

De geofilosofie van Heideggers ‘Schwarze Hefte’

Samenvatting:

In zijn ‘Schwarze Hefte’ wordt Heideggers geofilosofie, het toekennen van een statusverschil aan verschillende gebieden op de aarde, duidelijker zichtbaar dan in zijn andere werken. Het effect van deze geofilosofie is dat de ontologische differentie, het kernpunt van zijn denken, vermengd wordt met – of zelfs vervangen wordt door – toevallige ontische verschillen. Terwijl de ‘bodem’ van het Dasein volgens *Sein und Zeit* nog in een openheid naar het zijn bestond, verwijst Heidegger met het woord ‘bodem’ later vaak naar Duitsland als een specifiek land. Alleen Duitsland zou tot een tweede aanvang van de geschiedenis kunnen komen, na de eerste aanvang in de vroege Griekse filosofie. In 1939 spreekt Heidegger, gebruikmakend van Hölderlins doordenking van de verhouding tussen het eigene en het vreemde, de hoop uit op een vereniging van ‘het Duitse’ en ‘het Russische’. Tijdens en na de Tweede Wereldoorlog wordt Heideggers kritiek op de westerse metafysica sterk gekleurd door zijn vijandigheid tegenover Engeland en de Verenigde Staten van Amerika. Heidegger verwerpt het universalisme, hij verbindt de verschijningsvormen daarvan – consequent – met verschillende regio’s op de wereld. Opmerkelijk genoeg komt hij vanuit zijn kritiek op de metafysica de ene keer met duidelijke antisemitische uitspraken, maar de andere keer met een kritiek op het begrip ‘ras’. Vanaf ongeveer 1950 vervaagt Heideggers geofilosofie, omdat hij niet langer naar Duitsland, maar alleen nog naar de Grieken en Europa verwijst.

1. Inleiding

Vanaf het moment waarop de publicatie van Heideggers *Schwarze Hefte* begon, in 2014, is de discussie over het politieke aspect van zijn filosofie breed opgelaaid.¹ Weliswaar werd Heideggers politieke doen en laten al veel langer bekritiseerd, en wel voornamelijk om twee redenen: zijn actieve deelname aan de vestiging van het nazi-regime als rector van de universiteit van Freiburg (van eind april 1933 tot april 1934) en zijn nagenoeg volledige stilzwijgen na de Tweede Wereldoorlog over de door de nazi’s gepleegde moord op zes miljoen Joden en grote aantallen psychiatrische patiënten, communisten, homoseksuelen, Roma en Sinti. Op een derde punt, zijn antisemitische uitlatingen, bleef de discussie altijd wat onbeslist, eenvoudigweg omdat er niet zo heel veel van zulke uitlatingen bekend waren en omdat ze zo weinig ondergrond leken te hebben. In deze discussie hebben de *Schwarze Hefte* een nieuwe fase ingeluid, doordat ze volgens sommige commentatoren niet alleen nieuwe antisemitische uitspraken, maar ook een duidelijke filosofische onderbouwing daarvan bevatten. Andere commentatoren menen daarentegen in deze uitspraken niet veel anders aan te treffen dan Heideggers bekende kritiek op het moderne tijdperk en het moderne denken.²

¹ In deze schriften met zwarte kaften noteerde Heidegger losse opmerkingen en beschouwingen. Schrift 1 is kwijt. De overige 34 schriften (schrift 2 begint in oktober 1931, het laatste schrift bevat aantekeningen uit de jaren ’70) zijn van 2014 tot 2022 gepubliceerd (met Peter Trawny als *Herausgeber*) in de banden 94-102 van de *Gesamtausgabe*, die sinds 1978 bij Vittorio Klostermann (Frankfurt am Main) verschijnt.

² Als secundaire literatuur over het antisemitisme in Heideggers *Schwarze Hefte* is allereerst Donatella di Cesare, *Heidegger, die Juden, die Shoah*, Klostermann, Frankfurt a.M., 2016 (oorspr. in het Italiaans, 2014) aanbevelenswaardig. Van belang is tevens Peter Trawny, *Heidegger und der Mythos der jüdischen*

In dit artikel wil ik de aandacht niet zozeer op dit antisemitisme richten, maar op een hiermee verbonden verschijnsel, namelijk Heideggers geofilosofie, dat wil zeggen het feit dat Heidegger in termen van verschillende plekken op de aarde denkt.³ Een geofilosofie treedt bij Heidegger niet uitsluitend in de *Schwarze Hefte* naar voren, maar krijgt daar wel veel duidelijkere contouren dan in zijn eerder bekende geschriften. Ik probeer tot een gedifferentieerde benadering van deze geofilosofie te komen door rekening te houden met de volgende aspecten:

- a) Heidegger maakt een onderscheid tussen verschillende plekken op de aarde *omwille* van het denken van het zijn, dus omwille van de taak die hij aan de filosofie toekent.
- b) Omgekeerd wordt nooit duidelijk waarom dat denken van het zijn een onderscheid tussen plekken op de aarde *noodzakelijk* maakt.
- c) Heidegger heeft de neiging de *ontologische* differentie (het onderscheid tussen het zijnde en het zijn) aan te kleden met *ontische* of *factische* verschillen (verschillen tussen zijnden of feitelijke situaties onderling), waaronder geografische verschillen.
- d) In de *Schwarze Hefte* krijgen geografische onderscheidingen een groter gewicht dan in andere werken van Heidegger, ook al worden ze nog altijd in verband gebracht met de ontologische differentie. In deze schriften laat Heidegger zich er zelfs regelmatig toe verleiden zijn filosofische gelijk te willen demonstreren aan de hand van de toevallige ontwikkeling van de politieke strijd van zijn tijd.

Hieronder probeer ik, steeds vertrekkend vanuit fundamentele kenmerken van Heideggers denken, te traceren hoe zijn geofilosofie daaruit ontstaat en hoe deze geofilosofie van die fundamentele kenmerken afwijkt.

2. Het zijn, de geschiedenis, de plaats

Uitgangspunt van Heideggers filosofie is de ontologische differentie, het verschil tussen het zijnde en het zijn. Uitgezonderd in haar eerste, Griekse begin heeft de filosofie volgens Heidegger de dingen van de wereld, inclusief mensen en goden, steeds tot het ene of het andere

Weltverschwörung, Klostermann, Frankfurt a.M., 2014. Di Cesare en Trawny relateren Heideggers antisemitisme aan de ('metafysische' resp. '*seinsgeschichtliche*') kern van zijn denken. Als reactie daarop verschenen in *Heidegger Studies* vele artikelen waarin Heideggers antisemitisme veeleer in de marges van zijn denken wordt geplaatst. Interessant zijn ook de zeer verschillende reacties in Trawny en Mitchell (2015, met o.a. Nancy, Dastur, Cohen-Levinas). Zie voor een Nederlandstalige verdediging van Heidegger tegen het boek van Trawny (a.w.): Dirk de Schutter / Hannah Arendt (2015), *Martin Heidegger – een apologie*.

³ De term geofilosofie is in deze context reeds ingezet door Jean-François Lyotard, *Heidegger et "les juifs"*, Galilée, Paris, 1988, 16. Lyotard betrok deze term echter niet op de inhoud van Heideggers denken, maar op het feit dat de toenmalige 'Heidegger affaire' (naar aanleiding van het boek van Victor Farias, *Heidegger et le nazisme*, 1987) een 'Franse' affaire werd genoemd. Van groot belang is de term geofilosofie bij Gilles Deleuze en Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?* Minuit, Paris, 1991, 82, 91, 104. Zij benadrukken dat de filosofie nauw verbonden is met de aarde en het territorium, maar onderstrepen tevens de permanente beweging van de- en reterritorialisatie. Volgens hen pleegt Heidegger verraad aan de deterritorialisatie en mikt hij op 'een abjecte reterritorialisatie'.

fundamentele zijnde (bijvoorbeeld de natuur of de geest) herleid en vergeten het zijn van die zijnden te denken. We dienen overigens te bedenken dat het zijn zich volgens Heidegger niet buiten of boven, maar in het zijnde bevindt; doordat het zijnde is, wordt het gekenmerkt door een openheid naar iets anders dan wat het in zijn vastgesteldheid is, zonder dat dit andere, het zijn, zelf weer als een zijnde kan worden gedacht. Onderkennen we deze immanente openheid, dan moeten we heel anders over het zijnde gaan denken dan tot nu toe in de filosofie gebeurde. We moeten bijvoorbeeld erkennen:

- a) dat het zijnde nooit volledig hier en nu aanwezig is, omdat het bezig is naar een nog open toekomst over te gaan;
- b) dat het zijnde niet op een vaste grond berust, omdat elke grond aan het opkomen is en dus beweeglijk en onvolledig is;
- c) dat zijnden niet in opposities tegenover elkaar staan, omdat ze vanwege hun openheid niet kunnen worden omgrensd en dus ook niet van elkaar kunnen worden afgegrensd.

Deze korte omschrijving van de ontologische differentie zal volstaan om te begrijpen dat Heidegger tot een omvattende kritiek komt op wat hij de westerse metafysica noemt. Als specifiek kenmerk van de *moderne* westerse metafysica, dat wil zeggen van de filosofie sinds Descartes, geldt volgens Heidegger de veronderstelling dat een vaste grond voor kennis, voor normen en waarden, etc. in het zijnde ‘mens’ zou liggen, of anders gezegd, dat de mens als het dragende subject van die kennis, moraliteit, etc. kan worden opgevat. In Heideggers visie is de mens echter niet een op zichzelf staand subject, maar *Dasein*, een op de wereld betrokken vorm van zijn.

Op voorhand lijkt de verwachting gewettigd dat de gedachte van de ontologische differentie ook in politiek opzicht een openheid in zich bergt. Dat een vaste grond ontbreekt – ook het zijn vormt geen grond – betekent immers dat de wereld tot geen enkel ultiem principe kan worden herleid. Het paradoxale principe dat er geen ultiem principe bestaat, kan tevens als het uitgangspunt van de democratie worden beschouwd.⁴ Meer in het bijzonder brengt de ontologische differentie de erkenning met zich mee dat mensen en volkeren geen vaste identiteit hebben – in elk geval niet in die zin dat ze tot een afgegrensd zijnde gefixeerd zijn.

Geredeneerd vanuit de ontologische differentie valt dus moeilijk te begrijpen hoe Heidegger ertoe kan komen een specifieke identiteit toe te kennen aan volkeren als woonachtig in bepaalde gebieden van de aarde. Toch komt Heidegger daartoe. Vanaf *Sein und Zeit* (1927) vertoont zijn denken met betrekking tot tijd en plaats een ontwikkeling, waarin verschillende stappen kunnen worden onderscheiden:

1) De bodem van het Dasein is de openheid naar het zijn

In *Sein und Zeit* geeft Heidegger een schets van het Dasein met behulp van een reeks van termen, zoals tijdelijkheid, geschiedmatigheid⁵, wereldgeschiedenis, facticiteit, traditie, geworpenheid,

⁴ Zie bijvoorbeeld Claude Lefort, *Het democratisch tekort. Over de noodzakelijke onbepaaldheid van de democratie*, Boom, Meppel, 1992.

⁵ Heidegger gebruikt het woord ‘geschichtlich’ voor het geschieden in ontologische zin en het woord ‘historisch’ voor de relatief onbeduidende samenhang van gebeurtenissen die door de geschiedwetenschap wordt opgehelderd. Vandaar dat ‘geschichtlich’ in het Nederlands niet goed met ‘historisch’ kan worden vertaald en het wat gekunstelde woord ‘geschiedmatig’ de beste oplossing vormt.

ontwerp en ruimtelijkheid. Al deze termen treden op als formele aanduidingen, hun concrete inhoud wordt niet ingevuld.⁶ Heidegger benadrukt weliswaar dat het Dasein telkens als individu in een bepaalde facticiteit staat. Zo omvat het in-de-wereld-zijn van het Dasein onder meer het mede-zijn met anderen, en het geschiedmatige aspect daarvan is volgens Heidegger bepaald als het *Geschied*, dat concretere vormen aanneemt doordat het Dasein deel uitmaakt van een volk en van een generatie (N 384-385 / NL 480).⁷ Maar ook deze specifiekere termen blijven oningevuld – Heidegger gaat niet over tot een bespreking van bijvoorbeeld het Dasein in de 18^e eeuw of van de generatie van Duitse soldaten die in de Eerste Wereldoorlog gevochten hebben.

In *Sein und Zeit* treffen we met enige regelmaat woorden als ‘bodeloosheid’, ‘ontworteling’ en ‘ontheemding’ aan. Daaruit valt op te maken welke soort van ‘bodem’ Heidegger voor het Dasein op het oog heeft. Illustratief is een passage over de traditie. Het Dasein kan ‘vervallen’ in de traditie, die dan het Dasein de noodzaak ontnemt ‘zelf de teugels in handen te nemen, vragen te stellen en te kiezen’. Volgens Heidegger kan de geschiedmatigheid van het Dasein aldus ‘ontworteld’ raken, ‘bodeloos’ worden (N 21 / NL 42). De worteling of bodem ligt blijkbaar in het openbreken van de traditie in zichzelf door te vragen en te kiezen. Als Heidegger heel in het algemeen het ‘vervallen’ van het Dasein in de ‘oneigenlijke alledaagsheid’ beschrijft, gebruikt hij hiervoor de term ‘bodeloosheid’ (N 178 / NL 232). Het wordt wat duidelijker waar Heidegger op doelt als hij het ‘gepraat’ omschrijft: dit is een spreken waarin het in-de-wereld-zijn niet meer opgehouden, maar afgesloten wordt. In het gepraat is het zijnsverstaan van het Dasein ‘ontworteld’, dat wil zeggen dat het Dasein afgesneden is van de ‘primaire en oorspronkelijk-echte zijnsbetrekkingen’, een toestand die Heidegger verder uitlegt als ‘ontheemding’ (*Unheimlichkeit*) en ‘bodeloosheid’ (N 170 / NL 222). Paradoxaal genoeg wordt het Dasein dus geacht een bodem te hebben die in ‘zijnsbetrekkingen’, in een openheid naar het zijn bestaat, terwijl bodeloosheid het zich afsnijden van die openheid betekent. In dezelfde lijn van denken spreekt Heidegger van ‘zelfheid’, als onderscheiden van ‘identiteit’: zelfheid omvat het openstaan voor mogelijkheden en het doorbreken van elke fixatie op de op dat moment bereikte existentie, identiteit betekent daarentegen het zich vasthouden aan het voorhandene (N 130, 264 / NL 174, 334). We kunnen concluderen dat in *Sein und Zeit* nog geen sprake is van een geofilosofie, omdat de kwestie van bodem versus bodeloosheid nog geen geografische betekenis krijgt, maar geheel in het teken staat van de ontologische differentie.

II) De bodem is het ontische Duitsland

De aan het woord ‘bodem’ gerelateerde termen krijgen bij Heidegger echter al snel ook een definitief ingevulde, louter geografische betekenis. Anders gezegd, de desbetreffende termen krijgen naast een ‘ontologische’ ook een ‘ontische’ betekenis, wat betekent dat aan het zijnde feitelijke kenmerken worden toegekend die niet vanuit de zijnsaard van het zijnde worden begrepen.⁸ Zo schrijft Heidegger op 2 oktober 1929 in een brief aan Victor Schworer, een leidende functionaris in het Duitse hoger onderwijs:

⁶ Zie over Heideggers gebruik van de formele aanduiding Alfred Denker, *Onderweg in Zijn en Tijd. Inleiding in het leven en werk van Martin Heidegger*, Damon, Budel, 2017, 61 e.v.

⁷ Uit Heideggers *Sein und Zeit* citeer ik met een dubbele plaatsverwijzing: naar de Duitse uitgave bij Max Niemeyer, Tübingen, 1927/1986 (afgekort: N) en naar de Nederlandse vertaling door Mark Wildschut, verschenen bij SUN, Nijmegen, 1998 (afgekort: NL).

⁸ Zie voor het onderscheid tussen ‘ontologisch’ en ‘ontisch’ *Sein und Zeit* (onder meer N 11, 12, 59, 120 / NL 30, 31, 87, 162). De laatste plaatsverwijzing betreft het volgende voorbeeld: de uitspraak dat Dasein mede-zijn is, heeft een ontologische betekenis, want het mede-zijn is een ‘existentele bepaaldheid die het

‘Het gaat om niets minder dan om de geen uitstel duldende bezinning op het feit dat we voor de keuze staan ons Duitse geestesleven weer echte aan de bodem gebonden (*bodenständige*) krachten en opvoeders te bezorgen of dit geestesleven definitief aan de groeiende verjoodsing in bredere en engere zin uit te leveren’.⁹

‘Bodenständig’ verwijst hier heel banaal naar Duitse grond. Heidegger plaatst in Duitsland gewortelde krachten en opvoeders tegenover een verjoodsing in bredere en engere zin. Mogelijk heeft hij met de ‘verjoodsing in bredere zin’ het genoemde vervallen in de ‘bodemloze’ alledaagsheid op het oog. Het getuigt dan van antisemitisme dat hij dit algemene maatschappelijke verschijnsel verjoodsing noemt. Uit het feit dat hij tevens van ‘verjoodsing in engere zin’ spreekt, blijkt bovendien dat hij ook de Joden als zodanig iets verwijt, namelijk het niet in Duitsland geworteld zijn. Hij legt overigens nooit uit waarom dit laatste het geval zou zijn – ook de Joden spreken Duits, hebben een woonplaats, zitten op school, zijn lid van verenigingen, etc., terwijl omgekeerd ook allerlei andere mensen over de wereld verspreid zijn geraakt – maar herhaalt gewoon een stereotiep onderdeel van de antisemitische propaganda.

Gezien vanuit *Sein und Zeit* vallen twee stappen die Heidegger doet in het oog:

1. Terwijl in *Sein und Zeit* de tijdelijkheid van het Dasein nog voorafgaat aan zijn ruimtelijkheid, kent Heidegger in latere teksten aan beide dimensies een gelijke oorspronkelijkheid toe. Zo bijvoorbeeld in *Einführung in die Metaphysik*, zijn cursus uit het zomersemester van 1935 die hij in 1953 gepubliceerd heeft: ‘Veeleer betekent “polis” de plek (*Stätte*), het Da, waarin en als welke het Da-sein als geschiedmatig is. De polis is de geschiedplek (*Geschichtsstätte*), waarin, van waaruit en waarvoor geschiedenis geschiedt’ (GA 40, 161)¹⁰.
2. Heidegger legt de ‘geschiedplek’ uit als de ‘plek van de openheid’ in ontologische zin (GA 40, 171), maar behoudt deze plek in de huidige tijd voor aan Duitsland, ook al kan een land in zijn filosofie in feite enkel als een ontische bodem worden beschouwd¹¹. Daarentegen zouden andere landen hun *ontologische* bodem, hun betrokkenheid op het zijn, juist afgedankt hebben. Zo zegt Heidegger dat Rusland en Amerika ‘metafysisch gezien hetzelfde’ zijn, want gekenmerkt door ‘dezelfde troosteloze razernij van de

Dasein van zich uit, op grond van z’n zijnsaard, toekomt’ – de uitspraak ‘wil niet ontisch vaststellen dat ik factisch niet alleen voorhanden ben’, want: ‘(o)ok als een ander feitelijk niet voorhanden en niet zichtbaar in de buurt is, is het Dasein existentieel bepaald door het mede-zijn’ (N 120 / NL 162).

⁹ Geciteerd in Ulrich Sieg, ‘Die Verjudung des deutschen Geistes’, *Die Zeit*, 1989, no. 52, 22-12-1989.

Zie: <https://www.zeit.de/1989/52/die-verjudung-des-deutschen-geistes>

¹⁰ Ik citeer Heideggers andere werken (dan *Sein und Zeit*) steeds uit de *Gesamtausgabe*, waarvan de verschillende banden sinds 1978 bij Vittorio Klostermann (Frankfurt am Main) verschijnen. Na de afkorting GA geef ik eerst het nummer van de band en dan het paginanummer. De Nederlandse vertaling van de citaten is van eigen hand. De cursiveringen in de citaten zijn altijd van Heidegger afkomstig.

¹¹ In ‘Der Ursprung des Kunstwerkes’ (de tekst van de lezingen uit 1936 verscheen in de bundel *Holzwege*, 1950) plaatst Heidegger het begrip ‘aarde’ naast het in zijn eerdere werk steeds gebruikte begrip ‘wereld’. Hoewel het aanvankelijk om ontologische aanduidingen gaat, spreekt Heidegger tegen het einde van deze tekst plotseling van ‘zijn aarde’ en ‘zijn wereld’, dat wil zeggen de aarde en de wereld van een ‘geschiedmatig volk’ – een status die aan het oude Griekenland toekomt en die ook Duitsland zich nu kan verwerven (GA 5, 63).

ontketende techniek en de bodemloze organisatie van de norm-mens'. Vandaar dat Europa tegenwoordig 'in de grote tang' tussen Rusland en Amerika ligt. Twee alinea's verder spitst hij deze positie toe op Duitsland:

'Als een volk dat in het midden staat, ervaart ons volk de scherpste druk van de tang. Het is het volk dat de meeste burens heeft en zo het meest door gevaren wordt bedreigd en het is bij dit alles ook het metafysische volk' (GA 40, 40-41).

Met het laatste zal Heidegger bedoelen dat het Duitse volk zich openstelt naar het zijn, maar tegelijk doet hij een beroep op ontische factoren, zoals het aantal buurlanden van Duitsland.

III) De tweede aanvang van het denken vindt alleen in Duitsland plaats

Uit de *Schwarze Hefte* blijkt dat Heideggers denkkader reeds vanaf de jaren 1931-1932 geheel bepaald wordt door de gedachte van een tweevoudige aanvang. De aanvang, een geschiedmatig begrip, wordt zowel in de tijd als in de ruimte nader ingevuld. De betrekking tot het zijn krijgt nu specifieke historische lokalisaties. De geschiedplek is niet gegeven aan het Dasein in het algemeen, maar aan twee volkeren in speciale tijdvakken van de westerse geschiedenis. Heidegger deelt de westerse geschiedenis als volgt in:

1. Enkele vroege Griekse denkers, zoals Parmenides en Heraclitus, komen tot een – zij het rudimentair – denken van het zijn. Dit is wat Heidegger eerst 'de grote aanvang' (GA 94, 53) en later de 'eerste aanvang' (GA 94, 210) van het denken noemt.
2. Bij Plato begint het verval van dit denken tot de metafysica, waarin – onder allerlei verschillende titels – enkel het zijnde wordt gedacht.
3. In de huidige tijd moet dit verval eerst nog worden voltooid, bij uitstek in de vorm van de techniek, voordat een nieuwe mogelijkheid zich kan doorzetten.
4. Nog op komst is deze nieuwe mogelijkheid: een nieuwe aanvang van het denken van het zijn, die Heidegger vanaf een bepaald moment als de 'tweede aanvang' aanduidt (GA 94, 209). Deze tweede aanvang kan alleen door Duitsers worden gerealiseerd: 'Alleen de Duitser kan het zijn oorspronkelijk nieuw dichten en zeggen' (GA 94, 27). Het gaat niet enkel om een kunnen, maar ook om een moeten: 'de opdracht van de Duitser' (GA 94, 66). Als Duitsland erin slaagt deze opdracht te vervullen, breekt een langdurig nieuw tijdvak aan: 'Als het aanbreekende Duitse Dasein groots is, dan reikt dat millennia ver' (GA 94, 119).

De geschiedenis draait dus geheel om de oude Grieken en de toekomstige Duitsers. Heidegger lijkt geen onderscheid te willen aanbrengen tussen de geschiedenis van het denken en die van bepaalde volkeren. Het waren immers enkel de Grieken die echt gedacht hebben en het zullen enkel de Duitsers zijn die opnieuw echt gaan denken. Later, in 1939, zal Heidegger schrijven dat hij 'in de jaren 1930-34 het nationaalsocialisme voor de mogelijkheid van een overgang in een andere aanvang [heeft] gehouden' (GA 95, 408). Maar ook toen de nazi's van het toneel waren verdwenen, bleef Heidegger vasthouden aan de gedachte van een enkel in Duitsland mogelijke aanvang. Zo schrijft hij na mei 1945: 'Dit [denken] is, om dicht bij de oorsprong te kunnen blijven, noodzakelijkerwijs een geschiedmatig wonen in één enkele *Heimat* en één enkel volk' (GA 97, 60). De geallieerde machten die Duitsland bezet houden, willen dit verhinderen:

Heidegger spreekt van ‘de grote actie van de vijanden [...] om ons van de nog altijd niet aangebroken terugkeer in ons wezen te beroven, [...] de terugkeer in de aanvang’ (GA 97, 84).

Heidegger maakt in feite nauwelijks duidelijk om welke redenen hij de Duitsers een bijzondere positie toekent.¹² Verder dan verwijzingen naar ‘het volk van denkers en dichters’ komt hij niet, maar vanuit dit weinig overtuigende cliché grijpt hij weer snel terug op de ontologische differentie als zodanig:

‘En waarin ligt datgene wat ons, de Duitsers, pas tot een volk maakt? Men spreekt van het “volk van dichters en denkers”. Maar “dichters en denkers” zijn slechts de voorboden van die scheppenden die eens in de geschiedenis van het avondland het zijnde nogmaals in de beslissing van het zijn stellen’.

Ook merkt hij hier wat laconiek, maar zonder argument, op dat andere volkeren ‘het vragen niet opgegeven is’ (GA 95, 10). Na de Tweede Wereldoorlog is hij met zijn kenschets van het Duitse volk nog geen stap verder en klaagt hij over ‘de zelfvernietiging van het [...] wezen van de Duitsers als het *denkend*-dichtend volk, als het hart van de volkeren’ (GA 97, 63).

3. Het eigene en het vreemde

De termen ‘eigen’ en ‘vreemd’ worden door Heidegger veelvuldig gebruikt. Het spreekt vanzelf dat deze termen allereerst naar de verhouding tussen landen of volkeren onderling kunnen verwijzen. Maar ook de ontologische differentie kan met behulp van deze termen worden uitgelegd. Immers, als een zijnde een bepaalde eigenheid bezit, zal het zijn zich in dat zijnde als een zekere vreemdheid aandienen. In het eerste geval gaat het dus om de ontische relatie tussen het eigen en het vreemde land, in het tweede geval om de ontologische openheid naar de vreemdheid van het zijn – een vreemdheid die aan ieder mens en ieder volk eigen zou moeten zijn. Laten we eens bekijken wat Heidegger hierover enerzijds in de *Schwarze Hefte* en anderzijds in zijn cursus over Hölderlin van 1934-35 te zeggen heeft.

1) Het vreemde: ontologisch of ontisch

Soms verwijst Heidegger in de *Schwarze Hefte* met de term vreemdheid naar de ontologische differentie. Zo acht hij het noodzakelijk ‘(d)e mens door de hele vreemdheid [...] van het zijn heen [te] jagen’ (GA 94, 43). Hij stelt de vraag: ‘Wie zijn degenen die het zijn stichten en de waarheid van het zijn denken?’ Heidegger denkt hierbij ongetwijfeld weer aan de dichters en de denkers. Hij noemt hen ‘de vreemdelingen in het zijnde, die voor iedereen bevreemdend zijn’ (GA 94, 290). Ook spreekt hij van ‘het bevreemdende van de wezenlijke bezinning’ (GA 95, 275).

In andere uitspraken gaat het echter om een louter ontische optiek: dan scheidt hij het eigene en het vreemde van elkaar, geeft hij het woord ‘vreemd’ de platte betekenis van buitenlands – en wil hij niets van dat vreemde weten. Hij spreekt van een ‘proces dat de Duitsers

¹² Een enkele keer duidt Heidegger dit gegeven aan als een kwestie van taal: ‘Ieder woord van onze taal (de andere denkende taal na de eerste van de Grieken) ontspringt uit het denken van het zijn’ (GA 95, 309). Het feit dat Heidegger een unieke positie aan het Duitse volk toekent kan worden gekwalificeerd als etnocentrisme, maar omdat hij daarbij stelselmatig verwijst naar de plek en de bodem in ontische zin, is tevens sprake van een geografisch centrisme.

tot heimelijke vijanden van hun eigen verborgen wezen maakt' en van 'de erffout van de Duitsers om naar het vreemde te kijken [...]. [E]en erffout: achter de anderen aanlopen en het vreemde verheerlijken omdat het vreemd is' (GA 95, 10, 12). Hier wil Heidegger dat de Duitsers hun eigen wezen ontdekken door zich van het vreemde af te wenden. Hij lijkt te weten wat dit 'verborgen wezen' inhoudt, zodat hij ook weet wat *buiten* dit Duitse wezen valt. Zo spreekt hij van 'de bestorming door het onduitse en Duitsloze'. Deze bestorming zou voortkomen uit 'de oneigenlijke subjectopvatting van de mens', die zo succesvol is geweest dat juist dit Duitsloze 'zich als *het* Duitse opvat' (GA 95, 23). Maar als Heidegger meent een scheidslijn te kunnen trekken tussen het Duitse wezen en het 'onduitse en Duitsloze', dan is hij zelf in de val van de metafysica gestapt, dat wil zeggen in het denken van opposities.

II) Pas via het vreemde wordt de vrije beschikking over het eigene bereikt

Vanaf het midden van de jaren '30 heeft Heidegger zich in zijn denken van het eigene en het vreemde in belangrijke mate laten inspireren door Hölderlin.¹³ Het gaat hierbij vooral om diens brief aan zijn vriend Böhlendorff van 4 december 1801.¹⁴ In de tekst van zijn cursus over Hölderlin van 1934-35 citeert Heidegger uitvoerig uit deze brief. Hölderlin tracht hierin de vraag te beantwoorden hoe een hedendaagse poëtica zich tegenover die van de Grieken dient op te stellen. Hij begint met een verrassende stelling: 'Wij leren niets moeilijker dan het nationale vrij te gebruiken'. Iets verderop herhaalt hij deze stelling: 'Het eigene moet evenzeer geleerd worden als het vreemde'. Dat wil zeggen dat de eigen of nationale kunst niet tot stand komt op basis van wat als eigen 'aangeboren' is, maar pas doordat een zodanig leerproces wordt doorgemaakt dat het vrije gebruik van het eigene bereikt wordt. En volgens Hölderlin bestaat dit leerproces in het leren kennen van het vreemde. Men verkrijgt dus pas de vrije beschikking over het eigene door zich 'het vreemde waarlijk toe te eigenen'. Voor 'ons' representeren de Grieken dit vreemde. 'Wij' komen dus pas tot een vrije beschikking over wat ons eigen is na een gang door wat voor ons vreemd is, en dat is nu net het eigene van de Grieken.

Aldus moeten 'wij' volgens Hölderlin een traject afleggen dat formeel bekeken door drie posities wordt gekenmerkt: 1. een beginsituatie, waarin een zekere eigenheid gegeven maar nog niet geactualiseerd is; 2. de doorgang door wat aan deze eigenheid vreemd is; 3. het vrije gebruik van het eigene na terugkeer uit dit vreemde. Hölderlin geeft aan deze posities poëtische invullingen. Heidegger van zijn kant neemt het formele schema over, maar werkt het ontologisch uit (GA 39, 290-293). De drie posities volgens beide auteurs:

1. Hölderlin omschrijft de beginsituatie, onze nog niet echt toegeëigende eigenheid, als 'de helderheid van de presentatie (*Darstellung*)', de 'Homerische tegenwoordigheid van geest en talent voor presentatie' en de 'avondlandse Junonische nuchterheid' (dat Hölderlin de 'avondlandse' kwaliteiten ook 'Homerisch' noemt, lijkt vreemd, maar hij meent inderdaad dat Homerus zich reeds de 'avondlandse' heldere en nuchtere presentatiewijze had verworven). Heidegger maakt hiervan: 'Aan de Duitsers is meegegeven: het kunnen vatten, het uitzetten en gereedmaken van domeinen en het rekenen, het ordenen tot en met het organiseren'.

¹³ Heidegger noemt Hölderlin 'de dichter van de andere aanvang', 'de overgang' (GA 94, 248). Volgens Heidegger is Hölderlins *Dichtung* zelfs 'de eerste overwinning van alle metafysica' (GA 94, 428).

¹⁴ Friedrich Hölderlin, *Sämtliche Werke*, Band 6, Hälfte 1, Württembergischen Landesbibliothek, Stuttgart, 1954, 425-428.

2. Hölderlin duidt datgene wat voor ons vreemd is maar voor de Grieken het vrije eigene geworden is aan als 'het vuur van de hemel', de 'schone passie' en 'het heilige pathos'. Heidegger zegt echter: 'Aan de Grieken is meegegeven: de opwindende nabijheid tot het vuur van de hemel, het getroffen worden door het geweld van het zijn'.
3. Waar het vrije gebruik van het eigene voor 'ons' in bestaat, wordt door Hölderlin niet expliciet beschreven, maar met behulp van de door hem gebruikte termen kunnen we zeggen: in een heldere en nuchtere presentatie (zie 1) die niettemin het heilige pathos (zie 2) in zich weet op te nemen. Heidegger brengt deze derde positie wel onder woorden, en wel als volgt:
'als we het kunnen vatten zo in het werk zetten dat het zich bindt en bepaalt en zich voegt naar de voeging (*Fuge*) van het zijn, als het kunnen vatten niet tot een doel voor zich wordt en in het eigen vermogen verdwaalt. [...] [D]oor de strijd van de Grieken, maar met omgekeerde fronten te voeren, worden we niet Grieken maar Duitsers'.
Kortom, de Duitsers worden Duitsers wanneer ze tot het vatten (zie 1) van het zijn (zie 2) voortgeschreden zijn.

In zijn cursus over Hölderlin van 1941-1942 blijkt Heidegger het aan Hölderlin ontleende denkmodel over de verhouding tussen het eigene en het vreemde opnieuw te volgen, in elk geval de formele structuur ervan. Hij keurt het af dat de Duitsers menen 'het eigen wezen door eigen uitvinding te kunnen vinden'. 'Zichzelf vinden', aldus Heidegger, betekent 'overgaan uit het eigene naar het vreemde van het andere en terug overgaan uit dit erkende vreemde in het eigene' (GA 52, 73, 86).

Het inzicht dat Heidegger, geïnspireerd door Hölderlin, formuleert, betekent dat het eigene een zekere openheid moet opbrengen omdat het pas door een relatie met het vreemde tot ontwikkeling kan komen. Toch kan bij Heideggers lezing van Hölderlin een viertal opmerkingen worden geplaatst:

1. Hölderlin stelt het 'eigene' of 'nationale' gelijk aan het 'avondlandse' en het 'moderne'. Hij lijkt aan het hedendaagse Europa in het algemeen te denken. Het is Heidegger die hier het woord 'Duitsers' invoert.
2. Logischerwijs zijn ook de Grieken pas na een gang door het voor hen vreemde tot de vrije beschikking over het voor hen eigene gekomen. Er zijn aanwijzingen dat Hölderlin ervan uitgaat dat de Grieken dit door hun verhouding tot de Aziaten hebben weten te bereiken. In Heideggers weergave betekent dit dat de Grieken 'de Aziatische voorstelling van het *Schicksal* als fataliteit (d.w.z. willoos, onwetend, ongeopend)' hebben overwonnen door '*moira* en *dikè* in het licht van het zijn te plaatsen' (GA 39, 173). Nu zou hier natuurlijk een vervolgvraag kunnen worden gesteld: in relatie tot welke andere vreemdheid hebben de Aziaten de 'voorstelling' die hun als eigen gegeven was tot leven weten te brengen? Maar Hölderlin noch Heidegger stelt deze vraag. De voor de hand liggende conclusie dat elk volk voor zijn eigenheid afhankelijk is van andere volkeren en dat aldus een eindeloos netwerk van op elkaar aangewezen volkeren ontstaat, wordt niet uitgesproken.
3. Waar Hölderlin stelt dat de ontwikkeling van een eigen Europese, moderne poëtica slechts tot stand kan komen door zich de vreemde Griekse poëtica toe te eigenen, brengt dat een zekere openheid op ontisch vlak met zich mee. Heidegger stelt de verhouding van de Duitsers tot de Grieken echter gelijk aan de verhouding van de Duitsers tot het zijn.

Zodoende hoeft Heidegger niet de verhouding tussen volkeren onderling te thematiseren, maar wekt hij de indruk dat bij Hölderlin de ontologische differentie aan bod komt.

4. Maar in zoverre in elk geval bij Heidegger zelf de ontologische differentie aan de orde is, kan de principiële vraag worden gesteld of de gang door het vreemde kan en moet worden gevolgd door een terugkeer naar een nu toegeëigend eigene, een terugkeer waarmee de gang door het vreemde wordt afgesloten – betekent de ontologische differentie niet veeleer dat de verhouding tot het vreemde permanent is?

Heideggers lezing van Hölderlin is ambigu, omdat hij de ontische openheid van het Duitse voor het Griekse volk vermengt met de verhoopte ontologische openheid van het Duitse volk voor het zijn. Deze ambiguïteit keert terug als Heidegger bijzondere belangstelling opvat voor ‘het Russische’.

III) De eenheid van het Duitse en het Russische volk

In zijn notities in de *Schwarze Hefte* die uit de periode stammen waarin de Tweede Wereldoorlog op het punt stond te beginnen, blijkt Heidegger op verrassende wijze terug te grijpen op het denkmodel over het eigene en het vreemde dat hij in dialoog met Hölderlin ontwikkeld heeft. Aan de Duitse inval in Polen op 1 september 1939 – die Engeland en Frankrijk ertoe bracht Duitsland de oorlog te verklaren – en de daarop volgende inval van de Sovjet-Unie in het oostelijke deel van Polen en in de Baltische staten ging het niet-aanvalsverdrag tussen Duitsland en de Sovjet-Unie vooraf. Dit verdrag werd ondertekend op 23 augustus 1939, maar op dat moment schreef de Duitse pers al enige tijd veel vriendelijker over de Sovjet-Unie dan voorheen het geval was. Waarschijnlijk met de krant op zijn bureau neemt Heidegger deel aan deze wending, die hem echter tot allesoverstijgende vergezichten brengt.

We hebben gezien dat Heidegger in *Einführung in die Metaphysik*, dus in 1935, nog ongedifferentieerd sprak van Rusland, naast Amerika één van de twee metafysisch dezelfde landen die Duitsland in de tang hebben. Nu, in 1939, maakt hij echter een onderscheid tussen het ‘bolsjewisme’, als ideologie van het Stalin-regime, en ‘het Russische’. Uitgaande van zijn door Hölderlin geïnspireerde denkmodel lanceert hij nu de gedachte dat het Duitse eigene tot ontwikkeling moet komen door een verhouding aan te gaan met dit Russische als het vreemde. Opmerkelijk is dat hij deze verhouding tussen het Duitse en het Russische nader bepaalt als een verhouding tussen twee rassen. Heidegger blijkt er geen enkele moeite mee te hebben het begrip ras in zijn bepalingen van het Dasein op te nemen: ‘ras is een noodzakelijke voorwaarde van het geschiedmatige Dasein (geworpenheid)’. Zijn kritiek geldt slechts het verschijnsel dat het ras ‘tot de enige en toereikende voorwaarde wordt vervalst’ (GA 94, 189). Nu schrijft hij dus:

‘Waarom zou de zuivering en zekerstelling van het ras er niet toe bestemd zijn ooit in een grote *menging* te resulteren: die met het Slavendom (het Russische – het bolsjewisme is er slechts aan opgedrongen en er niet in geworteld). Moet de Duitse geest in zijn hoogste koel- en strengheid niet een echte duisternis overmeesteren en tegelijk als zijn wortelgrond erkennen?’

Het is volgens Heidegger echter wel zaak dat ‘de onuitputtelijkheid van de Russische aarde en de onweerstaanbaarheid van het Duitse plannen en ordenen’ elkaar niet gewoon in evenwicht houden (GA 95, 402-403).

De vrije beschikking over het Duitse eigene komt dus pas tot stand na een gang door het Russische vreemde. Heidegger zegt het niet expliciet, maar bedoelt misschien omgekeerd ook dat het Russische zijn eigenheid pas echt in handen krijgt als het de gang door ‘het Duitse’ maakt, want het zijn de Duitsers die borg staan voor het ‘denkend zeggen’ van het Russische:

‘Het “bolsjewisme” heeft niets te maken met het Aziatische en nog minder met het Slavendom van de Russen – dus met het Arische grondwezen – maar ontspringt aan de avondlands-westerse moderne rationele metafysica. [...]. Het [...] geheim van het Russendom [...] kan slechts gewaarborgd en gegrond worden door een overeenkomstig oorspronkelijk – alle metafysica [...] achter zich latend – denkend zeggen van de afgrond van het zijn (Hölderlin, de voorstichter van beslissingen)’ (GA 96, 47-48).

Heidegger verwijst hier dus expliciet naar Hölderlin, die hem de sleutel tot dit begrip van de verhouding tussen het Duitse en het Russische heeft aangereikt. Bij Heidegger blijken de hoogst mogelijke verwachtingen te hebben postgevat, namelijk ‘dat volkeren van oereigen geschiedkracht [...] zich tot eenheid brengen, bijv. het wetende begrip en de passie van de bezinning met de innigheid en wijsheid van het *unheimliche*, het Duitse met het Russische’ (GA 96, 56).

We kunnen constateren dat Heidegger op Duitsland projecteert: koel- en strengheid, een onweerstaanbaar plannen en ordenen, en het wetende begrip en de passie van de bezinning. Het Russische acht hij daarentegen gekenmerkt door: echte duisternis, een onuitputtelijke aarde en de innigheid en wijsheid van het *unheimliche*. De vereniging is mogelijk, want Duitsers en Russen delen in het Arische grondwezen, maar vergt nog een niet-metafysisch ‘denkend zeggen’. Opvallend is dat Heidegger naast het Griekse slechts één extra volk in beschouwing neemt, namelijk het Russische, maar in feite om dezelfde reden: door een vereniging met het Russische volk zou het Duitse ordenen zich naar de *Unheimlichkeit* van het zijn kunnen voegen. Heidegger ziet deze vereniging dus als een kans voor Duitsland om de ontologische openheid naar het zijn vorm te geven, precies zoals hij dat nog altijd verwacht van de Duitse betrokkenheid op de Griekse aanvang.

4. Duitsland tegen de *westerse* metafysica

Zoals nog uit de titel van zijn *Einführung in die Metaphysik* blijkt, kan ‘metafysica’ bij Heidegger de neutrale betekenis hebben van een fundamentele deeldiscipline van de filosofie. Maar steeds vaker gebruikt hij het woord ‘metafysica’ in de zin van een verkeerde wijze van denken, die volgens hem sinds Plato de westerse filosofie kenmerkt en het gevolg is van een stelselmatig vergeten van het zijn. We hebben al gezien dat deze zijnsvergetelheid een denken in termen van volledige aanwezigheid, vaste gronden en opposities met zich meebrengt. Uit de *Schwarze Hefte* valt af te lezen hoe Heidegger zijn kritische diagnose steeds verder uitwerkt. De moderne metafysica brengt volgens hem allereerst met zich mee dat de mens wordt losgemaakt van zijn betrekkingen (met het zijn, de wereld, enzovoort) en tot een subject wordt verzelfstandigd. Is er eenmaal een verzelfstandigd subject, dan komt dit tegenover objecten te staan. Zo ontstaat de voor de moderne tijd belangrijkste oppositie: die tussen subject en object. Het subject wordt vervolgens geacht het object te beheersen. Omwille van deze beheersing ontwikkelt zich de techniek. Onder de techniek schaaft Heidegger voorts een reeks van elementen, zoals de drang om alles te berekenen, de wil tot macht, de *Machenschaft* (het maken

dat zich verzelfstandigt op grond van de gedachte dat alles maakbaar is en aldus aan de wil tot macht kan worden onderworpen) en het reusachtige (*Riesige*). Dit zijn voor Heidegger dus allemaal verschijningsvormen van de moderne metafysica.

We begrijpen dat Heidegger de moderne metafysica als ‘bodemloos’ beschouwt in twee betekenissen: de metafysica miskent enerzijds haar bodem in het zijn en maakt zich anderzijds los van haar bodem in een land of volk. Bij Heidegger vallen beide betekenissen in zoverre met elkaar samen dat hij *bodenständig* zijn in specifieke landen als een voorwaarde ziet om tot het denken van het zijn te komen. In sommige uitlatingen in de *Schwarze Hefte* lijkt hij dan ook beide betekenissen tegelijk op het oog te hebben, bijvoorbeeld wanneer hij van ‘het bodemloze cultuurbolsjewisme’ (GA 95, 52) en van ‘het Amerikanisme en zijn wortelloosheid’ (GA 96, 258) spreekt. De Joden worden pas in een notitie uit de tweede helft van 1938 voor het eerst vermeld, maar meteen draait het erom dat zij elke soort van bodem zouden ontberen – Heidegger schrijft het Jodendom ‘bodemloosheid’, ‘geschiedloosheid’ en ‘wereldloosheid’ toe (GA 95, 97).

Heidegger blijkt ervan uit te gaan dat de metafysica in elk geval in het ‘westen’ allang definitief gezegevierd heeft. Het onderscheid dat hij ten aanzien van de Sovjet-Unie maakt, tussen de ideologie van het politieke regime (het bolsjewisme, voortgekomen uit het marxisme, dus uit de westerse metafysica) en het wezen van het volk of land (het Russische), maakt hij niet met betrekking tot Engeland, Frankrijk of de Verenigde Staten van Amerika. In die landen ontwaart Heidegger blijkbaar geen volksaard die zich aan de vigerende politiek zou kunnen ontworstelen en mee opgenomen zou kunnen worden in de komende tweede aanvang. Hij zal van mening zijn dat in het ‘westen’ ook de volksaard tot in haar haarvaten door de metafysica geïnfecteerd is.

In Duitsland ligt dat anders. Heidegger zal erkennen dat de metafysica ook in Duitsland gedurende de laatste eeuwen dominant is geworden, maar tegelijk meent hij er een andere tendens aan te treffen. Vandaar de opmerking die hij kort na september 1939 moet hebben opgeschreven:

‘Wat wij de Tsjechen en de Polen bezorgden, willen Engeland en Frankrijk ook de Duitsers toebedelen, alleen wil Frankrijk zijn geschiedloosheid bewaren in de vorm van een vernietigd Duitsland en Engeland in de vorm van een reusachtige handelszaak, terwijl aan de *toekomstige* Duitser het uitzien naar een andere geschiedenis is toegewezen, want zijn denken staat in de overgang naar de bezinning’ (GA 96, 146-147).

We zien dat Heidegger zich er niet toe beperkt de geschiedenis van het ene volk tegenover die van een ander volk te plaatsen. In feite plaatst hij de komende ‘andere’ geschiedenis van het Duitse volk tegenover de geschiedloosheid van alle andere volkeren (ook het Russische volk lijkt eerder ruimtelijkheid dan geschiedenis te kunnen bieden).

De *Schwarze Hefte* tonen onverbloemd de banale kant van Heideggers denken. Zijn notities worden sterk beïnvloed door de concrete ontwikkeling van de Tweede Wereldoorlog. Aanvankelijk is Engeland de voornaamste metafysische vijand: de Engelse ‘geest’ wordt gekenmerkt door ‘de berekening’ en ‘de metafysische onbekwaamheid tot wezenlijke historische beslissingen’. Naadloos vervolgt Heidegger deze observatie met een narcistische vraag: ‘Kan het toeval zijn dat mijn denken en vragen in het laatste decennium alleen in Engeland steeds werd afgewezen en dat ook geen vertaling werd ondernomen?’ (GA 96, 115). Opvallend is dat Heidegger het communisme kwalificeert als ‘de metafysische constitutie van de volkeren in de laatste fase van de voltooiing van de nieuwe tijd’, maar tegelijkertijd van mening is dat dit

communisme reeds in het begin van de nieuwe tijd aan de macht kwam in de Engelse staat. Hij vervolgt met een woeste uithaal: ‘De burgerlijk-christelijke vorm van het Engelse “bolsjewisme” is de gevaarlijkste. Zonder de vernietiging hiervan blijft de nieuwe tijd behouden’ (GA 96, 154). Voor Heidegger is het een feit ‘dat Engeland de *moderne* wereld begon in te richten’. Dit komt neer op ‘de ontketening van de *Machenschaft* over de hele aardbol’. Hiermee heeft Engeland zich weten op te werken tot leidende macht over de andere metafysisch vervallen landen – en zelfs over het ‘wereldjodendom’. Heidegger spreekt van ‘het historische proces dat Engeland nu doorvoert binnen het Amerikanisme en het bolsjewisme en d.w.z. tegelijk ook binnen het wereldjodendom’ (GA 96, 243).¹⁵ Na WO II zijn het echter de Amerikanen die deze leiding in handen hebben genomen:

‘De vernietiging van Europa is [...] het werk van de Amerikanen. “Hitler” is slechts een voorwendsel. Maar de Amerikanen zijn over het geheel gezien Europeanen. Europa vernietigt zichzelf. Dat komt overeen met de subjectiviteit, waarin de voltooiing van de nieuwe tijd metafysisch bestaat (GA 97, 230). Amerika – de in het volledige van het reusachtige zich inrichtende *zelf-verblindende* van het moderne wezen van het avondlands-Europese historische *Geschick*. [...] Amerika als het uiterste gevaar van het avond-land’ (GA 98, 30).

Het is moeilijk om op dit soort uitlatingen niet cynisch te reageren. Bij wie vinden we nu eigenlijk de ‘zelfverblindende’? Heidegger wil drie dimensies van de geschiedenis aan elkaar relateren: 1. de actuele gebeurtenissen, 2. de wereldgeschiedenis op langere termijn en 3. de geschiedenis van het zijn. Maar doordat hij deze drie dimensies veel te dicht op elkaar legt, komt hij steeds weer tot verwrongen en platvloerse duidingen. En sommige gebeurtenissen weigert hij daarentegen in welke geschiedenis dan ook op te nemen. Zo vinden we in de *Schwarze Hefte* geen woord over de gruwelen die de Duitsers min of meer in de coulissen van de Tweede Wereldoorlog hebben bedreven.

5. Heideggers anti-universalisme

Peter Trawny schrijft in zijn boek over de *Schwarze Hefte* dat ons nog een discussie over Heideggers ‘radicale anti-universalisme’ te wachten staat¹⁶. Het anti-universalisme vloeit bij Heidegger rechtstreeks voort uit zijn antimetafysische opstelling. De metafysica vergeet volgens hem immers zowel haar binding met het zijn als die met een land of volk. Heidegger vermengt de twee soorten vergetelheid graag met elkaar, zoals bijvoorbeeld blijkt uit zijn definitie van het

¹⁵ We zagen eerder reeds dat Heidegger het Jodendom ‘wereldloos’ noemt, maar nu blijkt hij evengoed te spreken van het ‘wereldjodendom’. Hij gebruikt dus ook het woord ‘wereld’ stilzwijgend in twee betekenissen. De eerste betekenis is ontologisch en verwijst naar het ‘in-de-wereld-zijn’ van het Dasein, een in-de-wereld-zijn dat Heidegger aan de stenen ontzegt (zie GA 29/30, 263), maar in de *Schwarze Hefte* dus ook aan de Joden. De tweede betekenis is de gebruikelijke ontische betekenis, waarin ‘de wereld’ overeenkomt met ‘de aarde’ of ‘de planeet’ – het woord ‘wereldjodendom’ moet het schrikbeeld oproepen dat de Joden in onderlinge verbondenheid over de hele wereld aan de (vanzelfsprekend onzichtbare) touwtjes trekken.

¹⁶ Peter Trawny, *Heidegger und der Mythos der jüdischen Weltverschwörung*, Klostermann, Frankfurt a.M., uitgebreide 3e druk 2015, 140.

‘planetarisme’: ‘Het planetarisme is de historische gedachte bepaling van het overal gelijke, de zijnsverlatenheid van het zijnde die zich over de hele aarde uitspreidt’ (GA 96, 261).

Doordat de metafysica haar geografische bindingen miskent, beschouwt ze het denken volgens Heidegger ten onrechte als een wereldwijde, universele zaak. Logischerwijs tracht hij zelf de uitvloeisels van de metafysica zoveel mogelijk te lokaliseren. In zijn visie heeft alles zijn geografische plek, ook het universalisme. Zo betitelt hij diverse aspecten van het katholicisme als ‘rooms-italisch’, ‘rooms-romaans’ of ‘rooms-spaans’ (GA 95, 104, 323, 326, 362). Machtspolitiek is Engels, cultuurpolitiek is Frans, de autoritaire totale staat is Russisch-Italiaans (GA 96, 187). En de democratie is westers:

‘In wat men geografisch-politiek de “westerse democratieën” noemt, is in hun [...] metafysica de “nieuwe tijd” reeds sinds lange tijd tot stilstand gekomen. [...]. Vandaar ook juist daar de [...] verdediging van het christendom, het volledige onvermogen de [...] aanvang [...] bij de Grieken te begrijpen [...] en het uitwijken in het “humanisme”’ (GA 95, 405-406).¹⁷

Heidegger erkent dus niet dat er van de democratie een algemeen idee bestaat – zoals dat onder meer bij het onafhankelijk worden van de Verenigde Staten van Amerika, in de Franse revolutie van 1789 en in de Duitse revoluties van 1848 werd gepropageerd – en dat dit idee eventueel een westerse variant kent, nee, de democratie is een westers, en dat wil zeggen een ‘onduits’ idee.

Heidegger valt ook het christendom onder meer aan door het onder te brengen bij het ‘westen’ en ‘Europa’, plekken die wezenlijk onderscheiden zijn van het ‘avondland’ en Duitsland – alleen de laatsten staan nog in verbinding met de Griekse aanvang: ‘Het *christendom* [...] is de voorvorm van Europa. Het heeft met het avondland niets van doen, omdat het het Griekendom verloochent’ (GA 97, 144). Anders gezegd: ‘het aandenken aan de eerste aanvang in het Griekendom is buiten het Jodendom en dus buiten het christendom gebleven’ (GA 97, 20).¹⁸

Het universalisme treedt volgens Heidegger onder meer naar voren in de vorm van de planetaire *Machenschaft*. Hoe verhoudt deze *Machenschaft* zich nu tot de kwestie van het ras – per definitie een bijzonderheid? Over deze verhouding treffen we binnen één doorlopende notitie – die uit het

¹⁷ Ook in zijn laatste *Schwarze Hefte* manifesteert Heidegger zich nog als een tegenstander van de democratie. Hij plaatst ‘de moderne democratieën’ op één lijn met het ‘totalitarisme van de techniek’ (GA 102, 33). Hij haalt graag Nietzsche aan: ‘Europa is een ondergaande wereld. Democratie is *de vervalsvorm* van de staat’ (GA 102, 45).

¹⁸ Afgemeten aan de hoeveelheid tekst die Heidegger aan de diverse voorwerpen van zijn kritiek besteedt, moet het christendom het in de *Schwarze Hefte* nog meer ontgelden dan het Jodendom. Uit de aangehaalde opmerkingen blijkt dat hij Jodendom en christendom *samen* bekritiseert omdat ze de Griekse aanvang links zouden hebben laten liggen. Daarnaast meent hij dat ze door hun verval in de metafysica een nieuwe aanvang belemmeren. Christian Sommer (‘Heidegger, politieke Theologie’, in Peter Trawny en Andrew J. Mitchell (Hrsg.), *Heidegger, die Juden, noch einmal*, Klostermann, Frankfurt a.M., 2015, 48) drukt Heideggers opstelling kernachtig, maar tevens lokaliserend uit: ‘Todtnauberg tegen Rome en Jeruzalem’ (Todtnauberg is de plaats waar Heideggers werkhut zich bevond). Een belangrijke reactie op Heideggers behandeling van Jodendom en christendom in de *Schwarze Hefte* is Jean-Luc Nancy, *Banalité de Heidegger*, Galilée, Paris, 2015.

jaar 1939 stamt – een volstrekt inconsistente beschouwing aan. We gaan hier dus toch heel kort in op enkele van Heideggers uitlatingen over het ras, en daarmee ook op zijn antisemitisme.

1. Eerst herleidt Heidegger het begrip ras tot de techniek: ‘ras als principe van de geschiedenis is een *gevolg* van de macht van de *Machenschaft*’, want, zo merkt hij op, het idee van het ras reduceert het leven tot ‘kweekbaarheid’ en dat is een vorm van ‘berekening’. Hoewel we hebben gezien dat hij in ditzelfde jaar 1939 het begrip ras nog inzet om de verhouding tussen het Duitse en het Russische te omschrijven, treffen we bij Heidegger evengoed vanaf 1938 steeds vaker een kritiek op dit begrip aan. Het ras staat in deze kritiek niet meer voor een onderdeel van de geworpenheid van het Dasein, maar voor een uitvloeisel uit de metafysica.
2. Vervolgens maakt hij een opmerking over de Joden, waarin hij suggereert dat zij er zelf voor gekozen hebben als een ras te leven – en wel op basis van een door de metafysica aangereikte mogelijkheid, namelijk de berekening – maar zich dan toch weer verzetten tegen de rassenpolitiek van de nazi’s:
‘De Joden “leven” met hun opvallende rekentalent al het langst volgens het rasprincipe, daarom verzetten zij zich het heftigst tegen de onbeperkte toepassing ervan’.
3. Maar ten slotte poneert hij het tegendeel van zijn aanvankelijke stelling en zegt hij dat de *Machenschaft* juist een *ontrassing* veroorzaakt en daarmee bovendien iets noodzakelijks wegneemt. Heidegger omschrijft het verlies van de raciale geaardheid van een volk in de zwaarst mogelijke bewoordingen: zelfvervreemding, geschiedloosheid, en het verbreken van de relatie met het zijn. Dus:
‘Wat deze [de *Machenschaft*] doet, is een *volledige ontrassing* van de volkeren [...]. Met de ontrassing gaat een zelfvervreemding van de volkeren gepaard – het verlies van de geschiedenis – d.w.z. van de beslissingsdomeinen tot het zijn’ (GA 96, 55-56).

Hoe het ras tegelijk een door de metafysica opgetuigd begrip kan zijn en een voorwaarde om een openheid naar het zijn in stand te kunnen houden, is een groot raadsel. Heidegger blijkt zijn filosofische denken – heel tegenstrijdig – de ene keer in te zetten om het begrip ras te bekritisieren, maar de andere keer om de noodzaak ervan te onderbouwen.¹⁹ De bijzonderheid van het ras is de ene keer een verwerpelijk product van de universalistische metafysica, de andere keer een noodzakelijk kenmerk van elk bijzonder volk.

We zien dat Heidegger een reeks van figuren van het universalisme afserveert: de planetaire techniek, het communisme, Europa, het christendom, het Jodendom en de democratie. Het is dan ook opmerkelijk dat hij zich na WO II in positieve zin uitlaat over het universele.

¹⁹ Ook op basis van zijn voorafgaand aan de *Schwarze Hefte* gepubliceerde werk was al duidelijk dat Heidegger over het begrip ras niet tot eensluidende conclusies komt: soms acht hij het niet van belang, soms wel; soms definieert hij het in geestelijk-culturele termen, soms in biologisch-fysiologische; soms past hij het in zijn eigen filosofie in, soms bekritiseert hij het als een uitvloeisel van de metafysica. Zie voor een schets van een ontwikkeling in Heideggers denken op dit punt mijn artikel ‘Der Nazismus-Vorwurf: Wo wird das Denken zur Ideologie?’, in: Alfred Denker und Holger Zaborowski (Hrsg.), *Heidegger und der Nationalsozialismus II. Interpretationen (Heidegger-Jahrbuch 4)*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 2009, 281-297. Een nieuwe, Nederlandstalige versie van dit artikel is op mijn website te vinden onder de titel ‘Heidegger, Faye en de nazisme-beschuldiging: waar wordt het denken tot ideologie?’

Maar hij blijkt dit woord letterlijk uit te leggen, dus als toegewend naar het ene, waarbij dit ene het zijn is. Aldus is het universele iets heel anders dan het internationale:

‘Uni-verseel – niet inter-nationaal’ [...]. Wetenschappen zijn net als de techniek [...] noodzakelijkerwijs internationaal. Een internationaal denken bestaat niet, alleen het in één enkel iets ontspringende universele denken. [...] Ook *Dichtung* is universeel, in haar onvertaalbaarheid [...]. Het uni-versele – het uit het ene enkele van het zijn zelf komende blijft versperd’ (GA 97, 59-60).

De vraag blijft echter waarom Heidegger niet meteen ieder mens in staat acht toegewend naar dit ene zijn te leven. Hij blijkt vast te houden aan de gedachte dat de mogelijkheid om een betrekking met het zijn aan te gaan (eerst?) door de ‘vruchtbodems’ van de volkeren gegeven wordt: ‘Wanneer de opheffing van de nationale staten [...] ertoe gebracht wordt uit te lopen op de vervlakking en verwoesting van de vruchtbodems van de volkeren, dan is het met de mens afgelopen’ (GA 98, 23).

Het universalisme roept uiteraard de kritiek op onvoldoende oog te hebben voor het bijzondere. Deze kritiek vormt voor sommigen precies de reden om zich tot de fenomenologie en de hermeneutiek te wenden, omdat daar de aandacht voor het bijzondere gewaarborgd zou zijn. Maar hoe zit dat bij Heidegger? *Sein und Zeit* is met al zijn formele aanduidingen in feite een universalistisch boek, het stelt iedere wereldburger in staat om over zijn of haar leven na te denken; het aspect ‘bijzonderheid’ is er slechts in vertegenwoordigd doordat Heidegger de ‘*jemeinigkeit*’ van het Dasein benadrukt. Later, als hij het universalisme scherp veroordeelt, het denken geheel in lokale gronden meent te moeten en te kunnen verankeren en dus ogenschijnlijk enkel nog het bijzondere in het oog heeft, beschouwt hij dit bijzondere toch niet als de ultieme zaak waar het om gaat – want dit blijft het zijn. Het bijzondere wordt door Heidegger steeds weer afgemeten aan de bijdrage die het aan de wederkomst van het zijn kan leveren. En het zijn is het ‘ene’. Aldus spreekt Heidegger ten aanzien van elke bijzonderheid in feite steeds een universalistische boodschap uit. Anders gezegd, de manier waarop hij de ontologische differentie tegen de bestaande filosofie meent te keren, is net zo universalistisch als die bestaande filosofie – en toch vestigt Heidegger zijn hoop met betrekking tot de erkenning van de ontologische differentie gedurende een tamelijk lange periode alleen op de Duitsers.

Dit laatste verandert: in de latere *Schwarze Hefte*, dat wil zeggen vanaf ongeveer 1950, is de geofilosofie alleen nog in rudimentaire vorm terug te vinden. Heidegger spreekt nog vaak over de *Ortschaft* (en klaagt over *Ortlosigkeit*, GA 102, 101), maar uitsluitend in het ontologische kader van de verhouding tussen de mens en het zijn, of, met de term waaraan Heidegger meer en meer de voorkeur geeft: tussen de mens en de *Ereignis* (gebeurtenis, toe- en onteigening). Er wordt geen land meer genoemd dat model zou staan voor deze *Ortschaft*, het woord ‘Duits’ of ‘Duitsland’ komt bijna niet meer voor. Evenmin is er nog sprake van een ‘tweede aanvang’ – de ene ‘grote aanvang’, de Griekse dus, ‘is altijd nog machtig genoeg’ (GA 102, 246).

Heidegger noemt afgezien van de Grieken nu enkel nog Europa, een term die hij eerder in negatieve zin had onderscheiden van het ‘avondland’. Deze verwatering van de geofilosofie lijkt voort te komen uit Heideggers diagnose dat inmiddels de gehele aarde Europees is geworden. Dat wil zeggen dat ‘de voornaamste kenmerken van het Europese – de rationaliteit in de zin van de moderne techniek en haar wetenschap – zich op de universele perfectie richten’. Maar, zo vervolgt Heidegger:

‘De mogelijkheid blijft dat zich in de geschiedmatige, metafysische herkomst van Europa zijn toekomst verbergt, die vermoedelijk van een heel ander wezen is dan alles wat ons aan historische duidingsvormen ter beschikking staat en gangbaar is. De geschiedmatige herkomst van Europa zou een weg van de bezinning in zich kunnen bergen, die zelfs het planetaire van het atoomtijdperk voorbij zou kunnen gaan en domeinen zou kunnen openen waarin binnenstroomt wat niet is aangevangen. Zo’n bezinning is geen historische prognose – maar slechts een wenk naar een gespaarde mogelijkheid van het wonen van de mens op deze aarde’ (GA 100, 214-215).

Eén universele tegenstander, daartegenover één universele hoop – beide vanuit de herkomst van Europa.

6. Conclusie

Heideggers beschouwingen in zijn *Schwarze Hefte* vertonen gedurende een aanzienlijke periode de kenmerken van een geofilosofie. Zaken die hij uit de geschiedenis van het zijn afleidt, distribueert hij zeer ongelijk over volkeren, landen en regio’s op de aarde: Duitsland en Griekenland (en kortstondig Rusland) bevinden zich aan de positieve kant van deze verdeling, de overige delen van de aarde aan de negatieve kant. Universalistische denkstelsels en verschijnselen brengt hij zoveel mogelijk in verband met de negatieve lokalisaties. Heideggers geofilosofie betekent een hypostasering van ontische kenmerken en staat dus principieel gezien buiten zijn kerngedachte, de ontologische differentie. De uitwerking van zijn geofilosofie bestaat bovendien in hoge mate uit oppervlakkige, slecht doordachte en zelfs inconsistente uitlatingen. We hebben gezien dat hij het woord ‘bodem’ de ene keer in overeenstemming met de ontologische openheid gebruikt, de andere keer in de ontische en afsluitende nazistische zin. Zijn vijandigheid tegenover ‘onduitse’ gestalten en zijn tegenstrijdige benadering van het begrip ras laten zien hoezeer hij zich in de politieke actualiteit verstrikt had.

Een enkele keer spreekt Heidegger zijn twijfel uit over het belang van de geografie als het om de filosofie gaat: ‘Wat betekent het dan wanneer voor een volk de “geografie” de plaats van het denkende vragen (d.w.z. van de filosofie) inneemt?’ (GA 95, 279). Maar de context van deze opmerking (uit 1938 of 1939) lijkt erop te duiden dat hij hier enkel een vraagteken plaatst bij de Duitse veroveringszucht – Duitsland is immers ook zonder uitbreiding van zijn grondgebied al op weg om opnieuw het zijn te denken. Zelf heeft hij echter voortdurend zonder argumentatie de stelling naar voren geschoven dat het denken aan een plaats gebonden is. Met deze lokalisatie heeft hij een voortijdig einde gemaakt aan het ‘denkende vragen’ dat hij zegt te willen bedrijven. Hij heeft de ontologische differentie en de geschiedmatigheid van het zijn op te directe wijze willen terugvinden in zijn eigenzinnige duiding van het historische pad waarop zijn eigen land zich bevond.

Frans van Peperstraten

Literatuur

- Donatella di Cesare, *Heidegger, die Juden, die Shoah*, Klostermann, Frankfurt a.M., 2016 (oorspr. in het Italiaans, 2014).
- Gilles Deleuze en Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?* Minuit, Paris, 1991.
- Alfred Denker, *Onderweg in Zijn en Tijd. Inleiding in het leven en werk van Martin Heidegger*, Damon, Budel, 2017.
- Martin Heidegger, *Sein und Zeit*. Max Niemeyer, Tübingen, 1986 (1927).
- Nederlandse vertaling: *Zijn en Tijd*, vertaald door Mark Wildschut, SUN, Nijmegen, 1998.
- Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, Klostermann, Frankfurt a.M., vanaf 1978.
- Heidegger Studies*, Vol. 32-34, jrg. 2016-2018, Duncker & Humblot, Berlin.
- Friedrich Hölderlin, *Sämtliche Werke*, Band 6, Hälfte 1, Württembergischen Landesbibliothek, Stuttgart, 1954.
- Claude Lefort, *Het democratisch tekort. Over de noodzakelijke onbepaaldheid van de democratie*, Boom, Meppel, 1992.
- Jean-François Lyotard, *Heidegger et "les juifs"*, Galilée, Paris, 1988.
- Karl Marx, 'Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie', *Marx Engels Gesamtausgabe* (MEGA 2), Erste Abteilung, Band 2, Berlin 1982, 3-138.
- Jean-Luc Nancy, *Banalité de Heidegger*, Galilée, Paris, 2015.
- Frans van Peperstraten, 'Der Nazismus-Vorwurf: Wo wird das Denken zur Ideologie?', in: Alfred Denker und Holger Zaborowski (Hrsg.), *Heidegger und der Nationalsozialismus II. Interpretationen (Heidegger-Jahrbuch 4)*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 2009, 281-297.
- Dirk De Schutter / Hannah Arendt, *Martin Heidegger – een apologie*, Klement, Zoetermeer, 2015.
- Ulrich Sieg, 'Die Verjudung des deutschen Geistes', *Die Zeit*, 1989, no. 52, 22-12-1989. Zie: <https://www.zeit.de/1989/52/die-verjudung-des-deutschen-geistes>
- Christian Sommer, 'Heidegger, politische Theologie', in P. Trawny, A. Mitchell, 2015, 43-53.
- Peter Trawny, *Heidegger und der Mythos der jüdischen Weltverschwörung*, Klostermann, Frankfurt a.M., 2014 (uitgebreide 3^e druk 2015)
- Nederlandse vertaling: *Heidegger en de mythe van de Joodse wereldsamenzwering*, Klement, Zoetermeer, 2015.
- Peter Trawny en Andrew J. Mitchell (Hrsg.), *Heidegger, die Juden, noch einmal*, Klostermann, Frankfurt a.M., 2015.

²⁰ Een eerdere versie van dit artikel verscheen onder de titel 'Heideggers geofilosofie' in het *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte*, vol. 112 (2020), no 2, 177-199. Tijdens het schrijven van die eerdere versie waren de in GA 99-102 opgenomen *Schwarze Hefte* echter nog niet gepubliceerd.