

Verspilde moeite

Over Philipse en Heidegger

Arnold Heumakers

In november 1997 stond in *De Groene Amsterdammer* een tweetal artikelen over het thema 'Heidegger in Holland'. Het was gebleken dat Heidegger aan de Nederlandse filosofiefaculteiten een opvallende populariteit geniet, in het bijzonder onder aio's en andere promovendi. In een van die artikelen werd ook de Leidse hoogleraar Herman Philipse om zijn mening gevraagd. Over de recente academische belangstelling voor Heidegger zei hij: 'Het is dood- en doodzonde dat er zoveel geestelijke energie in deze denker gaat zitten. Verspilde moeite.' Volgens hem kon men zich beter met iemand als Bertrand Russell bezighouden.

Merkwaardig was alleen dat Philipse, toen hij dit zei, zelf ook juist een boek over Heidegger had afgerond. Inmiddels is het verschenen, ruim vijfhonderd dichtbedrukte bladzijden dik, onder de titel *Heidegger's philosophy of being: A critical interpretation*, en onwillekeurig dringt de vraag zich op: is deze moeite dan *niet* verspilld geweest?

Het verschil met al die aio's en promovendi zit vermoedelijk hierin: Philipse heeft een boek geschreven dat uitermate ongunstig voor Heidegger uitpakt. Ongunstig is nog te zwak uitgedrukt, verpletterend is een beter woord, want van Heideggers centrale Zijnsvraag waarop Philipse zijn pijlen richt blijft vrijwel niets over. In het voorwoord lezen we dat de schrijver, overigens in navolging van Heidegger zelf, bij zijn lezers een 'beslissing' wil uitlokken. Na lezing van het hele boek kan er geen twijfel meer over bestaan dat deze beslissing er volgens Philipse een *tegen* Heidegger dient te zijn.

Teneinde de lezer tot zo'n negatieve beslissing te verleiden, is Philipse zo verstandig geweest om de eerste paar honderd bladzijden zijn kruit droog te houden. Pas in het laatste hoofdstuk, getiteld *Critique*, wordt Heidegger vakkundig de grond in gemokerd. Tot dan stelt Philipse zich op als de onbevangen onderzoeker, die oprecht geïnteresseerd is in wat Heideggers Zijnsvraag ons te zeggen zou kunnen hebben, ook al komen we reeds op bladzijde 8 *sober-minded readers* tegen die Heideggers denken wegens evidente inconsistentie liefst meteen bij het grof vuil zouden willen zetten.

Hoewel Philipse zich eveneens als zo'n *sober-minded reader* ontpopt, brengt hij méér geduld op, naar eigen zeggen uit 'nieuwsgierigheid' vanwege de geweldige invloed die Heidegger op het hedendaagse denken uitoefent. Ongetwijfeld ligt hier de reden waarom Philipse zijn moeite niet 'verspild' acht: door Heidegger van de wijsgerige landkaart te vegen meent hij de filosofie een nuttige dienst te hebben bewezen.

De nieuwsgierigheid heeft intussen wel haar grenzen. Nergens gaat zij zo ver, dat Philipse een serieuze poging doet zich open te stellen voor de bijzondere *ervaring* waarvan Heideggers denken getuigt. Een ervaring die Heidegger aanduidt als 'zijnsvergetelheid' en die hem ertoe brengt de hele traditie van de westerse metafysica op losse schroeven te zetten, met als gevolg de noodzaak zich opnieuw af te vragen wat 'metafysica', 'filosofie' en 'denken' zouden kunnen betekenen. Voor Philipse zijn dit overbodige vragen, omdat hij het antwoord al bij voorbaat kent, net als die *sober-minded readers*.

Weliswaar ontbreekt een principiële uiteenzetting van zijn eigen filosofieopvatting, maar tussen neus en lippen wordt voldoende gezegd om de contouren ervan te kunnen herkennen. Gelet op sleutelwoorden als 'objectiviteit', 'gezond verstand', 'conceptuele analyse', 'logische consistentie' en 'kritisch debat' is het duidelijk dat Philipse's filosofieopvatting naadloos aansluit bij wat gewoonlijk in de academische wereld als verantwoorde wetenschap wordt gezien. Het zorgeloze gemak waarmee hij tegen Heideggers relativisme een beroep doet op de zekerheden van 'natuur' en 'wereld', evenals zijn opmerking dat een bepaalde door Heidegger versmade optie 'meer in harmonie (is) met de evolutie van het universum', versterken die indruk alleen maar. Voor Philipse hebben logica en wetenschap altijd het laatste woord. Geen wonder dat Heideggers denken hem vreemd blijft.

Heidegger kan immers moeilijk een wijsgerige vriend van het gezonde verstand worden genoemd. Al in 1920 omschreef hij de filosofie als 'ein Kampf gegen den gesunden Menschenverstand', en Philipse is zo vriendelijk om in noot 64 van het laatste hoofdstuk (p. 520) nog een aantal andere uitspraken met vergelijkbare strekking te citeren. Ook dat wetenschap en filosofie voor Heidegger niet van dezelfde orde zijn, is bekend. In de inleiding bij *Sein und Zeit* wordt de filosofie weliswaar een belang voor de wetenschap toegekend (de vraag naar het Zijn zou van betekenis zijn voor de 'grondslagen crisis' in de wetenschappen), maar dat geeft de filosofie meteen een eigen domein, dat volgens Heidegger 'oorspronkelijker' is dan de domeinen van de verschillende wetenschappen. Iets soortgelijks geldt voor de logica: aan de universeel geachte geldigheid daarvan móet het denken zich wel onttrekken, wil het echt 'oorspronkelijk' zijn, aangezien de logische waarheid vol-

gens Heidegger slechts een afgeleide is van een geheel andere, oorspronkelijke waarheid.

Dat Heidegger tegen de regels van het gezonde verstand, de wetenschap en de logica zondigt, is iets dat Philipse in zijn boek meer dan overtuigend weet aan te tonen. De vraag is alleen of dit wel zo vernietigend voor Heideggers denken uitpakt als Philipse kennelijk gelooft. Om het zonder reserve met Philipse eens te kunnen zijn, zal men zijn opvatting van filosofie moeten delen.

Dat wil zeggen dat een beslissing pro of contra hoe dan ook onontkoombaar is, zodra men zich met Heidegger en diens denken inlaat. Het is duidelijk hoe Philipse zo'n beslissing ziet: niet als een vorm van irrationeel 'decisionisme', maar als een redelijke keuze, gebaseerd op een grondige interpretatie van Heideggers denken. Vandaar dat het merendeel van zijn boek in beslag wordt genomen door een gedetailleerde interpretatie van Heideggers Zijnsvraag.

Vanzelfsprekend is dat geen 'interne' interpretatie, zoals de heideggerianen die verlangen (voorzover zij überhaupt enige interpretatie op prijs stellen), want daarbij is de mogelijkheid tot kritiek vrijwel uitgesloten. Philipse kiest voor een 'externe' interpretatie. Om een redelijke beslissing te kunnen nemen, is het eerst nodig om te weten wat Heideggers Zijnsvraag precies te betekenen heeft, aldus Philipse. En om die betekenis te achterhalen is het nodig met filologische en historische precisie vast te stellen wat Heidegger met zijn Zijnsvraag heeft bedoeld. Voor deze filologische en historische benadering claimt Philipse een grote mate van objectiviteit. Niet voor honderd procent weliswaar, er blijft altijd ruimte voor twijfel, maar objectiviteit dient in elk geval het ideaal te zijn waarnaar in het onderzoek wordt gestreefd.

Het klinkt inderdaad alleszins redelijk, maar bij Heidegger zit daar nu juist het probleem. Philipse biedt zijn interpretatie aan om de lezer in staat te stellen zelf te beslissen. Wat wordt verzwegen of over het hoofd gezien is dat de beslissing in feite al door Philipse is genomen met zijn keuze voor juist *deze* interpretatie, waarvan de geclaimde objectiviteit alles te maken heeft met zijn filosofieopvatting. Met Heideggers gebrek aan redelijkheid maakt Philipse dan ook korte metten: wie zich niet aan de logica en aan het principe van non-contradictie houdt, is simpelweg niet in staat ooit iets te zeggen of schrijven dat betekenis heeft. Logica en grammatica horen bij elkaar, en wie denkt het zonder de eerste te kunnen stellen, kan net zo goed zijn mond houden. Je vraagt je af: waarom dan nog al die moeite gedaan om Heideggers Zijnsvraag van zo'n uitvoerige interpretatie te voorzien?

Ook Philipse stelt zich deze vraag naar aanleiding van Heideggers oratie *Was ist Metaphysik?* uit 1929, en hij roept Wittgenstein te hulp, die in zijn *Tractatus logico-philosophicus* gewag maakt van een be-

paald type vragen (bij voorbeeld naar de zin van de wereld) dat buiten grenzen van de logica valt en tot 'het mystieke' behoort, zonder daarvoor van alle belang te zijn ontbloot. Misschien behoort ook Heideggers Zijnsvraag tot dit type vragen, luidt Philipse's 'charitatieve' hypothese. Om deze hypothese te toetsen is echter een interpretatie van de Zijnsvraag vereist. Maar doorslaggevend acht hij de ontologie van *Das Sein* in *Sein und Zeit*, die zoveel invloed heeft uitgeoefend op andere filosofen dat een uitvoerige interpretatie noodzakelijk wordt om Heideggers filosofische status met enige zekerheid te kunnen vaststellen. Heidegger krijgt dus het volle pond. Philipse beperkt zich niet, zoals Carnap indertijd, tot één tekst plus de suggestie dat de rest navenant is, maar hij neemt het *hele* oeuvre onder handen, zich concentrerend op de belangrijkste vraag die daarin wordt gesteld.

Uiteraard doet deze breedheid van aanpak niets af aan het principiële verschil in filosofieopvatting tussen Heidegger en zijn interpret. Wanneer ook Philipse's boek verspilde moeite zou blijken te zijn, dan ligt het dááaraan. Want ga maar na: Philipse's geestverwanten hebben een zo volledige argumentatie helemaal niet nodig om Heidegger links te laten liggen, en de heideggerianen zullen op hun beurt Philipse links laten liggen, omdat hij in hun ogen Heidegger op een Procrustesbed legt. Door Heidegger met logica en filologisch-historische interpretatie de maat te nemen, geeft hij alleen maar te kennen niets van diens denken te hebben begrepen. Ongeveer zoals iemand die een spannende detective niks vindt omdat het een slecht seksboek is.

Dat neemt niet weg dat het moeilijk is om niet onder de indruk te raken van de kennis, het vernuft en de grondigheid, waarvan Philipse's interpretatie getuigt. In het voor Heidegger vernietigend uitgevallen laatste hoofdstuk is Philipse (helaas zonder voorbeelden te geven) niet te beroerd om 'the many striking and provocative thoughts that may inspire us' te vermelden, die Heideggers geschriften zouden bevatten. Hetzelfde kan worden gezegd van zijn monografie. Philipse doet zich kennen als een systematisch analyticus, die Heidegger voortdurend in de tang neemt met scherp geformuleerde dilemma's en die van elke kwestie de verschillende kanten steeds puntsgewijs weet op te sommen. Zoveel vertoon van overzicht en stofbeheersing kan alleen maar bewondering afdwingen voor zijn wijsgerig vakmanschap.

Zo ontwaart Philipse in de Zijnsvraag vijf verschillende thema's, die hij vergelijkt met de *Leitmotive* in Wagners opera's. Anders dan Heidegger zelf doet voorkomen, is deze Zijnsvraag allerm minst een eenheid, maar omdat de vijf thema's of leidmotieven met elkaar samenhangen wil Philipse Heideggers Zijnsvraag toch niet afdoen als een rommelige lappendeken. Om welke thema's gaat het? Philipse noemt ze achtereen volgens het meta-aristotelische, het fenomenologisch-hermeneuti-

sche, het transcendentale, het neo-hegeliaanse en het postmonotheïstische thema.

Met uitzondering van het meta-aristotelische thema spelen ze niet alle in het hele oeuvre van Heidegger een even belangrijke rol. Philipse ziet een duidelijke breuk tussen het vroege werk, dat culmineert in *Sein und Zeit* (1927) en *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929), en het latere werk, waarvoor de fundamenteën zijn gelegd in de pas na de Tweede Wereldoorlog gepubliceerde colleges en teksten uit de jaren dertig, met name in de *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. In het vroege werk staan het fenomenologisch-hermeneutische en het transcendentale thema op de voorgrond, terwijl het latere werk wordt gedomineerd door het neohegeliaanse en het postmonotheïstische thema. Het meta-aristotelische thema speelt een rol aan weerszijden van de breuk, aangezien Aristoteles aan de bron staat van Heideggers overtuiging dat de Zijnsvraag dé vraag is van de westerse filosofie. Meta-aristotelisch is dit thema, omdat Heidegger zich niet beperkt tot de zijnden als zodanig, maar vraagt naar het *zijn* van de zijnden, iets wat Aristoteles (en in diens kielzog de hele metafysische traditie) had nagelaten.

Aan Aristoteles ontleent Heidegger bovendien het 'bipolaire schema' van de Zijnsvraag, met eenheid en verscheidenheid als de beide polen. In *Sein und Zeit* vinden we de pool van de verscheidenheid terug in het fenomenologisch-hermeneutische thema, dat een verdeling der zijnden in verschillende 'ontologische regio's' met zich meebrengt, elk voorzien van een eigen categoriale structuur. Ook het *Dasein* oftewel de mens vormt zo'n ontologische regio, waarvan Heidegger de eigenheid laat uitkomen door bij zijn analyse niet gebruik te maken van de voor de zijnden traditionele categorieën. Via een fenomenologische hermeneutiek legt hij de specifieke categoriale structuur van *Dasein* bloot en de structuurelementen daarvan noemt hij 'existentialen'.

Het transcendentale thema, dat in *Sein und Zeit* de pool van de eenheid vertegenwoordigt, verklaart waarom Heidegger alleen het *Dasein* heeft behandeld en niet ook de overige ontologische regio's. Het *Dasein* neemt onder de zijnden een geprivilegieerde plaats in, omdat het als enige in staat is tot een verstaan van z'n eigen 'zijn'. Uit Heideggers 'fundamentele ontologie' van *Dasein* blijkt bovendien, dat *Dasein* een wereld 'ontwerpt', een geheel van betekenisvolle relaties, dat aan elke mogelijke ervaring voorafgaat en dat de overige ontologische regio's hun plaats geeft. De wereld en ook de waarheid berusten dus op het 'ontwerp' van *Dasein*.

In het latere werk daarentegen verandert dit transcendentale thema in een bron van verscheidenheid, aldus Philipse. *Dasein* blijkt nu te zijn opgenomen in een 'Zijnsgechiedenis', waarvan de verschillende

'epochen' ook een verschillende betekenis van het 'zijn' der zijnden brengen. Ziedaar het neo-hegeliaanse thema, waarbij Philipse aante- kent dat Heidegger – anders dan Hegel – het verloop van deze 'geschiedenis' niet opvat als vooruitgang maar als verval, een steeds verder wegraken van de oorspronkelijke waarheid of aanvang in het vroegste Griekse denken.

Duidelijker dan in *Sein und Zeit* komt nu ook tot uiting, dat niet *Dasein* zijn eigen wereld 'ontwerpt', maar dat elk 'ontwerp' afkomstig is van het Zijn zelf. Zo komt tegenover de verscheidenheid opnieuw een eenheid te staan, maar tegelijkertijd verandert het transcendentale in het transcendente. Het Zijn neemt steeds meer de trekken aan van een scheppende godheid, wat nog eens wordt versterkt door tal van structurele overeenkomsten met de God van de christelijke theologie. Maar omdat het Zijn niet met God samenvalt (Heidegger wordt niet moe te verzekeren dat het Zijn niet als een zijnde mag worden opgevat), spreekt Philipse in dit verband van het *postmonotheïstische* thema.

In Philipsses interpretatie blijkt dit postmonotheïstische thema uiteindelijk het meeste gewicht in de schaal te leggen. Zozeer zelfs dat het achteraf zijn schaduw mag werpen over Heideggers hele 'denkweg'. Daardoor weet Philipse aan deze 'denkweg' alsnog de samenhang te geven, die er tijdens zijn kritische analyse van de verschillende thema's steeds meer aan leek te ontbreken. Elk thema bleek zoveel problemen op te werpen, dat Heideggers ene Zijnsvraag onherroepelijk in een moeras van willekeur en inconsistentie dreigde te verdwijnen.

Voor al van het verschil tussen *Sein und Zeit* en de latere teksten, die ook in formeel opzicht sterk afwijken van Heideggers magnum opus, maakt Philipse veel werk. In navolging van onder anderen Karl Löwith, gaat hij in het bijzonder in op Heideggers herinterpretatie van de 'existentiële' in de *Brief über den Humanismus* (1946) en de *Einleitung* zu 'Was ist Metaphysik?' (1949). In deze relatief korte teksten pretendeert Heidegger de ware betekenis van de 'existentiële' te ont- hullen, maar in werkelijkheid, aldus Philipse, betreft het een 'semanti- sche transformatie' die lijnrecht tegen de in *Sein und Zeit* toegekende betekenis ingaat, zonder dat dit er met zoveel woorden wordt bijge- zegd. Zelf rechtvaardigt Heidegger zijn herinterpretatie met een beroep op de zogenaamde *Kehre*, die in de nooit gepubliceerde derde afdeling van deel I van *Sein und Zeit* had moeten plaatsvinden. De analyse van *Dasein* was nooit bedoeld als een opzichzelfstaande antropologische exercitie, maar (de inleiding van *Sein und Zeit* laat daarover geen mis- verstand bestaan) als een voorbereiding op het stellen van de vraag naar de 'zin van zijn'.

Ook Philipse is zich hier natuurlijk van bewust. Toch overtuigt Hei-

deggers rechtvaardiging hem niet. In zijn ogen is de 'ommekeer' die Heidegger in zijn latere werk voltrekt een geheel andere dan werd aangekondigd in *Sein und Zeit*. Hoe zit het dan wel? De oplossing meent Philipse te hebben gevonden in een stilzwijgende vervanging van het transcendentale thema door het postmonotheïstische thema. Heidegger heeft gesmokkeld. In *Sein und Zeit* is 't *Dasein* dat een wereld 'ontwerpt', in de herinterpretatie blijkt het 'ontwerp' opeens van het Zijn zelf te komen. In *Sein und Zeit* wordt de waarheid aan de 'existentie' van *Dasein* gekoppeld, terwijl nadien nog slechts gesproken wordt van de 'waarheid van het Zijn'. Wat Heidegger op deze manier probeert weg te poetsen, aldus Philipse, is het subjectivisme van het transcendentale thema. Want hoe zou je een cruciale uitspraak als 'Wahrheit "gibt es" nur, sofern und solange Dasein ist' (*Sein und Zeit*, par. 44b) anders kunnen opvatten dan als subjectivistisch? Maar bij het postmonotheïsme van de latere Heidegger past een dergelijk subjectivisme, volgens Philipse onvermijdelijk bij elke vorm van transcendentale filosofie, uiteraard niet meer.

Of Philipse gelijk heeft, blijft intussen de vraag. Laat hij zich niet misleiden door zijn eigen Engelse vertaling van het woord *Entwurf* (*project*), die een veel subjectivistischer lading heeft dan het Duitse origineel, waarin ook het geenszins subjectivistisch te interpreteren *Geworfenheit* meeklinkt? Ook kun je je afvragen wat precies onder *Dasein* moet worden verstaan. Sluit deze term, waarin niet toevallig het woord *Sein* voorkomt (dat de sprong naar de 'waarheid van het Zijn' minder groot maakt dan Philipse suggereert), niet bij voorbaat elke subjectivistische interpretatie uit? Gelet op het belang dat woorden en hun betekenislagen voor Heidegger hebben, lijkt iets meer behoedzaamheid op z'n minst verstandig.

Hoe het ook zij, waarom Philipse zozeer de nadruk legt op het verschil tussen *Sein und Zeit* en het latere werk, wordt duidelijk zodra je verder leest. Het is hem er niet om te doen Heidegger in het moeras van willekeur en inconsistentie te laten verzuipen, althans niet op grond van dit verschil. Philipse komt met een hypothese, die het verschil juist verklaart en die de door drijfzand bedreigde eenheid van Heideggers 'denkweg' verrassend herstelt, zij 't op een voor Heideggers filosofische status fatale manier. Deze hypothese, die bijna alle gereleveerde problemen van Heideggers Zijnsvraag (waarvan ik er hier maar één heb uitgelicht) oplost, is tegelijk het meest ingenieuze én het meest problematische element in *Heidegger's question of being*.

Philipse heeft zijn verklarende hypothese de 'pascalische strategie' gedoopt. Het komt erop neer dat Heidegger in zijn werk niet zozeer een filosofisch als wel een religieus doel zou hebben nagestreefd. Stilzwijgend, vandaar dat Philipse van een *pascalische* strategie spreekt. Zo-

als men weet werkte Pascal (van wie Heidegger een portret in zijn werkkamer had hangen) in de laatste jaren van zijn korte leven aan een apologie van het christendom, waarvan de aantekeningen postuum onder de titel *Pensées* zijn gepubliceerd. Met zijn apologie hoopte Pascal zijn ongelovige tijdgenoten van de waarheid van het christelijke geloof te overtuigen, niet met theologische argumenten, maar door hen listig op het gemoed te werken. Daarom vinden we in de nagelaten aantekeningen zoveel indrukwekkende evocaties van de menselijke *misère* zonder God, waarin de nadruk komt te liggen op de sterfelijkheid en de hang naar ijdele verstrooiing om niet de waarheid van de eigen conditie onder ogen te hoeven zien. Op deze manier zou de liber-tijnse lezer ontvankelijk raken voor het geloof, dat hem vervolgens als 'gok' zonder nadelige consequenties door Pascal wordt aangeboden.

In *Sein und Zeit* doet Heidegger volgens Philipse iets soortgelijks. In de existentiale analyse van *Dasein* wordt niet toevallig de 'oneigenlijkheid' van het alledaagse bestaan van *Dasein* benadrukt, de vervallenheid aan het 'Men' en de 'angst', terwijl het 'eigenlijke' bestaan wordt aangeprezen als een 'vooruitlopen' op de dood. Het is, kortom, een en al eindigheid en sterfelijkheid wat de klok slaat. Een deprime-rende kijk op het menselijk leven, die de ontvankelijke lezer moet voorbereiden op iets geheel anders.

Bezien vanuit het latere werk is dat 'andere' een postmonotheïstische cultus van het Zijn. Heidegger heeft dus geen ongelijk wanneer hij in het voorwoord bij *Sein und Zeit* uit 1953 zijn magnum opus nog altijd 'noodzakelijk' noemt, 'wil de vraag naar het zijn ons *Dasein* in beweging brengen'. Zijn strategie bestaat, net als bij Pascal, uit twee stadia: een eerste stadium, waarin de mens rijp wordt gemaakt voor de vraag naar het Zijn, en een tweede stadium, waarin het Zijn zich als een *deus absconditus* aan de vragende mens openbaart (en tegelijk verbergt) in een daad van genade. Op een verhullende manier zou Heidegger deze strategie al hebben uiteengezet in een lezing uit 1929 (*Phänomenologie und Theologie*), waarin hij naar aanleiding van de relatie tussen filosofie en theologie precies beschrijft wat hij later met zijn postmonotheïsme in praktijk zou brengen.

Wil dit nu zeggen dat Heidegger ten tijde van *Sein und Zeit* zijn late-re postmonotheïsme voorzag? Nee, antwoordt Philipse, maar wel is het zo dat Heidegger ook toen al een religieus doel op het oog had, te weten een authentiek christendom, ontleend aan onder anderen Luther en Kierkegaard. Het bewijs voor deze krasse stelling is uiteraard niet in *Sein und Zeit* zelf te vinden, want anders zou de strategie niet werken. Philipse zoekt zijn bewijzen elders: in een voetnoot bij *Vom Wesen des Grundes* (1929), waarin de analyse van *Dasein* de voorwaar-de wordt genoemd voor de vraag 'wie es mit dem Gottesverhältnis des

Daseins ontologisch bestelt ist', en in een brief uit hetzelfde jaar aan Elisabeth Blochmann, waarin over de geslaagde analyse van *Dasein* wordt gezegd: 'Dann erfahren wir, dass unser Herz in allem Wesentlichen sich der Gnade offenhalten muss. Gott – oder wie Sie es nennen – ruft jeden mit anderer Stimme.'

Van de traditionele theologie, zeker die van het katholicisme waarin hij opgroeide, was Heidegger toen al losgeraakt. Maar het afscheid van de theologie betekent niet het einde van zijn religieuze queeste. Volgens Philipse moeten God en het Zijn destijds voor Heidegger identiek zijn geweest, net als bij de door hem hevig bewonderde Meister Eckhart. De 'ommekeer' die in *Sein und Zeit* wordt aangekondigd, interpreteert Philipse dan ook als de vurig verlangde komst van de goddelijke genade, waarop de analyse van *Dasein* moest voorbereiden. Alleen, de genade blijft uit, de 'ommekeer' laat zich niet voltrekken, en Heidegger heeft geen andere keuze dan *Sein und Zeit* onvoltooid te laten.

Het echec van *Sein und Zeit* maakte Heidegger ontvankelijk voor de boodschap van Nietzsche, wiens 'dood van God', aldus Philipse, verklaarde waarom de goddelijke genade was uitgebleven. In Nietzsches invloed en de interpretatie van diens denken die Heidegger aantrof in het werk van de conservatieve revolutionair Ernst Jünger ziet Philipse vervolgens de voornaamste bron van Heideggers nazi-engagement in 1933. Want uit *Sein und Zeit* valt de keuze voor Hitler niet volledig te verklaren, ook niet uit de beruchte par. 74 waarin het *Dasein* opeens een onverwachte collectieve en zelfs 'volkse' dimensie krijgt. Hoogstens ziet Philipse een psychologisch motief in het ondraaglijke karakter van de 'eigenlijkheid', dat Heidegger na het uitblijven van de goddelijke genade ontvankelijk moet hebben gemaakt voor de verlossende tentatie van het totalitarisme.

Het postmonotheïsme werd vervolgens de reactie op het echec van Heideggers rectoraat in Freiburg. Volgens Philipse, die in een aparte paragraaf ingaat op de overeenkomsten tussen Heidegger en Hitler, was Heidegger erop uit om het nazisme te 'vergeestelijken'. In Heideggers denken van het Zijn ziet hij een poging om een 'Duitse religie' te ontwerpen, waarin de joods-christelijke wortels van de westerse beschaving worden vervangen door een exclusieve identificatie van het Duitse volk met de antieke Grieken, net zoals dat ook meer dan eens in Hitlers redevoeringen gebeurt. Duitsland heet nu de 'metafysische natie' bij uitstek te zijn, de enige effectieve verzetshaard tegen het in Oost en West oprukkende nihilisme. Pas het keren van de oorlogskansen en de uiteindelijke Duitse nederlaag dwingen Heidegger tot een nieuwe *volte face*, zonder dat de religie van het Zijn, voor het eerst volledig ontvouwd in de postuum gepubliceerde *Beiträge zur Philosophie*

uit 1936-1938, daar serieuze averij van oploopt. De band met Hitler wordt doorgesneden en het thema van de 'Überwindung der Metaphysik' doet zijn intrede, terwijl na de oorlog het grootste gevaar zal worden gezien in de techniek die als de uiterste consequentie van Nietzsches *Wille zur Macht* het einde van de metafysica bezegelt. Maar in het 'denken', dat aan dit einde zijn 'opdracht' ontleent, blijft Heideggers postmonotheïsme vrijwel ongeschonden gehandhaafd.

Postmonotheïstisch is Heideggers denken van het Zijn, omdat het via tal van structurele parallellen dezelfde functie vervult als de God van het christendom. En dat verklaart volgens Philipse de aantrekkingskracht die Heideggers denken op zoveel filosofen, intellectuelen en schrijvers pleegt uit te oefenen. Het is niet openlijk religieus, maar probeert niettemin de religie te 'redden' na de 'dood van God' en bevredigt zo de diffuse religieuze hunkeringen van hen die de traditionele godsdienst de rug hebben toegekeerd. Heidegger, concludeert Philipse, kan daarom met enig recht 'de meest creatieve religieuze schrijver van de twintigste eeuw' worden genoemd. Maar daarmee valt hij wel buiten de boot van de filosofie, want alles wat de verborgen religieuze inzet van zijn denken ten goede komt, blijkt het nietsontziende licht van Philipse's kritiek niet te kunnen verdragen.

In het laatste hoofdstuk is het afgelopen met de 'charitatieve' interpretaties, die Heidegger voordien nog wel eens *the benefit of the doubt* wilden geven. Ook over de uitweg die Wittgenstein een moment leek te bieden, horen we niets meer. Het mes komt openlijk op tafel. De zo zorgvuldig onderscheiden thema's of leidmotieven van de Zijnsvraag (met uitzondering van het meta-aristotelische thema) passeren opnieuw de revue en alle opgeworpen problemen die de hypothese van de 'pascalische strategie' had opgelost, worden nu op hun filosofische waarde getoetst. De uitkomst is, gezien Philipse's afwijkende filosofieopvatting, voorspelbaar: alle thema's worden onherroepelijk te licht bevonden.

Het minste geduld heeft Philipse met het neohegeliaanse en het postmonotheïstische thema. Het eerste thema leidt tot een heilloos en ook moreel verwerpelijk relativisme, dat Philipse bovendien *selfdefeating* acht, want als alle waarheid relatief is moet dit ook gelden voor de waarheid van het relativisme. Het tweede thema vindt Philipse niet meer dan een *empty play with words*, dat op grond van de reeds genoemde structurele parallellen met het christendom alleen betekenis *schijnt* te hebben. Voor de rest is het allemaal 'retorica', een vakkundig gehanteerde verzameling verbale trucs waarmee naar religieuze vervulling smachtende lezers een rad voor de ogen wordt gedraaid. Met funeste gevolgen voor de filosofie. Philipse schrikt er zelfs niet voor terug om Heideggers invloed op de Europese filosofie te vergelijken met

de *destructions* die de Tweede Wereldoorlog op het Europese continent heeft aangericht.

Iets meer geduld heeft hij met de vroege Heidegger. De filosofische analyse van het alledaagse zijnsverstaan van *Dasein* acht hij immers alleszins de moeite waard, aangezien deze een menselijk zelfbegrip in kaart brengt dat niet op adequate wijze door de wetenschap wordt behandeld. Minder te spreken is Philipse over de fenomenologisch-hermeneutische methode van Heidegger. *Sein und Zeit* noemt hij een 'disaster area as far as method is concerned'. Om die reden pleit hij voor een 'rationele reconstructie' van Heideggers magnum opus, bij voorkeur door een analytisch geschoold filosoof, die zich niets gelegen laat liggen aan de idiosyncrasieën van Heideggers ontologische obsessie, maar die het alledaagse zelfbegrip van *Dasein* te lijf gaat met een 'conceptuele analyse' naar voorbeeld van Wittgenstein, Austin, Ryle, Strawson en andere geestverwanten.

Een voorproefje, zij 't slechts in negatieve zin, geeft Philipse zelf alvast wanneer hij als een wijsgerige Droogstoppel Heideggers noties van het 'Men', de dood en de 'eigenlijkheid' onder het mes neemt. Alleen in het licht van de 'pascaliaanse strategie' zijn deze noties niet 'bevooroordeeld', 'verward' en 'contradictoir' te noemen, zo blijkt. Maar deze strategie moet in filosofisch opzicht van nul en generlei waarde worden geacht. Verkapte theologie, meer is het niet, meent Philipse, die als schrijver van een *Atheïstisch manifest* meer dan eens heeft laten weten dat alles wat naar theologie zweemt in de filosofie geen recht van bestaan behoort te hebben.

Zijn slotconclusie komt hierna niet meer als een verrassing: 'Heidegger's question of being should be rejected completely as it stands.' Want de twee zaken die hij er wél waardevol aan vindt, de kwestie van de conceptuele structuren waarin *Dasein* zich in het alledaagse leven uitdrukt en de nadere linguïstische analyse van het gebruik van het woordje 'zijn', hebben volgens hem – in tegenstelling tot wat Heidegger dacht – niets met elkaar te maken.

Zelden zal een filosofisch oeuvre zozeer met de grond gelijk zijn gemaakt als Heideggers oeuvre in deze onder het mom van objectiviteit en redelijkheid gepresenteerde polemische attaque. Ook wie oprecht geïnteresseerd was geraakt in Philipse's scherpzinnige analyse van de Zijnsvraag en haar vijf leidmotieven, begrijpt dat Philipse in het openlijk 'kritische' gedeelte van zijn boek het gelijk wat al te bloeddorstig voor zijn filosofieopvatting opeist. Je hoeft werkelijk geen heideggeriaan te zijn om de eenzijdigheid van deze *onslaught* in te zien. Ongetwijfeld zou Philipse een even vernietigend boek hebben kunnen schrijven over Hegel, Nietzsche of een andere filosoof die, net als Heidegger, van een andere filosofieopvatting uitgaat. En zulke filosofen

zijn er meer, zowel in heden als verleden, dan Philipse lief is. Dat al deze filosofen daardoor meteen waardeloos zijn geworden, zal toch niemand in redelijkheid kunnen beamen, tenzij hij op even dogmatische wijze als Philipse de filosofie identificeert met zijn eigen analytische filosofieopvatting.

Alles wat niet aan die opvatting beantwoordt, moet blijkbaar uit de filosofie verdwijnen en worden opgesloten in het reservaat van de theologie, al had Philipse (wanneer hij Heideggers relatie tot de poëzie en de beeldende kunst niet had overgeslagen) misschien ook de literatuur of de kunst kunnen kiezen. Tenslotte zijn dáár in de twintigste eeuw evengoed de nodige overeenkomsten met het denken van Heidegger te vinden. Maar misschien zou Philipse ook in de twintigste-eeuwse literatuur en kunst alom de sporen van de theologie ontwaren. Wat hij onder theologie of religie verstaat, valt zo ruim uit dat vrijwel alles wat hem in filosofisch opzicht niet zint er moeiteloos een plaatsje in kan krijgen.

Welke beslissing moeten we nu nemen na lezing van *Heidegger's philosophy of being*? Niet per se een beslissing tegen Heidegger, zou ik zeggen, eerder een beslissing tegen de te bekrompen filosofieopvatting van Herman Philipse. Want deze biedt in de praktijk geen geschikte basis voor een zinvolle *Auseinandersetzung* met Heidegger. In zijn voorwoord schrijft Philipse dat hij voor degenen die Heideggers werk goed kennen 'provocerend' wil zijn. Wel, in die opzet is hij glansrijk geslaagd. Maar, zo staat er ook, voor degenen die Heideggers werk nog niet kennen, beoogt hij de toegang tot dat werk te vereenvoudigen. Want 'er is één ding dat een interpretatie van een groot filosoof niet mag pretenderen te zijn: een substituut voor de lectuur van de oorspronkelijke teksten'. Met deze opzet is kennelijk iets misgegaan. Uit het vernietigende vonnis over de Zijnsvraag kunnen we immers alleen concluderen, dat het helemaal niet de moeite loont zich aan Heideggers 'oorspronkelijke teksten' te wagen. Of het zou moeten zijn dat de opmerking in het voorwoord bij nader inzien toch niet op Heidegger slaat, aangezien Heidegger volgens Philipsses interpretatie geen 'groot filosoof' blijkt te zijn, maar een religieus auteur.

Maar wat als Philipse nu eens gewoon gelijk heeft? Het punt is helaas dat dit niet zo gemakkelijk valt vast te stellen, omdat Philipsses interpretatie zo nauw verbonden is met zijn filosofieopvatting, die principiële afwijkt van die van Heidegger. Juist aan de hand van zijn centrale hypothese van de 'pascaliaanse strategie' laat zich dit vrij eenvoudig aantonen. Waarom komt Philipse met deze hypothese? Om Heidegger te kunnen ontmaskeren als een postmonotheïstisch theoloog. Deze ontmaskering is het resultaat van de hypothese. Maar in eerste instantie was die hypothese bedoeld om een aantal problemen, onduidelijk-

heden en inconsistenties, in het bijzonder het probleem van het verschil tussen Heideggers vroege en latere werk, op te lossen. De 'pascalische strategie' geeft Heideggers 'denkweg' alsnog de logische samenhang, die er blijkens Philipsses interpretatie van de vijf thema's van de Zijnsvraag aan leek te ontbreken.

Heidegger, zoveel mag inmiddels duidelijk zijn geworden, bekomert zich niet om zoiets als logische samenhang. De eenheid die hij niettemin voor zijn 'denkweg' claimt, moet dus ergens anders worden gezocht dan in een logische samenhang. In par. 42 van de *Beiträge zur Philosophie* lezen we in dit verband iets verhelderends. De bewuste paragraaf gaat over de 'weg' van *Sein und Zeit* naar *Ereignis* (de 'eigenlijke' titel van de *Beiträge*) en Heidegger schrijft:

'Auf diesem "Weg", wenn das Stürzen und Steigen so heissen kann, wird immer dieselbe Frage nach dem "Sinn des Seyns" und nur sie gefragt. Und deshalb sind die Standorte des Fragens ständig verschieden. Jedes wesentliche Fragen muss sich, jedesmal wenn es ursprünglicher fragt, von Grund aus wandeln.'

Door deze 'veranderingen' (die volgens Heidegger geen 'gradweise Entwicklung' vormen maar ontspringen aan de 'wachsende Abgründigkeit der Seynsfrage selbst') van een logische samenhang te voorzien, lost Philippe een probleem op dat hij eerst zelf in het leven heeft geroepen. Maar het is niet Heideggers probleem. Ziehier het grote nadeel van Philipsses 'externe' interpretatie: Philippe pretendeert recht te doen aan Heideggers bedoelingen, omdat dat de enige manier zou zijn om de ander serieus te nemen, maar in de praktijk vertrouwt hij zelden op Heideggers woorden en construeert hij *achter* diens woorden een verborgen intentie die alleen aan zijn eigen *parti pris* beantwoordt.

Maar, zal Philippe zeggen, ik geef toch ook diverse citaten waarin Heidegger zelf toegeeft dat hij dingen bewust uit de openbaarheid heeft gehouden. Dat is waar. In dezelfde *Beiträge* (par. 259) lezen we bij voorbeeld: 'Das Sichverständlichmachen ist der Selbstmord der Philosophie.' Philippe haalt deze uitspraak meer dan eens aan, ten bewijze dat Heidegger de kluit belazert. Uit de context blijkt echter dat Heidegger iets heel anders bedoelt: 'begrijpelijkheid' zou het andere denken dat Heidegger beproeft terugwerpen 'in den Umkreis des bisherigen Denkens' waaraan dat denken nu juist tracht te ontkomen. Met bedrog heeft dit niets te maken, alles daarentegen met de inzet van Heideggers denken van het Zijn. Het citaat is ook nog in een ander opzicht verhelderend, nu ten aanzien van Philipsses onderneming, waarin doorlopend wordt geprobeerd Heideggers denken in die *Umkreis* terug te brengen. Aangezien dit niet lukt en ook niet kán lukken, zonder dat

denken grof geweld aan te doen, is Philipse wel gedwongen om van Heidegger een sjoemelende theoloog te maken. Dat Heidegger in zijn eigen interpretaties van andere filosofen ook 'geweld' gebruikt, lijkt me geen geldig excuus, omdat Philipse daardoor in strijd komt met zijn eigen 'redelijkheid', die een dergelijk interpretatief geweld zou behoren te verbieden.

Ook over de relatie tot de religie geeft Philipse citaten van Heidegger, die zijn interpretatie lijken te bevestigen, omdat daarin wederom een *verborgen* religieuze intentie wordt gesuggereerd. Zo lezen we in een tekst uit 1937-1938, getiteld *Mein bisheriger Weg* (opgenomen als Anhang in *Besinnung*, G.A. 66):

'Und wer wollte verkennen, dass auf diesem ganzen bisherigen Weg verschwiegen die Auseinandersetzung mit dem Christentum mitging – eine Auseinandersetzung, die kein aufgegriffenes "Problem" war und ist, sondern Wahrung der eigensten Herkunft – des Elternhauses, der Heimat und der Jugend, und schmerzliche Ablösung davon in *einem*. Nur wer so verwurzelt war in einer wirklichen gelebten katholischen Welt, mag etwas von den Notwendigkeiten ahnen, die auf dem bisherigen Weg meines Fragens wie unterirdische Erdstösse wirkten.'

En verderop in dezelfde tekst staat: 'Aber weil die innersten Erfahrungen und Entscheidungen das Wesentliche bleiben, deshalb müssen sie aus der Öffentlichkeit herausgehalten werden.' Zie je wel, hoor ik Philipse al zeggen, dus toch bedrog! Waarom anders zo geheimzinnig gedaan? Het antwoord staat echter in de volgende alinea:

'Noch niemals war vielleicht die Notwendigkeit des *reinen Werkes* grösser als heute und künftig, denn noch nie war die verunstaltende und zerstörische Gewalt der Ankündigung und Beschwatzung, der Anpreisung und des Lärmes, der Sucht zur seelischen Zergliederung und Auflösung grösser und ungehemmter und bewusster als heute.'

Onwillekeurig zullen biografische gegevens worden gebruikt om het denken te reduceren tot een particulier 'probleem', met als gevolg dat de *zaak* van het denken gevoeglijk kan worden afgeschreven, bij voorbeeld als een vorm van pseudoreligie, die een geharnast 'atheïst' als Philipse uiteraard niet meer hoeft bezig te houden.

In zijn voorwoord schrijft Philipse dat hij aanvankelijk in Heidegger geïnteresseerd is geraakt, omdat hij *Sein und Zeit* opvatte als 'a sober-minded and yet heroic acceptance of human finiteness, the absence of any attempt to reconcile oneself to one's mortality by postulating a transcendent realm, and the glorification of individual independence'.

Pas bij nadere bestudering van de Zijnsvraag, vooral in het latere werk, kwamen 'twijfels' bij hem op en begon hij te vermoeden dat Heidegger in wezen een 'theologische geest' was, een aartsvijand van logica en rationaliteit. Dat laatste valt moeilijk te ontkennen, maar misschien zou Philipse er verstandig aan hebben gedaan toch wat langer stil te blijven staan bij die 'menselijke eindigheid'. Want als ik ergens de sleutel tot Heideggers Zijnsvraag zou willen zoeken, ook wat het latere werk betreft, dan is het bij die 'eindigheid'.

Op het besef van onze eindigheid is de religie een van de mogelijke antwoorden. Maar door het godsgeloof en het – in elk geval in het christendom – daarbijbehorende geloof in de onsterfelijkheid van de ziel wordt die eindigheid ook meteen weer opgeheven. Eindigheid lijkt een ellendige toestand die, wanneer men er werkelijk van doordrongen raakt, kan leiden tot een angst en een wanhoop waarmee niet te leven valt. De meeste mensen leven er dan ook niet mee en vergeten in het alledaagse bestaan hun eindigheid. In *Sein und Zeit* noemt Heidegger dit het 'oneigenlijke' bestaan van *Dasein*. Het antwoord op de eindigheid zit alleen niet slechts in de religie, het zit ook in de filosofie, in de wetenschap en in de techniek, waar men dankzij logica en rationaliteit alsnog een houvast meent te hebben gevonden dat de gevolgen van de eindigheid (waartoe ook de eindigheid van de waarheid behoort) tenietdoet.

Het Zijn zou je kunnen opvatten als de dimensie waarin de menselijke eindigheid op haar grens stuit. Maar omdat het woord 'zijn', als gevolg van filosofie, wetenschap en techniek, bezet is met een stilzwijgende betekenis (door Heidegger aangeduid als 'bestendige aanwezigheid') vergeten we de begrenzing van onze eindigheid en vertrouwen op God of op wat Heidegger in zijn latere werk *Machenschaft* noemt, de maakbaarheid van de wereld waardoor de mens zelf de plaats van God inneemt. Wat zo verdwijnt is de raadselachtige dimensie, waarop religie én *Machenschaft* een antwoord zijn. Juist deze dimensie tracht Heidegger met zijn vragende denken weer toegankelijk te maken, niet om haar zelf met een nieuwe betekenis te bezetten maar om haar open te houden voor een 'andere aanvang'.

Maar wat dan te denken van de structurele parallellen met het christendom die Philipse aanwijst in het latere werk? Heeft die 'andere aanvang' niet veel weg van Christus' wederkomst? En dat is nog maar één van de vele voorbeelden die Philipse geeft. Is het denken van het Zijn niet toch een soort plaatsvervangende religie? Ik geloof dat deze conclusie te snel is getrokken. In *Mein bisheriger Weg* schrijft Heidegger naar aanleiding van die *unterirdische Erdstösse* welke zijn denken hebben gedreven, dat het hem niet zozeer om geloofskwesties te doen is, maar 'nur um die eine Frage, ob der Gott vor uns auf der Flucht ist

oder nicht und ob wir selbst dieses noch wahrhaft und d.h. als Schaffende erfahren'. Heideggers Zijnsvraag heeft dus wel met religie te maken, maar het gaat daarbij eerder om de *mogelijkheid* van religie en godsgeloof dan om de positieve bevestiging van de een of andere godsdienst. Ook wat dit betreft houdt zijn vragende denken zich aan de grens van de eindigheid, al zal hij deze in de ogen van een gelovig atheïst als Philipse op ontoelaatbare wijze hebben overschreden.

Door Heideggers Zijnsvraag als theologie en pseudoreligie filosofisch te elimineren, sluit Philipse moedwillig de ogen voor de *zaak* waar het Heideggers denken om te doen is. Mocht hem dat ook bij zijn lezers lukken, dan kan *Heidegger's question of being* inderdaad geen 'verspilde moeite' worden genoemd, maar het zou wél – om ook eens een religieuze uitdrukking te lenen – dood- en doodzonde zijn.