele wijze wetenschappelijk kunnen worden getoetst. De filosofische propositie is onmogelijk. Het dilemma voor de filosofie is dat ze ofwel

wetenschappelijk moet worden ofwel moet afzien van elke pretentie van wetenschappelijke toetsbaarheid.

Aangezien de plaats van de filosofie onduidelijk is, staat de vraag naar de *zinvolle* filosofische uitspraak centraal in het tweede hoofdstuk. Ik wend me daartoe tot het filosofisch nadenken van Heidegger, omdat hij zegt een nieuwe manier van spreken voor te bereiden die de filosofie verlost uit haar status van een superwetenschap die geen wetenschap is. Hij karakteriseert zijn ‘methode’ van filosofisch spreken als een ‘zich zelf inlaten met onze verhouding tot het wedervarende, waarin we ons altijd al ophouden’. In het tweede hoofdstuk zal worden gevraagd naar deze ‘verhouding’ waarbinnen de mens en de werkelijkheid elkaar kunnen tegenkomen, aangezien hier volgens Heidegger een *filosofisch* spreken zinvol is.

In paragraaf 4 wordt het filosofisch nadenken van Heidegger geïntroduceerd door het te contrasteren met de metafysische traditie. Door de bespreking van de filosofie van Plato en Descartes zal blijken dat de aanstoot voor het metafysisch nadenken gelegen is in een ‘aporie’ ten aanzien van de identiteit of het *wezen* van de dingen. De metafysica zoekt uitwegen uit deze aporie door het ‘ontologisch onderzoek’ naar de identiteit van de dingen.

Zoals ik in paragraaf 5 zal laten zien rust het ontologisch onderzoek van de metafysica volgens Heidegger in wat hij noemt, de ‘theoretische instelling’. In de vroege Freiburgse colleges laat hij zien dat de metafysica dankzij de theoretische instelling uitgaat van de voorhanden dingen ofwel de ‘zijnden’ en van daaruit vraagt naar de identiteit of het ‘zijn’ ervan. Door het ‘technisch’ karakter van de theoretische instelling blijven zowel de metafysica alsook de wetenschappen blind voor de ‘subject-objectverhouding’ als de ‘*semantische grond*’ ervan, die het denken van Heidegger op het oog heeft.

Deze semantische grond van de verschijningswijze van de werkelijkheid *als* object tegenover de mens *als* subject noemt Heidegger in de vroege Freiburgse colleges de ‘formele aanwijzing’. Naar aanleiding van het voorbeeld van de subject-objectverhouding bij Descartes zal in paragraaf 6 worden stilgestaan bij de formele aanwijzing en de specifieke manier van filosofisch spreken van Heidegger. Daar zal blijken dat de filosofische manier van spreken van Heidegger niet langer bestaat in de *voorstelling* maar *beantwoordt* aan de formele aanwijzing van de semantische grond van het voorstellen, die het menselijk denken is *aangereikt*.

Door de bespreking van de formele aanwijzing zal blijken dat Heidegger de mogelijkheid van een nieuwe manier van spreken voorbereidt, dat weliswaar vraagt naar het

wezen als de semantische grond van de dingen maar niet meer gebonden is aan het imperialistisch karakter van de propositie. Met het begrip van de formele aanwijzing is een eerste antwoord gegeven op de vraag naar een zinvol filosofisch spreken, dat in het tweede deel van het proefschrift nader zal worden uitgewerkt.

De tweede kritische vraag was of niet voorbij wordt gegaan aan de heerschappij van het nihilisme, wanneer in deze dissertatie wordt gevraagd naar het *wezen* van het imperialisme. In de filosofie wordt niet zozeer het politiek-economische begrip ‘imperialisme’ gebezigd, maar eerder gesproken van de ‘wil tot macht’. Zoals ik in paragraaf 8 aan de hand van de filosofie van Nietzsche zal laten zien duidt de wil tot macht op de verschijningswijze van de werkelijkheid *als* bevorderlijk of niet-bevorderlijk voor het eigen leven, dat wil zeggen *als* potentiële energie voor het zelfbehoud (‘Machterhaltung’) en de zelfoverstijging (‘Machtsteigerung’) van het leven. Ik wijd deze studie juist aan het dichten van Jünger en het denken van Heidegger, omdat zij beiden de confrontatie met de heerschappij van het imperialisme als wil tot macht hebben gezocht zonder een uitzondering te zoeken in een alternatieve bestaanswijze of een poging te ondernemen de traditionele metafysica te restaureren.

In het tweede deel van deze dissertatie zal blijken dat zowel het dichten van Jünger als het denken van Heidegger - hoewel op geheel van elkaar onderscheiden wijzen - in het teken staan van een *overgang* van de menselijke bestaanswijze. Deze overgang is het dichten en denken opgegeven, wil het beantwoorden aan de alomtegenwoordigheid van het imperialisme. Het doel van het tweede deel van deze dissertatie is niet alleen de uitleg van het werk van Jünger en Heidegger, maar primair om begrip te wekken voor de noodzaak van deze overgang.

In hoofdstuk 3 staat het dichten van Jünger in zijn hoofdwerk *Der Arbeiter* centraal. In *Der Arbeiter* maakt Jünger het ‘arbeidskarakter’ van onze wereld toegankelijk. In de loopgraven van de eerste wereldoorlog ervaart hij dat mensen en dingen niet langer hun betekenis ontleenen aan het transcendente *wezen* van de dingen maar aan de mate waarin ze functioneren, arbeiden. Te midden van wat hij noemt, de ‘totale mobilisering’, vermoedt Jünger een ‘nieuwe toewending van het ‘zijn’’. Hij noemt dit ‘zijn’ de ‘gestalte van de arbeider’. Het dichten van Jünger is *overgankelijk* van de totale mobilisering naar een wereld,

waarin een nieuw mensenslag - het 'type van de arbeider' - deze gestalte representeert en in die zin beantwoordt aan de 'nieuwe toewending van het 'zijn'' (§7).

Tegen de achtergrond van Nietzsches leer van de wil tot macht (§8) zal in paragraaf 9 worden gevraagd naar de aard van deze overgankelijkheid; de representatie van de gestalte door de *wil tot macht als kunst*. Jünger wordt niet alleen geconfronteerd met de alomtegenwoordigheid van het imperialisme of de wil tot macht maar beantwoordt ook daaraan in dezelfde termen; zijn dichten is zelf van imperialisme doortrokken, namelijk de wil tot macht als kunst.

In hoofdstuk 4 zal blijken dat hierin de controverse tussen Jünger en Heidegger gelegen is. Doordat het dichten van Jünger opgaat in de voorstelling (wil tot macht), blijft zijn beschrijving van de totale mobilisering (wil tot macht) en zijn antwoord hierop in termen van de gestalte van de arbeider (wil tot macht) blind voor de semantische grond ervan. Deze 'vergetelheid' van de semantische grond van het voorstellen (wil tot macht) noemt Heidegger 'zijnsvergetelheid' als het *wezen* van het nihilisme. 'Wezen' duidt daarbij niet langer op het metafysisch begrepen 'zijn' van de dingen maar op de semantische grond daarvan. In paragraaf 10 zal blijken dat Heidegger dit wezen van de wil tot macht begrijpt in termen van 'Machenschaft und Erlebnis'. Dit blijft verborgen voor Jünger, aangezien zijn dichterlijke manier van spreken zelf doortrokken is van imperialisme, namelijk de wil tot macht als kunst.

Hierin ligt de aanleiding voor Heideggers vraag of nog te *denken* valt bij 'Machenschaft und Erlebnis' als het *wezen* van de macht - zonder zelf in de theoretische instelling van de metafysica te vervallen. Het antwoord op de zijnsvergetelheid te midden van de heerschappij van de wil tot macht vergt volgens Heidegger een *omwenteling* van het menselijk bestaan. Nadat in paragraaf 11 is stilgestaan bij de filosofische zin van de machstterminologie die Heidegger zelf bezigt in de periode van zijn engagement met het Nationaal Socialisme, zal in paragraaf 12 worden gevraagd naar de specifieke aard van de overgang die het denken volgens Heidegger opgegeven is.

Heidegger bespreekt deze omwenteling in *Zur Seinsfrage* in termen van een 'veranderde wijze van spreken' en een 'veranderde verhouding tot het wezen van de taal', die niet meer gebonden zijn aan macht en arbeid. Het antwoord op het wezen van de wil tot macht/imperialisme - 'Machenschaft und Erlebnis' - vindt Heidegger in de blootstelling aan de 'Sinn von Sein' in de 'beantwoording' aan de 'aanspraak' die het menselijk denken is 'aangezegd'. Deze 'beantwoording' suggereert niet een alternatieve bestaanswijze, want de

heerschappij van het imperialisme is alomtegenwoordig. Het gaat Heidegger om de ervaring van de semantische grond als *herkomst* van het *imperialisme*, die zelf niet in termen van ‘wil’ en ‘macht’ kan worden begrepen maar de ‘Anspruch’ betreft waaraan elk voorstellen zonder het zelf te weten altijd al beantwoordt.

In hoofdstuk 5 wordt het laatste woord aan Jünger gegeven. *Zur Seinsfrage* is een eenzijdige benadering van het dichten van Jünger. Heidegger begrijpt het ‘schrijven’ van Jünger vanuit Nietzsches metafysica van de wil tot macht en ziet daarmee het eigenlijke *Anliegen* van Jünger over het hoofd; het *dichten* van de gestalte. Het ‘schrijven’ in *Der Arbeiter* is ambigu. Hoewel Jünger enerzijds opgaat in het voorstellen (wil tot macht als kunst) zoals Heidegger opmerkt, is hem anderzijds alles gelegen aan een ‘veranderde verhouding tot het wezen van de taal’. In paragraaf 13 zal worden stilgestaan bij het dichterlijke van de gestalte.

De confrontatie tussen het dichten van Jünger en het denken van Heidegger in deze dissertatie beoogt begrip te wekken voor de noodzaak van de overgang van de menselijke bestaanswijze die het dichten en denken opgegeven is en hoopt zo een bijdrage te leveren aan de voorbereiding hiervan. De voltrekking van deze overgang is niet primair in handen van het menselijk denken, maar kan volgens Heidegger hierdoor alleen worden *voorbereid*.

EERSTE DEEL

DE ONMOGELIJKHEID VAN DE FILOSOFISCHE *PROPOSITIE* IN HET MACHINALE TIJDPERK

“Jenen, für die Heideggers Denken als die
Möglichkeit eines Weges sichtbar wird, kann
dieses Denken zum Anstoß dafür werden, selbst
den Weg zu gehen, auf den sie immer schon
gestellt sind, diesen Weg eigens als Weg
aufzunehmen. Der Weg, den Heidegger geht, wird
so seinerseits ein Wegweiser auf den Weg, den
jeder selbst gehen muß”
Otto Pöggeler¹

¹ Pöggeler, O., *Der Denkweg Martin Heideggers*, Vierte Auflage (Verlag Günther Neske: Stuttgart 1959¹⁹⁹⁴), blz. 11 (verder: Pöggeler (1994) 11).

HOOFDSTUK 1

WETENSCHAPPELIJKE CONFRONTATIES

Inleiding

Uit de titel van deze dissertatie blijkt dat het wezen van het imperialisme zal worden onderzocht door middel van een confrontatie tussen het denken van Martin Heidegger en het dichten van Ernst Jünger. Wat is eigenlijk de aard van deze confrontatie tussen Heidegger en Jünger enerzijds en mijn confrontatie met hen anderzijds? Het is niet zondermeer duidelijk wat de aard van een filosofische confrontatie zou moeten wezen. Van oudsher namelijk, in ieder geval sinds de *Kritik der reinen Vernunft* van Kant, is er voor de filosofie een zwaarwegend vraagstuk: is de filosofie net als de overige wetenschappen ook een wetenschap?

De moderne wetenschappen, zoals we die sinds Galileï kennen, hebben alle gemeen dat ze toetsbaar zijn, dat wil zeggen dat de mogelijkheid bestaat dat de hypothesen en theorieën ervan op de een of andere manier met de ‘werkelijkheid’ worden *geconfronteerd*. Dat betekent dat de vraag naar de wetenschappelijkheid van de filosofie terugslaat op de vraag naar de aard van de filosofische *confrontatie* tussen Heidegger en Jünger in deze dissertatie. Het zwaarwegende vraagstuk voor de filosofie betreft dus de vraag of een filosofisch spreken mogelijk is dat voldoet aan de eisen van wetenschappelijke toetsbaarheid.

Waarom twijfelt bijvoorbeeld Kant aan de mogelijkheid van de filosofie als wetenschap? De metafysica vraagt niet naar de dingen in de werkelijkheid maar naar hun grond die onafhankelijk is van de ervaring. Wanneer dat zo is, ontstaat de vraag of uitspraken over deze gronden wel toetsbaar zijn. Hierin rust volgens Kant de niet aflatende strijd tussen metafysici over deze gronden - het 'Herumtappen der Metaphysik' - die de metafysica de zekere gang van een wetenschap belet (zie verder §3). Het probleem voor de filosofie is dat haar uitspraken niet toetsbaar en daarmee zinloos dreigen te zijn. Klaarblijkelijk twijfel ook ik aan de wetenschappelijkheid van de filosofische uitspraak, wanneer ik vraag naar de aard van de confrontatie tussen Heidegger en Jünger enerzijds en mijn confrontatie met hen anderzijds.

Centraal in dit eerste hoofdstuk staat de vraag naar de mogelijkheid van de filosofie als wetenschap en daarmee de vraag naar de aard van de wetenschappelijke confrontatie überhaupt. Wil namelijk gevraagd kunnen worden of de filosofie als wetenschap mogelijk is, dan zal eerst de aard van de wetenschappelijke toetsbaarheid aan de orde moeten worden gesteld. Allereerst zal daarom worden gevraagd naar het *demarcatiecriterium* voor de wetenschappelijkheid van een uitspraak, dat wil zeggen het criterium volgens welk wetenschappelijke uitspraken van pseudo-wetenschappelijke of metafysische uitspraken kunnen worden onderscheiden. Vervolgens zal worden gevraagd of een filosofisch spreken mogelijk is dat aan dit demarcatiecriterium voldoet.

In de eerste paragraaf zal de aard van de wetenschappelijke toetsbaarheid aan de hand van de filosofie van Karl Popper ter sprake worden gebracht. Volgens Popper is de wetenschappelijkheid van een uitspraak gelegen in de *falsifieerbaarheid* ervan. Vanwege de theoriegeladenheid van de waarneming waar Popper op wijst, wordt het demarcatiecriterium voor wetenschappelijkheid niet louter bepaald door de mate van *toetsbaarheid*, dat wil zeggen de mate waarin een uitspraak weerlegbaar is door de empirische feiten. *Wat* wordt getoetst is niet langer de waarheid of onwaarheid maar de verklarings*kracht* ofwel het pragmatisch succes van een uitspraak in de verklaring van de werkelijkheid. Elke wetenschappelijke uitspraak is een arbeidshypothese die in de confrontatie haar succes ofwel haar werkzaamheid moet kunnen bewijzen.

Wil de filosofie als wetenschap mogelijk zijn, dan zullen haar uitspraken op de een of andere manier moeten voldoen aan deze eis van wetenschappelijke toetsbaarheid. In de tweede paragraaf zal worden gevraagd naar de wetenschappelijke status van de uitspraken van

Popper zelf. Volgens Popper doet de filosofie geen *empirische* maar *rationeel* toetsbare uitspraken en is haar taak een *rationele reconstructie* ter *rechtvaardiging* van de wetenschappelijke methode. Daarbij zal blijken dat een rationele reconstructie zelf niet falsifieerbaar is en op geen enkele wijze bijdraagt aan de wetenschappelijke progressie. Waarin bestaat precies de rationaliteit van de filosofie, wanneer haar uitspraken niet voldoen aan het demarcatiecriterium voor de wetenschappelijkheid van een uitspraak? De vraag is met andere woorden hoe de filosofie zinvol kan spreken, wanneer haar uitspraken niet bijdragen aan de progressie van de wetenschappen.

Om de vraag naar de zinvolle filosofische uitspraak nog scherper te stellen wend ik me in paragraaf drie tot de grond van deze problematiek, namelijk de gedachte van Kant dat de filosofie *synthetisch a priori* uitspraken doet. Door te vragen naar de aard van de propositie en de synthetisch a priori uitspraak van de filosofie zal enerzijds blijken dat het synthetisch a priori net als elke wetenschappelijke uitspraak het karakter van een arbeidshypothese heeft, waarvan de wetenschappelijkheid moet blijken uit het pragmatisch succes. Anderzijds zal blijken dat de synthetisch a priori uitspraken van de filosofie niet bijdragen aan de progressie van de wetenschappen.

De filosofie komt daarmee voor een keuze te staan, namelijk ofwel wetenschappelijk te worden ofwel de pretentie op wetenschappelijkheid te laten varen. Als de filosofie denkt een bijdrage aan de wetenschap te leveren, dan zal ze wetenschappelijk moeten worden. Als de filosofie denkt een eigen taak te hebben los van de wetenschap, dan zal ze moeten afzien van elke pretentie van wetenschappelijkheid. De vraag is dan of ze niet uitsluitend nog ‘herumtappt im Dunkeln’ en zich aan de complete zinloosheid prijsgeeft, die elke mogelijke confrontatie uit de weg gaat. In dit verband kom ik terug op de vraag naar de aard van de confrontatie tussen het denken van Heidegger en het dichten van Jünger in deze dissertatie.

§ 1. Wetenschappelijke toetsbaarheid volgens Popper

Een belangrijke theorie omtrent de toetsbaarheid van de wetenschap - met name de natuurwetenschap - is die van Karl Popper². Volgens Popper zijn theorieën universele uitspraken die de werkelijkheid trachten te verklaren, in de greep en onder controle trachten te krijgen³. Omdat het mij in deze paragraaf louter gaat om de aard van de wetenschappelijke uitspraak en de wetenschappelijke toetsbaarheid, volstaat een simplistisch voorbeeld van een hypothese dat Popper ook zelf pleegt te gebruiken: de universele uitspraak, “alle kraaien zijn zwart”. Deze hypothese is zelf geen observatie-uitspraak aangezien we nooit ‘alle kraaien’ hebben geobserveerd om tot deze uitspraak te komen. De wetenschappelijke hypothese is een onderstelling die in de confrontatie met de werkelijkheid, in dit geval met kraaien in de werkelijkheid, kan worden getoetst. Hoe komen we volgens Popper aan onze hypothesen en waarin bestaat de wetenschappelijke toetsbaarheid van dergelijke uitspraken?

α) Het logisch inductieprobleem en de theoriegeladenheid van de waarneming als herkomst van het falsificationisme

Popper is een falsificationist en keert zich daarmee tegen de gedachte dat een hypothese tot stand komt door inductieve generalisatie van empirische feiten, waarvan de waarheid kan worden *geverifieerd* aan elke instantie van dit empirische feit. In verband met ons voorbeeld is de gedachte van het verificationisme: hoewel we niet alle kraaien hebben geobserveerd, generaliseren we op basis van een eindig aantal geobserveerde kraaien naar de algemene veronderstelling dat alle kraaien zwart zijn, waarvan de waarheid door toetsing aan de verschillende zwarte kraaien in de werkelijkheid kan worden geconfirmeerd ofwel geverifieerd. De feitelijk geobserveerde zwarte kraaien bevestigen of rechtvaardigen dan de algemene onderstelling dat alle kraaien zwart zijn.

² In dit hoofdstuk vraag ik naar de mogelijkheid van de filosofie als wetenschap en daartoe ga ik te rade bij Popper voor aanwijzingen naar de aard van de wetenschappelijke toetsbaarheid. Ik meng me dus niet in de hedendaagse wetenschapsfilosofische discussies over de houdbaarheid van Poppers gedachtegang. De wetenschapsfilosofie heeft zich inmiddels geëmancipeerd tot zelfstandige filosofische discipline, waaraan deze dissertatie niet pretendeert bij te dragen.

³ Popper, K.R., *The Logic of Scientific Discovery*, (Hutchinson & Co: London 1959¹⁹⁷²), blz. 59, 100 (verder: *LSD*: 59, 100)

De kritiek van Popper op het verificationisme en zijn eigen falsificationisme komen voort uit zijn kritiek op het inductieprincipe, waarvan het verificationisme gebruik maakt. Het inductieprincipe zegt dat *met reden* van empirische feiten naar een algemene stelling kan worden gegeneraliseerd, zoals in ons voorbeeld van een eindig aantal geobserveerde zwarte kraaien naar de algemene onderstelling dat alle kraaien zwart zijn. In navolging van David Hume wijst Popper op het inductieprobleem dat hier ligt⁴. Wat is eigenlijk *redelijk* aan de generalisatie naar een algemene uitspraak? Hoewel namelijk een door inductie verkregen hypothese kan worden geverifieerd door de confrontatie met de werkelijkheid, kan de hypothese nooit volledig worden geverifieerd en daarmee nooit *zeker* worden gesteld. Ergens in het universum kan zich immers een witte kraai voordoen.

Evenmin is de geverifieerde hypothese *waarschijnlijk* te noemen. De waarschijnlijkheid van een hypothese op basis van verificatie vooronderstelt dat de observatie van vele zwarte kraaien *een goede reden* geeft om te denken dat alle kraaien zwart zijn. Zo'n goede reden is er evenwel niet volgens Popper, aangezien we geen goede reden hebben te geloven dat in het verleden geobserveerde zwarte kraaien ook gelden voor toekomstige en niet geobserveerde kraaien⁵. Op zichzelf is het voorstelbaar dat we morgen een witte kraai observeren en zodoende is er eigenlijk geen goede reden om de zekerheid of waarschijnlijkheid van een inductief verkregen algemene onderstelling aan te nemen.

Dit logische inductieprobleem, tezamen met het inzicht dat onze waarneming theoriegeladen is, brengen Popper tot zijn filosofie van het falsificationisme. Ik bespreek eerst de

⁴ David Hume formuleert het inductieprobleem aldus: "These two propositions are far from being the same, *I have found that such an object has always been attended with such an effect, and I foresee, that other objects, which are, in appearance, similar, will be attended with similar effects.* I shall allow, if you please, that the one proposition may justly be inferred from the other: I know, in fact, that it always is inferred. But if you insist that the inference is made by a chain of reasoning, I desire you to produce that reasoning. The connexion between these propositions is not intuitive. There is required a medium, which may enable the mind to draw such an inference, if indeed it be drawn by reasoning and argument. What that medium is, I must confess, passes my comprehension; and it is incumbent on those to produce it, who assert that it really exists, and is the origin of all our conclusions concerning matter of fact" (Hume, D., *Enquiries concerning human understanding* (Clarendon Press: Oxford 1748-1777¹⁹⁹²), blz. 29 (verder: *Enq*: 29).

⁵ Vgl. LSD: 27-30, 254-265 en Popper, K.R., *Conjectures and Refutations. The Growth of Scientific Knowledge* (Routledge & Kegan Paul: London 1963¹⁹⁷⁴), blz. 42, 52-57 (verder: *C&R*: 42, 52-57).

consequenties van dit logische inductieprobleem voor de wetenschappelijke toetsbaarheid. Vervolgens zal de aard van het falsificationisme en de samenhang met de theoriegeladenheid van de waarneming ter sprake worden gebracht.

De consequentie van het logisch inductieprobleem is dat hypothesen niet met zekerheid noch met waarschijnlijkheid uit de ervaring kunnen worden afgeleid en daarmee dat inductief verkregen positieve kennis onmogelijk is. Volgens Popper zijn onze hypothesen in feite *conjectures* ofwel gissingen die moeten worden getoetst aan de empirische feiten. De andere consequentie van het inductieprobleem is dat zo'n *gissing* noch met zekerheid, noch met waarschijnlijkheid kan worden geverifieerd. In welke zin is dan nog sprake van de toetsing van een hypothese?

Popper wijst op een logische asymmetrie tussen de verificatie en falsificatie van een hypothese. Hoewel namelijk de waarheid van een hypothese ofwel een universele uitspraak niet kan worden *geverifieerd* door een singuliere uitspraak, kan een universele uitspraak wel met zekerheid worden *gefalsifieerd* door een singuliere uitspraak; een singuliere observatie-uitspraak over een zwarte kraai maakt de hypothese dat alle kraaien zwart zijn niet waarschijnlijker, terwijl een singuliere observatie-uitspraak over een niet-zwarte kraai deze hypothese wel met zekerheid weerlegt (*LSD*: 41). De asymmetrie tussen verificatie en falsificatie laat zien dat de waarheid van een universele uitspraak ofwel een *conjecture* niet met zekerheid kan worden geverifieerd maar alleen met zekerheid kan worden gefalsifieerd.

Popper neemt deze asymmetrie positief en zegt dat we geen positieve theoretische kennis kunnen verkrijgen en alleen van onze fouten, de *refutation* ofwel de weerlegging van de theorie, kunnen leren. We leren van onze fouten, doordat we van steeds meer theorieën weten dat ze onwaar zijn. De methode van *conjectures and refutations* - het gissen van een theorie die door falsificatie kan worden weerlegd - elimineert de weerlegde theorieën en gist naar nieuwe die aan de toets der kritiek kunnen worden blootgesteld.

Het nieuwe demarcatiecriterium voor de wetenschappelijkheid van een uitspraak van Popper eist dus dat elke theorie aangeeft onder welke falsifiërende omstandigheden zij geëlimineerd dient te worden (vgl. *C&R*: 228-231). Wanneer voldoet een theorie aan dit demarcatiecriterium? Aangezien singuliere observatie-uitspraken universele uitspraken met zekerheid kunnen weerleggen, eist Popper dat elke wetenschappelijke hypothese observaties uitsluit, die in de confrontatie met de 'werkelijkheid' als falsifiërende omstandigheid kunnen optreden. Wanneer bijvoorbeeld een theorie over zwarte kraaien de mogelijkheid van een

witte kraai uitsluit, dan pas is de observatie van een ‘witte kraai’ een falsifiërende omstandigheid voor de theorie. Een hypothese voldoet aan het demarcatiecriterium van falsifieerbaarheid, wanneer ze bepaalde observaties uitsluit op grond waarvan de hypothese gefalsificeerd kan worden.

Tot nu toe is in samenhang met het logisch inductieprobleem alleen gesproken over de toetsbaarheid van theorieën. De nadruk op de falsifieerbaarheid van theorieën betekent evenwel niet dat louter het accent is verschoven van de bevestiging naar de weerlegging van een theorie binnen het falsificationisme. Is immers de observatie-uitspraak over de werkelijkheid - de falsifiërende omstandigheid van een theorie - wel *zeker* en zo de onafhankelijke toetsingsgrond voor de falsificatie van een theorie? Met deze vraag komen we op Poppers gedachte dat de waarneming theoriegeladen is. We blijven bij ons simpele voorbeeld van de zwarte kraaien om de theoriegeladenheid van de waarneming kort aan te duiden.

Wanneer ik van geobserveerde zwarte kraaien wil generaliseren tot de algemene onderstelling dat alle kraaien zwart zijn, dan vooronderstelt de observatie van *gelijksoortige* data al een theorie, namelijk een theorie die het *opzicht* van de gelijksoortigheid bepaalt. De van elkaar *verschillende* zwarte kraaien zijn *gelijksoortig* in een bepaald opzicht en dankzij dit opzicht is een zwarte kraai met één pootje - hoewel verschillend van kraaien met twee pootjes - gelijksoortig met de andere kraaien (vgl. *C&R*: 46). De observatie van de werkelijkheid is theoriegeladen, voor zover elke observatie gebruik maakt van een bepaalde theorie of een bepaald selectieprincipe, die bepaalt welke feiten relevant zijn en welke niet.

Om een meer geleerd voorbeeld te noemen:

“Galileï stelde dat hij bergen op de maan en vlekken op de zon kon ‘observeren’ en dat deze ‘observaties’ de lang geloofde theorie dat hemellichamen uit perfecte kristallen bollen bestaan weerlegden. Maar zijn ‘observaties’ waren niet ‘observationeel’ in de betekenis van waarnemen door de zintuigen – zonder ondersteuning: hun betrouwbaarheid hing af van de betrouwbaarheid van de telescoop - en van de optische theorie van de telescoop - die zwaar werd betwist door zijn tijdgenoten. Het waren niet Galileï's - zuivere, niet-theoretische - *observaties* die werden geconfronteerd met de Aristotelische *theorie*, maar juist Galileï's ‘observaties’ in het licht van zijn

optische theorie die werden geconfronteerd met de Aristotelische ‘observaties’ in het licht van hun theorie van het universum”⁶.

De consequentie van de theoriegeladenheid van de waarneming is dat er geen onafhankelijke empirische basis is die theorieën kan bevestigen of weerleggen. Hoe kan een theorie door de confrontatie met de empirische feiten immers worden weerlegd, wanneer de waarneming van de empirische feiten zelf theoriegeladen is? De theoriegeladenheid van de waarneming laat juist zien dat een theorie niet kan worden bevestigd of weerlegd maar hooguit *inconsistent* kan blijken te zijn met de theoriegeladen empirische feiten die we waarnemen (vgl. Lakatos (1970) 99-100). De mogelijkheid van falsificatie vergt een onafhankelijke toetsingsgrond, die we met de theoriegeladenheid van de waarneming lijken te moeten ontberen.

Waarin bestaat het criterium voor de acceptatie of eliminatie van een wetenschappelijke theorie, wanneer een onafhankelijke toetsingsgrond ontbreekt? Het is van belang te zien dat Popper op twee gedachten hinkt bij de beantwoording van deze vraag. Enerzijds moeten we zeggen dat alleen een pragmatisch criterium resteert wanneer een onafhankelijke toetsingsgrond ontbreekt, namelijk de blootstelling van een theorie aan de *struggle for existence* en daarmee de *kritische selectie* van de meest succesvolle verklaring van de werkelijkheid. Anderzijds tracht Popper vast te houden aan het *rationele* karakter van de wetenschappelijke toetsbaarheid en keert hij zich tegen een pragmatisch criterium voor de acceptatie of eliminatie van een theorie. Door de introductie van een *conventionele* toetsingsgrond hoopt hij te kunnen vasthouden aan het *rationele* karakter van zijn falsificationisme. Ik wil nu eerst de gedachtegang van Popper laten zien door te vragen welke consequenties de theoriegeladenheid van de waarneming heeft voor de wetenschappelijke toetsbaarheid.

⁶ “Galileo claimed that he could ‘observe’ mountains on the moon and spots on the sun and that these ‘observations’ refuted the time-honoured theory that celestial bodies are faultless crystal balls. But his ‘observations’ were not ‘observational’ in the sense of being observed by the - unaided - senses: their reliability depended on the reliability of his telescope - and of the optical theory of the telescope - which was violently questioned by his contemporaries. It was not Galileo's - pure, untheoretical - *observations* that confronted Aristotelian *theory* but rather Galileo's ‘observations’ in the light of his optical theory that confronted the Aristotelians’ ‘observations’ in the light of their theory of the heavens” (Lakatos, I., Falsification and the

β) Het pragmatisch-Darwinistisch karakter van het falsificationisme

Waarin bestaat het criterium voor de acceptatie of eliminatie van een wetenschappelijke theorie, wanneer een onafhankelijke toetsingsgrond ontbreekt?

“Hoe en waarom geven we de voorkeur aan de ene theorie boven andere? De voorkeur wordt zeker niet bepaald door zoiets als een experimentele rechtvaardiging van de uitspraken waaruit de theorie is opgebouwd; het wordt bepaald door een logische reductie van de theorie tot de ervaring. We kiezen de theorie die het beste standhoudt in de competitie met andere theorieën, die door natuurlijke selectie bewijst de ‘fittest to survive’ te zijn. Dit zal degene zijn die niet alleen tot nu toe de zwaarste tests heeft doorstaan, maar ook diegene die op de meest heftige wijze te testen is”⁷.

De Darwinistische terminologie maakt duidelijk dat Poppers methode van *Conjectures and Refutations* zich niet alleen oriënteert aan de logische onmogelijkheid om de waarheid van een empirische theorie definitief vast te stellen. Aangezien de toetsing van een theorie relatief is aan de theoriegeladen observaties en zodoende hooguit consistent of inconsistent kan zijn met de theoriegeladen empirische feiten, kan het oogmerk van de toetsing niet langer gelegen zijn in de bevestiging *noch* in de weerlegging van een theorie. *Wat* wordt getoetst is niet langer de waarheid of waarschijnlijkheid maar het *overlevingspotentieel* van een theorie door haar blootstelling aan de natuurlijke selectie. De methode van *Conjectures and Refutations* is veeleer vergelijkbaar met de wijze waarop organismen zich volgens het Darwinisme

Methodology of Scientific Research Programmes. In: Lakatos, I., Musgrave, A. (ed.), *Criticism and the Growth of Knowledge* (Cambridge UP: Cambridge 1970¹⁹⁹²), blz. 98 (verder: Lakatos (1970) 98)).

⁷ “How and why do we accept one theory in preference to others? The preference is certainly not due to anything like an experiential justification of the statements composing the theory; it is not due to a logical reduction of the theory to experience. We choose the theory which best holds its own in competition with other theories; the one which, by natural selection, proves itself the fittest to survive. This will be the one which not only has hitherto stood up to the severest tests, but the one which is also testable in the most rigorous way” (LSD:108).

ontwikkelen⁸; de *conjecture* is een arbeidshypothese die wordt blootgesteld aan de *natuurlijke selectie* en zo de *fittest to survive* kan blijken te zijn.

Overeenkomstig het demarcatiecriterium voor de wetenschappelijkheid van een uitspraak heeft elke hypothese ter oplossing van een verklaringsprobleem alleen zin wanneer zij het gevaar loopt gefalsifieerd te worden. Daarom wordt elke hypothese blootgesteld aan zo scherp mogelijke kritiek en daarmee aan het grootst mogelijke gevaar gefalsifieerd en daarmee geëlimineerd te worden:

“Wat de empirische methode volgens mijn voorstel karakteriseert, is de manier waarop het systeem dat moet worden getest op elke denkbare wijze wordt blootgesteld aan falsificatie. Haar doel is niet om het leven te redden van onhoudbare systemen, maar in tegendeel om dat systeem te selecteren dat in vergelijking de fitste is, door ze allen bloot te stellen aan de hevigste strijd om te overleven”⁹.

De overlevingswaarde van een hypothese wordt dus allereerst getoetst door haar blootstelling aan de natuurlijke selectie ofwel aan pogingen tot falsificatie, die als een *struggle for existence* wordt begrepen. ‘Het gaat erom vast te stellen in hoeverre een hypothese in staat is te bewijzen dat ze de fitste is om te overleven door tests en beproevingen te doorstaan. Het gaat er kort gezegd om vast te stellen in hoeverre de hypothese is gecorroboereerd’ (*LSD*: 251).

Overleeft de hypothese de *struggle for existence*, dan betekent dit dat de theorie *fit* is ofwel *consistent* is met de theoriegeladen observaties en niet gefalsifieerd is. Tegelijkertijd

⁸ “The method of trial and error is not, of course, simply identical with the scientific or critical approach - with the method of conjecture and refutation. The method of trial and error is applied not only by Einstein but, in a more dogmatic fashion, by the amoeba also” (*C&R*: 52). Volgens Donald Campbell is Popper de grondlegger van de *evolutionaire epistemologie*, dat wil zeggen een epistemologie die het kenvermogen en onze kennis begrijpt als een product van biologische en sociale evolutie. In zijn artikel laat Campbell zien dat het denken als substituuut voor de perceptuele ofwel lijfelijke confrontatie evolutionair voordeel oplevert en dat (wetenschappelijke) kennis zich net als organen en organismen ontwikkelt door het proces van *trial and error* (Campbell, D.T., *Evolutionary epistemology*. In: Schilpp, P.A. *The Philosophy of Karl Popper* (The Open Court Publishing Co.: La Salle, Illinois 1974), blz. 413-463 (verder: Campbell: 413-463).

⁹ “According to my proposal, what characterizes the empirical method is its manner of exposing to falsification, in every conceivable way, the system to be tested. Its aim is not to save the lives of untenable systems but, on the contrary, to select the one which is by comparison the fittest, by exposing them all to the fiercest struggle for survival” (*LSD*: 42).

wordt de overlevingswaarde van de hypothese sterker of krachtiger naarmate zij scherpere blootstellingen aan de *struggle for existence* overleeft. Popper noemt hypothesen die de poging tot falsificatie doorstaan dan ook *gecorrobooreerd*. Corroboratie is geen verkapte verificatie maar betekent louter dat de hypothese de *struggle for existence* tot nu toe heeft overleefd en haar overlevingskracht ofwel *fitness* tot nu toe heeft bewezen.

“Zo lang een theorie gedetailleerde en strenge tests doorstaat en niet door een andere theorie wordt overtroffen in de loop van de wetenschappelijke vooruitgang, mogen we zeggen dat zij ‘haar kracht bewezen heeft’ (‘proved its mettle’) of dat zij is ‘gecorrobooreerd’ door vroegere ervaring”¹⁰.

Hoewel de gecorrobooreerde theorie niet waar of waarschijnlijk is maar aan nog scherpere kritiek moet worden blootgesteld, zegt Popper die theorie tentatief te accepteren die het meest *progressief* is in de competitie met concurrerende hypothesen, dat wil zeggen de hypothese die de *struggle for existence* overleeft en zo bewijst de krachtigste of *fittest to survive* te zijn (vgl. *LSD*: 108). Elke poging tot falsificatie die de theorie doorstaat is immers een negatief bewijs van haar overlevingskracht en daarmee een *bekräftiging* van de theorie. Hoe scherper de mate van toetsbaarheid en daarmee de mate van falsifieerbaarheid is, des te hoger is tegelijkertijd de mate van corroboratie wanneer de theorie de *struggle for existence* overleeft (*LSD*: 267). Hypothesen hebben zodoende het karakter van werk- of arbeidshypothesen, aangezien die *conjecture* tentatief wordt geaccepteerd die in de scherpst mogelijke *struggle for existence* haar verklarende kracht bewijst (‘*proved its mettle*’) tegenover concurrenten en zodoende *werkt* als succesvolle oplossing van een verklaringsprobleem.

De nadruk op de *fitness* van een arbeidshypothese ten opzichte van concurrenten betekent dat de rol van de *toetsing* verandert. De confrontatie van een hypothese met de werkelijkheid is niet langer beslissend voor de acceptatie of eliminatie van een hypothese, maar bepaalt de mate van *corroboratie* van een arbeidshypothese *ten opzichte van* concurrenten. Beslissend is niet de waarheid of onwaarheid maar de progressiviteit ofwel het verklarend succes van een gecorrobooreerde hypothese ten opzichte van concurrerende

¹⁰ “So long as a theory withstands detailed and severe tests and is not superseded by another theory in the course of scientific progress, we may say that it has ‘proved its mettle’ or that it is ‘corroborated’ by past experience” (*LSD*: 33).

oplossingen van datzelfde verklaringsprobleem. Daarmee komt de nadruk op de continue *groei* van de wetenschappelijke kennis te liggen. Omdat het wetenschappelijk onderzoek volgens Popper een van de weinige menselijke activiteiten is waarin fouten systematisch worden bekritiseerd en in de loop van de tijd veelal worden gecorrigeerd, is het volgens hem mogelijk van wetenschappelijke *progressie* te spreken (*C&R*: 215-216; vgl. *LSD*: 15, 19, 276-281)¹¹.

Met de veranderde rol van de toetsing treedt daarmee ook het pragmatisch karakter van de wetenschappelijke toetsing aan het licht. De nadruk op de corroboratie van een theorie ten opzichte van concurrenten betekent dat de aanvaardbaarheid van een arbeidshypothese wordt gemeten aan de *resultaten* die uit de theorie voortkomen ofwel de vruchten die de theorie oplevert; de winst aan verklaringskracht of duidingskracht ten opzichte van concurrenten. ‘De beste theorie is die met de meeste verklaringskracht, dat wil zeggen degene die het meest verklaart en ons in staat stelt de beste voorspellingen te doen’ (*C&R*: 192). De nadruk op de corroboratie wijst zodoende op het pragmatisch karakter van de concurrentie tussen arbeidshypothesen en de tentatieve acceptatie van de meest progressieve theorie.

γ De ijdelheid van de hoop op een rationeel in plaats van pragmatisch karakter van het falsificationisme

Hoewel alleen een *struggle for existence* resteert wanneer een onafhankelijke toetsingsgrond ontbreekt, schrikt Popper terug voor een louter pragmatisch criterium voor de acceptatie of eliminatie van wetenschappelijke theorieën. Popper houdt vast aan het *rationele* karakter van zijn falsificationisme en weigert daarmee de *waarheid* van een theorie pragmatisch te definiëren in termen van haar corroboratie of verklarend succes¹². Ondanks dat theorieën gecorrobooreerd moeten worden en zodoende hun verklarend succes moeten bewijzen in de

¹¹ Met de evolutietheorie is het concept van de vooruitgang feitelijk onbruikbaar geworden. Dat het een diersoort beter lukt te overleven dan andere betekent niet dat zij *progressiever* is maar hooguit dat zij meer succes heeft in de gegeven omstandigheden. De vraag of Popper wel gerechtvaardigd is om van wetenschappelijke progressie te spreken laat ik hier verder buiten beschouwing.

¹² “The above remarks may also help to elucidate the contrast between my views and those of the pragmatists who propose to *define 'truth' in terms of the success of a theory - and thus of its usefulness, or of its confirmation or of its corroboration*. If their intention is merely to assert that a logical appraisal of the success of a theory can be no more than an appraisal of its corroboration, I can agree. But I think that it would be far from ‘*useful*’ to identify the concept of corroboration with that of truth” (*LSD*: 276).

verklaring van de ‘werkelijkheid’, tracht Popper vast te houden aan het *rationele* karakter van de wetenschappelijke toetsbaarheid en daarmee aan het *rationele* karakter van de falsificatie of corroboratie van theorieën.

Waarin bestaat het *rationele* karakter van het falsificationisme?

“Logisch gezien is het testen van een theorie afhankelijk van basisuitspraken, waarvan de aanvaarding of verwerping of haar beurt weer afhangt van onze *beslissingen*”¹³.

Popper spreekt hier van een logisch oogpunt dat niet pragmatisch-Darwinistisch is, en vanuit dit *logische* oogpunt hangt de tentatieve acceptatie of eliminatie van een theorie niet af van de *fitness* ten opzichte van concurrenten, maar van *conventioneel geaccepteerde singuliere ‘observatie-uitspraken’*. Het *rationele* karakter van het falsificationisme bestaat daarin dat universele uitspraken vanwege de logische asymmetrie tussen verificatie en falsificatie alleen door singuliere uitspraken kunnen worden gefalsifieerd of gecorroboereerd. Om de mogelijkheid van falsificatie en corroboratie van theorieën ondanks de theoriegeladenheid van de waarneming te behouden, accepteert Popper op *conventionele* gronden singuliere ‘observatie-uitspraken’ over de ‘werkelijkheid’ die als toetsingsgrond van de theorie kunnen optreden (*LSD*: 109).

Waarin bestaat de conventie over de geaccepteerde ‘observatie-uitspraken’?

‘Observatie-uitspraken’ zijn vanwege de theoriegeladenheid van de waarneming nooit zeker maar altijd feilbaar en daarmee net als theoretische uitspraken falsifieerbaar. Elke singuliere ‘observatie-uitspraak’ kan zelf weer worden onderworpen aan toetsing. Deze toetsing vergt zelf weer de introductie van toetsbare ‘observatie-uitspraken’ als toetsingsgrond, die de ‘observatie-uitspraak’ kan falsifiëren of corroboreren (*LSD*: 104; *C&R*: 388). Aangezien deze procedure van het toetsen van singuliere observatie-uitspraken geen einde kent, moeten we ergens stoppen met toetsen en besluiten de niet-falsifieerbaarheid van een ‘observatie-uitspraak’ tentatief te accepteren.

Hoewel ‘observatie-uitspraken’ net als theoretische uitspraken altijd feilbaar zijn, wordt conventioneel besloten voor de acceptatie van ‘observatie-uitspraken’ als ‘unproblematic background knowledge’, dat wil zeggen singuliere ‘observatie-uitspraken’

¹³ “From a logical point of view, the testing of a theory depends upon basic statements whose acceptance or rejection, in its turn, depends upon our *decisions*” (*LSD*: 108).

waarvan de niet-falsifieerbaarheid tentatief wordt geaccepteerd *tijdens* de toetsing van de theorie (*C&R*: 390; vgl. 238ev). De ‘observatie-uitspraak’ bijvoorbeeld, “op de Mount Everest zit een witte kraai”, is zelf theoriegeladen en daarmee feilbaar. *Tijdens* de toetsing van onze theorie over kraaien wordt evenwel de niet-falsifieerbaarheid van deze ‘observatie-uitspraak’ conventioneel geaccepteerd als toetsingsgrond, op grond waarvan de *theorie* gefalsificeerd en daarmee geëlimineerd zal kunnen worden. De introductie van *conventionele* singuliere ‘observatie-uitspraken’ als toetsingsgrond waarborgt vanuit logisch oogpunt de mogelijkheid van wetenschappelijke toetsbaarheid ofwel de mogelijkheid van falsificatie en corroboratie van theorieën.

Popper benadrukt dat de onproblematische achtergrondkennis alleen *tijdens* de toetsing wordt geaccepteerd. Want hoewel een theorie door de confrontatie met deze toetsingsgrond kan worden gefalsificeerd, zal zij ook altijd kunnen worden gered door de conventie over de niet-falsifieerbaarheid van de observatie-uitspraken aan te vechten. Zo kunnen we bijvoorbeeld zeggen dat het begrip ‘kraai’ voor ons zo sterk met ‘zwart’ is verbonden dat een witte vogel op de Mount Everest niet snel een kraai zal worden genoemd. De theorie over zwarte kraaien kan worden gered, wanneer we bijvoorbeeld zeggen dat de witte kraai een tot nog toe onbekende vogelsoort is¹⁴. De principiële mogelijkheid de conventioneel geaccepteerde toetsingsgrond aan te vechten betekent dat een theorie in de confrontatie met de ‘observatie-uitspraken’ wel gefalsificeerd kan worden, hoewel dit niet hoeft te betekenen dat de theorie onwaar is en zodoende geëlimineerd moet worden (vgl. Lakatos (1970) 108). Ook de ‘observatie-uitspraak’ heeft immers een weerlegbaar karakter (vgl. *LSD*: 50; 104-105; *C&R*: 388).

Ofschoon de *keuze* van de niet falsifieerbare ‘observatie-uitspraken’ conventioneel is en blijft en te allen tijde opnieuw aan de kaak gesteld kan worden, bestaat binnen de wetenschappelijke praktijk volgens Popper overeenstemming over de vraag welke ‘observatie-uitspraken’ tentatief geaccepteerd kunnen worden. De acceptatie van singuliere ‘observatie-uitspraken’ wordt niet *gerechtvaardigd* door de waarneming - er is niet een *gegeven* empirische basis - noch door de toetsing van de ‘observatie-uitspraken’, maar de wetenschappelijke praktijk *besluit* door een “*verdict of the jury*” welke ‘observatie-

¹⁴ We ontwikkelen dan een zelf weer falsifieerbare (hulp)hypothese over deze nog onbekende vogelsoort door de nadere bepaling dat deze witte vogel alleen in het hooggebergte leeft.

uitspraken' tentatief zullen worden geaccepteerd (*LSD*: 109)¹⁵. Mocht er geen overeenstemming bestaan over de geaccepteerde 'observatie-uitspraken', dan zullen de 'observatie-uitspraken' verder moeten worden getoetst ofwel de 'pijlers' dieper in het moeras moeten worden gedreven totdat wel overeenstemming is bereikt¹⁶.

Hoewel dus geen zekerheid verkregen kan worden over de theorie noch over de empirische feiten, hoopt Popper met de introductie van *conventionele* singuliere 'observatie-uitspraken' het rationele karakter van de wetenschappelijke toetsbaarheid te waarborgen. Het rationele karakter van de wetenschappelijke toetsbaarheid bestond immers in de gedachte dat een singuliere uitspraak vanwege de logische asymmetrie een universele uitspraak wel kan falsifiëren maar niet kan verifiëren. In eerste instantie is niet de conventionele 'observatie-uitspraak' zelf rationeel, maar door de introductie van een conventionele toetsingsgrond hoopt Popper vast te houden aan het *rationele* karakter van de wetenschappelijke *toetsbaarheid*¹⁷. De confrontatie van de theorie met de conventioneel geaccepteerde singuliere 'observatie-uitspraken' blijft bepalend voor de falsificatie of corroboratie van de theorie.

Door de introductie van een conventionele toetsingsgrond houdt Popper dus vast aan het rationele karakter van de wetenschappelijke toetsbaarheid en daarmee aan een rationeel

¹⁵ "Any empirical scientific statement can be presented (by describing experimental arrangements, etc.) in such a way that anyone who has learned the relevant technique can test it. If, as a result, he rejects the statement, then it will not satisfy us if he tells us all about his feelings of doubt or about his feelings of conviction as to his perceptions. What he must do is to formulate an assertion which contradicts our own, and give us his instructions for testing it. If he fails to do this we can only ask him to take another and perhaps a more careful look at our experiment, and think again" (*LSD*: 99).

¹⁶ "The empirical basis of objective science has thus nothing 'absolute' about it. Science does not rest upon solid bedrock. The bold structure of its theories rises, as it were, above a swamp. It is like a building erected on piles. The piles are driven down from above into the swamp, but not down to any natural or 'given' base; and if we stop driving the piles deeper, it is not because we have reached firm ground. We simply stop when we are satisfied that the piles are firm enough to carry the structure, at least for the time being" (*LSD*: 111).

¹⁷ Popper houdt namelijk vast aan zijn gedachte dat we alleen van onze fouten kunnen leren. Een wetenschappelijke theorie dient bepaalde 'observaties' - de conventioneel geaccepteerde 'observatie-uitspraken' - uit te sluiten, die in de confrontatie met de 'werkelijkheid' als falsifiërende omstandigheid voor de theorie op kunnen treden. Ook de aanvechter van de niet-falsifieerbaarheid van bepaalde 'observatie-uitspraken' zal aan deze eis van wetenschappelijkheid - een theorie dient bepaalde 'observaties' uit te sluiten - moeten voldoen bij het opstellen van een alternatieve theorie (vgl. *LSD*: 99).

criterium voor de acceptatie of eliminatie van wetenschappelijke theorieën. Hoe verhoudt deze rationaliteit zich nu tot het pragmatistisch-Darwinistisch karakter van de wetenschappelijke toetsbaarheid zoals we dat eerder bij Popper zagen?

Concreet is de vraag waarom Popper ten aanzien van ‘observatie-uitspraken’ eigenlijk van een *conventie* moet spreken¹⁸. Als namelijk de ‘observatie-uitspraak’ net als de theoretische uitspraak feilbaar is, waarom is dan niet evengoed de *corroboratie* van de ‘observatie-uitspraak’ beslissend voor haar tentatieve acceptatie? De ‘observatie-uitspraak’ is zelf een *conjecture* of arbeidshypothese die gecorroboereerd moet worden in de *struggle for existence* en tentatief wordt geaccepteerd als ze haar overlevingskracht of *mettle* ten opzichte van concurrerende arbeidshypothesen heeft bewezen.

Net als theoretische uitspraken bestaat de overlevingskracht van een ‘observatie-uitspraak’ in haar pragmatistisch succes ofwel “bruikbaarheid” (*LSD*: 108) bij de bekrachtiging van onze theorieën; ‘observatie-uitspraken’ corroboreren, bekrachtigen immers de theorie. Deze bekrachtiging is wederzijds, aangezien de theorie ook de theoriegeladen en feilbare ‘observatie-uitspraken’ bekrachtigt en tot de ontdekking van nieuwe krachtiger ‘observaties’ leidt. We accepteren die ‘observatie-uitspraak’, die *gecorroboereerd* is en de *fittest to survive* blijkt te zijn. In later werk erkent Popper dan ook dat niet alleen ons ‘oog’ maar evengoed *wat* ons oog ziet een kwestie van *trial and error* ofwel van natuurlijke selectie is¹⁹. Zowel de theorie ofwel universele uitspraak alsook de singuliere ‘observatie-uitspraak’ hebben het

¹⁸ Lakatos zegt bijvoorbeeld: “... *there is no natural (i.e. psychological) demarcation between observational and theoretical propositions*” (Lakatos (1970) 99).

¹⁹ “There is no such thing as *pure* observation or *pure* sense-experience: all perception is interpretation in the light of experience: in the light of expectations, of theories. The structure and the working of our very eyes and ears are the result of trial and error, and they have expectations (and thus theories, or something analogous to them) built into their anatomy and physiology; and so has our nervous system. Thus there does not exist anything like a sense-datum, anything ‘given’ or uninterpreted which is the given material of that interpretation which leads to perception: everything is interpreted, selected, on some level or other, by our very senses themselves. On the animal level, this selection is the result of natural selection. On the highest [“scientific”, VB] level, it is the result of conscious criticism - of exposing our theories to a critical process of scrutiny, aiming at the elimination of error, by way of critical debate *and* experimental test” (*C&R*: 406). “The tentative solutions which animals and plants incorporate into their anatomy and their behaviour are biological analogues of theories; and vice versa: ... Just like theories, organs and their functions are tentative adaptations to the world we live in” (Popper, K.R. *Objective Knowledge. An Evolutionary Approach* (Clarendon Press: Oxford 1972¹⁹⁷⁴) blz. 145 (verder: *OK*: 145).

karakter van een arbeidshypothese die haar kracht in de *struggle for existence* moet bewijzen en tentatief wordt geaccepteerd als ze de concurrentiestrijd overleeft ofwel succesvol is in de verklaring van de werkelijkheid.

We zien hier dat de toetsbaarheid van de wetenschap - de mogelijkheid onze theorieën te confronteren met de werkelijkheid - ondanks allerlei modificaties centraal blijft staan. Het oogmerk van de toetsing is niet langer gelegen in de beoordeling van de waarheid of onwaarheid van een theorie, maar in de bepaling van de overlevingswaarde of de verklaringskracht van een arbeidshypothese ten opzichte van concurrenten. Het demarcatiecriterium voor de wetenschappelijkheid van een uitspraak - zowel singuliere als universele uitspraken - is dus gelegen in haar arbeidskarakter, dat wil zeggen in haar mogelijkheid te sterven (falsificatie) of te overleven (corroboratie) in de *struggle for existence* tussen concurrerende arbeidshypothesen ter verklaring van de werkelijkheid.

Wil de filosofie als wetenschap mogelijk zijn, dan zal ze eveneens aan deze eis van wetenschappelijke toetsbaarheid moeten voldoen. In de volgende paragraaf zal ik daarom vragen naar de status van de uitspraken van Popper zelf. In verband met deze vraag wil ik eveneens terugkomen op de vraag waarom Popper tracht vast te houden aan het rationele in plaats van pragmatisch-Darwinistische karakter van de wetenschappelijke toetsbaarheid.

§ 2. De wijze van spreken van Popper

Nu duidelijk is geworden waarin het demarcatie criterium voor de wetenschappelijkheid van een uitspraak bestaat, rijst de vraag wat de status van de uitspraken van Popper zelf is. Zoals ik in het begin van de vorige paragraaf heb laten zien trachten wetenschappelijke theorieën de wereld te verklaren, in de greep en onder controle te krijgen. Popper noemt zijn *logica van de wetenschappelijke kennis* - het falsificationisme zoals ik dat in de vorige paragraaf heb geschetst - zelf een theorie over theorieën (*LSD*: 59). Zijn de uitspraken van Popper zelf wetenschappelijk, dat wil zeggen arbeidshypothesen die kunnen worden gecorroboereerd en zo hun verklaringskracht kunnen bewijzen?

Volgens Popper zijn de filosofie en de wetenschap niet primair van elkaar onderscheiden door een specifiek filosofische methode, maar door een eigen probleem of gebied van het filosofisch onderzoek. Het onderzoeksgebied van de filosofie is volgens hem het probleem van de kennis en met name de vraag naar de groei van de kennis, waardoor ze ook wel epistemologie wordt genoemd. Het centrale probleem van de epistemologie is volgens Popper de vraag naar het demarcatie criterium voor de wetenschappelijkheid van een uitspraak²⁰.

Uiteindelijk moet de epistemologie net als de overige wetenschappen bijdragen aan het probleem van de *kosmologie*: het probleem van ‘het begrip van de wereld, inclusief onszelf en onze kennis van de wereld’. Alle wetenschap is kosmologie en het belang van de filosofie - niet minder dan van de wetenschap - ligt louter in de bijdrage die ze daaraan kan leveren (*LSD*: 15). Een dergelijke bijdrage vergt van de filosofie dat ze niet alleen meer kennis genereert over de kennis, maar tegelijkertijd ook bijdraagt aan de *voortgang* van onze wetenschappelijke kennis van de wereld (*LSD*: 19). Er liggen dus twee vragen: is de filosofische uitspraak zelf toetsbaar en heeft de filosofie daarmee zelf iets wetenschappelijks?

²⁰ “The problem of finding a criterion which would enable us to distinguish between the empirical sciences on the one hand, and mathematics and logic as well as ‘metaphysical’ systems on the other, I call the *problem of demarcation*. ... With Kant it became the central problem of the theory of knowledge. If, following Kant, we call the problem of induction ‘Hume’s problem’, we might call the problem of demarcation ‘Kant’s problem’. Of these two problems - the source of nearly all the other problems of the theory of knowledge - the problem of demarcation is, I think, the more fundamental” (*LSD*: 34).

In welke zin kan de filosofie bijdragen aan de progressie van de wetenschappelijke kennis van de wereld?

α) De universaliteit van de wetenschappelijke methode - de quaestio facti van de wetenschap en de quaestio juris van de filosofie

Alvorens te vragen naar de rechtvaardiging van Poppers hoop op een filosofische bijdrage aan de kosmologie, is de vraag hoe hij het probleem van de kennisgroei denkt aan te kunnen vatten. Zijn uitgangspunt is dat er geen specifieke filosofische methode is. De nadruk ligt op het probleemoplossend vermogen van zowel de filosofie als van de wetenschappen²¹. De kosmologische problemen zijn dus primair, en hypothesen ter oplossing daarvan moeten *kritisch* worden onderzocht. De kritische methode vereist dat hypothesen ter oplossing van kosmologische problemen zo helder mogelijk worden gesteld en niet worden verdedigd maar aan zo scherp mogelijk kritiek worden blootgesteld. Alleen zo lopen ze het grootst mogelijke gevaar omver geworpen te worden (*LSD*: 16; vgl. *OK*: 82). In het geval van de *empirische* wetenschappen is de kritische methode het falsificationisme zoals ik dat in de vorige paragraaf heb laten zien.

Deze kritische methode is volgens Popper niet voorbehouden aan de empirische wetenschappen, maar de methode van *elke* rationale discussie die tracht bij te dragen aan de oplossing van het probleem van de kosmologie (*LSD*: 16). Zowel de filosofie alsook de wetenschap ontwikkelt hypothesen die kritisch moeten worden getoetst. Het falsificationisme van Popper is dus zelf een *conjecture*, namelijk de hypothese dat het demarcatiecriterium voor de wetenschappelijkheid van een uitspraak in haar falsifieerbaarheid gelegen is. Is deze hypothese van Popper zelf falsifieerbaar en heeft de filosofie daarmee zelf iets

²¹ Volgens Paul Levinson karakteriseert Popper alle 'levende' processen - dus niet alleen biologische en wetenschappelijke maar ook technologische processen - als *problem-solving*, waarbij hij epistemologie en probleemoplossend vermogen identificeert: "In other words, the humanly-created world as well as the natural world are products, in their own fashion, of a process of natural selection. Thus, when Popper says that organs are "just like theories, or like tools", he means that organs share an epistemological unity with products of the human mind, and human productions an evolutionary unity with the organic world" (Levinson, P., What Technology Can Teach Philosophy: Ruminations along Kantian/Popperian Lines. In: Levinson, P. (ed.), *In Pursuit of Truth. Essays on the Philosophy of Karl Popper on the Occasion of His 80th Birthday* (Humanities Press Inc.: Atlantic Highlands 1982), blz. 158 (verder: Levinson (1982) 158).

wetenschappelijks? Kunnen we met andere woorden hieruit concluderen dat de filosofie volgens Popper net als de overige wetenschappen een wetenschap is?

Hoewel de filosofie volgens Popper net als de overige wetenschappen een eigen onderzoeksgebied heeft, is de filosofie door haar louter rationele karakter toch onderscheiden van de empirische wetenschappen. Popper gaat uit van het onderscheid tussen wetenschap en filosofie zoals Kant dat reeds maakte, namelijk het onderscheid tussen antwoorden op de vraag naar de empirische feiten - de *quaestio facti* - van de wetenschap en antwoorden op de vraag naar de rechtvaardiging van de wetenschappelijke kennis - de *quaestio juris* - van de filosofie (*LSD*: 31)²². De filosofie onderzoekt niet de kennis als empirisch-neurologisch *factum* en vraagt niet hoe theorieën in onze hersenen ontstaan; het is de taak van een empirische wetenschap als de psychologie een toetsbare hypothese te construeren ter verklaring van de kennis als neurologisch feit. Evenmin betreft de *quaestio juris* de vraag naar de psychologische of genetische rechtvaardiging van onze wetenschappelijke zoektocht naar oplossingen voor het probleem van de kosmologie (*OK*: 67)²³.

In tegenstelling tot de *quaestio facti* van de empirische wetenschap vraagt de filosofie naar de *logische rechtvaardiging* van de wetenschappelijke kennis, in dit geval bijvoorbeeld aan welk demarcatiecriterium de psychologische uitspraak over het neurologisch feit van de kennis moet voldoen, wil ze wetenschappelijk gerechtvaardigd zijn en daarmee daadwerkelijk kennis genereren. De rechtvaardiging is logisch-rationeel, aangezien ze het probleem van de kennisgroei door de logische analyse van de wetenschappelijke kennis - dat wil zeggen de logische analyse van wetenschappelijke problemen, procedures en discussies - onderzoekt en zodoende niet de empirische feiten maar de logische relaties tussen wetenschappelijke

²² Hoewel Popper uitgaat van het onderscheid van Kant, betreft de *quaestio juris* van Popper in tegenstelling tot Kant niet de vraag hoe gerechtvaardigde en daarmee zekere of ware kennis mogelijk is (zie verder § 3 voor de *quaestio juris* van Kant). Zoals ik in § 1 heb laten zien claimt Popper juist vanwege de asymmetrie tussen falsificatie en verificatie dat ware of waarschijnlijke kennis onmogelijk is en we alleen van onze fouten kunnen leren: "To put it in a nutshell: We can never rationally justify a theory - that is, a claim to know its truth - but we can, if we are lucky, rationally justify a preference for one theory out of a set of competing theories, for the time being; that is, with respect to the present state of the discussion" (*OK*: 82).

²³ vgl. Fernandes, S.L. de C., *Foundations of Objective Knowledge. The Relations of Popper's Theory of Knowledge to that of Kant* (D. Reidel Publishing Company: Dordrecht/Boston/Lancaster 1985) blz. 103 (verder: Fernandes (1985) 103).

uitspraken op het oog heeft (*LSD*: 22). De empirische wetenschappen construeren dus hypothesen die kunnen worden getoetst aan de empirische feiten en de filosofische hypothese vraagt naar de logische rechtvaardiging van de wetenschappelijke methode.

De *quaestio juris* resulteert niet in een empirische maar in een logische hypothese die de pretentie heeft bij te dragen aan het probleem van de kosmologie: de *logic of scientific discovery* als logisch rechtvaardigende theorie over wetenschappelijke theorieën. Deze ‘logica van de wetenschappelijke ontdekkingen’ is het falsificationisme zoals ik dat in de voorgaande paragraaf besproken heb.

β) De niet-falsifieerbaarheid maar rationele toetsbaarheid van de quaestio juris

Het is de vraag hoe de filosofische hypothesen van Popper kritisch getoetst kunnen worden. Zoals ik in de vorige paragraaf heb laten zien zwalkt Popper tussen de rationele en pragmatistisch-Darwinistische karakterisering van de wetenschappelijke toetsbaarheid. Dezelfde dubbelheid zien we bij zijn karakterisering van de filosofie als *rationeel kritisch* onderzoek.

De filosofische hypothese ter rechtvaardiging van de wetenschappelijke methode is zelf geen empirische hypothese en kan derhalve niet worden gefalsificeerd door de empirische feiten. Dit is evenwel triviaal, want geen enkele filosofische uitspraak gaat over empirische feiten en zodoende is geen enkele filosofische uitspraak daardoor weerlegbaar. Hoewel theorieën naast de experimentele toetsing aan de empirische feiten bijvoorbeeld ook kunnen worden getoetst op hun logische consistentie²⁴, kan het oogmerk van de *quaestio juris* ook niet gelegen zijn in een poging tot falsificatie.

In negatieve zin wordt dit duidelijk wanneer we bedenken dat de filosofische hypothese van Popper zelf niet voldoet aan zijn voorgestelde demarcatiecriterium. Zoals ik in de vorige paragraaf heb laten zien is een hypothese volgens het falsificationisme

²⁴ Volgens Popper zijn er dus naast empirische ook rationele wijzen waarop een theorie kritisch kan worden getoetst: “We may if we like distinguish four different lines along which the testing of a theory could be carried out. First there is the logical comparison of the conclusions among themselves, by which the internal consistency of the system is tested. Secondly, there is the investigation of the logical form of the theory, with the object of determining whether it has the character of an empirical or scientific theory, or whether it is, for example, tautological. Thirdly, there is the comparison with other theories, chiefly with the aim of determining whether the theory would constitute a scientific advance should it survive our various tests. And finally, there is the testing of the theory by way of empirical applications of the conclusions which can be derived from it” (*LSD*: 32-33).

wetenschappelijk, wanneer ze aangeeft onder welke falsifiërende omstandigheden ze dient te worden geëlimineerd. Hoe meer singuliere ‘observatie-uitspraken’ een hypothese uitsluit, hoe falsifieerbaarder ze is. Hoe falsifieerbaarder zo'n universele uitspraak is, des te groter is haar negatieve bijdrage aan de oplossing van het probleem van de kosmologie. Het voorstel van het falsificationisme als demarcatiecriterium voor de wetenschappelijkheid van een uitspraak voldoet zelf niet aan dit demarcatiecriterium, dat wil zeggen dat ze zelf niet aangeeft onder welke falsifiërende omstandigheden ze geëlimineerd dient te worden (vgl. Lakatos (1970) 114).

Hiermee is echter nog niets gewonnen, want het oogmerk van de filosofische hypothese ligt ook niet in de poging tot falsificatie. Als *rechtvaardiging* van de wetenschappelijke methode tracht de filosofische hypothese juist *consistent* te zijn met de wetenschappelijke praktijk. Dit wordt duidelijk wanneer we bedenken dat de logische rechtvaardiging ook wel een *rationele reconstructie* wordt genoemd (*LSD*: 31-32). Popper spreekt van een *reconstructief* rationeel onderzoek, aangezien wordt uitgegaan van de wetenschappelijke praktijk ofwel *gegeven* wetenschappelijke problemen en procedures die *achteraf* logisch worden gerechtvaardigd door de filosofie. Dat de reconstructie uitgaat van wetenschappelijke problemen betekent niet dat de filosofische hypothese inductief wordt afgeleid uit de wetenschappelijke praktijk. De filosofische hypothese is een *rationele reconstructie*: het falsificationisme is een filosofische *conjecture* ter rechtvaardiging van de wetenschappelijke methode die *consistent* tracht te zijn met de gegeven wetenschappelijke praktijk.

De filosofische hypothese is dus zelf niet falsifieerbaar en daarmee niet wetenschappelijk. Dat betekent volgens Popper niet dat de filosofie als zinloos terzijde kan worden geschoven. De filosofische uitspraak is zinvol vanwege haar bijdrage aan de oplossing van epistemologische problemen en daarmee haar bijdrage aan de vooruitgang van de wetenschappelijke kennis van de wereld. De nadruk komt dus te liggen op de formulering van nieuwe hypothesen ter oplossing van epistemologische problemen.

Het falsificationisme van Popper is zo'n filosofische hypothese ter oplossing van het probleem van het demarcatiecriterium voor de wetenschappelijkheid van een uitspraak. Dit probleem kent verschillende oplossingen zoals bijvoorbeeld ook het verificationisme dat ik in de vorige paragraaf kort heb geschetst. Zoals elke theorie feiten kan aandragen die haar confirmeren, zo zijn ook verschillende reconstructies van de wetenschappelijke methode

mogelijk die consistent zijn met de wetenschappelijke praktijk. De vraag ontstaat hoe tussen de alternatieve reconstructies gekozen wordt wanneer een onafhankelijke toetsingsgrond ontbreekt.

Dat rationele reconstructies niet falsifieerbaar zijn laat volgens Popper onverlet dat bijvoorbeeld zijn voorstel voor een demarcatiecriterium *rationeel kritisch* getoetst moet kunnen worden. Aangezien het voorgestelde demarcatiecriterium zelf niet falsifieerbaar is maar juist logisch consistent tracht te zijn met de wetenschappelijke praktijk, noemt Popper zijn eigen *conjecture* een ‘voorstel voor een conventie’ waarover een *rationeel* kritische discussie moet kunnen worden gevoerd (*LSD*: 37). Deze conventie betreft nu niet de singuliere observatie-uitspraak waarvan de niet falsifieerbaarheid tentatief wordt geaccepteerd (vgl. §1) maar de filosofische hypothese die niet falsifieerbaar is en waarover de meningen kunnen verschillen.

Ten aanzien van de filosofische hypothese tracht Popper vast te houden aan de *kritische* methode die nu niet empirisch maar louter rationeel van aard is: de rationeel *kritische* methode tracht voorgestelde conventies ter oplossing van de epistemologische problemen niet te verdedigen maar juist omver te werpen (vgl. *LSD*: 16). Een *rationeel* kritische discussie over de voorgestelde conventies is volgens Popper mogelijk, doordat we bijvoorbeeld vragen of het voorstel een betere oplossing biedt voor de epistemologische problemen dan concurrerende hypothesen, of het voorstel meer vruchten afwerpt etc. (*C&R*: 199).

Ik kan bijvoorbeeld met Popper vragen of het verificationisme het probleem van het demarcatiecriterium daadwerkelijk oplost of alleen maar leidt tot nieuwe epistemologische problemen. Volgens Popper is zijn falsificationisme een vruchtbaarder oplossing, aangezien de inductieve logica waarvan het verificationisme gebruik maakt tot nieuwe epistemologische problemen leidt, namelijk het inductieprobleem en het probleem van de theoriegeladenheid van de waarneming (vgl. §1; *LSD*: 33-34). Hoewel dus de filosofische hypothese een niet falsifieerbare conventie is, wordt haar aanvaardbaarheid gemeten aan het succes ofwel het probleemoplossend vermogen ten opzichte van concurrerende hypothesen. Het is in deze zin dat Popper zegt dat ook zijn filosofische conventies rationeel kritisch getoetst moeten kunnen worden:

“Voor zover ik kan overzien is er maar *een* manier om rationeel argumenterend mijn voorstellen te steunen. Dat is door hun logische gevolgen

te analyseren; door hun vruchtbaarheid aan te tonen - hun kracht om de problemen van de kentheorie te verhelderen”²⁵.

γ De ijdelheid van de hoop op een filosofisch bijdrage aan het probleem van de kosmologie

Hier wordt duidelijk dat Popper ook ten aanzien van de acceptatie of eliminatie van *filosofische* hypothesen op twee gedachten hinkt. Enerzijds moeten we zeggen dat louter een pragmatisch criterium resteert wanneer een onafhankelijke toetsingsgrond voor de acceptatie of eliminatie van filosofische reconstructies ontbreekt, namelijk de negatieve selectie van de meest vruchtbare oplossing van de epistemologische problemen. Daarmee ontstaat evenwel de vraag in hoeverre het probleemoplossend vermogen van de filosofie eigenlijk bijdraagt aan de vooruitgang van de wetenschappelijke kennis van de wereld (ik kom hierop terug). Anderzijds zijn de filosofische hypothesen volgens Popper *rationele* conventies waarover een *rationeel* kritische discussie gevoerd moet kunnen worden.

Zoals ik in de vorige paragraaf vroeg hoe de rationaliteit van de wetenschappelijke toetsbaarheid zich tot haar pragmatisch-Darwinistisch karakter verhoudt, zo ontstaat hier dezelfde vraag ten aanzien van de filosofische hypothese. Waarom heet de filosofische hypothese eigenlijk een voorstel voor een *conventie* waarover een *rationele* discussie moet worden gevoerd? Als de filosofische hypothese net als wetenschappelijke hypothesen feilbaar is en meer of minder succesvol kan blijken te zijn ten opzichte van concurrenten, waarom is dan niet de vruchtbaarheid of ‘power’ van de hypothese beslissend voor haar tentatieve acceptatie?

Net als bij de empirische wetenschappen wordt niet de waarheid of onwaarheid van een filosofische hypothese kritisch getoetst, maar haar vruchtbaarheid ten opzichte van concurrenten. De acceptatie of eliminatie van een filosofische hypothese is dus relatief aan de markt van concurrerende voorstellen ter oplossing van de epistemologische problemen. In de competitie tussen het verificationisme en het falsificationisme blijkt het laatste volgens Popper meer ‘power’ te hebben, aangezien ze meer succes heeft bij de oplossing van de epistemologische problemen zonder nieuwe problemen op te roepen (vgl. *LSD*: 33-34). Als de

²⁵ “There is only *one* way, as far as I can see, of arguing rationally in support of my proposals. This is to analyse their logical consequences: to point out their fertility - their power to elucidate the problems of the theory of knowledge” (*LSD*: 38).

filosofische hypothese meer of minder ‘power’ kan blijken te hebben, dan is ze net zomin als de singuliere ‘observatie-uitspraak’ (vgl. §1) een rationele *conventie* maar een *arbeidshypothese*. Deze moet aan de *struggle for existence* tussen concurrerende arbeidshypothesen worden blootgesteld en alleen zo kan blijken welke de meeste ‘power’ heeft of het meest ‘vruchtbaar’ is.

Waarin bestaat eigenlijk nog de rationaliteit van de rationele discussie over voorgestelde reconstructies, wanneer ook de filosofische arbeidshypothese haar probleemoplossend vermogen in de *struggle for existence* moet kunnen bewijzen? Is er een logische maatstaf waaraan de rationaliteit van een filosofische reconstructie kan worden afgemeten of noemen we die reconstructie rationeel, die progressief blijkt te zijn in de *struggle for existence* van oplossingen voor de epistemologische problemen? Als de rationaliteit van de discussie erin bestaat de *vruchtbaarheid* of de ‘power’ van een voorgestelde reconstructie tegenover concurrenten te laten zien (*LSD*: 38), tegelijkertijd die hypothese als rationeel wordt geaccepteerd die het meest vruchtbaar is bij de oplossing van de epistemologische problemen (vgl. *OK*: 21-22), dan is er *geen* rationeel karakter van de filosofische reconstructie buiten het pragmatisch-Darwinistische karakter van de *survival of the fittest*. Net als de wetenschappelijke arbeidshypothese zou die filosofische reconstructie rationeel zijn, die de *struggle for existence* overleeft.

Dit wordt ook duidelijk wanneer we bedenken dat de menselijke rationaliteit niet buiten de evolutie staat maar zelf het product is van de *struggle for existence*. Zoals niet alleen de structuur en de werking van onze zintuigen maar ook onze perceptie een kwestie van natuurlijke selectie is, zo staat natuurlijk ook de rationaliteit van de mens als *animal rationale* niet buiten de evolutie maar is ze juist het product van natuurlijke selectie (vgl. *C&R*: 406). Niet alleen de biologische structuur van onze hersenen maar ook de werking van de ratio is een zaak van *trial and error*, namelijk de *kritische* methode. Popper identificeert rationaliteit en kritiek (*LSD*: 16; *OK*: 82), waarbij de rationaliteit zelf het product is van natuurlijke selectie en de *rationele* kritiek niet buiten de evolutie staat maar als hoger *level* van de natuurlijke selectie wordt begrepen²⁶.

²⁶ “I have more recently come to present the process of selection in the form of a somewhat oversimplified diagram:

$$P_1 \rightarrow TT \rightarrow EE \rightarrow P_2$$

Het is van belang te zien dat de betekenis van het woord *kritiek* bij Popper is verschoven: kritiek betekent niet langer de *beoordeling* van de waarheid of onwaarheid van een hypothese, maar de *selectie* van de *fittest* theorie door de eliminatie van zwakkere of minder vruchtbare hypothesen. Ook de filosofische reconstructies zouden dus aan zo scherp mogelijke kritische selectie moeten worden blootgesteld. Die reconstructie is rationeel, die als oplossing van de epistemologische problemen de *struggle for existence* tussen concurrerende reconstructies overleeft en zo bijdraagt aan de vooruitgang van onze wetenschappelijke kennis van de wereld. Daarmee kom ik terug op de vraag of een filosofische reconstructie *ooit* rationeel in deze zin kan worden genoemd.

Precies hier ligt ook het punt waarom Popper vasthoudt aan het rationele in plaats van het pragmatisch karakter van zowel de wetenschappelijke als de filosofische kritiek. Als namelijk elke wetenschappelijke uitspraak een arbeidshypothese is die het gevaar loopt te sterven (falsificatie) of te overleven (corroboratie) in de *struggle for existence*, dan kunnen de wetenschappen een filosofische rechtvaardiging ontberen. Het pragmatisch succes van een arbeidshypothese ten opzichte van concurrenten is afdoende rechtvaardiging voor haar tentatieve acceptatie. Een *filosofisch* antwoord op de *quaestio juris* is met andere woorden niet meer nodig.

P_1 is the *problem* we start from; TT are the tentative theories by which we try to solve the problem; EE is the process of error elimination to which our theories are exposed (natural selection on the pre-scientific level; critical examination, including experiment, on the scientific level) and P_2 is the new problem which emerges from exposing the errors of our tentative theories" (C&R: 406-407). In *Objective Knowledge* tracht Popper wel te onderscheiden tussen natuurlijke selectie en kritische selectie ofwel rationele kritiek. Hoewel de methode van *trial and error* zowel geldt voor bijvoorbeeld een amoebe alsook voor de hypothesen van Einstein, zegt Popper dat het verschil tussen beiden daarin zou bestaan, dat Einstein 'bewust' zijn best doet zelf zijn hypothesen te elimineren en in die zin alleen kritisch of rationeel kan worden genoemd: "It is different with primitive man, and with the amoeba. Here there is no critical attitude, and so it happens more often than not that natural selection eliminates a mistaken hypothesis or expectation by eliminating those organisms which hold it, or believe in it. So we can say that the critical or rational method consists in letting our hypotheses die in our stead: it is a case of exosomatic evolution" (OK: 247-248). Als we daarentegen vasthouden aan de gedachte dat de menselijke rationaliteit zelf het product is van natuurlijke selectie, dan is de kritische selectie niet *principeel* onderscheiden van de natuurlijke selectie, maar hooguit *gradueel* onderscheiden als *hoogste level* van selectie, zoals Popper zelf ook in *Conjectures and Refutations* te kennen geeft. Het bovenstaande schema "sums up both prescientific evolution and the evolution of science" (C&R: 407).

Tegelijk tracht Popper vast te houden aan het rationele in plaats van pragmatische karakter van zijn filosofische rechtvaardiging van de wetenschappelijke methode. Zoals ik heb laten zien is het belang van de filosofie volgens Popper niet minder dan van de wetenschappen gelegen in haar bijdrage aan de oplossing van het probleem van de kosmologie. De filosofie kan hieraan bijdragen, wanneer de oplossing van de epistemologische problemen niet alleen meer kennis over de aard van de wetenschappelijke kennis genereert, maar tegelijkertijd ook bijdraagt aan de *voortgang* van de wetenschappelijke kennis van de wereld. Volgens Popper is de *hoop* van elke epistemologie om ook zelf een filosofische bijdrage te leveren aan het probleem van de kosmologie (*LSD*: 19).

“Enkele eigentijdse filosofen hebben een doctrine over de essentiële onmacht en praktische irrelevantie van alle oprechte filosofie ontwikkeld, en dus, zo kan men aannemen, van epistemologie. Zij beweren dat filosofie door haar eigen aard geen significante gevolgen kan hebben, waardoor het wetenschap noch politiek beïnvloedt. Maar ik denk dat ideeën gevaarlijke en krachtige dingen zijn, en dat zelfs filosofen wel eens ideeën hebben voortgebracht. Ik twijfel er zelfs niet aan dat deze nieuwe doctrine van de onmacht van alle filosofie ruimschoots wordt weerlegd door de feiten”²⁷.

Mijn vraag aan Popper is hoe een rationele *reconstructie* ooit kan bijdragen aan de voortgang van de kennis van de wereld, nog afgezien van het feit dat de wetenschappen een filosofische rechtvaardiging kunnen ontberen? Een filosofische bijdrage aan de wetenschappelijke kennisgroei zou betekenen dat de rationele *reconstructie* de wetenschappelijke methode niet alleen rechtvaardigt maar dat ze als *reconstructie* ook een rationele maatstaf ofwel een *norm* en *ideaal* afgeeft voor het wetenschappelijke onderzoek en zo bijdraagt aan de voortgang van de wetenschappelijke kennis van de wereld. De *hoop* van

²⁷ “Some recent philosophers have developed a doctrine of the essential impotence and practical irrelevance of all genuine philosophy, and thus, one can assume, of epistemology. Philosophy, they say, cannot by its very nature have any significant consequences, and so it can influence neither science nor politics. But I think that ideas are dangerous and powerful things, and that even philosophers have sometimes produced ideas. Indeed, I do not doubt that this new doctrine of the impotence of all philosophy is amply refuted by the facts” (*C&R*: 5). Hoewel Popper zelf niet verwijst naar het denken van Heidegger, zal in hoofdstuk 4 blijken dat het ontocentrisme van Heidegger *het* voorbeeld is van deze gedachte.

Popper is dus concreet dat de wetenschappelijke vooruitgang is gediend met zijn filosofische oplossing van het probleem van het demarcatiecriterium, doordat de wetenschappelijke praktijk zijn falsificationisme als *rationele norm* of *ideaal* volgt.

Als de rationaliteit van de filosofische reconstructie echter wordt begrepen vanuit de *struggle for existence*, dan wordt de rationaliteit afgemeten aan haar probleemoplossend vermogen of pragmatisch succes, dat wil zeggen haar bijdrage aan de *vooruitgang* of *progressiviteit* van de wetenschappelijke kennis van de wereld. Vanuit pragmatisch oogpunt moeten we evenwel zeggen dat de filosofie *irrationeel* is omdat ze geen vruchtbare bijdrage levert aan de oplossing van het probleem van de kosmologie; de rationele reconstructie van de filosofie is *irrelevant* voor de rechtvaardiging van de wetenschappelijke methode en überhaupt *impotent* bij de oplossing van het probleem van de kosmologie. De wetenschap kan de rationele maatstaf of ideaal voor het wetenschappelijk onderzoek alsmede de filosofische rechtvaardiging van de wetenschappelijke methode ontberen wanneer het pragmatisch succes van een arbeidshypothese voldoende grond is voor haar tentatieve acceptatie of eliminatie.

Popper tracht dus vast te houden aan het rationele in plaats van pragmatische karakter van de filosofische reconstructie, aangezien alleen zo de *hoop* op een filosofische bijdrage aan de vooruitgang van de wetenschappelijke kennis van de wereld kan blijven bestaan. Elke gedachte aan een rationele wereld van de logica die de norm, het ideaal ofwel de maatstaf is voor de wereld van de empirische wetenschappen, is echter een metafysische rest ofwel een variant op de Platoonse ideeënwereld, die juist met de opkomst van het Darwinisme wordt ondermijnd; zoals Popper zelf aangeeft staat de rationaliteit niet buiten de evolutie maar is ze zelf het product van de natuurlijke selectie.

Dezelfde metafysische gedachtegang zien we daaraan dat Popper vasthoudt aan het onderscheid tussen waarheid en succes (*LSD*: 275-276). Hoezeer een theorie ook wordt gecorroboereerd in de confrontatie met de singuliere ‘observatie-uitspraken’, de acceptatie van de theorie is altijd voorlopig en daarmee *temporeel* omdat ze op elk moment kan worden gefalsifieerd. Popper maakt een onderscheid tussen de waarheid en de corroboratie van een theorie, aangezien de gecorroboeerde theorie temporeel is en blijft en zo nooit *waar* kan worden genoemd, voor zover de waarheid volgens hem ‘absoluut’ en ‘eeuwig’ is (*LSD*: 276). Hoewel deze waarheid vanwege de logische asymmetrie tussen verificatie en falsificatie onbereikbaar is en we alleen van onze fouten kunnen leren doordat we van steeds meer

theorieën weten dat ze onwaar zijn, houdt Popper vast aan dit ‘concept’ van de waarheid²⁸.

Sinds Darwin weten we evenwel dat zoiets als een absolute en eeuwige waarheid niets anders is dan een metafysische geste, aangezien het leven *en* de theorieën daarover primair *trial and error* zijn, dat wil zeggen *variabel* in plaats van absoluut en *sterfelijk* in plaats van eeuwig.

Wil een filosofische uitspraak een bijdrage kunnen leveren aan de vooruitgang van de wetenschappelijke kennis, dan zal ze zelf een arbeidshypothese moeten ontwikkelen die kan worden blootgesteld aan de natuurlijke selectie. Is de filosofische hypothese evenwel constructief, dat wil zeggen een arbeidshypothese ter oplossing van een *quaestio facti* die haar succes moet kunnen bewijzen, dan is de vraag waarin de filosofie nog van de overige wetenschappen verschilt. Is de filosofische hypothese daarentegen *reconstructief*, dat wil zeggen een hypothese ter oplossing van een *quaestio juris* die consistent wil zijn met de wetenschap en juist niet falsifieerbaar tracht te zijn, dan is ze quasi-wetenschappelijk. Enerzijds is ze dan niet falsifieerbaar en anderzijds is niet duidelijk hoe de oplossing van de epistemologische problemen ooit bij kan dragen aan de *vooruitgang* van de kennis van de wereld. Daarmee wordt het probleem van de zinvolle filosofische uitspraak nog nijpender.

²⁸ Net als Popper houdt bijvoorbeeld ook Campbell vast aan de mogelijkheid van een absolute waarheid, hoewel hij ziet dat “our evolutionary epistemology, with its basis in natural selection for survival relevance, may seem to commit us to pragmatism or utilitarianism” (Campbell (1970) 447). Aangezien de zoektocht naar *objectieve waarheid* volgens Campbell heeft geleid tot de evolutionaire epistemologie, wil hij het oogmerk van objectiviteit *verzoenen* met zijn ‘natural selection epistemology’. Hoewel Campbell direct daarbij te kennen geeft dat zijn artikel nauwelijks bijdraagt aan deze discussie en louter vingerwijzingen geeft (Campbell (1970) 450), concludeert hij in zijn artikel: “It is argued that, whereas the evolutionary perspective has often led to a pragmatic, utilitarian conventionalism, it is fully compatible with an advocacy of the goals of realism and objectivity in science” (Campbell (1970) 451). Net als bij Popper is ook hier de vraag hoe een niet-utilitaristische objectiviteit ooit mogelijk is wanneer zowel de ‘real world’, onze observaties alsook onze theorieën daarover (Campbell (1970) 449) vanuit de natuurlijke respectievelijk kritische selectie worden begrepen. De evolutionaire epistemologie is niet ‘*compatible*’ ofwel verenigbaar met het oogmerk van objectiviteit, maar de betekenis van het woord ‘objectiviteit’ is hier verschoven; objectief is dat empirische feit of die theorie, die de natuurlijke selectie overleeft en zo de *fittest to survive* blijkt te zijn.

§ 3. Het arbeidskarakter van de synthetisch a priori uitspraak

De achtergrond voor de gedachte van Popper dat de filosofische reconstructie kan bijdragen aan de wetenschappelijke groei, wordt gevormd door de theoretische filosofie van Kant. Popper steekt zijn schatplichtigheid aan Kant niet onder stoelen of banken en begrijpt zijn *kritisch rationalisme* als de ‘finishing touch’ van Kants eigen kritische filosofie (*C&R*: 26-27)²⁹. Door stil te staan bij diens *Kritik der reinen Vernunft* kan de problematiek van de zinvolle filosofische uitspraak verder worden ontgonnen en de keuzen waarvoor de filosofie staat worden aangescherpt.

Zoals gezegd werd Kant geconfronteerd met het vraagstuk van de toetsbaarheid van de filosofische uitspraken ofwel de mogelijkheid van de filosofie als wetenschap. Kant twijfelt aan deze mogelijkheid, aangezien de metafysica niet naar de dingen in de werkelijkheid maar naar hun grond vraagt, die onafhankelijk van de ervaring is. Hoe kunnen de uitspraken van de metafysica worden getoetst wanneer een onafhankelijke toetsingsgrond ontbreekt? Volgens Kant rust hierin de niet aflatende strijd tussen metafysici over deze gronden - het ‘Herumtappen der Metaphysik’ - die de metafysica de zekere gang van een wetenschap belet. Zoals ik zal laten zien hinkt Kant net als Popper op twee gedachten bij de oplossing van dit vraagstuk.

Hoe wordt dit probleem door Kant opgelost? Kant zag dat niet alleen de metafysische uitspraken onafhankelijk van de ervaring, dat wil zeggen *a priori* zijn. Volgens hem hebben alle succesvolle wetenschappen van zijn tijd pas een zekere gang verkregen door gebruik te maken van kennis die onafhankelijk is van de ervaring. Wanneer de *wetenschappen* pas dankzij de *a priori* kennis een zekere gang hebben verkregen, dan zou dit volgens Kant een aanwijzing kunnen zijn naar de mogelijkheid van een *metafysica* die onafhankelijk is van de ervaring en toch de zekere gang heeft van een wetenschap. Hij tracht de filosofie te

²⁹ Zie Fernandes (1985) 1-2 voor verdere verwijzingen. In zijn boek over Popper en Kant wijst Fernandes erop dat Poppers reconstructie van Kant veelal onjuist is en dat de kritische filosofie van Kant feitelijk veel dichter bij Poppers eigen filosofie staat dan hij zelf denkt en toegeeft (met name hoofdstuk 1 en 2). Ik wil deze controverse hier laten rusten - zie verder het boek van Fernandes - en kom hier louter op terug wanneer dit voor de gang van mijn betoog relevant is.

ontwikkelen naar analogie van de wetenschappen en vraagt daarmee naar de mogelijkheid van de metafysica als wetenschap³⁰.

Volgens Kant is de mogelijkheid van de filosofie als wetenschap - en daarmee de mogelijkheid van een zinvolle filosofische uitspraak - gelegen in haar *synthetisch a priori* karakter. Om te zien wat dit te betekenen heeft wil ik eerst stilstaan bij de vraag in hoeverre de wetenschappen volgens Kant eigenlijk gebruik maken van a priori kennis en pas dankzij deze kennis een zekere gang hebben verkregen. Vervolgens zal duidelijk moeten worden in hoeverre het *synthetisch a priori* karakter van de filosofie zelf wetenschappelijk is en een bijdrage levert aan de wetenschappelijke kennis van de wereld (KrV: B22-23).

α) De zin van de synthetisch a priori kennis van de wetenschap en de metafysica

Om te zien wat de synthetisch a priori kennis te betekenen heeft onderscheid ik eerst de verschillende soorten uitspraken. Uitgangspunt daarbij is het eerder besproken inductieprobleem.

Het inductieprincipe zegt dat we met rede van de ervaring - bijvoorbeeld dat vuur tot nu toe het effect van hitte heeft - mogen induceren naar de algemene onderstelling dat vuur de *oorzaak* is van hitte. Volgens het inductivisme richt onze kennis zich naar de ervaring en leidt ze de kennis van de causale verhouding tussen hitte en vuur inductief af van de ervaring. Kant noemt kennis die is afgeleid van de ervaring *synthetisch*. Synthetisch is een uitspraak, wanneer een begrip verbonden wordt met een predikaat dat niet zelf al in dit begrip besloten ligt. Op grond waarvan wordt in een synthetische uitspraak het predikaat aan het begrip gekoppeld? Volgens het inductivisme gebeurt dit op grond van de *ervaring*, dat wil zeggen dat de kennis in de termen van Kant synthetisch *a posteriori* is.

In navolging van Hume bekritiseert Kant het inductieprincipe, waaraan volgens Kant het 'Herumtappen' van zowel de metafysica alsook de wetenschappen ontspringt. Zoals ik in paragraaf 1 heb laten zien is de kritiek van Hume op het inductivisme daarin gelegen, dat we alleen de conjunctie van hitte en vuur ervaren, niet daarentegen de oorzakelijkheidverhouding tussen hitte en vuur kunnen afleiden uit de ervaring³¹. Het inductieprobleem is dat de wet van

³⁰ Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft* (Felix Meiner Verlag: Hamburg 1781/1787-1926¹⁹⁹⁰). Blz. A xvii (verder: KrV: A xvii)

³¹ Waarom kan de oorzakelijkheidverhouding volgens Hume niet worden afgeleid uit de ervaring? Wanneer we een ding voor het eerst zien kennen we de oorzaak van dat ding niet. Zou de

causaliteit noch met zekerheid, noch met waarschijnlijkheid inductief kan worden afgeleid uit de ervaring. Aangezien Hume net als het inductivisme vooronderstelt dat onze kennis zich moet richten naar de ervaring, is algemeen noodzakelijke kennis van de werkelijkheid volgens Hume onmogelijk. *Dat* we de werkelijkheid als causale samenhang ervaren is volgens Hume louter een kwestie van *gewoonte* (*Enq.*: 36).

Hoewel Kant instemt met het door Hume naar voren gebrachte inductieprobleem (vgl. *KrV*: B124), bekritiseert hij de vooronderstelling dat alle kennis van de werkelijkheid ook uit de ervaring is afgeleid, dat wil zeggen *synthetisch a posteriori* is (*KrV*: B19-B20). De synthetisch a posteriori kennis is namelijk niet algemeen noodzakelijk, terwijl toch juist de wetenschappen noodzakelijke wetten van de natuur trachten te ontdekken. Kant zegt dan ook dat ze geen zekere gang hebben, zolang hun kennis zich inductief naar de ervaring richt.

Ik sta hier zo lang bij stil, aangezien Popper een verkeerde voorstelling van zaken geeft wanneer hij zegt dat Kant het inductieprobleem tracht op te lossen door een a priori rechtvaardiging van het inductieprincipe te geven³². De revolutie, waardoor de wetenschappen volgens Kant een zekere gang hebben verkregen, ligt precies in de omkering van de gedachte dat de kennis zich inductief naar de ervaring richt. De zogenaamde ‘Copernicaanse wending’ van Kant is de gedachte dat de ervaring zich moet laten leiden door de kennis, dat wil zeggen naar het onafhankelijk van de ervaring ontworpen *kader* waarbinnen het onderzoeksgebied zich pas laat zien (*KrV*: Bxiii). Dit ontwerp *schept* niet de natuur, maar legt de natuur onafhankelijk van de ervaring een a priori kader op - het principe van causaliteit bijvoorbeeld dat algemeen noodzakelijk is en daarom niet van de ervaring kan worden afgeleid - binnen welk kader de natuur *algemeen noodzakelijk* als *wetmatige* causale samenhang verschijnt.

oorzakelijkheidverhouding wel uit de ervaring kunnen worden afgeleid, dan zouden we bij de eerste ervaring van het ding ook zijn oorzaak moeten ervaren (*Enq.*: 32).

³² “Kant tried to force his way out of this difficulty [de rechtvaardiging van het inductieprincipe, VB] by taking the principle of induction ... to be ‘*a priori* valid’. But I do not think that his ingenious attempt to provide an *a priori* justification for synthetic statements was succesful” (*LSD*: 29; vgl. *OK*: 27-28). “Popper's view that Kant's problem, behind the problem of the possibility of synthetic *a priori* judgements, was the problem of finding a justification for induction by establishing some kind of principle of induction as *a priori* valid ... is also mistaken. ... Most, if not all reputed philosophers of Kant's time knew, of course, that induction is logically unjustifiable, and in Kant's work we can find the usual strictures on induction, even better formulated than in that of Hume's. ... In fact, Kant was no more concerned with justifying induction than Popper is” (Fernandes (1985) 13; vgl. 70-78).

Waar Hume dus zegt dat de kennis van de causaliteit louter een kwestie van *gewoonte* is, zegt Kant dat het principe van causaliteit *synthetisch a priori* is. Dit principe is niet alleen algemeen noodzakelijk dus a priori maar toch ook synthetisch, omdat het predikaat ‘oorzakelijk’ niet besloten ligt in het begrip ‘geschieden’ (*KrV*: B 13). Kant tracht dus niet het inductieprincipe a priori te rechtvaardigen zoals Popper meende, maar het synthetisch a priori is het *antwoord* van Kant op het inductieprobleem. Volgens Kant maken alle succesvolle wetenschappen van zijn tijd dan ook gebruik van synthetisch a priori kennis (*KrV*: B xiii).

Dat de metafysica het onderscheid tussen synthetisch a priori en - a posteriori kennis niet ziet, is volgens Kant de oorzaak waarom ze niet de zekere gang heeft van een wetenschap (*KrV*: B19). Ze zou een zekere gang kunnen verkrijgen, wanneer ze inziet dat ook haar uitspraken synthetisch a priori zijn. De metafysica doet immers uitspraken over de grond van de dingen die onafhankelijk is van de ervaring, en moeten dus a priori zijn. Aangezien ze ook de kennis tracht te vermeerderen moeten haar uitspraken *synthetisch a priori* zijn. Alleen alleen die uitspraken vermeerderen namelijk de kennis (vgl. *KrV*: B18).

Hoe ontwikkelt Kant zijn wetenschappelijke filosofie? De *Kritik der reinen Vernunft* noemt Kant een ‘Traktat von der Methode’ en niet zelf een ‘System der Wissenschaften’ die de kennis van het metafysische onderzoeksgebied vermeerdert, aangezien hier primair de revolutie van de manier van denken - de omkering van het synthetisch a posteriori naar het synthetisch a priori - in de metafysica in het geding is (*KrV*: B xxii). De *Kritik* vraagt naar de mogelijkheid van het synthetisch a priori en daarmee naar de bron en de voorwaarden van de metafysica als zekere wetenschap.

Aangezien de succesvolle wetenschappen gebruik maken van dergelijke kennis, wordt daarmee gevraagd naar de mogelijkheid of *grond* van de wetenschappelijke synthetisch a priori kennis (*KrV*: B xxiv). De filosofie is dus *grondwetenschap*, aangezien wordt gevraagd naar de mogelijkheid of *grond* van de synthetisch a priori kennis, dankzij welke de wetenschappen een zekere gang hebben verkregen. De wetenschappen maken wel gebruik van synthetisch a priori kennis, zonder dat ze vragen hoe dergelijke kennis mogelijk is.

β) Intermezzo: het traditionele onderscheid tussen het ontisch en ontologisch onderzoek

Het filosofisch onderzoek naar de *grond* of het wezen van de dingen wordt in de traditie ook wel *ontologisch* genoemd, in tegenstelling tot het *ontische* onderzoek naar de dingen in de

werkelijkheid en hun wetmatige verhoudingen door de positieve wetenschappen. Ik wil nu eerst aan de hand van een voorbeeld deze twee soorten van onderzoek en de twee daarmee corresponderende soorten uitspraken laten zien, alvorens te vragen hoe Kant de grond van het synthetisch a priori onderzoekt en of dit onderzoek wetenschappelijk toetsbaar is. Enerzijds zal daardoor duidelijk kunnen worden welke taak Kant voor de filosofie ziet weggelegd. Anderzijds zal de problematiek van de zinvolle filosofische uitspraak aan scherpte winnen.

Een positieve wetenschap zoals de biologie doet uitspraken over wetmatige verhoudingen van dingen *binnen* het onderzoeksgebied van de biologie, dus op grond van een welbepaald begrip van *wat* leven als onderzoeksgebied van de biologie *is*. Een bioloog vraagt bijvoorbeeld door welke factoren het richtinggevoel van trekvogels wordt bepaald. Dit onderzoek wordt *ontisch* genoemd, aangezien het uitspraken over levende dingen ofwel *zijnden* betreft. Positief wetenschappelijke uitspraken hebben de vorm van een propositie. In de Kantiaanse gedachtegang wordt in een propositie een predikaat aan het subject van de zin toegekend³³. De bioloog kan bijvoorbeeld stellen dat ‘trekvogels’ (subject) ‘geen geografische of magnetische breedtecirkels volgen’ (predikaat). De rechtmatigheid van de toekenning van het predikaat aan het subject van de zin kan worden getoetst aan de werkelijkheid.

Naast het positief wetenschappelijk onderzoek van de biologie is het ontologisch onderzoek belast met de vraag *wat* leven zelf is. Dit ontologisch onderzoek betreft niet de levende zijnden maar het *zijn* van het leven, dat wil zeggen *wat* leven als zodanig is. Ook ontologische uitspraken hebben de vorm van een propositie, hoewel ze anders zijn dan ontische proposities. Een ontische propositie kent door middel van het predikaat een eigenschap die we nog niet kenden toe aan het subject van de zin en vermeerderd daarmee onze kennis over bijvoorbeeld trekvogels. Bij een ontologische propositie is de verhouding tussen subject en predikaat als het ware omgedraaid omdat het predikaat een nadere bepaling is van het subject van de zin - zegt *wat* leven als zodanig is - waaraan de ontische propositie dan weer predikaten toe kan kennen. Voorbeelden van zo'n nadere bepaling van het subject zijn: ‘leven is een causale samenhang van fysisch-chemische wetmatigheden’ (mechanisme),

³³ Tegenwoordig weten we dat de propositie niet meer aan de S is P structuur gebonden is. Zo bestaan sommige proposities uit slechts één woord, zoals ‘vuur!!’ of ‘eruit!!’. Ook is gebleken dat de S is P structuur niet zo eenvoudig toepasbaar is op complexe zinnen, zoals bijvoorbeeld een relationele uitspraak. Ik ga hier niet verder op in omdat het mij gaat om het *voorstellende* karakter van elke propositie, zoals verderop in deze paragraaf zal blijken.

‘leven is *survival of the fittest*’ (Darwin). Van oudsher is de gedachte dat de wetenschappen *ontische* uitspraken doen over natuurlijke zijnden terwijl de metafysica de grondbegrippen van de wetenschappen onderzoekt en daarmee het *ontologische* onderzoek voor haar rekening neemt.

Kant neemt de ontologische taak van de filosofie en daarmee de vraag *wat* natuur überhaupt constitueert in gemodificeerde vorm op³⁴. De ontologische uitspraak gaat over de grond van de dingen die onafhankelijk is van de ervaring, en dreigt daarmee ontoetsbaar te zijn. Hoe beslissen we bijvoorbeeld tussen de volgende twee nadere bepalingen van *wat* de mens als zodanig is: ‘animal rationale’ of ‘vederloze tweevoeter’? Kant lost de niet aflatende strijd tussen metafysici over deze gronden op door zijn Copernicaanse wending, dat wil zeggen de gedachte dat de ervaring zich richt naar het synthetisch a priori ontwerp van *wat* natuur als zodanig is.

De ontologische propositie is bij Kant niet zomaar een nadere bepaling van het subject van de zin maar betreft het a priori *ontwerp* van het *zijn* van de natuur. Deze ontwerpt de grondbegrippen van de natuurwetenschap - natuur is causaal samenhangende wetmatigheid - waaraan de positieve wetenschappen predikaten kunnen toekennen. In elke wetenschappelijke propositie spreekt zodoende het principe van causaliteit mee, omdat dit principe een synthetisch a priori ontwerp van het subject van de zin betreft, aan welk subject de positieve wetenschappen predikaten kunnen toekennen.

γ De ontoetsbaarheid van de filosofische hypothese in de Kritik der reinen Vernunft en de keuze voor de filosofie

Het is de vraag hoe dit a priori ontwerp van de grondbegrippen kan worden getoetst, wanneer de ervaring zich richt naar de synthetisch a priori kennis en zodoende een onafhankelijke

³⁴ De vraag of Kant een ontologische dan wel een kentheoretische interesse heeft wil ik hier laten rusten. Ik bezig het woord ‘ontologie’ hier ter aanduiding van de metafysische vraag *wat* bijvoorbeeld natuur überhaupt is: “Eine Metaphysik der Natur kann einmal diejenigen Gesetze zum Thema haben, die den Begriff einer Natur *überhaupt* konstituieren, ohne Rücksicht also auf irgendetwas, was innerhalb der Natur an Differenzierungen und Besonderungen statthaben mag; ... die *Kritik der reinen Vernunft* stellt hingegen die Metaphysik von Natur *überhaupt* dar, sie behandelt die „Prinzipien der Notwendigkeit dessen, was zum *Dasein* eines Dinges [ganz allgemein] gehört” (vgl. 469.27 f), sie ist *Transzendentalphilosophie*” (Wagner, H. von, Poppers Deutung von Kants Kritik der reinen Vernunft. In: *Kant-Studien* 67 (1976), blz. 432-433 (verder: Wagner (1976) 432-433)).

toetsingsgrond voor de ontologische uitspraken ontbreekt. We stuiten hier op dezelfde vragen die in de vorige paragrafen ten aanzien van Popper aan de orde kwamen. Om te beginnen is de vraag hoe Kant de *grond* van de positief wetenschappelijke synthetisch a priori kennis onderzoekt, dat wil zeggen *grondwetenschap* is.

Kant vraagt *hoe* de synthetisch a priori kennis van de succesvolle wetenschappen is (*KrV*: B19). Het uitgangspunt wordt dus gevonden in de *werkelijkheid* van de synthetisch a priori kennis van de wetenschappen die dankzij deze kennis een zekere gang hebben verkregen; de Euclidische meetkunde en de Newtoniaanse fysica. De waarheid van deze wetenschappen leek Kant onbetwistbaar³⁵. Zijn vraag is dus niet *of* de wetenschappen gebruik maken van dergelijke kennis, want *dat* de wetenschappen gebruik maken van synthetisch a priori kennis wordt volgens Kant bewezen door hun *werkelijkheid* (*KrV*: B20). Omdat deze kennis onafhankelijk is van de ervaring, de rede volgens Kant evenwel altijd betrokken is in de verwerking van indrukken tot ervaring, ligt de mogelijksvoorwaarde van de synthetisch a priori kennis in de rede zelf.

De vraag van Kant gaat concreet uit naar de principes in de rede zelf, die de mogelijksvoorwaarden zijn van de synthetisch a priori kennis. Deze methode van onderzoek kan *reconstructief* worden noemen, aangezien Kant het fundament van de wetenschappen op grond van de *werkelijkheid* van hun synthetisch a priori kennis onderzoekt. Omdat de positieve wetenschappen pas dankzij de synthetisch a priori grondbegrippen een zekere gang hebben verkregen en de filosofie deze grond onderzoekt, *fundeert* de filosofie het positief wetenschappelijk onderzoek en *waarborgt* ze zo zijn zekere gang. De *Kritik der reinen Vernunft* is zodoende de wetenschap die het *fundament* van de positieve wetenschappen reconstrueert en daarmee hun waarheid *rechtvaardigt*³⁶.

³⁵ De gedachte van Popper dat Kant in de *Kritik der reinen Vernunft* uitgaat van de onweerlegbare waarheid van de synthetisch a priori kennis van de Newtoniaanse fysica (vgl. *C&R*: 191), wordt bekritiseerd door Fernandes (vgl. Fernandes (1985) 14-15). Door in te gaan op de verhouding tussen de *Kritik der reinen Vernunft* en de *Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft* laat Wagner evenwel zien dat “Über die Richtigkeit von Poppers These, Kant habe an die Wahrheit der Newtonschen Physik geglaubt, man also tatsächlich nicht zu streiten [braucht]” (Wagner (1976) 428).

³⁶ Wagner wijst erop dat het funderende karakter van de *Kritik der reinen Vernunft* genuanceerd dient te worden. Uit het feit dat de *Kritik noodzakelijke* voorwaarde voor de fundering van het positief wetenschappelijk onderzoek is, mogen we niet concluderen dat ze ook *voldoende* voorwaarde voor deze fundering is. Volgens Kant bestaat de metafysica van de natuur niet alleen uit de bepaling *wat* natuur als zodanig is; “sie kann aber

Deze principes van de rede worden niet louter *reconstructief* afgeleid uit de succesvolle wetenschappen en zijn niet willekeurig van aard en aantal. In de *Vorrede* tot de *Kritik* zegt Kant overeenkomstig de succesvolle wetenschappen van zijn tijd een hypothese te ontwikkelen over deze principes van de rede (*KrV*: B xxiii). Zijn hypothese is dat deze principes (de vormen van de aanschouwing en de categorieën van het denken) liggen besloten in de menselijke natuur³⁷³⁸. In welke zin is deze filosofische hypothese *wetenschappelijk*, dat wil zeggen *toetsbaar*? Het verschil tussen de filosofische en de positief wetenschappelijke hypothese is volgens Kant daarin gelegen, dat de filosofische hypothese niet experimenteel kan worden getoetst aan de empirische feiten (*KrV*: Bxix). Ze is niet toetsbaar, aangezien de principes van de rede de ervaring van de empirische feiten vooreerst mogelijk maken (vgl. *KrV*: B 161). Er is dus geen onafhankelijke toetsingsgrond voor de filosofische hypothese van Kant.

auch den Begriff der Natur in seiner Differenzierung und Besonderung entwickeln wollen, vor allem natürlich in seiner *Fundamentaldifferenzierung* in eine körperliche und eine denkende Natur. ... Und die positive Beziehung zwischen den beiden Disziplinen, eine Relation einseitiger Abhängigkeit, besteht darin, daß die *Kritik der reinen Vernunft* jene schlechthin *allgemeinen* Gegenstandsprinzipien, jene „transzendentalen Prinzipien“ eruiert und rechtfertigt, die in den beiden *besonderen* Naturmetaphysiken auf einerseits die Körpernatur und andererseits die Seelennatur „angewandt“ werden (vgl. 470.11 f.)” (Wagner (1976) 432-433).

³⁷ Vgl. *KrV*: B 106; Kant, I., *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können* (Felix Meiner Verlag: Hamburg 1783-1905¹⁹⁹³), blz. 82 (verder: *ProL.*: 82).

³⁸ Precies hier ligt ook het verschil tussen Kant en Popper. Aangezien Kant Darwin niet kende, impliceert zijn gedachte dat de principes van de rede in de menselijke natuur liggen besloten ook dat deze principes onveranderlijke en eeuwig en daarmee noodzakelijk *geldig* zouden zijn. Sinds Darwin weten we evenwel dat de menselijke natuur niet onveranderlijk is en daarmee ook dat de synthetisch a priori principes van de rede zelf ook een kwestie van *trial and error* zijn. Popper karakteriseert het verschil tussen hemzelf en Kant op de volgende wijze: “As Kant puts it: ‘Our intellect does not draw its laws from nature ... but imposes them upon nature.’ While I regard this formulation of Kant’s as essentially correct, I feel that it is a little too radical, and I should therefore like to put it in the following modified form: ‘Our intellect does not draw its laws from nature, but tries - with varying degrees of succes - to impose upon nature laws which it freely invents’. The difference is this. Kant’s formulation not only implies that our reason attempts to impose laws upon nature, but also that it is invariably successful in this” (*C&R*: 191). Wat Popper hier afwijst is niet de *mogelijkheid* van a priori kennis, maar de a priori *geldigheid* van die kennis. Een baby heeft wel de *genetisch a priori* verwachting gevoed te zullen worden door zijn moeder, maar deze a priori kennis is niet noodzakelijk ook a priori *geldig*, daar de moeder het kind ook in de steek kan laten (*C&R*: 47-48; vgl. Campbell (1974) 441-442); zie Fernandes (1985) voor de precieze overeenkomsten en verschillen tussen Popper en Kant).

Enerzijds probeert Kant zijn a priori ontwerp te toetsen aan de mogelijke ervaring en aan de succesvolle wetenschappen die *consistent* blijken te zijn met het categoriaal ontwerp. Omdat de ervaring zich richt naar de principes van de rede, moet de werkelijkheid ‘overeenkomstig’ of consistent met deze principes verschijnen (*KrV*: B xviii; *Prol.*: 81-82; vgl. Fernandes (1985) 74-75). Volgens Kant stemmen ook de Euclidische meetkunde en de Newtoniaanse fysica noodzakelijk overeen met deze principes, waardoor de onomstotelijke waarheid ervan wordt gerechtvaardigd.

Anderzijds zegt consistentie niets over de waarheid of toetsbaarheid van een filosofische hypothese. Je kunt immers het a priori ontwerp niet toetsen aan de empirische feiten omdat deze feiten pas verschijnen en worden ervaren *binnen* dit ontwerp. Er bestaat dus geen onafhankelijke toetsingsgrond voor de filosofische hypothese over de categorieën, voor zover deze niet tegenover de ervaring kunnen worden gelegd (vgl. ook § 1). Wat resteert is alleen een pragmatisch criterium voor de acceptatie of eliminatie van een a priori ontwerp, namelijk de vruchtbaarheid van een categorie bij de verklaring van de werkelijkheid.

Kant ziet dit ook zelf, wanneer hij de *Vorrede* van zijn *Kritik* begint met de opmerking:

“Of de bewerking van de verworven inzichten [Erkenntnisse], die tot de taken van de rede behoren, de zekere gang van een wetenschap gaat of niet, dat laat zich weldra vanuit het succes beoordelen”³⁹.

Hier wordt duidelijk dat de zekere gang van de wetenschap niet door de categorieën hoeft te worden gerechtvaardigd, aangezien de vruchtbaarheid of het succes van een wetenschappelijke theorie afdoende rechtvaardiging biedt voor haar tentatieve acceptatie. Het eerste dat duidelijk wordt is zodoende: of de filosofie de synthetisch a priori kennis van de wetenschappen nu wel of niet rechtvaardigt door de principes ervan op te sporen, de acceptatie van een theorie wordt gemeten aan de resultaten die eruit voortkomen, dat wil zeggen haar pragmatisch succes ten opzichte van concurrerende theorieën. Er is geen een *rechtvaardigende* taak voor de filosofie weggelegd.

Dit wordt ook duidelijk wanneer we bedenken dat het ontologisch onderzoek naar de groundbegrippen, als we dit onderzoek al filosofisch willen noemen, ten minste tegenwoordig

³⁹ “Ob die Bearbeitung der Erkenntnisse, die zum Vernunftgeschäfte gehören, den sicheren Gang einer Wissenschaft gehe oder nicht, das läßt sich bald aus dem Erfolg beurteilen” (*KrV*: B vii).

door de wetenschappen zelf wordt overgenomen. Einstein beperkt zich niet tot de traditioneel ontische uitspraken over de natuurlijke zijnden. Zijn eigenlijke arbeid ligt in de beantwoording van de traditioneel ontologische vraag wat natuur, materie en energie als groundbegrippen van de fysica zijn. Daarmee begint het traditionele onderscheid tussen het ontisch en het ontologisch onderzoek scheuren te vertonen.

Waarin verschillen immers de hypothesen van het ontisch onderzoek nog van het a priori ontwerp van de groundbegrippen? Zoals ik naar aanleiding van Popper heb laten zien wordt geen enkele hypothese inductief afgeleid uit de ervaring. Dat wil niet zeggen dat alle hypothesen a priori zijn. Hypothesen kunnen worden blootgesteld aan de *struggle for existence* en zo de *fittest to survive* blijken te zijn. In de termen van Kant is zodoende elke hypothese synthetisch *a posteriori*, want toetsbaar⁴⁰. Dit geldt niet minder voor de categorieën dan voor de zogenaamde ontische hypothesen. Net als de ontische is ook de ontologische hypothese een arbeidshypothese waarvan de wetenschappelijkheid of zinvolheid moet blijken uit het pragmatisch succes, dus a posteriori.

Hiermee vervalt het onderscheid tussen de ontische en ontologische propositie. Het a priori ontwerp is niet zomaar een nadere bepaling van het subject van de zin maar een propositie, dat wil zeggen de *positie* van een *voorstel* voor een nadere bepaling van het subject van de zin, waarvan de wetenschappelijkheid zal moeten blijken uit het pragmatisch succes. Ook de traditioneel ontische propositie is niet zomaar de toekenning van een predikaat aan het subject van de zin maar in eerste instantie net zo'n propositie of voorstel. Het traditionele onderscheid tussen het ontisch en ontologisch onderzoek is zinledig geworden zodra we inzien dat elke wetenschappelijke uitspraak propositioneel is, dat wil zeggen een arbeidshypothese betreft die zijn pragmatisch succes moet kunnen bewijzen in de confrontatie met de werkelijkheid.

Met de overname van de ontologische taak door de wetenschappen zelf verdwijnt direct ook de *metafysische* vraag naar de 'essentie' van de natuur of het leven. Het antwoord op de vraag *wat* natuur als zodanig is betreft niet langer een metafysische categorie maar een

⁴⁰ Synthetisch a priori wil niet alleen zeggen dat de kennis niet is afgeleid uit de ervaring maar vooral dat deze kennis *ontoetsbaar* is door de ervaring. Aangezien evenwel elke wetenschappelijke hypothese net als elk organisme blootgesteld kan worden aan de *struggle for existence*, is elke hypothese synthetisch a posteriori, want toetsbaar.

arbeidshypothese die progressief kan blijken te zijn ten opzichte van concurrerende theorieën. In *deze* zin zegt Heidegger dat categorieën niets anders zijn dan arbeidshypothesen⁴¹.

Nu staat de filosofie voor een keuze: Ofwel ze wordt wetenschappelijk en mengt zich in de strijd tussen concurrerende theorieën, ofwel ze geeft haar aspiraties van wetenschappelijkheid op. In dit verband kom ik terug op de vraag naar de aard van de *confrontatie* tussen Heidegger en Jünger in deze dissertatie, door middel waarvan het arbeidskarakter van de propositie wordt onderzocht.

Met betrekking tot de vraag naar het arbeidskarakter van de propositie - en daarmee bedoel ik hier de voorstelling - zal een *wetenschappelijke* filosofie een hypothese moeten opstellen over de aard van de propositie, die kan concurreren met andere theorieën hieromtrent. Wanneer het een *systematisch* onderzoek betreft, dan wordt een nieuwe of aangepaste hypothese over de propositie ontwikkeld die kan concurreren met de theorieën van Heidegger en Jünger en in de onderlinge confrontatie kan overleven. Wanneer een *historisch* onderzoek ofwel een interpretatie van de theorieën van Heidegger en Jünger over de propositie het oogmerk is, dan dient een interpretatiehypothese ontwikkeld te worden die kan worden geconfronteerd met de teksten en progressief kan blijken te zijn ten opzichte van concurrerende interpretaties.

Deze keuze voor de wetenschappelijkheid van de filosofie is bijvoorbeeld gemaakt door de interpreet Philipse. Hij opteert voor een methode waarbij verschillende hypothesen ter verklaring van interpretatieproblemen worden getoetst door hun verklarende kracht te exploreren en de beste te selecteren⁴². Een interpretatie is dan progressief, wanneer zij

⁴¹ “Die Wissenschaften werden alles, was in ihrem Bau noch an die Herkunft aus der Philosophie erinnert, nach den Regeln der Wissenschaft, d.h. technisch deuten. Die Kategorien, auf die jede Wissenschaft für die Durchgliederung und Umgrenzung ihres Gegenstandsgebietes angewiesen bleibt, versteht sie instrumental als Arbeitshypothesen. Deren Wahrheit wird nicht nur am Effekt gemessen, den ihre Verwendung innerhalb des Fortschritts der Forschung bewirkt. Die wissenschaftliche Wahrheit wird mit der Effizienz dieser Effekte gleichgesetzt” (Heidegger, M., Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens. In: *Zur Sache des Denkens* (Max Niemeyer Verlag: Tübingen 1969¹⁹⁸⁸) (verder: *SD*), blz. 64 (verder: *EPA*: 64)).

⁴² “Problems of interpretation must be constructed explicitly and with care on the basis of a survey of all relevant texts. Several interpretative hypotheses that purport to solve a problem must be examined and tested by exploring their explanatory power. Then the best hypothesis will be selected, using criteria of clarity, charity, historical plausibility, and textual adequacy” (Philipse, H., Heidegger's Grand (Pascalian) Strategy. On the

dezelfde en meer interpretatieproblemen oplost als concurrenten. Een interpretatie die dezelfde terminologie en dezelfde stijl van argumenteren bezigt als Heidegger zelf lost over het algemeen weinig interpretatieproblemen op en is daarmee degeneratief ten opzichte van meer progressieve concurrerende interpretaties. Progressiever zijn interpretaties die door de toevoeging van hulphypothesen over bijvoorbeeld Heideggers christelijke en Nationaal Socialistische achtergrond tevens nieuwe feiten rond zijn leven en werk laten zien en daarmee nieuwe interpretatieproblemen oplossen.

Bij deze veronderstelde mogelijkheden van een wetenschappelijke filosofie ontstaat de vraag waarin het *filosofische* van haar wetenschappelijke uitspraken dan nog gelegen is. Is een systematisch filosofisch-wetenschappelijk onderzoek naar de aard van de propositie, wil het wetenschappelijk zijn, anders dan een taal- of sociaal-wetenschappelijk onderzoek? Is een filosofisch-wetenschappelijke interpretatie van Heidegger en Jünger, wil ze wetenschappelijk zijn, anders dan een filologisch of geschiedkundig onderzoek?⁴³ Is een filoloog of een geschiedkundige die gespecialiseerd is in de geschiedenis van de filosofie niet veel beter geoutilleerd om de interpretatieproblemen op te lossen? Met de beslissing voor de wetenschappelijkheid moet de filosofie haar filosofische aspiraties prijs geven.

De andere mogelijkheid van de filosofie is dat ze haar pretenties van wetenschappelijkheid opgeeft. De vraag is dan hoe de filosofie wel spreekt. Een zinvolle wijze van filosofisch spreken zou wel gewenst zijn; ik zie mijzelf voor een circulariteit gesteld wanneer ik het arbeidskarakter van de propositie ter sprake wil brengen. De bevindingen in dit hoofdstuk hebben mij geleerd dat een hypothese over het arbeidskarakter van de propositie zelf een arbeidshypothese is en zodoende haar onderwerp in de rug heeft, voordat ze tot uitspraken over de aard van de propositie komen kan. Het arbeidskarakter van de propositie kan ik met andere woorden niet propositioneel ter sprake brengen, aangezien elke propositie dit arbeidskarakter al veronderstelt. Hoe spreekt een filosofische vraag naar

Problem of Reinterpreting the Existentialia. In: *Metaphysics* (1999), blz. ??; vgl. Philipse, H., *Heidegger's Philosophy of Being. A critical Interpretation* (Princeton UP: Princeton/New Jersey 1998), blz. 65-66 (verder: Philipse (1998) 65-66). Philipse hoopt net als Popper vast te kunnen houden aan de objectiviteit van interpretatiehypothesen (Phlipse (1998) 45-67), welke hoop in §2 ijdel is gebleken.

⁴³ "In order to find a way out of this wateland, one should rather develop an accurate and strictly historical interpretation of Heidegger's works, instead of yet another applicative interpretation" (Phlipse (1998) 67).

het arbeidskarakter van de propositie dan wel, wanneer ze haar pretenties van wetenschappelijkheid heeft opgegeven? In dit verband kan het denken van Heidegger ons iets te zeggen hebben. Ik wend me niet tot het denken van Heidegger vanwege zijn lijvige filosofie over het ‘Zijn’, maar omdat hij zegt een manier van spreken te hebben gevonden, die de filosofie uit haar onmogelijke situatie van een superwetenschap die geen wetenschap is verlost⁴⁴.

De andere manier van spreken van Heidegger is niet wetenschappelijk, construeert geen hypothesen die op de een of andere manier met de werkelijkheid kunnen worden geconfronteerd. Vervallen we hiermee in mystiek of is deze manier van spreken op een of andere manier toetsbaar? Het denken van Heidegger kan ons iets te zeggen hebben, wanneer we de keuze waarvoor de filosofie staat ernstig nemen en ervoor terugdeinzen de filosofische aspiraties van de filosofie prijs te geven.

Wat deze andere manier van spreken behelst en of ze toetsbaar is kan blijken in een *confrontatie* met het denken van Heidegger en het dichten van Jünger. Het gaat dan niet om een confrontatie met de theorieën van Heidegger en Jünger om beide door mijn bemiddeling te verzoenen of tegen elkaar op te zetten⁴⁵. Het betreft primair de confrontatie tussen onze manier van spreken - waarvan Jünger het arbeidskarakter heeft laten zien - en de andere manier van filosofisch spreken van Heidegger. Wanneer in de ondertitel van deze dissertatie dus gesproken wordt van een *confrontatie* tussen Heidegger en Jünger met betrekking tot het arbeidskarakter van de propositie, dan gaat het primair om de confrontatie daarvan met de manier van spreken van Heidegger. Het is de vraag hoe Heidegger tot zijn andere manier van filosofisch spreken komt en wat dit inhoudt.

⁴⁴ Vgl. “Die Philosophie steht in einem ganz anderen Bereich und Rang geistigen Daseins” (Heidegger, M., *Einführung in die Metaphysik* (Max Niemeyer Verlag: Tübingen 1953¹⁹⁹⁸), blz. 20 (verder: *EiM*: 20); vgl. Heidegger, M., *Zur Seinsfrage*. In: Heidegger, M., *Wegmarken*, Gesamtausgabe, Band 9 (Vittorio Klostermann: Frankfurt aM 1976)(verder: *WM*), blz. 420-421 (verder: *ZSF*: 420-421).

⁴⁵ “Wer zwischen zwei entschlossenen Denkern vermitteln will, ist gezeichnet als mittelmässig: er hat das Auge nicht dafür, das Einmalige zu sehen; die Aehnlichseherei und Gleichmacherei ist das Merkmal schwacher Augen” (Nietzsche, F., *Die fröhliche Wissenschaft. Kritische Studienausgabe, Band 3* (DTV de Gruyter: Munchen Berlin 1882/1887-1988), blz. 511 (Verder: *FrWS*: 511))

HOOFDSTUK 2

FILOSOFISCHE CONFRONTATIES

Inleiding

Welke plaats wordt de filosofie nog toebedeeld, wanneer haar onttroning als superwetenschap een feit is? Een andere manier van spreken heeft alleen zin, wanneer de filosofie ook iets ‘anders’ ter sprake brengt? Als dit ‘andere’ een eigen onderzoeksgebied betreft, dan is niet in te zien waarom dit een andere manier van spreken vergt. Zoals ik in het voorgaande hoofdstuk heb laten zien kan elk gebied worden onderzocht door arbeidshypothesen op te stellen die met de werkelijkheid kunnen worden geconfronteerd en progressief kunnen blijken te zijn ten opzichte van concurrenten. Claimt de filosofie dus een eigen onderzoeksgebied, dan is er geen aanleiding te denken dat dit gebied niet wetenschappelijk ter sprake kan worden gebracht en is er evenmin aanleiding terug te deinzen voor de prijsgeve van de filosofische aspiraties.

Dreigt de filosofie niet van *Scylla* in *Charybdis* te komen wanneer ze haar pretentie van wetenschappelijkheid prijsgeeft? Als dit ‘andere’ namelijk een rationele reconstructie van de wetenschap is, dan is niet duidelijk waarin de filosofische uitspraken verschillen van wetenschappelijke arbeidshypothesen, behalve dat ze niet bijdragen aan de wetenschappelijke progressie en zodoende *niet* zinvol zijn (vgl. § 2 en 3). Wanneer Heidegger dus zegt een andere manier van spreken te hebben gevonden die de filosofie uit haar onmogelijke situatie

van een superwetenschap verlost, dan liggen er twee vragen: wat is de *niche* van de filosofie en waarom vergt deze een andere manier van spreken?

Ik kies hier voor het woord *niche*, aangezien ik met de vraag naar het ‘andere’ of ‘eigensoortige’ van de filosofie tegelijk vraag naar de *zin* van een filosofisch spreken, zodra de wetenschappen geen enkele vraag onbeantwoord lijken te laten. De term *niche* is bekend uit de biologie en de economie. Een niche is het natuurlijk leefmilieu van een organisme dat noodzakelijk is voor het overleven ervan. De niche van de filosofie is een eigen terrein op de markt waar de filosofische producten bij een specifieke groep afnemers aan de man kunnen worden gebracht. De niche van de filosofie zou zo'n terrein moeten betreffen waar een *filosofische* in plaats van wetenschappelijke confrontatie zinvol zou moeten zijn. Aangezien de plaats van de filosofie onduidelijk is, nadat ze haar pretenties van wetenschappelijkheid opgegeven heeft, staat de vraag naar de zinvolle filosofische uitspraak in dit tweede hoofdstuk centraal.

In de *Zollikoner Seminare* wijst Heidegger de aanspraak van de wetenschappelijke methode, de enig geldende maatstaf voor ware ofwel zinvolle uitspraken te zijn af. In tegenstelling tot de wetenschappelijke methode karakteriseert hij zijn geheel andere ‘methode’ van filosofisch spreken als een “>*zich zelf inlaten met onze verhouding tot het wedervarende*<, waarin wij ons altijd al ophouden”⁴⁶. Vooralsnog is onduidelijk wat Heidegger met deze ‘methode’ van het ‘zich-inlaten’ en deze ‘verhouding’ op het oog heeft. In dit tweede hoofdstuk zal worden gevraagd naar deze ‘verhouding’ waarbinnen de mens en de werkelijkheid elkaar kunnen tegenkomen, aangezien hier volgens Heidegger een *filosofische* confrontatie zinvol zou kunnen blijken te zijn. Omdat mijn vraag naar deze verhouding zich altijd al ophoudt ofwel *inbegrepen* weet in deze mijn denken omgevende verhouding, kan deze volgens Heidegger niet wetenschappelijk ter sprake worden gebracht. Heideggers gedachte dat de filosofische vraag naar deze verhouding inbegrijpelijk is kan mij helpen, aangezien ik in het voorgaande hoofdstuk werd geconfronteerd met een circulariteit ten aanzien van het arbeidskarakter van de propositie.

⁴⁶ “Diesem unzulässigen Anspruch gegenüber scheint mir als Kennzeichnung unserer ganz anderen Methode der Name des >*Eigens Sich-einlassens in unser Verhältnis zu dem Begegnenden*<, in dem wir schon immer uns aufhalten, notwendig zu sein” (Heidegger, M., *Zollikoner Seminare* (Vittorio Klostermann: Frankfurt aM (1987), blz. 143 (verder: ZoS: 143).

De vraag naar de zinvolle filosofische confrontatie zal in §4 worden geïntroduceerd door de plaats van Heidegger ten opzichte van de metafysische traditie op scherp te zetten. Aan de hand van het denken van Descartes zal duidelijk worden gemaakt dat de aanstoot voor het metafysisch nadenken is gelegen in een aporie ten aanzien van de *identiteit* van de dingen. De metafysica tracht de gebroken doorgankelijkheid van het 'zijn' van de dingen voor het 'denken' te herstellen door het *ontologisch* onderzoek naar hun *identiteit*. De metafysische zoektocht naar een *uitweg* uit de aporie vooronderstelt de principiële *toegankelijkheid* van 'zijn' en 'denken'. Het onderscheid tussen de metafysische traditie en Heidegger zal daarin blijken te liggen, dat hij deze vanzelfsprekende doorgankelijkheid niet vooronderstelt en vraagt naar het *empirische* gehalte van deze veronderstelling.

Aan de hand van een vroeg college uit de jaren 1921/22 zal duidelijk worden gemaakt dat elk wetenschappelijk en metafysisch onderzoek de 'theoretische instelling' als vanzelfsprekende toegang tot de werkelijkheid prejudicieert. De theoretische instelling is een zeer specifieke manier van *toegang* tot het onderzoeksgebied, want dankzij de instelling wordt de 'Seinssinn' bij voorbaat en op onkritische wijze als hoogste genus of aan de objecten ten grondslag liggend principe begrepen (§ 5α). Dat de instelling bij voorbaat bepaalt hoe het onderwerp van spreken begrepen wordt, duidt op het *technisch* karakter van de theoretische instelling. In § 5β en §5γ zal blijken dat de metafysica niet de dingen in de werkelijkheid maar het 'zijn' van de dingen op de theoretische instelling toe '*herstelt*', dat wil zeggen present en daarmee beschikbaar stelt als grond voor de doorgankelijkheid van 'zijn' en 'denken'. Ten slotte zal duidelijk worden dat het technisch karakter van de instelling niet is voorbehouden aan de metafysica maar in elk propositioneel spreken schuilt.

Heidegger wil daarentegen de verhouding *tussen* mij en de dingen niet overvallen met onze vraag- en probleemstellingen, maar zijn manier van spreken laten bepalen door het besprokene. In § 6α zal aan de hand van de filosofie van Descartes blijken dat de theoretische instelling van de moderne wetenschappen in de subject-objectverhouding rust. De subject-objectverhouding is niet van alle tijden maar komt op met de omwenteling van het wezen van de waarheid naar gewisheid. Descartes komt tot de specifieke instelling van het subject door de 'Anzeige' dat waarheid gewisheid betekent. Naar aanleiding van het voorbeeld van Descartes zal in § 6β worden ingegaan op de *formele aanwijzing* en de specifiek *filosofische* confrontatie, dat wil zeggen de *formale Anzeige* van de 'Seinssinn' of verhouding tussen mensen en dingen.

§ 4. De *aporie* van de metafysica en de ‘toegangsproblematiek’ van de filosofie

Welke plaats rest de filosofie wanneer ze haar pretenties van wetenschappelijkheid prijsgegeven heeft? Alvorens te vragen naar de specifieke aard van de *filosofische* confrontatie die voorlopig werd gekarakteriseerd als een ‘zelf zich inlaten met onze verhouding tot het wedervarende’ (§ 6), wil ik de plaats van Heidegger ten opzichte van de metafysische traditie en de wetenschappen op scherp zetten (§ 4 en 5). Daartoe wil ik in deze paragraaf eerst stilstaan bij een gedachte van Heidegger in *Sein und Zeit*, die enerzijds onhoudbaar blijkt te zijn en anderzijds toch een eerste aanwijzing geeft naar een verschil tussen Heidegger en de metafysische traditie.

α) De filosofische fundering van de wetenschappen in *Sein und Zeit*

De gedachte dat Heidegger de filosofie uit haar onmogelijke situatie van een superwetenschap verlost, lijkt in *Sein und Zeit* weersproken te worden. In de derde paragraaf, die de ‘ontologische voorrang van de zijnsvraag’ betreft, zegt Heidegger dat de positieve wetenschappen in *crises* kunnen geraken. De filosofie bezweert deze crises door de revisie van de grondbegrippen van deze wetenschappen. Heidegger zegt het aldus:

“Grondbegrippen zijn die bepalingen waarin het objectgebied dat ten grondslag ligt aan alle thematische objecten van een wetenschap tot een voorlopig en al het positieve onderzoek leidend begrip komt”⁴⁷.

Het ontologisch onderzoek naar de grondbegrippen betreft het a priori ontwerp van het *zijn* van de natuur, dat wil zeggen de a priori bepaling *wat* natuur als zodanig *is* (vgl. § 3). In *Sein und Zeit* suggereert Heidegger, in tegenstelling tot wat het vorige hoofdstuk heeft aangetoond, met de revisie van de grondbegrippen een eigen *filosofische* bijdrage aan de wetenschappen te kunnen leveren, namelijk de omgrenzing van hun ‘object-gebied’ (vgl. SZ: 230). In hoeverre is daadwerkelijk sprake van crises binnen de wetenschappen en in welke zin kan volgens Heidegger van de filosofie een bijdrage aan de oplossing daarvan worden verwacht?

⁴⁷ “Grundbegriffe sind die Bestimmungen, in denen das allen thematischen Gegenständen einer Wissenschaft zugrundeliegende Sachgebiet zum vorgängigen und alle positive Untersuchung führenden Verständnis kommt” (Heidegger, M., *Sein und Zeit* (Max Niemeyer Verlag: Tübingen 1927-1993¹⁷), blz. 10 (verder: SZ: 10).

Heidegger begint zijn uiteenzetting met het onderscheid tussen het ontisch en ontologisch onderzoek zoals ik dat in paragraaf 3 heb geschetst. Het ontologisch onderzoek vraagt naar de grondbegrippen, voor zover de bepaling *wat* natuur *als zodanig* is, de grond is voor elke positieve uitspraak over natuurlijke zijnden. Nu zegt Heidegger in *Sein und Zeit* dat

“het niveau van een wetenschap wordt bepaald door de mate waarin ze tot een crisis van haar grondbegrippen *in staat* is”⁴⁸.

Wanneer geraken de grondbegrippen van een wetenschap in een crisis? Als het positief wetenschappelijk onderzoek op een toenemend aantal observaties stuit die niet in overeenstemming zijn met de grondbegrippen van die wetenschap en hulphypothesen geen uitkomst bieden bij de verklaring van de ‘rebellende’ feiten, dan ontstaat volgens Heidegger een *discrepancie* tussen het positief wetenschappelijk onderzoek en de grondbegrippen ervan (SZ: 9).

Hoewel Heidegger in *Sein und Zeit* zelf geen uitgewerkt voorbeeld geeft van een dergelijke discrepantie⁴⁹, kan worden gedacht aan het astronomisch onderzoek van Copernicus. Op grond van de vanzelfsprekende gedachte dat de aarde het centrum is van het heelal, moest Ptolemaeus de bewegingen van de hemellichamen verklaren door aparte modellen voor de verschillende planeten op te stellen. Copernicus bemerkte dat de verklaring van de hemellichamen en hun bewegingen op grond van het Ptolemaeïsch ‘wereldbeeld’ onbevredigend bleef. Deze verklaringen met behulp van *aparte* modellen *pasten* namelijk niet in het als *harmonie* waargenomen heelal⁵⁰. Op dat moment geraakte de verhouding tussen het positief astronomisch onderzoek en het tot dan toe vanzelfsprekende begrip van het heelal als onderzoeksgebied zelf aan het wankelen, ontstond een discrepantie die Heidegger een

⁴⁸ “Das Niveau einer Wissenschaft bestimmt sich daraus, wie weit sie einer Krisis ihrer Grundbegriffe *fähig* ist” (SZ: 9).

⁴⁹ Ten aanzien van de biologie zegt Heidegger in *Sein und Zeit* bijvoorbeeld alleen: “In der *Biologie* erwacht die Tendenz, hinter die von Mechanismus und Vitalismus gegebenen Bestimmungen von Organismus und Leben zurückzufragen und die Seinsart von Lebendem als solchem neu zu bestimmen” (SZ: 10). Hoewel Heidegger in *Die Grundbegriffe der Metaphysik* uit de jaren 1929/1930 wel uitgebreid ingaat op het voorbeeld van de *crisis* binnen de biologie, kies ik hier voor een minder controversieel voorbeeld. De zogenaamde crisis van de biologie en met name de houdbaarheid van Heideggers kritiek op het Darwinisme vergt een apart onderzoek en wil ik hier laten rusten.

⁵⁰ Dit voorbeeld is ontleend aan de *Kritik der reinen Vernunft* van Kant (*KdrV*: B xvi-xvii).

‘immanente crisis binnen de wetenschappen’ noemt. Wanneer zo’n crisis optreedt ontstaat de vraag of het heelal als onderzoeksgebied wel op de juiste wijze is aangesneden (SZ: 9-10).

Een dergelijke crisis leidt volgens Heidegger tot de noodzaak van een herziening van het a priori ontwerp *wat* ‘natuur’ als zodanig is (SZ: 10). Copernicus' revisie is de omkering van het Ptolemaeïsch wereldbeeld naar het heliocentrisch wereldbeeld. De verhouding tussen het ontisch en ontologisch onderzoek is volgens Heidegger dus zo dat de positieve wetenschappen in een crisis kunnen geraken en het ontologisch onderzoek deze crisis kan bezweren door de revisie van de grondbegrippen.

In *Sein und Zeit* suggereert Heidegger dat de filosofie deze revisie voor haar rekening neemt. Hij roept Plato, Aristoteles en Kant op als getuigen van deze ‘funderende’ taak van de filosofie. De filosofische fundering van de wetenschappen

“is productieve logica in die zin dat ze als het ware vooruitspringt in een bepaald zijnsgebied, dit in z'n zijnsgesteldheid allereerst ontsluit en de verkregen structuren als doorzichtige aanwijzingen voor het vragen ter beschikking stelt aan de positieve wetenschappen”⁵¹.

Het *productieve* van dit ‘Vorspringen’ ligt daarin, dat de ontologische propositie niet uit de ervaring is afgeleid maar het *a priori ontwerp* van het subject van de zin betreft. Daarom noemt Heidegger de productieve logica ook wel “a priorische Sachlogik”⁵².

⁵¹ “Sie ist produktive Logik in dem Sinne, daß sie in ein bestimmtes Seinsgebiet gleichsam vorspringt, es in seiner Seinsverfassung allererst erschließt und die gewonnenen Strukturen den positiven Wissenschaften als durchsichtige Anweisungen des Fragens verfügbar macht” (SZ: 10).

⁵² SZ: 11; vgl. 362; Heidegger, M., *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, Gesamtausgabe, Band 63 (Vittorio Klostermann: Frankfurt AM 1982¹⁹⁹⁵), blz. 16 (verder: GA 63: 16); Heidegger, M., *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, Gesamtausgabe, Band 21 (Vittorio Klostermann: Frankfurt aM 1976¹⁹⁹⁵), blz. 317-318 (verder: GA 21: 317-318). Deze specifiek *filosofische* bijdrage aan de wetenschappen, die in de revisie van de grondbegrippen gelegen is, wordt door Heidegger nadrukkelijk onderscheiden van een logische rechtvaardiging van de wetenschappelijke methode: “Solche Grundlegung der Wissenschaften unterscheidet sich grundsätzlich von der nachhinkenden >>Logik<<, die einen zufälligen Stand einer Wissenschaft auf ihre >>Methode<< untersucht” (SZ: 10); vgl. Heidegger, M., *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die Phänomenologische Forschung*, Gesamtausgabe, Band 61 (Vittorio Klostermann: Frankfurt aM 1985¹⁹⁹⁴), blz. 115 (verder: GA 61: 115)). Een dergelijke rationele *reconstructie* was precies de taak die Popper zich in zijn *Logic of scientific Discovery* had gesteld (vgl. § 1 en 2; vgl. Philipse (1998) 37-38). Het onderscheid dat

De boedelscheiding tussen filosofie en de positieve wetenschappen die Heidegger in *Sein und Zeit* voorstelt is onmogelijk vol te houden. Ten eerste nemen de wetenschappen het ontwerp van de grondbegrippen en daarmee de productieve logica zelf voor hun rekening. Ten tweede hebben de moderne wetenschappen helemaal niet de ‘tendens hun onderzoek naar nieuwe fundamenteën te verleggen’ zoals Heidegger beweert (SZ: 9; vgl. SZ: 45). Er *zijn* geen grondslagencrisis binnen de wetenschappen. Als er al sprake is van een grondslagencrisis, dan wordt de productiviteit van de gereviseerde grondbegrippen gemeten aan haar *progressiviteit* ten opzichte van concurrenten. Daarmee is Heideggers hoop op een *filosofische* bijdrage aan de positieve wetenschappen de grond in geboord.

Het is niet mijn bedoeling me met deze onhoudbare gedachte van Heidegger te verzoenen of haar te vergoelijken door een confrontatie met vroeger of later werk. Enerzijds hebben Heidegger en zijn interpreten duidelijk gemaakt dat zijn vraagstelling in *Sein und Zeit* werd gecontamineerd door een wetenschappelijke inzet en derhalve door het oogmerk van een *wetenschappelijk-filosofische* bijdrage aan de positieve wetenschappen⁵³. Zoals ik in § 5 zal

Heidegger hier maakt is onmogelijk vol te houden. In het vorige hoofdstuk heb ik immers laten zien dat zowel Popper als Kant *hopen* dat hun *quaestio juris productief* is - dat wil zeggen dat ze bijdraagt aan het probleem van de kosmologie - maar dat die hoop ongegrond is § 3.

⁵³ “The early Freiburg period gives one a better sense of how the text about “being and time” that later became the plodding scientific treatise called *Sein und Zeit*, an aberration in Heidegger’s own eyes, was originally supposed to read” (Buren, J. van, *The Young Heidegger. Rumor of the Hidden King* (Indiana University Press: Bloomington & Indianapolis 1994), blz. 136 (verder: van Buren (1994) 136); vgl. Kisiel, T., Heideggers durchbruch zur hermeneutischen Phänomenologie. In: *Philosophisches Jahrbuch*, volume 99 (1992), blz. 106 (verder: Kisiel (1992) 106); Kisiel, T., *The Genesis of Heidegger’s Being and Time* (University of California Press: Berkeley/Los Angeles/London 1993), blz. 458 (verder: Kisiel (1993) 458); Gethmann, C.F., Philosophie als Vollzug und als Begriff. Heideggers Identitätsphilosophie des Lebens in der Vorlesung vom Wintersemester 1921/22 und ihr Verhältnis zu >>Sein und Zeit<<. In: *Dilthey Jahrbuch*, volume 4 (1986/87), blz. 28-30 (verder: Gethmann (1986/87) 28-30); Pöggeler (1994) 158-162, 179-180; Strube, C., *Das Mysterium der Moderne. Heideggers Stellung zur gewandelten Seins- und Gottesfrage* (Wilhelm Fink Verlag: München 1994), blz. 110 (verder: Strube (1994) 110); “Schon durch den Ansatz des anderen Fragens ist dieses Denken aus der >>Ontologie<< der Metaphysik (auch derjenigen Kants) herausgenommen. ... Das Denken, das in die Wahrheit des Seins vorzudenken versucht, bringt in der Not des ersten Dünkommens nur ein Geringes der ganz anderen Dimension zur Sprache. Diese verfälscht sich noch selbst, insofern es ihr noch nicht glückt, zwar die wesentliche Hilfe des phänomenologischen Sehens festzuhalten und gleichwohl die ungemäße Absicht auf >>Wissenschaft<< und >>Forschung<< fallen zu lassen” (Heidegger, M., Brief über den >>Humanismus<<. In:

laten zien is in de vroege Freiburgse colleges nog geen spoor te bekennen van een wetenschappelijke inzet van de filosofie, die in de jaren 1928/29 dan ook definitief verlaten wordt⁵⁴.

Anderzijds heft elke poging tot verzoening het ambigue karakter van *Sein und Zeit* op, waar Heidegger telkenmale op gewezen heeft en waar niemand sinds *Dasein - eine wandernde Ausgesetztheit* van Oudemans meer omheen kan⁵⁵. Een voorbeeld kan dit illustreren: als Heidegger Plato en Aristoteles oproept als getuigen van een ‘productieve logica’, dan suggereert hij ten minste dat zijn eigen filosofie ook een dergelijke de wetenschappen funderende ‘logica’ is. Verderop in een paragraaf over de taal zegt Heidegger dat ons begrip van de grammatica van de logica moet worden bevrijd (SZ: 165). Formeel kan dan het volgende worden gezegd: een filosofisch spreken dat een bevrijding van de grammatica van de logica nodig acht kan niet pretenderen zelf *logisch* te zijn⁵⁶.

β) De aporie als oorsprong van het filosofisch nadenken

Voordat ik verder inga op de ‘andere zijde’ van de inzet van *Sein und Zeit*, wend ik me eerst tot een andere vraag die wordt opgeroepen door Heideggers gedachte aan een productieve logica van de filosofie. Hoewel deze in het vorige hoofdstuk als niet-productieve reconstructie ontmaskerd en definitief naar het rijk der fabelen verwezen is, is nu de vraag of deze

WM, blz. 357 (verder: (*Hum*: 357)); vgl. Heidegger, M., *Die Geschichte des Seyns*, Gesamtausgabe Band 69 (Vittorio Klostermann: Frankfurt aM 1998), blz. 134 (verder: GA 69: 134)).

⁵⁴ vgl. Kisiel (1992) 106; Kisiel (1993) 458); *EiM*: 8-9; Heidegger, M., *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit - Einsamkeit*, Gesamtausgabe Band 29/30 (Vittorio Klostermann: Frankfurt aM 1983), blz. 1-4; 12-13 (verder: GA 29/30: 1-4; 12-13); Heidegger, M., Was ist Metaphysik. In: WM, blz. 122 (verder: (*WiM*: 122)). Waarin het ‘geheel andere’ van Heideggers vraagstelling gelegen is, zal moeten blijken in de loop van dit hoofdstuk.

⁵⁵ In: Oudemans, Th.C.W., *Ernüchterung des Denkens oder der Abschied der Onto-Theologie* (Duncker & Humblot: Berlin 1998), blz. 78-95 (verder: *EdD*: 78-95); vgl. verder: van Buren (1994) 42-47.

⁵⁶ Vgl. “Die Frage nach dem Nichts durchgreift aber zugleich das Ganze der Metaphysik, sofern sie uns vor das Problem des Ursprungs der Verneinung zwingt, d.h. im Grunde vor die Entscheidung über die rechtmäßige Herrschaft der >>Logik<< [d.h. immer der überlieferten Logik und ihr Logos als Ursprung der Kategorien] in der Metaphysik” (*WiM*: 120). De ‘logica’ als oorsprong van de metafysische categorieën en de wetenschappelijke arbeidshypothesen zijn *tegen* dit ‘niets’ (vgl. verder: GA 29/30: 418-419; GA 61: 20-21). Bovendien acht Heidegger in later werk niet alleen de bevrijding van de grammatica van de logica noodzakelijk, maar ook de bevrijding van de grammatica als zodanig. Ik wil deze problematiek hier verder laten rusten.

kenmerkend iets zegt over de aard van de metafysische traditie. Deze kenmerkend kan mij helpen bij de plaatsbepaling van Heidegger ten opzichte daarvan.

Is de productieve logica van de metafysica ooit iets anders geweest dan een *ontologische kritiek* als antwoord op een crisis *van de filosofie zelf*? Zowel het woord ‘kritiek’ alsook het woord ‘crisis’ stammen van het Griekse *krinein*, dat onderscheiden, beslissen, beslechten betekent. De *metafysische* kritiek betreft niet de beslissing tussen meerdere objecten (ontische kritiek), maar de beslissing of omgrenzing *wat* natuur *als* zodanig is (ontologische kritiek)⁵⁷. Dan zou de crisis van de metafysica niet zozeer een grondslagen crisis van de wetenschap hoeven te zijn, maar een ervaring met betrekking tot het onderscheid tussen zijn en zijnden of - zoals dat vandaag de dag het geval is - het uitblijven daarvan. Dan bezweert de metafysica niet zozeer grondslagen crises binnen de wetenschappen, maar zou deze crisis van de metafysica de *archè* van het filosofisch nadenken überhaupt kunnen zijn.

Er is enige aanleiding voor deze gedachte. Volgens de Platoonse Socrates bijvoorbeeld is de oorsprong van het filosofisch nadenken in een *aporie* gelegen. Dat is niet zozeer een verlegenheid of onwetendheid ten aanzien van raadselachtige dingen of gebeurtenissen. De *aporie* is er ten aanzien van de identiteit of het wezen van de dingen, die in de tot dan toe vanzelfsprekende omgang met de dingen verborgen bleef. Door zijn specifieke manier van ondervragen ontmaskerde Socrates de onwetendheid van mensen die pretendeerden te weten *wat* bijvoorbeeld rechtvaardigheid of dapperheid als zodanig is. Dat betekent niet dat het denken van Socrates zelf boven elke twijfel verheven is, maar dat hij net als de ondervraagde in deze aporie ten aanzien van de *identiteit* van dingen is verplaatst⁵⁸. Door deze verplaatsing werd de mens weggestoten uit zijn normale omgang met de dingen en ontstond het *denken*. De wederzijdse doorgankelijkheid van het ‘zijn’ of de identiteit van de dingen voor het denken die tot dan toe vanzelfsprekend was raakte doorbroken in een filosofische crisis.

De aporie is de *archè* van het filosofisch nadenken überhaupt en zo de aanstoot voor de filosofische vraag naar het *zijn* van de dingen, dat wil zeggen de vraag *wat* bijvoorbeeld rechtvaardigheid of dapperheid als zodanig is (*Men.*: 80d). In de vorige paragraaf heb ik laten zien dat deze *wat*-is vraag traditioneel door het ontologisch onderzoek van de metafysica

⁵⁷ Net zo betreft de *Kritik der reinen Vernunft* van Kant de *omgrenzing* of *begrenzing* van de zuivere vernunft *zelf*.

⁵⁸ Plato, *Meno*. Loeb Classical Library (Harvard University Press: Cambridge, Massachusetts, London 1924), blz 80a (verder: *Men.*: 80a; vgl. *Men.*: 80c).

wordt beantwoord. Dit ‘onderzoek’ zou niet de natuurlijke zijnden maar het *zijn* ervan betreffen (vgl. §3). Door deze vraag naar de identiteit tracht het metafysisch nadenken een uitweg te vinden uit de aporie (letterlijk: uitwegloosheid).

Dit metafysisch onderzoek kan in verband worden gebracht met de productieve logica waarvan Heidegger in *Sein und Zeit* spreekt. Afgezien van de vraag of ook Heidegger zijn eigen filosofisch nadenken begrijpt als productieve logica (zie hiervoor), wordt dan duidelijk dat de aporie van de metafysica niet de grondslagen crises van de wetenschappen betreft maar het onderscheid tussen de dingen en hun identiteit. Het is niet noodzakelijk dat de wetenschappen last hebben van deze crisis. Metafysica tracht de *crisis* die zijzelf ervaart te bezweren door ontologische *kritiek*, dat wil zeggen de beslissing of omgrenzing (*krinein*) van de identiteit van de dingen, of het nu de *idea* van Plato, het *fundamentum inconcussum* van Descartes of de categorieën van Kant betreft (zie verder §6α). Ik gebruik de term ‘ontologische kritiek’ in deze paragraaf als aanduiding van de metafysische vraag naar het ‘zijn’ van de dingen als uitweg uit de aporie.

Ter afsluiting van deze subparagraaf wil ik de metafysische zoektocht naar uitwegen concreet laten zien aan de hand van een voorbeeld uit de metafysische traditie, dat het begin van de nieuwe tijd markeert: René Descartes. Ik kies hem als voorbeeld, aangezien de zinloosheid van de metafysische vraagstelling zich hieraan goed laat illustreren. In mijn bespreking van Descartes beperk ik mij tot een korte aanduiding van de aporie en zijn zoektocht naar uitwegen. Er wordt niets geprejudiceerd over de verhouding tussen Plato en Descartes ten aanzien van de aporie en hun onderscheiden antwoorden daarop (zie verder §6).

In zijn eerste Meditatie zegt Descartes overvallen te zijn door een grondige twijfel ten aanzien van de principes die hij vanaf zijn kindertijd uit boeken had geleerd en tot dan toe voor waar had aangenomen⁵⁹. Als voorbeeld van deze boekenwijsheid noemt Descartes de morele principes die hij uit de antieke geschriften had geleerd. Deze bleken op een drassige bodem te rusten, aangezien de antieken enerzijds de deugdelijkheid de hoogste achting

⁵⁹ Vgl. Descartes, R., *Meditationes de prima philosophia* (Felix Meiner Verlag: Hamburg 1641-1992³). Geciteerd volgende uitgave van: Adam, Ch., Tannery, P. (ed.), *Oeuvres de Descartes*, band VII (Vrin/C.N.R.S: Paris 1897-1913¹⁹⁹⁶), blz. 17 (verder: *Med*: 17); Descartes, R., *Discours de la méthode* (Felix Meiner Verlag: Hamburg: 1637-1960¹⁹⁹⁷). Geciteerd volgens de uitgave van: Adam, Ch., Tannery, P. (ed.), *Oeuvres de Descartes*, band VI (Vrin/C.N.R.S: Paris 1897-1913¹⁹⁹⁶), blz. 6 (verder: *Disc*: 6; 4).

toekenden maar anderzijds nalieten uit te leggen hoe je deze kunt herkennen. Verder noemden zij bepaalde handelingen deugdelijk die volgens Descartes feitelijk getuigen van ongevoeligheid of ijdelheid (*Disc.* 8). Daarmee wordt twijfelachtig *wat* deugdelijkheid als zodanig is, ontstaat met andere woorden een discrepantie tussen de antieke voorbeelden van deugdelijke handelingen en de bepaling *wat* deugdelijkheid als zodanig is⁶⁰. Descartes acht het noodzakelijk deze twijfelachtige fundamente af te breken en vanaf de grond opnieuw op te bouwen (*Med.* 17; *Disc.* 15).

Descartes onderwerpt daartoe elke uitspraak over zichzelf en de wereld aan een methodische twijfel - dat wil zeggen dat elke uitspraak waarvoor de geringste reden tot twijfel bestaat wordt afgewezen - opdat alleen die uitspraken blijven staan die 'helder' en 'duidelijk' zijn en daardoor aan alle twijfel ontheven zijn (*Disc.* 20; vgl. *Disc.* 34; *Med.* 18). Door deze methodische twijfel blijkt Descartes niet in staat te zijn droom (schijn) en werkelijkheid (waarheid) van elkaar te onderscheiden en verkeert hij in onzekerheid over de identiteit van zichzelf en de wereld (*Med.* 19-23; 25). Deze twijfel is zo grondig en zo alomvattend, dat hij haar niet meer uit kan bannen noch een weg ziet haar op te lossen. Deze 'uitwegloosheid' is de *aporie* waardoor Descartes onverwacht is overvallen:

“Het is alsof ik onvoorzien ben neergestroomd in een afgrondelijke maalstroom die zo onstuimig is, dat ik geen voet aan de bodem kan krijgen noch naar de oppervlakte zwemmen kan”⁶¹.

Descartes zegt deze *salto mortale* die hem bevangen houdt voort te willen zetten door elke uitspraak die de geringste reden tot twijfel geeft als onwaar af te wijzen, totdat hij op iets stuit dat zeker en onwankelbaar (*inconcussum*) is of, wanneer niets zeker blijkt te zijn, tot de enige zekerheid komt dat niets zeker is (*Med.* 24-25; *Disc.* 30). De zoektocht naar dit onwankelbare fundament dat de heersende aporie opheft, is de taak die Descartes voor de metafysica ziet weggelegd. Hierin ligt volgens Descartes de bijdrage van de filosofie aan de wetenschappen, omdat zij hun principes aan de filosofie ontleen (*Med.* 17; *Disc.* 23).

⁶⁰ Dat betekent evenwel niet dat Descartes net als de scholastiek nieuwe essenties zoekt om de oude te vervangen: “car même je supposai, expressément, qu'il n'y avait en elle aucune de ces formes ou qualités dont on dispute dans les écoles, ni généralement aucune chose, dont la connaissance ne fût si naturelle à nos âmes, qu'on ne pût pas même feindre de l'ignorer” (*Disc.* 43).

⁶¹ “sed tamquam in profundum gurgitem ex improviso delapsus ita turbatus sum, ut nec possim in imo pedem figere nec enatare ad summum” (*Med.* 24).

Hoe verloopt deze zoektocht? Nadat hij tot zijn eerste zekerheid over zichzelf als *res cogitans* is gekomen - namelijk de onbetwifelbaarheid van zichzelf als twijfelaar en daarmee als denkend ding (*Med.* 27-29) - vraagt Descartes naar het zekere en onwankelbare ten aanzien van de natuur. Descartes geeft het voorbeeld van een stuk was dat zojuist aan de honingraat is onttrokken en waaraan nog de geur van bloemen kleeft. Hij vraagt zich af of het geurende stuk was dat zich ten minste ogenschijnlijk helder en duidelijk ('manifesta') laat zien, ook daadwerkelijk het zekere en onwankelbare fundament betreft dat geen twijfel meer toelaat (*Med.* 30).

Als Descartes het stuk was in de nabijheid van het vuur brengt, dan blijkt het vloeibaar te worden; haar geur verdwijnt en haar kleur te verandert. Dat Descartes vervolgens vraagt of het *dezelfde* was is die zich nu vloeibaar en geurloos vertoont wijst erop, dat hij niet zozeer geïnteresseerd is in de feitelijke verhouding tussen vuur als *oorzaak* van de gesmolten was, als wel in de vraag *wat* de was en uiteindelijk de natuur *als zodanig* is. Niet alleen de bloemengeur en honingsmaak, maar uiteindelijk alle bepalingen van de natuur die behoren tot het ontstaan en vergaan ('natura' komt van 'nasci' en betekent oorspronkelijk 'geboren worden', zoals *phusis* 'opkomen' of 'ontstaan' betekent) blijken twijfelachtige bepalingen van het stuk was te zijn die wegsmelten in de hitte van het vuur. Dat betekent dat Descartes in een *aporie* ten aanzien van de identiteit van de was en uiteindelijk de natuur als zodanig verkeert. Door de was aan zijn methodische twijfel te onderwerpen worden alle betwifelbare bepalingen van de was geëlimineerd totdat een onbetwifelbaar fundament resteert dat zeker en onwankelbaar is. Dit onbetwifelbare ziet Descartes in het *blijvende* van *dezelfde* was, dat Descartes in de 'uitgebreidheid' ervan gelegen ziet; de *res extensa* als bepaling *wat* natuur als zodanig is (*Med.* 30-31) (in §6α kom ik terug op het *methodische* karakter van deze twijfel).

Ofschoon nog veel meer te zeggen valt over deze 'revisie' van *natura* naar *extensa* als uitweg uit de aporie, laat ik de vraag naar het specifieke antwoord van Descartes op deze aporie en de verhouding tussen dit antwoord en de aporie voor dit moment rusten (ik kom hierop terug in §5). Zoals ik in het voorgaande hoofdstuk heb laten zien is de metafysische zoektocht naar een *fundamentum inconcussum* overbodig geworden. Dit blijkt ook in het werk van Descartes zelf.

In een brief aan de Franse vertaler van zijn *Principes van de filosofie* vergelijkt Descartes de filosofie met een boom, waarvan de wortels de metafysica, de stam de fysica en

de takken de andere wetenschappen zijn. De vergelijking van de metafysica met de wortels van een boom getuigt van de funderende taak die Descartes voor de metafysica ziet weggelegd; zij levert het *fundamentum inconcussum* en geeft daarmee een zeker fundament aan de wetenschappen. Tegelijkertijd zegt Descartes dat, zoals het fruit van de takken en niet van de wortels wordt geoogst, zo ook de zin van de filosofie - en daaronder verstaat Descartes hier ook de fysica en de andere wetenschappen - gelegen is in de vruchten die ze oplevert⁶². Descartes voert dus een dubbele boekhouding, daar hij enerzijds een *fundamentum inconcussum* nodig acht en anderzijds zegt dat de vruchtbaarheid ofwel een pragmatisch criterium volstaat. Zoals ik naar aanleiding van de *survival of the fittest* van wetenschappelijke theorieën heb laten zien is een dergelijke dubbele boekhouding overbodig gebleken; de productiviteit van een arbeidshypothese wordt gemeten aan haar progressiviteit ten opzichte van concurrenten, dat wil zeggen dat we de *metafysische* kritiek van het *fundamentum inconcussum* kunnen ontberen omdat de vruchtbaarheid volstaat.

γ) De toegangsproblematiek van de vraag naar de ‘Sinn von Sein’

Hoe ontkomt Heidegger nu aan *Scylla* - een eigen onderzoeksgebied dat veel beter wetenschappelijk kan worden onderzocht - zonder door *Charybdis* - de zinloos gebleken ontologische kritiek van de metafysica - te worden verzwolgen? Uit de gedachte dat het filosofisch spreken ‘zich inlaat met onze verhouding tot het wedervaderende’ blijkt wel, dat de vanzelfsprekende doorgankelijkheid van ‘zijn’ en ‘denken’ ook het denken van Heidegger in de greep houdt. Een eerste blik op de ‘andere zijde’ van *Sein und Zeit* is evenwel voldoende om te zien dat de zin van dit boek niet gelegen kan zijn in de bezwering van een *crisis* of aporie door het metafysisch onderzoek.

Heidegger opent *Sein und Zeit* met een citaat uit Plato’s *Sophistes*, waarin sprake is van een *aporie* ten aanzien van het tot dan toe vanzelfsprekende gebruik en verstaan van het woord ‘zijnd’ (SZ: 1). Aangezien wij volgens Heidegger ook tegenwoordig nog geen antwoord op deze aporie hebben gevonden (letterlijk: langs geen enkele weg (‘keineswegs’) een uitweg uit de uitwegloosheid) gaat het hem erom, de vraag naar de ‘Sinn von Sein’

⁶² “Or comme ce n'est pas des racines, ny du tronc des arbres, qu'on cueille les fruits, mais seulement des extremités de leurs branches, ainsi la principale utilité de la Philosophie depend de celles de ses parties qu'on ne peut apprendre que les dernières” (Adam, Ch., Tannery, P. (ed.), *Oeuvres de Descartes*, band IXB (Vrin/C.N.R.S: Paris 1897-1913¹⁹⁹⁶), blz. 15) (verder: AT: IXB, 15)

hernieuwt te stellen. Deze aporie is echter *niet* de aanstoot voor een ontologische kritiek van het ‘zijn’ van de dingen in *Sein und Zeit*. Hoewel wij geen antwoord hebben op de vraag wat het woord ‘zijnd’ als zodanig betekent, verkeert niemand in verlegenheid bij het gebruik en het verstaan van dit woord. Dat wil zeggen dat het denken langs geen enkele weg (‘keineswegs’) in een uitwegloosheid geraken kan ten aanzien van de vraag *wat* ‘zijnd’ als zodanig is en derhalve geen *toegang* heeft tot de aporie; de aporie *is* niet.

In tegenstelling tot de grondervaring van de metafysica - dat wil zeggen de aporie als aanstoot voor de metafysische vraagstelling - ervaart Heidegger juist dat we heden ten dage langs geen enkele weg in een uitwegloosheid geraken. Het verontrustende is dat zich in de wederzijdse doorgankelijkheid van zijn en denken juist *geen* aporieën of obstakels voordoen. De eerste pagina van *Sein und Zeit* wijst ons dan ook niet op een aporie die de aanstoot is voor een zoektocht naar de ‘Sinn von Sein’, maar het gaat erom eerst weer begrip voor deze vraag te wekken. *Sein und Zeit* is dan ook niet de *beantwoording* van de vraag naar de ‘zin van zijn’ (vgl. Pöggeler (1994) 64). Aan het slot van § 1 zegt Heidegger namelijk dat niet alleen het antwoord maar ook de vraag naar ‘zijn’ duister en richtingloos is en dat daarom de *vraagstelling*, dat wil zeggen het ‘vragen stellen’ zelf uitgewerkt (‘ausgearbeitet’) zal moeten worden (SZ: 4). Het ‘*uitwerken* [‘*Ausarbeiten*’] *van de vraag* naar de zin van “zijn” heeft derhalve *niet* het oogmerk deze vraag te beantwoorden en zo de aporie ten aanzien van het woord ‘zijnd’ op te lossen⁶³. De ‘*uitwerking* van de vraag naar de zin van zijn’ wil deze vraag niet zozeer beantwoorden maar betreft de *toegang* ertoe en heeft het oogmerk om *in* dit uitwerken (‘ausarbeiten’) van het vragen *zelf* klaar te maken (‘ausarbeiten’) *voor* ... een vragen⁶⁴.

⁶³ Het voorlopige *doel* van *Sein und Zeit* - de tijd als mogelijke horizon van welk zijnsverstaan dan ook - lijkt dan ook *niets* te maken te hebben met de beantwoording van de vraag naar de ‘zin van zijn’. Wanneer *vorgreifend* (SZ: 12) gesproken wordt van de tijd als mogelijke horizon, dan is dat geen *antwoord* op de vraag naar de ‘zin van zijn’, maar alleen de ‘*Boden für die Gewinnung dieser Antwort bereitgestellt*’ (SZ: 17). Ik haal deze passage louter aan om te benadrukken dat het ‘ausarbeiten’ van de vraag iets anders is dan een *queste* naar de zin van zijn.

⁶⁴ Net zo wijst de titel van de ‘einleitende Erläuterung’ tot het doel van *Sein und Zeit - Die Exposition der Frage nach dem Sinn von Sein* - niet op een inleiding maar op het uitwerken van het vragen om het denken zo bloot te stellen (‘exponere’) aan de vraag naar de ‘zin van zijn’. “Dem Problem der ontologischen Struktur des welt-geschichtlichen Geschehens vermögen wir hier, von der dazu notwendigen Überschreitung der Grenzen des Themas abgesehen, um so weniger nachzugehen, als es gerade die Absicht dieser Exposition ist, vor das

Uit deze korte consultatie van *Sein und Zeit* komt naar voren dat het filosofisch denken van Heidegger niet met een aporie wordt geconfronteerd. De vraag naar de *toegang* tot het thema van de filosofie krijgt bij Heidegger een centrale rol toebedeeld. Waarom maakt de vraag naar de *toegang* tot de ‘Seinssinn’ of de verhouding tussen mij en de dingen eigenlijk de ‘hoofdmoot van de filosofie’ uit, zoals Heidegger in een vroeg college uit de jaren 1921/22 beweert (GA 61: 113, 168)? Maakte het voorbeeld van Descartes niet juist duidelijk dat de aporie hem tot zijn *methodische twijfel* bracht en derhalve dat de problematiek van de toegang *altijd* al een centrale rol heeft gespeeld in de metafysische traditie?

Als de aanstoot voor het filosofisch nadenken in een *aporie* wordt gevonden en de metafysica een *uitweg* tracht te vinden door de ontologische kritiek van het ‘zijn’ van de dingen, dan is deze kritiek bij voorbaat aangelegd op het *herstel* van de doorgankelijkheid van zijn en denken. De alfa-privans van het woord ‘a-poria’ duidt op een *privatio*, een *gebrokenheid* van deze doorgankelijkheid. Deze *gebrokenheid* blijft daarop betrokken: de *aporie* wordt begrepen vanuit de *porositeit* (ποροσις betekent oorspronkelijk ‘doorgang’, ‘brug’, ‘doorwaadbare plaats’). Het denken zoekt een *uitweg* en is erop uit deze gebrokenheid te *herstellen* in een nieuwe doorgankelijkheid.

Heidegger daarentegen vooronderstelt het verlangen naar de doorgankelijkheid van zijn en denken *niet*. Hij zegt dat de vraag naar de *toegang* tot de ‘Seinssinn’ of de verhouding tussen mij en de dingen de ‘hoofdmoot van de filosofie’ uitmaakt⁶⁵. De grondervaring van

ontologische Rätsel der Bewegtheit des Geschehens überhaupt zu führen” (SZ, 389). “Die Herausstellung der Seinsverfassung des Daseins bleibt aber gleichwohl nur *ein Weg*. Das *Ziel* ist die Ausarbeitung der Seinsfrage überhaupt” (SZ: 436). “Nur diese Frage [nach >>Sein und Zeit<<], nicht das Buch ist wesentlich, das ja überdies gerade nur bis an die Schwelle der Frage führt, noch gar nicht in sie selbst” (Heidegger, M., *Nietzsche: Der Wille zur Macht als Kunst*, Gesamtausgabe, Band 43 (Vittorio Klostermann: Frankfurt aM 1985), blz. 23 (verder: GA 43: 23); vgl. Heidegger, M., *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, gesamtausgabe Band 65 (Vittorio Klostermann: Frankfurt aM 1989¹⁹⁹⁴), blz. 75 (verder: GA 65: 75); vgl. *EdD*: 82).

⁶⁵ “Diese Inkommensurabilität durchwaltet schon den Anfang von *Sein und Zeit*, wenn Heidegger sagt, “[d]aß wir je schon in einem Seinsverständnis leben und der Sinn von Sein zugleich in Dunkel gehüllt ist”. Diese Dunkelheit ist nicht eine Unklarheit, die durch eine Anstrengung des Verstehens zu beheben ist. ... Die Unverhältnismäßigkeit von Seinsverständnis und Sinn von Sein trägt jenen Rätselsatz, in dem der Sinn von Sein scheinbar besprochen wird, aber in Wahrheit das Geschriebene seinerseits zeichnet: “Verstanden aber ist, streng genommen, nicht der Sinn, sondern das Seiende, bzw. das Sein. Sinn ist das, worin sich Verständlichkeit von etwas hält”. Sinn ist nicht nur nie verstanden, Sinn entzieht sich, als Entwurfsbereich jeden Entwerfens, zuvor

Heidegger is juist dat zich geen aporie of obstakel voordoet in hun wederzijdse doorgankelijkheid. Deze grondervaring wil ik in de volgende paragrafen verder uitwerken. Hierin zal het verschil met de wetenschappelijke methode *en* de metafysische traditie blijken te liggen.

jedem Entwurf des Verstehens. Sinn waltet vor aller Verstehbarkeit. Sinn und Verstehbarkeit ziehen aneinander vorbei” (*EdD*: 89; vgl. *EdD*: 89-91; ik kom hierop terug in hoofdstuk 4).

§ 5. De theoretische instelling van de wetenschap en de metafysica

In zijn *inleiding tot het fenomenologisch onderzoek* laat Heidegger er geen misverstand over bestaan dat de filosofie niets met de wetenschappen heeft uit te staan (GA 61: 45). Van vijandigheid is evenwel geen sprake. In dit vroege college geeft Heidegger ondubbelzinnig te kennen dat filosofische *vorming* van de wetenschapsbeoefenaars de progressie van hun arbeid alleen maar zou belemmeren⁶⁶. De term ‘*wetenschappelijke filosofie*’ is volgens Heidegger hooguit bruikbaar als hulpmiddel ter afwering van literaire en pseudo-religieuze tendensen binnen de filosofie, die door oncontroleerbare en quasi-diepzinnige uitspraken haar superioriteit tegenover de wetenschappen wil vestigen (GA 61: 46-47; 188). Waarom kan de filosofie volgens Heidegger niet in verband worden gebracht met de wetenschappen?

De oriëntatie van de filosofie aan de wetenschappen miskent het eigen karakter van de filosofische methode en het thema van filosofisch onderzoek⁶⁷, dat de ‘*Seinssinn*’ ofwel de

⁶⁶ Ten aanzien van de bestaande filosofie van zijn tijd heet het: “sofern sie [de filosofie, VB] noch >>ist<<, vermag sie ihren Erben [de wetenschappen, VB] und gerade ihnen nichts mehr zu geben. Stattdessen läuft sie blind in der eigenen Geschichte umher oder hat sich bei Literaten in Geltung gesetzt und läßt sich anstellen, eine Pseudo-religiosität zu propagieren” (GA 61: 46; vgl. GA 61: 14). In brieven aan Karl Löwith uit 1921 en 1927 zegt Heidegger dat hij niet zoals zijn leerling Oscar Becker de wetenschappen wil funderen: “Sie beide [Becker en Löwith] nehmen ein anderes an mir als wesentlich - was ich nicht trenne - und was wiederum nicht so ist, daß es sich das Gleichgewicht hält: das wissenschaftliche, theoretisch begrifflich forschende und das eigene Leben. Die wesentliche Weise der existenziellen Artikulation meiner Faktizität ist die wissenschaftliche Forschung, - so wie ich sie vollziehe. Dabei ist für mich nicht Motiv und Ziel des Philosophierens, den Bestand der objektiven Wahrheiten zu vermehren” (Tietjen, H. (ed.), *Drei Briefe Martin Heideggers an Karl Löwith*. In: Papenfuss, D., Pöggeler, O. (ed.), *Zur philosophische Aktualität Heideggers*, Band 2 (Vittorio Klostermann: Frankfurt aM 1990)(verder: Papenfuss/Pöggeler (1990), blz. 29ev). Hoewel Heidegger de filosofie in het *Kriegsnotsemester* ook wel ‘Urwissenschaft’ of ‘Ursprungswissenschaft’ noemt, is duidelijk dat de filosofie geen wetenschap in eigenlijke zin is. De filosofie pretendeert méér te zijn dan een wetenschap, namelijk een ‘principeel verhouden tot de zijnszin als het filosofisch principiële’ (vgl. Kisiel (1992) 106). Dat de fenomenologie van Heidegger geen wetenschappelijke inzet had was in ieder geval zijn leermeester Husserl duidelijk, zoals de briefcitaten in de biografie van Hugo Ott te kennen geven (Ott, H., *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie* (Campus Verlag: Frankfurt/New York 1988)(verder: Ott (1988)).

⁶⁷ “Der Ausdruck >>wissenschaftliche Philosophie<< ist ein Pleonasmus, ein bezüglich seiner eigenen Bedeutung überfüllter Ausdruck, und ein solcher, wo das >>Zuviel<< >>wissenschaftlich<< selbst zu wenig ist, d.h. es reicht dieses Prädikat gar nicht aus, um den Wissens- und Forschungs- und Methodencharakter der Philosophie zu bestimmen. ...Für das Verständnis der im Ausdruck angezeigten Aufgabe ist es wichtig zu sehen,

verhouding *tussen* mij en de dingen zou moeten betreffen. Het filosofisch ‘principiële’⁶⁸ noemt Heidegger:

“het zijn, of preciezer, met het oog op de manier waarop een dergelijk ‘zijn’ op te vatten is: de ‘zijnszin’. ... Het zijn, de zijnszin is het filosofisch principiële van elk zijnde; het is echter niet zijn ‘algemeenheid’, de hoogste soort die zijnden als bijzondere gevallen onder zich zou hebben. Het zijn is niet het meest omvattende bereik voor ieder en elk zijnde, ‘hoogste regio’”⁶⁹.

Waarom kan de ‘Seinssinn’ volgens Heidegger niet als het algemene van elk zijnde worden begrepen en waarom kan deze ‘Seinssinn’ niet wetenschappelijk ter sprake worden gebracht? Deze twee met elkaar samenhangende vragen vormen het uitgangspunt voor deze paragraaf, die het ‘uitwerken’ van het vragen stellen zelf tot thema heeft.

α) De theoretische instelling volgens de vroege Freiburgse colleges⁷⁰

Waarom kan het filosofisch principiële - de ‘Seinssinn’ - niet wetenschappelijk ter sprake worden gebracht? Een filosofisch nadenken dat de wetenschap tot voorbeeld neemt miskent

daß man sich, um der Wissenschaftlichkeit der Philosophie willen, einer Orientierung an den Wissenschaften gerade zu entschlagen hat, um so die >>Wissenschaftlichkeit<< um so ursprünglicher zu entdecken” (GA 61: 46-47).

⁶⁸ Het woord ‘principe’ is ongelukkig gekozen omdat het de suggestie van een filosofische zoektocht naar fundamentele principes wekt. Ik houd in deze paragraaf desondanks vast aan deze term, aangezien Heidegger in de vroege Freiburgse colleges expliciet te kennen geeft dat dit ‘principiële’ niet de grondbegrippen van de wetenschappen noch een *fundamentum inconcussum* betreft. De term ‘principe’ gebruik ik hier ter aanduiding van de ‘Seinssinn’ ofwel ‘onze verhouding tot het wedervarende waarin wij ons altijd al ophouden’. Deze verhouding is het ‘beginsel’ of de ‘oorsprong’ van onze omgang met en verstaan van de dingen, maar kan niet bij voorbaat tot grondbegrip worden gereduceerd. Zoals in de loop van §6 zal blijken betreft dit principiële de *semantische* grond van het voorstellen.

⁶⁹ “Das Sein, oder bestimmter, im Hinblick auf die Weise, wie solches >>Sein<< faßbar ist: der >>Seinssinn<<. ... das Sein, der Seinssinn, ist das philosophisch Prinzipielle jedes Seienden; es ist aber nicht sein >>Allgemeines<<, die oberste Gattung, was Seiendes als besondere Fälle unter sich hätte. Das Sein ist nicht der umfassendste Bereich für jedes und alles Seiende, >>oberste Region<<” (GA 61: 58).

⁷⁰ Bij mijn bespreking van de Freiburgse colleges concentreer ik mij op de colleges van WS 1920/21 tot en met SS 1923. Zie Kisiel (1992) voor de theoretische instelling in het *Kriegsnotsemester*.

de eigen aard van de filosofische methode, die volgens Heidegger niet *instellingsmatig* maar *principeel* van aard is⁷¹:

“Principes kennen hoeft nog niet een principeel kennen te zijn ...
‘instellingsmatig kennend verhouden tot principes’ voldoet niet; het filosofisch
kennen moet zelf naar zijn voltrekkingskarakter principeel zijn”⁷².

Concreet vraagt Heidegger zich af of de *theoretische instelling*, zoals hij het noemt, wel de geschikte *toegang* is tot het filosofisch principiële. De ‘Seinssinn’ zou niet toegankelijk zijn vanuit een instelling daartegenover, maar juist ‘principeel’ moeten zijn voor de manier

⁷¹ Van Buren laat zien dat Heidegger vooral kritiek heeft op het theoretisch karakter van de fenomenologie van Husserl (Van Buren (1994) 203-219). Hij wekt de indruk dat Heidegger de fenomenologie van Husserl uitspeelt tegen de levensfilosofische inzet van onder andere Dilthey (Van Buren (1994) 213; zie verder: Escudero, J.A., Der junge Heidegger und der Horizont der Seinsfrage. In: *Heidegger Studies*, volume 17 (2001), blz. 103-105 (verder: Escudero (2001) 103-105); Kisiel (1993) o.a 9, 315ev). Kovacs daarentegen suggereert dat Heidegger de theoretische instelling uitspeelt tegen de fenomenologie als ‘pretheoretical Science’ van Husserl (Kovacs, G., Philosophy as Primordial Science (*Urwissenschaft*) in the Early Heidegger. In: *Journal of the British Society for Phenomenology*, volume 21.2 (1990), blz. 125, 128-131 (verder: Kovacs (1990) 125, 128-131). Het gaat evenwel niet zozeer om het theoretisch karakter van de fenomenologie alswel om de theoretische *instelling* van Husserl. Oudemans laat naar aanleiding van het college *Phänomenologie der Religion* zien dat Heidegger Husserl vooral op het oog heeft als voorbeeld van een wetenschappelijk georiënteerde en daarmee instellingsmatige verhouding tot principes (Oudemans, Th.C.W., Heideggers “logische Untersuchungen”. In: *Heidegger Studies*, volume 6 (1990), blz. 93-94 (verder: Oudemans (1990) 93-94). Hoewel de theoretische instelling en met name de nadruk op het oculair-theoretische bij Husserl onmiskenbaar is (vgl. Pöggeler (1994) 74-76), blijft de kritiek van Heidegger niet tot Husserl beperkt. De divergentie tussen Husserl en Heidegger is dus niet vanuit Heideggers theologische vooroordelen ‘and to the disorienting experience of the war and its ‘ensuing difficulties [which] drive men into mysticism’” te wijten zoals Husserl zelf dacht (vgl. Sheehan, T., Heidegger's Early Years: Fragments for a Philosophical Biography. In: Sheehan, T. (ed.), *Heidegger, the Man and the Thinker* (Precedent Publishing Inc.: Chicago 1981), blz. 8 (verder: Sheehan (1981) 8). De kritiek van Heidegger blijft niet beperkt tot Husserl. Hij noemt onder meer ook Hegel als voorbeeld van een instellingsmatige en daarmee wetenschappelijk georiënteerde methode (GA 61: 122, 150). Zoals zal blijken laat deze instelling zich niet uitspelen tegen welke alternatieve filosofische methode ook, voor zover de theoretische instelling alomtegenwoordig is en teruggaat tot de Griekse filosofie (vgl. §5β en 6; Van Buren (1994) 214).

⁷² “Prinzipien erkennen, braucht noch nicht prinzipielles Erkennen zu sein ... >>Einstellungsmäßig erkennendes Verhalten zu Prinzipien<< genügt nicht; das philosophische Erkennen muß selbst nach Vollzugscharakter prinzipiell sein” (GA 61: 57).

waarop dit thema van filosofisch onderzoek ter sprake wordt gebracht. Wat is het probleem van de theoretische instelling?

De wetenschappelijke manier van spreken is alleen schijnbaar vanzelfsprekend, maar getuigt in feite van de theoretische instelling; een specifieke manier van *toegang* tot het onderzoeksgebied. Dankzij de *instelling* wordt het thema van onderzoek namelijk altijd voorgesteld als *tegenover* ons *standpunt* liggend voorhanden object ('*Gegenstand*'), waaraan de juistheid of onjuistheid van onze theorieën *over* die objecten kunnen worden getoetst⁷³. Dat het thema van wetenschappelijk onderzoek bij voorbaat als 'Gegenstand' of 'object' wordt begrepen, is noch vanzelfsprekend, noch direct inzichtelijk. Het woord 'object' betekent letterlijk het 'tegenover-geworpene' of 'tegenover-liggende', zoals de vertaling met 'Gegenstand' letterlijk het 'tegenover-staande' betekent. Dat betekent dat het thema van onderzoek niet vanuit zichzelf wordt begrepen, maar vanuit de instelling als *Erfassungsart*, dat wil zeggen de wijze waarop we toegang hebben tot dit thema. De propositionele manier van spreken is het product van de theoretische instelling; dankzij de instelling heeft het denken het object van onderzoek *tegenover* zich en dankzij deze afstand kan de rechtmatigheid [Richtigkeit] van de propositie *over* dit object *aan* de tegenover ons standpunt voorgestelde objecten worden uitgewezen (GA 61: 122).

In zijn *inleiding in de fenomenologie van de religie* uit de jaren 1920/21 karakteriseert Heidegger de theoretische instelling op de volgende wijze:

“‘instelling’ is een zodanige betrekking tot objecten, waarin het verhouden in de *zaaksamenhang* opgaat. Ik richt mij louter op de *zaak*, ik stel mij van *mijzelf* weg op de *zaak* in. Met deze ‘instelling’ wordt tegelijk ... de *levende* betrekking tot het object van kennis gestaakt [ingesteld]”⁷⁴.

⁷³ vgl. GA 61: 153, 177; SZ: 61-62; Pöggeler (1994) 54; in §6ß kom ik terug op het oculaire karakter van de theoretische instelling). Zie voor het begrip van het 'voorhandene' bij Heidegger, Weberman, D., Heidegger's Relationalism. In: *British Journal for the History of Philosophy*. No. 1 (2001), blz. 109-122 (verder: Weberman (2001) 109-122).

⁷⁴ “>>Einstellung<< ist ein solcher Bezug zu Objekten, in dem das Verhalten in dem *Sachzusammenhang* aufgeht. Ich richte mich lediglich auf die *Sache*, ich stelle mich von *mir* weg auf die *Sache* ein. Mit dieser >>Einstellung<< wird zugleich >>eingestellt<< (im Sinne >>es wird damit aufgehört<<, z.B. wie man sagt: >>Der Kampf wird eingestellt<<) der *lebendige* Bezug zum Erkenntnisgegenstand” (Heidegger, M.,

De theoretische instelling geeft zich over en gaat op in de objecten en heeft geen oog voor de altijd al als vanzelfsprekend meegenomen specifiek instellingsmatige *betrekking* tot de objecten⁷⁵.

Waarom gaat de theoretische instelling volgens Heidegger op in de objecten? De instelling is uit op ‘objektive Ordnungserkenntnis’ (GA 61: 162; vgl. GA 60: 64), dat wil zeggen dat de objecten (zijn) stroken met en geen tegenspraken vertonen met de daarover opgestelde theorieën (denken). Deze instelling is niet neutraal, maar wordt volgens Heidegger beheerst door de *zorg* om de *overeenstemming* van de objecten met de daarover opgestelde theorieën⁷⁶.

De instelling wordt geleid door de *wil* tot orde en bestaat in het wederzijds ‘zurechtrichten’ of ‘zurechtmachen’ (GA 61: 165) van zijn en denken, namelijk het ‘einfügen’ of ‘einordnen’ van de objecten (zijn) onder de aan deze objecten ten grondslag liggende principes (denken)(GA 60: 64; GA 63: 59-62). Door deze “ordenend-verzamelande, naar typen indelende classificatietendens” (GA 61: 24-25) gaat de instelling op in de objecten en heeft ze geen oog voor de specifiek instellingsmatige *betrekking* ertoe.

De theoretische instelling heeft geen oog voor deze *betrekking* tussen mensen en dingen, omdat zij opgaat in het wederzijds ‘zurechtrichten’ van subject en object met het oog op orde. De theoretische instelling ziet over het hoofd, dat ze een specifieke *betrekking* is en dat deze niet van alle tijden is (GA 61: 159-160)(in § 6α kom ik terug op de subject-objectverhouding).

Phänomenologie des religiösen Lebens, Gesamtausgabe, Band 60 (Vittorio Klostermann: Frankfurt aM 1995), blz. 48 (verder: GA 60: 48).

⁷⁵ “In der sorgenden Bezugshaftigkeit des Lebens zu seiner Welt hat das Leben seine Welt, jeweils konkrete Bedeutsamkeiten *vor* sich. Dieses >>vor<< sich Haben von etwas, das eine kategoriale Artikulation des Bezugs-zu-etwas ist, wird nun gerade im Sorgen verdrängt; das >>vor<<, der >>Abstand<< ist gerade nicht da im sorgenden Aufgehen in den Bedeutsamkeiten. >>Sorgendes Aufgehen in<< heißt gerade [>>ist<< ruinant] Tilgung des >>vor<<” (GA 61: 103). Vgl. verder GA 60: 63; Heidegger, M., *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung*, Gesamtausgabe, Band 59 (Vittorio Klostermann: Frankfurt aM 1993), blz. 142 (verder: GA 59: 142-143).

⁷⁶ GA 61: 22; Heidegger, M., *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* (Anzeige der hermeneutischen Situation). In: *Dilthey Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften* 6 (Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen 1989), blz. 240-241 (verder: PIA: 240-241).

Heidegger heeft geen kritiek op de theoretische instelling *binnen* de wetenschappen. Pas dankzij de instelling zijn wetenschappelijke theorieën toetsbaar aan de objecten in de werkelijkheid. Hij noemt het een ‘gezond instinct’ van de wetenschap dat ze zich niet bekommert om de instellingsmatige toegang tot haar onderzoeksgebied (GA 61: 159-160).

Alleen een *filosofisch* spreken dat de wetenschappen tot voorbeeld neemt wordt door Heidegger bekritiseerd. De filosofie prejudicieert dan net als de wetenschappen tot de theoretische instelling en het thema van filosofisch spreken wordt dan bij voorbaat als ‘Gegenstand’ of daaraan ten grondslag liggend principe voorgesteld, terwijl de toegangsproblematiek zelf volgens Heidegger centraal staat⁷⁷ (vgl. § 4).

β) De theoretische instelling van de metafysica

Dat Heidegger de wetenschappen regelmatig de *erfgenamen* van de filosofie noemt duidt niet op haar verborgen superioriteit, maar betekent dat de theoretische instelling in de metafysische traditie zelf verworteld is (vgl. GA 61: 46). Deze *herkomst* impliceert niet dat de instelling van de Griekse filosofie en de moderne wetenschappen elkaar precies dekken. De theoretische instelling van de wetenschappen is een uitloper van de beslissing voor de theoretische toegang, die in de Griekse filosofie is gevallen. In deze subparagraaf beperk ik mij tot de Griekse filosofie en in §6α kom ik naar aanleiding van Descartes terug op dit onderscheid.

In paragraaf 4 heb ik laten zien dat de verplaatsing in de *aporie* de aanstoot is voor de metafysische vraag *wat* het zijnde *als zodanig* is. Door de aporie uit het veld geslagen, stukt de vanzelfsprekende omgang met de dingen en ontstaat het kennen als instelling *tegenover* het object van onderzoek (vgl. SZ: 356-364). Dit object van onderzoek - het ‘zijn’ van de zijnden als datgene *wat* het zijnde *als zodanig* is - wordt in de metafysische traditie als *eidos* of *idea* begrepen. Het zoeken naar uitwegen uit de aporie bestaat in het ‘aanschouwen’ (‘Hinsehen’) van het gezicht of de aanblik (‘Aussehen’ (*eidos*) van de dingen (SZ: 61), om zo de gebroken doorgankelijkheid van zijn en denken te herstellen.

⁷⁷ “Es liegt hierin nichts von der spezifisch philosophischen Kritik, die nicht darin eigentlich ist, daß sie auf antreffbare Unphilosophie losgeht, sondern gerade sich selbst, sofern sie echte Philosophie ist, erst recht in die Bereitschaft der Fraglichkeit nimmt und damit in die Bereitschaft des Ergreifens konkret faktisch begegnender, nicht erdichteter Zugangsmöglichkeiten zu ihrem Gegenstand” (GA 61: 150-151; vgl. GA 61: 170-171).

Dit aanschouwen oriënteert zich volgens Heidegger aan het voorhanden zijnde en ontleent daaraan een gezichtspunt, van waaruit de ‘aانبlik’ toegankelijk wordt⁷⁸. Daarmee wordt duidelijk dat de metafysische vraag naar de *idea* in de theoretische instelling rust⁷⁹. Dankzij de instelling oriënteert het kennen zich aan het voorhanden zijnde *tegenover* zich en ontleent het daaraan een gezichtspunt, van waaruit de ‘aانبlik’ toegankelijk wordt.

Wat is de rol van dit *gezichtspunt tegenover* het voorhanden zijnde? Dat de metafysica het thema van de filosofie als *eidos* of *idea* begrijpt is volgens Heidegger noch vanzelfsprekend, noch direct inzichtelijk. De metafysica oriënteert zich dankzij de instelling aan het voorhanden zijnde *tegenover* zich. Het ‘zijn’ van dit zijnde wordt, wanneer het als *gezicht* of *aانبlik* wordt begrepen, niet vanuit zichzelf opgevat maar vanuit de ‘Erfassungsart’ ofwel de manier waarop de Grieken toegang hebben tot dit wezen. Voor hen is de aanschouwing of de *theoria* de primaire manier van toegang tot de dingen⁸⁰. Doordat het ‘wezen’ vanuit dit gezichtspunt *tegenover* het voorhanden zijnde en door dit ‘aanschouwen’ toegankelijk wordt, wordt het als ‘idee’ aangeduid:

“De uitdrukking Idee is dus geen aan de beoogde zaak ontleende [sachhaltige] bepaling daarvan, maar een bepaling vanuit de manier waarop die zaak wordt opgevat; deze bepaling vloeit daaruit voort, dat voor de Grieken zien,

⁷⁸ “Dieses *Hinsehen* ist jeweils eine bestimmte Richtungnahme auf..., ein Anvisieren des Vorhandenen. Es entnimmt dem begegnenden Seienden im Vorhinein einen >>Gesichtspunkt<<. ... In sogeartetem >>Aufenthalt<< - als dem Sichenthalten von jeglicher Hantierung und Nutzung - vollzieht sich das *Vernehmen* des Vorhandenen” (SZ: 61-62).

⁷⁹ GA 21: 8. Dit uitgangspunt van het theoretisch verhouden tot het voorhanden zijnde gaat volgens Heidegger terug tot Parmenides (vgl. SZ: 25-26; *EiM*: 46; Visser, G., *Nietzsche en Heidegger. Een confrontatie* (SUN: Nijmegen 1989), blz. 76 (verder: Visser (1989) 76); Pöggeler (1994) 42-43); Weberman (2001) 112);. “The initial “*step into the theoretical* that determines everything else” in both Aristotelian-Scholastic realism and Neo-Kantian transcendental idealism is simply to take the world to be “given,” as in the questions, “Is there something given?” “Is there given an external world?”” (van Buren (1994) 256-257).

⁸⁰ “θεωρεῖν ist θεῶν ὄραν: den Anblick, worin das Anwesende erscheint, ansehen und durch solche Sicht bei ihm sehend verweilen” (Heidegger, M., *Wissenschaft und Besinnung*. In: *Vorträge und Aufsätze*, Gesamtausgabe, Band 7 (Vittorio Klostermann: Frankfurt aM 1954-2000) (verder: VA), blz. 46 (verder: VA: 46; vgl. SZ: 170, 358).

aanschouwing, θεωρία, intuitus, intuïtie de primaire manier van opvatten was”⁸¹.

Dat betekent dat elk thema van onderzoek dankzij de theoretische instelling als *tegenover* ons standpunt voorhanden ding wordt voorgesteld en het ‘wezen’ dankzij het ideaal van de theoretische toegang wordt voorgesteld als het ‘gezicht’ of de ‘aانبlik’ ervan⁸².

γ) *Het technisch karakter van de theoretische instelling*

Met de ‘voorrang’ van de theoretische instelling als specifieke ‘Erfassungsart’ binnen de filosofie, treedt direct ook het *technisch* karakter van de metafysische voorstelling naar voren. Hoewel de term ‘techniek’ nauwelijks wordt gebezigd in de vroege *Freiburgse* colleges en pas vanaf de jaren veertig expliciet lijkt te worden gethematiseerd, zal blijken dat Heidegger het technisch karakter van de theoretische instelling vanaf het begin heeft gezien⁸³.

Al heel vroeg heeft Heidegger gezien dat *technê* voor de Grieken in eerste instantie niet vervaardiging of productie beduidt, maar een wijze van kennen van de waarheid, een wijze van *alêtheuein* is⁸⁴. In tegenstelling tot de traditie vertaalt Heidegger *alêthes* - *alêtheia*

⁸¹ “Also der Ausdruck Idee ist keine sachhaltige Bestimmung dessen, was damit gemeint ist, sondern eine Bestimmung aus der Erfassungsart des Gemeinten; und diese Bestimmung erwächst daraus, daß für die Griechen Sehen, Anschauung, θεωρία, intuitus, Intuition, die primäre Erfassungsart war” (GA 21: 56; vgl. Heidegger, M., *Platons Lehre von der Wahrheit*. In: *WM*, blz. 225-226 (verder: *PlW*: 225-226).

⁸² Zoals dadelijk zal blijken wordt deze aanblik als het bestendig aanwezige van de voorhanden zijnden begrepen: “Die Griechen haben das Verhältnis zum Seienden nicht durch das Sehen erläutert, weil sie >>Augenmenschen<< waren, sondern sie waren, wenn man schon so will, >>Augenmenschen<<, weil sie das Sein des Seienden als Anwesenheit und Beständigkeit erfuhren” (vgl. Heidegger, M., *Nietzsche*, Gesamtausgabe, Band 6.2 (Vittorio Klostermann: Frankfurt aM 1996), blz. 199 (verder: *NI*: 199; vgl. *NI*: 153, 169, 195-196, 199-200; Pöggeler (1994) 42-47).

⁸³ In de *Inleiding tot het fenomenologisch onderzoek* zegt Heidegger: “Die Rede von Abfall, Technisierung (*Bergson*, *Spengler*) ist solange verworren, als nicht positiv die Phänomene zum Problem gemacht sind, in denen und für die und an denen sich der Abfall vollzieht” (GA 61: 26). Elke klaagzang over de degeneratie van mensen of dingen of over het technisch tijdperk is prematuur zolang de *fenomenen* niet zijn geproblematiseerd, dat wil zeggen ‘onze verhouding tot het wedervarende’ ofwel de *betrekking* tussen zijn en denken, die technisch van aard zal blijken te zijn (“*Umgekehrt*: das theoretisch prädikative nur ein *Abfall*, und zwar der *reinen* Einstellung!” (GA 60: 148)).

⁸⁴ In de *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* uit 1922 heet het:
 ““Εστω δη οἷς ἀληθεύει ἡ φυγή τῷ καταφαναι καὶ ἀποφαναι πεντε τον ἀριθμον; ταυτα δ' ἐστὶ τεχνη,

niet met ‘waarheid’, maar letterlijk met het ‘onverborgene’, het ‘onverhulde’⁸⁵. *Technê* is daarmee niet primair de productie van artefacten maar een *onthullen* of, zoals Heidegger het later zal noemen, een *ontbergen* van het zijnde om het als dit onverborgene te kennen (‘Verwahren’) (*PIA*: 256; vgl. *NI*: 79-80). De specifieke aard van de *technê* zal ik verder uitwerken in samenhang met een college uit 1924/25, dat de *Sophistes* van Plato tot thema heeft.

In de *Sophistes* worden twee soorten *technê* – *technê poiêtikê* en de *technê ktêtikê* – onderscheiden. De grond voor deze onderscheiding wordt gevonden in de twee gebieden van zijnden, waarin de *technê* als wijze van kennen van de waarheid een ‘Sich-Auskennen’ is. Het kenmerkende van de *technê poiêtikê* is - of het nu om het bebouwen van akkerland of het vervaardigen van artefacten gaat - dat ze datgene wat te voren niet was (verborgenheid) tot presentie en in die zin tot ‘zijn’ (*ousia*) brengt⁸⁶. Dat Plato in dit verband van *ousia* spreekt is volgens Heidegger een aanwijzing naar de specifieke aard van de *technê poiêtikê*. *Ousia* is namelijk niet alleen een naam voor het wezen van de dingen. Oorspronkelijk betekent het have en goed, dat wil zeggen het voor het dagelijks gebruik beschikbare. Het tot ‘zijn’ brengen (‘*agein eis ousian*’) door de *technê poiêtikê* is derhalve niet primair productie maar een *present-* en daarmee *beschikbaar stellen* van het zijnde voor het dagelijks gebruik (vgl. *PIA*: 253; GA 19: 269). Doordat deze ‘herstellende’, verrichtende en gebruikende omgang

επιστημη, φρονησις, σοφια, νους; υποληψει γαρ και δοξη ενδεχεται διαψευσθαι” (1139b15-18). >>Es seien also der Weisen, in denen die Seele Seiendes als unverhülltes in Verwahrung bringt und nimmt - und das in der Vollzugsart des zu- und absprechenden Explizierens -, fünf angesetzt: verrichtend-herstellendes Verfahren, hinsehend-besprechend-ausweisendes Bestimmen, fürsorgliches Sichumsehen (Umsicht), eigentlich-sehendes Verstehen, reines Vernehmen. (Nur diese kommen in Frage); denn im Sinne der Dafürnahme und des >>eine Ansicht Habens<< liegt es, daß sie nicht notwendig das Seiende als unverhülltes geben, sondern so daß das Vermeinte nur so aussieht als, daß es, sich vor das Seiende schiebend, täuscht.<< (Vgl. 1141a3)” (*PIA*: 255).

⁸⁵ De specifieke betekenis-ontwikkeling van het Griekse *alêthes* - *alêtheia* en de argumenten voor en tegen de vertaling met *onverborgenheid* door Heidegger, vallen buiten het bestek van dit onderzoek. Ik verwijs hiervoor naar het proefschrift van mijn collega Ernest Suijver.

⁸⁶ Heidegger, M., *Platon: Sophistes*, Gesamtausgabe, Band 19 (Vittorio Klostermann: Frankfurt aM 1992) blz. 269 (verder: GA 19: 269).

met de dingen primair is voor de Grieken, verschijnt de werkelijkheid als het ‘hergestellte’ en zodoende als het ter beschikking voorhandene⁸⁷.

In tegenstelling tot de *technê poiêtikê* is de *technê ktêtikê* - of het nu om het leren van een zaak of om het strijden voor of najagen van iets gaat - betrokken op zijnden die tevoren reeds van nature of door de *technê poiêtikê* voorhanden beschikbaar zijn. Het kenmerkende van de *technê ktêtikê* is een ‘zich toe-eigenen’ of ‘in bezit nemen’ (GA 19: 274) van dit voorhandene in de *logos* (propositie) of in de *praxis*, bijvoorbeeld de jacht (GA 19: 274-275). Hier stuiten we op het technisch karakter van de propositie, dat in het ontbergend zich toe-eigenen van het voorhanden zijnde gelegen is⁸⁸. Deze toe-eigening door de propositie is niet de transpositie van dit voorhanden zijnde zelf in het bewustzijn.

“Het *legein*, spreken over iets, is een wijze van toe-eigenen van het zijnde qua hoe het eruit ziet. Dit is de grondinzet voor de interpretatie van het *legein* en van het kennen, zoals die bij de Grieken geheel oorspronkelijk zonder kennistheorie fenomenaal vastgelegd is”⁸⁹.

Wat in de propositie wordt toe-geëigend, is dat *wat* dit voorhanden zijnde *als zodanig* is, dat wil zeggen het gezicht (*eidos* of *idea*) en in die zin het *bestendig* aanwezige van het voorhanden zijnde.

Ook de *technê poiêtikê* wordt tevoren geleid door het ‘zich toe-eigenen’ van het *eidos*. Het vervaardigen van bijvoorbeeld een schoen moet al op het oog hebben *wat* een schoen *als*

⁸⁷ “Das in der Umgangsbewegtheit des Herstellens (ποίησις) Fertiggewordene, zu seinem für eine Gebrauchstendenz verfügbaren Vorhandensein Gekommene, ist das, was ist. Sein besagt Hergestelltsein und, als Hergestelltes, auf eine Umgangstendenz relativ Bedeutsames, Verfügbarsein” (PIA: 253). “... in der bestimmten Gegenstandslogik der Griechen also ihrem durch bestimmt gesehenes Werden ins Sein Gekommen-, Gemacht-, Hergestellt-, Verrichtetsein, d.h. in ihrer Gattung bzw. letztlich in ihrer obersten Gattung und Region” (GA 61: 25; SZ: 24).

⁸⁸ Deze bepaling van de Griekse *technê* als toe-eigening is de voorafschaduwning van de bepaling van het wezen van de arbeid als toe-eigening bij Hegel en Marx. Zie hiervoor: Berns, G., *Kringloop en woekering. Een deconstructieve filosofie van de economie* (Boom: Amsterdam 1998), blz. 222-235 (verder: Berns (1998) 222-235).

⁸⁹ “Das *λέγειν*, sprechen über etwas, ist eine Weise des Zueignens des Seienden in dem, wie es aussieht. Dies ist der Grundansatz für die Interpretation des *λέγειν* und des Erkennens, wie er bei den Griechen ganz ursprünglich ohne Erkenntnistheorie phänomenal festgelegt ist” (GA 19: 276).

zodanig is, willen ooit schoenen vervaardigd kunnen worden. Doordat de *technê* een wijze van ontbergen is, is ook het ‘*agein eis ousian*’ door de *technê poiêtikê* niet primair de productie van schoenen, maar het presentstellen van het ‘schoenachtige’ (de *ousia* die wordt begrepen als het *eidos* van schoenen) *in* feitelijk te produceren schoenen (van Buren (1994) 225; vgl. *NI*: 176-177). Hierin ligt ook het verschil met de filosofische *technê*. De *technê* is namelijk niet voorbehouden aan de verrichtende en gebruikende omgang met de dingen, maar ook het filosofisch kennen van het wezen van de dingen is technisch van aard⁹⁰. Terwijl de ‘alledaagse’ *technê* bestaat in de *re-presentatie* of *verwezenlijking* van het schoenachtige *in* feitelijk te produceren schoenen, is de filosofische *technê* gericht op dit *eidos* zelf. Hoe verhouden de alledaagse *technê* en de filosofische zich tot elkaar?

Het feit dat de waarheid bij de Grieken *privatief* als *a-lêtheia* wordt gekarakteriseerd is een aanwijzing dat dit wezen van de dingen juist verborgen is en de tendens heeft zich te verbergen⁹¹. Het ‘zijn’ is voor de Grieken *phusis*, dat wil zeggen het van zich uit aanwezige dat onderhevig is aan ontstaan en vergaan. De *technê* is *tegen* de *phusis*, omdat de wereld van ontstaan en vergaan juist de tendens heeft zich te verbergen en zodoende zich tegen de ‘toe-eigening’ door de *technê* verzet (vgl. *PIW*: 223). Deze *aanval* van de *technê* op de *phusis* duidt nog niet op de exploitatie of uitbuiting (‘de totale mobilisering’) van de natuur in onze tijd (zie §6γ en hoofdstuk 3). De metafysische *technê* stelt present *wat* het van zich uit aanwezige (*phusis*) *als zodanig* is, om haar terugval in het verborgene te verhoeden (*PIA*: 256; *GA* 19: 274-275). *Wat* bijvoorbeeld een schoen *als zodanig* is, wordt als het *bestendig aanwezige* aan voorhanden schoenen in de werkelijkheid en in die zin als het onverborgene of onthulde (*alêtheia*) begrepen (*GA* 61: 21-22).

⁹⁰ H. Hüni ziet precies dit technische karakter van de alledaagse omgang *en* de theoretische instelling over het hoofd, wanneer hij beweert dat het ‘stokken’ van de alledaagse omgang niet van zich uit tot de theoretische instelling leidt (Hüni, H., *Wie kommt die Phänomenologie zur Geschichte? Zu Heideggers Versuch mit der Aussage*. In: *Phänomenologische Forschungen*. Neue Folge 4.2 (1999), blz. 207-208 (verder: Hüni (1999) 207-208). Door de aporie uit het veld geslagen, stokt de vanzelfsprekende alledaagse omgang met de dingen (*technê*) en ontstaat het kennen als instelling tegenover het object van onderzoek (*technê*).

⁹¹ “φύσις δὲ καὶ Ἡρακλείτων κρυπτεσθαι φιλεῖ” (Heraclitus in: Diels, H., Kranz, W., (ed.), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 3 Bde. (Weidmannsche Verlagbuchhandlung: Berlin/Grunewald 1951), fragment 22 B 123 (verder: *Her.* 123).

Dit *bestendig* aanwezige is datgene, van waaruit elk zijnde is wat het is en met het oog waarop afzonderlijke zijnden pas kunnen worden vervaardigd en bebouwd (*technê poiêtikê*) of kunnen worden geleerd of nagejaagd (*technê ktêtikê*). Het *technisch* karakter van de metafysica is volgens Heidegger dus daarin gelegen, dat niet de dingen maar juist deze *aanblik* van de dingen (*eidos* of *idea*) wordt *hergesteld*, opdat het zijnde in z'n "aussehensmäßigen Seinshaftigkeit (*ousia*)" ten kennis komt⁹². Dit presentstellen (*technê*) van het zijnde om het als dit onverborgene te bewaren, schuilt nu nog in elke instelling, in elke propositie.

δ) De wil tot presentie van de metafysica en de filosofische vraag naar de 'Sinn von Sein'

Zoals ik in §4 heb laten zien is de *aanstoot* voor de metafysische vraag naar het wezen in een *aporie* gelegen, dat wil zeggen in een verborgenheid van het 'zijn' van de dingen voor het 'denken'. Dat deze verborgenheid als *aporie* wordt begrepen betekent, dat de metafysica bij voorbaat is aangelegd op de opheffing van deze *ondoorgankelijkheid* of uitwegloosheid. Net als een probleem (*problêma* betekent oorspronkelijk 'voorgebergte' of 'uitstekende rotspunt') is een *aporie* een obstakel dat van zich uit erom vraagt overwonnen te worden. Wie een berg ziet, wil weten wat er achter zit. De metafysische vraagstelling wordt geleid door de *wil* tot presentie en daarmee de *wil* tot beschikbaarheid van het 'zijn' van de dingen voor het denken. Door het 'herstellen' van de aanblik van de dingen tracht de metafysica een uitweg uit de *aporie* te vinden en daarmee de gebroken doorgankelijkheid van het 'zijn' van de dingen voor het 'denken' te herstellen⁹³. De *technê* is dit zoeken naar uitwegen uit de *aporie* (*PIA*: 256; vgl. *GA* 19: 274-275).

Zoals ik in § 5α heb laten zien is de zorg om de doorgankelijkheid van zijn en denken niet specifiek voor de metafysische vraagstelling. Elke *instelling* en daarmee *elke* propositie is uit op *ordering*. Deze *wil* tot orde zien we terug in de metafysische vraagstelling: Dankzij de theoretische instelling wordt het thema van onderzoek als het 'van zich uit aanwezige' zijnde

⁹² "Was am Seienden als sein Sein in umgangsmäßige Verwahrung kommt, was es als *Habe* [*ousia*] charakterisiert, ist sein *Hergestelltsein*. In der Herstellung kommt der Umgangsgegenstand zu seinem Aussehen" (*PIA*: 253).

⁹³ De gedachte dat de metafysische *technê* een uitweg uit de *aporie* tracht te vinden wordt bevestigd in de *Theaetetus* van Plato, waar Socrates zijn eigen manier van filosofisch spreken eveneens *technisch* van aard noemt (Plato, *Theaetetus*. Loeb Classical Library (Harvard University Press: Cambridge, Massachusetts, London 1921¹⁹⁹⁶), blz. 149a (verder: *Theat*: 149a)).

tegenover ons gezichtspunt voorgesteld. Voor zover het aanschouwen (*theoria*) de primaire manier van toegang voor de Grieken is, wordt het ‘zijn’ van dit ‘van zich uit aanwezige’ als het *bestendig* aanwezige ervan (*eidos* of *idea*) voorgesteld. Deze voorstelling bestaat in het presentstellen (*technê*) van het *bestendig* aanwezige van het ‘van zich uit aanwezige’ zijnde, dat wil zeggen het wederzijds ‘zurechtrichten’ van ‘zijn’ en ‘denken’ door het ‘einordnen’ of ‘einfügen’ van dit zijnde onder de daaraan ten grondslag liggende principes, of deze nu als ‘hoogste genera’, als ‘meest algemene begrippen’ of *ideai* worden voorgesteld⁹⁴. Heidegger kan later dan ook zeggen dat het *zijn* van de dingen in de metafysica vanuit de *technê* en de *idea* begrepen wordt (in §6α kom ik terug op het *onderscheid* tussen de Griekse en moderne *instelling*)⁹⁵.

Hiermee komt de nadruk op de zorg om de doorgankelijkheid van zijn en denken te liggen. Het technisch karakter van de propositie *garandeert* de doorgankelijkheid van zijn en denken door de uitzuivering van het onbeschikbare, onbestendige, ambigue met het oog op orde. Hierdoor gaat de metafysica op in de vraag *wat* het zijnde *als zodanig* is en heeft ze geen oog voor de door de *technê* geregleerde *betrekking* tussen mensen en dingen. (vgl. *PIA*: 240-241; 242; ik kom hierop terug in §6γ).

Zoals aan het einde van paragraaf 4 naar voren kwam, vooronderstelt Heidegger het verlangen naar de doorgankelijkheid van zijn en denken niet en vraagt hij naar de *toegang* tot de ‘Seinssinn’. Dankzij de instelling wordt elk thema van onderzoek - dus ook de *Seinssinn* - als vanzelfsprekend voorgesteld als het bestendig aanwezige van het voorhanden zijnde⁹⁶. Heidegger zegt daarentegen:

⁹⁴ vgl. GA 60: 64; GA 63: 59-62; “What both cultural life and traditional philosophical life share is the masquerade of being as a fixed presence that is homogeneous, universal, before-the-hand, and thus able to be calculated and mastered. Both manifest a will to totalization, closure, and what Heidegger already understood as the “technization” of being” (van Buren (1994) 141; vgl. 320-324).

⁹⁵ GA 65: 135. Een nader onderzoek naar de *theoretische* instelling van de Griekse filosofie en met name de aard, consequenties en reikwijdte van deze theoretisch-oculaire toegang valt buiten het bestek van dit proefschrift. Net zo vergt de verhouding tussen de *theoretische* instelling van de Griekse filosofie en de theoretische *instelling* van de nieuwe tijd een apart onderzoek.

⁹⁶ Vgl. GA 61: 25; “Philosophie erkennt, sagt man, das Gemeinsame dieser [wetenschappelijke, VB] Erkenntnisgebiete, was ihnen voraus, zugrundeliegt. Sie ist nicht besonderes Erkennen, d.h. kein Spezialwissen; sie ist >>Grundwissenschaft<<” (GA 61: 57). Let wel dat Heidegger in dit vroege Freiburgse college zegt dat

“Het beschouwen [Betrachten] *kan* altijd naar zijn aard theoretiserend zijn, maar dat impliceert niet dat de zijnszin van het beschouwde als zodanig primair in een [theoretisch] beschouwen toegankelijk moet worden”⁹⁷.

De ‘Seinssinn’ of verhouding *tussen* mij en de dingen *is* volgens Heidegger geen voorhanden zijnde of daaraan ten grondslag liggend principe maar de *betrekking* tussen zijn en denken⁹⁸. Deze kan niet op het object van onderzoek worden teruggevoerd, noch op het subject ervan⁹⁹. De theoretische instelling is *onempirisch*, omdat haar manier van spreken niet is gemotiveerd

men van mening is dat de filosofie grondwetenschap is, dat wil zeggen niet Heidegger zelf (vgl. GA 61: 58; 158; vgl. van Buren (1994) 111-112). Later zegt Heidegger: “Wenn das Philosophieren aber ausgesprochen ist, dann ist es der Mißdeutung preisgegeben, ... jener wesentlichen *sachlichen Mißdeutung*, auf die der *vulgäre Verstand* zwangsläufig verfällt, indem er alles, was ihm als philosophisch ausgesprochen entgegenkommt, *wie etwas Vorhandenes* erörtert, es von vornherein, zumal da es wesentlich zu sein scheint, in derselben Ebene nimmt wie die Dinge, die er alltäglich betreibt ... Auf unser leitendes Problem hin gesprochen heißt das: Wir werden zunächst unter dem Titel >Welt< - und vielleicht hier so stark wie nirgends - etwas suchen, was an sich vorhanden ist und was wir feststellen wollen, um uns jederzeit darauf berufen zu können. Daß es so nicht steht, daß wir aber gleichwohl geneigt sind, in diesem Sinne fehlzugehen, gilt es von Anfang an zu sehen” (GA 29/30: 422-423; vgl. 426-427).

⁹⁷ “Das Betrachten *kann* immer seinem Sinne nach theoretisierend sein, das schließt aber nicht ein, daß der Seinssinn des Betrachteten als solchen primär in einem Betrachten zugänglich werden muß...” (Heidegger, M., Anmerkungen zu Karl Jaspers >>Psychologie der Weltanschauungen<<. In: WM, blz. 24 (verder: AKJ, 24)).

⁹⁸ Weberman laat zien dat precies dit *relationele* van Heidegger de reden is om de ontologie van het voorhandene te laten varen. “... an important and perhaps primary reason for Heidegger's rejection of *Vorhandenheit* is that it contradicts what I call the relationality thesis. The relationality thesis holds that, contrary to first impressions and to much of the philosophical tradition, entities are not self-contained. They are not self-contained because entities are what they are partly in virtue of their relations to entities outside of themselves, whether spatially or temporally” (Weberman (2001) 109). Wat hij niet laat zien is dat deze ontologie intrinsiek verbonden is met de theoretische instelling, zoals ik in deze paragraaf heb laten zien.

⁹⁹ “Der erste philosophische Schritt im Verständnis des Seinsproblems besteht darin, nicht *μυθον τινα διηγεσθαι*, >>keine Geschichte erzählen<<, d.h. Seiendes als Seiendes nicht durch Rückführung auf ein anderes Seiendes in seiner Herkunft zu bestimmen, gleich als hätte Sein den Charakter eines möglichen Seienden. Sein als das Gefragte fordert daher eine eigene Aufweisungsart, die sich von der Entdeckung des Seienden wesentlich unterscheidet” (SZ: 6).

door de zijnszin of de verhouding *tussen* mij en de dingen zelf, maar door de *zorg* om ‘objectieve ordeningskennis’ en daarmee de *wil* tot orde¹⁰⁰.

Het ‘*ausarbeiten*’ van het vragen stellen zelf in deze paragraaf maakt klaar vóór een vragen: Is het vanzelfsprekend dat het zijn van het zijnde moet worden gedacht *vanuit* dit zijnde als het bestendig aanwezige? Is het vanzelfsprekend dat *wat* het zijnde *als zodanig* is, als *eidos* of *idea* moet worden begrepen en zich zodoende tot het *oculaire* beperkt? Is het vanzelfsprekend dat de verhouding tussen verborgenheid en onverborgenheid wordt begrepen als *aporie*? In tegenstelling tot de theoretische instelling van de metafysica wil Heidegger het thema van filosofisch onderzoek niet overvallen met onze vraag- en probleemstellingen, maar wil hij zijn manier van spreken laten bepalen door het besprokene¹⁰¹. De *princiële* in plaats van instellingsmatige verhouding tot principes betekent dan ook letterlijk, dat het onderwerp van spreken de manier van spreken erover bepaalt (vgl. GA 61: 159, 166-167; PIA: 238).

Hiermee hebben we antwoord gekregen op de twee aan het begin van deze paragraaf gestelde vragen. Aangezien de filosofie volgens Heidegger juist niet tot de theoretische instelling prejudicieert maar haar manier van spreken moet laten bepalen door het besprokene, kan de zijnszin niet bij voorbaat vanuit de ‘Erfassungsart’ worden begrepen als ‘de hoogste soort die zijnden als bijzondere gevallen onder zich heeft’ of als ‘het meest omvattende bereik voor ieder en elk zijnde’. Omdat de filosofie haar manier van spreken laat bepalen door het besprokene, kan de ‘Seinssinn’ niet wetenschappelijk, noch metafysisch ter sprake worden gebracht (vgl. SZ: 8). Het is dus het *onempirisch* karakter van de instellingsmatige toegang tot de ‘Seinssinn’, dat Heidegger tot zijn andere manier van filosofisch spreken brengt.

¹⁰⁰ GA 61: 153. Heidegger wil daarentegen: “prinzipielles Erkennen eines Seienden auf seinen Seinssinn, so zwar, daß dieser für den Seinscharakter des Erkennensvollzugs prinzipiell mitentscheidend wird” (GA 61: 159; vgl. GA 29/30: 399-400).

¹⁰¹ GA 61: 20; vgl. GA 29/30: 415-416. In zijn uiteenzetting over de afwijzing van ‘problemen’ ten gunste van ‘vragen’ bij Heidegger en Gadamer, suggereert Isván Fehér dat de ‘Problemgeschichtliche’ benadering van filosofen als Windelband en Hartmann het geestelijk klimaat vormde waartegen Heidegger opioneerde (Fehér, I.M., Die Hermeneutik der Faktizität als Destruktion der Philosophiegeschichte. Zu Heideggers und Gadammers Kritik des Problembegriffes. In: *Heidegger Studies*, volume 13 (1997), blz. 56-66 (verder: Fehér (1997) 56-66)). Daarmee miskent hij het wezenlijke punt van elke vraag- en probleemstelling, namelijk het technisch karakter ervan dat teruggaat tot de Griekse filosofie.

§ 6. De *formale Anzeige* van de theoretische instelling

Wat is de ‘principiële verhouding tot principes’, die Heidegger in de vroege Freiburgse colleges de *formale Anzeige* noemt? Een aanwijzing hiernaar ligt in Heideggers karakterisering van de fenomenologie in *Sein und Zeit*:

“De uitdrukking >>fenomenologie<< beduidt primair een *begrip van de methode*. Het karakteriseert niet het zaakinhoudelijke ‘wat’ van de objecten van filosofisch onderzoek, maar het *hoe* ervan”¹⁰².

De fenomenologie karakteriseert het ‘hoe’ van de objecten en tegelijkertijd de manier - het ‘hoe’ - waarop de filosofie deze *betrekking* ter sprake brengt¹⁰³.

In §6α zal ik de bespreking van de *formale Anzeige* voorbereiden door eerst de ook in de moderne tijd nog overheersende theoretische instelling te laten zien: de subject-objectverhouding. Dit gebeurt aan de hand van het voorbeeld van de *Regulae ad directionem ingenii* van Descartes. Ik kies dit voorbeeld, omdat Descartes de grondlegger is van de moderne wetenschappen¹⁰⁴. Daar zal blijken dat Descartes door een ‘Anzeige’ tot de specifieke instelling van het subject komt. Naar aanleiding van het voorbeeld van Descartes zal in §6β uitgebreid worden stilgestaan bij de aard en zin van de *formale Anzeige*, zoals Heidegger die in de vroege Freiburgse colleges ontwikkelt. In §6γ kom ik ten slotte terug op

¹⁰² “Der Ausdruck >>Phänomenologie<< bedeutet primär einen *Methodenbegriff*. Er charakterisiert nicht das sachhaltige Was der Gegenstände der philosophischen Forschung, sondern das *Wie* dieser” (SZ: 27).

¹⁰³ GA 60: 63; Het ‘*Wie* dieser’ betekent niet alleen het ‘*Wie* der Gegenstände der philosophischen Forschung’, maar tegelijkertijd het ‘*Wie* der philosophischen Forschung der Gegenstände’ (vgl. SZ: 34-35). De fenomenologie karakteriseert de filosofie zelf naar onderwerp - onze verhouding tot het wedervarende - en ‘Behandlungsart’, dat wil zeggen de manier waarop dit onderwerp ter sprake kan worden gebracht (SZ: 38).

¹⁰⁴ Bij mijn bespreking van diens filosofie maak ik ondermeer gebruik van een seminar uit 1965, waarin Heidegger in het kader van de toegangsproblematiek de *Regulae* van Descartes ter sprake brengt (ZoS: 121-146). Bernasconi laat zien dat Heidegger Descartes tot ver na *Sein und Zeit* helemaal niet ziet als begin van de *Neuzeit*, maar veeleer wijst op zijn afhankelijkheid van de middeleeuwse scholastiek en daarmee uiteindelijk van de Griekse filosofie (Bernasconi, R., Descartes in the History of Being: Another bad Novel? In: *Research in Phenomenology*, volume 17 (1987), blz. 75-102 (verder: Bernasconi (1987) 75-102). Voor de samenhang van Heideggers Descartes-kritiek in het vroege en latere werk, zie Herrman, F-W. von, *Sein und Cogitationes. Zu Heideggers Descartes-Kritik*. In: *Durchblicke. Martin Heidegger zum 80. Geburtstag* (Vittorio Klostermann: Frankfurt aM 1970), blz. 235-254 (verder: von Herrmann (1970) 235-254).

het onempirisch karakter van de theoretische instelling en de aard van de *filosofische* confrontatie, dat wil zeggen de *formale Anzeige* van de ‘Seinssinn’ of verhouding tussen mensen en dingen.

α) De subject-objectverhouding bij Descartes

Zoals ik in paragraaf 4 heb laten zien wordt Descartes overvallen door een grondige twijfel over zichzelf en de wereld. Met het oog op het verlangde *fundamentum inconcussum* van onbetwifelbare kennis die de heersende aporie opheft, onderwerpt Descartes elke uitspraak aan zijn methodische twijfel; alleen die uitspraken blijven staan die ‘helder’ en ‘duidelijk’ zijn en daardoor aan alle twijfel ontheven zijn (vgl. §4)¹⁰⁵.

De eerste van Descartes' *Regulae* luidt:

“Het doel van de studies moet zijn: het richten van het vernuft naar vaste en ware oordelen, die naar voren gebracht moeten worden over al die dingen die plaatsvinden”¹⁰⁶.

Op het eerste gezicht spreekt Descartes de vanzelfsprekende gedachte uit dat de wetenschappelijke studies zich moeten richten op ware en vaste oordelen over de werkelijkheid. In paragraaf 4 heb ik evenwel laten zien dat dit ‘ware’ en ‘vaste’ juist het probleem is en de vraag naar het *fundamentum inconcussum* in gang zet. Alle bepalingen van de dingen die behoren tot het ontstaan en vergaan (*phusis*) bleken immers twijfelachtig te zijn en niet het onwankelbare fundament dat geen twijfel meer toelaat.

Descartes zegt daarom in zijn tweede regel:

“Het behoort slechts met die objecten om te gaan, met betrekking tot welke ons vernuft toereikend blijkt te zijn voor de zekere en onbetwifelbare kennis daarvan”¹⁰⁷.

¹⁰⁵ Bij mijn bespreking van de *Regulae* pretendeer ik niets bij te dragen aan de preciese datering van dit werk ten opzichte van de *Discours* en de *Meditaties*, noch aan de overeenkomsten en differenties tussen het vroege en latere werk.

¹⁰⁶ “Studiorum finis esse debet ingenii directio ad solida et vera, de iis omnibus quae occurrunt, proferenda judicia” (Descartes, R., *Regulae ad directionem ingenii* (Felix Meiner Verlag: Hamburg 1701-1973¹⁹⁹³). Geciteerd volgens de uitgave van: Adam, Ch., Tannery, P. (ed.), *Oeuvres de Descartes*, band X (Vrin/C.N.R.S: Paris 1897-1913¹⁹⁹⁶), blz. 359 (verder: *Reg*: 359).

Ook hier lijkt het alsof Descartes een scheiding maakt tussen verschillende soorten objecten waarmee we wel of niet behoren om te gaan. Dit zou evenwel in strijd zijn met de eerste regel, waarin wordt gesproken van ‘*alle* dingen die plaatsvinden’. In deze regel valt de beslissing van de metafysische vraag *wat* het object *als zodanig* is, namelijk ‘zeker’ en ‘onbetwifelbaar’. Descartes onderscheidt in zijn tweede regel dus niet verschillende soorten objecten, maar scheidt echte objecten van fantomen en beslist daarmee *wat* het thema van wetenschappelijk onderzoek mag heten¹⁰⁸; object is *slechts* datgene waarover zekere en onbetwifelbare kennis te verkrijgen is. Datgene, waarover geen zekere en onbetwifelbare kennis te verkrijgen is *is* geen object.

De specifieke aard van de instellingsmatige betrekking tot de objecten wordt duidelijk in de derde regel, waar Descartes spreekt van de ‘objecta proposita’, dat wil zeggen de objecten zoals ze *voorgesteld* zijn (*Reg*: 366)¹⁰⁹. Zoals het stuk was met het oog op de eliminatie van betwifelbare bepalingen aan de methodische twijfel werd onderworpen, zo is het *voorstellen* van de objecten zo dat het onzekere en betwifelbare als het *onwerkelijke* en *onware* wordt uitgescheiden of uitgezuiverd ten opzichte van het zekere en onbetwifelbare (GA 17: 238). In dit pro-poneren schuilt het *technisch* karakter van de theoretische instelling, omdat alleen datgene behoort tot ‘alle dingen die plaatsvinden’, wat dankzij dit *voorstellen* als object *tegenover* het denkende subject verschijnt. Het object als het ‘tegenover-geworpene’ wordt

“niet meer genomen als het van zich uit gegevene, maar zo, zoals het zich mij als het denkende subject tegenover-stelt ... Deze manier van ervaren van het

¹⁰⁷ “Circa illa tantum objecta oportet versari, ad quorum certam et indubitam cognitionem nostra ingenia videntur sufficere” (*Reg*: 362).

¹⁰⁸ Vgl. *ZoS*: 136; Heidegger, M., *Einführung in die phänomenologische Forschung*, Gesamtausgabe, Band 17 (Vittorio Klostermann: Frankfurt aM 1994), blz. 207, 212 (verder: GA 17: 207, 212).

¹⁰⁹ “Was ist das Motiv zu solcher Einstellung? Die Position Descartes' entspringt aus der Notwendigkeit des Menschen, der darauf verzichtet hat, die Bestimmung seines Daseins aus dem Glauben zu empfangen, von der Autorität der Bibel und des kirchlichen Lehramtes, der sich vielmehr ganz auf sich selbst gestellt hat, und der sich deshalb an etwas anderes zuverlässig und zuversichtlich zu halten sucht, also ein anderes Fundamentum absolutum inconcussum braucht” (*ZoS*: 142)

zijnde bestaat pas sinds Descartes, dat wil zeggen sinds de opstand van de mens als subject werd voltrokken”¹¹⁰.

De transformatie van de theoretische instelling door Descartes wordt duidelijk wanneer we vragen naar het verschil met de theoretische toegang binnen de Griekse filosofie. Zoals ik in §5β heb laten zien begrijpen de Grieken het thema van onderzoek dankzij de theoretische instelling als het ‘van zich uit aanwezige’ zijnde *tegenover* ons ‘gezichtspunt’¹¹¹. Zoals de specifieke aard van de *technê* bij de Grieken duidelijk maakte, is deze instelling nog niet die van het ‘objecta proposita’ van Descartes maar *thesis*, dat wil zeggen het stellen in de zin van ‘laten staan’ van het ‘van zich uit aanwezige’ voor wat het is (‘Vor-liegen-lassen’; vgl. §5β)¹¹². Voor zover het aanschouwen (*theoria*) de primaire manier van toegang is voor de Grieken, wordt het ‘zijn’ van dit ‘van zich uit aanwezige’ zijnde als het *bestendig* aanwezige *eidos* of *idea* begrepen, dat van zich uit van zich blijkt geeft (vgl. §5β).

De theoretische instelling van Descartes verschilt hemelsbreed van die van de Grieken. Descartes vertrouwt niet langer op het ‘van zich uit aanwezige’ zijnde, want alle bepalingen die behoren tot het ontstaan en vergaan (*phusis*) bleken alleen op het eerste gezicht helder en duidelijk (‘manifesta’) maar niet het onwankelbare fundament dat geen *twijfel* meer toelaat. Het verschil met de theoretische instelling van de Griekse filosofie ligt in een ‘omwenteling’ (‘Wandlung’) van het wezen van de waarheid. Waarheid is niet langer de onverborgenheid van de aanblik als het bestendig aanwezige, maar betekent de bestendige aanwezigheid (presentie) die getekend is door de vraag naar *gewisheid*, *zekerheid* (vgl. *ZoS*: 123, 129; *GA* 17: 221).

¹¹⁰ “Jene wird nicht mehr genommen als das von sich her Gegebene, sondern so, wie es sich mir als dem denkenden Subjekt entgegen-stellt ... Diese Art der Erfahrung des Seienden gibt es erst seit Descartes, das heißt, seitdem der Aufstand des Menschen zum Subjekt vollzogen wurde” (*ZoS*: 129).

¹¹¹ Ten aanzien van de Grieken houd ik vast aan het woord ‘gezichtspunt’, voor zover het aanschouwen of zien (*theoria*) de primaire manier van toegang is voor de Grieken. Dit ‘gezichtspunt’ heeft nog niets te maken met een standpunt van het subject. Bij de Grieken was nog geen sprake van een subject tegenover een object (zie verder de bespreking van de betekenisverschuiving van *upokeimenon* naar *subiectum*).

¹¹² Heidegger, M., Grundsätze des Denkens. In: Heidegger, M., *Bremer und Freiburger Vorträge*, Gesamtausgabe, Band 79 (Vittorio Klostermann: Frankfurt aM 1994) (verder: *GA* 79), blz. 110 (verder: *GdD*: 110).

Doordat de waarheid als gewisheid wordt begrepen, gaat het denken op zoek naar een wet of maat op grond waarvan het twijfelachtige van het onbetwifelbare kan worden afgescheiden, een *fundamentum inconcussum* dat als rechtsgrond voor het ‘ware’ en ‘vaste’ op kan treden (*Reg.*: 365). Dit *fundamentum inconcussum* voor de ‘objecta proposita’ is niet langer het ‘van zich uit aanwezige’ maar wordt blijkens de derde regel gevonden in datgene, waarvan wij een *heldere* en *evidente* intuïtie hebben of wat we daaruit kunnen afleiden. Ook de Grieken zochten naar datgene wat direct te vernemen of te aanschouwen (*theoria*) was. Descartes vindt dit heldere en evidente niet in de van zich uit van zich blij gevende natuur, maar in de natuur die aan het eenmaal zekergestelde *ego cogito* verschijnt (*Reg.*: 368).

De maat voor het bestaan van een object ligt in de onbetwifelbaarheid van de mathematische kennis (vgl. *Reg.* 365). In de uitwerking van de derde regel zegt Descartes dat de heldere en evidente intuïtie van het *fundamentum inconcussum* niet alleen is vereist in het geval van een uitspraak maar ook in het geval van redeneringen. Descartes illustreert dit aan de hand van een voorbeeld: Bij de gevolgtrekking dat $2 + 2 = 3 + 1$, moeten we volgens Descartes niet alleen intuïtief inzien dat $2 + 2$ net als $3 + 1$ in 4 resulteert, maar ook dat deze conclusie noodzakelijk volgt uit de beweringen dat $2 + 2 = 4$ en $3 + 1 = 4$ ¹¹³. Zowel in de *Regulae* als de *Discours* en de *Meditaties* blijkt dat de evidentie en onbetwifelbaarheid van de mathematica het voorbeeld is voor heldere en duidelijke kennis voor Descartes (*Med.*: 20; vgl. *Reg.*: 363, 378; *Disc.*: 21; *ZoS.*: 138; *SZ.*: 95-96; *GdD.*: 156-157; *GA* 17: 210-221). De *mathesis universalis* schrijft voor dat de ‘objecta proposita’ van het wetenschappelijk onderzoek zich beperkt tot het mathematisch bepaalbare object; object is *slechts* datgene waarover *mathematische* zekerheid en onbetwifelbaarheid te verkrijgen is (vgl. *Reg.*: 365).

¹¹³ “Daraus zeigt sich nun, daß Descartes seine Idee von Wissenschaft und wissenschaftlicher Erkenntnis am Tatbestand der mathematischen Disziplinen orientiert hat und zwar nicht in einer beliebigen Gestalt, die ihm vorgegeben wäre, sondern - und das ist entscheidend - an einer Auffassung, die er selbst ausgebildet hat und zwar gerade an der von ihm angesetzten Idee von Wissenschaft als clara et distincta perceptio” (*GA* 17, 212-213). Bernasconi suggereert bijvoorbeeld dat Descartes eerder door zijn radicalisering van het mathematische denken tot het ‘ik denk’ als *fundamentum inconcussum* komt, dan door zijn twijfel (Bernasconi (1987) 76). Hoewel de mathematische evidentie en de evidentie van het *ego cogito* door een coïncidentie bij elkaar komen en derhalve zelf niet zo evident is, valt een nader onderzoek naar deze samenhang buiten het bestek van deze dissertatie.

De omwenteling van het wezen van de waarheid impliceert volgens Heidegger een omwenteling van de *verhouding* tussen mensen en dingen. Dit wordt duidelijk aan de verschuiving van het ‘van zich uit aanwezige’ naar het *ego cogito* als het *subiectum*, die Heidegger in zijn *Zollikoner Seminare* bespreekt. Voor de Grieken is het ‘van zich uit aanwezige’ het voorliggende dat zij het *upokeimenon* noemden. De Romeinen vertaalden dit woord letterlijk met *subiectum*, dat het ‘onder-liggende’ of ‘onder-geworpene’ betekent. Dit subject duidde in de middeleeuwen nog op de feitelijk voorhanden dingen en niet op het *ego cogito*. Het object was weliswaar het ‘tegenover-geworpene’, hoewel nog niet tegenover het *ego cogito* maar het louter voorgestelde of gerepresenteerde ding in tegenstelling tot het feitelijk voorhanden ding. Bij Descartes neemt het *ego cogito* daarentegen de rol van het *subiectum* op zich en wordt object al datgene, wat met mathematische zekerheid door dit subject kan worden voorgesteld (ZoS: 153). Dankzij de waarheid als gewisheid is het *ego cogito* het enig en eigenlijk ‘onder-liggende’ voor zekere en onbetwifelbare kennis¹¹⁴. Het subject is het *fundamentum inconcussum* voor de ‘objecta proposita’ dat het betwifelbare en onzekere uitzuivert van het zekere en onbetwifelbare, dat wil zeggen dat de objectiviteit van de objecten op de *voorgesteldheid* door het subject wordt teruggevoerd (ZoS: 137; vgl. ZoS: 129, 168).

Het *technisch* karakter van de ‘objecta proposita’ is daarin gelegen, dat de natuur *als* mathematisch bepaalbare voorwerpelijkheid (‘Gegenständlichkeit’) op het menselijk *voorstellen* toe wordt ‘hergesteld’ en als zodanig *present-gesteld* tot verschijnen komt¹¹⁵. Dit noemt Heidegger in navolging van Nietzsche de voorrang of *heerschappij van de methode*¹¹⁶. In de vierde regel zegt Descartes dat de methode noodzakelijk is om de waarheid van de

¹¹⁴ ZoS: 123, 154; vgl. *N II*: 147; Heidegger, M., *Überwindung der Metaphysik*. In: VA, blz. 83 (verder: *ÜMF*: 83).

¹¹⁵ “Die >>Technik<< im neuzeitlichen Sinne ist eine Art der *τεχνη*. Die moderne Technik ist jenes Sehenlassen und Zu-stellen, worin die Natur als mathematischer Gegenstand zum Erscheinen kommt” (Heidegger, M., *Feldweg-Gespräche (1944/45)*, Gesamtausgabe, Band 77 (Vittorio Klosterman: Frankfurt aM 1995), blz. 13 (verder: GA 77: 13). Vgl. “Das Herstellen bewerkstelligt eine Weise, wie die Natur dem Menschen sich zuwendet und innerhalb dieser Wendung verwendbar wird. Dieses Herstellen wendet im vorhinein alles Naturhafte in das Gegenständliche des mathematischen Vorstellens” (GA 77: 11).

¹¹⁶ ZoS: 167; vgl. ZoS: 178; GA 17: 213; vgl. Herrmann, F-W. von, *Weg und Methode. Zur hermeneutischen Phänomenologie des seinsgeschichtlichen Denkens*. (Vittorio Klostermann: Frankfurt aM 1990), blz. 28ev (verder: Herrmann (1990) 28ev).

dingen op het spoor te komen (*Reg*: 371). Dat betekent dat de *methode* bepaalt *wat* het thema van wetenschappelijk onderzoek mag heten, namelijk het mathematisch bepaalbare object; wat niet voldoet aan de maatstaf van de mathematische evidentie, *is* niet in eigenlijke zin (*ZoS*: 138; *N II*: 150-151).

De verschuiving van het ‘van zich uit aanwezige’ naar het *ego cogito* als het *subiectum* duidt op een omwenteling van de verhouding tussen mensen en dingen, die Heidegger de subject-objectverhouding noemt. Zo kan hij zeggen dat het object sinds Descartes ‘niet meer genomen wordt als het van zich uit gegevene, maar zo, zoals het zich tegenover mij als het denkende subject stelt’.

Volgens Heidegger kan deze subject-objectverhouding niet zelf weer worden teruggevoerd op de voorgesteldheid door het subject (vgl. *ZoS*: 129). Zoals ik in het voorgaande heb laten zien ligt de omwenteling van het wezen van de waarheid naar gewisheid hieraan ten grondslag (vgl. *ZoS*: 123; 153-154). Deze kan evenmin worden teruggevoerd op de voorgesteldheid door het subject. Dankzij de waarheid als gewisheid komt het pas tot het *ego cogito* als het eigenlijke en enige *subiectum* waarop de objectiviteit van de objecten kan worden teruggevoerd. Van objecten is pas sprake dankzij de binding aan de ‘objecta proposita’ van het subject, dat wil zeggen dat subject en object tegelijkertijd als op elkaar betrokken opkomen bij Descartes¹¹⁷. Daarom zegt Heidegger:

“Wij menen weliswaar dat een zijnde daardoor toegankelijk zou worden, dat een Ik als subject een object zou voorstellen. Alsof hiertoe niet tevoren al een openheid zou moeten heersen, binnen welke openheid iets *als* object *voor* een subject toegankelijk kan worden en deze toegankelijkheid zelf nog als het ervaarbare doorkruist kan worden”¹¹⁸.

¹¹⁷ “Das Wort >Gegenstand< ist sprachgeschichtlich die Übersetzung von >Objekt<. Sobald ich aber Objekt sage, ist auch schon die Beziehung auf ein Subjekt mitgesetzt. Gegenstand ist Entgegenstehen für die Erfahrung des Subjektes. Das ist ein ganz bestimmter Begriff von Gegenstand” (*ZoS*: 165).

¹¹⁸ “Wir meinen zwar, ein Seiendes werde dadurch zugänglich, daß ein Ich als Subjekt ein Objekt vorstelle. Als ob hierzu nicht vorher schon ein Offenes walten müßte, innerhalb von dessen Offenheit etwas *als* Objekt *für* ein Subjekt zugänglich und die Zugänglichkeit selbst noch als Erfahrbares durchfahren werden kann” (*ZoS*: 234-235; vgl. GA 29/30: 414).

Openheid beduidt de openbaarheid van de werkelijkheid *als* object voor het denken *als* subject, dat zelf niet van objecten of subjecten afhankelijk is maar *tussen* subject en object is als vanzelfsprekende *verhouding*. Openheid is tegelijkertijd de speelruimte, waarin de betrekking tussen mensen en dingen door de omwentelingen van het wezen van de waarheid muteert/zich verkleedt (ik kom hier op terug in §6γ).

Hoe komt Descartes dan bij de gedachte dat waarheid gewisheid betekent? Hier stuiten we op een allesbepalende ervaring van Heidegger, dat de ‘gedachten’ niet van het subject zijn, maar het menselijk denken zijn *aangereikt*. De woorden van Nietzsche citerend, zegt Heidegger dat de ‘gedachten die de wereld sturen op kousenvoeten komen’¹¹⁹. Het menselijk denken denkt alleen maar, voor zover het aan deze ‘weltlenkende’ gedachten beantwoordt (‘entsprechen’)¹²⁰. Hoewel de reikwijdte van deze ervaring niet direct is te overzien en de aard van dit ‘sturen’ en ‘beantwoorden’ thema is van deel II van deze dissertatie, werpt het voorbeeld van Descartes alvast enig licht op de zaak.

Descartes is niet het *subiectum* voor de gedachte dat waarheid gewisheid betekent, want dankzij de waarheid als gewisheid komt het pas tot het *ego cogito* als *subiectum* voor zekere en onbetwifelbare kennis. Descartes *verneemt* dat de waarheid gewisheid betekent en beantwoordt daaraan in zijn schrijven van de *Regulae*. Dit vernemen van de waarheid *als* gewisheid kan ook een grondervaring worden genoemd; deze is *grond* van de ervaring, omdat de werkelijkheid dankzij de waarheid als gewisheid *als* object tegenover het denken *als* subject verschijnt en begrepen wordt. De confrontatie met deze ‘gedachte’ is tegelijkertijd *ervaring* van deze grond, omdat de waarheid als gewisheid de aanstoot is voor de vraag naar een *fundamentum inconcussum* voor onbetwifelbare kennis bij Descartes. Oorspronkelijker dan de ‘objecta proposita’ van het subject is dus het *vernemen* van de ‘gedachte’ dat waarheid gewisheid betekent. Deze gedachte ‘stuurt de wereld’, omdat de werkelijkheid dankzij de waarheid als gewisheid *als* object tegenover het denken *als* subject verschijnt en begrepen wordt.

Dezelfde grondervaring speelt in de ‘objecta proposita’ van de moderne wetenschappen. Daarmee wordt ook duidelijk dat Heidegger niet wetenschapsvijandig is noch

¹¹⁹ Nietzsche, F., *Also sprach Zarathustra*. Kritische Studienausgabe, Band 3 (DTV de Gruyter: Munchen Berlin 1883/1886- 1988¹⁹⁹³), blz. 189 (verder: *Zar*: 189); *ZoS*: 153; vgl. *GdD*: 97-98.

¹²⁰ vgl. *GdD*: 121; Heidegger, M., *Unterwegs zur Sprache*, Gesamtausgabe, Band 12 (Vittorio Klostermann: 1959¹⁹⁸⁵), blz. 30 (Verder: *UzS*: 30).

een alternatief voor het voorstellen zoekt maar alleen de aanspraak van de wetenschap afweert, de enig geldige maatstaf voor ware uitspraken te zijn (*ZoS*: 143, 160). Heidegger keert zich tegen de verabsolutering van de wetenschappen, want oorspronkelijker dan de ‘objecta proposita’ is de grondervaring dat waarheid gewisheid *betekent*, dat wil zeggen de ervaring van de *semantische grond* ervan. Uit empirische overwegingen tracht Heidegger bij de ‘weltlenkende’ gedachten te blijven, die hij in de vroege Freiburgse colleges ‘formeel aanwijzend’ noemt¹²¹.

β) De formale Anzeige

In tegenstelling tot de wetenschappen en de metafysische traditie prejudicieert Heidegger niet tot de theoretische instelling (GA 60, 63). In de vroege Freiburgse colleges neemt hij afscheid van de propositionele manier van spreken ten gunste van de ervaring dat de ‘Anzeige’ het menselijk denken is *aangereikt*¹²². De fenomenologie overvalt het thema van onderzoek niet

¹²¹ “Es könnte sein, daß ich gerade dann sachgerecht denke, wenn ich mich auf Sachen einlasse, die eine begriffliche Bestimmung nicht zulassen; wenn ich mich also mit Sachen abgebe, die jedem begrifflichen Begreifen, jedem Zugreifen, jedem Auf-sie-losgehen und sie Umgreifen-wollen widerstreben, Sachen, auf die ich nur hindeuten kann” (*ZoS*: 172).

¹²² Voor een diepgaande uiteenzetting over de *formale Anzeige*, zie ook Oudemans (1990) en Dijk, R.J.A. van, *Grundbegriffe der Metaphysik. Zur formalanzeigenden Struktur der philosophischen Begriffe bei Heidegger*. In: *Heidegger Studies*, volume 7 (1991), blz. 89-109 (verder: (van Dijk (1991) 89-109). Voor de herkomst van de formele aanwijzing bij met name Kierkegaard, Husserl en Aristoteles, zie van Buren (1994) 324-333. Voor de nog onuitdrukkelijker rol van de *formale Anzeige* in het *Kriegsnotsemester* van 1919, zie Kisiel (1992) 105-122. Voor de verhouding tussen de *formale Anzeige* en het begrip van de waarheid bij Heidegger, zie Streeter, R., *Heidegger's formal indication: A question of method in Being and Time*. In: *Man and World* 30 (1997), blz. 413-430 (verder: Streeter (1997) 413-430). Voor de rol van de *formale Anzeige* in het latere werk van Heidegger, zie Coriando, P-L., *Die “formale Anzeige” und das Ereignis. Vorbereitende Überlegungen zum Eigencharakter seinsgeschichtlicher Begrifflichkeit mit einem Ausblick auf den Unterschied von Denken und Dichten*. In: *Heidegger Studies*, volume 14 (1998), blz. 27-43 (verder: Coriando (1998) 27-43). Coriando denkt ten onrechte dat de formele aanwijzing in de vroege Freiburgse colleges nog in het verlengde van en uiteindelijk als transcendentiaalfilosofisch ontwerp moet worden begrepen (Coriando (1998) 32; vgl. van Buren (1994) 289-291). Volgens van Buren is vanaf 1925-26 pas sprake van een transcendentiaalfilosofische inzet (van Buren (1994) 364ev). Elke transcendentiaalfilosofie rust evenwel in de theoretische instelling, voor zover ze *vanuit* de voorstelling van de objecten naar de a priori mogelijkhedenvoorwaarden van deze objecten vraagt (vgl. *EdD*: 85). Aangezien de formele aanwijzing daarentegen de relatie tussen mij en de dingen niet vanuit één van de *relata* maar vanuit zichzelf tracht te begrijpen en Heidegger het verlangen naar de

met haar vraag- en probleemstellingen maar laat haar manier van spreken bepalen door het besprokene, dat wil zeggen de ‘formale Anzeige’ naar ‘onze verhouding tot het wedervarende, waarin we ons altijd al ophouden’¹²³.

Zoals ik in §6α heb laten zien geeft in het voorstellen van de objecten een bepaalde verschijningswijze van de werkelijkheid en de menselijke beantwoording daaraan van zich blijk - de subject-objectverhouding - en dit is de ‘formale Anzeige’ die het menselijk denken is aangereikt. Deze ‘Anzeige’ is inhoudelijk leeg - zij betreft niet het inhoudelijke ‘wat’ van de objecten maar het ‘hoe’ of de *betrekking* ertoe - maar legt de omgang met en het verstaan van de dingen wel in een richting; het subject houdt zich alleen op bij objecten als datgene waarover mathematische zekerheid te verkrijgen is (dat wil zeggen dat zaken zoals ‘brandende braamstruiken’ niet langer ter zake doen). Deze ‘Anzeige’ *tekent* de verschijningswijze van de dingen en de menselijke beantwoording daaraan. Deze verhouding of relatie *tussen* mij en de dingen kan niet worden gedacht vanuit één van de relata; in §6α bleek dat de subject-objectverhouding noch op het subject, noch op het object kan worden teruggevoerd (SZ: 6; vgl. GA 77: 87-88; GA 29/30: 425). De subject-objectverhouding moet vanuit zichzelf worden doordacht als manier waarop openheid van zich blijk geeft, als ‘Anzeige’. Het maxime van de fenomenologie - ‘zu den Sachen selbst!’ - betekent niets anders, dan dat de filosofie de ‘Anzeige’ naar ‘onze verhouding tot het wedervarende’ *volgt*¹²⁴

doorgankelijkheid van het zijn van de dingen voor het denken *niet* vooronderstelt (vgl. §4), kan de *formale Anzeige* nimmer met een transcendentiaal filosofisch ontwerp in verband worden gebracht (vgl. van Buren (1994) 334).

¹²³ Zie Herrmann (1990) voor de verhouding tussen de wetenschappelijke methode en de fenomenologische inzet bij Heidegger.

¹²⁴ Hoe verhouden de ‘Sache’ van de fenomenologie en de objecten zich tot elkaar? In zijn *Inleiding tot het fenomenologisch onderzoek* zegt Heidegger “daß Philosophie als >>erkennendes Verhalten<< nicht so etwas ist wie eine Sache, ein Ding” (GA 61: 58; vgl. GA 61: 19, 26, 61). Heidegger wijst erop dat het kennend verhouden zelf niet een ding is, maar een specifieke *betrekking* tot de objecten. Een jaar later betekent ‘Sache’ daarentegen juist “wie sie [die Gegenstände] sich an ihnen selbst zeigen, d.h. wie sie für ein *bestimmtes Hinsehen* begegnen” (GA 63: 74). ‘Sache’ is hier niet een voorhanden object, maar de verhouding tot het wedervarende, waarin wij ons altijd al ophouden. Uit deze verschuiving van ‘Sache’ als object naar ‘Sache’ als verhouding tot de objecten laat zich afleiden dat de fenomenologie zich inlaat met de ‘Sachverhalt’, dat wil zeggen de verhouding, waarin iets pas ‘Sache’ wordt en als zodanig kan wedervaren voor het denken. De vraag naar de *betrekking* die in elke instelling al speelt, is dus een vraag naar de ‘Sachverhalt’ en “Die Untersuchung ist also daran gehalten, die Vergegenwärtigung der Sache zu gewinnen” (GA 63: 74). De ‘Vergegenwärtigung

en wel zo, dat deze aanwijzing zelf in het filosofisch spreken en schrijven van zich blijk geeft (ik kom hier dadelijk op terug)¹²⁵.

Hiermee stuiten we direct op een methodisch probleem. Ik houd mij altijd al op of weet mij anders gezegd altijd al *inbegrepen* in de *alomtegenwoordige* ‘herstellende’ of present-stellende *betrekking* tussen subject en object. Dat betekent dat ik altijd al ten prooi ben gevallen aan de ‘einstellungsmäßiger Abfall’ (GA 61: 32; GA 60: 148). Hoe kan ik onder die omstandigheden blijven bij de ervaring dat de ‘gedachten’ niet van het subject zijn maar het menselijk denken zijn aangereikt? Hoe kan ik deze ‘Anzeige’ volgen? Wil ik ‘mijzelf inlaten’ met de fenomenen en daarmee vasthouden aan deze ervaring, dan vergt dit van mij dat ik de theoretische instelling en daarmee de propositionele manier van spreken *afstoot* (GA 61, 32). In deze ‘Abstoß’ ligt de taak (‘Aufgabe’) de ‘Anzeige’ te volgen.

Omdat de theoretische instelling alomtegenwoordig is en *niemand* zich daarvan kan vrijpleiten (vgl. GA 29/30: 426), is deze *Aufgabe* niet zomaar te vervullen door een nieuwe manier van spreken die de ‘Anzeige’ volgt. Dankzij de instelling wordt immers elk thema van onderzoek - dus ook de *betrekking* tussen mij en de dingen - tot voorhanden object of daaraan ten grondslag liggend principe gereduceerd; elke uitspraak daarover gaat dankzij de *wil tot orde* op in de bepaling van het ‘inhoudelijke ‘wat’ van deze objecten. Daarom zegt Heidegger:

“...dat datgene, waarvan sprake is in de filosofie, zich überhaupt alleen ontsluit in en vanuit een omwending van het menselijk bestaan”¹²⁶.

der Sache’ laat zich in met onze verhouding tot het wedervarende en beantwoordt zo aan de maxime van de fenomenologie: ‘zu den Sachen selbst!’. In deze maxime komt tegelijk tot uitdrukking dat de fenomenologische vraag naar de Sache *afziet* van de voorhanden objecten: “Man muß von der zunächst liegenden Sache weggehen zu dem, was ihr zugrunde liegt” (GA 63: 77). De vraag of dit *afzien* van het voorhanden zijnde niet een eenzijdige nadruk op de ‘Sachverhalt’ legt en daarmee een ‘verwaarlozing van het zijnde’ impliceert, zal in paragraaf 11 aan de orde komen. Concreet is de vraag of Heidegger het metafysische onderscheid tussen vorm en materie en het primaat van de vorm niet ten minste in zoverre overneemt, dat de relatie het alleen wezenlijke is en de relata niets wezenlijks kunnen bijdragen. Deze vraag vergt een geheel eigen onderzoek.

¹²⁵ GA 61: 20, 60, 159; GA 29/30: 415-416; Later noemt Heidegger dit ook een “Rückstoß aus dem, was gefragt und befragt wird, auf das Fragen selbst” (*EiM*: 4; vgl. *WiM*: 103, 120).

¹²⁶ “...daß das, wovon die Philosophie handelt, überhaupt nur in und aus einer Verwandlung des menschlichen Daseins sich aufschließt” (GA 29/30: 423; vgl. *EiM*: 4-5).

Dat ik altijd al ten prooi ben gevallen aan het ‘instellingsmatig verval’ vergt van mij, dat ik afscheid neem van de theoretische instelling en daarmee van mijzelf als voorstellend subject. Het volgen van de ‘Anzeige’ is niet zozeer een alternatieve methode als ‘technischer Handgriff’ (SZ: 27) naast of tegenover de instelling, maar blijft bij de semantische grond ervan - de omwenteling van het wezen van de waarheid naar gewisheid - die het menselijk denken is aangereikt¹²⁷. Deze ‘omwenteling van het menselijk bestaan’ is de weg *terug* uit de tendens tot ‘instellingsmatig verval’ naar de ‘eigen geestelijke situatie’, dat wil zeggen de in elk voorstellen als vanzelfsprekend meegenomen subject-objectverhouding.

Deze weg terug begint met een ‘Vorkehrung’. Dat is een voorzorgsmaatregel opdat ik me niet langer overeenkomstig de instelling wend of keer tot inhoudelijke bepalingen van de objecten (GA 61: 19-20; 32). Hiermee stuiten we op het *prohibitief* of afwerend karakter van de formele aanwijzing (vgl. GA 61: 141; GA 60: 63-64). In deze afweer ligt tegelijkertijd het *aanwijzende* karakter ervan. De ‘Anzeige’ wijst in een richting, een weg die het filosofisch nadenken heeft te gaan door het volgen van of beantwoorden aan de aanwijzing¹²⁸. Dat is de in elk voorstellen van zich blijk gevende verschijningswijze van de werkelijkheid en menselijke beantwoording daaraan, die mij altijd al heeft aangesproken op een bepaalde manier te zijn, namelijk het voorstellen (in hoofdstuk 4 kom ik uitgebreid terug op de verhouding tussen ‘Anspruch’ en ‘entsprechen’). De ‘Vor->>kehrung<<’ is derhalve niet alleen prohibitief maar tegelijkertijd de *voorbereiding* op een ommekeer, waardoor ik voor de verschijningswijze van de dingen word gebracht¹²⁹. Dankzij de ‘Vorkehrung’ laat de fenomenologie zich leiden door de ‘Anzeige’ naar ‘onze verhouding tot het wedervarende’ en in die zin kan Heidegger ook zeggen dat het ‘fenomeen - het zich-van-zich-uit-tonende - een buitengewone manier van tegenkomen (‘Begegnisart’) is’ (SZ: 31).

In de vorige paragraaf zijn al voorbeelden van dergelijke ‘Vorkehrungen’ aan de orde gekomen, bijvoorbeeld toen het ging om de *eidos* of *idea* als aanduiding *wat* het zijnde *als*

¹²⁷ Anders gezegd: Het ‘zich zelf inlaten’ met de ‘Anzeige’ is niet zozeer een alternatieve methode als ‘Denkverfahren’ naast of tegenover de theoretische instelling, maar vergt een *loslaten* van mijzelf als voorstellend subject om mijzelf *in te laten* met mijn ‘verhouding tot het wedervarende, waarin ik mij altijd al ophoud’ en in die zin altijd al *toegelaten* ben (vgl. GdD: 122).

¹²⁸ “... die Bestimmungen, die vom Gegenstand gegeben werden, dürfen gerade *nicht als solche Thema werden*, sondern das erfassende Verstehen hat der angezeigten Sinnrichtung nachzugehen” (GA 61: 32).

¹²⁹ Vgl. SZ: 66; “Was Vor-kehrung in aller Schärfe sagen will, ist: eine Umwendung vorbereiten, in der das faktische Leben *vor* die Seinsweise der Dinge gebracht wird” (Oudemans (1990) 89).

zodanig is binnen de Griekse filosofie. Ik heb mij daarbij onthouden van inhoudelijke bepalingen van de *eidos* en mij beperkt tot de in al deze bepalingen al meegenomen *betrekking*, in dit geval het primaat van de theoretisch-oculaire *betrekking tussen* denken als *theoria* en zijn als *eidos*. Net zo heb ik mij niet ingelaten met inhoudelijke bepalingen van het object bij Descartes maar mij beperkt tot het technisch karakter van de ‘objecta proposita’, waardoor de natuur *als* object op het menselijk voorstellen toe wordt ‘hergesteld’ en als zodanig present-gesteld voor het subject tot verschijnen komt. Zoals ik heb laten zien *verneemt* Descartes de ‘Anzeige’ dat waarheid gewisheid betekent. Deze ‘Anzeige’ spreekt het denken van Descartes erop aan op een bepaalde manier te zijn - namelijk in het voorstellen - en hij beantwoordt daaraan zo, dat deze ‘Anzeige’ in zijn schrijven van de *Regulae* zelf van zich blijf geeft.

De formaliteit van de aanwijzing is daarin gelegen, dat ze inhoudelijk leeg maar *betrekkingsmatig* van aard is en dankzij de *blindheid van de huidige mens* voor de ‘eigen geestelijke situatie’ nooit onmiddellijk toegankelijk is maar altijd *verhuld* (GA 61: 161; GA 63: 75; SZ: 36). De aanwijzing is *formeel*, dat wil zeggen de weg terug naar ‘onze verhouding tot het wedervarende’, in ‘aanzet’¹³⁰. Heidegger spreekt van een ‘Ansatzmethode’, aangezien deze weg terug het *afstoten* van de theoretische instelling en daarmee van mijzelf als voorstellend subject vergt. Omdat ik altijd al inbegrepen ben in het instellingsmatig verval is dit afstoten niet een eenmalig methodisch dictaat maar een voortdurende *strijd* van het filosofisch nadenken *tegen* zijn eigen tendens tot *Abfall* (GA 61: 153).

De *formele aanwijzing* begint weliswaar met het afstoten van het ‘instellingsmatig verval’ - Heidegger noemt dit ook wel de ruïnantie van het leven - maar kan vanwege mijn inbegrepenheid alleen *binnen* deze tendens tot *Abfall* als her-haling (‘Wiederholung’) of terugname uit de *Abfall* geschieden¹³¹. In deze herhaling ligt de taak terug te gaan van het

¹³⁰ “Sie ist >>formal<< anzeigend, der >>Weg<<, im >>Ansatz<<” (GA 61: 20). “>>Formal angezeigt<< heißt nicht, irgendwie nur vorgestellt, vermeint, angedeutet, ... sondern angezeigt so, daß das, was gesagt ist, vom Charakter des >Formalen<< ist, uneigentlich, aber gerade in diesem >>un<< zugleich positiv die Anweisung. ... Es liegt in der formalen Anzeige eine ganz bestimmte Bindung; es wird in ihr gesagt, daß ich an der und einer ganz bestimmten *Ansatzrichtung* stehe, daß es, soll es zum Eigentlichen kommen, nur den Weg gibt, das uneigentlich Angezeigte auszukosten und zu erfüllen, der Anzeige zu folgen” (GA 61: 33).

¹³¹ “>>Wiederholung<<: an ihrem Sinn hängt alles. Philosophie ist ein Grundwie des Lebens selbst, so daß sie es eigentlich je wieder-holt, aus dem Abfall zurücknimmt, welche Zurücknahme selbst, als radikales Forschen, Leben ist” (GA 61: 80; SZ: 385-386; vgl. Strube (1994) 92-93).

voorstellen van de objecten naar de semantische grond ervan (GA 61: 33). Omdat deze ‘Aufgabe’ dankzij het instellingsmatig verval niet zomaar te vervullen is en de ‘Anzeige’ alleen in de *richting* van de semantische grond voor het voorstellen wijst, blijft zij formeel. De weg terug uit het instellingsmatig verval is aan elke individuele lezer en schrijver opgegeven (GA 61: 134)¹³². Een filosofisch nadenken dat daadwerkelijk beantwoordt aan de ‘Anzeige’ moet bovendien kunnen *wachten* op de aanspraak van deze ‘Anzeige’ en de alomtegenwoordige instellingsmatige betrekking tussen mensen en dingen kunnen *laten* voor wat zij is (GA 61: 71, 139).

Deze terugname uit de tendens tot *Abfall* is niet individueel of psychologisch, maar een ‘kritische destructie (‘Abbau’) van de traditie’¹³³, door Heidegger ook een ‘teruggang in de grondervaring’ genoemd (GA 61: 24). In §6α heb ik deze grondervaring van de moderne wetenschap en de metafysica aan het voorbeeld van Descartes laten zien, namelijk de grondervaring van de waarheid *als* gewisheid. Uiteindelijk gaat het Heidegger bij deze teruggang om het verkrijgen van een concrete ‘beslissingssituatie’ (‘Entscheidungssituation’)

¹³² GA 61: 34; Precies in deze ‘Aufgabe’ ligt de *facticiteit* van mijn bestaan, de *hermeneutiek* van de *facticiteit* (in hoofdstuk 4 kom ik hierop terug). De kritiek van Jean Grondin dat de ‘formale Anzeige’ van Heidegger zelf theoretisch is en uiteindelijk alleen ‘algemeen’ en ‘begrijpelijk’ kan zijn, mist precies dit concreet-factische karakter van het *volgen of beantwoorden* aan de ‘Anzeige’ (Grondin, J., *Die Hermeneutik der Faktizität als ontologische Destruktion und Ideologiekritik. Zur Aktualität der Hermeneutik Heideggers*. In: Papenfuss/Pöggeler (1990), Band 2, blz. 171-172 (verder: Grondin (1990) 171-172). Grondin blijkt hier zelf gepreoccupeerd met een wetenschappelijke - algemeen begrijpelijke - inzet te zijn (zie ook: Kisiel (1992) 118-120). Hoewel de ‘hermeneutiek van de facticiteit’ niet tot de theoretische instelling prejudicieert, is het *volgen* van de ‘Anzeige’ niet praktisch in plaats van theoretisch zoals Frank Schalow suggereert (Schalow, F., *Questioning the Search for Genesis: A Look at Heidegger’s Early Freiburg and Marburg Lectures*. In: *Heidegger Studies*, volume 16 (2000), blz. 170 (verder: Schalow (2000) 170). Het onderscheid tussen theorie en praktijk is een metafysisch onderscheid dat met de opkomst van het arbeidskrakter zinledig is geworden (vgl. *ZoS*: 166-167).

¹³³ “Abbau, das heißt hier: Rückgang zur griechischen Philosophie, zu *Aristoteles*, um zu sehen, wie ein bestimmtes Ursprüngliches zu Abfall und Verdeckung kommt, und zu sehen, daß wir in diesem *Abfall* stehen” (GA 63: 76; vgl. 75-76; *PIA*: 249; GA 19: 413; GA 29/30: 115-116). “*Phänomen* als thematische Kategorie für die Zugangshaltung und die Bereitschaft des Umgangs heißt ständige *Bereitung des Weges*. Diese thematische Kategorie hat die Funktion einer kritisch-warnenden Leitung des Sehens im Rückgang auf dem Wege des Abbaus kritisch festgestellter Verdeckungen” (GA 63: 76, vgl. GA 19: 413-414; GA 59: 29-30). István Fehér laat zien dat dit begrip van destructie het traditionele onderscheid tussen historische en systematische wijsbegeerte opheft (Fehér (1997) 51-56).

(GA 61: 157), namelijk de beslissing empirisch te worden voor de ‘Anzeige’ naar ‘onze verhouding tot het wedervarende’ en ons niet langer hiervoor af te sluiten¹³⁴. Hoe lang deze weg terug is blijkt wel daaruit, dat Heidegger in zijn *inleiding tot het fenomenologisch onderzoek* spreekt van een louter ‘*zich voorbereiden op de situatie*’ (GA 61: 72).

Hier wordt ook duidelijk dat de ‘tegen-beweging’ (GA 61: 131-133; GA 63: 109) van de filosofie niet anti-ruinant is (GA 61: 178, 185-186), maar de weg terug gaat naar de ‘eigen geestelijke situatie’ en zodoende vraagt naar de *zin* van de alomtegenwoordige instellingsmatige betrekking tussen mensen en dingen zelf¹³⁵. De theoretische instelling is niet zomaar af te leggen als een jas of in te ruilen voor een alternatieve methode, want de *beslissing* voor de theoretische toegang is niet van mij noch van vandaag of gisteren, maar gaat terug tot de Griekse filosofie (vgl. §5β). Ik weet mij altijd al inbegrepen in de instellingsmatig gegarandeerde *betrekking* tot de werkelijkheid (*Vorhabe*) en leef altijd al in begrippelijke structuren waarin deze betrekking is uitgelegd (*Vorgriff*)¹³⁶.

¹³⁴ “Die Destruktion ist vielmehr der eigentliche Weg, auf dem sich die Gegenwart in ihren eigenen Grundbewegtheiten begegnen muß, und zwar so begegnen, daß ihr dabei aus der Geschichte die ständige Frage entgegenspringt, wie weit sie (die Gegenwart) selbst um Aneignungen radikaler Grunderfahrungsmöglichkeiten und deren Auslegungen bekümmert ist” (PIA: 249; vgl. GA 63: 75-76; SZ: 21-22). Deze beslissingssituatie heeft dus niets te maken met een existentiële keuze tegen de theoretische reflectie en voor ‘das eigene, nicht substituierbare Leben in seiner Authentizität’, zoals Georg Imdahl suggereert (Imdahl, G., “Formale Anzeige” bei Heidegger. In: *Archiv für Begriffsgeschichte* (1994), blz. 315-317 (verder: Imdahl (1994) 315-317).

¹³⁵ De gedachte dat Heidegger in de vroege Freiburgse colleges de destructie boven de constructie van een nieuwe inhoudelijke filosofie prefereert (van Buren (1994) 237), een ‘authentischen Neuansatz’ beoogt (Imdahl (1994) 317; vgl. 321) en de onmiddellijke ervaring uitspeelt tegen de theoretische ervaring (van Buren (1994) 250-269; Imdahl (1994) 315-317; Grondin (1990) 165), Escudero (2001) 103; Kovacs (1990) 125, 127-128; Streeter (1997) 415) miskent het principieel *methodische* karakter van de *formale Anzeige* van de *zin* van de theoretische instelling zelf (vgl. Oudemans (1990) 94). Van Buren lijkt op twee gedachten te hinken in deze, aangezien hij ook zegt: “Philosophy involves a constantly vigilant demythologizing of the ruinous tendency to turn the indicators into doctrines and myths about a privileged sense of being outside the flux of life” (van Buren (1994) 340, vgl. 339-340).

¹³⁶ “Das Dasein ist in seiner jeweiligen Weise zu sein und sonach auch mit dem ihm zugehörigen Seinsverständnis in eine überkommene Daseinsauslegung hinein- und in ihr aufgewachsen” (SZ: 20). “Zusammenhang zwischen *Vorgriff* und *Voraussetzung*: *Vorgriff* hat seine Herkunft aus *Voraussetzung*. >>Gesetztheit<<, >>Setzung<< ist ein unangemessener Ausdruck; gerade keine Setzung, sondern ein geschichtlich-historisches *Voraus-dasein*” (GA 61: 159; vgl. GA 61: 65; GA 63: 16; SZ: 150;).

Waarom oriënteert de filosofie zich, wanneer ze de ‘Anzeige’ die mij en de wereld in zich betrokken heeft ter sprake brengt? De taal wordt dan problematisch. In de vroege Freiburgse colleges is de taal evenwel niet alleen probleem maar tegelijkertijd ook datgene waaraan de filosofie zich oriënteert. In zijn *Inleiding tot het fenomenologisch onderzoek* zegt Heidegger bijvoorbeeld dat het uitgangspunt van het ‘heersend taalgebruik’ van ‘princiepelijk methodische betekenis is voor de filosofische problematiek’ (GA 61: 42). Verder noemt hij de ‘onuitdrukkelijke invloed’ van Aristoteles op de manier waarop wij zien en vooral spreken, de ‘centrale en radicale problematiek’ (GA 61: 3).

Hoewel Heidegger niet expliciteert *waarom* het heersend taalgebruik van zo'n grote methodische betekenis is, kunnen we dit wel bedenken. Taal wordt hier niet begrepen als *instrument* waarover de mens *beschikt* in de omgang met de dingen, maar is zelf de ‘Anzeige’ of aanzegging van de verschijningswijze van de dingen en de menselijke beantwoording daaraan¹³⁷. Het ‘heersend taalgebruik’ is de beantwoording aan de aanspraak van deze taal, die het menselijk denken is aangereikt: Zoals ik in §6α heb laten zien beantwoordt Descartes aan een bepaalde *modus* van de waarheid en dus aan een bepaalde aanspraak dat waarheid gewisheid betekent. De ‘weltlenkende’ gedachte of ‘Anzeige’ betreft dus de betekenis van de woorden, waarin ‘onze verhouding tot het wedervarende’ is uitgelegd¹³⁸. Deze betekenis is

¹³⁷ “Ist die Sprache denn nur ein Instrument, das wir zur Bearbeitung von Objekten benutzen? Steht die Sprache überhaupt in der Verfügungsgewalt des Menschen? Ist die Sprache nur ein Werk des Menschen? Ist der Mensch dasjenige Wesen, das die Sprache in seinem Besitz hat? Oder ist es die Sprache, die den Menschen >>hat<<, insofern er in die Sprache gehört, die ihm erst Welt eröffnet und zugleich damit sein Wohnen in der Welt?” (Heidegger, M., *Phänomenologie und Theologie*. In: *WM*, blz. 74-75 (verder: *PhT*: 74-75)).

¹³⁸ Deze betekenis is noch vanuit een subject als betekenisgever noch vanuit een object als onafhankelijke betekenisverlener te begrijpen, maar is *tussen* mij en de dingen als vanzelfsprekende verhouding (vgl. Heidegger, M., *Grundprobleme der Phänomenologie*, Gesamtausgabe Band 58 (Vittorio Klostermann: Frankfurt aM 1993), blz. 104-105 (verder: GA 58: 104-105). “Mit Husserl setzt Heidegger sich dadurch [door zijn ‘Vollzugstheorie der Bedeutung’ ofwel de *formale Anzeige*] einmal vom semantischen Realismus ab, demzufolge der deskriptive Gehalt der Begriffe eine unabhängige Realität außerhalb des >>Habens<< repräsentiert. Auf der anderen Seite wird auch der semantische Konventionalismus zurückgewiesen, demgemäß die Zuordnung von Begriffswort und Gegenstand eine Folge arbiträrer Konvention ist. Beide semantischen Positionen unstellen nämlich die Unabhängigkeit einer begriffslosen Realität; die Phänomenologie geht dagegen von den geahbten (intentionalen) Gegenständen aus” (Gehtmann (1986) 41). In tegenstelling tot Husserl “sind nach Heidegger Bedeutungen nichts im Bewußtsein, und somit erübrigt sich auch, Phänomenologie als

niet van alle tijden en impliceert een omwenteling van de verhouding tussen mensen en dingen; de subject-object verhouding is niet van alle tijden maar komt op met de verschuiving van de *betekenis* van het woord waarheid naar gewisheid (in hoofdstuk 4 kom ik terug op de rol van de taal).

Het methodisch belang van het ‘heersend taalgebruik’ is daarin gelegen, dat de ‘terugname uit de tendens tot *Abfall*’ of destructie van de traditie juist aanzet bij de sedimentaire begrippelijke structuren die van zich blijf geven in de taal en waarin ‘onze verhouding tot het wedervarende’ is uitgelegd (GA 63: 93). De filosofie is niet object-betrokken maar betrokken op de betekenis van woorden¹³⁹ en in die zin kan Heidegger later zeggen dat de fenomenen zich alleen laten zien in het bereik van de taal (*ZoS*: 83).

γ) Het uitwerken van de vraag naar de Sinn von Sein

Zoals in paragraaf 4 naar voren kwam, heeft het ‘uitwerken van de vraag naar de ‘zin van zijn’ het oogmerk, om in dit uitwerken (‘ausarbeiten’) van het vragen *stellen* zelf klaar te maken (‘ausarbeiten’) *voor*... een vragen. In paragraaf 5 bleek het stellen van vragen in de theoretische instelling te rusten. Het onempirische karakter van de theoretische instelling van de metafysica wordt duidelijk door nog één maal de bevindingen van dit hoofdstuk samen te nemen en stil te staan bij het voorbeeld van het stuk was van Descartes.

De bespreking van het voorbeeld van het stuk was in §4 maakte duidelijk dat Descartes in een aporie verkeert ten aanzien van de identiteit van de natuur als zodanig. Door de methodische twijfel met het oog op een zeker en onwankelbaar fundament smelt immers niet alleen de bloemengeur en de honingsmaak van het stuk was weg, maar alle bepalingen die behoren tot het ontstaan en vergaan (*phusis*). Deze wereld van ontstaan en vergaan is juist vanwege haar ambiguïteit en veranderlijkheid het betwijfelbare en onzekere, dat wil zeggen dat deze wereld *zelf* de aporie of maalstroom is waardoor Descartes is bevangen. Zij vormt de aanstoot voor zijn zoektocht naar een onwankelbaar fundament als uitweg uit de aporie.

Bewußtseinsanalyse zu konzipieren. Insbesondere bedarf es nicht des >>Geistes<< als Deponie für Bedeutungen und Vorstellungen (Gehtmann (1986) 47).

¹³⁹ vgl. GA 61: 42-47, 49-52, 60, 75, 81-83, 89; SZ: 64; Gehtmann (1986) 39-43. Het is dan ook pertinent onjuist dat taal voor de jonge Heidegger “only articulates what is already understood pre-linguistically”, zoals Weberman beweert (Weberman (2001) 121; vgl. Keller, P., Weberman, D., Heidegger and the source(s) of intelligibility. In: *Continental Philosophy Review* (1998), blz 369-386).

Deze uitweg wordt gevonden in de ‘objecta proposita’, waardoor alles wat niet voldoet aan de maatstaf van de objectiviteit van het object - dat wil zeggen de *phusis* - uitgezuiverd wordt. Het technisch karakter van de ‘objecta proposita’ is daarin gelegen, dat de natuur *als* het mathematisch bepaalbare object op het menselijk *voorstellen* toe wordt ‘hergesteld’ en als zodanig present-gesteld tot verschijnen komt (vgl. §6α). Dit technisch karakter van de propositie duidt op een *aanval* op de natuur (*phusis*) met het oog op haar *beheersbaarheid* en *zekerheid*, waardoor de vanzelfsprekende doorgankelijkheid van zijn en denken wordt gegarandeerd. In het slotdeel van zijn *Discours de la Methode* zegt Descartes dat het erop aankomt, “*mâitres et possesseurs de la nature*” ofwel heer en meester over de natuur te worden (*Disc.* 62; *ZoS*: 135-136, 139). Deze aanval van de *technê* op de *phusis* wordt geleid door de wil tot beschikbaarheid, controle en beheersbaarheid van de natuur. Deze zorg om de heerschappij over de natuur is juist ingegeven door de *phusis* zelf, dat wil zeggen de afgrondelijke maalstroom van het onbeheersbare, het ambigue en obscure, dat bij voorbaat als *aporie* wordt begrepen en de zoektocht naar uitwegen in gang zet (vgl. §5). Het ‘uitwerken van het vragen *stellen* zelf’ maakt duidelijk dat het technisch karakter van de propositie onempirisch is, voor zover ze *tegen* het onbeheersbare en ambigue van de *phusis* in uit is op *presentie*.

Zoals ik in §4 heb laten zien vooronderstelt Heidegger het verlangen naar de doorgankelijkheid van zijn en denken niet. Hij houdt vast aan de ervaring dat de ‘Sinn von Sein’ niet op te nemen is in een ontwerp van het denken. De zin van zijn is het ontwerpgebied (‘Entwurfsbereich’) voor elk filosofisch ontwerp dat zich *onttrekt* in de ‘objecta proposita’. In §6α noemde ik de zin van zijn ‘*Offenheit*’, dat wil zeggen de speelruimte waarin de betrekking tussen mensen en dingen dankzij de omwentelingen van het wezen van de waarheid muteert/zich verkleedt (vgl. *EiM*: 64). De ‘Sinn von Sein’ is als ontwerpgebied de *herkomst* van de ‘Anzeige’, die zichzelf in de tekening van de verschijningswijze van de werkelijkheid en de menselijke beantwoording daaraan *onttrekt*. De ‘Seinssinn’ is moverend voor elk filosofisch ontwerp, zonder daar zelf toegankelijk voor te zijn (in hoofdstuk 4 kom ik hier uitgebreid op terug).

Hier wordt duidelijk dat ‘het uitwerken (‘ausarbeiten’) van het vragen stellen zelf’ ook klaarmaakt *voor* ... een vragen, dat niet meer in de *voorstelling* bestaat maar *beantwoordt* aan de ‘Anzeige’ die het menselijk denken is aangereikt. Het ‘uitwerken van de vraag naar de zin van zijn’ is een *blootstellen* (‘Exposition’) aan de ‘Sinn von Sein’ die zichzelf *onttrekt* in de

‘Anzeige’ van de verschijningswijze van de werkelijkheid en de menselijke beantwoording daaraan (vgl. SZ: 2). De ‘Anzeige’ wijst in een richting, een weg die het filosofisch nadenken heeft te gaan door het volgen of beantwoorden aan de aanwijzing, en dit is de aard van de filosofische methode (*methodos* komt van *meta* (naar, achterna) en *hodos* (weg)), de filosofische *confrontatie*¹⁴⁰. In die zin kan Heidegger later ook zeggen dat het vragen als *stellen* van vragen niet de eigenlijke manier (‘Gebärde’) van denken kan zijn¹⁴¹. Het filosofisch nadenken stelt zich bloot aan de ‘Sinn von Sein’ in het beantwoorden aan de *formale Anzeige* of *wacht* op de aanspraak van deze ‘Anzeige’ en *laat* de alomtegenwoordige instellingsmatige betrekking tussen mensen en dingen voor wat ze is (zie verder hoofdstuk 4).

¹⁴⁰ In het *Kriegsnotsemester* noemt Heidegger dit volgen van de ‘Anzeige’ een ‘reinen Hingabe an die Sache’. Heidegger, M., *Zur Bestimmung der Philosophie*, Gesamtausgabe Band 56/57 (Vittorio Klostermann: Frankfurt aM 1987¹⁹⁹⁹), blz. 61 (verder: GA 56/57: 61; vgl. GA 56/57: 65, 79, 206).

¹⁴¹ UzS: 165; vgl. Heidegger, M., *I. Nietzsches Metaphysik 2. Einleitung in die Philosophie. Denken und Dichten*, Gesamtausgabe Band 50 (Vittorio Klostermann: Frankfurt aM 1990), blz. 143-145 (verder: GA 50: 143-145).

TWEEDE DEEL

DE BEANTWOORDING AAN HET MACHINALE TIJDPERK DOOR HET DICTEN EN DENKEN

Mein Glück

Seit ich des Suchens müde ward,
Erlernte ich das Finden.
Seit mir ein Wind hielt Widerpart,
Segl' ich mit allen Winden.
Nietzsche (*FrWS*: 353)

HOOFDSTUK 3

HET *DICHTEN* VAN JÜNGER *TRANS LINEAM*. DE OVERWINNING VAN HET NIHILISME IN *DER ARBEITER*

“Eine Generation, die noch mit der Pferdebahn zur Schule gefahren war, stand unter freiem Himmel in einer Landschaft, in der nichts unverändert geblieben war als die Wolken, und in der Mitte, in einem Kraftfeld zerstörender Ströme und Explosionen, der winzige gebrechliche Menschenkörper”.

Walter Benjamin¹⁴²

¹⁴² Benjamin, W., Erfahrung und Armut. In: *Illuminationen* (Suhrkamp Verlag: Frankfurt aM 1977), blz. 291.

Inleiding

In hoofdstuk 1 werd duidelijk dat de traditionele vraag van de metafysica naar het wezen van de dingen - de ideeën, categorieën of grondbegrippen als antwoord op de vraag *wat* het zijnde *als zodanig* is - als sneeuw voor de zon verdwijnt wanneer een pragmatisch criterium voor de acceptatie of eliminatie van een arbeidshypothese volstaat. De bespreking van de aard van de wetenschappelijke confrontatie kan ten onrechte de indruk hebben gewekt dat het arbeidskarakter van de propositie alleen geldt voor de wetenschappelijke manier van spreken en dat daarnaast nog een ‘alledaagse’ manier van leven in een van zich uit betekenisvolle wereld mogelijk is. In die trant is in een groot gedeelte van de Heidegger-literatuur geprobeerd zijn denken dienstbaar te maken aan een nieuwe inhoudelijke filosofie, die haar uitgangspunt vindt in de existentieel-alledaagse ervaring en kan wedijveren met de technisch-wetenschappelijk begrepen mens¹⁴³.

Als geen ander heeft Ernst Jünger daarentegen in *Der Arbeiter* uit 1932 het arbeidskarakter van onze werkelijkheid en de menselijke beantwoording daaraan laten zien, die hij de ‘totale mobilisering’ noemt. In navolging van Nietzsche heeft Jünger een besef van het nihilisme, dat wil zeggen de ervaring dat de Platoonse horizon van het transcendente *wezen* van de dingen is weggewist (*FrWS*: 481; in §8 komt ik terug op het nihilisme bij Nietzsche). Deze ervaring van de *ontologische indifferentie* blijft niet beperkt tot het broos geworden onderscheid tussen het traditioneel ontisch en ontologisch onderzoek en daarmee de zinloosheid van de metafysische vraagstelling, zoals ik dat in deel 1 heb laten zien. In de loopgraven van de eerste wereldoorlog ervaart Jünger dat dingen en mensen hun betekenis überhaupt niet langer ontlenen aan het transcendente wezen als vaste maat voor de dingen - de Platoonse *idea* of de categorieën van het denken bijvoorbeeld - maar aan de mate waarin ze functioneren, arbeiden. De totale mobilisering duidt op het nihilisme - de ontologische *indifferentie* en de heerschappij van het arbeidskarakter - die in onze wereld tot ‘Normalzustand’ is geworden¹⁴⁴. De eerste reden om *Der Arbeiter* in dit hoofdstuk ter sprake

¹⁴³ Vgl. bijvoorbeeld: Imdahl (1994), Grondin (1990), Escudero (2001), Kisiel (1993), Kovacs (1990). In hoofdstuk 2 werd afdoende duidelijk dat Heidegger niet *tegen* de theoretische instelling in een alternatieve filosofie beoogt maar vraagt naar de *zin* van de *alomtegenwoordige* instellingsmatige betrekking tussen mensen en dingen zelf (vgl. §6β).

¹⁴⁴ Jünger, E., *Über die Linie. Martin Heidegger zum 60. Geburtstag*. Sämtliche Werke, Band 7 (Klett-

te brengen is, dat Jünger niet alleen het arbeidskarakter van onze wereld toegankelijk heeft gemaakt maar ook affirmeert zonder alternatieven of uitzonderingen in een ‘alledaagsheid’ te zoeken; zoals ik in het vorige hoofdstuk heb laten zien dat het technisch karakter van de theoretische instelling *alomtegenwoordig* is en niet als een jas af te leggen is, zo is volgens Jünger *niets* en *niemand* uitgesloten van de totale mobilisering.

Hoewel Jünger de totale mobilisering affirmeert, ervaart hij onze arbeidswereld als *zinloos*. ‘De arbeidswereld wacht en hoopt op haar zingeving’¹⁴⁵ en dat is de *zaak* van *Der Arbeiter*. Deze *zin* ligt in een nieuwe ‘toewending’ van het ‘zijn’, die Jünger in de eerste wereldoorlog vermoedt en de ‘gestalte van de arbeider’ noemt (vgl. *Arb*: 158; 308). Deze gestalte wordt begrepen als ‘eenheid, die een nieuwe zekerheid en rangorde van het leven waarborgt’ (*Arb*: 99). Zekerheid en orde behoeven een eenheid of maat, waarbinnen de werkelijkheid ordelijk verschijnt en zeker gesteld kan worden. Te midden van de totale mobilisering vermoedt Jünger dus een *ontologische differentie* tussen de gestalte als nieuwe eenheid en de dingen in de werkelijkheid. De kern van *Der Arbeiter* vormt dan ook de conceptie van de *gestalte* van de arbeider.

De vraag ontstaat wat de aard van deze conceptie is. In *Der Arbeiter* blijkt namelijk dat deze wordt bemoeilijkt doordat de gestalte volgens Jünger niet *is* maar binnen het nihilisme alleen kan worden *vermoed*¹⁴⁶. Wanneer dat het geval is, dan is *Der Arbeiter* geen episode of verhaal dat de gestalte van de arbeider beschrijft. Zoals in de loop van dit hoofdstuk duidelijk zal worden, begrijpt Jünger zijn conceptie van de gestalte in termen van de ‘wil tot macht als kunst’, dus als *Dichtung*. Het dichten van Jünger is zelf *overgankelijk* van de totale mobilisering naar een wereld, waarin het ‘type van de arbeider’ de ‘gestalte’ representeert en in die zin beantwoordt aan de nieuwe toewending van het ‘zijn’. De tweede reden om *Der Arbeiter* in dit hoofdstuk ter sprake te brengen is dat Jünger te midden van de totale mobilisering oog probeert te houden voor datgene, wat het dichten is aangezegd; de

Cotta: Stuttgart 1980), blz. 264 (verder: *ÜdL*: 264; vgl. Nietzsche, F., Kritische Studienausgabe in 15 Bänden (DTV de Gruyter: Munchen Berlin 1980), Band 12, blz. 350 (verder: KSA 12: 350).

¹⁴⁵ Jünger, E., *Maxima - Minima. Adnoten zum >>Arbeiter<<*. Sämtliche Werke, Band 8 (Klett-Cotta: Stuttgart 1981), blz. 325 (verder: *MM*: 325); Jünger, E., *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt*. Sämtliche Werke, Band 8 (Klett-Cotta: Stuttgart 1981), blz. 65 (verder: *Arb*: 65).

¹⁴⁶ “Wie weit ist jedoch der Zustand, in dem wir uns befinden, von jener Einheit entfernt, die eine neue Sicherheit und Rangordnung des Lebens zu gewährleisten vermag. Es gibt hier keine sichtbare Einheit außer der der rapiden Veränderung” (*Arb*: 99).

gestalte van de arbeider¹⁴⁷. In dit hoofdstuk wordt gevraagd naar de specifieke aard van Jüngers *beantwoording* aan deze gestalte, die in de wil tot macht als kunst bestaat.

In paragraaf 7 zal ten eerste worden gevraagd naar de heerschappij van het arbeidskarakter, die in onze wereld tot ‘Normalzustand’ geworden is en die Jünger de ‘totale Mobilmachung’ noemt. Ten tweede zal worden gevraagd naar het ‘type van de arbeider’ als representant van de ‘gestalte van de arbeider’. In het licht van Nietzsches leer van de wil tot macht (§8) zal in paragraaf 9 worden gevraagd naar de specifieke aard van deze representatie-verhouding, die in de ‘wil tot macht als kunst’ zal blijken te bestaan.

¹⁴⁷ In dit onderzoek beperk ik mij dan ook tot *Der Arbeiter* en essays van later datum wanneer en voor zover het dezelfde problematiek als die in *Der Arbeiter* betreft. Naar de essays en romans van Jünger die zijn gepubliceerd voor het verschijnen van *Der Arbeiter* in 1932, wordt alleen ter ondersteuning verwezen voor zover het dezelfde problematiek als die in *Der Arbeiter* betreft. Hoewel Jünger meerdere teksten in latere uitgaven heeft veranderd en de teksten door ‘massive Bearbeitungen des Autors in späteren Fassungen bis zur (Un-) Kenntlichkeit entstellt ist’, beperk ik mij in deze dissertatie tot de teksten zoals die in de *Sämtliche Werke* zijn verschenen (vgl. Müller, H-H., Das Kriegserlebnis im Frühwerk Ernst Jüngers. In: Müller, H-H., Segeberg, H. (ed.), *Ernst Jünger im 20. Jahrhundert* (Wilhelm Fink Verlag: München 1995), (verder: Müller/Segeberg (1995), blz. 15 (verder: Müller (1995) 15). Zie voor de filologische gegevens over de verschillende bewerkingen het gezaghebbende werk van Eva Dempewolf, *Blut und Tinte. Eine Interpretation der verschiedenen Fassungen von Ernst Jüngers Kriegstagebüchern vor dem politischen Hintergrund der Jahre 1920 bis 1980* (Königshausen & Neumann: Würzburg 1992).

§ 7 De ‘Erschütterung’ van de wereldorde

De ervaring van het nihilisme die het denken van Jünger in *Der Arbeiter* heeft bepaald, heeft hij opgedaan in de loopgraven van de eerste wereldoorlog¹⁴⁸. Hij bespreekt die in termen van

¹⁴⁸ In deze dissertatie zal niet verder worden ingegaan op biografische gegevens over Jünger of het intellectueel klimaat in europa voor WOI en tijdens het interbellum. In 1932 denkt Jünger bijvoorbeeld dat de toewending van de gestalte van de arbeider met de opkomst van Duitsland samenhangt (*Arb*: 31; 42-45). Later zegt Jünger dat politiek de reële of feitelijke macht betreft waarop de ‘conceptie van de gestalte’ als *metafysische* macht geen of alleen indirect invloed heeft (Jünger, E., *Typus, Name, Gestalt*. Sämtliche Werke, Band 13 (Klett-Cotta: Stuttgart 1981), blz. 85; 149 (verder: *TNG*: 85; 149). In zijn uitstekende studie laat Karlheinz Hasselbach zien dat *Der Arbeiter* in weerwil van vele van zijn interpreten toch vooral ‘Betrachtungen eines Unpolitischen’ bevat (Hasselbach, K., *Das weite Feld jenseits von rechts und links: Zum konservativ-revolutionären Geist von Ernst Jüngers Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt*. In: *Literaturwissenschaftliches Jahrbuch* (1995), blz. 229-242 (verder: Hasselbach (1995) 229-242; vlg. Bein, S., *Der Arbeiter. Typus - Name - Gestalt*. In: Arnold, H.L. (ed.), *Wandlung und Wiederkehr. Festschrift zum 70. Geburtstag Ernst Jüngers*. (Verlag Dr. Rudolf Georgi: Aachen 1965), blz. 109-110 (verder: Bein (1965) 109-110). Aangezien de kern van *Der Arbeiter* de conceptie van de gestalte is (*Arb*: 12) laat ik de ‘politieke’, ‘accidentele’ en ‘polemische’ aspecten van dit werk buiten beschouwing in dit onderzoek (vgl. *Arb*: 11-13). Zie hiertoe naast Hasselbach (1995) onder andere de studie van Schwarz, H.-P., *Der konservative Anarchist. Politik und Zeitkritik Ernst Jüngers*. (Verlag Rombach: Freiburg im Breisgau 1962); Zimmermann, M.E., *Ontological Aestheticism: Heidegger, Jünger, and National Socialism*. In: Rockmore, T., Margolis, J. (ed.), *The Heidegger Case on Philosophy and Politics* (Temple University Press: Philadelphia 1992) (verder: Rockmore/Margolis (1992), blz 52-92 (verder: Zimmermann (1992) 52-92). Ik beperk mij tot de filosofische gedachtegang in *Der Arbeiter* en een aantal essays van later datum, voor zover ze dezelfde thematiek betreffen. Voor biografische informatie over de betekenis van de oorlogservaringen van Jünger voor het vroege werk, zie Müller (1995); Koslowski, P., *Der Mythos der Moderne. Die dichterische Philosophie Ernst Jüngers* (Wilhelm Fink Verlag: München 1991), blz. 48-55 (verder: Koslowski (1991) 48-55); Ipema, J., *Rendez-Vous met de Dood. Belevens en programma in Ernst Jüngers werk over de Eerste Wereldoorlog*. In: *Yang* 2-3 (1992), blz. 17-22. Voor overige biografische informatie over Jünger, zie Meyer, M., *Ernst Jünger* (Carl Hanser Verlag: München/Wien 1990)(verder: Meyer (1990)). Voor informatie over het intellectueel klimaat in europa voor WOI en tijdens het interbellum, zie Zimmermann, M.E., *Heidegger's Confrontation with Modernity. Technology, Politics, Art* (Indiana UP: Bloomington, Indianapolis 1990), blz. 3-16 (verder: Zimmermann (1990) 3-16); Herf, J., *Reactionary Modernism: Technology, Culture and Politics in Weimar and the third Reich* (Cambridge UP: New York 1984). Voor een algemene geschiedenis van WOI, zie Keegan, J., *The First World War* (Hutchinson/Random House: London 1998) en Westwell, I., *De eerste wereldoorlog dag na dag* (Deltas: 2002).

een ‘Erschütterung der Weltordnung’. Deze dooreenschudding van de wereldorde ziet Jünger in haar meest geconcentreerde vorm aan de slag bij Langemark:

“We zien hier een klassieke aanval bezwijken, ongeacht de kracht van de wil tot macht die de individuen bezielt en ongeacht de morele en geestelijke waarden, waardoor deze individuen gekenmerkt zijn. Vrije wil, vorming, enthousiasme en de roes van de doodsverachting zijn ontoereikend om de zwaartekracht te overwinnen van die paar honderd meter, waarop het magische van de mechanische dood regeert ... Wat in wezen aan de gebeurtenis bij Langemark ten grondslag ligt, is de intrede van een kosmische tegenstelling, die zich telkens herhaalt wanneer de wereldorde aan het wankelen is gebracht (erschüttert) en die hier tot uitdrukking komt in de symbolen van een technisch tijdperk”¹⁴⁹.

Dat het hier niet gaat om de feitelijke vernietiging van de Duitse troepen door het Engelse geschut maar om de ervaring van het *nihilisme* blijkt daaruit dat de ‘Erschütterung’ de wereldorde betreft. De aard van deze dooreenschudding kan blijken door allereerst te vragen binnen welke *maat* of eenheid de werkelijkheid *ordelijk* verschijnt.

De metafysische traditie vindt deze maat in de *ontologische* bepaling *wat* het zijnde *als zodanig* is. In het licht van bijvoorbeeld de *idea* ofwel aanblik ‘mens’ verschijnen de verschillende mensen *als* mens en kunnen wij deze verschillende mensen *als zodanig* zien. De *idea* mens is dus niet zelf weer een mens maar betreft de *gegeven maat* waarbinnen de veelheid aan verschillende mensen *als* eenheid verschijnt. In de metafysica bestaat zodoende een wezenlijk onderscheid tussen de *idea* of categorie en de dingen die dankzij deze aanblik *als* zichzelf kunnen verschijnen.

Het *animal rationale* noemen we die mens, die zichzelf en de wereld voorstelt in het licht van dit transcendente wezen van de dingen. Hoewel Jünger spreekt van de *burger*, doelt

¹⁴⁹ “Wir sehen hier einen klassischen Angriff zusammenbrechen, ungeachtet der Stärke des Willens zur Macht, der die Individuen beseelt, und der moralischen und geistigen Werte, durch die sie ausgezeichnet sind. Freier Wille, Bildung, Begeisterung und der Rausch der Todesverachtung reichen nicht zu, die Schwerkraft der wenigen hundert Meter zu überwinden, auf denen der Zauber des mechanischen Todes regiert. ... Was dem Vorgang von Langemarck im Kerne zugrunde liegt, das ist der Eintritt eines kosmischen Gegensatzes, der sich stets wiederholt, wenn die Weltordnung erschüttert ist, und der sich hier in den Symbolen eines technischen Zeitalters zum Ausdruck bringt” (*Arb*: 113-114).

hij hiermee op de wezensbepaling van de mens als het *animal rationale* voor wie de 19^e eeuwse categorieën van de rede en humaniteit, de moraliteit en de individuele vrijheid centraal staan (vgl. *Arb*: 52-62). In het licht van deze categorieën verschijnt elke oorlog als *dwaling* die kan worden voorkomen en worden genezen door opvoeding (resoluties en politionele acties) en verlichting ('Aufklärung'), waarvan de uitkomst de 'verenigde naties' van een even goede als redelijke mensheid zal zijn.

Jünger ervaart daarentegen dat de eerste wereldoorlog doortrokken is van een 'uiterste aan activiteit in combinatie met een minimum aan *zin* ('Worum und Wofür'; *Arb*: 115), dat wil zeggen dat deze oorlog niet langer als dwaling of politionele actie ten behoeve van de vooruitgang naar een redelijke mensheid kan worden begrepen (*Arb*: 167). Met de 'Erschütterung' van de wereldorde ervaart Jünger met andere woorden dat de eerste wereldoorlog niet langer begrepen kan worden *binnen* de categorieën van het *animal rationale*¹⁵⁰. De Engelse soldaten waren niet beter geëquipeerd of anderszins superieur in de oorlogsvoering. Individueel enthousiasme, doodsverachting en ridderlijke moed zijn categorieën waarvoor überhaupt geen plaats meer bleek te zijn¹⁵¹. Dat de inzet van het 'individu' of een 'massa' van individuen niet langer ter zake doet blijkt daaruit, dat 'drie ervaren krijgers achter een intact machinegeweer zich niet laten verontrusten door de aankondiging dat een heel bataljon in aantocht is' (*Arb*: 119).

¹⁵⁰ *Arb*: 60-61; vgl. *Arb*: 59-60, 161-165, 209; Jünger, E., *Feuer und Bewegung*, Sämtliche Werke, Band 7 (Klett-Cotta: Stuttgart 1980), blz. 110 (verder: *FB*: 110; Jünger, E., *Das Wäldchen 125. Eine Chronik aus den Grabenkämpfen 1918*, Sämtliche Werke, Band 1 (Klett Cotta: Stuttgart 1978), blz. 330 (verder: *W125*: 330); Jünger, E., *Feuer und Blut. Ein kleiner Ausschnitt aus einer grossen Schlacht*, Sämtliche Werke, Band 1 (Klett Cotta: Stuttgart 1978), blz. 451 (verder: *FBI*: 451). Koslowski miskent de ontologische relevantie van de eerste wereldoorlog wanneer hij deze reduceert tot een oorlog tussen 'rechtsprincipes' (Koslowski (1991) 54; vgl. 48-55).

¹⁵¹ Om het onderscheid met de klassieke oorlogsvoering uit te drukken spreekt Jünger ook van 'Materialschlachten': "wir zogen nun gleichsam in einen neuen Krieg. Was wir bislang, freilich ohne es zu ahnen, erlebt hatten, war der Versuch gewesen, den Krieg durch Feldschlachten alten Stiles zu gewinnen, und das Versanden dieses Versuches im Stellungskrieg. Nun stand uns die Materialschlacht mit ihrem riesenhaften Aufgebot bevor. Diese wiederum wurde gegen Ende des Jahres 1917 durch die mechanische Schlacht abgelöst, deren Bild jedoch nicht mehr zur vollen Entfaltung kam" (Jünger, *In Stahlgewittern*, Sämtliche Werke, Band 1 (Klett Cotta: Stuttgart 1978), blz. 75-76 (verder: *Sta*: 75-76; vgl. *Sta*: 72, 132, 204, 206, 272-273, 285; *W125*: 304-306, 309, 354-356; *FBI*: 441-446; vgl. *FBI*: 487-489, 491).

Deze ‘crisis van grondbegrippen’ (vgl. §4) zoals ‘individualiteit’, ‘moed’, ‘ridderlijkheid’ en ‘redelijkheid’ wijst er op dat de Platoonse horizon van het transcendente wezen van mensen en dingen haar zin verloren heeft en duidt zodoende op het nihilisme; het ‘nihil’ van de gegeven maat voor de dingen. Jünger noemt het nihilisme een ‘nieuw vreeswekkend principe’¹⁵², omdat het elk houvast aan een transcendent wezen van de dingen vernietigt en ontkent. Onze *ontologisch indifferente* wereld is ongelijksoortig (*Arb*: 93), dat wil zeggen onvergelykbaar met de van de *ontologische differentie* doortrokken wereld van het *animal rationale*¹⁵³. In die zin spreekt Jünger van de ‘verlatenheid van de mens in een *nieuwe*, niet doorgronde *wereld* waarvan de stalen wet als *zinloos* verschijnt’ (*Arb*: 113-114). Zoals in de loop van dit hoofdstuk zal blijken is deze nieuwe wereld zinloos zolang sprake is van de ontologische indifferentie.

De vraag ontstaat wat volgens Jünger precies veranderd is, dat deze oorlog niet langer binnen de categorieën van de wezensbepaling van de mens als het *animal rationale* begrepen kan worden maar als het volstrekt *zinloze* verschijnt (§7α). Vervolgens zal worden gevraagd naar de ‘gestalt-switch’ die Jünger met de ‘Erschütterung’ van de wereldorde heeft gezien (§7β).

α) De totale mobilisering

De vernietiging van het ontisch-ontologisch onderscheid wordt duidelijk in *Die totale Mobilmachung* uit 1930. In dit artikel dat als voorstudie voor *Der Arbeiter* kan worden beschouwd, gaat Jünger in op de mobilisering ten tijde van de eerste wereldoorlog. Het

¹⁵² “Das Hemmnis, das hier auch dem Schlage des kühnsten Herzens Einhalt gebietet, ist nicht der Mensch in einer qualitativ überlegenen Tätigkeit – es ist das Auftreten eines neuen, furchtbaren Prinzips, das als Verneinung erscheint. Die Verlassenheit, in der sich hier das tragische Schicksal des Individuums vollzieht, ist das Sinnbild der Verlassenheit des Menschen in einer neuen, unerforschten Welt, deren stählernes Gesetz als sinnlos empfunden wird” (*Arb*: 113-114).

¹⁵³ De aard van deze ongelijksoortigheid wordt concreet in het voorbeeld van de oorlog. “So bewirkt die Anwendung des Schießpulvers ein verändertes Bild des Krieges, von dem sich jedoch nicht sagen läßt, daß es dem Bilde der ritterlichen Kriegskunst an Rang überlegen ist. Dennoch ist es von diesem Augenblicke an ein Umding, ohne Kanonen ins Feld zu gehen” (*Arb*: 93-94; vgl. *Arb*: 98). De onvergelykbaarheid ligt daarin dat niet eens meer te zeggen is of een kanon *effectiever* is dan een zwaard. Waar niet langer man tegen man gevochten wordt op een beperkt strijdtoneel maar steden vol burgers zich moeten hoeden tegen vijandelijke aanvallen van lange afstand, daar is niet meer te zeggen welke strijdmethode superieur is (vgl. *Arb*: 87-88; vgl. *Arb*: 208).

totaliteitskarakter daarvan is niet daarin gelegen, dat *alle* voorhanden middelen en krachten voor de oorlog worden ingezet. Hoewel verschillende maatregelen direct bij het uitbreken van de oorlog hiervan getuigen - de directe inzet van vrijwilligers en reservisten, de censuur en de uitvoerverboden¹⁵⁴ - zou de totale mobilisering dan alleen *gradueel* zijn onderscheiden van de partiële mobilisering ten tijde van de monarchie¹⁵⁵.

Jünger spreekt van ‘een groeiende omzetting van leven in energie ten gunste van de beweeglijkheid van de vluchtig wordende bindingen’ (*TM*: 125; vgl. *Arb*: 224). Deze omzetting duidt niet op een afbraak van de *dingen*, maar van de Platoonse horizon van het transcendente *wezen* van de dingen waaraan het *animal rationale* zich gebonden wist. De werkelijkheid ontleent haar betekenis niet langer aan een vaste waarde of grootheid, maar is potentiële energie die haar waarde ontleent aan de mate waarin ze vruchten afwerpt in verschillende situaties (vgl. *Arb*: 176-177). Hoewel Jünger niet spreekt van de *survival of the fittest* maar in termen van economie en concurrentie (*Arb*: 183-184, 188, 180, 199, 224, 227-229, 247; vgl. *Arb*: 232), kunnen we de totale mobilisering wel darwinistisch begrijpen¹⁵⁶.

¹⁵⁴ Jünger, E., *Die Totale Mobilmachung*. Sämtliche Werke, Band 7 (Klett-Cotta: Stuttgart 1980), blz. 126-127 (verder: *TM*: 126-127).

¹⁵⁵ Deze mobilisering blijft partieel omdat alleen soldaten naar het slagveld werden gestuurd en de kosten voor de oorlog geen *grenzeloze* uitgaven van de voorhanden middelen en krachten betekende (*TM*: 124).

¹⁵⁶ De verhouding van Jünger tot het Darwinisme wordt niet nader onderzocht in deze dissertatie. Schwarz wijst met recht op de sociaal darwinistische tendens in Jüngers vroege politieke geschriften (Schwarz (1962) 67-68, 123). Jünger zegt bijvoorbeeld in *Der Kampf als inneres Erlebnis*: “den Menschen aber treibt der Wille zu töten durch die Gewitter aus Sprengstoff, Eisen und Stahl, und wenn zwei Menschen im Taumel des Kampfes aufeinanderprallen, so treffen sich zwei Wesen, von denen nur eins bestehen kann. Denn diese zwei Wesen haben sich zueinander in ein Urverhältnis gesetzt, in den Kampf ums Dasein in seiner nacktesten Form (*KE*: 16; vgl. 14-16, 41). “Ein Recht des Schwächeren gibt es nicht, alles Lebendige dehnt die Grenzen seines Rechtes so weit aus, als es vermag. ... Jedes Recht ist ein Lebensanspruch, dem andere Ansprüche entgegengesetzt sind” (Jünger, E., *Das Sonderrecht des Nationalismus* (1927). In: *Politische Publizistik 1919 bis 1933* (Klett-Cotta: Stuttgart 2001), blz. 282-283 (verder: *PP*: 282-283). Hoewel Jüngers karakterisering van de totale mobilisering in termen van economie en concurrentie zeker darwinistisch kan worden begrepen en hij niet nalaat in termen van ‘Züchtung’ en ‘Auslese’ te spreken (*Arb*: 276; vgl. *Arb*: 73), maakt hij in *Der Arbeiter* expliciet duidelijk dat de gestalte *niet* overeenkomstig de leer van de ‘natürliche Zuchtwahl’ begrepen kan worden (*Arb*: 235). Ofschoon onduidelijk is of Jünger hier Darwin of bijvoorbeeld Schopenhauer of Nietzsche op het oog heeft, is in ieder geval duidelijk dat de gestalte volgens Jünger nooit het product kan zijn van de dynamische wetten van de natuurlijke selectie.

Zoals ik in hoofdstuk 1 aan het voorbeeld van de wetenschappelijke toetsbaarheid heb laten zien, wordt die theorie tentatief geaccepteerd, die het meest *progressief* is in de competitie met *concurrerende* hypothesen en zo bewijst de krachtigste ofwel de *fittest to survive* te zijn. De theorieën zijn arbeidshypothesen die hun vruchten moeten afwerpen in een zich telkens veranderende praktijk en hebben zodoende een functionele of - zoals Jünger het noemt - een *tactische* waarde als potentiële energie (vgl. *Arb.*: 100-101, 176-177). In *Die totale Mobilmachung* en *Der Arbeiter* laat Jünger zien dat dit arbeidskarakter niet voorbehouden is aan wetenschappelijke theorieën, maar dat niets uitgesloten is van deze omzetting van leven in potentiële energie.

De techniek kan volgens Jünger bijvoorbeeld niet binnen een vaste waarde of grootheid zoals de ‘vooruitgang’ of de ‘humaniteit’ worden begrepen, waaraan ze haar *zin* ontleent. De uitvinding van de motor en de locomotief ter wille van de vooruitgang hebben hun keerzijde daarin, dat ze ook gebruikt kunnen worden om tanks te bewegen en troepen snel te verplaatsen. Net zo kan de chemische industrie landbouwgiften produceren of parfum, maar ook gifgassen die in de strijd kunnen worden ingezet. Dit ‘dubbele gezicht’ van de techniek laat juist zien dat de trein of de chemische industrie *potentiële energie* is die haar waarde ontleent aan de mate waarin ze functioneert ofwel vruchten afwerpt in verschillende situaties (*Arb.*: 176-177). Deze functie kan zowel in de productie van parfum alsook in de productie van gifgassen gelegen zijn¹⁵⁷.

Deze omzetting van leven in energie ‘verleent een steeds ingrijpender karakter aan de mobilisering die haar beslag krijgt in de eerste wereldoorlog’ (*TM*: 125). Met deze omwenteling verschijnt de werkelijkheid en daarmee ook de oorlog *als* functie of - in termen van *die totale Mobilmachung* - *als* arbeid. Dankzij dit arbeidskarakter wordt het mogelijk alle middelen en kredieten in de oorlog te betrekken:

“Zo stroomt ook het beeld van de oorlog als een gewapende handeling steeds meer binnen in het zich verder uitstrekkende beeld van een gigantisch arbeidsproces. Naast de legers die elkaar ontmoeten op de slagvelden, ontstaan de nieuwe legers van het verkeer, de voeding, de wapenindustrie – het leger van de arbeid überhaupt. In de laatste, reeds tegen het einde van de oorlog naar

voren komende fase, geschiedt geen beweging meer – en ook al is het die van een thuiswerkster aan haar naaimachine – waarin niet een op zijn minst indirect militaire verrichting aanwezig is. In deze absolute aanwending van de potentiële energie, die de oorlogvoerende industriestaten verandert in vulkanische smidsewerkplaatsen, geeft het aanbreken van het arbeidstijdperk zich misschien het duidelijkst waarneembaar te kennen – zij maakt de wereldoorlog tot een historisch verschijnsel, dat qua betekenis de Franse revolutie overtreft. Om energieën van een dergelijke omvang te ontplooiën, is het niet langer afdoende, de arm die het zwaard draagt uit te rusten – hier is een uitrusting tot in de binnenste kern, tot in de fijnste levensader vereist”¹⁵⁸.

De totale mobilisering heeft dus primair een ontologisch *indifferentiërende* werking, doordat elk houvast aan het transcendente wezen van de dingen wordt vernietigd - Jünger noemt dit ook wel ‘Typenschwund’ - ten gunste van de dynamisering ofwel potentiële energie (*TNG*: 87, 113-114; vgl. *Arb*: 12; *ÜdL*: 256-261). Omdat de totale mobilisering de *verschijningswijze* van de werkelijkheid *als* arbeid betreft¹⁵⁹, bestaat er volgens Jünger geen tegenspraak meer tussen arbeid en vrije tijd of cultuurbeleving als welkome afwisseling van de arbeidsdag. Het arbeidskarakter noemt Jünger een ‘totale Zug’; de arbeidsruimte is onbegrensd zoals de arbeidsdag 24 uren telt, dat wil zeggen dat er niets is dat *niet* als arbeid

¹⁵⁷ Hier zien we aan een concreet voorbeeld het arbeidskarakter van de werkelijkheid naar voren komen, zoals dat in hoofdstuk 1 aan het voorbeeld van de wetenschappelijke toetsbaarheid reeds duidelijk werd. In die zin is er niets dat *niet* als arbeid begrepen wordt (vgl. *Arb*: 72).

¹⁵⁸ “So fließt auch das Bild des Krieges als einer bewaffneten Handlung immer mehr in das weitergespannte Bild eines gigantischen Arbeitsprozesses ein. Neben den Heeren, die sich auf den Schlachtfeldern begegnen, entstehen die neuartigen Heere des Verkehrs, der Ernährung, der Rüstungsindustrie – das Heer der Arbeit überhaupt. In der letzten, schon gegen Ende dieses Krieges angedeuteten Phase geschieht keine Bewegung mehr – und sei es die einer Heimarbeiterin an ihrer Nähmaschine – der nicht eine zum mindesten mittelbare kriegerische Leistung innewohnt. In dieser absoluten Erfassung der potentiellen Energie, die die kriegführenden Industriestaaten in vulkanische Schmiedewerkstätten verwandelt, deutet sich der Anbruch des Arbeitszeitalters vielleicht am sinnfälligsten an – sie macht den Weltkrieg zu einer historischen Erscheinung, die an Bedeutung der Französischen Revolution überlegen ist. Um Energien von solchem Ausmaß zu entfalten, genügt es nicht mehr, den Schwertarm zu rüsten – es ist eine Rüstung bis ins innerste Mark, bis in den feinsten Lebensnerv erforderlich” (*TM*: 125-126; vgl. *Arb*: 153).

¹⁵⁹ “Arbeit ist also nicht Tätigkeit schlechthin, sondern der Ausdruck eines besonderen Seins, das seinen Raum, seine Zeit, seine Gesetzmäßigkeit zu erfüllen sucht” (*Arb*: 95).

begrepen wordt¹⁶⁰. Onze *ontologisch indifferente* wereld is onvergelijkbaar met de van de *ontologische differentie* doortrokken wereld van het *animal rationale*.

Omdat mensen en dingen in onze wereld hun betekenis ontleen aan de mate waarin ze functioneren, noemt Jünger deze ontologisch *indifferente* wereld *zinloos*¹⁶¹. Hij vraagt naar de verborgen *zin* achter de totale mobilisering, die in de eerste wereldoorlog haar beslag kreeg. Zijn de miljoenen slachtoffers het gevolg van een relatief toevallige kortsluiting binnen de Europese verhoudingen en daarmee zinloos of horen de verschikkingen van de eerste wereldoorlog thuis in een ‘zinvolle ordening, waarvan de eenheid ons ontgaat’¹⁶²? Is er zo'n verborgen *zin* achter de ‘Materialschlachten’ in de eerste wereldoorlog, dan zou het sterven van miljoenen soldaten - en uiteindelijk de vernietiging van de categorieën van het *animal rationale* - niet zinloos maar *gerechtvaardigd* zijn (‘Legitimation’) als *offer*¹⁶³. De wereld wacht en hoopt op haar zingeving (*Arb*: 65-66; *MM*: 325).

¹⁶⁰ “Das Gegenteil der Arbeit ist nicht etwa Ruhe oder Muße, sondern es gibt unter diesem Gesichtswinkel keinen Zustand, der nicht als Arbeit begriffen wird. Als praktisches Beispiel dafür ist die Art zu nennen, in der schon heute vom Menschen die Erholung betrieben wird. Sie trägt entweder, wie der Sport, einen ganz unverhüllten Arbeitscharakter, oder sie stellt, wie das Vergnügen, die technische Festivität, der Landaufenthalt, ein spielerisch gefärbtes Gegengewicht innerhalb der Arbeit, keineswegs aber das Gegenteil der Arbeit dar” (*Arb*: 95).

¹⁶¹ Jünger, E., *Sturm*. Sämtliche Werke, Band 15 (Klett-Cotta: Stuttgart 1978), blz. 17 (verder: *Stu*: 17).

¹⁶² “Wir können nur ahnen, daß das, was hier geschieht, in eine große Ordnung eingegliedert ist und daß die Fäden, an denen wir scheinbar sinnlos und auseinanderstrebend zappeln, sich irgendwo zu einem Sinne verknüpfen, dessen Einheit uns entgeht” (*W125*: 349; vgl. *W125*: 369; *KE*: 50, 67, 78-79; Jünger, E., *Das Abenteuerliche Herz (Erste Fassung). Aufzeichnungen bei Tag und Nacht*. Sämtliche Werke, Band 9 (Klett-Cotta: Stuttgart 1979), blz. 58 (verder: *AH1*: 58)). Het is dan ook volstrekt onjuist dat Jünger de eerste wereldoorlog legitimeert met behulp van een “hemmungslosen Übertragung der Thesen des L'Art pour L'Art auf den Krieg”, zoals Walter Benjamin en Hans-Harald Müller in navolging van hem beweert (vgl. Müller (1995) 26).

¹⁶³ “der Sinn seines Lebens [van de enkeling, VB] hängt von dem Maße ab, in dem er an der Ordnung und am Streit der Gestalten beteiligt ist. ... So kommt es, daß der Mensch mit der Gestalt zugleich seine Bestimmung, sein Schicksal entdeckt, und diese Entdeckung ist es, die ihn des Opfers fähig macht, das im Blutopfer seinen bedeutendsten Ausdruck gewinnt” (*Arb*: 42). “Das tiefste Glück des Menschen besteht darin, daß er geopfert wird, und die höchste Befehlskunst darin, Ziele zu zeigen, die des Opfers würdig sind” (*Arb*: 78; vgl. *Arb*: 71-72; 77). Voor de betekenis van het offer voor het denken van Jünger, zie Koslowski (1991) 37-45.

Wat bedoelt Jünger met *zin*? In de metafysische traditie is de *idea* of categorie de vaste maat waarbinnen de dingen hun orde en betekenis, hun *zin* hebben. Hoewel een dergelijke *zin* niet te vinden is binnen de totale mobilisering, is Jünger ervan overtuigd dat de arbeidswereld niettemin een verborgen *zin* heeft¹⁶⁴. Het belangrijkste argument voor zijn geloof hierin is de van oorsprong natuurkundige wet van behoud van energie, die Jünger metafysisch begrijpt; omdat het volgens Jünger onmogelijk is dat de totale hoeveelheid energie geringer wordt, is hij ervan overtuigd dat elke ‘verlaten ruimte’ - het nihilisme als onze ‘Normalzustand’ waarin elke *idea* vernietigd is - ‘door nieuwe krachten wordt opgevuld’ (*Arb*: 98; vgl. *Arb*: 221; *MM*: 321, 323; *TNG*: 113; *ÜdL*: 259; *WI25*: 321). Zoals in de loop van dit hoofdstuk zal blijken vindt Jünger deze *zin* in de gestalte van de arbeider. De miljoenen slachtoffers zouden dan niet voor niets gevallen zijn, maar in de totale mobilisering *geofferd* zijn voor de opkomst van de gestalte van de arbeider (vgl. *Arb*: 232). Deze gestalte is ‘bron van de zingeving’ (*Arb*: 158) en stempelt een ‘zinvolle ordening’ (*Arb*: 308; zie verder §9)¹⁶⁵.

β) De gestalte van de arbeider als het ontologisch differente

In deze subparagraaf wil ik stilstaan bij de aard en de betekenis van de gestalte en haar samenhang met het ‘type’. De gestalte zou het ontologisch *differente* en daarmee het hemelsbreed van mensen en dingen in onze totaal gemobiliseerde werkelijkheid onderscheidene moeten zijn. Naast *Der Arbeiter* maak ik daarbij gebruik van een voorbeeld

¹⁶⁴ *Arb*: 65-66; *MM*: 325; *ÜdL*: 271; “Alles Lebende besitzt durch die Tatsache seines Daseins Sinn” (Jünger, E., *Vom Geiste* (1927). In: *PP*: 320). “Das, wofür Männer sterben, kann niemals sinnlos sein. Selbst ein Untergang ist nicht ohne Sinn” (Jünger, E., *Der Wille* (1926). In: *PP*: 202; vgl. *PP*: 200-203). Zie voor Jüngers geloof aan de *zin* van onze wereld in zijn vroege politieke schriften, Schwarz (1962) 21-23. Deze ‘*zin*’ als rechtvaardiging van het sterven van miljoenen soldaten is niet louter esthetisch zoals Zimmermann suggereert - “life could be ‘justified’ only as an aesthetic phenomenon” (Zimmermann (1990) 54) - want hoewel het ‘zijn’ van de dingen net als bij de Grieken oculair begrepen wordt als gestalte, is deze gestalte de *metafysische zin* van het bestaan. In dat opzicht legt Zimmermann de verkeerde nadruk bij zijn begrip van Jüngers ervaring van de *gestalt-switch* in de loopgraven van de eerste wereldoorlog (Zimmerman (1990) 49-54, 62); de ervaring van de mogelijkheid van een *zin* van onze totaal gemobiliseerde wereld.

¹⁶⁵ In tegenstelling tot de gedachtegang van Günter Figal is het dus weldegelijk zo dat *Der Arbeiter* zowel het nihilisme als onze ‘Normalzustand’ thematiseert, alsook het vermoeden van de gestalte van de arbeider als de ontologisch *differente* eenheid die een zinvolle ordening stempelt (vgl. Figal, G., *Der metaphysische Charaktere der Moderne*. Ernst Jüngers Schrift *Über die Linie* (1950) und Martin Heideggers Kritik *Über “Die Linie”* (1955). In: Müller/Segeberg (1995), blz.187 (verder: Figal (1995c) 187).

van een ‘gestalt-switch’ in *das Sanduhrbuch* uit 1954 en een essay uit 1963 - *Typus, Name, Gestalt* - waarin Jünger de verhouding tussen de gestalte en het type nog een keer uitwerkt¹⁶⁶. De bespreking van de gestalte en het type in onderscheid met de totale mobilisering in deze subparagraaf krijgt vervolgens in §9 concrete invulling.

Een aanwijzing naar de gestalte ziet Jünger in de slag bij Langemark. Te midden van de totale mobilisering vermoedt Jünger een *gestalt-switch*, een omslag van de tekening waarbinnen de werkelijkheid en de menselijke beantwoording daaraan als eenheid in het geding is (*Arb*: 101). De ‘Erschütterung’ van de wereldorde duidt namelijk niet alleen op de omslag van de verschijningswijze van de dingen in de eerste wereldoorlog, wanneer de wereld totaal gemobiliseerd verschijnt. Het *zien* van de totale mobilisering is nog betrokken in deze omslag, waar Jünger zichzelf plotseling *als* functionaris binnen de mobilisering, *als* arbeider ziet¹⁶⁷. De totale mobilisering vernietigt niet alleen de categorieën van het *animal rationale*. Tegelijkertijd ziet Jünger namelijk een *slag* van krijgers ontstaan in de eerste wereldoorlog, dat *beantwoordt* aan de totaal gemobiliseerde werkelijkheid (*Arb*: 59-63; vgl. *KE*: 37, 54-61, 73, 89-90, 102-103; *Sta*: 99, 149; *W125*: 354, 356; *FBI*: 446; *Stu*: 25-27).

De veranderde betrekking van de krijger tot de dood maakt dit duidelijk. Het nieuwe krijgerslag kent niet langer de hang naar het individueel zelfbehoud maar weet het eigen lichaam voorbij dit zelfbehoud als *instrument* te behandelen (*Arb*: 157-158). De krijgers *vallen* niet langer in de strijd maar *vallen uit* zoals een technisch apparaat dat zijn functie verliest (*Arb*: 115-118). Hier treedt volgens Jünger een ander mensenslag op dat zich beroept op de totaal gemobiliseerde werkelijkheid en als functionaris of arbeider hieraan beantwoordt¹⁶⁸. De ‘Erschütterung’ van de wereldorde is dus niet alleen een omslag van de verschijningswijze van de werkelijkheid maar tegelijkertijd het ‘a priori van een *veranderd denken*’ (*Arb*: 61, 244; vgl. *ÜdL*: 251-252; in §9 kom ik hier uitgebreid op terug).

¹⁶⁶ *TNG*: 85-174; vgl. *MM*: 333. Aangezien het mij hier gaat om een beter begrip van *Der Arbeiter*, zal een onderzoek naar de verschuiving van het begrip en de betekenis van het type en de gestalte in het late werk van Jünger achterwege blijven (vgl. Bein (1965)).

¹⁶⁷ Vgl. *Sta*: 13; Heumakers, A., Oudemans, Th.C.W., *De horizon van Buitenveldert*. (Boom: Amsterdam 1997), blz. 118 (verder: Heumakers/Oudemans (1997) 118).

¹⁶⁸ In tegenstelling tot het *animal rationale* zoekt de frontsoldaat in de eerste wereldoorlog niet langer tegen elke prijs een gelegenheid om de strijd te staken en verder te onderhandelen over de resoluties, maar is hij bereid te strijden (*Arb*: 41; 44). De gevechtskracht van de enkeling heeft niet langer een individuele- maar een *functionele* waarde.

Wanneer de verschijningswijze van de werkelijkheid *en* de menselijke beantwoording daaraan in één keer omslaat, dan is deze omslag niet terug te voeren op één van de relata (vgl. §6) en wordt het zinvol van een ‘gestalte’ te spreken; niet de mens maar de *gestalte* mobiliseert de wereld waaraan het nieuwe krijerslag beantwoordt (*Arb*: 159-207). De *gestalt-switch* van de relatie of verhouding tussen mensen en dingen betreft de *tekening* waarbinnen de werkelijkheid en de menselijke beantwoording daaraan van zich blijken geven; een omslag van zijn en denken ineen. Deze gestalt-switch is de eigenlijke betekenis van de ‘Erschütterung’ van de wereldorde (*TNG*: 152, 154). Ze doet Jünger te midden van de totale mobilisering een nieuwe toewending van het ‘zijn’ vermoeden - de gestalte van de arbeider - die een ‘nieuwe zekerheid en rangorde van het leven waarborgt’ (*Arb*: 99). Deze gestalte is het ontologisch *differente* ten opzichte van de dingen en mensen die daarbinnen van zich blijken geven¹⁶⁹.

In *Der Arbeiter* zegt Jünger dat we een epoche binnentreden, waarin de ‘stempeling’ van de tijd, de ruimte en de mens daarbinnen op de ‘gestalte van de arbeider’ terug te voeren is. Wat zou deze stempeling te betekenen kunnen hebben? De gestalte noemt hij een samenvattende eenheid of maat, waarbinnen de werkelijkheid ordelijk verschijnt. In het geval van de gestalte van de *arbeider* zou deze samenvattende eenheid in de *arbeid* moeten worden gezocht, dat wil zeggen in de gestempelde *aanblik* van de werkelijkheid *als* arbeid. Deze arbeid is niet te identificeren met onze totaal gemobiliseerde wereld. Zoals ik heb laten zien kent onze van de ontologische *indifferentie* doortrokken wereld juist geen vaste eenheid of maat voor de orde (vgl. §7α). In de epoche van de arbeider daarentegen zou ‘arbeid’ de ontologisch *differente* eenheid of maatstaf zijn, in het licht waarvan de werkelijkheid ordelijk verschijnt en de mens zijn bestemming vindt. Dat de gestalte van de arbeider betrokken is op de ruimte, de tijd en de mens daarbinnen wil zeggen, dat ze de aanblik of verschijningswijze van de

¹⁶⁹ Een groot deel van de secundaire literatuur over Jünger ziet deze ontologische dimensie van de gestalte over het hoofd en benadrukt vooral het politieke aspect. Zie voor een overzicht hiervan, Droste, V., *Ernst Jünger: “Der Arbeiter”. Studien zu seiner Metaphysik* (Dissertatie: Mainz 1980), blz. 46-52, 98-106 (verder: Droste (1980) 46-52, 98-106). Een pregnant voorbeeld hiervan is het artikel van Theodor Schwarz: “Wir ahnen bereits, daß die “Gestalt des Arbeiters” nichts anderes als die Allmacht des staatsmonopolistischen Kapitalismus zum Inhalt hat” (Schwarz, T., Zur Technikphilosophie Ernst Jüngers. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 1967), blz. 531.

werkelijkheid *als* arbeid *en* de menselijke beantwoording daaraan *als* arbeider betreft (in §9 kom ik hierop terug).

Hoe verhoudt de eenheid van de gestalte zich tot de wereld als haar samenvatting? De gestalte is niet de *oorzaak* van het ordelijk verschijnen van de werkelijkheid. De wereld wordt volgens Jünger samengevat door de beslissender - dat wil zeggen *ontologische* - wet van stempel en stempeling (*Arb*: 37, 236; *ZSF*: 395). We kunnen dit vergelijken met een stempelmachine die een munt stanst. Een muntstempel stempelt een *slag* of *type* munten - euro's en eurocenten - tot munt. Wat is het *typische* aan een reeks gestempelde munten? Het type vinden we niet door te abstraheren van concrete munten om zo naar het gemeenschappelijke ervan op te stijgen. Om verschillende munten met elkaar te kunnen vergelijken heb ik al een *vergelijkingsopzicht* nodig, wil ik ten minste munten met *munten* en niet met bijvoorbeeld sigarenbandjes vergelijken. We *zien* met andere woorden de munten altijd al *als* munt. Het type duidt op een voorbeeld of maat (*TNG*: 99) waarbinnen de veelheid - de verschillende van de band rollende munten - *als* hetzelfde verschijnen. Dat de munten *als* dezelfde verschijnen ligt dus niet aan de munten zelf, maar aan het type.

Waarin bestaat het verschil tussen de gestalte en het type, wanneer beiden van een 'eenheid' of 'maatstaf' getuigen? In *Der Arbeiter* reserveert Jünger het woord type voor een nieuw *mensenslag* - het type van de arbeider - dat zijn bestemming vindt in de 'representatie' van de gestalte van de arbeider (vgl. *Arb*: 243; ik kom dadelijk terug op deze representatieverhouding). Het type van de arbeider betreft dus de eenheid van het mensenwezen in de epoche van de arbeider. De voorboden van dit nieuwe type ziet Jünger aan het nieuwe krijers*slag* dat optreedt in de eerste wereldoorlog en dat beantwoordt aan de totaal gemobiliseerde werkelijkheid.

Hoewel Jünger van de gestalte van de *arbeider* en niet van de *arbeid* spreekt, is de eenheid van de gestalte niet voorbehouden aan de mens. De eenheid van de gestalte betreft de tekening van de verschijningswijze van de werkelijkheid *en* de menselijke beantwoording daaraan, zoals in het voorgaande duidelijk werd aan het voorbeeld van de totaal gemobiliseerde werkelijkheid waaraan het nieuwe krijers*slag* beantwoordt:

“De gelijktijdigheid van bepaalde middelen met een bepaald mensdom hangt niet van het toeval af, maar ligt vervat in een kader dat van een hogere

noodzakelijkheid is. De eenheid van de mens met zijn middelen is daarom de uitdrukking van een eenheid van hogere komaf¹⁷⁰.

De eenheid van de gestalte ligt in de *afstemming* van zijn en denken door de stempeling van de verschijningswijze van onze technische werkelijkheid *als* arbeid en de menselijke beantwoording daaraan *als* type van de arbeider (in §9 en 10 kom ik terug op de specifieke aard van deze afstemming). De eenheid van de gestalte is dus niet zelf weer die van het type, want het type is pas type dankzij de stempeling door de gestalte - de gestalte is *typenvormende* macht (*TNG*: 88; *MM*: 327, 395) - die niet alleen betrokken is op de mens maar tegelijkertijd op de verschijningswijze van de werkelijkheid. Omdat de gestalte de verschijningswijze van de werkelijkheid en de menselijke beantwoording daaraan als *samenhorend*, als *eenheid* betreft, noemt Jünger de eenheid van de gestalte ook wel *totaliteit*¹⁷¹¹⁷².

¹⁷⁰ “Die Gleichzeitigkeit bestimmter Mittel mit einem bestimmten Menschentum hängt nicht vom Zufall ab, sondern ist eingefaßt in den Rahmen einer übergeordneten Notwendigkeit. Die Einheit des Menschen mit seinen Mitteln ist daher der Ausdruck einer Einheit von übergeordneter Art” (*Arb*: 244; cursivering van mijn hand).

¹⁷¹ Het woord ‘totaliteit’ is ongelukkig gekozen, aangezien het de optelsom van alle dingen en mensen lijkt te betreffen (vgl. *ZSF*: 394). Jünger spreekt daarentegen van de gestalte als geheel dat méér is dan de som der delen (*Arb*: 37-39). Hij vergelijkt dit met het voorbeeld van de mens die méér is dan de som van atomen waaruit hij is opgebouwd. Dergelijke voorbeelden zijn ons bekend uit de sociologie: een gemeenschap is meer dan de som van haar ingezetenen, een bos is meer dan de som van bomen die in het bos te vinden zijn. Met deze voorbeelden maakt Jünger duidelijk dat de gestalte méér is dan de som van tijdelijke- en ruimtelijke- dingen die zich in onze wereld voordoen. De totaliteit van de gestalte betreft juist de verschijningswijze van de dingen *en* de menselijke beantwoording daaraan als *eenheid*, is een *Ganze* (*Arb*: 37, 42; vgl. Droste (1980 3-4).

¹⁷² Hiermee wordt ook duidelijk in welke zin de gestalte niet georiënteerd kan worden aan de ‘Gestaltpsychologie’ die populair was in Jüngers tijd. De Gestaltpsychologie verzet zich tegen de gedachte dat het psychische leven uit elementen (bv. gewaarwordingen en gevoelens) is opgebouwd. In plaats daarvan beschouwt de Gestaltpsychologie alles wat de mens beleeft als eenheid, als een ondeelbare figuur (gestalte) (vgl. Metzger, W., Gestalt. In: Ritters, J. o.a (ed.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (Schwabe & Co: Basel 1974 (verder: *HWP*), Band 3, blz. 547 (verder: Metzger (1974) 547)). Hoewel Jünger erkent dat men in de negentiende eeuw oog begon te krijgen voor dit méér - en we kunnen vermoeden dat hij daarmee de Gestaltpsychologie op het oog heeft - speelt hier volgens Jünger geen *wezenlijk* onderscheid met die denkers die dit méér naar het rijk der fabelen verwezen: “...freilich bewegte sich auch die Mehrzahl der Gegenspieler der Logiker und Mathematiker des Lebens auf einer Ebene, die zu der, die sie bekämpften, in keinem Rangunterschiede stand. Denn es ist kein Unterschied, ob man sich auf eine losgelöste Seele oder eine losgelöste

Dat de gestalte niet alleen de verschijningswijze van de werkelijkheid betreft maar tegelijkertijd de menselijke beantwoording daaraan, wordt ook duidelijk aan de verhouding tussen de gestalte, het type en de enkeling. Om deze verhouding te zien keren we terug naar het voorbeeld van de muntstempel. De munten die door de muntstempel worden gestanst, zijn de uitdrukking en daarmee de vertegenwoordiger of *representatie* van de stempel te noemen (*Arb*: 48). De verhouding tussen het type en de gestalte wordt net zo begrepen, hoewel de gestalte zelf niet van deze wereld is. Zoals we normaal gesproken alleen munten zien en niet de muntstempel zelf, zien we hooguit de stempeling van de gestalte en nooit de gestalte zelf (*Arb*: 37, 89; *TNG*: 86). Jünger noemt de gestalte daarom ook wel het ‘omgevende’ bereik dat de orde bepaalt zonder zelf in de blik te komen (*Arb*: 89; vgl. *TNG*: 141-142):

“Onze blik ligt aan deze kant van het prisma, dat de kleurige straal in bont licht breekt. Wij zien het vijlsel maar niet het magnetisch veld, waarvan de werkelijkheid hun ordening bepaalt”.¹⁷³

De gestalte is niet van deze wereld maar *presenteert* zich alleen in de *representatie* door het type¹⁷⁴. Jünger spreekt in *Der Arbeiter* dan ook van het *type van de arbeider als*

Idee anstatt auf einen losgelösten Menschen beruft” (*Arb*: 39). In tegenstelling tot de bewering van Heidegger - “>>Gestalt<< verstehen Sie zunächst im Sinne der damaligen Gestaltpsychologie als >>ein Ganzes, das mehr als die Summe seiner Teile umfaßt<<” (*ZSF*: 394) - kan de gestalte niet worden begrepen vanuit deze psychische totaliteit (ook Uwe-K. Ketelsen ziet dit niet: Ketelsen, U-K., Nun werden nicht nur die historischen Strukturen gesprengt, sondern auch deren mythische und kultische Voraussetzung”. Zu Ernst Jüngers *Die totale Mobilmachung* (1930). In: Müller/Segeberg (1995), blz. 88 (verder: Ketelsen (1995) 88). Dit blijkt al daaruit, dat de gestalte te maken heeft met de *eenheid* van de *tekening* van de dingen *en* de menselijke beantwoording daaraan, en niet met een *afgezonderde* psychische totaliteit van het *zijnde* mens. Dit is ook de reden waarom de geschiedenis van de term ‘gestalt’ niet verder wordt onderzocht in deze dissertatie (vgl. *TNG*: 134). Zie voor de geschiedenis van het begrip ‘gestalt’, Metzger (1974) 540-548.

¹⁷³ “Unser Blick liegt diesseits des Prismas, das den farbigen Strahl in bunte Lichter zerbricht. Wir sehen die Feilspäne, aber wir sehen nicht das magnetische Feld, dessen Wirklichkeit ihre Ordnung bestimmt” (*Arb*: 89)

¹⁷⁴ “*Repraesentation* aber ist Vor-stellen im doppelten Sinne von Vor-bringen, Anwesendmachen und so das Vorgebrachte selbst. ... *Praesentation* – Anwesenung; dazu die *platonische Metaphysik* der Gestalt. *Repraesentation* die >>subjectiv<< neuzeitliche Wendung des φαίνεσθαι der φαινόμενα zu den οντα – εἶδος; wobei aber zugleich die Umkehrung des Platonismus mitzudenken ist. >>Phänomenologie<< (Heidegger, M., *Zu Ernst Jünger*. Gesamtausgabe, Band 90 (Vittorio Klostermann: Frankfurt aM 2004) blz. 167 (verder: GA 90: 167).

representant van de gestalte van de arbeider. Ook de enkeling bezit gestalte, voor zover hij in het licht van de gestalte als representant van de gestalte verschijnt (vgl. *Arb*: 38)¹⁷⁶.

Alvorens in de volgende paragraaf te vragen naar de specifieke aard van de menselijke beantwoording aan de gestalte - de representatie van de gestalte door het type van de arbeider - wil ik eerst nader stilstaan bij de ontologische relevantie van de eenheid van zijn en denken

¹⁷⁵ Dat Bein de aard van deze representatie-verhouding tussen gestalte en type niet goed ziet blijkt wel uit het volgende citaat: “Jünger weist darauf hin, daß der Arbeiter als “Gestalt” noch nirgends voll verwirklicht ist, daß wir es vielmehr vorläufig mit dessen “Typus” zu tun haben” (Bein, S., *Der Arbeiter*. Ernst Jüngers Beitrag zur Deutung unseres Zeitalters. In: *Welt und Wort* 19 (1964), blz. 172.

¹⁷⁶ Het is van groot belang te zien dat deze representatie-verhouding tussen de gestalte, het type en de enkeling *concreet* en niet abstract is. Zoals we niet door abstractie tot het type van de munt wisten te komen, zo laat Jünger aan het voorbeeld van de mens zien dat de enkeling in de totaliteit van de gestalte betrokken is. ‘De mens bezit gestalte voor zover hij begrepen wordt als concrete tastbare enkeling’ (*Arb*: 38). Wanneer van de concrete mens wordt geabstraheerd levert dit alleen de gesynthetiseerde eenheid van het begrip ‘mens’ op. Deze gesynthetiseerde eenheid kan in geen geval iets bepaalds, iets concreets betekenen. De totaliteit van de gestalte waarin de enkeling betrokken is duidt daarentegen op een *concrete* verhouding: de enkeling bezit gestalte voor zover hij in het licht van de gestalte als representant van de gestalte verschijnt. Deze verhouding ‘is niet door vermenigvuldiging of deling te berekenen. Zoals vele mensen nog geen gestalte opleveren, zo voert de deling van de gestalte niet op de enkeling terug’ (*Arb*: 38). Van hieruit is ook te begrijpen waarom Jünger de gestalte expliciet van de *idee* onderscheidt (*MM*: 373). Jünger begrijpt daarbij ‘idee’ in moderne zin als voorstelling van het subject, zoals Heidegger opmerkt (*ZSF*: 395). De gestalte is niet te verwarren met de ‘idee’ ‘omdat de idee in tegenstelling tot de *concrete* gestalte *gedacht* en niet *ervaren* wordt’ (Bein (1965) 109; vgl. Droste (1980) 8-9). Toch is de gestalte als het ontologisch differente te identificeren met de *idea*. “Andererseits bleibt auch für Sie die Gestalt nur in einem Sehen zugänglich. Es ist jenes Sehen, das bei den Griechen *ιδεῖν* heißt, welches Wort Platon für ein Blicken gebraucht, das nicht das sinnlich wahrnehmbare Veränderliche, sondern das Unveränderliche, das Sein, die *ιδέα* erblickt. Auch Sie kennzeichnen die Gestalt als >>ruhendes Sein<<. Die Gestalt ist zwar keine >>Idee<< im neuzeitlichen Verstande, darum auch keine regulative Vorstellung der Vernunft im Sinne Kants. Das ruhende Sein bleibt für das griechische Denken rein unterschieden (different) gegenüber dem veränderlichen Seienden. Diese Differenz zwischen Sein und Seiendem erscheint dann, vom Seienden zum Sein hin erblickt, als die Transzendenz, d.h. als das Meta-Physische” (*ZSF*: 395). Heidegger noemt het werk van Jünger dan ook “*Die letzte Erhebung des Platonismus aus seiner Umkehrung und Beseitigung!*” (GA 90: 131; in §10 zal ik laten zien dat de herkomst van de gestalte net als de *idea* in de theoretische instelling rust).

die met de *gestalt-switch* in het geding is. Een dergelijke *gestalt-switch* laat Jünger in zijn *Sanduhrbuch* uit 1954 zien aan het voorbeeld van de tijd¹⁷⁷.

In *das Sanduhrbuch* laat Jünger zien hoe de tijd op onoverbrugbaar van elkaar onderscheiden wijzen van zich blijkt geeft bij elementaire klokken en bij het raderuurwerk. De verschijningswijze van de tijd oriënteert zich bij elementaire klokken aan ‘humane maten’ zoals de cyclische beweging van de zon of de verplaatsing van het zand in de zandloper. De tijd die het raderuurwerk aangeeft is daarentegen chronologisch berekenbaar en in die zin wezenlijk onderscheiden van de kosmische en aardse tijd. ‘Het is geen tijd die geschonken wordt zoals het zonlicht of de elementen, maar een tijd die de mens zichzelf schenkt’ (*SB*: 140-141).

Met de intrede van het raderuurwerk is niet alleen de verschijningswijze van de tijd omgedraaid, maar ineens daarmee de menselijke beantwoording daaraan:

“Waar een dergelijke ommekeer plaatsheeft, mag men aannemen dat niet alleen de beoordeling van de tijd zich heeft veranderd, maar ook het tijdsbewustzijn – dus de beweging van de pendule in de menselijke borst zich heeft veranderd”¹⁷⁸.

De omwenteling van de cyclische tijd naar de chronologisch verrekenbare tijd is dus tegelijkertijd het ‘a priori van een veranderd denken’. De *gestalt-switch* betekent dus een *omwenteling* van de verschijningswijze van de dingen *en* de menselijke beantwoording daaraan als *samenhorend*, als *eenheid*¹⁷⁹.

De ontologische relevantie van de gestalte wordt duidelijk wanneer we bedenken dat de *gestalt-switch* niet het *gevolg* van de uitvinding van het raderuurwerk is. De uitvinding van het raderuurwerk noemt Jünger een ‘uiterlijk teken van *beslissingen*, die rond het jaar 1000

¹⁷⁷ Jünger, E., *Das Sanduhrbuch*, Sämtliche Werke, Band 12 (Klett-Cotta: Stuttgart 1979), blz. 101-250 (verder: *SB*: 101-150).

¹⁷⁸ “Wo solcher Umschwung statthat, darf man annehmen, daß sich nicht nur die Beurteilung der Zeit geändert hat, sondern auch das Zeitbewußtsein – also der Schwung des Pendels in des Menschen Brust” (*SB*: 136; vgl. *SB*: 138).

¹⁷⁹ Jünger spreekt in dit verband ook wel van ‘Einbezogenheit’ en ‘Zugehörigkeit’ (*Arb*: 154-155). “Das alles deutet darauf hin, daß das Wort >>Zeit<< die verschiedensten Bedeutungen besitzt. Aber es handelt sich nicht nur um Wortbedeutungen, sondern um Schichten, die uns umlagern und auch durchdringen wie ein Labyrinth” (*SB*: 109; vgl. *Arb*: 93-97).

eenzame geesten in hun cel moeten hebben *getroffen*' (SB: 138). Deze *beslissing* betreft de op onvergelykbaar andere wijze gestempelde *tekening* van de verschijningswijze van de werkelijkheid *en* de menselijke beantwoording daaraan *als* chronologisch verrekenbaarheid door de gestalte. De uitvinding van het raderuurwerk is een 'uiterlijk teken' van deze gestalt-switch, dat wil zeggen dat *daarbinnen* pas het raderuurwerk door eenzame monniken in hun cel kan worden uitgevonden; pas wanneer de tijd, de ruimte en de menselijke beantwoording daaraan als chronologische verrekenbaarheid verschijnen, heeft het zin het raderuurwerk als *tijdteller* uit te vinden¹⁸⁰. Net als bij het voorbeeld van de 'weltlenkende' gedachte dat waarheid gewisheid betekent (vgl. §6α), is de tekening van de verschijningswijze *als* chronologische verrekenbaarheid door de gestalte de *semantische* grond voor de uitvinding van het raderuurwerk als *tijdteller*. Met deze beslissing of tekening van de verschijningswijze zijn 'de wissels omgezet en daarmee zijn alle plaatsen bepaald die ooit bereikt kunnen worden (SB: 138). Deze *beslissing* zelf betreft dus de onvergelykbaar andere *tekening* door de gestalte en in deze tekening is de ontologische relevantie van de gestalte gelegen (in §13 kom ik in samenhang met de *taal* terug op de semantische status van de gestalte).

De bespreking van de gestalte in deze subparagraaf maakt duidelijk dat ze geen *zijnde* is dat naast de ons bekende wereld ontdekt kan worden, maar het *ontologisch differente* betreft. Dit wordt duidelijk, wanneer we ons afvragen hoe we volgens Jünger *toegang* tot de gestalte kunnen krijgen. De eenheid van de gestalte is niet te beschrijven in een *ontwikkelingsgeschiedenis* noch toegankelijk door de *vergelijking* met andere gestalten. Deze manieren van toegang zijn uiterst geschikt om *zijnden* ter sprake te brengen, maar niet om de gestalte als het geheel *andere* van de dingen ter sprake te brengen. Ik zal nu kort uitwerken waarom de gestalte volgens Jünger voorbij de ontwikkeling en de waarde ligt.

De gestalte ligt *voorbij* de ontwikkeling. Ontwikkelingen ontrollen zich altijd *binnen* de tijd terwijl de gestalte de verschijningswijze van de tijd *zelf* stempelt. De gestalte wordt begrepen als *rustend Zijn* (Arb: 40; vgl. Arb: 50). Dit rustend Zijn is niet zoals *zijnden* onderhevig aan vermeerdering of vermindering, geboorte en dood, kortom niet onderhevig

¹⁸⁰ Vgl. SB: 153; FB: 116. De omwenteling van de verschijningswijze van de tijd wordt daarmee expliciet *niet* gekoppeld aan *menselijke* namen zoals Schwarz beweert (Schwarz (1962) 198), maar primair aan de *tekening* door de gestalte.

aan ontwikkelingen en niet te beschrijven in een ontwikkelingsgeschiedenis¹⁸¹. ‘De geschiedenis brengt geen gestalten voort maar de verschijningswijze van de tijd verandert zich met de stempeling door de gestalte’ (*Arb*: 86; vgl. *Arb*: 143-144). Dat de gestalte niet onderhevig is aan ontwikkeling, betekent niet dat zich in de wereld geen ontwikkelingen voordoen. De gestalte is zelf niet aan de tijd onderworpen maar bepaalt de ontwikkeling van het wordende leven (*Arb*: 125; *TNG*: 147; *MM*: 332)¹⁸².

Zoals de gestalte *voorbij* de ontwikkeling staat omdat deze *zijnden* en niet ‘zijn’ betreft, zo staat ze eveneens voorbij de waarden. Hoewel de gestalte in de epoche van de arbeider de verschijningswijze van de werkelijkheid *als* arbeid en de menselijke beantwoording daaraan *als* arbeider stempelt, krijgen we geen zicht op de gestalte door verschillende tijdperken met elkaar te vergelijken. De gestalte bezit namelijk niet zoals dingen in de werkelijkheid kwaliteiten of eigenschappen waarop zicht te krijgen is door vergelijking¹⁸³. De gestalte ligt voorbij de *waarden*, dat wil zeggen dat de door de gestalte

¹⁸¹ Hoewel in dit bestek niet verder kan worden ingegaan op de aard van een dergelijke ontwikkelingsgeschiedenis, is hier de filosoof Wilhelm Dilthey te noemen. Dilthey is een exponent van die denkers, die in de negentiende eeuw oog probeerden te krijgen voor de totaliteit als méér dan de som der delen. Deze totaliteit *ontwikkelt* zich en is in de blik te krijgen door de methode van *vergelijking*: “Nicht die Annahme eines starren a priori unseres Erkenntnisvermögens, sondern allein Entwicklungsgeschichte, welche von der Totalität unseres Wesens ausgeht, kann die Fragen beantworten, die wir alle an die Philosophie zu richten haben” (Dilthey, W., *Einleitung in die Geisteswissenschaften*. Gesammelte Schriften, Band I (B.G. Teubner/Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen/Zürich 1959¹⁹⁶²), blz xviii). Deze methode blijft echter onherroepelijk hangen aan de gedachte van een ‘afgezonderde ziel’ - de psychische samenhang - die de wereld *opvat* (zie hiertoe: Dilthey, W., *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie*. Gesammelte Schriften, Band V (B.G. Teubner/Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen/Zürich 1957¹⁹⁶⁴), o.a blz. 156). De totaliteit van de gestalte kan niet op een dergelijke wijze worden begrepen. Ons zien en spreken is nog betrokken in de totaliteit die hier in het geding is, *behoort haar toe* (*Arb*: 38).

¹⁸² *SB*: 109; Met de gestalte is op raadselachtige wijze de tijd in het geding. Enerzijds spreekt Jünger van de tijd zoals die *binnen* de stempeling verschijnt; de chronologisch verrekenbare tijd. Aan de andere kant lijkt er sprake te zijn van *een tijd van de gestalte*; een tijd die de tijdperken stempelt. “Je mehr man in seiner Zeit ist und in ihr lebt, desto mehr unterliegt man ihrem Vorurteil. Nun aber ist die Zeit als solche das größte Vorurteil; das ist ein altes Thema der Philosophie. Neueren Datums ist die Einsicht, daß dieses Vorurteil nicht immer gleich bleibt, daß es in seinen Formen wechselt und seine Moden hat” (*SB*: 107). In dit bestek kan niet verder worden ingegaan op het raadsel van de *tijd* die tijdperken stempelt; een raadsel dat volgens Jünger niemand op kan lossen (*SB*: 109).

¹⁸³ Bovendien beschikken niet *wij* over de maatstaf, van waaruit een dergelijke vergelijking haar beslag

gestempelde tijdperken volstrekt ongelijksoortig en daarmee onvergelijkbaar zijn (vgl. *SB*: 153). De waarden worden wel ingeschat in betrekking tot de gestalte (*Arb*: 88; in §9γ kom ik hierop terug).

Dat de gestalte *voorbij* de ontwikkeling en de waarde ligt wil dus zeggen dat ze geen *zijnde* is en ook niet *als* zijnde toegankelijk is, maar het hemelsbreed daarvan onderscheidene betreft. Omdat de totale mobilisering primair een ontologisch *indifferentiërende* werking heeft, vergt het *zien* van de gestalte ofwel het ontologisch *differente* te midden van de mobilisering volgens Jünger een nieuwe oogopslag (*Arb*: 38). Deze is een *stempeling* door de gestalte, waardoor het *zien* de onvergelijkbaar veranderde eenheid van de verschijningswijze van de dingen en de menselijke beantwoording daaraan - en daarmee de *gestalt-switch -voor ogen krijgt*¹⁸⁴. Deze nieuwe oogopslag is Jünger nu overkomen in de slag bij Langemark en in die zin is de ‘Erschütterung’ van de wereldorde een *datum* in eigenlijke zin, namelijk een *gestalt-switch* die het menselijk dichten *opgegeven* of *aangereikt* is en waaraan dit dichten beantwoordt (zie verder §9).

zou kunnen krijgen. De gestalte stempelt de ruimte, de tijd *en* de mens daarbinnen: “Ein neues Zeitalter entscheidet, was als Kunst, was als Maßstab zu gelten hat. Das, was zwei Zeitalter unterscheidet, ist nicht der höhere oder geringere Wert, sondern die Andersartigkeit schlechthin” (*Arb*: 87-88; vgl. 93).

¹⁸⁴ In later werk noemt Jünger de door de gestalte gestempelde nieuwe oogopslag ‘divinatie’ (*TNG*: 152; 155; 169), het ‘Hinzutretende’ (*TNG*: 162) of het ‘überwältigende’ (*TNG*: 151; 164)

§ 8 Intermezzo: De wil tot macht bij Nietzsche

Aangezien Jünger een antwoord tracht te vinden op het ‘Europees nihilisme’ zoals dat door Nietzsche is geïnaugureerd en dit antwoord schatplichtig is aan zijn leer van de wil tot macht, zal in deze paragraaf als intermezzo de gedachtegang van Nietzsche beknopt uiteen worden gezet¹⁸⁵. In de volgende paragraaf kan dan worden gevraagd naar de specifieke aard van het *beantwoorden* aan de ‘nieuwe toewending van het ‘zijn’’, dat in *Der Arbeiter* aan de orde is; de representatie van de gestalte van de arbeider door de wil tot macht als kunst.

Zoals ik in de inleiding tot dit hoofdstuk heb gezegd is Nietzsche getroffen door het nihilisme, dat wil zeggen dat de Platoonse horizon van het transcendente wezen van de dingen is weggewist¹⁸⁶. Deze ervaring komt in de meest geconcentreerde vorm aan het woord in het

¹⁸⁵ Voor de invloed van verschillende filosofische stromingen zoals platonisme, spiritisme/occultisme en pantheïsme op het denken van Jünger, zie Schwarz (1962) 26-29 (overigens ziet Schwarz vanwege zijn concentratie op de ‘politieke ideologie’ van Jünger precies de wezenlijke betekenis van Nietzsches leer van de *wil tot macht* voor het denken van Jünger over het hoofd en benadrukt hij de invloed van *Preußentum und Sozialismus* van Oswald Spengler op het denken in *Der Arbeiter* (Schwarz (1962) 79-83)). In de eerste uitgave van *Das Wäldchen* 125 zegt Jünger vrijwel zijn gehele denken aan Nietzsche te danken te hebben (geciteerd in: Wilczek, R., *Nihilistische Lektüre des Zeitalters. Ernst Jüngers Nietzsche-Rezeption* (Wissenschaftlicher Verlag Trier: Trier 1999), blz. 18 (verder: Wilczek (1999) 18). Zie voor de invloed van Nietzsche op het denken van Jünger de studie van Wilczek (1999) en Ipema, J., *Pessimismus der Stärke. Ernst Jünger & Nietzsche*. In: Ester, H., Evers, M. (ed.), *Zur Wirkung Nietzsches* (Königshausen & Neumann: Würzburg 2001), blz. 13-30; vgl. Bohrer, K.H., *Die Ästhetik des Schreckens. Die pessimistische Romantik und Ernst Jüngers Frühwerk* (Ullstein: Frankfurt aM/Berlin/Wien 1983), blz. 118 (verder: Bohrer (1983) 118); Meyer (1990) 41.

¹⁸⁶ In deze paragraaf beperk ik mij tot een zeer beknopte uiteenzetting van de gedachtegang van Nietzsche op hoofdlijnen. Daarbij heb ik naast het werk van Nietzsche zelf vooral gebruik gemaakt van Heidegger, M., *Nietzsches Wort >>Gott ist tot<<*. In: Heidegger, M., *Holzwege, Gesamtausgabe, Band 5* (Vittorio Klostermann: Frankfurt aM 1977), blz. 209-267 (verder: *Hw*: 209-267) en het Nietzsche-boek van Heidegger. Daarnaast heb ik gebruik gemaakt van de uitstekende studie over Heidegger en Nietzsche van Gerard Visser (Visser (1989); vgl. Schüßler, I., *Zur Frage der Überwindung des Nihilismus bei Nietzsche und Heidegger*. In: *Perspektiven der Philosophie* (1997), blz. 19-44 (verder: Schüßler (1997) 19-44)). Voor een kritische evaluatie van Heideggers Nietzsche-interpretatie, zie naast het boek van Visser ook Müller-Lauter, W., *Heideggers Nietzsche Lektüre: zum Problem des Nihilismus*. In: *Synthesis Philosophica*, volume 11 (1996), blz. 123-130; Haar, M., *Critical remarks on the Heideggerian reading of Nietzsche*. In: Macann, C. (ed.), *Martin Heidegger: critical Assessments* (Routledge: London 1992) (verder: Macann (1992), blz. 290-302 (verder: Haar

aforisme over *Der tolle Mensch* uit *Die fröhliche Wissenschaft*, waar Nietzsche spreekt over de dood van God (*FrWs*: 480-482). De dood van God duidt niet op het afsterven van de christelijke God noch op het groeiend atheïsme. ‘God’ is in de eerste plaats de naam voor de Platoonse horizon van het transcendente wezen van de dingen (*Hw*: 216):

“Wie gaf ons de spons om de gehele horizon weg te wissen? Wat deden wij, toen we de aarde van haar zon loskoppelden? Waarheen beweegt zij zich nu? Waarheen bewegen wij ons? Weg van alle zonnen? Tuimelen we niet voortdurend? En achterwaarts, zijwaarts, voorwaarts, naar alle kanten? Is er nog een boven en een onder? Dolen wij niet als door een oneindig niets?”¹⁸⁷.

Nietzsche spreekt van een ontkoppeling van de aarde van haar zon en het wegwissen van de horizon. De vraag is wat woorden als zon en aarde hier te betekenen hebben. Nietzsche denkt bij deze betrekking tussen aarde en zon niet alleen aan de Copernicaanse wending naar het heliocentrisch wereldbeeld (vgl. §3), maar tegelijkertijd aan de plaats van de zon in de grotvergelijking van Plato (vgl. *Hw*: 261).

In de *Republiek* zegt Plato dat naast de geschiktheid van onze ogen om de zichtbare dingen te zien en deze zichtbare dingen zelf een derde nodig is. Deze derde instantie is het licht *waardoorheen* ik het zichtbare ding tegenover mij kan zien. Om duidelijk te maken wat hij op het oog heeft, brengt Plato de dubbele betekenis van de zon ter sprake. De zon is in eerste instantie een hemellichaam dat ik kan zien en waarover ik verschillende uitspraken kan doen. Ik kan bijvoorbeeld zeggen dat de zon de gewassen voedt en laat groeien. Nu ziet Plato dat ik zelf al in het licht van de zon moet staan, om dit hoog aan de hemel staande hemellichaam te kunnen zien. De zon is tegelijkertijd het licht *waardoorheen* ik het hemellichaam hoog tegenover mij pas kan zien. Het zonlicht is dus enerzijds een hemellichaam waaraan ik eigenschappen toe kan kennen en tegelijk de instantie

(1992) 290-302). Ibáñez-Noé gaat in zijn artikel zelfs zover te zeggen dat Heideggers Nietzsche-interpretatie is *bemiddeld* door zijn lezing van het werk van Jünger (Ibáñez-Noé, J.A., Heidegger, Nietzsche, Jünger, and the Interpretation of the Contemporary Age. In: *The Southern Journal of Philosophy*, vol. 33 (1995), blz. 57ev (verder: Ibáñez-Noé (1995) 57ev.).

¹⁸⁷ “Wer gab uns den Schwamm, um den ganzen Horizont wegzuwischen? Was thaten wir, als wir diese Erde von ihrer Sonne losketteten? Wohin bewegt sie sich nun? Wohin bewegen wir uns? Fort von allen Sonnen? Stürzen wir nicht fortwährend? Und rückwärts, seitwärts, vorwärts, nach allen Seiten? Giebt es noch ein Oben und ein Unten? Irren wir nicht wie durch ein unendliches Nichts?” (*FrWS*: 481).

waardoorheen ik dit hemellichaam pas kan zien. Plato noemt dit licht van de zon het *zugon*, het juk dat mijn *zien* van de zon en de zon zelf als het *geziene* bijeenhoudt¹⁸⁸. Ik zal altijd al in dit licht moeten staan, wil ik een zichtbaar ding tegenover mij kunnen zien.

Plato begrijpt dit licht van de zon als *idea* of *aanblik*, in het licht waarvan de dingen *als* zichzelf kunnen verschijnen¹⁸⁹. Het wegwissen van de horizon waarvan Nietzsche spreekt, wijst op het wegvallen van de Platoonse horizon, van het transcendente wezen waarbinnen de dingen hun vaste oriëntatie en betekenis hadden (vgl. *Zar*: 14; *Hw*: 220).

Het transcendente wezen van de dingen geldt in de metafysische traditie als de ware en eigenlijk werkelijke wereld. In onderscheid met deze bovenzintuiglijk *meta-fysische* wereld van de *idea* (zijn) is onze zintuiglijk *fysische* wereld onwerkelijk, want doortrokken van contingentie en veranderlijkheid (schijn). De metafysica onderscheidt tussen de zintuiglijk-fysische wereld - dit noemt Nietzsche *aarde* - en de bovenzintuiglijk metafysische wereld van de *idea*, waarbij de laatste de maatstaf is voor de eerste. De loskoppeling van de aarde van de zon betekent dat er geen metafysische maatstaf (zon) meer is voor onze van contingentie en veranderlijkheid doortrokken wereld (aarde) (vgl. *Hw*: 261). Volgens Nietzsche dolen wij door een 'oneindig niets' (vgl. *Hw*: 217). De dood van God duidt derhalve op de ervaring van het nihilisme.

Sinds wanneer heerst volgens Nietzsche het nihilisme? In een aantekening uit 1887 zegt Nietzsche wat nihilisme betekent: 'dat de hoogste waarden zich ontwaarden' (KSA 12: 350). Dit antwoord maakt ten eerste duidelijk dat Nietzsche de Platoonse horizon van de *idea* als bereik van hoogste *waarden* begrijpt (ik kom dadelijk terug op de vraag waarom). Het nihilisme behelst de ervaring dat geen waarden worden aangereikt - de *ontwaarding* van de waarden en in die zin het 'nihil' van de gegeven maat voor de dingen - en daarmee dat de Platoonse *idea* haar waarde verloren heeft (vgl. *NI*: 23-24). Dit antwoord maakt ten tweede duidelijk dat Nietzsche het nihilisme als een historische gebeurtenis begrijpt, waarin de hoogste waarden hun bindende kracht voor het aardse bestaan verliezen. Hoewel het woord nihilisme in de 19^e eeuw gangbaar werd, is deze historische gebeurtenis niet pas in de levenstijd van Nietzsche opgekomen (vgl. *Hw*: 218-219). Volgens hem beheerst het nihilisme

¹⁸⁸ Plato, *Republiek*, vertaald in: Cornford, F., *The Republic of Plato* (Clarendon Press: Oxford - 1941¹⁹⁴⁴), blz 508a - 509b (verder: *Rep*: 508a - 509b).

¹⁸⁹ vgl. *PIW*: 230ev; voor de reikwijdte van deze omslag van het licht van de zon als *zugon* dat het *zien* en het *geziene* bijeenhoudt naar de *idea* bij Plato, zie *PIW*.

de geschiedenis van het avondland sinds Plato. Van nihilisme is namelijk niet alleen sprake bij de ontwaarding van de Platoonse horizon van het transcendente wezen van de dingen.

In welke zin is de metafysische traditie nihilistisch te noemen? De metafysische *affirmatie* van de bovenzintuiglijk-metafysische wereld van ‘zijn’ is volgens Nietzsche in de grond een *negatie* van de zintuiglijke wereld van de ‘schijn’ (vgl. *NI*: 70). Het nihilistisch karakter van de metafysica is daarin gelegen, ‘dat het bovenzintuiglijke als het waarlijk zijnde wordt voorgesteld, van waaruit al het overige zijnde als eigenlijk niet-zijnde wordt verlaagd’ (*NI*: 143; vgl. *NI*: 161). De metafysica is zelf nihilistisch, want de prevalentie van de ‘hogere’ of ‘betere’ wereld van het transcendente wezen van de dingen impliceert de ontwaarding ofwel het ‘nihil’ van het aardse bestaan¹⁹⁰. Dit nihilisme beheerst de gehele metafysische traditie vanaf Plato. Daarom zegt Nietzsche dat het nihilisme de geschiedenis van het avondland betreft, waarin langzaamaan duidelijk begint te worden dat het met de bovenzintuiglijke hoogste waarden eigenlijk *niets* is.

Nietzsche probeert dit nihilisme - de ontwaarding van de hoogste waarden - te overwinnen (‘Überwindung’) door een ‘Umwertung aller Werte’ (KSA 12: 246). Dit antwoord op de ontwaarding betreft niet de *vernietiging* ervan. Een dergelijke vernietiging zou het metafysische onderscheid tussen de maatgevende bovenzintuiglijke wereld van ‘zijn’ en de ondermaanse wereld van de ‘schijn’ laten staan en alleen de inhoud ervan vervangen. Nietzsche noemt dit nihilisme zwak of *onvolledig*¹⁹¹. Nietzsche bekritiseert dit onvolledig nihilisme niet zozeer omdat het hoogste *waarden* voorstelt, maar omdat het deze waarden in

¹⁹⁰ Principe van deze prevalentie is de *geest van de wraak* die *tegen* het onbeschikbare en vergankelijke is en de ‘wording’ uitzuivert ten gunste van een ideale, onbezoedelde en eeuwige wereld van het ‘zijn’ (*Zar*: 128-131; vgl. *Zar*: 146-149; vgl. *VA*: 109-115). In het vorige hoofdstuk kwam de *geest van de wraak* ter sprake in termen van de aanval van de *technê* op de *phusis* met het oog op de beschikbaarheid, controle en beheersbaarheid van de natuur. In §9β kom ik hier uitgebreid op terug in verband met het ‘zwak nihilisme’ van het *animal rationale*.

¹⁹¹ KSA: 12, 476; *Hw*: 225-226; “Metaphysik haben Einige noch nöthig; aber auch jenes ungestüme Verlangen nach Gewißheit, welches sich heute in breiten Massen wissenschaftlich-positivistisch entladet, das Verlangen, durchaus etwas fest haben zu wollen (während man es wegen der Hitze dieses Verlangens mit der Begründung der Sicherheit leichter und lässlicher nimmt): auch das ist noch das Verlangen nach Halt, Stütze, kurz, jener *Instinkt der Schwäche*, welcher Religionen, Metaphysiken, Ueberzeugungen aller Art zwar nicht schafft, aber – conservirt” (*FrWS*: 581-582). Vgl: “ich fand alle obersten Werthurteile, alle, die Herr geworden sind über die Menschheit, mindestens zahm gewordene Menschheit, zurückführbar auf die Urtheile Erschöpfter” (KSA 13: 412).

een bovenzintuiglijk-maatgevende wereld lokaliseert en daarmee de zintuiglijk-aardse wereld *ontwaardt*.

Het *volledig* nihilisme vervangt daarentegen niet louter oude waarden door nieuwe, maar schaft het bovenzintuiglijke bereik van waarden als maatstaf voor het aardse bestaan af. In welk bereik vindt Nietzsche dan het principe voor de waarderingen? Nietzsches ‘Umwertung der Werte’ keert zich *tegen* de bovenzintuiglijk ideale wereld van ‘zijn’ en affirmeert het zintuiglijk-aardse bestaan - het leven - als principe van waardering¹⁹². Deze omkering van het Platonisme behelst een ‘omkering’ van de waarde: waarden worden niet langer ingeschat *aan de hand* van een gegeven maat, maar door het leven zelf¹⁹³. In samenhang met de vraag naar het ‘leven’ als principe van waardering, wil ik nu nader stilstaan bij de wil tot macht als grondkarakter van het leven en uiteindelijk het universum als zodanig¹⁹⁴.

In een aantekening uit de winter van 1887-1888 geeft Nietzsche een kernachtige formulering van de wil tot macht:

“Alle >>doelen<<, >>bestemmingen<<, >>zin<< zijn slechts uitdrukkingwijzen en metamorfoses van de *éne* wil, die inherent is aan elk gebeuren: van de wil tot macht. Doelen-, bestemmingen-, oogmerken-hebben, *willen überhaupt*, betekent zoveel als sterker-willen-worden, groeien-willen - en *daartoe* ook de *middelen* willen. ... Alle waarderingen zijn slechts gevolgen

¹⁹² Vgl. Zar: 99-100. Visser laat zien dat deze omkering van het Platonisme tegelijkertijd een omkering is van het Kantianisme. Kant probeerde de zielsvermogens zoals de rede van het affectieve te zuiveren, terwijl Nietzsche juist op de affectiviteit als herkomst van de zielsvermogens wijst (Visser (1989) 49-50). Visser wijst erop dat de intrinsieke relatie tussen het waarderen en de affectiviteit in Heideggers interpretatie van Nietzsche onderbelicht blijft. In zijn boek thematiseert Visser juist dit affectieve bij Heidegger en Nietzsche.

¹⁹³ “Die Werte entspringen nicht aus dem an sich bestehenden Übersinnlichen, sondern Werte sind Bedingungen des Lebens, d.h. der Lebenssteigerung, und entspringen nur aus diesem Leben und gelten nur für dieses” (Heidegger, M., *Nietzsche: Der europäische Nihilismus*, Gesamtausgabe Band 48 (Vittorio Klostermann: Frankfurt aM 1986), blz. 17 (verder: GA 48: 17).

¹⁹⁴ Nietzsche, F., *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*. Kritische Studienausgabe, Band 5 (DTV de Gruyter: München Berlin 1886- 1988¹⁹⁹³), blz. 55 (verder: *JGB*: 55); vgl. Zar: 147; KSA 11: 221; KSA 13: 261; Visser (1989) 61; *NI*: 215.

en engere perspectieven *ten dienste van deze éne wil*; het waarden zelf is louter deze *wil tot macht*”¹⁹⁵.

Het waarderende leven schat waarden in met het oog op de *bevordering* ervan (krachttoename, groei) en getuigt daarmee van de *wil* om sterker of krachtiger (macht) te worden¹⁹⁶. Dit inschatten van waarden - wat vroeger de gegeven aanblik van de dingen was - heet nu perspectivisme. Het perspectivisch inschatten van waarden opent een blikbaan waarbinnen de werkelijkheid op de bevorderlijkheid of onbevorderlijkheid ervan voor het eigen leven wordt uitgelegd: Een bos verschijnt bijvoorbeeld *als* potentiële houtproducent of *als* ontspanning na gedane arbeid. Deze blikbanen bepalen überhaupt wat wij wel en niet tegenkomen: een schildpad hoort het zachtste geritsel in het gras maar niet het pistoolschot dat in haar nabijheid wordt afgevuurd (vgl. *NI*: 214).

Willen we weten waarin deze bevorderlijkheid voor het leven gelegen is, dan moet worden gevraagd naar de aard van dit leven zelf. Volgens Nietzsche zijn het zelfbehoud en de zelfoverstijging de samenhangende grondtrekken van het leven. Elk *zelfbehoud* van het leven staat ten dienste van groei en krachttoename (vgl. *KSA* 13: 373), want een leven dat louter uit is op zelfbehoud is volgens Nietzsche al ondergang. Het zelfbehoud is daarom nooit ‘doel’ of ‘bestemming’ van het leven maar altijd *middel* ten behoeve van de zelfoverstijging. Deze is aangewezen op dit zelfbehoud, omdat elke overstijging uitmondt in een bestendiging, die op haar beurt het uitgangspunt vormt voor elke nieuwe zelfoverstijging (vgl. *Hw*: 229; ik laat dit dadelijk concreet zien aan de twee met elkaar samenhangende verschijningswijzen van de wil tot macht). Doordat het leven volgens Nietzsche wordt getekend door zelfbehoud *en* zelfoverstijging, karakteriseert hij het als ‘wording’ (vgl. *KSA* 13: 36; *Hw*: 216). De wil tot macht als aard van het wordende leven zelf (vgl. *Zar*: 147-148) is volgens Nietzsche het principe van de ‘Umwertung der Werte’ (vgl. *NI*: 29; *Hw*: 231).

¹⁹⁵ “Alle “Zwecke”, “Ziele”, “Sinne” sind nur Ausdrucksweisen und Metamorphosen des Einen Willens, der allem Geschehen inhärrt, der Wille zur Macht. ... Zwecke, Ziele, Absichten haben, *wollen* überhaupt, [ist] soviel wie Stärker-werden-wollen, wachsen wollen, und *dazu* auch die *Mittel* wollen; ... Alle Werthschätzungen sind nur Folgen und engere Perspektiven *im Dienste dieses Einen Willens*: das Werthschätzen selbst ist nur dieser Wille zur Macht” (*KSA* 13: 44-45).

¹⁹⁶ “Schluß-Resultat: alle Werthe, mit denen wir bis jetzt die Welt zuerst uns schätzbar zu machen gesucht haben und endlich ebendamit *entwerthet* haben ... sind, psychologisch nachgerechnet, Resultate

De wil tot macht is volgens Nietzsche het grondkarakter van het leven en uiteindelijk van het universum als zodanig, dat wil zeggen dat zij Nietzsches antwoord is op de metafysische vraag *wat* het zijnde *als zodanig* is (vgl. hoofdstuk 2; *NI*: 23, 29). Zoals Heidegger heeft laten zien kan het inschatten van waarden als uitdrukking van de wil tot macht niet psychologisch worden geduid, maar hoort ze thuis in Nietzsches *filosofische* denken en daarmee in de filosofische traditie¹⁹⁷. De wil tot macht duidt op de *verschijningswijze* van de werkelijkheid *als* bevorderlijk of *niet*-bevorderlijk voor het eigen leven, dat wil zeggen *als* potentiële energie voor het zelfbehoud ('Machterhaltung') en de zelfoverstijging ('Machtsteigerung')(vgl. §7; in §9α kom ik hier uitgebreid op terug). Daarmee zijn de twee verschijningswijzen van de wil tot macht aangegeven - de wil tot macht als waarheid en de wil tot macht als kunst - waarop ik nu verder in zal gaan.

Nietzsche neemt de ware wereld van de *idea* terug in het waarderende leven en ontmaskert daarmee de metafysische vraag naar het transcendente wezen van de dingen als *wil tot waarheid*. Er is volgens Nietzsche immers geen bovenzintuiglijk-eeuwige wereld van 'zijn', maar alleen het perspectivisch inschatten van de waarden dat wordt geleid door de wil tot macht van het wordende leven (KSA 12: 354). De wil tot waarheid is uit op bestendiging (zijn) van het van contingentie en veranderlijkheid (wording) doortrokken leven door het perspectivisch inschatten van waarden - *idea*, categorie, schema - waarbinnen de werkelijkheid ordelijk verschijnt (*Zar*: 146-149). Nietzsche ontmaskert de metafysische vraag naar het transcendente wezen van de dingen als *wil tot waarheid*, omdat deze waarheid als het bestendig aanwezige (zijn) in feite *schijn* is; er is alleen het van contingentie en veranderlijkheid doortrokken *wordende* leven (vgl. *III*: 163). Het ware als het bestendig aanwezige (zijn) van de dingen ontspringt volgens Nietzsche dus niet aan een bovenzintuiglijke wereld van de *idea* maar aan de wil tot macht, dat wil zeggen de wil tot bestendiging¹⁹⁸.

bestimmter Perspektiven der Nützlichkeit zur Aufrechterhaltung und Steigerung menschlicher Herrschafts-Gebilde: und nur fälschlich *projicirt* in das Wesen der Dinge" (KSA 13: 49).

¹⁹⁷ *Hw*: 228-240; "Waarde als gezichtspunt en mogelijkhedenvoorwaarde is de eindgestalte van de *idea*, de ervaring van het wat-zijn bij Plato. Het begrip van de werkelijkheid als kracht en wil bij Nietzsche zou de eindgestalte zijn van de aristotelische *energeia*, de eerste maatgevende ervaring van de *ousia* als het *dat-zijn* van het zijnde" (Visser (1989) 220).

¹⁹⁸ "Die menschliche Logik dient dem Gleichmachen und Beständig- und Übersehbarmachen des Begegnenden. Das Sein, das Wahre, was sie >>fest-stellt<< (befeestigt), ist nur Schein; aber ein Schein, eine

Een voorbeeld kan deze wil tot waarheid illustreren. Zoals ik heb laten zien vindt *Descartes* zijn ‘grondzekerheid’ in de evidentie: *ego cogito sum res cogitans* (vgl. §6α). Nu bestrijdt Nietzsche dat het *ego cogito* van *Descartes* een *onmiddellijke* grondzekerheid is, dat wil zeggen een onmiddellijke kennisname van iets. *Descartes*' zoektocht naar een *fundamentum inconcussum* is een *wil tot waarheid*¹⁹⁹. ‘Het denken is volgens Nietzsche niet een middel ten behoeve van de onmiddellijke kennisname van iets, maar een middel om de wereld te *ordenen* en voor ons gebruik *hanteerbaar* te maken’ (*NII*: 162). De grondzekerheid van *Descartes* is volgens Nietzsche dus geen *inzicht* in het *ego cogito sum res cogitans* als het evidente, maar een *hypothese* die hij aannam omdat ze de hoogste zekerheid en daarmee macht (‘Machterhaltung’) verleende (*NII*: 162-163; vgl. *KSA* 12: 386-387).

In het vorige hoofdstuk kwam deze wil tot waarheid ter sprake in termen van de ‘Herrschaft der Methode’. Zoals ik heb laten zien wordt de theoretische instelling geleid door de *wil tot orde* die bestaat in het wederzijds ‘zurechtmachen’ of ‘zurechtrichten’ van subject en object. In welk opzicht is de wil tot waarheid *bevorderlijk* voor het leven? De schematisering van wording tot zijn is *schijn* en toch noodzakelijke voorwaarde voor het leven, omdat het *wordende* leven zonder bestendiging zou vervliegen in de voortdurende veranderlijkheid²⁰⁰. Hoewel de gedachte aan een bovenzintuiglijk-eeuwige wereld van de *idea* volgens Nietzsche een *dwaling* is, is deze dus wel noodzakelijk voor het zelfbehoud van het leven te midden van de wording (vgl. *Zar*: 75).

Ten eerste wordt hier duidelijk waarom Nietzsche de bovenzintuiglijke wereld van de *idea* als *waarde* begrijpt. De *idea* als bestendiging van wording tot ‘zijn’ is immers *bevorderlijk* voor het leven en in die zin voorwaarde voor het zelfbehoud van het leven te midden van de wording (*Hw*: 227-229). Ten tweede wordt hier concreet waarom de zelfoverstijging en het zelfbehoud op elkaar aangewezen zijn. De wil tot waarheid is noodzakelijke voorwaarde voor het leven, dat wil zeggen voor het zich voort-zetten en

Scheinbarkeit, die wesensnotwendig zum Lebewesen als solchem, d.h. zum Sich-durch- und Fest-setzen im ständigen Wechsel gehören” (*NI*: 217; vgl. *FrWS*: 395, 439, 477-478).

¹⁹⁹ “Nietzsche sagt, Descartes' Suchen nach einer unerschütterlichen Gewißheit sei ein >>Wille zur Wahrheit<<: >> > Wille zur Wahrheit< als >ich will nicht betrogen werden< oder >ich will nicht betrügen< oder >ich wil mich überzeugen und fest werden<, als Formen des Willens zur Macht<<” (geciteerd in *NII*: 161).

²⁰⁰ “Wahrheit ist die Art von Irrtum, ohne welche eine bestimmte Art von lebendigen Wesen nicht leben könnte. Der Wert für das Leben entscheidet zuletzt” (*KSA* 11: 506; *NI*: 217).

daarmee zich behouden te midden van de voortdurende verandering. Tegelijkertijd verschijnt dit *voortdurende* of *bestendige* te midden van de wording als ‘Steigerungsfähig’, als uitgangspunt voor de zelfoverstijging²⁰¹.

De wil tot waarheid is uit op de stilzetting of bestendiging van het wordende leven en als zodanig de verwoesting van het *wordende* leven dat uit is op *krachtstoename* en *groei* (macht). De wil tot waarheid is met andere woorden wel een noodzakelijke maar geen voldoende voorwaarde voor het leven, omdat ze ontoereikend is voor de groei of *krachtstoename*. Nietzsche zegt dan ook dat we de ‘kunst nodig hebben, opdat we niet aan de waarheid te gronde gaan’ (KSA 13: 500). Hiermee komen we op de andere zijde van de wil tot macht, namelijk de wil tot macht als kunst.

Kunst duidt niet primair op werken van de schone kunsten, maar op het scheppende of stichtende karakter dat in elk perspectivisch inschatten van waarden schuilt. Het perspectivisme schat niet alleen waarden in met het oog op de schematisering van wording tot ‘zijn’ (wil tot waarheid), maar schept ook *mogelijkheden* waarin het wordende leven zichzelf kan *overstijgen* naar een nieuwe noodzakelijke ordening. Dit laatste noemt Nietzsche de wil tot macht als kunst (vgl. *NI*: 218-219). Omdat dit volgens Nietzsche de aard van het leven is, is het scheppen van de schone kunst slechts een bijzonder geval van de wil tot macht als kunst die ‘inherent is aan elk gebeuren’. Kunst is levensbevorderend, doordat het leven zich in de wil tot macht als kunst ontwerpt op deze mogelijkheden waarin het *wordende* leven zichzelf telkens overstijgt (‘Machtsteigerung’). De kunst *wil* het leven zelf tot *macht* brengen door het perspectivisch inschatten van *mogelijkheden* waarin het wordende leven zichzelf kan overstijgen naar een nieuwe noodzakelijke ordening.

Tegen de achtergrond van de hier alleen beknopt uiteengezette leer van de wil tot macht ontwikkelt Jünger in *Der Arbeiter* zijn gedachte van de wil tot macht als kunst om de totale mobilisering te overstijgen naar een nieuwe noodzakelijke ordening; het type van de arbeider als representant van zijn gestalte. Ik laat de beschrijving van een concreet voorbeeld van de wil tot macht als kunst in deze subparagraaf achterwege, aangezien ik hier uitgebreid op terugkom in §9β.

²⁰¹ “Damit der Wille in der Übermächtigung seiner selbst die jeweilige Stufe übersteigen kann, muß diese Stufe zuvor erreicht, gesichert und festgehalten sein. Die Sicherung der jeweiligen Machtstufe ist die notwendige Bedingung der Überhöhung der Macht” (*Hw*: 236-237; vgl. *Hw*: 229).

§9 De representatie van de gestalte van de arbeider door de wil tot macht als kunst

De voorbeelden en aanwijzingen naar de gestalte in §7 mogen niet de indruk wekken dat de gestalte volgens Jünger *is* (*Arb*: 65-66). In §7α werd duidelijk dat onze gemobiliseerde werkelijkheid ver verwijderd is van de ‘eenheid die een nieuwe zekerheid en rangorde van het leven waarborgt’ (*Arb*: 99), dat wil zeggen de door de gestalte getekende verschijningswijze van de werkelijkheid en de menselijke beantwoording daaraan. De verdwijning van het type (‘Typenschwund’) wordt niet direct gevolgd door een nieuwe stempeling door de gestalte en juist dit machtsvacuüm heet *nihilisme*²⁰².

Binnen de totale mobilisering valt de gestalte alleen te *bevroeden*. Het *zien* van de totale mobilisering mag dus niet worden verward met het *zien* van de *gestalt-switch*. ‘Wij leven in een toestand waarin we allereerst moeten *leren zien*’ (*Arb*: 88) dat de totale mobilisering op geheel *andersoortige* wijze een door de gestalte gestempelde *orde* is. Het schrijven in *Der Arbeiter* is *overgankelijk* van de totale mobilisering naar een wereld waarin het ‘type van de arbeider’ de ‘gestalte’ representeert en op die manier beantwoordt aan de nieuwe toewending van het ‘zijn’.

Tegen de achtergrond van Nietzsches leer van de wil tot macht (§8) zal in deze paragraaf worden gevraagd naar deze overgankelijkheid en naar de specifieke aard van het *beantwoorden* aan de ‘nieuwe toewending van het ‘zijn’’, dat in *Der Arbeiter* aan de orde is; de representatie van de gestalte van de arbeider door de wil tot macht als kunst²⁰³. Doordat dit *beantwoorden* wordt begrepen vanuit de wil tot macht als kunst, noem ik het schrijven van

²⁰² “Das Vergangene ist so beschaffen, daß man an ihm nicht haften, und das Werdende so, daß man sich in ihm nicht einrichten kann ... Was gesehen werden kann, ist nicht etwa die endgültige Ordnung, sondern die Veränderung der Unordnung, unter der ein großes Gesetz zu erraten ist” (*Arb*: 100-101). De bewering van Figal is derhalve volstrekt onjuist: “Also ist ihm das zwischenzeitliche Denken des Nihilismus, das orientierungslose Eingespanntsein zwischen Nicht-mehr und Noch-nicht, vollkommen fremd (Figal (1995c) 188).

²⁰³ Daarmee impliceer ik niets over de mate waarin Jünger zelf het denken van Nietzsche begrepen heeft. Heidegger is hierover ten minste dubbelzinnig. Enerzijds zegt hij dat de metafysica van Jünger van voor tot achter schatplichtig is aan het denken van Nietzsche. Anderzijds zegt hij dat Jünger een ontoereikend begrip heeft van diens wil tot macht (GA 90: 179; vgl. 177, 182-183). Een nader onderzoek hiernaar valt buiten het bestek van deze dissertatie.

Jünger niet denken maar *dichten*. Allereerst zal in samenhang met het ‘zwak nihilisme’ van het *animal rationale* en het ‘sterk nihilisme’ van het nieuwe krijerslag worden ingegaan op de ‘elementaire ruimte’ (§9α). Vervolgens zal de overstijging van de totale mobilisering naar een nieuwe noodzakelijke ordening - de heerschappij van het type van de arbeider als representant van de gestalte van de arbeider - ter sprake worden gebracht (§9β).

α) De elementaire ruimte en het nieuwe krijerslag.

Waar de werkelijkheid en de menselijke beantwoording daaraan gemobiliseerd verschijnen, is de wereld niet langer te begrijpen binnen de categorieën van het onveranderlijke *animal rationale* maar heerst het nihilisme (*Arb*: 60). Jünger zegt dat we de ontologisch indifferentiërende werking van de totale mobilisering en daarmee de ondergang van het wezen van de mens als *animal rationale* niet moeten proberen te ontwijken maar juist moeten *doorstaan*²⁰⁴ en dat wij moeten bijdragen aan de vernietiging van zijn categorieën²⁰⁵.

Waarom?

“Pas de volledige verbrijzeling, het zinloos worden van de oude structuren, maakt het mogelijk dat de werkelijkheid van een ander krachtenveld zichtbaar wordt”,²⁰⁶

Zoals ik in paragraaf 7 heb laten zien gelooft Jünger dat het machtsvacuüm van het nihilisme vanwege de wet van behoud van energie niet eeuwig kan duren, dat wil zeggen dat elke ‘verlaten ruimte door nieuwe krachten wordt opgevuld’²⁰⁷. Het nieuwe krachtenveld dat pas

²⁰⁴ Het woord *doorstaan* is hier gekozen om het onderscheid aan te geven met de poging om de totale mobilisering te ontvluchten naar de utopisch geworden zekerheid (ik kom hier zodadelijk op terug in verband met het zwak nihilisme van het *animal rationale*). Het woord heeft dus niets te maken met de krijger die het ‘zwaar te verduren heeft’.

²⁰⁵ “Was stirbt, was abfällt, ist das Individuum als der Vertreter geschwächter und zum Untergang bestimmter Ordnungen. Durch diesen Tod muß der Einzelne hindurch, gleichviel ob seine dem Auge sichtbare Laufbahn durch ihn beendet wird oder nicht, und es ist ein guter Anblick, wenn er ihm nicht auszuweichen, sondern ihn im Angriff aufzusuchen strebt” (*Arb*: 114).

²⁰⁶ “Erst die völlige Zersplitterung, das Sinnloswerden der alten Gefüge macht es möglich, daß die Wirklichkeit eines anderen Kraftfeldes in Erscheinung tritt” (*Arb*: 143).

²⁰⁷ “Die Zerstörung fällt wie ein Reif auf die untergehende Welt, die von Klagen erfüllt ist, daß die guten Zeiten vorüber sind. Diese Klagen sind endlos wie die Zeit selbst; es ist die Sprache des Alters, die in ihnen zum Ausdruck kommt. Aber wie sehr auch die Gestaltung sich ändern und ihre Vertreter wechseln möge,

zichtbaar wordt met de vernietiging van de categorieën van het *animal rationale*, noemt Jünger het *elementaire leven* (*Arb*: 98)

Wat is de zin hiervan? Met de ‘Erschütterung’ van de wereldorde ervaart Jünger de ‘verlatenheid van de mens in een nieuwe, niet doorgronde *wereld*’. Het elementaire duidt op de *aarde* als principe van waardering (vgl. §8), dat Jünger voor het eerst aan de vernietigende en louterende werking van de voorste vuurlinies in de eerste wereldoorlog heeft ervaren²⁰⁸; de aarde wordt door haar volledige omploeging ontdaan van ‘voor de ondergang bestemde ordeningen’ en verschijnt tegelijkertijd als nieuw van anarchie en variatie vervuld energie- of krachtenveld. Het elementaire duidt op de aarde als vruchtbaar bereik van *mogelijkheden* (‘typenträchtigen Fülle’), waarop de hoop voor een nieuwe bestemming van mens - het type van de arbeider - en wereld gevestigd is²⁰⁹.

so ist es doch unmöglich, daß die Summe, die Potenz der Lebenskraft geringer wird. Jeder verlassene Raum wird durch neue Kräfte erfüllt” (*Arb*: 98; *TNG*: 125-126).

²⁰⁸ “Mögen die einen dies als Rückfall in eine moderne Barbarei erkennen, die anderen es als Stahlbad begrüßen – wichtiger ist es, zu sehen, daß sich ein neuer und noch ungebändigter Zufluß elementarer Kräfte unserer Welt bemächtigt hat. Unter der trügerischen Sicherheit veralteter Ordnungen, die nur möglich sind, solange noch Ermüdung besteht, sind diese Kräfte zu nahe, zu zerstörerisch, als daß sie selbst der grobe Blick übersehen könnte. Ihre Form ist die der Anarchie, die fortwährend in den Jahren eines sogenannten Friedens in glühenden Herden vulkanisch die Oberfläche durchbricht” (*Arb*: 62-63; *TNG*: 120; *FB*: 111-117; *AH1*: 176). Doordat de dissertatie van Droste geheel doortrokken is van de oppositie tussen het fysische en het metafysische - en hij daarmee overigens geheel terecht kan zeggen dat *Der Arbeiter* juist niet een fysische ofwel politiek-sociologische studie is maar het *metafysische* tematiseert (bv. Droste (1980) 86) - miskent hij de zin van dit elementaire zoals dat in deze en de volgende paragraaf ontwikkeld wordt. Omdat het elementaire niet fysisch is moet het volgens Droste metafysisch zijn, waarmee hij onterecht het elementaire en de gestalte met elkaar identificeert (bijvoorbeeld Droste (1980) 65, 71). Dit elementaire dat Jünger voor het eerst in de ‘Materialschlachten’ van de eerste wereldoorlog ervaart, is in geen geval te opponeren aan de ervaring van de *elementen* van de natuur, zoals de germanist Rudolf Ibel suggereert en op grond waarvan hij Jünger eenzijdigheid verwijt (Ibel, R., Der Herr der Technik? Gedanken zu Ernst Jüngers Buch *Der Arbeiter*. In: *Vom dienenden Geist*, blz. 117, geciteerd in: Großheim, M., Ernst Jünger und die Moderne: Adnoten zum *Arbeiter*. In: Figal/Schwilk (1995), blz. 156 (verder: Großheim (1995) 156). Ibel heeft zelf een romantisch beeld van de elementen der natuur en veronachtzaamt daarmee het van ambiguïteit en vergankelijkheid doortrokken karakter van de natuur, dat in het vorige hoofdstuk in termen van *physis* ter sprake werd gebracht.

²⁰⁹ *TNG*: 119-120; “Die Erwartung [daß starke Typen von völlig neuer Art und Prägung eintreten] gründet sich vor allem auf die Beobachtung negativer Vorzeichen, besonders des Schwundes, der die Typen

Hiermee wordt het onderscheid tussen de totale mobilisering en het elementaire zichtbaar. De totale mobilisering duidt op de groeiende omzetting van leven in energie (vgl. §7α). Het elementaire duidt op het krachtenveld dat pas zichtbaar wordt met het totaal worden van die ondergang; wat met de ondergang van het *animal rationale* blijft is het elementaire leven (*Arb*: 98). De taak ('Aufgabe') van de totale mobilisering is dus niet alleen *vernietigend* maar ook *voorbereidend* van aard (*Arb*: 75), want de omzetting van leven in energie blijft tegelijkertijd betrokken op het elementaire leven als vruchtbaar bereik van *mogelijkheden* (*Arb*: 224; vgl. *AH1*: 109-110).

Volgens Jünger doorstaat het 'actief nihilisme' van het nieuwe krijerslag de totale mobilisering (vgl. §7α), waardoor hij een verhouding tot dit elementaire heeft (*Arb*: 110; *W125*: 355; *Arb*: 59); het *aardse* bestaan als principe van waardering, waaraan het 'actief nihilisme' van het nieuwe krijerslag de maat neemt. Waarom heeft het *animal rationale* geen verhouding heeft tot het elementaire (*Arb*: 23-25)?

Ondanks de streep onder zijn tijdperk, lijkt niet de frontsoldaat die zich beroept op de totaal gemobiliseerde werkelijkheid na de eerste wereldoorlog voort te bestaan, maar het *animal rationale* (*Arb*: 45); het *animal rationale* verschijnt als 'mens die zich aan een volkomen gevaarlijke wereld poogt te onttrekken door de vlucht in de utopisch geworden zekerheid' (*Arb*: 61; vgl. *Arb*: 252). Deze vlucht is het 'zwak nihilisme' dat wordt beheerst door de wil tot waarheid (zekerheid), die Jünger begrijpt als de *wil* om de wereld moreel en rationeel te laten verschijnen (*Arb*: 23-25; vgl. §8). Waarin is het schijnkarakter van deze manoeuvre gelegen en waarom heeft het *animal rationale* geen verhouding tot het elementaire.

Het *animal rationale* erkent in de zekerheid zijn hoogste waarde en ziet in de rationaliteit de 'hoogste macht' om deze te garanderen (*Arb*: 54). Het redelijk ontwerp van de werkelijkheid waarborgt het ordelijk verschijnen van de werkelijkheid. De aard van deze waarborg heb ik in het vorige hoofdstuk in termen van de 'heerschappij van de methode' aan de orde gesteld; alles wat niet voldoet aan de voorgesteldheid door het subject, *is* niet in eigenlijke zin (vgl. §6α). Jünger laat dit wederzijds 'zurechtrichten' van subject en object concreet zien aan het voorbeeld van de oorlog en de misdaad.

nicht nur anzehrt, sondern die typenbildende Macht auch freistellt für neue Aufgaben" (*TNG*: 125; *ÜdL*: 250; *Arb*: 75; 159; 161).

De *wil* om de werkelijkheid moreel en rationeel te laten verschijnen wordt concreet in de eerste wereldoorlog. Met de uitbraak daarvan is de totale mobilisering niet langer over het hoofd te zien. Omdat de oorlog niet ontkend kan worden, probeert het *animal rationale* hem te *verontschuldigen* of te duiden als *vergissing*. ‘De vooruitgangsideologie wordt boven het militaire gebeuren geplaatst, waardoor het wapengekletter wordt verontschuldigd als betreurenswaardig uitzonderingsgeval dat nodig is om de barbaren te beteugelen die tegen de vooruitgang zijn’ (*Arb*: 167; *PP*: 335-339). De verlatenheid van de mens in de *zinloze* wereld wordt zo verontschuldigd. ‘Herhaling van dergelijke *vergissingen* is te voorkomen en te genezen door opvoeding en verlichting (‘Aufklärung’), waarvan de uitkomst een door en door goede alsook redelijke en vandaar ook zekergestelde mensheid zal zijn’ (*Arb*: 56). Voor het *animal rationale* verschijnt de werkelijkheid nooit anders dan redelijk, aangezien het *andere* van de rede - de oorlog en de misdaad of meer algemeen het ‘gevaar’ - in het licht van de rede *als vergissing* verschijnt²¹⁰.

Ook wat in eerste instantie *niet* moreel en rationeel is, verschijnt nog binnen het moreelvernuftig ontwerp van de werkelijkheid²¹¹. De wil tot waarheid van het *animal rationale* is daarin gelegen, dat de wereld *als* moreel en rationeel op het menselijk voorstellen toe wordt ‘hergesteld’ en als zodanig *presentgesteld* als het bestendig aanwezige tot verschijnen komt. Wat niet voldoet aan het redelijk ontwerp - het gevaar - *is* niet in eigenlijke zin.

Hier wordt duidelijk dat het *animal rationale* zichzelf in stand houdt door te vluchten naar de utopisch geworden zekerheid, waar zijn categorieën gerestaureerd en uiteindelijk behouden blijven. Het ‘zwak nihilisme’ van het *animal rationale* ziet in zijn wil tot waarheid (zekerheid) *af* van het elementaire en poogt zich zo te onttrekken aan de volkomen gevaarlijke wereld.

²¹⁰ “Die Metapher der >>Gefahr<< verhüllt die genaue Angabe dessen, was denn gefährlich ist, nämlich eine >>umfassende Wandlung der inneren und äußeren Welt<<” (Bohrer (1983) 326; vgl. 325-327).

²¹¹ “Der akt, in dem dies geschieht, ist eben der, daß das Gefährliche sich im Scheine der Vernunft als das Sinnlose offenbart und damit seines Anspruches auf Wirklichkeit verlustig geht. Es kommt in dieser Welt darauf an, das Gefährliche als das Sinnlose zu sehen, und es ist im gleichen Augenblicke überwunden, in dem es im Spiegel der Vernunft als Irrtum erscheint” (*Arb*: 55).

“Het streven van de burger, de levensruimte hermetisch af te sluiten voor de inbreuk van het elementaire, is de bijzonder geslaagde uitdrukking van een oeroud streven naar zekerheid...”²¹².

De wil om de dingen moreel en rationeel te laten verschijnen toont zich als een wil die de wereld van de totale mobilisering niet *wil* hebben zoals die *is* en in die zin *onempirisch* is; hij vlucht naar de utopisch geworden zekerheid waar zijn categorieën gerestaureerd en behouden blijven²¹³.

Het *animal rationale* ontwijkt de totale mobilisering en heeft dus ook geen *verhouding* tot het elementaire²¹⁴. Het zichtbaar worden van het elementaire vergt dat de totale mobilisering en daarmee de vernietiging van de categorieën van het *animal rationale* wordt *doorstaan*²¹⁵. De hoop op een nieuwe bestemming van de mens - het type van de arbeider - is gevestigd op de elementaire ruimte ofwel de aarde als vruchtbaar bereik van mogelijkheden. Het gaat er volgens Jünger om dit *nieuwe* krachtenveld te zien en daaraan deel te hebben (vgl. *Arb*: 60, 207).

²¹² “Das Bestreben des Bürgers, den Lebensraum hermetisch gegen den Einbruch des Elementaren abzudichten, ist der besonders gelungene Ausdruck eines uralten Strebens nach Sicherheit, das in der Natur- und Geistesgeschichte, ja in jedem einzelnen Leben überall zu verfolgen ist” (*Arb*: 52).

²¹³ Hoewel de bespreking van het onempirisch karakter van het *animal rationale* de suggestie van een *kritiek* op zijn categorieën wekt, is dit niet het eigenlijke ‘Anliegen’ van *Der Arbeiter*. In een late brief erkent Jünger dat in *Der Arbeiter* kritiek geslopen is op het *animal rationale*. Deze kritiek heeft volgens Jünger evenwel niets te maken met de *zaak* van het boek; de conceptie van de gestalte van de arbeider (*MM*: 390; *Arb*: 12). Doordat Schwarz deze kritiek benadrukt - “Seine Position ist immer eine Gegenposition und sein Glaubensbekenntnis stets ein Protest” (Schwarz (1962) 39) - ziet hij de eigenlijke zaak van *Der Arbeiter* over het hoofd en is hij uiteindelijk niet in staat het boek ernstig te nemen: “*Der Arbeiter* ist das Musterbeispiel derart verunglückter Bemühungen. Seine Begriffe und Bilder wollen nicht allzu wörtlich genommen werden; sie sollen nur eine behelfsmäßige Fixierung lebhaft empfundener, schwer mitteilbarer Erfahrungen erlauben” (Schwarz (1962) 235).

²¹⁴ “Niemals wird der Bürger sich getrieben fühlen, das Schicksal in Kampf und Gefahr freiwillig aufzusuchen, denn das Elementare liegt jenseits seines Kreises, es ist das Unvernünftige und damit das Unsittliche schlechthin. So wird er sich immer von ihm abzusetzen suchen, gleichviel ob es ihm erscheine als Macht und Leidenschaft oder in den Urelementen des Feuers, des Wassers, der Erde und der Luft” (*Arb*: 53; vgl. 23).

“Wie hier nog gelooft, dat deze gebeurtenis zich door ordeningen van de oude stijl laat beteugelen, behoort tot het ras van de overwonnenen, dat gedoemd is vernietigd te worden. Veeleer blijkt de noodzaak van nieuwe ordeningen...”²¹⁶.

In tegenstelling tot het *animal rationale* heeft het nieuwe krijerslag volgens Jünger wel een verhouding tot het elementaire. Ik zal nu de relatie van het nieuwe krijerslag tot het elementaire uitwerken, die Jünger in de ‘Erdvergeistigung’ ziet en vanuit de wil tot macht begrijpt.

Zoals ik in §7α heb laten zien betreft de totale mobilisering de groeiende omzetting van leven in energie; mensen en dingen hebben een functionele ofwel tactische waarde als potentiële energie voor de ‘strategische wil’ (*Arb*: 100-101; 176-177). Dat Jünger spreekt van een ‘tactische waarde’ voor de ‘strategische wil’, betekent dat hij de totale mobilisering vanuit Nietzsches metafysica van de wil tot macht begrijpt (vgl. §8). De functionele of tactische waarde als ‘potentiële energie’ duidt op de bevorderlijkheid of onbevorderlijkheid voor het eigen leven, dat wil zeggen dat zij middel is voor de doelen - ‘Machterhaltung’ en ‘Machtsteigerung’ - van de strategische wil. Het voorbeeld van het dubbele gezicht van de techniek in §7α maakte duidelijk dat deze tactische waarde zowel in de productie van parfum alsook van gifgas gelegen kan zijn. De omzetting van leven in potentiële energie (totale mobilisering) betekent dus niets anders dan dat mensen en dingen op de bevorderlijkheid ervan voor het eigen leven worden uitgelegd (wil tot macht).

Welke aanwijzing naar de relatie tussen het nieuwe krijerslag en het elementaire ligt besloten in de uitdrukking *wil tot macht*? Deze duidt niet primair op machtswellustige mensen maar is ‘inherent aan elk gebeuren’ (vgl. §8). Zij betreft de *verschijningswijze* van de werkelijkheid *als* bevorderlijk of *niet*-bevorderlijk voor het eigen leven, dat wil zeggen als potentiële energie. Waar sprake is van een *menselijke* wil tot macht van het nieuwe krijerslag, moet deze worden begrepen als *beantwoording* aan de wil tot macht die de aard

²¹⁵ “De hele inzet van zijn denken was er echter op gericht aan het nihilisme te ontkomen. Niet door het te ontkennen, maar juist door het tot zijn uiterste te verheiligen; pas daarna zou het kunnen worden overwonnen” (Heumakers, A., *Der Arbeiter Revisited*. In: *Yang* (1992), blz. 130).

²¹⁶ “Wer hier noch glaubt, daß dieser Vorgang sich durch Ordnungen alten Stils bändigen läßt, gehört der Rasse der Besiegten an, die zur Vernichtung verurteilt ist. Es ergibt sich vielmehr die Notwendigkeit neuer Ordnungen ...” (*Arb*: 63).

van het *leven* is (vgl. §8). Dit noemt Jünger ‘Erdvergeistigung’ (*MM*: 332; 334; 374). We moeten ons ervoor hoeden, woorden als ‘elementaire’, ‘aarde’ en ‘geest’ direct te identificeren of te opponeren aan de ‘rede’ als kenmerk van het *animal rationale*²¹⁷. In een ‘Erschütterung’ van de wereldorde verschijnen de werkelijkheid en de menselijke beantwoording daaraan immers op *onvergelijkbaar* andere wijze. Het aardse duidt hier dus niet op het *onredelijke* dat de maat neemt aan het lichamelijk en zich stort in lagere driften²¹⁸.

Het *animal rationale* wordt gekenmerkt door zijn onverenigbaarheid met het elementaire. De verhouding tot het elementaire van het nieuwe krijerslag is niet *onredelijk* maar beschikt over een eigen rede (vgl. *Arb*: 282). De rede van het nieuwe krijerslag bestaat in het inschatten van de tactische waarde van de potentiële energie voor de strategische wil en *beantwoordt* daarmee aan de wil tot macht als aard van het leven zelf. Net zo duidt het woord ‘geest’ niet langer op het ‘afgezonderde’ en ‘eigenmachtige’ standpunt van het *animal rationale* (*Arb*: 46), maar op de *wil* als aard van het leven.

Hiermee wordt de ‘Erdvergeistigung’ concreet, want zowel de werkelijkheid als de menselijke beantwoording daaraan zijn *wil tot macht*. De aarde is zelf redelijk, voor zover de ratio ervan in de bevorderlijkheid - ‘Machterhaltung’ en ‘Machtsteigerung’ - voor het leven

²¹⁷ Heidegger lijkt dit te suggereren, wanneer hij zegt dat het elementaire “*Das Sinnliche, den Sinnen-Begegnende, die Sinne selbst, >>Sinnlichkeit<<. Als Gegenerscheinung zum Vernünftigen, Berechenbaren*” (GA 90: 22) beduidt. Wezenlijk aan het elementaire is evenwel – en dat ziet Heidegger ook – dat het de wereld van de wording (*phusis*), het chaotische en onbestendige betreft (GA 90: 22, 134, 137, 144).

²¹⁸ “*Einer der Schachzüge des bürgerlichen Denkens nämlich läuft darauf hinaus, den Angriff auf den Kultus der Vernunft zu entlarven als den Angriff auf die Vernunft und ihn damit als unvernünftig abzutun*” (*Arb*: 53-54). Het is dus pertinent onwaar dat de ‘kentheorie’ van Jünger een onderscheid maakt tussen ‘intellect’ en ‘beleving’ en dat hij zelf opteert voor deze onmiddellijke beleving, intuïtie of irrationalisme zoals Schwarz beweert (Schwarz (1962) 29-42; vgl. *EIM*: 136). Als al sprake is van ‘Zeitkritik’ bij Jünger – zoals de ondertitel van *Der konservative Anarchist* suggereert – dan betreft dit geen cultuurkritiek op of protest tegen de ‘wereldbeschouwing’ van het *animal rationale* (vgl. Schwarz (1962) 39). ‘Aan wereldbeschouwingen ontbreekt het niet, “aber das Verdächtige an ihnen ist, daß sie allzu billig geworden sind. Ihre Anzahl wächst in dem gleichen Maße, in dem sich die Schwäche einer zweifelhaften Sicherheit bedürftig fühlt” (*Arb*: 99-100; vgl. 134). “Noch einmal wollen wir uns hier erinnern, daß unsere Aufgabe im Sehen, nicht aber in der Wertung besteht” (*Arb*: 140). Als al sprake kan zijn van tijdskritiek in *Der Arbeiter*, dan betreft dit de metafysische kritiek ofwel de beslissing of omgrenzing *wat* de natuur *als zodanig* is (vgl. §4), wanneer een streep onder het *tijdperk* van het *animal rationale* is gezet met de ‘Erschütterung’ van de wereldorde (vgl. *Arb*: 100; vgl. 208-210, 216-217).

gelegen is. Tegelijkertijd is het denken zelf *aards* geworden, wanneer het perspectivisch inschatten van de tactische waarde *beantwoordt* aan de wil tot macht als aard van het leven en daarmee de aarde ofwel het elementaire het principe van de waardering is geworden. In deze beantwoording door het nieuwe krijgerslag speelt volgens Jünger dan ook een ontkiemend aardgevoel (*Arb*: 231) en ziet hij de voorhoede van een nieuwe aardmacht (*Arb*: 12), de zoon van de aarde (*MM*: 333; vgl. *W125*: 369); het ‘actief nihilisme’ van het nieuwe krijgerslag beroept zich immers op de totaal gemobiliseerde werkelijkheid en neemt de maat aan het aardse bestaan ofwel het elementaire als principe van waardering. Van ‘Erdvergeistigung’ is sprake wanneer de rationaliteit van de aarde (wil tot macht) zich in de aardsheid van het denken (wil tot macht) reproduceert, zijn en denken elkaar ‘volkomen doordringen’ (*Arb*: 206; vgl. *Arb*: 231; *KE*: 29; Schwarz (1962) 191, 224) en uiteindelijk naadloos met elkaar samenvallen, dat wil zeggen identiek worden.

Dat de elementaire ruimte door de ‘Erdvergeistigung’ als nieuw krachtenveld de vruchtbare bodem is voor een nieuwe bestemming van mens en wereld betekent voor Jünger dat de elementaire ruimte nog gestempeld is door de gestalte; een stempeling die ‘uit het elementaire overgaat in de gestempelde vorm’²¹⁹. De grond voor dit vermoeden ligt in de ervaring van de *gestalt-switch* in de slag bij Langemark. Deze betrof de omslag van de tekening waarbinnen de werkelijkheid *en* de menselijke beantwoording daaraan als *eenheid* in het geding is (vgl. §7). In de volgende subparagraaf staat de specifieke aard van het *beantwoorden* aan de wil tot macht als aard van het leven centraal, dat wil zeggen de *overgankelijkheid* van de totale mobilisering naar het type van de arbeider die het elementaire *beteugelt*.

β) De overgankelijkheid naar het type van de arbeider

Zoals ik in de inleiding tot deze paragraaf reeds heb gezegd, mogen de voorbeelden en aanwijzingen naar de gestalte en het type in §7 niet de indruk wekken dat de gestalte *is* volgens Jünger:

²¹⁹ Vgl. *Arb*: 182; In later werk noemt Jünger het elementaire ook wel het ‘ungesonderte’: “Der Glanz der Typen beruht vielmehr auf der Frische, mit der sie aus dem Ungesonderten in die Welt hineinwachsen: aus dem Geschichtslosen in die Geschichte, aus dem namenlosen in das Ansprechbare, aus dem Elementaren in die geprägte Form” (*TNG*: 123).

“Wij moeten inzien, dat we geboren zijn in een landschap dat uit ijs en vuur bestaat. Het verleden is van dien aard, dat men daaraan niet kan vasthouden, en het wordende zo, dat men zich daarbinnen niet kan inrichten”²²⁰.

De zin van *Der Arbeiter* ligt daarin, het wezen van de mens als *animal rationale* te verlaten en *overgankelijk* te worden naar het ‘wordende’ waarnaar we ons nog niet kunnen inrichten: het type van de arbeider als representant van de gestalte van de arbeider. Het type van de arbeider heeft, dankzij het feit dat het de belichaming is van de gestalte ervan, een verhouding tot het elementaire (*Arb*: 217).

Stuiten we niet op een tegenspraak, wanneer wordt gezegd dat het type niet *is* en wij overgankelijk moeten worden naar dit type? Wanneer enerzijds gesproken wordt van een gestalt-switch maar wij anderzijds nog moeten overgaan naar het type van de arbeider, dan representeren wij tegelijkertijd *wel* de gestalte en *niet* - wij moeten nog overgaan. Jünger wijst duidelijk naar onze toestand, waarin we allereerst moeten *leren* zien dat de wereld van de totale mobilisering op geheel *andersoortige* wijze nog als door de gestalte gestempelde *orde* gezien zou kunnen worden (vgl. §9 inleiding). Met de gestalt-switch heeft de overgang zich *wezenlijk* al voltrokken en *onze* overgang naar het type van de arbeider bestaat zodoende in een ‘worden wie je bent’ (*Arb*: 98-99). ‘De tijd zal ervoor zorgen dat de arbeider zijn verhouding tot het elementaire in toenemende mate *herkent* en in die verhouding de eigenlijke bron van zijn kracht *ziet*’ (*Arb*: 217)²²¹.

Het schrijven in *Der Arbeiter* laat zich leiden door een type dat niet *is* en is zo *overgankelijk* naar dit type, dat wil zeggen dat het schrijven zichzelf *herkent* als *representant* van de gestalte van de arbeider. In het voorwoord tot *Der Arbeiter* zegt Jünger dat van de *lezer* een zekere medewerking wordt verwacht; hij *leert* in *Der Arbeiter* deze *overgang*. We zien dit ook aan de tekst zelf, die is opgebouwd volgens de regels van een militaire

²²⁰ “Wir müssen einsehen, daß wir in eine Landschaft aus Eis und Feuer geboren sind. Das Vergangene ist so beschaffen, daß man an ihm nicht haften, und das Werdende so, daß man sich in ihm nicht einrichten kann” (*Arb*: 100).

²²¹ In plaats van een *herkenning* spreekt Jünger in dit verband eveneens van de ‘herinnering’ van de gestalte en de gestalte als niet te verliezen ‘erfdeel’ (vgl. *Arb*: 41-42; *AH1*: 70-71, 75).

exercitie²²². Jünger zegt dan ook dat van de *lezer* een andere activiteit dan het *lezen* wordt verwacht (*Arb*: 89) en dat we hem alleen kunnen volgen wanneer we de mens als *animal rationale* achter ons laten en zelf overgankelijk worden naar het type van de arbeider als representant van de gestalte van de arbeider²²³. In deze subparagraaf staat de specifieke aard van de beantwoording aan de nieuwe toewending van het 'zijn' centraal, die in de overgang naar het type van de arbeider als uitdrukking van de wil tot macht als kunst zal blijken te liggen.

De houding die voor de *overgang* naar het type van de arbeider noodzakelijk is noemt Jünger het *heroïsch realisme* (*Arb*: 41). De heroïsch *realist* ziet de ondergang van het *animal rationale* en de zinledigheid van de wereldbeschouwingen die zijn heerschappij proberen te restaureren. Hij vlucht niet langer in de utopisch geworden zekerheid maar *affirmeert* de 'verlatenheid van de mens in de zinloze en niet doorgronde wereld'²²⁴. De *heroïsch* *realist* schudt het wezen van de mens als *animal rationale* af en geraakt in de overgang naar het type van de arbeider. Het heroïsche van dit realisme bestaat niet in het verrichten van heldendaden maar duidt op dit overgankelijke waarbinnen niet duidelijk is *wie wij zijn*. Hoe schudt de heroïsch *realist* het wezen van de mens als *animal rationale* af?

Jünger zegt dat het heroïsch realisme zelf zijn eigen *maatstaf* draagt (*Arb*: 41). De maatstaf die de heroïsch *realist* in zichzelf vindt ligt in zijn *tactische waarde* voor de *strategische wil*; de mens als potentiële energie ofwel arbeidsgrootheid die waar nodig

²²² "Es wird versucht, diese wichtige Mitarbeit durch die Methodik des Vortrages zu unterstützen, die sich bemüht, nach den Regeln des soldatischen Exerzitiums zu verfahren, dem ein mannigfaltiger Stoff als Gelegenheit zur Einübung ein und desselben Zugriffes dient" (*Arb*: 13; vgl. Schwarz (1962) 45-46, 48-49).

²²³ "Wer Ohren dafür besitzt, der hat es auch erlebt, das >>Hinaus, hinan!<< wenn die Hand die letzte Seite gewendet hat und der freiere Schwung einer idealen Landschaft, deren Nachbild sich auf der Netzhaut des inneren Auges kaum verwischte, noch frisch und lebendig ist. Von alten Heldenliedern stammt die Literatur, deren Grundwert ihrem kriegerischen Werte entspricht und deren Wirkung vom männlichen Gemüt als Aufforderung zum Kampfe empfunden wird" (*AH1*: 56). Het is deze overgankelijkheid die 'das abenteuerliche Herz' kenmerkt.

²²⁴ Het gaat Jünger er uiteindelijk om in deze affirmatie 'einen Punkt zu gewinnen, von dem aus die Ereignisse in ihrer Vielfalt und Gegensätzlichkeit nicht nur zu begreifen, sondern, obwohl gefährlich, auch zu begrüßen sind' (*Arb*: 11). Droste wijst erop dat Jüngers affirmatie verwant is aan Nietzsches begrip van de 'amor fati' (Droste (1980) 34).

functioneel kan worden ingezet. Dit betekent evenwel niet dat de heroïsch realist hier restloos in opgaat.

De heroïsch realistische *affirmatie* van de totale mobilisering duidt niet op een nieuwe vorm van quiëtisme (*Arb*: 84). Zijn *revolutionaire act* bestaat in de herkenning van zichzelf als representant van de gestalte van de arbeider. Wanneer Jünger zegt dat de heroïsch realist *zelf* de maatstaf draagt en *zichzelf* tot maatstaf moet nemen, dan is dit ‘zelf’ niet langer als het individuele *zelf* van het *animal rationale* te begrijpen. In een stempeling van de gestalte is elke zien en spreken *uitdrukking* daarvan (vgl. §7β)²²⁵. De revolutionaire act van de heroïsch realist bestaat in de herkenning van zichzelf als representant van de gestalte van de arbeider, dat wil zeggen dat het *zelf* dat hij tot maatstaf neemt zelf al *uitdrukking* is van de gestalte²²⁶. ‘Zijn hoogste levenskunst bestaat daarin, zichzelf tot maatstaf te nemen’ (*Arb*: 41). Dat betekent dat de gestalte binnen de elementaire ruimte wordt gewekt door te leven *in het licht* van de gestalte, waarmee zij zich *presenteert* in de *re-presentatie*. In die zin kan Jünger ook zeggen dat de heroïsch realist *als* representant van de gestalte tot haar *gelijkenis* wordt (*Arb*: 41-42)²²⁷. Ik zal nu laten zien dat de revolutionaire act van de heroïsch realist net als zijn *affirmatie* van de totale mobilisering moet worden begrepen vanuit de wil tot macht.

Jünger noemt de revolutionaire act van de heroïsch realist een ‘geheime *wil*’ de gestalte van de arbeider te representeren. Hierin blijkt een *machtswil* (*Arb*: 70, 51). Deze duidt niet op de *affirmatie* van de totale mobilisering door de heroïsch realist maar op de wil tot macht als kunst, dat wil zeggen het inschatten van een maatstaf - het type van de arbeider als representant van de gestalte van de arbeider - om de totale mobilisering te overstijgen naar een nieuwe ordening (*Arb*: 63). Op dit ‘productieve’ of ‘scheppende’ aspect van de wil tot macht als kunst duidt de ‘hoogste levenskunst’ van de heroïsch realist (*Arb*: 214, 222).

Waarin bestaat de noodzaak van de overstijging van de totale mobilisering en daarmee de noodzaak van de wil tot macht als kunst? Volgens Jünger is het niet mogelijk langer dan

²²⁵ “Als Gestalt umfaßt der Einzelne mehr als die Summe seiner Kräfte und Fähigkeiten; er ist tiefer, als er es in seinen tiefsten Gedanken zu erraten vermag, und mächtiger, als er es in seiner mächtigsten Tat zum Ausdruck bringen kann” (*Arb*: 41).

²²⁶ “Das Sehen von Gestalten ist insofern ein revolutionären Akt, als es ein Sein in der ganzen und einheitlichen Fülle seines Lebens erkennt” (*Arb*: 46).

²²⁷ Heidegger wijst erop dat Jünger met deze nadruk op de representatie-verhouding schatplichtig is aan het wezen van de waarheid als *adaequatio*, zonder daar zelf naar te vragen (GA 90: 29-30)

een ogenblik te verkeren in de ‘dodelijke lucht van een pan-anarchische ruimte’²²⁸. Kunst is noodzakelijk om opgewassen te zijn tegen de inbreuk van het elementaire en bestaat in het *scheppen* van ordeningen die ‘unerschütterlich’ zijn (*Arb*: 214)²²⁹. Jünger begrijpt dit scheppen van orde overeenkomstig de metafysische traditie als het geven van ‘vorm’ aan een ‘stof’ (*Arb*: 214; vgl. *Arb*: 187, 222)²³⁰. Dit ontwerp van *mogelijkheden* (wil tot macht als kunst) om de totale mobilisering te overstijgen zal zijn succes in de praktijk moeten bewijzen, dat wil zeggen dat het moet bewijzen of het metterdaad in staat is ordeningen te scheppen die ‘unerschütterlich’ zijn. De *legitimatie* van de wil tot macht als kunst ligt in de mate waarin ze in staat is het elementaire te beteugelen (‘bändigen’)(*Arb*: 73; vgl. *Arb*: 287):

“Het bewijs van deze legitimatie bestaat in de beheersing van de dingen die oppermachtig geworden zijn – in de beteugeling van de absolute beweging die alleen door een nieuw mensdom te volbrengen is”²³¹.

Wat is de verhouding tussen de gestalte van de arbeider en de wil tot macht als kunst van de heroïsch realist? Wat bedoelt Jünger, wanneer hij zegt dat alleen een nieuw mensdom in staat is het elementaire te beteugelen? Bleek eerder niet juist dat uiteindelijk alleen de gestalte het elementaire kan beteugelen? De wil om het elementaire te bedwingen is niet primair menselijk. De maatstaf die de heroïsch realist inschat in de wil tot macht als kunst is zelf

²²⁸ “aber wie wäre es dem Leben möglich, länger als einen schwebenden Augenblick in dieser stärkeren und reineren, aber zugleich tödlichen Luft eines pan-anarchischen Raumes, angesichts dieses Meeres >>in sich selber stürmender und flutender Kräfte<< zu weilen, wenn es sich nicht gleich darauf in die härteste Brandung werfe als Träger eines ganz bestimmten Willens zur Macht, der eigene Art und eigene Ziele besitzt? (*Arb*: 74).

²²⁹ Hierin lijkt ook een wezenlijk onderscheid tussen Jünger en Nietzsche te liggen. In tegenstelling tot de ‘unerschütterliche’ ordeningen waartoe de wil tot macht als kunst bij Jünger de waarden inschat, vormt de wil tot macht als kunst bij Nietzsche alleen ‘complexe formaties (‘Gebilde’) van *relatieve* levensduur binnen het worden’ (KSA 13: 36). Ik kom terug op dit onderscheid in §10α.

²³⁰ Heidegger zegt dan ook dat in de nadruk op het elementaire de ‘voorrang van de *uile* spreekt’ (GA 90: 124). Het elementaire is dan de stof die door de gestalte (*eidōs*) in orde wordt gebracht. Vandaar kan hij Jüngers elementarisme platonisch noemen (GA 90: 123).

²³¹ “Der Ausweis dieser Legitimation besteht in der Meisterung der Dinge, die übermächtig geworden sind – in der Bändigung der absoluten Bewegung, die nur durch ein neues Menschentum zu leisten ist” (*Arb*: 83).

uitdrukking van de gestalte; een presentatie van de gestalte in de heroïsch realistische *re-presentatie* (*Arb*: 112).

Volgens Jünger kan de gestalte niet zelf in termen van de wil tot macht begrepen kan worden. Zij is niet van deze wereld maar stempelt het *leven* (wil tot macht) en betreft zodoende een ‘revisie van het *leven* door het zijn’ (*Arb*: 46):

“Dit zijn is macht in een geheel andere zin, is oorspronkelijk vermogen (originales Kapital), dat inslaat in de staat en in de wereld en zich zijn eigen organisaties, zijn eigen begrippen stempelt”²³².

De gestalte is ‘oorspronkelijk vermogen’ dat de verschijningswijze van de werkelijkheid en de menselijke beantwoording daaraan stempelt. Deze macht hoeft niet meer te worden gewild (*Arb*: 77), aangezien elk zien en spreken er al *uitdrukking* van is²³³. In het ontwerp van het type van de arbeider door de wil tot macht als kunst *herkent* de heroïsch realist zichzelf als representant van de gestalte, dat wil zeggen dat de wil tot macht als een *magneet* wordt geleid door de gestalte als ‘oorspronkelijk vermogen’ (*Arb*: 184)²³⁴²³⁵.

²³² “Dieses Sein ist Macht in einem ganz anderen Sinne, ist originales Kapital, das in den Staat wie in die Welt einschießt und das sich seine eigenen Organisationen, seine eigenen Begriffe prägt” (*Arb*: 77).

²³³ De macht van de gestalte die niet meer hoeft te worden gewild maar waarop de wil tot macht betrokken is, vergelijkt Jünger ook wel met de as waar het wiel omheen draait. Het oorspronkelijk vermogen van de gestalte vertoont daarmee verwantschap met de Aristotelische ‘onbewogen beweger’ die zelf niet onderworpen is aan beweging maar wel de oorsprong van elke beweging is (vgl. Schwarz (1962) 24; vgl. *MM*: 332).

²³⁴ Het is dan ook in deze zin dat in §7β werd gezegd dat de gestalte *voorbij* de waarden ligt. De gestalte is niet zelf een waarde die wordt ingeschat door de wil tot macht maar ‘oorspronkelijk vermogen’. De waarden worden wel ingeschat met betrekking tot de gestalte, want het inschatten van de waarden door de wil tot macht als kunst wordt als een magneet geleid door de gestalte.

²³⁵ Hierin lijkt ook een wezenlijk onderscheid tussen Jünger en Nietzsche te liggen. Nietzsche wekt namelijk ten minste de indruk dat de gestalte het *product* van de wil tot macht is, terwijl Jünger deze mogelijkheid resoluut afwijst (vgl. ook *TNG*: 169). Van hieruit is ook te begrijpen waarom Jünger zegt: “Es ist unnötig geworden, sich noch mit einer Umwertung der Werte zu beschäftigen - es genügt, das Neue zu sehen und sich zu beteiligen” (*Arb*: 59-60). De gestalte is niet het product van de wil tot macht ofwel de ‘Umwertung der Werte’ van het actief nihilisme, maar ‘oorspronkelijk vermogen’ dat een ‘nieuwe oogopslag’ vergt om gezien te worden (vgl. §7). Een nader onderzoek naar het gestalt-begrip bij Nietzsche en zijn verhouding tot Jünger valt buiten het bestek van deze dissertatie.

Hoewel tot nu toe gesproken is over de *menselijke* beantwoording aan de gestalt-switch en de vraagstelling van deze subparagraaf ook hiernaar uitgaat, is het van belang te zien dat de eenheid van de gestalte niet tot de menselijke beantwoording beperkt blijft. Zoals ik in §7 heb laten zien is de totale mobilisering niet voorbehouden aan de dingen in de werkelijkheid, maar ervaart Jünger met de ‘Erschütterung’ van de wereldorde de omslag van de verschijningswijze van de werkelijkheid *en* de menselijke beantwoording daaraan. Wanneer de verschijningswijze van de werkelijkheid *en* de menselijke beantwoording daaraan in één keer omslaat, dan is deze omslag niet terug te voeren op één van de relata (vgl. §6) en wordt het zinvol van een ‘gestalte’ te spreken; niet de mens maar de *gestalte* mobiliseert de wereld waaraan het nieuwe krijgerslag beantwoordt (*Arb*: 159-207). Dat wil zeggen dat de mobilisering van de aarde door de gestalte van de arbeider parallel loopt met de mobilisering van de mens door diezelfde gestalte (vgl. *Arb*: 185; vgl. §7β; in §10 zal blijken dat de gestalte *via het type* de aarde mobiliseert). Hierin ligt een aanwijzing naar de specifieke aard van de *beteugeling* van het elementaire.

De laatste fase van de mobilisering bestaat volgens Jünger in de verwerkelijking van het totale arbeidskarakter, dat wil zeggen van de verschijningswijze van de werkelijkheid als ‘technische ruimte’ en de menselijke beantwoording daaraan door het ‘type van de arbeider’ (vgl. *FB*: 116). De beteugeling van de elementaire macht van de aarde door de gestalte ligt in de *afstemming* van zijn en denken door de stempeling van de verschijningswijze van onze technische werkelijkheid *als* technische ruimte en de menselijke beantwoording daaraan *als* type van de arbeider²³⁶. Niet alleen het type representeert dus de gestalte, maar ook onze technische wereld (vgl. *Arb*: 244, 247, 288). Ik spreek hier van een afstemming van zijn en denken, aangezien de technische ruimte en het type van de arbeider volgens Jünger op elkaar zijn aangewezen. Enerzijds is het type van de arbeider pas arbeider dankzij zijn beroep op de technische werkelijkheid²³⁷. Anderzijds is het type pas dankzij de totale technische ruimte in

²³⁶ “Mit der Technik etabliert sich aber vielmehr eine neue Form, eine neue >>Gestalt<< der Wirklichkeit, die den Menschen unter ihre Maßgabe zwingt” (Figal, G., Nochmals über die Linie. In: Figal, G., Schwilk, H. (ed.), *Magie der Heiterkeit. Ernst Jünger zum Hundertsten* (Klett-Cotta: Stuttgart 1995) (verder: Figal/Schwilk (1995), blz. 29 (verder: Figal (1995b) 29).

²³⁷ “Macht innerhalb der Arbeitswelt kann daher nichts anderes sein als Repräsentation der Gestalt des Arbeiters. Hier liegt die Legitimation eines neuartigen und besonderen Willens zur Macht. Diesen Willen erkennt man daran, daß er der Herr seiner Mittel und Angriffswaffen ist und daß er zu ihnen kein abgeleitetes, sondern ein substantielles Verhältnis besitzt” (*Arb*: 77-78).

staat het elementaire te beteugelen (*Arb*: 185). Technische ruimte (de wil tot macht als kunst als ‘Wille zur Gestaltung’ van de wereld (*Arb*: 222-226)) *en* type van de arbeider (de wil tot macht als kunst als ‘Wille zur Rassenbildung’ van het type (*Arb*: 111)) worden als door een magneet geleid door de gestalte en groeien zo naar elkaar toe²³⁸. Jünger noemt deze afstemming de *organische constructie* waarin mens en wereld elkaar doordringen (*Arb*: 181, 223, 231, 241) en vergelijkt deze *versmelting* van het type van de arbeider en de technische ruimte met de eenheid van de kreeft met zijn scharen, de olifant met zijn slurf en de mossel met zijn schaal (*Arb*: 206; vgl. *PP*: 203)²³⁹.

Pas wanneer sprake is van een dergelijke afstemming van het type van de arbeider *en* de technische ruimte als representatie van de gestalte van de arbeider, is de elementair-anarchische ruimte beteugeld en in die zin overwonnen (‘Überwindung’) door de nieuwe orde - is er sprake van *heerschappij* (vgl. *Arb*: 73, 75, 173, 205-206, 288). Deze ‘epoche van de arbeider’ is niet onze totaal gemobiliseerde arbeidswereld. Onze van de ontologische

²³⁸ “In particular, in *Der Arbeiter* he speaks of an attunement or correspondence between the “means” (i.e, technology) and the type of human being. This correspondence, he repeatedly warns, is not to be conceived in a causal manner, as though the new type of means would cause the new type of man, as Marx, for instance, thought. Nor is it to be conceived as causal in the other direction, with the new type of man causing the new type of means. Rather, these two dimensions (type of man and type of means) are functions of the domination of the *Gestalt* - in our age, the *Gestalt* of the Worker” (Ibáñez-Noé (1995) 73).

²³⁹ Ook hier is de versmelting van mens en techniek in de eerste wereldoorlog voorbeeldig voor Jünger: “Und wenn man heil herausgekommen war und Zeit zum Überlegen fand, mußte man staunen über die kühne Sicherheit und die straffe Beherrschung der Mittel, die hier an den Tag getreten war. Hier wurde eine neue, durch die harte Zucht des Krieges selbst gebildete Rasse sichtbar - erzogen in der Schule der Schlachten und mit dem Handwerkszeug vertraut, mit dem die tödliche Arbeit verrichtet wird. Hier hatte sich der Wille mit der Verwendung der Mittel durchdrungen zu einer Einheit von höchstem kriegerischem Rang” (*FBI*: 446; vgl. *FBI*: 501). “Denn: die auf den Schlachtfeldern des Weltkrieges zuerst erprobte “enge und widerspruchslöse Verschmelzung des Menschen mit den Werkzeugen, die ihm zur Verfügung stehen”, wird nun als “organische Konstruktion” zum “Gestalt”-Prinzip einer “Arbeit”, die im selbstverständlichen Gebrauch technischer Mittel einen Grad von ‘Natürlichkeit’ erreicht, wie er in der “organischen” Natur dem Gebrauch “tierischer oder pflanzlicher Gliedmaßen” zukommt. ... Der “revolutionäre Rang” technischer Mittel liegt daher “nicht etwa im Umfange ihrer dynamischen Energie”, sondern in der Qualität ihres “Repräsentativcharakters” für die jeweils “erreichte Einheit des Menschen mit seinen Mitteln” begründet” (Segeberg, H., *Technikverwachsen. Zur ‘Organischen Konstruktion’ des ‘Arbeiters’* bei Jünger. In: Eggert, H., Schütz, E., Sprengel, P., *Faszination des Organischen. Konjunktionen einer Kategorie der Moderne* (Iudicium Verlag: München 1995), blz. 220-221 (verder: Segeberg (1995) 220-221).

indifferentie doortrokken arbeidswereld kent geen vaste eenheid of maat voor de orde (vgl. §7α). In de epoche van de arbeider zou de ‘arbeid’ de ontologisch differente eenheid of maatstaf zijn, in het licht waarvan de technische wereld ordelijk verschijnt en de mens daarbinnen *als* type van de arbeider zijn bestemming vindt (vgl. *MM*: 387). Er is alleen sprake van heerschappij bij de representatie van de gestalte van de arbeider - alleen deze gestalte is het ‘unerschütterliche’ dat uit de chaos naar voren treedt (*Arb*: 12)²⁴⁰. De beteugeling van het elementaire vergt dus een stempeling door de gestalte - een stempeling die ‘uit het elementaire overgaat in de gestempelde vorm’ (*Arb*: 99-100).

Jünger zegt dat deze ‘heerschappij in wezen is gerealiseerd en alleen een taal heeft om uit haar anonimiteit te voorschijn te komen (*Arb*: 98-99)²⁴¹. Met de gestalt-switch is de overgang naar de nieuwe orde *wezenlijk* al voltrokken, maar ze komt pas uit haar anonimiteit te voorschijn wanneer wij *zelf* overgaan naar het type van de arbeider als representant van de gestalte van de arbeider. Zoals ik immers in §7β heb laten zien is de gestalte *niet* van deze wereld en *presenteert* ze zich alleen in de *re*-presentatie door het type. De overgankelijkheid van de heroïsch realist - de revolutionaire act als de *wil* om de totale mobilisering te overstijgen naar een nieuwe noodzakelijke ordening - betreft dan ook de *herkenning* van wat we *wezenlijk* al waren: het type van de arbeider als representant van de gestalte van de arbeider. Heerschappij is dan de representatie van de macht van de gestalte, die zich presenteert in de wil tot macht als kunst van de heroïsch realist. *Als* uitdrukking van de gestalte schat de heroïsch realist de waarde in van het type om de totale mobilisering te overstijgen naar een nieuwe noodzakelijke ordening. Wanneer de heroïsch realist zichzelf

²⁴⁰ Heidegger wijst erop dat Jüngers gedachte aan de gestalte een noodzakelijk gevolg is van de omkering van het Platonisme. Het is volgens Jünger niet mogelijk langer dan een seconde te verkeren in de pan-anarchische ruimte en de gestalte is het bestendig aanwezige te midden van de chaos (GA 90: 81). In dat opzicht noemt Heidegger de positie van Jünger Platoons: “*Gestalt* die notwendige Folge der Umkehrung des *Platonismus*, die im *Chaos* ein Bleibendes errichten muß, das nur *subjekthaft* sein und doch nicht >>subjektiv<< bleiben kann. Also doch >>objektiv<< - platonisch – daher >>ewig<<-überzeitlich-übersinnlich!. Alle Requisiten des Platonismus kehren wieder” (GA 90: 81-82). In paragraaf 10 zal ik laten zien dat de positie van Jünger een fusie is van Platonisme en Nietzscheanisme.

²⁴¹ Hoewel Jünger dit niet verder uitwerkt in *Der Arbeiter*, suggereert hij dat de mens *naamgever* is en zodoende de gestempelde vorm door de gestalte uit haar anonimiteit te voorschijn haalt. In *Typus, Name, Gestalt* bespreekt Jünger dit in termen van de ‘Typensetzung’ door de mens die het elementaire bant (vgl. *TNG*: 105-110; zie verder § 13).

herkent als type van de arbeider en daarmee de heerschappij uit haar anonimiteit te voorschijn komt, heeft hij ‘aandeel aan een nieuwe, door het lot tot heerschappij voorbestemd mensdom’ (*Arb.*: 72; vgl. *W125*: 356)²⁴².

Hiermee hebben we antwoord gekregen op de vraag naar de specifieke aard van de beantwoording aan de gestalt-switch die Jünger in de eerste wereldoorlog is overkomen, namelijk de representatie van de gestalte van de arbeider door de wil tot macht als kunst. Bovendien wordt duidelijk waarom het schrijven van Jünger *dichterlijk* wordt genoemd. Het schrijven in *Der Arbeiter* laat zich leiden door een type dat niet *is* en is zo *overgankelijk* naar dit type, zo zei ik aan het begin van deze subparagraaf. Wanneer het schrijven van Jünger *overgankelijk* is naar het type in de wil tot macht als *kunst*, dan is dit geen *denken* maar *dichten* (ik kom hier op terug in §13).

²⁴² Peter Koslowski wijst erop dat Jünger hierin eerder verwantschap vertoont met de Franse dan met de Duitse romantiek: “Die Menschheit ist, so die theosophisch-illuministisch beeinflussten Epen der französischen Romantik, als Mitwirker Gottes der Held der modernen Geschichte, und das philosophische Epos seine Darstellung” (Koslowski (1991) 24-25; vgl. 32-34). Zie voor de invloed van de Franse Romantiek en het gnosticisme op het denken van Jünger Koslowski (1991) 23-31.

HOOFDSTUK 4

HET *DENKEN* VAN HEIDEGGER *DE LINEA*. HET DENKENDE ANTWOORD OP HET DICTEN VAN JÜNGER

“Inwiefern Jünger ein *Durchgang*, eine Förderung des *Übergangs*? (GA 90: 15).

Inleiding

In een college over het Europees nihilisme uit 1940 bespreekt Heidegger een passage uit *Der Wanderer und sein Schatten* van Nietzsche (GA 48: 14-15). In dit stuk uit 1880 spreekt Nietzsche over de premissen van het op handen zijnde machinetijdperk. Als voorbeelden hiervan noemt hij technische instrumenten zoals de drukpers, de machine, de treinrails en de telegraaf. Het gaat Heidegger niet om de vooruitziende blik van Nietzsche; in de tussentijd is niet alleen een enorme stroom van technische middelen op gang gekomen maar is ook de invloed hiervan op ons dagelijks leven explosief toegenomen. Hij vraagt of Nietzsche oorzaak en gevolg niet door elkaar haalt, wanneer hij *vanuit* de technische instrumenten vraagt naar het toekomstige machinetijdperk als het *gevolg* ervan. Wat zijn de vooronderstellingen van de technische *premissen* van het machinetijdperk, vraagt Heidegger zich af. Deze grond ziet

Heidegger in de *voorgesteldheid* van subject tegenover object (GA 48: 15). Deze *semantische* grond van de premissen van het machinetijdperk ziet Nietzsche volgens Heidegger niet.

Ik verwijs naar deze passage, omdat dezelfde vraag van toepassing is op het dichten van Jünger. Zoals ik in de voorgaande paragrafen heb laten zien beschrijft Jünger onze technische wereld in termen van de totale mobilisering. De totale mobilisering is ‘premissie’ voor de nieuwe toewending van het ‘zijn’, waarop de hoop van een nieuwe bestemming van de mens gevestigd is. Haar taak (‘Aufgabe’) bleek immers niet alleen *vernietigend* maar ook *voorbereidend* van aard, want de omzetting van leven in energie blijft tegelijkertijd betrokken op het elementaire leven als vruchtbaar bereik van *mogelijkheden*, dat pas zichtbaar wordt met de ‘volledige verbrijzeling van de oude structuur’ (vgl. §9α). Jünger gaat, zo zou in de trant van Heidegger gezegd kunnen worden, voorbij aan de semantische grond van de totale mobilisering *en* de gestalte van de arbeider, namelijk de techniek (voorstelling). Hoewel de invloed van Jünger op het denken van Heidegger onmiskenbaar is²⁴³ en ook door hemzelf wordt erkend²⁴⁴, ligt precies hierin de controverse, die in dit hoofdstuk centraal zal staan.

²⁴³ Aan de 14^e druk van *Sein und Zeit* voegt Heidegger bijvoorbeeld na het lezen van *Der Arbeiter* stilzwijgend ‘und zerstörung’ toe: “Alle Arten der Steigerung der Geschwindigkeit, die wir heute mehr oder minder gezwungen mitmachen, drängen auf Überwindung der Entfertheit. Mit dem >>Rundfunk<< zum Beispiel vollzieht das Dasein heute eine in ihrem Daseinssinn noch nicht übersehbare Ent-fernung der >>Welt<< auf dem Wege einer Erweiterung und Zerstörung der alltäglichen Umwelt” (SZ: 105).

²⁴⁴ ZSF: 390-391; Heidegger, M., *Ein Brief an Ernst Jünger (18-12-1950)*, Jahresgabe 1998 (Martin-Heidegger-Gesellschaft 1998), blz. 14 (verder: *Brief* 18-12-1950: 14). Heidegger, M., *Das Rektorat 1933/34. Tatsachen und Gedanken*. In: Heidegger, M., *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, Gesamtausgabe Band 16 (Vittorio Klostermann: Frankfurt aM 2000)(verder: GA 16), blz 375 (verder: *RTG*: 375); vgl. Figal (1995c) 195). Elders nuanceert Heidegger dit beeld: “Nach der gewöhnlichen Meinung verlangt man von einer Stellungnahme sogleich zu erfahren, was unannehmbar sei. Die Geduld, die Gründe einer Haltung erst aufzusuchen und gar jene, die dieser Haltung kaum recht in ihrer Tragweite bekannt sein können, wird selten aufgebracht. Wo aber Solches versucht wird, nimmt man diese *entgegenkommende* Auslegung sogleich als Zustimmung. Man erkennt, daß eine wesentliche Stellungnahme die Kraftquelle einer Haltung treffen muß; alles, was *für* sie spricht, muß zuvor ins Gehör kommen, und alles muß *scheinbar* Zustimmung erfahren. Nur dan ist die Erschütterung der tragenden Gründe recht vorbereitet” (GA 90: 31).

“Het tijdperk van de voleinding van de nieuwe tijd ... heeft de macht van de techniek over het zijnde en haar onmacht tegenover het seyn al tot wezensgevolg en kan de techniek nooit als zijn grond inzetten”²⁴⁵.

In de loop van dit hoofdstuk zal de zin van deze gedachte van Heidegger en de toepasselijkheid ervan op het dichten van Jünger moeten blijken.

In paragraaf 10 zal Heideggers confrontatie met Jünger en zijn bezinning op het wezen van het nihilisme ter sprake worden gebracht. In paragraaf 10α zal worden gevraagd in hoeverre de metafysica van de wil tot macht van Jüngers schrijven thuishoort in de theoretische instelling van de metafysica. Daar zal blijken dat de mens bij Jünger het *subjectum* van de instelling is, omdat de *zin* van de arbeid in een gestalte van de *arbeider*, dus een *mensenslag* gevonden wordt. Deze binding van de gestalte aan de mens als subject heeft twee consequenties. Zoals ik in paragraaf 6α heb laten zien heeft de theoretische instelling van het subject geen oog voor de subject-objectverhouding als de semantische grond ervan. Doordat de mens bij Jünger het subject van de instelling is, blijft hij blind voor de semantische grond van de totale mobilisering (wil tot macht), die Heidegger in termen van *Machenschaft und Erlebnis* als het *wezen* van de macht bespreekt (§10β). De tweede consequentie is dat ondanks de poging van Jünger om het nihilisme te overwinnen juist dit nihilisme hem overwint, omdat de representatie van de gestalte van de arbeider door het type van de arbeider het ‘nihil’ impliceert van deze semantische grond (§10γ).

Doordat Jünger opgaat in het voorstellen (wil tot macht), blijven zijn ‘dichterische’ beschrijvingen van de totale mobilisering ofwel de ‘macht van de techniek over het zijnde’ uitgesloten van de semantische grond van de totale mobilisering en de gestalte van de arbeider. Hiervan uitgesloten, kan hij ‘de techniek nooit inzetten als de grond’ van het voorstellen (wil tot macht), namelijk als ‘Machenschaft und Erlebnis’ (GA 66: 17)

Hierin ligt de aanleiding voor Heideggers vraag of nog te *denken* valt bij de macht - namelijk ‘Machenschaft und Erlebnis’ als het *wezen* van de macht - zonder zelf in het voorstellen te vervallen. In §6 werd dit denken voor het eerst gethematiseerd naar aanleiding

²⁴⁵ “Das Zeitalter der Vollendung der Neuzeit ... hat die Macht der Technik über das Seiende und ihre Ohnmacht gegenüber dem Seyn bereits zur Wesensfolge und kann die Technik nie als seinen Grund ansetzen” (Heidegger, M., *Besinnung*, Gesamtausgabe, Band 66 (Vittorio Klostermann: Frankfurt aM 1997), blz. 17 (verder: GA 66: 17).

van de vroege Freiburgse colleges, waarin Heidegger afscheid neemt van het propositionele spreken (voorstellen) ten gunste van de ervaring dat de ‘Anzeige’ van de semantische grond het menselijk denken is aangereikt. ‘Machenschaft und Erlebnis’ is de ‘Anzeige’ die de verschijningswijze van de dingen en de menselijke beantwoording daaraan tekent. Het filosofisch nadenken *volgt* deze ‘Anzeige’ naar ‘onze verhouding tot het wedervarende’ en wel zo, dat deze aanwijzing zelf in het filosofisch spreken en schrijven van zich blijkt geeft (vgl. §6). In de afsluitende paragraaf van dit hoofdstuk wil ik nader stilstaan bij de ‘veranderde wijze van spreken’ en de ‘veranderde verhouding tot het wezen van de taal’, die volgens Heidegger nodig is om het nihilisme - de zijnsvergetelheid - te boven te komen (ZSF: 405)(§12).

Daarbij stuiten we direct op een probleem. Een kritische lezer van de teksten van Heidegger zal opmerken dat het hierboven geschetste onderscheid tussen de *beschrijvingen* van Jünger en het *denken* van Heidegger niet zo eenvoudig ligt. In de periode dat Heidegger zich inliet met het Nationaal-Socialisme, bezigt hij een terminologie die verwantschap vertoont met die van Nietzsche en Jünger. Zo spreekt hij net als Jünger over een geestelijke ‘Auftrag’²⁴⁶ en het ‘deutsche Schicksal’²⁴⁷ dat in de ‘Wesenswille zur Macht’ komt (SdU: 108). In de publicatie van brieven, notities en voordrachten uit dezelfde periode lijkt geen spoor te bekennen van het *volgen* van een aanwijzing die het menselijk denken is *aangereikt*, maar spreekt hij juist van een ‘arbeidswil die de bestemming van het Duitse volk verwerkelijkt’ (GA 16: 221) door de ‘voeging van dit volk in het werkingsveld van alle wezenlijke *machten* van het zijn’ (GA 16: 205).

In §11 wil ik daarom beginnen met de vraag in hoeverre de ‘overwinning’ van het nihilisme (zijnsvergetelheid) die Heidegger in de periode van 1933 tot 1938 beoogt nog altijd

²⁴⁶ Heidegger, M., Die Selbstbehauptung der deutsche Universität. In: GA: 16, blz. 107 (verder: SdU: 107). Vgl. bij Jünger: “Nun aber erhebt sich die Frage nach der Legitimation, einer besonderen und notwendigen, jedoch keineswegs willensmäßigen Beziehung zur Macht, die sich auch als Auftrag bezeichnen läßt” (Arb: 74). “Hier wird man auf eine Gesellschaft primitiver Seelen stoßen, auf eine Urrasse, die noch nicht als Subjekt einer historischen Aufgabe aufgetreten und daher frei für neue Aufträge ist” (Arb: 88; vgl. MM: 329).

²⁴⁷ Vgl. bij Jünger: “Arbeiter, Vertreter einer großen, in die Geschichte eintretenden Gestalt zu sein, bedeutet: Anteil zu haben an einem neuen, vom Schicksal zur Herrschaft bestimmten Menschentum” (Arb: 72). “So kommt es, daß der Mensch mit der Gestalt zugleich seine Bestimmung, sein Schicksal entdeckt, und diese Entdeckung ist es, die ihn des Opfers fähig macht, das im Blutopfer seinen bedeutendsten Ausdruck gewinnt” (Arb: 42; vgl. Arb: 70; MM: 358).

schatplichtig is aan de terminologie van de wil tot macht en de arbeid. Door de bespreking van de *rectoraatsrede* uit 1933 zal enerzijds blijken dat Heideggers engagement met het Nationaal-Socialisme *filosofisch* is gemotiveerd en anderzijds dat hij de terminologie van de wil tot macht *destrueert* en alleen in gedestrueerde vorm handhaaft. In samenhang daarmee zal worden gevraagd of Heideggers verloving en breuk met het Nationaal-Socialisme tot de filosofische *empirie* behoort. Later heeft hij gezien dat de gedestrueerde wilsterminologie niet empirisch is en een ‘veranderde wijze van spreken’ en een ‘veranderde verhouding tot het wezen van de taal’ nodig is, die niet meer gebonden is aan macht en arbeid (§12).

§10 Heideggers confrontatie met Jünger en zijn bezinning op het wezen van het nihilisme

α) De theoretische instelling van de metafysica van Jünger

Hoe verhoudt het dichten van Jünger zich tot de metafysische traditie? In hoeverre is bijvoorbeeld de overwinning van het nihilisme, zoals Jünger die in navolging van Nietzsches metafysica van de wil tot macht ontwikkelt, te begrijpen als het zoeken naar *uitwegen* uit een *aporie*? Hoewel Jünger ‘de verlatenheid van de mens in een *nieuwe, zinloze* wereld’ ervaart, is hij ervan overtuigd dat de wereld van de totale mobilisering een verborgen *zin* heeft (vgl. §7α). Deze *zinloze* wereld is de aporie waar Jünger een uitweg uit zoekt²⁴⁸:

“Wij moeten geloven in een hogere zin dan die, welke we in staat zijn aan het gebeuren te geven, ... Anders wordt de grond waarop we staan in één ruk onder onze voeten weggetrokken en tuimelen we in een zinloze, chaotische, toevallige wereld”²⁴⁹.

Deze tuimeling in de *zinloze* wereld waarvan Jünger spreekt, herinnert aan de *salto mortale* in de afgrondelijke maalstroom die Descartes overviel (vgl. §4β). Net als Descartes wil ook Jünger vaste grond onder de voeten en is hij op zoek naar zekerheid; de ‘eenheid die een nieuwe *zekerheid* en rangorde van het leven waarborgt’ (*Arb*: 99; vgl. *Arb*: 249). Hij vindt deze in de gestalte van de arbeider die een zinvolle ordening stempelt. Jünger ziet de uitweg uit de aporie in de wil tot macht als kunst, dat wil zeggen de *voorstelling* van het type van de

²⁴⁸ Gottfried Boehm wijst erop dat Jünger in navolging van de metafysische traditie de *verwondering* (‘Staunen’) als aanstoot voor het filosofisch nadenken ziet (Boehm, G., Fundamentale Optik. In: Figal, G., Schwilk, H. (ed.), *Magie der Heiterkeit. Ernst Jünger zum Hundertsten* (Klett-Cotta: Stuttgart 1995) (verder: Figal/Schwilk (1995), blz 19-20 (verder: Boehm (1995) 19-20); vgl. *AH1*, 40, 62, 90, 102). In de *metafysica* zegt Aristoteles dat deze verwondering (*thaumazein*) vooraf wordt gegaan door de ervaring van een *aporie* (vgl. Aristoteles, *Metaphysics*. Loeb Classical Library (Harvard University Press: Cambridge, Massachusetts, London 1933¹⁹⁸⁹), blz. 982b (verder: *Met*: 982b). In dat opzicht heb ik eerder ook gezegd dat de aporie de aanstoot is voor het filosofisch nadenken.

²⁴⁹ “Wir müssen an einen höheren Sinn glauben als an den, den wir dem Geschehen zu geben imstande sind, und an eine höhere Bestimmung, innerhalb deren sich das, was wir zu bestimmen wännen, vollzieht. Sonst wird uns der Grund, auf dem wir Stehen, mit einem Ruck unter den Füßen fortgerissen und wir taumeln in einer sinnlosen, chaotischen, zufälligen Welt” (*PP*: 201).

arbeider als representant van de gestalte van de arbeider om de totale mobilisering te overstijgen naar een nieuwe noodzakelijke ordening.

Wat is de plaats van het dichten van Jünger ten opzichte van de metafysische traditie, wanneer zijn metafysica enerzijds vanuit Nietzsches leer van de wil tot macht moet worden begrepen en anderzijds net als Descartes getuigt van de zoektocht naar een *fundamentum inconcussum* van zekere kennis? Is de voorstelling van het type bij Jünger niet zelf zwak nihilistisch, wanneer zij net als de metafysische traditie in de grond getuigt van de wil tot waarheid (zekerheid)? Met de beantwoording van deze vraag zal het verschil tussen het dichten van Jünger en het zwak nihilisme ofwel het Platonisme enerzijds en Nietzsche anderzijds duidelijk worden.

Er kunnen drie wegen worden onderscheiden, waarop het type (*idea*, categorie, waarde, schema) wordt voorgesteld als uitweg uit de aporie. De eerste is die van het zwak nihilisme ofwel het Platonisme (vgl. §8). Het Platonisme stelt het type voor in een bovenzintuiglijk-metafysische wereld van 'zijn' die de maatstaf is voor het ordelijk verschijnen van de aarde ofwel de wereld van de 'wording'. Het type als maat voor de orde ('zijn') wordt hier voorgesteld in de *afwending* van het aardse bestaan ('niet-zijn') en impliceert daarmee het 'nihil' daarvan. In het Platonisme prevaleert het 'zijn' van de dingen boven de 'wording' bij de voorstelling van het type.

De tweede weg is die van Nietzsche. Nietzsche ziet het *nihilistisch* karakter van het Platonisme en levert zich uit aan het van contingentie en vergankelijkheid doortrokken *wordende* leven. De voorstelling van het type (waarde) met het oog op zelfbehoud en zelfoverstijging schept ordeningen van *relatieve* duur te midden van de wording (vgl. KSA 13: 36), want elke stilzetting van het leven ('zijn') is in zichzelf de verwoesting van het *wordende* leven dat uit is op *krachtstoename* en *groei* (macht). Bij Nietzsche prevaleert de 'wording' boven het 'zijn' bij de voorstelling van het type (waarde; vgl. §8).

De positie van Jünger is niet volledig te identificeren met die van het Platonisme noch met die van Nietzsche. Het type van de arbeider wordt ingeschat door de wil tot macht als kunst als aard van het *wordende* leven en is zodoende niet te verwarren met de Platoonse *idea*. Jünger noemt het type van de arbeider dan ook de zoon van de aarde, omdat ze wordt ingeschat door de wil tot macht als kunst van het *wordende* leven. Deze voorstelling getuigt niet zozeer van zwak nihilisme, maar is juist het actieve nihilisme dat is aangelegd op de *overwinning* ervan in een nieuwe noodzakelijke orde (vgl. ZSF: 389, 391).

Hoewel de voorstelling van het type net als bij Nietzsche vanuit het waarderende leven zelf moet worden begrepen, is het oogmerk van de wil tot macht als kunst bij Jünger niet de overstijging naar een nieuwe noodzakelijke ordening van *relatieve duur*. De voorstelling van het type van de arbeider als representant van de gestalte van de arbeider beoogt een ordening die ‘unerschütterlich’ is en als zodanig een ‘nieuwe zekerheid en rangorde van het leven waarborgt’ (vgl. Bein (1965) 114-115). Daarmee tekent zich een derde weg af waarop het type kan worden voorgesteld, een *fusie* tussen de twee extremen van Platonisme en Nietzscheanisme.

Zoals ik in de voorgaande paragrafen heb laten zien begrijpt Jünger de gestalte als ‘rustend zijn’ (*Arb*: 40). Dit rustend zijn is onveranderlijk en onvergankelijk-eeuwig (vgl. *Arb*: 37-43; *AH1*: 93) en stempelt een zinvolle ordening (*Arb*: 308; vgl. §7). De gestalte (‘zijn’) is zelf niet van deze wereld maar presenteert zich alleen in de re-*presentatie* door het type. Het type op zijn beurt heeft weer een verhouding tot het elementaire:

“[Het type] staat in het brandpunt tussen verschijning en gestalte”²⁵⁰.

Het type wordt bij Jünger niet gelokaliseerd in een bovenzintuiglijke wereld van de *idea* en is evenmin een product van het wordende leven van *relatieve duur*, maar als representant van de gestalte is het type het brandpunt ofwel de *trait-d'union* tussen de gestalte (‘zijn’) en het elementaire (‘wording’). Het type is bij Jünger de realisatie van het ‘zijn’ in de ‘wording’²⁵¹ (vgl. *TNG*: 144).

²⁵⁰ “er [der Typus] steht im Brennpunkt zwischen Erscheinung und Gestalt” (*TNG*: 144).

²⁵¹ Hierin ligt ook het onderscheid tussen het type van de arbeider en de Übermensch van Nietzsche. Übermensch is de naam voor dat wezen van de mens, dat beantwoordt aan de wil tot macht als aard van het leven en zodoende de voltrekker is van de overstijging naar een nieuwe noodzakelijke ordening van *relatieve duur* (vgl. *Hw*: 251). Het type van de arbeider is hiervan onderscheiden, doordat het type van de arbeider niet alleen de wil tot macht affirmeert maar daarbinnen de gestalte van de arbeider (‘zijn’) representeert. Vgl. ook het artikel van Bein: “Jüngers Arbeiter wird von einem Sein erhalten, das den uferlosen, absoluten Willen zur Macht in eine bestimmte Bahn lenkt. In dieser metaphysischen Auffassung erfährt er eine Begrenzung, da er als stark konzentriertes Wollen auf ein bestimmtes Ziel gerichtet ist. Im Gegensatz hierzu stellt der Übermensch - mit dem Jüngers Arbeiter verschiedentlich verglichen wurde - einen Menschen dar, dessen Wert in dem jeweils höchsten Quantum Macht beruht, das er sich - innerhalb des uferlosen Werdensprozesses - einzuverleiben vermag” (Bein (1965) 115). Ipema wijst op een ander onderscheid: “In Jüngers *Arbeiter* kündigte sich schon die Distanz zu seinem Lehrmeister an: Jünger bezieht die Technik mit ein in die “organische Konstruktion” von Mensch und Natur, um so den Nihilismus zu überwinden. Außerdem ist der Kollektivismus der totalen

Wat is het eigenaardige aan deze drie wegen om het type voor te stellen? Heidegger zegt in een vroeg college uit 1920-21 dat elk *voorstellen* van types in de theoretische *instelling* rust (GA 60: 48; vgl. §5). Ik wil nu nader stilstaan bij de instelling van de ‘Typensetzung’ van Jünger, opdat de specifieke aard van de realisatie van het ‘zijn’ in de ‘wording’ door het type inzichtelijk wordt. Achtereenvolgens zullen de vereenzelviging van het elementaire met het type (denken) in de ‘Erdvergeistigung’ en de vereenzelviging van het type (denken) en de gestalte (zijn) in de *re-presentatie* aan de orde komen. Omdat de voorstelling van het type bij Jünger uit is op zekerheid, wil ik deze verder uitwerken in contrast met die van Descartes (vgl. §6α).

In hoeverre is de metafysica van Jünger schatplichtig aan de voorstelling? Jünger begrijpt het ‘zijn’ van de dingen overeenkomstig de metafysische traditie oculair-theoretisch, namelijk als de *gestalte* ervan (vgl. ZSF: 395)²⁵². Het zien van deze gestalte vergt volgens Jünger een ‘nieuwe oogopslag’ (Arb: 38), een fundamentele *optiek* waardoor niet de dingen in

Arbeitswelt Nietzsches denken fremd” (Ipema (2001) 29). Wat Ipema hiermee wil zeggen, is dat de wil tot macht bij Nietzsche “auf die höchsten Individuen gerichtet war” (Ipema (2001) 23). Ipema lijkt in zijn vergelijking te concentreren op de politiek-economische aspecten van het denken van Jünger. Zoals gezegd vergt de verhouding tussen de *metafysica* van Nietzsche en Jünger een geheel eigen onderzoek, waarnaar deze dissertatie alleen een eerste aanzet kan geven.

²⁵² Door de aporie uit het veld geslagen, stokt de vanzelfsprekende alledaagse omgang met de dingen en ontstaat het kennen als instelling *tegenover* het object van onderzoek; het vangt juist *niets* aan met dit object en laat het staan voor wat het is. “Das Vor-stellen und das Vor-sich-her-bringen schließt in sich das >>wieweit<< und >>inwiefern<<, das *Abstandmäßige* in bezug zum Seienden als Gegen-stand; und dies, ohne daß an bestimmte räumliche Dingen und Beziehungen gedacht wird” (GA 65: 135). Bij Jünger keert deze afstandelijkheid jegens de wereld ofwel het *tegenover* van de instelling terug in termen van de ‘outsider’ en de vreemdeling: “Der beste Blickwinkel ist der des outsiders. Der Schilderer muß zugleich drinnen und draußen sein” (MM: 322; vgl. Arb: 104). Alleen de outsider of vreemdeling heeft voldoende afstand en zodoende de geschikte instelling *tegenover* het zijnde, om te vragen *wat* het zijnde *als zodanig* is (vgl. Droste (1980) 29-30; vgl. Figal, G., Nochmals über die Linie. In: Figal/Schwilk (1995), blz. 25-40 (verder: Figal (1995b) 25-40). Vergelijk voor deze *afstandelijkheid* van Jünger ook Niekisch: “Das ist die Betrachtungsweise eines Sehers, der das Kommende, das er vorhersieht, aufzeichnet, unabhängig davon, ob es in der Linie seiner Wünsche und Interessen liegt oder nicht” (Niekisch, E., Die Gestalt des Arbeiters. In: *Antaios* (1964), blz. 496 (verder: Niekisch (1964) 496).

de werkelijkheid maar de gestalte ervan toegankelijk wordt (vgl. §7)²⁵³. Dankzij de instelling van de metafysica van Jünger wordt het antwoord op de vraag *wat* het zijnde *als zodanig* is gevonden in de *voorstelling* van een *beeld*, een *gestalte*²⁵⁴. Deze is niet primair van *ons* maar *indirect*, want de gestalte is niet van deze wereld maar *presenteert* zich alleen in de *representatie* door het type (vgl. *MM*: 350-351; vgl. §7).

Hoewel Jünger net als Descartes uit is op de *presentie* van het ‘zijn’ van de dingen voor het denken - de *presentatie* van de gestalte van de arbeider in de *re-presentatie* door het type - als uitweg uit de aporie, is de voorstelling van het type (wil tot macht als kunst) niet *tegen* de wereld van de wording (*physis*). De zekerheid en rangorde van het leven worden in het geval van Jünger niet gewaarborgd door de ‘objecta proposita’ (*technê*) dat het betwifelbare en onzekere - de wereld van de wording (*physis*) die Jünger het elementaire noemt - uitzuivert ten gunste van het onbetwifelbare en zekere. In tegenstelling tot de wil tot waarheid (zekerheid) van het zwak nihilisme van Descartes, wil Jünger het elementaire beteugelen zonder het te ontkennen of vernietigen. Het ‘actief nihilisme’ van de heroïsch realist beroept zich juist op het aardse bestaan ofwel het elementaire als principe van waardering.

Hoe kan de elementaire macht van de aarde worden beteugeld, zonder het te vernietigen? Hiermee kom ik terug op de zin van de ‘Erdvergeistigung’. Van

²⁵³ Zie voor deze fundamentele optiek het genoemde artikel hierover van Gottfried Boehm (Boehm (1995) 9-24). Deze fundamentele optiek van de gestalte van de dingen is niet te verwarren met de stereoscopie waarvan Jünger ook wel spreekt. Stereoscopie duidt op het *tegelijktijd* zien van twee gestalten of verschijningswijzen van de dingen, bijvoorbeeld het mannetje in de maan uit de kindertijd en de astronomische maan (vgl. Jünger, E., *Sizilischer Brief an den Mann im Mond*, *Sämtliche Werke*, Band 9 (Klett-Cotta: Stuttgart 1979), blz. 9-22 (verder: *SBMM*: 9-22). Voor Jünger staat daarbij centraal “diese beiden Masken ein und desselben Seins unzertrennlich ineinander einschmelzen zu sehen. ... Das geschah nicht etwa so, daß sich ein Entweder-Oder in ein Sowohl-Als-auch verwandelte. Nein, das Wirkliche ist ebenso zauberhaft, wie das Zauberhafte wirklich ist” (*SBMM*: 22; vgl. Großheim (1995) 160-161). De belangrijke vraag naar de zin en onzin van deze stereoscopie bij een ‘Lagebeurteilung’ van onze tijd valt buiten het bestek van deze dissertatie (vgl. *SB*: 135-137; 183). In *Das Abenteuerliche Herz* suggereert Jünger dat de gestalte in de droom of de roes toegankelijk wordt. Een nader onderzoek naar de relatie tussen optiek, droom en roes en de zin van deze verschillende toegangswijzen valt buiten het bestek van dit onderzoek.

²⁵⁴ “Gestaltgedanke im 19. Jahrhundert. Ganzes und Summe. Aber *nicht* das *Entscheidende*, sondern: Gestalt – als bestimmt ernötigtes >>Bild<< des Menschen; Metaphysik des Willens zur Macht und der Übermensch (vgl. Gestalt – Menschenbild – Weltbild)” (GA 90: 21-22; vgl. 133-137).

‘Erdvergeistigung’ is sprake wanneer de rationaliteit van de aarde (wil tot macht) zich in de aardheid van het denken (wil tot macht) reproduceert, aarde (elementaire) en denken elkaar ‘volkomen doordringen’ en uiteindelijk naadloos met elkaar samenvallen, dat wil zeggen identiek worden (vgl. §9β). De voorstelling (*technê*) van het type van de arbeider (denken) is niet *tegen* de wereld van de wording (*physis*), maar *beantwoordt* daar juist aan. Het type (denken) heeft hier met andere woorden een *verhouding* tot het elementaire, omdat ze het product is van de ‘Erdvergeistigung’. Hierin vallen het elementaire en het type (denken) naadloos met elkaar samen (vgl. *AH1*: 175). Dit is echter maar een kant van de oplossing van het probleem.

De andere kant is dat het type van de arbeider (denken) *uitdrukking* is van zijn gestalte (‘zijn’; vgl. §9β). Enerzijds is de ‘geheime machtswil’ om de gestalte te representeren (denken) zelf *uitdrukking* van de gestalte. Anderzijds zegt Jünger dat de gestalte (‘zijn’) niet van deze wereld is en zich alleen *presenteert* in de re-presentatie door het type (‘denken’). Hiermee wordt de vereenzelviging van de gestalte (‘zijn’) en het type (denken) in de re-presentatie zichtbaar.

Omdat de gestalte (‘zijn’) samenvalt met het type (denken) in de re-presentatie en deze representant naadloos samenvalt met het elementaire in de ‘Erdvergeistigung’, is de beteugeling ervan door de gestalte *niet tegen* de *physis*. De beteugeling van het elementaire bestaat in de *voorstelling* van het type van de arbeider (denken), waardoor de gestalte van de arbeider (‘zijn’) door de representatie ervan in het elementaire (‘wording’) wordt gerealiseerd en daarmee present wordt gesteld. Het *technisch* karakter van deze voorstelling is daarin gelegen, dat *in* de voorstelling van het type van de arbeider de gestalte van de arbeider *present* en daarmee *beschikbaar aanwezig* wordt gesteld in de re-presentatie ervan. Hoewel Jünger dus vraagt naar de gestalte die een ‘nieuwe *zekerheid* en *rangorde* van het leven waarborgt’, is zijn *voorstelling* van het type van de arbeider niet te identificeren met de wil tot waarheid (zekerheid) van het zwak nihilisme van Descartes, maar juist aangelegd op de *overwinning* hiervan (zie verder §10γ).

Ik wil nu de verhouding tussen het type en de gestalte bij de beteugeling van het elementaire nader preciseren. De specifieke rol van het type van de arbeider in de metafysica van Jünger kan blijken, wanneer we vragen naar de *overeenkomst* tussen het dichten van Jünger en Descartes. Hoewel het *verschil* tussen beiden in het voorgaande duidelijk is geworden, toont

de vraag naar *zekerheid* eveneens hoezeer Jünger schatplichtig is aan het denken van Descartes, dat het begin van de nieuwe tijd markeert. Net als Descartes wil ook Jünger vaste grond onder de voeten en net als Descartes vindt hij dit *fundamentum inconcussum* in de mens als subject (vgl. §6α)²⁵⁵.

In welke zin begrijpt Jünger de *mens* als het *subjectum*, zoals Heidegger in *Zur Seinsfrage* zegt (ZSF: 396)? Maakten de voorgaande paragrafen niet juist duidelijk dat de *gestalte* het onderliggende ofwel het *subjectum* is voor de verschijningswijze van de werkelijkheid en de menselijke beantwoording daaraan? Hoewel enerzijds aanwijzingen zijn verkregen dat niet de mens maar de gestalte de wereld mobiliseert waaraan het nieuwe krijgerslag beantwoordt, is anderzijds onmiskenbaar dat ze als gestalte van de *arbeider* gestalte van een *mensdom* is (vgl. ZSF: 396). Jünger spreekt niet van de gestalte van de arbeid maar van de gestalte van de *arbeider*. Dat wil zeggen dat de gestalte van een mensdom - het type van de arbeider - het *subjectum* is dat aan het zijnde ten grondslag ligt. Net als Descartes bindt Jünger de vraag naar het *subjectum* aan de mens, namelijk aan het type van de arbeider als representant van de gestalte van de arbeider²⁵⁶. Omdat de metafysische vraag naar het *fundamentum inconcussum* sinds Descartes aan de mens als het *subjectum* gekoppeld wordt, is de filosofie van de nieuwe tijd volgens Heidegger tot antropologie en elke voorstelling antropomorf geworden²⁵⁷.

²⁵⁵ Heidegger spreekt ten aanzien van Jünger van een “*perspektivische Bestandsicherung des >>Lebens<<*” door de mens als het subject (GA 90: 57-60).

²⁵⁶ “Der Krieg ist es, der die Menschen und ihre Zeiten zu dem machte, was sie sind. ... Und ist er [Geist der Krieg] in uns, so ist er überall, denn wir formen die Welt, nicht anders, Anschauende im schöpferischsten Sinne” (KE: 11-12). “Das haben wir auch kennengelernt, dieses Gefühl, daß der Mensch dem Material überlegen ist, wenn er ihm die eigene Haltung entgegenzustellen hat, und daß sich kein Maß und Übermaß der äußeren Gewalten ausdenken läßt, das den Widerstand eines mutigen Herzens brechen kann” (FBI: 451; vgl. *Stu*: 25). Großheim wijst erop dat juist hierin, dat de mens het *subjectum* is, de grond ligt voor Jüngers optimisme ten aanzien van de overwinning van het nihilisme (vgl. Großheim (1995) 155). Zoals ik in §7 heb laten zien is het geloof in de wet van behoud van energie en het *zien* van de gestalt-switch bij Langemark de eigenlijke grond voor dit optimisme.

²⁵⁷ *ÜMF*: 85-86. Heidegger heeft hiermee expliciet de gedachtegang van Jünger in *Der Arbeiter* op het oog: “So kommt es zur Vorherrschaft der einzig maßgebenden Frage: welcher Gestalt gehört der Mensch an? Hierbei ist >>Gestalt<< unbestimmt metaphysisch, d.h. platonisch als das gedacht, was *ist* und erst alle Überlieferung und Entwicklung bestimmt, selbst jedoch davon unabhängig bleibt. Diese vorgreifende Anerkennung >>des Menschen<< führt dazu, allererst und nur in *seinem* Umkreis nach dem Sein zu suchen und

“Niet de ikheid van een op zichzelf staande mens, het subjectieve van het ego, maar de overeenkomstig de gestalte gevormde presentie van een mensenslag (type) vormt de uiterste subjectiviteit, die in de voleinding van de metafysica van de nieuwe tijd naar voren komt en door het denken daarvan wordt uitgedrukt”²⁵⁸.

Hoewel de mens bij Jünger net als bij Descartes het subject is, betekent dit volgens Heidegger niet dat het type van de arbeider samenvalt met de subjectiviteit van het *animal rationale* (vgl. §7 en §9). Daarom spreekt Heidegger ook van *subjectiviteit*, dat wil zeggen de subjectpositie die niet gebonden is aan het menselijk subject maar ook de ‘maatschappij’, ‘multinationals’ en ‘gestalten’ kan betreffen (*ÜMF*: 84-85; vgl. GA 90: 38-40, 65-67, 154, 291). Omdat de gestalte van de arbeider gestalte van een mensdom is, wordt de subjectpositie bij Jünger gebonden aan het nieuwe mensenslag; Het type van de arbeider²⁵⁹.

Wat is de zin van het type van de arbeider als *subjectum*? Omdat de gestalte van de arbeider alleen gestalte van een *mensenslag* is, stempelt de gestalte de mens tot type en beteugelt dit mensenslag op haar beurt weer het elementaire in de wil tot macht; als representant van de gestalte is dit mensenslag - het type van de arbeider - het *subjectum* dat aan al het zijnde ten grondslag ligt. De zekerheid van de gestalte is dus de zekerheid van het subject, waarbij de objectiviteit van de objecten op de voorgesteldheid door het subject wordt teruggevoerd. Terwijl de gestalte van de arbeider de verborgen *zin* is van onze technische wereld, is de mens het subject dat *zin geeft* aan het zinloze door de beteugeling van het elementaire²⁶⁰. Jünger zegt dan ook dat de beteugeling van het elementaire alleen door een

den Menschen selbst als den menschlichen Bestand, als das jeweilige *μη ον* zur *ιδέα* anzusehen” (*ÜMF*: 86; vgl. Heidegger, M., Die Zeit des Weltbildes. In: *Hw*, blz. 99-100 (verder: *ZWB*: 99-100; vgl. GA 90: 99).

²⁵⁸ “Nicht die Ichheit eines vereinzelt Menschen, das Subjektive der Egoität, sondern die vorgeformte gestalthafte Praesenz eines Menschenschlages (Typus) bildet die äußerste Subjektivität, die in der Vollendung der neuzeitlichen Metaphysik hervorkommt und durch deren Denken dargestellt wird” (*ZSF*: 396).

²⁵⁹ “Die Grundstellung: *die unbedingte Anthropomorphie der absoluten Subjektivität des homo natura als homo faber militans*” (GA 90: 45; vgl. 5).

²⁶⁰ “Und doch: hinter allem steckt der Mensch. Er gibt den Maschinen erst Richtung und Sinn” (*KE*: 102; vgl. *ZSF*: 395; vgl. GA 66: 175; GA 90: 22-23; 39). Later heeft Jünger gezien dat de rol van de mens beperkt is. In *Über den Schmerz* uit 1934 - dus slechts twee jaar na het verschijnen van *Der Arbeiter* - zegt hij: “Es fehlt nicht an Anstrengungen, eine Welt zu gewinnen, in der neue und mächtigere Wertungen gültig sind. Wie sehr auch diese Anstrengungen im einzelnen zu begrüßen sind, so dürfte ein wirklicher Durchbruch doch

nieuw mensdom te volbrengen is. Heidegger noemt deze voorstelling van het elementaire *als* ‘technische ruimte’ de ‘*Kampf um die Erdherrschaft*’ (vgl. ZWB: 111; Pöggeler (1994) 138)²⁶¹. Het ‘avontuurlijke hart’ van het type van de arbeider is daarmee het *subjectum* dat het

noch keineswegs gelungen sein. Das hängt damit zusammen, daß eine Kommandohöhe, von der aus gesehen der Angriff des Schmerzes eine rein taktische Bedeutung gewinnt, durch künstliche Mittel nicht geschaffen werden kann. Insbesondere reicht die Anstrengung des Willens nicht zu, denn es handelt sich hier um eine seinsmäßige Überlegenheit. ... Noch offener wird das Verhältnis in bezug auf die kultischen Zusammenhänge; die Annäherung eines Gottes ist unabhängig von den menschlichen Bemühungen” (Jünger, E., *Über den Schmerz*, Sämtliche Werke, Band 7 (Klett-Cotta: Stuttgart 1980), blz. 159-160 (verder: *ÜdS*: 159-160, vgl. 189). In *Typus, Name, Gestalt* spreekt Jünger ten aanzien van de gestalten ook van *divinatie* (TNG: 152, vgl. 155).

²⁶¹ Hoewel de verhouding tussen het arbeidsbegrip van Jünger en Marx een geheel eigen onderzoek zou vergen, kan wel op een verwantschap tussen beiden worden gewezen. In een artikel over de vervreemde arbeid bij Marx merkt Berns op dat arbeid *de* antropologische categorie bij uitstek is: “En deze antropologie is een ontologie waarin de werkelijkheid als door arbeid toe-geëigende werkelijkheid zichzelf volledig bevat en louter en alleen, zonder enig supplement, naar zichzelf verwijst” (Berns, E.E., Arbeid als toeëigening. In: *Filosofie*, nr. 4 (1997), blz. 8 (verder: Berns (1997a) 8). Bij Jünger speelt net zo arbeid als *toe-ëigening*, namelijk als het present-stellen van de elementaire ruimte *als* technische ruimte in de *Kampf um die Erdherrschaft*, waaraan het type van de arbeider als het subject ten grondslag ligt. Hoewel niet expliciet, wijst Harro Segeberg juist op een grondig verschil tussen Marx en Jünger: “Nicht der in seiner technischen Existenz von seiner individuellen oder seiner Gattungs-Natur *entfremdete* Mensch, sondern der mit seinen technischen Machtmitteln fest verwachsene *symbiotische* Mensch charakterisiert bei Jünger die Signatur einer Moderne...” (Segeberg (1995) 212; vgl. 221). Niet de *vervreemde* arbeid kenmerkt de mens zoals bij Marx, maar de *organische constructie* waarin mens en wereld met elkaar versmelten (vgl §9). Segeberg ziet daarbij evenwel over het hoofd dat de organische constructie alleen geldt voor het *toekomstige* ‘type’ van de arbeider en daarmee eerder vergeleken zou moeten worden met de *toekomstige* ‘zelfbewuste’ en ‘vrije’ arbeid die Marx op het oog heeft. Deze arbeid zou wel eens veel dichter bij de organische constructie van Jünger kunnen blijken te liggen: “De natuur brengt zichzelf dus slechts voort in de toeëigening van de natuur door de arbeid als generieke levensactiviteit waarin de mens zich zelfbewust tot de soort als tot zijn eigen wezen verhoudt” (Berns, E., De as van Prometheus. God en de techniek bij Marx, Heidegger en Derrida. In: Berns, E., Moyaert, P., Tongeren, P. van (ed.), *De God van denkers en dichters. Opstellen voor Samuel Ijsseling* (Boom: Amsterdam 1997) (verder: Berns (1997b), blz. 106 (verder: Berns (1997c), 106). Niekisch merkt op over de samenhang tussen Jünger en Marx: “Die Jüngerschen Deutungen verlaufen in einer seltsamen Parallelität zu marxistischen Grundanschauungen. ... Die Parallelitäten selbst bestehen nicht etwa deshalb, weil Jünger in das Kraftfeld des marxistischen Gedankenguts geraten wäre: hier tritt nur in Erscheinung, wie auch der Marxismus im wesentlichen das besondere Weltbild eines mit dem Geiste der Technik sich erfüllenden Daseins ist. Allerdings hatte der Marxismus auf die Technisierung des Lebens noch *sentimental* geantwortet: Jüngers Antwort hingegen ist ausschließlich durchtränkt vom Geiste des “heroischen Realismus”” (Niekisch, E., *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt* (1932). Zu Ernst Jüngers neuem

totale arbeidskarakter en daarmee de beteugeling van het elementaire volbrengt²⁶² en als zodanig ‘heer is over het elementaire’ (*ÜMF*: 90).

Hoewel de *voorstelling* bij Jünger juist gericht is op de overwinning van het nihilisme, blijft zijn vraag naar zekerheid net als bij Descartes schatplichtig aan de semantiek van de subjectiteit. Dit markeert volgens Heidegger de voleinding van de nieuwe tijd²⁶³, omdat Jünger in navolging van Descartes uit is op zekerheid (GA 90: 23, 30) en de mens inzet als maatgevend subject, die in de ‘Erdvergeistigung’ ofwel de volledige versmelting²⁶⁴ van de rationaliteit van de aarde (wil tot macht) en de aardseheid van het denken (wil tot macht) uitmondt in de ‘unbedingte Subjektivität’²⁶⁵²⁶⁶.

Wat is de consequentie van de voorstellende aard van de metafysica van Jünger? Alleen door de vereenzelviging van de aarde (elementaire) en het type (denken) in de ‘Erdvergeistigung’ en de vereenzelviging van het type (denken) en de gestalte (zijn) in de *re-presentatie* ontkomt Jünger aan het probleem van het zwak nihilisme. Door deze vereenzelviging is Jünger evenwel direct het probleem dat de metafysica in de greep hield kwijt. Van een *doorbreking*

Buche. In: Niekisch, E., *Widerstand. Ausgewählte Aufsätze aus seinen “Blättern für sozialistische und national-revolutionäre Politik”*, Band 3 (Sinus Verlag: Bonn 1982) (verder: Niekisch (1982), blz. 162 (verder: Niekisch (1982b) 162). Zoals gezegd zou de preciese verhouding tussen het arbeidsbegrip van Marx en Jünger een geheel apart onderzoek vergen.

²⁶² Vgl. Heidegger, M., *Grundbegriffe*, Gesamtausgabe, Band 51 (Vittorio Klostermann: Frankfurt aM 1981¹⁹⁹¹), blz. 36 (verder: GA 51: 36); GA 52: 180; Heidegger, M., *Hölderlins Hymne >>Der Ister<<*, Gesamtausgabe, Band 53 (Vittorio Klostermann: Frankfurt aM 1984), blz. 59, 91 (verder: GA 53: 59, 91).

²⁶³ “Das Erscheinen der metaphysischen Gestalt des Menschen als Quelle der Sinngebung ist die letzte Folge der Ansetzung des Menschenwesens als des maßgebenden Subiectum” (*ZSF*: 397).

²⁶⁴ “Auf beiden Wegen der Ausfaltung der Metaphysik Nietzsches [namelijk die van Spengler en Jünger, VB] wird das Seiende im Ganzen machenschaftlich gedacht und der Mensch als Vollstrecker der Machenschaft aus der wesenhaften Verflechtung in sie bestimmt. Der Mensch ist daher als gegliederte Masse und als Einzelglied solcher Gliederung stets zugleich der Mächtige und das Gleichgültige, der Führende zumal und das Eingeschmolzene” (GA 66: 28; vgl. 17, 26).

²⁶⁵ GA 69: 63-64; vgl. GA 67: 116; GA 90: 5-6; ‘Der Arbeiter is de voleinding van de nieuwe tijd’ (GA 90: 80), waarin ‘de hoogste subjectiviteit en het geheel van de objectiviteit *hetzelfde* is’ (GA 90: 78; vgl. 81, 96).

²⁶⁶ Heidegger zegt dan ook dat het onderscheid tussen het animal rationale (burger) en het type van de arbeider dat Jünger maakt, zo niet gemaakt kan worden. Het type van de arbeider is weliswaar andersoortig zoals Jünger laat zien, maar deze andersoortigheid hoort toch thuis in de nieuwe tijd als voleinding daarvan (GA 90: 86, 93, 113-114).

van de vanzelfsprekende doorgankelijkheid van zijn en denken in de aporie is geen sprake meer, wanneer de gestalte (zijn) zich presenteert in de representatie ervan door het type (denken) en beiden zo naadloos met elkaar samenvallen.

In welk opzicht is het probleem van de doorgankelijkheid van zijn en denken verdwenen? Hoewel Jünger telkenmale zegt dat de gestalte niet *is* te midden van de totale mobilisering en wij overgankelijk moeten worden naar het type van de arbeider, is het de vraag of een dergelijke vereenzelviging van gestalte (zijn) en type (denken) niet de *beschikbare aanwezigheid* van de gestalte vooronderstelt. Wat garandeert anders dat de gestalte - het *omgevende* dat de orde bepaalt dat aan de *andere kant* van het prisma ligt - op ons verstaan ervan is toegelegd?²⁶⁷. Het type kan de gestalte met andere woorden alleen *re-*presenteren, wanneer dit ‘zijn’ op ons verstaan ervan is toegelegd.

Doordat Jünger de gestalte en het type vereenzelvigt kan de vraag naar de representatie-*verhouding* niet meer aan het woord komen, dat wil zeggen de verhouding *tussen* zijn en voorstellen. De zin van de vraag naar de representatie-*verhouding* ligt in het vermoeden, dat Jüngers ervaring van de gestalt-switch verder reikt dan zijn beantwoording daaraan in termen van de *wil tot macht*. Dit vermoeden dat door *Der Arbeiter* wordt gewekt, is volgens Heidegger het aanstootgevende voor *zijn* vraag naar het *wezen* van het nihilisme²⁶⁸.

β) De semantische grond van de voorstelling van Jünger: Machenschaft und Erlebnis

In zijn brief aan Jünger, die later onder de titel *Zur Seinsfrage* werd gepubliceerd, vraagt Heidegger:

“Ontspringt, om het als een formule te zeggen, het *wezen* van de gestalte in het herkomstbereik van datgene wat ik het ge-stel noem? Hoort dienovereenkomstig ook de *wezensherkomst* van de *ιδεα* in hetzelfde bereik,

²⁶⁷ “Hier bleibt zu bedenken, ob und inwiefern das Wesen des >>Seins<< in sich der Bezug zum Menschenwesen ist” (ZSF: 400).

²⁶⁸ “mir scheint, diese Werke *bleiben*, weil sich an ihnen, insofern sie die Sprache unseres Jahrhunderts sprechen, die noch keineswegs geleistete Auseinandersetzung mit dem *Wesen* des Nihilismus neu entzünden kann” (ZSF: 391).

waaruit het daarmee verwante wezen van de gestalte stamt? Of is het gestel alleen een functie van de gestalte van een mensdom?”²⁶⁹.

Deze vraag van Heidegger is te begrijpen vanuit het voorgaande hoofdstuk. In §5β heb ik laten zien dat de metafysische vraag *wat* het zijnde *als zodanig* is in het voorstellen rust. Elk thema van onderzoek wordt als *tegenover* ons standpunt voorhanden ding *voorgesteld* en het ‘wezen’ wordt dankzij het ideaal van de theoretische toegang als ‘gezicht’ of ‘aانبlik’ (*idea*) van dit voorhanden zijnde begrepen. De *wezensherkomst* van de *idea*, dat wil zeggen de herkomst van de opvatting van het wezen *als idea*, is het voorstellen (uiteindelijk zullen de omwentelingen van de semantische grond van de voorstelling oorspronkelijker blijken te zijn). Eerder deze paragraaf liet ik zien dat de *wezensherkomst* van de *gestalte* eveneens in het voorstellen gelegen is. Het is in dit opzicht, dat *idea* en *gestalte* dezelfde *wezensherkomst* hebben, namelijk het voorstellen (vgl. GA 90: 94, 132).

Heidegger stelt de vraag of het wel zo is dat het *voorstellen* ‘een functie van de gestalte van een mensdom’ is zoals Jünger beweert, dat wil zeggen dat het type van de arbeider als *subjectum* aan de ‘*Kampf um die Erdherrschaft*’ ten grondslag ligt. In elk *voorstellen* van de objecten geeft een bepaalde verschijningswijze van de werkelijkheid en de menselijke beantwoording daaraan van zich blijk, namelijk de subject-objectverhouding. Deze kan niet worden teruggevoerd op de voorstellingen van het subject noch op het object, maar komt op met de omwenteling van het wezen van de waarheid naar gewisheid (vgl. §6α). Oorspronkelijker dan de voorstellingen van het subject is de *tekening* van de verschijningswijze van de werkelijkheid *als* object en de menselijke beantwoording daaraan *als* subject, dat wil zeggen de ‘formale Anzeigē’ van de semantische grond voor elk voorstellen.

Het woord ‘Ge-Stell’ dat Heidegger in het citaat gebruikt slaat nu juist op deze semantische grond van de voorstellingen van het subject: ‘Ge-Stell’ duidt op de eenheid van het wederzijds presentstellen (techniek) van zijn *en* denken met het oog op de functionele

²⁶⁹ “Entspringt, um es formelhaft zu sagen, das Wesen der Gestalt im Herkunftsbereich dessen, was ich das Ge-Stell nenne? Gehört demnach auch die Wesensherkunft der *ιδέα* in den selben Bereich, aus dem das mit ihr verwandte Wesen der Gestalt stammt? Oder ist das Gestell nur eine Funktion der Gestalt eines Menschentums?” (ZSF: 401).

inzet ervan. Zij is de aanduiding van onze ‘verhouding tot het wedervarende’ en kan derhalve niet als ‘functie van de gestalte van een mensdom’ worden begrepen.

In de ongepubliceerde werken uit de periode van 1936-1940, waar de confrontatie met Jünger op de meest pregnante wijze aan het woord komt, spreekt Heidegger nog niet van ‘Gestell’ maar van ‘Machenschaft und Erlebnis’. Ik zal nu eerst laten zien wat ‘Machenschaft und Erlebnis’ te betekenen hebben²⁷⁰.

Hoewel de totale mobilisering vanuit Nietzsches metafysica van de wil tot macht moet worden begrepen (vgl. §9), miskent Jünger volgens Heidegger het ‘wezensgehalte’ van de wil tot macht (GA 48: 28). ‘Wezen’ betekent bij Heidegger niet langer het antwoord op de metafysische vraag *wat* het zijnde *als zodanig* is - ‘totale mobilisering’ en ‘wil tot macht’ als metafysische descriptie van het zijn van de zijnden - maar de semantische grond daarvan: ‘Machenschaft’²⁷¹. ‘Machenschaft’ duidt op de *maakbaarheid* van het zijnde²⁷²,

“... de uitleg van het zijnde als het voor-stelbare en voor-gestelde. ... Het zijnde als zodanig is het voor-gestelde, en alleen het voorgestelde is zijnd”²⁷³.

Deze *maakbaarheid* ligt niet primair aan het menselijk handelen (GA 65: 131; GA 69: 47, 186-187). Het maken (*poiêsis*, *technê*) als menselijke verhoudingswijze is omgekeerd pas mogelijk op grond van de verschijningswijze van de werkelijkheid *als* voor- en daarmee

²⁷⁰ Voor de tweede wereldoorlog spreekt Heidegger nog niet van ‘Gestell’ maar van ‘Machenschaft und Erlebnis’. De vraag naar de herkomst van deze begrippen en de verhouding tussen beiden in het werk van Heidegger laat ik hier verder rusten. Dallmayr zegt dat Heidegger de term ‘Machenschaft’ laat vallen omdat deze een “misleading closeness of *Machenschaft* and “makeability” to human fabrication and design” suggereert (Dallmayr, F., Heidegger on Macht and Machenschaft. In: *Continental Philosophy Review*, No. 34 (2001), blz. 258 (verder: Dallmayr (2001) 258).

²⁷¹ “Die Machenschaft waltet zugleich als der in seinem Wesen ungekannte und für jede Metaphysik auch unerkennbare Grund der Auslegung des Wirklichen als >>Wille zur Macht<<” (GA 66: 26; vgl. Heidegger, M., *Nietzsches metaphysische Grundstellung im abendländischen Denken: Die ewige Wiederkehr des Gleichen*, Gesamtausgabe, Band 44 (Vittorio Klostermann: Frankfurt aM 1986), blz. 99 (verder: GA 44: 99).

²⁷² GA 65: 107; “Die *Machenschaft* ist das Sicheinrichten auf die Machsamkeit von Allem, so zwar, daß das Unaufhaltsame der unbedingten Verrechnung von Jeglichem vorgerichtet ist” (GA 66: 16; GA 69: 46-47; vgl. GA 69: 186).

²⁷³ “... Auslegung des Seienden als des Vor-stellbaren und Vor-gestellten. ... das Seiende als solches ist das Vor-gestellte, und nur das Vorgestellte ist seiend” (GA 65: 108-109).

presentgesteld ('Machenschaft') voor de menselijke beantwoording daaraan *als* voorstellend begrijpen ('Erlebnis')(GA 65: 126; GA 66: 173; GA 69: 46).

In hoeverre is de 'Machenschaft' het *wezen* van de wil tot macht en daarmee van de totale mobilisering, zoals Heidegger beweert? Het perspectivisch inschatten van de 'tactische waarde' van de 'potentiële energie' (totale mobilisering) betekent niets anders dan dat mensen en dingen op de bevorderlijkheid en in die zin op het succes of de 'werkzaamheid' ervan voor het eigen leven worden uitgelegd (wil tot macht)²⁷⁴. Het voorstellen (wil tot macht) bewerkt de beschikbare aanwezigheid (presentie) van de potentiële energie, waarmee- en waarop *gerekend* kan worden bij de functionele inzet ervan²⁷⁵.

Het rekenen is niet primair cijfermatig maar een rekenen *op* en een rekening houden *met*, dat wil zeggen dat in het voorstellen rekening wordt gehouden met omstandigheden (kosten) en gerekend wordt op succes (baten), namelijk 'Machtsteigerung'²⁷⁶. Een voorbeeld hiervan is de aard van wetenschappelijke theorieën zoals die in hoofdstuk 1 ter sprake kwam: Theorieën zijn arbeidshypothesen die hun vruchten moeten afwerpen in de *struggle for existence* met concurrerende theorieën. Door dit wetenschappelijk ontwerp kan worden *gerekend* op het succes dat binnen dit ontwerp kan worden geboekt, hoewel de progressiviteit van een arbeidshypothese in de rivaliteit met concurrenten zal moeten blijken.

Wil evenwel *gerekend* kunnen worden *op* de functionele inzet van de potentiële energie, dan moet deze zich *beschikbaar aanwezig* stellen (techniek)²⁷⁷. Het wederzijds present-stellen (techniek) van zijn en denken met het oog op de 'Machtsteigerung', is het

²⁷⁴ Vgl. §8; "Die Übermächtigung ist das zur Macht gehörige Nichtwiderstehen gegenüber der Verzwingung in die unaufhaltsame Überhöhung der je erreichten Machtstufe" (GA 69: 65; vgl. GA 66: 18-27; GA 90: 228-229).

²⁷⁵ De werkelijkheid is "das von der Rechnung und Berechnung Vor-gestellte, bei dem alles nur ankommt auf die Sicherung der Wirkfähigkeit der Macht, von deren Wesen (Machenschaft) alles durchherrscht wird" (Heidegger, M., *Metaphysik und Nihilismus*, Gesamtausgabe Band 67 (Vittorio Klostermann: Frankfurt aM 1999), blz. 116 (verder: GA 67: 116). Vgl. GA 66: 26, 187; GA 67: 116; GA 69: 48, 62-71; Heidegger, M., *Parmenides*, Gesamtausgabe, Band 54 (Vittorio Klostermann: Frankfurt aM 1982), blz. 210.

²⁷⁶ Heidegger, M., Gelassenheit. In: GA 16, blz. 519 (verder: *Gel.*: 519; GA 66: 16).

²⁷⁷ "Schon das Wesen der τεχνη besteht nicht in der Anfertigung, sondern im vor-stellenden Herstellen, so zwar, daß das Zu-Gestellte und Zu-stellbare die rechnende Verfügung sichert nicht nur über das gerade Beigestellte, sondern zuvor und vor allem über alles und das Ganze dessen, womit es gemäß seiner Hergestelltheit im Zusammenhang steht. Die Hergestelltheit enthält eine ausgezeichnete Nähe (Anwesen) des Anwesend-Beständigen des Seienden" (GA 66: 177).

wezen van de wil tot macht. De werkelijkheid verschijnt dankzij de ‘Machenschaft und Erlebnis’ als voor- en daarmee presentgesteld (‘Machenschaft’) voor de menselijke beantwoording daaraan *als* voorstellend begripen (‘Erlebnis’)²⁷⁸. Het denken als ‘Erlebnis’ is het betrekkingpunt (‘Bezugsmittle’) waar het ‘Machen’ van afhankelijk is, dat wil zeggen dat het zijnde (‘Machenschaft’) op het ‘Erlebnis’ als het subject toe wordt ‘hergesteld’ (techniek) en als zodanig present gesteld tot verschijnen komt²⁷⁹. Het denken als ‘Erlebnis’ duidt daarmee op de verschijningswijze van het denken als *subjectiteit*, zoals dat in §10α ter sprake kwam²⁸⁰.

Deze verhouding tussen ‘Machenschaft und Erlebnis’ is de semantische grond van het schrijven van Jünger in *Der Arbeiter*. Zowel de *voorstelling* van de potentiële energie (totale mobilisering) alsook de *voorstelling* van het type van de arbeider om de totale mobilisering te overstijgen naar een nieuwe noodzakelijke ordening (wil tot macht als kunst) zijn doortrokken van ‘Machenschaft und Erlebnis’. Hoewel Heidegger zegt dat hij geen kritiek heeft op Jünger omdat hij in *Der Arbeiter* naar de ‘Machenschaft und Erlebnis’ had moeten vragen (ZSF: 401), ligt hier de controverse tussen beiden²⁸¹. In de volgende subparagraaf zal worden

²⁷⁸ “Machenschaft und Erlebnis ist formelhaft die ursprünglichere Fassung der Formel für die Leitfrage des abendländischen Denkens: Seiendheit (Sein) und Denken (als vor-stellendes Be-greifen)” (GA 65: 128).

²⁷⁹ ZWB: 94; GA 65: 129; GA 66: 17; vgl. Heidegger, M., *Grundfragen der Philosophie - Ausgewählte >>Probleme<< der >>Logik<<*, Gesamtausgabe, Band 45 (Vittorio Klostermann: Frankfurt aM 1984¹⁹⁹²), blz. 148 (verder: GA 45: 148; vgl. GA 69: 84).

²⁸⁰ Het wezenlijke aan de beleving is volgens Heidegger dus niet haar ‘gevoelsmatigheid’ of ‘irrationaliteit’ in onderscheid met het rationele of calculerende karakter van het wetenschappelijke denken, want beiden duiden op de verschijningswijze van het denken als *subjectiteit*. Zie voor de herkomst en de reikwijdte van het begrip van de beleving in de levensfilosofie, Visser, G.T.M., *De druk van de beleving. Filosofie en kunst in een domein van overgang en ondergang* (SUN: Nijmegen 1998).

²⁸¹ Als al sprake kan zijn van kritiek van Heidegger op Jünger, dan alleen op een heel specifieke manier. Sheehan laat zien: “When he responded to Jünger's essay in 1955, Heidegger subtly (and sometimes not so subtly) rewrote Jünger's essay and reinscribed it - much transformed - into Heidegger's own quite different understanding of nihilism and of the prospects for possibly “overcoming” it. Fifteen years earlier, during his 1940 seminar on the *Physics*, Heidegger had called attention to how Aristotle, in taking up the doctrine of the fifth-century Eleatic Sophist, Antiphon, had radically reinterpreted that doctrine by quietly incorporating it, with a new meaning, into his own vision of *φύσις*. ... Something similar can be said of Heidegger's open letter of 1955, in which Jünger's earlier essay is quietly appropriated as *Unwesen*, a perhaps inevitable but finally false “shadow” of the essential issue. Heidegger takes virtually all the major topics that Jünger had expounded and

gevraagd waarom Jünger geen oog heeft voor deze semantische grond en wat de consequenties hiervan zijn voor zijn poging het nihilisme te overwinnen.

¶ *De overwinning van het nihilisme in Der Arbeiter*

In 1950, ter gelegenheid van het zestigste geboortjaar van Heidegger, schrijft Jünger het essay *Über die Linie*. In dit essay vraagt Jünger welke levenshouding van de mens aan te bevelen is binnen het nihilisme als onze ‘Normalzustand’ (ÜdL: 244; vgl. ÜdL: 253, 264). Aangezien de ware oorzaken van onze levenssituatie (‘Lage’) volgens Jünger onbekend zijn en niet door overhaaste verklaringen kunnen worden opgehelderd (ÜdL: 263; vgl. ÜdL: 241), is het allereerst zaak een goede definitie van het nihilisme te geven (ÜdL: 245), dat wil zeggen een ‘Lagebeurteilung’ van onze levenssituatie (ÜdL: 241). Daarbij vergelijkt hij de ontologisch *indifferentiërende* werking van de totale mobilisering (vgl. §7) - in *Über die Linie* spreekt Jünger in termen van ‘Schwund’ en ‘Reduktion’ (ÜdL: 256-257) - met de beweging naar een nulpunt of nullijn (ÜdL: 257). Deze nullijn of ‘nulmeridiaan’ duidt op het ‘nihil’ van de gegeven maat van de dingen en de heerschappij van het arbeidskarakter in onze totaal gemobiliseerde wereld.

Hoewel Jünger opmerkt dat ons vermogen tot *genezing* van het nihilisme beperkt is omdat we de oorzaken ervan niet kennen (ÜdL: 263), hinkt hij in *Über die Linie* toch op twee gedachten. Enerzijds zegt hij dat een definitie of ‘Lagebeurteilung’ van het nihilisme niet direct zijn genezing impliceert (ÜdL: 245) en alleen praktische wenken kan geven voor onze levenshouding *binnen* het nihilisme (ÜdL: 256, 263-264). Anderzijds heeft het essay onmiskenbaar een medische inzet - een geleiding in prognose, diagnose en therapie - zoals Heidegger opmerkt (ZSF: 387). Dit blijkt ook uit de titel van het essay, dat het *passeren* (‘Über’, ‘Überqueren’) van het nulpunt of de nullijn thematiseert. Jünger zegt dan ook dat dit *passeren* van de lijn in volle gang is (ÜdL: 265; vgl. ÜdL: 262, 264) en dat daarmee een ‘nieuwe toewending van het zijn’ in het geding is (ÜdL: 267), de verwerkelijking van de

inverts and corrects them, or takes them beyond themselves. Heidegger transforms Jünger's *Überwindung* into a *Verwindung*; his “topography” into a “topology”; his “line” into a “zone” (Sheehan, T., *Nihilism: Heidegger/Jünger/Aristotle*. In: Hopkins (1999), blz. 276-277 (verder: Sheehan (1999) 276-277); zie verder paragraaf 12 voor de zin van deze ‘correcties’).

gestalte die een zinvolle ordening stempelt (*ÜdL*: 261; vgl. *ÜdL*: 276)²⁸². Dit betekent een *overwinning* van het nihilisme (*ÜdL*: 261).

Hier treedt de controverse tussen Heidegger en Jünger aan het licht. In zijn reactie op *Über die Linie* uit 1955, ter gelegenheid van de zestigste geboortedag van Jünger, vraagt Heidegger naar het *wezen* van het nihilisme en gaat hij in op de specifieke wijze waarop Jünger denkt dit nihilisme te overwinnen²⁸³. In tegenstelling tot Jüngers passage van de nullijn (*trans* of *meta*), zegt Heidegger te blijven bij de lijn zelf (*de, peri*; *ZSF*: 386)²⁸⁴. Hij noemt zijn eigen denken een ‘Erörterung’ van de nullijn met het oog op het *wezen* van het nihilisme. Deze kan worden begrepen als het ‘zich zelf inlaten met onze verhouding tot het wedervarende, waarin we ons altijd al ophouden’, zoals dat in het vorige hoofdstuk werd geïntroduceerd.

Wat noopt Heidegger tot deze ‘stap terug’ uit de vanzelfsprekende omgang met de dingen naar ‘onze verhouding tot het wedervarende’, deze ‘Erörterung’ die hij elders expliciet opponeert aan de propositionele of voorstellingsmatige manier van spreken *over* objecten in de werkelijkheid (o.a. *WiM*: 103; *GdD*: 150)? In *Zur Seinsfrage* zegt Heidegger:

“Alleen de poging om in een briefgesprek met u iets *de linea* te zeggen, stuit op een eigenaardige moeilijkheid. De grond daarvan is daarin gelegen, dat u in het >>passeren<< van de lijn, dat wil zeggen in de ruimte aan deze en gene zijde van de lijn, dezelfde taal spreekt”²⁸⁵.

²⁸² In zijn artikel, ‘nogmaals over de lijn’, laat Figal zien hoe Jünger deze passage in de periode van *Über die Linie* voorstelt in onderscheid met de passage ten tijde van *Der Arbeiter* (Figal (1995b).

²⁸³ Op het eerste gezicht lijkt het vreemd om van een *wezen* van het nihilisme te spreken, want het nihilisme betekent juist het ‘nihil’ van het transcendente *wezen* van de dingen. Zoals ik evenwel heb laten zien beduidt het *wezen* bij Heidegger niet langer het antwoord op de metafysische vraag *wat* het zijnde *als zodanig* is, maar de semantische grond daarvan.

²⁸⁴ Zie voor de confrontatie tussen Jünger en Heidegger ook de uitstekende studies van Figal (1995b, 1995c) en Sheehan (1999). Zie verder: Figal, G., *Erörterung des Nihilismus. Ernst Jünger und Martin Heidegger*. In: *Etudes Germaniques* (1996), blz. 717-725 (verder: Figal (1996), 717-725); Ibáñez-Noé (1995) 57-81; Droste (1980) en Zimmerman (1992).

²⁸⁵ “Allein der Versuch, im Briefgespräch mit Ihnen einiges *de linea* zu sagen, trifft auf eine eigentümliche Schwierigkeit. Deren Grund liegt darin, daß Sie im >>Hinüber<< über die Linie, d.h. im Raum diesseits und jenseits der Linie, die gleiche Sprache sprechen” (*ZSF*: 394).

Hoewel de positie van het nihilisme met de passage van de nullijn lijkt te zijn opgegeven, is de taal ervan volgens Heidegger hetzelfde gebleven (vgl. GA 90: 79).

In *Der Arbeiter* wordt dit concreet, wanneer Jünger een opmerking maakt over de status van zijn eigen uitspraken²⁸⁶. Hij zegt daar dat zijn eigen begrippen net als dingen in de werkelijkheid arbeidskarakter hebben, dat wil zeggen dat ze arbeidshypothesen zijn die hun vruchten ('Machterhaltung' en 'Machtsteigerung') moeten afwerpen in een zich telkens veranderende praktijk. De beschrijvingen in *Der Arbeiter* die het arbeidskarakter van onze wereld toegankelijk maken, hebben ook zelf dit arbeidskarakter. Dat betekent dat Jünger de taal net als de totaal gemobiliseerde wereld vanuit Nietzsches metafysica van de wil tot macht begrijpt²⁸⁷.

In *Zur Seinsfrage* thematiseert Heidegger deze vereenzelviging van het thema van *Der Arbeiter* (arbeid) en de manier waarop dit thema wordt besproken (arbeid). Hij merkt op dat de beschrijvingen van Jünger zich in een cirkelgang bevinden. Deze gaan onmerkbaar over van *wat* beschreven wordt ('zijn' als arbeid) naar *hoe* geschreven wordt ('denken' als arbeid)

²⁸⁶ "Alle diese Begriffe sind notabene zum Begreifen da. Es kommt uns auf sie nicht an. Sie mögen ohne weiteres vergessen oder beiseite gestellt werden, nachdem sie als Arbeitsgrößen zur Erfassung einer bestimmten Wirklichkeit, die trotz und jenseits jedes Begriffes besteht, benutzt worden sind" (*ArB*: 313; vgl. *MM*: 350-351). Heideggers vraag of Jüngers betrekking tot taal niet van dien aard is, "daß er Ihnen auch eine andere Kennzeichnung der Begriffssprache der Wissenschaften abfordert" (*ZSF*: 405), komt in §13 aan de orde.

²⁸⁷ "Hier hat aber bei aller Sorgfalt die Sprache gleichfalls nur mehr technischen, oder in der Sprache Ernst Jüngers gesagt, >>Arbeitscharakter<<. Das Wort ist ein Instrument der Jagd und des Treffens, nämlich im >Prozeß< und in der >Arbeit< der schußsicheren Vergegenständlichung von allem. Das Maschinengewehr, der Photoapparat, das >Wort<, das Plakat haben alle dieselbe Grundfunktion der Sicherstellung der Gegenstände. Die technische Präzision des Wortes ist das Gegenstück zur Verwahrlosung der Sprache in ein verkehrstechnisches Mittel. Beide Bezüge halten sich - metaphysisch gesehen - in der Ebene *des* Bezugs zum Wirklichen, der seit Nietzsche als >>Wille zur Macht<< herauskommt und das Wirkliche selbst als Willen zur Macht erfährt" (Heidegger, M., *Heraklit*, Gesamtausgabe Band 55 (Vittorio Klostermann: Frankfurt aM 1979), blz. 70-71 (verder: GA 55: 70-71). "Dieser Vorgang der >Instrumentalisierung< der Sprache braucht nämlich nicht im bloß Negativen zu verlaufen. Er kann innerhalb desselben Bezirks eine Gegenbewegung hervorrufen, die eine neue >Instrumentierung< der Sprache anstrebt, um ihr die höchste >Treffsicherheit< zu verschaffen. Dieses Verhältnis zur Sprache, in dem z. B. Ernst Jünger steht, gehört noch ganz in den metaphysischen Raum, der durch Nietzsches Auslegung des Seins als Wille zur Macht bestimmt ist" (Heidegger, M., *Hölderlins Hymne >>Andenken<<*, Gesamtausgabe Band 52 (Vittorio Klostermann: Frankfurt aM 1982), blz. 35 (verder: GA 52: 35).

en bepalen elkaar zo wederzijds²⁸⁸. In een aantekening zegt Heidegger dat Jüngers voorstelling van de ‘macht van de techniek over het zijnde’ in een ‘*flachen* Zirkel’ ronddraait²⁸⁹. Hij gaat op in de voortdurende cirkelgang van het denken *als* voorstelling (wil tot macht) naar de werkelijkheid als het voorgestelde (wil tot macht).

Zowel de *voorstelling* van de potentiële energie (totale mobilisering) aan deze kant van de lijn alsook de *voorstelling* van het type van de arbeider om de totale mobilisering (nihilisme) te overstijgen naar een nieuwe noodzakelijke orde (wil tot macht als kunst) aan de andere kant van de lijn hebben zodoende arbeidskarakter. Dit propositionele ofwel voorstellingsmatige spreken van Jünger ‘in de ruimte aan deze en de andere kant van de nullijn’, rust in het voorstellen.

Wat is de consequentie van dit voorstellen van Jünger voor zijn poging het nihilisme te overwinnen? De beschrijvingen in *Der Arbeiter* maken volgens Heidegger weliswaar het arbeidskarakter van onze wereld toegankelijk in termen van het ‘planetaire’ karakter van de ‘totale’ mobilisering²⁹⁰, maar hebben geen oog voor de semantische horizon ervan. De heerschappij van de ‘Machenschaft und Erlebnis’ is dus zo dat ze de verschijningswijze van de werkelijkheid *als* voor- en daarmee present gesteld (‘Machenschaft’) voor de menselijke beantwoording daaraan als voorstellend begripen (‘Erlebnis’) tekent, zonder dat deze

²⁸⁸ “woher bestimmt sich das Wesen der Arbeit? Ergibt es sich aus der Gestalt des Arbeiters? Wodurch ist die Gestalt eine solche des Arbeiters, wenn nicht das Wesen der Arbeit sie durchwaltet? ... Allzu leicht könnte man darauf hinweisen, daß in Ihren Darlegungen über das Verhältnis zwischen dem totalen Arbeitscharakter und der Gestalt des Arbeiters ein Zirkel das Bestimmende (die Arbeit) und das Bestimmte (den Arbeiter) in ihre wechselseitige Beziehung verklammert” (ZSF: 399-400; vgl. GA 90: 52-54; 172-173). “Wat er beschreven wordt, gaat onmerkbaar over in *hoe* er geschreven wordt. Hetzelfde echoot in hetzelfde. De eigenlijke beweging ligt dan niet in de werkelijkheid als arbeid (zijn), noch in de bewerkstelligende omgang met de werkelijkheid (denken), maar in het heen en weer kunnen gaan tussen zijn als werk en denken als werk” (Oudemans, Th. C. W., *The Man of the Crowd. Of: Wat heet informatisering?* In: Geraedts, F., Jong, L. de (ed.), *Ergo Cogito V. Pleidooi voor de filosofie*. (Historische uitgeverij: Groningen 1996), blz. 176 (verder: Oudemans (1996) 176)).

²⁸⁹ “Deshalb wesentlich die Technik, aber tiefere Wesens, als Jünger meint der hier in einem flachen Zirkel sich dreht und nicht den Wirbelwind spürt” (GA 90: 6; vgl. Schwilk, H., *Ernst Jünger* (Klett-Cotta: Stuttgart 1988), blz. 131 (verder: Schwilk (1988) 131; GA 66: 17).

²⁹⁰ “Nur ein Träumer und Phantast könnte leugnen wollen, daß im angebrochenen Zeitalter auf dem ganzen Erdkreis der Mensch als der Arbeiter und Soldat das eigentlich Seiende erfährt und das bereitstellt, was da allein als das Seiende soll gelten können” (GA 51: 38).

semantische horizon voor dit voorstellen zelf ooit toegankelijk is (vgl. *ZSF*: 406; vgl. GA 66: 16; GA 69: 74; *ÜMF*: 89). Het voorstellen heeft met andere woorden een herkomst of ‘aanvang’ die voor dit voorstellen zelf ontoegankelijk is en in die zin vergeten blijft²⁹¹. Deze ‘vergetelheid’ en in die zin ‘nihil’ van de semantische grond van het voorstellen - de ‘zijnsvergetelheid’ - is volgens Heidegger het *wezen* van het nihilisme (*ZSF*: 421-422)²⁹².

Doordat het schrijven van Jünger opgaat in het voorstellen, heeft zijn beschrijving van de totale mobilisering ofwel de ‘macht van de techniek over het zijnde’ (GA 66: 17) geen oog voor de semantische grond van de totale mobilisering en de gestalte van de arbeider en kan hij ‘de techniek nooit inzetten als de grond’ van het voorstellen, nl. als ‘Machenschaft und Erlebnis’ (GA 66: 17; vgl. GA 90: 13-15). Als deze zijnsvergetelheid het *wezen* van het nihilisme is, dan zijn de pogingen van Jünger om dit nihilisme te overwinnen ontoereikend. Elke *voorstelling* om het nihilisme te overwinnen is dan immers al schatplichtig aan en omgeven door de zijnsvergetelheid. Dit is de reden waarom Heidegger zegt dat Jüngers affirmatie van de totale mobilisering met het oog op de overwinning van het nihilisme tekort schiet²⁹³. Ten aanzien van het heroïsch realisme heet het: Het heroïsch realisme

“draagt alle tekenen van de >>capitulatie<< voor het voorhandene als zodanig, het ‘machenschaftlich’ bepaalde, dat wil zeggen zijnsverlaten zijnde in zich. ... Het >>heroïsch realisme<<, schijnbaar de hoogste vorm van kennis van en

²⁹¹ “Die >>Herren<< sind die Knechte der Seinsverlassenheit des Seienden” (GA 90: 31, vgl. 85).

Daarom zegt Heidegger ook dat het heroïsch *realisme* van Jünger eigenlijk een positivisme is dat geen oog heeft voor het eigenlijk reële, de ‘Offenbarkeit des Seyns’ ofwel de semantische grond ervan (GA 90: 88-90)

²⁹² Deze ‘vergetelheid’ van de semantische horizon van het voorstellen is niet voorbehouden aan de instelling van Jünger. De bespreking van de drie manieren van ‘Typensetzung’ in §10α maakte duidelijk dat elk metafysisch voorstellen van het type bestaat in het ‘herstellen’ (*technê*) ofwel het present-stellen van het ‘zijn’ van de dingen voor het denken met het oog op de doorgankelijkheid van zijn en denken (vgl. §4 en 5). Daarmee wordt duidelijk dat het metafysisch voorstellen zelf de barrière vormt die een overwinning van het nihilisme belet (*ZSF*: 405). Elk voorstellen - of dit nu de ‘objecta proposita’ bij Descartes of de wil tot macht bij Jünger betreft - gaat op in de ‘*Kampf um die Erdherrschaft*’ en is daarmee de semantische horizon van het voorstellen vergeten.

²⁹³ “Dabei genügt es jedoch nicht, z. B. die Technik zu bejahen oder aus der unvergleichlich wesentlicheren Haltung die >>totale Mobilmachung<<, wenn sie als vorhanden erkannt ist, absolut zu setzen” (*ZWB*: 97; vgl. GA 66: 59). “Heutige Stellungen innerhalb der vollendeten Metaphysik, ohne mehr ihrem Wesen gewachsen zu sein: ... das Abenteuer im Elementaren und der Rückgang ins Unzerstörbare (E. Jünger)” (GA 67: 113-114; vgl. GA 67: 119).

houding tot het zijnde, brengt het louter tot de meest verstopte manier van het uitwijken voor het zijn; het is een uitdrukkelijke bezegeling van de zijnsvergetelheid; dit evenwel onder een voorwendsel van de scherpste blik voor dat wat >>is<<”²⁹⁴²⁹⁵.

Hoewel Jünger volgens Heidegger van grote betekenis is omdat hij niet alleen het arbeidskarakter van onze wereld toegankelijk heeft gemaakt maar ook affirmeert zonder alternatieven of uitzonderingen te zoeken (vgl. GA 66: 251), blijven zijn pogingen om het nihilisme te overwinnen gebonden aan de voorstelling en daarmee aan de zijnsvergetelheid²⁹⁶. Dat betekent dat ondanks zijn pogingen het nihilisme te overwinnen, uiteindelijk dit nihilisme hem overwint (vgl. *ÜMF*: 78).

Hiermee wordt ook duidelijk wat Heidegger tot zijn ‘stap terug’ uit de vanzelfsprekende omgang met de dingen naar ‘onze verhouding tot het wedervarende’ noopt. Als de metafysische instelling zelf de barrière vormt die de overwinning van het nihilisme belet, dan ontstaat de vraag of we de metafysische voorstelling niet moeten opgeven ten gunste van een andere manier van spreken (*ZSF*: 405). In §6 kwam deze ter sprake in termen van de *formale Anzeige* (zie verder §12). Eerst zal in paragraaf 11 worden gevraagd naar het denken van Heidegger in de *Selbstbehauptung der deutschen Universität*, waar zijn manier van

²⁹⁴ “... trägt alle Zeichen der >>Kapitulation<< vor dem Vorhandenen als solchen, dem machenschaftlich bestimmten, d.h. seinsverlassenen Seienden bei sich. ... Der >>heroische Realismus<<, scheinbar die höchste Form des Wissens vom und der Haltung zum Seienden, bringt es nur zur verstecktesten Art des Ausweichens vor dem Sein; er ist eine ausdrückliche Besiegelung der Seinsvergessenheit; dies jedoch unter einem Vorgeben des schärfsten Blickes für das, was >>ist<<” (GA 66: 19-20).

²⁹⁵ “Ernst Jüngers Blendung und Grenze ist die Verblendung und das Ende der abendländischen Metaphysik – wie sie durch Nietzsches Denken geprägt wurde. Denn was ist, wenn als das Seiende das >>Wirkliche<< erfahren und dieses >>Wirkliche<< >>wirklich<< (d.h. richtig) erkannt wird, ohne daß die Erkennenden das Geringste von der >>Wirklichkeit<< ahnen, wenn sogar durch jene richtige Erkenntnis jede Möglichkeit der Ahnung untergraben wird? Hier die *Blendung* durch die Scheinhelle des Wirklichen, so daß Wirklichkeit nicht sichtbar; aus *dieser* Blendung die Verblendung zum *Heroismus und Realismus ohne Realität*” (GA 90: 14; vgl. 16, 85).

²⁹⁶ GA 67: 133; vgl. GA 66: 233; GA 69: 197, 210, 223; GA 90: 73. “In den >>Beiträgen zur Philosophie<< findet keine ausdrückliche Auseinandersetzung mit Jünger statt. Der Denker der Seinsvergessenheit [Heidegger, VB] bedarf ihrer deshalb nicht mehr, weil er einerseits den diagnostischen Befund der >>Arbeiter<<-Phänomenologie teilt, anderseits dessen >>Wesen<< als Nihilismus verurteilt” (Meyer (1990) 481).

spreken *zelf* schatplichtig lijkt te zijn aan de terminologie van de wil tot macht en de arbeid, dus aan de voorstelling (§11).

§11. De confrontatie met de eerste aanvang in de *Rectoraatsrede*

Inmiddels zijn boekenkasten vol filosofische boeken en artikelen geschreven over het Nationaal Socialisme van Heidegger. Elke bijdrage aan deze discussie staat voor een principiële keuze: als Heideggers engagement met het Nationaal Socialisme politiek van aard is en niets te maken heeft met zijn filosofie, dan is deze verloving relatief onschuldig en geen aanleiding voor de enorme productie van boeken en artikelen hierover. Miljoenen Duitsers hadden hun hart verpand aan deze beweging zonder te weten in welke verschrikkingen het programma van Hitler zou uitmonden. Een discussie over de intellectuele verantwoordelijkheid van een rector aan een Duitse universiteit en over de noodzaak van Heideggers uitgebleven excuses hiervoor is dan secundair. Als Heideggers engagement daarentegen *filosofisch* is gemotiveerd, dan moet het filosofisch gehalte van zijn Nationaal Socialisme ernstig worden genomen en kan het niet direct worden geïdentificeerd met het politiek program van Hitler en de zijnen²⁹⁷. Hoezeer termen als ‘Führer’, ‘Kampf’, ‘Volk’ en ‘Marsch’ in Heideggers rectoraatsrede ook associaties oproepen met het taalgebruik van de SS-ers die naar zijn rede zaten te luisteren, toch moet worden bekeken wat de filosofische zin van deze terminologie zou kunnen wezen. In deze dissertatie richt ik mij louter op het *filosofisch* gehalte van de rectoraatsrede en daarmee op het filosofisch gehalte van Heideggers Nationaal Socialisme²⁹⁸.

In *Das Rektorat 1933/34. Tatsachen und Gedanken* uit 1945 schetst Heidegger de situatie waarin hij besloot het rectoraat over de Freiburgse universiteit op zich te nemen. Heidegger verwijst daarbij expliciet naar de werken van Jünger, in het licht waarvan hij de toenmalige en tegenwoordig nog heersende situatie van de wereld begreep: de heerschappij van de wil tot macht (*RTG*: 375). Deze verwijzing betekent niet alleen een waardering van het

²⁹⁷ Vgl. Fehér, I.M., *Fakten und Apriori in der neueren Beschäftigung mit Heideggers politischem Engagement*. In: Papenfuss, D., Pöggeler, O. (1990), Band 1, blz. 380-408.

²⁹⁸ Vgl. Pöggeler (1994) 373. In deze paragraaf maak ik mede gebruik van een college uit 1997 van Th.C.W. Oudemans over *De organisatie van de universiteit en de plaats van het denken*, waarin de rectoraatsrede van Heidegger werd gelezen. Voor biografische informatie over Heidegger in de periode van zijn rectoraat, zie Safranski, R., *Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit* (Carl Hanser Verlag: München/Wien 1994) en vooral ook het inzichtelijke betoog van Ott, H., *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie* (Campus Verlag: Frankfurt/New York 1988), met name blz. 131-248 (verder: Ott (1988) 131-248).

werk van Jünger, die hem op het spoor van de ‘techniek’ zou hebben gezet (ZSF: 391)²⁹⁹. Het werk van Jünger zorgt tegelijkertijd voor Heideggers terughoudendheid ten aanzien van de hoop op een overwinning van het nihilisme door de wil tot macht als kunst³⁰⁰. Dit is de confrontatie tussen Heidegger en Jünger. De heerschappij van de wil tot macht is bij Jünger zo universeel, dat zijn eigen spreken nog een bijdrage is aan de macht en dus door diezelfde macht omgeven is. Daarmee blijft dit spreken uitgesloten van het wezen ervan (vgl. §10γ)³⁰¹.

²⁹⁹ In hoofdstuk 2 heb ik laten zien dat Heidegger al in de vroege Freiburgse colleges de heerschappij van de techniek heeft gethematiseerd. Het is dus niet zo dat Heidegger pas *door* Jünger over techniek ging nadenken. Vanaf het allereerste begin heeft hij gezien dat het denken een ‘omwending van het menselijk bestaan’ opgegeven is, namelijk de weg *terug* uit de tendens tot ‘instellingsmatig verval’ (techniek) naar de blootstelling aan de ‘Sinn von Sein’ in de beantwoording aan de ‘Anzeige’ (vgl. §6β).

³⁰⁰ In zijn studie over Heideggers confrontatie met de moderniteit werkt Zimmermann de gedachte uit dat Heidegger het Nationaal Socialisme omarmt als alternatief voor de heerschappij van de techniek zoals dat in het werk van Jünger wordt geëvoceerd. “In *Der Arbeiter* and other publications in the early 1930s, Jünger forecast that the *Gestalt* of the worker was “stamping” humanity in the mode of the worker-soldier compelled to mobilize the earth into a planetary industrial foundry. Believing that National Socialism provided the only available alternative for preventing the realization of Jünger's grim predictions for the future of Germany and the West, Heidegger chose to support Hitler's “workers’ revolution”” (Zimmermann (1990) xviii; vgl. Schalow, F., A Question Concerning Heidegger's Involvement in National Socialism. In: *Journal of the British Society for Phenomenology*, No. 2 (1993), blz. 129 (verder: Schalow (1993) 129). Daarmee ziet Zimmermann het *methodisch* karakter van de confrontatie tussen Heidegger en Jünger over het hoofd, waarop in deze dissertatie de aandacht wordt gevestigd.

³⁰¹ “Das, was wir neuzeitliche Technik nennen, ist ja nicht nur ein Werkzeug und Mittel, demgegenüber der heutige Mensch Herr oder Knecht sein kann; diese Technik ist vor all dem und über diese möglichen Haltungen hinweg eine schon entschiedene Art der Weltauslegung, die nicht nur die Verkehrsmittel und die Nahrungsmittelversorgung und den Vergnügungsbetrieb, sondern jede Haltung des Menschen in ihren Möglichkeiten bestimmt, das heißt, auf ihre Rüstungsfähigkeit hin vorprägt. Deshalb wird die Technik nur dort gemeistert, wo im vorhinein und ohne Vorbehalte unbedingt ja zu ihr gesagt ist. Das bedeutet, die praktische Meisterung der Technik in ihrer bedingungslosen Entfaltung setzt bereits die metaphysische Unterwerfung unter die Technik voraus. Mit dieser Unterwerfung in uns geht die Haltung einher, alles nach Plan und Berechnung anzufassen und dieses wieder auf weite Zeiträume hinaus anzulegen, um so das Dauerfähige einer möglichst langen Dauer wissentlich und willentlich sicherzustellen” (GA 51: 17). Daarmee is niets anders gezegd dan dat de ‘Herrschaft des Menschen über die Erde’ als zodanig de ‘Unterwerfung unter die Technik’ als semantische grond van het voorstellen vooronderstelt (GA 51: 18), die zoals ik in §10γ heb laten zien niet toegankelijk is voor dit voorstellen.

Hierin ligt volgens Heidegger de grond voor zijn bezinning op de ‘overwinning van de metafysica van de wil tot macht’ (RTG: 376). Heidegger vraagt of nog te *denken* valt bij de macht zonder zelf in het voorstellen te vervallen. Doordat Jünger opgaat in het voorstellen, heeft hij geen oog voor de semantische grond ervan en blijft zijn spreken doortrokken van zijnsvergetelheid (vgl. §10)³⁰².

Omdat niet alleen het dichten van Jünger maar *elk* metafysisch voorstellen doortrokken is van zijnsvergetelheid, vergt de ‘overwinning van de metafysica van de wil tot macht’ een confrontatie met wat Heidegger noemt, de ‘aanvang’ van het filosofisch nadenken (GA 65: 144; ik kom in §11β te spreken over deze ‘aanvang’ en haar samenhang met de zijnsvergetelheid). De wereldsituatie waarin Heidegger besloot het rectoraat op zich te nemen was niet primair de politiek-economische crisis waarin Duitsland verkeerde, maar de zijnsvergetelheid als de semantische grond van de politiek-economische crisis van het avondland (vgl. RTG: 375-376; GA 16: 307; *EiM*: 28). Deze confrontatie met de ‘aanvang’ van het filosofisch nadenken is in *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität* aan de orde, de rede die Heidegger uitsprak bij de aanvaarding van het rectoraat op 27 mei 1933. Mijn bespreking van de rectoraatsrede in deze paragraaf richt zich enerzijds op de *filosofische* zin van deze confrontatie en beperkt zich anderzijds tot de vraag in hoeverre zijn ‘overwinning van het nihilisme’ (zijnsvergetelheid) nog altijd schatplichtig is aan de terminologie van wil tot macht en arbeid.

α) De politiek-economische relevantie van de identiteitsvraag in de Rectoraatsrede

³⁰² Daarom stelt Heidegger *nuchterheid* voor tegenover de optimistische houding van Jünger die de totale mobilisering affirmeert en zodoende opgaat in de *Kampf um die Erdherrschaft*. “Im Zeitalter der Erschütterung des gesamten Erdkreises bleiben Pessimismus und Optimismus in gleicher Weise und überall unvermögend zu dem, was not tut. Und nötig bleibt zuerst die Nüchternheit des Wissens und der Besinnung auf das, was *ist*. ... Der echten Leidenschaft der Nüchternheit der Besinnung ist der beste Optimismus noch zu lahm und jeder Pessimismus noch zu blind. Dies alles soll andeuten, daß die Berufung auf die Anteilnahme am Wirklichen zu jeder Zeit je unter einem anderen Gesetz steht, daß sie nicht jedesmal geradehin die Erfahrung dessen verbürgt, was *ist*. Heute zwar erfahren >>Arbeiter<< und >>Soldaten<< das Seiende, indem sie sein Gepräge mit erwirken” (GA 51: 39).

In de rectoraatsrede vraagt Heidegger of wij weten wie wij zelf zijn³⁰³. De vraag naar onze *identiteit* is een typisch *filosofische* en niet politiek-economische vraag³⁰⁴. Zoals ik in §6 heb laten zien is deze identiteitsvraag niet abstract, aangezien een ‘omwenteling van het menselijk bestaan’ nodig is om het filosofisch principiële - de ‘formale Anzeige’ naar de semantische grond van het voorstellen - ter sprake te brengen (GA 29/30: 422-423). Deze aanspraak op een ‘omwenteling van het menselijk bestaan’ geldt niet alleen de nazi’s die naar Heideggers rede zaten te luisteren, maar evenzeer *mijn* filosofisch nadenken in deze dissertatie. Is het zo vanzelfsprekend dat de mens het arbeidende dier ofwel het subject is dat aan de *Kampf um die Erdherrschaft* ten grondslag ligt? Of is het menselijke bestaan primair blootgesteld aan de ‘Anzeige’ van de semantische grond van het voorstellen, die het menselijk denken is aangereikt?³⁰⁵ Omdat het de ‘natürliche Behäbigkeit’ van ons denken is om op te gaan in het voorstellen (GA 29/30: 426), blijft de ‘Anzeige’ formeel en de omwenteling van het menselijk bestaan als weg terug uit het ‘instellingsmatig verval’ aan elke individuele lezer en schrijver opgegeven (vgl. §6)³⁰⁶.

³⁰³ “Aber wissen wir denn, *wer wir selbst sind*, diese Körperschaft von Lehrern und Schülern der höchsten Schule des deutschen Volkes?” (*SdU*: 107).

³⁰⁴ In een voordracht over de huidige stand en de toekomstige taak van de Duitse filosofie uit 1934, zegt Heidegger het volgende hierover: “Wenn wir aber diese Frage - wer wir sind? - fragen, dann bringen wir unser Dasein in eine *Bewegung*, kraft derer wir vielleicht in den Machtbereich der Philosophie einrücken können werden, d.h. in jenes *wesentliche Fragen* nach dem Wesen des Seins” (GA 16: 319).

³⁰⁵ “Um auch nur zu ahnen, wohin wir gehören könnten, ist nötig, uns selbst zu erfahren; >>uns selbst<< nicht nach einer historisch gegebenen Beschaffenheit, >>uns selbst<< nicht nach einer gerade bestehenden Lage, >>uns selbst<< nicht nach in der Vereinzelung vorkommenden Exemplaren von Menschen, sondern >>uns selbst<< im Hinblick auf das, was uns selbst bestimmt und ein anderes ist als wir selbst, und was dennoch gerade unser Wesen durchwaltet: wir nennen dies, willkürlich zunächst, den Anfang unserer Geschichte” (GA 51: 20; vgl. GA 69: 8).

³⁰⁶ De consequenties hiervan voor de manier van filosofisch spreken en schrijven ‘over’ Heidegger wordt zichtbaar in het artikel *Reading against the Grain* van Th.C.W. Oudemans: “Only a metamorphosis (*Verwandlung*) of author and reader, a breaking-through to the supposedly necessary solidarity of the “we” of philosophical discourse, makes the writing of Heidegger possible as well as “our” answering to this possibility. ... Thinking against the Heidegger-literature and against Heidegger is not academic-philosophical “disproof” or “criticism”; it is taking seriously the datum that Heidegger does not speak about whatever it may be, and that therefore talking about Heidegger is im-possible, when nonetheless writing “about” as a mimetic reproduction of indifference belongs essentially to Heidegger's thinking. Writing against Heidegger is a continuous and tenacious repulsion of the possibility - never to be ruled out and by its nature lying in this work itself - of reading this work

Hoewel Heidegger in de rectoraatsrede niet spreekt in termen van de ‘formale Anzeige’, is duidelijk dat ook hier de ‘omwenteling van het menselijk bestaan’ in het geding is, die nodig is voor het *volgen* ervan. De centrale gedachte van de rectoraatsrede is namelijk dat de ‘Führer’ wordt ‘geführt’ door een ‘geestelijke opdracht’ (*SdU*: 107). Omdat de rectoraatsrede *filosofisch* van aard is en derhalve onze ‘*verhouding* tot het wedervarende’ als semantische grond van het voorstellen betreft, hebben woorden als ‘Führer’ en ‘Auftrag’ geen betrekking op de *relata* maar op de *relatie* tussen zijn en denken (vgl. §6)³⁰⁷. ‘Onze verhouding tot het wedervarende’ is geen zijnde en kan niet vanuit dit zijnde of als een zijnde ter sprake worden gebracht. Wanneer Heidegger dus van een ‘geistiger Auftrag’ spreekt, dan is dit geen opdracht van Heidegger aan Hitler in de poging de ‘Führer’ te ‘führen’ zoals Karl Jaspers beweert³⁰⁸. Deze ‘Auftrag’ betreft daarentegen het *semantische*, dat wil zeggen de elke omgang met en verstaan van de dingen *dragende* verschijningswijze van de werkelijkheid en de menselijke beantwoording daaraan. Deze opdracht draagt of *leidt* (‘führen’) het menselijk nadenken, omdat dit *dragende* de omgang met en het verstaan van de dingen in een bepaalde richting legt; het denken als voorstelling (wil tot macht) houdt zich alleen op bij de werkelijkheid als het voorgestelde (wil tot macht).

Wat is volgens Heidegger de politieke relevantie van dit filosofisch principiële, wanneer dit geen betrekking heeft op de *relata* maar alleen op de *relatie* tussen zijn en denken? Een pregnant voorbeeld van Heideggers *ontocentrisme* vinden we in het eerste veldweggesprek. In dit zelfgesprek dat geschreven is in 1945 - dus toen de berichtgeving over de vernietiging van miljoenen Joden ook in Duitsland allengs was doorgesijpeld - spreekt Heidegger van de vernietiging van het *wezen* van de mens. Deze vernietiging is volgens Heidegger hemelsbreed onderscheiden van die van afzonderlijke mensen (vgl. *Hum*: 345):

as a contribution to philosophical literature” (Oudemans, Th.C.W., Heidegger: Reading against the Grain. In: Kisiel/van Buren (1994), blz. 37 (verder: Oudemans (1994) 37).

³⁰⁷ “>>Seinsfrage<< meint nach der geläufigen Deutung: Fragen nach dem Seienden als solchem (Metaphysik). >>Seinsfrage<< heißt jedoch von >>Sein und Zeit<< her gedacht: Fragen nach dem Sein als solchem. Diese Bedeutung des Titels ist auch die sachlich und sprachlich gemäße; denn die >>Seinsfrage<< im Sinne der metaphysischen Frage nach dem Seienden als solchem *frägt* gerade *nicht* thematisch nach dem Sein. Dieses bleibt vergessen” (*EiM*: 14).

³⁰⁸ Vgl. Pöggeler, O., Den Führer führen? Heidegger und kein Ende. In: *Philosophische Rundschau*, nr. 32 (1985), blz. 27 (verder: Pöggeler (1985) 27).

“De wijze: Ik zei, de vernietiging betreft de mens; ik zei niet: de mensen. Zolang we van het ene geval van het uitgedoofde mensenleven naar het volgende voortschrijden en ons het grootst mogelijke aantal van dergelijke gevallen voorstellen, vinden we niet >>de mens<<, die door de vernietiging getroffen is”³⁰⁹.

Feitelijke politiek-economische omstandigheden zoals de eerste en tweede wereldoorlog, de uitvinding van en het toekomstig gebruik van de atoombom of de vernietiging van de Joden in de concentratiekampen zijn secundair ten opzichte van de vraag naar het filosofisch principiële³¹⁰, de semantische *grond* ervan³¹¹. Deze semantische grond is de verschijningswijze van de werkelijkheid *als* voor- en daarmee presentgesteld (wil tot macht) voor de menselijke beantwoording daaraan *als* voorstelling (wil tot macht), in het licht waarvan mensen en dingen elkaar tegenkomen. Elke poging om het nihilisme te overwinnen door in te grijpen op het niveau van de zijnden - bijvoorbeeld het bestrijden van oorlogen en het verzet tegen atoombommen en concentratiekampen - schiet tekort. Elke alternatieve

³⁰⁹ “Der Weise: Ich sagte, die Vernichtung betreffe den Menschen; ich sagte nicht: die Menschen. Solange wir von einem Fall des ausgelöschten Menschenlebens zum nächsten fortschreiten und die größtmögliche Zahl solcher Fälle uns vorstellen, finden wir nicht >>den Menschen<<, die von der Vernichtung betroffen ist” (GA 77: 21)

³¹⁰ “Der Satz [>>Gott ist todt<<] hat nichts zu tun mit der Behauptung eines ordinären Atheismus. Er bedeutet: Die übersinnliche Welt, insbesondere die Welt des christlichen Gottes, hat seine wirkende Kraft in der Geschichte verloren. ... Wäre, wenn es anders wäre, der Erste Weltkrieg möglich gewesen? Und vollends, wäre, wenn es anders wäre, der Zweite Weltkrieg möglich geworden?” (RTG: 376). “Worauf beruht es denn, daß die wissenschaftliche Technik neue Energien in der Natur entdecken und freisetzen konnte? Dies beruht darauf, daß seit einigen Jahrhunderten eine Umwälzung aller maßgebenden Vorstellungen im Gang ist. Dadurch wird der Mensch in eine andere Wirklichkeit versetzt. Diese radikale Revolution der Weltansicht vollzieht sich in der Philosophie der Neuzeit. Daraus erwächst eine völlig neue Stellung des Menschen in der Welt und zur Welt” (Gel: 523). “Ackerbau ist jetzt motorisierte Ernährungsindustrie, im Wesen das Selbe wie die Fabrikation von Leichen in Gaskammern und Vernichtungslagern, das Selbe wie die Blockade und Aushungerung von Ländern, das Selbe wie die Fabrikation von Wasserstoffbomben” (Heidegger, M., *Einblick in das was ist*. Bremer Vorträge 1949. In: GA 79, blz. 27 (verder: BrV: 27).

³¹¹ Het is dus niet zo dat Heidegger de rol van Duitsland tracht te verdonkeremen zoals Zimmermann beweert (Zimmermann (1990) 43), maar de politiek-economische omstandigheden zijn volgens Heidegger irrelevant ten aanzien van de vraag naar het filosofisch principiële.

politiek-economische voorstelling van mensen en dingen is schatplichtig aan de zijnsvergetelheid als het wezen van het nihilisme (vgl. GA 65: 138-141)³¹².

Dat het filosofisch nadenken van Heidegger het ‘zijn’ zonder de ‘zijnden’ denkt en zodoende niet de *relata* maar de *relatie* tussen ‘zijn’ en denken betreft, heeft als consequentie dat het geen *onmiddellijk* nut heeft voor het politiek-economische reilen en zeilen van mensen en dingen in de samenleving³¹³. Het filosofisch principiële heeft alleen een *indirecte* politiek-economische relevantie, omdat het de ‘Anzeige’ of ‘Auftrag’ als semantische grond betreft, die elke omgang met en verstaan van de dingen draagt of leidt. Hoezeer Heideggers *ontische indifferentie* ook verontwaardiging op kan roepen³¹⁴, deze ‘verwaarlozing van het zijnde’ vormt het hart van zijn filosofisch nadenken³¹⁵.

³¹² Hierin ligt dan ook de grond waarom Heidegger zich nooit heeft ingelaten met de formulering van een ethiek. Slechts sporadisch lijkt Heidegger te suggereren dat het zijnde ontologisch relevant zou kunnen zijn. Een voorbeeld hiervan vinden we in *Gelassenheit*: “Man bedenkt nicht, daß sich hier mit den Mitteln der Technik ein Angriff auf das Leben und das Wesen des Menschen vorbereitet, mit dem verglichen die Explosion der Wasserstoffbombe wenig bedeutet” (*Gel*: 525).

³¹³ Vgl. GA 16: 318; *EiM*: 6-8; GA 45: 3-4, 30; GA 66: 52; Heidegger, M., *Aus der Erfahrung des Denkens*, Gesamtausgabe Band 13 (Vittorio Klostermann: Frankfurt aM 1983), blz. 18. In een college uit 1941 wordt duidelijk dat de filosofie geen onmiddellijke relevantie heeft, doordat Heidegger laat zien dat ze niet het ‘bruikbare’ maar het ‘ontbeerlijke’ betreft. De filosofie thematiseert niet wat we nodig hebben of wat ons van nut kan zijn en heeft zodoende geen ‘praktische’ invloed op de gang van de geschiedenis (GA 51: 8), maar betreft juist datgene wat we kunnen *ontberen* (GA 51: 14).

³¹⁴ Bijvoorbeeld Levinas: “Doesnt this silence, in the time of peace, on the gas chambers and death camps ... reveal a soul completely cut off from any sensitivity, in which can be perceived a kind of consent to horror?” (Levinas, E., *As If Consenting to Horror*. In: *Critical Inquiry* 15 (1989), blz. 487). “Ignoring this distinction [tussen ‘crematoria’ en ‘hydroelectric dams’, VB] is justified, in Heidegger's eyes, by the fact that both crematoria and dams are allegedly manifestations of the same Western impulse toward total domination. But may we so easily glide over the difference between crematoria and hydroelectric dams? While the former destroys human life, the latter makes some contribution to human life. Moreover, by equating crematoria with dams, by saying that they are both manifestations of the “Western Will tot Will”, Heidegger refused to entertain the possibility that there was something specifically *German* about the political decisions which led to the crematoria” (Zimmermann (1990) 129); vgl. Ott (1988) 155; Sheehan, T., Heidegger and the Nazis. In: *The New York Review* 16-6-1988, blz. 41 (verder: Sheehan (1988) 41).

³¹⁵ Ik verwijst hier naar de titel van de dissertatie van Ad Verbrugge die in 1999 is verschenen. Vgl. Verbrugge, A., *De verwaarlozing van het zijnde* (SUN: Nijmegen 2001). Schalow heeft dan ook geen gelijk wanneer hij zegt: “Where Heidegger seems to have gone astray is in not specifying how the philosophical interpretation of history and of modern technology can be related back to individual experience and to the

β) De destructie van de ‘wil tot macht’ en de filosofische zin van de confrontatie met de ‘Anfang’.

Hoewel Heidegger in de rectoraatsrede niet spreekt van de ‘Anzeige’ maar van een ‘Auftrag’ gebruik ik deze woorden in deze paragraaf door elkaar, aangezien beide betrekking hebben op de semantische grond van het voorstellen. Het filosofisch nadenken van Heidegger doet een ‘stap terug’ en vraagt naar de *zin* van de *alomtegenwoordige* betrekking tussen de werkelijkheid *als* het voorgestelde (wil tot macht) voor het denken *als* voorstelling (wil tot macht). Dat Heidegger de heerschappij van de wil tot macht thematiseert blijkt daaruit, dat hij in de rectoraatsrede zelf ook spreekt in termen van ‘wil’ en ‘macht’ (o.a. *SdU*: 107-108). De vraag is of hij hier zelf aan vast zit.

Toch is *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität* uiteindelijk de destructie van de wil tot macht. Dit wordt duidelijk wanneer Heidegger in de rectoraatsrede zegt dat de *wil* van het ‘wezen van de wetenschap’ van ons vergt dat we ons weer onder de macht van de ‘aanvang van ons geestelijk-geschiedelijk bestaan (‘Dasein’) stellen’ (*SdU*: 108). Dadelijk zal ik nader stilstaan bij de betekenis van het ‘wezen van de wetenschap’ en de ‘aanvang van ons geestelijk-geschiedelijk bestaan’. Voor dit moment is het alleen van belang te zien dat de ‘wil’ waarvan Heidegger hier spreekt in verband wordt gebracht met een ‘aanvang’. Dit verband duidt op de destructie van de wil tot macht bij Heidegger, want deze is naar zijn aard aanvangsloos (vgl. GA 69: 73-74). De wil tot macht wil alleen *zichzelf* (macht) en is daarmee weg van welke ‘aanvang’ en daarmee mogelijke begrenzing ervan ook. Wanneer Heidegger dus zegt dat de ‘wil’ van ons vergt dat we ons weer onder de macht van de ‘aanvang’ stellen,

dangers associated in distributing authority and power. He thereby exaggerates the character of certain conflicts within his own culture and leaves the door open for the kinds of inappropriate responses which the National Socialists later perpetrated under Hitler” (Schalow (1993) 124). Alle pogingen - hoe genuanceerd ook - om te laten zien dat Heideggers engagement met het Nationaal Socialisme samenhangt met het ontbreken van een ethiek en alle pogingen zijn ‘filosofie’ te redden door in het licht daarvan juist te vragen naar het ethische, zien de *filosofische zin* van Heideggers *ontische indifferentie* over het hoofd (bijvoorbeeld: “... it may be possible to elicit from Heidegger's thought an ethical stance which condemns the most destructive activities of National Socialism as well as points the way to their avoidance in the future” (Schalow (1993) 121-122; vgl. Olafson, F.A., Heidegger's Thought and Nazism. In: *Inquiry*, 43 (2000), blz. 271-288 (verder: Olafson (2000) 271-288). Met de vraag naar de *noodzaak* van deze *indifferentie* zullen wij in het reine moeten komen. Ik ga hier niet verder op in in deze dissertatie.

dan is dit een destructie van de wil tot macht en handhaaft hij het woord ‘wil’ alleen in gedestruëerde vorm (ik kom dadelijk terug op de ambigue betekenis van het woord ‘wil’ in de rectoraatsrede).

De zelfbezinning als bezinning op de vraag of ‘wij weten wie wij zelf zijn’, geschiedt in de rectoraatsrede in samenhang met de vraag naar het *wezen* van de Duitse universiteit.

Waarom?

“Het willen van het wezen van de Duitse universiteit is het willen van de wetenschap als willen van de geschiedelijk geestelijke opdracht van het Duitse volk ... Wetenschap en Duits lot moeten *bovenal* in de wezenswil tot macht komen”³¹⁶.

Hoewel de zin van deze gedachte niet direct is te overzien, wordt wel iets duidelijk over de samenhang tussen de vraag naar het wezen van de Duitse universiteit en de zelfbezinning. Het willen van het wezen van de universiteit heeft twee elementen, namelijk ‘wetenschap’ enerzijds en het ‘Duitse lot’ anderzijds (*SdU*: 108). Zoals ik dadelijk uitgebreid zal laten zien duidt ‘wetenschap’ in de rectoraatsrede niet op de wetenschappen zoals die nog heden ten dage worden onderwezen aan de universiteit, maar op de opkomst en ondergang van de Griekse filosofie (*SdU*: 108-112). Formeel gezien kunnen we alvast vaststellen dat dit *Griekse* in de rectoraatsrede tegenover het ‘Duitse’ staat, dat wil zeggen dat de vraag ‘of wij weten wie wij zelf zijn’ wordt besproken in termen van een bezinning op het *eigene* - het ‘Duitse lot’ - en het *vreemde* - wetenschap in de zin van de Griekse filosofie³¹⁷. Deze zelfbezinning wordt in de rectoraatsrede in verband gebracht met het willen van het wezen van de Duitse

³¹⁶ “Der Wille zum Wesen der deutschen Universität ist der Wille zur Wissenschaft als Wille zum geschichtlichen geistigen Auftrag des deutschen Volkes ... Wissenschaft und deutsches Schicksal müssen *zumal* im Wesenswille zur Macht kommen” (*SdU*: 108).

³¹⁷ Hiermee wordt op nog een andere manier duidelijk dat de wil tot macht in de rectoraatsrede wordt gedestruëerd. Zoals ik in §10γ heb laten zien heeft het voorstellen (wil tot macht) een herkomst of ‘aanvang’ die voor dit voorstellen zelf ontoegankelijk is en in die zin vergeten blijft. Deze vergetelheid en in die zin ‘nihil’ van de semantische grond van het voorstellen in het voorstellen (wil tot macht), namelijk ‘Machenschaft und Erlebnis’, is volgens Heidegger het *wezen* van het nihilisme. De overwinning van de metafysica van de wil tot macht is een overwinning van de zijnsvergetelheid van de metafysica en kan derhalve zelf niet in termen van de wil tot macht worden begrepen.

universiteit, aangezien deze de plaats zou moeten wezen waar die confrontatie tussen het *vreemde* en *eigene* haar beslag zou moeten krijgen. Deze oppositie structureert de zelfbezinning in deze voordracht: eerst gaat Heidegger spreken over ‘wetenschap’ (*SdU*: 108-112) en vervolgens over het ‘Duitse lot’ (*SdU*: 112 ev). Ik zal de gedachtegang in de rectoraatsrede nu laten zien aan de hand van de tekst.

Het uitgangspunt voor de vraag naar het wezen van de wetenschap is volgens Heidegger niet de hedendaagse wetenschap maar de ‘aanvang’ van de Griekse filosofie, aangezien in deze aanvang de ‘innerlijke noodzakelijkheid’ van de wetenschap van zich blijkt geeft. Waarin bestaat de innerlijke noodzakelijkheid van de wetenschap en wat heeft dit te maken met de *aanvang* van de Griekse filosofie? In hoofdstuk 2 heb ik de oorsprong of aanvang van het filosofisch nadenken van de Grieken ter sprake gebracht, namelijk de verplaatsing in de *aporie* ten aanzien van de identiteit van de dingen (vgl. §4). De ‘diepste noodzakelijkheid waaraan de wetenschap is blootgesteld’ (*SdU*: 108) is de filosofische vraag naar de identiteit van de dingen, die opkomt met de verplaatsing in de *aporie*.

Heidegger begrijpt deze ‘Anfang’ als een *opstand* (‘Aufstand’) van de avondlandelijke mens *tegen* het ‘zijnde in z’n geheel’, die dit zijnde begrijpt ‘*als* het zijnde dat het is’ (*SdU*: 108-109). Wat wordt met dit zijnde in z’n geheel bedoeld en waarin bestaat het onderscheid met het zijnde als zodanig? In een college over de grondbegrippen van de metafysica uit 1929/30 legt hij dit uit. De Griekse wetenschap (*epistêmê*) vraagt naar de *phusis*. Aan de hand van het voorbeeld van Aristoteles legt Heidegger uit dat *phusis* bij de Grieken nog niet de enge betekenis heeft van natuurlijke zijnden en dat de *epistêmê phusikê* nog geen wetenschappelijke discipline is die zich alleen richt op feiten binnen een specifiek onderzoeksgebied. De Aristotelische *epistêmê phusikê* bezint zich primair op de vraag *wat* leven, tijd, ruimte etc. is als datgene, waarbinnen het aan ontstaan en vergaan en in die zin aan beweging onderhevige zijnde (*phusis*) is wat het is.

“Deze **ἐπιστήμη φυσική** heeft al datgene tot onderwerp, wat in deze zin tot de **φύσις** behoort en wat de Grieken met **τὰ φυσικά** aanduiden. Het eigenlijke vragen in deze wetenschappen van de **φύσις** is de hoogste vraag naar de eerste

beweger, naar datgene wat dit geheel van de φύσις in zichzelf als dit geheel is”³¹⁸.

Aristoteles vraagt naar het ‘zijnde in z’n geheel’ (‘Seiende im Ganzen’) door te vragen naar de eerste beweger. Deze vraag naar de eerste beweger, die Aristoteles volgens Heidegger nog zonder religieuze connotaties als het goddelijke ofwel het *theion* begrijpt, hoort thuis in de *epistêmê phusikê* (GA 29/30: 49-50).

Phusis betekent evenwel niet alleen natuur in de zo-even besproken zin. *Phusis* betreft ook de natuur van de dingen, dat wil zeggen de natuur in de zin van het *wezen* van de dingen (GA 29/30: 50). In hoofdstuk 2 werd de metafysische vraag naar dit zijnde *als zodanig* (*ousia*) het *ontologisch* onderzoek genoemd. Volgens Aristoteles horen de twee verschillende vragen naar de *phusis* als het ‘Seiende im Ganzen’ (theologie) en naar de *phusis* als het ‘Seiende als solchen’ (ontologie) samen thuis in de *eerste filosofie* (*protê philosophia*). Door de aporie uit de normale omgang met de dingen weggestoten, ontstaat het filosofisch nadenken als vraag naar de *phusis* in deze dubbele zin van het ‘Seiende im Ganzen’ en het ‘Seiende als solchen’ (vgl. GA 45: 168-169). De aanvang van het Griekse *wezen* van de wetenschap is derhalve de aanvang van de onto-theologie (vgl. *WiME*: 378-379).

Heidegger bespreekt in de rectoraatsrede twee eigenschappen ofwel twee aanduidingen van het *eigene* van het Griekse *wezen* van de wetenschap (*SdU*: 109-110). De gedachte dat het kennen (*technê*) volgens de Grieken onvermogen is tegenover de noodzakelijkheid (*anagkê*) vormt het uitgangspunt voor de karakterisering van deze twee eigenschappen. Dit is het *technisch* karakter van de metafysische vraag naar het *wezen* van de dingen: het kennen (*technê*) is onvermogen tegenover datgene wat dit kennen overkomt (*phusis*; vgl. §5).

Het is volgens Heidegger te gemakkelijk om deze *Griekse* gedachte over het *wezen* van de wetenschap te begrijpen in het licht van de *hedendaagse* wetenschap. Die neemt deze *Griekse* gedachte voorbarig als credo, dat de wetenschap zich moet houden aan de zuiver *theoretische beschouwing*. Deze *onthoudt* zich van elk ingrijpen in de natuur (praxis), *schept*

³¹⁸ “Diese ἐπιστήμη φύσικη hat all das zum Gegenstand, was in diesem Sinne zur φύσις gehört und was die Griechen als τὰ φυσικά bezeichnen. Das eigentliche Fragen in diesen Wissenschaften von der φύσις ist die höchste Frage nach dem Ersten Beweger, nach dem, was dieses Ganze der φύσις in sich selbst als dieses Ganze sei” (GA 29/30: 49).

niets maar weet zich gebonden aan het empirisch *gegevene* (vgl. SZ: 61). Met een beroep op diezelfde Grieken zegt de hedendaagse wetenschap volgens Heidegger dat deze theoretische beschouwing louter omwille van zichzelf zou moeten geschieden (ik kom dadelijk terug op de aard van het theoretische voor de Griekse wetenschap). Ik wil hier niet ingaan op de correctheid of incorrectheid van Heideggers opmerkingen over de *hedendaagse* wetenschap (zie daartoe deel 1), want het gaat hier om de aanduiding van het *eigene* van het Griekse wezen van de wetenschap. Dit beroep van de hedendaagse wetenschap op de Grieken is volgens Heidegger incorrect om twee redenen.

Ten eerste geschiedt het theoretisch beschouwen van de wetenschap bij de Grieken niet omwille van zichzelf. De eerste aanduiding van het *eigene* van het Griekse wezen van de wetenschap is juist de verplaatsing in de aporie, die de *aanstoot* is voor het zoeken naar *uitwegen* (*technê*) door de metafysische vraag naar het zijnde in z'n geheel en als zodanig. De 'theoretische beschouwing' van de Grieken geschiedt juist niet omwille van zichzelf maar vanwege de 'diepste noodzakelijkheid waaraan de wetenschap is blootgesteld' (*SdU*: 108), namelijk de verplaatsing in de aporie.

Hier wordt ook duidelijk waarom Heidegger spreekt van een *opstand* van de Grieken *tegen* het zijnde in z'n geheel en als zodanig. Deze opstand zinspeelt niet op de revolutionaire hordes van Hitler en de zijnen. Het zijnde is voor de Grieken *phusis*, dat wil zeggen het van zich uit aanwezige dat onderhevig is aan ontstaan en vergaan en de tendens heeft zich te *verbergen* (vgl. §5). De *technê* is onvermogen tegenover de *phusis* die de tendens heeft zich te verbergen - dat wil zeggen de 'Macht der Verborgenheit des Seienden' - en wakkert zo juist de 'toe-eigening' van de *phusis* door de *technê* aan (*SdU*: 109). De *technê* is *tegen* de *phusis*, omdat de natuur de tendens heeft zich te verbergen en zich zodoende tegen de 'toe-eigening' door de *technê* verzet. Deze *aanval* van de *technê* op de *phusis* bij de Grieken duidt nog niet op de exploitatie en uitbuiting ('de totale mobilisering') van de natuur zoals ik die in het vorige hoofdstuk heb laten zien. De Griekse *technê* stelt present *wat* het van zich uit aanwezige (*phusis*) in z'n geheel en als zodanig is, om haar terugval in het verborgene te verhoeden (vgl. §5β). Pas door de *technê* wordt het zijnde 'in seiner unergründlichen Unabänderlichkeit' (*SdU*: 109) onthuld en zo beschikbaar aanwezig gesteld als het onverborgene en daarmee ware.

Het beroep van de hedendaagse wetenschap op de Grieken is volgens Heidegger ten tweede incorrect, aangezien het theoretische van de Griekse wetenschap eigenlijk een

handelen betreft. De ‘theoretische beschouwing’ van de wetenschap staat bij de Grieken niet *tegenover* de praxis, maar wordt als hoogste wijze van *energeia*, van *aan-het-werk-zijn* van de mens begrepen. Wetenschap is bij de Grieken geen culturele bovenbouw naast andere verhoudingswijzen tot de dingen zoals de zorg om het dagelijks brood, maar het *eigene* van het Griekse wezen van de wetenschap is juist dat de filosofische vraag naar het ‘Seiende im Ganzen’ en het ‘Seiende als solchen’ het menselijk bestaan *doortrekt* en dat dit menselijk bestaan pas is wat het is dankzij dit vragen³¹⁹.

Wat is de *zin* van het *Griekse* wezen van de wetenschap voor ons? De aanvang van de Griekse filosofie ligt inmiddels meer dan twee millennia achter ons en de wetenschappen hebben zich in de loop der eeuwen steeds verder ontwikkeld. Wat hebben *wij* nog te maken met deze aanvang? De zin hiervan is volgens Heidegger daarin gelegen, dat de wetenschap alleen tot innerlijke noodzakelijkheid voor *ons* bestaan kan worden, wanneer we ons ‘voegen’ (‘fügen’) naar de ‘verre beschikking’ (‘fernen Verfügung’) van deze aanvang, om zo haar grootsheid te ‘herwinnen’ (‘zurückgewinnen’).

Dit kan niet betekenen, dat de hedendaagse wetenschap zich moet schikken naar de Griekse en opnieuw moet vragen naar het zijnde in z’n geheel en als zodanig. Dat Heidegger zich in de rectoraatsrede beroept op Nietzsches uitspraak van de dood van God (vgl. §8) laat zien dat de metafysische vraag naar het wezen van de dingen als sneeuw voor de zon verdwijnt wanneer een pragmatisch criterium voor de acceptatie of eliminatie van een wetenschappelijke theorie volstaat (vgl. deel 1). De dood van God betekent dat de zin van de vraag naar het zijnde in z’n geheel en als zodanig is weggefallen, dat wil zeggen dat het Griekse wezen van de wetenschap juist het *vreemde* is voor ons (*SdU*: 111; *RTG*: 376)³²⁰.

³¹⁹ “Den Griechen ist die Wissenschaft nicht ein >>Kulturgut<<, sondern die innerst bestimmende Mitte des ganzen volklich-staatlichen Daseins. Wissenschaft ist ihnen auch nicht das bloße Mittel der Bewußtmachung des Unbewußten, sondern die das ganze Dasein scharfhaltende und es umgreifende Macht” (*SdU*: 110).

³²⁰ De zin van de aanvankelijke spreuk van Aischylos dat het kennen (*technê*) onvermogen is tegenover de noodzakelijkheid (*anagkê*) ligt juist niet in de mogelijkheid haar te actualiseren. In een college uit 1941 zegt Heidegger over dergelijke spreuken: “Die Übertragung soll den Spruch von uns weg und in das Befremdliche und Befremdende rücken und dort stehen lassen; denn auch die nachher versuchte Auslegung bemüht sich keineswegs darum, den Spruch uns zugänglich zu machen, ihn also auf unser Maß zurechtzuschneiden, sondern wir sollen uns erfahren als die von dem Spruch Ausgeschlossenen, als die Entfernten und endgültig Entfernten von dem, was der Spruch sagt, und was als solche Sage *ist*” (GA 51: 96).

Hoewel heden ten dage niemand meer vraagt naar het metafysische wezen van de dingen, *heerst* deze aanvang van het denken volgens Heidegger nog altijd, omdat deze aanvang de *phusis* betreft waartegen elk voorstellen - ook het hedendaagse - is gekant. Waar blijkt dit uit? In hoofdstuk 2 werd dit verborgene en ongewisse naar aanleiding van de eerste bladzijde van *Sein und Zeit* ter sprake gebracht in termen van de 'Sinn von Sein'. Zoals ik daar heb laten zien vooronderstelt Heidegger het verlangen naar de doorgankelijkheid van zijn en denken niet en probeert hij vast te houden aan de ervaring dat de 'Sinn von Sein' niet op te nemen is in een ontwerp van het denken. De 'Seinssinn' (*phusis*) is de 'verre beschikking' van de aanvang van het denken.

In hoeverre heerst deze aanvang van het denken nog altijd? Het technisch karakter van de zoektocht naar uitwegen uit de aporie geldt niet alleen voor de metafysische voorstelling van het zijnde in z'n geheel en als zodanig. Zoals de bespreking van de theoretische instelling in paragraaf 5 duidelijk maakte, is ook heden ten dage *elke* instelling en daarmee *elke* propositie uit op *ordering*, zodanig dat de objecten stroken en geen tegenspraken vertonen met de daaraan ten grondslag liggende principes (vgl. §5β). De voorstelling van de hedendaagse wetenschap is een verre uitloper van het Griekse wezen van de wetenschap, omdat elke voorstelling bestaat in het presentstellen (*technê*) van het 'zijn' van de dingen voor het 'denken', of dit nu de *technê* bij de Grieken, de *objecta proposita* bij Descartes of de wil tot macht bij Nietzsche en Jünger betreft. De aanvang van het denken *heerst* nog altijd, omdat de zijnszin (*phusis*) niet op te nemen is in een ontwerp van het denken (*technê*) terwijl ze wel *moverend* is voor elk filosofisch ontwerp (*technê*) tegen de *phusis*.

Het *voegen* ('fügen') naar deze 'verre beschikking' is het tegendeel van het oprakelen van de Griekse filosofie. Het Griekse wezen van de wetenschap (*technê*) stelt zich niet bloot aan de *phusis* maar is in tegendeel juist *tegen* de *phusis*. De aanvang van het denken gaat op in het voorstellen (*technê*) van het 'zijn' van de dingen en is daarmee de zich onttrekkende 'Seinssinn' (*phusis*) vergeten. De *aporie* is een ervaring die erop is aangelegd opgeheven te worden door de techniek, terwijl Heidegger aan de ervaring van de *phusis* zelf vasthoudt. De ervaring van de *phusis* of 'Sinn von Sein' is de ervaring van een onophefbare *verborgenheid*, die onze omgang met en verstaan van de dingen omgeeft.

Het vasthouden aan de ervaring dat de 'Sinn von Sein' niet op te nemen is in een ontwerp van het denken - die dus hemelsbreed onderscheiden is van de zijnsvergetelheid van de 'Anfang' -

brengt Heidegger in de rectoraatsrede in verband met het ‘*Duitse* lot’ van de ‘wetenschap’ (ik kom dadelijk te spreken over de zin van het ‘Duitse’). Deze ‘wetenschap’ bestaat überhaupt niet meer in de voorstelling (techniek) van het ‘zijn’ van de dingen voor het ‘denken’. Zij is de ‘volledig onbeschutte blootstelling aan het verborgene en ongewisse’, dat wil zeggen de ‘Sinn von Sein’ die zich onttrekt in de *beschikking* van de verschijningswijze van de werkelijkheid (wil tot macht) en de menselijke beantwoording daaraan (wil tot macht) (*SdU*: 111).

Dit blootstellen aan de ‘Sinn von Sein’ noemt Heidegger in de rectoraatsrede het ‘voegen’ (‘fügen’) naar de ‘verre beschikking’ van de aanvang. Het voegen is de destructie van het *eigene*. Dit vergt namelijk een omwenteling van het menselijk bestaan (vgl. GA 69: 8) naar de ‘volledig onbeschutte blootstelling aan het verborgene en ongewisse’³²¹, zoals hij het in de rectoraatsrede noemt. Het ‘herwinnen van de aanvang’ of het voegen naar de verre beschikking stelt zich bloot aan het ‘verborgene en ongewisse’ (‘Sinn von Sein’) en ontsluit daarmee (‘Aufschließen’) het wezenlijke van de dingen (*SdU*: 111), dat wil zeggen de *schikking* van ‘onze verhouding tot het wedervarende, waarin wij ons altijd al ophouden’³²². Deze ‘Anzeige’ is ‘un-*umgänglich*’ (*SdU*: 111; vgl. *EiM*: 30), omdat ze de *omgang* met en het verstaan van de dingen in een bepaalde richting legt.

Deze ‘wetenschap’ heeft volgens Heidegger niets te maken met de wetenschappelijke disciplines die heden ten dage aan de universiteit worden onderwezen. Het *Duitse* lot van het wezen van de ‘wetenschap’ is dat ze ernst maakt met het afscheid van de onto-theologie en zich blootstelt aan de ‘Sinn von Sein’ in de beantwoording aan de ‘Anzeige’. Deze overgang (‘Übergang’) van de leidende vraag (‘Leitfrage’) van het metafysisch nadenken *wat* het zijnde in z’n geheel en als zodanig is naar Heideggers grondvraag (‘Grundfrage’) naar de ‘Sinn von Sein’ (GA 65: 73-77) is nooit primair een zaak van *politiek* maar van het *denken* (*EiM*: 93; vgl. GA 69: 72).

³²¹ “Das Erfragte der eigentlichen Seinsfrage kann nur als eine bevorstehende Möglichkeit gedacht werden” (Strube: 63; vgl. 41-65).

³²² “Wir Dozenten bleiben diesem Dasein gewachsen, solange wir wissen, was Fragen heißt: Das Fragen ist uns nicht das ungebundene Spiel der *Neugier*. Das Fragen ist uns auch nicht das *eigensinnige Beharren* im *Zweifeln* um jeden Preis. Fragen heißt uns: sich aussetzen der Erhabenheit der Dinge und ihrer Gesetze; Fragen heißt uns: sich *nicht* verschließen dem Schrecken des Ungebändigten und der Wirrnis des Dunkeln” (GA 16: 206-207).

Wat heeft deze ‘wetenschap’ met Duitsland te maken? In §6 werd duidelijk dat de ‘Anzeige’ de betekenis van de woorden betreft, de taal waarin ‘onze verhouding tot het wedervarende’ is uitgelegd. Taal wordt hier niet begrepen als *instrument* waarover de mens *beschikt* in de omgang met de dingen, maar is zelf de ‘Anzeige’ of aanzegging van de verschijningswijze van de dingen en de menselijke beantwoording daaraan (vgl. §6β)³²³. De zin van het ‘deutsche Schicksal’ van de wetenschap is dat de *schikking* van de verschijningswijze van de werkelijkheid en de menselijke beantwoording daaraan voor Heidegger de betekenis van de *Duitse* woorden betreft³²⁴. De vraag of deze verhouding een andere is in de Franse of Nederlandse taal wil ik hier verder laten rusten³²⁵.

Hiermee wordt ook duidelijk waarom Heidegger het ‘heersend taalgebruik’ uit de jaren dertig zoals ‘Kampf’, ‘Wille’ en ‘Macht’ in de rectoraatsrede veelvuldig bezigt. Zoals ik in §6β heb laten zien is de taal van ‘principieel methodische betekenis voor de filosofische problematiek’³²⁶. Het heersend taalgebruik is de beantwoording aan de aanspraak van de taal (‘Anzeige’) die het menselijk denken is aangezegd: wil tot macht. Deze methodische betekenis bestaat daarin, dat de omwenteling van het menselijk bestaan aanzet bij de

³²³ “Die Sprache ist nicht irgend ein Vermögen unter andern, das der Mensch neben Auge, Ohren, Verstand und Wille >>auch<< hat - sondern das ursprüngliche Wesen seines Seins *ist* Sprache. Nicht der Mensch hat die Sprache - sondern umgekehrt, die Sprache >>hat<< den Menschen, d.h. dieser >>ist<< nur wie er ist (d.h. ausgesetzt inmitten des offenbaren Seienden) auf dem Grunde der Sprache” (GA 16: 330-331; vgl. Heidegger, M., *Hölderlins Hymnen >>Germanien<< und >Der Rhein<<*, Gesamtausgabe, Band 39 (Vittorio Klostermann: Frankfurt aM 1980¹⁹⁹⁹), blz. 67 (verder: GA 39: 67).

³²⁴ “Das Wesen der Sprache besteht vielmehr darin, daß in ihr sich der Mensch überhaupt erst hinauswagt in das Seiende - in ihr geschieht die ursprüngliche Enthüllung und Offenbarung des Seins -; die Sprache ist nicht erst der nachträgliche Ausdruck dieser Enthüllung der Dinge, sondern dieses Enthüllen selbst” (GA 16: 329-330).

³²⁵ vgl. Sheehan (1988) 44; Derrida, J., *Vom Geist. Heidegger und die Frage* (Suhrkamp: Frankfurt aM 1992), blz. 82 (verder: *Esp*: 82).

³²⁶ GA 61: 42. Dat het filosofisch spreken van Heidegger zich ook in de jaren dertig oriënteert aan het heersend taalgebruik, blijkt bijvoorbeeld uit een voordracht over *Die gegenwärtige Lage und die künftige Aufgabe der deutschen Philosophie* van 30 november 1934. Ook daar neemt Heidegger ‘einen geläufigen Sprachgebrauch’ tot uitgangspunt bij zijn bezinning op de aard van de geschiedenis (GA 16: 321; vgl. *EiM*: 90).

begrijpelijke structuren en beantwoordt aan de aanspraak op deze omwenteling, die in de *Duitse* taal gelegen is (ik kom hier direct op terug)³²⁷.

γ De ambiguïteit van de ‘wil tot macht’ in de Rectoraatsrede en het empirisch gehalte van de filosofie

Nu de filosofische zin van de rectoraatsrede duidelijk is geworden, wil ik dit beantwoorden aan de aanspraak van de Duitse taal nader uitwerken. Ik zal dat doen in samenhang met de vraag in hoeverre de ‘overwinning van het nihilisme’ (zijnsvergetelheid) in de rectoraatsrede nog schatplichtig is aan de terminologie van wil tot macht en arbeid.

Weliswaar destrueert Heidegger in de periode van de *Rectoraatsrede* het woord ‘wil tot macht’. Een voorbeeld hiervan vinden we in een college over de wil tot macht als kunst van Nietzsche uit 1936/37. Hier rekt Heidegger de betekenis van het woord ‘wil’ zodanig op, dat hij eigenlijk niets wil maar juist het doorstaan beduidt van de openheid en zodoende ‘Dasein’ - het *be-staan* daarvan (‘Da’)³²⁸.

Niettemin is uiteindelijk de vraag of Heideggers ‘overwinning van het nihilisme (zijnsvergetelheid)’ in de rectoraatsrede nog onder de aanspraak staat van de wil tot macht en daardoor wordt verblind. Over de tekst van de rectoraatsrede hangt een onbeslistheid. Enerzijds is ze geformuleerd in termen van wil en macht en anderzijds is ze de ondermijning daarvan. De *zin* van deze onbeslistheid blijkt wanneer we de tekst van de rectoraatsrede voor een moment volgen.

Heidegger zegt dat het *willen* van het wezen van de omgewentelde wetenschap een *gevaar* voor het menselijk bestaan met zich meebrengt (*SdU*: 111-112). Dit vergt immers een omwenteling van het menselijk bestaan, waardoor de *veiligheid* en *zekerheid* van het voorstellende subject en van de altijd al vooronderstelde doorgankelijkheid van zijn en denken wordt verlaten en het menselijk bestaan wordt *blootgesteld* aan het wedervarende. Dit

³²⁷ Vgl. Nicholson, G., The Politics of Heidegger's Rectoral Address. In: *Man and World* 20 (1987), blz. 174 (verder: Nicholson (1987) 174)

³²⁸ “Wir müssen erst sehen, daß es sich hier [bij de aanduiding van de wil als affect, hartstocht en gevoel, VB] nicht um Psychologie, auch nicht um eine durch Physiologie und Biologie unterbaute Psychologie handelt, sondern um Grundweisen, in denen das menschliche Dasein beruht, um die Weise, wie der Mensch das >>Da<<, die Offenheit und Verborgtheit des Seienden, in denen er steht, besteht” (*NI*: 41; vgl. *NI*: 49-50; *GA* 16: 327-328; *WiME*: 373-374).

noemt Heidegger de ‘geestelijke wereld’. Het woord geest wordt hier niet ingezet om een *geestelijk* Nationaal Socialisme te introduceren als alternatief voor het biologisch georiënteerde Nationaal Socialisme van Hitler en de zijnen³²⁹. Geest is de confrontatie met de *physis*, is de ‘oorspronkelijk gestemde, wetende ontslotenheid (‘Entschlossenheit’) voor het wezen van het zijn’ (*SdU*: 112).

De ambiguïteit van de rectoraatsrede blijkt uit het woord ‘Entschlossenheit’. Normaliter betekent dit woord *vastberadenheid* en duidt het op de vastberadenheid van het *willen* van het wezen van de wetenschap als ‘wereldvormende *macht*’³³⁰ (vgl. *NI*: 43). Letterlijk betekent ‘Entschlossenheit’ evenwel *ont-slotenheid*, dat wil zeggen juist niet wil tot macht maar *blootstelling* aan het wezen van het ‘zijn’ (‘Sinn von Sein’) (vgl. *NI*: 49). Heidegger spreekt van een *gestemde* ontslotenheid, omdat de zijnszin niet op te nemen is in een ontwerp van het denken maar wel *moverend* is voor elk filosofisch ontwerp. Hoewel Heidegger dus stevast spreekt in termen van wil en macht, is de ‘geestelijke wereld’ integendeel de permanente *blootstelling* aan de ‘Sinn’.

De geestelijke wereld is de confrontatie met de *physis* of de ‘Seinssinn’ en op dit *physis*-karakter van de zijnszin duiden de ‘erd- und bluthaften Kräfte’ waarvan Heidegger in dit verband spreekt. Hoezeer Heideggers beschrijvingen van nostalgische boerenhoeven en landarbeiders in het Zwarte woud de indruk mogen wekken van een romantisch terugverlangen naar het pre-industriële tijdperk en hoezeer dit consistent lijkt te zijn met de nazi-propaganda (Zimmermann (1990) 69-76), de ‘erd- und bluthaften Kräfte’ waarvan

³²⁹ “Auf der anderen Seite aber hat Heidegger vielleicht, indem er das Risiko einer Vergeistigung des Nazismus auf sich genommen hat, die Absicht verfolgt, ihn durch diese Behauptung (der Geistigkeit, der Wissenschaft, des Fragens usw.) freizukaufen oder zu retten. Dadurch zeichnet sich Heideggers Beteiligung aus, dadurch hebt sie sich ab, dadurch wird ein Einschnitt in der Zugehörigkeit markiert: dieser Diskurs *scheint* nicht mehr einfach dem >>ideologischen<< Umfeld zuzugehören, in dem dunkle Kräfte angerufen werden, Kräfte, die nicht geistige, sondern natürliche, biologische, rassische Kräfte sind, einer nicht-geistigen Deutung des >>Blut- und-Boden<<-Motivs gemäß” (*Esp*: 48-49).

³³⁰ Vgl. *NI*: 43; In de *Einführung in die Metaphysik* brengt Heidegger ‘Entschlossenheit’ in samenhang met ‘wissen-wollen’. Later voegt hij toe dat het willen in een ‘laten’ rust, wat wij in het Nederlands ‘willigheid’ zouden kunnen noemen: “Das Wesen des Wollens wird hier in die Ent-schlossenheit zurückgenommen. Aber das Wesen der Ent-schlossenheit liegt in der Ent-borgenheit des menschlichen Daseins *für* die Lichtung des Seins und keineswegs in einer Kraftspeicherung des >>Agierens<<. Vgl. Sein und Zeit §44 und §60. Der Bezug zum Sein aber ist das Lassen” (*EiM*: 16).

Heidegger spreekt hebben niets te maken met het *Blut und Boden* van de Nationaal Socialisten, maar duiden op het *physis*-karakter van de zijnszin.

Eenzelfde ambiguïteit ligt in het ‘oprukken’ (‘Vorrücken’) en standhouden in de ‘uiterste posten van het gevaar’ die nodig zijn wanneer we het wezen van de wetenschap *willen* (*SdU*: 112). Dit standhouden noemt Heidegger ‘Selbstbehauptung’ en ook dit woord is dubbelzinnig. Normaal gesproken wordt het vertaald met ‘zelfhandhaving’ en kan het in verband worden gebracht met de wil tot macht als wil tot zelfbehoud (vgl. §8).

‘Selbstbehauptung’ kan anderzijds net als het woord ‘Entschlossenheit’ in niet wilsmatige zin worden begrepen, namelijk als het de kop (‘Haupt’) in de wind steken en zo openstaan voor de ‘Sinn’ die zich onttrekt in de schikking van de identiteit ofwel het ‘zelf’ (‘Selbst’) van mensen en dingen.

Dat deze betekenis van het woord ‘Selbstbehauptung’ niet gekunsteld is en ten minste meesprekt in de rectoraatsrede blijkt daaruit, dat Heidegger dit woord in verband brengt met ‘Führerschaft’. Zoals ik eerder in deze paragraaf heb laten zien betreft het ‘führen’ van de ‘Führer’ de ‘geestelijke opdracht’ die de omgang met en het verstaan van de dingen in een bepaalde richting legt. De ‘Führer’ is pas ‘Führer’ dankzij de blootstelling aan de aanspraak van de ‘geestelijke opdracht’ die de menselijke bewoning van de wereld haar bestemming geeft en dit is ‘Selbstbehauptung’ in de zo-even besproken zin. Het je laten leiden door een geestelijke opdracht is op geen enkele manier uit te spelen tegen het voorstellen (wil tot macht), maar blijft bij de ‘Sinn’. Dat de ‘Führer’ vooroploopt heeft dus niets te maken met eigenzinnigheid of met de wil om te heersen, maar met het *verplichtend* karakter van de geestelijke opdracht die de ‘Führer’ leidt en waaraan hij als zodanig beantwoordt.

Het is duidelijk dat Heidegger in de jaren dertig dacht dat Adolf Hitler een ‘Führer’ was in de zo-even besproken zin³³¹. Deze ‘Führer’ stond volgens hem niet zozeer op het punt Europa aan zich te onderwerpen en de Joden te vernietigen, maar stelde zich bloot aan de ‘geestelijke opdracht’ en was zo de belichaming van het ‘Duitse lot’. Daarmee wordt duidelijk dat Heidegger in de opkomst van Hitler het moment zag waarop de omwenteling naar de

³³¹ “Adolf Hitler, unser großen Führer und Kanzler, hat durch die nationalsozialistische Revolution einen neuen Staat geschaffen, durch den das Volk sich wieder eine Dauer und Stetigkeit seiner Geschichte sichern soll” (GA 16: 151). “Der Führer selbst und allein *ist* die heutige und künftige deutsche Wirklichkeit und ihr Gesetz” (GA 16: 184; vgl. Ott (1988) 160ev voor verschillende interpretaties van deze uitspraak).

andere aanvang zou kunnen geschieden (vgl. GA 16: 327-328)³³². Heidegger spreekt in dit verband van een nieuwe ‘Weltbildung’, dat wil zeggen een bouwen aan de wereld en de menselijke bewoning daarvan in het licht van deze nieuwe bestaanswijze³³³. De Nationaal Socialistische revolutie van Hitler was volgens Heidegger *het* voorbeeld hiervan en ook de universiteit zou moeten bijdragen aan de Nationaal Socialistische ‘Erziehungswille’ (GA 16: 224; vgl. 96, 240), dat wil zeggen de omwenteling naar de menselijke blootstelling aan de ‘Seinssinn’³³⁴. In deze zin beoogt de *Selbstbehauptung der deutschen Universität* de Nationaal Socialistische revolutie van de Duitse universiteit³³⁵. Omdat duidelijk is dat deze omwenteling van de menselijke bestaanswijze uitgebleven is en de heerschappij van de ‘Machenschaft und Erlebnis’ *alomtegenwoordig* is, wil ik de vraag naar de specifieke aard

³³² “Die nationalsozialistische Revolution ist nicht bloß die Übernahme einer vorhandenen Macht im Staat durch eine andere dazu hinreichend angewachsene Partei, sondern diese Revolution bringt *die völlige Umwälzung unseres deutschen Daseins*” (GA 16: 192). Heidegger noemt deze menselijke bestaanswijze in navolging van Jünger die van de *arbeider*, zoals Zimmermann terecht opmerkt (Zimmermann (1990) 75). Daarbij ziet hij evenwel over het hoofd dat Heidegger het ‘heersend taalgebruik’ van Jünger overneemt maar direct ook destrueert. Arbeid is bij Jünger de aanduiding voor de present- en daarmee beschikbaar aanwezig stellende betrekking tussen de werkelijkheid *als* technische ruimte en de menselijke beantwoording daaraan *als* type van de arbeider. “*Ernst Jünger* hat neuerdings aus einem schöpferischen Verständnis Nietzsches heraus und auf Grund der Erfahrung der Materialschlacht im Weltkrieg die heraufkommende Seinsart des Menschen des nächsten Zeitalters *durch die Gestalt des Arbeiters* schlechthin gedeutet” (GA 16: 205). Dat betekent niet dat Heideggers begrip van arbeid hiermee kan worden geïdentificeerd. Bij Heidegger betekent arbeider daarentegen de confrontatie met de *physis* of zijnszin. “Der Mensch stellt sich *als arbeitender* in die Auseinandersetzung mit dem Seienden im Ganzen” (GA 16: 205). Deze confrontatie (‘Auseinandersetzung’) bestaat juist niet in het presentstellen van het zijnde in z'n geheel (*physis*) als het present-gestelde, maar beantwoordt (arbeid) aan de zich onttrekkende zijnszin: “Die Arbeit versetzt und fügt das Volk in das Wirkungsfeld aller wesentlichen Mächte des Seins” (Sinn von Sein)(GA 16: 205; vgl. Zimmermann (1990) 80; Sheehan (1988) 44).

³³³ “Die deutsche Studentenschaft ist auf dem Marsch. Und *wen* sie sucht, das sind jene Führer, durch die sie ihre eigene Bestimmung zur gegründeten, wissenden Wahrheit erheben und in die Klarheit des deutend-wirkenden Wortes und Werkes stellen will” (*SdU*: 112).

³³⁴ “Ich ... glaube nur das Eine zu wissen, daß wir uns auf große geistige Wandlungen vorbereiten, d.h. diese selbst mit heraufführen müssen” (GA 16: 169).

³³⁵ GA 16: 136; “In einem kurzen Schreiben vom 28. Juni 1933 dankte der Rektor Heidegger dem Minister *Dr. Wacker* für dessen Erlaß und versicherte, daß er alles daran setzen werde, >>die Neugestaltung der Freiburger Universität im besonderen und der deutschen Hochschule überhaupt nach dem Sinne und Geiste unseres Führers Adolf Hitler in die rechte Bahn zu bringen<<” (GA 16: 790-791).

van de ‘Weltbildende Mächte’ die Heidegger in de rectoraatsrede op het oog heeft en de bijdrage daaraan door de universiteit hier verder laten rusten³³⁶.

Veel belangrijker voor de vraagstelling van deze paragraaf is de aanwijzing naar de filosofische empirie die we hier krijgen. In de opkomst van Hitler zag Heidegger het moment waarop zich de omwenteling naar de *andere* aanvang zou kunnen voltrekken. Later heeft hij gezien dat Hitler hier op geen enkele wijze mee in verband kan worden gebracht. Naar aanleiding van een citaat van Hitler uit 1939, waarin hij zegt dat de definitieve rechtvaardiging van de ‘menselijke houding’ in het nut voor de gemeenschap gelegen is, vraagt Heidegger of hier niet juist wordt afgezien van elke ‘wezenlijke betwistbaarheid’ (‘Fraglichkeit’) van het mensenwezen ten aanzien van zijn verborgen betrekking tot het seyn’ (GA 66: 123).

“Wordt hier de mens niet tevoren en definitief vastgelegd op de exploitatie en beheersing van het zijnde (en dit in de zijnsverlatenheid)?”³³⁷.

Voor Hitler is op geen enkel moment de vraag ‘wie wij zelf zijn’ en wordt de mens als vanzelfsprekend begrepen als het arbeidende dier dat opgaat in de *Kampf um die Erdherrschaft*. Later zal Heidegger dan ook niet meer zeggen dat de *andere* aanvang is aangebroken en blijft de beantwoording aan de aanspraak van de ‘geestelijke opdracht’ de “künftigen Denker” opgegeven (GA 66: 41; vgl. GA 66: 40-42, 57, 61; Zimmermann (1990) 76, 85).

Het gaat er hier niet om Heidegger te wijzen op zijn vergissing ten aanzien van Hitler en van daaruit excuses te eisen, maar de vraag is in hoeverre de mislukking van de rectoraatsrede behoort tot de filosofische *empirie*. Als het filosofisch nadenken zich laat leiden door een ‘Auftrag’ en deze de ‘Anzeige’ is naar ‘onze verhouding tot het wedervarende’, dan is het goed mogelijk dat ik mij *vergis*, dat wil zeggen dat er *geen* ‘Anzeige’ is die een aanspraak op mij heeft. De filosofische toetsing bestaat in de vraag of de ‘Anzeige’ daadwerkelijk mijn bestaan tekent en in de greep houdt. Als we op deze manier de rectoraatsrede toetsen, dan kunnen we niet anders dan concluderen dat deze rede in een

³³⁶ Zie hiertoe de aanduidingen van Heidegger in GA 77: 134-136.

³³⁷ “Wird hier der Mensch nicht zuvor und endgültig festgemacht auf die Betreibung und Beherrschung des Seienden (und dieses in der Seinsverlassenheit)?” (GA 66: 123).

volkomen leegte gesproken is³³⁸. Er was geen sprake van een andere *schikking*, in het licht waarvan de menselijke bewoning van de wereld haar bestemming kreeg.

Eerder moeten we concluderen dat het spreken van Hitler *en* van Heidegger in de jaren dertig onder de aanspraak staat van de *wil tot macht*. Wil tot macht is de semantische grond van Hitlers uitspraak over het nut van de mens voor de *gemeenschap en* Heideggers terminologie van de wil tot macht in de rectoraatsrede. Heidegger bespreekt het *volgen* van de opdracht in termen van de wil tot macht, terwijl we eerder hebben gezien dat de wil tot macht het *volgen* van de ‘Anzeige’ juist *belet* (vgl. Pöggeler (1994) 108-109). Toen Heidegger dit inzag liet hij de terminologie van de wil en de macht geheel varen en sprak hij van ‘het willen van het niet-willen’ om de blootstelling of het ‘zich zelf inlaten met onze verhouding tot het wedervarende’ aan te duiden (in §12 kom ik hier op terug).

Zoals het tot het empirisch gehalte van de filosofie behoort dat de ‘opdracht’ geen aanspraak op ons heeft en dat het beantwoorden aan de aanspraak van de ‘opdracht’ kan mislukken, zo behoort het eveneens tot de filosofische empirie om de mogelijkheid van de aanspraak van deze ‘Anzeige’ voor de ‘übernächste Generation’ - dat wil zeggen de *toekomstige* mogelijkheid van een *andere* aanvang - open te houden (vgl. Coriando (1998) 35). Hiermee kom ik terug op de *zin* van de ambigue status van de begrippen in de rectoraatsrede. Aan de verschillende voorbeelden werd duidelijk dat de woorden niet zomaar dubbelzinnig gelezen kunnen worden en als zodanig flikkeren. Ze kunnen in twee onderscheiden richtingen worden gelezen, namelijk in de richting van de wil tot macht enerzijds en in die van de blootstelling aan een ‘opdracht’ anderzijds. Er hangt een onbeslistheid over de tekst van de rectoraatsrede, die de onbeslistheid is van de vraag wie wij zelf zijn. *Ik* moet eerlijk bekennen dat woorden uit de rectoraatsrede zoals ‘Duits’ en ‘volk’ *mij* niets te zeggen hebben. Het is evenwel onempirisch hieruit te concluderen dat deze

³³⁸ “So the truth is that the political act set forth in Heidegger's rectoral address is in error. But its error is neither an aberration nor a revelation” (Bailiff, J., Truth and Power. Martin Heidegger, “The Essence of Truth”, and “The Self-assertion of the German University”. In: *Man and World* (1987), blz. 335 (verder: Bailiff (1987) 335). “Untruth as error is the attempt to force an opening into the truth ... Rather than let ourselves exist freely in the interplay of beings and Being, the reciprocity of concealed and unconcealed, we are tempted to insist upon giving it a particular shape. This insistence, Heidegger says, is an inevitable concomitant of existence. And it would have to be so, if freedom is of the essence of truth. The possibility of our being open to the truth entails our being able to enclose ourselves in error” (Bailiff (1987) 331).

woorden *nooit* zullen spreken, nooit ‘onze verhouding tot het wedervarende’ haar bestemming zullen geven.

De *zin* van deze onbeslistheid voor *ons* filosofisch nadenken is dat wij misschien moeten wachten op een ‘Anzeige’ die zich nu niet voordoet. In de volgende paragraaf zal nader worden stilgestaan bij de overwinning van het nihilisme in de periode na de *Selbstbehauptung der deutschen Universität*.

§12. De ‘*Überwindung*’ van het nihilisme als ‘*Verwindung*’ van de metafysica

In de periode na de rectoraatsrede begint Heidegger in te zien dat een overwinning van het nihilisme niet in termen van ‘wil’ en ‘macht’ kan worden begrepen. In deze paragraaf staan de ‘veranderde wijze van spreken’ en de ‘veranderde verhouding tot het wezen van de taal’ centraal, die volgens Heidegger nodig zijn voor de ‘overwinning’ van het nihilisme in *Zur Seinsfrage* (§12β). Alvorens dat te doen wil ik in §12α stilstaan bij het moment, de zin en de aard van de ommekeer die zich na de rectoraatsrede heeft voltrokken.

α) De omslag van ‘*Seyn*’ als macht naar ‘*Seyn*’ als het macht-loze³³⁹

Het keerpunt voor het opgeven van de machtsterminologie ligt ergens rond 1938³⁴⁰. In die periode tekent zich een omslag van Heideggers begrip van ‘*Seyn*’ als macht naar ‘*Seyn*’ als het macht-loze af. In de *Beiträge zur Philosophie* (1936-38) en andere werken voor 1938 brengt Heidegger de ‘Sinn von Sein’ in verband met macht en spreekt hij van de ‘Macht des Seins’ (*EiM*: 29, 32; vgl. GA 39: 248-249; *EiM*: 153-155). In *Besinnung* (1938-39) bekritiseert hij de *Beiträge*, omdat hij daar spreekt over de ‘Entmachtung der *phusis*’ (GA 65: 126) en derhalve de ‘Seinssinn’ uiteindelijk nog begrijpt in termen van macht en onmacht³⁴¹.

³³⁹ Heidegger bezigt het woord ‘*Seyn*’ om het onderscheid aan te geven van de zich onttrekkende ‘Seinssinn’ (*phusis*) en het metafysisch begrepen ‘zijn’ als het bestendig aanwezige. In het vervolg gebruik ik ‘*Seyn*’ en ‘Sinn von Sein’ door elkaar.

³⁴⁰ Ook Heidegger zelf schijnt in het jaar 1938 een keerpunt in zijn leven te hebben gezien: “Sodann sagte Martin Heidegger, die meisten Deutschen hätten den Räuber und Verbrecher des Jahrhunderts, Adolf Hitler, erst mit der Katastrophe von Stalingrad und dem Desaster des Luftkrieges durchschauen gelernt. Er selber habe, wenn er seine Antworten unabdingbar vor den Gewissensrichter stelle, seit 1938 das totale Verhängnis erkannt und sein Verhältnis zum Nationalsozialismus radikal revidiert. Er habe die ihm häufig vorgeworfene >Verstrickung< entschieden entwirrt...” (S. Vietta, *Heideggers Kritik am Nationalsozialismus und Technik*, geciteerd in Pöggeler (1994) 384).

³⁴¹ In *Besinnung* merkt Heidegger daarover op: “In früheren Überlegungen (>>Beiträge<<) ist von der Entmachtung der $\varphi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ die Rede. Also anfänglich und eigentlich >>Macht<< - inwiefern?” (GA 66: 188). “Und wurde nicht in den >>Beiträgen<< die anfängliche Geschichte des Seyns im Sinne der >Entmachtung der $\varphi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ << begriffen und somit doch der $\varphi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ ein anfänglicher und d.h. wesenhafter Machtcharakter zugesprochen?” (GA 66: 193-194). Heidegger heeft hier kritiek op zijn eigen spreken in de *Beiträge*, want: “Die macht der $\varphi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ - des Seyns, jenes, was man ihm aus dem heutigen Denken als *wesentlich* zusprechen möchte, ist seine *Machtlosigkeit*” (GA 66: 188).

In *Besinnung* en daarna zegt Heidegger dat de zich onttrekkende zijnszin juist *buiten* de oppositie van macht en onmacht staat en als het macht-loze moet worden aangeduid³⁴².

Waarom kan de ‘Sinn von Sein’ volgens Heidegger niet in termen van macht en onmacht worden begrepen? Dankzij de tekening van de werkelijkheid *als* ‘Machenschaft’ en de menselijke beantwoording daaraan *als* ‘Erlebnis’, verschijnt de werkelijkheid *als* voor- en daarmee presentgesteld (wil tot macht) voor de menselijke beantwoording daaraan *als* voorstellend begrijpen (wil tot macht). Het is de vraag of deze tekening of ‘Anzeige’ nu ook zelf weer in termen van macht en onmacht begrepen moet worden. Vooralsnog kunnen we formeel vaststellen: Als pas *dankzij* deze tekening de werkelijkheid en de menselijke beantwoording daaraan *als* wil tot macht verschijnen, dan is ze zelf niet ook weer macht. In de vorige paragraaf noemde ik de ‘Sinn von Sein’ het ‘herkomstbereik’ van deze tekening of ‘Anzeige’, die zichzelf *onttrekt*. De zijnszin kan niet worden begrepen in termen van macht en onmacht, aangezien ze zich *onttrekt* en zodoende het menselijk denken *geweigerd* is (GA 66: 188)³⁴³.

Parallel aan de omslag van Heideggers begrip van ‘Seyn’ als macht naar ‘Seyn’ als het macht-loze rond 1938, loopt de omslag van het *denken* als macht naar het denken als *bezinning* op het wezen van de macht in diezelfde periode (GA 66: 20). In de periode tot aan de *Beiträge zur Philosophie* (1936-1938) spreekt Heidegger immers nog van de ‘macht van het denken’ (GA 65: 47; vgl. GA 16: 319; GA 39: 6, 118, 134; *EiM*: 1, 5, 7, 114-115; GA 45:

³⁴² “Nur was wie das Seyn - wesend - in das Verborgene sich zurücknimmt, überragt unendlich jede Macht und Unmacht” (GA 66: 101). “Das Seyn ist in seinem Wesensgrund niemals Macht und daher auch nie Ohnmacht. Nennen wir es dann das Macht-lose, so kann dies nicht meinen, das Seyn entbehre die Macht, vielmehr soll der Name andeuten, daß das Seyn seinem Wesen nach losgelöst bleibt von der Macht” (GA 66: 192-193; vgl. GA 66: 96). Net als het woord macht laat Heidegger het woord ‘Herrschaft’ na 1938 vallen. Terwijl hij voor 1938 nog ‘Seyn’ in verband brengt met ‘Herrschaft’ (GA 65: 281-282), zegt hij in *Die Überwindung der Metaphysik*: “Das Seyn kennt nicht Macht und Ohnmacht und bedarf nicht der Herrschaft” (GA 67: 21; vgl. GA 69: 68). “As an antidote or counterpoise the texts refer again to the possibility of “authoritative rule” (*Herrschaft*); however, even that term now appears suspect to Heidegger because of its lingering proximity to power” (Dallmayr (2001) 257).

³⁴³ In die zin kan Heidegger zeggen dat de ‘Machenschaft’ als het wezen van de macht een ‘Herrschaftsform des sichverweigernden Seyns’ is (GA 66: 18-19), die als dit onttrekkende zelf buiten de oppositie van macht en onmacht staat en de verschijningswijze van de werkelijkheid *als* voorgesteld (‘Machenschaft’) en de menselijke beantwoording daaraan *als* voorstellend begrijpen (‘Erlebnis’), dat wil zeggen het *wezen* van de macht *schikt*.

163) terwijl hij in *Besinnung* (1938-1939) en daarna juist laat zien dat het denken als macht opgaat in het voorstellen en zodoende doortrokken is van zijnsvergetelheid (GA 66: 16-17)

³⁴⁴

Waarom kan het denken van de zijnszin volgens Heidegger niet in termen van macht en onmacht worden begrepen? De ‘Seinssinn’ is moverend voor elke voorstelling zonder daar zelf toegankelijk voor te zijn, omdat elke voorstelling *tegen* de zich onttrekkende zijnszin is gekant en uit is op presentie. In die zin getuigt elke voorstelling (wil tot macht) van haar ‘onmacht tegenover de zin van zijn (‘Seyn’)³⁴⁵.

Hierom neemt Heidegger rond 1938 afscheid van de machtsterminologie. Hij zegt dat een *beslissing* (‘Entscheidung’) nodig is te midden van de alomtegenwoordigheid van de ‘Machenschaft und Erlebnis’ (GA 66: 16-17). Deze ‘Entscheidung’ is niet zozeer een beslissing van ons, maar betreft de onoverbrugbare scheiding of tweespalt tussen de alomtegenwoordigheid van de ‘Machenschaft’ enerzijds en de zich daarin onttrekkende ‘Seinssinn’ anderzijds (vgl. GA 66: 15, 24, 46, 57; vgl. GA 90: 13-15).

Het voorstellen is niet in staat deze tweespalt uit te houden maar is *tegen* de zich onttrekkende zijnszin in uit op presentie³⁴⁶; ‘Machenschaft und Erlebnis’ wijken uit voor

³⁴⁴ Dat Heidegger tot 1938 spreekt van de ‘Macht des Seins’ laat daarmee zien dat zijn geheel andere manier van spreken en vragen naar de ‘Sinn von Sein’ tot die tijd toch nog georiënteerd blijft aan de metafysische terminologie en pas daarna wordt opgegeven. Pas in de periode rond 1938 heeft Heidegger gezien dat de ‘Entfaltung der Seinsfrage’ überhaupt niet meer in het verlengde van of vanuit de traditioneel metafysische zijnsvraag begrepen kan worden (GA 67: 11). In deze ommekeer van ‘Seyn’ als macht naar ‘Seyn’ als het macht-loze ligt dan ook de eigenlijke zin van Heideggers veelbesproken ‘*Kehre*’. Deze ommekeer baant immers de weg voor de *inkeer* in het wezen van het *niets*, dat wil zeggen de blootstelling aan de ‘Sinn von Sein’ (verborgenheid) in de beantwoording aan de aanspraak die het menselijk denken is aangezegd (onverborgenheid) (zie hiervoor §12β).

³⁴⁵ GA 66: 17, 52; “denn in *dieser* >>Berührung<< mit dem >>Sein<< [met het ‘zijn’ als het elementaire, VB], die jetzt deutlicher als >>Lebensnähe<< sich ausspricht, erfahren wir niemals etwas vom Seyn selbst; ja die so >>Berührten<< und >>Rührenden (das Gemisch-Gebräu der Metaphysik-Überlieferung gedanken- und hilf-los Umrührenden) sind so ob ihrer Wirklichkeitsnähe und Zeigemäßheit (E. Jünger z.B.), ausgeschlossen davon, jemals dem Seyn eine Spur abzuhauen” (GA 67: 133). “Dem Menschentum der Metaphysik ist die noch verborgene Wahrheit des Seins verweigert” (*ÜMF*: 71).

³⁴⁶ “Doch all diese und andere Kennzeichnungen des Machtwesens reichen niemals, weil wesenhaft nicht, zu, um die Machenschaft als solche zu erkennen und d.h. seynsgeschichtlich als eine Herrschaftsform des Sichverweigernden Seyns und seiner ungegründeten Wahrheit zu begreifen; denn solches Begreifen vollzieht

beslissingen³⁴⁷. Zij zijn de inrichting in de ‘*Entscheidungslosigkeit*’ (GA 69: 49). De ‘Sinn’ blijft daarin vergeten en het denken gaat op in de ‘Vormacht des Seienden’³⁴⁸.

Deze ‘Entscheidung’ kan evenmin worden begrepen als beslissing *tegen* de ‘Machenschaft’ en *voor* de zich onttrekkende zijnszin, want zo’n beslissing zou de tweespalt evengoed opheffen en in die zin onempirisch zijn. Zoals reeds in paragraaf 6 duidelijk werd, beoogt de fenomenologische inzet van Heidegger niet een *andere* betrekking tot de objecten dan de instelling (wil tot macht) maar doet ze een ‘stap terug’ naar ‘onze verhouding tot het wedervarende’ en vraagt ze naar de *zin* van de *alomtegenwoordige* betrekking tussen zijn en denken. ‘Machenschaft und Erlebnis’ is als ‘Herrschaftsform des sichverweigernden Seyns’. Als zodanig is de ‘Machenschaft’ volgens Heidegger het *on*-wezen van de zijnszin³⁴⁹. De ‘Entscheidung’ is niet de *vernietiging* van de ‘Machenschaft’ maar het *doorstaan* van de tweespalt tussen wezen en onwezen van ‘Seyn’³⁵⁰.

β) De ‘*Verwindung der Metaphysik*’ in Zur Seinsfrage

sich allein in einem Entscheiden, durch das erst die Machenschaft als solche auf die eine Seite und damit überhaupt in ihrem enthüllten Wesen zum Stehen kommt” (GA 66: 18-19; vgl. GA 66: 16, 59)

³⁴⁷ GA 66: 19; Omdat Jünger opgaat in het voorstellen (wil tot macht) kan hij dit ‘Entscheidungsbereich’ niet zien en begrijpt hij elke beslissing als ‘>>Vernunft<<-akt’ of ‘Angriff’ van de mens als subject (GA 90: 13, 84; vgl. 16, 52). Volgens Heidegger *verhindern* lieden zoals Jünger daarmee zelfs dat een bezinning op het wezen van het nihilisme vroegtijdig aanvangt (GA 90: 34).

³⁴⁸ “*Die Entscheidung*: ob wir der Überwindung ge-eignet sind durch das Seyn, oder ob *wir*, auf das Seiende pochend, in die unbedingte Mächtigkeit losgelassen, des Seins auch noch völlig *vergessen*” (GA 67: 6; vgl. GA 66: 15, 19).

³⁴⁹ Voor zover ‘Machenschaft’ en ‘Erlebnis’ uit zijn op presentie en de ‘Sinn von Sein’ zich juist onttrekt en zodoende principieel *verborgen* is in de schikking van de verschijningswijze van de werkelijkheid en de menselijke beantwoording daaraan, noemt Heidegger de ‘Machenschaft’ het *on*-wezen van de zijnszin (GA 65: 126). “Macht ist nicht nur Ohn-macht, sondern Un-wesen des Seins in der Gestalt der einzigen machenschaft des Seienden” (GA 69: 68).

³⁵⁰ “*Die Entscheidung* ist die, ob wir diesen Widerstreit des Wesens und Unwesens als einen notwendigen begreifen, oder ob wir dies nicht begreifen und demzufolge immer versuchen, das Unwesen zu beseitigen oder das Wesen zu verleugnen - oder gar einen faden Ausgleich zwischen beiden zurecht zu machen” (GA 16: 332). “Das Entscheidende der Überwindung liegt in der Eröffnung einer Kluft zwischen der Seiendheit des Seienden und der Wahrheit des Seyns, aus welcher Kluft das Getrennte doch erst zu sich erhebt, ohne daß etwa die Metaphysik im seynsgeschichtlichen Denken >>aufgehoben<< sein könnte” (GA 67: 14; vgl. 12, 20-21; *NI*: 235).

Deze omwenteling van de aard van de overwinning van het nihilisme is de inzet van *Zur Seinsfrage*. Heidegger thematiseert deze in confrontatie met Jüngers metafysica van de wil tot macht. Heidegger zegt dat de *taal* van de metafysica van de wil tot macht, namelijk de voorstelling, de overwinning van de zijnsvergetelheid belet (vgl. §10)³⁵¹. Derhalve zijn een ‘veranderde wijze van spreken’ en een ‘veranderde verhouding tot het wezen van de taal’ nodig, die niet meer gebonden zijn aan macht en arbeid (ZSF: 405). Omdat niet alleen het dichten van Jünger, maar *elk* metafysisch voorstellen doortrokken is van zijnsvergetelheid, vergt de ‘overwinning van de zijnsvergetelheid als het wezen van het nihilisme’ een ‘overwinning’ van de metafysica³⁵². Wat is de aard hiervan?

Net als het zo-even besproken woord ‘macht’ destrueert Heidegger ook het woord ‘overwinning’. Dit is zelf een machtsterm die uit is op de *vernietiging* van de overwonnen toestand en uit is op de *presentie* van de nieuwe toestand die met de ‘Machtsteigerung’ is bereikt. Daarom begrijpt Heidegger de ‘overwinning’ van de zijnsvergetelheid als een ‘Verwindung’ (ZSF: 414-417; 422-425; ÜMF: 77). Dit ‘te boven komen’ vernietigt de metafysica niet (ZSF: 416-417; WiME: 367) maar laat haar *overwoekeren*. De ‘Verwindung’ van de metafysica laat haar aan zichzelf over (‘sich selbst Überlassen’), laat zich in met ‘onze verhouding tot het wedervarende’ en vraagt naar de zich onttrekkende zijnszin³⁵³ die in de metafysica vergeten blijft³⁵⁴. Ik zal nu aan de hand van *Zur Seinsfrage* laten zien hoe Heidegger deze ‘Verwindung’ ziet. Wanneer ik in het vervolg van deze paragraaf ten aanzien

³⁵¹ “Allein die Frage nach dem Wesen des Seins stirbt ab, wenn sie die Sprache der Metaphysik nicht aufgibt, weil das metaphysische Vorstellen es verwehrt, die Frage nach dem Wesen des Seins zu denken” (ZSF: 405).

³⁵² “Der Wider-spruch zu Jünger kann nur der Widerspruch zur *Metaphysik Nietzsches* und dieser muß der Widerspruch gegen die *Neuzeitliche Metaphysik* sein. Dieser Wider-spruch ist nur möglich als Wider-spruch zur *Metaphysik als solcher*, d.h. zu der *abendländischen Philosophie im Ganzen*” (GA 90: 27).

³⁵³ “Überwindung aber bedeutet hier ursprüngliches Fragen der Frage nach dem Sinn, d.h. nach dem Entwurfsbereich und somit nach der Wahrheit des Seins, welche Frage sich zugleich als die Frage nach dem Sein der Wahrheit enthüllt” (ZWB: 100).

³⁵⁴ “Indes bleibt der Entzug dem nihilistisch bestimmten Vorstellen verborgen (ZSF: 414). “In der Phase des vollendeten Nihilismus sieht es so aus, als gäbe es dergleichen wie *Sein des Seienden* nicht, als sei es mit dem Sein nichts (im Sinne des nichtigen Nichts). *Sein* bleibt in einer seltsamen Weise aus. Es verbirgt sich. Es hält sich in einer Verborgenheit, die sich selber verbirgt. In solchem Verbergen beruht jedoch das griechisch erfahrene Wesen der Vergessenheit” (ZSF: 415).

van Heidegger van een ‘overwinning’ spreek, dan moet deze worden begrepen in de zo-even besproken zin van de ‘Verwindung’ van de metafysica.

In *Über die Linie* stelt Jünger het nihilisme als lijn voor (vgl. §10). Het passeren van deze lijn - de overwinning van het nihilisme - brengt Jünger in verband met een nieuwe ‘toewending van het zijn’ (ZSF: 406). In *Zur Seinsfrage* gaat Heidegger niet in op de inhoud van deze gedachte maar blijft hij bij het beeld van de lijn zelf. Hij neemt het woord ‘Zuwendung des Seins’ van Jünger op maar begrijpt dit woord niet meer metafysisch³⁵⁵³⁵⁶, namelijk als *tekening* van de verschijningswijze van de werkelijkheid *en* de menselijke beantwoording daaraan, als ‘Anzeige’ (vgl. §6)³⁵⁷. Hij begrijpt deze ‘Anzeige’ als *aanspraak* van de taal, dat wil zeggen als *aanzegging* van de betekenis van de woorden waarin de verschijningswijze van de werkelijkheid en de menselijke beantwoording daaraan worden uitgelegd. Het menselijk denken *volgt* de ‘Anzeige’ door te beantwoorden aan deze aanspraak (‘Entsprechen’) (ZSF: 408-409; vgl. WiME: 368). We zien hier dat Heidegger het menselijk bestaan net als het ‘zijn’ vanuit de verhouding *tussen* mij en de dingen denkt, namelijk als verhouding van ‘Anspruch’ en ‘Entsprechen’ (vgl. WiME: 371-372). Het menselijk denken is de *voleinding* van de

³⁵⁵ vgl. WiME: 369, hoofdstuk 2 en §11; In *Zur Seinsfrage* doorkruist Heidegger het woord ‘zijn’ dan ook om aan te geven dat ‘zijn’ hier niet meer overeenkomstig de metafysische traditie als autonome instantie wordt voorgesteld die zich zo nu en dan naar de mensen keert (ZSF: 410-411) Een onderzoek naar de positieve zin van deze doorkruising - de verwijzing in het ‘Geviert’ - valt buiten het bestek van deze dissertatie en vergt een apart onderzoek.

³⁵⁶ In die zin zegt Heidegger ook dat de ‘Lagebeurteilung’ van Jünger (*trans lineam*) en de ‘Erörterung’ (*de linea*) op elkaar aangewezen blijven (ZSF: 386). Zie verder hiervoor, Vijgeboom, P., Nachtspraak. Heidegger over de schrijfwijze van *Der Arbeiter*. In: *Yang* 2-3 (1992), blz. 142ev (verder: Vijgeboom (1992) 142ev).

³⁵⁷ Met betrekking tot de verhouding tussen ‘zijn’ en ‘mens’ suggereert Heidegger dat de mens in onderscheid met andere zijnden een bijzondere verhouding heeft tot ‘zijn’. Alleen de mens zou zijnsverstaan hebben (o.a. WiME: 374-375). “Alles andere Seiende [dan ‘Dasein’] ist dadurch gekennzeichnet, daß ihm sein Sein gleichgültig ist. Diese >Unbekümmertheit< und >Selbstlosigkeit< läßt das Sein als ein solches erscheinen, das dem Seienden lediglich *zukommt*. ... unter dem Gesichtspunkt der Indifferenz erscheint Sein als bloße *Eigenschaft* des Seienden. ... Die Selbstunterscheidung des menschlichen Daseins ist also letztlich nichts anderes als die *Aufhebung der Indifferenz* des Seienden gegenüber dem *Sein*” (Strube (1994) 66-67).

toewending van ‘zijn’, omdat het menselijk denken in de beantwoording aan de aanspraak het ‘zijn’ bedenkt³⁵⁸.

Deze ‘veranderde wijze van spreken’ - ‘Entsprechen’ - en ‘veranderde verhouding tot het wezen van de taal’ - ‘Anspruch’ - is op geen enkele manier uit te spelen tegen het voorstellen³⁵⁹. Het beantwoorden aan de aanspraak van ‘zijn’ betreft de *in* elk voorstellen van zich blijk gevende verschijningswijze van de werkelijkheid *als* voorgesteld (‘Machenschaft’) en de menselijke beantwoording daaraan *als* voorstelling (‘Erlebnis’), die mij altijd al heeft aangesproken op een bepaalde manier te zijn, namelijk het voorstellen. Het gaat hier louter om de ervaring van de semantische grond als *herkomst* van het voorstellen die zelf niet in termen van ‘wil’ en ‘macht’ kan worden begrepen maar de ‘Anspruch’ betreft waaraan elk voorstellen zonder het zelf te weten altijd al aan beantwoordt.

De vraag is nu of de beantwoording van het denken aan de aanspraak van ‘zijn’ ook de *overwinning* van het nihilisme betekent. Jünger suggereert dat het nihilisme is overwonnen met het passeren van de lijn. In *Zur Seinsfrage* zegt Heidegger dat pas sprake is van een overwinning van het nihilisme, wanneer het *wezen* van het niets (nihil) bij ons ‘stervelingen’ aankomt (ZSF: 410). Wat wordt hiermee bedoeld?

In de metafysische traditie wordt het ‘nihil’ van het nihilisme als privatio van ‘zijn’ (bestendige aanwezigheid), dat wil zeggen als *ontkenning* van de presentie of als *afbreuk* ervan gedacht en daarmee altijd *vanuit* de presentie begrepen (ZSF: 413-414)³⁶⁰. Heidegger daarentegen denkt het ‘nihil’ vanuit zichzelf en brengt het in verband met de ‘Sinn von Sein’ die zich *onttrekt* en zodoende het menselijk denken *geweigerd* is. Deze *weigerung* is geen ‘nihil’ of ‘niets’ als privatio van ‘zijn’ (bestendige aanwezigheid), maar een onoverbrugbare

³⁵⁸ “Das An-wesen wendet sich als solches zum Menschenwesen, worin sich die Zuwendung erst vollendet, insofern jenes, das Menschenwesen, ihrer gedenkt” (ZSF: 411).

³⁵⁹ Vgl. GA 90: 14-15. Heidegger noemt deze veranderde wijze van spreken weliswaar in ‘Wider-spruch’ met Jünger, maar deze tegenspraak is niet negatief afhankelijk van wat het tegensprekt, namelijk Jünger: “Dieser Wider-spruch (ist *Wieder*-Spruch, obzwar durchaus nicht noch einmal in einem historischen Sinne dasselbe. Wohl aber anfangend, d.h. ursprünglicher anfangend das Selbe) ist im Wesen der *Andere* Anfang, der zugleich den ersten Anfang in seine Wahrheit befreit” (GA 90: 27).

³⁶⁰ “Der Schwund, die Absenz, ist aus einer Praesenz her und durch diese bestimmt” (ZSF: 413). Dat ook Jünger het nihilisme als privatio van ‘zijn’ begrijpt blijkt wel daaruit, dat hij het nihilisme als ‘Typenschwund’ of ‘Reduktion’ begrijpt (vgl. hoofdstuk 3).

verborgenheid. Heidegger noemt deze verborgenheid van de zich onttrekkende zijnszin het *wezen* van het niets.

Daarmee wordt duidelijk waarom de ‘overwinning’ van het nihilisme de blootstelling aan het *wezen* van het niets vergt. De zijnsvergetelheid is volgens Heidegger pas overwonnen wanneer het menselijk bestaan zich blootstelt aan de ‘Sinn von Sein’ als het *wezen* van het niets. De ‘Sinn von Sein’ is het herkomstbereik van de ‘Zuwendung’ of aanspraak van ‘zijn’, die zichzelf in de *schikking* van de verschijningswijze van de werkelijkheid *als* voorgesteld (‘Machenschaft’) en de menselijke beantwoording daaraan *als* voorstelling (‘Erlebnis’) *onttrekt*. Zo blootgesteld aan de ‘Sinn’ in de beantwoording aan de aanspraak, is het menselijk bestaan doortrokken van *eindigheid* (vgl. ZSF: 418-419). Dit *be-staan* (‘Da-sein’) van de openheid (‘Da’) of de ‘Sinn von Sein’, noemt Heidegger daarom ook wel het *sterfelijke denken*³⁶¹. Dit ‘bestaan’ (Dasein) ‘overwint’ de zijnsvergetelheid als het *wezen* van het nihilisme, want blijft bij de verhouding tussen de *verborgenheid* van de ‘Sinn’ als herkomstbereik van de verschijningswijze van de werkelijkheid en de menselijke beantwoording daaraan.

Als het *wezen* van het niets de zijnszin is, dan is het ‘beeld’ van het nihilisme als lijn die moet worden overschreden ongeschikt (ZSF: 411-412). Ten eerste is het nihilisme dan geen lijn die tegenover het menselijk denken ligt (ZSF: 412), want het *wezen* van het niets is de openheid die elk menselijk denken altijd al *be-staat* (‘Dasein’). Ten tweede beoogt Heidegger dan niet de *overwinning* van dit nihilisme; de ‘Verwindung’ van de zijnsvergetelheid van de metafysica is in tegendeel juist de *inkeer* (‘Einkehr’) in het *wezen* van het niets (ZSF: 422, 424). Heidegger spreekt daarom niet meer van het nihilisme als *lijn* maar van een *zone*, waarin het menselijk denken inbegrepen is (ZSF: 412).

De vraag is wat mij deze aanduiding van het nihilisme als *zone* helpt. Een *zone* is weliswaar een gebied waarin het menselijk denken inbegrepen is, maar als dit gebied toch een gordel, een brede lijn. Misschien is de zijnszin die zich onttrekt in de *schikking* van de ‘Anspruch’ eerder als *vloedlijn* te denken. Een vloedlijn is niet een lijn op het strand die de hoogste stand van het water markeert. Het eigenaardige van de vloedlijn is dat de vloed zich daarin juist *niet* te kennen geeft maar zich terugtrekt en daarbij een strook van opgewoelde schelpen, kwallen en wrakhout op het strand achterlaat. De zijnszin is als zo’n vloedlijn te

³⁶¹ ZSF: 410; zie voor de verhouding van de zich *onttrekkende* zijnszin en het *sterfelijke denken*, Schüßler (1997) 31ev.

begrijpen, waarin de vloed zich *niet* te kennen geeft maar zich *onttrekt* in de *schikking* van door de vloed opgewoelde strandresten, die samen een lijn vormen. De blootstelling aan de zich onttrekkende ‘Seinssinn’ (verborgenheid) in de beantwoording aan de aanspraak die het menselijk denken is aangezegd (onverborgenheid) verkeert *rondom* deze *vloedlijn*.

In de blootstelling aan de ‘Sinn’ ofwel het denken *rondom de vloedlijn* is de zijnsvergetelheid van de metafysica als het wezen van het nihilisme ‘overwonnen’ (vgl. *WiME*: 376). Deze verhouding tussen de verborgenheid van de ‘Sinn’ en de onverborgenheid (*aletheia*) van de verschijningswijze van de werkelijkheid *als* voorgesteld (‘Machenschaft’) en de menselijke beantwoording daaraan *als* voorstelling (‘Erlebnis’), die zelf niet voorstellingsmatig ofwel in termen van ‘wil’ en ‘macht’ kan worden begrepen, geldt ons filosofisch nadenken rondom de vloedlijn (*ZSF*: 416; vgl. *GA* 45: 189). Deze verhouding indachtig, zou dan opnieuw gevraagd moeten worden naar de dingen, de taal en de mens.

HOOFDSTUK 5

DE EENZIJDIGHEID VAN *ZUR SEINSFRAGE*. JÜNGERS

LAATSTE WOORD

§13. Het *dichterlijke* van de gestalte

De confrontatie tussen het dichten van Jünger en het denken van Heidegger heeft duidelijk gemaakt dat de ‘overwinning’ van het nihilisme een omwenteling van het menselijk bestaan vergt. De overgankelijkheid van het dichten van Jünger bleek te bestaan in de wil tot macht als kunst, dat wil zeggen de *voorstelling* van het type van de arbeider als representant van de gestalte van de arbeider om de totale mobilisering te overstijgen naar een nieuwe noodzakelijke ordening (vgl. §9). Te midden van de totale mobilisering vermoedt Jünger een gestalt-switch, een omslag van de tekening waarbinnen de werkelijkheid *en* de menselijke beantwoording daaraan als eenheid in het geding is (vgl. §7).

Doordat het dichten van Jünger opgaat in het voorstellen en deze voorstelling wordt gekoppeld aan de mens als het subject, blijft zijn ‘overwinning’ van het nihilisme blind voor de semantische grond ervan en als zodanig doortrokken van zijnsvergetelheid (vgl. §10). Dat betekent dat Jüngers *ervaring* van de gestalt-switch - namelijk de omwenteling van de

verschijningswijze van de werkelijkheid en de menselijke beantwoording daaraan als de semantische grond van het voorstellen - verder reikt dan zijn beantwoording daaraan in termen van de wil tot macht. Heidegger concludeert dan ook dat Jünger aan deze en de andere kant van de lijn *dezelfde* taal spreekt (ZSF: 394; vgl. §10).

De eenzijdigheid van *Zur Seinsfrage* is dat Heidegger benadrukt dat het ‘metafysisch zien van de gestalte van de arbeider thuishoort in de metafysica van de wil tot macht’ (ZSF: 396)³⁶². Volgens Heidegger overstijgt Jünger nergens de metafysica van Nietzsche, maar maakt zijn beschrijving van de gestalte ons louter weer gevoelig voor het metafysisch begrepen ‘zijn’ van de zijnden (GA 90: 76, vgl. 322)³⁶³. Hij begrijpt het schrijven van Jünger dan ook louter als een ‘denken’ in het licht van Nietzsche – en wel als enige echte navolger van dit denken (GA 90: 227, 273) – dat zich met zijn ‘beschrijvingen’ waagt in een gebied waarvoor het volgens Heidegger niet is toegerust³⁶⁴.

Maar Jüngers eigenlijke ‘Anliegen’ is *ook* gelegen in een ‘veranderde wijze van spreken’ en een ‘veranderde verhouding tot het wezen van de taal’. Hoezeer Jünger zijn ervaring van de gestalt-switch ook vernietigt door haar te begrijpen in termen van de wil tot macht van het subject - de *andere zijde* van de gestalte is haar *dichterlijke* karakter. Een eerste aanwijzing naar het dichterlijke van de gestalte krijgen we, wanneer we bemerken dat Jünger de totale mobilisering en de gestalte van de arbeider in verband brengt met taal:

³⁶² Elders zegt Heidegger: “Jünger sprengt nur die Schlacken weg, die noch verhindern, das jetzige Zeitalter ganz unverhüllt als den bloßen und höchst gedanken-losen Fortschritt des Bisherigen (der Neuzeit) zum Ende seines Unwesens und damit zu seiner geschichtlichen Vollendung zu erkennen ... Weil aber Jünger nur Bisheriges fortführt, deshalb kann seine Sprengarbeit zugleich den Anschein des Schaffens haben – die *Zerstörung* dient ja nur der Befreiung des schon wesenden Bisherigen” (GA 90: 28). “Zeigen: wie Jüngers Haltung in das Ende der Metaphysik gehört und den Ausbau dieses Endes beginnt. Mit der Einsicht in die Grund-losigkeit und die seynsgeschichtliche Überwindung der Metaphysik, *ist* über Ernst Jünger entschieden. Hier bedarf es nicht etwa erst noch einer üblichen Widerlegung” (GA 90: 31; vgl. 45, 73).

³⁶³ Jüngers grondstelling is “Doch wieder Platonismus, >>ewiges Sein<<. ... Aber gleich sehr seinsvergesen und ohne *Wahrheitsfrage*” (GA 90: 81).

³⁶⁴ GA 90: 92, 238-239, 255-259; “*Was Ernst Jünger nicht sieht*. Er sieht das nicht, was auch nicht gesehen werden kann, da es nur im Denken erreicht wird. Und das ist das Wesen des Willens zur Macht als *Wirklichkeit* des Wirklichen. Das ist das Wesen der >>Wirklichkeit<< als einer Wesung der Seiendheit. Das ist die Bestimmung der Seiendheit ins Wesen des aus seinem Anfang fortgegangenen Seins” (GA 90: 264; vgl. 256-266).

“Hoe meer wij ons aan de beweging wijden, des te dieper moeten wij ervan overtuigd zijn, dat een rustend zijn zich onder haar verbergt en dat elk opvoeren van de snelheid slechts de vertaling is van een onvergankelijke oertaal”³⁶⁵.

In de totale mobilisering tekent zich volgens Jünger de ‘taal van de arbeid af die ernaar streeft zich in alles te vertalen wat gedacht, gevoeld en gewild kan worden’³⁶⁶. Wat wordt met deze taal bedoeld?

De gestalte van de arbeider is de ‘samenvattende eenheid’ waarbinnen de werkelijkheid en de menselijke beantwoording daaraan *als* arbeid verschijnt. Deze *aanblik* kan worden aangeduid als *woord*. Deze taal is niet een *instrument* waarover de mens *beschikt* in de omgang met de dingen. Het woord duidt hier op de aanblik waarbinnen wij het verscheidene *als* hetzelfde, *als* arbeid *zien* (vgl. Schwarz (1962) 145; Heumakers/Oudemans (1997) 180).

Waaruit blijkt dat de mens volgens Jünger niet het subject is van deze taal? De taal waarvan Jünger spreekt, vertaalt *zich* in wat te denken, te voelen en te willen is:

“Het gaat veeleer om een nieuwe taal die plotseling gesproken wordt en de mens antwoordt of hij blijft stom – en dit beslist over zijn werkelijkheid” ...

“Het klapperen van de weefgetouwen in Manchester, het ratelen van de machinegeweren bij Langemark – dit zijn tekens, woorden en zinnen van een proza dat door ons geduid en beheerst wil worden”³⁶⁷.

De stempeling van onze technische werkelijkheid *als* technische ruimte en de menselijke beantwoording daaraan *als* type van de arbeider door de gestalte van de arbeider, wordt hier

³⁶⁵ “Je mehr wir uns der Bewegung widmen, desto inniger müssen wir davon überzeugt sein, daß ein ruhendes Sein sich unter ihr verbirgt und daß jede Steigerung der Geschwindigkeit nur die Übersetzung einer unvergänglichen Ursprache ist” (*Arb*: 40).

³⁶⁶ “In ihr [de totale mobilisering, VB] deutet sich die Sprache der Arbeit an, eine ebenso primitive wie umfassende Sprache, die bestrebt ist, sich in alles zu übersetzen, was gedacht, gefühlt, gewollt werden kann” (*Arb*: 104).

³⁶⁷ “Es handelt sich vielmehr um eine neue Sprache, die plötzlich gesprochen wird, und der Mensch antwortet, oder er bleibt stumm – und dies entscheidet über seine Wirklichkeit. ... Das Klappern der Webstühle von Manchester, das Rasseln der Maschinegewehre von Langemarck – dies sind Zeichen, Worte und Sätze einer Prosa, die von uns gedeutet und beherrscht werden will” (*Arb*: 141; vgl. *KE*: 103).

in verband gebracht met de taal. Deze heerschappij is volgens Jünger ‘*in wezen* al gerealiseerd maar behoeft een taal om uit haar *anonimiteit* te voorschijn te komen’.

Daarmee wordt duidelijk waarin de ‘veranderde wijze van spreken’ van Jünger bestaat. Zoals ik in paragraaf 9 heb laten zien is het binnen de elementaire ruimte zaak overgankelijk te worden naar het type van de arbeider. Deze overgang betrof de *herkenning* van wat we *in wezen* al waren; type van de arbeider als representant van de gestalte van de arbeider. De beteugeling van het elementaire en de overgankelijkheid naar het type bestaat in de *naamgeving* van de elementaire ruimte *als* technische ruimte en de menselijke beantwoording daaraan *als* type van de arbeider³⁶⁸. De naam *arbeid* haalt de heerschappij van de gestalte uit haar *a-nonimiteit* te voorschijn. Deze naam is niet een instrument dat ter beschikking staat van de mens. Deze naamgeving is aan de orde in het schrijven in *Der Arbeiter* en in deze naamgeving bestaat het dichterlijke van het schrijven van Jünger.

De naamgeving in *Der Arbeiter* kan *dichterlijk* worden genoemd, wanneer we voor een moment terugdenken aan de Griekse herkomst van dit woord. In paragraaf 5 kwamen we het woord *poiêsis* al tegen bij de bespreking van de *technê poiêtikê*. Het kenmerkende van de *technê poiêtikê* is - of het nu om het bebouwen van akkerland of de vervaardiging van artefacten gaat - dat ze datgene wat te voren niet was (verborgenheid) in de aanwezigheid stelt (onverborgenheid) (GA 19: 269).

“**ποίηiv** is het ‘hervor-bringen’ van iets tot aanwezigheid in het onverborgene.

We moeten ons Duitse woord ‘hervor-bringen’ hier zuiver letterlijk opvatten:

‘her’: uit het tot nu toe verborgene; en ‘vor’: in het onverborgene, opene, dat de mens voor zich en om zich heen heeft; en ‘bringen’: dat wil zeggen iets ontvangen en aanreiken en geven”³⁶⁹.

Het dichten schept echter geen dingen in de werkelijkheid maar is betrokken op de taal. Het dichten ‘brengt’ de naam ‘naar voren’ (‘hervor-bringen’), in het licht waarvan het

³⁶⁸ “Der typenbildenden oder, besser noch: typenträchtigen Macht im Ungesonderten entspricht eine typensetzende Fähigkeit des Menschen, die man getrost als Zauberkraft bezeichnen darf. ... Die namenlose Macht des Universums wird vom Menschen durch das Wort gebannt” (TNG: 109).

³⁶⁹ “**ποίηiv** ist das >>hervor-bringen<< von etwas zur Anwesenheit ins Unverborgene. Wir müssen unser deutsches Wort >>hervor-bringen<< hier rein wörtlich nehmen: >>her<<: aus dem bislang Verborgenen her; und >>vor<<: in das Unverborgene, das Offene, das der Mensch vor und um sich hat; und >>bringen<<, d.h. etwas empfangen und darreichen und geben” (GA 50: 112).

verscheidene *als* hetzelfde verschijnt en begrepen wordt (onverborgene). Een voorbeeld hiervan is de naam ‘totale mobilisering’ die Jünger in *Der Arbeiter* dicht.

Omdat het eigenlijke ‘Anliegen’ van Jünger in een ‘veranderde wijze van spreken’ gelegen is, doet Jünger zichzelf tekort door de gestalte en haar verhouding tot de wereld toch weer in termen van macht te begrijpen, namelijk als verhouding tussen stempel en stempeling. Zoals ik heb laten zien noemt Jünger de gestalte weliswaar een ‘metafysische macht’ (*Arb*: 123), maar kan ze volgens hem niet worden begrepen in termen van de ‘wil tot macht’ (*Arb*: 77; vgl. §9). De gestalte is niet van deze wereld maar een ‘oorspronkelijk vermogen’ dat het *leven* (wil tot macht) stempelt. Deze ‘revisie van het *leven* door het *zijn*’ (*Arb*: 46) is geen kwestie van macht maar van *Dichtung*. In het dichten van de gestalte *herkent* de heroïsch realist zichzelf als representant van de gestalte, dat wil zeggen dat het dichten als een *magneet* wordt geleid door de gestalte als ‘oorspronkelijk vermogen’ (*Arb*: 184). Dit magnetisme is de aard van het dichten in *Der Arbeiter*.

Met dit dichterlijke van de gestalte komen het *schrijven* en *lezen* van *Der Arbeiter* in een ander licht te staan. Dit schrijven wordt bemoeilijkt doordat de gestalte volgens Jünger niet *is* maar binnen het nihilisme alleen kan worden *vermoed* (*Arb*: 99). De *conceptie* van de gestalte van de arbeider is niet een episode of verhaal dat deze gestalte *beschrijft*. Zij is dichterlijk: als door een magneet wordt ze geleid door een gestalte die niet *is* en bestaat ze in de naamgeving van de elementaire ruimte. Zoals het schrijven in *Der Arbeiter* geen verhaaltjes vertelt maar naamgeving is, zo is ook het lezen van dit werk geen informatieverwerking. Van het lezen wordt een zekere medewerking verwacht, zegt Jünger in het voorwoord; hij *leert* in *Der Arbeiter* deze namen. De tekst is opgebouwd volgens de regels van een militaire exercitie, dat wil zeggen dat de namen als een mantra worden ingezet en de lezer *geoefend* wordt om de werkelijkheid in het licht van deze namen te zien³⁷⁰. Een voorbeeld hiervan is de naam ‘totale mobilisering’, dat inmiddels in ons taalgebruik is ingedaald en in het licht waarvan *onze* werkelijkheid gezien en begrepen wordt.

³⁷⁰ In *Über den Schmerz* karakteriseert Jünger zijn eigen manier van schrijven op gelijksoortige wijze: “Was die innere Form dieser Untersuchung betrifft, so beabsichtigen wir die Wirkung eines Geschosses mit Verzögerung, und wir versprechen dem Leser, der uns aufmerksam folgt, daß er nicht geschont werden soll” (*ÜdS*: 146).

De *andere zijde* van de gestalte maakt de ambiguïteit van Jüngers taal duidelijk. Enerzijds getuigt hij van een instrumentele taalopvatting wanneer hij opmerkt dat zijn eigen uitspraken zelf arbeidskarakter hebben. Anderzijds brengt hij de taal in verband met naamgeving³⁷¹. Ik wend mij nu tot de *aanleiding* voor een verder onderzoek naar de verhouding tussen dichten en denken.

De vraag daarnaar komt op wanneer we ons voor een laatste keer wenden tot de confrontatie tussen Jünger en Heidegger. Heidegger zegt dat de overwinning van de zijnsvergetelheid de omwenteling van het menselijk bestaan vergt, namelijk de blootstelling aan de 'Sinn von Sein'. Nu mag de bespreking van deze blootstelling niet tot de gedachte verleiden dat deze omwenteling *in handen van de mens* is. De omwenteling die het menselijk denken opgegeven is vergt een 'Anspruch' van de taal³⁷². Deze 'Anzeige' wijst in een richting, een weg die het filosofisch nadenken heeft te gaan door het volgen of beantwoorden aan de aanwijzing. Het filosofisch nadenken stelt zich bloot aan de 'Sinn von Sein' in het beantwoorden aan de 'Anspruch' of *wacht* op de aanspraak en *laat* de alomtegenwoordige voorstellingsmatige betrekking tussen de werkelijkheid en de menselijke beantwoording daaraan voor wat ze is.

Het menselijk denken kan de beslissing ('Entscheidung') alleen *voorbereiden* door een bezinning op de vraag of 'wij weten wie we zelf zijn' (vgl. §11). Is het zo vanzelfsprekend dat de mens het arbeidende dier ofwel het subject is dat aan de *Kampf um die Erdherrschaft* ten grondslag ligt? Of is het menselijk bestaan primair blootgesteld aan de 'Sinn von Sein'? De *zin* van de onbeslistheid van deze vraag voor *ons* filosofisch nadenken is daarin gelegen, dat dit in de *overgang* geraakt van de 'eerste aanvang' naar de 'andere aanvang' (vgl. GA 66: 24). Te midden van deze onbeslistheid bezint het menselijk denken zich op de 'Sinn von Sein' en getuigt het daarmee van de *bereidheid* voor de omwenteling van het menselijk bestaan, die

³⁷¹ Zie *Typus, Name, Gestalt* voor een uitgebreid onderzoek van Jünger naar de status van de taal in verband met naamgeving. Een nader onderzoek naar de ontwikkeling van Jüngers taalopvatting in het latere werk valt buiten het bestek van deze dissertatie, evenals de overeenkomsten en verschillen met de taalopvatting van Heidegger.

³⁷² "Das in >>Sein und Zeit<< (1927) versuchte Denken macht sich auf den Weg, die so verstandene Überwindung der Metaphysik vorzubereiten. Dasjenige aber, was ein solches Denken auf seinen Weg bringt, kann doch nur das zu Denkende selbst sein. Daß das Sein selber und wie das Sein selbst hier ein Denken angeht, steht nie zuerst und nie allein beim Denken. Daß und wie das Sein selbst ein Denken trifft, bringt dieses auf den Sprung, dadurch es dem Sein selbst entspringt, um so dem Sein als solchem zu entsprechen" (*WiME*: 368).

het opgegeven is. In deze bezinning wordt *vooruitgelopen op* ('Vorsprung') de 'Entscheidung' en wordt deze als zodanig *voorbereid*³⁷³.

Is deze onbeslistheid ('Unentschiedenheit'), hoe empirisch die ook moge zijn, ooit uit te houden voor een menselijk denken? Is het bereik van deze onbeslistheid niet het on-achterhaalbare dat elke confrontatie ermee verzengt? Ik zie mijn vraag bevestigd door een ervaring van Jünger, die in hoofdstuk 3 ter sprake kwam. Ik vroeg daar waarin volgens Jünger de noodzaak bestaat van de wil tot macht als kunst. Daar bleek dat het volgens hem niet mogelijk is langer dan een ogenblik te verkeren in de 'dodelijke lucht van een pan-anarchische ruimte'. De wil tot macht als kunst is volgens Jünger noodzakelijk om opgewassen te zijn tegen de inbreuk van het elementaire en bestaat in het *scheppen* van ordeningen die 'unerschütterlich' zijn. Vanuit de hiervoor besproken *andere zijde* van de gestalte bezien is het *dichten* volgens Jünger dus noodzakelijk als *protectie* om niet verzengd te worden in de confrontatie met het elementaire.

Is het *wachten* op de aanspraak van de taal in het bereik van de onbeslistheid wel mogelijk voor een menselijk denken? Wordt het in de confrontatie met deze onbeslistheid niet direct verzwolgen en de dood ingejaagd? Is denken als voorbereiding op de 'Entscheidung' niet alleen mogelijk *in* de beantwoording aan een aanspraak van de taal? Dan zou enerzijds het denken altijd aangewezen zijn op het dichten als protectie. Anderzijds zou dit noodzakelijke dichten in het bereik van de overgang juist vanwege deze onbeslistheid *voorbarig* en zodoende per definitie *onempirisch* zijn. Hoezeer namelijk het dichten dan noodzakelijk is voor het denken als voorbereiding op de 'Entscheidung', dit zou dan evengoed onempirisch zijn omdat het het bereik van de onbeslistheid niet tot zichzelf kan toelaten. Dat zou betekenen dat ik, om empirisch te zijn ten aanzien van de onbeslistheid die mijn bestaan doortrekt, in zekere zin zelf on-empirisch moet zijn, een *tegen* moet vertonen. Deze vraag vergt een nader onderzoek naar de verhouding tussen denken en dichten *rondom de vloedlijn*.

Vanuit de confrontatie tussen Heidegger en Jünger in deze dissertatie zijn daarbij alvast de volgende vragen op te werpen: Hoe verhoudt het dichterlijke van de gestalte zich tot

³⁷³ "Die Vorbereitung jener einzigen Entscheidung kann nur vollzogen werden im Vorsprung zu der ihr gemäßen Entschiedenheit, die selbst - historisch gerechnet - noch nicht >>wirklich<<, nicht sichtbar und nicht wirksam ist, dennoch die Geschichte des Anderen Anfangs als Geschichte der Wesung der Wahrheit des Seyns übernommen hat" (GA 66: 23; vgl. GA 66: 57).

de wil tot macht? Wat is de herkomst van deze ambiguïteit van de kunst bij Jünger? In hoeverre is dit dichten noodzakelijk voor het denken? Is het *tegen* dat het dichten vertoont voorbehouden hieraan of principieel voor elk dichten en denken? Bestaat er verwantschap tussen het wezen van het dichten en het wezen van het denken? Hoe verhoudt de dichterlijke naamgeving zich tot het voorbereidende denken? Wat is de verhouding tussen het denken en het dichten rondom de vloedlijn?

NAWOORD

Ik heb deze studie gewijd aan het dichten van Jünger en het denken van Heidegger, omdat hierdoor de vraag naar het wezen van het imperialisme kon worden gesteld en een antwoord daarop kon worden voorbereid. Hoe staat het met de beantwoording van deze vraag?

Op 11 maart 2004 ontploften een viertal bommen in Madrileense treinen. Het gebeuren herinnerde aan de aanslagen op het *WTC* in het hart van New York op 11 september 2001. Ik herinner mij dat ik me toen voor een moment afvroeg of dergelijke aanslagen niet het teken zijn van een breuk tussen de westerse beschaving en een nieuw barbaarendom. Gaven deze zelfmoordaanslagen blijk van een nieuw type van de mens, dat niet meer te begrijpen is binnen de categorieën van de westerse beschaving? Of was hier sprake van een ‘achterhoedegevecht met samenlevingen wier traditionele levenswijze door de modernisering wordt bedreigd’, zoals Fukuyama een maand later in de krant suggereerde? Vanuit de bevindingen van dit proefschrift kunnen we concluderen: De naam ‘totale mobilisering’ is zo weids, dat zij zowel de Amerikaanse inmenging in Afghanistan karakteriseert alsook het verzet daartegen door de Taliban en het Al-Qaida netwerk van Osama bin Laden. De heftigheid van de aanslagen geeft slechts aan hoezeer die traditionele levenswijze van de islamitische samenleving wordt bedreigd: uiteindelijk wil ook elke Afghaan een televisie en een koelkast.

Ik kan niet ontkennen dat ik werd aangegrepen door de aanblik van uiteengereten lichamen en verwrongen staal op het spoor van Madrid. Net als het beeld van de fladderende jaspanden die zich als vlinders uit de *Twin Towers* de diepte in stortten, riep ook deze aanblik een moment van politieke betrokkenheid in mij wakker, dat zich wilde verzetten *tegen* de

imperialistische bezetting in Irak, *tegen* de hegemonie van het vrijheidsideaal van de Verenigde Staten in de wereldpolitiek, *tegen* de lafhartige ondersteuning van de imperialistische staat Israël etc.

Wat mij belette, was een ervaring die ik in het eerste hoofdstuk van dit proefschrift aan het woord liet. Door de bespreking van de aard van de wetenschappelijke toetsbaarheid bleek dat het imperialisme thuishoort in de *Struggle for existence* als aard van het leven als zodanig. De strijd om het bestaan kenmerkt niet alleen organismen, bedrijven en staten, maar beheerst ook onze manier van spreken daarover. Als elke voorstelling imperialistisch van aard en in die zin alomtegenwoordig is, dan kan het antwoord daarop niet langer in een *voorstelling* daartegen bestaan. Het antwoord op het imperialisme bestaat niet in verzet daartegen, maar vergt een omwenteling van het menselijk bestaan.

Hoewel op geheel van elkaar onderscheiden wijzen, bleken het dichten van Jünger en het denken van Heidegger in het teken te staan van zo'n omwenteling. De bespreking van het dichten van Jünger in hoofdstuk 3 heeft mij geleerd dat dit niet *activistisch* kan worden begrepen, namelijk als wil tot macht. Het dichten van Jünger bleek een overgang te zijn van de totale mobilisering (wil tot macht) naar een wereld, waarin het type van de arbeider zijn gestalte representeert. De bespreking van deze overgang maakte duidelijk dat dit dichten zelf van imperialisme doortrokken is, namelijk de wil tot macht als kunst. Zolang de omwenteling van het menselijk bestaan *activistisch* wordt begrepen als een revolutie die door het menselijk dichten en denken bewerkstelligd wordt (wil tot macht), blijft dit dichten en denken zelf imperialistisch van aard. Hierdoor blijft het volgens Heidegger blind voor de semantische grond ervan. De bevindingen in hoofdstuk 3 hebben mij geleerd dat het antwoord op het imperialisme niet bestaat in een activistisch begrepen revolutie van de menselijke bestaanswijze, omdat elk activisme doortrokken is van zijnsvergetelheid.

Hierin ligt de tweede reden om me niet te verzetten tegen het imperialisme in onze wereld. De bespreking van Heidegger in hoofdstuk 4 heeft mij geleerd dat feitelijke politiek-economische omstandigheden zoals de bombardementen op Afghanistan en de aanslagen op burgers door Al-Qaida secundair zijn ten opzichte van de vraag naar het filosofisch principiële, de semantische grond ervan. Elke poging een antwoord te vinden op het imperialisme door in te grijpen op het niveau van de zijnden – bijvoorbeeld het bestrijden van Al-Qaida en het ijveren voor de terugtrekking van de troepen uit Irak – schiet tekort. Elke alternatieve politiek-economische voorstelling van mensen en dingen is schatplichtig aan de

zijnsvergetelheid van het imperialisme. Het antwoord op het imperialisme vergt een bezinning op het *wezen* ervan. Dit heeft als consequentie dat het filosofisch nadenken geen onmiddellijk nut heeft voor het politiek-economisch reilen en zeilen van de samenleving.

Heidegger begrijpt dit *wezen* in termen van ‘Machenschaft und Erlebnis’; de verschijningswijze van de werkelijkheid *als* voorgesteld (‘Machenschaft’) voor de menselijke beantwoording daaraan *als* voorstellend begrijpen (‘Erlebnis’). Hij vraagt of hierbij nog te *denken* valt, zonder zelf in de zijnsvergetelheid van het imperialisme te vervallen. De bespreking van het denken van Heidegger in hoofdstuk 2 heeft mij geleerd dat zo’n denken mogelijk is. De nieuwe manier van spreken die Heidegger voorbereidt, vraagt naar het *wezen* als de semantische grond van de dingen maar is niet gebonden aan het imperialistisch karakter van de propositie: de formele aanwijzing. Ze bestaat niet langer in het *voorstellen* maar *beantwoordt* aan de formele aanwijzing van de semantische grond van het voorstellen, die het menselijk denken is aangereikt. Deze andere manier van spreken vergt volgens Heidegger een *omwenteling* van het menselijk bestaan. Het antwoord op het *wezen* van het imperialisme/wil tot macht vindt Heidegger in de blootstelling aan de ‘Sinn von Sein’ in de ‘beantwoording’ aan de ‘aanspraak’ die het menselijk denken is ‘aangezegd’.

Deze ‘beantwoording’ is niet een alternatieve bestaanswijze, want de heerschappij van het imperialisme is alomtegenwoordig. Het gaat Heidegger louter om de ervaring van de semantische grond als *herkomst* van het imperialisme, die zelf niet in termen van ‘wil’ en ‘macht’ kan worden begrepen maar de ‘Anspruch’ betreft waaraan elk voorstellen zonder het zelf te weten altijd al beantwoordt. De omwenteling die Heidegger op het oog heeft kan dan ook niet *activistisch* worden begrepen. Zij vergt een ‘Anspruch’ die door een menselijk denken alleen kan worden *voorbereid*. Het menselijk denken kan deze omwenteling alleen *voorbereiden* door een bezinning op de vraag of ‘wij weten wie we zelf zijn’.

De aard van dit filosofisch nadenken is *anarchisch*, want het *laat* de alomtegenwoordigheid van het imperialisme aan zichzelf over zonder een alternatieve bestaanswijze te evoceren en *wacht* op de ‘Anspruch’ als *archê* die het menselijk denken is ‘aangezegd’. De vraag is of dit *voorbereidende* denken niet aangewezen is op een dichten als protectie. Dan is het anarchische denken dat een antwoord op het *wezen* van het imperialisme voorbereidt aangewezen op de dichterlijke naamgeving. Dit vergt een nader onderzoek naar de verhouding tussen dichten en denken rondom de vloedlijn.

BIBLIOGRAFIE

I. Werken van Heidegger

<i>AKJ</i>	Anmerkungen zu Karl Jaspers >>Psychologie der Weltanschauungen<<. In: <i>WM</i> , blz. 1-44
<i>Brief 18-12-1950</i>	<i>Ein Brief an Ernst Jünger (18-12-1950)</i> , Jahresgabe 1998 (Martin-Heidegger-Gesellschaft 1998).
<i>BrV</i>	Einblick in das was ist. Bremer Vorträge 1949. In: <i>GA</i> 79, 3-77
<i>EiM</i>	<i>Einführung in die Metaphysik</i> (Max Niemeyer Verlag: Tübingen 1953 ¹⁹⁹⁸)
<i>EPA</i>	Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens. In: <i>SD</i> , blz. 61-80
<i>GdD</i>	Grundsätze des Denkens. In: <i>GA</i> : 79, blz. 81-176
<i>Gel</i>	Gelassenheit. In: <i>GA</i> 16: 517-529.
<i>Hum</i>	Brief über den >>Humanismus<<. In: <i>WM</i> , blz. 313-364
<i>Hw</i>	<i>Holzwege</i> , Gesamtausgabe, Band 5 (Vittorio Klostermann: Frankfurt aM 1977)
<i>NI / II</i>	<i>Nietzsche</i> , Gesamtausgabe, Band 6.1 en 6.2 (Vittorio Klostermann: Frankfurt aM 1996)
<i>PhT</i>	Phänomenologie und Theologie. In: <i>WM</i> , blz. 45-78
<i>PIA</i>	Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation). In: <i>Dilthey Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften</i> 6 (Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen 1989), blz. 237-269
<i>PlW</i>	Platons Lehre von der Wahrheit. In: <i>WM</i> , blz. 203-238
<i>SdU</i>	Die Selbstbehauptung der deutsche Universität. In: <i>GA</i> : 16, blz. 107-117
<i>SZ</i>	<i>Sein und Zeit</i> (Max Niemeyer Verlag: Tübingen 1927- 1993 ¹⁷)
<i>SD</i>	<i>Zur Sache des Denkens</i> (Max Niemeyer Verlag: Tübingen 1969 ¹⁹⁸⁸)
<i>RTG</i>	Das Rektorat 1933/34. Tatsachen und Gedanken. In: <i>GA</i> 16, blz. 372-394.
<i>ÜMF</i>	Überwindung der Metaphysik. In: <i>VA</i> , blz. 67-98
<i>UK</i>	Der Ursprung des Kunstwerkes. In: <i>Hw</i> , blz. 1-74
<i>UzS</i>	<i>Unterwegs zur Sprache</i> , Gesamtausgabe, Band 12 (Vittorio Klostermann: 1959 ¹⁹⁸⁵)
<i>VA</i>	<i>Vorträge und Aufsätze</i> , Gesamtausgabe, Band 7 (Vittorio Klostermann: Frankfurt aM 1954-2000)
<i>WB</i>	Wissenschaft und Besinnung. In: <i>VA</i> , blz. 5-36

WiM	Was ist Metaphysik?. In: <i>WM</i> , blz. 103-122
WM	<i>Wegmarken</i> , Gesamtausgabe, Band 9 (Vittorio Klostermann: Frankfurt aM 1976)
ZoS	<i>Zollikoner Seminare</i> (Vittorio Klostermann: Frankfurt aM 1987)
ZSF	Zur Seinsfrage. In: <i>WM</i> , blz. 385-426
ZWB	Die Zeit des Weltbildes. In: <i>Hw</i> , blz. 75-113
GA 13	<i>Aus der Erfahrung des Denkens</i> , Gesamtausgabe Band 13 (Vittorio Klostermann: Frankfurt aM 1983)
GA 16	<i>Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges</i> , Gesamtausgabe Band 16 (Vittorio Klostermann: Frankfurt aM 2000)
GA 17	<i>Einführung in die phänomenologische Forschung</i> , Gesamtausgabe, Band 17 (Vittorio Klostermann: Frankfurt aM 1994)
GA 19	<i>Platon: Sophistes</i> , Gesamtausgabe, Band 19 (Vittorio Klostermann: Frankfurt aM 1992)
GA 21	<i>Logik. Die Frage nach der Wahrheit</i> , Gesamtausgabe, Band 21 (Vittorio Klostermann: Frankfurt aM 1976 ¹⁹⁹⁵)
GA 29/30	<i>Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit - Einsamkeit</i> , Gesamtausgabe, Band 29/30 (Vittorio Klostermann: Frankfurt aM 1983)
GA 39	<i>Hölderlins Hymnen >>Germanien<< und >Der Rhein<<.</i> , Gesamtausgabe, Band 39 (Vittorio Klostermann: Frankfurt aM 1980 ¹⁹⁹⁹)
GA 43	<i>Nietzsche: Der Wille zur Macht als Kunst</i> , Gesamtausgabe, Band 43 (Vittorio Klostermann: Frankfurt aM 1985)
GA 44	<i>Nietzsches metaphysische Grundstellung im abendländischen Denken: Die ewige Wiederkehr des Gleichen</i> , Gesamtausgabe, Band 44 (Vittorio Klostermann: Frankfurt aM 1986)
GA 45	<i>Grundfragen der Philosophie - Ausgewählte >>Probleme<< der >>Logik<<</i> , Gesamtausgabe, Band 45 (Vittorio Klostermann: Frankfurt aM 1984 ¹⁹⁹²)
GA 47	<i>Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht als Erkenntnis</i> , Gesamtausgabe Band 47 (Vittorio Klostermann: Frankfurt aM 1989)
GA 48	<i>Nietzsche: Der europäische Nihilismus</i> , Gesamtausgabe Band 48 (Vittorio Klostermann: Frankfurt aM 1986)
GA 50	<i>1. Nietzsches Metaphysik 2. Einleitung in die Philosophie. Denken und Dichten</i> , Gesamtausgabe Band 50 (Vittorio Klostermann: Frankfurt aM 1990)
GA 51	<i>Grundbegriffe</i> , Gesamtausgabe, Band 51 (Vittorio Klostermann: Frankfurt aM 1981 ¹⁹⁹¹)
GA 52	<i>Hölderlins Hymne >>Andenken<<</i> , Gesamtausgabe Band 52 (Vittorio Klostermann: Frankfurt aM 1982)
GA 53	<i>Hölderlins Hymne >>Der Ister<<</i> , Gesamtausgabe, Band 53 (Vittorio Klostermann: Frankfurt aM 1984)
GA 54	<i>Parmenides</i> , Gesamtausgabe, Band 54 (Vittorio Klostermann: Frankfurt aM 1982)
GA 55	<i>Heraklit</i> , Gesamtausgabe Band 55 (Vittorio Klostermann: Frankfurt aM 1979)

GA 56/57	<i>Zur Bestimmung der Philosophie</i> , Gesamtausgabe Band 56/57 (Vittorio Klostermann: Frankfurt aM 1987 ¹⁹⁹⁹)
GA 58	<i>Grundprobleme der Phänomenologie</i> , Gesamtausgabe Band 58 (Vittorio Klostermann: Frankfurt aM 1993)
GA 59	<i>Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung</i> , Gesamtausgabe, Band 59 (Vittorio Klostermann: Frankfurt aM 1993)
GA 60	<i>Phänomenologie des religiösen Lebens</i> , Gesamtausgabe, Band 60 (Vittorio Klostermann: Frankfurt aM 1995)
GA 61	<i>Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung</i> , Gesamtausgabe, Band 61 (Vittorio Klostermann: Frankfurt aM 1985 ¹⁹⁹⁴)
GA 63	<i>Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)</i> , Gesamtausgabe, Band 63 (Vittorio Klostermann: Frankfurt aM 1982 ¹⁹⁹⁵)
GA 65	<i>Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)</i> , Gesamtausgabe, Band 65 (Vittorio Klostermann: Frankfurt aM 1989 ¹⁹⁹⁴)
GA 66	<i>Besinnung</i> , Gesamtausgabe, Band 66 (Vittorio Klostermann: Frankfurt aM 1997)
GA 67	<i>Metaphysik und Nihilismus</i> , Gesamtausgabe Band 67 (Vittorio Klostermann: Frankfurt aM 1999)
GA 69	<i>Die Geschichte des Seyns</i> , Gesamtausgabe Band 69 (Vittorio Klostermann: Frankfurt aM 1998).
GA 77	<i>Feldweg-Gespräche (1944/45)</i> , Gesamtausgabe, Band 77 (Vittorio Klostermann: Frankfurt aM 1995)
GA 79	<i>Bremer und Freiburger Vorträge</i> , Gesamtausgabe, Band 79 (Vittorio Klostermann: Frankfurt aM 1994)
GA 90	<i>Zu Ernst Jünger</i> , Gesamtausgabe, Band 90 (Vittorio Klostermann: Frankfurt aM 2004)

II. Werken van Jünger

<i>AH1</i>	<i>Das Abenteuerliche Herz (Erste Fassung). Aufzeichnungen bei Tag und Nacht</i> . Sämtliche Werke, Band 9 (Klett-Cotta: Stuttgart 1979), blz. 31-176.
<i>Arb</i>	<i>Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt</i> . Sämtliche Werke, Band 8 (Klett-Cotta: Stuttgart 1981), blz. 11-317
<i>FB</i>	<i>Feuer und Bewegung</i> , Sämtliche Werke, Band 7 (Klett-Cotta: Stuttgart 1980), blz. 105-118.
<i>FBI</i>	<i>Feuer und Blut</i> . Ein kleiner Ausschnitt aus einer grossen Schlacht, Sämtliche Werke, Band 1 (Klett Cotta: Stuttgart 1978), blz. 439-538

<i>MM</i>	<i>Maxima - Minima. Adnoten zum >>Arbeiter<<. Sämtliche Werke, Band 8 (Klett-Cotta: Stuttgart 1981), blz. 321-396</i>
<i>PP</i>	<i>Politische Publizistik 1919 bis 1933 (Klett-Cotta: Stuttgart 2001)</i>
<i>SB</i>	<i>Das Sanduhrbuch, Sämtliche Werke, Band 12 (Klett-Cotta: Stuttgart 1979), blz. 101-250</i>
<i>SBMM</i>	<i>Sizilischer Brief an den Mann im Mond, Sämtliche Werke, Band 9 (Klett-Cotta: Stuttgart 1979), blz. 9-22</i>
<i>Sta</i>	<i>In Stahlgewittern, Sämtliche Werke, Band 1 (Klett Cotta: Stuttgart 1978), blz. 9-300</i>
<i>Stu</i>	<i>Sturm. Sämtliche Werke, Band 15 (Klett-Cotta: Stuttgart 1978), blz. 9-74</i>
<i>TM</i>	<i>Die Totale Mobilmachung. Sämtliche Werke, Band 7 (Klett-Cotta: Stuttgart 1980), blz. 119-142</i>
<i>TNG</i>	<i>Typus, Name, Gestalt. Sämtliche Werke, Band 13 (Klett-Cotta: Stuttgart 1981), blz. 85-174</i>
<i>ÜdL</i>	<i>Über die Linie. Martin Heidegger zum 60. Geburtstag. Sämtliche Werke, Band 7 (Klett-Cotta: Stuttgart 1980), blz. 237-279</i>
<i>ÜdS</i>	<i>Über den Schmerz, Sämtliche Werke, Band 7 (Klett-Cotta: Stuttgart 1980), blz. 145-191</i>
<i>W125</i>	<i>Das Wäldchen 125, Sämtliche Werke, Band 1 (Klett-Cotta: Stuttgart 1978), blz. 301-438</i>

III. Overige geraadpleegde literatuur

Aristoteles	<i>Met</i>	<i>Metaphysics. Loeb Classical Library (Harvard University Press: Cambridge, Massachusetts, London 1933¹⁹⁸⁹)</i>
Arnold, H.L. (ed.),		<i>Wandlung und Wiederkehr. Festschrift zum 70. Geburtstag Ernst Jüngers. (Verlag Dr. Rudolf Georgi: Aachen 1965)</i>
Bailiff, J.,		Truth and Power. Martin Heidegger, "The Essence of Truth", and "The Self-assertion of the German University". In: <i>Man and World</i> (1987), blz. 327-336
Bast, R.A.,		<i>Handbuch zum Textstudium von Martin Heideggers 'Sein und Zeit' (Friedrich Frommann Verlag: Stuttgart-Bad Cannstatt 1979)</i>
Delfosse, H.P.,		
Bein, S.,		Der Arbeiter. Ernst Jüngers Beitrag zur Deutung unseres Zeitalters. In: <i>Welt und Wort</i> 19 (1964), blz. 171-172
Bein, S.,		Der Arbeiter. Typus - Name - Gestalt. In: Arnold (1965), blz. 107-116
Bein, S.,		Tat und Geist. Ernst Jünger als Dichter und Denker in einer Umsturzzeit. In: <i>Wort und Wahrheit I</i> (1965b), blz. 214-220
Benjamin, W.,		Erfahrung und Armut. In: <i>Illuminationen</i> (Suhrkamp Verlag: Frankfurt aM 1977), blz. 291-296

- Bernasconi, R., Descartes in the History of Being: Another bad Novel? In: *Research in Phenomenology*, volume 17 (1987), blz. 75-102
- Berns, E.E., Arbeid als toeëigening. In: *Filosofie*, nr. 4 (1997a), blz. 4-8
- Berns, E.E., *De God van denkers en dichters. Opstellen voor Samuel Ijsseling* (Boom: Amsterdam 1997b)
- Moyaert, P.,
- Tongeren, P. van,
- Berns. E.E., De as van Prometheus. God en de techniek bij Marx, Heidegger en Derrida (1997c) In: Berns, Moyaert, van Tongeren (1997b), blz. 101-121
- Berns, E.E., *Kringloop en woeking. Een deconstructieve filosofie van de economie* (Boom: Amsterdam 1998)
- Berns, E.E., Filosofie en economie. In: Loose, Slootweg (2002)
- Boehm, G. Fundamentele Optik. In: Figal/Schwilk (1995), blz. 9-24
- Bohrer, K.H., *Die Ästhetik des Schreckens. Die pessimistische Romantik und Ernst Jüngers Frühwerk* (Ullstein: Frankfurt aM/Berlin/Wien 1983)
- Buren, J. van, *The Young Heidegger. Rumor of the Hidden King* (Indiana University Press: Bloomington & Indianapolis 1994)
- Buren, J. van, The Ethics of *Formale Anzeige* in Heidegger. In: *American catholic philosophical quarterly*, volume 69 (1995), blz. 157-170
- Campbell, D.T., Evolutionary epistemology. In: Schilpp (1974), blz. 413-463
- Coriando, P-L., Die “formale Anzeige” und das Ereignis. Vorbereitende Überlegungen zum Eigencharakter seinsgeschichtlicher Begrifflichkeit mit einem Ausblick auf den Unterschied von Denken und Dichten. In: *Heidegger Studies*, volume 14 (1998), blz. 27-43.
- Darwin, G., *The Origin of Species* (Penguin Books: London 1859-1968¹⁹⁸⁵)
- Dallmayr, F., Heidegger on Macht and Machenschaft. In: *Continental Philosophy Review*, No. 34 (2001), blz. 247-267
- Dempewolf, E., *Blut und Tinte. Eine Interpretation der verschiedenen Fassungen von Ernst Jüngers Kriegstagebüchern vor dem politischen Hintergrund der Jahre 1920 bis 1980* (Königshausen & Neumann: Würzburg 1992)
- Derrida, J., (Esp) *Vom Geist. Heidegger und die Frage* (Suhrkamp: Frankfurt aM 1992)
- Descartes, R. Disc *Discours de la méthode* (Felix Meiner Verlag: Hamburg: 1637-1960¹⁹⁹⁷).
Geciteerd volgens de uitgave van: Adam, Ch., Tannery, P. (ed.), *Oeuvres de Descartes*, band VI (Vrin/C.N.R.S: Paris 1897-1913¹⁹⁹⁶)
- Descartes, R. Med *Meditationes de prima philosophia* (Felix Meiner Verlag: Hamburg 1641-1992³).
Geciteerd volgende uitgave van: Adam, Ch., Tannery, P. (ed.), *Oeuvres de Descartes*, band VII (Vrin/C.N.R.S: Paris 1897-1913¹⁹⁹⁶)
- Descartes, R. Reg *Regulae ad directionem ingenii* (Felix Meiner Verlag: Hamburg 1701-1973¹⁹⁹³).
Geciteerd volgens de uitgave van: Adam, Ch., Tannery, P. (ed.), *Oeuvres de*

- Descartes*, band X (Vrin/C.N.R.S: Paris 1897-1913¹⁹⁹⁶)
- Descartes, R. AT: IXB Adam, Ch., Tannery, P. (ed.), *Oeuvres de Descartes*, band IXB (Vrin/C.N.R.S: Paris 1897-1913¹⁹⁹⁶)
- Dijk, R.J.A. van, Grundbegriffe der Metaphysik. Zur formalanzeigenden Struktur der philosophischen Begriffe bei Heidegger. In: *Heidegger Studies*, volume 7 (1991), blz. 89-109
- Dilthey, W., *Einleitung in die Geisteswissenschaften*. Gesammelte Schriften, Band I (B.G. Teubner/Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen/Zürich 1959¹⁹⁶²)
- Dilthey, W., *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie*. Gesammelte Schriften, Band V (B.G. Teubner/Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen/Zürich 1957¹⁹⁶⁴)
- Dreyfus, H.L., Being and Power: Heidegger and Foucault. In: *International Journal of Philosophical Studies*, Vol. 4 (1996), blz. 1-16
- Droste, V., *Ernst Jünger: "Der Arbeiter". Studien zu seiner Metaphysik* (Dissertation: Mainz 1980)
- Eggert, H., Schütz, E., Sprenkel, P. (ed.), *Faszination des Organischen. Konjunktionen einer Kategorie der Moderne* (Iudicium Verlag: München 1995)
- Escudero, J.A., Der junge Heidegger und der Horizont der Seinsfrage. In: *Heidegger Studies*, volume 17 (2001), blz. 93-116
- Ester, H., Evers, M. (ed.), *Zur Wirkung Nietzsches* (Königshausen & Neumann: Würzburg 2001)
- Fehér, I.M., Fakten und Apriori in der neueren Beschäftigung mit Heideggers politischem Engagement. In: Papenfuss, D., Pöggeler, O. (1990), Band 1, blz. 380-408
- Fehér, I.M., Die Hermeneutik der Faktizität als Destruktion der Philosophiegeschichte. Zu Heideggers und Gadammers Kritik des Problembegriffes. In: *Heidegger Studies*, volume 13 (1997), blz. 47-68
- Fernandes, S.L. de C., *Foundations of Objective Knowledge. The Relations of Popper's Theory of Knowledge to that of Kant* (D. Reidel Publishing Company: Dordrecht/Boston/Lancaster 1985)
- Figal, G., Schwilk, H., (ed.) *Magie der Heiterkeit. Ernst Jünger zum Hundertsten* (Klett-Cotta: Stuttgart 1995)
- Figal, G., Nochmals über die Linie. In: Figal/Schwilk (1995b), blz. 25-40
- Figal, G., Der metaphysische Charaktere der Moderne. Ernst Jüngers Schrift *Über die Linie* (1950) und Martin Heideggers Kritik *Über "Die Linie"* (1955). In: Müller/Segeberg (1995c), blz. 181-197
- Figal, G., Erörterung des Nihilismus. Ernst Jünger und Martin Heidegger. In: *Etudes Germaniques* (1996), blz. 717-725

- Geraedts, F., Jong, L. de, (ed.)
Gethmann, C.F.,
Gehrmann-Siefert, A., Pöggeler, O., (ed.)
Grondin, J.,
Großheim, M.,
Haar, M.,
Hasselbach, K.,
Heraclitus
Herf, J.,
Herrmann, F-W.
von,
Herrmann, F-W.
von,
Heumakers, A.,
Oudemans, Th.C.W.
Hopkins, B.C., (ed.)
Hume, D.,
Hüni, H.,
- Ergo Cogito V. Pleidooi voor de filosofie.* (Historische uitgeverij: Groningen 1996)
Philosophie als Vollzug und als Begriff. Heideggers Identitätsphilosophie des Lebens in der Vorlesung vom Wintersemester 1921/22 und ihr Verhältnis zu >>Sein und Zeit<<. In: *Dilthey Jahrbuch*, volume 4 (1986/87), blz. 27-53
Heidegger und die praktische Philosophie. (Suhrkamp: Frankfurt aM 1988)
Die Hermeneutik der Faktizität als ontologische Destruktion und Ideologiekritik. Zur Aktualität der Hermeneutik Heideggers. In: Papenfuss, D., Pöggeler, O. (1990), Band 2, blz. 163-178
Ernst Jünger und die Moderne: Adnoten zum *Arbeiter*. In: Figal/Schwilk (1995), blz. 147-168
Critical remarks on the Heideggerian reading of Nietzsche. In: Macann (1992), blz. 290-302
Das weite Feld jenseits von rechts und links: Zum konservativ-revolutionären Geist von Ernst Jüngers *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt*. In: *Literaturwissenschaftliches Jahrbuch* (1995), blz. 229-242
Geciteerd volgende de uitgave van: Diels, H., Kranz, W., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 3 Bde. (Weidmannische Verlagbuchhandlung: Berlin/Grunewald 1951)
Reactionary Modernism: Technology, Culture and Politics in Weimar and the third Reich (Cambridge UP: New York 1984).
Sein und Cogitationes. Zu Heideggers Descartes-Kritik. In: *Durchblicke. Martin Heidegger zum 80. Geburtstag* (Vittorio Klostermann: Frankfurt aM 1970), blz. 235-254
Weg und Methode. Zur hermeneutischen Phänomenologie des seinsgeschichtlichen Denkens. (Vittorio Klostermann: Frankfurt aM 1990)
De horizon van Buitenveldert. (Boom: Amsterdam 1997)
Phenomenology: Japanese and American Perspectives. (Kluwer: Dordrecht/Boston/London 1999)
Enquiries concerning human understanding (Clarendon Press: Oxford 1748-1777¹⁹⁹²)
Wie kommt die Phänomenologie zur Geschichte? Zu Heideggers Versuch mit der Aussage. In: *Phänomenologische Forschungen*. Neue Folge 4.2 (1999), blz. 203-212

- Ibáñez-Noé, J.A. Heidegger, Nietzsche, Jünger, and the Interpretation of the Contemporary Age. In: *The Southern Journal of Philosophy*, vol. 33 (1995), blz. 57-81
- Imdahl, G., “Formale Anzeige” bei Heidegger. In: *Archiv für Begriffsgeschichte* (1994), blz. 306-332
- Ipema, J., Rendez-Vous met de Dood. Belevens en programma in Ernst Jüngers werk over de Eerste Wereldoorlog. In: *Yang* 2-3 (1992), blz. 17-22
- Ipema, J., Pessimismus der Stärke. Ernst Jünger & Nietzsche. In: Ester/Evers (2001), blz. 13-30
- Kaempfer, W., Das Schöne Böse. Zum ästhetischen Verfahren Ernst Jüngers in den Schriften der dreißiger Jahre im Hinblick auf Nietzsche, Sade und Lautreamont. In: *Recherches Germaniques*, nummer 14 (1984), blz. 103-117
- Kant, I., *KrV* *Kritik der reinen Vernunft* (Felix Meiner Verlag: Hamburg 1781/1787-1926¹⁹⁹⁰)
- Kant, I., *Prol.* *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können* (Felix Meiner Verlag: Hamburg 1783-1905¹⁹⁹³)
- Kant, I., *Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft*, Werke, Band 5 (Bruno Cassirer: Berlin 1914)
- Keegan, J., *The First World War* (Hutchinson/Random House: London 1998)
- Keller, P., Heidegger and the source(s) of intelligibility. In: *Continental Philosophy Review* (1998), blz 369-386.
- Weberman, D., “Nun werden nicht nur die historischen Strukturen gesprengt, sondern auch deren mythische und kultische Voraussetzung”. Zu Ernst Jüngers *Die totale Mobilmachung* (1930). In: Müller/Segeberg (1995), blz. 77-96
- Kiesel, T., Heideggers durchbruch zur hermeneutischen Phänomenologie. In: *Philosophisches Jahrbuch*, volume 99 (1992), blz. 105-122
- Kiesel, T., *The Genesis of Heidegger's Being and Time* (University of California Press: Berkeley/Los Angeles/London 1993)
- Kiesel, T., Buren, J van (ed.) *Reading Heidegger from the Start: Essays in His Earliest Thought* (State University of New York Press: Albany 1994)
- Koslowski, P., *Der Mythos der Moderne. Die dichterische Philosophie Ernst Jüngers* (Wilhelm Fink Verlag: München 1991)
- Kovacs, G., Philosophy as Primordial Science (*Urwissenschaft*) in the Early Heidegger. In: *Journal of the British Society for Phenomenology*, volume 21.2 (1990), blz. 121-135
- Kühne-Bertram, G., Logik als Philosophie des Logos. Zu Geschichte und Begriff der hermeneutischen Logik. In: *Archiv für Begriffsgeschichte* (1993), blz. 260-293.
- Lakatos, I., Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes. In: Lakatos & Musgrave (1970), blz. 91-196
- Lakatos, I., *Criticism and the Growth of Knowledge* (Cambridge UP: 1970¹⁹⁹²)

- Musgrave, A. (ed.)
- Levinas, E., As If Consenting to Horror. In: *Critical Inquiry* 15 (1989)
- Levinson, P. What Technology Can Teach Philosophy: Ruminations along Kantian/Popperian Lines (1982). In: Levinson (1982b), blz. 157-176
- Levinson, P. (ed.), *In Pursuit of Truth. Essays on the Philosophy of Karl Popper on the Occasion of His 80th Birthday* (Humanities Press Inc.: Atlantic Highlands 1982b)
- Loose, D., *Kant-lijnen. Filosofie en de idee van de universiteit* (Damon: Budel 2002)
- Slootweg, T. (ed.),
- Macann, C. (ed.), *Martin Heidegger: critical Assessments* (Routledge: London 1992)
- Metzger., W. Gestalt. In: Ritter (1974), Band 3, blz. 540-548
- Meyer, M., *Ernst Jünger* (Carl Hanser Verlag: München/Wien 1990)
- Müller, H-H. Das Kriegserlebnis im Frühwerk Ernst Jüngers. In: Müller/Segeberg (1995), blz. 13-38.
- Müller, H-H., *Ernst Jünger im 20. Jahrhundert* (Wilhelm Fink Verlag: München 1995)
- Segeberg, H. (ed.)
- Müller-Lauter, W., Heideggers Nietzsche Lektüre: zum Problem des Nihilismus. In: *Synthesis Philosophica*, volume 11 (1996), blz. 123-130
- Nicholson, G., The Politics of Heidegger's Rectoral Address. In: *Man and World* 20 (1987), blz. 171-187
- Niekisch, E., Die Gestalt des Arbeiters. In: *Antaios* (1964), blz. 493-498
- Niekisch, E., *Widerstand. Ausgewählte Aufsätze aus seinen "Blättern für sozialistische und national-revolutionäre Politik"*, Band 3 (Sinus Verlag: Bonn 1982)
- Niekisch, E., Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt (1932). Zu Ernst Jüngers neuem Buche (1982b). In: Niekisch (1982), blz. 157-164
- Nietzsche, F., *FrWS* *Die fröhliche Wissenschaft*. Kritische Studienausgabe, Band 3 (DTV de Gruyter: Munchen Berlin 1882/1887- 1988), blz. 343-651
- Nietzsche, F., *JGB* *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*. Kritische Studienausgabe, Band 5 (DTV de Gruyter: Munchen Berlin 1886- 1988¹⁹⁹³), blz. 9-243
- Nietzsche, F., *KSA* Kritische Studienausgabe in 15 Bänden (DTV de Gruyter: Munchen Berlin 1980)
- Nietzsche, F., *Zar* *Also sprach Zarathustra*. Kritische Studienausgabe, Band 3 (DTV de Gruyter: Munchen Berlin 1883/1886- 1988¹⁹⁹³)
- Olafson, F.A., Heidegger's Thought and Nazism. In: *Inquiry*, 43 (2000), blz. 271-288
- Ott, H., *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie* (Campus Verlag: Frankfurt/New York 1988)
- Ott, H., Martin Heidegger und der Nationalsozialismus. In: Gehrtmann-Siefert/Pöggeler (1988), blz. 64-77
- Oudemans, *EdD* *Ernüchterung des Denkens oder der Abschied der Onto-Theologie* (Duncker &

- Th.C.W., Humblot: Berlin 1998)
- Oudemans, Heideggers “logische Untersuchungen”. In: *Heidegger Studies*, volume 6 (1990), blz. 85-106
- Th.C.W., blz. 85-106
- Oudemans, Heidegger: Reading against the Grain. In: Kisiel/van Buren (1994), blz. 35-52
- Th.C.W.,
- Oudemans, Heidegger - een ontzetting, of: Hoe *Sein und Zeit* te lezen? In: *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte*, jaargang 90 nummer 3 (van Gorcum: Assen 1998), blz. 200-216
- Th.C.W.,
- Oudemans, The Man of the Crowd. Of: Wat heet informatisering? In: Geraedts/de Jong (1996), blz. 172-186
- Th.C.W.,
- Papenfuss, D., *Zur philosophische Aktualität Heideggers*, 3 Banden (Vittorio Klostermann: Frankfurt aM 1990)
- Pöggeler, O., (ed.)
- Philipse, H., *Heidegger's Philosophy of Being. A Critical Interpretation* (Princeton University Press: Princeton 1998)
- Philipse, H., Heidegger's Grand (Pascalian) Strategy. On the Problem of Reinterpreting the Existentialia. In: *Metaphysics* (1999), blz. ???
- Plato, *Men* *Meno*. Loeb Classical Library (Harvard University Press: Cambridge, Massachusetts, London 1924)
- Plato, *Rep* *Republik*. Loeb Classical Library (Harvard University Press: Cambridge, Massachusetts, London 1935)
- Plato, *Theat* *Theaetetus*. Loeb Classical Library (Harvard University Press: Cambridge, Massachusetts, London 1921¹⁹⁹⁶)
- Pöggeler, O., Den Führer führen? Heidegger und kein Ende. In: *Philosophische Rundschau*, nr. 32 (1985), blz. 26-67
- Pöggeler, O., *Der Denkweg Martin Heideggers*, Vierte Auflage (Verlag Günther Neske: Stuttgart 1959¹⁹⁹⁴)
- Popper, K.R. *LSD* *The Logic of Scientific Discovery*, (Hutchinson & Co: London 1959¹⁹⁷²)
- Popper, K.R. *C&R* *Conjectures and Refutations. The Growth of Scientific Knowledge* (Routledge & Kegan Paul: London 1963¹⁹⁷⁴)
- Popper, K.R. *OK* *Objective Knowledge. An Evolutionary Approach* (Clarendon Press: Oxford 1972¹⁹⁷⁴)
- Ritters, J. o.a (ed.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (Schwabe & Co: Basel 1974)
- Rockmore, T., Heidegger und die Nationalsozialismus: eine dreifache Kehre? In: Papenfuss, D., Pöggeler, O. (1990), Band 1, blz. 409-424
- Rockmore, T., *The Heidegger Case on Philosophy and Politics* (Temple University Press: Philadelphia 1992)
- Margolis, J. (ed.),
- Safranski, R., *Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit* (Carl Hanser Verlag: München/Wien 1994)

- Schalow, F., A Question Concerning Heidegger's Involvement in National Socialism. In: *Journal of the British Society for Phenomenology*, No. 2 (1993), blz. 121-139
- Schalow, F., Questioning the Search for Genesis: A Look at Heidegger's Early Freiburg and Marburg Lectures. In: *Heidegger Studies*, volume 16 (2000), blz. 167-186
- Schilpp, P.A. (ed.) *The Philosophy of Karl Popper* (The Open Court Publishing Co.: La Salle, Illinois 1974)
- Schüßler, I., Zur Frage der Überwindung des Nihilismus bei Nietzsche und Heidegger. In: *Perspektiven der Philosophie* (1997), blz. 19-44
- Schwarz, H.-P., *Der konservative Anarchist. Politik und Zeitkritik Ernst Jüngers*. (Verlag Rombach: Freiburg im Breisgau 1962)
- Schwarz, T., Zur Technikphilosophie Ernst Jüngers. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* (1967), blz. 528-534
- Schwilck, H., *Ernst Jünger* (Klett-Cotta: Stuttgart 1988)
- Segeberg, H., Technikverwachsen. Zur 'Organischen Konstruktion' des 'Arbeiters' bei Jünger. In: Eggert/Schütz/Sprengel (1995) blz. 211-230
- Sheehan, T., Heidegger's Early Years: Fragments for a Philosophical Biography. In: Sheehan (1981b), blz. 3-19
- Sheehan, T. (ed.) *Heidegger, the Man and the Thinker* (Precedent Publishing Inc.: Chicago 1981b)
- Sheehan, T., Heidegger and the Nazis. In: *The New York Review* 16-6-1988, blz. 38-47
- Sheehan, T., Nihilism: Heidegger/Jünger/Aristotle. In: Hopkins (1999), blz. 273-316
- Streeter, R., Heidegger's formal indication: A question of method in *Being and Time*. In: *Man and World* 30 (1997), blz. 413-430
- Strube, C., *Das Mysterium der Moderne. Heideggers Stellung zur gewandelten Seins- und Gottesfrage* (Wilhelm Fink Verlag: München 1994)
- Tietjen, H. (ed.), Drei Briefe Martin Heideggers an Karl Löwith. In: Papenfuss/Pöggeler (1990), Band 2, blz. 29ev
- Trawny, P., Die Armut der Geschichte. Zur Frage nach der Vollendung und Verwandlung der Philosophie bei Heidegger. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Band 53, Heft 3 (1999), blz. 407-427
- Vedder, B., The Notion of Dwelling in Heidegger. In: *Archivio di filosofia* (1999), blz. 737-746
- Verbrugge, A., *De verwaarlozing van het zijnde* (SUN: Nijmegen 2001)
- Vijgeboom, P., Nachtspraak. Heidegger over de schrijfwijze van *Der Arbeiter*. In: *Yang* 2-3 (1992), blz. 134-151
- Visser, G.T.M., *Nietzsche en Heidegger. Een confrontatie* (SUN: Nijmegen 1989)
- Visser, G.T.M., *De druk van de beleving. Filosofie en kunst in een domein van overgang en ondergang* (SUN: Nijmegen 1998)
- Wagner, H. von, Poppers Deutung von Kants Kritik der reinen Vernunft. In: *Kant-Studien* 67

- (Walter de Gruyter & Co: Berlijn 1976), blz. 425-441
- Weberman, D., Heidegger's Relationalism. In: *British Journal for the History of Philosophy*. No. 1 (2001), blz. 109-122
- Westwell, I., *De eerste wereldoorlog dag na dag* (Deltas: 2002).
- Wilczek, R., *Nihilistische Lektüre des Zeitalters. Ernst Jüngers Nietzsche-Rezeption* (Wissenschaftlicher Verlag Trier: Trier 1999)
- Wolz-Gottwald, E., Das Denken ohne Brücke. Zur Transformation der Phänomenologie bei Martin Heidegger. In: *Phänomenologische Forschungen* NF1 (1996), blz. 67-83
- Zimmermann, M.E., *Heidegger's Confrontation with Modernity. Technology, Politics, Art* (Indiana UP: Bloomington, Indianapolis 1990)
- Zimmermann, M.E., Ontological Aestheticism: Heidegger, Jünger, and National Socialism. In: Rockmore/Margolis (1992), blz. 52-92.