
Discipel of dissident?

De confrontatie van Arendt en Heidegger in de Franse filosofie

Samenvatting

Dit artikel behandelt in grote lijnen de geschiedenis van de Arendt-receptie in de Franse filosofie. Deze receptie staat in het teken van de confrontatie met het werk van Heidegger, die in Frankrijk reeds decennia lang als 'meesterdenker' geldt. Juist in deze confrontatie treedt het specifieke karakter van Arendts werk scherp aan het licht. Bovendien kan deze confrontatie licht werpen op de actualiteit van Arendts werk in Frankrijk en ver daarbuiten.

1. Inleiding

De Tweede Wereldoorlog markeerde een diepe ceusuur in de sociale en politieke filosofie. Het brandpunt van de theoretische belangstelling verschoof van de sociaal-pathologische gevolgen van de kapitalistische produktiewijze naar de maatschappelijke condities waaronder het totalitarisme in Nazi-Duitsland en Sovjet-Rusland kon ontstaan. De twee invloedrijkste boeken die de historische convergentie van fascisme en stalinisme tot thema verhieven waren ongetwijfeld de *Dialektik der Aufklärung* van Max Horkheimer en Theodor Adorno, en *The origins of totalitarianism* van Hannah Arendt. Problematisch aan het boek van de beide 'Frankfurters' was dat zij bij hun zoektocht naar een verklaring voor het ontstaan van het totalitarisme wel heel erg ver in de geschiedenis teruggingen. In feite beschouwden zij het gehele civilisatieproces als één grote ontsporing, die een aanvang nam toen de mens ertoe overging de natuur via de arbeid actief te beheersen. Omdat natuurbeheersing en mensenbeheersing naar het oordeel van de 'Frankfurters' twee kanten van een zelfde medaille vormen, werd met de eerste daad van technische controle over natuurprocessen een fatale

F.W.J. Keulartz

is als filosoof verbonden aan de Landbouw Universiteit Wageningen. Recente boekpublicaties: *Die verkehrte Welt des Jürgen Habermas*, Junius, Hamburg 1995, en *Strijd om de natuur*, Boom, Amsterdam 1995. Adres: Landbouw Universiteit, Hollandseweg 1, 6706 KN Wageningen, tel. 0317-483637.

spiraal in werking gezet die in de *total verwaltete Gesellschaft* zijn hoogste punt zou bereiken.

Anders dan de beide 'Frankfurters' begrijpt Arendt het totalitarisme als een volstrekt nieuw verschijnsel zonder weerga in de geschiedenis, als een ontsporing die slechts in moderne samenlevingen kon optreden. Totalitaire regimes profiteren van de omstandigheid dat de openbare ruimte in moderne maatschappijen aan slijtage onderhevig is vanwege de gestage expansie van de sfeer van arbeiden en werken en de hier onvermijdelijk mee gepaard gaande inkringing van de sfeer van handelen en spreken. Met behulp van terreur slagen zij erin dit proces van afbraak en aftakeling te versnellen en mensen effectief van elkaar te isoleren. Als gevolg van deze 'georganiseerde verlatenheid' verliezen mensen elk identiteitsbesef en elke realiteitszin en worden ze beroofd van hun vermogen ervaringen op te doen en herinneringen levend te houden. 'Als men wil heersen en wil blijven heersen,' heet het in *Orwells 1984*, 'moet men in staat zijn het gevoel voor de werkelijkheid te ontwrichten.' Net als Arendt meent ook Orwell dat totalitaire regimes dit bereiken door de vestiging van een 'collectief solipsisme', zoals hij ons bij monde van O'Brien, een prominent lid van de Denkspolitie, laat weten (*Orwell 1948*, 229 en 287). Pas zodra het broze netwerk waarbinnen de identiteit van personen tegelijk met hun interactie gestalte krijgt, is stukgereten, kan de totalitaire ideologie haar onverbidde logica ten volle ontplooiën. In het vacuüm dat hierdoor ontstaat kan elk waanidee, bij voorbeeld omtrent de minderwaardigheid van een ras of de misdadigheid van een klasse, tot premisse verheven worden, waaruit vervolgens langs strikt deductieve weg conclusies en consequenties getrokken kunnen worden. Het motto 'wie A zegt moet ook B zeggen' vormt volgens Arendt,

samen met het motto 'waar gehakt wordt vallen spaanders' de kwintessens van elk totalitair denken.

Arendts stelling dat totalitaire machtsuitoefening zich kan ontplooiën naarmate de sfeer van werken en arbeiden zich steeds verder uitbreidt ten koste van de sfeer van handelen en spreken, was niet alleen veel aanschouwelijker op concrete historische ontwikkelingen betrokken dan de beschouwingen van Horkheimer en Adorno; deze stelling behield bovendien haar actualiteit en heuristische kracht ook nadat het fascisme verslagen was en het stalinisme zijn terroristische trekken grotendeels verloren had. Daarom is het niet echt verbazingwekkend dat het de theorie van Hannah Arendt was, en niet die van Adorno en Horkheimer, waar in de jaren vijftig en zestig de voornaamste impulsen voor de sociale en politieke filosofie vanuit gingen. 'Praktisch alle filosofen, die zich in deze periode aan een tijdsdiagnose waagden, zijn op de een of andere manier door haar geschriften beïnvloed: of het nu gaat om de notie van een machtsvrije discussie bij Habermas, om de idee van een revolutionaire praxis bij Cornelius Castoriadis of om de voorstelling van een door vrijheidsgaranties omgeven openbaarheid bij Charles Taylor, steeds staat aan het begin van de kritische analyse de door Arendt opgestelde diagnose dat de hegemonie van instrumentele activiteiten het domein van het communicatieve handelen van de kaart dreigt te vegen' (Honneth 1994, 47).

Hoe groot Arendts invloed in de jaren vijftig en zestig ook geweest mag zijn, in de tijd daarna taande haar populariteit zienderogen. Rond 'mei '68' maakte de totalitarisme-kritiek plaats voor een hernieuwde alomvattende kapitalisme-kritiek. Pas in de tweede helft van de jaren tachtig keerde het tij voor Arendt. De stilte die met haar dood in 1975 gevallen was, bleek achteraf gezien de voorbode van een ware storm die rond haar werk zou opsteken. Omdat die storm tegenwoordig nog lang niet geluwd is, is het wellicht nog te vroeg om een bevredigend antwoord te geven op de vraag naar de redenen voor deze plotselinge Arendt-revival. Toch wil ik daartoe op deze plaats een poging wagen, en wel aan de hand van de geschiedenis van de receptie van Arendts werk in de Franse filosofie van de afgelopen decennia. Vanuit deze invalshoek kan namelijk zowel op de specificiteit als op de actualiteit van haar denken een verhelderend licht geworpen worden.

De receptie van Arendts werk stond in Frankrijk van meet af aan in het teken van de confrontatie met het denken van Martin Heidegger, die hier sinds de Tweede Wereldoorlog de status van een 'meesterdenker' genoot (Rockmore 1995, 2). En het is precies in deze confrontatie met Heideggers denken dat de eigenzinnige politieke theorie van Arendt haar scherpste contouren verkrijgt. Zoals Dana R. Villa in zijn recente studie *Arendt and Heidegger* terecht heeft opgemerkt, moet Heideggers werk beschouwd worden als een soort prolegomena tot Arendts herontdekking van het politieke. 'Heideggers denken verschaft de absoluut essentiële achtergrond voor Arendts herbezinning op het politieke: zonder zijn "paradigma-verschuiving" zou haar project ondenkbaar zijn' (Villa 1996, 13). Bovendien stelt haar werk ons in staat 'mét Heidegger tégen Heidegger' te denken: het geeft ons namelijk de conceptuele middelen in handen waarmee op krachtige en overtuigende wijze kritiek op Heideggers politieke theorie én praktisch uitgeoefend kan worden. En het is precies dit paradoxale gegeven dat verantwoordelijk is voor de actualiteit van Arendts denken in de context van de contemporaine geschiedenis van de Franse filosofie. Als introductie tot deze geschiedenis zal ik eerst Arendts relatie tot Heideggers persoon en werk uit de doeken doen.

2. De andere 'Kehre' van Arendt

Hannah Arendt ontmoette Martin Heidegger in de herfst van 1924 toen zij aan de universiteit van Marburg aan haar studie filosofie begon. Tussen de achttienjarige studente van joodse komaf en de vijftendertigjarige docent en vader van twee kinderen ontstond zich een liefdesrelatie, die in 1928 door Heidegger werd afgebroken toen hij zijn leermeester Edmund Husserl als hoogleraar opvolgde. Arendt verliet Duitsland in augustus 1933, drie maanden nadat Heidegger lid werd van de NSDAP en als 'Führer' van de universiteit van Freiburg zijn be-ruchte rectoraatsrede had gehouden, waarin hij zijn onvoorwaardelijke loyaliteit aan het nazi-regime uitsprak. Begin 1950 nam Arendt weer contact op met Heidegger, aan wie de geallieerden vanwege zijn nazistische verleden een lesverbod hadden opgelegd. Dit contact zou met enkele onderbrekingen tot Arendts dood in 1975 standhouden. Heidegger, die

haar ooit de 'passie van zijn leven' noemde, wist zijn inmiddels wereldwijd beroemde leerlinge van zijn vermeende onschuld te overtuigen en haar zover te krijgen dat zij zich krachtig voor zijn rehabilitatie inzette. Terwijl zij zich vóór hun eerste naoorlogse ontmoeting nog heftig tegen de publikatie van Heideggers werk verzet had, wierp zij zich nu op als zijn toegewijde maar onbezoldigde agente: ze benaderde gerenommeerde uitgevers, bedong voordelige contracten en zocht de beste vertalers aan.¹

Praxis en poiesis – Naar aanleiding van zijn tachtigste verjaardag beschrijft Arendt de betovering die Heidegger op haar en haar studiegenoten uitoefende in een tijd dat hij nog vrijwel niets gepubliceerd had. 'Daar was nauwelijks meer dan een naam, maar die naam reisde door heel Duitsland zoals het gerucht van de heimelijke koning... Het gerucht zei heel eenvoudig het volgende: het denken is weer levend, de doodgewaande cultuurschatten uit het verleden worden tot spreken gebracht, en het blijkt dat ze heel andere dingen te berde brengen dan men argwaande. Er is een leraar; misschien kan men het denken leren' (Arendt 1989, 172 en 174). Arendts fascinatie voor Heidegger, die in deze passage uit 1969 nog hoorbaar weerklinkt, was in 1924 nagenoeg grenzeloos.

In dat jaar verzorgde Heidegger colleges over het zesde boek van de *Ethica Nicomachea* van Aristoteles. Daarin worden drie kennisvormen onderscheiden, te weten *episteme*, *techne* en *phronesis*, waarmee de volgende levensvormen corresponderen: *theoria*, *poiesis* en *praxis*. Deze onderscheidingen liggen aan de basis van *Sein und Zeit*, het hoofdwerk van de vroege Heidegger, dat in 1927 het licht zag (Taminiaux 1991, 111-145). Dit werk verschilt echter in twee opzichten radicaal van zijn antieke voorbeeld. Terwijl Aristoteles aan de *theoria* of de *vita contemplativa* het primaat onder de levensvormen toekent, beschouwt Heidegger deze levensvorm juist als iets secundairs, namelijk als een 'deficiënte modus' van de *poiesis* en de *praxis*, die te zamen de *vita activa* uitmaken. In plaats van *poiesis* spreekt Heidegger van *Besorgen*; daaronder verstaat hij de technische omgang met dingen, die hij als werktuigen opvat. In plaats van *praxis* spreekt hij van *Fürsorge*; deze heeft betrekking op de prudente omgang met anderen, met onze medemensen. Een van Hei-

deggers voornaamste stellingen luidt nu dat de behoefte aan theoretische kennis zich pas doet gelden zodra er storingen in de omgang met werktuigen of medemensen optreden. Theoretische kennis is dus altijd een afgeleide van deze beide omgangsvormen. Of anders gezegd, deze omgangsvormen fungeren als epistemologische kaders; ze ontsluiten de ruimte en bepalen dus ook de grenzen waarbinnen de wetenschappen tot ontwikkeling kunnen komen.

Heidegger keert de van oudsher heersende rangorde tussen het contemplatieve en het actieve leven dus resoluut om. *Sein und Zeit* wordt dan ook terecht beschouwd als de vroegste uitwerking van een consequent pragmatisme in de Duitse filosofie. Maar dit is pas de eerste omkering die Heidegger in het schema van Aristoteles aanbrengt. De tweede betreft de verhouding van *poiesis* en *praxis*. De hele westerse metafysica, Aristoteles niet uitgezonderd, vertoont volgens Heidegger de neiging de *praxis* vanuit de *poiesis* te denken, waardoor de prudente *Fürsorge* telkens weer tot een puur technisch *Besorgen* versmald dreigt te worden. Deze neiging acht Heidegger kenmerkend voor de staat van vervallenheid waarin mensen doorgaans verkeren. Omdat zij gewoonlijk volledig in hun dagelijkse werkzaamheden en beslommeringen opgaan, beschouwen mensen zichzelf en elkaar voornamelijk naar hun plaats en functie in het maatschappelijke arbeidsproces, dus als producent, consument of cliënt. Zo worden alle verschillen uitgewist en worden mensen onderling verwisselbaar en vervangbaar: 'Iedereen is de ander en niemand is zichzelf' (Heidegger 1986, 128). In het dagelijkse leven onderwerpen mensen zich doorgaans onvoorwaardelijk aan de 'dictatuur van het men'. Als gevolg hiervan staat het verkeer tussen mensen in het teken van de onverschilligheid; men heeft geen boodschap aan elkaar, leeft langs elkaar heen, zonder enige consideratie of compassie.

The human condition, Arendts hoofdwerk uit 1958, valt moeilijk te begrijpen zonder *Sein und Zeit* in de beschouwing te betrekken. Naar aanleiding van de Duitse vertaling, die in 1960 onder de titel *Vita activa oder vom tätigen Leben* verscheen, schreef Arendt hierover aan Heidegger: 'Het is direct uit de eerste Marburger dagen ontstaan en heeft in elk opzicht nagenoeg alles aan jou te danken' (Ettinger 1995, 121). Beide operaties, waaraan Heidegger de ethiek van Aristoteles in *Sein und Zeit* onderwerpt,

spelen dan ook een centrale rol in *The human condition*. Wat Arendt in de vroege Heidegger aantrok was bovenal zijn pragmatisme, waarin voorrang wordt gegeven aan het actieve boven het contemplatieve leven. 'Wanneer we afzien van Nietzsche,' stelde zij in 'What is Existenz Philosophy' vast, 'dan is Heideggers filosofie de eerste absolute en compromisloze wereldlijke filosofie' (Arendt 1946, 49). Net als Heidegger onderscheidt Arendt in haar hoofdwerk twee wereldlijke activiteiten: terwijl arbeiden en werken gericht zijn op de instandhouding van het leven en de totstandkoming van een objectieve *Umwelt* van gebruiksvoorwerpen, zijn handelen en spreken constitutief voor de *Mitwelt*, het samenzijn van mensen. Handelen en spreken, *praxis* en *lexis*, hebben weliswaar meestal betrekking op de objectieve wereld, maar via deze activiteiten knopen mensen, als het ware over de dingen heen, een heel netwerk van relaties met elkaar aan, waarbij ze tegelijkertijd iets blootgeven van zichzelf, van hun onvervreemdbare identiteit.

Niet alleen Heideggers pragmatisme, maar ook de manier waarop hij de relatie tussen *poiesis* en *praxis*, tussen *Handeln* en *Herstellen*, schetst, is van enorme invloed op Arendt geweest. Ook zij gaat er immers vanuit dat de sfeer van arbeiden en werken zich in westerse maatschappijen voortdurend uitbreidt ten koste van de sfeer van handelen en spreken. En ook zij is van oordeel dat deze verdringing leidt tot nivellering en normalisering, tot eenvormigheid van gedrag en eenstemmigheid van mening, tot wat Heidegger de 'dictatuur van het men' en zichzelf de 'heerschappij van het niemand' noemt.

Het voornaamste punt van verschil tussen Heidegger en Arendt betreft het aspect van interactie en intersubjectiviteit, een aspect dat in *Sein und Zeit* sterk onderbelicht blijft. De mens kan zich volgens Heidegger slechts aan de dictatuur van het men onttrekken door in zichzelf in te keren. Pas wanneer hij gehoor geeft aan de 'geluidloze stem' van zijn geweten en vastberaden aan zijn oproep gevolg geeft, wordt niet alleen het zijn bij de dingen maar ook het zijn met de anderen op oorspronkelijke, 'eigenlijke' wijze ontsloten, en komt de *Fürsorge* in het teken van bevrijding in plaats van beheersing te staan. Arendts kritiek hierop luidt dat Heidegger er niet werkelijk in geslaagd is zich aan de ban van de subjectfilosofie te onttrekken, omdat hij uiteindelijk de

op zichzelf teruggeworpen eenling tot sluitsteen van zijn analyse verheft, waardoor het *interesse*, de ruimte die mensen tegelijk verbindt en scheidt, plaatsmaakt voor de *solusipse*. Gegeven dit solipsisme kan Heidegger de bevrijdende vorm van *Fürsorge* uitsluitend langs negatieve weg karakteriseren, als afwezigheid van inmenging en bemoeienis, als een 'met-rust-laten' van de ander, waardoor de publieke sfeer van elke positieve betekenis beroofd wordt en nog enkel maar als terrein bij uitstek van het 'men' verschijnt.

De polis als kunstwerk – In het bovengenoemde opstel over existentiële filosofie wijst Arendt op de consequenties van Heideggers solipsisme: 'Heidegger heeft later in zijn colleges geprobeerd aan zijn geïsoleerde subjecten met behulp van mythologiserende onbegrippen als volk en aarde alsnog iets gemeenschappelijks ten grondslag te leggen. Het is evident dat men met dergelijke concepten de filosofie slechts verlaten en tot een of ander naturalistisch bijgeloof vervallen kan. Wanneer het niet tot het begrip van de mens hoort dat hij met zijns gelijken samen de aarde bewoont, dan rest slechts een mechanische verzoening op grond van iets dat wezenlijk vreemd is aan de voorstelling van subjecten als losse atomen' (Arendt 1946, 51).

In zijn geschriften uit de jaren dertig, waaraan dit citaat refereert, staat het kunstwerk centraal en onderneemt Heidegger pogingen om het begrip *poiesis* een postmetafysische inhoud te geven. Een authentiek kunstwerk is geen representatie van verheven gedachten en ook geen expressie van verborgen gevoelens, zoals de metafysische traditie ons wil doen geloven, maar brengt iets radicaal nieuws voort. Het opent een horizon waarbinnen een wereld kan oplichten. Het ontsluit een domein van wat Heidegger met een verwijzing naar het Griekse woord voor waarheid (*aletheia*) als 'onverborgenheid' aanduidt. Dit scheppingsproces heeft een gewelddadig karakter. Wat ontsloten wordt, de wereld die door het kunstwerk aan het licht gebracht wordt, moet ontworsteld worden aan wat zich afsluit en in het duister ophoudt, aan wat Heidegger de 'aarde' noemt. Het scheppingsproces is dan ook een strijd tussen wereld en aarde, tussen 'ontberging' en 'verberging'. Van belang is nu dat Heidegger ook de *polis* als een kunstwerk beschouwt, en wel als kunstwerk *par ex-*

cellence. De staatsman schept een organische volksgemeenschap en geeft haar een historische missie.

Heideggers beschouwingen over het kunstwerk zijn van invloed geweest op de manier waarop Arendt de verhouding tussen het particuliere en het publieke domein opvat. Zij beschrijft deze verhouding namelijk als een strijd van licht en donker, van openheid voor de wereld en gebondenheid aan de aarde. Het particuliere domein is volgens Arendt een oord van geborgenheid en verborgenheid; het biedt bescherming en beschutting tegen het verblindende licht van de openbaarheid. Een leven dat zich voortdurend in de zichtbaarheid ophoudt vervlakt; 'het verliest zijn vermogen om vanuit een donkere ondergrond naar het stralende licht van de openbaarheid op de stijgen; het verliest de donkerheid en verborgenheid die het leven diepgang verlenen' (Arendt 1960, 68).

Terwijl zij van zijn geschriften uit de jaren dertig gebruik maakt om de relatie tussen het private en het publieke te conceptualiseren, tekent Arendt verzet aan tegen de poging van Heidegger om de *praxis* ondergeschikt te maken aan de *poiesis*. Weliswaar probeert Heidegger aan de metafysische traditie te ontsnappen door een radicale herbezinning op de *poiesis*, maar hij blijft daarbij gevangen in haar door en door produktivistische perspectief. Wanneer de *polis* naar analogie van een kunstwerk als een organische volksgemeenschap wordt gezien, dan gaat de idee van pluraliteit teloor en maakt de wedkamp in de politieke arena, waarin mensen trachten te excelleren ten overstaan van een kritisch publiek, plaats voor de heroïsche strijd van de uitverkoren eenling in het spanningsveld tussen wereld en aarde.

Van gewelddadigheid naar gelatenheid – Nu heeft Heidegger achteraf zelf toegegeven dat hij tot eind jaren dertig in de webben van de metafysische traditie verstrikt is gebleven. Daaruit probeerde hij zich nadien door de beroemde 'zijnshistorische' *Kehre* te bevrijden. De late Heidegger beschrijft de geschiedenis van de metafysica als een proces waarin het zijn zich meer en meer aan ons onttrekt en voor ons verbergt. Dit proces, dat met Plato's ideeënleer aanheft, bereikt volgens Heidegger zijn eerste hoogtepunt in het werk van Descartes, die zekere kennis enkel op het autonome en autarke subject wilde grondvesten. Deze subjectivering ging onvermijde-

lijk gepaard met een grenzeloze objectivering van de innerlijke en uiterlijke natuur. Het laatste stadium van de metafysica van het subject wordt dan ook gevormd door de tot planetaire macht uitgegroeide techniek, waarin de zijnsvergetelheid en zijnsverlatenheid op de uiterste spits gedreven wordt. Woedend in het wezen van de techniek heeft de wil tot macht, die in feite een 'wil tot willen' is, de wereld tot op de grond toe afgebroken en de dingen van hun laatste restje eigen leven beroofd. Een wending ten goede kan slechts bereikt worden wanneer de wil tot willen plaatsmaakt voor de wil tot niet-willen: we mogen de dingen niet langer uitsluitend beoordelen op hun bruikbaarheid en beschikbaarheid voor onze onverzadigbare en gewelddadige wil tot macht, maar dienen juist een houding van behoedzaamheid en bezonnenheid aan te nemen.

Het voluntarisme en decisionisme van *Sein und Zeit*, die in de beschouwingen over het kunstwerk uit de jaren dertig nog krachtiger op de voorgrond traden, worden na de *Kehre* ingeruild voor een zeker fatalisme en quiëtisme. Pas wanneer we ons in alle gelatenheid aan gene zijde van het 'rijk van de wil' opstellen zijn we volgens de late Heidegger in staat 'wezenlijk' te denken; pas dan kunnen we het 'on-uitgesproken woord' van het zijn ter sprake brengen, kunnen we zijn wezen beschermen en zijn waarheid bewaken. Het gaat hier niet langer om een zelfbetrekking, zoals in de subjectfilosofie van oudsher het geval is, maar om een verhouding tot het zijnsgebeuren. Terwijl Heidegger ons er vroeger toe opriep om gevolg te geven aan de stem van het geweten, vraagt hij ons nu ons door het zijn te laten gezeggen en aan zijn aanspraak te beantwoorden. Het wezenlijke denken is een 'danken', een dankbaar aanvaarden van de gunst of gift van het zijn, dat ons te denken geeft. De late Heidegger heeft zijn vroegere pragmatisme dus onomwonden de rug toegekeerd en geeft de voorkeur aan het contemplatieve boven het actieve leven: de dichotomie van *poiesis* en *praxis*, tussen *Handeln* en *Herstellen* maakt na de *Kehre* plaats voor die van het 'berekende' en het 'bezonnen' denken.

Terwijl Arendt uiteindelijk voor een geheel andere *Kehre* zal kiezen, volgt zij de late Heidegger wel in zijn poging tot 'destructie' van de metafysische traditie, een poging die zij vooral inzet ter verklaring van het totalitarisme. De metafysische traditie is

volgens Arendt ten diepste apolitiek omdat ze de *praxis* van meet af aan als een vorm van de *poiesis* opvatte en het politieke bedrijf dus ook primair als een technische aangelegenheid benaderde. Vandaar het voor dit bedrijf zo kenmerkende utopisme, het denken in termen van maakbaarheid in plaats van mondigheid, van blauwdrukken in plaats van beaardslagingen. Het totalitarisme kon zich echter pas ontplooiën nadat de traditionele bronnen van positief recht en legitiem gezag opgedroogd waren. De utopische modellen, waarnaar totalitaire politiek zich richt, hebben hun transcendente, aan tijd en plaats ontheven status ingeboet en bezitten een volstrekt immanent karakter. Omdat deze modellen niet meer buiten of boven maar binnen de gemeenschap, het volk of de natie gesitueerd worden, verschijnt politiek als een vorm van zelschepping of zelfproductie, van *autopoiesis*. Daarvoor is nodig dat mensen tot een eenheid, tot een enkel wezen van gigantische omvang samengesmeed worden, iets waarin totalitaire regimes slagen door een uitgekiende combinatie van terreur en ideologie. De marsroute van dit super-subject wordt gedicteerd door de immanente bewegingswetten van de natuur of de geschiedenis, zoals die door Darwin en Marx (de 'Darwin van de geschiedeniswetenschappen') zijn opgesteld. Totalitaire regimes zien zichzelf als executeurs van deze ijzeren wetten; zij helpen de natuur of de geschiedenis als het ware een handje door processen die zich ook zonder hun toedoen zouden voltrekken, te versnellen en de eliminatie van minderwaardige rassen of misdadige klassen in eigen regie te nemen.

Terwijl Arendt zich met Heidegger tegen de subjectfilosofie verzet, wijst ze zijn *Kehre* resoluut van de hand. Weliswaar heeft ook de latere Arendt zich van het actieve naar het contemplatieve leven gewend – in *The life of the mind* behandelt ze achtereenvolgens de geestelijke activiteiten van het denken, willen en oordelen –, deze wending leidt echter geenszins tot een verwerping van het pragmatisme. Terwijl Heidegger meent dat we aan de wil moeten verzaken en bij het denken te rade moeten gaan, kiest Arendt voor het oordelen, dat zij met een beroep op Kants 'derde kritiek' beschouwt als het vermogen zich te verplaatsen in de werkelijke en mogelijke posities van anderen. Als minst reflexieve onder de geestelijke activiteiten is het oordelen het meest op het handelen betrokken. Arendt kritiseert

Heideggers vereenzelviging van waarlijk handelen met wezenlijk denken, dat zich goed- of kwaadschiks naar de beschikkingen van het zijn moet schikken, zoals hij het enigszins archaïsch uitdrukt. Hierdoor vervalt Heidegger opnieuw tot solipsisme: 'De denker, die zich van het willen afgewend en aan het *Seinlassen* overgegeven heeft, is niemand anders dan het 'eigenlijke zelf' van *Sein und Zeit*, dat nu naar de roep van het zijn luistert in plaats van naar de stem van het geweten. De denker blijft de *solus-ipse*, met dien verstande dat het lot van de wereld, de zijns-geschiedenis, nu van hem afhangt' (Arendt 1978, 187).

Terwijl Heidegger zijn toevlucht zoekt bij een anoniem zijnsgebeuren om zich aan het subjectivisme van de westerse metafysica te onttrekken, bepleit Arendt een wending van subjectiviteit naar intersubjectiviteit. Zij verwijt de metafysica dat ze 'de' mens in enkelvoud aan al haar beschouwingen ten grondslag legt, terwijl mensen in werkelijkheid uitsluitend in meervoud voorkomen. Pluraliteit is zowel de *conditio sine qua non* als de *conditio per quam* van de politiek en vormt dan ook de hoeksteen van haar politieke theorie.

3. De Franse context

Omdat het werk van Arendt zich zo sterk heeft ontwikkeld in confrontatie met dat van Heidegger, is het buitengewoon interessant om nader in te gaan op de Arendt-receptie binnen de Franse filosofie, waarin Heidegger zo'n centrale rol speelt. Zijn invloed is even ingrijpend als gecompliceerd. Samen met Husserl vormt hij de voornaamste inspiratiebron voor het existentialisme, waarmee de namen van Sartre en Merleau-Ponty verbonden zijn. Maar, en dit is een eerste complicatie, hij is tevens een van de inspiratoren van de structuralistische beweging, die zich juist krachtig tegen het existentialisme afzette. Terwijl de existentialisten zich op de vroege Heidegger, de Heidegger van *Sein und Zeit* beriepen, zochten de structuralisten juist steun bij de latere Heidegger. Dat zich gedurende het nationaal-socialistische bewind een wending in Heideggers denken had voltrokken, ervoer het Franse publiek in alle duidelijkheid voor het eerst via zijn brief *Über den 'Humanismus'*, waarin Heidegger in 1947 op verzoek van Jean Beaufret reageerde op de visie van Sartre zoals

die met name in zijn opstel *L'Existentialisme est un humanisme* uit 1946 naar voren kwam.²

In zijn epistel verraadt Heidegger dat *Sein und Zeit* in feite een onvoltooid geschrift was, waaraan een deel ontbrak. Over dit wel geplande maar niet geschreven deel, dat de titel 'Zeit und Sein' had moeten dragen, zegt Heidegger: 'Hier keert het geheel zich om.' Dat hij er niet in geslaagd was dit deel op papier te brengen komt volgens Heidegger omdat zijn denken anno 1927 'in het toereikende uitspreken (*Sagen*) van deze ommekeer te kort schoot (*versagte*)' (Heidegger 1947, 72). Dit denken was namelijk nog te zeer gebonden aan de taal van de westerse metafysica, waarvan de geschiedenis door de late Heidegger wordt beschreven als een proces van voortschrijdende zijnsvergetelheid en zijnsverlatenheid. In deze situatie kan het humanisme geen uitkomst bieden, omdat het zelf een van de belangrijkste produkten is van de metafysica van het subject, die tegelijk een metafysica van de (objectieve) aanwezigheid is.

Wat de structuralisten bovenal in Heidegger aantrok, was zijn radicale kritiek van de subjectfilosofie, zoals Michel Foucault in *Ervaring en waarheid* bekend heeft. 'Er was een gemeenschappelijk punt tussen degenen die in de afgelopen vijftien jaar structuralisten zijn genoemd, maar die het, met uitzondering van Levi-Strauss natuurlijk, helemaal niet waren: Althusser, Lacan en ik. Wat was het convergentiepunt? Het ging erom het thema van het subject ter discussie te stellen, het fundamentele postulaat dat de Franse filosofie vanaf Descartes tot op heden nooit had prijsgegeven' (Foucault 1985, 24). Dat Heidegger bij deze deconstructie van de subjectfilosofie de hoofdrol speelde, blijkt ook wel uit het interview dat Foucault enkele weken voor zijn dood gaf. Daarin zegt hij namelijk het volgende. 'Heidegger is voor mij altijd de wezenlijke filosoof geweest... Het lezen van Heidegger heeft mijn hele filosofische ontwikkeling bepaald' (Eribon 1989, 45).

De nieuwe filosofen – Nu had Heidegger de status van Frans meesterdenker altijd moeten delen met Marx, wiens invloed, in combinatie met die van Freud en Nietzsche, rond 'mei '68' kortstondig maar krachtig toenam. In die dagen waren het vooral de maoïsten rond het tijdschrift *La cause du peuple* die de toon zetten. Dat men terreur niet schuwde, blijkt

bij voorbeeld uit de volgende passage uit een artikel uit 1972 van een van de meest militante leiders van de maoïstische beweging, Pierre Victor, die zich later Bernard-Henri Lévy zou noemen. 'Om het gezag van de burgerklasse omver te werpen, doet het vinderd volk er goed aan een korte periode van terreur in te voeren en zich aan een handvol verachtelijke, gehate personen te vergrijpen. Het gezag van een klasse kan moeilijk worden aangepakt zonder dat de hoofden van een aantal leden van die klasse op een spies worden gestoken' (ibid., 262).³

Rond 1972 had de studentenbeweging, niet in de laatste plaats dank zij haar avantgarde-pretenties, elk contact met de werkelijkheid verloren. De genadeslag voor de verbrande kinderen van de mei-revolte werd uitgedeeld door Aleksander Solzjenitsyn, wiens boek *De Goelag Archipel* in 1974 in Franse vertaling verscheen. De maoïsten van weleer veroverden nu als 'nieuwe filosofen' het podium met de leuze: 'Marx is dood'. Hun wereldwijde doorbraak vond plaats in 1977 met de publikatie van *Les maîtres penseurs* van André Glucksmann en *La barbarie à visage humain* van – jawel – Lévy. De kater die Solzjenitsyn de voormalige maoïsten bezorgd had, leidde tot een heropleving van de totalitarismekritiek. Daarbij grepen zij echter niet terug op het werk van Arendt, maar uitgerekend op dat van Heidegger, deels direct en deels indirect, via de voormalige structuralisten, via Roland Barthes, Jacques Lacan en vooral via Foucault, die ook wel de 'vader van de nieuwe filosofen' genoemd wordt. Na de neergang van het marxisme promoveerde Heidegger tot de belangrijkste 'linkse filosoof' in Frankrijk (Ferry en Renaut 1990b, 11).

Dat de nieuwe filosofen door de late Heidegger beïnvloed zijn, blijkt vooral uit het feit dat zij de opkomst van het totalitarisme samen laten vallen met het begin van de westerse metafysica bij Plato, terwijl zij Heideggers held Heraklitos tot de grote dichter van de dissidentie en de differentie uitroepen. Lévy meent dat het kapitalisme niets anders is dan het laatste stadium van het platonisme; Christian Jambet wil de vraag naar de relatie van Marx' teksten met de westerse metafysica sinds Plato aan de orde stellen; Jean-Marie Benoist stelt vast dat Lenin gebonden blijft aan een ontologie van de aanwezigheid en van de macht, die met Plato op het toneel verschijnt etcetera. Uit deze korte opsomming blijkt

al hoezeer de nieuwe filosofen Heideggers nivellerende blik geïnternaliseerd hebben. Gedurende het nationaal-socialistische regime sprak Heidegger herhaaldelijk over de historische missie van het Duitse volk, dat in de tang werd genomen door Rusland en Amerika, die allebei in de ban verkeerden van 'dezelfde troostloze razernij van de tomeloze techniek en de bodemloze organisatie van de doorsneemens' (Heidegger 1987, 29). Ook na de val van het nazisme hield Heidegger onverkort aan deze visie op de wereldpolitiek vast en verzette hij zich zowel tegen het communisme als tegen het 'amerikanisme'. Kenmerkend voor zijn alles nivellerende blik is de volgende onthutsende opmerking, gemaakt tijdens een voordracht in 1949: 'Akkerbouw is nu een gemotoriseerde voedingsindustrie, in wezen niets anders dan de fabricatie van lijken in gaskamers en vernietigingskampen' (zie Lacoue-Labarthe 1990, 34).

Ook de nieuwe filosofen wensden qua 'cultureel imperialisme' geen enkel onderscheid te maken tussen de Sovjet-Unie en de Verenigde Staten. Hun protest richt zich niet tegen deze of gene staat, maar tegen de staat *an sich*. Er is volgens Jean-Marie Benoist sprake van een 'fascisme van rechts en links', met 'Woodstock en het uniform van de spijkerbroek aan de ene en de Goelags aan de andere kant' (Schiwy 1978, 87). Nazi-Duitsland heeft de oorlog gewonnen en de bruine vloedgolf beweegt zich sindsdien zowel in oostelijke als westelijke richting. In beide ideologieën, de marxistische en de kapitalistische, zien de nieuwe filosofen een zelfde wil tot macht aan het werk, die ons onder het mom van humanisme en verlichting in de barbarij stort. 'Het marxisme heeft zich in de Sovjet-Unie tot een pest en de psychoanalyse in de Verenigde Staten tot een cholera ontwikkeld,' schrijft Philippe Sollers, 'en sindsdien leven we tussen pest en cholera' (ibid., 62). Of andersom gezien: de dissidenten in het Oosten leveren dezelfde strijd als de gemarginaliseerden en gestigmatiseerden in het Westen.

Gegeven deze nivellerende blik is het niet verwonderlijk dat de nieuwe filosofen zich verzetten tegen een totalitarisme-kritiek à la Arendt, die er door André Glucksmann van beschuldigd wordt met oogkleppen rond te lopen. 'Amerikaanse intellectuelen probeerden met het begrip totalitarisme tegelijk met Stalin en Hitler af te rekenen. Het nadeel van zo'n verdeling was dat de "niet-totalitaire" regimes

vrijgesproken werden en men blind werd voor de (intellectuele of historische) herkomst van en de (praktische en contemporaine) verwantschap tussen de harde methoden van machtsuitoefening in Oost en West' (Glucksmann 1978, 281). Sartre parafraserend kenschetst Glucksmann de houding van Arendt *cum suis* met de uitspraak: 'het totalitarisme, dat zijn de anderen', terwijl het volgens hem slechts gaat om twee verschillende versies van de 'oorsprongen van de totalitaire democratie', die beide op een rationele en disciplinaire samenleving uitdraaien, zoals die door Foucault in *Surveiller et punir* zo voortreffelijk geanalyseerd is.

De postmodernisten – Rond 1980 was er in de Franse filosofie echter ook sprake van een hernieuwde belangstelling voor Arendt. Haar werk speelde een stimulerende rol in de discussies die plaatsvonden in het *Centre de recherches philosophiques sur le politique*. Dit in Parijs gevestigde centrum werd in november 1981 op initiatief van Philippe Lacoue-Labarthe en Jean-Luc Nancy opgericht en organiseerde tot november 1984 talrijke voordrachten, met als centrale thema: de terugtrekking van het politieke uit de politiek. Deze formulering verradde de invloed van Heidegger, en inderdaad vindt de receptie van Arendts politieke theorie hier voornamelijk binnen het kader van diens filosofie plaats.

Dat blijkt meteen al uit de voordracht van Jean-François Lyotard, die onder de titel 'Het enthousiasme' in de eerste bundel van het centrum, *Rejouer la politique* uit 1981, werd afgedrukt, en die haast integraal werd opgenomen in Lyotards hoofdwerk, *Le Différend* uit 1983. Net als Arendt verzet ook Lyotard zich vanwege de totalitaire consequenties tegen het eenheids- of identiteitsdenken dat eigen is aan de subjectfilosofie. Hij onderscheidt een veelheid van taalspelen of 'genres', zoals wetenschap, ethiek en esthetiek, die onderling heterogeen zijn omdat ze aan uiteenlopende regelsystemen gehoorzamen. Lyotard vergelijkt deze genres met eilanden, die door de zee tegelijk met elkaar verbonden en van elkaar gescheiden worden. Deze metafoor vertoont onmiskenbaar verwantschap met Arendts metafoor van de publieke ruimte, waarvoor immers ook verschil en verscheidenheid constitutief zijn. De politiek is volgens Lyotard geen eiland te midden van andere eilanden, maar bevindt zich in dezelfde positie als de

schipper die zich van het ene naar het andere eiland beweegt, zonder ooit vaste ankergrond te vinden. Het enige kompas waarover de politiek beschikt, is het reflexieve oordeelsvermogen, waarvoor Lyotard bij Kants *Kritik der Urteilkraft* te rade gaat. Op dit punt springt Lyotards schatplichtigheid aan Arendt het meest in het oog, want ook zij beroept zich immers voor wat betreft het politieke oordeelsvermogen op Kants 'derde kritiek'.

Maar behalve de heterogeniteit van taalspelen kan in Lyotards beschouwingen nog een ander soort heterogeniteit onderscheiden worden. Naar analogie van Heideggers beroemde ontologische differentie tussen zijn en zijnde maakt Lyotard namelijk onderscheid tussen de taal als een onbepaald gebeuren en als een concrete zin. Lyotards ontologie is in feite een negatieve ontologie, waarin niet het zijn maar het niet-zijn centraal staat. Het gaat om het niets van de taal, het nog-niet-gezegde, om de stilte tussen de zinnen, waarin het wachten is op het gebeuren. Ten aanzien van de taal als gebeuren oefent Lyotard kritiek op Heidegger. Deze kritiek komt neer op een poging Heidegger te overtroeven. Het betreft hier wat Ferry en Renaut (1990a, 152) terecht als een vorm van 'hyper-heideggerianisme' gebrandmerkt hebben, iets wat zij kenmerkend achten voor de filosofische stijl van het gros der postmodernisten. Volgens Lyotard vat Heidegger het taalgebeuren nog te humanistisch en te subjectfilosofisch op. Weliswaar is Heidegger van oordeel dat de taal niet uit de mens voortkomt, hij houdt echter volgens Lyotard ten onrechte nog vast aan het standpunt dat de taal wel voor de mens bestemd is. Lyotard 'ontmenselijkt' de taal nog verder, zoals Frans Peperstraten het uitdrukt. "De mens" is niet de bestemming van de zin, maar is slechts een positie binnen het door de zin gepresenteerde universum' (Peperstraten 1995, 118).

In Lyotards hoofdwerk wordt het arendtiaanse thema van de pluraliteit van taalspelen voortdurend doorkruist door het heideggeriaanse thema van de ontologische differentie tussen het taalgebeuren en de zin (als zijnde). Vanuit het eerste thema draait politiek om het onophefbare 'geschil' tussen de verschillende taalspelen. De deliberatieve orde van de democratie biedt volgens Lyotard de beste garantie dat dit geschil naar voren kan komen en doet recht aan de veelstemmigheid van het spreken. Vanuit het tweede thema valt een geheel ander, meer diffuus

licht op de politiek. 'De politiek,' schrijft Lyotard, 'getuigt van het niets dat zich naar elke aankomende zin opent en het geschil tussen de genres doet ontstaan' (Lyotard 1983, 204). Het gaat er hier niet langer om recht te doen aan de veelstemmigheid van het spreken, maar om zich open te stellen voor het gebeuren van de taal, dat om het niets cirkelt.

In het latere werk van Lyotard, met name in *L'inhumain* uit 1988, wordt Arendts invloed volledig overschaduwd door die van Heidegger en wordt tegelijk het vertrouwen in de democratie opgezegd. Wat Safranski met het oog op Arendt als de 'ontologie van de differentie' heeft aangeduid, is nu geheel verdrongen door de ontologische differentie. Alles draait om het niet-zijn, waaruit wij door de geboorte zijn voortgekomen en waarnaar wij door de dood terugkeren. Lyotard acht het kenmerkend voor de 'geest' van het totalitarisme dat het ons de schuld, die wij ten opzichte van deze onbepaalbare en onhandelbare rest dragen, wil doen vergeten. In een discussie met Arendt stelt hij dat deze geest met de ondergang van totalitaire regimes nog geenszins geweken is. Deze geest leeft namelijk voort in het globale technisch-wetenschappelijk-economisch systeem, waarvan Lyotard de dynamiek als een proces van steeds verdergaande complexificatie omschrijft, een proces dat soepeler verloopt naarmate het systeem opener en flexibeler is. Hoewel hij de voordelen van de democratie niet wil ontkennen – men hoeft niet van schrik te verstijven wanneer 's ochtends vroeg de bel gaat –, houdt hij staande dat het complexificatieproces onder democratische verhoudingen veel efficiënter verloopt dan onder totalitaire.

Peperstraten uit het vermoeden dat de zojuist gesignaleerde verschuiving in het werk van Lyotard waarschijnlijk tot stand kwam onder invloed van Lacoue-Labarthe. Een van diens bekendste werken is *La fiction du politique* uit 1987. Daarin verdedigt hij de stelling dat het werk van de late Heidegger een uiterst verhelderend licht werpt op de werkelijke aard van het nationaal-socialisme en van de achterliggende idee van politiek, die kenmerkend is voor de hele metafysische traditie. Lacoue-Labarthe ziet de *Kehre* als het resultaat van een grondige zelfkritiek, die voort zou zijn gekomen uit Heideggers inzicht in de onmiskenbare verwantschap tussen het nationaal-socialistisch streven en zijn eigen be-

schouwingen uit de jaren dertig, waarin de *polis* wordt gezien als een kunstwerk dat in handen van de vastberaden staatsman haar organische vorm krijgt. Want ook de nationaal-socialisten zelf beschouwden de staat als een soort *Gesamtkunstwerk*, zoals Lacoue-Labarthe met een handvol citaten van Goebbels en andere prominente nazi-ideologen aantoonde. Ook zij begrepen politiek als de esthetische vormgeving van een volk volgens een model, namelijk het model van de zelfgeschapen arische mythe – Lacoue-Labarthe noemt het nationaal-socialisme derhalve een ‘nationaal-esthetisme’. Heidegger stond weliswaar afwijzend tegenover het merendeel van deze ideologen, maar hij stelde het vulgaire, reëel bestaande nationaal-socialisme aan de kaak in naam van het ware nationaal-socialisme, waarvan hij zichzelf de schatbewaarder waande. Dat veranderde radicaal met de *Kehre*. Heideggers naoorlogse werk maakt volgens Lacoue-Labarthe duidelijk hoezeer zijn vroegere rehabilitatie van de *poiesis* en de hiermee gepaard gaande esthetisering van de politiek voortkomen uit het wezen van de westerse metafysica sinds Plato.

Het is echter zeer de vraag of Heidegger er na de *Kehre* wel in geslaagd is zich volledig aan deze traditie te onttrekken. Villa beantwoordt deze vraag in ieder geval ontkennend. Hij wijst erop dat de hele retorische constructie van Heideggers beroemde opstel ‘Die Frage nach der Technik’, waarnaar Lacoue-Labarthe regelmatig verwijst, gebaseerd is op de tegenstelling tussen twee vormen van *Herstellen* – één die gericht is op het *Herausfordern* en één die gericht is op het *Hervorbringen* der dingen –, een tegenstelling die correspondeert met die tussen het berekenende en het bezonnen denken. In het eerste geval, dat kenmerkend is voor de moderne techniek, worden de dingen uitgedaagd op een bepaalde manier te verschijnen, namelijk onder het aspect van hun bruikbaarheid en beschikbaarheid voor onze wil tot macht; in het tweede geval, dat kenmerkend is voor de antieke *techne*, worden ze tevoorschijn gebracht zoals ze zich vanuit zichzelf aan ons tonen. Vergeleken met de jaren dertig is de toon en de teneur van Heideggers vertoog inmiddels omgeslagen van gewelddadigheid naar gelatenheid, ‘het cruciale punt is echter,’ stelt Villa, ‘dat de late Heidegger geen afscheid heeft genomen van zijn algemene project ter rehabilitatie van de *poiesis*; hij ontwikkelt veeleer

expliciet een tweede, posthumanistische versie van dit project’ (Villa 1996, 263).

Volgens Villa moeten we bij Arendt te rade gaan om te kunnen beoordelen hoezeer Heidegger tot het eind toe gevangen blijft zitten in het produktionistische paradigma van de metafysische traditie. ‘Slechts wanneer we Heidegger bestuderen door het prisma van de door Arendt geradicaliseerde tegenstelling tussen handelen en maken treedt zijn onderliggende esthetisme vol aan het licht’ (ibid., 250). Het is dus met andere woorden niet via de late Heidegger, zoals Lacoue-Labarthe meent, maar via Arendts eigenzinnige interpretatie van de vroege Heidegger dat licht op het nationaal-socialisme geworpen kan worden. Het is in dit verband opmerkelijk hoezeer Lacoue-Labarthes beschrijving van het nationaal-socialisme tot in de details schatplichtig is aan Arendts beschouwingen over het totalitarisme. Dat geldt vooral voor de gedachte, die bij Heidegger nergens aangetroffen kan worden, dat het totalitarisme een reactie vormt op het wegvallen van transcendente kaders, zoals voorstellingen van het goede leven of idealen van rechtvaardigheid. Het totalitarisme beantwoordt deze uitdaging met de poging de gemeenschap te vormen naar een model dat immanent is aan die gemeenschap zelf, met als gevolg dat politiek tot een vorm van *autopoiesis* wordt.⁴ Lacoue-Labarthe stelt vanwege deze toedracht voor de term ‘totalitarisme’, die hij te vaag acht, te vervangen door de term ‘immanentisme’, een term die hij zonder enige verwijzing aan Arendt ontleent.

Waar Lacoue-Labarthe echter geheel aan voorbijgaat, is Arendts centrale inzicht dat het totalitarisme slechts begrepen kan worden als gevolg van de verdringing van de *praxis* door de *poiesis*, die de politieke traditie van meet af aan kenmerkt en die ook in het late werk van Heidegger niet ongedaan gemaakt wordt. Gegeven deze blinde vlek is het ook niet verder verwonderlijk dat hij zich mét Heidegger afvraagt of de democratie, die hij tot een willekeurig ‘model’ degradeert, wel de meest aangewezen regeringsvorm is om de uitdaging waarvoor het technologische tijdperk ons stelt, te beantwoorden.⁵

Na de perestrojka – Samenvattend kan men veilig stellen dat Arendt gedurende de eerste helft van de jaren tachtig in de Franse filosofie (door vriend én vijand) voornamelijk als een trouw discipel van Hei-

degger gezien werd. Daarin kwam in de tweede helft van de jaren tachtig verandering. Ongetwijfeld speelde de politieke aardverschuiving die tot de val van de Muur en de verdwijning van het ijzeren gordijn zou leiden, daarbij een niet te onderschatten rol. Deze aardverschuiving bezegelde niet alleen het lot van een bepaald type politiek, maar eveneens van een bepaald type politieke theorie en sloeg zo een gat, waarvan de diepte zich nog steeds moeilijk laat peilen. Dat de dissidenten tot op zekere hoogte gezevierd hebben, terwijl tegelijk het lot van de bewoners van penitentiare en psychiatrische inrichtingen – de dissidenten van het Westen – door allerlei hervormingen stapje voor stapje verbeterd is, leek de opvatting van Arendt te bevestigen dat macht die uit het samen spreken en handelen voortkomt, nooit voor eens en altijd met geweld in toom gehouden kan worden.

Gezien de schatplichtigheid van de Franse filosofie aan Heidegger verdient nog een andere gebeurtenis vermelding, die in verband kan worden gebracht met de hernieuwde belangstelling voor Arendt: de publikatie in 1987 van het boek *Heidegger et le nazisme*, waarmee Victor Farias zelfs tot de voorpagina van dagbladen zou doordringen. 'Heil Heidegger' kopte bij voorbeeld de linkse krant *Libération*. En *Le Monde* stelde de vraag of men voortaan onderscheid moest maken tussen Mr. Hyde, de slechte nazi, en Dr. Jekyll, de goede filosoof. Juist omdat Heidegger zo'n krachtige invloed had op hun denken, zagen de Franse filosofen zich gedwongen te reageren op de feiten die Farias boven water bracht, feiten die trouwens in Duitsland voor het overgrote deel allang bekend en uitvoerig besproken waren. Rondom zijn boek ontbrandde dan ook een fel debat, waarin nagenoeg alle filosofen van enige naam zich zouden mengen en dat tot een enorme polarisatie, een ware scheiding der geesten zou leiden.

Een van de vele ontwikkelingen die van een Arendt-revival in Frankrijk getuigen, betreft de opheffing van het intellectuele isolement waarin Cornelius Castoriadis, Claude Lefort en Marcel Gauchet decennia lang verkeerd hebben. Deze auteurs vertonen onderling een grote verwantschap; zij ondergingen alle drie invloed van Arendts analyse van het totalitarisme, een analyse die zij ieder op eigen wijze verder uitwerkten. Pas eind jaren tachtig en begin jaren negentig kreeg hun werk de volle aandacht, ook

buiten Frankrijk, zoals blijkt uit vertalingen in het Engels, Duits en zelfs Nederlands. Tot slot van dit artikel wil ik kort stilstaan bij het werk van Lefort, dat naar mijn oordeel nog het meest de geest van Arendt ademt.⁶

Net als Arendt beschouwt Lefort het totalitarisme als een volstrekt novum in de geschiedenis. Sterker nog, het moet volgens Lefort worden beschouwd als antwoord op het falen van de moderne democratie. Deze regeringsvorm ontstaat op het moment dat de transcendente principes in naam waarvan de vorst macht uitoefende, definitief hun geldingskracht verloren hebben. Hierdoor raakt de quasi-organische eenheid, die de samenleving tot dan toe kenmerkte, in staat van ontbinding. De staat wordt gescheiden van burgerlijke maatschappij, zoals de privé-sfeer van de publieke sfeer. Politiek, economie, rechtspraak, wetenschap en kunst vallen uiteen en verkrijgen een relatieve autonomie ten opzichte van elkaar. En er vindt een enorme proliferatie van onderling rivaliserende meningen plaats. Door deze ontbinding van het maatschappelijke lichaam wordt de toekomst in hoge mate onvoorspelbaar en onberekenbaar, er is immers geen centraal standpunt meer, van waaruit de waarheid over de samenleving voor eens en altijd vastgesteld kan worden.

De plaats van de macht, die voorheen door de vorst werd ingenomen, verdwijnt niet maar ze is 'leeg' geworden, zo luidt de pointe van Leforts opvatting over democratie. Weliswaar maakt de vorst plaats voor het volk als nieuwe soeverein, maar de verwijzing naar de volkswil of het algemeen belang blijft louter virtueel omdat niemand van nature of bij goddelijk decreet het alleenrecht op de bepaling van die wil of dat belang voor zichzelf kan opeisen. De volkswil of het algemene belang kunnen onmogelijk geobjectiveerd worden; ze dienen als een verplicht referentiepunt in een nooit eindigende discussie en ontsnappen zodoende aan iedere definitieve bepaling. De macht gaat weliswaar uit van het volk, maar behoort niemand toe; ze behoudt in zekere zin haar transcendente plaats maar deze 'buiten'-plaats is onvermijdelijk vacant. 'De democratie blijkt zo de historische maatschappij bij uitstek te zijn,' stelt Lefort, 'een maatschappij die in haar vorm het onbepaalde opneemt en bewaart' (Lefort 1992, 43).⁷

Leforts visie op macht onder democratische verhoudingen draagt onmiskenbaar Arendts signatuur.

Macht is volgens Arendt een potentialiteit, die wel (door woorden en daden) geactualiseerd maar op generlei wijze ooit gematerialiseerd (laat staan opgepot) kan worden. Anders dan geweld kan macht nooit in bezit genomen worden en groeit zij juist door deling. Wie de macht probeert te grijpen blijft uiteindelijk altijd met lege handen achter. Dat komt omdat macht een relationeel karakter heeft en zich slechts kan ontplooiën in de niet tastbare maar wel kwetsbare ruimte tussen mensen.

Ook Leforts beoordeling van het totalitarisme draagt Arendts stempel. De totalitaire beweging probeert de plaats van de macht opnieuw te bezetten en presenteert zichzelf (via haar leider) letterlijk als vleesgeworden volkswil. Voor zover ze daarmee succes heeft, treedt er volgens Lefort een 'logica van identificaties' in werking, waardoor de voor een democratie kenmerkende delingen en splitsingen ongedaan gemaakt worden en de samenleving opnieuw een quasi-organische vorm aanneemt. Maar in tegenstelling tot het despotisme kan het totalitarisme zijn poging een vacante plaats van de macht opnieuw te bezetten niet meer legitimeren met een beroep op religieuze of metafysische grootheden. Dat heeft onvermijdelijk tot gevolg dat de plaats van de macht haar exterritoriale positie moet opgeven en zich in het binnenste van het maatschappelijk lichaam moet nestelen. Dit gebeurt door een of andere rationaliteit die immanent is aan het sociale, bij voorbeeld de rationaliteit van de geschiedenis of de natuur, tot leidraad te verheffen. De macht verandert hierdoor in een puur maatschappelijke macht, die door een radicale zelfgenoegzaamheid gekenmerkt wordt en niets buiten zichzelf duldt. Ondanks het feit dat het totalitarisme voortdurend aanzet tot een algehele mobilisatie van maatschappelijke krachten, loopt het uiteindelijk uit op een ontkenning van de geschiedenis. 'Het idee van de schepping, beter gezegd van een autocreatie van de maatschappij, gaat gepaard met een opmerkelijke weigering van iedere innovatie die de grenzen zou overschrijden van een al bekende toekomst en van een in principe al beheerste werkelijkheid. Het onbekende, het onvoorzienbare en het onbepaalbare zijn de gestalten van de vijand' (ibid., 68).

Het werk van Lefort dient hier slechts als illustratie voor de tendens binnen de Franse filosofie om

Arendt niet zozeer te zien als discipel van 'meesterdenker' Heidegger maar veeleer als dissident, die een geheel eigen koers heeft ingeslagen. De Franse context van de Arendt-receptie is daarom zo belangwekkend omdat het Franse heideggerianisme al decennia lang, net als Franse kaas en wijn, een coulant exportartikel is, zoals Rockmore (1995, 124) lachend heeft opgemerkt. Het Heidegger-Arendt-debat, dat na de perestrojka en de publikatie van *Heidegger et le nazisme* ontbrandde, heeft dan ook een grote internationale uitstraling. Wanneer de tekens niet bedriegen, bestaat er een gerede kans dat de hernieuwde Arendt-receptie een rem zet op de neiging van het gros der postmodernisten tot een of andere vorm van hyper-heideggerisme, waarbij het thema van de democratie ofwel met het grootst mogelijke wantrouwen benaderd wordt, ofwel meer en meer in de ether van het denken dreigt te verdampen. Deze neiging bevestigt Arendts vrees dat de filosofie in het algemeen niet de meest geschikte discipline lijkt om ons inzicht in de politiek te scherpen. 'Ik vind het vreemd,' schrijft Lefort, 'dat de meesten van onze tijdgenoten niet door hebben wat de filosofie is verschuldigd aan de democratische ervaring, dat zij de democratie niet thematiseren in hun beschouwingen, er niet het voorbeeld in herkennen van hun eigen onderzoek en dat zij dit model niet bestuderen' (Lefort 1992, 49). Misschien kan Arendt, die zichzelf uitdrukkelijk niet als filosoof betitelde, de filosofen de weg in een andere postmoderniteit wijzen.

Noten

1. Zoveel overgave verbaast te meer daar Heidegger weinig belangstelling voor Arendt koesterde, zoals zij tot haar verdriet keer op keer moest vaststellen. In plaats van bijval wekten haar publikaties, die hij overigens altijd ongelezen terzijde legde, alleen maar zijn wrevel. Wanneer er een bundel of boek van haar verscheen, liet hij stevast geruime tijd niets van zich horen. Haar verbittering hierover klinkt duidelijk door in de volgende passage uit een brief aan Karl Jaspers: 'Ik weet dat het voor hem onverdraaglijk is dat mijn naam in de publiciteit verschijnt, dat ik boeken schrijf, etc. Ik heb hem als het ware mijn hele leven lang bedrogen en altijd zo gedaan alsof ik hoegenaamd niet tot drie kan tellen, behalve bij de interpretatie van zijn eigen werk; dan kwam het hem altijd zeer gelegen wanneer bleek dat ik tot drie en soms zelfs tot vier kon tellen' (Ettinger 1995, 123).

2. De samenhang tussen het opstel van Sartre en de brief van Heidegger wordt uitvoerig besproken in Rockmore 1995, 81-104.

3. In een discussie over volksjustitie met Michel Foucault, die hetzelfde jaar in *Les temps modernes* werd weergegeven, herhaalt Victor/Lévy dit standpunt met een beroep op het motto dat Arendt als kern van elk totalitair denken had aange merkt. 'Ik ben voor plunderingen, voor zogenaamde "exces sen" in het eerste stadium van de revolutie. Een kromme stok moet je naar de andere kant doorbuigen en waar gehakt wordt vallen spaanders.' Waarop Foucault reageerde met de korte maar veelzeggende opmerking: 'De stok moet worden gebro ken' (Eribon 1989, 260).

4. 'De *autopoëtische* act wordt noodzakelijk zodra de in consistentie van de abstracte universalia van de rede zichtbaar is geworden en de geloofsovertuigingen van de moderne mensheid (christendom en het geloof in de humaniteit zelf), die in de grond slechts bloedeloze mythen waren, zijn inge stort' (Lacoue-Labarthe 1990, 95).

5. Onder invloed van Lacoue-Labarthe beschouwt ook Lyotard de deliberatieve orde tegenwoordig als zo'n 'model'. De hedendaagse politiek, stelt hij in *Het onmenselijke*, is net zo geaard als het nazisme, dat politiek als Gesamtkunstwerk zag. Zodoende 'heeft het nazisme gewonnen' (Lyotard 1992, 91).

6. Lefort was een van de deelnemers aan de discussies over het politieke aan het door Lacoue-Labarthe en Nancy opge richt centrum, waarvan eerder sprake was. Zijn voordracht 'La question de la démocratie' werd opgenomen in de door dit centrum uitgegeven bundel *Le retrait du politique* uit 1983, en verscheen in 1992 in Nederlandse vertaling. Twee jaar tevo ren – in 1981 – publiceerde hij *L'invention démocratique*, een boek dat bedolven werd onder de lawine van boeken over het totalitarisme die door de nieuwe filosofen ontketend was. In dit boek verdedigde hij de principes van de democratische rechtsstaat en hekelde hij hun kortzichtige en kritiekloze op vatting van democratie als verkapte vorm van totalitarisme.

7. Lefort wijst de voorstelling van de democratie als het 'model' voor een ideale maatschappijvorm dan ook als vol strekt misplaatst van de hand (Lefort 1992, 105; cf. Lefort en Guachet 1990, 93).

Literatuur

- Arendt, H., 1946, 'What Is Existenz Philosophy', *Partisan Review*, 1, 34-56.
Arendt, H., 1960, *De mens*, Utrecht en Antwerpen.
Arendt, H., 1970, *On violence*, New York.
Arendt, H., 1978, *The life of the mind*, Willing. New York and London.

- Arendt, H., 1989, 'Martin Heidegger ist achtzig Jahre alt'. In: H. Arendt, *Menschen in finsternen Zeiten*, München/Zü rich, pp. 172-185.
Eribon, D., 1990, *Michel Foucault. Een biografie*, Amster dam.
Ettinger, E., 1995, *Hannah Arendt/Martin Heidegger. Eine Geschichte*, München/Zürich.
Ferry, L., en A. Renaut, 1990a, *French philosophy of the six ties*, Amherst.
Ferry, L., en A. Renaut, 1990b, *Heidegger and modernity*, Chicago and London.
Foucault, M., 1985, *Ervaring en waarheid*, Nijmegen.
Glucksmann, A., 1978, *Die Meisterdenker*, Reinbek bei Ham burg.
Habermas, J., 1991, *Texte und Kontexte*, Frankfurt a/M.
Heidegger, M., 1947, *Platons Lehre von der Wahrheit. Mit ei nem Breif über den 'Humanismus'*, Bern und München.
Heidegger, M., 1986, *Sein und Zeit*, Tübingen.
Heidegger, M., 1987, *Einführung in die Metaphysik*, Tübin gen.
Honneth, A., 1994, 'Pathologien des Sozialen. Tradition und Aktualität der Sozialphilosophie', in: A. Honneth (Hrsg.), *Pathologien des Sozialen. Die Aufgaben der So zialphilosophie*, Frankfurt a/M.
Lacoue-Labarthe, Ph., 1990, *Heidegger, art and politics*, Cambridge (USA).
Lefort, C., en M. Gauchet, 1990, 'Über die Demokratie', in: U. Rödel (Hrsg.), *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie*, Frankfurt a/M.
Lefort, C., 1992, *Het democratisch tekort*, Meppel/Amster dam.
Lyotard, J.-F., 1983, *Le différend*, Paris.
Lyotard, J.-F., 1992, *Het onmenselijke*, Kampen.
Orwell, G., 1992, 1984, Amsterdam.
Peperstraten, F. van, 1995, *Jean-François Lyotard*, Kampen.
Rockmore, T., 1995, *Heidegger and French philosophy*. Lon don and New York.
Safranski, R., 1994, *Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit*, München/Wien.
Schiwy, G., 1978, *Kulturrevolution und 'Neue Philosophen'*, Reinbek bei Hamburg.
Taminiaux, J., 1991, *Heidegger and the project of fundamen tal ontology*, New York.
Villa, D.R., 1996, *Arendt and Heidegger. The fate of the poli tical*, New Jersey.