

Ernst Nolte. *Heidegger. Politik und Geschichte im Leben und Denken.* Propyläen.

Een van de meest spraakmakende en omstreden Duitse historici is ongetwijfeld Ernst Nolte, tot voor kort hoogleraar aan de Freie Universität Berlin. Wereldberoemd werd hij in 1963 met zijn standaardwerk *Der Faschismus in seiner Epoche*, berucht, eerst alleen in Duitsland maar vervolgens ook daarbuiten, werd hij als aanstichter van de zogenaamde *Historikerstreit*, die in 1986 als een kleine tornado door de historische wereld raasde. Inzet: de uniciteit van de Holocaust. Mocht de massamoord van de nazi's op de joden worden gelijkgesteld aan andere vormen van genocide die de twintigste eeuw hadden geteisterd, bijvoorbeeld in de Sovjet-Unie, in China en in Cambodja?

Nolte vond van wel. In een artikel in de *Frankfurter Allgemeine* (6 juni 1986), getiteld „Vergangenheit die nicht vergehen will“, betoogde hij dat de geschiedschrijving over het Derde Rijk tot dusver te zeer had plaatsgevonden vanuit het perspectief van de overwinnaars, die er alle belang bij hadden de *Endlösung* voor te stellen als een even unieke als ultieme misdaad. Nolte bepleitte een revisie van het nazi-verleden, overigens zonder ook maar een moment het bestaan van de vernietigingskampen te ontkennen. De Duitse jodenmoord diende volgens hem te worden geïnterpreteerd als een *reactie* op de „klassenmoord“ die na de oktoberrevolutie van 1917 in Rusland was bedreven en die vanaf dat moment ook de rest van Europa bedreigde. Tussen „Auschwitz“ en de „Goelag Archipel“ bestond een *kausaler Nexus*, waarvoor de historici in Oost en West ten onrechte de ogen sloten.

Door zijn collegae werd Nolte fel bestreden en ook de filosoof Jürgen Habermas mengde zich prominent in het debat. Hij verweet Nolte een ontoelaatbare *Verharmlosung* van het nazi-verleden en bespeurde achter diens pleidooi voor revisie een onwelkom streven naar een nieuw, positief en niet langer met schuldgevoelens beladen Duits zelfbewustzijn. Met een herlevend fascisme had dat niets te maken, maar er bestond volgens Habermas een onmiskenbaar verband met het verlangen van de regering-Kohl eindelijk een streep te zetten onder de rekening van het verleden.

De *Historikerstreit* verzandde in politiek gekrakeel, dat zich vooral tot de toenmalige Bondsrepubliek beperkte. De kwestie die Nolte had aangesneden, bracht echter ook de gemoederen in het buitenland in beroering. En terecht, want het ging tenslotte om niets minder dan de plaats van Hitler-Duitsland in de twintigste-eeuwse geschiedenis. Hoewel het debat sindsdien is verstomd, verdient deze kwestie nog altijd de aandacht, vooral nu dank zij de in 1986 nog volstrekt ondenkbare *Wiedervereinigung* Duitslands positie in Europa zozeer aan belang en betekenis heeft gewonnen, om maar te zwijgen van de recente excessen die bij velen akelige herinneringen oproepen aan de tijd van Weimar en het Derde Rijk.

Een andere „strijd“ die in de jaren tachtig naar het nazi-verleden verwees, speelde zich af rond de filosoof Martin Heidegger. Eind 1987 verscheen in Frankrijk Victor Farias' studie *Heidegger et le nazisme*, die in binnen en buitenland een stroom van publicaties uitlokte. Voor sommigen waren Farias' onthullingen over de connecties van Heidegger met het nationaal-socialisme aanleiding om diens hele filosofie als een

„besmet" gedachtegoed aan de stoeprand te zetten; anderen bleven het nazi-engagement van de denker uit het Zwarte Woud zien als een betreurenswaardige vergissing, die op de waardering van Heideggers ideeën geen doorslaggevende invloed mocht hebben.

Ook Ernst Nolte reageerde in 1988 op het boek van Farias, met een uitvoerige bespreking (*Historische Zeitschrift*, Band 247) waarin hij onder meer inging op de diverse eerdere publicaties over Heideggers nazi-verleden. Hij moest erkennen dat Farias allerlei nieuwe gegevens boven tafel had gebracht, maar zijn eindoordeel viel toch buitengewoon negatief uit. „Farias' boek is niet een hoogtepunt van de serieuze Heidegger-kritiek, maar het is slechts een symptomatisch produkt van die *Denunziationsliteratur* die tegenwoordig weer op vele gebieden in zwang is geraakt".

Nolte, die ooit bij Heidegger in de collegebanken zat, had tot op dat moment weinig of niets over zijn vroegere leermeester geschreven. Maar daarin is sinds enige tijd verandering gekomen. In 1990 verscheen van zijn hand *Nietzsche und der Nietzscheanismus*, het eerste deel van wat zou uitgroeien tot een „filosofische trilogie", gebaseerd op zijn colleges aan de Freie Universität. Een jaar later kwam het tweede deel uit, *Geschichtsdenken im 20. Jahrhundert*, een omvangrijke portrettengalerij van filosofische en historische diagnostici van de moderne samenleving, met daarin ook een portret van Heidegger. Eind vorig jaar publiceerde Nolte *Heidegger. Politik und Geschichte im Leben und Denken*, waarin, als men dat zo zeggen kan, de Historikerstreit en de „affaire Heidegger" bij elkaar komen.

De vraag die velen zich naar aanleiding van Farias' boek stelden was: hoe heeft iemand die wel de grootste filosoof van de twintigste eeuw is genoemd zijn politieke heil kunnen zoeken bij zo'n barbaarse beweging als het nationaal-socialisme? De vraag had natuurlijk al veel eerder gesteld kunnen worden - en dat is ook gebeurd, zij 't met minder publieke ruchtbaarheid; maar wat Farias' requisitoir zo dwingend maakte was dat op grond van de resultaten van zijn onderzoek eigenlijk niet langer in ernst kon worden gesproken van een tijdelijke vergissing. Na zijn optreden als rector van de universiteit van Freiburg in 1933-1934 had Heidegger het nazisme niet vaarwel gezegd, maar uit de archieven bleek dat hij tot aan het eind van de oorlog trouw zijn contributie aan de NSDAP had betaald. Ook meende Farias te kunnen aantonen, op grond van Heideggers levenslange bewondering voor zijn zeventiende-eeuwse stadgenoot Abraham a Sankta Clara, dat de schrijver van *Sein und Zeit* altijd een antisemiet was geweest en gebleven, wat zijn raadselachtige zwijgen over de Holocaust na 1945 opeens in een heel ander en verontrustend daglicht plaatste.

In zijn boek gaat Nolte op al deze zaken in. Hij haalt de schouders op over de betaalde contributie en relateert Farias' beschuldiging van antisemitisme, die volgens hem onmogelijk uit de bewondering voor Sankta Clara kan worden afgeleid. Dat er in het katholieke milieu waaruit Heidegger afkomstig was anti-joodse denkbeelden leefden, wordt door Nolte weliswaar niet ontkend, maar dat het om méér zou gaan dan een „gewoon" christelijk anti-judaïsme lijkt hem onwaarschijnlijk. Sporen van het biologische, raciale antisemitisme van de nazi's zijn bij Heidegger niet aan te treffen, ook niet in de periode van het rectoraat toen hij zich openlijk sterk maakte voor de nationaal-socialistische revolutie.

Meer moeite heeft Nolte met Heideggers zwijgen over de Holocaust na 1945. Hij citeert uit de brief (28 augustus 1928) aan Herbert Marcuse, waarin Heidegger de verwijten van de ander beantwoordt door tegenover de gruweldaden jegens de joden de tragedie te plaatsen van de Ost-Deutschen, die na het beëindigen van de oorlog met grof geweld uit hun woonplaatsen waren verdreven. Nolte is zo kies om de gelijkstelling van joden en Ost-Deutschen „niet legitiem" te noemen, maar typerend voor zijn aanpak is ook dat onmiddellijk daarop Marcuse een veeg uit de pan krijgt, omdat deze wel de misdaden van de nazi's veroordeelde maar niet die van de communisten. Waarom Heidegger zijn mond heeft gehouden, blijft intussen ook voor Nolte een raadsel. Alleen in de slotbeschouwing van zijn boek staat iets dat op een - vergoelijkende - verklaring lijkt, wanneer hij betoogt dat Heideggers nazi-engagement niet met „Auschwitz" in verbinding mag worden gebracht. Dat wèl doen, noemt hij daar „ontoelaatbaar, zelfs dwaas", behalve dan in zoverre „alles" in meerdere of mindere mate met „Auschwitz" in verbinding kan worden gebracht.

Nolte's redenering is op z'n zachtst gezegd nogal merkwaardig. Want waarom zou Heideggers nazi-engagement niet met „Auschwitz" in verbinding mogen worden gebracht? Per slot van rekening was de anti-joodse agitatie al meteen na de *Machtübernahme* begonnen en deze heeft Heidegger (die op 1 mei 1933 toetrad tot de NSDAP) geen moment van zijn steun voor Hitler weerhouden, net zo min als ze een rol heeft gespeeld bij zijn latere distantie van het nationaal-socialisme, die - wat dit betreft is Nolte het met Farias eens - nooit een distantie is geweest van zijn eigen versie van het nationaal-socialisme.

Op de betekenis van dit *eigen* nationaal-socialisme legt Nolte sterk de nadruk, want hij hoort beslist niet tot degenen die vinden dat Heideggers actieve instemming met het Derde Rijk niets met diens filosofie te maken zou hebben. Integendeel, Nolte verdedigt juist de stelling dat Heidegger in 1933 het nationaal-socialisme omarmde uit wijsgerige motieven. In de nazi-beweging had hij een mogelijkheid gezien zijn filosofie, die tot dan toe geen enkele politieke belangstelling had verraden, ook een praktische consequentie te geven. Behalve op de hervorming van de universiteit, waarover Heidegger in zijn *Rektoratsrede* sprak, wijst Nolte op de beruchte par. 74 van *Sein und Zeit*, waarin het „Dasein" zijn „volle, eigentlichte Geschehen" pas vindt in de lotsverbondenheid met het „Volk" en met de „Gemeinschaft".

Mede op grond hiervan situeert hij Heidegger binnen de zogenaamde „conservatieve revolutie", die in de jaren twintig een nationalistisch alternatief voor de Republiek van Weimar bepleitte. Volgens Nolte strookt dit ook geheel en al met de cultuurkritische onderstroom die hij in Heideggers werk blootlegt. Al in diens eerste lofzang op Sankta Clara uit 1910 kwam een onmiskenbare afkeer tot uiting jegens de moderne tijd, waarvan diverse verschijnselen als symptomen van „een decadentie" aan de kaak worden gesteld. Wat toen nog als een uiting van traditioneel katholiek anti-modernisme kon worden beschouwd, is vervolgens een eigen leven gaan leiden, ook nadat Heidegger de kerk vaarwel had gezegd. Met in de loop der tijd wisselende accenten heeft zijn filosofie altijd een sterke anti-modernistische toon gekend, al wil Nolte niet zo ver gaan Heidegger simpelweg af te schilderen als een „antimoderne en antidemocratische reactionair". Zo simpel liggen de dingen ook niet - dat blijkt wel uit

zijn visie op het nazi-engagement van 1933-1934.

Nergens in *Heidegger. Politik und Geschichte im Denken und Leben* komen Nolte's standpunten in de *Historikerstreit* duidelijker tot uiting dan in deze visie. En met dezelfde problematische consequenties. In 1986 verdedigde hij zijn revisie van het nazi-verleden met een beroep op de *kausaler Nexus* die zou hebben bestaan tussen nazisme en bolsjewisme. Ook in Heideggers inzet voor Hitler wil Nolte vooral een reactie op het communisme zien. Beide, zowel nationaal-socialisme als communisme, vat hij op als antwoorden op de problemen van de moderniteit, die al in de negentiende eeuw door tal van cultuurcritici aan de kaak waren gesteld en die ook in de twintigste eeuw menigeeen tot vertwijfeling brachten.

Het communisme van Karl Marx noemt Nolte de „grote oplossing“: alle ellende werd veroorzaakt door het kapitalistische systeem en als dat eenmaal was geëlimineerd, dan zou de oude droom van heil en Vooruitgang alsnog kunnen uitkomen. Bij wijze van reactie op de verschrikkingen waarmee de „grote oplossing“ gepaard ging, waren het fascisme en het nationaal-socialisme ontstaan en met hen de „kleine oplossing“: niet het hele kapitalistische systeem hoefde te worden opgedoekt, het was voldoende als de klassentegenstellingen verdwenen in de nationale lotsverbondenheid van een autoritair geregeerde *Volksgemeinschaft*.

Nolte ziet Heideggers filosofische engagement met het nationaal-socialisme in het licht van deze „kleine oplossing“ en dat vormt tevens de rechtvaardiging ervan. Dat wat Heidegger beoogde is „mislukt“ staat daar los van. Waar het volgens Nolte op aan komt is allereerst te erkennen dat de problemen die Heidegger - onder andere in zijn cultuurkritiek - aan de orde had gesteld reëel waren en dat de angst voor de „grote oplossing“ van het communisme sinds de bolsjewistische oktoberrevolutie geen fictie is geweest. Pas in de tweede plaats komt de erkenning dat Hitlers „radicale fascisme“ met zijn vernietigingsconcept de verschrikkingen van het bolsjewisme nog in hevigheid heeft overtroffen. Maar dat laatste valt Heidegger niet aan te rekenen, die aan wat Nolte de „Europese burgeroorlog“ (zo luidt ook de titel van een boek uit 1987) noemt nooit met zo'n vernietigingsconcept in zijn ransel had deelgenomen.

Problematisch aan deze ruimhartige visie is het opvallend geringe belang dat Nolte blijkbaar wil toekennen aan de democratie, van liberale of sociaal-democratische snit. Het valt tenslotte moeilijk te ontkennen dat Hitler en zijn nationaal-socialisten zich ook dáár tegen hebben gekeerd en hetzelfde geldt voor Heidegger. Hoe dat met een beroep op de angst voor het communisme moet worden gerechtvaardigd, is mij eerlijk gezegd een raadsel, temeer daar Nolte het „gelijk“ van Hitler en Heidegger verdedigt met een beroep op de uitkomst van de zojuist genoemde „burgeroorlog“. Na 1989, schrijft Nolte, is het failliet van de „grote oplossing“ ontwijfelbaar vast komen te staan. Dat is waar, maar niet minder waar is dat de „kleine oplossing“ al veel eerder, in de catastrofe van de Tweede Wereldoorlog, haar ware gezicht had laten zien. Voor zover de geschiedenis argumenten, laat staan rechtvaardigingen verschaft, kunnen die toch uitsluitend de democratie ten goede komen, waarin Heidegger nog in zijn interview met *Der Spiegel* uit 1966 verklaarde geen enkel vertrouwen te hebben.

Maar dat is niet het enige. Een ander probleem is of Heidegger en Hitler zich

inderdaad zozeer door angst voor het communisme hebben laten leiden als Nolte beweert. In de *Historikerstreit* werd een aantal van zijn argumenten met feitelijke kritiek onderuit gehaald. Ook in Heideggers geval is er alle reden tot twijfel, al is het waar dat Heidegger zelf - achteraf - zijn engagement heeft verdedigd met een verwijzing naar het dreigende rode gevaar. Toch kan men zich afvragen of de afkeer van de democratie niet essentiëler is geweest. In een brief van juni 1932 die door Nolte wordt geciteerd, keert hij zich bijvoorbeeld tegen het liberale centrum dat door hem van „Jesuitismus" wordt beticht. En hij vervolgt: „Kommunismus u.a. ist vielleicht grauenhaft, aber eine klare Sache - Jesuitismus aber ist - verzeihen Sie - teuflisch".

Nolte concludeert hieruit dat het hem kennelijk niet in de eerste plaats om het liberalisme was te doen; de grote „Auseinandersetzung" gold, zo lezen we in een brief uit 1933, de „Widergeist der kommunistischen Welt", niet minder trouwens dan de „absterbenden Geist des Christentums". In hoeverre dit laatste citaat Nolte's interpretatie bevestigt, is echter zeer de vraag, aangezien de brief waaruit het afkomstig is dateert van een paar maanden na de nationaal-socialistische *Machtübernahme*, toen met het „duivelse" liberalisme in Duitsland al lang en breed was afgerekend.

Ongetwijfeld heeft Heidegger destijds in het communisme een *waardiger* tegenstander gezien dan in het liberalisme en de democratie, maar dat hoeft nog niet te betekenen dat het ook zijn voornaamste tegenstander is geweest en het beslissende motief om voor Hitlers nationaal-socialisme te kiezen. Het zou mij niet verbazen als Nolte hier het slachtoffer is geworden van zijn particuliere kijk op de twintigste-eeuwse geschiedenis, waaraan de interpretatie van Heideggers politieke avontuur wat al te gretig ondergeschikt is gemaakt.

Het grootste en meest actuele probleem dat de connectie tussen politiek en filosofie opwerpt, blijft daardoor in Nolte's ondanks alles boeiende en uitdagende boek (dat bovendien de grote verdienste heeft Heideggers leven en werk niet van elkaar los te maken) nagenoeg buiten beschouwing. Dat probleem heeft immers niet zozeer te maken met Heideggers plaats in de „Europese burgeroorlog", als wel met de plaats van zijn denken en zijn nationaal-socialistische engagement binnen de huidige democratische samenleving, waaraan de beide strijdende partijen met hun „grote" en hun „kleine" oplossing voorgoed een eind hadden willen maken.

(*Filosofie Magazine*, februari 1993)